مجلة الهدى

مجلة فصلية علمية تعنى بالشؤون الحوزوية والمعرفة الدينية

السنة الثالثة عشر / العـــدد الثالث 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 الثالث 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
Ahmad Al-Hashemi

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 الثالث والخمسون/ السنة الثالثة عشر / ١٤٤٤

الناشر: مركز الهدى للدراسات الحوزوية

المطبعة: الصنوبر

قطع الورق: ١٧×٢٤سم

عدد الصفحات: ٢٤٨ 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 (A4).
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

٧ **الإمام الخامنئي: الوحدة العملية تعني حماية مصالح الأمة الإسلامية والعمل معاً ضد مخططات الاستكبار**

٢٣ **محور العدد: الإمام الخميني والثورة الإسلامية**

٢٣ خصائص الثورة الإسلامية ومميزاتها
آية الله الشيخ محمد مهدي الاصفي

٤٣ فلسفة الثورة في فكر الإمام الخميني قدس سره
د. سهى حسن شرهان

٧٧ الإصلاح في فكر الإمام الخميني قدس سره ـ دراسة تحليلية ـ
الشيخ رائد العبودي

١١٥ الحقوق فلسفتها وأنواعها في فكر الإمام الخميني قدس سره
د. ضياء محمد الغزالي

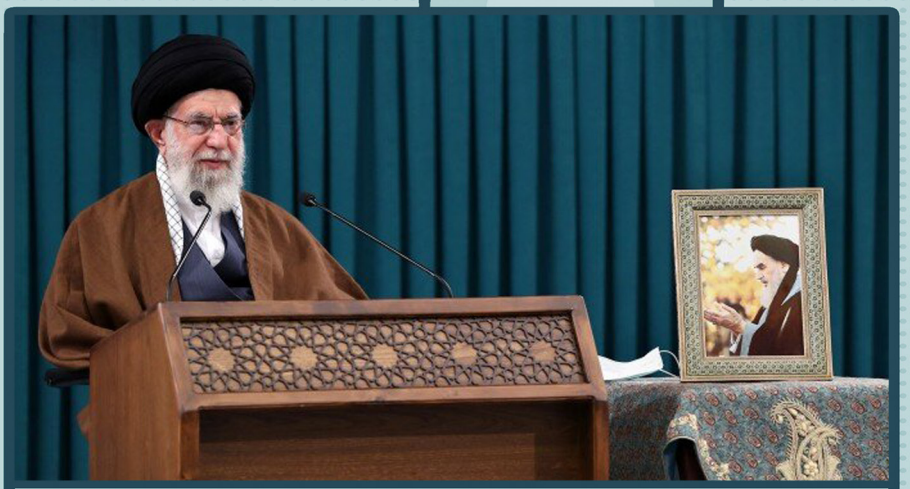
١٤٩ دور خطاب الإمام الخميني قدس سره في تنمية الشعور الثوري لدى الشعوب الإسلامية
د. رزاق مخمور الغراوي

١٧٥ **محطات معرفيّة**

١٧٥ نظرية الإثبات في الفكر الأصولي
د.حيدر حب الله

٢١١ العلاقة بين الحرية والأخلاق
سعد الغنامي

٢٣١ القراءات الموضوعية للنص القرآني
أ.فيصل مطر الشريفي



الإمام الخامنئي دام ظله:

الوحدة العملية تعني حماية مصالح الأمة الإسلامية والعمل معاً ضد مخططات الاستكبار

التقى قائد الثورة الإسلامية، الإمام الخامنئي، مجموعة من مسؤولي النظام والضيوف المشاركين في مؤتمر الوحدة الإسلامية، اليوم الجمعة ١٤/ ١٠/ ٢٠٢٢، في ذكرى الولادة السعيدة للنبي محمد المصطفى ﷺ والإمام جعفر الصادق عليه السلام.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

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

أرحّب بالحضور الكرام، والمسؤولين الموقرين في البلاد، وضيوف «أسبوع الوحدة» الأعزاء، وأبارك الولادة المكرّمة والمعظّمة لرسول الله الأعظم ﷺ والإمام الصادق عليه السلام لكم جميعاً: الأعزّاء الحاضرين هنا والشعب الإيراني كافّة

والأمّة الإسلاميّة جمعاء في شرقي العالم وغربيه، ونأمل - إن شاء الله - أن تشمل بركات عنايته ﷺ والعناية الإلهيّة ببركة ذلك العظيم الأمّةَ الإسلاميّة العظيمة، وتؤدّي إلى تقدّمها، إن شاء الله.

طبعاً، هناك نقطة ذروة في الشخصية الاستثنائية للنبي الأكرم والرسول الأعظم ﷺ، هي البعثة. نقطة البعثة. طبعاً، شخصيّة الرّسول الأكرم ﷺ شخصيّة استثنائية في عالم الوجود كلّه. نقطة الذّروة لهذه الشخصيّة هي الارتباط للقلب المطهّر لذاك العظيم بمعدن العظمة والعزّة والحكمة الإلهيّة، أي نقطة البعثة. لكن آناء حياة النبي ﷺ كلها، حتّى بعد البعثة، متأثّرة بقضيّة البعثة ومتناسبة معها. أي ليس الأمر على هذا النحو: أن نفترض أنّ نبيّ الإسلام المكرّم ﷺ كان لديه قبل البعثة حياة إنسان عادي. كلا؛ حركات ذلك العظيم، والبركات الإلهيّة لذلك العظيم، والألطاف التي جرت في عالم الطبيعة ارتباطاً بوجود ذلك العظيم... هذه كلّها استثنائيّة وتتناسب مع ذروة شخصيّة ذاك العظيم، أي قضيّة البعثة. تُمكن مشاهدة الدلالات على عظمة الحق - تعالى - في مراحل الحياة كافّة لذلك العظيم، حتى عند الولادة. نحن اتخذنا هذا اليوم عيداً واحتفلنا به من أجل ولادة الرّسول ﷺ. حتّى في يوم الولادة لذلك العظيم يشاهد المرء دلالاتٍ وآثاراً للبركات الإلهيّة، ومنشؤها الأساسيّ هو نقطة الذّروة لها، أي البعثة. يرى المرء آثار التوحيد ودلالاته العمليّة في يوم الولادة أيضاً، بدءاً من داخل الكعبة حيث تُحطّم الأصنام وصولاً إلى مواجهة الأصنام الطاغوتية، أي كبار الطواغيت البشرية في ذلك اليوم، كما تجفّ البحيرة المقدّسة الفلانيّة، ويُطفأ معبد النار الفلاني الذي يرونه مقدّساً، وينهار إيوان كسرى وتنهار شُرفاته... هذه الأحداث [التي وقعت]. لذلك، يوم الولادة ليس عاديّاً؛ هو يومٌ مهمٌّ وعظيمٌ جدّاً. نحن نتخذ هذا اليوم عيداً لهذه المناسبة.

النقطة الأساسيّة أنّ اتخاذ العيد ليس من أجل الاحتفال وتخليد الذكرى فقط وأمثال هذه الأمور، إنما من أجل استلهام الدّروس وجعل النبي الأكرم ﷺ قدوة. نحن بحاجة إلى هذا الأمر، والبشرية بحاجة إلى هذا الأمر اليوم، والأمة الإسلامية بحاجة إلى هذا الأمر اليوم. علينا أن ننهل الدروس. لذلك إن إحياء الذكرى لولادة الرسول الأعظم ﷺ لكي نعمل بمضمون هذه الآية الشريفة التي تقول: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب، ٢١). النبي الأكرم ﷺ أسوة حسنة. القرآن يقول هذا بصراحة. ماذا يعني أسوة؟ أي هو قدوة، ويجب أن نتّبع هذه القدوة. لقد استقر في قممٍ، وعلينا التقدم والسير من هذا الحضيض نحو تلك القمة. يجب أن يتحرك الإنسان نحو تلك القمة بقدر ما يستطيع. هذا ما تعنيه «أسوة».

حسناً، الآن عندما نريد أن نقتدي بهذه القدوة والأسوة، إن الدروس الموجودة ليست مجرد درس أو اثنين، فهناك مئات الدروس. هناك مئات الدروس الأساسية والمهمة في الحياة الشخصيّة للنبيّ ﷺ، وفي حياته العائليّة وحكومته وشخصيّته الاجتماعيّة مع أصحابه وأعدائه والمؤمنين والكافرين. أحد الدّروس الذي أودّ أن أطرحه اليوم هو مضمون هذه الآية الشريفة، إذ قال – عزّ وجل –: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة، ١٢٨)، وأنا أودّ التركيز على قضيّة «عزيزٌ عليه ما عنتّم» هذه. [يقول الله المتعالي]: معاناتكم بالنسبة إليه مؤلمة وصعبة. حين تعانون، يتألّم النبي ﷺ لمعاناتكم. لا شكّ في أنّ هذا الأمر ليس خاصّاً بالمسلمين المعاصرين رسولَ الله ﷺ، بل إنّ الخطاب للمؤمنين كافّة على مرّ التاريخ. أي إنْ كنتم تعانون في فلسطين وميانمار، وكان المسلمون يعانون في سائر الأماكن، فليعلموا أنّ هذه المعاناة تؤلم الروح المطهّرة للنبيّ ﷺ وتجلب العناء إليها. هذا أمرٌ في غاية الأهميّة.

هكذا هو نبيّنا. وحالة النبي الأكرم ﷺ هذه التي جرى الحديث عنها في هذه الآية الشريفة هي النقطة المقابلة لحال الأعداء وقد تمّت الإشارة إليها في هذه الآية الشريفة أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾ (آل عمران، ١١٨). هناك يُذكَر للنبيّ الأكرم ﷺ: «عزيزٌ عليه ما عنتّم»، وهنا [للأعداء]: «ودّوا ما عَنِتّم»، [أي] تُفرحهم معاناتكم. نحن هكذا الآن، فالتفتوا لكي تعرفوا وضعنا في هذا العالم.

من ناحية هناك الوجود المقدّس الذي هو «عزيزٌ عليه ما عَنِتّم»، ومن ناحية أخرى أيضاً هناك جبهةٌ هي «ودّوا مَا عَنِتّم»؛ إنهم يفرحون لمعاناتكم ويُسرّون لتعاستكم ويشعرون بالسعادة. طبعاً، حين تكون حال تلك الجبهة كذلك، يحاولون سوقكم ودفعكم نحو المعاناة والتعاسة. لا بدّ لنا من فهم هذه الوضعية والتعرّف والالتفات إليها.

حسنٌ إذن، عمّ تنجم معاناة الأمة الإسلامية في الوقت الحاضر؟ لماذا تعاني الشعوب الإسلامية إلى هذا الحد من الناحية الاقتصادية والضغوط السياسية والحروب، والحروب الداخلية، والهيمنة والسيطرة، والاستعمار، والاستعمار الجديد، وأمثالها؟ ما سبب هذه المعاناة وتعرّض المسلمين لها؟ هناك أسباب كثيرة ودلائل متعددة. التخلف العلمي أحد أسبابها، والاستسلام لتسلّط المستعمرين أحدها. لها أسباب متعددة، وقد عمل في هذا الصدد مَن هم أهل السياسة وتحليل القضايا السياسيّة والاجتماعيّة وأمثال هذه الأمور وكتبوا آلاف المقالات، لكنْ واحد من العوامل، الذي قد يكون الأهمّ أو من أهمّها، هو تفرّق المسلمين. نحن لا ندرك قيمة أنفسنا وقيمة بعضنا بعضاً. هذا هو الإشكال الكبير لعملنا. نحن منفصلون عن بعضنا بعضاً ومتفرّقون.

حين نكون متفرّقين، لا نضمر الخير لبعضنا بعضاً، وأحياناً نضمر السوء

لبعضنا بعضاً. حسناً، كذلك تكون النتيجة. هنا يتحدث القرآن بصراحة أيضاً. حقّاً، لا توجد أيّ نقطة مهمّة في قضايا العيش للبشر لم ينطق بشأنها القرآن بصراحة. هنا أيضاً يقول القرآن: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ (الأنفال، ٤٦). عندما تتنازعون، ينتج الفشل، والفشل يعني الوهن. «وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ»، أي يذهبَ عزّكم. حين تختلفون، ستكون النتيجة القهريّة أن تقعوا أرضاً وتُذَلّوا وتوفِّروا قهراً الوسيلة لهيمنة الآخرين عليكم. هذه هي نتيجة التفرّق.

لقد أكّد أمير المؤمنين – سلام الله عليه – في «القاصعة» التي هي واحدة من أهمّ خُطب نهج البلاغة هذه المسألة. أمير المؤمنين يُرجع مستمعيه إلى التاريخ. يقول: انظروا كيف اكتسب السّلف العزّة حين كانوا معاً وكانوا مُتّفقين، وما الحال التي كانوا عليها، لكن حين خرجوا من حالة الاتحاد تلك، «فَانْظُرُوا إِلَى مَا صَارُوا إِلَيْهِ فِي آخِرِ أُمُورِهِمْ حِينَ وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ وَتَشَتَّتَتِ الْأُلْفَةُ»، وبعدها هناك بضع جمل بهذه المضامين نفسها، ثم يقول عندما صارت الحال كذلك وسادت الفرقة والتشتت والعداوة: «قَدْ خَلَعَ اللهُ عَنْهُمْ لِبَاسَ كَرَامَتِهِ وَسَلَبَهُمْ غَضَارَةَ نِعْمَتِهِ». نزع الله المتعالي لباس الكرامة عن هؤلاء، وسُلب منهم ذلك الشرف الذي كان لديهم، وتلك العزة لديهم، وتلك النعمة التي منحهم الله إياها، بسبب الخلاف والفرقة.

إذن، يجب أن نفكر حقاً في هذا الأمر. فلنفكر في مسألة «الوحدة بين المسلمين» هذه. اليوم، يروم العدو النقطة المقابلة لها تماماً. لقد صنعوا بذرة فاسدة لخلية سرطانية في هذه المنطقة باسم الكيان الصهيوني ليكون المقر الغربي لعدو الإسلام، لأنهم في ذلك اليوم شتتوا ودمروا وقسّموا الدولة العثمانية المترامية إلى دول عدة، ولا بد أن يكون لديهم مقر هنا حتى يتمكنوا من السيطرة دائماً، ولكيلا يسمحوا

بتحقيق أهداف عظيمة في هذه المنطقة. هذا المقر كان فلسطين المظلومة هذه. جلبوا الصهاينة الخبيثين والفاسدين والقتلة والعديمي الرحمة وأسكنوهم هنا وأنشؤوا حكومة مزيفة وصنعوا شعباً مزيّفاً لهذا العمل. طبعاً، كان المسلمون ملتفتين أيضاً. الآن يعمل [الأعداء] على إخراج هذا الكيان المضرّ وهذه الخلية السرطانية المتضخمة من عنوان العداء، وافتعال المزيد من الخلافات بين دول المنطقة. إنهم يسيطرون في كل مكان. عمليات التطبيع هذه واحدة من أكبر الخيانات تجاه الإسلام والمسلمين، [وكذلك] افتعال الفرقة والخلاف. فالعدو على هذا النحو؛ إنه يعمل باستمرار.

يجب أن نستفيد من يوم الميلاد على هذا النحو: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾. ورسول الله ﷺ الذي ذكرناه هو على هذا النحو. ولهذا، جعلنا في الجمهورية الإسلامية هذا اليوم يوم عيد، وجعلناه يوم الوحدة، أي من الثاني عشر من ربيع الأول، الذي هو رواية أهل السنة لمولد النبي ﷺ، إلى السابع عشر من ربيع الأول، وهو الرواية الشيعية. جعلنا أسبوعاً احتفالياً بين هذين اليومين، وأُطلق عليه اسم «أسبوع الوحدة». طبعاً، كانت خطوة جيّدة، لكن ينبغي تحقيقها، ولا بدّ لنا من الاتّجاه نحو تطبيقها.

حسناً، قد تقولون: نحن لسنا الرؤساء لهذه الدول. نعم، لدى الرؤساء دوافع أخرى. لديهم دوافع سياسيّة وأهداف أخرى. لكنّ المثقّفين والعلماء والكُتّاب والشّعراء والحكماء والنّخب والخواصّ في أيّ بلد قادرون على جعل الأجواء مختلفة عمّا يريده العدوّ، فحين تتبدّل الأجواء، يصير تحقيق هذه النتيجة أسهل.

حسناً، ماذا تعني الوحدة؟ المراد من الوحدة ليس الوحدة المذهبية قطعاً، أيْ أن يتحوّل هذا إلى مذهب ذاك، وذاك إلى مذهب هذا. كلا، ليس هذا المراد قطعاً، ولا الوحدة الجغرافية أيضاً كما حدث في الستينيات والسبعينيات من القرن

الميلادي [الماضي]، عندما اتّحدت بعض الدول العربية وأعلنت أنها كيان واحد، وهو ما لم يتحقق وغير ممكن أيضاً. ليس هذا المراد. المراد من الوحدة هو الوحدة في حماية مصالح الأمة الإسلامية. أولاً دعونا نحدد أين مصالح الأمة الإسلامية وما هي، وبعد ذلك فلتتفق الشعوب مع بعضها بعضاً في هذا الصدد. وإذا ما اهتدت الحكومات إلى هذا الطريق - إن شاء الله - ووجّه الله قلوبها في هذا الاتجاه، فليتوافقوا في سياق مصالح الأمّة الإسلاميّة، وليروا ما تحتاجه الأمة اليوم، ومَن يجب أن تُعادي وكيف، ومَن تصادق وكيف. فليتوافقوا على هذه التوجهات عبر المحادثات والمفاوضات، وليسيروا في هذا الاتجاه. هذا هو المراد: العمل معاً ضد مخططات الاستكبار.

لا شكّ أن لدى عالم الاستكبار مخططات واضحة لمنطقتنا هذه وبلداننا. هذه المنطقة الإسلامية فرصة عظيمة. إن منطقتنا إن لم نقل الأكثر حساسية، فهي من أكثر المناطق حساسية في العالم. وإن لم نقل الأغنى، فهذه المنطقة واحدة من أغنى المناطق في العالم. إن آسيا الوسطى وغربي آسيا وشمال أفريقيا، التي هي منطقة إسلامية، منطقة مهمّة للغاية. إن الاستكبار، والقوى الكامنة خلف كواليس السياسات الاستكبارية، أي الشركات والكارتلات والائتمانات الدولية، لديها مخطط تجاه هذه المنطقة. [يجب] أن نعمل معاً في مواجهة مخططاتهم. هذه معاني الوحدة. لقد اقترحنا هذا على العالم الإسلامي وطلبناه منه.

ثمة نقطة أساسية هنا ينبغي ألا نغفل عنها. اليوم، يتّضح أكثر فأكثر أن الهندسة السياسية للعالم وعلى مستوى العالم آخذة بالتغيّر. اليوم، صار من الواضح أكثر فأكثر أن الخريطة السياسية للعالم آخذة بالتغير، وقضية ذاك النظام الأحادي القطب، وغطرسة قوة - أو اثنتين، لا فرق - على الدول والشعوب وأمثالها، قد فقدت شرعيتها، أي إنّ الشعوب قد صحت. النظام الأحادي

القطب صار منبوذاً، وسيصير تدريجياً منبوذاً أكثر فأكثر. كثيراً ما تسمعون اليوم في العالم هذه الكلمة على لسان سياسيين من الدرجة الأولى: لا نؤيد النظام الأحادي القطب. ماذا يعني نظام أحادي القطب؟ هذا يعني مثلاً أن أمريكا تجلس وتخطط للعراق أو سوريا أو لإيران أو للبنان أو للبلد الفلاني، أنْ «يجب أن تفعلوا هذا، ويجب أن يتم هذا، وينبغي ألا يصير ذاك». تارةً يصرّحون بذلك، وتارةً لا، لكنهم يفعلون. هذا هو واقع الأمر اليوم. إنهم يخططون للبلدان ويحشدون قواهم.

حسناً، لديهم مخطط. الاستكبار لديه مخطط. [لكن] هذا في حالة تغيّر، وحالة الهيمنة للاستكبار العالمي على الدول والشعوب ومختلف المناطق تتغير تدريجياً، تماماً مثل التغيير الذي حدث أثناء الحركات المناهضة للاستعمار في النصف الثاني من القرن العشرين، فقد انتفضت الدول، دولة تلو أخرى، ضد الاستعمار المباشر في منتصف القرن العشرين – في آسيا على نحو، وأفريقيا على نحو، وأمريكا اللاتينية على نحو – وقد شهدت الخريطة السياسية للعالم تغييراً كبيراً ذلك اليوم. اليوم أيضاً هناك تغيير أساسي يحدث. هذه التحرّكات المستبدة، الخافتة والهامدة، للاستكبار العالمي ضد الشعوب تفقد شرعيتها تدريجياً بوضوح. منذ البداية، لم تكن شرعية في نظر الشعوب، لكن نظرتهم صارت أكثر وضوحاً تجاه هذا [الأمر]. حسناً، سيحدث وضع جديد وسيتشكل عالم جديد. قد لا نكون قادرين على تخمين الشكل الذي سيبدو عليه هذا العالم بدقة لكننا متأكدون أن هناك عالماً جديداً في طور التشكّل تدريجياً على مر السنين. حسناً، أين مكانة الأمّة الإسلاميّة في هذا العالم الجديد؟ هذا سؤالٌ مهمّ.

الأمّة الإسلاميّة، [أي] أكثر من مليار ونصف من الأنفس البشريّة، مع ما لدينا من تاريخ علميّ عظيم ومشعشع – نعم بالطّبع، لقد سقطنا من الناحية

العلميّة خلال القرون الأخيرة القليلة، لكن قبل ذلك، كانت ذروة قمم العلم ملكاً لنا نحن المسلمين؛ هذا ميراثنا وهو بحوزتنا – ومع امتلاك الثروات الطبيعيّة والإنسانيّة، وامتلاك الدوافع الجديدة من أجل التجدّد... مع تلك الخصائص، أين هي مكانة هذا العالم الإسلاميّ وهذه الأمّة؟ أين سنكون في هذا العالم الجديد الذي هو في طور التشكل؟ أين نقطة تموضعنا ووجودنا؟ هذا أمرٌ فائق الأهميّة، وهو قضيّة لا بدّ أن تفكّر الأمّة الإسلاميّة فيها. فالأحداث التي تقع في العالم الغربي وأوروبا ليست أحداثاً عاديّة؛ إنها تشير إلى تغييرات أساسيّة.

حسناً، يُمكن أن يكون لنا دورٌ مهمّ. نحن - الأمّة والبلدان والشعوب الإسلاميّة - يمكن أن نمتلك مكانة رفيعة في العالم الجديد الذي يتكوّن تدريجياً، ويُمكن أن نُطرَح أنموذجاً، ويُمكن أن نُطرَح روّاداً، لكن بشرط واحد. ما الشرط لهذا الأمر؟ الاتّحاد، ونبذ الفرقة، والتخلّص من شرّ وساوس العدوّ، ووساوس أمريكا، ووساوس الصهاينة، ووساوس الشركات. [التخلّص] من شرّ الوساوس من هؤلاء، ففي بعض الأحيان تُسمع هذه الوساوس من ألسن الأصدقاء. نرى في العالم الإسلاميّ بعض الأشخاص من داخل هذا العالم يكرّرون كلام أولئك نفسه ويقولون ذلك الكلام عينه. أن نتخلّص من شرّ هؤلاء عبر الاتّحاد، ونبذ التفرقة، والانسجام الداخلي. هذا هو الشرط لذلك الأمر. إذا استطعنا تحقيق هذا الشّرط، فلا شكّ في أنّنا سنكون قادرين على جعل الأمّة الإسلاميّة في مكانة رفيعة في العالم المقبل وضمن الشكل المستقبلي للجغرافيا السياسيّة للعالم.

هل هذا ممكن؟ بعض الأشخاص يبادرون في القضايا المهمّة كافّة ويكون ردّ فعلهم الأوّلي النفي والإنكار والإحباط: «يا رجل! لا يمكن هذا الأمر ولا فائدة منه». نحن لا نوافق على هذا، بل نقول إنّه ممكن. الاتفاق والوحدة بين الشعوب

الإسلامية أمر ممكن لكنه يحتاج إلى العمل والفعل. قلت إننا لسنا يائسين من سياسيي الدول الإسلامية وقياداتها وحكامها، ولكن أملنا الأكبر في خواص العالم الإسلامي. أي كما قلنا: علماء الدين والمثقفين وأساتذة الجامعات والشباب أصحاب البصيرة والحكماء والأدباء والشعراء والكُتاب ومديري الصحافة... أملنا في هؤلاء. [يجب] أن يشعر هؤلاء بالاستقلال والمسؤولية والواجب. عندما يسلك الخواص طريقاً ما، يحرّكون الرأي العام في ذاك الاتجاه. وعندما يتشكل الرأي العام في بلد ما، تتحرك السياسات الإدارية للبلاد تلقائياً في ذاك الاتجاه، مجبرين على ذلك ولا مفرّ لهم. إذاً، هذا أمرٌ ممكنٌ، لكن لا يمكن أن يتم دون عمل. لا شيء في هذا العالم يمكن أن يتم دون عمل، سواء أكان إنجازاً دنيوياً أم إنجازاً أُخروياً وإلهياً. ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم، ٣٩). يجب السعي والعمل. إذا عملنا، فهذا ممكن.

الآن سوف أذكر لكم مثالاً صغيراً. نحن الجمهورية الإسلاميّة مثالٌ صغيرٌ على ذلك، فقد وقفنا ضد القوى العظمى. ذات يوم، كان هذا العالم في أيدي قوتين عظميين: أمريكا والاتحاد السوفييتي السابق. هاتان القوّتان اللتان اختلفتا في عشرات القضايا كانتا قد اتفقتا على مسألة واحدة هي معارضة الجمهورية الإسلامية. الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي السابق، رغم كل خلافاتهما، كانتا متفقتين ضد الجمهورية الإسلامية وتمتلكان الرأي نفسه. وقف الإمام [الخميني ﷺ] أمامهم ولم يستسلم، وقال بوضوح: «لا شرقية، ولا غربية». لا هذا ولا ذاك. وقد وقع [ذلك]. ظنوا أنه غير ممكن، وظنوا أن في إمكانهم اقتلاع هذه الشتلة. اليوم تحولت هذه الشتلة إلى شجرة ضخمة. فليخسأ أن يفكر أي شخص في اقتلاعها. صمدنا وتقدّمنا. هناك صعوبات طبعاً. الأشياء كافة لها مشقّاتها، فلا يمكن [المضي قدماً] دون صعوبات. حتى أولئك الذين يستسلمون

لديهم صعوبات أيضاً. الصعوبات ليست في الصمود فقط، فالاستسلام له مشقاته أيضاً، مع فارق أنه عندما يصمد الإنسان، تدفعه الصعوبات إلى الأمام. نحن نتحمّل الصعوبات لكننا نتقدّم، أما ذاك الذي يستسلم، فيعاني الصعوبات لكن لديه تراجع، ولا يتقدّم أيضاً. لذلك، ورغم الاختلافات كلها، ففي رأينا يُمكن العمل وبذل الجهد والتحرّك نحو الوحدة التي ينشدها الإسلام والقرآن للأمة الإسلامية.

حسناً، بعض الاختلافات قومية، وبعضها عرقية، وبعضها لغوية... هذه ليست مهمة. في رأيي، أكثر ما يجب أن نركّز عليه اليوم هو القضية المذهبية، موضوع الشيعة والسنة. يجب ألا ندع الاختلافات في العقيدة والاختلافات المذهبية أن تؤدي إلى التنازع، وينبغي ألا نسمح بذلك. هناك أشياء تسبب النزاع فيجب أن نمنعها، يجب أن نمنعها بجدية. التفتوا! الآن قد دخل السياسيون الأمريكيون والبريطانيون في محافلهم الخاصة إلى نقاش الشيعة والسنة، وهذا أمر خطير للغاية. إنّه خطير جدّاً. هؤلاء الذين هم ضد الإسلام، ولا يضمرون الخير لا للشيعة ولا للسنّة، قد دخلوا نقاش [الشيعة والسنة].

لقد قلت ذات يوم: «التشيع البريطاني والتسنن الأمريكي». ظنّ بعضهم، أي روّجوا ذلك كذباً، أننا عندما نقول التشيّع البريطاني، يعني الشيعي الذي يسكن في بريطانيا. كلا، قد يكون التشيع البريطاني موجوداً في الدول الإسلامية نفسها. [المقصود] الاستلهام من بريطانيا، أي التشيع المُفتعِل للنزاع والتسنن المُفتعِل للنزاع مثل «داعش» والوهابيين وأمثالهم ممن يفتعلون النزاعات... أو التكفيريين الذين [يقولون]: هذا كافر، وذاك كافر. هؤلاء اسمهم مسلمون، وقد يكونون متعبّدين أيضاً بالأحكام الإسلامية الفردية، لكنّهم يتحركون في خدمة العدو.

ذاك الذي يثير الخلافات هو في خدمة العدو، ولا فرق في أي مكانة أو منزلة أو

بلد كان. نحن نؤمن بهذا، وإننا نؤمن به بعمق. لقد تصرفنا مع الذين كانوا يجرحون مشاعر الإخوة من أهل السنة ظناً منهم أنهم يناصرون التشيع... لقد تصرّفنا معهم بحزم. يجب أن يصير هذا حالة عامة، وأن يكون هناك إجماع. طبعاً هناك تطرف من الجانبين: في الشيعة هناك متطرفون سواء بسبب معتقداتهم أو أيّ كان، وهناك أيضاً من هم متطرفون في السنة. هناك تطرف، [لكن] ينبغي ألّا نرى تطرّف المتطرفين هذا سبباً في أن نتهم أصل المذهب. [نحن] أنفسنا تصرفنا كذلك.

رأينا أن الوهابيين قد دمروا قبور الأئمة عليهم السلام منذ مئتي عام. ذهبوا إلى كربلاء ودمروا قبر سيد الشهداء عليه السلام. كان الضريح خشبياً فأحرقوه. أشعلوا النار داخل المرقد وأعدّوا القهوة وشربوها! لقد حدث هذا. ذهبوا إلى النجف ولم يتمكنوا من الوصول [إلى الداخل] بسبب المرحوم الشيخ جعفر كاشف الغطاء الذي كان لديه قوة وحشد الناس والطلبة وغيرهم، كما كان للنجف سور وسياج. لم يتمكنوا من الذهاب إلى النجف، فذهبوا إلى الكوفة، وفي مسجد الكوفة حيث هناك كثيرون ممن هم شيعة، ارتكبوا مجزرة بحقّهم وقتلوهم. لم يدفع هذا علماء الشيعة ووجهاءهم ومراجعهم إلى اتهام السنة. لا، هؤلاء الذين فعلوا ذلك كانوا متطرفين. وفي زماننا «داعش» في العراق على نحو، وفي سوريا على نحو، وحديثاً في أفغانستان على نحو... حتى أنّهم لا يرحمون مدارس الأطفال. ينسفون مدرسة البنات، أو مدرسة البنين، ويفجعون الأُسر بأبنائهم. يفعلون هذه الأشياء لكننا لا نتّهم أهل السنة إطلاقاً. هؤلاء متطرفون. يجب أن يكون هذا الطرف كذلك أيضاً. قد يكون بعضهم متطرفين لكن لا ينبغي لوم المجتمع الشيعي على [هذا] التطرف. يجب أن نبذل الجهود في هذا المجال، وأن يعمل علماء الإسلام.

نحن نتلقى الضربات بسبب هذا التشتّت، ونتعرض للضربات في فلسطين

ودول مختلفة. إنّهم يقتلون الناس في فلسطين كل يوم: يقتلون الأطفال الصغار والشباب واليافعين والكبار ويقتادونهم إلى السجن. الآلاف يتعرضون للتعذيب في السجن. هذا حدث ويحدث أمام أعيننا. في ميانمار على نحو، وفي أماكن أخرى على نحو. حسناً، هذه [الأشياء] صعبة، وهي [صعبة] على الأمة الإسلامية؛ ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾. إنها تؤلم النبي ﷺ. يجب التفكير في هذه الأمور وبذل الجهود من أجلها. يقول القرآن للنبي ﷺ: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران، ٦٤). أهل الكتاب ليسوا مسلمين ولكن لدينا وجه مشترك هو التوحيد، لأن التوحيد في كل الأديان. التوحيد أساس الأديان كلها؛ ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ﴾. يستخدم النبي هذا الوجه المشترك بين الإسلام والأديان الأخرى، أي القرآن يأمره أن يقول: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ مع غير المسلمين. حسناً، نحن مسلمون ولدينا هذه الأمور المشتركة كافة: كعبة واحدة، وقبلة واحدة، وصلاة واحدة، وحج واحد، وعبادة واحدة، ونبي واحد، ومحبّة أهل البيت عليهم السلام في العالم الإسلامي كله. هذه أوجه اشتراك بيننا. يجب ألا نتخطى هذه الوجوه المشتركة.

حسناً، بذلنا الجهود حتى الآن. لقد سخّرنا طاقاتنا كلها في هذا المجال حتى الآن وسنسخّرها بعد ذلك أيضاً. لقد دعمنا الإخوة الفلسطينيين الذين هم جميعاً من أهل السنة، وقدّمنا إليهم جوانب الدعم كافة سياسياً وعملياً، وسنواصل الدعم بعد هذا. لا فرق عندنا، فما يهمنا هنا هو الحركة الإسلامية والنظام [الإسلامي]. جبهة المقاومة هذه التي تشكلت اليوم في العالم الإسلامي - بحمد الله - هذه الجبهة محطّ دعمنا، ونحن ندعمها بقدر ما نستطيع. سوف ندعمها

بكلّ ما أوتينا من قوّة. إننا نفعل ذلك [حالياً]، وقد فعلناه من قبل.

نرجو أن يهدينا الله المتعالي جميعاً، إن شاء الله، وأن نكون قادرين – إن شاء الله – على المضي قدماً في هذا الطريق، وعلى تحقيق هذه الأمنية العظيمة، التي كانت أمنية لزبدة العالم الإسلامي، وهي حتماً أمنية الروح المطهّرة لرسول الإسلام المكرّم ﷺ، أي الوحدة الإسلامية.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الإمام الخميني قدس سره والثورة الإسلامية

آية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي دام ظله

ارتأت المجلة إعادة نشر هذه المقالة المستلّة من كتاب دروس من الثورة الإسلامية، لقيمتها الكبيرة، ووفاءً لفكر العلّامة الآصفي الأصيل.

خصائص الثورة الإسلامية ومميزاتها

لقد تمتعت الثورة الإسلامية الإيرانية بخصائص مهمة تنسجم كلّها مع الحركة الإسلامية في الصدر الأوّل:

وأولاها: الهدفية السياسية، أيّ: الإرادة الحازمة لتحكيم دين الله، وسحب القدرة من يد الشياطين الظلمة الفاسدين، وإقامة الحاكمية والقدرة السياسية للمجتمع على أساس من القيم الإسلامية.

أما ثانيتها: فهي استمداد القوى الإنسانية اللازمة لتحقيق هذا الهدف من الجماهير المؤمنة الواعية والمتحرقة والمضحية ـ لا من الأحزاب والتجمعات والتكتلات السياسية ـ فكان القائد الحكيم يبحث عن عوامل النصر بعد التوكل على الله بين القوى الشعبية العارمة ويعمل خلال جهاده طوال خمسة عشر عاماً على تكوين جند الرحمن من عباد الله، وزجّهم في زحمة الصراع في سبيل الله ﴿وَإِن

جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيم﴾[1].

والثالثة: هي وضوح الخطوط العامة الاصيلة للمجتمع المطلوب أمام الجميع، وتعني استقرار الشريعة الإسلامية المتضمنة للعدل الإجتماعي والإستقلال السياسي والغنى الإقتصادي والتكامل العلمي والاخلاقي، وطرح شعار (لا شرقية ولا غربية جمهورية إسلامية) ويعني التبديل الواقعي والشامل لأُسس الحياة الجاهلية الى أُسس إسلامية قويمة.

أما الرابعة: فهي أنّ القائد الحكيم والفقيه وهو العبد الصالح والنموذج الإسلامي كان في طليعة هذه الحركة ايماناً وعملاً، وقد حوّل الإيمان روحه الى روح كبرى إستطاعت أن (تؤهل) القلوب الفارغة من الإيمان والأوعية الخالية وتملأها من فيض إيمانها في الساحة العملية، واخترق شعاع إيمانها الجُدر السميكة لحالة اليأس واللاايمان، فملأ آفاق الكفاح والمحبّة بالحيوية. (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه...)[2].

والخامسة: أنّ صدق القائد وصفاءه ووعيه وقف أمام أيّ اعوجاج ومساومة وتعامل مع العدو، وبالتالي أيّ موجب للإنحراف عن الهدف، وبذلك اتّجه صراط الثورة المستقيم نحو أهدافه بكلّ ثقة واستقامة ودونما اعوجاج.

هذا هو بالضبط ما حدث في إيران حيث استطاعت القيادة بتقواها وصدقها في العمل أن تتمتع بالتأييد وتبدأ حركتها وتستطيع من خلال جهاد وسعي متواصل على مدى خمس عشرة سنة أن تكتّل الجماهير الشعبية العظيمة بشكل تدريجي في خدمة الهدف وهو إقامة الحكم الإسلامي وتشكيل النظام الإسلامي وتطبيق الأحكام الإسلامية وإسقاط الحكومة الطاغوتية الفاسدة العميلة في إيران التي كانت تدعمها القوى الإستكبارية الناهبة لثروات بلادنا.

وخلال أحد عشر عاماً مرّت بعد انتصار الثورة الإسلامية استطاع أن يواجه بصلابة مجموعة معقّدة لا سابقة لها من المؤامرات وأنواع العداء والخيانة والهجوم والحصار والمقاطعة والهجوم العسكري والتشويش الإعلامي وغير ذلك ويخرج من حلبة هذا الصراع التاريخي منصوراً مظفراً.

منطق الثورة منطق الرسول ﷺ

إنّ النهضة الإسلامية في إيران بقيادة منقذ العصر الأكبر سماحة الإمام الخميني ﷺ وتبعاً لأسلوب النبي الأعظم والرسول الخاتم محمد ﷺ تجلّت في شكل ثورة تامّة المعالم وتلك هي طبيعة الثورة، فهي قد قامت على أساس منطقي متين، وأصابت بحرارتها ولهيبها كلّ مكان وكل شخص.

وإننا نجد المصلحين الإسلاميين والمفكرين الذين ثاروا في المائة والخمسين سنة الأخيرة بدوافع متعددة، وحملوا لواء الدولة الإسلامية وإحياء الفكر الإسلامي، من أمثال السيد جمال الدين ومحمد إقبال والآخرين رغم ما حملوا من قداسة ثمينة غالية، ابتلوا بنقص كبير في عملهم يتلخّص في أنهم بدلاً من اشعال ثورة إسلامية، اكتفوا بدعوة إسلامية، وراحوا يبتغون إصلاح المجتمعات المسلمة لا بالقوة والقدرة الثورية، وإنما بالسعي التوعوي وبمجرد الوسائل القلمية والخطابية، وهو أُسلوب محمود ومثاب عليه، إلّا أننا يجب أن لا نتوقع منه نتائج كتلك التي انتجها عمل الأنبياء أُولي العزم عليهم السلام الذين صنعوا المنعطفات الأصلية للتاريخ.

إنّ أسلوبهم في حالة صحته وتخلصه من العيوب السياسية والنفسانية إنما يستطيع فقط أن يشكل أرضية لحركة ثورية لا أكثر، ولذا يلاحظ أنّ سعي المخلصين من هذه المجموعة الدائب واللامحدود لم يستطع

أن يوقف الحركة المعاكسة والمتجهة نحو إنحطاط الشعوب المسلمة، أو يرجع للمسلمين العزة والعظمة اللتين ذكرهما هؤلاء وذرفوا الدموع على أمل تحققهما دون جدوى، بل حتى لم يستطيع ذلك السعي أن يقوّي من عقيدة الجماهير المسلمة، ويسخّر طاقاتها لخدمة الهدف الكبير، أو يوسع من المساحة الجغرافية الإسلامية، وهو أمر يبتعد كليّاً عن أُسلوب الرسول العظيم صلى الله عليه وآله كما هو واضح لكل من امتلك بعض الاطلاع على تاريخ البعثة والهجرة النبوية الشريفة[٣].

الدوافع الأصلية للعداء الإستكباري للثورة الإسلامية

إنّ الشعب الإيراني لَيعلم جيداً أنّ نقطة قوّته وثباته هي بكل دقّة التوكل على الله والتمسّك بالمبادئ الأساسيّة للثورة، والتي تنبع كلّها من المباني والأسس الإسلامية، التي يتم التأكيد عليها في كلمات قائد الثورة الكبير الإمام الخميني قدس سره.

وإذا رأينا الغضب والحقد المعاند يتجلّى في استخدام مصطلح (الأصولية) في تعبيرات وسائل الإعلام المعادية منذ انطلاقة الثورة حتى اليوم، فإنّها إنّما تنشأ من هذا الجرح العميق الذي يحسّ به العدو، جراء ثبات وإلتزام قيادتنا وشعبنا ونظامنا بالمبادئ الأساسيّة للثورة.

وما أشدّ سطحية وبساطة أُولئك الذين يتصوّرون أنّ عداء أمريكا وجبهة الإستكبار ومن يدور في فلك الصهيونية العالمية ـ وهي تمتلك أكثر وكالات الأنباء ووسائل الإعلام الإخبارية في العالم ـ إنّما ينشأ من أنّ الجمهورية الإسلامية لم تستطيع في الوقت المناسب أن تبذل جهدها لكسب الأصدقاء، أو أنها ابتُليت بحالة من التطرف في معالجتها للقضايا العالمية، ذلك أنّ هذا التصوّر يكشف عن عدم تعمق في الحوادث ومجريات الأمور في الداخل والخارج وعدم البصيرة في مجال تشخيص العدو.

ومن الطبيعي أنّ القوى الكبرى ـ وهي العدو المصمم على العداء للثورة الإسلامية، لم ولن تكشف بوضوح عن سرّ عدائها للجمهورية الإسلامية، ذلك أنّ القوى الكبرى لو صرّحت بأنّ سرّ عدائها لإيران هو تمسّك إيران بالإسلام، لجلبت لنفسها عداء مليار من مسلمي العالم، وإذا كانت تعترف بأنّ سبب هذا العداء يكمن في روح الاستقلال والتحرر لإيران الإسلام بعيداً عن التدخّل الأمريكي، فإنّها ستواجه أمامها كلّ الأحرار وكلّ عشاق الحرية في العالم.

وإذا كانت تعترف بأنّ الدواعي لعدائها الخبيث لإيران، وإغلاق أرصدة الأموال الإيرانية، والتآمر الدائم على نظام الجمهورية الإسلامية ينطلق من أنّ الثورة الإسلامية قد قطعت أيديها الممتدة الى المصادر الغنية من ثروات هذه البلاد، ووقفت أمام نهبها واعتدائها الإقتصادي على أموال الشعب، وهو ما عرضه النظام الخائن البائد أمامها بكلّ سخاء وأوكل أمره الى الأمريكيين، نعم لو كانت تصرّح بذلك، فإنّها ستواجه بغضبة الشعوب المظلومة في العالم ووقوف المظلومين الذين ألهب ظهورهم الجشع الإستعماري، الى جانب الشعب الإيراني المسلم والصراع ضّد الوجود الأمريكي.

وعليه فمن الطبيعي والبديهي أن تبذل أمريكا وكلّ دول جبهة الإستكبار ومن يدور في فلكها من الإعلاميين والكتّاب ووسائل الإعلام العميلة لها، قصارى جهدها لتحريف الحقائق عن إيران وتضليل الرأي العام العالمي تحت شعارات برّاقة، فتارة تطرح مسألة (حقوق الإنسان) وأُخرى تهمة الاعتداء على الحريات، وثالثة تَسِم الثورة بِسِمات الرجعية والعودة الى الوراء، وأمثال ذلك من تُهمٍ رخيصة توجهها لشعبنا الشجاع الواعي الحرّ ونظام الجمهورية الإسلامية الثوري التقدّمي ومسؤوليه

الصالحين القديرين، وذلك لتقابل الغضب الثوري لشعب إيران والنفور العام من أعمال المتكبرين اللئام، وخصوصاً (الشيطان الأكبر) بهذه الأساليب الحقيرة.

ورغم ذلك فإنّ تجارب الأعوام (الأحد عشر) من عمر الجمهورية الإسلامية أثبتت أنّ الإستكبار والرجعية وعملاءهم لم يستطيعوا أن يكسبوا أيّ موقع ولم يمكنهم أن يلوّثوا ـ بمثل هذه الأساليب ـ مطلقاً الوجه الناصع لشعبنا العظيم على الصعيد العالمي وخصوصاً بين الجماهير المستضعفة في العالم.

وإنّ أموالهم الطائلة التي وظّفوها لاستخدام الأقلام والألسن المأجورة وتوجيه المئات من وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، والنشرات والمطبوعات الكثيرة لكي تترك أثرها في إيجاد انزواء أو انفعال أو تشويه لثورتنا الإسلامية، هذه الأموال راحت هباءً منثوراً وبقيت حركة الشعب الإيراني المنقذة نموذجاً حيّاً تقتبس منه الشعوب حركتها وكفاحها الشعبي ضدّ القوى الشيطانية، فتسلب هذه القوى الظالمة طعم النوم المريح وتدعها في قلق قاتل.

مميزات الثورة الإسلامية

تكلّموا في الثورة آلاف الساعات، إبتداءً من إمامنا العظيم ﷺ الّذي كان الفاتح لهذا الطريق والمتقدّم الأوّل في هذا الصراط المستقيم، وإنتهاءً بكلّ الّذين تحرّكوا في هذا الطريق وعملوا شيئاً في هذا السبيل وكسبوا معرفة وتحدّثوا بحديث، طبعاً تحدّثوا في هذه الأحاديث عمّا هو مؤثّر ومفيد جدّاً[٤].

فرق ثورتنا عن بقية الثورات

فقد وقعت ثورات كثيرة وبرزت وجوه ثورية كثيرة، إلّا أنّها كانت محدودة الأمد، لأنّ القوى المستكبرة استطاعت بمرور الزمن الضغط على هذه الثورات وإتعاب رجال الثورة وتبعاً لهم الناس، ثم أمدّوهم

بالمساعدات وابتسموا في وجوههم، وبالتالي أخضعوهم.

فهذه الدول التي يتزعمها اليوم أكثر الناس فساداً، كانت يوماً ما بلداناً ثورية، إلّا أنَّ أمريكا والمستعمرين وعملاءهم في المنطقة والحكومات التي حملت معها الدولارات النفطية إلى هنا وهناك ودفعت إلى هذا وذاك، استطاعت إغراءهم، لماذا؟ لأنّ إيمانهم الثوري ـ لا الإيمان بالله ـ كان سطحياً وضعيفاً، وكل فكر وتحرك وطريق لا يعتمد على القيم المعنوية والإسلامية، فهو ضعيف ـ ولست بصدد ذكر أسماء هذه الدول، فمن كان أهلاً للمطالعة أيّد كلامي ـ لقد رأينا بعض هذه الحكومات ومسؤوليها عن قرب، وسمعنا أقوالهم وشاهدنا حياتهم، وعرفنا أنّهم كانوا ثوريين بادئ الأمر، إلّا أنّهم تراجعوا عن أهدافهم على مدى عشرة أو إثني عشر أو خمسة عشر عاماً، على أكبر تقدير، فهؤلاء الثوريون بالأمس الذين أسقطوا نظاماً فاسداً، أصبحوا اليوم كالنظام الفاسد الذي أسقطوه.

إنّ ثورتنا الإسلامية ـ خلافاً لهذه الثورات ـ كانت ولا تزال تعتمد على الإيمان الإلهي، لهذا فإنّ قادتها لا يهابون تهديدات القوى المادية ﴿فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُواْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلاَّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٥].

وخصوصية الإيمان الإلهي والمعنوي والإسلامي هي الإتّكال على الله، وذلك يبعث على عدم الخوف والهلع من الأعداء، والتفاؤل بالمدد الإلهي.

ثم إنَّ من يعتقد بالله ويعمل له سبحانه وتعالى، يقول: إننا نعمل بالتكليف فقط، فإن قُتلنا كنا منتصرين، وإن (خسرنا) في الحرب كما منتصرين أيضاً، لأننا عملنا بالتكليف، وأدّينا ما وجب علينا، هذه هي عقيدة الإنسان المؤمن، ولقد كان

إمامنا العظيم الذي كان على رأس هذه الثورة رمزاً لهذه العقيدة، لهذا فإنّه لم يتردّد لحظة واحدة في الحرب وفي الكفاح السياسي والإقتصادي، ولم يدع الذين لهم دور في المسيرة العامة للشعب أن يتردّدوا.

لقد كان الطريق واضحاً، فاستمر في الطريق بكل حزم، من هنا أدرك العدو إنّ هذه الثورة ليست كسائر الثورات لتتراجع عن مواقفها بالتهديد أو التطميع، وكان هذا النزاع قائماً منذ انتصار الثورة.

والبعض يتصوّر أنّ هذا الضجيج الذي يثيره المستكبرون في أبواقهم الإعلامية بين الحين والآخر إنّما يحكي أمراً جديداً، كلا، لأنّ الاسباب الّتي أدّت إلى اتحّاد زعماء أمريكا في مجلس الشيوخ قرارات ضد الثورة الإسلامية، وإيوائهم لمجرم هارب من إيران، وتحريك المنطقة ضدنا وتقديم أنواع الدعم للنظام العراقي المعتدي في حرب ظالمة ضد النظام الإسلامي، والقيام بتلك الحركة العنيفة في قضية الحظر عام (١٣٦٠ هـ، ١٩٨١ م) وأمثال ذلك طوال الأعوام الماضية، هي باقية على قوتها.

فعداؤهم لهذا الشعب وللنظام الإسلامي إنّما هو ـ في الحقيقة ـ عداء للإسلام.

ولماذا يعادون الإسلام؟ لأنّ الإسلام لا يرضى بالخضوع للأعداء، ولأنّه يحفظ الثورة، ولا يسمح بتسلّط الأعداء على مقدّرات البلد مرة أُخرى، فهم يعارضون الإسلام لهذا السبب.

ولا تتصوّروا أنّهم يعارضون صلاة وصوم أحد، إنهم لا شأن لهم ولا يبدون حساسية تجاه صلاة وصوم ليس فيهما معنىً للمقاومة والصمود.

إنّهم يعارضون الإسلام، لأنّ الإسلام ـ بصلاته وصومه وزكاته ـ يربط المؤمن بالله ويقوّي قلوب الناس ويجعلهم راسخين كالجبال، فلا يمكن لهكذا شعب أن يستسلم أمام العدو ويخضع له، إنّهم يهابون هذه الحقيقة،

ويكرهون هذا الإسلام.

وبديهي إنّه كلّما ازداد إلتزام منطقة في العالم بالإسلام أكثر، ازداد عداؤهم أكثر لها، لهذا تراهم يروّجون شتى أنواع الدعايات المعادية للإسلام والعلماء والمبادئ الإسلامية وللثورة ومسؤولي النظام الإسلامي في وكالات الأنباء العالمية، ويعملون طبقاً لحسابات دقيقة ويبذلون أموالاً طائلة.

طبعاً يجب الإشارة إلى أنّه كلّما مضى عام على انتصار الثورة، يئس الأعداء أكثر من احتواء الثورة، لكن في الوقت نفسه، فإنّ الكثير من المشاكل الحالية والسابقة للشعب الإيراني سببها الإجراءات العدائية، وبغض وحقد أعداء الإسلام الذين خلقوا أنواع المشاكل الإقتصادية والثقافية علّهم يستطيعون زعزعة النظام الإسلامي.

واليوم فإنّ أساس عمل الأعداء هو الإعلام، فإنّهم قد عقدوا آمالاً على الإعلام، وهدفهم بثّ اليأس في نفوس الشعب الإيراني تجاه المستقبل، لكن رغم مساعي الأعداء طوال سبعة عشر عاماً من انتصار الثورة لبثّ اليأس في نفوس الشعب، إلّا أنّنا نشكر الله ليس على عدم يأس شعبنا فحسب، بل على ازدياد أمله بالمستقبل، والدليل على ذلك هو تواجد الشعب ـ ولله الحمد ـ في جميع الساحات، وبذلهم الجهود إلى جانب المسؤولين في إعمار البلاد[٦].

مقارنة بين الثورة في إيران والثورة الفرنسية والبلشفية

إن هذه هي الثورة الكبرى الأولى في تاريخ ثورات العالم في القرون الأخيرة التي تمكنت من الحفاظ على خطّها ونهجها المستقيم طوال هذه المدّة، فإن هذا لم يسبق له مثيل.

الثورة الفرنسية

خذ مثلاً الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثاني عشر، فقد قامت هذه الثورة ضد الإستبداد، ولكن لم يمض

على نجاحها سوى خمسة عشر عاماً حتى تحوّلت إلى استبداد شامل يعصف بفرنسا نفسها، فبعد أن قضت هذه الثورة على حكم آل بوربن الملكي، وصل إلى السلطة بعد عقد ونصف ملك أقام لنفسه إمبراطورية أكثر قسوةً واستبداداً من سابقتها، وبعد ذلك بنصف قرن أو أكثر أصبحت فرنسا مسرحاً للاضطرابات الدائمة، واستفحلت فيها النزاعات، وتعاقبت فيها أُسر ملكية، الأمر الذي ترك الشعب يعيش في خوف ورعب دائم، وهذه الثورة هي المعروفة بالثورة الفرنسية الكبرى.

الثورة البلشفية

وأما الثورة البلشفية في روسية، فقد تعرّضت للانحراف قبل إكمال خمسة عشر عاماً بكثير، حيث تعرضت الثورة التي قامت بها الجماهير إلى دكتاتورية إستالينية استمرت سنوات متمادية، لتتحول إلى تركة يتوارثها، عقاب إستالين، ولم يتمتع الشعب بأبسط حقوقه المهمة في حياته الخاصة، فضلاً عن أن يكون له رأي في المجالات الاجتماعية والسياسية والحكومية.

هذا هو مصير ثورات العالم، وهذا ما تعرضت له الثورات الصغيرة في العالم أيضاً، الأمر الذي يثير دهشة من يتمعن في دراسة تاريخ الثورة الإيرانية.

الثورة الإيرانية

إن أول ثورة بدأت بالشعب، وواصلت مسيرتها بالشعب، ولم تحد عن طريقها أو تتراجع عن أهدافها، هي الثورة الاسلامية في إيران، لقد بدأت هذه الثورة باسم الله من أجل الشعب وإقامة العدل والاستقلال والحرية، واستمرت على ذلك، ولا تزال ترفع نفس الشعارات وسنبقى بتوفيق الله أوفياء لها.

إن من أهم الأمور التي شكلت هوية الثورة، هي استقلال الشعب الإيراني وهويته، وهو الأمر الذي لم

يؤخذ بنظر الاعتبار، بل وتـمّ تجاهلـه لمدة نصف قرن من حكومة البهلـوي، ونصـف قـرن قبلهـا في ظلـم الحكـم القاجاري، حيث رزحت البلاد بما لها من رقعة حدودية واسعة، وما تشتمل عليه من أمة حية وثروات طائلة، تحت وطأة القرارات الأجنبية، فطـوراً تقـع فريسة المنافسة بين الروس والإنجليز، وتارة ينفرد الإنجليز بهـا، ثـم وقعـت أخيراً في قبضة ماردٍ أشرس منهما وهو أميركـا، ولم يكـن للشـعب الإيـراني ـ سواء طبقة العلماء الذين أدركوا حجم الخطر، أم سائر أفـراد الشـعب الـذين وقعوا ضحية لآثار ذلك الخطـر ـ مـن هدف سوى استعادة هويتـه الأسـيرة، وإعـادة اسـتقلاله، والخـلاص مـن التبعية، وحالياً إن أهم ما تتعـرض لـه هذه الثورة من العداوات يعـود سـببه إلى هذه الحقيقة.

فـانظروا إلـى مـا يحـدث مـن المتغيـرات السياسـية في الـدنيا، ومـا يقولـه النـاطقون باسـم السياسـات الاسـتكبارية، وأهـم النقـاط التـي يؤكدون عليها ـ طبعاً إنهـم يتـذرّعون بحقوق الإنسان ومكافحة الإرهاب ـ أضـافوا للشـأن الإيـراني قلقهـم مـن انتاج القنبلة الذرّيـة والطاقـة النوويـة لاستخدامها عسكرياً، إلّا أنَّ الحقيقة تكمـن في غـير ذلـك، فـإنهم لا يعترضـون علـى الاسـتبداد، فهـاهم يساعدون بعض الدول التـي لم تـترك لشعوبها ولو منفذاً بسيطاً ليدخل منـه نسيم الحرية والانتخابات، ومـا أكثـر الحكومات التآمرية التي وقفت أمريكا إلى جانبها مساندة وحامية، إذن فهـم لا يعيرون اهتماماً لهذه المسألة، كما أنهم هـم الـذين أشـاعوا الإرهـاب، وإن الذين يعرفون حالياً بالإرهـابيين قـد صـنعتهم الإسـتخبارات الأمريكيـة بشكل مباشر أو غـير مبـاشر، ولـيس هـذا بخـافٍ علـى أحـد، إذ تصـوروا ذات يوم أنّ زرع هـؤلاء الأشـخاص في الجانـب الـشرقي مـن حـدودنا سـيؤدي إلـى إضـعاف الجمهوريـة

الإسلامية، فبذلوا لهم الأموال وعملوا على تدريبهم وتسليحهم.

وقبل عامين صرّح شارون الجلّاد وهو الذئب الذي يرتدي جلداً بشرياً أنه سيقوم بقتل الفلسطينيين واغتيالهم دون استحياء أو خجل، وبرغم ذلك وقفت أمريكا إلى جانبه ولم تستقبح الإرهاب هنا، خصوصاً وأن هذا الإرهاب صادر عن دولة، ومن هنا فإنهم لا يعارضون الإرهاب، وإنما غايتهم تكمن وراء شيء آخر، وقد صرحت أمريكا اليوم بما تخفيه إذ قالت: إن إيران لا توافق على سياستنا، ولذلك لا يسعنا أن نتحمل وجودها، وهذا هو السّر وراء كل تلك الإدعاءات، فالمسألة هي أن البلد الذي كان خاضعاً للسياسات الأمريكية مئة بالمئة ولسنوات متمادية، قد رفع الشعب فيه رأسه وأخذ يقول كلمة الرفض بشجاعة لجميع المطامع التي تحلم بها أميركا وغيرها من الدول الاستكبارية في العالم.

كما أن هذا الشعب جعل بقية الشعوب تؤمن بهذا الرفض، في حين أنهم يريدون من إيران الإسلامية أن تستسلم وتتماشى مع السياسة الأميركية وغيرها من القوى الاستكبارية، وهو ما يعني استبداداً عالمياً شاملاً، أن الذين يرفعون عقيرتهم بالاعتراض على الإستبداد، هم من أكثر الناس استبداداً في العالم، وإن أميركا تتحمل العبء الأكبر في قضايا الشرق الأوسط وما يتعلق بالقضية الفلسطينية، دون غيرها[٧].

من مفاخر الثورة أنها شعبية

من أكبر مفاخر ثورتنا هي سمتها الشعبية، وقدرتها على المحافظة على هذه السمة.

وهذه نعمة كبرى تستوجب الشكر والتقدير، أغلب الحكومات التي تأتي في عالم اليوم إلى السلطة عن طريق الثورات أو عن طريق الانقلابات أو عبر أي أُسلوب آخر، لا يتاح لها

الحفاظ على هويتها الجماهيرية، وقد شوهد أن بعض الحكومات التي جاءت إلى السلطة بمعونة الشعب أعلنت من فورها بموقف ثوري عنيف عدم إجراء الإنتخابات قبل فترة زمنية معيّنة، أو أنها قدّمت بعض الوعود، لكنها تنصلت عن الوفاء بها.

أمّا الجمهورية الإسلامية فقد عقدت خمسة انتخابات في السنة الأولى لانتصار ثورتها، أي في عام ١٩٧٩م، واستمرت هذه الحالة متواترة بانتظام إلى يومنا هذا.

إنّ المشاركة الجماهيرية نعمة كبرى، حتى غدت مفخرة على مدى التاريخ للشعب الإيراني وللجمهورية الإسلامية وللثورة على امتداد العالم بأسره.

المهم في الموضوع أن من يَمنُّ الله عليه بالنعمة هو كيف يتصرف إزاءها.

جاء في سورة الحمد: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّين﴾[٨] أي أنّ الذين ينالون النعمة قد يكونون من المغضوب عليهم أيضاً، كبني اسرائيل الذين خاطبهم الله مراراً بالقول: ﴿يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُواْ نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾[٩]؛ فهو تعالى قد أنعم عليهم، إلّا أن عبارة المغضوب عليهم الواردة في سورة الحمد فسِّرت ببني اسرائيل، ومن هنا نخلص إلى القول: إننا بعد نيل النعمة يجب أن نكون لها حامدين، لئلا نكون في عداد المغضوب عليهم أو الضالين، ونهج الخلاص هو أن نكون من الشاكرين.

إنّ حقيقة الشكر ـ يا أعزائي ـ هي إقرار العبد بأنّ النعمة من الله، وأن لا يكون إقراره باللسان فحسب، وإنما يعتقد بكل كيانه أنّ ما لديه من نعمة إنما هي من الله، ولا يتوهم أنه هو الذي اكتسب هذه النعمة لذاته؛ لأنّ هذا التصور سينتهي إلى حلول غضب الله والحرمان من النعمة، وذلك حال القائلين: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ

أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلاَ تَخَافِي وَلاَ تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾[١٠].

من الخطأ أن يتوهم المرء أنه هو الذي اكتسب أسباب المعرفة وأسباب القدرة، فها هو القرآن الكريم يصرّح: ﴿مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وكَفَى بِاللّهِ شَهِيداً﴾[١١]، ويؤكد في موضع آخر: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾[١٢].

كما أُمرنا بما تناهى إلينا من الأدعية أن نعلن بين يدي الباري تعالى: «ما بنا من نِعمة فمنك»[١٣]، وغاية جهدنا هي أن نكون لهذه النعمة أهلاً وأن نحافظ عليها.

إنّ الشكر على قدر كبير من الأهمية، ومجرد الشعور بأن النعمة من الله كفيل بإنهاء المعضلات، أما الغرور والتفرعن والتفاخر فيؤدي إلى سلب النعمة من الإنسان ويحط من قدره، النعم كلها الله، هو الذي يهبها، ومنه يجب أن تُطلب، وهو الذي ينعم ببقائها ودوامها، وبه يجب أن يُستجار، وبه يُستغاث وإليه يتضرع، وهذا هو سواء السبيل[١٤].

مميزات ثورة الإمام الخميني

في حياة الإمام المباركة عندما كان وجود هذا الرجل العظيم وإرشاداته تسطع علينا كالشمس التي تعم الأرجاء، وتمنح النور والدف لكل الأشياء، لم يكن بوسع أحد أن يتصور إستمرار هذا النظام ودوامه بدون هذه الشمس المتألقة، لقد كان عسيراً على الأصدقاء أن يصدّقوا ذلك، أما الأعداء فقد علقوا آمالهم على مثل ذلك اليوم، ولكن الله سبحانه وتعالى لم يجعل نعمته على هذا الرجل العظيم وقفاً على حياته فحسب، بل شاء لها أن تغمره حتى بعد وفاته، وأن يفيض عليه البر الإلهي، وأن يبقى ذلك النبع الثر متدفقاً، وهو الذي أجراه بإيمانه الكبير وتوكله وإخلاصه، وبات أكيداً وثابتاً

أن القاعدة التي أرساها الإمام في هذه البلاد سوف تظل راسخة على الدوام، وأنها أسمى من الإرتباط بالأشخاص، إنّ الأشخاص يذهبون، أما الإنسياب الغزير لنهضة الشعب الإيراني المسلم وإمامه العظيم فسوف يظل باقياً، واليوم، وبعد مرور (تسعة) أعوام على رحيل الإمام، فكل من يتسنى له النظر إلى هذا البلد يرى حضور الإمام الكبير ويلمح آثاره ماثلة أمام العيان.

إنّ الإمام حاضر بيننا، وإن أفكاره حية ونهجه باق وسيظل باقياً، وذلك بفضل العناية الإلهية ودعاء وليّ الله الأعظم، وإنّ الشعب الإيراني المسلم مُوالٍ بكل وجوده لنهج الإمام ووفيّ له ومتمسك به.

إنّ ثمّة أمرين أساسيين تميزت بهما حركة الإمام الخميني العظيم وقامت عليهما وهما يمثلان قيمة عظمى لهذه الثورة.

أحدهما: أنّ الإسلام كان هدف هذه الثورة.

والثاني: أن جنود هذه الثورة وجحافلها هم من المستضعفين والمحرومين ومن الشباب أيضاً.

لقد انتصرت هذه الثورة بفضل المحرومين، وتكللت الحرب المفروضة التي دامت ثماني سنوات بثمارها المرجوة بفضل الشباب، وما زال الشباب حتى اليوم سائرين على خطى الإسلام وفي سبيل الله، وهم الذين سيبادرون إلى رفع لواء الجهاد إذا هددت الأخطار هذه الثورة، إنهم شباب الحوزات العلمية والجامعات وشباب كافة الفئات في شتى أنحاء البلاد.

لقد تحدث الإمام بكل وجوده عن الإسلام، ولذلك فإنه اليوم محل اعتبار الجميع، إنه في حناياهم وقلوبهم، وإن كلام الإمام كان واضحاً بيّناً محكماً، فهذه أقواله مازالت تهدر في الفضاء الواسع، وهذه وصيته ميثاق خالد بينه وبين الشعب، وإنّ الذي يريد أن يتأسى بالإمام فعليه أن يعقل كلماته ويتدبّر

أحاديثه، وإنهم لمخطئون أولئك الذين يتحدثون عن الإمام ولكنهم ليسوا على استعداد للإقتداء بفكره ومواصلة طريقه والتمسك بمنهاجه.

إنّ قلوب الجميع تنبض اليوم بحب الإمام، من الشعب إلى الحكومة ورئيس الجمهورية ومجلس الشورى الإسلامي والسلطة القضائية وجميع المسؤولين الكبار، وكافة الفئات والجامعات والحوزات العلمية، وإن تقدير العالَم لثورتنا مرده إلى التأييد المليوني العارم لهذه الثورة العظيمة.

إنّ الإسلام العزيز، الإسلام الخالص، الإسلام الذي أوقف إمامنا العظيم حياته من أجله، والذي قدم الشعب كل هذه التضحيات في سبيله، هذا الإسلام كشف عن عظمته، وما إنجازات الشعب الإيراني في الأخذ بيد الثورة نحو الإنتصار، وفي الدفاع عن أرضه أمام صلف المعتدين في الحرب المفروضة، وفي إعادة إعمار البلاد إلّا دليل بيّن على قوة الإسلام وقدرته على البناء، ولسوف يثبت الإسلام قدرته إن شاء الله في المجالات الأخرى الإقتصادية والثقافية.

ينبغي على الشعب ألا يتخلّى عن الإسلام، ولن يتخلى عنه، فجميع المسؤولين في خدمة الإسلام ورهن أوامره، وسيظل دعاء بقية الله لهذا الشعب وهذه الأمة مستمراً على الدوام، وسيحمي الإسلام هذه البلاد، وسيُكتب خير الدنيا والآخرة للشعب الإيراني ببركة الإسلام، إنّ هذه الجماهير المليونية العظيمة، ولا سيّما الشباب الأعزاء جند الإسلام، هم جميعاً على طريق الإسلام، وما دمتم متمسكين بحكم الإسلام، وما دام الملاك بينكم هو وحدة الكلمة، فلن يكون بوسع أمريكا والصهاينة والأعداء الانهزاميين ومسوّدي الوجوه أن يلحقوا أي ضرر بهذا الشعب[١٥].

الثورة غيّرت النظام السياسي

لقد بلور الإمام القائد أُسس نهضة

كبرى تجاوز مداها حدود إيران، ولم تنحصر انعكاساتها الايجابية على الشعب الإيراني وحده، بل تعدته إلى العالم الإسلامي، بل وحتّى ـ في رؤية أُخرى ـ إلى العالم بأسره.

النتيجة المهمة التي تحققت خلال فترة وجيزة على أثر هذه الثورة هي تغيير النظام السياسي في هذا البلد، فقد أطاح الإمام بمؤازرة جماهير الشعب بنظام سياسي فاسد وعميل ومنحرف، وجاء بدلاً عنه بنظام نزيه ومستقل وكفوء.

ومن المهم في هذا المجال النظر إلى أوجه التعارض والاختلاف الأساسي بين هذين النظامين، وهي مسألة مهمة.

الفرق بين النظام الإسلامي والشاهنشاهي

كان النظام السياسي الذي أطاح به إمامنا القائد بنهضته وبمؤازرة أبناء شعبه، وأعني به النظام الملكي الفاسد العميل، نظاماً لا يعتني مسؤوله ورؤساؤه بمصير هذا الشعب وشبان هذا البلد، وكان يدفع بهذا البلد وشعبه نحو مزيد من التبعية، ولم تكن سعادة هذا الشعب تمثل بالنسبة لهم هدفاً قط.

وكانت إدارة البلد تجري وفق نموذج مضطرب مغلوط ومستقى بشكل مبتور وناقص من الدول الأجنبية، وحتى هذا القدر منها لم يكن يطبق أيضاً، أي أنه كان نظاماً دكتاتورياً صرفاً يتستّر تحت غطاء مسميات شتّى، وينتهج أساليب لا ينطلق أي منها من إرادة وضمير الشعب، ولا يرعى مصالحه.

كان الشعب في ظل النظام السياسي المتهرئ البائد غارقاً في التحلل والفساد، أو بتعبير أصح، كان يساق نحو الفساد والتحلل والإنهيار والإبتذال، أي أنّ مسار حركة الشعب رُسم بالشكل الذي يقوده يوماً بعد آخر للانغماس في مزيد من التحلل وإبعاده عن الإيمان المعنوي الصحيح، وجرّه إلى مهاوي الرذيلة وتكريس

الروح الإنهزامية فيه أمام الأجانب، وأن لا يكون للإستقلال الإقتصادي والثقافي أي مفهوم ذي بال، هكذا كان السياق العام للحركة في ظل النظام الفاسد والبائد.

وفي تلك الحقبة تجسّدت براعة الإمام القائد في توطيد دعائم نظام سياسي في هذا البلد ـ على أنقاض ذلك النظام المتهاوي ـ تسود فيه المحبّة لهذا الشعب بدلاً من حالة الإهمال والتجاهل، ويولي أهمية فائقة لمصير الشعب ومستقبل الشباب، بدلاً من حالة اللامبالاة بمصير الشعب، ويتحلّى بدلاً من الإنسحاق والهزيمة أمام الأجانب، بشعور متنامٍ من الثقة بالنفس، ويتجلّى فيه الإستقلال السياسي والإقتصادي والثقافي، عوضاً عن التبعية السياسية والإقتصادية والثقافية للأجانب.

النظام السياسي الجديد من الإسلام

في ظل النظام السياسي الذي أرسى الإمام الراحل ركائزه في هذا البلد، لا داعي لأن يقلّد الشعب الإيراني الآخرين في أسلوب حياته أو أن يأخذ عنهم، فلدى الشعب ثقافة غنية وعميقة، هي الإسلام، والمفاهيم القرآنية، والأحكام الإلهية، ولديه ثقافته وتقاليده الوطنية العريقة، وبوسعه أن يبني لذاته صرح حياة طيبة هانئة وسعيدة مكللة بالعزة والكرامة.

يختلف شكل النظام الإسلامي الذي أقامه الإمام القائد في هذا البلد، عن النظام المتعفن الذي كان ممسكاً بالسلطة قبل ثورة الإمام وقبل المعجزة الكبرى التي وقعت في عصرنا الحالي، إلى هذا الحد من العمق والوضوح.

وعند إعمال النظر والدقة نلاحظ أن كافة الأوجه السلبية التي فرضت على الشعب الإيراني في ظل النظام البهلوي الوضيع وكانت من جملة سجايا النظام الذاتية، تحولت في ظل النظام السياسي الذي أوجده الإمام القائد في هذا البلد إلى أوجه مغايرة لها تماماً.

في ظل النظام الإسلامي يثق أبناء الشعب بأنفسهم، ويحترم النظام الإسلامي ذاته؛ لأنه لا يخضع لإرادة القوى الإستكبارية والسلطوية في العالم، ويرتكز إستقلال البلد فيه على مصالح أبناء الشعب أنفسهم، لا على مصالح وإرادة الأجانب، وزعماء هذا البلد منتخبون من قبل الشعب ذاته وغير مفروضين عليه من قبل الأجانب، ولم يأتوا إلى السلطة عبر الإنقلاب العسكري أو بتمويل من الأعداء، لم يكن للجماهير في ذلك النظام أي مشاركة في رسم مستقبلهم السياسي، أما في النظام الإسلامي فالجماهير لها كل المساهمة في تعيين مستقبلها السياسي.

إنّ ما أنجزه الإمام القائد بسواعده المقتدرة ـ وانطلاقاً من إيمانه وتوكله وشخصيته الرصينة ـ إنّما بنى أُسسه على أساس الإسلام.

بمعنى: أن أهداف النظام الإسلامي أهداف إسلامية، صرّح بها القرآن والشريعة، والأساليب والمناهج التي ينهجها النظام الإسلامي هي ذات الأحكام والصيغ والمقررات الي بيّنتها وحددتها المصادر الإسلامية، أي أنّ النظام الإسلامي نابع من الإسلام مائة بالمائة.

لانـدّعي أنّ الواقع الإجتماعي يطابق الإسلام بالتمام والكمال ـ وهو ما ينبغي العمل لأجله على المدى البعيد ـ إلّا أننا نؤكد أنّ مناهجنا مستقاة من الإسلام، وأساليبنا مستوحاة من أحكامه، وأهدافنا هي الأهداف التي وضعها الإسلام لبني الإنسان جماعة وأفراداً، ومن هنا تتضح ماهية النقطة التي سبق عرضها؛ أي بما أنّ هذه الثورة قائمة على الإسلام، فقد اتخذت أبعاداً أشمل وأوسع من مساحة إيران.

تصدير الثورة

طوال هذه الفترة التي ناهزت تسع عشرة سنة منذ انتصار الثورة، كانت

إحدى النقاط التي ركز عليها الإعلام المعادي في مواجهته للثورة الإسلامية مرات ومرات أننا لا ننوي تصدير ثورتنا إلى الدول والشعوب، لكنهم ما انفكوا يرددون هذا المعنى! ومرادهم من تصدير الثورة هو أن النظام الإسلامي متى ما تبلور على أُسس الأحكام الشرعية والتطلعات القرآنية ـ وهو ما حصل فعلاً ـ يشعر المسلمون حيثما كانوا وفي أية بقعة من بقاع العالم بانتمائهم إلى هذا النظام وهذه الثورة، ويفتخرون به ويرون عزتهم من عزته.

ما من أحد قادر على حبس هذا النظام في إطار الحدود الإيرانية، مسلمو العالم يعتبرون هذا النظام نظامهم، وهذا هو ما يثير حفيظة الإستكبار إلى أبعد حد، ويدفعه إلى تسميته بـ «تصدير الثورة» أي نفس التعبير الذي كان يتباهى به الثوريون الماركسيون في العقود الوسطى من القرن العشرين، بينما نحن لا نؤمن بتصدير الثورة بذلك المعنى وعلى تلك الصورة، حينما تكون هذه الثورة ثورة إسلامية، سيتفاعل معها كافة مسلمي العالم ويعتبرونها ثورتهم.

نهج الإمام الخميني نهج الأنبياء عليهم السلام

لاحظتم أن الإمام القائد انتهج في التخطيط لهذه الثورة، ــ وفي بلورة النظام السياسي على أُسسها ـ أي إقامة حكومة ونظام الجمهورية الإسلامية ـ بفضل الله ورعايته ـ، نهجاً كنهج الأنبياء والأولياء المرتبطين بمصدر الغيب، وهذا يعزى إلى محبة الإمام للقرآن ولكونه تلميذاً في مدرسة القرآن، ولأُنسه بالقرآن، ولأنه كان يستعين به، وقد جعل منه منهجاً لحياته، وهذه واحدة من النتائج والإنعكاسات الكبرى الباهرة لتلك الحقيقة.

الفقه الشيعي وإدارة نظام الحياة

كان الفقه الشيعي، بسبب طول ابتعاد هذه الطائفة وفقهائها عن سدّة

الحكم، فقهاً فردياً وخالياً من التشريع السياسي، وقد عمل الإمام القائد على تحويله إلى فقه سياسي حكيم.

يعلم ذوو الإختصاص أن ثمّة مواضيع كقضية الحكومة، والحسبة[١٦]، وغيرها من القضايا المتعلقة بالفعل الجماعي والسلطة السياسية، قد خلت منها كتب الفقه الشيعية منذ قرون، وبعضها لم تدخل مجال البحث منذ البدء كمسألة الحكومة، أمّا بعضها الآخر كمسألة الجهاد مثلاً ـ وهي مسألة أساسية في الفقه الإسلامي ـ فقد نحيّت منذ عدّة قرون من كتب الفقه الإستدلالي عند الشيعة، ولم تتناولها بالدراسة، والسبب واضح، وليس لفقهاء الشيعة أي تقصير أو قصور في هذا المجال، بل لأن أمثال هذه القضايا ما كانت تَعرُض لهم.

والشيعة لم تكن بيدهم حكومة، ولم يكن الفقه الشيعي يستهدف إدارة المجتمع سياسياً، ولم تكن بيد الشيعة حكومة حتى يتاح لهم تسيير أمورها بالجهاد، واستنباط أحكامه من القرآن والسنّة، ولهذا كانت السمة الغالبة على الفقه الشيعي هي سمة الفقه الفردي؛ أي الفقه الذي يعني بإدارة الشؤون الدينية للفرد، أو على أبعد الاحتمالات يتعداها إلى إطار محدود من الحياة الإجتماعية كالقضايا المتعلقة بالعائلة وما شابهها.

لعلّه يمكن القول بكل جرأة: إن الفقه الشيعي هو أعمق فقه إسلامي، أي أنّ «الكتب الفقهية لفقهاء الإمامية أعمق وأدق من سائر الكتب الفقهية الي رأيناها، إلّا أنه كان خالياً من هذه البحوث وهذه التوجهات في مجالاتها المختلفة.

لقد نحا الإمام القائد مُذ كان في المنفى، بالفقه الشيعي منحىً إجتماعياً وسياسياً، ليجعل منه فقهاً قادراً على إدارة نظام الحياة لدى الشعوب، ويلبي متطلبات الشعوب صغيرها وكبيرها، أي أنه عمل على الضد ممّا وصفناه بالتحجّر.

وحتى في السنوات الأخيرة من عمره الشريف كان يعير أهمية فائقة للمسائل الي تبدو جزئية في الظاهر؛ بسبب كونها شاخصاً في توجيه فقهاء الشيعة نحو خط وَوجهَة معينة.

حصل هذا في حياة الإمام القائد، فأوضح لمن يريد إدارة النظام السياسي أن الفقه الذي يراد له إدارة حياة شعب أو مجموعة من الشعوب، لابدّ أن تكون له القدرة على استيعاب الظروف الزمانية وتلبية كل حاجة في حينها، وليس بإمكانه أن يترك أية ثغرة في المجالات السياسية والإقتصادية والثقافية وكل جوانب الحياة الإنسانية بلا جواب.

الهوامش:

[١] سورة الأنفال: ٦٢.
[٢] سورة البقرة: ٢٨٥.
[٣] بيان ولي أمر المسلمين بمناسبة الذكرى السنوية الأولى لرحيل الإمام الخميني.
[٤] من كلمة ألقاها في ٣ رمضان ١٤١٥ هـ.
[٥] سورة آل عمران: ١٧٠.
[٦] من كلمة ألقاها في: ١١ رجب ١٤١٦ هـ.
[٧] من كلمة ألقاها في ١٣٨٣/١١/١٩ هـ. ش. الموافق ٢٠٠٥/٢/٧م، ٢٧/ ذي الحجة / ١٤٢٥ هـ. ق، طهران.
[٨] سورة الفاتحة: ٧.
[٩] سورة البقرة: ٤٠.
[١٠] سورة القصص: ٧.
[١١] سورة النساء: ٧٩.
[١٢] سورة النحل: ٥٣.
[١٣] مصباح المتهجد: ٢١٧.
[١٤] من كلمة ألقاها في: ٢١ محرم ١٤١٨هـ.
[١٥] من كلمة ألقاها بمناسبة الذكرى السنوية التاسعة لرحيل الإمام الخميني ﷺ في: ٩ صفر ١٤١٩هـ. ق.
[١٦] الحسبة مفهوم فقهي يطلق على أمور:
١ـ الموارد التي يتوقف عليها حفظ النظام أو هي من لوازم الحكومة وتشكيلاتها وإدارة البلاد.
٢ـ الأمور التي يحتاجها المجتمع للضرورة، وإن لم يتوقف عليها حفظ النظام.
٣ـ الموارد التي لا يرضى الشرع بتركها.
قال الأمام الخميني ﷺ : (ولا يخفى أن حفظ النظام وسد ثغور المسلمين وحفظ شبّانهم من الإنحراف عن الإسلام ومنع التبليغات المضادة للإسلام ونحوها من أوضح الحسبيات، ولا يمكن الوصول إليها إلّا بتشكيل حكومة عادلة إسلامية) «كتاب البيع: ٤٩٧/٢».

د. سهى حسن شرهان
باحثة وأكاديمية/ العراق

فلسفة الثورة في فكر الإمام الخميني ﷺ

تشكّل الثورة جزءًا مهمّاً من المنظومة الفكريّة عند الإمام الخمينيّ؛ إذ حظيت (الثورة) باهتماماته لِما لها من طبيعة إلهيّة وإنسانيّة على صعيدي التغيير والإصلاح، ولمّا كان الإسلام دين حياة شامل، ومتكاملاً؛ فهو يهدف للارتقاء بالإنسانيّة ووصولها نحو الكمال؛ والطريق نحو الكمال يتطلّب القيام بالثورة؛ سواء أكانت ثورة داخليّة؛ أي: «داخل النفس الإنسانيّة» أم خارجيّة «داخل المجتمع»، وإصلاح المنظومة المجتمعيّة.

شغلت الثورة حيّزاً مهمّاً في المنظومة الفكريّة للإمام الخمينيّ؛ إذ جعل منها منطلقاً للتغيير؛ ولاسيّما في إطار حِراكه للثورة الإسلاميّة في إيران.

وعلى هذا سنحاول في هذا المبحث الإجابة عن رؤية الإمام الخمينيّ للثورة، وما أدلّتها وأسبابها وأهدافها؟ وهل الثورة تتأكل؟ وما سُبُل تلافيها؟ ثمّ التطرّق إلى تصدير الثورة على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ؟

رؤية الإمام الخمينيّ للثورة

تشير مفردة الثورة في جوهرها للدلالة على تغيّرات فجائيّة وجذريّة، تتمّ في الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة، عندما يتمّ تغيّير حكم قائم، وقد تكون تلك التغيّرات سلميّة، وفي أغلب الأحيان عنيفة[١].

وهناك من يرى الثورة بمنظارٍ آخرَ؛ إذ يشير إلى أنّها «**عمل قُوًى «منظّمة» أو «غير منظّمة» تفوق من حيث القوّة القوى المحافِظة الّتي تدافع عن النظام القديم، وتكون نتيجة الثورة عادة خلق نظام جديد**»[٢][٣].

تقوم رؤية الإمام الخمينيّ للثورة على أنّها وسيلة لبلوغ المقاصد الإلهيّة؛ إذ إنّها من حيث الإطار والمحتوى؛ تختلف عن باقي الثورات الّتي حدثت في العالم، وعليه سوف نحاول في هذا المطلب بيان ما يأتي:

أوّلاً: مفهوم الثورة عند الإمام الخمينيّ

يتجسّد مفهوم الثورة عند الإمام الخمينيّ بالقيام لله؛ إذ يُعَدّ «**القيام لله**» جوهر الثورة ومرتكزها الأساسيّ، وبخلافه؛ فإنّ الثورة على وَفق رؤيته تفقد معناها الشرعيّ والأخلاقيّ[٤].

ويشير الإمام الخمينيّ إلى قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم**﴾[٥].

إذ يرى أنّ «**القيام لله**» جماعيّاً يهدف إلى بلوغ المقاصد الإلهيّة في نشر الإسلام، وقيام مجتمع التوحيد، أمّا الشكل الفرديّ «**للقيام لله**» فإنّه يهدف إلى معرفة الله[٦].

ويرى الإمام الخمينيّ أنّ هناك نوعين من الثورة؛ هما:

١ ـ الثورة الداخليّة

٢. الثورة الخارجيّة

١ـ الثورة الداخليّة: (جهاد النفس)

يقصد بها ثورة الإنسان على نفسه، «**عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بعث**

بسريّة؛ فلمّا رجعوا قال: مرحباً بقوم قضَوا الجهاد الأصغر وبقي الجهاد الأكبر، قيل: يا رسول الله وما الجهاد الأكبر؟، قال: جهاد النفس»[٧]. ويبيّن الإمام الخمينيّ أنّ ساحة هذه المعركة «**جهاد النفس**» هي جسد الإنسان؛ وجنود هذه المعركة القُوى الظاهريّة وهي: -العين واللسان والبطن والفرج واليد، والرجل، وتكون جميع هذه القُوى تحت تصرّف النفس، وفِي حالة تحكّم الوهم على هذه القوى سواء بذاته – مستقلاً- وبتدخّل الشيطان، جعل كلّ تلك القوى تحت سلطان الشيطان، أما في حالة خضوع الوهم لحكم العقل والشرع، تصبح حركات هذا الجسد وسكناته مقيّدة بنظام الشرع والعقل؛ وبذلك يتحقّق جهاد النفس بانتصار الإنسان على قواه الظاهرة، وجعلها مؤتمرة بأمر الله عزّ وجلّ[٨].

أي: إنّ للبناء الروحيّ أولويّةً على سائر أنواع البناء، والجهاد من أجل البناء؛ يجب أن يبدأ من ذات الأشخاص[٩].

ويتحقّق هذا البناء بالفرد ونهوضه لله في ساحة الجهاد الأكبر، ويبارز النفس الأمّارة بالسوء وجنود الشيطان، والجهاد يصل بالإنسان الفرد إلى المعرفة الحقيقيّة بالله، والموصِلة إلى عبوديّته تعالى[١٠].

وفِي هذا الصدد يُبيّن الإمام الخمينيّ أسس بناء الفرد؛ وهو الّذي يتمثّل بمعرفة ما يأتي: -

أ. الهدف من وجود الإنسان

كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[١١]، يرى الإمام الخمينيّ ضرورة أن يتفكّر الإنسان بالهدف الّذي على أساسه أوجده الله عزّ وجلّ؛ إذ يقول: «إنّ مولاه الّذي خلقه في هذه الدنيا، ووفّر له كلّ أسباب الدَّعَة والراحة، ووهب له جسماً سليماً وقوى سالمة ذات منافع تحيّر ألباب الجميع... وأرسل جميع هؤلاء الأنبياء، وأنزل كلّ هذه الكتب «الرسالات»

وأرشد ودعا إلى الهدى»[١٢]. وهنا يطرح الإمام التساؤل هل الهدف من وجود الإنسان في الأرض مع جميع هذه الإمكانيّات المتاحة من أجل أن يحيا حياة حيوانيّة؟ أم هل هناك هدف أعظم، يسمو فوق المصالح المادّيّة والغايات الدنيويّة؛ يتمثّل بطاعة الله عزّ وجلّ، وإعمار الأرض من أجل نيل السعادة في الدارين (الدنيا والآخرة)[١٣].

ب ـ العزم على التغيير

كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[١٤] يُبيّن الإمام الخمينيّ العلاقة بين العزم والتغيير؛ وفحوى هذه الآية المباركة؛ تشدّد على أنّ التغيير يبدأ من الإنسان، وعليه لا بُدّ من وجود العزم لدى الإنسان، وإن اختلف هذا العزم من إنسان إلى آخرَ، أي: لا بُدّ أن يوطّن الإنسان نفسه على ترك المعاصي والعمل بالواجبات وأدائها، ويتّخذ قراراً بذلك، وأن يسعى إلى أن يجعل ظاهره إنساناً عاقلاً، وشرعيّاً، وإنّ الإنسان الشرعيّ هو الّذي ينظّم سلوكه على وَفق ما يقتضيه الشرع، ويكون ظاهره؛ كظاهر النبيّ الأكرم ﷺ، ويقتدي به، ويتأسّى به أيضاً، في جميع سكناته وحركاته، وفِي جميع ما يفعل وما يترك ويرى أنّ هذا الأمر ممكن؛ لأنّ جعل الظاهر مثل هذا القائد أمر مقدور لأيّ من عُبَّاد الله[١٥].

ج ـ التشديد على المسؤوليّة

كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[١٦].

يُعَدّ الإنسان من أكثر المخلوقات تعقيداً وحيرة؛ اذ يمتاز عن بقيّة الكائنات الحيّة بفطرته وشخصيّته المعنويّة فضلاً عن الغرائز الطبيعيّة والحيوانيّة والمشاعر والأحاسيس وإنّه

كائن مفكّر، وذو إرادة، ويسخّر عقله للبحث عن المعضلات الّتي تعترض طريقه من أجل الحياة الفضلى، لكن في ظلّ تحقيق غاياته وميوله للسيطرة على الطبيعة- كثيراً ما يتمّ ذلك بإهمال حقيقة قيّمة للغاية ألا وهي جوهر الشخصيّة الإنسانيّة، المسؤوليّة الّتي تكون على عاتقه[١٧]. وعليه لا بُدّ للإنسان أن يشعر بجسامة الأمانة المنوطة به، وأن يضع نصب عينه اللّحظة الّتي سيقف فيها بين يدي الله عزّ وجلّ، فيسأله عمّا كان يفعل في دار الدنيا[١٨]، كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾[١٩].

وفي صدد القيام والتوجّه لله تعالى، يقول الإمام الخمينيّ: «التوجّه نحو الله، والهجرة من الذات نحو الله تعالى، هي أعظم الهجرات،...، إنّ التوجّه إلى غير الله يحجب الإنسان بالحجب الظلمانيّة»[٢٠].

وتأسيساً على ما تقدّم يرى الإمام الخمينيّ أنّ تحقيق الثورة الداخليّة يتمّ أوّلاً بكبح جماح النفس الأمّارة بالسوء، وثانياً بمعرفة دور الإنسان في هذه الأرض.

٢ـ الثورة الخارجيّة «قيام المجتمع»

يعرّف الإمام الخمينيّ الثورة الخارجيّة «قيام المجتمع» على أنّه «نهضة عميقة وذات أسس وجذور ولا دخل لأيّة قوّة فيها بل هي تتّكئ إلى الشعب نفسه»[٢١]. ويربط الإمام الخمينيّ بين الثورة الخارجيّة، وبين تحقيق المقاصد الإلهيّة؛ إذ يشير أنّه في حالة تعرّض دين الله للخطر لا بُدّ من القيام لله[٢٢].

وبناءاً على هذا فإنّ الثورة الّتي سعى إليها الإمام الخمينيّ هي ثورة دينيّة «إسلاميّة» في كلّ جهاتها وأبعادها، ونابعة من أساس التكليف الشرعيّ، فضلاً عن اشتمالها على السياسة؛ فالإسلام دين سماوي، والسياسة موجودة في قلب هذه الثورة[٢٣].

ومن هذا المنطلق يذهب الإمام الخمينيّ إلى القول بأنّ الشرع والعقل يفرضان علينا ألّا نترك الحكومات في طغيانها واستبدادها وظلمها وغيّها وشأنها؛ فإنّ تمادي الحكومات في طغيانها وظلمها وفسادها يعني تعطيل نظام الإسلام وأحكامه، وعليه فإنّ إزالة آثار الطغيان والظلم والفساد من مجتمعنا المسلم، يعدّ من المسؤوليّات الإلهيّة الّتي تقع على عاتق المسلمين جميعاً ولاسيّما العلماء «العلماء حصون الإسلام»[٢٤].

ويرى الإمام الخمينيّ أنّه في ظلّ حكم فرعونيّ يتحكّم في المجتمع ويستبدّ به، ويفسده ولا يصلحهُ، ولا يستطيع مؤمن يتّقي الله أن يعيش ملتزماً ومحتفظاً بإيمانه وهديه، وعليه فإنّ أمام المؤمن طريقان لا ثالث لهما، إمّا أن يقسر على ارتكاب المعاصي والأعمال المُردية، أو يتمرّد على حكم الطاغوت، ويحاول إزالته، أو يقلّل من آثاره في الأقلّ، وهنا فإنّه يرى أنّه لا يوجد سبيل إلّا الطريق الثاني[٢٥].

ثانياً: أدلّة الثورة عند الإمام الخمينيّ

اعتمد الإمام الخمينيّ في الاستدلال على ضرورة الثورة من خلال التشديد على الأدلّة النقليّة والعقليّة، إضافةً إلى اعتماده على معطيات الواقع، وضرورة إنقاذ الشعب المضطهد من الفساد والانحرافات.

١ ـ الأدلّة النقليّة

يعطي الإمام الخمينيّ الأدلّة النقليّة أهمّيّة جوهريّة، في التأسيس لمشروعيّة الثورة، القيام الجماعيّ؛ إذ تعدّ هذه الأدلّة قوام بناء نظريّة الثورة لديه، ويقسم الإمام الخمينيّ الأدلّة النقليّة إلى قسمين:

أ. أدلّة قرآنيّة

ب. سيرة الأنبياء والأئمّة الأطهار

أ ـ الأدلّة القرآنيّة

يستدلّ الإمام الخمينيّ على ضرورة

الثورة من خلال الإشارة الى الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿اذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾[٢٦]. فإنّ الله عزّ وجلّ كما يرى الإمام الخمينيّ، لا يرضى بحكم الطغيان والظلم، لا بُدّ من الشدّ على أيدي الطغاة؛ لكي يرجِعوا إلى الرشد، وعليه فإنّ الثورة على الحاكم الطاغي واجب يكلَّف به المسلمون جميعاً[٢٧]. وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾[٢٨]. وهنا يرى الإمام أنّ الخطاب القرآنيّ يشير إلى صفة حكّام الطغيان والجور؛ إذ يصفهم بالمفسدين؛ أي: إنّ الحكّام الطغاة يملؤهم الفساد؛ ممّا سيمكّن أعداء الإسلام والاستعمار من النفوذ والسيطرة على البلاد، وكذلك السيطرة على مقدّرات البلاد[٢٩]. ويستشهد أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾[٣٠][٣١].

كان الإمام الخمينيّ يشدّد على تطبيق قاعدة الالتزام «وألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»[٣٢] أي: إلزام الحكّام بالتقيّد بالدستور، وأن لا يستخفّوا بالشعب بالالتفاف عليه، والتحايل، والعمل بخلاف الدستور؛ فضلاً عن ذلك فإنّ الحكّام الطغاة، يحكمون بغير ما أنزل الله؛ إذ يعزّز ذلك بالآية القرآنيّة الكريمة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٣٣]. إذ يسعَون إلى تعطيل الأحكام الإسلاميّة، واستبدال القوانين والأحكام الإسلاميّة باستيراد القوانين والأحكام من الغرب، بحجّة أنّ الإسلام لا يتلاءم ومقتضيات العصر، وعليه سوف يجدون ثغرة لنشر الأفكار والثقافات المناهضة للإسلام[٣٤].

وبعد ذلك يستدلّ الإمام الخمينيّ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[٣٥] وكذلك قوله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ

لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[٣٦]، وهنا يشير الإمام الخمينيّ إلى أنّ الله عزّ وجلّ عاب عليهم؛ لأنّهم كانوا يَرَوْن من الظلمة المنكر والفساد؛ فلا ينهونهم عن ذلك[٣٧]. ويعزّز رأيه ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[٣٨].

إذ يعدّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٣٩] كما يرى الإمام الخمينيّ من أسمى الفرائض وأشرفها، فبها تقام الفرائض ووجوبها من ضروريّات الدين، ومنكرها مع الالتفات بلازمها والالتزام بها من الكافرين[٤٠]. وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب، وفي هذا الصدد يقول الإمام الخمينيّ «فإنّ لها مراتبَ لا يجوز التعدّي عن مرتبة إلى الآخرى مع حصول المطلوب من المرتبة الدنيّا بل مع احتماله»[٤١].

ب. سيرة الأنبياء والأئمّة الأطهار

يرى الإمام الخمينيّ ضرورة الثورة ومواجهة الحكام الطغاة والمفسدين بالاستدلال بسيرة الأنبياء العظام، والأئمّة الأطهار عليهم السلام في مواجهتهم للطواغيت[٤٢].

سيرة الأنبياء عليهم السلام

يبيّن الإمام الخمينيّ أنّه كان للأنبياء عليهم السلام وظيفتان في العمل على نشر التوحيد، هما: الوظيفة المعنويّة؛ أي: إنقاذ الناس من أسر النفس (الجهاد الأكبر)، ووظيفة ماديّة؛ وهي إنقاذ الناس والضعفاء من سلطة الظالمين، ويشير إلى القرآن الكريم في نقل سيرة الأنبياء وبيانها عليهم السلام ؛ فالنبيّ إبراهيم عليه السلام رفع فأسه وحطّم الأصنام، وتصدّى للأشراف من أجل عامّة الناس للحيلولة دون اضطهادهم وظلمهم، فإلى جانب دعواتهم إلى التوحيد الّذي هو المنطلق الأساسيّ، كانوا عندما يرَوْن أنّ هناك

ظلماً يُمارَس على المجتمع، كانوا يرون من الواجب عليهم مواجهة الحكّام الظلمة ومحاربتهم[٤٣].

كما يرى أنّ هذا الأسلوب هو أسلوب النبيّ موسى عليه السلام نفسه، وجميع الأنبياء عليهم السلام ؛ إذ لم يكن هدفهم نشر التوحيد، وتعليم الناس الأدعية والأحراز فحسْب؛ بل سعَوا إلى إخراج الناس من الجمود إلى الحركة، وجعلهم يواجهون الطغاة[٤٤]. وكذلك كان عمل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله إلى جانب نشر التوحيد وقوفه بوجّه الحكّام الطغاة أصحاب القدرة والنفوذ الّذين كانوا يعيشون كالسلاطين والأُمراء؛ إذ تصدّى نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله لهم؛ وعندما قدِم إلى المدينة؛ فإنّه لم يكن مع المثرين لتخدير المجتمع، بل على العكس كان مع الفقراء والضعفاء لإيقاظهم، وقد أثار الفقراء على الأغنياء الّذين كانوا يبتلعون أموال الناس ويظلمونهم؛ وعليه يبيّن الإمام الخمينيّ أنّ دعوة الأنبياء لم تقتصر على نشر التوحيد فحسْب؛ بل شملت الوقوف بوجه الظالمين والطغاة[٤٥].

سيرة الأئمّة الأطهار (أهل البيت عليهم السلام)

وينتقل الإمام الخمينيّ لبيان موقف أهل البيت عليهم السلام في مواجهة الحكّام الطواغيت والمفسدين؛ وعملاً على وَفق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ يشير إلى الإمام عليّ عليه السلام عندما كان حاكماً حين أُبتلي بالحروب الداخليّة؛ إنّه لو لم ينهض الإمام تُجاه معاوية؛ فإنّه كان سيقضي على الإسلام، وهنا أشار إلى خطبة الإمام عليّ عليه السلام في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ قال عليه السلام : «أمّا بعدُ فإنّه إنّما هلك من كان قبلكم حيثما عملوا من المعاصي ولم ينهَهم الربّانيون والأحبار عن ذلك وإنّهم لّما تمادَوا في المعاصي ولم ينهَهم الربّانيون والأحبار عن ذلك نزلت بهم العقوبات، فأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، واعلموا أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر لن يقرّبا أجلاً ولن يقطعا رزقاً»[٤٦].

ويستشهد أيضاً بثورة الإمام الحسين عليه السلام ووقوفه في وجه الحاكم الطاغية (يزيد بن معاوية)، وتضحياته؛ ويقول: «لولا ثورة الإمام الحسين لتمكّن الطواغيت من القضاء على الوحي والكتاب، وإعادة عصر الوثنيّة والجاهليّة المظلم»[٤٧].

وبيّن الإمام كيف سعى كلٌّ من الأمويّين والعبّاسيّين، إلى تبديل الخلافة وتحويلها إلى سلطنة وملكيّة موروثة، وبات الحكم يشبه حكم أكاسرة فارس، وأباطرة الروم، وفراعنة مصر[٤٨]. إلّا أنّ أهل البيت عليهم السلام لم يكونوا بعيدين عن الحكّام الظلمة؛ إذ قتل أئمّة أهل البيت عليهم السلام جميعاً باستثناء الإمام المهديّ عليه السلام؛ وذلك أنّهم كانوا يعارضون النظام الحاكم الظالم، وإن لم يكن بوسعهم تحشيد الجيوش لعدم توافر مستلزمات ذلك وتوافر الأرضيّة؛ وهنا يشير الإمام الخمينيّ إلى قضيّة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وإلى المدّة الّتي أمضاها في السجن إلى أن قُتِل مسموماً؛ هل قُتِل لأنّه كان يصلّي ويصوم؟ وكذلك الحال مع بقيّة الأئمّة عليهم السلام؛ إذ عمل الجهاز الحاكم إلى نفي بعضهم، واحتواء بعضٍ منهم وتقريبهم، ووضع بعضهم الآخر منهم تحت الإقامة الجبريّة لمنع اتّصال الناس بهم، ومنع تحشيد الناس بوجه الطغاة[٤٩].

وتأسيساً على ذلك فإنّ الإمام الخمينيّ يرى ضرورة الثورة بالتشديد على مبدأ العمل بالمعروف والنهي عن المنكر، وسيرة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام؛ إذ لم يقفوا مكتوفي الأيدي أمام الحكام الطغاة بل خرجوا وأثاروا الناس عليهم.

٢ـ الأدلّة العقليّة

لا يقتصر الإمام الخمينيّ في رؤيته للثورة على المعرفة الشرعيّة بمعناها النقليّ، بل يستعين بالمعرفة العقليّة الّتي لا يراها في موقع التناقض مع الدين[٥٠].

ومن تلك الأدلّة نورد ما يأتي:

أ ـ يرى أنّ العقل الّذي وهبنا الله إيّاه؛ يحكم ويُوجِب علينا ألّا نترك الحكومات الطاغوتيّة وشأنها تعثو في أرض اللهِ الفسادَ؛ إذ إنّ هذا الترك والوقوف جانباً يعني القبول بتعطيل القوانين الإلهيّة (العمل بالقرآن الكريم وأحكامه)[٥١].

ب ـ يرى أنّه بالسيرة العُقلائيّة فإنّ تطبيق القوانين طبقاً لمعيار القسط والعدل، يتطلّب منّا الوقوف بوجه الحكومات الجائرة والظالمة، وكذلك في بسط العدالة الفرديّة والاجتماعيّة، وإشاعة الحرّيّة؛ طبقاً لمعيار القسط والعدل والاستقلال، والاكتفاء الذاتيّ، وإقامة الحدود، والقصاص، التعزيرات للحؤول دون فساد المجتمع وضياعه[٥٢].

ج ـ في ظلّ الحكّام الطواغيت والظلمة، الّذين لا يكترثون إلى مصير الشعب الفقير والجائع، بل يسعَون إلى سلب جميع حقوقهم المدنيّة والسياسيّة؛ فضلاً عن التمايز الطبقيّ، سيكون هناك أفراد في ثراء فاحش، وفساد عريض، وآخرون تحت خطّ الفقر من سكنة الأكواخ[٥٣].

د ـ في ظلّ الحكومات الفاسدة العميلة التابعة؛ سواء للغرب أم الشرق؛ تبقى عجلة النهب مستمرّة لصالح تلك القوى على حساب الشعب المستضعف والمضطهد؛ وسيبقى الاستعمار والفساد مخيّماً على البلاد[٥٤].

وفي ضوء ذلك فإنّ الإمام الخمينيّ في شرعنته للثورة «الخروج» بوجه الطغاة والظالمين لا يعتمد على الجانب النقليّ فحسْب؛ بل يستعين بالجانب العقليّ، ومخاطبة العقلاء من الأُمّة للنهوض والوقوف بوجه الظلمة والعملاء مع التشديد على الجانب الإلهيّ والعمل على وَفق مبدأ «القيام لله».

ثالثاً: أسباب الثورة وأهدافها على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ

يرى الإمام الخمينيّ أنّ الثورة على

وفق المنظور الإسلاميّ تختلف من حيث الإطار والمحتوى عن سائر الثورات[٥٥]. وعليه فإنّ عللها (أسبابها)، وأهدافها هي الأخرى تكون ذات صيغة مختلفة.

١ـ أسباب الثورة

هناك من يرى أنّ علل (أسباب) الثورات تكون أحد هذه الأسباب[٥٦]:

أ. الطبيعة التحرّريّة لدى البشر، وخاصّيّة التحرّر تعدّ من القيم الإنسانيّة؛ أيْ: إنّ الحرّيّة للإنسان تعدّ أعزّ بكثير من جميع القيم المادّيّة، والثورة الفرنسيّة مثالٌ على ذلك.

ب. العامل المادّيّ ـ الاقتصاديّ؛ أي: تقسيم المجتمع إلى قطبين ومحورين؛ وهما: الرفاهيّة والحرمان، والغنى والفقر، الطبقة الرأسماليّة والطبقة العاملة الكادحة، ومثال على ذلك الثورة «البلشفيّة».

ج. عامل العقيدة، وحبّ الهدف، الثورة على هذا الأساس تدعى بالثورة العقائديّة، والحروب الدينيّة هي خير نموذج للمعارك الّتي تُقام على أساس العقيدة والمبدأ.

أمّا رؤية الإمام الخمينيّ في أسباب الثورة؛ فلا تذهب إلى مصادرة هذه العوامل، ولكنّه يراها أنّها تعالج جانباً من جوانب الإنسان، فالثورة الفرنسيّة كانت تصبو إلى الحرّيّة، أمّا الثورة الروسيّة (البلشفيّة)، كانت تُعنى بالجانب المادّيّ، ونهضت لأسباب مادّيّة بحْت[٥٧].

ويرى أنّ الثورة على الظلم والانحراف- والاستغلال؛ أي: إنّ أسباب الثورة لا تقف على الجانب الدنيويّ فحسْب؛ بل وكذلك الجانب الأخرويّ؛ فعندما يرى المكلّف أنّ أحكام الإسلام في خطر؛ فيجب عليه أن يثور لله، على وَفق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإذا استطاع؛ فإنّه يكون قد عمل بوظيفته، ويكون قد أحرز تقدّماً، وإذا لم يستطع؛ فإنّه يكون في الأقلّ قد عمل

بالتكليف الشرعيّ[٥٨].

ولذلك كان يرى أنّ مسألة الفراغ في الساحة السياسيّة الإسلاميّة؛ أمر مرفوض تماماً؛ من حيث أنّ هذه الساحة إن لم تُملأ بالإسلام؛ فسوف يملؤه الآخرون بالكفر، ولذلك فلا بُدّ من الثورة والتحرّك بالسياسة الإسلاميّة نحو السيطرة على كلّ المواقع لإسقاط الكفر، وكان يعتقد أنّ الإسلاميّين ولاسيّما الفقهاء منهم، إنْ لم يتسلّموا قيادة الثورة بوجه الطاغوت؛ فسوف يتسلّمها غيرهم من الفئات الّتي تؤمن بمبدأ فصل الدين عن السياسة؛ أي: ذات أفكار ضالّة، وعندئذٍ تضع الثورة عنواناً لها في تغيير الواقع لمصلحة أفكارها المناهضة للإسلام[٥٩].

وتأسيساً على ما تقدّم فإنّه يرى أنّ أسباب الثورة؛ هي الوقوف بوجه الظلم والاستغلال والانحراف والدفاع عن المستضعفين بوجه المستكبرين، على وَفق منظور الدين الإسلاميّ؛ ويرى إلى جانب هذه الأسباب هناك عوامل تعجّل من الثورة؛ أي: بمعنى تجعل الشعب ينهض بالأغلبيّة العظمى، ومن هذه الأسباب سياسات الطبقة الحاكمة (الحكومة)؛ كما حدث مع الثورة الإسلاميّة في إيران، ومن هذه الأسباب[٦٠]:

* سياسة الشاه في محو الإسلام وتفريغه من محتواه الحقيقيّ، واتّباع سياسات مخالفة للشرع، من جملتها؛ نزع الحجاب وغيرها من السياسات ذات المضمون العلمانيّ.

* القمع والعنصريّة والاضطهاد من لدن الشاه وخلق أجواء من الرعب والخوف؛ فضلاً عن الضغط والكبت واعتماد سياسة النار والحديد.

* تضييع الحقوق وسحق الحرّيّات وعدم الانسجام بين متطلّبات النظام ومتطلّبات الشعب ومعتقداته.

* اعتماد النظام الحاكم على القوى الأجنبيّة (العميلة)، وعدم اعتماده على قدرة الشعب.

* شيوع الفساد الأخلاقيّ، والماليّ، والإداريّ.

* الدعم الصريح لإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية.

* مواجهة الانتفاضات بالقوّة، ووحشيّة سافرة.

* انحلال وتفكك المجتمع.

وغيرها من الأسباب الّتي عجّلت من الثورة.

وبعبارة أخرى في كلّ ثورة لا بدّ من وجود عاملين أساسيّين يكمل أحدهما الآخر؛ وهما[٦١]:

ه ـ العامل السلبيّ.

و ـ العامل الإيجابيّ.

فأمّا العامل السلبيّ؛ فيتمثل في السلطان أو الحاكم الظالم، يعمل في عباد الله بالظلم والطغيان وأمّا العامل الإيجابيّ فيتمثل بالنهوض، والقيام لله.

٢ـ أهداف الثورة

يرى الإمام الخمينيّ إمكانيّة تحقيق أهداف الثورة عندما يكون المجتمع واعياً بأهدافها، وهو الّذي يشار إليه بأنّه الفهم الفاعل الإيجابيّ المحقِّق لهدف الإسلام في نفس الأُمّة، وهو الّذي يتأصّل، ويستأصل جذور المفاهيم القديمة، استئصالاً كاملاً[٦٢]. وهو الّذي يتمثّل في إحياء الأحكام الإلهيّة وأداء التكليف؛ وذلك بـ: -

أ. معرفة الإسلام

في هذا الصدد يُبيّن أنّ السبب في عدم معرفة حقيقة الإسلام يرجِع إلى «طائفتين»، «فئتين» واحدة أخذت بالجانب المعنويّ للإسلام، وتركت جانبه الاجتماعيّ، وأخرى أخذت جانبه الاجتماعيّ من علم الاجتماع وعلم السياسة و... تركت ذاك الجانب الآخر المعنويّ للإسلام؛ فلا هذا الاتّجاه هو معرفة الإسلام، ولا ذاك بل هو الأخذ بهذين الجانبين معاً[٦٣].

ب. رفض الظلم على وَفق قاعدة لا نَظلم ولا نُظلم

الظلم لا دينَ له ولا قوميّة ولا لغة

وعليه فإنّ رفض الظلم، ودفع الظالم؛ لا يجوز بأيّة حال أن يحوّل المظلومَ إلى ظالم[٦٤]. كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[٦٥] وعلى هذا فإنّ هدف الثورة هو القيام لله؛ لكي تغيب، وتتلاشى الدوافع الدنيويّة؛ فلا يكون هناك مجال للقوميّة ولا العصبيّة، ولا اللّغة أو الحميّة أو فئة ولا وجود لفورة الغضب الدافع عادة لقيام ونهوض الكثير طلباً للرياسة، أو المال والثأر، بل لرفض الظلم، والاستغلال، والاضطهاد[٦٦].

ج. توحيد الصفوف برفض مبدأ الإقصاء

يرى الإمام الخمينيّ، أنّ الغاية، أو الهدف المرجوّ من الثورة هو رفض الظلم، والاستغلال والاضطهاد، والاختلاف، في هذا يقول «إنّ الاختلاف بين أتباع الطائفتين والمذهبين يعود في جذوره إلى صدر الإسلام، إذ سعى آنذاك الخلفاء الأمويّون ولاسيّما العبّاسيّون إلى إيجاد الفرقة والخلاف، فكانوا يعقدون المجالس لتكريس الاختلاف ورويداً رويداً أدّى هذا الاختلاف إلى ظهور حالة التنافس بين عوامّ السنّة وعوامّ الشيعة، وإلّا فلا عوامّ السنّة عملوا ويعملون بسنّة رسول الله ﷺ ولا عوامّ الشيعة اتّبعوا الأئمّة الأطهار، لقد سعى أئمّتنا الأطهار إلى وضع الجميع في إطار المجتمع، فكانوا يصلّون معهم، ويمشون خلف جنائزهم، ولكن الأمور اختلفت تدريجيّاً وقام المتجبّرون... بمثل هذه الأعمال لإشغال الطائفتين ببعضهما كي يتسنّى لهم أن يفعلوا ما يشاؤون»[٦٧].

وعليه فإنّه يشير إلى أنّ الإخوة من أهل السنّة هم ليسوا من الأقليّات الدينيّة على الإطلاق بل هم مسلمون؛ أمّا الأقلّيّات الدينيّة فهم من أمثال المسيحيين والأشوريّين والأرمن واليهود والزرادشت فلهم كامل الحرّيّة في أداء طقوسهم الدينيّة؛ إنّهم إيرانيّون، ويحيون حياة آمنة في ظلّ الحكومة الإسلاميّة[٦٨].

وفي هذا المقام لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ الإمام الخمينيّ يؤمن بالثورة على

وفق مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ اذ يقول «إنّنا مكلّفون من الله تبارك وتعالى بمعارضة ومحاربة أمثال هؤلاء الاشخاص، أمثال هؤلاء الظلمة الّذين يريدون تضعيف أساس الإسلام، والقضاء على مصالح المسلمين كلّها، إذا تمكنّا في وقت ما، فإننا نمدّ يدنا إلى البندقية- ونواجه بأنفسنا، نحمل البندقيّة على أكتافنا ونعارضهم»[٦٩].

أمّا كيفيّة مواجهة الظالمين فإنّه يرى بالمقاومة، وإن كانت على المدى الطويل[٧٠]؛ اذ لا بُدّ من محاربة حكم الطاغوت؛ لأنّ الله عزّ وجلّ قد أمر بذلك ونهى عن طاعة الطاغوت والسير في ركابه، ويتمّ ذلك[٧١]:

* مقاطعة المؤسّسات الحكوميّة التابعة للحكومة الجائرة الظالمة.

* قطع أشكال التعاون مع الحكومة.

* عدم المشاركة في كلّ ما يعود نفعه عليهم.

* العمل على تأسيس مؤسّسات إسلاميّة قضائيّة، وماليّة، واقتصاديّة، وثقافيّة، وسياسيّة جديدة.

تأكل الثورة وسُبل تلافيها على وَفق تصوّر الإمام الخمينيّ

بعدما شرع الإمام الخمينيّ في التأصيل للثورة والاستدلال على شرعيّتها، قاد ثورته الإسلاميّة، وبعد الانتقال من الجانب النظريّ إلى الجانب التطبيقيّ، شرع في بيان مسألةٍ على وَفق رؤيته في غاية الأهمّيّة، ألا وهي تآكُل الثورة (انحرافها) عن مسارها؛ اذ يقول: «النضال والرخاء، والثورة وطلب الدعة، وطلب الدنيا والبحث عن الآخرة، مقولتان لا تجتمعان مطلقاً»[٧٢].

ويرى الإمام الخمينيّ أنّ الثورة يمكن أن تتعرّض للانحراف عن مسارها عندما يرى الإنسان نفسه أصيلاً في هذا الكون، ولا يرى بمسؤوليّته أمام الله تعالى؛ فالثورة في الإسلام وفقاً لرؤية الإمام الخمينيّ

ثورة معنويّة روحيّة (جهاد النفس) قبل أن تكون سياسيّة واجتماعيّة[٧٣]، ومن هذه الأسباب: -

١ ـ اسباب تأكل الثورة الداخلية (جهاد النفس)

أ ـ الإعجاب

يرى الإمام أنّ الإعجاب يسوق الإنسان إلى الاعتقاد بأنّ ما توصّل إليه من علم يحتوي على الحقيقة كاملة[٧٤]. وهنا يقول: «إذا ادّعى شخص أنّه لا يوجد عنده أيّ نقص فأكبر نقص عنده هو هذا الادّعاء»[٧٥]. وعندئذٍ تقود هذه الخصلة إلى تآكُل الثورة الداخليّة (ثورة النفس)؛ سواء بوعي أم بلا وعي، ممّا يؤدّي إلى نسيان الله عزّ وجلّ[٧٦].

ب ـ حبّ النفس

يرى الإمام الخمينيّ أنّ الإنسان مفطور على حبّ الذات، الّذي ينشأ من حبّ النفس، وهنا فإنّ الإنسان يرى أعماله الصغيرة كبيرة، ويسوق هذا الاعتقاد بأنّه يرى نفسه من الصالحين، مستحقّاً للثناء، ومستوجباً للمدح، ويستبطن هذا الشعور بأنّه يرى قبائح أعماله حسنة، ويصف أعمال الناس الصالحة بالقبح، وأعماله السيّئة القبيحة بالحسنة، وعندئذٍ يُسيء الظنّ بخلق الله عزّ وجلّ، ويحسن الظنّ بنفسه، ويبتعد عن محاسبة نفسه وأعماله[٧٧].

ج. الكِبْر

وهو حالة نفسيّة تجعل الإنسان يرتفع على الآخر[٧٨]. ومنبع الكبر هو توهم الإنسان الكمال في نفسه؛ ممّا يبعث على العُجْب الممزوج بحب الذات، وأمّا كمال الآخرين؛ فلا يكترث له، وينظر إليه بعين الافتقار، وهو مكروه بين الناس، ولكنّه أقبح عندما يكون مستفحلاً بين العلماء، والفقهاء، ورجال العلم والفلاسفة، وسائر العلوم؛ إذ إنّهم لا يقيمون وزناً للعلوم الأخرى مهما تكن، ويحقرون أصحابها، وكلّ منهم يحسب أنّ ما

عنده وحده هو العلم[٧٩].

د. حبّ الدنيا

يذكر الإمام الخمينيّ أنّ من الشرور الّتي يبتلى بها الإنسان «حبّ الدنيا»؛ إذ تمنعه من الرياضات الشرعيّة، والعبادات، والمناسك، وتقوّي جانب الطبيعة لدى الإنسان بحيث تجعلها تعصي الروح، وتتمرّد عليها، ويوهن عزم الإنسان وإرادته[٨٠]. وحبّ الدنيا قبيح؛ ولكنّه أقبح عندما يستفحل بين رجال الدين، ويكون جلّ اهتمام علماء الدين بالدنيا[٨١]. وعن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا رأيتم العالم محبّاً لدنياهُ فاتّهموه على دينكم، فإنّ كلّ محبّ لشيءٍ يحوطُ ما أحبّ، وقال أوحى الله عزّ وجلّ إلى داوود عليه السلام لا تجعل بيني وبينك عالماً مفتوناً بالدنيا، فيصدّك عن طريق محبّتي، فإنّ أولئك قُطّاع طريق عبادي المريدين، إنّ أدنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوة مناجاتي عن قلوبهم»[٨٢].

يرى الإمام الخمينيّ أنّ أفضل علاج للوقاية من آفة «انحراف» تآكُل الثورة الداخليّة «ثورة النفس» هو ترويضها؛ إذ يقول «إذا تيقّن الإنسان وآمن أنّ كلّ العوالم الظاهرة والباطنة هي في محضر الله، وأنّه سبحانه حاضر في كلّ مكان وناظر... وعندها يستحيل صدور أيّ ذنب منه أو حصول أيّة معصية..»[٨٣]. كما في قوله تعالى ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إلا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾[٨٤].

٢ـ اسباب تأكل الثورة الخارجية

إنّ بقاء الثورة ودوامها رهن بوعي المجتمع بأهداف الثورة وغاياتها، وأنّه حيثما يشعر في حركته بمواضع خطى سلفه من الأنبياء والدعاة إلى الله عزّ وجلّ، والمجاهدين في سبيل الله، فلا ريب بأنّ صلته بالخطّ والوعي تتصاعد إلى درجة التفاعل العقليّ والروحيّ؛ إلى جانب الضغط العاطفيّ[٨٥]. وكان الإمام الخمينيّ يشدّد على مسألة الوعي بالثورة؛ إذ يقول: «إنّ الثورة كالطفل

تحتاج إلى التربية والحضانة لتنموَ وتكبر،...، إنّي أوصيكم جميعاً وأطلب منكم سواء كنت بينكم أو لم أكن- أن لا تدَعوا هذه الثورة تقع بيد غير أهلها والغرباء عنها»[٨٦]

أمّا أهم أسباب انحراف الثورة (الخارجيّة) على وَفق تصوّر الإمام الخمينيّ؛ فهي: -

أ ـ ابتعاد الدولة عن الأُمّة بالغفلة عن الشعب، وعدم الاهتمام بأمور المحرومين، وسعي السياسيّين والعاملين في الدولة لكسب مصالحهم الشخصيّة بدلاً من مصالح الشعب[٨٧].

ب ـ تآكُل الثورة «انحرافها» ناتج إمّا عن وجود مخلص غير كفوء، أو كفوء غير مخلص؛ ففي الحالة الأولى؛ يؤدّي وجوده إلى الأخطاء والانحرافات في بعض أجهزة الدولة ومؤسّساتها والنتيجة تحسب هذه الانحرافات والأخطاء على الإسلام، ويجري تدمير الإسلام والدولة ورجالها المخلصين بسببه، أمّا في الحالة الثانية: فوجوده يسبّب الازدواجيّة، والحالة النفاقيّة، فيظهرون غير ما يبطنون، ويقولون غير ما يفعلون[٨٨].

ج ـ الترويج للثقافة الغربيّة، ورواج الأفكار الغربيّة بخصوص الحرّيّات، ورواج الفحشاء والفساد الأخلاقيّ في المجتمع خصوصاً في الجامعات؛ ممّا يؤدّي إلى غفلة الشعب وابتعاده عن أهداف الثورة الإسلاميّة، ومحتواها الإسلاميّ بسبب الانبهار بالثقافة الغربيّة[٨٩].

د ـ نسيان الهدف بالاختلاف والفرقة؛ سواء أكانت بين الشيعة والسنة، أم بين الحوزة والجامعة، أم بين رجال الدين أنفسهم؛ ممّا يستبطن في طيّاته النفور والابتعاد عن الأفكار الإسلاميّة، والبحث عن طرح البديل[٩٠].

ه ـ تربّع الطغاة المترفين من المستأثرين بالمال والسلطة على أكتاف الشعب؛ ممّا يعمل على فقدان العدالة،

وتغيير مسار الثورة من الوقوف بوجه الطغاة والظالمين، الى صعود الظالمين والطغاة؛ ممّا يفقد ماهيّة الثورة[٩١].

أمّا كيفيّة معالجة تأكل الثورة الخارجيّة على وَفق منظور الإمام الخمينيّ

* يتمّ قبل كلّ شيء الحفاظ على الثورة الداخليّة (ثورة النفس الجهاد الأكبر)، هذا من جهة؛ ومن وجهة أخرى أنّ النظر إلى الأخطاء، وسوء التطبيق لا يحسب على الإسلام؛ وهنا يقول: «إنّني لم أدّعِ ولستُ مدّعياً الآن- بأنّ الإسلام العظيم مطبّق بكلّ أبعاده في هذه الجمهوريّة، وأنه لا يوجد مخالفون للقوانين والضوابط- جهلاً أو بسبب عقدة ما أو لمجرّد عدم الانضباط»[٩٢].

* معالجة انحراف الثورة يكون بالوعي والالتزام بمبادئ الثورة وغايتها؛ أي: أن يكون الإسلام حقيقةً وهدفاً، ولا ينظر إليه على أساس مصلحة ووسيلة[٩٣].

* تدوين الثورة؛ وهنا يشير: «يجب على الكُتّاب الملتزمين أن يسجّلوا أحداث هذه الحركة الإسلاميّة تسجيلاً دقيقاً لتوعية الأجيال القادمة، ولمنع أصحاب الأغراض الخاصّة من تحريف تأريخها»[٩٤]

وتأسيساً على ما تقدّم تعدّ الثورة على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ حركة يقوم بها أفراد المجتمع على مستويين الأوّل: على مستوى نفس كلّ فرد، وأطلق عليها (الثورة الداخليّة)، الثاني: ثورة المجتمع تُجاه الظلم والاضطهاد والاستغلال وأهداف هذه الثورة هو تحقيق الإسلام الحقيقيّ؛ وعدّه هدفاً وليس وسيلة لتحقيق الأهداف، إلّا أنّ تحقيق هذه الثورة والحفاظ عليها على وَفق رؤيته ينبُع من وعي الفرد والمجتمع والتزامهما بحقيقة الدين الإسلاميّ.

تصدير الثورة على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ

أوّلاً مفهوم تصدير الثورة

إنّ مفهوم التصدير على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ «يعني تجسيد قيم الثورة ومثلها في الداخل؛ والاهتمام الجادّ بنشر مبادئها وتطلّعاتها في الخارج»[٩٥]، وهنا يشير بعضهم إلى إشكاليّة؛ مفادُها أنّ تصدير الثورة على وَفق هذه الرؤية تدخل في باب فتح البلدان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعدّ من قبيل اختراق الحدود وضمّ الأراضي والغزو والاحتلال العسكريّ[٩٦].

يجيب الإمام الخمينيّ موضّحاً تلك الإشكالية بالنحو الآتي[٩٧]:

١ ـ إنّ مفهوم تصدير الثورة على وَفق رؤيته يعني تصدير المعنويّات والقيم الّتي جاءت بها الثورة الإسلاميّة.

٢ ـ هدف الثورة هو الإسلام وعندما نقول إنّنا نريد تصدير الإسلام، لا يعني أو يدخل في باب فتح الدول والبلدان؛ وأن نستقلّ الطائرات، ونهاجم البلدان والدول الأخرى؛ بل معنى تصدير ثورتنا هو أن تستيقظ جميع الشعوب والحكومات، ويخلّصوا أنفسهم، من مشاكل التبعيّة؛ سواء للغرب أم للشرق؛ وكذلك أن ينقذوا أنفسهم من تسلّط الآخرين، ونهبهم لثرواتهم، وجعلهم يعيشون حالة الفرقة.

٣ ـ الإسلام رسالة سماويّة للعالمين؛ كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[٩٨]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[٩٩]، أي: إنّ معنى تصدير هو تقديم الإسلام كما يريد الله عزّ وجلّ، ويأتي ذلك بالإرشاد، والتبليغ والموعظة الحسنة ومعرفة أحكام الإسلام الحقيقيّ ولا يتمّ تقديمه بالدبّابات والمدافع وإرسال الجيوش.

٤ ـ أمّا مسألة اختراق الحدود في حالة التصدير، وضمّ الأراضي؛ فإنّ هذا يُعدّ تفسيراً خاطئاً، وتشوبه الضبابيّة؛ إذ معنى قولنا: «إنّنا عازمون على تصدير الثورة إلى كلّ مكان: بأنّنا نريد فتح البلدان، إنّنا نعتبر جميع البلدان الإسلاميّة كبلدنا، ويجب أن تبقى جميع البلدان على حالها»[١٠٠]. أي: بعبارة أخرى معنى التصدير الثورة لا يدخل في ضمن باب اختراق الحدود وإلغائها، أو ضمّ الأراضي؛ بل بإيجاد وعي في العالم الإسلاميّ، وبين المستضعفين[١٠١].

وتأسيساً على ما تقدّم، يمكن القول إنّ مفهوم تصدير الثورة على وَفق فكر الإمام الخمينيّ قائم على أساس مفهوم قرآنيّ ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾[١٠٢] وإيجاد وعي وتعبئة فكريّة ونفسيّة؛ سواء للأمّة الإسلاميّة أم المستضعفين والمحرومين في العالم؛ إذ الناس صنفان؛ إمّا أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.

ثانياً: فلسفة تصدير الثورة

يرى الإمام الخمينيّ أنّ فطرة البشر هي فطرة سليمة، وإذا أُلقِيَ فيها شيءٌ؛ فإنّها ستقبل بذلك الشيء بموجب هذه الفطرة[١٠٣]. ولمّا كان تعريف الإسلام الحقيقيّ يُعَدّ من المقاصد الإلهيّة، والأهداف السياسيّة لجوهر الثورة الإسلاميّة، وتفسيراً لأبعادها الحقيقيّة في إطار عالميّ شموليّ، بعيداً عن الحدود الجغرافيّة لإيران الإسلاميّة[١٠٤]. ولأنّ الإسلام لا يضع الفروق بين البلدان الإسلاميّة، وفِي الوقت نفسه يدعم جميع المحرومين والمستضعفين في العالم، هذا من جانب، ومن جانبٍ آخرَ؛ عزم القوى العظمى على إبادة الثورة الإسلاميّة، وتغيير مسارها؛ فإنّ ذلك قد يحدث لو بقيت في وسَط منغلق؛ ولذلك ارتأى الإمام الخمينيّ تصدير الثورة الإسلاميّة بما تحوي من قيم ومعنويّات؛ لتحدث يقظة مماثلة في البلدان الإسلاميّة، وبين

المستضعفين والمحرومين في العالم[١٠٥].

وعلى هذا الأساس عدّ الإمام الخمينيّ التحوّل الداخليّ (الثورة الداخليّة-الجهاد الأكبر) للإنسان في طول الأراضي وعرضها؛ وتصالح هذا الإنسان مرّة أخرى مع المفاهيم المعنويّة والتوحيديّة وتهيئة الأرضيّة المناسبة لثورة الإسلام العالميّة الّتي سيحمل لواءها الإمام المهديّ (عجّل الله فرجه) واجباً مهمّاً، وتكليفاً أساسيّاً تبنّته الثورة الإسلاميّة[١٠٦].

وفي ضوء هذه الفلسفة يمكن القول إنّ هناك ثلاثة أهداف لتصدير الثورة على المدى القصير والمتوسّط والبعيد أمّا الهدف القصير فقد تمثّل في حماية الثورة من الإبادة والتشويه من القوى العظمى، وعقرها في دارها، أمّا من حيث الهدف متوسّط المدى وهو إيجاد ثورة داخليّة في باطن كلّ إنسان في السيطرة على غرائزه، وأهدافه المادّيّة؛ أي: الجهاد الأكبر، أمّا الأهداف البعيدة المدى فتتمثّل في تهيئة الأرضيّة لثورة جماعيّة وهي الّتي يحمل لواءها المهديّ ﷺ.

ثالثاً: آليّات تصدير الثورة

يرى الإمام الخمينيّ أنّ تصدير الثورة لا يتمّ بوسائل الحروب وآليّاتها، ولا بالقوّة، بل يتحقّق بآليّات تعمل على إنماء الحقائق والأخلاق الإسلاميّة[١٠٧]. أي: إنّه يريد أن تنطلق آليّة تصدير الثورة من الإسلام الّذي ينتمي الناس إليه ويلتزمون به[١٠٨].

أبرز هذه الآليّات والوسائل: -

١- الأخلاق الإسلاميّة

يرى الإمام الخمينيّ أنّ القيم الأخلاقيّة والمسائل المعنويّة الّتي يدعو إليها الإسلام، ويحرص على تجسيدها، هي من النوع الّذي يتأثّر بها الناس، وتعمل على شقّ طريقها إلى نفوسهم. تبعاً لفطرتهم، واستجاباتهم؛ وذلك أنّ فطرة الناس فطرة سليمة ما لم تحرّفها التربية[١٠٩].

وبناءً على ذلك يشدّد على

الموظّفين والعاملين في السفارات؛ إذ يقول: «أنتم مكلّفون عقلاً وشرعاً بأبسط ما يكون، بأن تكون معاشرتكم للموظّفين في السفارة هناك أخوية، ونفس الشيء إلى ضيافتكم ونزهاتكم»[١١٠]؛ أي: بعبارة أخرى أن تتصرّفوا بنحو يلفت الأنظار إليكم؛ لأنّ عظَمَة الإنسان تتعلّق بروح الإنسان، وعظَمة الإنسان تنبُع من أخلاقه وأفعاله[١١١].

٢ـ السلوك الحسن

يرى الإمام الخمينيّ أنّ الكلام والادّعاءات لا يكون المؤشّر الأساس للتأثير في الآخرين، مالم يكن السلوك مترجماً للأفكار المطروحة؛ أي: بمعنى تجسيد الإسلام في سلوكنا، وتصرّفاتنا، ومعاملتنا للناس في خارج إيران كما في داخل الجمهوريّة الإسلاميّة[١١٢].

٣ـ الإعلام الهادف والتبليغ

يُولِي الإمام الخمينيّ دور الإعلام والتبليغ اهتماماً خاصّاً؛ وذلك لِما له من دور في إحباط خطط الماركسيّين وغيرهم وإفشالها بوجه الإسلام، بتعريف العالم أنّ الإسلام دين جامع وشامل، وأنّه لا يشبه المسيحيّة المعاصرة بشيء[١١٣].

وفي ضوء ذلك طالبَ الإمام الخمينيّ من جميع الإيرانيّين الّذين يعملون في الخارج، أو الّذين يدرسون، أو الّذين يشاركون في الألعاب الرياضيّة؛ وكذلك الحُجّاج الالتزام بتعاليم الإسلام، والحرص على أفعالهم، وأقوالهم وتعاملهم مع مسلمي العالم أو غير المسلمين؛ لأنّه في حالة صدور ما يسيء الخلق أو السلوك الإسلاميّ، وإن كان سلوكاً هامشيّاً أو بسيطاً؛ فإنّه سوف يكون مدعاة لهتك حرمة الإسلام، والجمهوريّة الإسلاميّة، ويتّخذ منها ذريعة تستغلّ لتشويه صورة الإسلام، وأهدافه، وغاياته في أنظار شعوب العالم[١١٤].

التساؤل الّذي يثار في هذا المقام؛ هل يعدّ دفاع الإمام الخمينيّ عن القضيّة الفلسطينيّة، وقيام حزب الله من قبيل تصدير الثورة، أم من أجل الوحدة الإسلاميّة؟

للإجابة عن هذا التساؤل نوضّح ما يأتي:

أ ـ هدف نهضة الإمام الخمينيّ هو من أجل الإسلام، والعمل على إيجاد صحوة لدى المسلمين، والمستضعفين، والمحرومين؛ سواء داخل ايران أم خارجها، وتحقيق وحدة كلمة المسلمين واتّحاد البلدان الإسلاميّة، وتحقيق الأخوّة مع جميع طوائف المسلمين في كلّ العالم[١١٥]

ب ـ موقف الإمام الخمينيّ من دول الاستكبار (الغرب- الشرق) وهدفهم من إيجاد إسرائيل لا يقف باحتلال فلسطين فحسْب؛ إنّهم يخطّطون ليكون مصير جميع الدول العربيّة مثل فلسطين[١١٦].

ج ـ أمّا من الناحية التأريخيّة؛ فقد تزامنت مع حركة الإمام الخمينيّ، وقوع الجرائم الّتي كانت تقوم بها إسرائيل على فلسطين ووقوف الشاه مع الكيان الإسرائيليّ، وعلى ذلك شكّلت قضيّة فلسطين وتحريرها جزءاً كبيراً في حركة الإمام الخمينيّ، وتبلور ذلك بالفتوى الّتي أصدرها بخصوص تحريم التعامل مع إسرائيل، وفتواه: يُعَدّ الدفاع عن فلسطين واجباً شرعيّاً كما ذكرنا سابقاً.

أمّا بخصوص قيام حزب الله، الّذي كان نتيجة اجتياح الكيان الصهيونيّ لِلبنان في حزيران ١٩٨٢[١١٧]. وكان هدف تجميع القوى من أجل التحرّك بقوّة في مواجهة القوى المضادّة، وتحريك كلّ العوامل المؤثّرة في هذا الاتّجاه، الّذي يتمثّل في إيجاد الوعي والتفاعل وانفتاح على قضايا الأُمّة الإسلاميّة[١١٨].

وفي ضوء ذلك يرى الإمام الخمينيّ أنّ الدفاع عن المسلمين لا يقف وراءه مبررات ومنطلقات

ودوافع سياسيّة، بل تقف خلفه العقيدة الإلهيّة الّتي تدعو إلى مناصرة المسلمين تحت شعار الأمر المعروف والنهي عن المنكر[١١٩].

وتأسيساً على ذلك يمكننا القول أنّ الدفاع عن القضيّة الفلسطينيّة؛ سواء من الناحية التأريخيّة أم من حيث هدف أو غاية حركة الإمام؛ كانت تشكّل جزءًا من نشاطه، وتمثّل ذلك بإصدار الفتاوى والخطابات الّتي تؤيّد القضيّة الفلسطينيّة من باب الوحدة الإسلاميّة، ونبذ الفرقة والاختلافات المذهبيّة بين المسلمين في مواجهة قُوى الاستكبار؛ فالقضيّة الفلسطينيّة مرحلة سابقة لانتصار الثورة؛ وليس مرحلة لاحقة، وعلى هذا يمكن القول أنّ الدفاع عن فلسطين كان ضمن باب الوحدة الإسلاميّة، ولا يدخل في باب تصدير الثورة، وإن كانت تشكّل هدفاً من أهدافها الّذي يتمثّل بإيجاد صحوة لدى البلدان الإسلاميّة؛ وبناءاً على ما تقدّم يمكننا قول ما الآتي: -

الثورة هي انعكاس لمجموعة من التحوّلات الاجتماعيّة والفكريّة والسياسيّة؛ إذ إنّها تغيير إراديّ متكامل؛ ينطلق من الداخل إلى الخارج؛ ليشمل ميادين المجتمع كافّة.

أمّا الثورة عند الإمام الخمينيّ، فهي تقوم على أساس دينيّ إسلاميّ (القيام لله)، ويرى أنّ هناك نوعين من الثورة؛ الأولى: على مستوى الفرد؛ والثانية: على مستوى المجتمع، وتشكّل الأولى الأساس الّذي تستند عليه الثورة الثانية، وأنّ أيّ انحراف في مسار الأولى، يؤدّي إلى انحراف في مسار الثانية، ولقد استدلّ الإمام الخمينيّ على ضرورة الثورة بالشرع والعقل، وعلى وَفق العمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أمّا أسباب الثورة وأهدافها من وجهة نظره؛ فإنّها تقوم على أساس إحياء الإسلام، وتطبيق الشريعة الإسلاميّة، والوقوف بوجه الطغاة والظالمين

والمفسدين؛ وإعادة العمل بأحكام الشرع المقدّس، ولم يغِب عن باله حالة انحراف الثورة وتغيّر مسارها؛ إذ عدّ من مؤشرات الانحراف حبّ النفس والذات، وقلّة الوعي، وعدم الكفاءة، وسوء الأخلاق، وعدم الالتزام بالأحكام الإسلاميّة؛ وكذلك حصر الثورة في إطار منغلق، ومنعها من الانتشار؛ لذلك شرع إلى تصدير الثورة الإسلاميّة.

الهوامش:

[١] عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسيّة، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٨٧٠.

[٢] اشارة تجدر بالاهتمام، انقسم الفكر الإسلاميّ سواء القديم منه ام المعاصر الى اتجاهات، أو تيارات حول مسألة الثورة:

١ ـ الّتيار الرافض للثورة وأبرز من يمثله (القدرية وغلاة المرجئة ومدرسة أهل الحديث. للمزيد ينظر: أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، تعليق: محمد الفقيّ، د. ط، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٠، ص٢٠.

٢ ـ الّتيار المؤيد للثورة وابرز من يمثله مدرسة اهل البيت عليهم السلام والخوارج والمعتزلة وكذلك من الجماعات المعاصرة (الجماعة الإسلاميّة- جماعة الجهاد). للمزيد ينظر: محمود اسماعيل، الحركات السرية في السلام، ط٥، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٧ وما بعدها. وكذلك ينظر: فكرت رفيق السيد، الحاكم في التصور السياسيّ الإسلاميّ المعاصر، ط١، المكتبة المركزية العامة، كركوك، ٢٠١٢، ص ص٥٨-٦٠. وايضاً ينظر: جمال الحسيني أبو فرحة، الخروج على الحاكم في الفكر السياسيّ الإسلاميّ، ط١، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٥٢.

[٣] نقلاً عن: سامي ذبيان وآخرون، قاموس المصطلحات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، د. ط، رياض الريس للكتب والنشر، د. م، ١٩٩٠، ص١٧٦.

[٤] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ قدس سره، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص٧١.

[٥] سورة سبأ، الآية: ٤٦.

[٦] الإمام الخمينيّ، تفسير آية البسملة: محاضرات معرفية، ط١، دار الهادي، بيروت، ١٩٩٢، ص ص٥١-٥٢.

[٧] نقلاً عن: محمد بن يعقوب الكليني، فروع الكافي، ط١، ج٥، منشورات الفجر، بيروت، ٢٠٠٧، كتاب الجهاد، باب (٣) رقم الحديث (٣)، ص٩.

[٨] الإمام الخمينيّ، الأربعون حديثاً مع شرح للمصطلحات الفلسفية والعرفانية والفقهيّة والروائية، تعريب: محمد الغروي، ط١، دار زين العابدين، بيروت، ٢٠١٠، ص٣٢. ويقترب من هذا الطرح علي شريعتي: إذ يقول: (الإنسان معجون من الدنيا والآخرة، من عناصر إلهيّة وعناصر شيطانيّة، هناك عوامل جذب تجذبه نحو التراب، وعوامل جذب أخرى تصعد به إلى السماء، لكن الإنسان نفسه نوع من الاختبار، ومن هنا تطرح مسؤوليته ووعيه). علي شريعتي، بناء الذات الثورية، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، ط٢، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ٢٠٠٧، ص٢٧.

[٩] ميثم السلمان، التحفيز الجماهيري في خطاب الإمام الخمينيّ، تحقيق: موسى حسين صفوان، ط١، دار الولاء، بيروت، ٢٠٠٨، ص٤٩.
[١٠] لجنة من العلماء، خط الإمام، مصدر سبق ذكره، ص٢٥.
[١١] سورة البقرة، الآية: ٣٠.
[١٢] الإمام الخمينيّ، الأربعون حديثاً، مصدر سبق ذكره، ص ص٣٢-٣٣.
[١٣] ميثم السلمان، التحفيز الجماهيري في خطاب الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص٧٥.
[١٤] سورة الرعد، الآية: ١١.
[١٥] الإمام الخمينيّ، الأربعون حديثاً، مصدر سبق ذكره، ص٣٤
[١٦] سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.
[١٧] مؤسّسة نشر وتنظيم تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج١٣، مصدر سبق ذكره، ص٢١. وكذلك ينظر: الإمام الخمينيّ، الجهاد الاكبر، مصدر سبق ذكره، ص٧.
[١٨] ميثم السلمان، التحفيز الجماهيري في خطاب الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص٧٦.
[١٩] سورة آل عمران، الآية: ٣٠.
[٢٠] مؤسّسة نشر وتنظيم تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص١٢.
[٢١] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الإعلام: الأحاديث والبيانات الصحفية للإمام الخمينيّ، تعريب: عباس صافي، ط١، ج١، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر (١٨)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ٢٠٠٩، ص٣٥٨.
[٢٢] مؤسّسة نشر وتنظيم تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص٧١.
[٢٣] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الإعلام، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٣٤٦.
[٢٤] الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، مصدر سبق ذكره، ص١٦.
[٢٥] المصدر نفسه، ص ص٥٥-٥٦.
[٢٦] سورة النازعات، الآية: ١٧.
[٢٧] الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، مصدر سبق ذكره، ص٤٥.
[٢٨] سورة القصص، الآية: ٤.
[٢٩] الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، مصدر سبق ذكره، ص٥٦.
[٣٠] سورة القصص، الآية: ٤..
[٣١] سورة التوبة، الآية: ١٢.
[٣٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج١، مصدر سبق ذكره، ص١٣٠.
[٣٣] سورة المائدة، الآية: ٤٥.
[٣٤] الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، مصدر سبق ذكره، ص٢٩.
[٣٥] سورة المائدة، الآية: ٦٣.
[٣٦] سورة المائدة، الآيتان: ٧٨-٧٩.
[٣٧] الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، مصدر سبق ذكره، ص١٣٢.
[٣٨] سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.
[٣٩] جاء في الترمذي عن أبو سعيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان». ينظر: أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق: بشار عواد معروف، ط١، مج٤، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٩٦، كتاب أبواب الفتن، باب (١١)، رقم الحديث (٢١٧٢)، ص ص٤٣-٤٤.
[٤٠] الإمام الخمينيّ، تحرير الوسيلة، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٤٦٣.
[٤١] المصدر نفسه، ص٤٧٦.
[٤٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة الإسلاميّة: مقتطفات من أفكار وآراء الإمام الخمينيّ ﷺ، ط٢، مؤسّسة تنظيم

ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ - الشؤون الدولية، طهران، ٢٠٠٦، ص٥١.
[٤٣] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام: تراث الإمام الخمينيّ (خطابات، نداءات، مقابلات، أحكام، وكالات شرعية، رسائل شخصية)، ترجمة: منير مسعودي- صالح ماجدي، ط١، ج٤، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الشؤون الدولية، طهرن، ٢٠٠٩، ص ص٢١-٢٢.
[٤٤] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٥١.
[٤٥] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٤، مصدر سبق ذكره، ص٢١.
[٤٦] محمد بن الحسن الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، ط٢، ج١٦، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء تراث، قم، ١٤١٤هـ، ابواب الامر والنهي، الباب (١)، كتاب الامر والنهي، رقم الحديث} (٢١١٣٣) ٧، ص١٢٠.
[٤٧] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، نهضة عاشورا، دار الوسيلة، بيروت، ١٩٩٦، ص٥٦.
[٤٨] الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، مصدر سبق ذكره، ص٢٢.
[٤٩] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٤، مصدر سبق ذكره، ص٢٣.
[٥٠] علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسيّ الشيعي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص١٩٢.
[٥١] مركز نُون للتأليف والترجمة، الحكومة الإسلاميّة في فكر الإمام الخمينيّ (رضوان الله تعالى عليه)، مصدر سبق ذكره، ص٤٧.
[٥٢] علي فياض، نظريات السلطة في الفكر السياسيّ الشيعي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ص١٩٣-١٩٤.
[٥٣] الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، مصدر سبق ذكره، ص٥٧.
[٥٤] مركز نون للتأليف والترجمة، الحكومة الإسلاميّة في فكر الإمام الخمينيّ (رضوان الله تعالى عليه)، مصدر سبق ذكره، ص٥٠
[٥٥] مركز الإمام الخمينيّ الثقافي، الاستقامة والثبات في شخصية الإمام الخمينيّ ﷺ، ترجمة: كاظم ياسين، ط١، مركز الإمام الخمينيّ الثقافي- قسم الدراسات، د. م، ١٩٩٢، ص ٢٧٤.
[٥٦] مرتضى المطهري، الثورة والدولة، سلسلة تراث وآثار الشهيد مرتضى المطهري، د. ط، دار الإرشاد، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ١٠٨-١١٠. وكذلك مراجعة: حسين علي الغراوي، ثقافة الثورة الإسلاميّة، ط١، سلسلة إنجازات الثورة الإسلاميّة (٤)، المركز الثقافي للدراسات الإسلاميّة، بغداد، ٢٠١٢، ص٢٤.
[٥٧] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٢٠، مصدر سبق ذكره، ص١٩٦.
[٥٨] مركز الإمام الخمينيّ الثقافي، الاستقامة والثبات في شخصية الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص٢٧٠.
[٥٩] محمد حسين فضل الله، الفقيه والأُمّة، مصدر سبق ذكره، ص١١٨
[٦٠] محمد رضا دهشيري، مدخل في النظريّة السياسيّة للإمام الخمينيّ ﷺ، ج١، سلسلة إصدارات حوزتي النجف الأشرف وقم المقدسة (٤٦)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، النجف الأشرف، ٢٠١٣، ص٥٧ وما بعدها.
[٦١] وزارة الإرشاد الإسلاميّ، مختارات من أقوال الإمام الخمينيّ، ترجمة: محمد جواد المهرى، ط١، ج١، مركز إعلام الذكرى الثالثة لأنصار الثورة الإسلاميّة، د. م، ١٤٠٢هـ، ص ص ٩-١٠.

[٦٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، تراث الإمام الخمينيّ (خطابات، نداءات، مقابلات، أحكام، وكالات شرعية، رسائل شخصية)، ترجمة: بشير الجزائري، ط١، ج٨، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ - الشؤون الدولية، طهران، ٢٠٠٩، ص ص٥٧-٥٨.

[٦٣] مركز الإمام الخمينيّ الثقافي، الاستقامة والثبات في شخصية الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٧.

[٦٤] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٤٢١.

[٦٥] سورة البقرة، الآية: ٢٧٩.

[٦٦] لجنة من العلماء، خط الإمام، مصدر سبق ذكره، ص٢٣.

[٦٧] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٦، مصدر سبق ذكره، ص٨٠.

[٦٨] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الإعلام، ج١، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٦٢-٣٦٣. وكذلك ينظر: الإمام الخمينيّ، كتاب الطهارة، ج٣، د. ن، د. م، د. ت، ص٣٢٩.

[٦٩] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٤٢٦. وكذلك ينظر: وسن علي نعيم، الأصالة والحداثة عند الإمام الخمينيّ ﷺ، ط١، سلسلة أفكار الإمام الخمينيّ ﷺ (٥)، المركز الثقافي للدراسات الإسلاميّة، بغداد، ٢٠١٢، ص١٩.

[٧٠] الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، مصدر سبق ذكره، ص١٦٠.

[٧١] المصدر نفسه، ص١٧٨.

[٧٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٨٢.

[٧٣] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص٧٦.

[٧٤] الإمام الخمينيّ، القرآن باب معرفة الله، ط١، دار المحجة البيضاء- دار الرسول الاكرم، بيروت، ٢٠٠٥، ص ص ٥٩-٦٠.

[٧٥] مركز الإمام الخمينيّ الثقافي، الاستقامة والثبات في شخصية الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٣٢٠.

[٧٦] يحيى كريستان، منهج الإمام الخمينيّ في احياء القيم الإسلاميّة، في مجموعة من المؤلفين، دراسات في الفكر السياسيّ للإمام الخمينيّ، ط١، كتاب التوحيد (٣)، مؤسّسة التوحيد للنشر الثقافي، قم، ١٩٩٥، ص١٤٠.

[٧٧] الإمام الخمينيّ، الاربعون حديثاً، مصدر سبق ذكره، ص ص١٠٠-١٠١.

[٧٨] المصدر نفسه، ص١٠٩.

[٧٩] المصدر نفسه، ص١١٢. وكذلك ينظر: عبدالله حاجي صادقي، مبادئ الجهاد الاكبر، ترجمة: مركز نون للتأليف والترجمة، ط١، جمعية المعارف الإسلاميّة الثقافية، بيروت، ٢٠١٣، ص ص١٥١-١٥٢.

[٨٠] الإمام الخمينيّ، الأربعون حديثاً، مصدر سبق ذكره، ص١٦٠.

[٨١] مهدي حسين علي الهاشمي، نظرات استدلالية في نداء الإمام الخمينيّ ﷺ في موسم الحج، ط١، سلسلة إصدارات حوزتي النجف الأشرف وقم المقدسة (٥٠)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، النجف الأشرف، ٢٠١٣، ص١٥٩.

[٨٢] الصدوق، علل الشرائع: سلوا أهل البيت عليهم السلام (١-٢)، ط١، ج٢، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٦، باب (١٣١)، العلة الّتي من اجلها حرم الله تعالى الكبائر رقم (١٢)، ص٣٨٧.

[٨٣] نقلاً عن: مختار الأسدي، الثورة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، ط٤، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني ﷺ، الشؤون الدولية، طهران،

٢٠٠٧، ص٢٨٦.
[٨٤] سورة ق، الاية١٨.
[٨٥] محمد مهدي الآصفي، دروس من الثورة الإسلاميّة في إيران، ط٣، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، ١٤٢١هـ، ص٢٠٢.
[٨٦] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص ص٧٦-٧٧.
[٨٧] محمد رضا دهشيري، مدخل في النظريّة السياسيّة للإمام الخمينيّ ﷺ، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٩٧.
[٨٨] مختار الاسدي، الثورة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٧٩.
[٨٩] محمد رضا دهشيري، مدخل في النظريّة السياسيّة للإمام الخمينيّ ﷺ، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٩٧.
[٩٠] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، النداء الأخير، مصدر سبق ذكره، ص١٤٧.
[٩١] وسن علي نعيم، الأدوار المتبادلّة بين الحكومة الإسلاميّة والناس عند الإمام الخمينيّ ﷺ، ط١، سلسلة انجازات الثورة الإسلاميّة (٧)، منشورات المركز الثقافي للدراسات الإسلاميّة، بغداد، ٢٠١٢، ص١٦.
[٩٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، النداء الأخير، مصدر سبق ذكره، ص٢٠.
[٩٣] عبد العالي العبدوني، الثورة الإسلاميّة في إيران في آفق تفكك البراديغمات الجاهزة، ط١، دار المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠١٣، ص١٢٤.
[٩٤] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٣، مصدر سبق ذكره، ص٣٦٨.
[٩٥] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، تصدير الثورة كما يراه الإمام الخمينيّ، ط٢، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ - قسم الشؤون الدولية، طهران، ٢٠٠٤، ص٢٠.
[٩٦] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٤٤٧.
[٩٧] المصدر نفسه، ص ص٤٤٧-٤٤٨.
[٩٨] سورة الانبياء، الآية: ١٠٧.
[٩٩] سورة النحل، الآية: ١٢٥.
[١٠٠] مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٤٤٧.
[١٠١] محمد مهدي الآصفي، خط الإمام: دروس من الثورة الإسلاميّة في إيران، ط١، سلسلة إصدارات حوزتي النجف الأشرف و قم المقدسة (١٦)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، النجف الأشرف، ٢٠١٠، ص٤١.
[١٠٢] سورة النحل، الآية: ١٢٥.
[١٠٣] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٤٤٧.
[١٠٤] مير أحمد رضا حاجتي، ثورة الإمام الخمينيّ ﷺ : سطور مختارة، ط١، سلسلة إصدارات حوزتي النجف الأشرف وقم المقدسة (٦٢)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، ط١، النجف الأشرف، ٢٠١٤، ص٥٧.
[١٠٥] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٤٤٦.
[١٠٦] مير احمد رضا حاجتي، عصر الإمام الخمينيّ ﷺ ترجمة: عباس صافي، ط١، الهيئة الثقافية لفجر الثورة الإسلاميّة، قم، ٢٠٠٩، ص٣٤.
[١٠٧] وزارة الارشاد الإسلاميّ، مختارات من اقوال الإمام الخمينيّ، ترجمة: محمود جواد المهرى، ج٣، مركز اعلام الذكرى الثالثة لانتصار الثورة الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٢هـ، ص٥٠.

[١٠٨] محمد حسين فضل الله، الفقيه والأُمّة، مصدر سبق ذكره، ص١٤٢.

[١٠٩] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمني ﷺ، تصدير الثورة كما يراه الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص٩٠.

[١١٠] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمني ﷺ، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٤٤٨.

[١١١] وزارة الإرشاد الإسلاميّ، مختارات من أقوال الإمام الخمينيّ، ج٣، مصدر سبق ذكره، ص٤٩.

[١١٢] نعيم قاسم، الإمام الخمينيّ ﷺ : الاصالة والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص١٧٢.

[١١٣] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، تصدير الثورة كما يراه الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٧٨.

[١١٤] المصدر نفسه، ص ص١٠٠-١٠١.

[١١٥] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة، مصدر سبق ذكره، ص٤٣٠.

[١١٦] مهدي علي الموسوي، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص ص٢٥٤-٢٥٥.

[١١٧] علي البغدادي، رجال حول الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٣٣٨

[١١٨] محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلاميّة: هموم وقضايا، ط٤، دار الملاك، بيروت، ٢٠٠١، ص ص٩٩-١٠٠.

[١١٩] مركز الهدى للدراسات الحوزوية- لجنة التأليف والبحوث، الإمام الخمينيّ ﷺ : رؤيته للقضية الفلسطينية، ط١، سلسلة إصدارات حوزتي النجف الأشرف وقم المقدسة (٣٩)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، النجف الأشرف، ٢٠١١، ص١٠٩.

الشيخ رائد العبودي
باحث إسلامي/ حوزة النجف الأشرف

الإصلاح في فكر الإمام الخمينيّ قدس سره
دراسة تحليلية

يُعَدّ مطلب الإصلاح من المطالب المهمّة المطروحة في الساحة السياسيّة؛ إذ شهِدته المجتمعات كافّة، ومنها المجتمعات الإسلاميّة، لِما له من أثر واضح على حركة المجتمعات وتطوّرها؛ إذ يهدف إلى معالجة المعوّقات الّتي تقف أمام بناء المجتمع، بتشخيص تلك المعوّقات ووضع آليّات لتجاوزها؛ فكان من بين الشخصيّات الّتي تناولت مطلب الإصلاح الإمام الخمينيّ؛ إذ آمن بالإصلاح على أنّه وسيلة للتغيير.

وفي إطار عمليّة الإصلاح يقوم فكر الإمام الخمينيّ على ثلاثة مرتكزات أساسيّة؛ وهي: البعد الأخلاقيّ، والوعي السياسيّ، وعمليّة إنتاج إطار فقهيّ ينسجم مع المعطيات المعاصرة. بمعنًى أدقّ التكامل ما بين البناء الأخلاقيّ للفرد، واعتماد مبدأ التعاون بين الفقيه والمثقّف والمفكّر؛ وذلك عن طريق إصلاح مؤسّستين هامّتين في المجتمع؛ هما: المؤسّسة الدينيّة والمؤسّسة

الأكاديميّة، وانفتاح إحداهما على الأخرى، ومن هذا المنطلق سنحاول في هذا المبحث بيان آليّات إصلاح المؤسّسة الدينيّة والمؤسّسة الأكاديميّة وكيفيّة التكامل بين المؤسّستين على وَفق فكر الإمام الخمينيّ.

إصلاح المؤسّسة الدينيّة

تُعَدّ المؤسّسة الدينيّة «الحوزات العلميّة» بمنزلة الجامعات الّتي تُخرّج علماء الدين، وأساتذة العلوم الإسلاميّة والفقهاء، في مقابل المؤسّسة الأكاديميّة الّتي تخرّج العلماء والأساتذة والمفكّرين؛ وقد اصطلح على تسميتها العلوم العصريّة[١].

وتعرف الحوزة العلميّة على أنّها «مؤسّسة تعليميّة دينيّة تأخذ على عاتقها إعداد المجتهد في علوم الشريعة الإسلاميّة الّذي يتحمّل مسؤوليّة استنباط الأحكام الشرعيّة وتبليغها للأمّة وقيادتها في عصر الغيبة، بالإضافة إلى إعداد وتربية وتعليم من يصلح لمهمّة تبليغ الدين الإسلاميّ في وسط الأُمّة الإسلاميّة»[٢].

ويرى الإمام الخمينيّ أنّ هدف المؤسّسة الدينيّة هو «إصلاح الأُمّة والمحافظة على استقلال البلاد»[٣]، وعليه سوف نحاول في هذا المطلب بيان ما يأتي: -

أوّلاً: مفهوم الإصلاح وفقاً لرؤية الإمام الخمينيّ

تشير مفردة الإصلاح إلى الدلالة على تعديل، أو تطوير غير جذريّ، وهو خلافاً للثورة ليس سوى تحسين في النظام دون المِساس بأسس هذا النظام[٤].

وهناك من يرى الإصلاح على أنّه إعادة إنتاج القديم وصياغته؛ وإضافةً له ما استجدّ أو ما يتطلّبه العصر في ضوء التطوّرات[٥]، أمّا رؤية الإمام الخمينيّ في الإصلاح فلا تأتي بمعنى مقابل لـ «الفساد»[٦]، بل تأتي في إطار إعادة التنظيم، والترتيب، والتطوّر، وفي

إطار إصلاح الحوزة العلميّة وانفتاحها على المجتمع؛ يقول: «الإسلام بلا علماء كالطبّ بلا أطبّاء، علماء الدين هم مربّو البشر واتّخذوا مواقع الأنبياء... إنّ الحوزات العلميّة والعلماء الملتزمين كانوا على مرّ تأريخ الإسلام والتشيّع خندقاً حصيناً للإسلام في مواجهة الهجمات والانحرافات،... ونتيجة لفهمهم للإسلام دائماً كانوا في طليعة الحركات الاجتماعيّة والنضال السياسيّ، إنّ العلماء قوّة كبرى تنهدم بفقدانها.. أركان الإسلام وتصبح قوّة العدوّ المتجبّر بلا منازع، وفلا تفرّطوا بهذه القوّة،...، فهي قوّة إلهيّة»[٧].

على الرغم من المكانة العالية الّتي يُوليها الإمام الخمينيّ للمؤسّسة الدينيّة ورجالها، إلّا أنّه بسبب التقدّم العلميّ والتقنيّ وتقارب المسافات وتعميق الارتباطات والتبادل الثقافيّ وتقارب المجتمعات البشريّة من بعضها بعضاً؛ عملت على إيجاد آلاف من المسائل المستحدثة الّتي لا بُدّ من تقديم الأجوبة الواضحة والصريحة لها، وعندئذٍ فإنّ مقولة «**إنّ نظم الحوزة في عدم نظمها**»، لم تعُد وَفق رؤيته تتماشى مع مستحدثات العصر[٨].

وعلى ذلك فإنّ المؤسّسة الدينيّة على وَفق اعتقاده سلاح ذو حدّين؛ إمّا أن يكون عاملاً للحركة والرُّقِيّ والتطوّر والتحضّر والازدهار؛ أو يكون أهمّ عوامل الضعف والتمزّق والضياع في حالة الانغلاق، وعدم مواكبة التطوّر.

وفي ضوء ذلك يرى الإمام الخمينيّ أنّ هناك عدّد من المحاور الّتي تحدّ من المؤسّسة الدينيّة «**الحوزة العلميّة**» على الانفتاح والتجديد والعمل؛ على وَفق مواكبة العصر؛ وهي على النحو الآتي: -

المحور الأوّل: المناهج التقليديّة ومِساحة التفكير الضيّقة

يرى الإمام الخمينيّ أنّ المناهج التقليديّة في التعليم الحوزويّ تدور

حول مديات محدّدة، ومباحث قليلة الجدوى في عالمنا المعاصر؛ فتكاد تغيب عن الاهتمامات الجادّة الّتي ينبغي أن يكون لها فيها الدور الرئيس.

ومن الأمثلة على مِساحة التفكير الضيّقة؛ يقول: «**بما أنّ محور التفكير للبعض لا يتجاوز محيط المسجد؛ إذ إنّهم لا يمتلكون سعة الأفق فتراهم عند الحديث عن أكل السحت -مثلاً- لا يخطر ببالهم سوى البقّال القريب من المسجد الّذي يطفّف من البيع.. فلا يلتفتون إلى التطبيقات الواسعة والكبيرة لأكل السحت والنهب الّتي تتمثّل ببعض الرأسماليّين الكبار، أو من يختلسون بيت المال، وينهبون نفطنا، ويحوّلون بلادنا إلى سوق لبيع المتوجات الأجنبيّة غير الضروريّة والغالية الثمن... هذا أكل السحت على مستوى واسع ودوليّ**»[٩].

والسبب هنا على وَفق اعتقاده يرجِع إلى طبيعة الاجتهاد الشيعيّ؛ إذ كان معزولاً بالمطلق عن مقاربة قضايا المجتمع والدولة؛ وذلك لعدم الحاجة العمليّة إليه على مدًى زمنيّ طويل بسبب العزل المذهبيّ والسياسيّ لمدرسة أهل البيت عليهم السلام؛ فقد اقتصرت عمليّة الاجتهاد لدى فقهاء الشيعة على التصدّي لشؤون المعاملات والعبادات الفرديّة وتخلّيها طوعاً عن الاهتمام بالموضوعات ذات الصِّلة بالحقل الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ للمجتمع والأُمّة، واتّجه الفقهاء ليستولدوا من منابع الشريعة ما يُعنى بالنطاق الفرديّ، وليس إلى ما يحتاجه المجتمع بأسره[١٠].

المحور الثاني: المتقدّسين

تُعَدّ ظاهرة «**التظاهر بالقداسة**» من الظواهر السلبيّة الانطوائيّة؛ وهي من صنف الحالات الصوفيّة المتطرّفة؛ إذ تجرّ المجتمع إلى الوراء، وتُعَدّ أيّ محاولة لاقتحام الحياة على وَفق مبادئ الإسلام خراباً وعبثاً، ومضيعة للوقت الّذي ينبغي أن يصرف في مواضيع العزلة والانقطاع[١١].

وعلى وَفق رؤية الإمام الخمينيّ؛ فإنّ «**المتظاهرين بالقداسة**» يعتبرون «**أعداء من الداخل، لأنّ هؤلاء لا يهتمّون بما يجري، ويحوّلون بين العلماء الحقيقيّين وبين تسلّم السلطة والأخذ بزمام الأمور، فهؤلاء يوجّهون أكبر لطمة للإسلام، ويشكّلون أكبر خطر عليه، ويبرزون الإسلام بصورة مشوّهة كأقصى ما يكون التشوّه،...، ولهم تأثير على البسطاء والبلهاء من أمثالهم من الناس، هؤلاء يعارضون من يصرخ في الناس لإيقاظهم ممّا غطّوا فيه من السبات، هؤلاء يدعون الناس إلى الكسل والتخاذل، هؤلاء يعارضون من يعارض ويقاوم نفوذ الانكليز والأمريكان**»[١٢].

ويرى أيضاً أنّ أمثال هؤلاء لا بدّ من تقديم النصح لهم؛ ليرجِعوا عن غيّهم، ويجب تنبيههم إلى الخطر المحدق بالإسلام والمسلمين، وأن تفتح أبصارهم تحت ضوء الشمس على الخطر الصهيونيّ والانكلو- أمريكيّ الّذي يمدّ الكيان الصهيونيّ بمقوّمات الحياة، هذا من جانب ومن جانبٍ آخرَ حتّى لا ينطفئ عليهم النور، ويعيشوا في الظلام؛ كما فعل النصارى قبلهم؛ فقد ألهاهم البحث في التثليث، والأقانيم، وروح القدس، والأب والابن، ولم يبقَ لهم شيءٌ آخرُ[١٣].

وفي هذا الصدد يشير (حيدر حب الله) إلى هذه المشكلة؛ إذ يقول: «**بالفعل، فهذه مشكلة حقيقة؛ إذ نجد المفاهيم مقلوبةً أحياناً، فكلّما انزوى عالم الدين وظهرت عليه آثار عدم العلم بالحياة وبالمشاهد الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة كان أكثر قداسةً وكلّما تصدّى للفعل السياسيّ والثقافيّ والاجتماعيّ... كان محلّ شكّ وتساؤل**»[١٤].

المحور الثالث: الاستعمار وتأثيره الفكريّ والأخلاقيّ

يشير الإمام الخمينيّ إلى تأثير الاستعمار وعملائه في الأجهزة التربويّة، والسياسيّة للحكومات العميلة لمدّة قرون على بثّ الفساد

والسموم في أفكار الناس وأخلاقهم؛ فالأشخاص الّذين ينتسبون للحوزة؛ إنّما هم من بين أفراد الشعب، وعندئذٍ يحملون معهم التأثيرات الفكريّة والأخلاقيّة للمستعمر[١٥].

ومن قبيل هذا التأثير في ما يتعلّق بالإسلام؛ إذ أشاعوا أنّ الإسلام رسالة ترتبط بالدعاء وبعلاقة الإنسان بالخالق، ولا شأن للإسلام بالسياسة ولا بالحكومة، وقد توسّعوا في هذه الدعاية إلى الحدّ الّذي اعتقد كثير من العلماء ورجال الدين بأنّه لا توجد علاقة بين الدين والسياسة؛ إذ تقتصر مهمّة العلماء ورجال الدين على الذهاب إلى المساجد للصلاة، وتدريس الدروس الدينيّة، وتعليم الناس الآداب الشرعيّة[١٦].

أمّا في ما يتعلق برجال الدين فيشير الإمام الخمينيّ إلى «**سعي عملاء الاستعمار إلى اتّهام العلماء وتشويه سمعتهم حتّى لقد أذاع بعضهم بكلّ وقاحة وبلا حياء، أنّ ستّ مئة من علماء النجف وإيران كانوا يعملون لحساب الانكليز، ويستند في إذاعة ذلك إلى وثائق من وزارة الخارجيّة البريطانيّة في الهند**»[١٧].

وتأسيساً على ذلك عمل الاستعمار على نقل الاعتقاد الغربيّ في ما يتعلّق بعلاقة الدين بالمجتمع هذا من جانب، ومن جانبٍ آخرَ؛ تشويه صورة رجال الدين والعلماء.

المحور الرابع: فقهاء البلاط

وهم طبقة وضيعة وانتهازيّةٌ مُنِي بها الإسلام والمسلمون في كلّ زمن منذ أيّام معاوية وحتّى اليوم؛ إذ ينحصر همّهم في التقرّب إلى السلطان وجلب مرضاته؛ وبذلك يحرّفون الدين وفي ما يسمّونه أحياناً بالحيل الشرعيّة، وبالألاعيب المختلفة لحماية السلطان بالتأويلات الباطلة وتسويغاً لأعماله وسياساته، مكثرين من الدعاء له، والدفاع عنه بشتّى الأساليب[١٨].

ويشير الإمام الخمينيّ إلى حقيقة

هـؤلاء؛ إذ يقـول: «**هـؤلاء ليسـوا بفقهاء.. قسم منهم قد ألبستهم دوائر الأمـن والاسـتخبارات العمائـم لكـي يدعوا الله للسـلطان، وسـينزلون عليه بركاته ورحماته، هؤلاء يجب فضحهم، لأنّهم أعداء الإسلام، يجب على المجتمع أن ينبذهم ففي نبذهم واحتقارهم نصر للإسلام ولقضيّة المسلمين، يجب عـلى شبابنا وأبنائنا انتزاع عمائم هـؤلاء مـن فـوق رؤوسـهم... لا أقـول: اقتلـوا هؤلاء، فلتنزع عنهم عمائهم على الأقلّ، على الناس جميعاً أن يمنعوا هـؤلاء مـن الظهـور في المجتمـع بملابـس رجـال الدين؛ لأنّ في ذلك تلويثاً لهذا اللبـاس الطاهر الشريف... إنّ علـماء الإسـلام الحقيقيّين كانوا منزّهين عـن مثـل هـذا ولا يزالون**»[19].

وتأسيساً عـلى ذلـك يميّـز الإمـام الخمينيّ بين نوعين من العلماء؛ العلماء الحقيقيّين الّذين يعملون لله، وفي سبيل الله؛ وهـــدفهم نيـــل رضى الله أوّلاً، وفوق كلّ شيء، وهؤلاء هم حصـون الإسلام، أمّـا النـوع الثـاني فهـم مـن صـنائع الحكومـات العميلـة بهـدف العمل لأجل مصالحهم الدنيويّة؛ فهم من جهة يحقّقون مآربهم باسـم رجـال الدين؛ ومن جهة أخرى يعملون عـلى تشـويه رجـال الـدين الحقيقيّـين، في ضوء ذلك يطالب المجتمع بنزع عمائم هـؤلاء صـيانة للإسـلام ولرجالـه الحقيقيّين؛ لأنّهم يقفون حجر عثرة في طريق الإصلاح والتجديد.

المحور الخامس: النزعة التقليدية والابتعـاد عـن العلـوم الأخـرى؛ كالفلسفة وتعلّم اللغات

من بـين الأمـور الّتـي تقـف أمـام تطوّر الحوزة هي النزعة الاستصحابيّة لروح التقليد، وهي الّتي يقصـد بهـا- تلك النزعة الّتي تتجلّى بالعناية الفائقة والتشـديد بالـشروح والتعليقـات والتـذييلات والـشرح عـلى الـشرح والتعليق على التعليـق والتـذييل عـلى التـذييل، وهكـذا بـدلاً مـن العنايـة والبحـث عـن التجديـد والابتكـار

والاكتشاف والإبداع؛ وكأنّ العقل الإسلاميّ أصابه الجمود والعجز، ولم يَعُدْ قادراً على تجاوز هذا الوضع[٢٠].

الإمام هنا لا يدعو إلى القطيعة مع الشروح، والتذييلات، والتعليقات، ولكن بشرط ألّا تستهلك روح البحث؛ وتجعل الطالب والباحث يدوران في فلك الألفاظ، والنكات، وتحول أمام روح التقدّم، والبحث.

أمّا في ما يتعلّق بالابتعاد عن العلوم؛ ومنها الفلسفة، وتعليم اللّغات؛ فيُعَدّ علم الفلسفة من العلوم الّتي تقوم على البرهان العقليّ، وتنبُع أهمّيّة هذا العلم من ردّ الشبهات المتعلّقة بالعقائد، الّتي يطرحها الماديّون؛ ومنها ما يتعلّق بوجود الخالق وإنكاره؛ إذ من الناحية المنطقيّة يكون الردّ على هؤلاء المنكرين بالاستدلال العقليّ؛ وليس عن طريق النصوص، والروايات؛ لأنّهم في حقيقتهم ينكرون وجود الخالق؛ إذاً كيف يكون الاستدلال بالنصوص والروايات؟ إذ لا بُدّ من محاججتهم عن طريق العقل والبرهان؛ وتكمن خطورة هذا العلم إذا لم تُعطَ الاجابة الشافية لبعض المسائل ذات الصلة بالمعتقدات؛ فإنّ دين الناس بصفته مبدأً سيتعرّض للخطر[٢١].

ومن معاناة أساتذة الفلسفة في الحوزة يشير الإمام الخمينيّ: «**فقد كان مثلاً تعلّم اللّغة الأجنبيّة يعتبر كفراً، والفلسفة والعرفان كانتا تعدّان ذنباً وشركاً، حتّى إنّ ولدي الصغير المرحوم مصطفى كلّما كان يشرب من كوز الماء في المدرسة الفيضيّة.. كانوا يقومون بتطهير الكوز من ورائه؛ لأنّني كنت أدرّس الفلسفة**»[٢٢].

ثانياً: آليّات إصلاح المؤسّسة الدينيّة على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ

إنّ وضع الآليّات من أجل تطوير المؤسّسة الدينيّة، ولمواجهة التحدّيات القائمة لا يكون بأيٍّ حال من الأحوال؛

منفصلاً عن واقع الحوزة، وعن أهدافها، ورسالتها، ومبادئها العامّة؛ الّتي تستند إليها[٢٣]. وفي ضوء ذلك فإنّه يضع مجموعة من الآليّات لتطوير هذه المؤسّسة؛ لتكون قادرة على مواجهة المسائل المستحدثة، ومشاكل العصر؛ ومن هذه الآليّات: -

١ ـ إصلاح النظام التعليميّ في الحوزة

يُعَدّ النظام التعليميّ من أهمّ الأركان الأساسيّة للحوزات العلميّة، ومن أهمّ وظائفها، وعلى وَفق اعتقاد الإمام الخمينيّ لا بُدّ أن يكون النظام التعليميّ في الحوزة يتناسب والأوضاع، وحاجات المجتمع ويواكب التطوّر، وعليه لا بدّ للمناهج أن تكون كفيلة للارتقاء بمستوى الطالب الحوزويّ، وتنمية قدراته على فَهم المتون الفقهيّة والأصوليّة؛ وكذلك من أجل معرفة طرق مناهج الاستدلال، والاستنتاج العلميّ من متون الآيات القرآنيّة، والأحاديث الشريفة، وقراءة دورة فقهيّة ودورة أصوليّة كاملة، وتنمية الثقافة العامّة وتوسيعها عند الطالب الحوزويّ بالدروس العامّة الّتي يتلقّاها من الأساتذة إلى جانب الدروس الخاصّة من الفقه والأصول؛ وكذلك تحديد سنوات الدراسة ولاسيّما في مرحلة السطوح[٢٤]. وكذلك يرى أنّه لابدّ أن يكون حضور الدرس مقترناً بالتعمّق، والتفكير، والابتكار، ولا يقتصر على مجرّد الحضور والكتابة[٢٥]. والابتعاد عن البحوث العميقة والمطوّلة، واختصار البحوث القليلة الأهمّيّة، وخلق الانسجام والترتيب بين البحوث المهمّة والعلميّة، الّتي ربّما تكون منسيّة، أو متفرّقة[٢٦]. وكذلك يجب أن ينصبّ جُلّ اهتمام الطالب الحوزويّ في المباحث المفيدة والمنتجة[٢٧].

وهنا يقترب منحى الإمام الخمينيّ مع المنحى الّذي اختطّه الشهيد (محمد

باقر الصدر) في مسألة تطوير الحوزة؛ إذ عدّ تغيير المناهج الدراسيّة في الحوزة العلميّة خطوة مهمّة لتطويرها، من حيث إن المناهج الدراسيّة في الحوزة تشكّل عقبة في طريق تطورها؛ لأنّها لا تواكب أوضاع المجتمع وحاجاته؛ هذا من جانب، ومن جانبٍ آخرَ؛ فإنّها غير قادرة على بناء علماء أكفياء في مدّة زمنيّة معقولة، بل كانت تستوعب قدراً كبيراً من عمر الطالب، وعندئذٍ كان يؤثّر على مقدار عطاء الحوزة من العلماء[٢٨].

٢ ـ تطوير الاجتهاد مع تأكيد الأصالة

من جملة المشاكل الّتي أُبتِلِيَ بها الفقه أنّه كان ينطلق من واقع غير الواقع الّذي يعيشه الفرد، بعبارة أخرى المطّلع على الرسائل العمليّة؛ وكذلك الكتب الاستدلاليّة للفقه الموجود بين أيدينا؛ فيرى أنّ هناك الكثير من العناوين المطروحة ليست منطلقة من واقعنا، بل تنطلق من واقع الروايات الّتي كانت في زمان الأئمّة عليهم السلام، وعلى ذلك فإنّ الفقه الموجود بين أيدينا ينطلق من الواقع الّذي كان قبل ألف سنة[٢٩].

وفي ضوء ذلك طرح الإمام الخمينيّ نظريّته في الاجتهادِ؛ وهدفُهُ في ذلك جعْلُ الفقه يواكب تطوّرات المجتمع؛ إذ يقول: «**فإنّني أعتقد بالفقه التقليديّ والاجتهاد الجوهريّ وأرى عدم جواز التخلّف عن ذلك... ولكن هذا لا يعني أنّ فقه الإسلام ليس تجديديّاً، فالزمان والمكان عنصران في تحديد الاجتهاد؛ فالمسألة الّتي كان لها حكم في القديم في الظاهر يمكن أن يكون لها نفسها حكم جديد في العلاقات الّتي تحكم السياسة والمجتمع والاقتصاد لنظام ما**»[٣٠].

وتأسيساً على ذلك فإنّه يرى أنّ من واجب العلماء؛ وكذلك الحوزات العلميّة أن تقيس دوماً نبض المجتمع

وتفكيره وحاجاته؛ وعليهم أن يكونوا متقدّمين على الحوادث على الدوام؛ ومستعدّين للقيام بردّ الفعل المناسب عند وقوع الأحداث[٣١]. وفي هذا الصدد يقول: «**الحكومة هي تجسيد الجانب العمليّ للفقه في تعامله مع المعضلات الاجتماعيّة، والسياسيّة، والعسكريّة، والثقافيّة، الفقه هو النظريّة الواقعيّة المتكاملة لإدارة الإنسان من المهد إلى اللحد؛ فالهدف الأساسيّ يكمن في كيف يتنّسى لنا تطبيق أصول الفقه المحكمة في عمل الفرد والمجتمع، وأن تكون لدينا إجابات للمعضلات**»[٣٢].

٣ ـ التشديد على المسائل الأخلاقيّة والعلوم المعنويّة

يرى الإمام الخمينيّ أنّ على الحوزات العلميّة تعلّمَ المسائل الأخلاقيّة، والعلوم المعنويّة؛ جنباً إلى جنب مع تدريس الموضوعات العلميّة، من حيث التشديد على الإرشادات الأخلاقيّة وتربية القوى الروحيّة والإيمانيّة، ومجالس الوعظ والإرشاد[٣٣].

إذ يرى أنّ المهامّ الثقيلة الملقاة على عاتق المؤسّسة الدينيّة، هي تربية الإنسان وهدايته في مسيرته من عالم التراب إلى عالم الملكوت الأعلى، ويتمثّل هذا الهدف بإيجاد مجتمع، وإعداد بيئة لا يعبد فيها غير الله عزّ وجلّ، وعليه فإنّه يرى أنّ في حالة اقتصار رجال الدين وطلّاب الحوزة على حفظ عدد من المصطلحات وتعلّمه، وبعض المسائل الفقهيّة والأصوليّة؛ فإنّهم سيكونون في المستقبل عناصر مضرّة للإسلام والمجتمع الإسلاميّ، من حيث إنّه من الممكن أن يتسبّبوا في إضلال الناس وانحرافهم في حالة مشاهدة الناس عملاً أو سلوكاً من أحدهم، خلافاً لِما يتوقّع منهم؛ فإنّهم سينحرفون عن الدين، ويبتعدون عن علمائه[٣٤].

وعلى ذلك لا بُدّ من التشديد على

الجانب الأخلاقيّ والمعنويّ؛ فضلاً عن الجانب العلميّ لرجال الدين وطلبة الحوزة العلميّة، من أجل إيجاد طالب العلم الحقيقيّ الّذي يكون مؤثّراً- في المجتمع بما يعلم؛ محتملاً المهمّة، وحاملاً هموم من يحيط به، منزّهاً عن الدنيا، ومتعفّفاً عمّا في أيدي الناس، وحاملاً أنضج عقليّة جامعة بين الجانب العلميّ (الدين)، والأخلاقيّ، ويكون عمله لله أوّلاً وقبل كلّ شيء[٣٥].

وبذلك يقرب الإمام الخمينيّ ممّا أشار إليه السّيّد (محسن الأمين) الّذي يرى ضرورة تدريس علم الأخلاق وآداب التعليم؛ إذ لا ينتفع بعلم من علوم الدين من دونها مهما بلغ صاحبه من علم[٣٦].

وتأسيساً على ذلك ينطلق الإمام الخمينيّ من القاعدة الّتي تقول: «**إذا فسد العالِم فسد العالَم**»[٣٧] ولمّا كان يؤمن بالحكومة الإسلاميّة بقيادة الوليّ الفقيه، وعليه فإنّه يشدّد على الجانب الأخلاقيّ والمعنويّ لرجال الدين والعلماء؛ كي لا يقعوا في مأزق الأهواء النفسيّة وعندئذٍ يكونون سبباً في انتهاء الحكومة الإسلاميّة.

٤ـ استقلاليّة الحوزة العلميّة

يُعَدّ استقلال الحوزة أمراً محوريّاً أساسيّاً في تأريخ الحوزات العلميّة، وسبباً من أسباب الاستمرار في الوجود والعطاء، ولأهمّيّة هذا الأمر، وما يحمله من الخطورة في حفظ القيم والأصول الدينيّة من جهة، وعدم تبعيّة الحوزة للدولة من جهة أخرى[٣٨].

وفي ضوء ذلك ركّز الإمام الخمينيّ على تأكيد استقلاليّة المؤسّسة الدينيّة لضمان تطوّرها وانفتاحها على الحكومة والمجتمع، وفي هذا الصدد؛ يقول: «**ينبغي أن يبقى العلماء، وتبقى الحوزات العلميّة مستقلّة في أمورها الاقتصاديّة، حتّى إذا ما شاهدت أيّ انحراف استطاعت أن تقول قولها عند ذلك**»[٣٩].

واستقلاليّة الحوزة هنا لا تقتصر

على الجانب الماليّ، وإنّما تشمل مناهج التدريس، ومفردات الدرس؛ وكذلك تشمل استقلاليّة الطالب وعدم تبعيّته واستقلاليّة الأستاذ أي: بعبارة أخرى استقلاليّة الجانبين الفكريّ والمادّيّ[٤٠].

ومن الناحية التأريخيّة؛ ومنذ اللّحظة الأولى لنشوء الحوزة، وإلى يومنا هذا، بقيت جميع مكوّنات الحوزة من الفقهاء والمراجع والطلبة والأساتذة والمناهج الدراسيّة والنُّظُم الماليّة مستقلّة عن السلطات السياسيّة المتعاقبة على الحكم[٤١].

وبناءً على ذلك يمكننا القول أنّ استقلاليّة الحوزة كانت ولا تزال موجودة، وبوجودها تحفظ وتصان القيم والأصول الدينيّة؛ وتشديد الإمام الخمينيّ على استمرار الاستقلاليّة؛ ليعزّز من دورها في مراقبة الحكومة والمجتمع من الانحرافات.

٥ ـ فقه قبول الآخر

يرى الإمام الخمينيّ أنّ طبائع الناس مختلفة، وممّا لا ريب فيه انعكاس هذا الاختلاف على منهجيّة الناس في التفكير، وعليه؛ فإذا لم يكن هناك تباين في الأفكار؛ فذلك يُعَدّ نقصاً واضحاً، وإذا لم يكن هناك اختلاف في مجلس ما؛ فيُعدّ هذا المجلس ناقصاً؛ فالاختلافات هي حالة طبيعيّة نابعة من طبيعة البشر، وضروريّة، ولا بُدّ منها، ولكنّها على وَفق اعتقاده لا تعني الانشقاقات[٤٢].

وفي ضوء ذلك لا يُعَدّ هناك مبرّر للفرقة على أساس الاختلاف في الرأي الاجتهاديّ ولاسيّما عندما تكون المسائل معقّدة ومتنوّعة؛ ولها تفاصيلُ كثيرةٌ، وتتطلّب جهداً علميّاً مميّزاً[٤٣].

وتأسيساً على ذلك؛ فإنّ التنوّع في الاجتهاد يُعَدُّ مصدر قوّة، وتجديداً وإثراءً داخل الحوزات العلميّة في مسألة الحكومة والمجتمع، شريطة أن

يكـون تحـرّك الخـطّ الاجتهـاديّ في الحدود المرسومة لـه في دائـرة الفكـر؛ بعيداً عن النزاعات المعقّدة والنـزوات الذاتيّة، وعندئذٍ فإنّها ستترك تـأثيرات إيجابيّة على مستوى الذهنيّة الإسلاميّة العامّة للأمّة عندما تختـزن في داخلهـا الفكرة الّتي تنفتح على أكثـر مـن رأي في المسألة الواحدة لتختار الأصـوب، أو تتحمّل الرأي المضادّ للـرأي الّـذي تعتمده؛ لتعيد بذلك النظر من جديـد في ما اعتمدتـه، أو الـدخّول في حـوار دقيق للوصول بأصحاب الرأي الآخر إلى مـا هـو الحـقّ؛ بعيـداً عـن كـلّ الانفعـالات المرضـيّة، والحسّاسـيّات الذاتيّة، ومن هذا المنطلق تستطيع هذه التربية الإسلاميّة «**فقـه قبـول الآخـر**» من رفع مستوى المسؤوليّة العلميّة، في نفـس الوقـت أن تحفـظ المجتمـع الإسلاميّ مـن الاهتـزاز في الأوضـاع الطارئة؛ لأنّه اعتاد على الاخـتلاف في الفكر في دائـرة المصـلحة العامّـة عـلى أساس البحث عمّا هو الأصلح؛ فـلا تكون النظرة إلى الاخـتلاف عـلى أنّـه حالة سـلبيّة، بـل تكـون النظـرة إليـه إيجابيّة لترفع المجتمع في وعيـه لحركـة التطوّر في الحاضر والمستقبل[٤٤].

ثالثاً: انعكاسات إصلاح المؤسّسة الدينيّة على المجتمع وإصلاحه

الدين هو رسـالة الحيـاة، والطـرح الإسلاميّ مبنيّ عـلى هـذا الأسـاس، وهو الطريق الوحيـد للخـلاص مـن المصاعب والمشاكل الّتي حلّت بالعـالم عموماً، والعالم الإسلاميّ خصوصـاً؛ وهـو القـادر عـلى إعطـاء الحلـول الناجحـة للمعضـلات الاجتماعيّـة، والسياسيّة، والاقتصـاديّة الّتـي تعـاني منها المجتمعات البشريّة[٤٥].

ومسايرة المتغيّرات، وإيجاد الحلول للإشـكالات الحاصـلة؛ يجعـل مـن الـدين الإسـلاميّ دينـاً يناسـب كـلّ الأزمان، ويتفاعل مـع كـلّ الأجيـال، ويتناغم مع المتغيّرات الحاصلة؛ بعيـداً عـن التحجّـر والجمـود والإذعـان

للمـوروث كونـه موروثـاً لا يخضـع للدليل[٤٦]. ومن هذا التأسيس نـورد تجليّات انفتـاح الحـوزة العلميّـة عـلى المجتمع، وكيفيّة إصـلاحه عـلى وَفـق المنهج الإسلاميّ من دون الخروج على الثوابـت عـلى وَفـق رؤيـة الإمـام الخمينيّ: -

١ـ تجليّات تجديد الاجتهاد

يعدّ مبدأ الاجتهاد أحد مزايا الفقه الشيعيّ، الّذي يعني السـعي المسـتمرّ والـدائم للتفسـير المنطقـيّ والممـنهج لتعـاليم الـدين ومواكبـة احتياجـات العـصر الجديـد والقضـايا المسـتحدثة والحوادث الواقعة أي: بعبارة أخـرى إيجـاد التـوازن بـين الفكـر الـدينيّ، والأمور العصريّة على صعيد الحقـائق الفرديّة والاجتماعيّة[٤٧]. ومن بين هذه الأمثلة الّتي تطرح في هـذا المقـام عـلى دور تجديـد الاجتهـاد عـلى المجتمـع، برامج التلفزيون والإذاعة ومـا يتعلّـق بإعداد المسلسلات وإنتاجهـا، وأيضـاً ما يُسمّى بـالفنّ السـابع، أو المسرح، ودور السينما، والرسـم، والموسـيقى؛ وهنا يقـول الإمـام الخمينـيّ: «**فـنحن لسنا ضدّ السينما أبداً... وإنّما على ذلك النوع من السينما الّتي جلبوها معهم من الخـارج لإفسـاد شـبابنا، وأمـا إذا أصبحت السينما سـينما ملتزمـة وسـينما أخلاقيّة، فهذا طريق جديـد في التربيـة كما هو حال المدرسة والمسجد وغيرهمـا مـن المؤسّسـات الّتـي تفيـد في توعيـة الشباب والفتيات**»[٤٨].

وتأسيسـاً عـلى هـذا فـإنّ الإمـام الخمينيّ لا يرى هناك إشكالاً وحرمـةً في إنتاج البرامج والمسلسـلات؛ شرط أن تكون قائمة على قواعـد الإسـلام، ومدرسة القرآن، ولا تخالف الثوابت.

٢ـ محاربة الخرافات ومكافحتها

مـن الناحيـة التأريخيّـة تلـوّث المـوروث الـدينيّ بـالآراء المتحجّـرة والخرافات، وعليه لا بُدّ من التصـدّي لهذه الآراء، وبتجديد المؤسّسة الدينيّة،

واتّخاذها مواقفَ من الآراء المتحجّرة؛ ومنها فصل الدين عن السياسة، وعدّ العالِم السياسيّ والعالِم العامل النشِط إنساناً مدسوساً؛ هذا من جانب، والتشديد على العلوم؛ ومنها الفلسفة وتعليم اللّغات؛ لكي يتمكّن رجال الدين من الردّ على الملحدين[٤٩].

٣ـ إحياء صلاة الجمعة

من تجليّات إصلاح المؤسّسة الدينيّة إقامة صلاة الجمعة، لِما لها من أهمّيّة في إصلاح المجتمع، وتوعيته، وهدايته؛ إذ تخصّص الخطبة الأولى للتعاليم الأخلاقيّة والتقوى والموعظة، أمّا الخطّبة الثانية؛ فإنّها تخصّص لبيان أوضاع المسلمين، وقضاياهم الاجتماعيّة المعاصرة، ومؤامرات الأعداء[٥٠].

٤ـ الانتظار الإيجابيّ

لقرون طويلة كان الانتظار يُفسّر سلبيّاً على أنّه السكون والسكوت، وتحمّل للظلم، والمراوحة، والترقّب لخروج الإمام المهديّ (عجّل الله فرجه)، وكان هذا الانتظار يقوم على الخضوع، والرضوخ للوضع القائم، والتنصّل من المسؤوليّة، وعدم التحرّك، واليأس من الإصلاح[٥١]. أمّا بعد طرح مسألة الثورة، والإصلاح، وإقامة الحكومة الإسلاميّة تحوّل هذا الانتظار من المفهوم السلبيّ إلى المفهوم الإيجابيّ الّذي يقوم على استمراريّة الحركة الفكريّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة؛ داخل الأُمّة الإسلاميّة، ومحاربة الفساد والانحراف، والوقوف في وجه الظلم والاستبداد والعمل على إعداد المجتمع؛ إعداداً عقائديّاً وإيمانيّاً وفكريّاً وثقافيّاً وروحيّاً، وسياسيّاً ورساليّاً[٥٢].

٥ـ دور المرأة في حركة المجتمع

ومن تجليّات إصلاح المؤسّسة الدينيّة هو إعادة النظر في دور المرأة في

حركة المجتمع، بعد سيادة التيّار الرجعيّ الّذي كان لا يزال ملتصقاً بالرؤية التقليديّة، والنمطيّة للمرأة[٥٣].

وبذلك استطاعت المرأة أن تأخذ مكاناً على وَفق رؤية إسلاميّة معاصرة، ومشاركتها لإخوانها الرجال في المجالات كافّة وتقلّدها المناصب، وحضورها الفاعل والأساسيّ في الإذاعة والتلفزيون؛ وكذلك في وسائل الإعلام المكتوبة، والمرئيّة، والمسموعة، بعدما كان صوت المرأة يعدّ عورة، وعليه يجب سترها إلى جانب وجهها، وشكلها العامّ[٥٤].

وفي ضوء ذلك يمكن القول أنّ انعكاسات تجديد الحوزة على المرأة هي إعادة النظرة إليها وفي دورها في الحياة والمجتمع.

إصلاح المؤسّسة الأكاديميّة

تُعَدّ الجامعة نقطة التقاء بين مختلف النظم التعليميّة- التعليم العامّ- والتعليم العالي من ناحية، وبين الثقافة والوعي السياسيّ من ناحية أخرى[٥٥].

كما أنّها تحتوي أهمّ شريحتين في المجتمع؛ وهما: الطلبة والأساتذة، ويُعَدّ الشابّ الجامعيُّ القلبَ المحرّك والنابض للمجتمعات. وفي ضوء ذلك يرى الإمام الخمينيّ أنّ مستقبل أيّ دولة، وشعب، ونظام رهين بيد الطبقة المثقّفة، وإنّ من أهداف الاستعمار الجديد هو السيطرة على واقع هذه الشريحة[٥٦].

ولمّا كان الفرد هو أساس المجتمع، والمجتمع هو أساس بناء الأفراد؛ فالعلاقة بين الفرد والمجتمع علاقة مركّبة ومتداخلة؛ لا يمكن تفكيكها، أو إلغاؤها، أو الاستعاضة عنها[٥٧].

وتأسيساً على ذلك يرى الإمام الخمينيّ أنّ إصلاح المجتمع بكلّ شرائحه، وأطيافه، وفئاته، رهين بإصلاح المؤسّسة الأكاديميّة «**الجامعات**»، وفي هذا الصدد؛ يقول: «**إذا صلحت الجامعة في بلد ما صلح ذلك البلد...، الجامعة الجيّدة، تحقّق**

السعادة للمجتمع، والجامعة السيّئة غير الإسلاميّة تؤخّر الأُمّة، إنّ خريجي الجامعة إمّا أن يكونوا مخرّبين للبلاد أو يكونوا بناة لها»[٥٨].

وعليه فإنّ إصلاح المؤسّسة الأكاديميّة على وَفق تصوره؛ يتمّ بـ: -

أوّلاً: - إصلاح الجامعة وأسلمتها

يشير الإمام الخمينيّ إلى أنّ المراد من إصلاح الجامعات، أن تكون الجامعات في خدمة ما يحتاجه الشعب؛ أي: بعبارة أخرى أن تكون الجامعات منتجة، تعمل على تخريج الكفاءات؛ وعندئذٍ ستؤدّي إلى إنهاء التبعيّة؛ فلا حاجة بعد ذلك للقول للمريض على سبيل المثال اذهب إلى انكلترا من أجل إجراء العمليّة[٥٩].

أمّا أسلمة الجامعة، هنا يقول الإمام الخمينيّ: «يظنّ البعض وهم متوهّمون في ذلك- أنّ إصلاح الجامعات وجعلها إسلاميّة يعني أنّ العلوم على قسمين، فأحد أقسام علم الهندسة إسلاميّ والآخر غير إسلاميّ، وأحد أقسام علم الفيزياء إسلاميّ والآخر غير إسلاميّ؛ لذلك فهم يعترضون بأنّ العلوم لا يوجد فيها هذا. وتوهم البعض الآخر أنّ المقصود بأسلمة الجامعات هو أن تدرس علم الفقه والأصول والتفسير فقط»[٦٠].

يرى الإمام الخمينيّ أنّ هذه الاشتباهات الّتي تصدر عن بعضهم؛ سواء أكانت عن علم أم جهل؛ فإنّها في كلّ الأحوال لا تعني الحقيقة؛ إذ يقول: «جامعاتنا مرتبطة، جامعاتنا استعماريّة، إنّ جامعاتنا تربّي أشخاصاً وتعلم أناساً متغرّبين، وإنّ أغلب معلّمينا من المتغرّبين، ويربّون شبابنا على التغرّب، إنّنا نقول بأنّ جامعاتنا لا تنفع الشعب، أنّنا نملك الجامعات منذ أكثر من خمسين سنة مع ميزانيّة كبيرة نحصل عليها من كدح هذا الشعب، ولكنّنا لم نتمكّن في هذه الخمسين سنة أن نصل إلى الاكتفاء الذاتيّ في العلوم المكتسبة في الجامعات،... إنّ معلّمي مدارسنا نوعاً ليسوا معلّمين

إسلاميّين، ولم تمارس التربية إلى جانب التعليم؛ لذلك فلم يتخرّج من جامعاتنا ذلك الإنسان الملتزم والحريص على البلاد»[٦١].

فالعلم وحده لا يكفي وفقاً للإمام الخمينيّ؛ إذ لا بُدّ من أن يكون إلى جانب العلم التربية الإسلاميّة، الجانب الأخلاقيّ، وألّا يكون هدف الدارسين في الجامعات هو الحصول على الشهادات والألقاب، بل عليهم أن ينهضوا لإصلاح المجتمع، كي لا يصبحوا عبئاً ثقيلاً عليه لِما فيه من إهدار الطاقات[٦٢].

ثانياً: آليّات إصلاح المؤسّسة الأكاديميّة

يحدّد الإمام الخمينيّ مجموعة من الآليّات والطرق الّتي تسهم في إصلاح المؤسّسة الأكاديميّة؛ وهي على النحو الآتي: -

١ ـ الجانب التربويّ: وفي هذا الصدد؛ يقول الإمام الخمينيّ «**إذا كان التعليم موجوداً لوحده فقط بدون التربية فلا فائدة فيه بل هو مضرّ أحياناً، وكذلك التربية بدون التعليم، فلو لم يكن عند الإنسان توأم التربية والتعليم لبقي ضمن حدّ الحيوانيّة، والإنسان بدون التربية والتعليم أسوأ من سائر الحيوانات**»[٦٣].

وفي ضوء ذلك يرى أنّ تحصيل العلوم إلى جانب التربية؛ لا بُدّ أن تبدأ من المدارس الابتدائيّة؛ مروراً بالثانويّات وصولاً إلى الجامعة؛ فإذا كان الطالب الجامعيّ ملتزماً أخلاقيّاً على وَفق التربية الإسلاميّة؛ فإنّه بتحصيله العلوم والمعارف سوف يصلح المجتمع، والعكس صحيح[٦٤].

٢ ـ المعلّمون والأساتذة: المؤسّسة الأكاديميّة لا يعتمد إنتاجها على بنائها الهندسيّ، وإن كان ضروريّاً، ولا على ضخامة عدد مناصبها، أو طلبتها؛ بل بأساتذتها ومعلّميها؛ فمتى ما وجد الأساتذة والمعلّمين وجدت المؤسّسة الأكاديميّة[٦٥].

وفي هذا المقام يقول الإمام الخمينيّ: «**إذا لم يكن المعلّمون قد تربّوا بشكل صحيح فإنّهم لن يستطيعوا تربية وتعليم الشباب، ذلك أنّ كلّ أمر يقوم به الإنسان ينبُع أصلاً من ذات ذلك الإنسان، يجب أن تبدأوا أيّها السادة بإصلاح أنفسكم أوّلاً.. حتّى تستطيعوا القيام بإصلاح المجتمع**»[٦٦].

٣ ـ **تخليص الجامعيّين من التغرّب** أي: بمعنى أن تنفصل الجامعة عن المعسكر الشرقي والغربي وهذا تناغم مع سياسته اللاشرقية واللاغربية[٦٧].

٤ ـ **الاكتفاء الذاتيّ**: يعني على الجامعات أن تحقّق الاكتفاء الذاتيّ، بتوسيع المراكز العلميّة والبحثيّة ومراعاة المركزيّة واللامركزيّة في توزيع الإمكانات وتشجيع المخترعين والمكتشفين[٦٨].

٥ ـ **نبذ الفرقة والابتعاد عن التشتّت**، وإقصاء الآخرين[٦٩]

٦ ـ **إرسال البعثات**: أي إرسال الطلبة الملتزمين إلى دول ذات صناعات كبيرة ومتطوّرة شرط ألّا تكون لها أهداف استعماريّة؛ كالولايات المتّحدة الأمريكيّة، والاتّحاد السوفيتي السابق[٧٠].

٧ ـ **التشديد على ثقافة البلد**: يرى الإمام الخمينيّ أنّ الثقافة أساس السعادة، والتعاسة للأمم من حيث لو أصبحت الثقافة غير صالحة؛ فإنّ هؤلاء الجامعيّين الّذين يتلقّون هذه الثقافة الفاسدة سوف يصبحون هم مصدراً للفساد؛ إذ الثقافة الاستعماريّة تصنع للأمّة شباباً مستعمراً، وعليه فإنّه يرى أنّ ثقافة كلّ مجتمع تعبّر أساساً عن هُويّة هذا المجتمع؛ ومهما كان المجتمع قويّاً من النواحي الاقتصاديّة والصناعيّة والسياسيّة؛ فإنّ الانحراف الثقافيّ سيحوّله إلى كيان فارغ، وخاوٍ من أيّ اعتبار وشأن، ويكون سقوطه قريباً[٧١].

٨ ـ **تطوير المناهج**: يرى الإمام الخمينيّ أنّ التغييرات الأساسيّة في البرامج؛ وخصوصاً برامج التعليم

وطـرق التربيـة والتعلـيم، تعـدّ مـن المسائل المهمّـة جـدّاً في جميـع الـنُّظُم؛ وخصوصاً الثانويّات والجامعـات[٧٢]؛ فالهدف المبتغى من تطوير المناهج هـو البحث في سائر العلـوم الإنسـانيّة بـما يلاءم وتطوّر العـصر وحاجاتـه، مـن دون أن نجتـثّ جـذورها، ونسـتعير جذوراً ليس لها مكـان في بيئتنـا؛ فـإنّ اجتثاث الجذور الأصـيلة، واسـتعارة الجذور الدخيلة سيترك الأُمّة لا محـال شاعرة بضياعها، لا تمثّل ثقلاً حقيقيّـاً في الواقع، أكثر من كونهـا ذيـلاً تابعـاً يجرّه المتبوع حيث شاء[٧٣].

ثالثـاً: تجليّـات إصـلاح المؤسّسـة الأكاديميّة على المجتمع

إنّ إصلاح المجتمع يكـون انعكاسـاً لإصـلاح المؤسّسـة الأكاديميـة، مـن حيث التأثير الّذي تمارسه هذه المؤسّسـة على المجتمع، ومن هذه التجليّات: -

١ـ إصلاح الشباب

الشباب هو الجيل المعـوّل عليـه في البناء؛ فهـم عصـب الحيـاة، والوجـه الّـذي بـه يـرى المجتمـع؛ إذ يمثّلـون حركة التغيير في المجتمع، وهم يعدّون المؤشّر العامّ باتّجاه المستقبل؛ فإن كانوا صالحين أصلحوا، وإن كانوا فاسـدين أفسدوا، ويـتمّ رصـد حالـة المجتمـع بحسَب حالة الشباب فيه[٧٤].

ومن انعكاسات إصلاح المؤسّسـة الأكاديميّة على الشـباب؛ وهـي الّتـي تتمثّل برفع حجب الانحراف والغفلة الّتـي تسـيطر عـلى عقـول الكثـيرين وقلوبهم من الشباب الّذين خـدعتهم الـــدعايات وخـــدعهم الإعـــلام، وخدعتهم الصورة الظاهريّـة للثقافـة المنحرفـة؛ وذلـك بتصـحيح فكـر الطالـب الجـامعيّ بـالعلم والمعرفـة الصـــحيحة، وســـلامة الـــذهن، وتشخيص الأمراض الّتي يعاني منهـا المجتمع الإسلاميّ؛ إذ ينصبّ دَورهم في مجـال التعـاليم والهدايـة والإيقـاظ ووضع الأمور في نصابها الصحيح[٧٥].

وفي هـذا الصـدد يقـول الإمـام

الخمينيّ: «**إنّ الشباب الملتزم في طول التأريخ وخصوصاً الجامعيّين المسلمين في الجيل الحاضر وجيل المستقبل، هؤلاء هم الّذين يستطيعون بالتزامهم وإسلامهم واستقامتهم وصبرهم أن يكونوا سفينة نجاة الأُمّة الإسلاميّة وبلدانهم، وهؤلاء الأعزّاء هم الّذين يكون استقلال وحرّيّة ورقي وتعالي الأمم مرهوناً بجهودهم، وهؤلاء هم الهدف الأساسيّ للاستعمار ومستثمري العالم، وكلّ قطب يعمل بقصد صيدهم، وبصيدهم تجرّ الأمم والبلدان إلى الهلاك والاستضعاف**»[٧٦].

ويرى الإمام الخمينيّ أنّ هدف الاستعمار الجديد هو السيطرة على البلدان بإفساد الشباب وانحرافهم وجرّهم للتبعيّة له، بالتقليد الأعمى للغرب، عن طريق مراكز الفساد الّتي أوجدوها؛ إذ عدّت مراكز التحضّر والثقافة، وما هي إلّا لنشر الفساد، وسخّروا مجلّاتهم ووسائلهم الإعلاميّة والسمعيّة، والبصريّة خدمةً لهذا[٧٧].

وفي هذا المقام يحثّ الإمام الخمينيّ الشباب أن يلتفتوا فيهذّبوا أنفسهم ويجاهدوها دائماً، كي لا تنحرف في محطّة من محطّات الطريق إذ إنّ قدرتهم على التهذيب والتغيير سهلة إذا ما قورنت بمرحلة الشيخوخة؛ فالشباب يملكون القوّة، والعزيمة، والتصميم، والتغيير؛ سواء من ناحية «**الجهاد الأكبر- ثورة النفس**» أم من ناحية المجتمع فهم بناة المستقبل[٧٨].

ويشبه الإمام الشباب بالثروة؛ إذ يشير إلى أنّ لكلّ أمّة ثروتان؛ أحدهما: ماديّة وتوجد في باطن الأرض، وأخرى فوق هذه الأرض وهم «**الشباب**»[٧٩].

وتأسيساً على ما تقدّم ولمّا كان الإمام الخمينيّ يعدّ الشباب ثروة؛ إذاً لا بُدّ للأمّة من المحافظة عليها؛ وذلك بتزويدهم العلمَ النافعَ إلى جانب البناء التربويّ والأخلاقيّ القائم على أساس الفهم الصحيح للإسلام.

٢ ـ التصدّي للأفكار الوافدة «الماركسيّة أنموذجاً»

يرى الإمام الخمينيّ أنّه من انعكاسات إصلاح المؤسّسة الأكاديميّة على المجتمع، هو تصدّيها للأفكار الوافدة؛ وذلك بتحصينها «**الطلبة والأساتذة والمثقفين والكُتّاب**» وعملاً بالعلم المقرون بالجانب الدينيّ الّذي يقوم على الفهم الصحيح للإسلام من حيث معرفة الله عزّ وجلّ، كما في قول الإمام عليّ عليه السلام في إحدى خطبه: «**أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له**»[٨٠].

ومن هنا يشير الإمام الخمينيّ إلى أنّ «**المعرفة الإلهيّة هي مبدأ الدين وأساسه؛ بل إنّها تمام الدين، فما لم يفهم الإنسان موقعه والهدف من خلقه، فإنّه في هذا الحال، لن يبلغ هدف الدين المتمثّل في السعي لإنقاذه ونجاته، وبلا معرفة الله عزّ وجلّ فإنّ من غير الممكن للإنسان إدراك حقيقة هذا العالم وحقيقة هذه النفس البشريّة**»[٨١].

ويرى أيضاً أنّ الدنيا بكائناتها محاطة بقيود مكانيّة تتمثّل في هذا العالم، وقيود زمانيّة تتمثّل في التأريخ، وقيود ثالثة تتمثّل في عالم الغيب، والأخير هو الّذي يعطي للمكان والزمان الصفة المعنويّة، وعلى هذا الأساس إذا قطع الإنسان ارتباطه بعالم الغيب؛ فإنّه بطبيعة الحال يعجز عن المعرفة المعنويّة الحقيقيّة لعالم الفطرة، وللتاريخ، وبالنتيجة فإنّ قطع الارتباط واتّباع المنهج الفكريّ المغلوط المتمثّل بكفر الكافرين على وَفق اعتقاده أحال الأرض إلى جذوةٍ مستعرة من النار المتّقدة بالفساد والظلم[٨٢].

ويقصد بالمنهج الفكريّ المغلوط، المنهج الماركسيّ، الّذي يقوم على رفض الاعتقادات الدينيّة؛ أي: معرفة الله، حيث تقوم النزعة المادّيّة الفلسفيّة عند الماركسيّ على مبدأ «**أنّ العالم بطبيعته مادّيّ، وأنّ مختلف ظواهر الكون إنّما هي جوانب مختلفة للمادّة في حركتها، وأنّ العلاقات والشروط بين**

الظـواهر الّتـي يكشـف عنهـا المـنهج الجدليّ هـي القـوانين الـضروريّة لنمـوّ المادّة المتحرّكة، وإنّ العالم ينمو حسـب قوانين حركة المادّة وليس بحاجـة لأيّ روح شامل»[٨٣].

فضلاً عن ذلك عدّ ماركس «**الدين على أنّه أفيـون الشـعوب**»، وأنّـه مجـرد أسطورة خياليّة ودعامـة أساسـيّة مـن أجل سيطرة أيّة طبقة اجتماعيّـة مترفـة لاستغلال الطبقـات الـدنيا الكادحـة ومنعها من الثورة عليها[٨٤].

وفي هـذا الصـدد يقـول الإمـام الخمينيّ: «**لقد جعل المادّيّون من الحسّ معياراً للمعرفة في عقيـدتهم وأسـقطوا كلّ ما هو غير محسوس من دائرة العلم، فعدّوا الوجود قريناً للمادّة، ليصبح على هذا الأساس كلّ مـا افتقـد المـادّة غـير موجـود، ولـذا فـإنّهم يعتـبرون عـالم الغيب- بما فيه وجـود البـاري تعـالى- والوحي والنبوّة والقيامة... أساطير لا أساس لها في حين أنّ المعيار في العقيـدة الإلهيّة يشمل الحسّ والعقل معاً، فكـلّ معقـول يـدخل في نطـاق العلـم وإن لم يكـن محسوسـاً، لـذا يصـبح الوجـود بشقّيه (الغيب والشهادة) وكلّ ما ليس بمادّة موجوداً، وتستند المعرفـة الحسّـيّة أيضـاً إلى المعرفـة العقليّـة كاسـتناد الموجود المادّيّ إلى المجرّد**»[٨٥].

أمّا في ما يتعلّق بعـدّ الـدين أفيـون الشعوب وحده مـن حركـة الطبقـات الكادحة مـن الثـورة عـلى مسـتغلّيها؛ فإنّه يرد على ذلك بـ: -

أ ـ القرآن كتاب الحركة والنشـاط، وإنّ المطالعـة العـابرة للقـرآن الكـريم توضّح كيف أنّ الأنبياء عليهم السلام تمكّنوا من جعل الضعفاء يقفون بوجـه الأقويـاء والأغنياء[٨٦].

ب ـ وجاء في رسالته لغرباتشـوف «**هل الدين الّذي يطالب بتطبيق العدالة في العـالم وبتحريـر الإنسـان مـن كافّـة أشكال القيود المادّيّة والمعنويّة هو أفيون الشعوب**»[٨٧].

وتأسيساً على ما تقدّم يـرى الإمـام الخمينيّ أنّ الجامعـة قـادرة عـلى الـردّ

على هذه الشبهات الّتي تثيرها الماركسيّة، وتوضّح حقيقة الدين الإسلاميّ الّذي في أساسه ثورة بوجه الظلم والاستغلال.

٣ ـ مكانة المرأة

يرى الإمام الخمينيّ أنّ من انعكاسات إصلاح المؤسّسة الأكاديمية على المجتمع هو تعزيز مكانة المرأة، ذلك عن طريق إعادة النظر إلى المرأة ومكانتها في المجتمع، فقد كانت في السابق «**منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلاديّ ألعوبة بيد الرأسماليّة الغربيّة الّتي أرادت أن تمزّق شعائر الحجاب والعفّة عن المرأة تحت غطاء «الثقافة والتنوّر»، وأن تجعلها مجرّد سلعة وأداة ترويج للبضائع التجاريّة**»(٨٨).

في حين يقول الإمام الخمينيّ: «**الإسلام يريد للمرأة والرجل أن يسموَا في مدارج الكمال، لقد أنقذ الإسلام المرأة ممّا كانت عليه في الجاهليّة، إنّ الخدمة الّتي قدّمها الإسلام للمرأة لا يعلمها إلّا الله،...، الإسلام أخذ بيد المرأة على قدم المساواة مع الرجل ففي العصر الّذي بعث فيه نبيّ الإسلام ﷺ لم يكن للمرأة قيمة تذكر، والإسلام هو الّذي منحها هذه المكانة،.. لو جرّدوا الأمم من النساء الشجاعات والمربّيات للإنسان، فسوف تهزم هذه الأمم وتؤول إلى الانحطاط**»(٨٩)، مستشهداً بالآية القرآنيّة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(٩٠).

وفي ضوء ذلك يرى أنّ الإسلام لا يعمل على تقييد المرأة، بل على العكس شريطة أنْ تلتزم المرأة بحدود الحجاب الشرعيّ وحفظها لأخلاقها وعفّتها وكرامتها؛ إذ لا يوجد مانع من دخولها للجامعة، ومشاركتها في الأمور السياسيّة، وبناء النظام ومؤسّساته بفعاليّة؛ فالحجاب لا يقيّد المرأة إنّما هو رفع لقيمتها من الناحية المعنويّة، وإعطاؤها شخصيّة متميّزة، وليس كما

يدّعي الّذين يجهلون حقيقة الإسلام، أنّه سلب لحرّيّة المرأة على أنّها إنسان في الحياة، أو هو نوع من الإهانة لكرامتها؛ إذ يرى أنّ الإسلام حين فرض الحجاب والاحتشام على المرأة كان رغبة منه في أن يسود التعقّل حياة الناس[٩١].

وعلى هذا فالمرأة الصالحة تكون داعية لله عزّ وجلّ من حيث صلاحها؛ إذ بمجرّد التزامها في حجابها، وعفّتها حين ممارستِها لأعمالها، وواجباتها تدعو الناس للحقّ قبل لسانها؛ إذ رؤيتها بحجابها واستحيائها؛ تذكر الناس بالله عزّ وجلّ وتدعوهم إليه، بالتزامها بالحكم الشرعيّ والعكس صحيح[٩٢].

وعلى هذا يمكننا القول أنّ الإمام الخمينيّ نحا في خطّ الإصلاح منحًى عاموديًّا؛ ليحقّق الإصلاح الأفقيّ؛ إذ بدأ بالإعداد للمؤسّسة الأكاديميّة من المرحلة الابتدائيّة مروراً بالثانويّة ودخولهم إلى الجامعات كما أنّه شدّد على الاهتمام بالعلوم المعرفيّة إلى جانب التربية الأخلاقيّة الّتي تقوم على أساس معرفة الإسلام، وهدف وجود الإنسان على هذه الأرض؛ وهو تحقيق الإصلاح في المجتمع على وَفق رؤيته الإسلاميّة.

الوحدة بين المؤسّسة الدينيّة «الحوزة العلميّة» وبين المؤسّسة الأكاديميّة «الجامعة»

يرى الإمام الخمينيّ أنّ السبيل لقيادة الأُمّة وإصلاح المجتمع ومعرفة الإسلام على حقيقته، يتمّ بالتفاعل والوحدة بين النخب والكفاءات، بين الحوزة والجامعة من حيث إنّ الحوزة العلميّة تهتمّ بتخريج علماء الدين الّذين يوجّهون الناس إلى الهداية، وأمّا الجامعة؛ فتهتمّ بالاختصاصات الإنسانيّة والعلميّة الّتي تساعد على العمل المعيشيّ والمدنيّ لتلبية حاجات الناس الماديّة[٩٣]. وأنّ التكامل بين المؤسّستين يدلّ على حيويّة المجتمّعات البشريّة وانسجامها وفعاليّتها من جهة،

وبين الفوائد الّتي يحظى بها المجتمع من الهدوء، والسكينة وإطلاق الجهود والأفكار والمحافظة عليها من الهدر، والاستنزاف من جهة أخرى[٩٤].

وفي هذا الصدد يقول الإمام الخمينيّ: «**إنّ علماء الدين والجامعيّين لهم طريق واحد، ومسؤوليّة هاتين الفئتين أعظم من مسؤوليّة الآخرين، كما أنّ عملهم أشرف، وذلك لأنّ بناء الإنسان إنّما يتمّ من خلال عمل الجامعيّ وعالم الدين، حينما يعملان ضمن الضوابط والشرائط المطلوبة، فهذا عمل الأنبياء، الأنبياء جميعاً بحثوا من أجل بناء الإنسان، والقرآن كتاب تربية الإنسان، فهذا العمل إذا عمل شريف للغاية، والمسؤوليّة كبيرة جدّاً، لأنّ مقدّرات البلد وآفاق حركته تكون بيد هاتين الجامعتين**»[٩٥].

والسؤال الّذي يثار هنا ما المقصود من الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ؟

قبل الاجابة عن هذا التساؤل؛ هناك نظريّتان طرحت بهذا الخصوص؛ وهي على النحو الآتي:

١ ـ **نظريّة الحدّ الأعلى**: تذهب هذه النظريّة لبيان مفهوم الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة، إلى وحدة هاتين المؤسّستين العلميّتين في جميع الميادين، والشؤون المتمثّلة بالأهداف والقضايا، وأساليب البحث، والتحقيق، والنظام التعليميّ، وتستند في ذلك إلى أنّ وجود مؤسّستين أو أكثر تقود إلى حالة من التنافس والاختلاف، إلى أن تتمكّن إحدى هذه المؤسّسات من التفوّق على بقيّة المؤسّسات، ويكون ذلك بذوبان إحدى المؤسّسات في الأخرى، أمّا ذوبان الحوزة في الجامعة أو العكس، وعلى هذا الأساس لا بُدّ من تحقيق الوحدة المطلقة بين هاتين المؤسّستين العلميّتين على جميع الصُّعُد[٩٦].

٢ ـ **نظريّة الحدّ الأدنى**: تذهب هذه النظريّة إلى الإبقاء على الهُويّة الحاليّة

للمؤسّستين كاملةً، وتشدّد على النقطتين الآتيتين: عمل كلتا المؤسّستين على تهيئة الأرضيّة المناسبة أمام أفرادها؛ لكي يتقبّل أحدهما الآخر، ولا يضيّقا المجال أمام تبادل وجهات النظر في ما بينهم، وكذلك أن يعملا معاً على دراسة المسائل الاجتماعيّة والعلميّة، ويبذلا ما في وُسعهما من أجل نشر الوعي، والتكامل في المجتمع الإسلاميّ، كلٌّ من موقعه[٩٧].

وفي ضوء ذلك يمكننا القول أنّ النظريّة الأولى تذهب لإيجاد مؤسّسة واحدة بدمجهما معاً، أمّا النظريّة الثانية؛ فإنّها تُبقي على المؤسّستين مع الإيمان بضرورة وجود علاقة متبادلة بينهما.

أمّا رؤية الإمام الخمينيّ للوحدة بين الحوزة والجامعة؛ فإنّها تقوم على أساس إعادة النظر لكلّ منهما، والعمل على سبل التلاقي، ومنع التناقض والتنافر؛ إذ كان علماء الحوزة يخشَون من الطلبة الجامعيّين وأساتذتهم، ويرَوْن أنّهم مادّيّون، ومنحرفون، وخطيرون على الأجيال، ويسعَون لإبعاد الناس عن الدين، أمّا الجامعيّون؛ فإنّهم كانوا ينظرون إلى الحوزات وعلمائها على أنّهم لا يواكبون الحياة المعاصرة، ويتدخّلون في ما لا يفهمون، ويشكّلون حجر عثرة أمام التطوّر والتغيير نحو الأفضل[٩٨]، وفِي هذا الصدد يقول الإمام الخمينيّ: «**فإنّ عالم الدين أدرك بأنّ طالب الجامعات ليس ما صوّره له، وكذلك أدرك طلبة الجامعة بأنّ عالم الدين ليس ما وصف لهم**»[٩٩].

وتأسيساً على هذا يمكن القول أنّ الوحدة على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ، لا تقوم على الاندماج الكامل بين المؤسّستين، كما في نظريّة الحدّ الأعلى ولا تدعو إلى الحدّ الأدنى من الوحدة؛ وإنّما تقوم على إزالة العوائق والعوامل النفسيّة بين الحوزة والجامعة بإعادة النظر وإصلاح كلتا المؤسّستين.

ويذكر أحد الباحثين أنّ الإشكاليّة

الّتي تثار في هذا المجال تدور حول تفسير معنى الوحدة، أتقوم على أساس الشيء الواحد أم الاتّحاد؛ فالوحدة تعني أنّ هناك شيئاً واحداً موجوداً ومتحقّقاً؛ وجود واحد لا وجودان، على حين «**الاتّحاد**» يشير إلى أمرين مختلفين لكن تجمعهما جهة مشتركة، وعليه فالمعنى المقصود من الوحدة هنا الاتّحاد بالمعنى الّذي تقدّم[100].

ومن هذا الأساس؛ فإنّ الوحدة بين الحوزة والجامعة تقوم وفقاً لهذه الرؤية أنْ تحتفظ كلٌّ من المؤسّستين بوظائفهما وفِي الوقت ذاته عليهما الانسجام فكريّاً والتعاون في ما بينهما، ولا يسعيان إلى إلغاء بعضهما إذ لكلٍّ من الحوزة والجامعة وظائف خاصّة ونظام دراسيّ خاصّ بهما، فوظيفة الحوزة حفظ الدين وبيانه ونشره بجميع أبعاده ومنها الأخلاق الإسلاميّة والمعارف الإلهيّة على المستوى الفرديّ والجماعيّ وعدم الاقتصار على البعد الفقهيّ مع التشديد على أهمّيّته، وأمّا وظيفة الجامعة فإنّها تقوم بمزاولة العلوم بمختلف أبعادها، الإنسانيّة والتجريبيّة[101].

ولمّا كان المجتمع بحاجة إلى الخدمات الماديّة والمعنويّة على قدم المساواة بالضرورة يتطلّب أن يكون هناك تنسيق وانسجام بين المؤسّستين، من دون أن يكون لكلّ من المؤسّستين شعور بالاستعلاء على الأخرى[102].

وفِي هذا المقام يقول الإمام الخمينيّ «**إنّ من الخيانات الّتي حدثت في هذا البلد فصل الحوزة العلميّة عن الجامعة، فالأساتذة يخافون من العلماء، وحوزاتنا تخشى الجامعات، وحينما يدخل العلماء إلى الجامعة ويدخل أساتذة الجامعة إلى الحوزات، يدركون عندئذٍ أيّ جريمة اقترفت بحقّ هذا البلد،... وقد بذلوا جهوداً إعلاميّة كبيرة من أجل زرع الخوف بينهما، لأنّهم يَرَون في التقارب بين الحوزة والجامعة والتفاهم بينهما انعكاساً لماهيّة الإسلام**»[103].

وفِي ضوء ذلك يشدّد الإمام

الخمينيّ على واجب كلتا المؤسّستين في إصلاح المجتمع بـ[١٠٤]:

أ ـ الحوزات العلميّة واجبها إيجاد علماء، ورجال دين؛ ملتزمين بمعنى الكلمة، وأن تكون مركزاً لبناء الإنسان.

ب ـ الجامعات واجبها إيجاد الكفاءات، والخبرات مع تشديدها على الجانب التربويّ والأخلاقيّ، وأن تكون أيضاً مركزاً لبناء الإنسان.

وفي هذا المقام يقول: «**إذا انحرف الجامعيّ فإنّ انحرافه يختلف عن انحراف بائع أو مزارع، والعالم الدينيّ إذا انحرف فإنّه يختلف عن انحراف الكاسب والعامل، إنّ العامل والكاسب والمزارع وأمثالهم في ما إذا انحرفوا، فإنّ انحرافهم يبقى انحرافاً شخصيّاً، بينما أساتذة الجامعة لا يقتصر على أنفسهم فقط، بل يقود انحراف فئة كبيرة، وأيّة فئة؟ الفئة الّتي تتطلّع إلى إدارة البلد، والّذي ربّما يؤدّي انحرافها إلى انحراف بلد بكامله، إنّ انحراف العالم الدينيّ ليس انحرافاً لنفسه فقط بل انحراف لأمّة**»[١٠٥].

وفي ضوء ذلك يمكن القول أنّ صلاح المجتمع يعتمد على درجة كبيرة بإصلاح هاتين المؤسّستين وانفتاحهما، وانسجامهما؛ وهنا إشارة تجدر بالاهتمام هناك بعض الباحثين يرَوْن أنّه لا يوجد تقارب بين الحوزة العلميّة والجامعة؛ وذلك لعدّة أسباب؛ منها[١٠٦].

* عدم إمكانيّة النقد في أسس العلوم الحوزويّة لوجود خطوطٍ حمراءَ، في حين تمتاز العلوم الجامعيّة بتقبّل النقد.

* استيلاء الحوزة على السلطة، بخلاف الجامعة.

* نوعيّة الارتباط، إذ ترتبط الحوزة بعامّة الناس، وتكون لغة خطاب إقناعيّة تعتمد على الشعر والقصّة، والمثال في حين تمتاز الجامعة بمخاطبتها الخواصّ الطلبة والأساتذة.

ويردّ أحد الباحثين على هذه

الأسباب بما يأتي[١٠٧]: -

أ ـ **للردّ على السبب الأوّل**؛ وهو عدم إمكانيّة النقد لوجود خطوط حمراء؛ يقول إنّ الحوزة تمتاز بوجود التحقيق، والنقد القائم على أسس علميّة صحيحة، وتخصّصيّة مقبولة؛ وإن كان على درجات بين الحوزات؛ سواء بين حوزة النجف، وقم[١٠٨].

ب ـ استيلاء الحوزة على السلطة خلاف الجامعة؛ فإنّه بخلاف الواقع؛ إذ ذكرنا سابقاً تشديد الإمام الخمينيّ على استقلاليّة الحوزة العلميّة؛ ولذلك إذا ما شاهدت أيّ انحراف استطاعت أن تقول قولها عند ذلك.

أمّا في ما يتعلّق بنوعيّة الخطاب والمخاطبين؛ فإنّه يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[١٠٩]. أمّا المخاطبون فهم العوامّ؛ فهذا لا يُعَدّ نقصاً في الحوزة، وعليه فإنّ هذه الأسباب في حقيقتها لا تقِف عائقاً أمام الوحدة والتقارب[١].

ونخلص ممّا سبق أنّ الإصلاح على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ يقوم على أساس إعادة الترتيب والتنظيم والتجديد والانفتاح إذ ينطلق في إصلاح المجتمع بالاعتماد على مؤسّستين الحوزة الجامعة؛ إذ يرى في صلاحهما انعكاساً لإصلاح المجتمع.

وتأسيساً على ما تقدّم يمكننا الخروج من هذا الفصل يقول: إنّ الثورة عند الإمام الخمينيّ تتجسّد بالقيام لله بعيداً عن العصبيّة والقوميّة، وأمّا الإصلاح على وَفق رؤيته فأن يبدأ بإصلاح أكبر مؤسّستين في المجتمع وهما: (المؤسّسة الدينيّة والمؤسّسة الأكاديميّة) وبتحقّق الإصلاح العاموديّ في كلتا المؤسّستين يتحقّق الإصلاح الأفقيّ المتمثّل بإصلاح المجتمع.

الهوامش:

[١] عبد الحسين الصالحي، الحوزات العلميّة في الأقطار الإسلاميّة، ط١، بيت العلم للنابهين، بيروت، ٢٠٠٤، ص٧.

[٢] نقلاً عن: عدنان فرحان آل قاسم، تاريخ الحوزات والمدارس الدينيّة عند الشيعة الإمامية: مدرسة اهل البيت عليهم السلام في مكة والمدينة والكوفة، ط١، ج١، دار السلام، بيروت، ٢٠١٦، ص٩٧.

[٣] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ قدس سره، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص١٥٩.

[٤] عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٦.

[٥] علي عبد الهادي المرهج، الإصلاح: الفكرة والمفهوم تساؤلات نقدية، في مجموعة من الباحثين، الإصلاح الديني والسياسيّ: إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسيّة، ط١، دار الزمان، دمشق، ٢٠١١، ص١٧.

[٦] يشار الى معنى الإصلاح لغة بمعنى زوال او إزالة الفساد. ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط٤، مكتبة الشروق الدولية، د. م، ٢٠٠٤، ص٥٢٠.

[٧] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ قدس سره، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص ص١٥٩-١٦٠. وكذلك ينظر: محمد شقير، الإصلاح الديني في ثورة الحسين عليه السلام، ط١، دار المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠١٦، ص ص٦٣-٦٤.

[٨] دار الولاية للثقافة والإعلام، مرجعية سماحة آية الله العظمى الخامنئي (دام ظله)، د. ط، إعداد ونشر: دار الولاية للثقافة والإعلام، د. م، د. ت، ص٧.

[٩] صائب عبد الحميد، مشروع الإحياء الدينيّ عند الإمام الخمينيّ: آفاق ومعالم، مجلة الهدى، السنة السادسة، العدد (٢٢)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، النجف الأشرف، ١٤٣٥هـ، ص ص١٤١-١٤٢.

[١٠] خليل رزق، معالم التجديد الفقهيّ، مصدر سبق ذكره، ص٨٧.

[١١] صائب عبد الحميد، مشروع الإحياء الدينيّ عند الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص ص١٤٢-١٤٣.

[١٢] الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، مصدر سبق ذكره، ص١٧٢.

[١٣] مركز نون للتأليف والترجمة، الحكومة الإسلاميّة في فكر الإمام الخمينيّ قدس سره، مصدر سبق ذكره، ص ص١٦٤-١٦٥.

[١٤] حيدر حبّ الله، الإمام الخمينيّ وهموم الإصلاح في الحوزة العلميّة، مجلة المنهاج، العدد (٤٢)، بيروت، ٢٠٠٦، متوفر على الموقع الرسمي
www. hobbol. com
وقت الدخول ٧: ٥٦ صباحاً ٢٠١٧/٥/١٨.

[١٥] الإمام الخمينيّ، الحكومة الإسلاميّة (ولاية الفقيه)، مصدر سبق ذكره، ص١٦٤.

[١٦] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ قدس سره، صحيفة الإمام، ج٤، مصدر سبق ذكره، ص٢٠.

[١٧] مركز نون للتأليف والترجمة، الحكومة الإسلاميّة

في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص١٦١.

[١٨] صائب عبد الحميد، مشروع الإحياء الدينيّ عند الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص١٤٥.

[١٩] مركز نون للتأليف والترجمة، الحكومة الإسلاميّة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص١٦٨.

[٢٠] زكي الميلاد، رؤية في تجديد الفكر الإسلاميّ، في مجموعة من الباحثين، الإصلاح الديني والسياسيّ: إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسيّة، مصدر سبق ذكره، ص٥٧. كذلك ينظر: علي رضا فيض، الفقه والاجتهاد: عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة، ترجمة: حسين الصافي، ط٢، ج١، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ٢٠١٠، ص١٨١.

[٢١] محمد تقي مصباح اليزدي، الحوزة العلميّة: مشاكل- معوقات- ومقترحات، ترجمة: صالح البدراوي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد (١٣-١٤)، بيروت، ١٤٣١هـ، ص٢٥.

[٢٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٢١، مصدر سبق ذكره، ص٢٤٥. وكذلك ينظر: محمد صادق الحسيني، الخمينيّ في رسائل الاصلاح والتغيير، ط١، سلسلة الفكر الايراني المعاصر، (٢١)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ٢٠٠٩، ص٥٢.

[٢٣] مركز الهدى للدراسات الحوزوية- لجنة التأليف والبحوث، الحوزة العلميّة في فكر الإمام الخامنئي، ط١، سلسلة إصدارات حوزتي النجف الأشرف وقم المقدسة (٢١)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، النجف الأشرف، ٢٠١٠، ص٤٧.

[٢٤] عدنان فرحان آل قاسم، تاريخ الحوزات العلميّة والمدارس الدينيّة عند الشيعة الإماميّة: تاريخ حوزة قم المقدسة، ط١، ج٦، دار السلام، بيروت، ٢٠١٦، ص٢٥١.

[٢٥] مركز الهدى للدارسات الحوزوية- لجنة التأليف والبحوث، قبسات من سيرة الإمام الخمينيّ ﷺ : الحوزة والتعليم، مصدر سبق ذكره، ص٤٤.

[٢٦] على رضا فيض، الفقه والاجتهاد: عناصر التأصيل والتجديد والمعاصرة، ج١، مصدر سبق ذكره، ص١٨٥.

[٢٧] الإمام الخمينيّ، أنوار الهداية، ط١، ج١، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ ﷺ، د. م، ١٤١٣هـ، ص٣١٧ ولمزيد مراجعة نفس المصدر.

[٢٨] محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر سنوات المحنة وايام الحصار، ط٢، اسماعيليان، د. م، ١٤١٧هـ، ص١٨٤.

[٢٩] خليل رزق، معالم التجديد الفقهيّ، مصدر سبق ذكره، ص ص٩١-٩٢. وكذلك ينظر: صائب عبد الحميد، قضايا إسلاميّة معاصرة: محمد باقر الصدر تكامل المشروع الفكريّ والسياسيّ، ط١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٢، ص ص٥٣-٥٥.

[٣٠] مركز الإمام الخمينيّ الثقافي، الاستقامة والثبات في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٢٧٧.

[٣١] دار الولاية للثقافة والاعلام، مرجعية سماحة آية

الله العظمى الخامنئي (دام ظله)، مصدر سبق ذكره، ص٤.

[٣٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٢١، مصدر سبق ذكره، ص٢٦٢.

[٣٣] الإمام الخمينيّ، الجهاد الاكبر، مصدر سبق ذكره، ص ص١٣-١٤.

[٣٤] الإمام الخميني، الجهاد الاكبر، مصدر سبق ذكره، ص١٧. وكذلك ينظر: مركز نون للتأليف والترجمة، تهذيب النفس: دراسات في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، ط١، جمعية المعارف الإسلاميّة الثقافية، بيروت، ٢٠١٦، ص٩٦.

[٣٥] محمد رضا الغريفي، فكرة عن الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، ط١، مؤسّسة السيدة المعصومة عليها السلام، د. م، ١٤٢٩هـ، ص٣٥.

[٣٦] محسن الامين العاملي، كشكول السيد محسن الامين العاملي، ط١، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٩، ص٣٧.

[٣٧] ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله انه قال «صنفان من امتي إذا صلحا صلحت امتي، وإذا فسدا فسدت امتي، قيل: يا رسول الله ومن هما قال: الفقهاء والامراء». الصدوق، كتاب الخصال (١-٢)، صححه وعلق عليه: علي اكبر الغفاري، ج١، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلميّة، قم المقدسة، ١٤٠٣هـ، باب الاثنين، رقم الحديث (١٢)، ص ص ٣٦-٣٧.

[٣٨] مركز الهدى للدراسات الحوزوية- لجنة التأليف والبحوث، الحوزة العلميّة في فكر الإمام الخامنئي، مصدر سبق ذكره، ص٣٠.

[٣٩] نقلاً عن: عدنان فرحان آل قاسم، تاريخ الحوزات العلميّة والمدارس الدينيّة عند الشيعة الإمامية، ج٦، مصدر سبق ذكره، ص٢١٥.

[٤٠] محمود شاكر عبود الخفاجي، الحوزات العلميّة بين منهج الاتفاق والإشكالات الافتراق، مجلة الحوار، السنة الاولى، العدد (٢)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، النجف الأشرف، ١٤٣٢هـ، ص٣٦.

[٤١] مركز الهدى للدراسات الحوزوية- لجنة التأليف والبحوث، الحوزة العلميّة في فكر الإمام الخامنئي، مصدر سبق ذكره، ص٢٥.

[٤٢] محمد صادق الحسيني، الخمينيّ في رسائل الإصلاح والتغيير، مصدر سبق ذكره، ص١١٨.

[٤٣] نعيم قاسم، الإمام الخمينيّ ﷺ : الاصالة والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص٥٩. ولمزيد من الاطلاع راجع نفس المصدر، ص ص٥٩-٦٢.

[٤٤] محمد حسين فضل الله، الفقيه والأُمّة، مصدر سبق ذكره، ص ص٩٩-١٠٠.

[٤٥] مركز الهدى للدراسات الحوزوية- لجنة التأليف والبحوث، الحوزة العلميّة في فكر الإمام الخامنئي، مصدر سبق ذكره، ص٥٥.

[٤٦] محمود شاكر عبود الخفاجي، الحوزات العلميّة بين منهج الاتفاق وإشكالات الافتراق، مصدر سبق ذكره، ص ص٣٧-٣٨.

[٤٧] محمد ثقفي، أسس الاتّجاه الإحيائي و الإصلاحي في الفكر السياسيّ عند الإمام الخمينيّ: بحث مقارن، في مجموعة من المؤلفين، القراءات في السيرة والمسيرة، مصدر سبق ذكره، ص ص٢٢٠-٢٢١.

[٤٨] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص١٥٣.

وكذلك ينظر: محمد صادق الحسيني، الخمينيّ في رسائل الإصلاح والتغيير، مصدر سبق ذكره، ص١٣٤.

[٤٩] عباس نور الدين، بحثاً عن نهج الإمام -٢، ط١، مركز بقية الله الأعظم، بيروت، ١٩٩٧، ص ص٨٦-٨٧.

[٥٠] محمد ثقفي، أسس الاتّجاه الإحيائيّ والإصلاحي في الفكر السياسيّ عند الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٦.

[٥١] المصدر نفسه، ص٢٢٦

[٥٢] نبيل علي صالح، ثقافة الانتظار الرسالي في مواجهة الواقع المنحرف، مجلة الهدى، السنة السادسة، العدد (٢١)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، النجف الاشرف، ١٤٣٥هـ، ص١٧٤.

[٥٣] محمد صادق الحسيني، الخمينيّ في رسائل الإصلاح والتغيير، مصدر سبق ذكره، ص١٢٣. وكذلك ينظر: زكي الميلاد، الجامع والجامعة والجماعة: دراسات في المكونات المفاهيمية والتكامل المعرفي، ط١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٧، ص٨٣.

[٥٤] محمد صادق الحسيني، الخمينيّ في رسائل الإصلاح والتغيير، مصدر سبق ذكره، ص١٢٩.

[٥٥] حسن حنفي، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١: الدين والثقافة الوطنية، ط١، ج١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧، ص٢٠٩.

[٥٦] مهدي علي الموسوي، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص١٧١.

[٥٧] ليث عبد الحسين العتابي، ملامح منهج التغيير عند الإمام الخمينيّ ﵀، مجلة المنائر، السنة الاولى، العدد (٣)، مركز الهدى للدراسات الحوزوية، النجف الأشرف، ١٤٣٣هـ، ص١٨٣.

[٥٨] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﵀، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص١٦٨. وكذلك ينظر: حسين شيدائيان، العوام والخواص في كلمات الإمام الخمينيّ ﵀، ترجمة: وليد محسن، ط١، دار الولاية للثقافة والاعلام، قم، ١٤٣٢هـ، ص ص٥٤-٥٥.

[٥٩] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﵀، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٢٧١.

[٦٠] المصدر نفسه، ص٢٧١. وكذلك ينظر: مجموعة من المؤلفين، النهضة العلميّة والثقافية في رؤية الإمام الخمينيّ، تعريب: حسين الواسطي وإحسان بلاني، ط١، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ٢٠١١، ص ص٩١-٩٢.

[٦١] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﵀، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص ص٢٧١-٢٧٢.

[٦٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﵀، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦٨-١٦٩.

[٦٣] مركز الإمام الخمينيّ الثقافي، الاستقامة والثبات في شخصية الإمام الخمينيّ ﵀، مصدر سبق ذكره، ص٢٧.

[٦٤] مهدي علي الموسوي، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص١٧٤.

[٦٥] حسن حنفي، الدين والثورة مصر ١٩٥٢-

١٩٨١، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٢١٠.
[٦٦] مركز الإمام الخمينيّ الثقافي، الاستقامة والثبات في شخصية الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص٢٨.
[٦٧] مهدي علي الموسوي، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص١٧٢.
[٦٨] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص١٧٠.
[٦٩] مهدي علي الموسوي، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص١٧٨.
[٧٠] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٢٧٠.
[٧١] مركز الإمام الخمينيّ الثقافي، الاستقامة والثبات في شخصية الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص ص٣٣-٣٤.
[٧٢] المصدر نفسة، ص٣٤.
[٧٣] صائب عبد الحميد، مشروع الاحياء الديني عند الإمام الخمينيّ ﷺ : آفاق ومعالم، مصدر سبق ذكره، ص١٣٧.
[٧٤] نعيم قاسم، الإمام الخمينيّ ﷺ : الاصالة والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص٣٣١.
[٧٥] مركز قيم للدراسات، الجامعة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، ط١، جمعية المعارف الثقافية، د. م، ٢٠١١، ص١٥٩.
[٧٦] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الشباب في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، ترجمة: احمد وهبي، ط١، دار الولاء، بيروت، ٢٠٠٦، ص٤٦.
[٧٧] المصدر نفسه، ص١٧.
[٧٨] جمعية المعارف الإسلاميّة الثقافية، دروس من خط الإمام الخمينيّ ﷺ، ط١، سلسلة الدروس الثقافية (١٧)، جمعية المعارف الإسلاميّة، بيروت، ٢٠٠٧، ص ص١١٢-١١٣.
[٧٩] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الشباب في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٣٨.
[٨٠] الشريف الرضي، نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، مصدر سبق ذكره، ص ص١٩-٢٠.
[٨١] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، المظاهر الرحمانية: رسائل الإمام الخمينيّ ﷺ العرفانية، ط١، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ - الشؤون الدولية، طهران، ١٩٩٥، ص٤.
[٨٢] المصدر نفسه، ص٥.
[٨٣] جورج بوليتزر وجي كافين، اصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، ج١، المكتبة العصرية، بيروت، د. ت، ص١٥٢.
[٨٤] علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسيّ الغربي، د. ط، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، ١٩٧٥، ص ص٤٠١-٤٠٢..
[٨٥] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، المظاهر الرحمانية، مصدر سبق ذكره، ص ص٥-٦.
[٨٦] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٤، مصدر سبق ذكره، ص٢١.
[٨٧] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، دعوة الى التوحيد: رسالة الإمام الخمينيّ ﷺ، قائد الثورة الإسلاميّة العظيم ومؤسس الجمهورية الإسلاميّة الى الزعيم السوفيتي السابق ميخائيل

غورباتشوف، ط٣، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ - الشؤون الدولية، طهران، ٢٠٠٦، ص٩.

[٨٨] محمد ثقفي، اسس الاتجاه الاحيائي والإصلاحي في الفكر السياسيّ عند الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٧.

[٨٩] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، مكانة المرأة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، ط٣، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ - الشؤون الدولية، طهران، ٢٠٠٨، ص ص٥٨-٥٩.

[٩٠] سورة الحجرات، الاية: ١٣.

[٩١] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام: تراث الإمام الخمينيّ ﷺ (خطابات، نداءات، مقابلات، احكام، وكالات شرعية، رسائل شخصية)، ترجمة: منير مسعودي، ط١، ج٥، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ- الشؤون الدولية، طهران، ٢٠٠٩، ص٣٧٠. وكذلك ينظر: جليل علي لفتة، المرأة بين الجاهلية المعاصرة والإسلام، ط١، دار الثقافة الإسلاميّة، بيروت، ١٩٩١، ص٦٦.

[٩٢] إصلاح المجتمع في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، وقت الدخول ١٠: ١٥ مساءاً في ٢٠١٧/٥/٢٠متوفر على الموقع

imamkhomeini. com>Arabic>showtime.

للمزيد ينظر: مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص١٧٦.

[٩٣] نعيم قاسم، الإمام الخمينيّ ﷺ : الاصالة والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص٣٦٦.

[٩٤] علي رضا الأعرافي، الحوزة والجامعة والوحدة النموذجية: مشروع تكامل لأطروحة تقارب الحوزات والجامعات، ترجمة: صالح البدراوي، نصوص معاصرة، العدد (١٣-١٤)، بيروت ٢٠٠٨، ص٤٦.

[٩٥] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام: تراث الإمام الخمينيّ ﷺ (خطابات، نداءات، مقابلات، احكام، وكالات شرعية، رسائل شخصية)، ترجمة: منير مسعودي، ط١، ج٧، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ- الشؤون الدولية، طهران، ٢٠٠٩، ص٣٣٦

[٩٦] علي رضا الاعرافي، الحوزة والجامعة والوحدة النموذجية، مصدر سبق ذكره، ص٤٩-٥٠.

[٩٧] المصدر نفسه، ص٥١.

[٩٨] نعيم قاسم، الإمام الخمينيّ ﷺ : الاصالة والتجديد، مصدر سبق ذكره، ص٣٦٦.

[٩٩] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٦، مصدر سبق ذكره، ص٢٦.

[١٠٠] علي رضا الأعرافي، مشروع وحدة الحوزة والجامعة: تفكيك المقولات ورصد عناصر التطبيق، ترجمة: علي الوردي، مجلة نصوص معاصرة، العدد (١٢)، بيروت، ٢٠٠٧، ص٧٥.

[١٠١] غلام رضا اعواني، اسلمة العلوم: محاولات التحقيق وسبل التقارب، ترجمة: حسن مطر الهاشمي، مجلة نصوص معاصرة، ١٢، مصدر سبق ذكره، ص٧٣.

[١٠٢] محمد حسين النباهي، اسلمة العلوم الاجتماعية وخلفيات القطيعة بين الحوزة والجامعة، ترجمة: حسن مطر الهاشمي، مجلة

نصوص معاصر، العدد (١٣-١٤)، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٤.

[١٠٣] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام: تراث الإمام الخمينيّ ﷺ (خطابات، نداءات، مقابلات، احكام، وكالات شرعية، رسائل شخصية)، ترجمة: صادق خورشا، ط١، ج١٦، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ- الشؤون الدولية، طهران، ٢٠٠٩: ص٣٨٠.

[١٠٤] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، كلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص١٧١.

[١٠٥] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٧، مصدر سبق ذكره، ص٣٣٦.

[١٠٦] عبد الكريم سروش، الحوزة والجامعة: وهم الوحدة والواقع المأزوم، ترجمة: مشتاق الحلو، مجلة نصوص معاصرة، العدد (١٢)، مصدر سبق ذكره، ص١٢ وما بعدها.

[١٠٧] علي العلي، الثابت والمتغير في المعرفة الدينيّة: محاضرات سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، مؤسّسة الهدى، بيروت، ٢٠١٣، ص١٥٣ وما بعدها.

[١٠٨] المصدر نفسه، ص ١٤٤. وكذلك ينظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، ط٢، مج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٦، ص١٢١.

[١٠٩] سورة النحل، الآية ١٢٥.

[١١٠] عليّ العليّ، الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة، مصدر سبق ذكره، ص١٦٢.

د. ضياء محمد الغزالى
باحث وأكاديمي / العراق

الحقـوق فلسـفتها وأنواعـها في فكر الإمام الخميني ﷺ

تُعَدّ قضيّة الحقوق من أهـمّ القضـايا المتداولة في الوقت الحاضر إذ إنّها لم تُعَـدّ قضـيّة داخليّـة تخـصّ دولـة مـا، وإنّـما أخـذت طابعـاً دوليّـاً. وباتـت ذريعـة تتحجّج بها الدول الكـبرى لتتـدخّل في شؤون الدول الأخرى، تحـت غطـاء أو مسـمّيات حمايـة حقـوق الإنسـان أو الحفاظ على حقـوق الأقلّيّـات، حقـوق المرأة، أو حماية الحرّيّات كحرّيّـة التعبـير أو الفكر وحرّيّة الاعتقاد.

ومن هـذا المنطلـق نجـد أنّ قضـيّة الحقوق والحرّيّات قد حظيت بالاهتمام من جانب الإمام الخمينـيّ؛ فالإسـلام دين شـامل ومتكامـل؛ مبتغـاه السـموّ بالإنسانيّة وارتقاؤها، بتحرير الإنسـان من الأهواء والنوازع الشيطانيّة؛ سـواء على مستوى الفرد، أو بتحرير المجتمـع مـن الظلـم والاسـتبداد والاضـطهاد والدكتاتوريّة- هذا من جانـبٍ، ومـن جانبٍ آخرَ فإنّ بقاء الدولة الإسـلاميّة مرهـون بصـيانة الحقـوق والحرّيّـات وحمايتهـا عـلى الصُّـعُد السياسـيّة والاقتصـاديّة والاجتماعيّـة والثقافيّـة كافّة؛ وكذلك حرّيّة الفكر والاعتقاد.

الحقوق عند الإمام الخمينيّ

تنطلق الرؤية الإسلاميّة لنظريّة الحقوق، من منطلق الرؤية الكونيّة لعلاقة الإنسان بالله عزّ وجلّ وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان؛ مرتكزين في ذلك على محدّدات مرجعيّة النّصّ «**القرآن الكريم، والسنّة النبويّة الصحيحة**» وعلى هذا الأساس تتحدّد إشكاليّة صياغة المنظومة الحقوقيّة في النظام الإسلاميّ بين الثابت والمتغيّر؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى كيفيّة التعاطي بين متغيّرات المنظومة الدوليّة وأثرها في صياغة منظومة حقوق الإنسان، وموقف المفكّرين والفقهاء المعاصرين؛ ولاسيّما موقف الإمام الخمينيّ تُجاه تلك التحوّلات على وَفق المنظور الإسلاميّ.

بعبارة أخرى، كيف عالج الإمام الخمينيّ قضيّة الحقوق؛ هل اعتمد على مبانٍ «**نصّيّة**» أم هل على وَفق مبانٍ «**سياسيّة**»؟ أم هي المزاوجة بين المباني النّصّيّة، والمباني السياسيّة على وَفق مقتضيات الزمان والمكان، هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا المبحث.

رؤية الإمام الخمينيّ للحقوق

تنطلق رؤية الإمام الخمينيّ للحقوق من منظار الرؤية الإسلاميّة لها؛ إذ يقول «**لقد جاء الإسلام لمنح الإنسان أبعاداً واقعيّة وشأناً إنسانيّاً، بمعنى أنّه أراد أن يغيّر الإنسان من الناحية الاجتماعيّة والشخصيّة والسياسيّة، ويثري كماله الروحيّ،...، ولقد وضع الإسلام قوانين خاصّة مدوّنة تنظم سلوك كلّ فرد إزاء المجتمع، ورسم كذلك سياسة المجتمع**»[٢].

ويشير الإمام هنا إلى القرآن الكريم وما يحويه من نصوص تؤكّد هذا الغرض، وإلى قصص الأنبياء عليهم السلام، وأهداف بعثتهم الّتي تنطوي على غرض تربية الإنسان «**الفرد**» والمجتمع، وذلك بالتشديد على مبدأ التوحيد[٣].

فالله عزّ وجلّ بحسَب العقيدة

الإسلاميّة؛ وكذلك بحسَب جميع العقائد السماويّة المعبود الأوحد للإنسان والعالم، وعليه لا بُدّ من أن تكون أعمال الجميع؛ سواء على مستوى الفرد أم على مستوى المجتمع تحقيقاً لمرضاته[٤].

وفِي ضوء ذلك تتحدّد رؤيته للحقوق بـ: -

أوّلاً: - مبدأ التوحيد

يرى الإمام الخمينيّ أنّ التوحيد يعدّ أصل جميع العقائد وجذورها، وأنّ الله سبحانه وتعالى هو المالك لكلّ شيء وخالق هذا العالم وبارئه، وموجِد جميع العوالم بِمَا في ذلك الإنسان؛ فإنّ هذا المبدأ يقودنا إلى نتيجة حتميّة ألا وهي على الإنسان أن لا يخضع إلّا لله عزّ وجلّ، وإنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[٥].

ومن الآثار المترتبة على هذه النتيجة القطعيّة على وَفق اعتقاد الإمام الخمينيّ ما يأتي[٦]: -

١ ـ لا يحقّ لأيّ فرد حرمان أيّ إنسان، أو مجتمع، أو شعب من حقوقه وحرّيّته.

٢ ـ لا يحقّ لأيّ فرد أينما كان وضع قانون يحكم أو يحدّ من تصرّفات المجتمع على وَفق تعاليمه، أو فهمه الناقص، أو بناءاً على ميوله، ورغباته الشخصيّة.

٣ ـ أمر التشريع ووضع القوانين للبشر هو شأن خصّه الله عزّ وجلّ لنفسه، كما أنّ القوانين الخاصّة بالوجود والخلق هي من فعل الله وحده.

٤ ـ سعادة البشر جميعاً مرهونة بطاعة القوانين الإلهيّة واتّباعها الّتي قام الأنبياء عليهم السلام بإبلاغها إلى البشر؛ سواء بالقرآن الكريم أم العمل على وَفق السيرة النبويّة للنبيّ صلى الله عليه وآله وسيرة أهل البيت عليهم السلام.

ثانياً: - أقسام الحقوق

يشير الإمام الخمينيّ اعتماداً على حقيقة الحقوق وجوهرها: «أنّ الحقّ

ماهيّة اعتباريّة عقلانيّة في بعض الموارد وشرعيّة في بعض الموارد»[٧]، ومن هنا يرى أنّ الحقوق على كثرتها تنقسم على قسمين[٨]: -

١ ـ حقوق الله عزّ وجلّ.

٢ ـ حقوق الآدميّين.

وهو بهذه الرؤية يعتمد على النظرة الإسلاميّة للحقوق، وعملاً بسيرة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام؛ اذ ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**من أطعم أخاه من جوع أطعمه الله من طيّبات الجنّة، ومن سقاه من ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم**»[٩].

وكذلك أشار الإمام عليّ عليه السلام في إحدى خطبه، إلى حقوق الله عزّ وجلّ وحقوق الناس؛ إذ قال: «**إنّ الله تعالى أنزل كتاباً هادياً، بيّن فيه الخير والشرّ، فخذوا نهج الخير تهتدوا، واصدفوا عن سمت الشرّ تقصدوا،.. إنّ الله حرّم حراماً غير مجهول، وأحلّ حلالاً غير مدخول، وفضّل حرمة المسلم على الحرم كلّها، وشدّ بالإخلاص والتوحيد حقوق المسلمين في معاقدها، فالمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده إلّا بالحقّ، ولا يحلّ أذى المسلم إلّا بما يجب،... اتّقوا الله في عباده، فإنّكم مسؤولون حتّى عن البقاع والبهائم، أَطِيعُوا الله ولا تعصوه**»[١٠].

أمّا الإمام زين العابدين عليه السلام؛ فإنّه قد أصّل للحقوق، وبيّن أقسامها بشكل أكثر في رسالة الحقوق كما جاء فيها «**اعلم رحمك الله أنّ لله عليك حقوقاً محيطة بك**»[١١].

وفي ضوء عرض هذه الحقوق يرى الإمام الخمينيّ أنّه من الأخطاء الّتي قد تواجه الإنسان هو أن يغادر هذا العالم، وفي عنقه حقوق؛ سواء للناس أم لله عزّ وجلّ[١٢].

وبيّن كذلك السبيل الّذي يقود لصيانة تلك الحقوق؛ وذلك عن طريق إصلاح النفس وتهذيبها، وأن يسعى الإنسان جاهداً في ترقيتها وعلوّها، وعندما يتمّ هذا الإصلاح لا يعود الإنسان محتاجاً إلى المراقبة لدفع الرذائل

وحفظ نفسه عنها، بل يصرف همّته في كسب الفضائل، وكسب الفضائل يتمّ عن طريق خشية الله عزّ وجلّ[١٣].

كما في قوله تعالى: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[١٤]. وكما جاء في رواية عن الإمام أبي عبدالله عليه السلام؛ إذ قال: «**من عرف الله خاف الله، ومن خاف الله سخت نفسه عن الدنيا**»[١٥].

وفي هذا الصدد يوضّح الإمام الخميني المقصود من خشية الله وعلاقتها بحفظ الحقوق وصيانتها؛ إذ يقول: «**إنّ الخوف من الله يجعل في النفس القابليّة والاستعداد لإيجاد النيّة الصادقة. وبناء على هذا كلّما كان الشخص الإنسان في قلبه خوف من الله فإنّه يمنع نفسه من الانحرافات حتّى يصل إلى الدرجة الّتي تهيّئ -على أثر علوّ النفس- الأرضيّة لتحقيق النيّة الصادقة**»[١٦].

وعلى هذا تعدّ الغاية الحقوقيّة على وَفق النظرة الإسلاميّة تحقيق المصلحة العامّة لأفراد «**الإنسان**» في الدارين؛ فالفرد المسلم إذا انصاع للنظام الحقوقيّ في الإسلام- من دون أخذ وردّ؛ وكان هدفه ومبتغاه نيل رضا الله والتقرّب لله؛ فإنّه في هذا السعي يحقّق المصالح الدنيويّة لنفسه ومجتمعه، كما ينال كماله الحقيقيّ[١٧].

وبُعَدّ تقسيمه للحقوق «**الإلهيّة-آدميّة**» قدّم تقسيماً آخرَ لها؛ اعتماداً على استمراريّتها؛ وهي[١٨]: -

أ ـ حقوق غير قابلة للإسقاط.

ب ـ حقوق قابلة للإسقاط.

وفي ضوء هذا التقسيم نشير إلى بعض الحقوق في الإسلام؛ ونرى أيّاً منها مستمرّة أو غير مستمرّة؛ اعتماداً على التقسيم المذكور آنفاً:

١ـ حقّ الحياة

إنّ حياة «**الإنسان**» في قيمتها تتساوى مع حياة النوع البشريّ واستمرارها[١٩]. كما جاء في القرآن

الكريم لقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾[٢٠].

وإنّ حقّ الحياة يعدّ من أهمّ حقوق الإنسان؛ كما جاء في جميع العقائد والأديان؛ فضلاً عن أنّه أهمّها في الفلسفات الوضعيّة؛ وعليه لا يعدّ هذا الحقّ حِكراً فقط على المسلمين؛ إذ عدّ الإسلام حياة «**الإنسان**» مقدّسة ولا يجوز لأحد أن يعتديَ عليها[٢١].

كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[٢٢]. وهذه الآية تشير كما يذهب أحد الباحثين إلى أنّ الشريعة الإسلاميّة ما جاءت إلّا لحماية حقوق الإنسان وتوفير الضمانات لها[٢٣].

وفي ضوء هذا الطرح يرى الإمام الخمينيّ أنّ الحدود الإلهيّة هي ضمان لحفظ حقوق الإنسان؛ فالناس جميعهم لهم حقّ الحياة، وعليه إذا لم يعاقب القاتل بحسَب الشرع؛ فإنّ معدّل الجريمة، والفساد؛ سوف يزداد ويختلّ حال المجتمع[٢٤].

وفي هذا الصدد يقول: «**الحقوق الإنسانيّة الإسلاميّة هي هذه، لا يجوز الظلم، ولا يجوز إضاعة حقّ المظلوم،...، الحدود الإلهيّة هي لتربية المجتمع لا من أجل الانتقام فالقاتل إذا لم يقتل فإنّ القتل سيكثر ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[٢٥] فالقصاص هو لضمان حياة الناس**»[٢٦].

وتأسيساً على ما تقدّم يعدّ حقّ الحياة من الحقوق القابلة للإسقاط، ولكن كما ورد في القرآن الكريم «**إلّا بالحقّ**» فعقوبة القاتل القتل، وهنا يعدّ الإمام الخمينيّ من المعارضين لفكرة إلغاء عقوبة الإعدام أو تخفيفها تحت غطاء أو مسمّيات حماية حقوق الإنسان.

٢ـ حقّ الكرامة

تعدّ الكرامة منحة إلهيّة منحها الله عزّ وجلّ للإنسان؛ كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[٢٧].

ففي ضوء النصوص القرآنيّة يُعدّ الإنسان مخلوقاً مكرّماً من الله عزّ وجلّ؛ إذ خلقه في أحسن تقويم، منحه العلم، والحكمة، وفضّله بالعقل على سائر المخلوقات، واستخلفه في عمارة الأرض بما ينفع الناس[٢٨]. ولقد بلغ الإسلام في الإيمان بالإنسان، وفي تقديس حقوقه إلى الحدّ الّذي تجاوز بها مرتبة الحقوق عندما اعتبرها ضرورات، ثمّ أدخلها في إطار الواجبات؛ وعليه فإنّ كرامة الإنسان لا تعدّ مجرّد حقّ لفرد أو جماعة يستطيع أن ينزل عنها أو عن بعضها؛ لأنّها من الضرورات الإنسانيّة- سواء أكانت على مستوى الفرد أم المجتمع، ولا سبيل إلى حياة الإنسان من دونها[٢٩].

ومن أهمّ مظاهر استمراريّة هذا الحقّ هو بقاء الكرامة للإنسان حتّى بعد موته؛ إذ ورد في الروايات «**إكرام الميت دفنه**»[٣٠].

وقد جاء في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة المادّة الثانية، الفقرة ٦ ما يأتي «**الإيمان بكرامة الإنسان وقيمته الرفيعة، وحرّيّته الملازمة لمسؤوليّته أمام الله**»[٣١].

وتأسيساً على ذلك يمكن القول أنّ كرامة الإنسان هذه المنحة الإلهيّة الّتي وهبها الله عزّ وجلّ للإنسان لا يصحّ إسقاطها، وإنّها مستمرّة في حياته، وبعد مماته.

٣ـ حقّ المساواة

شدّد الإسلام على حقّ المساواة، وجعله دعامة وأساساً لكلّ النظم الّتي سنّها؛ وذلك انطلاقاً من نظرته لكلّ البشر في المجتمع؛ فهو يراهم أخوة وأخوات، وجعل المعيار والمِلاك الوحيد للتمييز هو التقوى[٣٢].

كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[٣٣].

وفي هذا الصدد يرى أحد الباحثين أنّ حقّ المساواة نابع من أساس

البشريّة؛ إذ يقول: «**ترجع البشريّة بكلّ تنوّعاتها وانتماءاتها القوميّة والطائفيّة، والخصائص الماديّة والمعنويّة كافّة، إلى أوّل مخلوق ومخلوقة خلقهما الله عزّ وجلّ، واللّذين هما أبوا البشريّة كلّها، مهما كان تفوّقها واستعدادها الذاتيّ. فالبشريّة كلّها متشابهة في النوع والطبيعة معاً**»[٣٤].

وتأكيد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾[٣٥].

وكذلك أشار الرسول الأكرم محمد ﷺ في خطبة «**حجّة الوداع**»؛ إذ قال: «**أيّها الناس، إنّ ربّكم واحد وإنّ أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم وليس لعربيّ على أعجمي فضل إلّا بالتقوى**»[٣٦].

وفِي هذا المقام يرى باحث آخر أنّ الرؤية الإسلاميّة تقدّم مشروعاً للإنسانيّة جمعاء[٣٧]، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾[٣٨].

وأيضاً كما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام ؛ إذ قال: «**فإنّهم صنفان إمّا أخ لك في الدين، وإمّا نظير لك في الخلق**»[٣٩] وعليه فالجميع متساوون في الحقوق.

أمّا نظرة الإمام الخمينيّ إلى حقّ المساواة؛ فإنّه يقوم على أساس التوحيد؛ إذ يقول: «**نستلهم مبدأ تساوي البشر عند الله، فهو خالق كلّ شيء، وجميع مَن في الكون عباده، أنّ المبدأ الرئيسيّ يتمثل في تساوي البشر، والمائز الوحيد بينهم هو التقوى**»[٤٠].

ولقد أكّد دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في المادّة التاسعة عشرة ذلك؛ إذ نصّت، «**يتمتّع أفراد الشعب الإيرانيّ- من أيّة قوميّة أو قبيلة كانوا- بالمساواة في الحقوق ولا يعتبر اللون أو العنصر، أو اللغة أو ما شابه ذلك سبباً للتفاضل**»[٤١].

وبناءاً على هذا لا يعدّ حقّ المساواة من قبيل الحقوق الّتي تسقط، أو يصح إسقاطها بناءاً على اختلاف اللون والعنصر أو اللّغة أو القوميّة؛ إذ يرى الإمام الخمينيّ أنّ المائز الوحيد بينهم

هو التقوى؛ وفي ضوء ذلك يتمّ التفاضل.

ومن هنا يمكن القول أنّ الأصل في الحقوق ثابت، إلّا أنّ هناك على وَفق اعتقاد الإمام الخمينيّ قسم من الحقوق يصحّ إسقاطه في حالة حدوث متغيّرات خارجيّة، تطرأ عليه، كما في حقّ الحياة؛ إذ يسقط هذا الحقّ عن الإنسان في حالة ارتكابه جريمة القتل، وبعض أقسام الحقوق لا تسقط، ولا يصحّ إسقاطها كما ذكرنا في «**حقّ الكرامة**» على سبيل المثال.

ثالثاً: فلسفة الحقوق

يرى الإمام الخمينيّ أنّ كلّ شخص يقوم بعمل ما في هذه الدنيا؛ يرى جزاءه في الآخرة، مستدلّاً على ذلك بقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[٤٢].

ومن هنا فإنّه يرى أنّ الرسالة الإسلاميّة لم تحظر جميع الرغبات؛ فثمّة رغبات سليمة، وثمّة أخرى دنيئة مرفوضة؛ كالتعدّي على حقوق الآخرين أو السطو على أشيائهم وممتلكاتهم واستبعادهم واضطهادهم؛ ولمّا كانت الرسالة السمحة شرعت جميع أبواب النعم الإلهيّة، بوجه بني البشر، وبمقتضى هذا التشريع لا بدّ من استثمار هذه النعم لِما فيها من صلاح؛ سواء على مستوى الفرد أم المجتمع، وبشيء لا يتنافى والشرع والسنن الإلهيّة، ويتحكّم على الإنسان أن تكون أعماله موافقة للشرع الإلهيّ[٤٣].

وفي ضوء ذلك فإنّه يعدّ القوانين الدنيويّة الّتي سنّتها النُّظُم الوضعيّة، عملت على إلغاء الحياة الآخرة، ونصبت جلّ اهتمامها بالحياة الدنيا فقط، وعلى هذا فإنّه يعدّ القوانين الوضعيّة محدّدة، وناقصة، ضبابيّة المعالم[٤٤].

وبناءاً على هذه الفلسفة تتحدّد سائر الحقوق، ومن بينها الحقوق السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والحقوق القضائيّة؛ وهي على النحو الآتي: -

١ـ الحقوق السياسيّة

تترجم الحقوق السياسيّة على وَفق فلسفته بالاستفتاء، والانتخابات والترشيح؛ إذ لكلّ فرد حقّ في تقرير مصيره عن طريق انتخاب ممثّل عنه؛ فالشعب يقوم بتعيين رئيس الجمهوريّة، ومباشرة ينتخب مجلس الخبراء[٤٥].

وهنا يشدّد على أنّ الحكومة الإسلاميّة والقيادة ليست تشريفاً، أو منصباً باعثاً للفخر والاستعلاء على الآخرين، أو تكون سبيلاً لمصادرة حقوق الناس، وبلوغ أهداف خاصّة؛ وذلك لأنّ الإسلام حدّد العلاقة بين الحكومة، والقائد، والشعب؛ في ضمن قواعدَ وضوابطَ؛ كما حدّد حقوق كلّ واحد على الآخر[٤٦].

٢ـ الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة

على وَفق منظور الرؤية الإسلاميّة يرى الإمام الخمينيّ أنّ الإسلام لا يعارض الملكيّة، إلّا أنّ هناك قوانين موجودة في الإسلام تعمل على تنظيم الملكيّة، وتعمل على منع تكديس الثروات[٤٧]. وفي إطار الحقوق الاجتماعيّة نصّت المادّة الثلاثون من دستور الجمهوريّة الإسلاميّة «**على الحكومة أن توفّر وسائل التربية والتعليم بالمجّان لكافّة أبناء الشعب حتّى نهاية المرحلة الثانويّة، وعليها أن توسّع وسائل التعليم العالي بصورة مجانيّة، لكي تبلغ البلاد حدّ الاكتفاء الذاتيّ**»[٤٨] وقد أشارت المادّة الحادية والثلاثون على «**امتلاك المسكن المناسب للحاجة حقّ لكلّ فرد إيرانيّ، ولكلّ أسرة إيرانيّة، والحكومة ملزمة بإعداد مقدّمات تنفيذ هذه المادّة حسب أولويّة الأكثر حاجة إلى المسكن، سيّما أهل القرى والعمّال**»[٤٩].

٣ـ الحقوق القضائيّة

تعدّ رسالة إعلان الموادّ الثماني من أوضح الرسائل الّتي تبيّن فلسفة الحقوق عند الإمام الخمينيّ في المجال

القضائيّ، وحفظ حقوق الفرد؛ وهي كما يأتي[٥٠]: -

أ ـ إتمام عمليّة إعداد القوانين الشرعيّة اللازمة والتصديق عليها، وإعلامها إلى المعنيين بكلّ الدقّة والسرعة اللازمتين، ووضع القوانين المتعلّقة بالملفّات القضائيّة الّتي هي محلّ اهتمام عموم الناس وابتلائهم، من أجل حماية حقوق الناس من الضياع او التعطيل.

ب ـ الإسراع في إتمام ملفّات تعيين القضاة واختيارهم، ووكلاء الدفاع بالسرعة والدقّة اللازمتين، وكذلك سائر الموظفين المختصّين، واعتماد الحياد، والموضوعيّة، والابتعاد عن أساليب التشدّد، او اختلاق العيوب للأفراد عن سوء تدبير وجهالة، حتّى لا تخسر الدولةُ الأفرادَ الجيّدين والمفيدين.

ج ـ التشديد على جميع القضاة، أن يمارسوا أعمالهم بجدّيّة في إصدار الأحكام الإسلاميّة في كلّ أنحاء البلاد، وتسيير أمور الناس؛ من دون أيّ تعلّل أو تعطيل، حتّى يشعر الناس بالأمن القضائيّ اللّازم، وبأنّ أرواحهم، وأموالهم، وكرامتهم محفوظة في ظلّ أحكام العدالة الإسلاميّة.

د ـ لا يحقّ لأيّ أحد استدعاء أيّ أحد، أو اعتقاله؛ مهما كانت مدّة الاعتقال قصيرة من دون حكم قضائيّ نابع من الموازين الشرعيّة.

ه ـ لا يحقّ لأحد مطلقاً التصرّف بأموال الناس المنقولة وغير المنقولة، والتصرّف فيها توقيفاً أو مصادرة؛ إلّا بحكم قضائيّ شرعيّ واضح مدعّم بالأدلّة، والتحقيق، والتدقيق.

و ـ لا يحقّ لأحد مطلقاً دخول بيت أحد، أو مقرّ عمله الشخصيّ؛ دكّاناً، أو مكتباً من دون إذن صاحب المقرّ...

ز ـ إنّ ما ذُكِر آنفاً؛ وأُعلن أنّه ممنوع لا يندرج على المجموعات المناهضة

للثورة، والنظام الّتي تنفذ الاغتيالات بحقّ رموز النظام، والشخصيّات المجاهدة، والناس الأبرياء...

ح ـ إنّ رئيس ديوان القضاء الأعلى للبلاد..، ورئيس الوزراء مكلّفان شرعاً بالقيام بكلّ ما يلزم،...، وأن يختارا مِن بين الناس مَن هم موضع الثقة والاعتماد؛ لتشكيل اللّجان المحلّيّة في المحافظات كافّة للقيام بهذه المهامّ، وإبلاغ الناس بتلك الإجراءات حتّى يتسنّى لهم من مراجعة هذه المقارّ؛ لتقديم شكاواهم الخاصّة بتجاوزات الموظفين، وانتهاكاتهم بحقّ حقوقهم وأموالهم.

وبناءاً على رؤية الإمام الخمينيّ للحقوق يمكننا القول أنّ الحقوق عنده في إطارها العامّ تقوم على وَفق مبانٍ ثابتة «نصّيّة»؛ اعتماداً على القرآن الكريم، والسُّنّة النبويّة المطهّرة، وسيرة أهل البيت عليهم السلام، السؤال الّذي يطرح هنا؛ هل يعتمدُ الإمام الخمينيّ على هذه المباني الثابتة في ما يتعلّق بمسألة حقوق المرأة والأقلّيّات الدينيّة أم يعتمد على مبانٍ سياسيّة متغيّرة على وَفق المتطلّبات المعاصرة؛ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في مسألة حقوق المرأة، والأقلّيّات في المطلبين القادمين من هذا المبحث.

حقوق المرأة على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ

يؤمن الإمام الخمينيّ بالمكانة الّتي أولاها الإسلام للمرأة من حيث إنّها إنسان، وتتمتّع بحقوقها كافّة؛ إذ يقول: «**إنّ المرأة في النظام الإسلاميّ تتمتّع بالحقوق ذاتها الّتي يتمتّع بها الرجل، بما في ذلك حقّ التعليم والعمل والتملّك والانتخاب والترشيح، وفِي مختلف المجالات الّتي يمارس الرجل دوره فيها للمرأة الحقّ في ممارسة دورها، بيد أنّ هناك أموراً تعدّ مزاولتها من قبل الرجل حراماً؛ لأنّها توجِد مفسدة وأخرى يحظر على المرأة مزاولتها؛ لأنّها توجِد مفسدة، لقد أراد**

الإسلام للمرأة والرجل أن يحافظا على كيانهما الإنسانيّ،...، كلاهما يتمتّع بصلاحيّات في الإسلام وإذا ما وجد تباين فهو عائد إلى طبيعتها»[٥١].

ومنشأ هذا الإيمان راجع إلى المساواة في ما يأتي: -

١ـ المرأة بما هي إنسان

أ ـ الخلق

المرأة- إنسان، شدّد القرآن الكريم على وحدة النوع الإنسانيّ، وتساوي شقّيه الذكور والإناث في القيمة الإنسانيّة، وفي مصدر الخلق، وأصل التكوين[٥٢]. كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[٥٣]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾[٥٤].

وفي هذا الصدد يرى الإمام الخمينيّ أنّه لا يوجد تفاوت من الناحية الحقوقيّة الإنسانيّة بين الرجل والمرأة، ولاسيّما؛ أنّ كليهما إنسان[٥٥].

وإنّ كلّ ما أعطاه الإسلام للإنسان؛ فهو للمرأة كما للرجل، وإنّ طريق الوصول إلى الكمالات الإنسانيّة، والقرب الإلهيّ مفتوح للرجل والمرأة[٥٦].

ب ـ الطاعة والتكليف

شدّد القرآن الكريم على المساواة في الطاعة والتكليف؛ كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٥٧].

وكذلك في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٥٨].

العبادة والطاعة والتكليف لا يوجد فيها فرق؛ فالإسلام يريد أن يفعّل طاقات المرأة في الاتّجاه الصحيح، وعليه فالفرق يكون بالعمل الصالح، والعبادة الصالحة، والطاعة والتكليف المنبثق من الإيمان؛ والتقوى هي الّتي تمنح ورقة التقدّم

للإنسان في الدنيا والآخرة، ولا تؤثّر فيه الذكورة والأنوثة، وعليه فإنّ مسؤوليّة النساء من الوجهة الدينيّة كمسؤوليّة الرجال[٥٩]، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾[٦٠].

ج ـ الثواب والعقاب

يشير الخطاب القرآنيّ إلى أنّ الثواب والأجر لا يقتصران على الذكر دون الأنثى؛ كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[٦١]. كما تُبيِّنُ النصوصُ الكريمةُ أنّ مسألة العقاب؛ سواء أكان في هذه الدنيا أم في الآخرة، يقع على السواء؛ للذكر أم الأنثى، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٦٢].

وفي ضوء ذلك يرى الإمام الخمينيّ أنّ «**المرأة بأبعاد مختلفة كما هو الرجل، وإن هذا المظهر الصوريّ الطبيعيّ يمثّل أدنى مراتب الإنسان، أدنى مراتب المرأة وأدنى مراتب الرجل، بيد أنّ الإنسان يسمو في مدارج الكمال انطلاقاً من هذه المرتبة المتدنية فهو في حركة دوريّة من مرتبة الطبيعة إلى مرتبة الغيب إلى الفناء في الألوهيّة**»[٦٣].

وتأسيساً على ذلك يمكننا القول أنّ الإمام الخمينيّ لا يرى أنّ هناك فرقاً بين الذكر، أو الأنثى، وإن كان هناك اختلاف من حيث طبيعة كلٍّ منها، إلّا أنّ ذلك على وَفق اعتقاده لا يشكّل عائقاً من أجل الوصول إلى الكمال بتهذيب النفس وترويضها؛ للذوبان في طاعة الله عزّ وجلّ، ومعرفة الله سبحانه وتعالى.

وفي هذا المقام يشير الإمام الخمينيّ

إلى أنّ نظرة الإسلام إلى المرأة تقوم على قدم المساواة مع الرجل؛ ولكنّه يرى أن هناك أحكاماً خاصّة تتناسب وطبيعة الرجل، وأخرى خاصّة بالمرأة تتناسب وخصوصيّاتها وطبيعتها، وبعض التفاصيل المنسجمة ودورها الأنثويّ في الحنان والتربية، إلّا أنّ هذا لا يعني على وَفق اعتقاده بأنّ الإسلام يفاضل بين المرأة والرجل[٦٤].

وهنا يشيد الإمام بدور الإسلام؛ إذ يقول: «**لقد أنقذ الإسلام النساء ممّا كُنّ عليه في الجاهليّة، والله العالم أنّ المدى الّذي قدّم فيه الإسلامُ الخدماتِ للمرأة قد يفوق ما بلغه في ما قدّمه للرجل،...، الإسلام يرى أنّ للنساء دوراً حسّاساً في بناء المجتمع الإسلاميّ؛ لذا فقد ارتقى بالمرأة إلى الحدّ الّذي تستطيع معه أن تستعيد موقعها الإنسانيّ في المجتمع**»[٦٥].

وفي هذا السياق نذكر من الناحية التأريخيّة الدور الّذي مارسته النساء في صدر الإسلام إبّان الدعوة، وفي بناء المجتمع الإسلاميّ؛ وبعد وفاة الرسول الأكرم ﷺ، فالسّيّدة خديجة الكبرى عليها السلام بذلت أموالها في سبيل الإسلام، وكانت أوّل امرأة قد آمنت بالرسالة الّتي بعث بها الرسول محمد ﷺ[٦٦].

وكذلك موقف السّيّدة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام في إثارة الرأي العامّ، ومطالبتها بفدك، إذ كان هدفها في الأساس إعادة توجيه الناس بخطبتها؛ وأنّهم أخطأوا وخالفوا كتاب الله عزّ وجلّ ووردوا غير شِرْبِهم[٦٧].

أمّا موقف السيدة عائشة من الخلافة؛ فيظهر جليّاً إبّان خلافتي عثمان، والإمام عليّ عليه السلام؛ إذ أدلت برأيها في التطوّرات السياسيّة، وأرسلت الرسائل إلى القادة السياسيّين، وانضمّت إلى معسكر طلحة والزبير؛ وقادت معركة الجمل الّتي دارت بين جيشها، وجيش الإمام عليّ عليه السلام[٦٨].

كما كان للسّيّدة العقيلة زينب ابنة الإمام عليّ عليها السلام دور مشرّف في ثورة

أخيها الإمام الحسين عليه السلام تُجاه الظلم والجور، والدعوة للإسلام؛ فقد ورد في إحدى خطبها بعد استشهاد أخيها في مجلس عبيد الله بن زياد والي الكوفة قولها عليها السلام: «**ما رأيت إلّا خيراً، هؤلاء قوم كتب الله لهم القتل فبرزوا إلى مضاجعهم، وسيجمع الله بينك وبينهم فتُحاجّ وتخاصم فانظر لمن الفلج**»[٦٩].

أمّا في مجلس يزيد بن معاوية؛ فخاطبته بقولها: «**وحسبك بالله حاكماً وبمحمد صلى الله عليه وآله خصيماً وبجبرائيل ظهيراً، وسيعلم من سوّل لك ومكّنك من رقاب المسلمين، ﴿بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾**[٧٠]»[٧١].

وهنا يُثار تساؤل مفاده: إذا كان الإمام الخمينيّ يؤمن بحقوق المرأة ودورها في المجتمع؛ فلِمَ كان من بين رجال الدين البارزين المعارضين لسياسة الشاه تُجاه حقوق وتحرير المرأة ودخولها المعترك السياسيّ؟، أكان اعتراضه نابعاً من مبانٍ فقهيّة أم من مبانٍ ظرفيّة؟

للإجابة عن هذا التساؤل لابُدّ من الرجوع إلى خطب الإمام ومواقفه في هذا الصدد؛ إذ قال: «**إنّ التحاق النساء بعضويّة المجلسين ومجالس الأقاليم والمدن يتعارض مع قوانين الإسلام الحكيمة الّتي أنيطت تحديدها- وفقاً لنصّ الدستور- لعلماء الدين الأعلام ومراجع التقليد، ولا يحقّ للآخرين التدخّل فيها، وقد أفتى فقهاء الإسلام والمراجع ويفتون بحرمة ذلك**»[٧٢].

أمّا في ما يتعلّق بمسألة حقّ المرأة في التصويت؛ فيقول: «**مهما يكن فإنّ علماء الإسلام لا يرضَون في إشاعة الفساد وإنّنا نعمل للحفاظ على القرآن وعلى بلدنا**»[٧٣]

من قراءة النصوص السابقة يمكننا القول إنّ معارضة الإمام الخمينيّ لحقوق المرأة وتحريرها ودخولها المعترك السياسيّ في زمن الشاه؛ كان نابعاً من المباني الظرفيّة بحسَب نظريّة الزمان والمكان؛ أي: بعبارة أخرى؛ إنّ الظرف الّذي طرح فيه الشاه سياسته تُجاه المرأة وحقوقها وحرّيّاتها، كان يتّسم بطابع التغريب، ومن علائمه

نزع الحجاب؛ وذلك دفع العديد من العوائل الملتزمة دينيّاً إلى حرمان نسائهم من التعليم؛ خوفاً من سياسة نزع الحجاب، وفِي هذا الصدد يشير الإمام الخمينيّ إلى أنّ هذه السياسة «**نزع الحجاب**» كانت تلاحق النساء المسلمات والعفيفات، وكانت النساء يُضربْنَ ويُجبرْنَ على خلع الحجاب بقوّة السلاح[٧٤].

ومن الأدلّة الأخرى الّتي تبرهن على إيمان الإمام الخمينيّ بدور النساء ومكانتهنّ، وإنّ الرفض السابق هو رفض ظرفيّ، هو السماح لهنّ بالمشاركة بالمظاهرات، والمسيرات تُجاه الشاه، ووقوفهنّ مع أخوانهنّ الرجال بوجه النظام الدكتاتوريّ[٧٥].

٢ـ الحقوق السياسيّة للمرأة

تُعَدّ الحقوق السياسيّة من أهمّ حقوق الإنسان، لِما لها من آثار في تقرير مصيره السياسيّ والاقتصاديّ، وكذلك في تحديد سيادة الدولة، والإشراف على سير تطبيق القوانين، ثمّ حسن تدبير الأمور[٧٦]. وفِي هذا الإطار شدّد الإمام الخمينيّ على ضرورة مشاركة المرأة في الأمور السياسيّة وبناء النظام ومؤسّساته بفعّاليّة، وفِي جميع المجالات[٧٧].

وأهمّ الحقوق السياسيّة هي:

أ- المشاركة في الاستفتاء والانتخابات والترشيح:

يرى الإمام الخمينيّ ضرورة مشاركة النساء في الانتخابات؛ إذ يقول: «**من الأمور المهمّة الّتي ينبغي التأكيد عليها، مشاركة النساء الفاضلات والشجاعات في مختلف أنحاء إيران، في الاستفتاء العامّ،...، إنّ المشاركة...، تعدّ من الواجبات الوطنيّة والإسلاميّة للمرأة والرجل على حدّ سواء**»[٧٨].

وفِي حديث له في حشد من طبقات الشعب بتاريخ ٢٩/ ٣/ ١٩٧٩ أشار إلى حقّ النساء في الانتخاب،

والترشيح؛ فالمرأة على وَفق اعتقاده تتمتّع بحقّ الرأي[٧٩].

ب- المشاركة في الشؤون السياسيّة

الشؤون السياسيّة، والأعمال السياسيّة على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ ليست مختصّة بالرجال دون النساء، بل على العكس؛ اذ يرى للمرأة دوراً في هذا الإطار عليها أن تقوم به؛ إذ يقول «**مثلما يجب على الرجال المساهمة في القضايا السياسيّة والحفاظ على مجتمعهم، يجب على النساء أيضاً المشاركة في النشاطات الاجتماعيّة والسياسيّة على قدم المساواة مع الرجال، بالطبع مع المحافظة على الشؤون الّتي أمر بها الإسلام**»[٨٠]، ومن النشاطات ذات الطبيعة السياسيّة[٨١]: -

* حقّ المشاركة في الجمعة، والجماعة، والتظاهرات الجماهيريّة.

* الحرب والدفاع فالحرب من الشؤون السياسيّة وهنا يرى الإمام الخمينيّ، الجهاد غير واجب على النساء، ولكن الدفاع واجب على كلّ فرد في حدود القدرة، والاستطاعة[٨٢].

وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى المكانة الّتي حظيت بها المرأة في ظلّ قيادة الإمام الخمينيّ؛ وهي على النحو الآتي: -

أ ـ منحها الحقّ في المشاركة في التظاهرات والمسيرات تُجاه النظام الدكتاتوريّ.

ب ـ حظيت ٤ نساء من أصل ٣٧ بمقاعد في أوّل انتخابات لمجلس الشورى عام ١٩٨٠[٨٣][٨٤].

ج ـ مشاركة المرأة بصفة سفيرة في الوفد الّذي حمل رسالة التوحيد إلى السيّد غورباتشوف رئيس الاتّحاد السوفياتي السابق[٨٥].

د ـ مع هذا لا بُدّ من الإشارة أنّه رغم المكانة الّتي حظيت بها المرأة إلّا أنّها لم تبلغ رئاسة الجمهوريّة أو مسألة القيادة؛ إذ وجّهت للأمام الخمينيّ مسألة؛ هل يمكن للمرأة أن تصل إلى

مرتبة الاجتهاد؛ فأجاب بأنّه يمكن للمرأة أن تصل إلى مرتبة الاجتهاد، ولكن لا يمكنها أن تصير مرجِعاً للآخرين[٨٦].

أمّا في مسألة رئاسة الجمهوريّة؛ فقد نصّت المادّة (١١٥) من الدستور على أنّه «**ينتخب رئيس الجمهوريّة من بين الرجال المتديّنين السياسيّين...**»[٨٧]، ولقد أثارت هذه المادّة جدلاً واسعاً بخصوص تفسير «**الرجال**» هنا؛ هل يقتصر على الرجال دون النساء؛ وقد أصدر مجمع اللّغة الفارسيّة بياناً أكّد فيه أنّ الكلمة (الرجال) تعني الرجال والنساء على السواء؛ إلّا أنّ القضيّة ما زالت محلّ جدل، ونقاش[٨٨].

وهنا نشير إلى بعض الآراء بخصوص مسألة تصدّي المرأة للقيادة؛ إذ ذكر أحد الباحثين أنّه «**في الفكر الإسلاميّ وخلافاً للفكر المادّيّ، لا يعني هذا الأمر توهين المرأة وحرمانها من امتيازاتها وحقوقها، بل هو إعفاء من نوع من الوظائف الصعبة والّتي هي فوق طاقة وظروف جنس النساء**»[٨٩].

في حين تذهب إحدى الباحثات خلافاً لهذه الآراء؛ إذ ترى في تشديد الإمام الخمينيّ على مشاركة المرأة ناخبةً ومرشّحةً في الانتخابات؛ معناه أن يقرّ لها التصدّي للمناصب العليا من دون مسألة الولاية العظمى؛ إذ رأيه صريح في هذا الأمر، أمّا في ما يتعلّق بمسألة الترشيح لمنصب رئاسة الجمهوريّة؛ فإنّه لم يصرّح أو يفتي بحرمة الترشيح لهذا المنصب، وصمتُهُ هنا بصفته فقيهاً يفسَّر على أساسٍ من القاعدة المعروفة، بأنّه ما لم يرد بشأنه رأي قاطع بتحريمه فهو مباح[٩٠].

وأمّا رأينا فإنّه يتوافق مع رأي الباحثة، ونشير إلى أنّ مسألة تقبّل تصدّي النساء إلى المناصب العليا؛ يعتمد بالدرجة الأساسيّة على مدى التزام النساء دينيّاً وأخلاقيّاً وإثبات كفاءتها وجدارتها في المناصب، والمواقع الّتي تشغلها.

أمّا في ما يتعلّق بعمل المرأة خارج منزلها- يرى الإمام الخمينيّ أنّه لا إشكال فيه، ولكن بالنحو الّذي لا يحرم أولادها من تربيتها لهم ولا يحطّ من مكانتها ودورها[٩١].

حقوق الأقلّيّات عند الإمام الخمينيّ

المنهج الإسلاميّ لم ينشأ من فراغ أو من قوالبَ ومظاهرَ مثاليّةٍ؛ بل نشأ في الواقع الموضوعيّ للحياة، وانطلق في النفس الإنسانيّة من أعماقها ومشاعرها الباطنيّة، وعلى هذا فإنّه يعدّ منهجاً واقعيّاً ناظراً إلى واقع الإنسان من حيث هو إنسان، بما يحمل من غرائزَ روحيّةٍ ومادّيّة، كغريزة التديّن، والشخوص نحو المطلق؛ فالناس متساوون بالتأثر الوجدانيّ بعالم الغيب[٩٢].

وقبل بيان حقوق الأقلّيّات عند الإمام الخمينيّ، يثار تساؤل مفاده: ما هو المعيار الّذي اعتمده الإمام الخمينيّ في وصف الأقلّيّات؟ هل اعتمد على أساس دينيّ، أم هل على أساس قوميّ عِرقيّ، وكيف عالج مسألة الأقلّيّات؟

يرى الإمام الخمينيّ أنّ كلمة (الأقلّيّات) تارة تطلق على الأقلّيّات الدينيّة، وتارة أخرى تستخدم للتعبير عن القوميّات والأعراق، ووفقاً لاعتقاده يرى أنّ إطلاق لفظ الأقلّيّات للتعبير عن القوميّات والأعراق، حالة غير سليمة؛ لأنّها تعمل على إحداث شرخ بين أبناء الشعب الواحد، ولا مكان لهذا اللّفظ في الإسلام، من حيث إنّه لا يوجد تمايز بين مسلمين اثنين؛ أحدهما يتكلّم العربيّة، والآخر يتكلّم الفارسيّة[٩٣].

إذ يقول: «**جاء الإسلام لجميع القوميّات حتّى تكون كأسنان المشط، ولا يوجد أفضليّة لقوميّة على أخرى لا العرب على العجم، ولا العجم على العرب ولا الترك على غيرهم من القوميّات، ولا الأبيض على الأسود،**

ولا الأسود على الأبيض إلّا بالتقوى، فالأفضليّة للتقوى والتديّن والالتزام بالإسلام»[٩٤].

ويرى أيضاً أنّ سبب المشاكل الّتي تعاني منها الحكومات؛ وبالأخص الإسلاميّة هي مشكلة الاختلاف[٩٥]. فالاعتماد على النظام الإسلاميّ يعمل على حلّ المشكلة؛ وذلك بذوبان جميع القوميّات والأعراق المسلمة في الإسلام، وعلى هذا يمكننا التأسيس إلى أنّ الإمام الخمينيّ يعتمد كلمة «**الأقلّيات**» على أساس دينيّ وليس عِرقيّاً أو قوميّاً؛ أمّا بالنسبة للشِقّ الثاني من التساؤل: كيف عالج مسألة الأقلّيّات؟

فيشير الإمام الخمينيّ إلى الأقليات الدينيّة الموجودة في إيران بقوله: «**فهولاء مواطنون إيرانيّون يتمتّعون بجميع الحقوق شأنهم شأن سائر أفراد الشعب الإيرانيّ، وسيحظون بالرفاهيّة والأمن والحرّيّة في ظلّ الحكومة الإسلاميّة**»[٩٦].

وكما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[٩٧].

فالخلق جميعاً ينتسبون إلى الله عزّ وجلّ، فهو إله الجميع؛ وفي هذا الصدد؛ يقول الإمام الخمينيّ: «**الله تبارك وتعالى إله الجميع وليس إله الشرقيّين وحدهم أو المسلمين أو الغربيّين أو المسيحيين أو اليهود وحدهم، بل هو إله الجميع ورازق وخالق الجميع، وكذلك حال الإسلام فهو دين الجميع بمعنى أنّه جاء لتربية كلّ البشر على وفق الصورة الّتي يريد من العدالة، وبحيث لا يعتدي إنسان على آخر ولا بمقدار أنملة**»[٩٨].

وعلى هذا يعدّ الناس جميعاً متساوين في الكينونة الإنسانيّة، ومتساوين في حاجتهم إلى المطلق، والتوجّه إليه بعقولهم وقلوبهم؛ فهم خلق الله عزّ وجلّ؛ إذ خلقهم من مصدر واحد، وأودع فيهم غرائز واحدة، ومنحهم العقل، ليرشدهم، وبعث إليهم الرسل

والأنبياء، من أجل إصلاح نفوسهم وعقولهم وممارساتهم وهم جميعاً متساوون في الإرادة والاختيار، وفِي التكليف والجزاء، وهم متساوون أمام السنن الإلهيّة، ومن هنا فلا ميزة لأحد على الآخر على أساس الانتماء العقائديّ، ولا خصوصيّة لفرد على آخر، وهذه أهمّ مقوّمات التساوي بين الناس، وعلى أساسها يتمّ التعامل مع غير المسلمين، وتتّحد العلاقات معهم؛ فالجميع متساوون في الحقوق والواجبات بما تحدّده المصلحة العليا[٩٩].

وفِي هذا المقام يرى (محمد مهدي شمس الدين) أنّ الأصل في العلاقة مع الأديان؛ هي المسالمة والعدالة، وأمّا العدوان فهو الاستثناء إذا ما حاول اتّباع أحد الأديان الاعتداء على الإسلام، وأنّ حقّ التمايز يقرّ التعدّدية في حالة الالتزام بالأمن والمسالمة والمحايدة وجعل التعايش السلميّ أساساً؛ كما أنّ النظام الإسلاميّ وضع آليّات لتعميق التعايش السلميّ؛ كالحوار الّذي جعله مهمّة أساسيّة للمسلم بالنسبة إلى مواطنه غير المسلم في الداخل؛ لترسيخ العلاقات الإنسانيّة مع الآخر، وتعميقها، وتوسيعها[١٠٠].

أمّا (حسن الصفار) فيذهب إلى القول «**فمع كونهم يهوداً إلّا أنّ الرسول أجرى معهم عقداً،...، ملزماً لماذا؟.. لأنّهم يشتركون مع المسلمين في وطن واحد يريد الرسول ﷺ أن يجعل من هذا العيش المشترك على أرض المدينة محميّاً من أيّ تصدّع وخلاف فألزم الجميع بتلك الوثيقة النموذج للعيش المشترك على أرض المدينة؛ لأنّها وطن الجميع من مسلمين وغيرهم**»[١٠١]

ويرى الإمام الخمينيّ أنّ الأقلّيّات الدينيّة كانت محطّ احترام لدى الإسلام، وأنّ الوفاق بين الأديان التوحيديّة الكبرى، في اعتقاده يعدّ أمراً ضروريّاً لتحقيق التقدّم للبشر[١٠٢]، ويمكن الاستدلال في هذا المجال بقوله: «**وأما الطائفة اليهودية، وسائر الطوائف الموجودة في إيران هي**

من هذا الشعب، فإن الإسلام يتعامل معهم كما يتعامل مع بقية طوائف هذا الشعب، إن الإسلام لا يجيز الإجحاف بحقّهم أبداً، ولا محاربتهم في معيشتهم فهذا مخالف لأصل التربية الإسلاميّة، مخالفاً لما يريده الله تبارك وتعالى من الرفاهيّة لجميع الناس. إن الإسلام يتبع الأحكام الإلهيّة، فكما أنّ الله تبارك وتعالى يفرض الاحترام لجميع طوائف الشعوب، كذلك الإسلام يفرض احترامهم»[١٠٣].

وفِي ضوء ذلك يعدّ أهل الكتاب، في ايران الّذين عاشوا فيها منذ زمن بعيد جنباً إلى جنب مع المسلمين، مواطنين، يتمتّعون بالحرّيّة والأمان؛ وبجميع الحقوق الإنسانيّة، دون النظر إلى عقد الذمّة الّذي عقده أجدادهم في حقبة زمنيّة معيّنة؛ فهم لا يدفعون الجزية كما كان أسلافهم في العصور الإسلاميّة الأولى؛ إذ تعامل الإمام الخمينيّ معهم على أنّهم حقيقة واقعة باعتبارهم مواطنين عاشوا مع المسلمين، في سرّائهم وضرّائهم، ولمّا كان الإمام الخمينيّ هو الوليّ الفقيه، فقد نزل عن هذا الحقّ «**عقد الذمّة**» بحسَب صلاحيّاته، لاختلاف الظروف والأحوال، واستبدال الجزية بضريبة أخرى؛ كالضرائب الّتي يدفعها المسلمون لتسيير أمور الدولة في موازناتها الاقتصاديّة[١٠٤].

وفِي ضوء ذلك نشير إلى حقوق الأقلّيّات الدينيّة على وَفق رؤية الإمام الخمينيّ؛ وكيف تمّ تأطيرها دستوريّاً:

أوّلاً: الحقوق السياسيّة

من أهمّ الحقوق السياسيّة الّتي منحت لغير المسلمين في الجمهوريّة؛ هي[١٠٥]: -

١ ـ حقّ المشاركة في الاستفتاء، والانتخابات، والترشيح

٢ ـ حقّ المشاركة في التجمّعات، والنقابات، والخوض في الشؤون السياسيّة.

إذ يرى الإمام أنّ مِن حقوق

الأقلّيّات الدينيّة في المجال السياسيّ أن يكون لهم ممثل عنهم في المجلس، ولهم الحرّيّة في ممارسة النشاطات السياسيّة[١٠٦].

وقد نصّت المادّة الثالثة عشرة من الدستور على بيان مَن هم الأقلّيّات الدينيّة «**الإيرانيّون الزرادشت، واليهود، والمسيحيّون وحدهم الأقلّيّات الدينيّة المعترف بها؛ وتتمتّع بالحرّيّة في أداء مراسمها الدينيّة ضمن نطاق القانون، ولها أن تعمل وفق قواعدها في الأحوال الشخصيّة والتعاليم الدينيّة**»[١٠٧].

أمّا المادّة الرابعة والستون من الدستور؛ فقد أشارت إلى التمثيل؛ إذ نصّت «**عدد نواب مجلس الشورى الإسلاميّ هو مئتان وسبعون نائباً وابتداء من تأريخ الاستفتاء سنة ١٣٦٨ هجريّة شمسيّة وبعد كلّ عشر سنوات مع ملاحظة العوامل الإنسانيّة والسياسيّة والجغرافيّة وأمثالها يمكن إضافة عشرين نائباً كحدّ أعلى، وينتخب الزرادشت واليهود كلٌّ على حدة نائباً واحداً، وينتخب المسيحيّون الآشوريّون والكلدانيّون معاً نائباً واحداً، وينتخب المسيحيّون الأرمن في الجنوب والشمال كلٌّ على حدة نائباً واحداً**»[١٠٨]. **وكذلك أشارت المادّة السابعة والستون**» على أداء اليمين؛ إذ نصّت «**نواب الأقلّيّات الدينيّة يؤدّون اليمين مع ذكر كتابهم السماويّ**»[١٠٩].

اما المادّة الرابعة والثمانون من الدستور فقد نصت على «**كلّ نائب مسؤول تجاه جميع أبناء الشعب وله الحقّ في إبداء وجهة نظره في قضايا البلاد الداخليّة والخارجيّة كافّة**»[١١٠].

وعلى هذا يرى أحد الباحثين أنّ ممثل الأقلّيّة الدينيّة لا يعدّ ممثلاً عن الأقلّيّة فقط، أو يبدي آراء ووجهات نظر في حدود الإطار الدينيّ للأقلّيّة الّتي يمثّلها، وإنّما على العكس[١١١].

ثانياً: الحقوق الاقتصاديّة

أكّد الإسلام لغير المسلمين

حقوقهم الاقتصاديّة والماليّة، وحرّم الاعتداء على أموالهم؛ سواء أكان عن طريق السرقة أو الغشّ أم النصب والاحتيال ومن هذه الحقوق[١١٢]: -

١ ـ حرمة الاعتداء على مال الغير: يشير الإمام الخمينيّ بقوله: «**يحرم تناول مال الغير- وإن كان كافراً محترم المال - بدون إذنه ورضاه، ولا بدّ من إحراز ذلك بعلم أو نحو ذلك**»[١١٣].

٢ ـ حقّ العمل: يحقّ لغير المسلمين اختيار العمل المناسب، فهم أحرار في ذلك ولا قيود عليهم في العمل، وإن وجدت فهي على السواء بين المسلمين وبينهم، ومنها الأعمال الّتي تضرّ بالمصلحة العامّة.

ثالثاً: حقّ الضمان الاجتماعيّ

يجوّز الإمام الخمينيّ إعطاء أهل الكتاب الزكاة في ضوء إعطائها للمؤلّفة قلوبهم؛ اذ يقول «**المؤلّفة قلوبهم، وهم الكفار الّذين يراد إلفتهم إلى الجهاد إو الإسلام، والمسلمون الّذين عقائدهم ضعيفة، فيعطون لتأليف قلوبهم، والظاهر عدم سقوطه في هذا الزمان**»[١١٤].

كذلك جواز إعطاء الصدقة المندوبة لغير المسلم؛ إذ يقول «**لا يعتبر في المتصدَّق عليه من الصدقة المندوبة[١١٥] الفقر ولا الإيمان ولا الإسلام، فتجوز على الغنيّ وعلى الذمّيّ والمخالف، وإن كانا أجنبيّين...**»[١١٦].

وفِي هذا السياق لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ الإمام الخمينيّ تعامل مع الأقلّيّات الدينيّة قبل قيام الحكومة الإسلاميّة على اعتبارهم أهل كتاب- أهل ذمّة- كفّار، إلّا أنّه وبعد قيام الحكومة الإسلاميّة الإيرانية، وعلى وَفق مقتضيات الزمان والمكان؛ اعتمد مصطلحات الشعب؛ وإنّهم جزء من الشعب، وعدّهم مواطنين كبقيّة المواطنين الإيرانيّين.

وقد تعامل الدستور معهم على أنّهم أفراد؛ إذ نصّت المادة السادسة والأربعون على «**كلّ فرد يملك**

حصيلة كسبه وعمله المشروع، ولا يحقّ لأحد على أساس ملكيّته وعمله أن يمنع الآخرين القدرة على الاكتساب والعمل»[١١٧].

رابعاً: الحقوق المدنيّة

وفقاً لرؤية الإمام الخمينيّ فقد ضمن لهم كلّ الحقوق المدنيّة من زواج، وطلاق، وإرث، ووقْف وغيرها، انطلاقاً من منظور الرؤية الإسلاميّة في تعاملهم مع غير المسلمين[١١٨].

خامساً: الحقوق القضائيّة وصيانة الكرامة وحماية الأرض

يرى الإمام الخمينيّ أن «لو ارتكب أهل الذمّة ما هو سائغ في شرعهم وليس بسائغ في شرع الإسلام لم يعترضوا مالم يتجاهر به، لو تجاهروا به عمل بهم ما يقتضي الجناية بموجب الإسلام من الحدّ أو التعزيز، ولو فعلوا ما ليس بسائغ في شرعهم يفعل بهم ما هو مقتضى الجناية في شرع الإسلام، قيل وإن شاء الحاكم دفعه إلى أهل نحلته يقيموا الحدّ عليه بمقتضى شرعهم والأحوط إجراء الحدّ عليه حسب شرعنا، ولا فرق في هذا القسم بين المتجاهر وغيره»[١١٩].

وقد أكّد الدستور في المادّة السادسة والخمسون بعد المئة على «السلطة القضائيّة سلطة مستقلّة، تدافع عن الحقوق الفرديّة والاجتماعيّة وعليها مسؤوليّة إحقاق العدالة.. الخ»[١٢٠].

ومن هذه الحقوق صيانة الكرامة وحماية الأعراض[١٢١]: -

١ ـ حرمة دخول المنازل دون استئذان؛ كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[١٢٢].

٢ ـ حرمة قذف غير المسلمين شدّد الإسلام على حرمة التعرّض للأعراض بقذف، أو شبهة؛ وقد حرّم الإمام الخمينيّ القذف؛ وأفتى بعقوبة القاذف.

٣ ـ حسن معاملتهم؛ إذ نصّت المادّة الرابعة عشرة من الدستور «**على المسلمين أن يعاملوا الأشخاص غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلاميّ، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانيّة،...**»[١٢٣].

وفي هذا المقام لابدّ من الإشارة فيما يتعلّق بأهل السُّنّة؛ إذ عدّ الإمام الخمينيّ أهل السّنّة أخوان الشيعة، ولم يعدّهم من ضمن الأقلّيّات الدينيّة[١٢٤]، وعلى هذا الأساس لم يتمّ ذكرهم في ضمن الأقلّيّات الدينيّة؛ كما ورد في المادّة الثالثة عشرة من الدستور المذكورة سابقاً؛ نصّت المادّة الثانية عشرة من الدستور على ما يأتي:-

«**الدين الرسميّ لإيران هو الإسلام والمذهب هو المذهب الجعفريّ الاثني عشريّ، وهذه المادّة تبقى إلى الأبدّ غير قابلة للتغيير، وأمّا المذاهب الإسلاميّة الأخرى والّتي تضمّ المذهب الحنفيّ والشافعيّ والمالكيّ والحنبليّ والزيديّ؛ فإنّها تتمتّع باحترام كامل، وأتباع هذه المذاهب أحرار في أداء المراسم المذهبيّة حسب فقههم، ولهذه المذاهب الاعتبار الرسميّ في مسائل التعليم والتربية الدينيّة والأحوال الشخصيّة (الزواج والطلاق والإرث والوصيّة)، وما يتعلّق بها من دعاوي في الحاكم، وفي كلّ منطقة يتمتّع أتباع أحد هذه المذاهب بالأكثريّة فإنّ الأحكام المحلّيّة لتلك المنطقة- في حدود صلاحيّات مجالس الشورى المحلّيّة- تكون وفق ذلك المذهب مع الحفاظ على حقوق أتباع المذاهب الأخرى**»[١٢٥].

وبناءاً على ما تقدّم يمكننا القول، اعتمد الإمام الخمينيّ في انطلاقته لرؤية الحقوق على القاعدة الإسلاميّة من حيث اعتماد مبدأ التوحيد، الّذي يقرّ بحقّ الله عزّ وجلّ في العبادة والطاعة وحده، وأن لا يخضع الإنسان إلّا لله سبحانه وتعالى وأنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وعلى هذا فإنّه اعتمد على المباني النّصّيّة والظرفيّة المتغيّرة في رؤيته

الحقوق ومعالجاتها؛ إذ أفتى بحرمة حقّ المرأة في الانتخاب والترشيح إبّان معارضته للشاه لِما ضمنته هذه السياسة من مفسدة نزع الحجاب، والعمل على وَفق الرؤية الغربيّة، إلّا أنّه أفتى بحقّ النساء في المشاركة في التظاهرات بوجه الشاه، ونزول النساء إلى الشوارع، ولم يعارض؛ إذ لا يوجد في الشرع المقدّس ما يعارض خروج النساء أو تسلم المناصب وإن لم ترقَ النساء إلى المناصب العليا، إلّا أنّه مع ذلك حصل تطوّر في النظرة إلى مكانة المرأة،

أمّا في ما يتعلّق بالأقلّيّات الدينيّة يمكننا القول إنّه اعتمد المزاوجة ما بين المباني النّصّيّة والظرفيّة المتغيّرة والسياسيّة الواقعيّة من حيث عدّ أهل الكتاب مواطنين؛ وأشار إلى المساواة في حقوقهم وإلغاء شرط الذمّة بناءاً على صلاحيّاته؛ لأنّه وليّ فقيه واعتماد الضريبة شأنهم في ذلك شأن المسلمين.

الهوامش:

[١] رسول سعادة تمند، بيان الثورة في مرآة الإعلام، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٧٩.

[٢] الإمام الخمينيّ، القرآن باب معرفة الله، مصدر سبق ذكره، ص١٥.

[٣] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الاعلام، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٦.

[٤] رسول سعادة تمند، بيان الثورة في مرآة الاعلام: الأحاديث والبيانات الصحيفة للأمام الخميني، تعريب: عباس صافي، ط١، ج٢، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر (١٩)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٩، ص٤٣١.

[٥] نقلاً عن: المصدر نفسه، ص٤٣٢.

[٦] الإمام الخمينيّ، كتاب البيع، ط١، ج١، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، طهران، ١٤٢١هـ، ص٣٩.

[٧] الإمام الخمينيّ، تحرير الوسيلة، د. ط، ج٢، سفارة الجمهورية الإسلاميّة الايرانية، دمشق، ١٩٩٨، ص٤٠٦.

[٨] عباس القمي، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، ط٢، مج١، ج١، دار الاسوة، طهران، ١٤١٦هـ، باب الالف بعده الخاء، ص٥٥.

[٩] الشريف الرضي، نهج البلاغة للإمام علي بن ابي طالب، مصدر سبق ذكره، ص ص٢٢١-٢٢٢.

[١٠] ابو محمد الحسن بن علي بن الحسين شبعة الحراني، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، علق عليه: حسين الأعلمي، ط٦، مؤسّسة الأعلمي،

بيروت، ١٩٩٦، ص١٨٢. للمزيد مراجعة نفس المصدر.

[١١] الإمام روح الله الموسوي الخميني، وصايا عرفانية، ترجمة ومراجعة: عباس نور الدين، ط٤، دار الولاء، بيروت، ٢٠١١، ص٣٢.

[١٢] الإمام الخمينيّ، النيّة والإخلاص، مصدر سبق ذكره، ص٦٦.

[١٣] سورة الأعراف، الآية: ٥٥.

[١٤] نقلاً عن: محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ط١، ج٢، منشورات الفجر، بيروت، ٢٠٠٧، باب (٣٣) رقم الحديث (٤)، ص٤٥.

[١٥] الإمام الخمينيّ، النية والإخلاص، مصدر سبق ذكره، ص٧٠.

[١٦] محمد تقي المصباح اليزدي، الحقوق السياسية في القرآن، مصدر سبق ذكره، ص٣٩.

[١٧] الإمام الخمينيّ، كتاب البيع، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٤٧.

[١٨] عبدالله بن عبد المحسن التركي، حقوق الإنسان في الإسلام، ب ن، ب. م، ب. ت، ص٣٣.

[١٩] سورة المائدة، الآية، ٣٢.

[٢٠] رياض عزيز هادي، حقوق الإنسان: تطورها- مضامينها- حمايتها، ط١، العاتك، القاهرة، ٢٠١١، ص ص١٢-١٣.

[٢١] سورة الاسراء، الآية: ٣٣.

[٢٢] حسن السيد عز الدين بحر العلوم، الخطاب الإسلامي والقضايا المعاصرة، ط١، العارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠١٠، ص١٢٤.

[٢٣] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٧، مصدر سبق ذكره، ص٢٣٥.

[٢٤] سورة البقرة، الآية: ١٧٩.

[٢٥] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٧، مصدر سبق ذكره، ص٢٣٤.

[٢٦] سورة الاسراء، الآية: ٧٠.

[٢٧] الإمام الخمينيّ، الأربعون حديثاً، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٢-٣٣. وكذلك ينظر: محمد حسن دخيل، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ط١، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠١٤، ص ص٩٣-٩٤.

[٢٨] محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق، د. ط، سلسلة عالم المعرفة (٨٩)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٥، ص ص١٤-١٥.

[٢٩] أمير عبد العزيز، حقوق الإنسان في الإسلام، ط١، دار السلام، د. م، د. ت، ص١٨٤.

[٣٠] دستور الجمهورية الإسلاميّة في إيران، مصدر سبق ذكره، ص١٧-١٨.

[٣١] أبو القاسم الديباجي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط١، سلسلة مؤلفات السيد الديباجي المطبوعة (٣٢)، د. ن، د. م، ٢٠٠٣، ص٧٦.

[٣٢] سورة الحجرات، الآية ١٣.

[٣٣] عباس علي عميد زنجاني، الفكر السياسي في الإسلام: المبادئ والأطر العامة، تعريب: ضياء الدين الخزرجي، ط١، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٠، ص٤٦٠.

[٣٤] سورة النساء، الآية ١.

[٣٥] أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة

الحراني، تحف العقول عن آلِ الرسول ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٣١.

[٣٦] حسن الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ص٧٠.

[٣٧] سورة سبأ، الآية: ٢٨.

[٣٨] الشريف الرضي، نهج البلاغة للإمام علي بن ابي طالب، مصدر سبق ذكره، ص٣٨٧.

[٣٩] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الاعلام، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص٤٣٢.

[٤٠] دستور الجمهورية الإسلاميّة في إيران، مصدر سبق ذكره، ص٣١.

[٤١] سورة الزلزلة، الآيات: ٧-٨.

[٤٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الكوثر: مجموعة من خطابات الإمام الخمينيّ، الّتي تتضمن تسجيلاً لوقائع الثورة الإسلاميّة خلال الاعوام (١٩٦٢-١٩٧٨)، ط١، ج٢، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ - الشؤون الدولية، طهران، ١٩٩٦، ص٤٧.

[٤٣] المصدر نفسه، ص ص ٤٧-٤٨.

[٤٤] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الاعلام، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص٦٠٨.

[٤٥] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٥، مصدر سبق ذكره، ص٢٧٦.

[٤٦] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الاعلام، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٣٦٢. وللمزيد من الاطلاع ينظر: مركز الرسالة، الحقوق الاجتماعيّة في الإسلام، ط١، سلسلة المعارف الإسلاميّة (٤)، مركز دار الرسالة، قم، ١٤١٧، ص٣٠ وما بعدها.

[٤٧] دستور الجمهورية الإسلاميّة في إيران، مصدر سبق ذكره، ص٣٤.

[٤٨] المصدر نفسه، ص٣٤.

[٤٩] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام: تراث الإمام الخمينيّ ﷺ (خطابات، نداءات، مقابلات، احكام شرعية، رسائل شخصية)، ترجمة: منير مسعودي، ط١، ج١٧، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الميني ﷺ - الشؤون الدولية، طهران، ٢٠٠٩، ص ص ١٢٠-١٢٢.

[٥٠] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٥، مصدر سبق ذكره، ص١٢٩.

[٥١] حسن موسى الصفار، شخصية المرأة بين رؤية الإسلام وواقع المسلمين، ط٢، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٧، ص١٣.

[٥٢] سورة النساء، الآية: ١.

[٥٣] سورة النحل، الآية: ٧٣.

[٥٤] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الكلمات القصار، مصدر سبق ذكره، ص١٧٧.

[٥٥] حميد كريمي، حقوق المرأة، ترجمة: فاطمة شوريا، ط١، دار الولاء، بيروت، ٢٠٠٩، ص١١.

[٥٦] سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

[٥٧] سورة النحل، الآية: ٩٧.

[٥٨] فتنت مسيكة برّ، حقوق المرأة بين الشرع الإسلامي والشرعة العالمية لحقوق الإنسان، ط١، مؤسّسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٢، ص ص٢٧-٢٨.

[٥٩] سورة النجم، الآية: ٣٩.

[٦٠] سورة الاحزاب، الآية: ٣٥.

[٦١] سورة المائدة، الآية: ٨٨.

[٦٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، مكانة المرأة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٣٠.

[٦٣] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، مكانة المرأة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٦٣. وكذلك ينظر: مرتضى المطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ترجمة: أبو زهراء، ط١، دار الكتاب الإسلامي، قم، ٢٠٠٥، ص ص١٤٤-١٤٥.

[٦٤] نقلاً عن: نوره الهيدان، حقوق المرأة المسلمة: المرأة الإيرانية أنموذجاً، ط١، المركز الثقافي للدراسات الإسلاميّة، بغداد، ٢٠١٠، ص ص١٠٥-١٠٦.

[٦٥] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، مكانة المرأة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٥٠.

[٦٦] عبدالله العلايلي، الإمام الحسين، دار مكتبة التربية، بيروت، ١٩٨٦، ص١٦. وكذلك ينظر: محمد باقر الصدر، فدك في التاريخ، د. ط، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٠، ص ص٨٥-٨٦.

[٦٧] حامد العطية، المرأة السلعة لا الآدمية، في مجموعة من الباحثين، المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر: إشكاليات التراث وتحديات الحداثة، ط١، الغدير، بيروت، ٢٠٠٢، ص٨٣.

[٦٨] نقلاً عن: سعيد رشيد زميزم، نساء الشيعة: مواقف صلبة مبدئية ورسالية، ط١، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٩، ص١٦٨.

[٦٩] سورة الكهف، الآية: ٥٠.

[٧٠] نقلاً عن: سعيد رشيد زميزم، مصدر سبق ذكره، ص ص١٧٢-١٧٣.

[٧١] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج١، مصدر سبق ذكره، ص١٠٠.

[٧٢] المصدر نفسه، ص١٢٢.

[٧٣] الإمام الخمينيّ، كتاب كشف الأسرار، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٣.

[٧٤] دلال عباس وآخرون، المرأة والاسرة في الدستور والقوانين الايرانية، ط١، سلسلة الفكر الإيراني المعاصر (١٧١)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص٦١-٦٢.

[٧٥] محمد بيستوني، حقوق المرأة في القرآن الكريم: مقارنة حقوق المرأة بين الإسلام والغرب، ترجمة: فاطمة شوربا، تحقيق: سهيلا شاكري وآخرون، ط١، دار الولاء، بيروت، ٢٠١٠، ص٢٤.

[٧٦] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، مكانة المرأة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٧١.

[٧٧] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، مكانة المرأة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص٧٣.

[٧٨] المصدر نفسه، ص٧٣. وكذلك ينظر: مركز نُون للتأليف والترجمة، خط الإمام الخمينيّ ﷺ، ط٢، سلسلة الحياة الطيبة، جمعية المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، ٢٠١٦، ص١١٥.

[٧٩] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، مكانة المرأة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر

سبق ذكره، ص٨١.

[٨٠] مركز نُون للتأليف والترجمة، خط الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص١١٥.

[٨١] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام: تراث الإمام الخمينيّ ﷺ (خطابات، نداءات، مقابلات، احكام، وكالات شرعية، رسائل شخصية)، ترجمة: عبد العلي فيض الله زادة، ط١، ج١٢، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ - الشؤون الدولية، طهران، ٢٠٠٩، ص٢٠٢.

[٨٢] ملاحظة جديرة بالاهتمام: زاد عدد النساء في الدورة العاشرة لانتخابات مجلس الشورى الإسلامي بدورة العاشرة؛ إذ نجحت اربعة عشر مرشحة إيرانية بحجز مقاعد في البرلمان. للمزيد ينظر:

https//www. alaraby. co-uk>coa

[٨٣] وقت الدخول: ٩: ٠٠ مساءاً في ٢٠١٨/٢/٧ ـ.

[٨٤] دلال عباس وآخرون، المرآة والاسرة في الدستور والقوانين الايرانية، مصدر سبق ذكره، ص٧٩.

[٨٥] محمد صادق الحسيني، الخميني في رسائل الإصلاح والتغيير، مصدر سبق ذكره، ص١٢٨.

[٨٦] الإمام الخمينيّ، احكام الإسلام بين السائل والإمام: فتاوى سماحة أية الله العظمى الإمام الخمينيّ، ط١، دار الوسيلة، بيروت، ١٩٩٣، ص١٧.

[٨٧] دستور الجمهورية الإسلاميّة في إيران، مصدر سبق ذكره، ص٧٩.

[٨٨] دلال عباس واخرون، المرأة والاسرة في الدستور والقوانين الايرانية، مصدر سبق ذكره، ص٩٧.

[٨٩] حميد كريمي، حقوق المرأة، مصدر سبق ذكره، ص٦٨.

[٩٠] دلال عباس وآخرون، المرأة والأسرة في الدستور والقوانين الإيرانية، مصدر سبق ذكره، ص ص ٩٦-٩٧.

[٩١] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، مكانة المرآة في فكر الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص١٤٠. وكذلك ينظر: ادريس هاني، الاجتهاد والمانع السياسيّة والثقافة والمجتمع في فكر الإمام الخامنئي، ط١، سلسلة اعلام الفكر والإصلاح من العالم الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٢، ص ص ١٥٤-١٥٥.

[٩٢] سعيد كاظم العذاري، سماحة الإسلام وحقوق الأقلّيّات الدينيّة في مدرسة اهل البيت عليهم السلام، د. ط، سلسلة المعارف الإسلاميّة (٤٣)، دار الرسالة، د. م، د. ت، ص٩.

[٩٣] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الاعلام، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص ص٧٠١-٧٠٢.

[٩٤] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، منهجية الثورة، مصدر سبق ذكره، ص ص٣٤٠-٣٤١.

[٩٥] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الاعلام، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص٧٠١.

[٩٦] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الاعلام، ج٢، ص٣٤١.

[٩٧] سورة الحجرات، الآية: ١٣.

[٩٨] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الكوثر، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص٦١١.

[٩٩] سعيد كاظم العذاري، أسس العلاقات وحقوق غير المسلمين في منهج الإمام الخمينيّ ﷺ، ط١، مؤسّسة العروج، قم، ١٤٣٠هـ، ص ص٤٢-٤٣.

[١٠٠] محمد مهدي شمس الدين، الإسلام والغرب، بحث مقدم الى المؤتمر التاسع للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٩٧، ص٤.

[١٠١] حسن موسى الصفار، الوطن والمواطنة: الحقوق والواجبات، ط٢، د. ن، د. م، ٢٠١٠، ص ص٣٢-٣٣.

[١٠٢] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، الإمام الخمينيّ، صحيفة الإمام، ج٦، مصدر سبق ذكره، ص١٤٣.

[١٠٣] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٧، مصدر سبق ذكره، ص٢٢٠.

[١٠٤] سعيد كاظم العذاري، أسس العلاقات وحقوق غير المسلمين في منهج الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص ص١٠١-١٠٢.

[١٠٥] رسول سعاد تمند، بيان الثورة في مرآة الإعلام، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٥.

[١٠٦] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٥، مصدر سبق ذكره، ص٢٠١.

[١٠٧] دستور الجمهورية الإسلاميّة في إيران، مصدر سبق ذكره، ص٢٣.

[١٠٨] دستور الجمهورية الإسلاميّة في إيران، مصدر سبق ذكره ص٥١.

[١٠٩] المصدر نفسه، ص٥٣.

[١١٠] المصدر نفسه، ص٥٨.

[١١١] مصطفى محقق داماد، الحقوق الإنسانية بين الإسلام والمجتمع المدني، ط١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠١، ص١٣٩.

[١١٢] سعيد كاظم العذاري، أسس العلاقات وحقوق غير المسلمين في منهج الإمام الخمينيّ، مصدر سبق ذكره، ص١٣٨ وما بعدها

[١١٣] الإمام الخمينيّ، تحرير الوسيلة، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص١٥٧.

[١١٤] الإمام الخمينيّ، تحرير الوسيلة، ج١، مصدر سبق ذكره، ص٣٠٣.

[١١٥] الصدقة المندوبة: الصدقة المستحبة اذ ليست بواجبة.

[١١٦] الإمام الخمينيّ، تحرير الوسيلة، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص٨٦.

[١١٧] دستور الجمهورية الإسلاميّة في ايران، مصدر سبق ذكره، ص٤١. وكذلك ينظر: الى المواد (التاسعة والعشرون٠ والعشرون- الثامنة والاربعون) من الدستور. المصدر نفسه، ص٣٣ وما بعدها.

[١١٨] سعيد كاظم العذارى، اسس العلاقات وحقوق غير المسلمين في منهج الإمام الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص١٥٣ وما بعدها.

[١١٩] الإمام الخمينيّ، تحرير الوسيلة، ج٢، مصدر سبق ذكره، ص٤٦١.

[١٢٠] دستور الجمهورية الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٩٩.

[١٢١] سعيد كاظم العذاري، اسس العلاقات وحقوق غير المسلمين في منهج الإمام

الخمينيّ ﷺ، مصدر سبق ذكره، ص١٦٣ وما بعدها.

[١٢٢] سورة النور، الآية: ٢٧.

[١٢٣] دستور الجمهورية الإسلاميّة، مصدر سبق ذكره، ص٢٣. للمزيد من الاطلاع ينظر المواد (العشرون، الثانية والعشرون، الثالثة والعشرون، المادة اربعون) من دستور الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية، المصدر نفسه.

[١٢٤] مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ ﷺ، صحيفة الإمام، ج٥، مصدر سبق ذكره، ص٢٠١.

[١٢٥] دستور الجمهورية الإسلاميّة في ايران، مصدر سبق ذكره، ص٢٢.

د. رزاق مخور الغراوي
باحث وأكاديمي/ العراق

دور خطاب الامام الخميني قدس سره في تنمية الشعور الثوري لدى الشعوب الاسلامية

المقدمة

يعتبر المشروع الثوري الذي أسسه الإمام الخميني من المشاريع المهمة والرائدة في مسيرة الجهاد والدفاع حيث قام الإمام بتنظير وإظهار الأيدلوجية الإسلامية الثورية وتطويرها وفق الحداثة و العصرنة الواقعية ودفعها إلى الشارع الإيراني المنادي إلى الحرية والعدالة والمساواة ومن ثم تصديرها إلى الشارع العربي والإسلامي لكي ينال حريته المسلوبة منذ زمن حادثة السقيفة.

لقد استطاع الإمام الخميني بتطوير وتنمية الشعور الثوري لدى الشعوب الإسلامية وذلك من خلال الخطابات السياسية والثورية التي تصعد أنفاس المقاومة والروح الثورية نحو التجليات والسمو والرفعة من اجل الوصول إلى الهدف الحقيقي والسامي وهو رفع راية الإسلام خفاقة في سماء

الأمة، الأمة التي قال فيها القران «كنتم خير امة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»، وهذه الأمة التي اختارها الله إن تأمر ولا تأمر يجب إن تكون هي الإمام لا المأموم والرئيس لا المرؤوس في قيادة العالم نحو العدالة الاجتماعية والحرية والمساواة ومن خلال هذا الاختزال البسيط يمكن تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث رئيسية حيث تناول المبحث الأول ماهية الثورة في فكر الإمام الخميني إما المبحث الثاني فيتناول الطريقة والمشروعية في تصدير الثورة إلى الشعوب الإسلامية والثالث فقد ركز على الدور الايجابي للخطاب الإمام الخميني لتنمية الشعور الثوري للشعوب الإسلامية.

ماهية الثورة في فكر الإمام الخميني

إن مفهوم الثورة عند الإمام الراحل يمكن استنطاقها من الأصول الفكرية التي حكمت هذه الثورة المنتصرة وتجلت في واقعها السياسي والاجتماعي والثقافي القائم اليوم في الجمهورية الإسلامية الإيرانية ونستطيع إيجازها بالآتي:

١ـ دعا الإمام الخميني إلى الجمع بين مهام الفقيه ومهام السياسي، ورأى في الفصل بينهما تعطيلا لأهم ركن من أركان الإسلام ينتهي الى تحويل الإسلام الى كنهوتية مسيحية. ذلك ان الإسلام جعل السياسة من صلب قواعد عبادته (الحج، صلاة الجمعة، صلاة العيدين)، والمساجد فيه ليست دورا للعبادة فحسب، وإنما هي برلمانات وثكنات وخزائن لبيت المال، ومدارس وجامعات ومجالس قضاء ومنتديات. فالإمام يعدُّ اذن (من هذا المنطلق) أول من تكلم عن إنشاء حكومة إسلامية في هذا العصر بتشريعها وجهازها التنفيذي.

٢ـ تبرز في فكر الإمام الخميني (القيادي ـ التنفيذي) جملة قواعد[1]:

«وحدة القيادة أساس في كسب النصر.

عُدة النصر= بناء النفس ﷺ التنظيم ﷺ إعداد العدة.

الأخذ بوسائل العصر في التنظيم والانضباط وإعداد العدة.

إعادة النظر في التقنية وشروطها لتخليصها من السلبية في مفهومها الشائع.

توثيق صلة العلماء بالشعب (السوق والشارع)»، فالأمة هي الأصل في قوة العلماء ومراجع الدين الذين لم يتخذوا من الدين تجارة ولم يتطفلوا على الدين وجعلوا من الإسلام أمانة مقدسة في أعناقهم يجب حفظها والدفاع عنها.

٣ـ بهذه المثابة يكون الإمام الخميني صاحب مدرسة فكرية مكتملة نشأ رجالها في الحوزات العلمية فربطوا العلم بالعمل، ورجعوا الى الأصالة في مواجهة حركة التغريب الفكري والحضاري دون ان يقطعوا صلتهم بالعصر وحاجاته، وتسلحوا بفكر ثوري غير مهادن يقف على الجبهتين الداخلية والخارجية ويستمد من تراثه الأصيل والإيمان به دوافع الثقة والقوة والشموخ، اذ لا شيء يستحيل تحقيقه مع الإيمان الصحيح القوي، وما حققته ثورته كان يبدو قبل فوزها أضغاث أحلام (تقويض سلطة الشاه بأجهزتها كلها وبارتباطاتها الخارجية).

٤ـ وهكذا قدمت المدرسة الفكرية الى المسلمين والى العالم مشروعا حضاريا ملائما لروح العصر ومتصلا في الوقت نفسه بأصوله الإلهية فهو في مبناه ومعناه لغة جديدة تواجه ثقافة العصر العالمية التي قطعت صلاتها بالغيب وربطتها بالمحسوس وحده، ويمكن ان نعدها امتدادا أصيلا وحيا لحركة الإحياء القائمة على أصولها العميقة من وحدة التراث الإسلامي والنازعة الى ربط مصلحتها بمصلحة الإنسانية كلها على أساس انها مكلفة

بحمل رسالة يمكن ان تعين على إنقاذ المدينة المعاصرة من الدمار (قلب مفهوم السياسة وغاياتها المنقولة عن كتاب (الأمير) لميكيافيلي في الحضارة الغربية، الى الرحمة ورد الظلم والمساواة بين الناس والانتصار للحق في المفهوم الإسلامي).

وهي رسالة ينبغي ان تتجند قوى الأمة كلها؛ الروحية والمادية والعلمية لإبلاغها والنضال في سبيلها، وعلى هذا النحو نفهم مؤدي الكتاب الذي كتبه الإمام الخميني الى غورباتشوف فهما سليما، ونفهم البعد العالمي لثورته التي ربطت فكرة تحرير المسلمين بتحرير المستضعفين في الأرض ووصلت قضايا المسلمين بقضايا التحرر العالمية.

٥ـ يحمّل الإمام الخميني علماء الأمة تبعات كبيرة، فقد ألحّ على نظافة مسلكهم وبعدهم عن إغراءات أصحاب السلطان واستعلائهم على الدنيا وزهدهم في زينتها وحطامها. فالدنيا ـ كما يقول ـ «ليست شيئا ذا بال، والعالم المتقي يصلح مجتمعا بأسره، واذا فسد العالِم فسد العالَم. ولهذا كان يرى ان يدرَّس علم الأخلاق في الحوزات العلمية، اذ لا قيمة للعلم إلا مع العمل واستقامة السلوك، فإن (العمامة) و (اللحية) قد تحولان بين الإنسان وإصلاح نفسه في أحيان كثيرة، اذ تزيدان من التكبر والغرور وتسوغان طرق الضلال وتفرعاتها بالسعي الى الجاه الكاذب والشهرة الفارغة. ومن هنا ضيّق الإمام على العلماء مجال التوبة وأباحها للعامة الذين «يعملون السوء بجهالة»[٢]، أما العلماء فلا تقبل توبتهم. وهو يدعو العلماء من ناحية أخرى الى التضامن والوفاق، فقوتهم في وقوفهم صفاً واحدا في مواجهة معسكر البغي. والمهم في هذا كله ان يحوّلوا ولاء الناس الكاذب للسلطة، الى ولاء روحي عميق للرسالة التي يجسدونها في أعين الناس، وبهذا

يعيدون للجهاد معناه الحقيقي وللشهادة قيمتها الكبرى.

٦ـ لا شك ان الإمام الخميني قوّى عزائم الناس في مواجهة الأنظمة السياسية الظالمة في العالم الإسلامي وعمل على تقويض نزعة الاستسلام التقليدية لأولي الأمر أيا كانوا. وهي النزعة التي شاع أمرها في حياة المسلمين بحكم بعدهم عن حقائق الحياة السياسية الديمقراطية السليمة، حتى قوى إحساسهم بفقد حريتهم الداخلية جراء ولائهم الكاذب للسلطة، وفقدوا صلتهم الروحية بها وشجاعتهم في مواجهتها ونمت فيهم ظواهر الخنوع برذائلها كلها وقد اعتمد الإمام في هذا تراث آل البيت وتقاليد أئمتهم في مقاومة الظلم والظالمين والانتصار للمظلومين والمستضعفين حتى أصبحت مفردات الاستكبار والمستكبرين التي أطلقها من شعارات الثورة.

٧ـ ولكن الإمام رمى من وراء تطهير الساحة الداخلية، الى ان يهيئ لنقل خط الصراع في حياة المسلمين من الداخل في مواجهة القوى التي تذلهم. ومن المحزن جدا ان تكون مأساة الحرب العراقية الإيرانية، نكسة خطيرة في وجه هذا الجهد، اذ كانت حركته تدعو الى ان يكون الولاء الروحي والسياسي والاجتماعي عند الفرد المسلم ـ مهما يكن مذهبه ـ للإسلام وحده بثوابته التي ينبغي ان تحدد وتنفرد بالولاء. ولهذا دعا الى مؤتمرات تعقد لزعماء المذاهب الإسلامية في أقطارها المختلفة، ليتعاونوا على فرز الثوابت وجمع القلوب عليها، ولينفوا عن أنفسهم ما علق بها بعد هذا التاريخ الطويل من الشكوك والظنون والتعادي في الطريق الى حسن الفهم المتبادل وبناء الثقة المتبادلة.

٨ ـ وهكذا خرج الإمام بثورته الإسلامية على التقليد القائم بانكفاء كل قطر إسلامي على همومه فهو يهتم

بكل حركة إسلامية على امتداد ديار الإسلام، وخرج بها أيضا على تقاليد الصراع السني ـ الشيعي على مدار التاريخ الإسلامي منذ يوم كربلاء وما قبله، فردّ بثورته على سلبيات التاريخ الإسلامي كله، وعلى الواقع الإسلامي القائم (المذهبية، العرقية، الاقليمية، التقاطع السياسي في الداخل) وعاد الى التمسك بالخط الإسلامي الصافي الذي لمع نجمه مع ظهور الإسلام في وجه القوى الخارجية: الثقافية والسياسية والعسكرية، متجاهلا انشغال كل قطر إسلامي بنفسه، لبعد المسافات واختلاف المشكلات التي تتعرض لها المجتمعات المختلفة، ولاختلاف ألوان الثقافات بحكم اختلاف الظروف، فأعاد على نحو ما، طرح قضية المجتمع الإسلامي الواحد او المتحد من حيث يظن الناس انها قضية قديمة عفا عليها الزمن، وطرح من ورائها قضية الوحدة الإسلامية على صورة من الصور. ومن هذا المفهوم الجامع دعا الى تخصيص أيام إسلامية يجتمع المسلمون في أقطارهم جميعا على الاحتفال بها (آخر جمعة في رمضان: يوم القدس، وأسبوع ولادة الرسول من ١٢ــ ١٧ ربيع الأول) إيقاظا لشعورهم بانتمائهم الواحد بدل انتماءاتهم المختلفة.

٩ـ ولكن صلته بالعلم الحديث وحاجاته وحاجات الفرد المسلم منه كانت لا تغيب عنه، وكان يدرك إدراكا قويا بحاجة الفرد المسلم الى ان يدرب على الحياة فيه، ويتضح له موقف الإسلام من قضاياه الكبرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية حتى يملك قدرة التحرر من التبعية للآخرين كما يملك القدرة على التحرر من أدوائه في داخل الساحة الإسلامية وهي الأدواء التي يجمعها التخلف بجوانبه المختلفة.

١٠ـ وجوه التخلف الذي تعصف أدواؤه بالعالم الإسلامي يمكن إجمالها

في: الأمية والفقر، واستشعار الدونية لضعف الانتساب الى العصر، وطغيان الفردية والمحسوبيات، وانحلال الرباط الاجتماعي، وفراغ المذاهب والفرقة بينها، وإغلاق باب الاجتهاد، والالتفات عن بناء نظام اقتصادي إسلامي معاصر، وسوء توزيع الثروة الإسلامية، واختلال التوازن بينها وبين عدد السكان (الانفجارات السكانية)، وهكذا يجمع التخلف حقول الحياة بمجموعها؛ الاقتصادي والعلمي والفكري العام (الثقافي) والاجتماعي والسياسي.

١١ـ وقد واجهت مدرسة الإمام الفكرية هذا الواقع الإسلامي السيئ بالدعوة الى إصلاح البيت الإسلامي، وإصلاح أساليب التربية، وبتكوين هيئة من رجال المذاهب الإسلامية للبحث في فرز نقاط الافتراق والاجتماع وبث الوعي في النفوس ومواجهة قضايا العصر الكبرى مثل: التوفيق بين القومية والدين ومواجهة الرجعية بمعناها الحقيقي ومعالجة قضية المرأة والقضايا الاجتماعية الأخرى وتحكّم الطائفية في المجتمع الإسلامي وتحكّم الإقليمية والعنصرية.

١٢ـ ووقفت هذه المدرسة وقفة طويلة أمام القضية التي تواجه العالم الإسلامي منذ ظهور الإسلام، وهي عداء الغرب على إطلاقه لنا، على حين لم يقف موقف العداء من أديان أخرى مثل البوذية والهندوسية، ولم يثر حولها مثل الضجة التي أثارها من حولنا.

والطريف ان الإمام رمى هنا الى ان يعيد المسيحية أيضا وجهها الحقيقي بعيدا عن إرادة الإذلال التي تسلح بها معتنقوها في الميدان السياسي والعسكري، فكأنه في مواجهة الغرب في عدائه للإسلام سعى ان يعيد الى الدين في ذاته وجهه الحقيقي القائم على وحدة المصدر ووحدة القيم ووحدة المصير الإنساني كما أراد الله لهذه الأديان السماوية ان تكون.

لقد بلغت عداوة الغرب للإسلام ان عملوا على تفكيك العالم الإسلامي، وظنوا ان الدعوة الى وحدته قضى عليها التأثر بالفكر الغربي وحضارته الحديثة وما جاءت به من ثقافات وتجارب اجتماعية وسياسية. فهم ظنوا أنهم دفنوا الإسلام بصفته فكرا يعمل على تكوين المجتمعات الإسلامية الحديثة وسياسات دولها، وعملوا على إثارة النزعات «التاريخية» كالنزعة الشعوبية التي أشار اليها رئيس الجمهورية الفرنسية في بعض حديثه عن دافع فرنسا الى تسليح العراق! فقد جاء الإمام الخميني يبعث أفكار الوحدة الإسلامية ومن البلد الذي يظن انه هو الذي صدرت عنه النزعة الشعوبية في القديم والحديث.

لقد نجح الإمام الخميني على المستوى الداخلي والخارجي والعالمي والإسلامي، فخلّص الشعب الإيراني من مظالم الشاه وفساد حكمه وأقام الجمهورية الإسلامية القوية، ودعا الى وحدة الأمة الإسلامية، لتتمكن من الصمود أمام غطرسة الاستكبار العالمي بقيادة أمريكا.

واستطاع بفضل إيمانه الراسخ، وإخلاصه لله ربه، واعتزازه بدينه ومقومات أمته ان ينفذ الى قلوب العالم الإسلامي، فيستقطب محبتهم ومشاعرهم الأخاذّة، ويوجهها وجهة واحدة، لحماية مصالحها، واستقلالها الذاتي وبلادها، والتحكم في مصير ثرواتها، وتمكنها من أداء دور عالمي رفيع المستوى، وذلك من خلال المنطلقات أو الأسس التالية[٣]:

* إدراكه قوة الأمة الإسلامية فكريا واجتماعيا واقتصاديا وعقيديا وثقافيا وسياسيا، وهذه القوة تستطيع بها إثبات الذات، والدفاع عن القيم الإسلامية العليا، والانطلاق في ترسيخ أسس الدعوة الإسلامية في العالم المعاصر وفي كل زمان ومكان، انطلاقا من قول الله تبارك وتعالى

﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾.

* إمكان علاج مرض الأمة الإسلامية، وتجاوز مرحلة ضعفها الآنية، وتخطي مظاهر تخلفها، وإصلاح سوء أوضاعها الحالية، وليس الأمر عسيرا، بل هو ممكن بالعودة الى تبني تعاليم الإسلام الراسخة في العزة والمكانة، والعمل على وحدة الصف، والتعاون فيما بينها تعاونا أوثق لحل مشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية، وبناء نهضة قوية تبدأ من الزراعة والصناعة المتطورة، ثم برمجة محاور النهضة والتخطيط لها في جميع الميادين عملا بالآية القرآنية الكريمة ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم﴾.

* القدرة الذاتية عند الشعوب الإسلامية للتخلص من هيمنة العالم الغربي، والاستكبار العالمي بزعامة أمريكا، وتقليص تدخلها في شؤون الأمة العربية والإسلامية، وإلجامها وإنهاء نفوذها واسترداد ثروات المسلمين النفطية والمعدنية وغيرها، والاستغناء عن اقتصادياتها، ومقاطعتها مقاطعة مبرمجة وحكيمة وقوية، وطريق ذلك كله يبدأ من تخليص الشعب والقادة من الشعور بالتخلف، والتخلص من عقدة النقص، والاستعداد للبناء والعمران الجاد، فإن أمريكا ودول الغرب ـ وريثة الحضارة الرومانية ومبادئها ـ لا تؤمن ولا تحترم غير القوة المادية، وهي قوة يمكن تحقيقها، وان يضم اليها القوى الروحانية الشديدة التي تحمي التطلعات، وتؤدي الى التماسك والصبر والجدّ والعزيمة في تنفيذ المخططات، والتي يفتقدها العالم الغربي والشرقي برمته.

ومقومات هذه الخطة: العودة الى دمج الدين بالدولة، وإنهاء أسطورة الغرب التي روّجها المشبوهون وتلامذة المستشرقين وأدعياء الحرية

والوطنية والتقدم، وهي مبدأ فصل الدين عن الدولة، الذي نجح في الغرب نجاحا طبيعيا، لأن المسيحية تدعو الى هذا الفصل وتباركه، ولأن الكنيسة وقفت أمام النظريات العلمية، وتقدم الحياة.. أما الإسلام ورجاله فلا يعرفون هذه الآراء، ويؤمنون بتلازم المسيرتين: الدينية والدنيوية، فهما يخدمان بإخلاص تطلعات الأجيال وبناء حضارة الأمة، فكان لابد من إسقاط هذا الشعار.

الطريقة والمشروعية في تصدير الثورة الى الشعوب الإسلامية

عند ما خطب الإمام الخميني للمرة الأولى عن ظاهرة تصدير الثورة ربما لم يفهم الكثير من الناس دافعه بشكل صحيح، ولهذا الغرض سعى في كتاباته وأحاديثه بعد فترة قليلة إلى أن يوضح أبعاد هذه المسألة للجميع. وفي إحدى هذه الخطب، ضمن وصفه وتحليله لهجوم وكالات الأنباء الغربية المتعددة التي كانت تسعى إلى تشويه وجه الثورة الإسلامية خارج إيران، خاصة لدى المسلمين، أعلن: «أننا سنصدر ثورتنا إلى كل العالم حتى يعلم الجميع لماذا قمنا بالثورة. لقد كان هدفنا الاستقلال بمعنى التحرر من القيود والتبعية للشرق والغرب، أي أمريكا والاتحاد السوفيتي (السابق)، والحرية، أي التحرر من أغلال استبداد إمبراطورية شاه إيران (الحكم البهلوي)، والجمهورية الإسلامية، أي أن يحقق الإيرانيون حلمهم بإقامة حكومة على أساس الإسلام والديمقراطية»[٤].

ولقد أوضح ببيان صريح أن «هدفنا من تصدير الثورة ليس الاعتداء العسكري لأن هذا عمل الدول الاستعمارية ولاسيما المعسكرين الموجودين في تلك الفترة، إننا نريد أن يعرف العالم مبررات ثورتنا ونوضح أهدافنا أن القوى العظمى لا تريد ذلك، لو أن الناس في العالم يعرفوننا،

فأنهم سيقومون بالدفاع عنا، ولن ينخدعوا بحيل وسائل الإعلام الإمبريالية... لأنهم يهاجمون ثورة الشعب الإيراني ويتآمرون عليها بسبب ضياع مصالحهم فيها»[٥].

وفي نفس الوقت فإن وسائل الإعلام الغربية سعت إلى تفسير موضوع تصدير الثورة الإسلامية على النحو الذي تريده. ولقد قالوا في تحليلاتهم أن هتلر و ستالين أيضا قد فشلا في تصدير ثورتيهما، وانهزما في النهاية. ولقد قصدوا بعرض هذا التحليل إلى أن يعلنوا على العالم مع الأخذ في الاعتبار نظرة الناس السلبية تجاه هتلر و ستالين، أن هدف الإمام الخميني من تصدير الثورة هو نفس الأمر الذي كان يسعى إليه هذان الزعيمان اللذان ينفر العالم منهما.

وكذلك فإن بعض الأنظمة السياسية في المنطقة كانت تعتبر ان أي فكر جديد في المنطقة يعد خطراً على حكوماتها، فاتخذت قراراً متسرعاً تحت تأثير هذه الدعاية، وصارت مع وسائل الإعلام الغربية في نفس الاتجاه، وأطلقت على تصدير الثورة ظاهرة مخيفة على مستقبل البشرية.

ولقد جعلت بعض هذه الأنظمة نظريتها في حدود محلية، واعتبرت أن هدف الإمام الخميني هو الهجوم الديني فزعمت أن هدفه هو تشييع المسلمين السنة. أو بعبارة واحدة القضاء على المذهب السني. وبنظرة عابرة على الكتب والمقالات التي نشرت في الثمانينيات نجدها تعبر عن هذا الواقع.

هل قام الإمام الخميني بهجوم عسكري على مكان ما من أجل تصدير الثورة؟ هل كان هدفه القضاء على المذهب السني؟ الإجابة على هذه الأسئلة ليست أمراً صعباً، لأن الجميع يعرفون أن جيش الجمهورية الإسلامية الإيرانية أو الحرس الثوري لم يقم بأي عمل عسكري ضد أية دولة أخرى، بل كان يوجد في لبنان

لفترة وجيزة من أجل مساعدة اللبنانيين والفلسطينيين في حربهم ضد إسرائيل وكان يقتصر على العمل اللوجستي دون التدخل في الشؤون الداخلية.

إن هدف الإمام الخميني الذي كان يسعى إلى تحقيقه هو وحدة المسلمين، لقد أعلن أنه على الرغم من إصرار بعض الذين كانوا يسعون إلى إقامة جمهورية شيعية، إلى أن هدفه كان هو إقامة جمهورية إسلامية، حيث كان يعرف أن الشيعة والسنة بينهما اختلافات في بعض المسائل الفرعية، ولهذا فقد حذف بعضا من آرائه وملاحظاته السابقة في كتب مثل «تحرير الوسيلة» و «كشف الأسرار» بعد الثورة الإسلامية، وأمر الإيرانيين بإصرار أن يصلوا مع أهل السنة في موسم الحج وفي الحرمين الشريفين، حتى أنه اعتبر أن القيام بمثل هذه الطقوس الشيعية الخاصة التي من الممكن أن تعود بالضرر على وحدة المسلمين (سواء شيعة أم سنة) مبطلة للصلاة.

لقد كانت هذه خطوة عملية تجاه الوحدة الإسلامية، وكانت دليلاً على نيته الخالصة في الدفاع عن الكيان الإسلامي. حتى عندما ذهبت إليه جماعة من أتباعه أوصاهم بأن يؤدوا الصلوات الخمس في أوقاتها، في حين أنه كان يعلم أن الشيعة تجيز جمع الصلاتين وأنهم اعتادوا على ذلك.

وقد تحدث الإمام الخميني في السنوات الأخيرة من عمره مرات عديدة عن الإسلام المحمدي الخالص، واصطلاح (المحمدي الخالص) بمعنى أنه كان يميل إلى الإسلام في عهد الرسول، حيث كان الإسلام لا زال صافياً لا تشوبه شائبة لقد كان يعرف لو أن المسلمين وضعوا هذه المسألة نصب أعينهم فإن كثيراً من الاختلافات المذهبية سوف تتضاءل ولن يستطيع الاستعمار أن يشعل نيران الاختلافات العرقية

والدينية بين المسلمين.

وبالنظر في مسألة تصدير الثورة يجب أن تتضح هذه المسألة، ما هي ماهية الثورة؟... وما هي أهداف الزعيم أو زعماء الثورة من هذه الظاهرة؟.. من وجهة نظر الإمام الخميني وأغلبية الإيرانيين كانت الثورة هي التحرر من الاستبداد والوصول إلى الحرية والديمقراطية، وفي نفس الوقت كان هناك نوع جديد من النظر تجاه بعض الأمور، ويمكن القول أن الثورة في الواقع كانت ثورة في فكر الإيرانيين وهذه المسألة يمكن التعبير عنها من الآية القرآنية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾.

كان الإمام الخميني يؤمن أنه قد تم تغيير فكر ومعتقدات الإيرانيين خلال العقود الأخيرة، وأنهم عادوا ينظرون مرة أخرى تجاه الإسلام بشكل جيد، وكانت هذه المسألة في رأيه دليلاً على أن الثورة الإسلامية ثورةً على كل شيء وتغير في رؤية الناس ومعتقداتهم.

واستيعاب فكرة الثورة بهذا الشكل معناه أن الثورة ليست بضاعة ولا سلعة بالقطع لكي نستطيع توريدها أو تصديرها. الثورة هي مشروع طويل الأجل تتشكل من خلاله أفكار ومعتقدات أمة مع الأخذ في الاعتبار سماتها الفكرية والقومية.. وبعبارة أخرى الثورة هي فكر وعقل.. الفكر سواء كان خيرا أم شرا متحرك لا يعرف الحدود، ويتميز بأنه ينتقل بسرعة.

اليوم وعلى أرض الواقع نحن نشاهد هذه الظاهرة بشكل واضح جداً، فهناك كثير من الدول ليست بينها علاقات سياسية ولكن الأفكار موجودة بين مجتمعاتها ويمكنها أن تنتقل بسهولة من مكان إلى مكان.

وعلى سبيل المثال، فإن إيران لا تستطيع على الإطلاق أن تحول دون دخول الأفكار الغربية إليها، فهذه

الأفكار تدخل إيران بأشكال مختلفة: وسائل إعلام، ملابس، موسيقى، أغذية و...، والطريق الوحيد هو مواجهة بعض الأفكار الخاطئة وأن يُعرض على الناس الفكر الصحيح لكي يستطيعوا أن يختاروا أفضله بأنفسهم.

وكذلك الغرب أيضا لا يستطيع مع وجود منتجاته في مجال الاتصالات أن يمنع دخول الأفكار الموجودة في الدول الإسلامية ومن بينها إيران إلى بلاده، والأفكار الناتجة من فكر الثورة الإسلامية موجودة في الغرب منذ سنوات مع الأخذ في الاعتبار هذا المفهوم وهو أن الإمام الخميني أعلن في خطبه مع بداية الثورة الإسلامية أن ثورتنا الإسلامية تم تصديرها إلى كل العالم، وكان يقصد أن العالم قد عرف الثورة الإسلامية بشكل يخالف ما تشيعه وسائل الإعلام الإمبريالية، وعرف لماذا قمنا بالثورة، وماهية ثورتنا الإسلامية.

الآن ومع التكنولوجيا الجديدة من الممكن أن نزعم أن انتقال الأفكار وتبادلها أصبح أكثر من ذي قبل، لأن الأقمار الصناعية وشبكة المعلومات الدولية (الإنترنت) هي أدوات ووسائل جديدة ومتقدمة تخدم هذه الظاهرة، ومن الطبيعي أن الأفكار يتم قبولها إذا كانت تحمل مفهوماً جديداً جديراً بأن يجذب انتباه الناس.

بالطبع إن بعض هذه الأفكار سوف تبقى وتدوم على الأمد البعيد، وستقود الناس من الظلمات إلى النور. والفكر أو النظرية هو الرمز الخالد الذي يكون لصالح الناس في الواقع وهذه المسألة تتجلى بوضوح في الآية القرآنية: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾... والنظر في تاريخ الفكر في العالم يثبت هذه المسألة، إن شرط قبول وثبات فكرٍ ما، ليس القوة السياسية والعسكرية لأصحابه.

وتحاول الولايات المتحدة

الأمريكية الآن أن تفرض الفكر الديمقراطي على الشرق الأوسط بقوة السلاح، فهل ستنجح في أن تستولي على قلوب الناس؟ يؤكد الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم على هذه المسألة باعتبارها واحدة من السنن الموجودة في الكون ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ فالقوة والسلاح لهما مدى محدود، أي أنه عندما يزول الضغط الناتج عن السلاح سيتبدد كل شيء، حتى البشر لا يستطيعون أن يُحملوا إلى الجنة بالقوة، لأن الله خلق الناس أحرارا، ومنحهم حق الاختيار بين الحق والباطل... حتى أن الله سبحانه وتعالى يقول مخاطباً الرسول ﷺ: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾.

ويجب الاعتراف أنه بعد مرور ثلاثة وثلاثين سنة على انتصار الثورة الإسلامية، فإن كثيرا من الناس في العالم قد اتبعوا عبثاً ادعاءات «مؤامرة تصدير الثورة»، وهم يعرفون أنهم مستعمرون وأنهم أخفوا نواياهم المسمومة في قوالب جميلة من الديمقراطية وحقوق الإنسان، وأنهم اعتدوا على شعوب العالم المظلومة بحملات عسكرية.

منذ سنوات تعرف الشرقيون ومن بينهم المسلمون على مصطلح «الغزو الثقافي العربي» ووضعوا أبعاده موضع البحث في كتبهم ومؤلفاتهم بشكل منتظم وراحوا يعرضون سبل مواجهته.

وها هي الولايات المتحدة التي كانت تخيف الدول الإسلامية من تصدير الثورة الإسلامية، تقدم الآن على تصدير الديمقراطية بغزو عسكري، وهدفها من الديمقراطية خلق مناخ جديد في الدول الإسلامية لكي تأمن على مصالحها الطويلة الأجل في المنطقة بشكل أفضل وأكثر من ذي قبل.

ومنطق الولايات المتحدة هو إيجاد وسيلة لحفظ مصالحها في المنطقة، وفي

الوقت نفسه الإفادة من الديكتاتوريات، الليبراليات، النظم العسكرية، والانقلابات وكثير من المفاهيم المتناقضة.

وهذه الدولة هي الأولى التي استخدمت القنبلة الذرية ضد الآخرين، ولها حلفاء مثل إسرائيل لديهم قنابل ذرية، ولكنها ليست مستعدة الآن لكي تعترف رسمياً بحق إيران في امتلاك تكنولوجيا نووية للأغراض السلمية.

خلاصة القول:

ـ لقد كان هدف الإمام الخميني من اصطلاح «تصدير الثورة» هو بيان ماهية الثورة، وهدف الثورة الإسلامية لشعوب العالم حتى لا يقعوا تحت تأثير وسائل الإعلام الإمبريالية. وأن يعلم أن فكرة الهجوم العسكري على الدول الأخرى ناتجة من الفكر ألاستكباري الاستعماري وكان يخالفه.

ـ وفي المقابل لقد سعت وكالات الأخبار الإمبريالية إلى إشاعة أن تصدير الثورة هو نفسه تصدير الإرهاب، لإخافة شعوب العالم عند سماعها ذلك.

ـ تدعي الولايات المتحدة الآن أن غزوها العسكري لدول المنطقة من أجل «تصدير الديمقراطية» وإنقاذ الشعوب، لا لتأمين مصالحها على المدى البعيد، وهذا مخالف للواقع.

الدور الايجابي لخطاب الإمام الخميني لتنمية الشعور الثوري لدى الشعوب الإسلامية

إن التاريخ دائماً هو الحكم في تقييم حياة الرجال العظام بعد وفاتهم، وسوف يقيّم بشكل كامل مجموع انجازاتهم في حياتهم والأثر الذي يتركونه على الأحداث، وبعضهم سيكون تأثيره وقفاً على حياته، بينما يكون للبعض الآخر تأثير يمتد إلى زمن طويل بعد موتهم. والإمام

الخميني من هذا الصنف الأخير. والأمر الآخر هو أنه مهما يكن الشخص الذي يكتب تاريخ فترة آية الله الخميني، حتى ولو كان من أعدائه، فإنه ولابد سيعترف بحقائق ثلاث[٦]:

أولاً: إن تأثيره لم يتحدد بإيران فقط وإنما تعداه إلى خارج حدود إيران ودخل إلى عمق الأقطار الإسلامية الأخرى كلها. وتمثل هذا التأثير بإشعال جذوة النهضة الإسلامية فيها.

ثانياً: كان لهذا تأثيره العميق على السياسة العالمية، وجعل العالم يعترف بأن الإسلام قوة لابد من إدراك أهميتها.

ثالثاً: إن التأثيرات السابقة ستبقى إلى زمن أطول كثيراً من حياة الإمام الخميني.

وهناك مساحات عديدة برز فيها تأثير حياة الإمام الخميني بشكل خاص أو عام، وسنشير إلى نواح مخصوصة منها. ولن يكون بمقدورنا بالطبع أن نعطي شرحاً واضحاً لها، ولكننا سنشير إلى النقاط الأساسية فيها:

١ـ تحطيم التدخلات الخفية للقوى العظمى:

عندما بدأت شواهد انتهاء القوى الاستعمارية وضمور دورها في القرن العشرين، بدأ شكل آخر من الكفر يحتل مقامها، وقد بدأ هذا العصر بولادة القوى العظمى، أميركا والاتحاد السوفيتي وقد اقتسمت الدولتان العالم بينهما وأما الدول التي لم تقبل أن تصبح تابعة لهما، فإن حكامها هددوا بالمقاطعة الاقتصادية واستعمال القوة لإجباره على التخلي عن الحكم باستعمال الطرق المختلفة التي نجحت أجهزة المخابرات العالمية في استعمالها. وفي العام ١٩٥٣ نجحت «السي. آي. أيه» باستعمال طرقها الخبيثة وإعادة الملكية إلى إيران.

وحركت السي. آي. أيه جهاز السافاك ـ المخابرات السرية الإيرانية ـ للقبض على واغتيال جميع العناصر الإسلامية. وجرى احتواء اقتصاد «البترو ـ دولار»[٧] الإيراني داخل النظام الرأسمالي الأميركي من خلال بيع «أنماط التحديث الجاهزة». ولم تفلح ملايين البترو ـ دولارات في إقامة نظام اقتصادي متوازن، لأن الفقراء بقوا على أشد ما يكونون عليه فقراً. وكان عليهم، في الحقيقة، أن يهاجروا إلى المدن طلباً للمعيشة وسكنوا بيوتاً من علب الصفيح. إن أخذ اثنين وخمسين رهينة أميركية من قبل إيران قد هزت العالم. وأساس الهزة هي قدرة دولة صغيرة على تحدي دول كبيرة. وأثبت هذا العمل كيف أن بمستطاع دولة صغيرة أن تجبر دولة عظمى على الركوع والدخول معها في مفاوضات لاستعادة ملايين الدولارات الإيرانية التي اغتصبتها منها أميركا. وكان هذا العمل من قبل الإمام الخميني تحطيماً للتدخلات الخفية للدول العظمى.

٢ـ خلق الأرضية للتحرك الثوري في البلدان الإسلامية:

الثورات ظواهر نادرة لا تحصل في كل يوم من حياة العالم. وفي العالم الإسلامي بشكل خاص، لم تحدث هناك ثورة لقرون عديدة. وما زالت القوى الاستعمارية التي تغلبت على دول المغول والعثمانيين هي المسيطرة على العالم الإسلامي. وقد وضعوا ألعوباتهم على دفة السلطة في البلاد، التي تخلوا عنها حتى بعد زمن طويل من رحيلهم. وتمتعت الحكومات الجديدة بقوة مطلقة (ديكتاتورية) وأجهزة أمنية قوية استطاعت أن تدمر كل المجاميع المعارضة لها. ولكن الثورة الإسلامية في إيران فتحت طريقاً جديداً للتغيير السياسي في العالم الإسلامي. وبرز هذا الطريق من خلال الجماهير التي التفت حول قيادة

الإمام الخميني. وإن المهارة التي أدار بها الإمام الخميني ثورته تجاوزت كل نظريات الثورة المعروفة.

٣ـ دور العلماء:

بعد وفاة الرسول الأعظم ﷺ وتحول الخلافة إلى شورى مقيدة وملك عضاض، لم يعد بالمستطاع طرح قيادة تحتل المقام الصحيح، وكان هناك ثلاث مرشحين: رجال مثل أبي ذر الغفاري الذي استطاع مواجهة الحكام بصراحة وجابههم في وجوههم ولكن هذه النوعية في الصحابة كان نادرة، وكان يندر أيضاً أن نجد تحدياً مسلحاً من أفراد أسرة الرسول ﷺ بعد ثورة الحسين بن علي عليه السلام الذي استطاع بشهادته أن يسحب الشرعية من حكام عصره. والجماعة الثالثة التي كانت مرشحة للقيادة هي فئة العلماء ولكنهم اخضعوا للجهات الحاكمة لتمرير سياساتها. وقد كان لتخلي غالبيتهم عن دور القيادة أثره في تشويه صورتهم لدى العامة. وجرى حصر وظيفتهم بالشعائر الإسلامية، كالعبادات وحدها، من دون إنجاز عمل كبير للإسلام. وكان الإمام الخميني قد صادف في مسيرته الجهادية علماء كثار مثل هؤلاء ممن كان علمهم قد وضع في خدمة الشاه ودولته. ولكن الإمام أثبت أن هناك استثناء لما هو مطروح وأن الإسلام لا يكون مطلقاً في خدمة الشاه ودولته ولكن فقط في سبيل الله سبحانه وتعالى وكان لدور الإمام الخميني في قيادة الثورة الإسلامية أثره في الارتفاع بصورة العلماء في العالم الإسلامي كطبقة لها إمكانيات ثورية هائلة.

٤ـ إفشال نظريات المستشرقين:

لقد أعلن المستشرقون الغربيون أن الإسلام قد انتهى والمستشرقون جزء من التقاليد المدرسية الغربية في دراسة مختلف جوانب الإسلام وقد وصلوا

إلى تحقيق نفوذهم وتكوين معداتهم العلمية خلال الفترة الاستعمارية وعبروا عن المصالح الغربية في الحاجة إلى فهم الإسلام للتعامل معه، وكان العالم الغربي قد عرف قوة الإسلام خلال الحرب الصليبية. وكان لدى المستشرقين استنتاج وصلوا إليه بأهوائهم الخاصة يقول إن الإسلام رجعي وإن التحديث سيحتل مكانه بسهولة. وكان من صالح الاستعمار أن يسود المنظور الاستشراقي المشوه الذي يقول بالفصل بين الإسلام والسياسة. ولكن أعظم هزة أحدثتها الثورة الإسلامية كانت في المحيط الغربي حيث أثبتت أن جميع نظريات المستشرقين حول الإسلام كانت مشوهة. وجعل صعود الإسلام كقوة عالمية ثالثة الاستعمار والمستشرقين الغربيين يعودون إلى التفكير بالأسباب التي جعلتهم يقعون في الخطأ. ويشهد على ذلك أن أكبر كمية من الكتابات عن الإسلام والثورة الإسلامية قد نشرت في الأوساط الإعلامية الغربية وبأعداد تفوق إلى حد كبير ما نشر في دول العالم الثالث.

٥ـ تأسيس الدولة الإسلامية:

ليس من السهل أن نطلق تعبير «الدولة الإسلامية» على حكومة من حكومات القرن العشرين، وربما أيضاً الحكومات السابقة عليها. والحكومات والدول القائمة في العالم الإسلامي هي حكومات خاضعة للاستعمار وتابعة له بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وإن بعضها قد أخذت بنظام غربي للحكم في دستورها وأحزابها ونظامها السياسي، والبعض الآخر قد تبع أفكار علمانية اشتراكية وديمقراطية وشيوعية وماركسية. وبكلمة أخرى، إن الدولة ـ النموذج في العالم الإسلامي في القرن العشرين ـ تحاول أن تعطي لنفسها صبغة وبنية غربية.

وكان للإمام الخميني تصور آخر، «فقد وضع نصب عينيه نموذج دولة

الرسول ﷺ وهناك فارق بين أن يكون لديك تصور وبين أن تكون لديك القدرة على تحقيقه. ولكن جهد الإمام كان موفقاً في الجانبين. لقد نجح في تشييد الجمهورية، وبقيامها ظهرت للعالمين مساوئ الأنظمة الأخرى، إذ ان الجمهورية الإسلامية كانت بمثابة المرآة وهي أن لم تك كاملة النقاء فقد كانت أقرب إلى التصور الإسلامي الأصيل منها إلى أي نظام في العالم الغربي»[٨]. ولو لم تكن كذلك لما سعى الغرب إلى تحطيمها.

والمهم أن الإمام قد طرح نموذجاً جديداً يقتدى به؛ فهو لم يسعى إلى سلطة كما فعل الآخرون الذي يجعلونها في أعقابهم وإنما ترك لغيره أن يحتل منصب رئاسة الدولة ومنع أفراد عائلته من احتلال أي موقع سياسي. ثم ان الثروة لم تكن موضع اهتمامه على الإطلاق وكان يرى فيها سبيلاً إلى الخير ومرضاة الله سبحانه وتعالى.

٦ـ توحيد الفكر الإسلامي:

لقد نخرت الطائفية جسم العالم الإسلامي. واستمرت تفعل ذلك لقرون والانقسام الكبير كان بين السنة والشيعة وتولد عن هذا الانقسام ضعف العالم الإسلامي بينما استفاد منه أعداؤهم. وكان من السهل على الإمام الخميني أن يستغل الانقسامات الموجود ولكنه بروحه العالية وشخصيته الإسلامية بقي فوق الانقسامات وبذلك أصبح اسمه محبوباً في جميع أرجاء العالم الإسلامي، وأما الذي عادوه فقد كانوا شلة من رجال السلطة المتسلطة على أنظمة الحكم في الدول الإسلامية ممن أحسوا بالخطر على مصالحهم.

قام الإمام الخميني بدور توحيدي في صفوف جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم ولم يكن تأثيره ذا طابع سني أو شيعي بل كان إسلامياً وقد قرأ ملايين الشباب المسلم في العالم كتب وخطب الإمام الخميني

ووجدوا أنها تدور حول قضايا تهم جميع المسلمين، كما أن الإمام بسلوكه مضى شوطاً بعيداً في التقريب بين الشيعة والسنة.

٧ـ الوعي السياسي في المجتمعات الإسلامية:

إن الثورات لا تغير المجتمعات بشكل جزئي وإنما يجري التغيير بصورة كلية ولكن أغلبت المجتمعات الإسلامية، بسبب عدم حدوث ثورات جذرية فيها، فإنها لا تهتم بالسياسة مما يترك الفرصة أمام الهيئات الحاكمة للتصرف بما تشاء، في الوقت الذي تكون فيه غاية مسعى الجماهير هي طلب الرزق ولم تك إيران استثناء لهذه القاعدة خلال العهد الملكي، ولكن ثورة الإمام الخميني خلقت وعياً سياسياً جديداً في قطاعات عريضة من المجتمع الإسلامي، ودفع ذلك قطاعات كالجيش والسياسيين والطلبة والمثقفين والجماهير بشكل عام إلى اليقظة السياسة. وكان العهد السابق قد خلق لديهم الإحساس بأن النظام سيبقى إلى الأبد، ومنعهم الوعي المهزوم الذي خلقه نظام الشاه من التفكير بالخروج على الحكم، ولكن الثورة أحدثت التغيير وخلقت الوعي بإمكانية امتلاك الإنسان لمصيره.

وكان التأثير على أوجه لدى المثقفين والجماهير لأنهم كانوا القاعدة التي ساندت الثورة الإسلامية وإن تأثر الوعي السياسي الذي استحدثته الثورة لم يعد محصوراً بإيران وحدها فسرعان ما انتقل إلى الأقطار الإسلامية الأخرى، وتسبب ذلك في إثارة المخاوف لدى حكام هذه البلدان إذ تكونت في دولهم جماعات إسلامية تستمد إلهامها من نموذج إيران ويعود فضل الوعي الجديد إلى الإمام الخميني، لأنه، ومن خلال رفع مستوى الوعي السياسي، وضع الأسس التي تتطلبها كل الثورات الإسلامية.

٨ـ الروح الإسلامية:

واحد من تأثيرات نهضة الإمام الخميني انها أعادت إلى الجو الروح الإسلامية بعد أن انطفأت شمعتها تحت الحكومات الجاهلة وتأثيرات المستشرقين لقد حصر الإسلام في معاني عبادية ضيقة وحول إلى طقوس محددة ولكن الإمام الخميني أعاد للروح الإسلامية حيويتها بإظهار المعاني الإسلامية كالجهاد، الشهادة، الظلم، المستضعفين والمستكبرين وغيرها.

وإن إحياء مفهوم الحج على الوجه الذي عناه الإسلام قد أقلق الجهات التي تريد حصره بحدود ضيقة.

ونختم البحث الحالي ببعض الأقوال التي قالها مفجر الثورة الإسلامية الإمام الخميني قدس سره[٩]:

١. قال مخاطباً مندوبي السودان والأردن بعد عام من نجاح الثورة: «إنّ على المسلمين أن يوجدوا التحوّل المطلوب؛ التحوّل من الخوف إلى الشجاعة، التحوّل من التوجُّه للدنيا إلى الإيمان وإلى الله، فإنّ منشأ كلّ الانتصارات أن نتحوّل إلى موجودات إسلامية إنسانية إيمانية كما أراد الله لنا».

ومن الملاحظ هنا أنّ القائد الحكيم هو الذي يراقب مسيرة الثورة بكل دقة، فإذا ما حدثت حالة (الإقبال الثوري) لدى الأمة عمل على استثمارها على أفضل وجه، في سبيل تحقيق مصالح الشعب، وتصعيد الوعي لتحقيق الصحوة المطلوبة. ولنا من القرآن الكريم وعمل الرسول الأكرم والقادة خير الأدلة والتطبيقات لهذه القاعدة الأساس.

٢. قوله في اشتداد ظلم الطغاة وتصاعد الهجوم الاستعماري: «عندما يتصاعد هذا العامل، وبالخصوص عندما يتصاعد الإحساس الشعبي بهذا الظلم، يترك أثره في تحريك الجماهير نحو بذل الغالي والرخيص للخلاص منه، وتحقيق التغيير

الاجتماعي المطلوب».

٣. قوله في الوحدة الإسلامية: ويضيف الإمام الخميني الراحل في معرض تحليله ورؤيته لموضوعه الوحدة الإسلامية «إننا لا نملك الوسيلة إلى توحيد الأمة الإسلامية وتحرير أراضيها من يد المستعمرين، وإسقاط الحكومات العميلة لهم إلا أن نسعى إلى إقامة حكومتنا الإسلامية، وهذه بدورها سوف تكلل أعمالها بالنجاح يوم تتمكن من تحطيم رؤوس الخيانة وتدمر الأوثان والأصنام البشرية والطواغيت التي تنشر الظلم والفساد في الأرض...».

٤. قوله في الفقيه المتصدي: وبهذا الشأن يؤكد الإمام الخميني ﷺ في كتاب «الحكومة الإسلامية» «إنّ حكومة الإسلام هي حكومة القانون، فالفقيه هو المتصدي لأمر الحكومة لا غير، فهو ينهض بكل ما نهض به الرسول ﷺ لا يزيد ولا ينقص شيئا، فيقيم الحدود كما أقامها الرسول ﷺ ويحكم بما انزل الله».

٥. كتب هو في وصيته: «بقلب تجلّله السكينة، وفؤاد مطمئن، وروح مبتهجة، وضمير متفائل بفضل الله، أستأذِن الأخوات والإخوة وأرحل إلى موطني الأبدي وأنا بأمس الحاجة إلى أدعيتكم لي بالخير، وأطلب من الله الرحمن الرحيم أن يتقبّل عذري لقصوري وتقصيري وقلّة خدمتي، وأرجو من الشعب أيضاً تقبل عذري في قصوري وتقصيري، وأن يواصلوا مسيرتهم إلى الأمام بكل قوة وعزم وإرادة».

إن التاريخ سيستمر في تقييم الثورة الإسلامية، ولكن تأثير الثورة الإسلامية سيغيّر اتجاه ومصير المسلمين في القرن الحادي والعشرين وكلما نجحت عملية إعادة الحيوية إلى الإسلام في داخل الأمة فإنها ستصبح أكثر قوة وصلابة في مواجهة المخاطر المحيطة بها.

الهوامش

[١] الإمام الخميني في مواجهة الشيطنة الأمريكية، د. فتحي يكن، لبنان ص١٧

[٢] آثر الإمام الخميني في تغيير موازين القوى العالمية والمحلية، مجموعة من الباحثين، إيران، ص٧٩.

[٣] دور المرجعية الدينية في المجال السياسي، صاحب هذه السطور، العراق، ص٢١٩.

[٤] الإمام الخميني والصحوة الإسلامية، محمد علي تسخيري، إيران، ص٢٣.

[٥] دور الإمام الخميني في بعث الحركة الإسلامية. د. بهجت داكير، المغرب ص٢٢

[٦] حول فكرة الإمام الخميني «خطوط وملاحظات» د. عبد الكريم الاشتر، سوريا، ص١٥.

[٧] الاستقلال الثقافي: طريق الثورة نحو الأصالة الإسلامية، إعداد محمد على حسين، ص٩.

[٨] الحكومة الإسلامية: منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى، دروس فقهية ألقاها الإمام الخميني على طلبة العلوم الدينية في النجف الأشرف في عام ١٣٨٩ هـ.

محطات معرفية

د. حيدر حب الله
مفكّر وباحث إسلامي

نظريّة الإثبات في الفكر الأصولي
وقفات منهجية وتأمّلات

تمهيد

يُدخلنا الحديث عن علم أصول الفقه الإسلامي إلى المجال المنهجي في الفكر الديني، ومن ثم تغدو المحاولات التطويرية أكثر عمقاً وحساسيةً من غيرها، سيما وأنّ علم الأصول علم إسلامي أصيل كما يقول الدكتور حسن حنفي[1]، نبت في عمق الثقافة الإسلامية، وسبقت بدايات مراحله الجنينية عصرَ الترجمات المعروف.

ويكاد يتفق الباحثون على أن الفترة التي تلت عصر محمد باقر البهبهاني (١٢٠٥هـ) تعتبر أهمّ مراحل تطوّر علم الأصول الشيعي[2]، فقد نجح الأصوليون في إلحاق الهزيمة بتيّار الإخبارية الجارف، وكان النصر شحنة

هائلة قدر الكفاية لدفع هذا العلم للتحليق ـ بعد هزيمة المنافس ـ في ميادينه الداخلية، حتى بلغ أوجه مع الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) والآخوند محمد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ)، في تطوّر منقطع النظير يستحقّ كلّ تقدير وإجلال، بل بلغ ـ على حدّ تعبير الشيخ محمد مهدي شمس الدين) ـ مرحلةً من التورّم التي تعطي إيحاءً بالتضخّم لكنه أحياناً ذا طابع سلبي، سيما على صعيد إفراط علم الأصول في التفاعل الداخلي المنغلق إزاء العلوم ذات الصلة، وحصول ما يشبه حالة الانفجار الداخلي التي أوسعت مدى حجمه دون أن تترك آثاراً مناسبة تحدّد دوره الحقيقي في عملية استنباط الحكم الشرعي.

ويهمّنا هنا تسليط الضوء على نظرية الإثبات في الفكر الأصولي ومكوّنات هذه النظريّة وعناصرها، لنتفحّص عبرها المَدَيَات التي طالها علم الأصول، والأفكار التي قدّمها على صعيد نظرية الإثبات في تطوّراتها الأخيرة، وكذلك الإشكاليات التي تعترض هذه النظرية على الصعيدين المنهجي والتطبيقي معاً، ونكتفي بالتركيز عليها؛ نظراً لحساسيّتها، مضافاً إلى ما أسلفناه سابقاً.

ونقصد بنظرية الإثبات، تلك النظرية التي تُعنى بإثبات صدور النصوص أو الأحداث التي يتمّ التعامل معها على أساس أنّها المصدر الشرعي لعملية الاجتهاد، أي ما يثبت صدور النص الديني أو الحدث ذي الصلة، وقد كان لعلم الأصول إسهام ضخم جدّاً في نظرية الإثبات لا يمكن لأيّ نظرية إثبات أن تتجاهله إذا أرادت الإنصاف والعدالة.

نظرية الإثبات الأصولية وإشكاليّة الانتماء المعرفي

لعلّ أوضح صيغة تكشف طبيعة الإثبات في الفكر الأصولي هي الصيغة

التي قدّمها الشهيد السيّد محمد باقر الصدر[٣]، فقد ذكر السيد الصدر أن وسائل الإثبات الصدوري على نوعين:

أحدهما: الوسائل الوجدانية، وهي التي تعطي يقيناً بثبوت الحدث أو النص عن المعصوم.

وأبرز مثال متّفقٍ عليه على الوسائل الوجدانية لإثبات صدور النصوص أو الأحداث هو التواتر الذي درسه علماء الأصول والحديث منذ قديم الأيّام[٤].

وعلى منوال التواتر الذي يعني تراكم إخبارات المخبرين، يأتي الإجماع في بعض صيغ تبريره، كالصيغة الأخيرة في أوساط علماء الأصول في القرنين الأخيرين، والتي ترى بأن قيمة الإجماع تكمن في قوّة الكشف والدلالة والإنباء عن الواقع التاريخي مما يعود إلى عمليّة يقين موضوعي يدرج الإجماع في سلك وسائل الإثبات الوجداني[٥].

لكنّ تضعضع نظرية الإجماع ـ سيما المنقول ـ في الفكر الأصولي على يد الشيخ مرتضى الأنصاري[٦]، والإجهاز عليها على يد السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣هـ)[٧]، أدّى ـ حسب رأي بعض الأصوليين[٨] ـ إلى بروز وسيلة إثبات جديدة أكثر فاعلية، هي نظرية السيرة، التي قسّمها علماء الأصول إلى عقلائية تقوم على الإمضاء التشريعي، ومتشرّعية تقوم على عنصر الكشف عن موقف المعصوم.

وبذلك تكوّنت لدى العقل الأصولي نظريات التواتر، والإجماع وقد تلحقه الشهرة الفتوائية، والسيرة بقسميها.

ثانيهما: وسائل الإثبات التعبّدي، وهي جملة الوسائل التي لا تمنحنا يقيناً بصدور النصّ أو الحدث، بل أقصى ما تعطينا الظنّ والرجحان، لكن اعتباراً تشريعياً منحها قيمةً ما سنأتي على ذكرها، ومن ثم صار بالإمكان

الاعتماد عليها في إثبات النصوص والعمل وفقها.

وأبرز أنموذج لهذا النوع (الثاني) هو خبر الواحد، وعلى رأي بعض الأصوليين الرافضين لحجية خبر الواحد أو بعض الحجج الأخرى، الظنُّ المطلق سيما على نظرية الكشف[٩].

ومن رحم وسائل الإثبات التعبدي، ولدت فكرة الحجية بمفهومها الأصولي، لتستقلّ عن الحجية بالمفهوم المنطقي[١٠]، وتبدأ سلسلة من التداعيات النظرية الهامة التي نستهدف فعلاً تحليلها.

اعتقد الأصوليّون بأن حجّية أمرٍ ما غير معنية ـ عادةً ـ بإيصاله لليقين أو الواقع عندما نترك فعلاً حجية اليقين نفسه؛ لأن الحجية بمفهومها الأصولي مبدأ ينتمي إلى دائرة العقل العملي، إذ تعني تنجّز التكليف على العبد ودخوله دائرة مسؤوليته من جهة، وعذر العبد في العمل على تقدير عدم إصابة الواقع في أسوأ الحالات، وهو ما يسمّى: المنجزية والمعذّرية، وَجْهَا الحجيّة.

أمّا الحجية بمفهومها المنطقي، فتعني اشتمال دليلٍ ما على درجة معيارية تسمح بتبنّيه طريقاً إلى الواقع.

إن تكوّن الحجية بمفهومها الأصولي المنتمي إلى دائرة العقل العملي فيما يلزم ويعذر، ينبغي ولا ينبغي، بمعزل عن الحجية بمفهومها المنطقي المنتمي إلى دائرة العقل النظري الهادف إلى تحديد الواقع والإنباء عمّا هو كائن.. أدّى إلى أن لا يُعنى الأصولي عادةً بوضع معايير على مستوى العقل النظري تحدّد مدى جدوائية سبيلٍ ما لإثبات الواقع، فالنصّ ليس في حقيقته سوى واقع تاريخي، ومن ثَمّ فالحديث عن وسائل لإثباته يعني الدخول في فلك العقل النظري الذي يُعنى بما هو كائن؛ لأن النص كائن في الزمان والمكان، فعندما ينظر الأصولي إلى خبر الواحد بمنظار

الحجيّة التعبدية فهو غير معنيّ بمدى إصابة خبر الواحد للواقع، ومن ثم فخبر الواحد عنده ليس وسيلةً لإثبات ما هو كائن بقدر ما هو مخرج تقوم على أساس منه (الماينبغيّات)، ولذلك لا يجد الأصولي حرجاً في التصريح بأن خبر الواحد مثلاً حجّة يجب العمل به والالتزام بمضمونه مع أنه لا تُعْلَم إصابته للواقع؛ لأن الأصولي غير معنيّ بإصابة الواقع، سيما عندما يكون الأساس عنده في حجية الخبر الواحد مثلاً الآيات القرآنية، دون العقل أو السيرة العقلائية.

ولا تعني نظرية الإثبات ـ أصولياً ـ أن الأصولي لا يعير أدنى اهتمام لوسائل الإثبات ودرجة الكشف عن الواقع الموجودة فيها، بل إن كلمات الأصوليين في تحديد فلسفة التعبّد بالظنون وإمكانه تؤكّد أنهم كانوا يلاحظون درجة الكشف المنتمية إلى العقل النظري، ولهذا ظهرت فكرة التزاحم الحفظي بملاك قوّة الاحتمال في الأمارات عند السيد باقر الصدر، وفكرة حجية مطلق الظن حيث يقوم دليل الانسداد على أساس من تقديم الظن على غيره، لا لشيء سوى درجة الكشف فيه والتي تمنحه رجحاناً[11].. لكن مع ذلك لم يكن السبب في تبنّي الأصولي للظنون التي منها خبر الواحد كونها سبيلاً منطقياً لإحراز الواقع، بل لأنها سبيل يقول العقل العملي: إن العمل وفقها يبرئ ذمّة العباد أمام ربّهم، ولو أنّ آيةً قرآنيةً دلّت على حجية حتّى الاحتمال الضعيف لكان كالظن بلا فرق.

ومما تقدّم يتضح، أن نظرية الإثبات الأصولية تنتمي ـ معرفياً ـ إلى معايير العقل النظري في قسم منها كالتواتر و.. وإلى معايير العقل العملي في قسم آخر كخبر الواحد..

إن هذين الانتماءين لا يضرّان بعمل الأصولي، إذ أقصى ما يقوله لك: إن الطرفين حجة إما ذاتياً لحجية القطع، أو تعبدياً لحجية خبر الواحد

أو الشهرة الفتوائية ولو أفادت الظن، وهذا التمايز لا يغيّر من وظيفة الأصولي (والفقيه) شيئاً.

إن استهداف الأصولي الوصولَ إلى مبرّءات قانونيّة أمام المولى سبحانه وتعالى تجعل أجوبته متناسقة سليمة، وفي الوقت نفسه بالغة الدقّة، لكن تحوّلاً بسيطاً في الأهداف والوظائف ربما يغيّر من خارطة نظرية الإثبات الأصولية ويخلق أمامها إشكاليات.

لنفرض أننا نريد أن ننظر لنظرية الإثبات بمعيار منطقي يستهدف كشف الواقع، هل سيبقى التقييم واحداً؟!

إنّ ما يسمّى بوسائل الإثبات التعبّدي سيصبح معايير لا قيمة لها نظرياً، وإن كانت ذات قيمة عملية، أي أنه لا يمكن اعتبارها وسائل منطقية ما دامت لا تفيد يقيناً، ونركّز لا يقيناً أرسطياً ولا يقيناً بالمعنى المعاصر، مما قد يسميّه الأصولي اطمئناناً، نعم هي من منظار وظيفي مبرءة للذمّة، لكنها من منظار علمي ليست سوى ظنون كالاستقراء الناقص عند مناطقة أرسطو، والقياس الحنفي عند المذهب الإمامي و..

بل إن مقولة «الإثبات التعبّدي» هي مقولة متناقضة في حدّ نفسها، فإن الإثبات مقولة ترجع إلى تحديد ما هو كائن، والتعبّدية مقولة تنتمي إلى عالم الفعل والسلوك، فلا معنى لاجتماع المفردتين من وجهة نظر العقل النظري، ومن ثم فلا مبرّر لتكوين هذا المصطلح إلا على ضوء مفهوم الحجية بمعناه الأصولي، حتى لو حاول مثل السيد الخوئي إعطاء عملية الإثبات بُعداً عملانياً بادعاء أنّه يشمل الإثبات التنجيزي والتعذيري[١٢]، فإن هذه المحاولة التي ذكرها في سياق دفاعه عن بعض تعريفات علم الأصول، إنما يمكن تصحيحها على أساس دلالة لفظية ـ ولو مجازية ـ للكلمة بمعونة العقل العملي، لا على أساس مفهوم الإثبات نفسه فيما يعنيه

من دلالة علمية.

وبناءً عليه، إذا أردنا أن نتعامل مع ما بأيدينا من وسائل وأدوات للوصول إلى هدف معرفي لا عملي، فلن يمكننا اعتماد وسائل الإثبات التعبّدي، وستظهر أمامنا مواقف جديدة نذكر نماذج لها:

الأنموذج الأوّل:

العلاقة التي تربط النص القرآني بالنص الحديثي، فقد تبنّى أغلب علماء الأصول ـ سيما المتأخرين منهم[١٣] ـ موقفاً يقول: إذا حصل تعارض بين نصّ قرآني عام أو مطلق وبين مخصِّص روائي أو مقيِّد كذلك، وهكذا بين الحاكم والمحكوم[١٤] والأظهر والظاهر.. فإن النص الروائي يقدّم، نتيجة قانون المطلق والمقيّد، والعام والخاص، والحاكم والمحكوم و..

وهذه النتيجة صحيحة وفق معايير العقل العملي والحجية الأصولية؛ لأن الأصولي ينظر إلى النص القرآني والروائي بمنظار الحجية الأصولية فيراهما حجة متساويان في هذا الوصف، ومن ثم لم يعد يعنيه درجة الكشف في إثبات الأوّل أو الثاني، فيطبّق عليهما معاً قوانين التخصيص والتقييد و..

نعم، عندما يكون النص القرآني يقيناً في الصدور والدلالة معاً لا يقف في وجهه حينئذٍ نصّ حديثي، لأن جعل طريقٍ ما حجةً بالمفهوم الأصولي يقوم على امتيازه بدرجة كشف عن الواقع ولو ناقصة كما أشرنا سابقاً، ومع معارضة الحديث للقرآن القطعي الدلالة يفقد الحديث قوّة الاحتمال ويغدو مضمونه على الأقل بدرجة الصفر في المائة، إن لم نقل إن صدوره عن النبي٢ أو الإمام ٪ يكون كذلك، كما تفيده بعض الروايات[١٥].

إلا أن هذه النتيجة لا تبدو صحيحةً عندما نتحدث بآليات العقل النظري، ونتعامل مع النصوص على أساس اكتشاف واقع لا تبرءة ذمم،

أي لنفرض أنفسنا غير مسلمين وإنما مجرّد باحثين حول النظرية الإسلامية في موضوع ما، إن وجود نصوص ظنية لا يسمح لنا بأن ننسب مضمونها إلى الدين الإسلامي حتى لو قلنا إن الإسلام عذر أتباعه في اتباعها للضرورة وفقد أساليب الإثبات، لكنها على أي حال ليست وسائل علمية لباحث محايد لكي يكتشف النظرية الإسلامية الحقيقية.

وبناءً عليه، فإذا فقدت المعيار السليم في إثبات صدور النص، فلا معنى لأن تعارض النص القرآني المفروض ثبوت صدوره يقيناً حتى لو كانت دلالته ظنية؛ لأن الدلالة فرع الدالّ من حيث أصل وجوده، فلا معنى لتطبيق قوانين الدلالة على نصّين لم يثبتا معاً بل ثبت أحدهما فقط.

وهذا معناه، أن الباحث عن النظرية الإسلامية ـ معرفياً ـ لا يمكنه تبنّي وسائل غير معتبرة منطقياً، نعم بإمكانه القول: إن الإسلام سمح لأتباعه بأخذ بعض الطرق غير اليقينية لضرورات، وهذا الأمر قطعي ومؤكّد عند من ثبت عنده أن الإسلام فعل ذلك، وإذا تمّ لنا ذلك، كان من المنطقي الحديث عن اجتهاد نظري، أي اجتهاد يعتمد وسائل الإثبات المنطقي، والهدف من هذا النوع من الاجتهاد تكوين صورة عن الإسلام تغدو كلها منطقية أكيدة.

هذه الصورة المؤكّدة قادرة ـ رغم صغر حجمها، قياساً بدخول السبل الظنية إلى الاجتهاد ـ على أن تكون معياراً لوزن الكثير من معطيات الظنون اللاحقة، تماماً كما نطرح الأحاديث عندما تعارض نصّاً قرآنياً قاطعاً..

وهذه الآلية تناظر المقولة التي طرحها بعض الأصوليين في فهم ظاهرة تعارض القرآن والحديث على أساسٍ من التعارض الروحي الذي يضع حديثاً في طرف ومكوّناً مفهومياً قرآنياً في طرف فلا يجده يتناسق معه، أي

تعارض الحديث مع التصوّر القرآني العام لا مفردة من مفردات الآيات[١٦].

الأنموذج الثاني:

وفي تداعيات المنهج النظري لنظريّة الإثبات تأتي فكرة إسناد المعطيات الظنية إلى المولى سبحانه وإلى الدين والإسلام، فقد حاول علماء أصول الفقه تبرير هذا الإسناد عبر آليات كلها تنتمي إلى مفهوم الحجية بالمعنى الأصولي[١٧]، ومن ثم فعملية الإسناد هذه لا تبدو صحيحةً معرفياً عندما يراد الاعتماد على وسائل ظنية لا تبلغ درجة اليقين أو الاطمئنان، إلا على نوع من التسامح والتساهل.

وهذا ما يعني أن الخطاب الديني عموماً مطالب بتبنّي آليات تنأى بنفسها عن النسبة إلى الإسلام عندما تكون السبل غير أكيدة معرفياً، ومن ثم فينبغي عدم الاشتباه وخلق التباس في الذهن الجماعي يداخل بين المعطيات المنتمية إلى عالم الحجية الأصولية وتلك المنتمية إلى الحجية المنطقية، الأمر الذي يخفّف من حدّة بعض الإشكاليات العالقة في الخطاب الديني، من أبرزها إضفاء القداسة ومنح سمة الواقع على مجموعة من الاجتهادات الفقهيّة.

ولا تبدو المحاولة التي طرحها الميرزا محمد حسين النائيني (١٣٥٥هـ) في تفسير نوعية الحجية الممنوحة للظن الآتي من خبر الواحد مثلاً، والتي تقول بأن المشرّع يعتبر الظنّ علماً في نحو من التعبّد، إن هذا الاعتبار التشريعي، لا يغير من واقع الأمر شيئاً حتى عند صاحب هذه النظرية، لأن النائيني يرى هذا الاعتبار على صعيد تقديم أخبار الآحاد تشريعاتٍ لا إخبارات، مما يدلّ على أنه لا يريد في مستوى العقل النظري تحويل الظن إلى علم، بل يريد ذلك في مستوى العقل العملي فقط، ولهذا لم يوافق النائيني على حجية خبر الواحد ولا مطلق الظنّ في الأمور الاعتقادية[١٨]، وحتى تلميذه السيد الخوئي ـ أشهر أنصار مدرسة النائيني ـ

عندما حاول معالجة علاقة الحجية بالموضوعات التاريخية سعى لربط الموضوع بقضايا تتصل بالجانب العملي فقال: إنّ الحجية التي نمنحها للظن كخبر الواحد يمكن أن تنفعنا في مجال القضايا التاريخية عندما يمكننا على أساسها الإخبار بما يفيده الخبر بحيث لا يعود هذا الإخبار كذباً محرّماً شرعاً، لا أنّ الحجية لخبر الواحد تجعله ذا اعتبار منطقي يمكن الاعتماد عليه وتحصيل نتائج تاريخية، بل هدف الخوئي كان مجرّد الفرار من الحديث الكاذب شرعاً، وهو ما جعله يربط المسألة بنظرية النائيني في جعل الظن علماً، على أساس أن الكذب هو الإخبار عن غير علم فقد حصل علم تعبّدي بقطع النظر عن المعلوم وتحقّقه وثبوته في الواقع التاريخي[19].

نظام الحجية الأصولية وحل إشكاليّات الواقع

ما تقدّم كان حديثاً حول البعد المعرفي من نظرية الإثبات الأصولية في شقّها التعبّدي خاصة، لكن ثمة جانب آخر لفكرة الحجية الأصولية يحتاج إلى تفكير، وقد أطلّ عليه علماء الأصول إطلالةً نظريةً فوقية، أي إطلالة تصاحب عملية التفكير ولا تواكب واقع الأمور في الخارج.

ففي أواخر القرن الثالث الهجري ظهر أبو جعفر محمّد بن عبدالرحمن بن قبة الرازي، ليثير إشكاليات على اتّباع الظن في الاجتهاد بشكل كلّي، وقد أحدثت إشكاليات ابن قبة زوبعة، ومن ثم سيطرت على البحث الأصولي إلى يومنا هذا.

ولكي نطلّ على طبيعة المعالجة الأصولية للمشكلة التي نحن بصددها، من المناسب الإشارة إلى أنموذج مما أتى به علم الأصول على هذا الصعيد، فقد نُسب إلى ابن قبة القول: بأنه من المستحيل أن يأمرنا الشارع سبحانه باتّباع الظن في الشريعة؛ إذ إن السبل الظنيّة قد

تصيب الواقع وقد تخطؤه، فإن أصابته سلمنا وتمّ الأمر، وإن أخطأته وقعت مشكلة، فإذا كان الواقع التشريعي هو الحرمة كان الترخيص الذي أفادنا به الظن قد أوقعنا في مفسدة الحرام الحقيقي، وإن كان الوجوب كان ما قاله لنا الظن ـ خطأ ـ من الترخيص في الترك سبباً لفوات مصلحة العمل بالواجب، ولا يمكن للمولى سبحانه أن يشرّع العمل بالظن ما دام يفضي إلى فوات مصلحة على العباد أو الوقوع في المفسدة، وهذه هي الإشكالية التي عرفت في الأصول لاحقاً بـ: «شبهة نقض الغرض»[٢٠].

وفي إطار المعالجة الأصولية لهذه الإشكالية وغيرها أيضاً ظهرت نظريات يهمنا ـ سريعاً ـ الإشارة إلى اثنين منها فقط:

١ـ نظرية المصلحة السلوكية:

وهي النظرية التي طرحها الشيخ الأنصاري ودافع عنها مفصّلاً، وتقول: إن العمل وفق الطرق الظنية كخبر الواحد عندما يجعله الله تعالى طريقاً معتبراً وحجّة، هذا العمل وهذا الانصياع للسبل الظنية هو في حدّ نفسه يشتمل على مصلحة، وهذه المصلحة تجبر تلك المصلحة التي فاتتنا جراء خطئ السبيل الظني في إصابة الواقع وما شرّعه الله حقيقةً، كما تعدّل الموقف إزاء المفسدة التي وقعنا فيها أيضاً[٢١].

٢ـ نظرية التزاحم الحفظي:

وهي النظرية التي أسهب فيها الشهيد محمد باقر الصدر حين قال: بأن المولى سبحانه حينما تضيع سبل اليقين بالأحكام الشرعية أمام العباد، لا يجدُ بُدّاً من موازنة أموره للحفاظ على أكبر قدر ممكن من تلك المصالح التي ضاعت عليهم أو حمايتهم من أكبر قدر ممكن من المفاسد التي قد يقعوا فيها نتيجة ضياع الأحكام الشرعية بالنسبة لهم.

إن المولى يشرّع العمل ببعض الظنون؛ لأنه يرى بأنها أكثر السبل ضماناً لتحصيل المطلوب، وإلا فإذا أطلق العنان ضاعت المصالح والمفاسد[٢٢].

وهذه المحاولات التي ذكرها علماء أصول الفقه لحلّ مشكلة العمل بسبل الظن في الشريعة، لا ريب في اشتمالها على خصوصيتين:

الأولى: إنها قادرة ـ في الجملة ـ على امتلاك عنصر الانسجام النظري الداخلي، وهذا العنصر رهين للدراسات الأصولية في هذا الصدد، أي أنها ليست نظريات (لا أقل واحدة منها أو ما قد يلفّق) متهافتة أو قريبة للسفسطة، بل إنها منطقية وموزونة ومحتملة جداً.

الثانية: إنها نظريات أتت الدرس الأصولي عقب إثبات أن المشرّع سبحانه قد أمرنا بالعمل بالظنون في الشريعة، أي أنّ الأصولي لمّا ثبت عنده ـ بالآيات أو غيرها ـ أن المشرّع أعطى الحجية لخبر الواحد أو.. أراد الفرار من إشكاليات ابن قبة ومن بعدَه، أمّا لو لم يثبت حجية أيّ طريق ظني، فالأصولي ربما يبحث هذا الموضوع من باب زيادة المعرفة ومتابعة الموضوعات المثارة.

وبعبارة أخرى، يغدو الأصولي معنياً بتقديم حلول عندما يثبت عنده أن المولى أعطى الحجية فعلاً، فلكي يتمّم نظرية الحجية أراد حلّ عقبات ما يسمّى مرحلة الثبوت والإمكان، وهذا معناه أنّ هذه النظريات لا تريد أن تؤكّد أن الواقع كان كذلك، وأنّ تشريع المولى سبحانه سياسةَ العمل بالظنون كان لأجل المصلحة السلوكية أو التزاحم الحفظي أو المصلحة في الجعل لا المتعلّق كما هو رأي الخوئي[٢٣].. لأن الأصوليين لم يقيموا أدلةً على أن نظرياتهم هي الواقع عينه، بل كان هدفهم رفع الاستحالة المفترضة في كلمات ابن قبة وأنصاره في أن يشرّع المولى العمل بالظنون، وكان

يكفي الأصولي لتبديد شبح الاستحالة هذه أن يقدّم تصوّراً منسجماً يؤكّد فيه أن المولى حينما شرّع العمل بالظنون ـ كخبر الواحد ـ لم يكن في عمله قبح أو تناقض أو.. لأن تشريع العمل بالظنون يمكن أن نتصوّره أمراً منطقياً في صيغة المصلحة السلوكية أو..

ولكن تصوّر منطقيّته كذلك لا يعني أنه ليس هناك من صيغةٍ أخرى ممكنة أيضاً؛ لأن الأصولي كان يكفيه صيغة واحدة لرفع الاستحالة، دون أن تعني صيغته احتكار عامّة الصيغ التي يمكن أن يحصل عليها العقل البشري ولو في المستقبل؛ نعم لو قدّم الأصولي دليلاً حصرياً ينفي فيه أيّ صورة أخرى على الإطلاق لربما تمّ له احتكار الصيغ، لكن هذا ما لا تساعد عليه كلمات الأصوليين وعامتهم.

وبناءً عليه، يظهر بوضوح أن الأصولي اعتكف في داره وخرج بعرض صورة إمكانية لعملية تشريع اتّباع بعض الظنون، ولم يكن مضطراً أصلاً لملاحقة الواقع ومفردات الشريعة ليتأكد فعلاً أنّ شيئاً مما قاله قد حصل فعلاً، لما أشرنا إليه، وكان الأصوليّ بذلك قد أنجز مهمته بدقة عالية وضمن صيغ منطقية منضبطة، بيد أنها صيغ أسقطت من الأعلى، أي من أفق العقل في تجريده وتحليله للقضايا، ولم تنبع هذه الصيغ من الواقع أبداً في عملية استقرائية، وهذا أمرٌ لا يؤاخذ عليه الأصولي البتّة؛ لأن الاستقراء هنا غير ممكن في أغلب الحالات؛ لأن الفرض أننا لا نعرف الأحكام الواقعية حتى نقيس نظرية التزاحم الحفظي ـ مثلاً ـ قياساً ميدانياً.

وما دامت القضيّة على هذه الشاكلة، فإن من الممكن أن تصطدم نتائج الاجتهاد القائم على حجج بالمفهوم الأصولي بإشكاليات على أرض الواقع، ومن ثم يبرز التساؤل الذي يقول: ماذا نفعل عندما نرى بأمّ عيننا اصطدام النتائج الفقهية بالواقع

وإنتاجها مشكلات وليس حلولاً لشؤون الحياة؟ إن براءة الذمّة من العمل بالحجج الأصولية، وكون تشريع هذه الحجج أمراً ممكناً ـ للمصلحة السلوكية أو غير ذلك ـ لا يغمض أعيننا عن مشكلات الواقع، فإذا كنا نريد من الشريعة مصالح الدنيا والآخرة فكيف يمكن أن نحلّ مشكلات الواقع الناجمة عن اجتهادات فقهية بمجرّد تقديم افتراض ممكن ليس من دليل يثبته؟ وإذا كان المشرّع يرى صلاحاً بالتأكيد من وراء تشريعه الحجية الأصولية لبعض الظنون مما يكشف عن وجود مصلحة حتى لو لم نرها، فإن السؤال ينعقد: هل أن تشريع الحجية لخبر الواحد مثلاً يمتدّ لما إذا رأى العقل الإنساني مفسدة مقطوعاً بها بالنسبة له في تطبيق حكم فقهي على الواقع؟ وهل يمكن القول في درجة سالفة أن مبدأ تشريع الحجية هو مبدأ مقيّد بعدم إحراز العقل مفاسد ميدانية إحرازاً قطعياً في حدود اطلاعه بدل أن نقول بإطلاق الحجية ثم تقييد نفس الحكم المعطى بخبر الواحد بموارد عدم الفساد نتيجة قواعد الضرر والحرج و..؟

والسبب في عمليّة التقييد هذه، أن تشريع الحجية للطريق الظنّي كان بهدف الحفاظ على المصالح وتجنّب المفاسد ضمن الحدّ الأعلى، فإذا لوحظ في امتداد هذه الحجية ـ ولو زمانياً ـ نقضٌ لهذا المبدأ فإن الحجية يجب أن تتقيّد، وهذا التقيّد متحرّك، لأنّ ملاحظة الأضرار الناجمة أحياناً عن العمل ببعض الظنون أمرٌ متحرّك، فربما يكون حكم معطى بالخبر مؤدياً لذلك في زمان دون زمان، أو في حال دون حال.

ولكن هذا المنهج قد يخضع لمناقشات عديدة، أبرزها أن عملية التقييد إذا جاءت في مضمون الرواية على نسق التعامل مع قاعدة لا ضرر، فإن الحجية الثابتة للخبر لن تفضي إلى

محذور، ومعه فلا حاجة لتقييد الحجية ما دامت التقييدات الأخرى كافية.

لكن هذا لا ينفي الإشكالية التي نستهدف بيانها هنا، وهي أنّ نظام الحجج الأصولية، قد لا يحلّ مشكلة وربما لا يعطي نظرية متكاملة؛ لأنّه غير معني بالواقع كما أشرنا وإنما ببراءة الذمم، وهذا معناه أن من الخطأ استخدام خطاب ديني يدّعي تقديم حلول للبشرية ضمن صيغ إطلاقية جازمة، لأن موازين الاجتهاد الفقهي لا تتحمّل خطاباً كهذا حتى لو تحمّلته الأصول المعرفية للخطاب الديني عموماً.

إن انعزال نظم الحجية الأصولية ـ بل بما يشمل الأصول العملية أيضاً ـ عن الواقع، وظهور فكرة الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي، يجب أن يأخذ امتدادته الطبيعية، وإن نظريات الجمع بين الواقع والظاهر يجب أن تجعلنا نقرّ بأن نظام الفقه الإسلامي في عصر الغيبة نوع نظام يحقّق الحدّ الأدنى من الأضرار، لكنه ليس ما يؤكّد أنه لو عمل به الناس لتلاشت مشاكلهم وحققوا التقدّم في كلّ ميادين الحياة دونما نقص أو خلل، ولهذا حاول السيّد محمد باقر الصدر في «اقتصادنا» تبرير إجراء عمليات تلفيق بين الاجتهادات للتوصّل إلى نظرية فقهية متكاملة[٢٤]، لأن نظام الحجج يفصل اللازم عن الملزوم ويفرّق بين المؤتلفات.

ولا يعني ذلك ـ إطلاقاً ـ أيّ عمليات نقد للشريعة أو تطبيقها، بقدر ما نستهدف إعادة تكوين الخطاب الإسلامي وفقاً للنظم المتوفّرة في الاجتهاد الفقهي.

وعلى ضوء ذلك، تبدو القضية السالفة مرّةً أخرى، من الضروري التفكير في حلول لتلك الإشكاليات التي تخلقها بعض الأحكام الشرعية دون إسناد المشكلة دائماً وفقط إلى خراب المجتمع وانحرافه، كما ودون قدح في الشريعة ونظمها، وهذا التفكير

يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أن نُظم الاجتهاد في علم أصول الفقه نظمٌ تتقبّل مشكلات كهذه، ومن ثمّ قد يكون من اللازم تبنّي أحد طريقين:

الأوّل: قصر النظر على مفاهيم أصول الفقه في الحجية، والقول: بأنّ علينا العمل بما ألزمتنا به الحجج وما هو مبرئ للذمّة أمام ربّنا حتى لو رأيناه يخلق لنا مشكلات عديدة، ربما نتفادى بعضها ببعض القواعد الحاكمة كقاعدة لا ضرر ولا حرج و..

والسبب في ذلك، أن ما نفترضه مشكلةً ربما يكون خطأ في التحديد، وأنّه حيث لا تنجلي لنا الملاكات في كلّ أبعادها فقد نحسب بعقولنا الناقصة ما ليس بمشكلةٍ مشكلةً.

الثاني: السماح للعقل الإنساني بالتدخّل حتّى لو لم تُسعفه قواعد: لا ضرر، ولا حرج، ولا.. وذلك بادعاء أن العقل ـ على نقصه ـ أسندت إليه في الفقه الإسلامي صلاحيات تشخيص خطيرة، فلماذا لا نسمح له هنا بالتدخل لوضع حدّ لبعض المشكلات؟

وبين هذين السبيلين يطالب البحث الأصولي باعتماد جواب مقنع، دون أن يضع الإنسان رأسه في الرمل أو يحاول الغرور بعقله أكثر ممّا ينبغي.

نظريّتا الإجماع والتواتر ونواقص الإثبات الميداني

كان للإجماع في نظرية الإثبات الأصولية دور بالغ في الاستنباط، وقد ظهرت منذ السيد المرتضى (٤٣٦هـ) والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) اتجاهات في تفسير عنصر الإثبات في الإجماع، فمن الإجماع الدخولي إلى الإجماع اللطفي إلى الإجماع الحدسي الكشفي.. فلسفات منهجية أصولية لتأكيد قيمة الإجماع وسيلةً تمنح اليقين بصدور الأحكام من المشرّع[٢٥].

ولا مجال لنا فعلاً لدراسة نظرية الإجماع بما لها من امتداد في الفكر الأصولي، والإسلامي عموماً، كما وما

لـــها مـــن دور، إلا أن أكثـــر الصـــيغ تطوّراً لـهذه النظرية هي الصـيغ التـي تبناها الأصوليون في القرون الأخيرة، وتقوم فكرة الحجية المنطقية في الإجماع على أساس تراكم الاحتمالات الناتجة عن تبنّي كل فقيه موقفاً ما من المسألة الـــشرعية، وبتظـــافر عـــدد الفقهـــاء ونـوعيّتهم ينشـأ عنـد الفقيـه حـدسٌ بتبنّي المـشرّع للمعطـى نفسـه، أو مـا يسميه البعض: توالد موضوعي يعقبه توالـــد ذاتي يـــؤدّي إلى اليقـــين[٢٦] بـــما يســـمى عنـــدهم: معقـــد الإجمـــاع، أي تلـــك النقطـــة التـــي التفّـــت حولـــها مواقف الفقهاء.

ولسنا بصدد الحديث عن المبدأ من الزاويـة النظريـة، فـإن الإجمـاع عـلى أساس الحـدس وتـراكم الاحـتمال[٢٧] يمكن أن يفيد اليقين، وليس من خلل منطقـــي في ذلـــك، أي مـــن تنـــاقض داخلي، لكن نظرية الإجماع الأصـولية بوصـفها عـماداً مـن أعمـدة الإثبـات الأصـــولي، لم تلاحـــظ عـــلى الـــدوام الإشكاليات الميدانية لتكـوّن الحـدس بوصف علم الأصول برمّته علـماً آليـاً يخـدم العمليّـة الفقهيّـة الميدانيّـة، بـل تعاطـت مـع الموضـوع مـن زاويـة لا شـــعورية، مفترضـــةً أن لـــيس مـــن الضروري الحديث عن ضوابط في هذا الموضوع، وأبلغ ما كان هـو الحـديث عن وصف التقدّم الزمني في المجْمِعِين وما شابه ذلك.

غير أنّ مشـكلة المشـاكل في نظريـة الإجمـاع لا تنبـع مـن عنـصر الـتراكم فحسب حتـى نـدرس هـذه المراكمـة ونحلّل إفادتها اليقين، وإنـما ـ أيضـاً ـ من عنصر وحدة الاحتمال التـي يجـب أن تـدرس خـارج إطـار النظريـات الرياضـية، وإنـما في التحليـل النفـسي والتـــاريخي والاجتماعـــي للـــتراث عموماً.

إن رأي فقيهٍ ما ـ كالشيخ الطـوسي أو العلامة الحـلّي ـ هـو الوحـدة التـي نحتاج إلى مثيلاتها لخلق عنصر مراكمة الاحـتمال، لكـن البـاحثين يبـدؤون

بـالافتراق والانفصـال عنـدما يـراد تحديد قوّة الدلالة المنطقية في رأي هذا الفقيـه، فعنـدما يحمـل الباحـث تصـوّرات مثقلـة بالقداسـة والـهيبة حول شخصية هذا الفقيه، فإن درجـة كشـف موقفـه عـن الحكـم الـشرعي سـتغدو كبـيرة، ولنسـتخدم تعبـيراً رياضياً فنقول: تغدو ١٠٪، إن القراءة التبجيلية والتقديسـية للـتراث تعطـي تصوّرات من هذا النوع عن مفرداتـه، ومـن ثـم يغـدو كشـف الإجمـاع عـن الواقع التـشريعي ممكنـاً في ظـلّ هـذا المناخ الطبيعي الدافئ؛ لأن العثور على خمسة عشر فقيهاً يتبنّون الـرأي نفسـه يسمح ـ ضمن عملية حسابية ـ ببلـوغ حالة الاطمئنان ما دامت الوحدة التي ننطلق منها هي الـ ١٠٪.

أما حينما ينطلق الباحث من عقلانية نقديـة، ومـن موقـف الناقـد للـتراث عمومـاً، ويغـدو قابعـاً في مخيالـه في السياج المحكم الـذي تخلقـه القـراءات التاريخيـة بـالمعنى المعـاصر للكلمـة، وتـزول عنـده مفـاهيم القداسـة والعظمة، والـهالة التـي تصـنع حـول الأفراد و.. فإن هـذا المنـاخ لـن يسـاعد أبداً عـلى تكـوين وحـدة احـتمال قويـة وقادرة ـ بمعونة عنـصر المراكمـة ـ عـلى التفاعل التصاعدي لبلوغ درجة اليقين، إن أنموذجاً واحداً كفيل بأن يوضح لنـا الصورة ههنا، تلك الفكـرة التـي تقـول بأن الطبقات اللاحقة من الفقهـاء كـان ينتابهـا ـ ولـو جزئيـاً ـ عقـل مسـتقيل، فتذهب إلى ما ذهب إليه الأقدم منهـا في نوع من الاتكالية على الـدوام تعزّزهـا ـ نفسياً ـ المواقف السابقة المؤيّدة، وتـزيل عنهـا شـبح القلـق والاضـطراب، إن العقل القداسي لا يمكنه أن يقبل بفكـرة كهذه، لأن فيها نوعاً من القـدح بعظمـة شخصيات ذات طابع مقدّس، ومن ثم فكل فقيه هو في موقفه باحث مستقل لا معنى للعقل المسـتقيل فيـه، أمـا العقـل الحداثي فهو يرى بأن هذا الأمر طبيعـي للغاية، بل ينظر بعين النقـد للكثـير مـن المواقف انطلاقاً من مناخـات معـاصرة

سياسية أو.. مما يبعد الموقف الفقهي عند هذا الفقيه عن صيغته العلمية المحض، الأمر الذي يخفّف من قوة الاحتمال فيه، ويبطئ من حركة اليقين التصاعدية.

إن علم الأصول لم يكن معنياً بهذا الواقع الذي لا يمكن الزعم بأنه استثناء بل هو الأعم الأغلب، ومن ثم فإطلاق الكلام في نظرية الإجماع من الزاوية النظرية المحض يغدو أمراً مفارقاً للواقع الاجتهادي لا متماهياً معه، عندما يجري ـ على الأقل ـ التخفيف من كثافة العقل القداسي.

وفي أنموذج آخر دالّ ومعبّر، الحديث عن إجماعات لا تطال الدائرة الإسلامية، لماذا لم تكن مواقف علماء السنّة ذات درجة احتمالية إلا عندما يراد الاستنصار بها في سياق جدل، وهكذا مواقف فقهاء الشيعة بالنسبة إلى الفقه السنّي؟

إن الجواب عن هذا السؤال ربما يكون في اللجوء إلى اختلافات جذرية في الأصول الموضوعة في العلوم الدينية عند الطرفين كالقياس والاستحسان و.. وهي أصول كان من الطبيعي أن تولّد معطيات فاقدة للأهمية بتاتاً عندما يكون الأصل الموضوعي مرفوضاً بالكلية.

إلا أن هذا الجواب ـ رغم سلامته ـ لا يصلح حلاً شاملاً، وتفسيراً كاملاً للسبب، كما أسلفنا سابقاً، إن عنصر فقدان الثقة كان أحد الأسباب الرئيسية لاستبعاد موقف هذا الفقيه أو ذاك، وفقدان الثقة عنصر ينتمي إلى الدائرة الثقافية العامة التي يجب تحديد أطرها، مقدمةً لقياس درجة الوحدة الاحتمالية.

ومعنى ما نرومه شبيه بفكرة الإجماع المدركي الذي يعني حصول الإجماع فعلاً مع وجود مستند نصّي أو عقلي تأكّدنا اعتماد المجمعين عليه بل حتى لو احتملنا ذلك، فإن الإجماع يفقد قيمته تبعاً لهذا الوضع؛ لأن المجْمِعِينَ ـ بناءً عليه ـ لن يمتازوا عن فقهاء الطبقة اللاحقة إلا بعملية

استنتاج من النص ربما يختلف معهم فيها الفقهاء المتأخّرون، وهذا الاختلاف هو حقّ طبيعي مشروع لهم بحكم الإقرار بانفتاح باب الاجتهاد بعد عصر النص.

إن المتأمّل في مدرسة السيد أبي القاسم الخوئي الفقهية ـ كمثال ـ يرى بوضوح تطوّراً ملحوظاً على هذا الصعيد، فكتبه: مصباح الفقاهة، والمستند، والمعتمد، وغيرها، ينسف الخوئي فيها الأغلبية الساحقة من الإجماعات التي استدلّ بها على حكم شرعيٍّ ما ضمن مقولة مدركيّة الإجماع أو احتمال المدركيّة، وقد أدّت تطبيقات الخوئي ـ إذا أردنا أن ندرسها ميدانيّاً ـ إلى تنحية الإجماع جانباً، رغم أنها ـ أي التطبيقات ـ لم تستطع أن تبلغ مرحلة الإفتاء، بل انحصرت في مرحلة الدرس العلمي لتحلّ في مرحلة الإفتاء محلّها فكرة الاحتياط الوجوبي.

وهذا معناه أنّ نظرية الإجماع الأصوليّة ستغدو نظرية غير ذات بال وفقاً لتطبيقات مدرسة الخوئي والمناخ الذي سارت ضمنه هذه المدرسة، وهو بالضبط واقع يناظر ما نعنيه من المناخ الجديد في الثقافة على صعيد الإجماع بعيداً حتّى عن مقولة المدركيّة.

وعلى منوال الإجماع نفسه، كان التواتر.. فإن مفردات التواتر هي الأساس ـ ميدانيّاً ـ في إفادته اليقين، ومدى سرعة هذه الإفادة ونمطها، فإذا لم يتكوّن مناخ سليم تخلقه علوم الفقه والحديث والرجال بشكلٍ واع ومدروس فإن ثلاثة أسانيد ـ وربما أقلّ ـ توجب حصول اليقين وادّعاء التواتر في بعض الحالات، وربما لا يوجبه عشرون سنداً في حالات أخرى، تبعاً لعناصر أهمّها عنصر الوحدة الاحتمالية للخبر، وهذا معناه أنّ الحديث عن ندرة تحقق القوّة في الوحدة الاحتمالية للخبر يجعل نظرية التواتر ذات طابع نظري محض تقريباً، تماماً كما يقال: بأن الحديث الوحيد الذي حاز في الوسط السنّي على تواترٍ

لفظيٍّ هو حديث: «من كذب عليّ متعمّداً..».

لقد درس علماء الأصول والحديث ـ ومنذ فترة طويلة ـ العناصر التي تساهم في تكوين التواتر، وقد أشار غير واحدٍ من أعلامهم إلى أن الخلفية الفكرية للباحث والحالة النفسيّة التي تحكمه تلعبان دوراً بالغاً في جرّ التواتر إلى اليقين والعلم[٢٨]، فإذا صدقت المقولة التي ترى بأن فكرة التواتر مجرّد فكرة وهمية لا واقع لها إلا ما شذّ وندر.. كما يميل إليه حتّى أبُ علم الحديث الإمام أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (٦٤٣هـ) في كتابه علوم الحديث[٢٩]، فإنّ نظرية التواتر التي عالجها علماء الأصول والحديث تغدو عديمة الفائدة تقريباً، وهذا ما يعني أن الدرس الأصولي مطالب بالتثبّت من هذا المناخ الفكري قبل استنزاف الوقت في معطيات لا تمتّ إلى واقع العملية الاجتهادية بصلة ميدانياً.

إلا أنه مع ذلك تبدو نظرية التواتر أكثر قدرة على الصمود في ظلّ المناخات الجديدة في الثقافة، وذلك إذا ما تنازلنا عن فكرة التواتر اللفظي، بل وأحياناً عن فكرة التواتر المعنوي، بمعنى أن يكون مضمون حديثٍ ما متواتراً في أحاديث كثيرة ولو لم تتطابق النصوص تطابقاً تامّاً في التعبيرات اللفظية[٣٠]، والسبب فيما أشرنا له هو أنّ التواتر يمكن أن ينفتح ـ في أفق جديد ـ على معنى آخر قد يسمّيه بعضهم بالتواتر المعنوي أيضاً[٣١]، وهذا المعنى هو أن تشترك دلالات مستبطنة في النصوص في عنصر معيّن لا يكون هو المدلول الصريح للنص بل هو المدلول المختزن وربما المدلول الذي تنبني دلالة النص الأساسيّة عليه بحيث يعتبر عندها كالأمر المفروغ منه.

إنّ اشتراكَ النصوص في عنصرٍ كهذا أكبرُ ـ وقوعاً ـ من اشتراكه في النص اللفظي أو في المضمون الكامل

مع الاختلاف اللفظي، وهذا ما يجعل الضرورة قائمة والمسؤوليّة على كاهل علم الأصول لكي يقوم بتفعيل نظرية التواتر على هذه الجبهة بدل التركيز البالغ على التواتر اللفظي الذي يصعب التحقّق من وقوعه عملياً وفق المناخات التي أشرنا إليها والتي لا نستبعدها في الجملة.

إن تحليل اللامقروء في النص أو فلنقل تحليل المستكنّ خلف أستار الكلمات الحاجبة يعطي مجالاً أكبر لإدخال عدد أكبر من النصوص في عملية الدراسة، الأمر الذي يضاعف العنصر الكمّي مما يسبب مراكمة الاحتمالات وبلوغ درجة اليقين، سيّما وأنّ احتمال قصد الرواة تعمّد الكذب أو وقوعهم في الخطأ في هذا العنصر المستكنّ وإخفائهم جميعاً هذا العنصر تحت ستار موضوعات صريحة مختلفة جداً هو احتمالٌ بعيدٌ للغاية، وفقاً للنظم الرياضية.

وبهذا يظهر أن نظرية الإجماع في الفكر الأصولي تنتمي ـ مع نظريّة التواتر في بعض أبعادها ـ إلى مناخ خاص من الوعي والثقافة، وأن استبدال هذا المناخ يسحب بساط الشرعية من تحت هذه النظرية الأصولية الهامة ميدانياً، ولا نقول: في الحالات كافّة؛ حتى لا نكون جزميين، بل في الأغلبية الساحقة.

من هنا، يطالب علم أصول الفقه، أو فلنقل: العلوم الإسلامية المعنية بالاجتهاد، بالمساهمة في خلق مناخات مدروسة وليست نفسية عفوية، وذلك بهدف تكوين نظرية الإثبات على ضوئها، إنّ هذه نقطة هامة وحسّاسة للغاية، وما لم يلاحظ الدرس الأصولي هذا التحوّل المناخي فإن نظريات الإثبات لن تجدي نفعاً في تحصيل اليقين العلمي، وسيغدو علم الأصول مؤسّساً لنظريات إثباتية تنتمي إلى مناخات قد يدّعي بعضهم أنها فقدت وجودها على الساحة العلمية.

ولا نستهدف عملية إلغاء وإقصاء

بقدر ما نطالب الدرس الأصولي بالتفكير الجادّ في هذا الأمر لدفع عملية الاجتهاد للفعالية والنشاط في ظلّ ـ على الأقل ـ أكثر من مناخ ثقافي ومعرفي، تماماً كما درس الأصوليّون لأكثر من قرنين من الزمن نظرية الانسداد رغم اتفاقهم على بطلانها، لكن العادة الأصولية ـ وهي عادة علمية ومنطقية ومنصفة ـ قضت بملاحقة نتائج نظريات لمعرفة مدياتها حتى لو لم يحصل اعتقاد بالنظرية / المبدأ نفسها.

ولا يفوتنا التذكير بأن ما قلناه عن الإجماع والتواتر ينسحب على نظرية الشهرة عندما يراد اعتبارها دليلاً منطقياً مفيداً لليقين الوجداني، وكذلك نظرية السيرة المتشرّعية، وسنّة الصحابي وقوله واجتهاده، وما أشبه ذلك.

كما لا يفوتنا لفت النظر إلى أنّ الأصولي ـ وبحكم وظيفته في خدمة علوم الاجتهاد والاستنباط الإسلامي ـ لا يمكنه دائماً تجاهل الوضع الميداني لنظريّاته، وإن كنا نوافق على أنه غير ملزم دائماً بملاحقة الوضع الميداني الذي قد ينتمي إلى دائرة الفقه تارةً، والحديث أخرى، والكلام ثالثة و.. لكن مبدأ أن يُعنى الأصولي بآليّات ميدانيّة لنظريّاته وبتداعيات نظريّاته ميدانيّاً ـ سيّما التداعيات التي يكثر وقوعها ـ هو مبدأ أصيل وسليم، وإلا فإننا سوف نتورّط حينئذٍ بعمليّة تجريد لعلم الأصول وخلع لباس النظرية والتجريدية عليه، وهي مشكلة ما يزال يعاني منها حتى اليوم.

ومن هذا المنطلق أدرجنا هذه الإشكاليّات الميدانية في الاهتمام الأصولي، تماماً كإدراجنا بعض الإشكاليّات التي تواجهها السيرة المتشرّعية، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

السيرة المتشرّعية وتحليل الظواهر الاجتماعيّة

تعني فكرة سيرة المتشرّعة التي ازداد رواجها في الفقه وأصوله في

القرنين الأخيرين، أن سلوك المتشرّعة المؤمنين المعاصرين لزمن النص يشكّل بتراكمه كاشفاً ودالاً على وجود موقف شرعي، مطابق ومماهي للموقف الذي يسلكه المتشرّعة، وتعدّ سيرة المتشرّعة ـ عادةً ـ دليلاً مفيداً للعلم واليقين أو لا أقل للاطمئنان النوعي على الحكم الشرعي مما يدخلها في وسائل الإثبات الوجداني.

وتشبه فكرة سيرة المتشرعة في أصول الفقه فكرة عمل أهل المدينة في أصول الفقه المالكي، لهذا تشترك النظريتان في بعض الملاحظات القادمة.

لكن أكبر إشكاليّتين تواجههما هذه السيرة هما:

١ـ إشكالية الاتصال:

فإن تحديد وجود سيرة متشرّعية معاصرة للنص قد لا يكون سهلاً، فيضطر الفقيه إلى محاولة خلع محيطه الديني على المحيط الديني المعاصر للنص، فهو يرى مجموعة سلوكيات أو ظواهر اجتماعية في المحيط الديني فيسحبها على الواقع التاريخي، عازلاً الفواصل الزمنية.

ولا شك ـ على ما يبدو ـ في سلامة هذه الطريقة أحياناً قليلة نسبياً، إلا أنها في أغلب الحالات تعاني من مشكلات؛ لأن عملية الجرّ هذه لا يمكن أن تأتي من مجرّد استصحاب قهقرائي لو جرى في غير الموارد اللغوية[٣٢]؛ لأنه لا يعطي نتائج معرفية بقدر ما يعطي حجية أصولية، وهذا معناه أن الفقيه ملزم بممارسة رصد تاريخي يعطي نتائج أكيدة للتدليل على أن هذه السيرة اتصلت بزمن النص، ما دام يدعي أن هذه السيرة دليل وجداني.

وأحد أكبر العوامل التي تعيق عملية الاتصال، هو ظهور الفتاوى اللاحقة ذات التأثير البالغ في الحياة الاجتماعية، إن ظهور هذه الفتاوى أو حصول انقلابات اجتماعية حادّة ـ كالتجربة الصفوية في إيران ـ يمكنه أن يحرّك دفّة المجتمع لخلق أنماط عيش

جديدة لم يكن لـها من وجود من قبل، وهذا معناه أن مجرّد شيوع ظاهرة دينية ـ مهما كانت قويّة وشـديدة ـ لا يعنـي أن هذه الظاهرة تملك العمق التـاريخي الاستراتيجي الذي يخوّلنا إدراجهـا في سـياق سـيرة المتـشرّعة، الأمـر الـذي يجعل الدراسة التاريخية أهم عامل من عوامل اكتشاف السيرة زمـن الـنص، وحيث تعجز الدراسات التاريخية عن إثبات واقع تغدو فكرة السيرة عديمـة الجدوى.

وفي أنموذج فقهي دالّ مـن وجهـة نظر شخصية، نتاج الشـيخ محمـد بـن الحســن الطــوسي، شــيخ الطائفــة (٤٦٠هـ)، فإن دراسة فتاوى الطوسي وآراءه الفقهية، وإجراء مقارنـات مـا بينها وبين ما سبقها من آراء واتجاهات كما عند المفيد (٤١٣هــ)، والصـدوق (٣٨١هــ) والمرتـضى (٤٣٦هــ) و.. وكذلك ما لحقها كما عند المحقق الحلي (٦٧٦هــ) والعلامـة (٧٢٦هــ) و.. تؤكّـد أن عـدداً لا يسـتهان بـه مـن الفتاوى إنما ظهر مع الشيخ الطـوسي، وأنّه ليس من دليل يدلّ فيما بأيدينا من نتاجات وآثار على أن فتـوى مـن هـذا النوع كانت موجودةً قبل الطوسي، بل على أن موضوع الفتوى كان مطروحـاً في أوساط الفقهاء..

على صـعيد آخـر، يلاحـظ شـيوع الفتوى عينها بعـد الطـوسي، وأحيانـاً شيوعاً منقطـع النظـير حتـى لا يكـاد الإنسـان يتصـوّر أن حكـماً مـن هـذا النوع ليس لـه امتداد زمني إلى ما قبـل الطوسي، فضلاً عـن أن يتّصـل بـزمن حضور المعصوم.

وهـذا يعنـي أن الطـوسي يشـكّل مرحلة حسّاسة في تكوّن فتـاوى كـان لـها حظّ السيطرة على الفكـر الفقهـي فيما بعد.

ولا يعني ذلك، أن الطوسي قد أتى بهـذه الفتـاوى مـن عنديّاتـه، وأنهـا باطلة، بل يعني أن الطوسي كان واسع الأفق والاطلاع، غزير المعرفة بالعلوم الإسلامية، الأمر الذي خوّلـه طـرح

فروض جديدة أو معرفة صور طرحها غير الإمامية أو.. لكن على أيّة حال لا يمنع هذا من القول بأن الفتوى الطوسية قد انقطع امتدادها ـ فيما نعلم ـ عند الطوسي نفسه.

٢ـ إشكالية تكوّن السلوك الاجتماعي

حتى لو افترضنا حصول الاتصال الزمني، تبقى مشكلة أخرى عالقة، إن الظواهر الاجتماعية والسلوكية في مجتمع ـ كالمجتمع الشيعي في عصر اضطهاد الأئمة ــ لا تعني انتسابها إلى الزعيم الديني المتمثّل بشخص الإمام ؛ لأن الكتلة الدينية ليست دائماً على نسق واحد، كما لم تكن وسائل الاتصال العامة بقادرة ـ كما هي الحال اليوم ـ على ممارسة عمليات تنميط واستلاب على نطاق واسع ودفعةً واحدة، ليتمّ وبسرعة مذهلة اختزال الفوارق الطبيعية المنبثقة عن الخصوصيات الاجتماعية وغيرها، كالقبيلة والعشيرة والقرية و..

إن ما تمارسه أجهزة الاتصال العملاقة اليوم من عمليات تعليب توحّد (الماركة) الاجتماعيّة والفكرية والثقافية.. لهو ميزة من ميزات العصر الحديث كما يصرّح بذلك علماء الاجتماع، لا يمكن إلا في حالات نادرة سحبه على الماضي السحيق، إن الإمام لم يكن قادراً على الحضور في أوساط أفراد شيعته على الدوام وباستمرار ـ وهم مترامون في أطراف الدولة الإسلامية العملاقة ـ لبلورة شخصياتهم الاجتماعية، كما تفعله وسائل الاتصال العملاقة اليوم التي تُعدِم الفواصل وتصنع عصر العولمة، وهذا معناه أن الكيان المذهبي لا ينبغي تصوّره كتلة منصهرة ذات لون واحد، ولا أيّ كيان آخر، وعملية الاشتراك في اللون إنما تكون في بعض الخيوط التي غالباً ما يمكن أن نعرفها مباشرة من النص ونحوه، فالمظاهر الاجتماعية ليس ما يؤكّد انتسابها للمعصوم إذا مارسنا

تحليلاً اجتماعياً وتاريخياً لـها.

نعم، تبقى المظاهر العبادية أكثر قرباً لفكرة السيرة من غيرها، كما تبقى بعض الموارد التي لا ننفيها وإنما نقصد إعطاءها حجمها الطبيعي، لأننا نلاحظ سعةً في الاستدلال بالسيرة قد لا تكون أكثر مواردها مقبولة، وفقاً للملاحظتين السالفتين.

ومن مجموع الإشكاليتين السالفتين، يبدو أن فكرة السيرة التي حاول الشهيد محمد باقر الصدر إعطاءها ـ أصولياً ـ حجماً كبيراً[٣٣]، غير قادرة على تلبية الكثير من الحاجات الاجتهادية من الزاوية الميدانية، إذا ما وعينا طبيعة تكوّن الظواهر الاجتماعية، وأن تأثير الزعماء الدينيين وغيرهم له مجاله الخاص الذي لا يمكن توسعته أكثر من مداه اللازم، رغم الإقرار الكامل به.

نظرية خبر الواحد والحاجة إلى آليات موضوعية

لا يرتاب ـ فيما يبدو ـ باحث في أن نظرية خبر الواحد تعدّ أضخم نظرية إثباتية على الإطلاق في علم الأصول إلى جانب نظرية الظهور اللفظي الدلالي؛ إذ إن حجم حضور أخبار الآحاد في عملية الاجتهاد الفقهي مميّز وكبير.

ورغم أن القراءة التاريخية التي مارسناها في دراسة أخرى تؤكّد أن أصوليي الشيعة الإمامية حتى عصر المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) لم يكونوا قائلين بحجية الخبر الواحد، باستثناء جمع قليل، وأن مؤسس نظرية الخبر في الأصول الشيعي هو الشيخ أبو جعفر الطوسي في كتاب «العدّة في أصول الفقه»، وأن مرحلة استقرار نظرية الخبر تأخّرت ـ على ما يبدو ـ إلى زمن العلامة الحلي في «نهاية الوصول»، رغم المحاولات الحثيثة التي قام بها ابن طاووس (٦٦٤هـ) استنصاراً للطوسي.

وفي ظلّ التنامي التصاعدي لنظرية الخبر شيعياً والذي بلغ أوجه في اتجاه

محمد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) في الفوائد المدنية، ورغم الهزيمة التي لحقت بالاتجاه الإخباري والتي تجلّت في صراع الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) والشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ) صاحب كتاب الحدائق الناضرة، سيطرت نظرية الخبر على نظرية الإثبات الأصولية، حتى بلغت مرحلتها مع السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي الذي تبنّى بقوّة نظرية خبر الثقة، معيداً إحياء علم الرجال على نطاق واسع، سيما بعد نسفه نظريتي الوهن والانجبار[٣٤].

إن توصّل علم الأصول المعاصر في أشهر وأوسع مدارسه إلى نظرية حجية خبر الثقة، أعاق تنامي إنتاج أدوات جديدة لبلوغ الخبر درجة أكبر من الكشف والإنباء، فقد أضحى الفقيه أكثر ارتياحاً بعد ثبوت وثاقة رجال سند الحديث، والكلفة الجديدة التي طرأت عليه كانت الحاجة إلى بعث علم الرجال بكل تعقيداته وتشعّباته، أما لو تبنّى الفقيه الذي أسقط نظرية الإجماع والشهرة والجبر والوهن نظريّاً أو نظريّاً وميدانياً كالسيد الخوئي نفسه.. نظرية الخبر الموثوق ولو لم نقل الخبر اليقيني، لأضحى ملزماً بالتماس وسائل وأدوات متكاثرة ترفع عنده قوّة الاحتمال في الروايات ودرجة الكشف في الأحاديث، ولم يعد يكفيه وثاقة الراوي بوصفها المعيار الوحيد والنهائي للنص الروائي.

إذا وافقنا ـ جدلاً ـ على أن المدرسة الأصولية الشيعية القديمة كانت تتبنّى نظرية الخبر الموثوق بالصدور لا مجرّد الخبر ذي الرواة الثقات، فإن هذا يمكنه أيضاً أن يفسّر السعي الدؤوب الذي مارسه القدماء لالتماس القرائن العديدة والمتنوّعة التي ترفع درجة الوثوق بالخبر، كما أن تبنّي الاتجاه الإخباري نظرية اليقين أو الاطمئنان بصدور الخبر كان عاملاً مساعداً على تكثير القرائن والشواهد التي تعزّز الوثوق بالأخبار، والتي أسهب الحرّ

العاملي (١١٠٤هـ) في خاتمة وسائله في سردها حتى أوصلها إلى اثنين وعشرين سبيلاً[٣٥]، بعد أن كان سلفه الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) قد بلغ بها الاثني عشر في كتابه الفوائد المدنية[٣٦].

إن عدم الاكتفاء بحجية خبر الثقة يدفع الفقيه إلى تنويع أدوات تعزيز درجة صدور الأخبار، ويفتح أمامه ـ بشكل أكبر ـ المنافذ التي توصله إلى حالة الوثوق بصدور النصوص، من ممارسة مختلف أشكال النقد التاريخي وحتّى عمليات النقد المضموني التي تُعرف اليوم بنقد المتن، وإذا كنا نتبنّى حجية الخبر الموثوق لا الثقة على الأقل بعيداً عن حجية الخبر اليقيني فقط، فإن هذه النظرية تلزم الإثبات الأصولي التفاعلَ مع مختلف منجزات الإثبات التاريخي المعاصر، وتساعد نظرية الإثبات الأصولية على ممارسة انفتاح أكبر على صعيد آليات تنمية الوثوق بالأحداث التاريخية وعدم الجمود على الآليات التي مارسها القدماء فحسب، وهو ما قد يحدث تغييرات واسعة في هذه النظرية.

وعلاوة على هذه الملاحظة، ثمّة إشكاليّة أخرى استجاب لها علم الأصول بشكل جزئي، إلا أن الظاهرة العفوية كان لها حضور أيضاً، وهي وضع محدّدات موضوعية وواضحة وصريحة للعناصر المساعدة على حصول الوثوق، وعدم ترك هذه الحالة رهينةً للعناصر النفسية العفوية التي تنتاب الفقيه في هذه الحالة أو تلك، فالمطلوب عمل شبيه بوضع المنطق، إن المنطق ينبئ عن عملية تفكير الإنسان نفسه، لكن إخراجه إلى التدوين يساعد بدوره على تصحيح التفكير أيضاً، وهكذا حصول الوثوق للفقيه بصدور النص يفترض أن لا يترك عرضةً للعناصر المتحوّلة والنفسية، بل يفترض ـ جهد المكنة ـ تنظيم هذه الضوابط المساعدة، رغم القناعة الكاملة بأن الموضوع التاريخي عموماً لا يمكن التعامل معه شبه

التعامل مع الرياضيات أو الفيزياء أو الفلسفة الوجودية..

إن السعي للاتفاق على عناصر تساهم في تكوين الوثوق، على أساس من تجارب متراكمة، يمكن أن يحدّ ـ إلى درجةٍ ما ـ من فوضى ادعاء اليقين أو الوثوق بصدور الروايات، وهي ادعاءات قد تنجم عن محض حالات نفسية عفوية، وعن محض مناخات ثقافية واجتماعية، رغم القناعة بأن الحالات النفسية والمناخات الثقافية.. لا شك في أنها تلعب دوراً في تكوين الوثوق بصدور النصوص، مهما عملنا على وضع محدّدات موضوعية.

نظرية الإثبات وعلم الأصول المقارن

تحدّثنا سابقاً حول الدراسات المقارنة في الاجتهاد الشرعي وضرورتها، لكننا نريد التركيز الآن عليها داخل نظرية الإثبات الأصولية ومدى تأثيرها عليه.

والذي نراه أنّه لعل بإمكاننا الجزم بضرس قاطع بأن علم أصول الفقه الشيعي حتى قرابة الشهيدين الأوّل (٧٨٦هـ) والثاني (٩٦٥هـ) كان أصولاً مقارناً على المذاهب الإسلامية كافّة، فمن ذريعة المرتضى إلى عدّة الطوسي إلى معارج المحقّق الحلي ونهاية العلامة الحلي.. أصول فقه مقارن على المذاهب الإسلامية، وكلّما عدنا إلى الوراء، سيما الذريعة والعدّة، كلّما بدت لنا هذه الظاهرة بشكل أكبر وأعمق.

إلا أن الفترة اللاحقة شهدت شيئاً من أفول هذه الظاهرة من الدرس الأصولي، حتى بلغ الحال مع كفاية الآخوند وفرائد الأنصاري أن ندر المرور على قولٍ لغير شيعي أو لنكن دقيقين قلّ ذلك بشكل ملحوظ، والأمر على المستوى السنّي أوضح وأجلى.

ولعلّ لهذا الأمر أسبابه الطبيعية، فإن تلك المرحلة كانت مرحلة تثبيت دعائم الأصول الشيعي، فكان من

الطبيعي أن يتم استعراض هذا الأصول في أوساط مدارس الأصول الأخرى، لكن لمّا الْتَأَمَت الصورة، واستقرّ الوضع، استغنى علم الأصول الشيعي عن ذاك الدرس المقارن، وتطوّرت مدارسه الداخلية، فصار في شغل بمدارسه عن مدارس غيره.

لكنّ هذا المبرّر لم يعد اليوم قويّاً ومقنعاً، في ظلّ مستجدّات العلوم عموماً، فصار من الضروري الاطلاع على مدارس أصولية أكبر؛ ليكون لعلم الأصول الشيعي حضور أكبر على الساحة العلمية والاجتهادية الإسلامية.

ولا يعني ما أسلفناه أنه انعدمت المحاولات، فقد كانت محاولة الشيخ محمد رضا المظفّر (١٣٨٨هـ) في كتابه: أصول الفقه، والسيّد علي نقي الحيدري في كتابه: أصول الاستنباط، والسيد محمد تقي الحكيم (١٤٢٤هـ) في كتابه: الأصول العامة للفقه المقارن.. خطوات ملحوظة، لا أقل على صعيد تدريس علم الأصول في الحوزات والمعاهد الدينية.

ولعلّ من أهم موضوعات الأصول المقارن موضوعات نظرية الإثبات الأصولية، فالقياس والاستحسان و.. كلها موضوعات هامّة وأساسية في الدرس المقارن، ونظرية الإثبات مطالبة بجولان واسع على المدارس الأخرى، بل حتى التعرّف على التجربة المسيحية واليهودية في هذا المجال لتزداد غنى وثراءً وسعةً ونموّاً، وتصبح أقدر على المواكبة والمعاصرة والحضور.

إن بعض موضوعات نظرية الإثبات أخذ اهتماماً كبيراً في الأوساط السنيّة مثل موضوع خبر الواحد، وقد كتبت عنه دراسات عديدة في القرن العشرين، بدءاً من محمد توفيق صدقي في مجلّة المنار وصولاً حتى المستشار العشماوي وقاسم أحمد، مروراً بأحمد أمين ومحمود أبو ريّة[٣٧] و.. وهذه التجربة التي كان من

مناشئها الظاهرة الاستشراقية سيّما ما كتبه أجناس جولدتسيهر (١٩٢١م) المستشرق المجري المعروف في كتابه «دراسات محمّديّة» يمكن أن تثري نظرية الإثبات عندما تدخل رسمياً ساحة الدرس الأصولي، مهما كان موقفنا منها.

ولا نقصد أن يدرسها العلماء في دراسات مستقلّة فحسب، بل إدخال هذه الموضوعات جزءاً أساسيّاً في الدرس الأصولي، لكي تنمو وتتكامل مثلها مثل بقية الموضوعات الأصولية، ومجرّد أن بطلان بعض هذه الموضوعات صار واضحاً لا يبرّر تجاهل مواصلة درسها انطلاقاً من تبنّي اتجاهات إسلامية كبيرة لها حتى في العصر الحاضر.

كما لا نقصد من عملية الدمج هذه مجرّد التوظيف لتحقيق مكسب على خصم فحسب، بل حصول الأصولي ـ أيضاً ـ على ذهنية واسعة وعقلية شموليّة قادرة على التنقّل بين المدارس الأصولية الأخرى حتى تلك التي تنتمي إلى اتجاه مختلف عنه تماماً، كما ألمحنا فيما سبق.

إن ثراء علم الأصول الشيعي بالخصوص لا يجوز أن يذهب هدراً تحت حجج وأعذار متنوّعة، فقد ظُلم هذا العلم بما يكفي، سواء من قبل أنصاره المدرسيّين عندما حجبوه ـ باللغة المغلقة ـ عن الخوض في معترك الحياة العلمية على الصعيد الإسلامي والعالمي، أو من قبل نقّاده عندما تجاهلوه بل واحتقروه، إن لغة العلم خاصية يمتاز بها، لكن هذا لا يعني إقفاله وعزله عن العالم، وإن النقد والإصلاح مبدأ أصيل لكنه ليس مبرّراً لممارسة معاملة تعسّفية مع التراث.

إن تطوير علم الأصول بلغته وبدراساته المقارنة يمكّنه أن يدخل ساحات العلم العامّة اليوم، وأمامنا تجربة حيّة وممتازة هي التجربة الإيرانية؛ فقد أدّت موضوعات من

نوع الهرمنوطيقا والتأويل و.. إلى دخول علم الأصول ـ وعلى نطاق واسع ـ مجال البحث العلمي في المحافل العلمية المعاصرة وفي الجامعات و.. مما أخرجه عن عزلته وكشف عن ثراء بالغ فيه، رغم أنه لم تدخل هذه التطوّرات ساحة الدرس الأصولي المدرسي، وإذا كنّا ننافح بقوّة عن النقد البنّاء الداخلي وعن الإصلاح والتجديد، وكنّا نعتقد بوجود ثغرات عميقة في الفكر الأصولي وغيره فإنّ هذا لا يعني ممارسة قطيعة وحذف ظالمَين، وتجاهل إنجازات كبيرة قدّمها الأصوليّون رغم أوضاعهم الاجتماعية والسياسية الحرجة، حتى غدا علم الأصول عند الشيعة أهمّ علم منهجي في العصر الحديث، لا يمكن لأيّ باحث الاستغناء عنه في إجراء نهضة علميّة جديدة.

إن الإنصاف هو الشعار الإسلامي العام في الحياة وفي الاجتماع وفي العلم أيضاً، لذا يجب إنصاف علم الأصول بتأسيسه مجدّداً على الانفتاح، ونقده بحرّية عالية نقداً أميناً وخلوقاً، وإسقاط أقنعة القداسة المزيّفة، وإدخال نظريّات الآخرين التي تصبّ في صالحه بما تقدّمه الدراسات المقارنة، وبذلك نقدّم خدمةً جليلة لهذا العلم وللفكر الإسلامي عموماً، إن شاء الله تعالى.

الهوامش:

[١] مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١١ و١٢: ١١٥، ومجلة المنهاج، العدد ١٧: ١٥.

[٢] انظر على سبيل المثال، الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٣٢ ـ ٣٣؛ والسيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٩٠ ـ ٩١.

[٣] انظر على سبيل المثال، السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ١٦٥ ـ ١٦٦ و١٨٧.

[٤] انظر مدى الاهتمام الأصولي في: الطوسي، العدّة في أصول الفقه ١: ٦٩ ـ ٨٨؛ والذريعة إلى أصول الشريعة: ٤٨١ ـ ٥١٠.

[٥] راجع كشف القناع عن وجوه حجيّة الإجماع، المحقق أسد الله التستري المعروف بالمحقق

الكاظمي، الطبعة الحجرية، نشر مؤسسة آل البيت (لإحياء التراث، ص٢٨ ـ ٣٢، فقد ذكر بتفصيل بياناً موسّعاً لهذه المقولة.

[٦] الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: ١٢٤ ـ ١٦٦.

[٧] السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول: ١٣٤ ـ ١٤١، وانظر له أيضاً دراسات في علم الأصول ٣: ١٤١ ـ ١٤٥.

[٨] السيد محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢: ٩٣ ـ ٩٧ و١٣١ ـ ١٣٤.

[٩] انظر حول هذا الرأي ما شرحه الميرزا محمد حسين النائيني في فوائد الأصول ٣: ٢٢٥ ـ ٢٢٧ و٢٨٠ ـ ٣٠٩.

[١٠] انظر حول الحجيّتين: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧.

[١١] انظر حول نظرية التزاحم الحفظي، محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٠١ ـ ٢٠٦؛ وانظر حول تقديم الظن في دليل الانسداد، المحقق محمد حسين الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٢٧٠ ـ ٢٧٤؛ والآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٣٥٦ ـ ٣٦١؛ والميرزا النائيني في أجود التقريرات ٢: ١٢٧ ـ ١٣٩.

[١٢] الخوئي، محاضرات في أصول الفقه ١: ٩.

[١٣] يميل أغلب علماء الأصول المتأخرين إلى هذا الرأي، منهم الشيخ حسن نجل الشهيد الثاني في كتابه معالم الدين وملاذ المجتهدين، المقدّمة في أصول الفقه: ١٤٠؛ والمحقق الحلي في معارج الأصول: ١٤١ ـ ١٤٢؛ والمحقق العراقي في نهاية الأفكار ٢: ٥٤٨ ـ ٥٥٠؛ والسيد الخوئي في محاضرات في أصول الفقه: ٥: ٣١٠؛ والآخوند الخراساني في كفاية الأصول: ٢٧٤ ـ ٢٧٦؛ لكن السيد المرتضى والشيخ الطوسي رفضا ذلك، انظر الناصريّات: ٢٧٦؛ والذريعة ١: ٢٨٠ ـ ٢٨١ و٣١٦ و٥٥٤؛ والعدّة ١: ١٠٥ و١٤٥ و٣٤٤. نعم للمحقق الحلي قول في الرسائل التسع بعدم جواز التخصيص، انظر الرسائل التسع، المسائل العزية الأولى: ١١٤ و١٧٢؛ ومال إلى التوقف في هذا الموضوع الفاضل التوني في الوافية: ١٣٦.

[١٤] تعني نظريّة الحكومة أن أحد الدليلين يمكنه أن يوسّع من مدلول الدليل الآخر ومفاده أو يضيّق منه أو ما شابه في عمليّة تعبّدية لا حقيقيّة، فإذا قال المولى: وحرّمَ الربا، ثم قال: لا ربا بين الوالد وولده، فإن نفيه للربا في النصّ الثاني ليس نفياً حقيقياً؛ لأن الربا موجود بين الوالد وولده في الخارج من الناحية الواقعية، وإنما هو نفي تعبّدي اعتباري في محاولةٍ لنفي حرمة الربا نفسها، ويعدّ الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) مؤسّس نظرية الحكومة، وإن كان البحث التاريخي يشير إلى أن الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) صاحب كتاب جواهر الكلام قد أتى على هذا المفهوم ـ ولو بشكلٍ أوّلي ـ في كتاباته، لمزيد من الاطلاع على شرح المصطلح وأقسامه، راجع: صنقور، المعجم الأصولي: ٥٤٢ ـ ٥٥٠.

[١٥] محمّد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠ ـ ١١١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح١٢، ١٤.

[١٦] بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ ـ ٣٣٥.

[١٧] انظر دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ٨٢ ـ ٨٣.

[١٨] فوائد الأصول ٣: ٣٢٤.

[١٩] مصباح الأصول ٢: ٢٣٩.

[٢٠] لعلّ أقدم نسبة لابن قبة ما ذكره المحقق الحلي

في كتابه معارج الأصول: ٢٠٣ ـ ٢٠٤، وقد تعرّض لهذه المقولة أكثر علماء أصول الفقه من السنّة والشيعة، وتنسب مقولة ابن قبة أيضاً ـ وهو معتـزليّ تشيّع فيما بعد على المذهب الإمامي كما يذكره أبو العبّاس النجاشي في رجاله ٢: ٢٨٨، الرقم: ١٠٢٤ ـ إلى الجبّائي وجماعة من المتكلّمين، كما فعله الإمام الآمدي في كتابه الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٦٠، وإن كان هناك نقاش في صحّة إطلاق النسبة للجبّائي، كما يذكره الدكتور محمد حسن هيتو، محقّق كتاب التبصرة في أصول الفقه للإمام أبي إسحاق الشيرازي، انظر التبصرة: ٣٠١، الهامش رقم ١.

[٢١] راجع: فرائد الأصول ١: ٧١ ـ ٧٥.

[٢٢] بحوث في علم الأصول ٤: ٢٠١ ـ ٢٠٦.

[٢٣] راجع: مصباح الأصول ٢: ١٠٨ ـ ١١١.

[٢٤] الصدر، اقتصادنا: ٣٩٢ ـ ٣٩٩.

[٢٥] انظر الصيغة المبسّطة لهذه الاتجاهات عند الشيخ محمد رضا المظفّر في «أصول الفقه» ٢: ١٠١ ـ ١٠٤.

[٢٦] وهي نظرية المذهب الذاتي في المعرفة التي طرحها السيد محمد باقر الصدر وفقاً لقانون الاحتمال الرياضي، انظر بحوث في علم الأصول ٤: ٣٠٩ ـ ٣١٤.

[٢٧] يجب أن نلفت النظر إلى أن مصطلح تراكم الاحتمال مصطلح ينتمي إلى أصول السيد باقر الصدر، أمّا مصطلح الحدس فهو ينتمي إلى مرحلة أسبق مع الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني والميرزا النائيني والمحقق العراقي و.. لكن فهمنا للرأيين واحد، غاية ما في الأمر أن الشهيد الصدر حاول تحليل عملية الحدس والكشف، ووضع ضوابط علمية رياضية لها؛ لذا فهو ينتمي إلى تيّار الحدس لكن بصيغة متطوّرة.

[٢٨] لعلّ أوّل من ذكر هذه الفكرة هو السيد المرتضى في كتابه الذريعة: ٤٩١ ـ ٤٩٣، ٤٩٩ ـ ٥٠٠، وتابعه عليها كلّ من الشيخ الطوسي في العدّة ١: ٧٦؛ والشهيد الثاني في الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٦٠ ـ ٦١؛ والشيخ حسن في كتابه معالم الدين: ١٨٦؛ والميرزا القمّي في كتابه القوانين المحكمة: ٤٢٥؛ وانظر أيضاً: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١: ٢٠٣؛ ومقباس الهداية في علم الدراية، الشيخ عبد الله المامقاني ١: ١٠٥ ـ ١٠٧؛ وأصول الحديث وأحكامه في علم الدراية، الشيخ جعفر السبحاني: ٣٢؛ وأصول الحديث، الشيخ عبد الهادي الفضلي: ٧٨؛ وقد اعتبر الفضلي ذلك شرطاً في تأثير التواتر على السامع لا في نفس التواتر،

[٢٩] ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٦٨ ـ ٢٦٩، نعم هناك نقاش مع ابن الصلاح من قبل العلماء الذين اختلفوا معه خصوصاً السيوطي، راجع: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

[٣٠] انظر حول هذا التقسيم: الشنقيطي، خبر الواحد وحجيّته: ١١٠؛ ومحمد عوض الهزايمة، دراسات في علوم الحديث: ٥٢.

[٣١] ربما يظهر هذا المعنى من المامقاني في مقباس الهداية ١: ١١٥ ـ ١٢٢؛ ولعله مراد الدكتور عبد الكريم زيدان والدكتور عبد القهّار داوود عبد الله في كتابيهما علوم الحديث: ٥٢، وهو ما قد تعطيه عبارة محمّد جمال الدين القاسمي في كتابه قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: ١٤٦؛ وقد يفهم من أصول الحديث وأحكامه

للشيخ جعفر السبحاني: ٣٥؛ والدكتور مساعد مسلم آل جعفر في كتابه: الموجز في علوم الحديث: ٥٢.

[٣٢] الاستصحاب القهقرائي: مصطلح أصولي يعني أن مداليل الكلمات والنصوص اليوم يمكن جرّها إلى الوراء زمنياً عندما يحصل عندنا شك في حصول تحوّل في المدلول، ويصطلح على هذه العملية أيضاً بـأصالة الثبات في اللغة.

[٣٣] أهم أصولي شيعي ـ فيما نعلم ـ أفاض في دراسة نظرية السيرة هو السيد محمد باقر الصدر، انظر: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٣٣ ـ ٢٤٨؛ ومباحث الأصول ٢: ٩٣ ـ ١٣٤.

[٣٤] انظر: نظرية الخوئي في خبر الثقة في مصباح الأصول ٢: ١٩٦ ـ ٢٠١؛ وحول نظريّتي الوهن والانجبار عند الخوئي والتي تعني الأولى تضعيف الرواية الصحيحة السند بإعراض الأصحاب عنها، والثانية تقويتها بعملهم بها على تقدير ضعفها السندي.. انظر: مصباح الأصول ٢: ٢٠١ ـ ٢٠٣؛ وانظر له في ضرورة بعث علم الرجال كتابه معجم رجال الحديث ١: ١٩ ـ ٢١؛ وحول تطوّر نظرية خبر الواحد في الفكر الأصولي الشيعي، انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الأصولي الشيعي، التكوّن والصيرورة.

[٣٥] محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الخاتمة ٣٠: ٢٤٣ ـ ٢٤٧، الفائدة الثامنة.

[٣٦] محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة، الطبعة الحجريّة: ١٨١ ـ ١٨٤.

[٣٧] راجع كنماذج: محمود أبو ريّة في أضواء على السنّة المحمّدية أو دفاع عن الحديث، وانظر لأحمد أمين: ضحى الإسلام؛ وكذلك فجر الإسلام؛ وقاسم أحمد في: إعادة تقييم الحديث أو العودة إلى القرآن؛ والمستشار محمد سعيد العشماوي، في كتابه حقيقة الحجاب وحجيّة الحديث.

سعد الغنامى
باحث وأكاديمي/ العراق

العلاقة بين الحرية والأخلاق

المقدمة

لا شك في أهمية هذا المفهومان ـ الحرية والأخلاق ـ في المجتمع البشري، ويعدان حاجة ضرورية للإنسانية، وقد تطرق العلماء والمفكرون وأصحاب المذاهب الفكرية لهما من المنطلقات التي يحملونها.

إن الحرية والأخلاق مفهومان مختلفان عن بعض، وقد مرا بتعريفات عديدة، ويظهر من بعض التعاريف للحرية والأخلاق تعارضهما وتضادهما، وأن الأخلاق تقيد الحرية وتحد منها، وهذا ناتج عن تعريف الحرية بشكل غير دقيق. وبالتالي أنك إذا أردت أن تمارس حريتك فعليك التنازل عن بعض قيمك الأخلاقية.

إن الغفلة عن التدقيق في مفهوم الحرية أو الغفلة عن حدود الحرية وأطرها يؤدي بنا إلى القول بتعارض الحرية مع الأخلاق.

وهذه المشكلة الأساسية التي شخصها السيد القائد حفظه الله تعالى في خطبه العالمي أنه (لا ينبغي تعريف الحرية بأنها تتعارض مع الأخلاق).

والغاية من هذه المقالة هو بيان نوع العلاقة بين الحرية والأخلاق وأن لا تضاد بينهما ولا تعارض، بل هناك انسجام ووئام تام. وهذا الأمر يمكن

بلوغه من خلال الركون إلى النظام الإسلامي، فهو الموجه لحرية الفرد والمجتمع.

ونسلط الضوء والتركيز هنا على تعريف الحرية وما يحيط بها من إبهام وغموض، لأن الحرية بمعنى الانفلات التام والمطلق ليس لها أي مدافع في العالم ولا يمكن أن تتحقق في حياة الإنسان.

إن معنى الحرية في الأنظمة غير الدينية مختلف كلياً عن معناها في النظم ذات البنى والمفاهيم الدينية، فالحرية في النظم الوضعية تأخذ معنى الحرية الطبيعية، حرية الفرد في أن يقول ما يشاء ويعبد ويفعل ما يشاء من دون اصطدام مع حريات الآخرين، بينما الحرية في بالمعنى الديني الإسلامي ليست حرية واسعة ومنفلتة ومتوهمة بل هي حرية مقيدة برضا الخالق وعبوديته.

يجعل الإسلام أساس الحرية هو العبودية لله وحده، فالأساس النظري للحرية والقاعدة المركزية التي تقوم عليها في ضوء الإسلام هو الإيمان بالله عز وجل وتجسيد العبودية المطلقة له جل وعلا. وبعبارة أوضح: تستند الحرية في الإسلام إلى عقيدة التوحيد.

وهنا يتضح أن تعارض الحرية مع الأخلاق يكون جلياً وواضحاً في دائرة النظم غير الدينية، ويكون تمام الانسجام بين الحرية والأخلاق في النظم الدينية.

بشكل عام، يمكن طرح السؤال الأصلي ومنه تتفرع الأسئلة الأخرى:

السؤال الأصلي: ما هي نوع العلاقة بين الأخلاق والحرية؟

وأما الأسئلة الفرعية: ما هي مبادئ ومعايير مفهومي الأخلاق والحرية؟

هل هناك تعارض بين الأخلاق والحرية؟

هل الأخلاق والقيم الأخلاقية فاعلة في تحقيق الحرية واستقرارها

واستمراريتها؟

هل يمكن للحرية أن تساعد البشر على تحقيق مجتمع أخلاقي أم أنها تسرع في تحقيق مجتمع غير أخلاقي؟

ما هي نوع العلاقة التي يرسمها الإسلام بين الحرية والأخلاق؟

هذه الأسئلة وغيرها سنجيب عنها في طيات البحث من خلال الأسلوب التوصيفي التحليلي عند الوقوف على مفهوم الأخلاق بشكل مختصر، والتوسع في بحث الحرية التي هي مثار البحث، وبيان الحرية في الإسلام وحدودها، وأن لا تعارض بينها وبين الأخلاق بل هناك تمام الانسجام والوئام، وأن التعارض بين الحرية والأخلاق يكون في دوائر النظم غير الدينية.

مفهوم الأخلاق

يعد مفهوم الأخلاق من المفاهيم الشائكة التي وقع فيها الاختلاف الكثير، لأنه مرتبط بثقافة المجتمع وتقاليده وعاداته، وشتى المؤثرات الوافدة والمتغيرة فيه، وهي أمور تختلف من مجتمع لآخر، والمجتمع الإسلامي له قيمه وأخلاقه الخاصة به التي تخالف غيره من المجتمعات.

وقد ورد مفهوم الأخلاق في المعنى اللغوي تحت عدة معان: الدين والطبع والسجية والمروة[1].

وعرفت الأخلاق اصطلاحاً: بأنها عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كان الصادر عنها الأفعال الحسنة كانت الهيئة خلقا حسنا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سمّيت الهيئة التي هي مصدر ذلك خلقا سيئا[2].

ونحن نريد من الأخلاق هنا الأخلاق الفردية الشخصية مثل صفة الحلم والكرم وما يضادها، ونريد بالأخلاق الاجتماعية الاخلاق التي يجب على الفرد مراعاتها والتي تنسجم مع الذوق العام وترك ما يخالف ذلك.

مفهوم الحرية

إن البحث في حقيقة المفاهيم الذهنية كمفهوم الحرية مع عدم مراعاة الدقة فيها يؤدي بنا إلى ضياع الهدف الذي نريد الوصول إليه، لصعوبة ضبطه في حد جامع ومانع وذلك بسبب تعدد لحظات نفس المفهوم وتعدد الحيثيات الزمكانية التي ينتزع منها هذا المفهوم، مضافاً إلى تعدد الأغراض التي من أجلها جرى ذلك الانتزاع.

إن مفهوم الحرية عنوان واسع جداً لا تحيط به هذه المقالة العلمية، وقد تعرض له في عدة أبحاث سواء فلسفية أو كلامية أو الفقهية ـ بمعنى الحرية مقابل الرق ـ أو فكرية أو اجتماعية، وأيضاً تعرض له في مجالات أخرى كثيرة كما في علم القانون.

وأكثر المواضيع إثارةً هو موضوع الحرية، حتى صار تعريفه من أصعب التعريفات وأعقدها. وقد ذكرت له تعاريف كثيرة. وذلك نتيجة مطاطية هذا المصطلح بحسب الأحوال والأغراض، فتارة يكون المراد واضحاً، وتارة يكون مبهماً، وتارة يكون واضحاً من جهة ومبهماً من جهة أخرى.

والمراد بالإبهام والغموض هنا هو مفهوم الحرية إذا أطلق بلا قرينة، فيعود عندئذ إلى الإنسان، وليس المقصود هو الحرية المضافة إلى غير نفس الإنسان، كحرية التفكير وحرية التعبير، لأن الغامض في تلك الحريات غالباً ليس مفهومها بل الغامض فيها هو حدودها الخارجية وهو مدى الحرية المطلوبة.

ولا يخفى أن البحث عن الحرية يتجه بنا إلى الحديث عن الحرية الاجتماعية لان عنوان المقالة يتناول الحرية والأخلاق، وكلاهما في محور الاجتماع مما لا شك فيه، لأن الفرد لا يُوجد إلا كعضو في مجتمع، خصوصاً حينما يكون السياق هو الأخلاق. إذ أن وجود الفرد الذي يعيش معزولاً –

إن كان هـذا ممكنـاً- لا يطـرح قضـايا أخلاقيـة مثـيرة للاهـتمام. فـالأخلاق توجـد في سـياق اجتماعـي، والحُريـة كذلك ليست قضية مهمة إلا في سياق اجتماعي.

ولذا نجد أن خطابات السيد القائد حفظه الله ترتكز على الحرية الاجتماعية التـي هـي محـل ابـتلاء، وقـد أعطـى تعريفـاً شـافياً للحريـة بحيـث لا تتعـارض مـع الأخـلاق، واذا اثبتنـا تعريفاً صـحيحاً للحريـة لا يتعـارض مع الأخلاق فعنـدها نستكشـف نـوع العلاقة بين الحرية والأخلاق والرابطة التي تربطهما. يقول حفظه الله:

(فالحريـة الاجتماعيـة بمعناهـا المتعارف في الثقافة السياسـية العالميـة، ذات جذر قرآني. ولا ضرورة للعـودة إلى ليبرالية القرن الثامن عشر في أوربا لاستطلاع ما قالـه «كانـت» و «جـان استوارت ميل» وغـيرهم، فـنحن لنـا رأينا ولنا منطقنـا، أضـف إلى أن هـذه الأقوال لا تقدم لنا أي حـل لأسـباب عديدة، وهذا ما يدعونا إلى القول بـأن مقولة الحرية مقولة إسلامية.

إن الـدين هـو أكـبر منـادٍ للحريـة، والحرية الصـحيحة، والحريـة المعقولـة أكـبر هديـة يقـدمها الـدين للمجتمـع وللشعب. بفضل وجود الحرية تتنـامى الأفكـار وتزدهـر الطاقـات. أمـا الاستبداد ففيه كبت للطاقات، وحيـثما وجد الاستبداد ينعدم ازدهار الطاقات التي يدعو الإسلام إلى رعايتها.

أُشـير هنـا إلى أن الإسـلام أعطـى للحرية الاجتماعية زخماً أكبر مما أعطته إياها المذاهب الغربية على ما فيهـا مـن تفسيرات ليبرالية متعددة.

فـالفوارق الأساسـية للحريـة بـين المنطق الإسلامي والمنطق الغربي هي:.

١- في المنظـور الغـربي: حريـة الإنسان تعني عـدم النظـر إلى حقيقـة الـدين والخـالق، ولـذلك فهـم لا يعتبرونها هبة إلهية للإنسان.

- أمـا في الإسـلام فالحريـة ذات

جذر إلهي، ويذهب المنطق الإسلامي إلى اعتبار أي تحرك مُناهض للحرية بمثابة تحرك مضاد لظاهرة إلهية؛ ومثل هذا التصور لا وجود له في الغرب.

ويترتّب على هذا الفارق الأساسي فوارق أخرى فرعية؛ منها على سبيل المثال ان الغرب يؤمن بالحرية المطلقة انطلاقاً من اعتقاده بنسبية الحقيقة ونسبية الأخلاق. ويبرر ذلك بالقول انك لا ينبغي لك مؤاخذة من ينتهك ما تدين به من معتقدات؛ وذلك لأنه ربّما لا يعتقد بمثل ما تعتقد به. ويترتب على هذه القاعدة طبعاً عدم وجود أي حد للحرية لا معنوياً ولا أخلاقياً. وهذا التصور نابع من عدم إيمانهم بوجود حقيقة ثابتة.

أما الإسلام فلا يذهب إلى هذا الرأي وانما يؤمن بوجود قيم ثابتة ومسلّم بها، وبوجود حقيقة الكمال والقيم التي يسير الإنسان نحوها. والحرّية انما تكون محدودة في اطار هذه القيم.

٢- الغرب ينظر إليها في اطار المصالح المادية. وحتى الحريات الفردية والاجتماعية تتحدد في ضوء هذه الرؤية. فعندما يكون هناك مساس بالمصالح المادية تضيق رقعة الحرية. فهم مثلاً لا يجوزون انتقال العلوم والتقنية المتطورة إلى بعض البلدان مخافة ان تخرج التقنية من احتكار هذه الدول هنا تكون للحرية حدود.

أما القيم الأخلاقية فلا تشكل هناك أي حاجز أمام الحرية. فهناك على سبيل المثال في أمريكا حركة الشذوذ الجنسي، وهي من الحركات الناشطة وتتباهى بسعة نشاطها

غير ان الإسلام يقر قيوداً أخلاقية لها. أي انّه يعتقد بحدود معنوية للحرية فضلاً عن تلك الحدود المادية.

٣- ان الحرية في منطق الفكر الليبرالي الغربي تتنافى مع التكليف؛ على اعتبار أن الحرية تعني التحرر من التكليف أيضاً.

في حين يذهب الإسلام إلى أن الحرية هي الوجه الآخر للتكليف، والناس أحرار لأنهم مكلفون. وإذا لم يكن هناك تكليف فلا ضرورة للحرية.

وهذه الحرية على ما لها من قيمة إنّما مُنحت له من أجل تكامله، مثلما أن حياته نفسها وهبت له في سبيل السير نحو الكمال. (ما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون) فهو تعالى خلق الجن والأنس من أجل أن يبلغوا مرتبة العبودية، وهي مرتبة عالية جداً. والحرية أيضاً كحق الحياة، تمثل مقدّمة للعبودية)[٣].

غموض مفهوم الحرية وأسبابه

إن مفهوم الحرية من أشد المفاهيم غموضاً وبعداً عن الخضوع لتعريف سالم من المعارضة، ولعل من الملفت لنظر الباحث كثرة ما يجده في كلام كثير من الباحثين في شؤون الحرية والمنظرين لها من التصريح بأن مفهوم الحرية مفهوم مشكل قلق، وتتابع تأكيداتهم على أنه مصطلح يتصف بالغموض والاضطراب إلى درجة أنه يعسر على الباحث الوصول فيه إلى نتيجة منضبطة سالمة من المعارضة.

وبلغ الحال أن وصفها بعض الباحثين بأنها معضلة بلا حل، ووصفها آخر: بأنها إشكالية معرفية كبيرة، وثالث يعدها مأزقاً فكرياً، ورابع وصف مفهوم بأنه لا يوجد مفهوم أكثر غموضاً واستغلالاً منه، ووصفه خامس بأنه من أهم المشكلات التي استعصت على معالجة جميع علماء الفلسفة والأخلاق على اختلاف مذاهبهم، وسادس يقول: مشكلة تائهة وأوراق اعتماد ضائعة، وسابع يصفها: بأن الباحث في قضاياها كالغارق في الرمال المتحركة كل خطوة يخطوها بقصد الخروج منها تزيد في إغراقه شيئاً فشيئاً[٤].

وأما أسباب الغموض فهي كالتالي:

أولاً: تنوع المجالات التي تستعمل

فيها مصطلح الحرية، فهو حاضر عند الفلاسفة وعلماء الأديان وعلماء السياسة وعلماء الاجتماع وفي علم النفس وفي علم الأخلاق وعند المتصوفة.

وفي كل مجال من تلك المجالات هناك مدارس واتجاهات، ولكل منها رؤية خاصة في التعاطي مع مصطلح الحرية.

ثانياً: الاختلاف في المرجعيات المؤثرة في الرؤية، فإن الواقع الإنساني مزدحم بالقيم والمبادئ التي تمثل مرجعية محكمة في صوغ الأفكار والرؤى، ومن ثم فإن التعاطي مع مصطلح الحرية سيكون بلا ريب داخلاً ضمن ذلك السياق، وسيكون متأثراً بالمرجعية التي يحملها المتعاطي له.

ولهذا نجد أن الاضطراب مخيم على مصطلح الحرية، وعزوف الكثير من الباحثين عن غمار بحثها عن تقديم مفهوم شمولي لها. بينما لا نجد أي غموض عند تقديم تفسير واضح لمفهوم الحرية وفق النظرة الدينية الإسلامية بما يعكس صورة واضحة جليلة عن انسجامه وعلاقته الوطيدة مع الأخلاق.

الحرية حق وأصل

إن الحرية مكنة أصلية عند الإنسان، ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بطبيعته، فالحرية لا تخلق لأنها موجودة، وهي ركيزة إنسانية تصاحبه منذ النشوء الأول له. وهي من أبرز حقوق الإنسان، بل هي أصل الحقوق الأخرى كلها؛ لأن الفرد إذا صودرت حريته لم يعد له مجال أن يتمتع بحقوقه الأخرى، إذ لا يتعقل أن تكون له حقوق في حين أنه في ذاته وشخصه مسلوب الحرية.

والملاحظ أن الحرية مقدّمة حتى على حق الحياة، إذ إننا نجد الأنظمة القمعية تشرع قوانين تحكم بالموت والإعدام، أي تشرع سلب الحياة، ولكنها لا تشرع قوانين لسلب الحرية

وإن كانت تمارس سلبها بواقع عملي، فقوانينها النظرية وشعاراتها تؤكد حق الحرية وعدم الاستعباد في حين أن تشريعاتها تنص وبصراحة على الإعدام وإنزال حكم الموت على من يخالفها.

بل يمكن القول أن الحرية أصل وأس وأعلى وأرفع وأسمى من كونها حق، لأنها تشكل الأرضية والقاعدة لجميع القيم الأخلاقية، وهذا ما نستشفه من كلام السيد القائد حفظه الله تعالى حيث يقول:

يواجه الغربيون مشكلة عند محاولاتهم اعطاء الحرية طابعاً فلسفياً، وأكثر ما قالوا في هذا الباب هو أن مصدر الحرّية والحكمة من وجودها إنها حق إنساني. في حين ذهب الإسلام إلى ما هو أسمى من هذا حين اعتبرها كما ورد في الحديث الشريف أمراً فطرياً ملازماً لطبيعة الإنسان. صحيح أنّها حق، ولكن حق يفوق سائر الحقوق من قبيل حق الحياة. مثلما أن حق الحياة لا يمكن وضعه في مصاف حق السكن وحق المأكل...، فكذا الحال في ما يخص حق الحرية الذي يعتبر أرفع وأسمى من هذه الحقوق، بل هو الأرضية والقاعدة لها جميعاً. هذا هو رأي الإسلام في الحرّية[٥].

وهذا يعني أن الحرية ركن أساسي من أركان الإنسانية؛ ولذلك من الصعب تصنيفها في صنف الحقوق، بل يمكن اعتبارها أصل الحقوق، فالحرية ليست حقاً؛ لأن الحق يمكن التنازل عنه، أي من حق الفرد التنازل عن الحق، بينما الحرية ليس من حقه التنازل عنها. فهي أساس الحقوق كلها، وهي من الحقوق الثابتة عقلاً وشرعاً وقانوناً ووجداناً.

ومن خلال الوجدان وأقوال أهل البيت عليهم السلام، وآراء علماء الأخلاق وعلم النفس، يظهر ان الحرية مركوزة في داخل الإنسان يشعر بها ويعيشها في كل وقت، ولا يستطيع أحد أن يسلبها

منه، بل قد تسلب منه ظاهراً بالسجن أو الأسر، فالإمام الصادق عليه السلام، يقول: «إن الحر حر على جميع أحواله، إن نابت نائبة صبر لها، وإن تداكّت عليه المصائب لم تكسره، وإن أُسر وقُهر استُبدل باليسر عسراً، كما كان يوسف الصديق الأمين، لم يضرر حريته إن استُعبد وقُهر وأُسر»[٦].

الحرية في الإسلام

إن الحرية في الإسلام ذات جذر إلهي، وهذا بحد ذاته فارق أساسي تتفرع عنه فوارق عديدة، وأما الحرية عند الليبرالية في المنظور الغربي هو حرية الإنسان دون النظر إلى حقيقة الدين والخالق، ولذلك، فهم لا يعتبرونها هبة إلهية للإنسان، وإنما يبحثون عن جذور فلسفية لها، ويطرحون بشأنها تفسيرات شتّى.

ولا شك أن الإسلام قدّم تفسيراً لمفهوم الحرية بما ينسجم مع الأهداف التي جاء من أجلها، وهي تختلف عن سائر المذاهب الأخرى، وذلك لأنها أسست وأقيمت على عبودية الإنسان لربه ورعاية مصالح المجتمع العامة بما يوافق لقوانين والأحكام الإلهية.

وأيضاً من الواضح أن جميع البشر يعتقدون ويقرون أن الأوامر والنواهي والقوانين والفرائض هي عملية تنظيمية لحياة الإنسان، منعاً من الفوضى والعبثية، فلا تعارض بين مبدأ الحرية والالتزام والتي منها القيم الأخلاقية.

وبداية الحرية في المنظور الإسلامي، هي نفس الإنسان، فينبغي لها أن تتحرر من كل القيود والأغلال والأهواء والنوازع التي تحول دون حريته وانعتاقه الحقيقي. فالحرية قبل أن تكون سلوكاً سياسياً واجتماعياً وثقافياً، هي قدرة نفسية تتخلص من كل الأغلال والقيود، ومن النزعات المخالفة لقيمة الحرية.

وقد سار الإسلام على مبدأين متقابلين، أحدهما من داخل الفرد

وهو: لا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حراً، والآخر من خارجه وهو: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً. كما يقول السيد الشهيد محمد باقر الصدر أن الحرية: (تعني أن يملك الإنسان إرادته)[٧].

يجعل الإسلام أساس الحرية هو العبودية لله وحده، وبها يعتق الإنسان من عبودية الأشخاص والأفكار والأعراف والتقاليد والشهوات والأجواء والعقائد. فالأساس النظري للحرية والقاعدة المركزية التي تقوم عليها في ضوء الإسلام هو الإيمان بالله عز وجل وتجسيد العبودية المطلقة له جل وعلا.

وكل ذلك يأتي من عبودية الإنسان المطلقة لله وحده، وبذلك يتحرر من كل عبودية، حتى عبودية النفس والشهوة، وذلك أقصى درجات الحرية. فالحرية في الإسلام ترتبط ارتباطاً وثيقاً، أساسياً بالعبودية لله.

فالإسلام يرى ان الاندفاع وراء التهتك عبودية لا حرية، وفي السيطرة على النفس وعدم انفلاتها حرية حقيقية. فالحرية في المفهوم الإسلامي تؤدي إلى أعلى درجات الانضباط والالتزام والى نفي كل أنواع الانفلات والانطلاق.

والإنسان المؤمن في ثورة دائمة على كافة عوامل الاستعباد داخل نفسه وخارجها، كي تنطلق الطاقات الخلاقة سواء على مستوى الحرية الداخلية التي تنبع من مقدار التحكم والسيطرة على شهوات الإنسان، أو على مستوى الحرية الخارجية، وهي التحرر من سيطرة الآخرين وظلمهم وضغوطاتهم.

أما إطلاق حرية الشهوات والنزوات الفكرية، فهو تركيز لحالة العبودية للنفس، وهو حالة العبث والمنكر. ومن هنا يتبين الاختلاف الجوهري في تحديد ماهية الحرية بين الإسلام وغيره من المبادئ والنظريات الاجتماعية.

حرر الإسلام الإنسان من عبادة الشهوة، وعبادة الأصنام، وعبادة الفرد، أو سوى الواحد الأحد الحق.

وتكريم الإنسان إنما هو في تحريره من الرق والعبودية، ورفعه إلى درجة تليق به بوصفه مستخلفاً في الأرض، وسيادة الإنسان في الإسلام ليست في سيادته جسماً ومادة، بل في سيادة القيم الإنسانية فيه.

هذا هو مفهوم الحرية في الإسلام، ويدعمه الوجدان والاستقراء، فإذا عرفنا الحرية بمفهومها هذا استطعنا أن نسير في حياتنا الاجتماعية سيراً متزناً، قال علي عليه السلام: «من ترك الشهوات كان حراً»[٨].

وخلاصة القول: تستند الحرية في الإسلام إلى عقيدة التوحيد، لأنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى لتنتهي إلى التحرير التام من كل أشكال العبودية المهيمنة. وبالعبودية لله وحده يتحرر الإنسان من العبودية لغير لله تعالى التي تقيد عقله وتشوه تصوره الاعتقادي وتصيّره ضحية في حياته لآلهة وأرباب مزورة.

وبهذا التعريف الإسلامي للحرية نلحظ عدم وجود تعارض بين تعريف الحرية وبين الأخلاق، بل نرى تمام الانسجام والتوافق.

حدود الحرية

إن الحرية بأي معنى فسّرت هي قدر الإنسانية المتدينة وغير المتدينة. وليس من حدود الحرية أن تقول كل ما تريد وأن تفعل كل ما تريد، حتى في الفوضى الكاملة لا يمكن للإنسان أعطاء حدود للحرية أكثر من ثوبها المرسوم لها، لأن هناك حدوداً للحرية الفردية والحرية الاجتماعية، أما حدود الحرية الفردية عبارة عن:

أولاً: الخوف من العواقب أو المشاكل التي سيقع فيها بسبب فعل ما. فحريتك تسمح لك باللعب مع الأسد والنمر والتمساح، أو تسلك جبل وعر، لكنك تخاف من العواقب،

يمكن لحريتك كسر هذا القيد ولكنك تخاف العواقب.

ثانياً: حدود قدرتك، هناك كثير من الأشياء التي نحب أن نفعلها ونمارسها ونقوم بها ولكن حدود قدراتنا تقيد هذه الحرية، فالسفر مع فقدان المال يحد من قدرتك عليه.

وعليه لا يوجد شيء اسمه حرية كاملة مطلقة، بل كل حرية لها حدود خارجية مثل حرية الآخرين من حولك أو داخلية وهي قدرتك على توسيع حدود حريتك أو كلاهما.

إن الحرية خاضعة للقانون عند غير المعتنقين لدين وخاضعة للقانون والشرع عند أهل الدين، وهي تفرض خضوع الإنسان برضاه لحكم القانون أو الشرع أو كلاهما الذين يعين الحدود الفاصلة بين حرية الفرد ومصلحة الجماعة.

وأما الحرية الاجتماعية فهي مقيدة بالأخلاق وفق مبدأ النظام الإسلامي، ولكنها لا تشكل أي حاجز أمام الحرية عند مدارس الغرب، فهناك على سبيل المثال في أمريكا حركة الشذوذ الجنسي، وهي من الحركات الناشطة، وتتباهى بسعة نشاطها، وتنظم التظاهرات في الشوارع، وتنشر ما تشاء من الصور في المجلات، وتشير بكل فخر إلى أسماء التجار والساسة الذين ينتمون إليها، من غير أن ينكر أحد منهم مثل هذا الانتماء أو يشعر بالخجل منه. والأدهى من ذلك، هو أن بعض من يعلنون معارضتهم لهذه الحركة، يواجهون هجمة شرسة من بعض الصحف والمجلات.

وكذلك من الأمثلة الأخرى الشائعة في الدول الأوربية، هو أن حرية البيان تتقيّد بعدم الدعاية لصالح الفاشية. ومن الواضح أن الدافع الكامن وراءه دافع مادّي ومنفعة حكومية. في حين أن حركة العري وهي حركة أخرى أيضاً لا تفرض عليها مثل هذه القيود. وهذا

يعني أن حدود الحرية وفقاً للنظرة الغربية وفي ظل جذورها ودوافعها الفلسفية تتقيد بالحدود المادية لا الأخلاقية، وأن القيم الأخلاقية لا توجب لديهم فرض أي قيود على الحرية.

إذاً، الفارق الآخر الذي تتسم به الحريّة في المنطق الإسلامي، هو أن لها قيوداً من القيم المعنوية. مضافاً إلى القيود الأساسية التي شرعت في دائرتها الحرية وهي:

أولاً: الحق الإلهي

الحرية حق طبيعي للأفراد ولكن في عين الوقت هناك الحق الإلهي، نعم إن الله تعالى وهب الإنسان هذا الحق ولكنه يسقط عند تعارضه مع الحق الإلهي، لأن الله تعالى هو خالق الإنسان وله جملة من الحقوق منها حق الربوبية والتشريع، وعليه لا تكون الحرية معارضة للحق الإلهي، ولذا يكون الحق الإلهي مقيداً للحرية.

ثانياً: حق المجتمع

كما للفرد حق فكذلك للمجتمع حق، والمجتمع يعترف بالحرية الفردية إذا لم تضر بسائر أفراد المجتمع، وبهذا يكون المجتمع مقيداً للحرية الفردية.

فلا تجد عاقلاً يقول: إن الوقوف خلف إشارة المرور الضوئية يكون خلاف حرية والعبور وتجاوز الشارع، بل أن العقلاء يسخرون من القائل، لأن الحرية لابد أن تكون ضمن الأطر التي توصل الإنسان إلى الهدف، وأما إذا كانت الحرية تؤدي إلى تلف الأنفس والأموال فلا تكون حرية.

وهكذا الفرد الذي ابتلي بالإدمان على المخدرات نتيجة لاستخدام حريته فقد جعل نفسه في أسر وسجن، فالحرية الممزوجة بالأخلاق هي التي تعطي الحرية الحقيقة للفرد، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: اِنَّ تَقْوَى اللهِ مِفْتاحُ سَداد، وَذَخِيرَةُ مَعاد، وَعِتْقٌ مِنْ كُلِّ مَلَكَة، وَنَجاةٌ مِنْ كُلِّ هَلَكَة.

وفي المروي عن الإمام علي عليه السلام: أيها الناس إن آدم لم يلد عبدا ولا أمة، وإن الناس كلهم أحرار[٩].

لا تعارض بين الحرية والأخلاق

نتيجة لبعض التعاريف التي ذكرت للحرية ضمن بعض المذاهب الفكرية تبرز معارضتها للأخلاق بشكل واضح، ولكن وفق النظرة الإسلامية لا نجد هذا التعارض بل نلحظ أن الحرية هي الأساس والأرضية لظهور القيم الأخلاقية. ولذا لا يمكن اعتبار أن الحرية والأخلاق منفصلتان عن بعضهما البعض.

ومن هنا يتضح أن الذاهبين للقول بالتعارض بين الحرية والأخلاق أنهم قد خلطوا واشتبه عليهم الأمر حينما أخذوا ضغثاً من تعاريف المذاهب الفكرية الأخرى للحرية وجاءوا بها ليقابلوا بها الأخلاق. والحال أن المفترض بهم أن يرجعوا إلى تعريف الحرية وفق نظرة الإسلام ومن ثم البحث عن علاقة الحرية بالأخلاق.

وأما حل التعارض المزعوم والمترائ فنقول:

إن الفرد لا يُوجد إلا كعضو في مجتمع، خصوصاً حينما يكون السياق هو الأخلاق. إذ أن وجود الفرد الذي يعيش معزولاً -إن كان هذا ممكناً- لا يطرح قضايا أخلاقية مثيرة للاهتمام. فالأخلاق توجد في سياق اجتماعي، والحُرية كذلك ليست قضية مهمة إلا في سياق اجتماعي.

والإنسان الحُر في مجتمع ما، يعني إنسان يعيش وفقاً لقوانين ذلك المجتمع، سواءٌ أكان هذا المجتمع هو مجتمع القبيلة، أو مجتمع القرية، أو كان مجتمعاً حديثاً أو حتى ما بعد الحديث.

إن كُل حرية توجد ضمن شروط اجتماعية، ولا توجد حرية غير مشروطة اجتماعياً وتاريخياً. ولذلك عندما نقول إنسان حُر في مجتمع ما، فنحن نتكلم عن إنسان حُر وفقاً لتعريف محدد للحُرية، يحدده أو يسمح به ذلك

المجتمع هذا من جهة الحرية.

وأما من جهة الأخلاق: إن الأخلاق بما أنها أمرٌ يتعلق بالصلة مع الآخرين، هي شيء مثل الحُرية لا توجد إلا على مستوى اجتماعي، أي أنها لا تُوجد مجردة. فليس هناك شيء مجرد اسمه حُرية موجود في الإنسان الفرد المعزول، وكذلك ليس هُناك فعلٌ فردي أخلاقي حُر.

ثم إن لكل فعل أخلاقي حدان ووسط فهو يقع بين الإفراط والتفريط، وأن الابتعاد عن الإفراط والتفريط هو تقييد وسلب لحرية الإنسان، فالقيم الأخلاقية لا تعارض وإنما تحد من الحرية بحيث توجه الإنسان للتمسك بالاعتدال والوسطية، ولكن التوجيه لم يأت من الخارج وإنما من داخل الإنسان وهو العقل والفطرة، وهذا أمر ممدوح لأنها تقييد للحرية من أجل الوصول للسعادة، وهذا الأمر مما أيدته سائر المذاهب الفكرية، فضلاً عن الدين الإسلامي.

ثم إن العقل يقبل بهذا الواقع، لأن الإنسان لا يمكنه أن يلبي جميع شهواته كيفما شاء وإلى جنبها يطلب السعادة الأبدية والحقيقية.

وهنا تكون الحرية في خدمة الإنسان اذا وجهت نحو الاعتدال وإلا فإن الإنسان سيعيش الذل والقهر للنفس وأهوائها، ولهذا فإن العقلاء لا يعدون الإنسان الذي يتبع أهواءه وشهواته إنساناً سوياً ومختاراً، بل يرونه أسيراً ومقهوراً للنفس الحيوانية.

العلاقة بين الحرية والأخلاق

إن الحرية منحة إلهية أوتيها الفرد على الفطرة، وهي مجاله الحيوي الذي به يتكون ويترعرع، وهي مشروع حياة الفرد، والأرضية الحقيقية لتحقيق أهداف الفرد والجماعة، فالإنسان بلا حرية كالسجين او الأسير محبط القوى مشلول الإرادة بانتظار المصير المجهول.

والأخلاق نزعة إنسانية رفيعة،

ودرجة راقية في تسلسل النفوس، وتطور عالم الكائنات وتضرب في أعماق التطور العقلي وترفع من مستوى الفرد وتجعل لحريته قيمة ومصداقية وازدهاراً، ولما كان لابد للحرية من محتوى فكان لزاماً أن يواجه الإنسان مسؤولياته بتفعيل إرادته نحو الخير والشر، أو جلب المنفعة أو دفع المضرة أو بين الحق والباطل.

وهذا هو مغزى ارتباط الحرية بالأخلاق، الذي يعني تنظيم المجتمعات الإنسانية في وحدة عقلية ومفاهيم وجدانية توحد مسيرة الحضارة ولا تفرقها، وتصهرها ولا تشتت قواها، مما ينعكس على السياسة والاقتصاد والاجتماع بما يخلص البشرية من العبثية والتناقض والحروب وتنافر الغايات والمصالح.

إن الحرية مرتبطة بوجود المجتمع وبالتالي يكون لزاماً على الفرد رعاية حقوق وحرية الآخرين، وأن حرية الفرد في دائرة المجتمع تكون حرية متقابلة ذو طرفين وليست ذات طرف واحد، بحيث لا تكون حريته جارية خلاف الأخلاق وحقوق الآخرين، وهذا هو معنى العلاقة والترابط بين الحرية والأخلاق.

ومن هنا تكون الحرية غير منعزلة عن الأخلاق الإنسانية والإسلامية، وهذا الأمر ليس حكراً على الإسلام بل حتى في المدارس الليبرالية نجد أن الحرية مقيدة بخطوط حمراء اجتماعية وإن لم تكن الأخلاق منها حسب معتقدهم.

ولهذا تسير الحرية والأخلاق في مسير واحد، وهذا المسير كفيل بإيصال الإنسان للسعادة والهدف الذي ينشده ويبغاه، والحفاظ على المجتمع وقداسته، وأما عند تجاوز الإنسان لهذا المسير فمصيره الهلاك والشقاوة والمجازاة الاجتماعية والإلهية، وبالتالي سقوط المجتمع واضمحلاله.

ولا شك أن الحريات المقترنة بالمعايير الأخلاقية تمنح الإنسان حرية

حقيقية. لذلك فإن الأخلاق لا تقيد الإنسان ولا تقمع الغرائز التي منحها الله إياه، بل الأخلاق هو استخدام الحرية البشرية في طريق السعادة وتوجيه الغرائز لتحقيق الكمال المنشود.

وبعبارة أخرى: إن الأخلاق النظرية تمنح الإنسان البصيرة، والأخلاق العملية تنمي الإنسان، والحرية الفردية تقوي علاقة الإنسان بالله، والحرية الاجتماعية تقود الإنسان إلى السلوك الصحيح.

فالأخلاق بدون الحرية ليست مقبولة ولا مستدامة. والحرية غير مقبولة دون النظر إلى التفاصيل الأخلاقية الدقيقة، ولا يمكن تسمية كل فعل مطلق الحرية. وهكذا، فإن «الحرية والأخلاق» مفهومان منسجمان لا تعارض بينهما وهي علاقة متبادلة.

وتجدر الإشارة إلى أن الخلل الحقيقي في الحرية هو التطبيق الفعلي، والرسم النظري الخاطئ للحرية بعيداً عن أي التزام أخلاقي أو مسؤولية اجتماعية، بل حددت المسؤولية في إطار مسؤولية العمل والقوانين، أما الأخلاق والحدود والضوابط الاجتماعية فلا وجود لها، فلا مسؤولية فردية ولا اجتماعية، ولا أخلاقية، ولا أسرية، وهنا مورد الاختلاف بين الإسلام وغيره في تحديد الحرية.

كما يتضح الفرق بين النظرة الإسلامية وبين المذاهب الأخرى عند البحث عن العلاقة بين الحرية والأخلاق، لأن الليبرالية تؤمن بالحرية المطلقة، انطلاقاً من اعتقادها بنسبية الحقيقة ونسبية الأخلاق. ويترتب على هذه القاعدة طبعاً عدم وجود أي حد للحرية لا معنوياً ولا أخلاقياً. وهذا التصور نابع من عدم إيمانهم بوجود حقيقة ثابتة، وأن القيم الإنسانية أمور نسبية.

أما الإسلام فلا يذهب إلى هذا الرأي، وإنما يؤمن بوجود قيم ثابتة ومسلّم بها، وبوجود حقيقة الكمال

والقيم التي يسير الإنسان نحوها. والحرّية إنما تكون محدودة في إطار هذه القيم.. وحتى هذه الحرية الاجتماعية التي يكرّمها الإسلام إلى هذا الحد، إذا استغلت في طمس المعطيات المادية أو المعنوية لشعب ما تصبح حينذاك مضرّة، ومثلها تماماً كمثل حياة الإنسان.

وهذا التصور الواهم أدى بهم إلى القول أن كل تحديد لانطلاق الإنسان إنما هو تحديد لحركته وسلب لحريته، فألغوا حتى الأخلاق والقواعد والأصول الإنسانية، فأعطوا للحرية غير معناها وجعلوها مرادفة للفوضى والعبثية، بل قد ظهرت نظريات الإيمان بالعبثية ناسين ان ذلك يعني تحويل الحياة إلى شيء غير ذي معنى، بل ان أهم أسباب انهيار الحضارات على مر التاريخ هما الإفراط بالحرية، أو التفريط بها، أي أما الحرية غير المسؤولة المؤدية إلى الفوضى، أو القمع والتسلط واستعباد البشرية. فالمطلوب ألا يساء فهم الحرية، فتكون النتيجة هي التخريب.

وهنا يمكن إعطاء تفسيراً واضحاً لمفهوم الحرية: فالحرية لا تعني إطلاق أهواء الإنسان وغرائزه، وجعلها بدون ضوابط أخلاقية وقانونية. إن الغرائز المنفلتة من كل الضوابط لا تسمى حرية، وإنما تحللاً والتفافا على القانون والمنظومة الأخلاقية الإنسانية. فالحرية ليست تحقيق اللذة، وإنما تحقيق الحقوق والواجبات في كل الدوائر والمجالات والمساحات.

النتيجة

علينا أن نفهم الحرية بشكلها الصحيح، وعلينا أن نتذكر أننا كائنات تعتمد على العلاقات، ولا يمكن لأي علاقة أن تكون مشبعة إن لم تكن هناك حرية. ولكن الحرية وحدها غير كافية لتمكيننا من الوجود في مثل هذه العلاقات. إننا نحتاج أيضاً إلى الأخلاق.

وقد توصلنا إلى عدم وجود تعارض بين الحرية والأخلاق وفق

الثوابت الإسلامية بل هناك نوع علاقة محكمة بينهما بحيث يقوَّم أحدهما الآخر، وأن الإسلام يجعل أساس الحرية هو العبودية لله وحده، فالأساس النظري للحرية والقاعدة المركزية التي تقوم عليها في ضوء الإسلام هو الاستناد إلى عقيدة التوحيد والإيمان بالله عز وجل وتجسيد العبودية المطلقة له جل وعلا. وللقيم الأخلاقية دور فعال في تحقيق الحرية كما أن للحرية دور في تحقيق المجتمع الأخلاقي.

المصادر

١. ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول، منشورات مكتبة ذوي القربى، قم – إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
٣. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٤. الصدر، محمد باقر، المدرسية الإسلامية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
٥. العميري، سلطان بن عبد الرحمن، فضاءات الحرية، الناشر: المركز العربي للدراسات الإنسانية، الدوحة ـ قطر، الطبعة الثانية، ٢٠١٣م.
٦. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.
٧. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٨. مجلة بقية الله، بيروت ـ لبنان،.
٩. موقع السيد القائد www. Leader. ir

الهوامش:

[١] انظر: تاج العروس للزبيدي، ج٦، ص٣٣٦.
[٢] انظر: التعريفات للجرجاني، ص١٠١.
[٣] مجلة بقية الله، العدد ٢٠٠، آيار ٢٠٠٨، السنة السابعة عشر، ص١٢.
[٤] انظر: فضاءات الحرية، سلطان عبد الرحمن العميري، ص٢٧-٢٨.
[٥] خطاب القائد في جامعة إعداد المعلمين بطهران، ١٤١٩/٠٥/١١هـ. www. leader. ir
[٦] الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب: ج١، ص٩٦. وكذلك بحار الأنوار، العلامة المجلسي: ج٧١، ص٦٩.
[٧] المدرسة الإسلامية، محمد باقر الصدر، ص١١٤.
[٨] تحف العقول، ابن شعبة الحراني: ص٧١.
[٩] الكافي، الكليني، ج٨، ص٧٩.

أ. فيصل مطر الشريفى
باحث وأكاديمي / العراق

القراءات الموضوعيّة للنّصّ القرآنيّ

إنّ الباحث المتتبّع لما ينتجه العلماء والمفسّرون، يلحظ بوضوح وجود اتّجاهات ومناهج تفسيريّة متغيّرة تمتاز بالتّجرّد -قدر الإمكان-، وأصحاب هذه المناهج المتغيّرة ينظرون إلى التّراث نظرة احترامٍ وإجلالٍ، وإلى متطلّبات العصر والتّحديث المستمرّ نظرةَ إشعاعٍ وتوظيفٍ واستيحاءٍ، فيسيرون على وَفق ما قرّره السّابقون، وكذلك على ما يُفاد من رؤًى حديثةٍ؛ لهذه الأسباب وَسَمْنَاهم بأصحاب القراءة الموضوعيّة، في مقابل القراءة المتحيّزة إلى رأيٍ ذاتيّ يؤثّر في منهج التّفسير ونتائجه.

ويُعدّ أصحاب هذه القراءة الموضوعيّة نقطة توازن بين التّراث الفكريّ الإسلاميّ المتمسّك بأسسه وأصوله، وبين القراءة المحدثة وليدة الفكر المعاصر المنضبطة بقواعده، إذ لا تُمزّق إيَّ وسيلة من الوسائل المعرفيّة الإسلاميّة، بل تُعدّ استمرارًا لها، معدلةً وناقدةً في تجديد المناهج والمفاهيم الحديثة الّتي تتلاءم مع متطلّبات العصر، وتوظيفها في الكشف عن مكنوناتٍ في الوحي الإلهيّ، فتجلّت مناهج تفسيريّة جديدة لم يكن لها حضور أو -على الأقل- لم تأخذ حظّها بهذه المِسَاحة

المعرفيّة الواسعة في الزّمن السّابق، وما هذه النّتاجات المعرفيّة إلّا نتيجة الحركة الفكريّة الحديثة الّتي يتجاذب فيها عنصرا الزّمان والمكان، ممّا يستوجب توسيع دائرة المدارك والمنابع التّفسيريّة.

ومن شروط القراءة الموضوعيّة للنّصّ القرآنيّ أن تكون خاضعة لروح الإسلام منضبطة بأصوله؛ لأنّ القراءة المعاصرة، إذا خضعت للشّروط والضّوابط الّتي تنسجم مع روح الإسلام وثوابته تكون أصوليّة - موضوعيّة- كالاتّجاه الاجتماعيّ في التّفسير، مثلًا، وإذا كانت القراءة غير خاضعة للشّروط والضّوابط فتكون منفلتة -غير موضوعيّة-[1].

فهم يرون لزومَ مواكبة التّطوّرات الحاصلة في المجتمع، وتحديث آليّات الفهم، وتجديدها، من دون التّنكّر للمبادئ العامّة الّتي يؤمن بها الفرد المسلم[2]، ومن دون الانقياد الأعمى لمناهج الغرب، أو استنساخ تجربة الفكر الغربيّ؛ لأنّ «للفكر الغربيّ وسائل منهجيّة متعدّدة لتفسير النصّوص، وتبديل الأحكام، وقلب المعاني والدّلالات، بعد عزل أصول منهج الاجتهاد الأصوليّ وقواعده»[3].

فهي مقاربات بين النّصّ والواقع، واستيحاء المستجدّات الّتي يطغى فيها دور العقل، واعتماد وسائل متغيّرة في فهم النّصّ والحوادث الواقعة، فتمتاز بالحركيّة نحو فهمٍ جديدٍ لتفسير النّصّ القرآنيّ، تتكئ على الموروث ولا تخرج عن مسار ما صحّ منه، مكمّلة له، لا متوقّفةً عنده.

وفي هذا المعنى التّجديديّ المنطلق من روح الإسلام والمتّصل بالواقع، نذكر روايةً في العيون عن الإمام **الرّضا** عليه السلام عن أبيه عليه السلام: إنّ رجلًا سأل **أبا عبد الله** ٧: ما بال القرآن لا يزداد على النّشر والدّرس إلاّ غضاضة؟ فقال: «لأنّ الله -تبارك وتعالى- لم يجعله لزمانٍ دون زمانٍ، ولا لناسٍ دون ناسٍ، فهو في كلّ زمانٍ جديدٌ،

وعند كلّ قومٍ غضٌّ إلى يوم القيامة»[٤].

وتعدّ هذه الاتّجاهات نتاجًا لعقليّة المفسّر ومرجعيّته الفكريّة ومدى تأثره بالواقع ووعيه بمتطلّباته؛ لذا يمكن عدّ الاتّجاه الاجتماعيّ في التّفسير -مثلًا-، اتّجاه أصحاب العقليّة والفكر الاجتماعيّ، وبتعبيرٍ آخر: هم المفسّرون الّذين تكون مرتكزاتهم ومنطلقاتهم في التّفسير اجتماعيّة، لكنّهم يتّبعون المنهج الموضوعيّ، أو التّحليليّ، أو المقارَن، أو غيرها من الطُّرُق الرّئيسة في التّفسير والبيان، والمرتكزات الحديثة المؤثّرة في نشوء المناهج والاتّجاهات التّفسيريّة المتغيّرة -على تنوّعها- لا تخلو من دخولها تحت إحدى هذه المناهج العامّة أو بالتّركيب بينها، وطرقُ المناهج والأساليب العامّة أربعةٌ[٥]، وهي:

أوّلًا: أسلوب التّفسير التّحليليّ: وهو الّذي يتولّى فيه المفسّرون كشف دَلالات الألفاظ، وبيان معانيها، بدءًا من سورة الفاتحة، انتهاءً بنهاية سورة النّاس، مضمّنين تفاسيرهم بلاغة التّركيب القرآنيّ ونظمه، وأسباب النّزول، واختلاف المفسّرين وآرائهم المتنوّعة، وذكر الأحكام الفقهية والعقديّة، وقد يستطرد بعض المفسّرين في النّحو أو الفقه أو غيرها من المسائل بحسب توجّهاتهم، وما إلى ذلك.

ثانيًا: أسلوب التّفسير الإجماليّ: وهو التعرّض لبيان معاني الآيات القرآنيّة إجمالًا، مع ذكر معاني غرائب الألفاظ، وكذلك الرّبط بين معاني الكلمات، وغايته التّسهيل على النّاس فهم معاني كلمات القرآن الكريم، مع إضافة ما تقتضيه الضّرورة من سبب نزولٍ أو قصّةٍ أو حديثٍ أو غير ذلك.

ثالثًا: أسلوب التّفسير المُقارَن: وهو إيضاح الآيات القرآنيّة من خلال عرض ما قاله المفسّرون في آيةٍ أو مجموعة آياتٍ مترابطةٍ فيما بينها، ومن ثمّ المقارنة والموازنة بين أقوالهم، وذكر

براهينهم واستدلالاتهم، وتقويم هذه الآراء مع تبيين الرّاجح من المرجوح.

رابعًا: أسلوب التّفسير الموضوعيّ: وهو التّفسير الّذي يتناول القضايا حسب مواضيعها وأهدافها المشتركة بين مجموعة من الآيات، إذ يتتبّعها كلّها، للخروج بنظريّة القرآن لموضوعٍ من المواضيع.

ويرى الدّكتور **حكمت عبيد الخفاجيّ** -من خلال متابعة ما تحقّق على أيدي المفسّرين الأوائل- أنّ مناهج التّفسير محدّدة، ونفهم منه أنّ هذه المناهج تتوسّع بالاتّجاهات والألوان التّفسيريّة بحسب طبيعة المفسّر ومرتكزاته الّتي ينطلق منها في ممارسته التّفسيريّة، فقد قسّم المناهج العامّة إلى أربعة مناهج، وتمّ تقسيمها إلى أربعة أساس؛ بسبب ما يغلُب على هذا المنهج أو ذاك من أسلوبٍ وطريقةٍ بيانيّةٍ يعتمدها المفسّر في تعاطيه مع الآيات في منهجه التّفسيريّ، وهي على النّحو الآتي[٦]:

١ــ أسلوب التّفسير التّحليليّ: ويُعدُّ هذا الأسلوب هو الغالب على منهج جملة المفسّرين، وذلك ببيان جميع نواحي الآيات القرآنيّة، وهو الأسلوب التّقليديّ عند أغلب المفسّرين، وذلك أن يمضي المفسّر مع ترتيب المصحف آيةً آيةً، موضّحًا معاني المفردات، وتراكيب الجُمَل، ومناسبات الفواصل، ووجه ارتباط المقاصد، مستعينًا بأسباب النّزول، والرّوايات، وهو متفاوت من حيث الإيجاز والإطناب.

ويرى كذلك أنّ هذا النّوع من التّفسير يجمع بين مناهج متعدّدة إذ «يعتمد على وحدة الآية، وتقليبها من عدّة وجوهٍ، وتحميلها في بعض الأحيان ما لا تحتمله من معنًى، وإن جمع بين مناهج متعدّدة، إلّا أنّه يُسمّى بالتّفسير التحليليّ، مندرجةً تحته ما هو معروفٌ من تفاسير القُدماء»[٧].

٢ـ أسلوب التّفسير الإجماليّ: وهو الطّريقة المختصرة للتّفسير، وذلك

بالمرور على معاني الآيات إجمالًا، فيعمد المفسّر إلى بيان مقاصدها، مستقصيًا ما ترمي إليه من أهدافٍ وغاياتٍ ودلالاتٍ، ويصبّها بألفاظٍ تُدنيها من إفهام القرّاء، فهو لتيسير فهم عامّة القرّاء.

٣ـ أسلوب التّفسير المقارَن: نشأ هذا النّوع وتبرعم من خلال التّفسير التحليليّ المفصّل، والتّفسير الإجمالي المختصر، للموازنة والمقارنة بين الاتّجاهات المختلفة، والمفسّر -في هذا المنهج- يعطي كلّ ذي حقٍّ حقّه، فلا يميل ولا ينحاز إلى طائفةٍ، ووظيفته تحقيق القول في الاتّجاهات التّفسيريّة، فيكون المفسّر ناقدًا لما لا يقبله بذوقٍ، معرّجًا على ما يرتضيه بنقلٍ.

٤ـ أسلوب التّفسير الموضوعيّ: وهو أن يقوم جملة من المتخصّصين بدراسة شذرات ونجوم من القرآن الكريم، فيجمع المفسّر مادّةَ موضوعٍ من مواضيع القرآن؛ لتكون هيكلًا مترابطًا يشكّل وحدةً موضوعيّةً متكاملةً، ثمّ يقوم بتفسيرها بحسب منهجه، وكلٌّ بحسب تخصّصه، فالأحكام لأهل الأحكام، والعقائد لأهل العقائد، وهكذا[٨].

من هنا يُمكن القول: بأنّ المناهج التّفسيريّة محدّدة ومقيّدة بهذه المناهج الأربعة، ومعيار وصفها يعتمد على طريقتها وأسلوبها البيانيّ الّذي يتّبعه المفسّر، وتتلوّن هذه المناهج بألوان واتّجاهات متنوّعة تبعًا -كما مرّ سابقًا- لمرتكزات المفسّر ومداركه المعرفيّة، وتوجّهاته وتخصّصه في مجالٍ فكريٍّ ما.

وأهمّ الاتّجاهات التّفسيريّة المتغيّرة الموضوعيّة الجديدة هي:

التّفسير الموضوعيّ:

إنّ من أهمّ ما يُمكن ملاحظته في أوساط المفسّرين المشتغلين بمنهج التّفسير الموضوعيّ وجود ثلاثة مرتكزات متفاوتة من حيث السهولة والتّعقيد في نظريّاتهم تجاه هذا المنهج،

وهي على النّحو الآتي:

١ـ قسم يعنى بعملية جمع الآيات المشتركة في ذات المحاور والموضوعات الّتي يشير إليها القرآن الكريم، سواء أكانت في سورة واحدة، أم في مجموعة سُوَرٍ، ثمّ يخضعها المفسّر للبحث واستكشاف المعنى المشترك بينها، وهذا النّوع من أكثر الأنواع تداولًا وأسهلها بحثًا[٩].

وعلى هذا الأساس يكون تعريف التّفسير الموضوعيّ: «هو علم يبحث في قضايا القرآن الكريم، المتّحدة معنًى أو غايةً، عن طريق جمع آياتها المتفرّقة والنّظر فيها، على هيئةٍ خاصّةٍ، بشروطٍ خاصّةٍ؛ لبيان معناها واستخراج عناصرها، وربطها برباطٍ جامعٍ»[١٠].

٢ـ وقسم آخر، وهو أعقد مسيرًا، ما نراه في بيانات محمّد باقر الصّدر في مدرسته القرآنيّة، وطبّقه في أبحاثه كما في مبحثه (خطّ الخلافة وشهادة الأنبياء) وهو عبارة عن ولوج المفسّر إلى الآيات المشتركة الموضوع بعد التّعبئة بالنّظريّات والتّجارب التي أدركها وتوصّل إليها العقل البشريّ فيما يرتبط بالموضوع الّذي تمّ اختياره؛ ليقوم المفسّر بالجمع بينهما والخروج بنظرية ورأي القرآن الكريم، وتُعدّ النّظريّات والتّجارب البشريّة وسائل وأدوات لفهم النّصّ القرآنيّ وتبيانه، وليست من باب تحميل القرآن ما لا يحتمل، وإنّما هو ربط بين القرآن والواقع الخارجيّ، فيكون موضوعيًّا لكونه قد اختار موضوعًا من خارج النّصّ القرآنيّ، تمليه متطلّبات الواقع، فكريًّا كان أم عقديًّا أم اجتماعيًا أم غيرها، لتمّ تناول الموضوع دراسةً وتقويمًا من خلال الرّؤية القرآنيّة؛ لكي يتّضح موقف القرآن منه.

وقد نُظّر إليه بتفسير آيات الأحكام، وهو أسلوب الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعيّة فإنّ «ديدن الفقهاء يبدؤون بالواقع -وقائع الحياة كانت تنعكس عليهم شكل: جعالة، مضاربة، مزارعة، مساقاة، رهن،

نكـاح.. - ثـمّ يأخـذون هـذا الواقـع ويـأتون إلى مصـادر الـشريعة لكـي يسـتنبطوا الحكـم مـن مصـادر الشريعة»[11].

وعـلى وَفْـقِ هـذه الرّؤيـة يكـون تعريف منهجيّـة التّفسـير الموضـوعيّ بأنّهـا: «الّتـي تطـرح موضـوعًا مـن موضـوعات الحيـاة العقديّـة، أو الاجتماعيّـة، أو الكونيّـة، وتتّجـه إلى درسه وتقييمه من زاويةٍ قرآنيّةٍ»[12].

٣ـ أمّا القسـم الثّالـث فقـد عُنـونَ بعنوانـاتٍ عـدّةٍ كـ (التّفسـير المعـادلاتيّ)[13]، و (التّفسـير الارتباطيّ)[14]، وبحثه الشّهيد الصّدر تحـت عنـوان (التّفسـير السّـننيّ)، وخلاصـة هـذا القسـم أنّـه يعنـى باكتشاف العلاقـة بـين موضـوعَيْنِ أو أكثر في القرآن الكريم، ومعرفة طبيعة هـذه العلاقـة وأبعادهـا وآثارهـا؛ إذ «تسود القرآن الكـريم مجموعـة كبـيرة من المعـادلات، هـذه المعـادلات ذات طبائع متعدّدة متكثّرة، فهناك المعادلـة الكونيّـة والاقتصـاديّة والأخلاقيّـة والسياسيّة، فالقرآن كثيرًا ما يربط بين عنصرَيْنِ على نحوٍ ما، وهذا مقصودنا من المعادلة»[15].

وبما مرّ من التقسيم يتبـيّن فارقـانِ جوهريّانِ بين (التّفسير الموضوعيّ) و (الجمـع الموضـوعيّ)، وعـلى النّحـو الآتي:

١ـ كلا القسمَيْنِ يلتقيانِ مـن جهـةِ وحدة الموضوع والصّورة اللّفظيّة بـين الآيات، إلّا أنّهـا تختلـف مـن النّاحيـة التّفسيريّة المعنويّة، ويختلف أيضًـا مـع بعض مباحث علوم القرآن الّتي تضع آياتٍ متعدّدةٍ بعنوانٍ واحـدٍ كالنّاسـخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه وغيرها، فهي تشترك مع التفسير في جمع الآيات لكنّهـا تختلـف معـه في اخـتلاف موضوعاته، غايـة الأمـر أنّـه يجمعهـا عنوان واحد، قد انتُزِع بملاحظة جهةٍ مشتركةٍ فيها.

٢ـ ومن جهةٍ أخرى نلحظ فارقًا بين القسم الأوّل والقسم الثّاني وهو أنّه: في

القسم الأوّل تكون موضوعات القرآن محدّدة، وهي الّتي يلقيها القرآن، ثمّ يقوم المفسّر بتقويم الموضوع ودراسته من القرآن وإلى القرآن.

أمّا في القسم الثّاني، فيُعدّ أكثر تطوّرًا، إذ يكون للقرآن رأيٌ في مسائل الحياة الواقعيّة كلّها، فيقوم المفسّر بوضع ما توصّل إليه العقل البشريّ من تجارب بين يدي القرآن الكريم، فينطلق المفسّر من الواقع إلى القرآن؛ ولذلك يكتسب هذا المنهج صفة التّجدّد باستمرار، بتجدّد تجارب العقل البشري وتغيّرها في الأمور الكونيّة أو الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة وغيرها من أمور الفكر والحياة.

أسباب التّوجّه ناحيةَ التّفسير الموضوعيّ:

إنّ ما حصل في القرن الرّابع عشر الهجريّ هو التفاف كثير من المفسّرين حول هذا المنهج التّفسيريّ، الّذي لم ينل حظّه في العصور السّابقة؛ وذلك لأسبابٍ عدّةٍ نذكر أهمّها[١٦]:

١- الأسلوب الخاصّ للقرآن في بيان المعارف تدريجيًّا:

أي أنّ القرآن قد تناول كلّ موضوع من موضوعاته بصِيَغٍ متفرّقة مبثوثة في سُوَرٍ مختلفة، فتكفّل ببيان بُعدٍ من أبعاد ذلك الموضوع في كلّ موقع، ومن ثَمّ تتمثّل الطّريقة الوحيدة لمعرفة موقف القرآن من هذا الموضوع باستقصاء جميع الآيات ذات الصّلة بالموضوع، وهذه النّظرة الشّاملة الّتي تنهض بجمع الآيات في مجال موضوع قرآنيٍّ واحدٍ تُعدّ بنفسها ضربًا من التّفسير الموضوعيّ.

٢- نموّ العلوم الإنسانيّة:

يتمثّل أحد العوامل الّتي حالت دون ازدهار هذا النّهج التّفسيريّ في العصور الماضية، في غياب بعض الاختصاصات الّتي من شأنها تفتيح المسائل القرآنيّة على الصّعيدَيْنِ: العلميّ والاجتماعيّ، وبتوافر هذه

الكفاءات ازدهر التّفسير الموضوعيّ، فكان ظهور وسائل جديدة[١٧] سببًا في تطوّر هذا المنهج.

٣- السّعي إلى إبراز الرّؤى العلميّة -الاجتماعيّة للإسلام:

يعلّل بعض الباحثين التّوجه صوب هذا المنهج باهتمام المصلحين لمواجهة الثّقافة الاستعماريّة، فكان هجوم الاستعمار سببًا في دفع المفكّرين والمفسّرين لدراسة الرّؤى العلميّة والاجتماعيّة من خلال النّصّ الدّينيّ، والسّعي في إثبات تطابق نظرات القرآن مع الحضارة والعلم الحديث.

٤- ردّ اتّهام المستشرقين:

ادّعى بعض المستشرقين أنّ القرآن الكريم ينطوي على مجموعة من المطالب الّتي لا يجمعها وَحْدةُ الموضوع، ولا وَحْدةُ النّظم[١٨]، ولمواجهة هذا المدّعى بادر العلماء المسلمون بتفسير القرآن الكريم تفسيرًا موضوعيًّا.

٥- تقدّم تقنيّة البحث وإمكاناته:

تتطلّب عمليّة التّفسير الموضوعيّ معاجم دقيقة وشاملة، بحيث يكون بإمكان الباحث أن يدرس علاقة الآيات وارتباطاتها مع الآيات الأخرى بسهولة، وهذه الأدوات التّقنيّة الحديثة صارت متوافرة في القرنَيْنِ الأخيرَيْنِ، أكثر ممّا كانت عليه قبل ذلك[١٩].

التّفسير الاجتماعيّ:

يُعدّ هذا الاتّجاه ثمرة من ثمار الممارسات التّفسيريّة الجديدة، بدأ الاهتمام به عندما تكوّنت عقليّات المفسّرين من نمط العقل الاجتماعيّ الإصلاحيّ الّذي يريد استنهاض الأمّة الإسلاميّة بشكل خاصّ، وغيرها من الأمم بشكل عامّ، وأنّه عندما يُراد إصلاح المجتمع الإسلاميّ لا بدّ من تفسير القرآن اجتماعيًّا؛ ذلك لأنّ محور الأمّة الإسلاميّة هو القرآن، ولا نهضة من دون الرّجوع إليه بوحيٍ

من الواقع بمشكلاته ومتطلّباته، وفي هذا الاتّجاه تركيز على معالجة التّخلّف وتفشّي الجهل والظّلم والاستبداد ومصادرة الحرّيّات والفقر والمرض وغيرها من تحدّيات الواقع؛ لذا بدأ العلماء باستشعار أهمّيّة معرفة احتياجات الواقع وعرضها على القرآن لاستنطاقه وفهم خطاباته «وهكذا وُلِدَ المنهج الاجتماعيّ لتفسير القرآن»[٢٠]. وهو «ذلك المنهج الّذي جعل نصب عينيه الواقع الاجتماعيّ بكلّ تداعياته وإشكاليّاته، وبدأ ينطلق منه لطرح أسئلة واستفسارات حول الحياة وقضاياها، ومن ثمّ طرحها على القرآن الكريم بغرض المعالجة وإعطاء الحلول»[٢١].

ولا يزال الاتّجاه الاجتماعيّ في التّفسير قيد المناقشة، فلم يتجلَّ إلى الآن الخطاب التّفسيريّ الاجتماعيّ بدقّة؛ لأنّ هناك من العلماء والمفكّرين يرتابون من هذا الاتّجاه وينظرون إليه «بنظرة الرّيبة والشّكّ؛ لبعده البشريّ: المادّيّ والعلمانيّ. ويعتبرون الأدوات المستخدمة في هذا المنهج غير صالحةٍ لمقاربة الآيات القرآنيّة»[٢٢].

ونرى في تعريفاته اختلافًا واضحًا، فبعض العلماء قرنوه بالأدب، فقال **الذّهبيّ**: «يمتاز التّفسير في هذا العصر بأنّه يتلوّن باللّون الأدبيّ الاجتماعيّ، ونعني بذلك: أنّ التّفسير لم يعُد يظهر عليه في هذا العصر ذلك الطّابع الجافّ الّذي يصرف النّاس عن هداية القرآن الكريم، وإنّما ظهر عليه طابع آخر وتلوّن بلونٍ يكاد يكون جديدًا وطارئًا على التّفسير، ذلك هو معالجة النّصوص القرآنيّة معالجة تقوم أوّلًا وقبل كل شيءٍ على إظهار مواضع الدّقّة في التّعبير القرآنيّ، ثمّ بعد ذلك تصاغ المعاني الّتي يهدف القرآن إليها في أسلوبٍ شيّقٍ أخّاذٍ، ثمّ يُطبّق النّصّ القرآنيّ على ما في الكون من سُنن الاجتماع، ونظم الكون»[٢٣]، ونلحظ في التّعريف المزاوجة بين اللّون الأدبيّ والنّهج التّفسيريّ،

وعـدّها لونًـا تفسـيريًّا يكـاد يكـون جديـدًا، وكـذلك اسـتعمال وظـائف مدرسـة التّفسـير الاجتماعـيّ كقـرائن للتّعريف.

وسار في هذا المنحى **عبـد القـادر محمّـد صـالح** في كتابـه: (التّفسـير والمفـسّرون في العـصر الحـديث)، إذ تناول في الفصل الرّابع منهج التّفسير الاجتماعـي بعنـوان: (التّفسـير الأدبيّ الاجتماعيّ).

وفي اتّجـاه آخـر عـدّ هـذا الاتّجـاه ضمن المدرسة العقليّة في التّفسير، أي ليس مستقلًّا وليس مقرونًـا بـاللّون الأدبيّ، إذ نجد **فهد الرّوميّ** يسـمّيه بـ (مـنهج المدرسـة العقليّـة الاجتماعيّـة الحديثة فى التّفسير)[٢٤]، وذكـر أنّ لهـم أسسًا واضحة يسيرون عليها وهي[٢٥]:

١ـ الوحدة الموضـوعيّة في القـرآن الكريم.

٢ـ الوحدة الموضـوعية في السّـورة القرآنيّة.

٣ـ تحكيم العقل في التّفسير.

٤ـ إنكار التّقليد وذمّـه والتّحـذير منه.

٥ـ التّقليـل مـن شـأن التّفسـير بالمأثور.

٦ـ التّحـذير مـن التّفسـير بالإسرائيليّات.

٧ـ القـرآن هـو المصـدر الأوّل في التّشريع.

٨ـ الشّمول في القرآن الكريم.

٩ـ التّحذير من الإطناب.

١٠ـ الإصلاح الاجتماعيّ.

بينما نجد في مدوّنات **محمّـد عـمارة** أنّ الاتّجاه الاجتماعيّ اتّجـاه مسـتقلّ في التّفسير، متمثّلًا بعبقريّـة **جمـال الـدّين الأفغانيّ** وإنّ «أوّل ما تمثّلت في رفضـه لكلا الخيارَيْنِ اللّذَيْنِ استقطبا مثقّفي الأمّة وجمهورها، وفي ارتياده واختياره الطّريـقَ الثّالـثَ والموقـفَ الثّالـثَ - الممثّل لوسـطيّة الإسـلام- والسّـاعي لبلورة البديل الحضـاريّ الإسـلاميّ، القادر على منافسة فكريّة -التّغريـب-

والمتجاوز -في ذات الوقت- للتّخلّف الموروث»[٢٦]. فنلحظ أنّ المنهج الّذي سلكه الأفغانيّ على وَفْقِ هذه الرؤية هو المنهج الأمثل لبيان وسطيّة الإسلام، وقدرته على تجاوز التّخلّف الموروث من جهة، ومنافسة الغرب من جهةٍ أخرى.

وعُدّ مشروعُ **جمال الدّين الأفغانيّ** (التّحدّي الحقيقيّ لفكرة التّغريب، الّتي رامت عزل أمّتنا عن تراثها الحضاريّ، لتبدأ من حيث انتهى الأوربيّون. كما رامت بالعلمانيّة نزعَ الصّيغة الإسلاميّة عن مؤسّسات الدّولة وشؤون الإنسان في حياته الدّنيا... أنصار العلمانيّة الّذين يريدون لبلادنا أن تصبح -في الحضارة- قطعة من أوروبّا، أو إن شئت الدّقّة: هامشًا حضاريًّا لأوروبّا...»[٢٧].

يُعدُّ التّفسير الاجتماعيّ اتجاهًا جديدًا متغيّرًا؛ لأنّه انطلق بجرأةٍ «مع كتاباتٍ اعتبرت أنّ القرآن هو المرجع المركزيّ والوحيد لأيّ إصلاح يُرتجى، وإنّ ما وُضِعَ له وحوله من تراثٍ تفسيريٍّ قد تحوّل -في مجمله- إلى عقبةٍ كأداء لتعذّر التّوصّل إلى النّصّ القرآنيّ، دون المرور عليها والخضوع إلى مقولاتها»[٢٨]. وأبرز من يمثّل هذا الاتّجاه **جمال الدّين الأفغانيّ** (ت١٣١٤هـ) و**محمّد عَبْدُهُ** (ت١٣٢٣هـ) و**محمّد رشيد رضا** (ت١٣٥٤هـ) و**محمّد جمال الدّين القاسميّ** (ت١٣٣٣هـ) وغيرهم الكثير.

وينبغي التنبّه أنّ هذه الأسماء الّتي ذكرت لا تنفي عن المفسّرين في المناهج الأخرى الاهتمام بالجانب الاجتماعيّ، قدماء ومحدَثين، بل إنّ كلّ مفسّر كان يرى أن منهجه التّفسيريّ هو الأنسب للواقع الاجتماعيّ والأسئلة الفكريّة الّتي تشغل بال النّاس في تلك الحقبة.

المادّة الاجتماعيّة في القرآن الكريم[٢٩]:

يجد المفسّر في هذا الرّكب مادةً

وافرةً، ومِساحةً واسعةً لتطبيقاته الاجتماعيّة، ومنها ما يأتي:

١ـ آيات العقائد: وهي المرجع الفكريّ والعمليّ للفرد المسلم، والّتي تربط الإنسان بالفعل، فيكون الواقع الحركيّ تجسيدًا للفكر العَقديّ الّذي يعقد عليه الإنسان قلبه.

٢ـ آيات التّشريع: وهي آيات الأحكام والفقه، والّتي هي بمثابة العلاج لكلّ الأدواء الممكنة الوقوع، فهي من جهةٍ تسهر على حفظ النّظام الاجتماعيّ، ومن جهةٍ أخرى توفّر علاج النّهوض بعد السّقوط في العثرات.

٣ـ آيات الأخلاق: وهي الآداب المثلى والأخلاق الحسنة الّتي ينبغي الاتّصاف بها في جانب المعاملات.

٤ـ آيات القصص والأمثال: وتضمّنت نماذج لنهوض الأمم، وعلّلت أسباب النّهوض، وذكرت القصص نماذج للعوارض الّتي تعرض للمجتمعات، وذكرت طريق السّقوط والانقراض الحضاريّ، وقدّمتْ نماذج للظّلم والطّغيان، ثمّ بيّنت طرق الحماية للفرد المسلم، وانطوت القصص على كثيرٍ من المعاني الاجتماعيّة وفي مجالاتٍ مختلفةٍ.

التّفسير الأغراضيّ:

يُعدّ هذا الاتّجاه من الاتّجاهات الّتي قد يكون لها مستقبلٌ تفسيريٌّ متميّزٌ، فهو إلى الآن لم ينضج ولم يستقلّ استقلالًا واضحًا، وهو بحاجةٍ إلى دراسةٍ مستقلّةٍ لاستيفائه وتبيين حدوده وضبطه، وقبل الخوض فيه ينبغي عرض تعريفٍ معجميٍّ موجزٍ لكلمة (الغرض) لإتمام الفائدة، ومن ثمّ التعرّض لتعريف هذا المنهج في الاصطلاح.

الغرض لغةً:

جاء الغرض بمعنى الهدف[٣٠]، أي: «كلّ ما امتثلته للرّمْي، والجمع أغراض؛ وكثر ذلك حتّى قيل: النّاسُ أغراض المنيّة، وجعلْتَني غَرَضًا

لشَتْمك»[٣١].

ويلتقي الغرض مع القصد كما تقول: «غَرَضُه كذا أَي حاجَتُه وبُغْيَتُه. وفَهمتُ غرضَك أَي: قَصْدَك»[٣٢].

وعليه لا يخرج معنى الغرض وجمعُها (الأغراض) عن أحد المعاني:

١ـ الهدف الّذي يُرمى إليه.

٢ـ الحاجة المراد الوصول إليها بمعنى البُغية والغاية.

٣ـ القصد والنيّة.

وكلّ هذه المعاني واردة في مقاربات منهج التّفسير الأغراضيّ.

تعريف التّفسير الأغراضيّ في الاصطلاح:

ورد شرحٌ للمفهوم الأغراضيّ على لسان **بسّام الجمل** عندما حاوره **عبد الله إدالكوس**، إذ يقول: إنّ التّفسير الأغراضي هو عبارة عن «توزيع الآيات بحسب أغراض كبرى، مثل: التّشريع والأحوال الشّخصيّة والمعاملات والأدعية والسّيرة النّبويّة وقصص الأنبياء والمصير الأخرويّ»[٣٣].

وعليه تكون خطوات التّفسير في هذا المنهج على النّحو الآتي:

١ – تحديد الأغراض الكبرى في القرآن الكريم.

٢ – جمع الآيات الّتي تلتقي فيما بينها بغرضٍ كبيرٍ من الأغراض الجامعة.

٣ – تفسير الآيات بحسب هذا الغرض والخروج بنتيجةٍ قرآنيّةٍ.

من خلال هذه الخطوات يتبيّن أنّ منهج التّفسير الأغراضيّ يزاوج بين منهجَيْنِ مستقلَّيْنِ: الأوّل: التّفسير الموضوعيّ، والثّاني: التّفسير المقاصديّ.

أوّلًا: وجه اشتراك التّفسير الأغراضيّ بالموضوعيّ:

أمّا وجه التقائه مع التّفسير الموضوعيّ فينسجم مع الرّؤية الأولى

الّتي مرّ الحديثُ عنها في هذا الفصل، والّتي ترى أنّ التّفسير الموضوعيّ: «علمٌ يبحث في قضايا القرآن الكريم، المتّحدة معنًى أو غايةً، عن طريق جمع آياتها المتفرّقة والنّظر فيها، على هيئةٍ خاصّةٍ، بشروطٍ خاصّةٍ؛ لبيان معناها واستخراج عناصرها، وربطها برباطٍ جامع»[٣٤]، فيكون كلا المنهجَيْنِ: الأغراضيّ والموضوعيّ مهتمَّيْنِ بعمليّة جمع الآيات المشتركة في ذات المحاور والموضوعات الّتي يشير إليها القرآن الكريم، سواء أكانت في سورة واحدة، أم في مجموعة سُوَرٍ، ثمّ يخضعها المفسّر للبحث واستكشاف المعنى المشترك بينها، وهذا النّوع من أكثر الأنواع تداولًا وأسهلها بحثًا[٣٥].

ثانيًا: وجه اشتراك التّفسير الأغراضيّ بالمقاصديّ:

أمّا وجه التقائه مع التّفسير المقاصديّ فينسجم مع التّعريف القائل أنّ التّفسير المقاصديّ: «هو لونٌ من ألوان التّفسير، يبحث في الكشف عن المعاني والغايات الّتي يدور حولها القرآن الكريم، كلّيًّا أو جزئيًّا، مع بيان كيفيّة الإفادة منها في تحقيق مصلحة العباد»[٣٦]. فالأغراض الكبرى في النّهج الأغراضيّ تلتقي مع المقاصد العامّة للقرآن الكريم في النّهج المقاصديّ.

ولا بدّ من التّنبّه على أنّ المناهج التّفسيريّة تشترك في كثير من الأمور، كلزوم اللّغة، وإعمال العقل، وغيرها، إلّا أنّه توجد خطوات منهجيّة واضحة الاشتراك بين منهجَيْنِ أو أكثر كالّتي تمّ ذكرُها في هذا المنهج.

ويُعدّ هذا الاتّجاه من المناهج الجديدة الموضوعيّة، إذ لا ينفصل عن التّراث، ولا يتنكّر للمعطيات المعرفيّة الجديدة.

وعند مطالعة بعض التّفاسير الرّئيسة القديمة كتفسير (مجمع البيان) نجد أنّ هذا المصطلح قد توافر عليه **الطبرسيّ** (ت٥٤٨هـ) وهو من علماء

القرن السّادس الهجريّ وأشار إليه بقوله: «وأقول إنّ الإعرابَ أجلُّ علوم القرآن، فإنّ إليه يفتقر كلُّ بيانٍ، وهو الّذي يفتح من الألفاظ الأغلاق، ويستخرج من فحواها الأعلاق، إذ الأغراض كامنةٌ فيها، فيكون هو المثير لها، والباحث عنها، والمشير إليها، وهو معيار الكلام الذي لا يبين نقصانه ورجحانه حتى يعرض عليه، ومقياسه الذي لا يميز بين سقيمه ومستقيمه حتى يرجع إليه. وقد رُوي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه. وإذا كان ظاهر القرآن طبقًا لمعناه، فكلّ مَنْ عرف العربيّة والإعراب عرف فحواه، ويعلم مراد الله به قطعًا، هذا إذا كان اللّفظ غير مجمل يحتاج إلى بيان، ولا محتمل لمعنيَيْنِ، أو معانٍ»[٣٧].

ورغم تنبّه **الطبرسيّ** على أنّ مهمّة التّفسير هي كشف الأغراض الكامنة في القرآن الكريم، وفتح مغاليقها، واستخراج فحواها، إلّا أنّه حصر استكشاف هذه الأغراض بأداة الإعراب؛ وما ذلك إلّا بسبب ما تمليه الحقبة الزّمنيّة من أدوات ومعارف ينطلق منها المفسّر، خصوصًا سيطرة الجانب اللّغويّ آنذاك، ولكلّ مفسّر أسبابه الموضوعيّة في تحديد آليّاته التّفسيريّة الّتي يعتدمها في منهجه التّفسيريّ.

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ **هاشم الموسويّ** بعد استعراضه لكلام **الطّبرسيّ** -الّذي سقناه آنفًا- وغيره من أعلام مفسّري الشّيعة الاثنَي عشريّة، ذكر الأعمال والخطوات الّتي يمارسها المفسّر، ومن ضمنها الخطوة الجامعة بين التّفسير الأغراضيّ والموضوعيّ بوصفهما يقومانِ «على أساس دراسة الآيات ذات الصّلة بموضوع جميعها، كوحدةٍ موضوعيّةٍ، يكمّل بعضُها الآخرَ»[٣٨]، ومن ثمّ يذكر الأغراض أو المواضيع والأهداف المرميّ صوبها «فمثلًا عندما يُراد فهم قضيّة المال، أو الحكم

في القــرآن، أو مســألة الطّــلاق، أو حقــوق المــرأة، أو التّوحيــد، تقــوم الدّراسة عـلى أسـاس تجميـع الآيـات ذات الصّــلة بالموضــوع ودراســتها كوحدةٍ موضـوعيّةٍ متكاملـةٍ؛ لأجـل الخروج بأحكام القرآن ومفاهيمه الّتي تعطينــا صــورةً كاملــةً عــن ذلــك الموضوع»[٣٩].

ومن هنـا يُمكـن القـول أنّ اتّجـاه التّفسير الأغراضيّ في جـزءٍ كبـيرٍ منـه يـدور في حَلْقَـةٍ مغلقـةٍ، تنطلـق مـن القرآن وأغراضه، وتنتهي إلى القـرآن، من دون التّفاعل بين القرآن والواقـع، وهــذه مرحلــةٌ مهمّــةٌ لفهــم الرّؤيــة القرآنيّة في هذا الموضـوع أو ذاك، كـما مرّ هذا المعنى في الرّؤيـة الأولى لمـنهج التّفسير الموضوعيّ.

الهوامش:

[١] يُنظر: أثر المنظومة المعرفيّة لعلوم القرآن في تعدّد قراءات النّصّ القرآنيّ، ساجد صباح ميس: ٧٠.

[٢] يُنظر: قراءة دينيّة في قضايا معاصرة، حسّان محمود عبد الله: ١٣٥.

[٣] القراءات المعاصرة والفقه الإسلاميّ، مقدّماتٌ في المنهج والخطاب، عبد الوليّ بن عبد الواحد الشّلفيّ: ٣٥.

[٤] بحار الأنوار: ٢١٠/١٧، الحديث: ١٨.

[٥] لمراجعة هذه الأنواع وتفاصيلها: يُنظر: التّفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم وموضوعاته، حكمت عبيد الخفاجيّ: ٢٠ وما بعدها، ويُنظر: التّفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم، لأحمد الكوميّ ومحمّد قاسم: ٩ وما بعدها، ويُنظر: المدخل إلى التّفسير الموضوعيّ، عبد السّتّار فتح الله سعيد: ١٦-١٨، ويُنظر: البداية في التّفسير الموضوعيّ: دراسةٌ منهجيّةٌ موضوعيّةٌ، عبد الحيّ الفرماويّ: ١٥.

[٦] التّفسيرُ الموضوعيّ للقرآن الكريم وموضوعاتُه: ٢٠ وما بعدها.

[٧] المصدر نفسه: ٢٢.

[٨] يُنظر: التّفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم وموضوعاتُه: ٢٥، نقلًا عن: المبادئ العامّة لتفسير القرآن الكريم، محمّد حسين الصّغير: ٣٦.

[٩] يمكن ملاحظة هذا الرّأي في مجموعةٍ من الكتب، منها: مباحث في التّفسير الموضوعيّ، مصطفى مسلم: ١٦، والتّفسير القرآنيّ، محمّد رجب بيّوميّ: ٩١، وبحوث في أصول التّفسير ومناهجه، محمّد بن عبد الرّحمن: ٦٢.

[١٠] دراساتٌ في التّفسير الموضوعيّ، زاهر عواض، نقلًا عن: مباحث في التّفسير الموضوعيّ: ١٦.

[١١] المدرسة القرآنيّة: ٣٧.

[١٢] المصدر نفسه: ١٧.

[١٣] أطلق هذا المصطلح غالب حسن، في كتابه: نظريّة العلم في القرآن، ومدخل جديد للتّفسير: ١٢٣.

الإمام الخامنئي:

الوحدة العملية
تعني حماية مصالح الأمة الإسلامية
والعمل معاً ضد مخططات الاستكبار

التقى قائد الثورة الإسلامية، الإمام الخامنئي، مجموعة من مسؤولي النظام والضيوف المشاركين في مؤتمر الوحدة الإسلامية، اليوم الجمعة ١٤/ ١٠/ ٢٠٢٢، في ذكرى الولادة السعيدة للنبي محمد المصطفى ﷺ والإمام جعفر الصادق عليه السلام.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

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

أرحّب بالحضور الكرام، والمسؤولين الموقرين في البلاد، وضيوف «أسبوع الوحدة» الأعزاء، وأبارك الولادة المكرّمة والمعظّمة لرسول الله الأعظم ﷺ والإمام الصادق عليه السلام لكم جميعاً: الأعزّاء الحاضرين هنا والشعب الإيراني كافّة