

مَجَلَّةُ الْمَعْرِفَةِ

مجلة فصلية علمية تعنى بالشؤون الحوزوية والمعرفة الدينية

السنة الثالثة عشر / العدد الرابع والخمسون / لسنة ١٤٤٤ هـ



مركز الهدى للدراسات الإسلامية والحضارية

العراق . النجف الأشرف

مركز الهدى للدراسات

مؤسسة فكرية تنشط في ميدان البحث والمساهمة في تطوير الفكر الإسلامي المعاصر؛ إيماناً منها بقدرة الإسلام ومدرسة أهل البيت عليه السلام على تقديم البديل الحضاري للإنسان، وتُعنى بالدراسات الفكرية والسياسية والتاريخية لحوزتي النجف الأشرف وقم المقدسة؛ رغبةً منها في ترسيخ الثوابت، والوقوف بوجه الفكر الدخيل.

مَجَلَّةُ الْمَعْرِفَةِ

مجلة فصلية علمية تعنى بالشؤون الحوزوية والمعرفة الدينية

السنة الثالثة عشر / العدد الرابع والخمسون / لسنة ١٤٤٤ هـ

الإشراف العام
مُحَمَّدُ صَادِقُ الْهَاشِمِيِّ

رئيس التحرير
أ. عِبَّاسُ الْفُورِيِّ

النسب والمناقب
مُحَمَّدُ حَمِيدُ الْهَاشِمِيِّ
عَصَامُ السَّاعِدِيِّ

مُعَمِّلُ التَّرْجَمَةِ الْفَارْسِيَّةِ
حَسَنُ عَالِي مُطَرِّ

هيئة التحرير

- أ. سَمِيرُ الْعَطَوَانِي ◀ أ. هَادِي بَدْرُ الْكُفَيْي ◀
أ. ضِيَاءُ كَاطِمِ الْهَاشِمِيِّ ◀ أ. عَمَّارُ الْوَلَائِي ◀
أ. حَيْدَرُ آلِ وَشَّاح ◀ أ. إِبْرَاهِيمُ الْأَسَدِيِّ ◀
أ. مُنَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ ◀

الهيئة الاستشارية

السيد يوسف المحلو ◀
• أستاذ حوزة النجف الأشرف

السيد جابر الموسوي ◀
• أستاذ في الحوزة العلمية

الشيخ حسين السعدي ◀
• أستاذ في الحوزة العلمية

الدكتور أسامة السعدي ◀
• جامعة النهرين

الدكتور علي عبد الأمير ◀
• جامعة بغداد

الدكتور سميح الأسدي ◀
• جامعة بابل

الدكتور علي فياض ◀
• جامعة طهران

الإخراج الفني

المركز الإسلامي
ALIMAK - Al-Sadr



مجلة الهدى

العدد الرابع والخمسون/ السنة الثالثة عشر / ١٤٤٤

الناشر: مركز الهدى للدراسات الحوزوية

المطبعة: الصنوبر

قطع الورق: ٢٤×١٧ سم

عدد الصفحات: ٣٣١ صفحة

التصميم والخراج الفني: أحمد الهاشمي

سنة الطبع: ٢٠٢٣ - ١٤٤٤هـ

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

هَوِيَّةُ الْمَجَلَّةِ:

مجلة [الهدى] فصلية علمية تعنى بالشؤون الحوزوية والمعرفة الدينية، تصدر عن مركز الهدى للدراسات الحوزوية، تعنى بالفكر الإسلامي المستتير وما يتصل به من المجالات والتخصصات، في الشريعة والتاريخ والقانون والفلسفة وعلم الكلام الجديد والعلوم الإنسانية المختلفة، مضافاً للفكري الحوزوي وتاريخ المرجعية والفكر المقاوم.

شُرُوطُ الْكِتَابَةِ:

١. يتراوح حجمُ البحث بين (١٠ - ٢٥) صفحةً بحجم (A4).
٢. ينضد البحث على قرصٍ مدمج (CD)، أما التصحيح اللغوي فتتكفل به المجلة.
٣. يجب أن لا تكون البحوث منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو مواقع الإنترنت على الإطلاق، وأن يتعهد الكاتب بعدم نشره في مكانٍ آخر إلا بعد أخذ الموافقة من المركز.
٤. تخضع البحوث لتسلسلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكتاب الاعتراض على تأخير نشر المادة، لأنه أمرٌ تابعٌ لهيأة التحرير حصراً.
٥. تُقبل البحوث والدراسات المكتوبة بلغةٍ ثقافية مميزة، أما البحوث الضعيفة فتهمل ولا تعاد إلى أصحابها.
٦. المجلة ليست ملزمةً بإرجاع المواد إلى أصحابها، سواءً 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.

الإمام الخامنئي: الثورة الإسلامية حرّرت إيران من مخالب أمريكا وهذا أساس معاداتها لنا

٧

في رحاب الثورة الإسلامية والامام الخمينيؑ والمقاومة

٢٧

مرجعية النهضة الحسينية في ثورة الإمام الخميني

٢٧

د. محمد طي

أخلاقية السياسة في فكر الإمام الخمينيؑ

٤٩

د. محمد صادقي

دور علماء الدين في الثورة والنخب الثقافية في انتصار الثورة الإسلامية

٨٥

أ. د نور الدين بو لحية

ثقافة المقاومة في فكر حزب الله اللبناني وأثرها في الصراع مع الكيان الإسرائيلي

١١٧

وسام صالح عبد الحسين جاسم

في رحاب الشهيد مطهري

١٥٧

الحريات السياسية مقاربات في نظر الشهيد مطهري

١٧٥

الشيخ شريف لكزائي

نسبية المعرفة في الكفر الاصلاحى الدينى حدودها وحقيقتها

١٨٩

أ. علي دجاكام

محطات فكرية متنوعة

٢٠٩

ضوابط التعامل مع النص القراني عند الأئمة

٢٠٩

د. ستار الأعرجي

أثر فقه الحديث في النقد السندي

٢٤٩

د. فلاح عبد الرضا

الاستشراق الاسرائيلي الإشكالية والسمات والأهداف

٢٧٩

د. أحمد البهنسي

العدالة الاجتماعية في القرآن

٣٠١

رضا حق بناه



الإمام الخميني رحمه الله :

الثورة الإسلامية حرّرت إيران من مغالب أمريكا
وهذا أساس معاداتها لنا



الإمام الخامنئي:

الثورة الإسلامية
حررت إيران من مخالب أميركا
وهذا أساس معاداتها لنا
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين،
[ولا] سيما بقية الله في الأرضين.

أيها الإخوة والأخوات الأعزاء، أهلاً بكم. إنه لأمر عذب ولطيف جداً أن
التقي مجدداً أهالي قم الأعزاء. لا أنسى، أي دائماً ما يبقى حاضراً في بالي حضور
أهالي قم الأعزاء لسنوات مديدة في هذه الحسينية بذاك الشغف وبتلك الإشارة
والمشاعر والبصيرة الثاقبة في مختلف المجالات. لقد حُرمتنا هذا عامين أو ثلاثة.
بحمد الله، نحن في خدمتكم مرة أخرى هذا العام.

يتكرر إحياء ذكرى «انتفاضة ١٩ دي» ١٩٧٨ كل عام. يجب فعل ذلك أيضاً،
وينبغي أن يستمر، ولا بدّ لهذا الخط النوراني أن يستمر في المستقبل أيضاً. لماذا؟

لأن الحادثة كانت تحولاً عظيماً ولم تكن عادية. إن الحفاظ على ذكرى الأحداث المفصلية في التاريخ هو واجب الجميع. سأشير لاحقاً إلى هذا. في الأحداث التاريخية العظيمة هناك تجربة ثمينة أو تبيين لسنة إلهية في الطبيعة. هذه كلها تستحق الاهتمام والاستفادة التاريخية للشعوب، ولذلك ينبغي الحفاظ عليها حية.

لماذا نقول إن «١٩ دي» في قم حادثة مفصلية وتاريخية؟ لأنها بداية وانطلاقة لجهاد عظيم. من هنا، انطلق جهاد عظيم في أنحاء البلاد كافة وكان هدفه إخراج إيران العزيزة من براثن الغرب. إيران التي سُحقت تحت أيادي وأقدام الثقافة الغربية العوجاء والخابئة وتحت الهيمنة السياسية والعسكرية للغرب... الثورة تُخرجها وتجعلها مستقلة، وتحيي الهوية التاريخية لإيران. إن هذه الهوية هي إيران الإسلامية. منذ بداية الإسلام حتى اليوم، أي شعب آخر تعرفونه خدم الإسلام بقدر الشعب الإيراني في مجال العلوم المختلفة، والفلسفة والفقه والعلوم المختلفة؟ أرجو الرجوع إلى هذا الكتاب العزيز والمُغتنم للمرحوم الشهيد مطهري الخدمات المتبادلة بين إيران والإسلام. هذه الهوية الإسلامية لإيران كانت قد فُقدت، فإذا جاء شخص ما وسار في شوارع طهران - ليس في طهران فقط بل في كثير من المدن الأخرى وحتى في بعض الأماكن من مشهدنا^(١) - فلن يشعر أن هذا بلد إسلامي وأن هناك أناساً مسلمين يعيشون هنا. هذا ما فعلوه!

هذا الجهاد الذي بدأ - شعلته الأولى اندلعت في قم - كان من أجل إنقاذ إيران من ذلك الوضع، وإعادتها إلى هويتها الأصلية والحقيقية والتاريخية، وهويتها التي تبعث على الفخر. بالطبع، ربّما لم يلتفت أولئك الذين كانوا في صلب الحادث في ذلك اليوم إلى أهمية هذا العمل، [إنما] شعروا بتكليفهم - سأشير إليه الآن - فدخلوا وسط الميدان. ربّما لم يلتفتوا إلى ذلك. على الأقل، لم يكن جميعهم ملتفتين إلى ما كانوا يفعلونه وكم كانت حركة عظيمة تلك التي يسطّرونها! هم لم يكونوا

يعرفون ذلك، ولكن إذا أردنا الحديث عن القضايا والأحداث التاريخية، فلا بدّ أن نقرأها في سياق ماضيها ومستقبلها. ما سبب حادثة قم وماذا كانت تبعاتها؟ هذا يدل على أهمية الحادثة وحجم هذه القضية ومدى عظمتها. حسناً، هذه حقيقة «١٩ دي» عام ١٩٧٨ في قم.

إنّها حادثة عظيمة للغاية ولا بدّ من إبقائها حيّة. ينبغي ألا تُمحي هذه الحادثة من ذاكرة التاريخ أو التقليل من شأنها. بالطبع، إن إستراتيجية تيار الباطل هي كتمان أيام الله أو التقليل من شأن مثل هذه الأحداث. إستراتيجية تيار الباطل أن يمنع مثل هذه الأيام من أن تبقى حيّة ومشعشة، وغالباً ما تكتم هذه الأيام جبهة الباطل أو تنكرها. يصل بهم الحدّ إلى إنكارها. يريدون التكتّم على «٢٢ بهمن»^(٢) و«١٣ آبان»^(٣) و«١٩ دي»^(٤) و«٩ دي»^(٥) و«٢٩ بهمن»^(٦) - قضية تبريز - ويوم تشييع الشهيد سليمان وكذلك تشييع الشهيد حججي، فهذه كلها أيام الله. يريدون كتمانها، فكل يوم منها هو مشعل، ولا بد من وجهة نظر تيار الباطل أن تنطفئ. إنّ تيار الباطل الذي يقف أمامكم وأمام هذا الشعب والثورة لا يتحمّل تلك المشاعل. عليه أن يدمرها ويطفئ هذه المشاعل. هذا في النقطة المقابلة تماماً لما جاء في القرآن. إنه يأمرنا أن نتذكر ونذكر مثل هذه الأحداث؛ ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّبَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ (مريم، ١٦). ينبغي ألا ننسى حادثة مريم المهمة. هذا يجب أن يخلد في التاريخ. ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ﴾ (مريم، ٤١)، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى﴾ (مريم، ٥١)، ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ﴾ (ص، ٤١)، ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ﴾ (ص، ١٧)، ﴿وَاذْكُرْ أَحَا عَادٍ إِذْ أُنذِرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ﴾ (الأحقاف، ٢١). ربّما هناك عشرة مواضع أو أكثر في القرآن على هذا النحو: واذكر، واذكر... حتى في بعض الأماكن التي كانوا يكتُمون فيها الأمر، يُؤمر نبي الله أن يستنطقهم: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةً

الْبَحْرِ ﴿الأعراف، ١٦٢﴾. أسألهم: هل تخفون قضية السبت؟ قضية الغش تلك التي أردتم أن تفعلوها مع الله وأن تخدعوه، فقد جعلكم الله المتعالي قردة وخنازير! تريدون منا أن ننسى، ألا نعرف! أسألهم: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾. حصل على إجابة منهم. هذا منطق القرآن.

حسناً، هذه الحوادث - كما سبق وذكرنا - تتضمن تجربة تاريخية: إذا تصرفتم مع الله بمكر وحيلة، ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (آل عمران، ٨٥)، فالله المتعالي [يمكر أفضل] منكم؛ ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا (١٥) وَأَكِيدُ كَيْدًا (١٦)﴾ (الطارق). حسناً، الآن إذ تدخلون ساحة الله، فهو «مالك الملك»، [وإليكم] هذه التجربة التي وقعت في الحياة التاريخية للبشر، وأنا بصفتي إنساناً أعيش في هذا العصر لا بد لي أن أعرفها وأعيها، وهي تلك التجربة مع أصحاب السبت، فلا بد لي أن أعرفها وينبغي ألا أكرّر ما فعلوه... أو تتضمن سنّة إلهية. عندما ينكر بعض الأشخاص يوم القيامة ستحضر قضية أصحاب الكهف. ينمّي الله أشخاصاً ثلاثئة عام ونيف ثم يوقظهم، ويظهر لنا أن انظروا: كذلك هي الأمور... أو القضايا المتعددة الأخرى، وهي موجودة بكثرة في القرآن. إن التدبر في القرآن يُوصلنا إلى كثير من هذه الحقائق، ويمكن لها أن تكون المصباح لطريقنا في هذا العصر الذي نعيشه، ففي النهاية نحن لدينا دنيا وآخرة، ويجب أن نسعى ونعمل في هذه المدة. بالمناسبة إنّ مرحلتنا مرحلة حساسة ومهمة أيضاً. هذه المرحلة التي أعيش فيها وإياكم - خاصة أنتم الشباب - [يجب] أن تولوا أهمية كبيرة لها؛ هي مرحلة حساسة ومهمة، ويجب أن تستفيدوا من هذه السنن الإلهية كثيراً. إذن، هنا تكمن أهمية هذه الحادثة.

كذلك في حادثة «١٩ دي» نفسها دروسٌ أيضاً. لقد أشرت إلى بعض هذه الأحداث مراراً في كلماتي مع أهل قم الأعزاء، ولكن إذا ألقى أحدُ نظرة شاملة إلى

هذه الحادثة، [فسيدرك] أنها عجيبة للغاية، فهذه الحادثة تتضمن الدروس. بدأت هذه القضية - أنتم تعرفونها، والجميع يعرفون هذه الأمور - بنشر مقالة سخيفة عن الإمام [الخميني] بأمر من البلاط نفسه، أي من تلك المراتب العليا في نظام الطاغوت لا المتوسطة أو الدنيا. كانت تتضمن الإهانة لإمامنا الجليل في المنفى، وكان في النجف وابنه قد استشهد حديثاً وفارق الدنيا. تعاطف الناس مع الإمام الجليل لفقده ابنه المحترم والمعزز - كان السيد مصطفى إنساناً بارزاً حقاً - فرأوا (الشاه وأعوانه) أنهم يجب أن يقدموا على فعل ما، [لكنهم] تصرّفوا بحماقة وافتعلوا مشكلة لأنفسهم بأيديهم وأقدموا على نشر تلك المقالة؛ ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ (الحشر، ٢): تلقوا صفعاً من حيث لم يحتسبوا.

حسناً، انتشرت المقالة. كانت تصدر هذه الصحيفة عند الثانية بعد الظهر عادةً وتحتاج ساعتين مثلاً حتى تصل من طهران إلى قم. متى وقع هذا؟ يوم ١٧ دي (٧ كانون الثاني/يناير). ما إن وصلت الصحيفة إلى قم ورأى الناس أنها تحتوي على مثل ذلك حتى خرجت مجموعة من الناس، أي بدأت القصة في ١٧ دي. بادروا بسرعة وخرجوا إلى الشوارع وأخذوا بعض أعداد هذه الصحيفة وأحرقوها وأعربوا عن امتعاضهم. كان هذا في ١٧ دي. صباح ١٨ دي جاء دور طلاب الحوزات الدينية، فعطلوا الدّرس والبحث ونزلوا إلى الشوارع جماعة [وتحركوا] نحو بيوت المراجع، واستمرّ تحرك الطلاب حتى المساء، ووقعت اشتباكات وصدامات في هذا اليوم مع عساكر النظام وعناصره. نزل الناس في ١٩ دي - هو اليوم الأساسي في الحادثة - إلى الميدان، ونزل الشباب والتجار والناس العاديون، نزل الجميع. لقد كان الجهاز الطاغوتي على استعداد دائم لقمع الناس، فهم أيضاً نزلوا إلى الشوارع وأردوا عدداً من الناس شهداء وجرحوا آخرين، وتعرّضوا بالضرب لآخرين. في نهاية المطاف، انتهت حوادث ذلك اليوم بالشهادة وأمثال

ذلك لكنّها لم تنتهِ [في الواقع] بل بدأت. تلك كانت البداية. لقد سردت لكم ما جرى في تلك الحادثة.

بهذا، صارت قم حاملة لواء الثورة. قم مفتخرة بأنّها حملت أول راية خفّاقة للثورة عملياً. بالطبع، كان القمّيون متقدمين عن البقية في بداية النهضة أيضاً التي انطلقت عام ١٣٤١ (١٩٦٣)، قبل ذاك التاريخ بخمسة عشرة سنة، ولكن المسألة لم تكن قد نضجت بعد أو وصلت إلى خواتيمها. لكن مع بداية الثورة وحركة الثورة العظيمة صار القمّيون حاملي اللواء وفي الطليعة، لأنهم كانوا مؤمنين ودخلوا الميدان لأجل الله. إذا لم يكن الله، فكيف يستطيع الإنسان أن يقف بصدوره أمام الرصاص؟ أو هل يستطيع الإنسان أن يعرض نفسه لخطر هذا الحجم من دون الاعتقاد بحقيقة وجود الباري المتعالي وبحقّ الباري المتعالي؟ لقد بارك الله عملهم لأنّهم كانوا مؤمنين ولديهم إيمان بالله. بدأ هذا العمل في غضون يوم أو اثنين أو ثلاثة كما ذكرت لكم، وانتهى في الظاهر لكنّه [في الواقع] لم ينتهِ، فقد أشعل البلاد: تبريز أولاً، ثم بقية المناطق.

الآن، هناك نقاط عدّة بشأن هذه الحركة، وأريد التحدث عن ثلاث أو أربع منها. إنها دروس لنا. لاحظوا: نحن نعيش في مرحلة عجيبة. نعم، قد لا يستطيع أحد أن يحسب بدقّة، ولكنني لا أبالغ إذا قلت إنّ الشعب الإيراني والجمهورية الإسلامية صارا أكثر تقدّماً وقوّة ووعياً وبصيرة ودراية بالأمور بمئة ضعف قياساً بتلك الأيام الأولى. تختلف الأحداث كثيراً في العالم اليوم عن تلك الأيام أيضاً. تسود العالم أحداث عجيبة، وتلك الأحداث التي لم تكن قابلة للتصديق تقع الآن في العالم الغربي والشرقي، وأقصى الشرق من العالم وأقصى الغرب، والنصف الشمالي للكرة الأرضية، والنصف [الجنوبي]، وكلّ مكان. تحدث أمور عجيبة في العالم! ترون ذلك. يجب أن نستفيد من تجارب ذلك اليوم. هذه

التجارب لا يعفو عليها الزمن.

النقطة الأولى هي المبادرة السريعة. لقد شعر [أهالي قم] بالتكليف بسرعة. قد تكون مشكلتنا أحياناً أننا لا نشخص التكليف بسرعة؛ يجب أن يأتوا ويجلسوا ويتحدثوا معنا ويناقشونا في الأدلة وما إلى ذلك، فيمّر الوقت. سرعة مبادرة [أهالي قم] في استشعارهم التكليف أنهم حينها نظروا ورأوا أنّ الأمور تسير بتلك الطريقة عرفوا ما ينبغي أن يفعلوا ونزلوا إلى الميدان. لقد نزل أصحاب المحلات إلى الميدان، ونزل التجّار وطلاب الحوزات والفضلاء وأجلاء من الحوزة، ونزل الناس العاديون وشعروا بالتكليف سريعاً.

النقطة الثانية أنّهم شروا أرواحهم مقابل المخاطر الكبيرة لهذا العمل - كانوا يعلمون بهذه المخاطر ويعرفونها - وتقبّلوها. من الواضح أنّ النزول إلى الشارع وسط نظام مثل نظام الطاغوت، ومع ذلك الظلم والعنف والقسوة، [خطر]. كنا قد رأينا قساوتهم، وشهداها الناس [أيضاً]. لقد شهدوا الخامس عشر من خرداد (١٩٦٣/٦/٥) والأحداث اللاحقة. وقعت هنا في قم، بالإضافة إلى أحداث المدرسة الفيزيائية في الثاني من فروردين ١٣٤٢ (١٩٦٣/٣/٢٢)، حادثة أخرى^(٧) عظيمة ومهمة في المدرسة الفيزيائية [أيضاً] عام ١٣٥٤ (١٩٧٥). شهد الناس هذه الأحداث ولم يكن الأمر كأنّهم غافلون. كانوا يعلمون الأخطار لكنهم يشرون أرواحهم؛ لقد تقبلوا الأخطار ونزلوا إلى الميدان. ففي النهاية، لا يمكن خوض غمار أعمال عظيمة دون تقبّل الأخطار.

النقطة الأخرى تتعلّق بالتحرك في الوقت المناسب. التفّتوا! قلت هذا مراراً في لقاء مجموعات مختلفة: قد يقف عشرون عاملاً على خطّ الإنتاج، والمُنْتَج الصناعي يتحرّك على هذا الخط، ولكلّ منهم وظيفته. أحدهم ينبغي أن يضرب بالمطرقة، وآخر يشد البراغي، وثالث يضع شيئاً ما، وآخر يرفع شيئاً ما. عليهم أن

يفعلوا ذلك في اللحظة المناسبة. إذا مرّت القطعة من أمامك - كنت من العشرين الذين يقفون على خط الإنتاج - وغرقت عشر ثوانٍ في التفكير، فقد فات الأوان وانتهى الأمر. ينبغي أن ينجز العمل في لحظته. قام التوابون وحاربوا ثاراً للدم المطهر للإمام الحسين (عليه السلام)، فقتلوا، لقد قُتلوا جميعاً، لكن لا يُشاد بهم في التاريخ. لماذا؟ لأنهم تأخروا. أنتم الذين أردتم أن تقدّموا دماءكم في سبيل الإمام الحسين (عليه السلام) لماذا لم تأتوا في الأول من المحرم والثاني منه لتفعلوا شيئاً على الأقل؟ تقفون هناك وتنظرون، ويستشهد الإمام الحسين (عليه السلام)، ثم تحترق قلوبكم، وعندئذ تأتون إلى الميدان! هذا ما يحدث عندما لا يؤدّى العمل في الوقت المناسب. لا بد أن يؤدّى العمل في حينه.

ينبغي ألا نغفل عن الواجب الذي وضعه العقل والشرع على عاتقنا. يجب أن ندخل الميدان دون تأخير. ينبغي ألا نتأخّر. عندئذ، نشري أرواحنا مقابل الأخطار بما يتناسب مع أهمية ذلك العمل. في النهاية، لا ينبغي للإنسان تحمّل أي خطر من أي حادثة كانت. هناك بعض الحوادث غير المهمة، ولا تستحق أن يخاطر الإنسان بحياته من أجلها. فلنقابل خطر الدخول إلى الميدان بما يتناسب مع أهمية تلك الحادثة. المشكلة تظهر عندما يقع الخلل في هذه المهمات: لا نشعر بالتكليف سريعاً، ولا ندخل [الميدان] في الوقت المناسب، ولا نشري أنفسنا مقابل الأخطار ونتوانى عن ذلك. الأمر كذلك.

إذا استوفينا الشروط، فإن التقدّم حتمي، أي لا يراودنكم شكّ في ذلك. وسنوات «الدفاع المقدّس» مثال على ذلك. أكرّر مجدداً توصيتي لكم أن تقرأوا سير أهالي الشهداء خلال «الدفاع المقدّس» أو «الدفاع عن مرآقد أهل البيت (عليه السلام)»، وتروا كم كانت المصاعب التي تحمّلوها. يترك هذا الشاب زوجته العزيزة، وابنه نور عينيه ويذهب لأداء التكليف. في «الدفاع المقدّس»، [عندما]

ذهب آلاف الأشخاص ودخلوا الميدان بتلك الطريقة، فماذا تكون النتيجة؟ النتيجة أن مجنوناً مثل صدام يدخل الميدان بإمكانات وفيرة، وتساعده أمريكا وأوروبا و«الناتو» والاتحاد السوفيتي، والدول الرجعية العربية تثر الأموال تحت قدميه كالرمل، وفي نهاية المطاف، يخسأ أن يفعل شيئاً، ويعود خائباً. عندما يكون لدينا شاب في الميدان مثل شباب مرحلة «الدفاع المقدس» مستندين إلى ذلك الإيمان، ورجل مثل الإمام يقبل أيديهم وسواعدهم، فكذلك تكون النتيجة، والتقدم حتمي. نعم، كانت حرب الأحزاب، وقد انتصرت إيران في حرب الأحزاب هذه، فقوى العالم كلها تكاتف من أجل تقسيم إيران، وليفصلوا خوزستان ويفصلوا كذا وكذا منطقة... لكنهم خابوا أن يأخذوا شبراً واحداً من تراب الوطن، هل هذا شيء هيّن؟ هل هذا انتصار صغير؟ عندما نتحرك ونشعر بالواجب ونقبل المخاطرة ندخل الميدان، كذلك تكون النتيجة. هذه هي تجربتنا.

النقطة الأخرى في حادثة قم هي هذه: لماذا تجرباً نظام الطاغوت، الذي كان يعلم تعلّق الناس بهذه الشخصية العظيمة، على هذه الخطوة؟ لأنّه كان واثقاً بمساندة أمريكا له؛ ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ﴾ (٧٤) لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحْضَرُونَ ﴿٧٥﴾ (يس). كان واثقاً بمساندة كارتر، فقبل بضعة أيام، بضعة أيام [فقط] من حادثة قم هذه، التقى كارتر الشاه هنا^(٨) واحتسب العرق معاً وثملاً ومدح الشاه وهو سكران مدحاً طويلاً، وقال: «هنا جزيرة الاستقرار»... وكذا وكذا. لقد كان واثقاً بمساندتهم. حين يكون هناك مثل تلك المساندات الخاطئة، كذلك تكون النتيجة: لن ينفعه؛ ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ﴾. أولئك الذين يستندون إلى قوى الكُفر - لا أقول الذين لديهم لقاءات مع قوى الكُفر، لا، فنحن أيضاً لدينا لقاءات مع قوى الكُفر - إذا كانوا معتمدين على غير القوة الإلهية، فكذلك تكون النتيجة. حسناً، هذا من تلك الناحية.

من هذه الناحية أيضاً، كان الناس يناضلون ضد النظام حقاً، نظام الطاغوت، لكنهم كانوا في الواقع يناضلون ضد أمريكا وكارتر. كان حضور أمريكا في إيران في ذلك اليوم شيئاً عجبياً وغريباً. في رأيي، أنتم الشَّباب الأعزَّاء - الحاضرين هنا ولم تشهدوا تلك الأوقات، ولعلَّ بعضكم قرؤوا عنها في الكتب، وكثيرون لم يقرؤوا الكتب أيضاً، فقليلاً ما يطالع شبابنا، للأسف - لا تعرفون كم كان حجم التغلغل! كانت أمريكا هي المسيطرة على شؤون البلاد كافة.

التفتوا؛ في ١٩٦٤ - قبل «١٩ دي» بثلاثة عشر عاماً وقبل انتصار الثورة بأربعة عشر عاماً - نفى الإمام من قم. لماذا نفوا الإمام؟ لقد ألقى الإمام خطاباً، فما الذي قاله في هذا خطاباً؟ تحدَّث الإمام في هذا الخطاب ضد «الكابيتالسيون» (الحصانة القانونية)، أي منح الأمريكيين الحصانة في إيران. كان قد هاجم أمريكا. يقول الإمام في ذلك الخطاب - هذا هو مضمون كلامه - إنه إذا ما دهس شاه إيران كلباً أمريكياً في الشارع، فتجب معاقبته، ولكن إذا ما دهس طبَّاح أمريكي شاه إيران في الشارع، فلا أحد لديه الحق في معاقبته! هذا هو «الكابيتالسيون». هذا ما هاجمه الإمام، ومن أجل ذلك صرخ في وجه الأجهزة، وقد أبعد الإمام في ذلك الحين بسبب هذا [الخطاب]. صحيح أن نفى الإمام دام ثلاثة عشر عاماً لكنه كان منفياً مدى العمر. كان نفيمهم [الإمام] مدى الحياة. لحسن الحظ، انتصرت الثورة وعاد الإمام إلى البلاد بعد ثلاثة عشر عاماً. هذا معناه أن تغلغل أمريكا في هذا البلد كان إلى هذا الحد. حسناً، انتفض الشعب على مثل هذا التغلغل، وثاروا على مثل تلك القوة المتغلغلة في البلاد.

أود أن أذكر أمراً آخر حول هذه الحادثة في قم: لم يتمكّن الأفراد أو الجماعات والتيّارات الكثيرة الادّعاء والفاقذة للهيّوة من التغلغل لا في هذه الحادثة، ولا الأحداث التي تلتها. هذه مسألة مهمة جداً. لم يكن الأمر [هنا] مثل «الثورة

الدستورية». لقد أطلق العلماء «الثورة الدستورية» للقضاء على الاستبداد، فدخل أناس معروفون أو مجهولون إلى الميدان وحرفوا الطريق نحو السفارة البريطانية! ذهبوا إلى هناك، وصارت تلك السفارة وسيطاً من أجل مطلب يخص أناساً عاديين. عندما يدخل أشخاص سيئون إلى انتفاضة ما هذه هي [النتيجة]. لم يحدث شيء مثل هذا في انتفاضة قم. في المجريات الذي حدثت مع هذه الانتفاضة، لم يحدث مثل هذا الأمر. ارتعب الجميع [حتى] أولئك الذين عارضوا الأمر. ارتعبوا من الناس وهذه الحركة العظيمة وصرخات الإمام المدوية. إنسان يجلس في النجف ويصرخ في درس طلاب الحوزة على نحو يهز العالم! نحن أيضاً لم نعرف الإمام بصورة صحيحة ولا شخصيته. كانت هذه الحركة حركة لا يستطيع الآخرون دخولها؛ كانوا يخشونها. حتى أولئك الذين عارضوا - كان هناك شيوعيون في إيران وكثيرون ممن لم تعجبهم تلك الحركة ولم يكونوا معها - لم يمتلكوا الجرأة لا على معارضتها ولا دخولها، لأن حركة الناس كانت عظيمة. ما أعرضه هو تجاربي الشخصية من قرب. إنني أحدثكم عما أعرفه وعما شاهدته من كتب.

حسناً، لماذا لم يتمكنوا من التغلغل؟ هذه نقطة مهمة أيضاً. لماذا لم تستطع التيارات الأخرى الدخول أو التعطيل أو التغلغل؟ السبب أن قادة هذه الحركة ومن في مقدمها هم شخصيات دينية. دخلت الشخصيات الدينية بجرأة إلى الميدان. في المدن كافة - طهران وقم وأماكن أخرى ومشهدنا أيضاً - دخل كبار العلماء والشخصيات الدينية المعتد بها إلى الميدان وصاروا هم الأعلام. رأينا هذا في مدن مختلفة. عدد من العلماء الذين كانوا منفيين إلى هنا وهناك جعلوا [الناس] تؤيّدهم وتؤيّد كلامهم ووجهوا القلوب كافة نحوهم.

في النهاية، تمكّنت الثورة الإسلامية وهذه الحركة الضخمة التي انطلقت من قم من إنقاذ إيران من المخالب الأمريكية الدموية التي تمارس النهب. صحيح أن

الحركة كانت ضد الملكية والبلاط، وضد حكومة خبيثة وفاسدة وعميلة، وقد أُطِيحَ بها بحمد الله، لكنها في الحقيقة أخرجت إيران من حلقوم أمريكا. لديّ هدف في قولي هذا. أُخرجت إيران من تحت برائن أمريكا، وغدا هذا القاعدة والأساس لعداء أمريكا لإيران. التفتوا! من الخطأ القول إن الحادثة الفلانية هي التي تسببت في عداء الأمريكيين لنا. بعض الأشخاص يقولون الآن أيضاً وبعد انقضاء ٤٠ سنة: لماذا تجعلون الأمريكيين يعادونكم! هل نحن من نصنع العدو؟ منذ أربعين عاماً وهم متعطّشون لدمنا. هل نحن من نجعل أمريكا عدوّاً لنا؟

الأمريكيّون بدؤوا [العداء] منذ اليوم الأوّل. نُشرت حديثاً وثيقة - جاؤوني بها ويبدو أنّها نُشرت قبل أسابيع قليلة - وعرضها مركز أمريكيّ رسمي ينشر الوثائق المهمّة بعد انقضاء ثلاثين سنة أو أربعين على سبيل المثال. نشر [المركز] هذه الوثيقة التي تقول إنّ [الرئيس] كارتر أصدر أمراً إلى وكالة المخابرات المركزيّة في كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٧٩، أي تقريباً بعد عشرة أشهر من انتصار ثورتنا، فالثورة انتصرت في شباط/ فبراير ١٩٧٩، والوثيقة في كانون الأوّل/ ديسمبر، أي هناك عشرة أشهر تقريباً. بعد عشرة أشهر من انتصار الثورة، يوجّه كارتر أمراً إلى وكالة المخابرات المركزيّة، والأمر هو: أطيحوا بجمهورية إيران الإسلامية! كان هذا في ذلك اليوم، أي في بدايات الثورة. يوجّه الرئيس الأمريكي أمر الإطاحة بالجمهورية الإسلامية إلى وكالة المخابرات المركزيّة، ربّما بسبب الكابوس الذي رآه. ثمّ إنّ النقطة اللافتة أنّه يذكر بأيّ وسيلة عليكم الإطاحة بها.

أول نقطة يذكرها هي الدعاية الإعلامية، البروباغندا. يقول: روّجوا ضدّ الجمهورية الإسلامية بالبروباغندا. أليست هذه السياسة مألوفة لديكم؟ الدعاية ضدّ الجمهورية الإسلامية! الدعاية في العالم ولدى الرأي العام وداخل البلاد. كان هذا العمل الذي بدؤوه في ذلك اليوم. الدعاية الإعلامية! طبعاً، لم يقتصر

الأمر على الدعاية بل كان هناك الحظر أيضاً والتجسس والتغلغل والتمهيد للانقلابات العسكرية. كان هناك أمورٌ من هذا القبيل أيضاً لكنه ذكر الدعاية أولاً. يقول: بالدعاية! هذا مستمرٌ حتى اليوم. منذ ١٩٧٩ ميلادية حتى اليوم، ٤٣ عاماً وسياسة أمريكا هذه مستمرة، سياسة تستهدف الإطاحة بالجمهورية الإسلامية. بأيّ وسيلة؟ بالحظر والتغلغل وممارسة الضغوط القصوى وبناء التحالفات المعادية لإيران ومعاداة إيران والإسلام والشيعية، بهذه الوسائل وفي مقدمتها الدعاية. منذ ٤٣ سنة وهم يارسون هذه الأمور، ولا تزال حتى اليوم.

بالطبع، من الواضح أن العدو لم ينجح في تحقيق نيته المشؤومة. أين الجمهورية الإسلامية في تلك السنوات من الجمهورية الإسلامية اليوم، ذات الجذور المتينة الممتدة ليس في البلاد فقط، بل في المنطقة أيضاً؟ إن المتانة التي تتمتع بها الجمهورية الإسلامية اليوم - بفضل الله وحوله وقوّته - لا تمكن مقارنتها بذلك اليوم. لكن هؤلاء وجّهُوا ضربة إلينا، وهذه الأفعال أبطأت حركتنا، فقد كان في إمكاننا أن نكون متقدمين أكثر من هذا. لقد ارتكبوا جريمة. لقد فرضوا علينا ثماني سنوات من الحرب، وهذه جريمة. حسناً، الدولة التي تركّز طاقاتها كلها ثماني سنوات للدفاع عن البلاد كان يمكنها أن توظف هذه الطاقات في الإعمار، وأن تمضي بالبلاد قدماً، وأن تبحث الفقر. ليست الحرب المفروضة فقط، فهناك الضغط والحظر. هذه كلها مؤثرة، هذه كلها كانت مؤثرة. لقد مارسوا أفعالاً خبيثة ليُبطئوا حركة الجمهورية الإسلامية.

حسناً، الآن، هل يمكننا تعويض هذا البُطء؟ نعم، اعتقادي أننا نستطيع. علينا أن نعمل أكثر وندير أفضل ونبذل جهوداً لا نعرف الكلل. هذا هو الطريق. يمكننا التعويض وليس الأمر على نحو لا يمكننا ذلك. لقد أنجزت مثل هذه الأعمال في بعض القطاعات بالتوفيق الإلهي، وأنجزت هذه الأعمال في القطاعات

العلمية والدفاعية وكثير من القطاعات الإنتاجية... شرح هذه الأعمال التي أُنجزت [مفصل] الآن. أُنجزت أعمال عظيمة ببركة العمل الجهادي، وإيمان العاملين وعقيدتهم، ووصل الليل بالنهار والعمل ليلاً ونهاراً. لا بد أن يُفعل هذا العمل في القطاعات كافة؛ نحن قادرون.

حسناً، أود أن أشير إلى أعمال الشغب الأخيرة. كانت يد العدو الأجنبى واضحة فيها أيضاً، وهو ما أنكره بعضهم. ما إن يقول المرء: العدو الأجنبى، فإنهم ينكرون ذلك فوراً من أجل التغلب على جناح أو شخص أو مجموعة أو حكومة، أي [يقولون]: كلا، إنه خطأكم. لكن لا، كانت يد الأجانب واضحة، كانت جليّة. عمل الأمريكيين ذاك، وعمل الأوروبيين، الدول الأوروبية المختلفة، كل واحد منهم دخل في هذه القضية بأسلوب ما، بأسلوب واضح وجلي لا خفي. اتضح من هم المتورطون في هذه القضية. كان الأمر كذلك في أعمال الشغب الأخيرة. لا يمكن التغاضي عن هذه الأفعال. بالطبع، هنا أيضاً كان الجزء الأكثر أهمية في العمل الدعاية الإعلامية. هنا أيضاً كان الجزء الأكثر أهمية في حركة العدو مسألة الدعاية الإعلامية. ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (٤) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (٥) مِنَ الْغِنَّةِ وَالنَّاسِ (٦)﴾ (الناس). ﴿الوسواس﴾ لا يتعلق بالجن فقط، فالناس أيضاً يوسوسون ويمارسون الوسوسة. لقد رأيت الفضاء المجازي، وطبعاً لاحظتم وسائل الإعلام الأجنبية الغربية والعربية والعبرية ونحوها. لذلك هنا أيضاً كان الدور الأول يتعلق بالدعاية الإعلامية.

حسناً، كان بعض الأشخاص يريدون تصوير الأمور... كان الأجانب يصوّرونها في إعلامهم [كما يلي]: إن أعمال الشغب هذه، حين يأتي عدد من الأشخاص إلى الشوارع ويصرخون ويشتمون ويكسرون الزجاج في مكان ما

ويحرقون حاوية نفايات وأمثال هذه الأمور، [يصوّرون] أن هؤلاء معارضون لنقاط الضعف في البلاد: نقاط الضعف الإداريّة والاقتصاديّة وغيرها. كلا، أقول لكم إنّ القضية على العكس من ذلك. هؤلاء كانوا يريدون القضاء على نقاط قوّتنا وأمننا الذي يشكّل واحدة من نقاط قوّة بلدنا، وقضيّة تحصيل العلم، إذ إنّنا دائماً ما نفخر بأنّنا تقدّمنا هكذا وهكذا من الناحية العلمية... حسناً، أين يجري تحصيل العلم؟ في المراكز التعليميّة والعلميّة والبحثيّة طبعاً. هؤلاء استهدفوا هذه المراكز كي يُغلّقوها من أجل ألا يجري تحصيل العلم. حتّى لا يكون هناك أمنٌ ولا تحصيل للعلم ولا نمو في الإنتاج المحليّ. لقد أعلنّا [شعاراً] هذا العام بداية السنة كما العامين أو الثلاثة الماضية بأسلوب وبمنظور خاص. كان للإنتاج تحرّك جيد هذا العام. قبل بضعة أشهر، جاءت مجموعة إلى هذه الحسينيّة^(٩) - بُثّ ذلك على التلفاز أيضاً - وشرحت الأعمال الإنتاجية الكبيرة التي لم يسبق لها مثيل داخل البلاد. وقفوا هنا وشرحوها وبثوا ذلك. يريدون إيقاف هذه [الأعمال]. كانوا يريدون إيقافها، أو [ضرب] قضية السياحة أيضاً. فقد كانت إحدى سياسات الحكومة قضية السياحة على سبيل المثال، إذ إنّ مدخول السياحة مدخول جيّد. كانت على وشك أن تبدأ وتنطلق، فأرادوا إيقافها. كانوا يسعون إلى إيقاف نقاط القوّة. وإلّا، نعم، لدينا مشكلات اقتصاديّة ولا شكّ في هذا، ولدينا مشكلات الناس المعيشيّة، [لكن] هل تُحلّ المشكلة الاقتصاديّة بإضرار النيران في حاوية النفايات؟ هل تُحلّ بالنّزول إلى الشارع وإثارة الشغب؟ هؤلاء لم يكونوا يريدون إزالة نقاط الضعف بل القضاء على نقاط القوّة.

إذن، كانت تلك خيانات دون أدنى شك، والأجهزة المسؤولّة تتعامل مع الخيانة بجديّة وعدل، ويجب أن تفعل ذلك. أود أن أقول جملتين قصيرتين في النهاية.

الأولى: قضية جهاد التبيين. لقد كرّرت هذا الأمر مرّات ومرّات وأعيد تكراره. تقع الدعاية الإعلامية في مقدم مخططات العدو، ووفق قولهم: البر وباغندا. علاج البر وباغندا هو التبيين، تبيين الحقيقة، على مختلف الألسن ومن مختلف الحناجر وبالتعابير والابتكارات شتى. التبيين! تلك الوسوسة التي تؤثر في ذاك الفتى أو الشاب ما الذي يزيلها؟ لا يمكن للهراوات فعل ذلك. التبيين هو ما يُزيلها. هذه النقطة الأولى. يجب أخذ جهاد التبيين على محمل الجدّ. الجميع، في الحوزات والجامعات وخاصة في مؤسسة الإذاعة والتلفزيون وفي الصحف، في النقاط كلها وأين ما تقفون وحيث هناك شعاعٌ حولكم يمكنكم التأثير فيه، لا بدّ لكم من التبيين، التبيين السليم والصحيح.

الثانية: الأهداف العظيمة تحتاج إلى أعمال عظيمة. يجب فعل أعمال عظيمة ومفصلية. في اعتقادي، يمكن إنجازها. يوجد مسؤولون مؤمنون ودؤوبون ومثابرون، فيمكن إنجاز أعمال مفصلية. الثورة نفسها كانت أكبر تحوّل. كان كل عمل من مقدمات الثورة مفصلياً. هذه كانت الأعمال التي جعلتنا نجتاز تلك السفوح الوعرة. بعد الآن أيضاً، الأعمال المفصلية والعظيمة ضرورية سواء في مجال الاقتصاد، أو الثقافة، أو الأمن، أو العلم، ومختلف المجالات. هذا العمل ممكن في رأيي: لدينا الأشخاص والمسؤولون المطلوبون له، وبحمد الله، البلاد لديها شباب بارعون. يوجد في هذه الجامعات وكثير من الحوزات العلمية في أنحاء البلاد كافة وبين فئات الناس شتى ومختلف الطبقات أناس يستطيعون أن يعملوا أعمالاً مبتكرة وإبداعية ومفصلية.

نرجو أن يوفقكم الله المتعالي جميعاً وإيانا في ما هو واجبنا، إن شاء الله. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الهوامش

- [١] مدينة مشهد.
- [٢] ذكرى انتصار الثورة الإسلامية في ١١ / ٢ / ١٩٧٩.
- [٣] اليوم الوطني لمقاومة الاستكبار العالمي، وذكرى السيطرة على وكر التجسس الأمريكي في طهران.
- [٤] انتفاضة أهالي قم في ٩ / ١ / ١٩٧٨.
- [٥] ملحمة «التاسع من دي»، ٣٠ / ١٢ / ٢٠٠٩، يوم البصرة وميثاق الأمة مع الولاية.
- [٦] انتفاضة أهل تبريز في ١٨ / ٢ / ١٩٧٨.
- [٧] بين طلاب المدرسة الفيضية في قم وبين جلاوزة الطاغية في ٧ / ٦ / ١٩٧٥ بمناسبة ذكرى انتفاضة «١٥ خرداد» عام ١٩٦٣.
- [٨] ٣١ / ١٢ / ١٣٥٦.
- [٩] خلال لقاء سماحته مع مجموعة من المنتجين والناشطين الاقتصاديين، ٣٠ / ١ / ٢٠٢٢.

✍ في رحاب الثورة الإسلامية والإمام الخميني علیه السلام والمقاومة

د. محمد طي
باحث وأستاذ في الجامعة اللبنانية.

مرجعية النهضة الحسينية في ثورة الإمام الخميني علیه السلام

المنتجة للملك القائم على القهر
والغلبة كما يحده ابن خلدون. فإذا
الحاكم حر طليق اليد، في الأموال
والحريات وحتى الأنفس، بعدما كان
الإسلام حرمه هذه الحقوق حاصراً
السلطة على هذه المعطيات بالله تعالى
وحده.

وقد أوضح الإمام الحسين علیه السلام
هدفه من الثورة «ليهلك من هلك عن

أولى الإمام الخميني علیه السلام ثورة الإمام
الحسين علیه السلام عناية استثنائية، فاسترشد
بها، وأعاد إحياء تعاليمها، وتمسك
بالتائج الإيجابية التي ترتبت عليها،
وأبقى على جذوتها متقدة لتستفيد منها
الأمة الإسلامية اليوم.

فقد ثار الإمام الحسين علیه السلام ضد
السلطة الأموية التي أعادت إنتاج
الإسلام على أسس القبلية والعصبية

بعد رسول الله ﷺ هم أهل البيت وأوصياء صاحب الرسالة، يقول الإمام الحسين ﷺ «وكنّا أهلّه (الرسول ﷺ) وأولياءه وأوصياءه وورثته وأحق الناس بمقامه في الناس»^(٦).

ولهذا فقد خرج الإمام الحسين ﷺ لطلب الإصلاح في أمة جده، أمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر، سائراً بسيرة الرسول ﷺ وسيرة الإمام علي بن أبي طالب ﷺ^(٧).

ولما كانت الظروف اليوم شبيهة بتلك التي ثار فيها الإمام الحسين ﷺ، وكان الحكام اليوم حكام الجور، لا سيما في دولة الشاه، لذلك فقد ثار الإمام الخميني ﷺ كما ثار الإمام الحسين ﷺ. ولم يكتف الإمام الخميني ﷺ بهذا، بل أعاد تأكيد المبادئ الأساسية للإسلام في مجال نظام الحكم ورسم الطريق لتحقيق ذلك، وكان كل هذا تطبيقاً لتعاليم الإمام الحسين ﷺ ونهجه في هذا العصر.

بيتة ويجيا من حيي عن بيته»، فمعاوية حنث بعهدده للإمام الحسن ﷺ بألا يولي ذريته بل يعيد الخلافة لأهلها^(١)، إضافة إلى ما ارتكبه من جرائم تجاه أهل بيت النبوة وتجاه أموال المسلمين وتجاه مصادر التشريع الإسلامي. ويزيد فاسق شارب للخمر قاتل للنفس التي حرم الله^(٢).

والحكم الذي عايشه الإمام الحسين ﷺ، منذ تولي معاوية السلطة، أمات السنة وأحيا البدعة^(٣). فالحكام «قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وحللوا حرام الله وحرّموا حلاله»^(٤). لذلك كان لا بد من مجاهدة هذه السلطة من دون خوف من الموت لأن الموت ليس «إلا سعادة»، وليست «الحياة مع الظالمين إلا برماً»^(٥).

وإذا كان الحكم الأموي حكماً طاغوتياً وشيطانياً، فإن أولياء الأمر

ضرورة الحكم الإسلامي

كما تصدى الإمام الحسين عليه السلام لإقامة حكم إسلامي صحيح ونسف حكم الجور والظلم، فقد تصدى الإمام الخميني رحمته الله لدعاة فصل الدين عن الدولة، فأكد أن في الإسلام أحكاماً شاملة لجميع نواحي الحياة البشرية، لا الروحية وحسب، بل والمادية أيضاً، في السياسة الخارجية والداخلية وفي الإقتصاد والاجتماع والمعاملات.

وهذه الأحكام لا يمكن أن تطبق إلا بحكومة إسلامية^(٨)، تقوم على تنفيذ ما أمر الله به. فمن هنا كانت ضرورة أن تقوم سلطة تنفيذية، لوضع التشريع الإلهي موضع التطبيق، ولهذا فقد جعل الإسلام للأمر ولياً للتنفيذ، إلى جانب تصديه للتعليم والنشر والبيان^(٩). وهو تعالى إذ أمر الرسول صلى الله عليه وآله بالاستخلاف، يعني مرة أخرى أنه أمره بإقامة سلطة تنفيذية. ولكن الإمام لا يتوقف عند هذا

الإجمال، بل يعتمد إلى التفصيل، فيبدأ من مسألة الخلافة، فيطرح السؤال: «ماذا يعني تعيين الخليفة؟ هل يعني مجرد بيان الأحكام؟ بيان الأحكام لا يحتاج إلى خليفة، كان يكفي أن يبثها في الناس، ثم يودعها في كتاب يتركه للناس، ليرجعوا إليه بعده»^(١٠).

ثم يتناول الإمام رحمته الله الجانب المالي، مبيناً ضخامة الموارد المالية المخصصة لصالح فئات معينة من المسلمين إلى جانب حاجات الدولة، فيتساءل عن إمكانية الجباية^(١١) ووسائل التوزيع^(١٢) من دون وجود سلطة إسلامية سياسية.

ويتناول الإمام الجهاد، فيرى أن تركه أدى إلى تحكم الصهانية وأسيادهم في مصائر المسلمين^(١٣).

ويتابع الإمام تساؤله: «إذا كان لا بد للأمة من أن تتوحد لمقاومة أي شكل من أشكال الإستعمار، وإزالة آثاره، ألا نكون بحاجة إلى حكومة إسلامية تلم شعنا وتواجه

بقوانا؟»^(١٤).

الحاجة للتصدي للحكم، فمن أمسى

مكلفاً بأن يتصدى؟

يرى الإمام أن المتصدي للحكم يجب أن يكون رجلاً عالماً بالشرع الإسلامي في كافة مجالاته، كي يستطيع أن يقيم نظاماً إسلامياً صحيحاً، وهو لن يقيم هذا النظام ما لم يكن عادلاً^(١٨). إذاً فالفقيه العادل هو المؤهل لحكم المسلمين. وهو، بهذا، ينوب عن الإمام المعصوم الغائب كما عليه الأمر اليوم.

أما مهمة هذا الولي الفقيه فهي «الحكومة والإدارة وسياسة البلاد»^(١٩) ولا تتعدى إلى ما ميز الله به الرسول ﷺ والأئمة، من كونهم أولى بالمؤمنين من أنفسهم، لأن هذه المرتبة هي فوق مرتبة الحاكم والولي، وهي مما استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه^(٢٠).

لكن وظيفة الفقيه، إن لم تكن متطابقة مع رسالة المعصوم، فهي لا تنحدر إلى مستوى وظيفة الحاكمين

أما في مجال ردع ظلم الأفراد بعضهم بعضاً، بإقامة الحدود وتوقيع العقوبات عامة^(١٥)، وكذلك منع الظلم على وجه الإجمال^(١٦)، فإنه لا بد أيضاً من حكومة إسلامية.

وإذا كان بعضهم يرى أننا لسنا مكلفين بكل ذلك إلى أن يظهر الإمام صاحب الزمان ﷺ، فإن الإمام الخميني ﷺ يرى أن ذلك يعني أن الإسلام أنزل للحكم حتى ما قبل زمن غيبة الإمام فقط، وهذا محال^(١٧).

من هو الحاكم في زمن الغيبة؟

يرى الإمام أن الولاية هي للنبي ﷺ، ثم لأوصيائه المعصومين ﷺ بأمر من الله، كما ورد عن المعصومين أنفسهم وأكده الإمام الحسين ﷺ، كما رأينا. إلا أن حكم المعصومين تعذر لأسباب تعود إلى المسلمين، حتى غاب الإمام الثاني عشر ﷺ. وبطبيعة الحال استمرت

اليوم، فهي ليست امتيازاً ولا محاباة ولا إثرة^(٢١)، وهي وسيلة لا غاية، وذلك سيراً على نهج المعصومين عليهم السلام الذي يبينه الإمام علي عليه السلام بقوله^(٢٢): «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منافسة في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنرد المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك»^(٢٣).

القيود الشرعية على الحاكم

يتبين لنا، من استعراض مزايا نظام الحكم الإسلامي، لا سيما في تطبيق الإمام علي عليه السلام له، وهو أمر يلتزم به الإمام الحسين عليه السلام، أن الحاكم الإسلامي ليس ملكاً مطلق الصلاحية يحكم بما يراه، بل أن الله عز وجل فرغ من تنظيم سلطته وتحديداتها، وتقييدها، فأصبح عليه أن ينفذ الشرع الإلهي من دون زيادة أو نقصان. فالحكومة الإسلامية، كما يرى الإمام

«ليست حكومة مطلقة، يستبد فيها رئيس الدولة برأيه، عابثاً بأموال الناس وبرقابهم، فحكومة الإسلام دستورية، بمعنى أن القائمين بالأمر يتقيدون بمجموعة الشروط والقواعد المبينة في القرآن والسنة.. فهي حكومة القانون الإلهي»^(٢٤). فلا يبقى إذاً «مجال لآراء والأهواء.. وإنما النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام والناس يتبعون إرادة الله وشريعته»^(٢٥)، وهي بطبيعة الحال شريعة منزهة «عن التفريط والإستهانة بأرواح الناس وأموالهم بغير حق»^(٢٦)، وذلك لأنها حكومة الثورة على جميع أنواع الاستبداد والظلم، تنفذ أوامر الله في الحفاظ على الحياة والحرية، والأموال، بحقوقها، ولذلك فهي تتعارض مع الملكية وإفرازاتها، إذ يتساءل الإمام: «هل توجد في الإسلام ملكية، أو حكم وراثي أو ولاية عهد؟». ويجيب: «إن النظام الملكي يناقض الحكم الإسلامي ونظامه السياسي. لقد أبطل الإسلام

الملكية وولاية العهد، واعتبر في أوائل ظهوره جميع أنظمة السلاطين في إيران ومصر واليمن والروم غير شرعية»^(٢٧). و«كان رسول الله ﷺ قد كتب إلى ملك الروم (هيرقليس) وملك فارس يدعوها إلى الكف عن استعباد الناس وإرسالهم على فطرتهم، ليعبدوا الله وحده لأن له السلطان وحده»^(٢٨).

ثورة الإمام الحسين ﷺ واقتفاء الخميني ﷺ أثره

إن الإمام الخميني ﷺ؛ إذ ينظر إلى الإسلام على النحو الذي رأيناه، وإذ يؤمن بضرورة تطبيقه على صعيد نظام الحكم، فهو يركز على النهج الإمام الحسيني بوصفه النهج الواجب اتباعه، لإقامة حكم الإسلام في الظروف الحاضرة. فالإمام يرى أن الإمام الحسين ﷺ حفظ الإسلام ولولاه لاندثر، فثورته بهذا المنظار حققت النصر، حتى ولو استشهد في

المعركة. لذلك كانت طريقة عمل الإمام الحسين ﷺ هي الطريقة المثلى في نظر الإمام ﷺ.

الإمام الحسين ﷺ والحفاظ على الإسلام

يرى الإمام الخميني ﷺ أن بقاء الإسلام حياً، يعود إلى تضحية الإمام الحسين ﷺ؛ فهو «الذي صان الإسلام وأبقاه حياً حتى وصل إلينا»^(٢٩).

ولعل هذا مصداق قول رسول الله ﷺ: «حسين مني وأنا من حسين» بمعنى أنه «الذي يحفظ الدين»^(٣٠). فلقد علّم الإمام الحسين ﷺ الأمة مبدأ مواجهة الظلم، «ما كان يقوله الإمام ويروم تحقيقه ألا وهو مكافحة الظلم والظالمين»^(٣١)، غير أن هذا الظلم المقصود هنا، هو ظلم الحكومات بالدرجة الأولى، إذ أن ما علمه الإمام الحسين ﷺ هو مواجهة «الحكومات الجائرة»^(٣٢)، ولقد كان تعليم الإمام الحسين ﷺ طبعاً

بالممارسة، فهو عليه السلام قد رأى «أن حكومة جائرة قد هيمنت على مقدرات الدولة وأن التكليف الإلهي يقتضي منه أن ينهض ويتحرك ويرفع لواء المعارضة والإستنكار مهما كلفه ذلك»^(٣٣).

ولما كان الأمر كذلك، فقد عمدت الحكومات إلى التضييق على إقامة الشعائر الحسينية، فقد منع رضا خان مجالس العزاء. وكان ذلك «تنفيذاً لخطة القضاء على قضية الشيعة، بإلغاء المراثي التي تقرأ على المظلوم»^(٣٤) ذلك أن «أحد رموز بقاء الشيعة الكبرى هو قضية سيد الشهداء»^(٣٥).

ويربط الخميني ظروف جهاد الإمام الحسين عليه السلام بظروف المسلمين، لا سيما الإيرانيين، اليوم، فيجد أوجه الشبه بارزة للعيان. فهو يقارن بين النظام الشاهنشاهي الإيراني والنظام الأموي فيقول: «لقد حاول ذلك الأب والابن (معاوية ويزيد)، طمس معالم الدين وتشويه صورته الناصعة، مثلاً عمل هذا الأب والابن (رضا

خان وابنه محمد) بالنهج نفسه. فمعاوية وابنه كانا يشربان الخمر، ويؤمنان المصلين أيضاً، وكان مجلساهما من مجالس اللهو واللعب والطرب، كما تمارس فيهما كل الانحرافات، ثم تقام بعدها صلاة الجمعة، فيتقدمان هما لإمامة الجماعة.. لقد كانت ممارستهما وأعمالهما شيطانية، في حين أنهما كانا يديعان أنهما خليفتا رسول الله صلى الله عليه وآله»^(٣٦).

واليوم، فإن «نظام السلطنة وولاية العهد هو نفس ذلك النمط المشؤوم من الحكومة، الذي ضحى سيد الشهداء عليه السلام واستشهد للحيلولة دون استمراره وبقائه..»^(٣٧) لأن «السلطنة وولاية العهد ليسا من الإسلام»^(٣٨) إذن، وكما ضحى الإمام الحسين عليه السلام، لأن «العدالة يجب أن تتحقق بين الناس، وهي تستحق أن يضحي في سبيلها أعظم الناس بنفسه»^(٣٩)، فإننا يجب أن نضحي نحن اليوم أسوة بأعظم الناس. لأننا «مأمورون بإنكار

المنكر، ومن المنكر حكومة الجور، وهي يجب أن تزول»^(٤٠).

الإمام الحسين عليه السلام وحكومة يزيد

إذا يؤكد الإمام الخميني عليه السلام أن الإمام الحسين عليه السلام قد أثبت عدم شرعية الحكم الأموي، لأن يزيد، وأبوه قبله، انقلبا بالإسلام رأساً على عقب، «ولولا نهضة الإمام الحسين عليه السلام تلك، لتمكن يزيد وأتباعه من عرض الإسلام مقلوباً للناس»^(٤١)، لأن بني أمية عملوا على تحويل حكومة العدل الإسلامي إلى حكم ملكي إمبراطوري، وعزل الإسلام والوحي وإزوائهما، حتى نهض فجأة رجل عظيم.. فانتفض ثائراً ليصنع - ومن خلال توضيحته الفذة ونهضته الإلهية - أكبر ملحمة جهادية في التاريخ^(٤٢). على أن ما ارتكبه يزيد وقبلة أبوه لم يكن إتياناً للمنكرات الفردية فقط، بل هما نسفاً لجميع المكتسبات التي حققها الإسلام، فيزيد «كان رغم تظاهره بالإسلام وزعمه أن حكومته حكومة

إسلامية، وأنه خليفة رسول الله ﷺ كان أمراً ظالماً يهيمن على مقدرات البلاد من دون حق»^(٤٣)، وهو «يقترف المعاصي ويخالف سنة رسول الله ﷺ». كان يخالف أسلوب رسول الله ﷺ في معاملة المسلمين وصيانة دمائهم وحفظ أموالهم، فهو يسفك الدماء ويهدر الأموال ويذرهما»^(٤٤).

ولولا أن أنكر الإمام الحسين عليه السلام كل هذا، لالتبس الأمر على المغفلين، وظنوا أن «هذا هو الإسلام وأن الخلافة هي هذه التي يتظاهر بها معاوية وابنه يزيد». ولولا شهادة أبي عبدالله عليه السلام إذا «لكان معاوية وابنه قد تمكنا من إظهار الإسلام للعالم بشكل آخر تحت ستار خلافة رسول الله ﷺ، وتحت غطاء الذهاب إلى المسجد، وإقامة الجمعة، وإقامة صلاة الجماعة وإمامتها»^(٤٥).

النصر والهزيمة

ينظر الإمام الخميني عليه السلام نظرة تاريخية إلى حركة الإمام الحسين عليه السلام،

أثمرت شهادة سيد المظلومين وأتباع القرآن، في عاشوراء خلود الإسلام، وكتبت الحياة الأبدية للقرآن الكريم»^(٤٩).

ولما كان النصر حليف الإمام الحسين عليه السلام وحركته، فإن الهزيمة على المدى الطويل، طالت يزيد وأتباعه، ذلك أن اليزيديين حفروا «في يوم عاشوراء قبورهم بأيديهم الآثمة، وتسببوا بهلاك أنفسهم ومحق نظام حكمهم الظالم المتعسف»^(٥٠). أجل، فإن شهادة أبي عبدالله الإمام الحسين عليه السلام «أدت في ما بعد إلى القضاء على بني أمية وتدمير حكمهم»^(٥١).

على أن هذا المحق لم يقتصر على النظام الأموي بحد ذاته، بل هو يطال الأنظمة، التي تسير على الخط نفسه اليوم، كالنظام الإيراني الشاهنشاهي، لا سيما بعد ما اقترفه من مجازر في ١٥ حزيران ١٩٦٣ م. يقول الإمام عليه السلام: «ها هم البهلويون وجلاوزتهم

فيرى أنها، برغم الخسائر البشرية، حققت نصراً عظيماً. وذلك لأنها لبثت الأمر الإلهي، يقول عليه السلام: «إن شهادة الإمام الحسين عليه السلام لم تكن هزيمة، فتورة سيد الشهداء كانت قياماً لله، وليس في القيام من أجل الله أية هزيمة»^(٤٦). فهي إذا كانت نكسة على الصعيد العسكري «إلا أن النصر النهائي كان من نصيبه، فخطه ونهجه لم يهزما بمقتله»^(٤٧)، والذي حصل بالفعل هو نصر للإسلام، والإمام الحسين عليه السلام كان «يفكر بمستقبل الإسلام والمسلمين باعتبار أن الإسلام سينتشر بين الناس، نتيجة لتضحياته وجهاده المقدس، وأن نظامه السياسي والاجتماعي سيقام في مجتمعا، فرفع لواء المعارضة والنضال والتضحية»^(٤٨). وهذا النظام الذي خطط الإمام الحسين عليه السلام لنشره، لم يكن يراد له أن يقوم مؤقتاً؛ بل إلى الأبد، لأن الإسلام هو النظام النهائي للبشرية، يقول الإمام عليه السلام: «لقد

المجرمون، قد حفروا بأيديهم قبورهم،
عبر ما اقترفوه في ١٥ خرداد
١٣٤٢ هـ. ش (١٥ حزيران ١٩٦٣
م)»^(٥٢).

وهكذا فإننا يجب أن نتعلم من
الإمام الحسين عليه السلام مقاومة الاستبداد
والجور مهما كلفنا ذلك، ف شهر محرم
أظهر للناس جلياً «أن سبيل فناء الظالم
وتدمير الطاغوت، يكمن في التضحية
والفداء.. (إنه) أثبت أن الحق منتصر
على الباطل طوال التاريخ»^(٥٣).

ويدعو الإمام عليه السلام إلى استثمار
الموقف من بني أمية ضد الظالمين
اليوم، لا أن يبقى موقفاً انفعالياً سلبياً،
فهو يقول: «إن صب اللعنات وإطلاق
الصرخات المستنكرة لظلم وجور بني
أمية، رغم انقراضهم وانتهائهم إلى
جهنم، تعد صرخة ضد الظلمة
والطواغيت الحاكمين في العالم،
وإحياء وإدانة هذه الصرخة الهادرة،
من شأنه تحطيم الظلم ومحق
الجائرين»^(٥٤) لذلك فإن الإمام يدعو

إلى التمسك بعاشوراء، وتعزيز
مراسمها، لتبقى الرمز في مواجهة
الطغيان. يقول عليه السلام: «ينبغي أن تعقد
هذه المجالس بروعة وتزدهر وتنتشر
بيارق عاشوراء الحمراء، كرمز لحلول
يوم انتقام المظلوم من الظالم»^(٥٥).

امتداد ثورة الإمام الحسين عليه السلام في الزمان

يؤكد الإمام الخميني عليه السلام أن الثورة
في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، هي
امتداد لثورة الإمام الحسين عليه السلام: «إنها
تبع لتلك النهضة وشعاع من
أشعتها»^(٥٦)، فمظالم النظام
الشاهنشاهي شبيهة بمظالم الأمويين،
وانتفاضات الشعب الإيراني دمرت
نظاماً ورسمت معالم نظام، يقول
الإمام عليه السلام: «كانت انتفاضة الثاني عشر
من المحرم والخامس عشر من خرداد
التي انطلقت لتهدم عروش الملك
وأسياده الإجانب، والتي تعد امتداداً
للنهضة الحسينية المقدسة، حركة

قام للإسلام جند يحملون الكتاب بيد
والبندية بيد حتى أصبحت «محالس
الدعاء التي يقيمها جند الإسلام
وتضرعهم ومناجاتهم، تعيد إلى
الإذهان دعوات ومناجاة الإمام
الحسين (عليه السلام) في ليلة عاشوراء»^(٦٢).

لكل هذا بات من الضروري إقامة
المراثي للتذكير بمصائب الإمام
الحسين (عليه السلام)، كما وللتذكير «بالمصائب
والمظالم التي يرتكبها الظالمون في كل
عصر ومصر (لا سيما) في هذا العصر
الذي يعد عصر مظلومية العالم
الإسلامي على أيدي أمريكا وروسيا
وسائر عملائها»^(٦٣)؛ وهذا التذكير لا
بد من أن يؤتي ثماره، «فلولا المجالس
والمراثي، فإن انتفاضة ١٥ خرداد (١٥
حزيران) ما كان يمكن أن
تحصل...»^(٦٤).

طريقة العمل

تشكل طريقة العمل أهم
المجالات التي يستقي فيها الإمام

مدمرة وبناءة للغاية»^(٥٧) وكما أثمرت
حركة محرم فقد أثمرت مجازر الشاه،
ذلك «أن ذكريات وأحداث السابع
عشر من شهر يور عام ١٣٥٧ هـ. ش.
ذكريات وأحداث مؤلمة.. لكن
ثمرتها الطيبة هي تهاوي قصور
الإستكبار والإستبداد، وارتفاع راية
جمهورية العدل الإسلامية عالياً»^(٥٩).

وكما واجه الإمام الحسين (عليه السلام)
مضحياً بأبنائه وبنفسه فقد واجهت
الجماهير المؤمنة في إيران مسترخصة
التضحية بالأبناء من أجل إقامة صرح
الإسلام، وهذا ما يؤكد الإمام (عليه السلام)
بقوله: «عندما رأى الناس سيد
الشهداء (عليه السلام) يقدم شبّانه في ساحة
الحرب فيقطعون إرباً إرباً، هان عليهم
أن يقدموا أبناءهم»^(٦٠) حتى باتت
الأمهات «إذا استشهد واحد من
أبنائهن يقلن: لدينا آخرون مستعدون
للسهادة»^(٦١).

وكما قرن الإمام الحسين (عليه السلام)
التضرع والدعاء بحمل السيف، فقد

الخميني رحمته الله من الإمام الحسين عليه السلام، فكما أن الإمام الحسين عليه السلام علم ووعظ ثم وضع خطته وبدأ العمل، كذلك يحدد الإمام الخميني رحمته الله استراتيجيته، فيقول: «نبدأ عملنا بالنشاط الدعائي ونتقدم فيه.. ثم يكون تصميم وتخطيط ثم بدء العمل»^(٦٥). وفي كل هذا تلعب المجالس الحسينية الدور التعبوي الأساسي، لذلك يجب أن تبقى حية تروي ملحمة مواجهة القلة المؤمنة الكثيرة التي يحركها الحكام، وهذا ما عمل من أجله الإمام الخميني رحمته الله طوال حياته، إذ يقول: «سعينا لإبقاء قضية كربلاء حية، قضية مواجهة القلة المؤمنة القليلة، لنظام طاغوتي متجبر، ونهوضها بوجهه، مستمرة متواصلة»^(٦٦).

وحتى تتمكن هذه القلة من المواجهة، يجب أن تكون متميزة بإيمانها، فقد علم الإمام الحسين عليه السلام التركيز على النوعية، لا على العدد^(٦٧). أما عن كيفية مواجهة هذه القلة

القليلة، فإن الإمام يوصيها بإنكار المنكر بلسانها على الأقل، حتى لا تشبه الأمور على الأجيال القادمة. يقول رحمته الله: «وأنتم اليوم لا تملكون القدرة (لقلتكم) على مقاومة بدع الحكام، أو دفع هذه المفاصد دفعاً تاماً، لكن لماذا السكوت؟ هؤلاء يذلونكم، فاصرخوا في وجوههم على الأقل، يجب أن يكون لكم صوت مسموع، حتى لا تتخذ الأجيال القادمة من سكوتكم ما يرر أعمال الظلمة، من قول الإثم وأكل السحت، أكل أموال الناس بالباطل»^(٦٨). على أن يتلو ذلك وعند الإستطاعة تحرك أشد وأقوى.

أما المجالات التي يستطيع المؤمنون فيها الصراخ في وجه الباطل، فهي مناسبات التجمع، كصلاة الجمعة وسائر صلوات الجماعة والحج، وهذه المناسبات التي تؤدي إلى التجمع التلقائي هي ميزة، فلا يستطيع الآخرون إقامة أمثالها، حتى ولو أنفقوا الملايين^(٦٩)، فلنجعلها

كما يقول الإمام الخميني رحمته الله ذلك «إنه لمن المخجل لمن يدعون أنهم أتباع أمير المؤمنين والإمام الحسين عليه السلام أن يفقدوا السيطرة على أنفسهم في مقابل هذا النمط من الأعمال الدنيئة المفضوحة للنظام الحاكم»^(٧٢).

على هؤلاء أن ينتفضوا وإن كان ميزان القوى المادية غير صالحهم^(٧٣). وبذلك يلبون نداء الإسلام، إن كانوا يؤمنون به، كما لباه الإمام الحسين عليه السلام «واستجاب لاستغاثته وأنقذه»^(٧٤) وكما لباه الأئمة، فكانت معاناتهم وعذابهم الذي استحقوا به الدرجات التي وصلوا إليها.

على أن دعوة الإمام الخميني رحمته الله توجه إلى الإسلاميين فقط، بل هي تطالب بالإنفتاح على جميع أنصار الحرية والإستقلال في العالم، فما من أحد في العالم إلا وينشد الحرية والإستقلال، «كونوا.. يداً واحدة مع كل من يطالب بالحرية والإستقلال»^(٧٥).

مناسبات سياسية، ففي هذه المناسبات كانت تُجهّز الجيوش وتسير، فلماذا نقصرها اليوم على مجرد أداء الصلاة أو المناسك أو البكاء. وإذا كان بعض الناس يعدها مجرد ذكريات عن الماضي يجب أن تزول، فلنرد بجعلها دائمة لما لها من فائدة على صعيد حشد الجماهير ووحدها، وذلك استجابة لنداء الأئمة عليهم السلام القائل: «كل يوم عاشوراء كل أرض كربلاء»، الذي يقضي بأن نستمر في الثورة والقيام والنهوض. «ينبغي أن يستمر هذا الرفض والقيام في كل زمان ومكان»^(٧٦) فنواجه بذلك جميع أنواع المظالم، كما تواجهها جميع الشعوب، «فليست كربلاء محصورة في أرض معينة ولا في أفراد معينين.. بل على جميع البلدان أن تؤدي الدور نفسه في كل يوم، ينبغي ألا تغفل الشعوب عن الوقوف بوجه الظلم والتصدي للجور»^(٧٧). وإن كان هذا الواجب يقع على عاتق أنصار علي والإمام الحسين (عليهما السلام) أولاً،

وأخيراً، يرد الإمام على المنادين باللجوء إلى التقية، لترك المعركة ضد أعداء الإسلام، فيرى أن التقية لا تعود جائزة إذا كان الإسلام كله في خطر، فقد «شرعت التقية للحفاظ على النفس، أو على الغير، من الضرر في مجال فروع الأحكام. أما إذا كان الإسلام كله في خطر، فليس في ذلك متسع للتقية والسكوت»^(٧٦).

أهمية المراثي الحسينية والمواكب

تتخذ المراثي والمواكب الحسينية أهمية قصوى في خطة الإمام الخميني رحمته الله وعمله، فهي تؤمن وحدة الصف وترد على تحديات العصر، فلتسييس ولتوجه ضد الاستعمار والأنظمة المرتبطة به.

فهي تحدٍ للظلم القائم اليوم: «فهذه المواكب التي تجوب الشوارع للعزاء إنما تواجه الظلم وتتحدى الظالمين»^(٧٧). وإن «بركات ذلك واضحة وملموسة اليوم في إيران

حيث الحرب مع اليزيديين»^(٧٨) وكذلك مع سائر قوى الشر المتكاثرة التي ما كان يمكن الوقوف في وجهها لولا المجالس والمواكب الحسينية^(٧٩).

لقد أدرك الإمبرياليون والمستعمرون أهمية المجالس والمواكب الحسينية، كما يؤكد الإمام الخميني، وأدركوا أنها تمنعهم، ما بقيت قائمة، من تحقيق أغراضهم، فهو يقول: «الإجانب أعداؤنا درسوا، فوجدوا أنه ما دامت هذه المجالس موجودة، وما دامت هذه المراثي تقرأ على المظلوم، وما دامت تقوم بفضح الظالم وكشف ممارساته، فلا يمكنهم بلوغ غاياتهم وتحقيق أهدافهم الخبيثة»^(٨٠). وبسبب من كل ذلك تحوفت منها السلطة، وإلا فلماذا تمنعها؟^(٨١).

فلشابر عليها «لأن البكاء على الإمام الحسين عليه السلام يعني إحياء نهضته، وإحياء قضية نهوض قلة قليلة بوجه إمبراطورية كبرى»^(٨٢).

توجيهها لتحقيق غايات الإسلام، ف
«حين يتوجه ثلاثون إلى خمسة وثلاثين
مليوناً في شهري محرم وصفر
وخصوصاً في أيام عاشوراء، نحو
مقصد واتجاه واحد فيامكان الخطباء
والعلماء أن يعبئوهم ويستثمروا
جهدهم لتحقيق قضية معينة»^(٨٥).

تقديمية المراثي الحسينية

ثم أن هذه المجالس، التي يرى فيها
بعضهم رجوعاً إلى الوراء، هي من
أرقى المظاهر العصرية لنضال
الشعوب، لأن نضال سيد الشهداء
يصلح دليلاً للإنسانية اليوم. «إن كلام
سيد الشهداء عليه السلام هو عين الكلام
العصري الجديد، وسيبقى هكذا
دائماً.. إن سيد الشهداء هو الذي
علمنا الكلام بلغة العصر، وهذه
المجالس والمراثي والبكاء واللطم، هي
التي حفظت نهج سيد الشهداء
وقضيته (قضية الحق في كل زمان
ومكان)، لا الإنزواء»^(٨٦) هو الذي

ولعل من أهم نتائج المجالس
والمواكب الحسينية وحدة الصف،
وهي السلاح الأهم في مواجهة قوى
الظلم والعدوان. يقول الإمام
الخميني عليه السلام: «فمجلس العزاء لا
يهدف للبكاء على سيد الشهداء عليه السلام
والحصول على الأجر، طبعاً فإن هذا
حاصل وموجود الأهم من ذلك هو
البعد السياسي الذي خطط له
أئمتنا عليه السلام في صدر الإسلام، كي يدوم
حتى النهاية، وهو الاجتماع تحت لواء
واحد وبهدف واحد. ولا يمكن لأي
شيء آخر أن يحقق ذلك بالقدر الذي
يفعله عزاء سيد الشهداء عليه السلام»^(٨٣).

وفي الواقع، فإن الذي حقق
الإنسجام في الشعب، ووجهه وجهة
واحدة، فلم يحتاج كل مرة إلى إعداد
جديد «هو المناسبات الحسينية، خروج
المواكب في سائر البلدان الإسلامية،
فمن يستطيع إقامة مثل هذه
التجمعات؟»^(٨٤). وما دامت هذه
التجمعات تحصل عفويّاً، فليجر

حفظها. وهذه الأمور شبيهة بما يحصل اليوم في أي شعب، ف «لو أن أحد الأعضاء الحزبيين قتل لرأيت (رفاقه) سيكون عليه ويتفنون ويعقدون الاجتماعات»^(٨٧) أفلا يستحق إذاً سيد الشهداء ذلك؟

من هنا يمسي على الوطنيين، وليس فقط على الإسلاميين، أن يقيموا المجالس الحسينية، حتى ولو لم يتعلقوا بالإسلام^(٨٨). إن هذا هو الذي سيؤمن لنا النصر على المدى الطويل، لا سيما وأن شعبنا قد أعلن «أننا لا نريد أن نكون تحت حماية أمريكا ولا في ظل حماية الاتحاد السوفياتي ولا غيرهما من القوى، نريد الاعتماد على رعاية الله تبارك وتعالى، والسير تحت راية التوحيد التي هي راية الإمام الحسين عليه السلام، فلا شك في أن العالم سيتحرك للوقوف بوجهكم»^(٨٩).

إن الإمام الخميني عليه السلام يوصي بالنهوض المستمر والحركة الدائمة

وبمتابعة المسيرة حتى ولو تعرضت للتعثر أو الكبوات، تماماً كما أتمت زينب وأتم الإمام زين العابدين عليه السلام مهمة الإمام الحسين عليه السلام بإسماع صوته إلى من لم يسمعه، وبتعميقه في وعي من سمعه، فلقد بلغت العقيلة زينب والسجاد ولم يخافا^(٩٠)، وتحملا المصائب صابرين محتسين مجاهدين في إيصال الحقيقة إلى جميع المسلمين^(٩١). وعلمنا العالم أن الإمام الحسين عليه السلام لم يكن خارجاً ولا مارقاً، بل كان نور الله الساطع وحقته على عباده^(٩٢).

الأسوة

كما كان الإمام الحسين عليه السلام أسوة لشيعته وأنصاره، فقد ثورته ضد يزيد بنفسه، وسار في وضح النهار، دون أن يتنكب عن الطريق الرئيسية بين المدينة ومكة، وكما واجه ب صدره السيوف والرماح والنبال في كربلاء، كذلك قاد الإمام الخميني عليه السلام ثورته في إيران من داخل إيران، ومن مقره المعروف؛ فلم

الإستكبارية، فإن الإمام ﷺ خاضها معركة واحدة ضد أسياذ النظام الشاهنشاهي وضده في آن واحد.

الآثار غير المباشرة

كان للثورة الحسينية آثار حصلت بوساطة ثورة الإمام الخميني ﷺ، تلك هي الصحوۃ الإسلامية، في مختلف بلاد الإسلام وبشكل خاص، في لبنان، حيث شكل مؤيدو الإمام الخميني القوة الرئيسية وشبه الوحيدة المقاومة لليهود الصهاينة.

إن تذكير الإمام الخميني ﷺ بالتضحيات الحسينية، لم يؤت ثماراً طيبة في إيران وحسب، بل ثماراً طيبة في لبنان أيضاً، حيث تواترت العمليات الإستشهادية ضد العدو الصهيوني بشكل لم يعرف له التاريخ مثيلاً.

هذا، وقد انتشرت بتأثير الثورة الإسلامية الإيرانية، وتأثير التضحيات التي تقدمها المقاومة

يلجأ إلى التخفي ولا إلى التمويه. ولم يغادر إلا مرغماً إلى الإعتقال، أو إلى المنفى، وهو عاد في اللحظة التي سمحت فيها الظروف، وعن طريق المطار، رغم معرفته بالإمكانية الكبيرة لإلقاء القبض عليه.

وكما أن الإمام الحسين ﷺ لم يهادن ولم يساوم، كذلك فإن الإمام الخميني ﷺ قاوم رضا بهلوي وابنه بشكل مكشوف وحاد، منذ مطلع شبابه حتى زوال النظام الشاهنشاهي الظالم، وعلى الرغم مما كانت تتذرع به كافة الأحزاب والهيئات الأخرى المعارضة، مما تسميه المرونة وتجنب زج الذات الملكية في المشاكل، فإن الإمام وجه معركته وبشكل مباشر إلى هذه الذات، لأنها هي السبب في جميع المآسي والمظالم التي طالت الشعب الإيراني المسلم.

ولما كان بعضهم من جهة أخرى، يحاول أن يجزئ المعركة، فيهاجم الحكومات الإيرانية ويساير القوى

اللبنانية، ظاهرة العمليات
الإستشهادية، في الأراضي الفلسطينية
المحتلة؛ حيث تقوم القوى الإسلامية
الثورية بمقارعة العدو وإيقاع الخسائر
البشرية في صفوفه وتهز أساس
احتلاله.

وكانت النتيجة الطبيعية لذلك كله
أن يستنفر الإستكبار العالمي، ومن
ضمنه القوى الصهيونية الخبيثة لتقود
حرباً صليبية ضد الثورة الإسلامية في
إيران وضد الحركة الإسلامية
المعاصرة.

الخلاصة

من كل ما تقدم نستطيع الإستنتاج
أن الإسلام، وهو دين التحرر
والإنعتاق وكرامة الإنسان وتعلقه
بخالقه وعبوديته له وحده، هذا
الإسلام تصادم مع مصالح المتجبرين

المتألهين، فأعادوا إنتاجه على شكل
نظام استعباد للإنسان، الأمر الذي
نهض في وجهه الإمام الحسين عليه السلام،
دفاعاً عن الإنسان وفداء له، ولما
كانت قوى الشر قد استفحلت، فإن
ما فعله الإمام الحسين عليه السلام بقي
النبراس في قلب «القلة المؤمنة»، إلى أن
استطاع الإمام الخميني عليه السلام أن يدرك
كنه الرسالة الإسلامية والوظيفة التي
ضمنها إياها الله عز وجل، فقام
بثورته مقتفياً آثار الإمام الحسين عليه السلام
حاثاً على اقتفائها، فحقق النصر في
إيران، وهو سيتحقق بإذن الله في جميع
بلدان الإسلام والبلدان المضطهدة
وفي جميع أنحاء العالم، ليعيد إلى
الإنسان كرامته بارتباطه بخالقه عز
وجل.

الهوامش:

- [١] ابن الأعمش الكوفي، الفتوح: ١٤/٥،
الخوارزمي، مقتل الإمام الحسين (عليه السلام):
١٨٤/١.
- [٢] القندوزي، ينابيع المودة، منشورات
الأعلمي، بيروت، ج ٢، ص ١٥٩، وابن
الأعمش، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٦٣.
- [٣] ابن الأعمش، مصدر سابق: ٢٠٠/٥،
وكذلك الطبري، ٢٦٦/٤.
- [٤] تذكرة الخواص، لسيط ابن الجوزي، مؤسسة
أهل البيت، بيروت ١٤١١هـ
- [٥] الطبري: ٤/٣٠٥، تاريخ ابن عساكر (ترجمة
الإمام الحسين (عليه السلام)) ص ٢١٤.
- [٦] ابن الأعمش، مصدر سابق، بيروت، ج ٥، ص
٢٠.
- [٧] المرجع نفسه، مصدر سابق، ٢٣/٥.
- [٨] راجع الحكومة الإسلامية، منشورات المكتبة
الإسلامية الكبرى، ص ٢٧ و ٢٨. راجع
كذلك كتاب «كشف الأسرار» للإمام، ص
١٨٤.
- [٩] المرجع نفسه، ص ٢٤.
- [١٠] المرجع نفسه، ص ١٩.
- [١١] المرجع نفسه، ص ٣١.
- [١٢] المرجع نفسه، ص ٣٠. راجع كذلك كتاب
«كشف الأسرار»، ص ٢٥٦ - ٢٥٨.
- [١٣] المرجع نفسه، ص ٧ و ٣١ و ٣٢. راجع
كذلك وقوف الإمام بوجه البهائية
والصهيونية في «الحياة السياسية للإمام
الخميني»، دار الروضة - بيروت ١٩٩٣.
- [١٤] المرجع نفسه، ص ٣٥.
- [١٥] المرجع نفسه، ص ٣٣.
- [١٦] المرجع نفسه، ص ٣٦.
- [١٧] المرجع نفسه، ص ٢٦.
- [١٨] المرجع نفسه، ص ٤٧. راجع كذلك كتاب
الحياة السياسية للإمام الخميني، ص ٢٥٢.
- [١٩] المرجع نفسه، ص ٥٠.
- [٢٠] المرجع نفسه، ص ٥٣.
- [٢١] المرجع نفسه، ص ٥٠.
- [٢٢] المرجع نفسه، ص ٥٤.
- [٢٣] شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ٨، ص
٣٧٨.
- [٢٤] الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص
٤١.
- [٢٥] المرجع نفسه، ص ٤٣.
- [٢٦] المرجع نفسه.
- [٢٧] المرجع نفسه، ص ١٢. راجع كذلك الحياة
السياسية للإمام الخميني، ص ٢٤٢.
- وكذلك خطاب الإمام في ٣١ أيار ١٩٧٨
حيث يعتبر أن الله هو الذي يمنح الحرية لا
الحاكم، الحياة السياسية، ص ٣٨٤.
- [٢٨] المرجع نفسه.
- [٢٩] من حديث لعلماء غرب طهران، ورد في
كتاب «نهضة عاشوراء» دار الوسيلة -
بيروت ١٩٩٦.
- [٣٠] المرجع نفسه، ص ٩١.
- [٣١] حديث لعلماء غرب طهران، المرجع نفسه،
ص ٨.
- [٣٢] من خطبة في علماء قم وطهران،
١٠/١٠، ١٩٨٢، المرجع نفسه، ص ٢١.
- [٣٣] المرجع نفسه، ص ٥٠.
- [٣٤] الحديث، مصدر سابق، المرجع نفسه، ص

٩. [٣٥] المرجع نفسه، ص ١٠٠ و ١٠١.
- [٣٦] المرجع نفسه، ص ٣٩.
- [٣٧] المرجع نفسه، ص ٤٠.
- [٣٨] المرجع نفسه، راجع كذلك الحياة السياسية للإمام الخميني، ص ٢٧٤ و ٢٧٥.
- [٣٩] المرجع نفسه، ص ٤٦.
- [٤٠] المرجع نفسه، ص ٤٨.
- [٤١] المرجع نفسه، ص ٢٢.
- [٤٢] المرجع نفسه، ص ٣٨.
- [٤٣] المرجع نفسه، ص ٤٣.
- [٤٤] المرجع نفسه، ص ٤٥.
- [٤٥] المرجع نفسه، ص ٦١.
- [٤٦] المرجع نفسه، ص ٤٢. عن المعنى الحقيقي للهزيمة والنصر يراجع كذلك، حياة الإمام الخميني رحمته الله السياسية، ص ١٧٤.
- [٤٧] المرجع نفسه، ص ٦٢.
- [٤٨] المرجع نفسه، ص ٥٠.
- [٤٩] المرجع نفسه، ص ٥٧.
- [٥٠] المرجع نفسه.
- [٥١] المرجع نفسه، ص ٥٨.
- [٥٢] المرجع نفسه، ص ٥٧.
- [٥٣] المرجع نفسه، ص ١١٣.
- [٥٤] المرجع نفسه، ص ٨١.
- [٥٥] المرجع نفسه، ص ١١٤.
- [٥٦] حديث لعلماء غرب طهران، المرجع نفسه، ص ١٠.
- [٥٧] المرجع نفسه، ص ٧٢.
- [٥٨] حيث قتل نظام الشاه من المتظاهرين أربعة آلاف إنسان؛ وذلك في ٨ أيلول ١٩٧٨.
- [٥٩] نهضة عاشوراء، مصدر سابق، ص ٧٣.
- و ٧٤.
- [٦٠] المرجع نفسه، ص ٩١.
- [٦١] المرجع نفسه، ص ١٨. راجع كذلك كلام الإمام بمناسبة حادثة ٩ ك ٢ ١٩٧٨، الحياة السياسية، ص ٣٥٩.
- [٦٢] المرجع نفسه، ص ٧٦.
- [٦٣] المرجع نفسه، ص ١٠٩.
- [٦٤] المرجع نفسه، ص ١٠٣.
- [٦٥] الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١١٩. راجع كذلك حديث الإمام إلى صحيفة Le Monde الفرنسية في أيار ١٩٧٨.
- [٦٦] من حديث لعلماء غرب طهران، نهضة عاشوراء، ص ٨.
- [٦٧] المرجع نفسه، ص ٢٢.
- [٦٨] الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٠٨ و ١٠٩. راجع كذلك الحياة السياسية، ص ٢٨٠ و ٢٨١.
- [٦٩] المرجع نفسه، ص ١٢٥. راجع كذلك الحياة السياسية للإمام الخميني، ص ٢٥٢.
- وخطابه بمناسبة الحج لسنة ١٩٧٠، الحياة السياسية، ص ٢٧٢.
- [٧٠] نهضة كربلاء، مصدر سابق، ص ٧٠.
- وكذلك خطاب الإمام في أيلول ١٩٧٨، الحياة السياسية، ص ٤٠٩.
- [٧١] المرجع نفسه، ص ٧١.
- [٧٢] المرجع نفسه، راجع كذلك الحياة السياسية للإمام الخميني، ص ١٨٠.
- [٧٣] المرجع نفسه، ص ٦٦.
- [٧٤] المرجع نفسه، ص ١١٥.
- [٧٥] الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٣٤. راجع كذلك خطاب الإمام في ١٥

- ت ١٩٧٨، حيث يقول: «اليتحد الفقيه والمهندس والطبيب والطالب الجامعي والطالب الديني.. كي يستطيعوا جميعاً تحمل المسؤولية». الحياة السياسية، ص ٣٤٠.
- [٧٦] المرجع نفسه، ص ١٤٢. راجع كذلك الحياة السياسية للإمام الخميني، ص ١٨٢.
- [٧٧] نهضة كربلاء، مصدر سابق، ص ١٠.
- [٧٨] المرجع نفسه، ص ٨٩.
- [٧٩] المرجع نفسه، ص ١٠٣ و ١٠٤.
- [٨٠] المرجع نفسه، ص ١٠٢ و ١٠٣.
- [٨١] المرجع نفسه، ص ٩٦.
- [٨٢] المرجع نفسه، ص ٩٥.
- [٨٣] من حديث مع علماء قم وطهران، المرجع نفسه، ص ١٧.
- [٨٤] المرجع نفسه، ص ٩٤.
- [٨٥] المرجع نفسه، ص ٩٦.
- [٨٦] المرجع نفسه، ص ٩٢. راجع كذلك حول مفهوم التقدمية والرجعية، الحياة السياسية للإمام الخميني، ص ١٧٢.
- [٨٧] المرجع نفسه، ص ٩٣.
- [٨٨] المرجع نفسه، ص ١٠١.
- [٨٩] المرجع نفسه، ص ٢٧.
- [٩٠] المرجع نفسه، ص ٢٤.
- [٩١] المرجع نفسه، ص ٢٦.
- [٩٢] المرجع نفسه، ص ٢٣.

د. محمد صادق

باحث وكاتب واستاذ جامعي / إيران

ترجمة أ. محمد حسين عبد الرازق

أخلاقية السياسة في فكر الإمام الخميني

تبناه في كتابه: «شرح الأربعين حديثاً»، من فكرة الإصلاح في المجتمع، وانحصارها بالإصلاح الباطني وتهذيب النفس والرقابة المستمرة عليها، بغية تأسيس مجتمع صالح وإرساء لدعائم السياسة الحقيقية^(١).

وكثيراً ما أسر سباحته لرجال الدولة، في مختلف الاجتماعات والمناسبات، أن كل إنسان يوجد في داخله فرعون ودكتاتور ما؛ لكن يجب على الإنسان أن يكون حذراً خشية

دأب الإمام الخميني عليه السلام، ومن خلال وصاياه المتكررة للمسؤولين، على أن يقدم طابعاً حسناً عن السياسة الأخلاقية أو السياسة الإسلامية، وذلك لما لمفهوم الأخلاق من أولوية، وإيماناً منه بوحداوية الأخلاق والسياسة. فلطالما تمحورت خطابه على مسألة الأخلاق وضرورتها في السياسة، خصوصاً في العقد الأول لانتصار الثورة الإسلامية في إيران. وهذا الدأب في الحقيقة مواصلة لما

استفحال فرعونه أو تغلب ديكتاتوره عليه. وحتى تأكيد الإمام أن الإنسان دائماً في حالة مثول إمام الله تعالى، فإنه نابع عن وجهة نظره القائلة بمكانة الإخلاق الرفيعة. وكان سماحته يشيد بصفات وخصائص أخلاقية عديدة للسياسة، يعدها من ضرورات السياسة الأخلاقية، نختار ثلاثاً منها، لتتناولها بالبحث والتحليل، كي نتوصل إلى مراد الإمام من ذلك ونظرتة إليه. وهذا لا يعني تجاهلنا لأهمية الصفات الأخلاقية الأخرى، لكنه مجرد اختيار من سائر الاختيارات، أما هذه الخصائص الثلاث فهي:

أ- الصدق والإخلاص

ب- تقبل الانتقاد ووجهات نظر الآخرين

ج- بساطة العيش

أ- الصدق والإخلاص

تعد هذه الفضيلة الأخلاقية من الصفات الحميدة والمستحسنة، عند جميع الشعوب طوال التاريخ.

وقلما ذكرت بسوء. وقد ذكرها القرآن الكريم، في صدد قصص أحد الأنبياء، على أنها من خصائص ذلك النبي: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾ [مريم/ ٥٤]. وكذلك فقد جعل القرآن الكريم الصديقين بموازاة الأنبياء. لكن ما هو الصدق؟ فموجب هذا المعنى أن هذا المفهوم هو الصدق في الكلام، لكنه أوسع من ذلك، فصحيح أن الصدق يقابل الكذب، لكنه يقابل الخيانة أيضاً.

في الحقيقة، إن الصدق والخيانة متقابلان، ولذلك فإن الصدق، بهذا المعنى، يكون مرادفاً للأمانة وصيانتها. إذن، فمعنى الصدق في السياسة هو صدق الحديث، بأن يكون الفرد صادقاً مع الناس. وأيضاً التعهد والالتزام بالوعد والوفاء بها، فالسياسي الصادق هو من يتخذ طريقه نحو الحق والحقيقة، وذلك لأن الصدق ملازم للحق دائماً^(٢)

دلالة واسعة في الثقافة القرآنية؛ بحيث أنها قد تقابل «المنافق» و«الكافر» أيضاً^(٥).

والأمر باختصار هو أن المراد من الصدق في السياسة هو الصدق بمعناه العام. فالسياسي الصادق هو من توافرت فيه هذه الصفات جميعها، لكي يكون السياسي المتخلق.

أما في مرحلة التطبيق، فإن التحلي بالصدق يفرض عليه التفاني في خدمة الناس - لا أن يكون قيماً عليهم - وأن يعترف بالخطأ حيثما صدر منه وبكل شجاعة.

«إذا كنا قد ارتكبنا خطأ في

السابق، يتحتم علينا أن نقول: إنا قد أخطأنا، وهذا هو نفس معنى عدول الفقهاء من فتوى إلى أخرى. وهكذا يجب أن يكون فقهاء مجلس صيانة الدستور وأعضاء مجلس القضاء الأعلى. بحيث لو أنهم أخطأوا في مسألة ما، يجب عليهم أن يقرروا بخطئهم، ويسحبوا كلامهم، فلسنا

والسياسي هو الملتزم بتعهداته، وظاهره ينم عن باطنه لدى الناس، ويكون متجنباً الخداع^(٣).

فكل من ينمي هذه الصفة الأخلاقية في ذاته، لن تهتز ثقة الناس به، ولن يخشى الإعراف بالخطأ أبداً. فليس الإعراف بالخطأ نقيصة بل كاشف عن ثقة عالية بالنفس.

وتنطوي، تحت مفهوم الصدق، معان كثيرة، كالصلاح، وقوة العزم، والثقة، فهي أوسع بكثير من مجرد الصدق في الحديث والكلام.

يقول «تشورهي او تشوتسو»، في شرح هذا المصطلح: «تتضمن كلمة الصدق معان عديدة، كالصراحة، وقوة العزم، والسلامة والأمانة، وعلى ذلك فنحن نواجه استخدامات كثيرة لمفهوم الصدق في القرآن الكريم، لا يمكن لمجرد الصدق في الكلام أن يفي بها جميعها»^(٤). فإن لمفهوم «الصادق»

معصومين. كنتُ أتصور - قبل الثورة - بأن هناك رجالاً صالحين بعد انتصار الثورة ليعملوا وفق أحكام الإسلام، لكنه قد ظهر لي خلاف ذلك، فإن أكثرهم ليسوا من الصالحين، فوجدت نفسي مخطئاً في كلامي السابق، فأعلنت بصريح العبارة «أني أخطأت»^(٦).

ففي نظر الإمام: إن الإعراف بالخطأ ليس نقصاً، بل هو فضيلة وتجسيد لصدق نوايا رجل الدولة مع نفسه والآخرين.

«كارل بوبر» الديمقراطي، إبان خوضه معركة الانتخابات مع منافسه، أعلن بدل أن يعدد محاسنه وأفعاله الحميدة، وبصراحة، أنه قد ارتكب ٣١ خطأ في العام الماضي، وحاول الإصلاح في ١٣ منها فقط. في حين أن منافسه في الانتخابات كان قد أعلن عن ٢٧ خطأ فقط^(٧).

فهذه هي المنزلة الرفيعة لكل سياسي، فقبل أن يكشف الآخرون

أخطاءه، يجب عليه المبادرة بعدّها خطأً تلو الآخر. فالإمام يرى أن الديكتاتورية تبدأ من مرحلة الخطأ والإصرار عليه، وتجنب الإعراف به وإصلاحه.

«هل أن أحدكم مستعد للإعراف بخطئه إذا ما كشف ذلك في متبنياته، أو أنه سيحاول المضي فيها، فإن من هفوات الديكتاتور أنه لا يمتلك القدرة على الإعراف بخطئه إن شعر به بعد ارتكابه له، أو أن يتراجع عن متبنياته وإن ظهر له مخالفتها للمصلحة العامة. وهذه أخطر أنواع الديكتاتورية التي أَلَمّت بالإنسانية»^(٨).

وعليه، فإن الإعراف بالخطأ ليس ضعفاً أو نقصاً، بل إنه يعد من علامات القوة والسيطرة على النفس ومن دواعي الإكبار والتقدير.

«اعترفوا بأخطائكم إن وقعتم بمخالفة ما، فإن اعترافكم هذا يرفع من منزلتكم لدى الجماهير، ولا يؤثر

على مكانتكم، بل الذي يحط من المنزلة هو الإصرار على الخطأ»^(٩).

فإن هذا الإعتراف الناشئ من الصدق وحسن النية، يعد من فضائل التكامل الإنساني ومظهراً من مظاهر السياسة الأخلاقية، لذلك كان الإمام يؤكد «عليكم أن تعلموا أن الإنسان عرضة للخطأ والإشتباه، وبمجرد اكتشافكم للخطأ اسحبوا كلامكم وارجعوا فيه واعترفوا بخطئكم، فإن هذا هو الكمال الإنساني. أما التسويغ والإصرار على الخطأ فإنه ضعف ومن عمل الشيطان»^(١٠).

ومن الغريب أن بعض الساسة يزعمون أن اعترافهم بأخطائهم قد يزعزع ثقة الشعب بهم، وأن الناس سيعدونهم أقل من المسؤولية وعاجزين عن أدائها، ولذلك فهم يحاولون التعميم على أخطائهم، مرتكبين بذلك خطأ آخر. وبذريعة الحفاظ على ثقة الناس بهم، يرتكبون أخطاءً أخرى أكثر فأكثر. لكن

الإجابة على هذه المخالفة تتمثل في ما أشار إليه الإمام من أن هذه المزاعم هي من ألاعيب الشيطان وحيله، وليست هذه إلا من آليات الدفاع الواهية لدى ضعاف النفوس للتهرب من الحقيقة ومواجهتها. زد على ذلك أن ثقة الناس تنشأ من الصدق وليست مطلقة، بل أنها مشروطة بلمس الصدق والحقيقة في أفعال الساسة. وبمستوى ما يشاهد الناس من مكر وأكاذيب في تصرفات الساسة يتضاعف انعدام الثقة لديهم. وفي الحقيقة أن الثقة عبارة عن شجرة تسقى بماء إخلاص الحكام وصدقهم، وتقوى بالأكاذيب، ولذلك لا يمكن الإعتماد كثيراً على الثقة المقفرة لتزلزلها، وكما تقول حكمة برتلورشت: «تزلزل ثقة الناس عندما يعول عليها»^(١١).

فلا يمكن لثقة الناس أن تكون ذريعة لارتكاب الخطأ لدى الحكام والتستر بها. وليست هي سوى رصيد

من العاطفة، فلأجل الزيادة فيه لا بد من تغذيته وتقويته.

السياسي الصادق هو من يبقى في منصبه طالما رأى نفسه مفيداً لمجتمعه، ويتنحى، بكل شجاعة وفخر، بمجرد إحساسه بتقصير، أو عندما يقصر في أداء واجباته بالشكل المطلوب. لا أن يعتم على ضعفه وقصوره بغية البقاء في الصدارة. بتخليه عن منصبه يكون قد أضاف ورقة ذهبية أخرى إلى سجل أعماله، وفضيلة أخرى إلى فضائله السابقة.

«ليقدم استقالته كل من يرى في نفسه ضعفاً عن أداء واجبه، سواء كان الضعف في التطبيق أم في العزيمة.. فيجب عليه أن يتنازل عن منصبه للأصلح، فهذا عمل صالح ومن العبادات»^(١٢).

إذن، ليس الإخلاص والصدق من الفضائل الأخلاقية وحسب، بل هما من القيم الاجتماعية والسياسية أيضاً،

ولهما وجهات متعددة. فالسياسي المتحلي بالصدق والأخلاق هو من يظهر في حقيقته إمام الناس مستفيداً من قابلياته البناءة.

يصدق مع الناس في حديثه وفي بتعهداته بكل إخلاص. وكما يثمن النشاط السياسي، عليه أن يثمن أيضاً الإستقالة عند الضرورة. ويسعى دوماً إلى تجنب الخطأ، لكنه يقرب به عند ارتكابه له بشهامة، من دون أن يتستر عليه أو يبرره، إذ أن هذا التستر نفسه خطأ آخر. ثم أن الإعراف بالخطأ دليل على عظمة النفس وشجاعته وليس ضعفاً أو تنازلاً عن شيء.

ب- تقبل الإنتقاد ووجهات نظر الآخرين

في الحقيقة، هنالك ازدواجية واضحة في موقفنا تجاه مفهوم الإنتقاد، فمع أننا نعدّه من قيم الأخلاق والكمال، إلا أننا وفي الوقت نفسه، نتخوف ونتهرب منه، فلطالما

فشرع في رسم عضو آخر، لكن الألم ما يزال موجودا. فبادره بالسؤال نفسه مرة أخرى، فكان الجواب أنه بدأ من الرأس، فطلب الرجل ترك الرأس والإنشغال بعضو آخر. واستمر الأمر على هذا المنوال، ما أفاض الوشام، فرمى بالإبرة وقال:

يا لحزني من رأى ليثا بلا رأس وذيل

ذا محال لم يخلق الرب كهذا المستحيل

فالتعامل مع الانتقاد من هذا القليل، فإننا قد نطالب به ونصر عليه، لكن عندما نحس بألم وخزه، نتألم منه ونتهرب. وتسترأ على هذا الضعف، نتهم المنتقد بمختلف التهم، كالإنتقام وتضييع الحق. وربما اتصفت هذه الإزدواجية بنوع من الوضوح، لذلك فهي لا تحتاج إلى شرح أو تفصيل.

وقد عدت الثقافة الدينية الانتقاد هدية مقدمة من المنتقد، ورأت أن إهداء العيوب مما يثمن، حتى أنه قد

طلبنا من الآخرين انتقادنا وانتقاد تصرفاتنا، لكن سرعان ما نتخذ حصونا منيعة تجاه العديد من الإنتقادات، محاولين وبمختلف الطرق تنفيذها ورفضها. ولذلك غالبا ما نعين نوعية الانتقاد، كأن يكون «بناء» أو «معبدا للطريق» أو «مصلحا» وغير ذلك من الإعذار الواهية لتضييق دائرة الانتقاد، ونعد كل ما لا يوافق مآربنا مغرضا أو تضعيفا للشوكة، أو أنه انتقاد باطل وغير ذلك من العناوين، لنقضي عمليا على مفعول الانتقاد، بغية الحفاظ على رصانة الشخصية. وهذا يذكرنا بقصة ذلك الرجل الذي ذهب للوشام ليرسم على بدنه علامة تدل على بطولته وشجاعته، فطلب منه أن يرسم له أسداً على كتفه، لكن الرجل عندما أحس بوخز الإبرة، سأل الوشام: من أي أعضاء الأسد بدأت، فأجاب: من ذيله. فقال له: لا حاجة لرسم الذيل، إبدأ من جزء آخر،

يكون واجباً من الواجبات. يقول الإمام الصادق (عليه السلام): «أحب إخواني إلي من أهدى إلي عيوي»، في حين لا يوجد ما هو أقبح وأكثر منافاة للمتداول من الانتقاد في الثقافة العامة. وذلك لأننا نحاول تجنب الانتقاد، إما إذا اضطررنا لذلك، فנסعى إلى أن يكون سطحياً ومن دون تأثير، وإن سمعناه نقبله بخجل وتكمل.

وبدلاً من تقديم الشكر والإمتنان للمنتقد، نواجهه بالتحامل وتنهال عليه مختلف التهم. وخلاصة القول: إن الانتقاد لا توجد له سوق في ثقافتنا. ومع هذا كله، تبقى حقيقة الأمر أننا لا يمكننا التخلي عن الانتقاد إذ لا مفر منه، ونحن لو تجنبنا انتقاد الغير، لن يصوننا هذا من انتقادات الآخرين لنا. إذن لا بد من من تغيير وجهة نظرنا تجاه الانتقاد فلا يوجد مجال لإلغائه: «في الحقيقة، إنكم ستسمعون انتقاد الآخرين لكم، ما

دتمم على صلة بالمجتمع من حولكم، وما دتمم أحياناً، فانتم بحاجة له»^(١٣). تتجلى هذه الحقيقة أكثر في مجال السياسة، فأعمال الساسة دائماً تخضع للنقد. لذا يتحتم على من يعمل في السياسة أن يعرف سبل مواجهة الانتقادات وأن يحسن الاستفادة منها، فالانتقاد من أيسر قنوات اتصال المواطنين برجال الدولة، ليعكسوا لهم من خلاله كفاءتهم أو عدمها. وعلى ذلك، تعد الانتقادات مرآة عاكسة لإيجابية أداء الساسة أو سلبية ومدى الضعف فيه.

لكن مع هذا كله، نجد أن أكثر الأفراد والمؤسسات يتهربون من الانتقاد ويعدونّه تعدياً على المكانة والشخصية، ففي الوقت الذي ينبغي عليهم فيه أن يتقبلوا مضمون الانتقاد، يرفضونه بأي شكل من الأشكال باعتباره غير مسموح به. لأن الانتقاد - حسب الفرض - يشكك بأقوال من يوجه له الانتقاد

قسم بينهم، بحيث أن كل واحد منهم يعدّ نفسه في أكمل وجه من أعمال العقل في الأمور، بيد أن من لا يرتضي الأمور بسرعة ذلك لأنه لا يتمنى من العقل أكثر من طاقته»^(١٦).

وهذا هو المنحى نفسه في الإنتقاد، فمن يسمع انتقاد الآخرين له، يظن أن ذلك مما ينتقص من عقله وحكمته، فيعمل على اتباع سبل وقائية لإزالة ذلك وردع المنتقد. وليس هذا سوى اضمحلال لأخلاقية الإنسان. فالإنسان كما قيل خليط من الحسن والسيئ، ويحتاج إلى تربية وتوجيه باطني وإصلاح ذاتي، إذن فمن يبحث عن الكمال لا يخشى الإنتقاد وحسب، بل هو يريد له بجد.

فمعنى تجنب الإنتقاد ونفيه هو إدعاء الكمال والخلو من النقص، وهذه من صفات الله تعالى الخاصة به، ومن يدعي ذلك فقد قارن نفسه بالله جل وعلا، وهذا هو المطرود من رحمة الله، ومن هذا المنطلق يوصينا الإمام

وأفعالهم، وهذا برأي بعضهم، تشكيك بكيانهم وتخطيم لشخصياتهم، وكأنها المنتقد جاء لمحاربتهم، ما يضطرهم للوقوف بوجهه حفاظاً على مكانتهم وسمعتهم. وليس هذا إلا لأن طبيعة الإنسان تجعله يعتقد أنه كامل وخال من النقص، فقد يشتكي الإنسان لنقص في الأموال وضيق في المعيشة، لكنه لا يشكو نقص العقل أو فقدان الكمال، يقول الشاعر سعدي في هذا المجال:

الكلُّ عن عقله راضٍ، وبه مغرور
من كان ابنه قبيحاً يراه جميلاً^(١٤).

ثم يستنتج بمهارة، فيقول:

كل بدينه مغرورٌ

هو الصحيح وغيره كفور^(١٥)

أما الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» فيصف هذه الحالة، في معرض سخريته منها، فيقول:

«يعد الناس العقل من أعدل ما

الخميني رحمه الله بما يأتي:

«ليس بإمكان أي شخص، أو جهة، أن تدعي خلوها من النقص، ومن يدعي ذلك فإن أكبر نقص فيه هو ادعاؤه هذا. فلا يوجد أحد يستطيع أن يقول: أنا منزّه من النقص، إذ لا يوجد هكذا إنسان في الدنيا، ولا بد لنا من التدقيق في عيوبنا دائماً»^(١٧).

وأساس وجهة نظر الإمام الخميني رحمه الله تقوم على أن من يبحث عن كمال نفسه لا بد له من أن يسعى مشككاً إلى تقصي عيوبها، لا أن ينشغل بمحاسنها.

وقد ورد، في «مكارم الأخلاق»، أنه يجب على الإنسان تجنب الإمعان في اعتراضاته على الآخرين، ولا بد له من نظرة حسنة ينظر بها إليهم، ولهذا يقول الشاعر الكبير حافظ:

«لكمال المحبة انظر، ودع عنك الذنوب، وفاقد الفطنة لا يبصر غير العيوب»^(١٨).

لكن هذه المسألة تختلف عما نريد بحثه هنا. أن نتجنب الاعتراض على الآخرين والتشكيك بهم، هذه مسألة، وهناك مسألة أخرى هي وجوب التقييم الصحيح والدقيق لأنفسنا، وليست هذه مكرمة أخلاقية وحسب، بل إنها من شروط التكامل الإنساني.

يرى الإمام علي رحمه الله أن من صفات المتقين أنهم لا يبرحون عن التشكيك في أفعالهم، وذلك للسعي الدؤوب في إصلاح النفس.

ويقول عالم النفس المعاصر كارن هرنى: «إن الشخص، إذا ارتضى سجية ما، فإنه سوف يغتر بها ويعتدها حسنة وإن كانت سيئة. وبطبيعة الحال، فهو لن يحاول اجتنبها، بل إنه سيدافع عنها على أنها من القيم في نظره»^(١٩).

إذن، فأول شروط طلب الكمال والتعالى الإنسانين، أن يسعى الفرد جاهداً في إصلاح ذاته من خلال انتقاد نفسه. «يتحتم على من يريد العمل في سبيل الله تعالى والوصول

الخلل، فالإنسان مليء بالعيوب من رأسه حتى قدميه»^(٢١).

وهذا صحيح؛ وذلك لأن الطبيعة الإنسانية لا تحب الانتقاد، لكن النفس لو تسامت وتخلت عن الغرائز لصياغتها الصحيحة، فسوف يستقبل الإنسان ذلك، وبكل رحابة صدر مهما كانت الانتقادات مرّة ولاذعة: «لن يغضب من الانتقاد من هذب نفسه بالمكارم، عندما توجه له الرعية انتقادها، فلا ضجر في ذلك»^(٢٢).

ومع ذلك كله، ترى أكثر الناس يرفضون الانتقاد، ذلك لأنهم لم يصلوا بعد لمستوى تقبل آراء الآخرين ووجهات نظرهم، والاستفادة منها، بل يحاولون بمختلف الطرق الوقوف بوجه من يتقدمهم. وتنخرط سبل ردود الفعل تجاه الانتقاد تحت عناوين الآليات الدفاعية: «الآليات الدفاعية هي استراتيجيات خاطئة تصون النفس من قساوة الواقع والحقيقة»^(٢٣).

لإنسانيته الحقيقية، أن يكون دائماً في صدد تقصّي عيوبه الفردية، لا أن يتابع محاسنها ومزاياها، فإن من يبحث عن عيوبه سوف يعينه ذلك على رفعها وإصلاحها، أما من يشغل بالمحاسن فإنها سوف تلقي على بصيرته غشاوة تضلله عن حقيقة أمره وواقعه»^(٢٠).

إذن، فتقديم الانتقادات أمر يهيء الأرضية اللازمة لتكامل الأفراد، وخصوصاً رجال الدولة، ممن يسعى إلى تحقيق المصالح العامة.

وهناك مسألة أخرى هي أن أساس إصلاح المجتمع مشروط بطرح الانتقادات وتقييمها. فيجب على كل من يستطيع الانتقاد أن يقدم انتقاده ليعلم ما إذا كان هنالك قصور أو تقصير في أجهزة الدولة، وبهذه الطريقة يتحقق الإسهام في بناء المجتمع وإصلاحه. لذا، فالإمام الخميني رحمته الله يرى «أنه لابد من تقديم الانتقاد، ولا يتحقق الإصلاح في المجتمع من دون ذلك. وهنا يكمن

ولهذا، فإن الإنسان عندما يواجه هذه الحقيقة المرة (الانتقاد)، سيحاول خداع نفسه بتشويه الحقيقة أو بالتنكر لها، وقد يتم التسامح في ذلك لو كان نادر الوقوع، أما أن يُمارس وباستمرار، وخصوصاً في المجال السياسي، فإن ذلك يؤدي إلى انهيار صلة الفرد بالحقائق، فيقضي وقته في اجترار أحقاده الوهمية. وهذه جملة من الآليات الدفاعية التي يتخذها أغلب الناس، لا سيما الساسة من أجل تحقيق مآربهم؛ وهي عبارة عن: إنكار الانتقاد، تتبع دوافع الانتقاد، المبادرة بالانتقاد، الخدش بشخصية المنتقد، سوق أدلة استصغار الانتقاد، اللف والدوران، التظاهر، إلقاء اللوم على الغير أو تصنيف الانتقاد إلى هدام وبناء. فإن الفرد قد يصبح منكراً لأصل الانتقاد واعتباره تهمة لا غير. أو أنه بدلاً من التأمل في مضمونه، قد يحاول كشف دوافع مغرضة في ذلك لفضح المنتقد والتشهير به وإثبات

خبط النية في عمله. وتارة يحاول انتقاد المنتقد نفسه، بدلاً من التجاوب مع انتقاده، وكأنه يمارس مقولة السن بالسن والعين بالعين، أو يسعى إلى تحقير المنتقد واعتباره فاقداً لأهلية الانتقاد من الأساس. أو أنه قد يستصغر الانتقاد، بدلاً من تقبله بصدق نيّة، بوصفه مسألة بسيطة لا تحتاج لمتابعة أو تحقيق. وقد يغضب، معتقداً أن الانتقاد قلل من قدره وتجاهل منزلته وإيجابياته، فيهجر من أنكر الجميل. وقد يصب أحقاده الدفينة على المنتقد ويتهمه بالتحريض عليه. وقد يقبل أصل الانتقاد، لكنه بدلاً من تحمل المسؤولية الملقاة على عاتقه، يلقي اللوم والتقصير على الزمان أو المكان، من أجل تبرئة نفسه، وأخيراً قد يُقسّم الانتقاد إلى بناء وهدام، أو محق وغير محق، بغية التهرب من تقبل الانتقاد والعمل به وإصلاح ذاته، ليترك المسائل بلا حلول.

وتقبله، لأن أكثر من حولنا غافلون عن معايينا. وإنهم قد يدركون بعضها لكنهم يتحاشون ذكرها. فالأصدقاء ليسوا معلمين حقيقيين لنا، في حين أن الأعداء لا يترددون لحظة في تقصي عيوبنا وذكرها بكل صراحة - وإن كان وراء ذلك دوافع مغرضة - فالعدو أفضل المعلمين لنا، فيجب على الإنسان أن يهين نفسه لقبول الانتقادات لا أن يبقى في انتظار وصولها من العدو، ويجب عليه أن يطلبها من الجميع:

«على الإنسان أن يذهب إلى عدوه، ليرى رأيه فيه، ليتمكن من إدراك معاييه. فالإنسان لا يمكنه التعلم من أصدقائه. بل يجب عليه التعلم من أعدائه. فإذا قال شيئاً، عليه أن يرى ما يقوله الأعداء فيه، وليعلم بأن أعداءه يفهمون أخطائه، أما الأصدقاء، فمهما كان فيكم أو فينا عيب.. سيقولون: ما أروع كلامكم هذا..! فأصدقاء الإنسان هم أعداؤه الحقيقيون

هذه الحيل جميعها ليست سوى إيعازات من النفس الأمارة بالسوء ومن عمل الشيطان، وهي عبارة عن غشاوة تحجب بصيرة الإنسان عن رؤية الحقائق، وتمنعه من معرفة نفسه معرفة سليمة، وتعرقل مسيرة رقيه الإنساني. فعلى من يريد الولوج في خضم السياسة، متحلياً بالأخلاق، أن يستمع لجميع الانتقادات الموجهة له، وأن يقيّمها من دون أن أي انحياز، وليستفد بها من أجل إصلاح ذاته، متجنباً تلك الآليات الدفاعية، وبدلاً من تقسيم الانتقادات إلى حق وباطل حري به أن يتقبلها جميعاً.

ومن هذا المنطلق، خاطب الإمام الخميني رحمته الله الدكتور علي أكبر ولايتي - وزير الخارجية وقتئذ - قائلاً: «يجب على إخواننا في وزارة الخارجية، تحمل مختلف الانتقادات، محقة كانت أم غير محقة»^(٢٤).

ويرى الإمام، في صدد ذلك، ضرورة الاستماع لانتقاد الأعداء

وأعداؤه هم أصدقاؤه الحقيقيون. فعلى الإنسان أن يتعلم ممن يدقق في انتقاده له. وليعلم أن من يمدحونه بألستهم ليسوا سوى أصحاب السنة شيطانية»^(٢٥).

وعليه، إن من أهم القيم وأساسيات السياسة الأخلاقية، في نظر الإمام الخميني عليه السلام، كشف معايهم وإن استلزم ذلك الاستعانة بانتقادات الأعداء الذين يجب اعتبارهم معلمين. وليس هذا العنصر باعثاً على التكامل الروحي لدى الساسة وحسب، بل إنه يقودهم إلى النجاح في المجال السياسي. وذلك لأنهم سيذركون مدى القوة والضعف في أدائهم، ليعينهم ذلك على إصلاح سياساتهم لكي تبقى خطوط الإتصال بال جماهير مفتوحة دائماً، فإن هذه الانتقادات - ومهما تكون جارحة - فهي في الحقيقة من أفضل السبل العاكسة لآراء الناس بخصوص العمل السياسي لدى رجال الدولة،

وعلى رجل الدولة المسؤول ممن يسعى إلى تحسين عمله السياسي وإصلاحه، أن يغتنم فرصة وجود هذه الانتقادات ويستفيد منها من أجل إصلاح المجتمع وتنميته.

الإمام عليه السلام يرى أن الانتقاد يجعل كل مسؤول يعمل من أجل أداء واجبه وبأفضل شكل، من دون تجاوز حدود صلاحيته. وبعبارة أخرى: إن توافر روحية الانتقاد وتقبله من موانع نشوء الدكتاتورية: «إذا إرتكبت مخالفة ما، هاجموني جميعكم وقولوا: لماذا فعلت هذا؟!»، لكي أقف عند حدي وأراجع عن خطئي. فأنتم مسؤولون وكلنا مسؤولون»^(٢٦).

قد يتوهم بعضهم أن الانتقاد يعارض مبدأ الطاعة، وأنه أينما وجد تزلزلت ركائز طاعة القانون، لذا لا بد من تجنب الانتقاد قدر المستطاع، خصوصاً في الحكومات الدينية. هذا في ما إذا كان المراد من الطاعة الإذعان والإنقياد الأعمى. في حين أن الانتقاد

الأعمى، بل الإنباه والمتابعة، وإلا فهو مساهمة في الجريمة»^(٢٧)، إلى أن يقول: «إن الإسلام لم يترك أحداً». بعد ذلك، يعزز نظريته بحكاية النبي موسى ﷺ مع العبد الصالح - المعروف بين الناس بالخضر - فيقول: «إن قصة موسى مع العبد الصالح من قصص القرآن العجيبة. وأهم دروس هذه القصة هو أن التابع يبقى مسلماً بالأمر طاملاً لم تخالف الأصول والمبادئ العامة، أما إذا خالفها فلا يجب السكوت عليها، لماذا لم يتحمل موسى وكان يعترض على المخالفة مع أنه كان قد أعطى عهداً بعدم الإعتراض والانتقاد، بينما كان يحاول دائماً إقناع نفسه بعدم التدخل في ذلك، لكنه سرعان ما يعترض وينتقد؟ فليس الإخفاق في اعتراض موسى وانتقاده، لكن التقصير كان يكمن في عدم إطلاع موسى على مغزى تلك الأفعال.. ويقول بعضهم: لو قدر للعبد الصالح أن يكرر أفعاله تلك لما

يعني مشاهدة العيوب وذكرها. وجواب هذه النظرة المزعومة، هو أن الحكومة الإسلامية لا تعمل بالإنقياد المطلق أبداً، فطاعة الأوامر والقانون يجب أن تكون واعية ونتيجة إطلاع ونابعة من الإحساس بالمسؤولية، فكل مواطن ملزم بطاعة القوانين والحكومة، وفي الوقت نفسه يجب عليه الحيلولة دون انحرافها عن المسار الصحيح. وهذا هو المراد من شعار الإمام ﷺ: «أنتم المسؤولون وكلنا مسؤولون». المستوحى من حديث الرسول ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». لذا لا يمكن إعمال فكرة الطاعة والإنقياد المطلق في المجال السياسي، بغية الوقوف بوجه الانتقادات. فكل ما يحدث في المجتمع الإسلامي تعود نتائجه على الحاكم والمحكوم في آن واحد، فالكل سيتحمل المسؤولية الاجتماعية. ومن هنا يرى الشهيد المطهري «إن التقليد الإيجابي لا يعني الإنقياد

انتهى مع الإنتقاد والإعتراض عليه^(٢٨)، في الحقيقة أنه لو ترك الإنتقاد وتقبله جانبا يوما ما، سيقع المجتمع الإسلامي في مشاكل كبيرة، وسيرتكب الجميع أخطاء لا تحمد عقباها، ومن هنا أكد مطهري وجوب العمل بالإنتقاد وعلى مختلف الصعد: «كنت ولا أزال أعتقد بأن أي منصب لا يخضع للإنتقادات - عدا المعصوم - سيكون خطرا على نفسه وعلى الإسلام»^(٢٩). فطاعة الحكومة الدينية وإتباع المسؤولين لا يعني عدم التدقيق في سياساتهم وانتقاداتها.

لا شك في أن هناك من يتخذ من الإنتقاد وسيلة لتصفية الحسابات الشخصية، فيحول الإنتقاد إلى انتقام. وأيضا هناك من يستفرغ عقده الداخلية عن طريق الإنتقاد ليشهر بالآخرين. لكن هذا كله لا يمكن أن يكون مسوغاً للتعامل السلبي من قبل رجال الدولة تجاه هؤلاء الأفراد وانتقاداتهم. وهنا إمامنا مسألان

متناقضتان: الأولى أن بعض الأشخاص يستغلون سلاح الإنتقاد على حساب مصالحهم الشخصية، وقد أكد الإمام عليه السلام، في مقام نصيحة هكذا أفراد، أن لغة الإنتقاد لا بد من أن تبقى خالية من البذاءة، وغايتها النصح وحسب، وقال في هذا الصدد: «إذا كان لديهم انتقاد، فليكن انتقادهم أخويا كاشفا عن المصلحة»^(٣٠). وقد شدد على التفريق بين لغة النصح ولغة الإهانة والتشهير بالآخرين: «إن لسان النصيحة غير لسان الإهانة والإحراج»^(٣١). فمن وجهة نظر الإمام عليه السلام، بوصفه مراقبا محايدا، أن كثيرا من الإنتقادات، في مجال السياسة، نابعة عن الأحقاد والأناية وتضييع الحقوق، ولا يمكن التشكيك في ذلك.

أما المسألة الثانية فهي أن جميع تلك السلبيات في الإنتقاد لا يمكنها أن تكون مسوغاً للسياسة كي يتذمروا من الإنتقاد، أو يميزوا بين الإنتقاد المحق

السؤال عن مصدره، ويكون شاكراً
لانتقاد أعدائه له، بوصفهم معلمين
له، حريصين عليه. هذه الطريقة من
التعامل تذكرنا بقصة يروها لنا
الشاعر جلال الدين الرومي: كان
أحد الوعاظ كلما يرتقي منبره،
وخلافا للعادة، يدعو لأعدائه بالخير،
ما أثار حفيظة المستمعين، فسأله عن
سبب دعائه للأعداء بدلا من
الأصدقاء، فقال:

بلطفهم جبوني فنالهم دعائي،
وخبثهم معين على كشف البلاء^(٣٢).

وأفصح من ذلك قول الشاعر
العربي أبي حيان الأندلسي الذي عد
نفسه مدينا لأعدائه، فأقر بضرورة
تواجههم إلى جنبه، فقال:

عداي لهم فضل علي ومنة

فلا أذهب الرحمن مني الأعادي

هم بحثوا عن زلتي فاجتنبتها

وهم نافسوني فاكسبت المعاليا

فبدلا من تضييع الوقت في معرفة

وغیره، أو بین مرید الخیر والعدائي.
وذلك لأن طبيعة كل فرد تطلب منه،
ومن أجل الحفاظ على شخصيته، أن
يسم كل من يخالفها بالمسيء والمخرب
أو المضعف للشخصية وغير ذلك بغية
الإعراض عن قبوله. وعليه، فنحن
نحتاج في تشخيص سلامة الانتقاد
وعدمها، لجهة ثالثة وهي هنا الرأي
العام. فرجل الدولة يقوم بواجبه،
والمنتقد أيضا يبدي انتقاده، ويتحتم
على رجل الدولة الاستماع له والعمل
بما يقول إن أمكن، أما في ما يخص
سلامة الانتقاد أو عدمها، فهو ما
يحكم به الرأي العام وبعينه.

وأخيرا، يعد تقبل الانتقاد، في رأي
الإمام عليه السلام، من كمالات الإنسان، وهو
ما يرفعه من مستوى الغريزة والأننا،
إلى مستوى التكامل وطاعة الله تعالى.
لأن السائر في سبيل الله، سيصلح
أخطائه من طريق هذه الانتقادات
ليستفيد من هذه الأداة المؤثرة. فهو
ينظر إلى الانتقاد نفسه من دون

دوافع المتقدم، أو الاستفادة من آليات الدفاع السلبية، علينا أن نعد كل انتقاد نوعاً من الغنائم، أو الهدايا، كما يقول الإمام الصادق عليه السلام للاستعانة بها في مجال السياسة الأخلاقية.

ج - بساطة العيش

يعد التقشف مكرمة أخلاقية بالنسبة لحياة الأفراد العاديين، أما بالنسبة لرجال السياسة الإسلامية، فبالإضافة إلى مكانته الأخلاقية يعد أيضاً من ضرورات السياسة. والمراد من التقشف هو ما اصطلحت عليه الثقافة الدينية بالزهد في المعيشة.

وقد حمل هذا الإصطلاح، طوال التاريخ، على محامل سيئة عديدة، وغالبا ما يتبادر إلى ذهن السامع لكلمة «زاهد» شخص أشعث الشعر، رث الهيئة مكروه، ينفذ عنه الناس، محارب المجتمع، أو من قبيل جليس الوحدة ومجذب الفكر.. الخ. واليوم، أيضاً، لو طلب من

أحدهم وصف الإنسان الزاهد لقال: نحيف، مصفر الوجه، رث الملابس، أشعث الشعر، غير معتنٍ بنظافة بدنه، وهو المتململ من واجباته تجاه المجتمع، لا يعجب بمصير أصحابه، وينزوي في حجر أمانيه. هذا النوع من الإنطباع، مع استيائنا منه، إلا أن هناك شواهد تاريخية عديدة تؤيده. وفي الحقيقة، ثمة فرق بين واقع الزهد، في صدر الإسلام، كما شاع على ألسنة المعصومين عليهم السلام، وبين ما هو عليه عندنا في الفكر الصوفي، وليس هذا سوى مسخ لشكل هذه المفردة ومضمونها.

الزهد السلبي

في البداية، نذكر شواهد للزهد والزاهد، ونعرج على مفهوميها الإصليين. قالوا لداود الطائي، وهو من المتصوفة والزهاد، وكان أشعث الشعر: مشط محاسنك على الإقل، فقال: «وهل فرغت لإفعل

هذا؟!«^(٣٣)، وبالطبع لم تكن مشاغل داود اجتماعية، بل كانت ضرباً من العبث.

في كتاب كيمياء السعادة، أيضاً، عقد فصل لموضوع الزهد وآدابه كالفقر والإنزواء. جاء فيه أن أحدهم قال لداود الطائي: «عظني»، فقال: «صم عن الدنيا كلها حتى يحين أجلك، وانفر عن الناس كنفورك من الأسد»^(٣٤)، وينقل الغزالي أيضاً أن «سعد بن وقاص وسعيد بن زيد، وهما من كبار الصحابة، كانا يقطنان وادي العقيق وهو محل على مقربة من المدينة إلا أنهما لم يأتيا الجمعة [أي صلاة الجمعة]، ولم يقوموا بأعمال ما حتى قضيا نحبهما هناك»^(٣٥)، وكذلك كان الزهاد يعدون الزواج مخالفاً لإصول الزهد ومن علامات الإقبال على الدنيا، ولذا كانوا غالباً ما يُعرضون عنه بتفضيلهم حياة العزوبة. وفي نظر هؤلاء من الزهاد أن العزلة والفقر أفضل من الحياة الاجتماعية والثروة.

أما محاجة الشاعر سعدي لمن ادعى المقدرة والتصوف، فهي من أجل ما عبر به عن منطق أولئك الذين يفضلون الفقر على الثروة^(٣٦). وقد أخذ هذا الاتجاه المعاكس لنظرة المجتمع وجذب التفكير لدى الزهاد في الأدب طابعاً متسعاً وقد أنتقد بقوة. فيرى الأدباء أن الزهاد، وهم عبارة عن أولئك الذين ارتدوا الصوف، هم من المجدين ممن لا تطاق طباعهم، عاطلين عن العمل لا يملكون شعوراً بالمسؤولية، لا جدوى في حياتهم، إلا أنهم لبسوا الرث من الثياب بحثاً عن الوجاهة والمناصب، مسيئين لحقيقة الزهد.

فعلى سبيل المثال، يقول الشاعر حافظ الشيرازي:

(المتصوف فظ لم يمر نسيم المحبة به، غير أنه سيفقد وعيه ويهيم لو ذكرته بالخمرة)^(٣٧).

وكذلك يذكر حافظ أن هؤلاء يرتدون المرتق من الثياب ويقصرون

أكمامهم بغية التظاهر بالزهد والبساطة ابتعادا عن مفاتن الحياة، لكن هذا كله ليس سوى خداع للناس، قد أخفوا تحت ثيابهم المرتقة حبال المكر، فانظر لمن يقصر أكمامه، ويده تطال حقوق الناس^(٣٨).

يذم أولئك الزهاد الذين تحجرت عقولهم، وهو يروي قصة أحد الزهاد، الذي دعاه تطفله إلى كسر كوز شراب الأمير ففر منه، وينقل لنا على لسان جيرانه، ممن حاولوا الشفاعة له عند الأمير:

سعدي، أيضا، يذكر، في هذا الصدد، قصة ممتعة: «كان أحد الزهاد ضيفا عند ملك. فعندما جلس إلى مائدة الطعام، أكل دون كفايته، وعندما قام للصلاة إطال فيها حتى يظنوا بصلاحه أكثر من ذي قبل.. وعندما رجع إلى بيته طلب مائدة لتناول الطعام مرة أخرى، وكان له صبي حاذق، فقال له: يا أبي، لم تأكل طعامك عند السلطان؟ فقال الأب: تراءيت إمام السلطان؛ وذلك لمصلحة. فقال الابن: إذن إقضي صلاتك أيضا، فهي لم تكن مما ينفع»^(٣٩).

لا يعرف الزاهد من المعروف شيئا، لكن خبثه في داخله يدفعه إلى طلب الشهرة، فيحاول أن يخدع الناس بتلك الحيل ليحلب رضاهم، كي يشار إليه بالبنان، ذلك لأنه لا يعرف شيئا سوى المكر، وخداع هذا وذاك^(٤٠).

وباختصار، هنالك تشعبات كثيرة لمفاهيم الزهد والزاهد في أدبياتنا العرفانية النقدية لسنا في صدد ذكرها. لكن تبقى المسألة المهمة هي أن الزهاد لم يكونوا من المرغوب فيهم في المجتمع. واليوم أيضا، لا يوجد أحد يقبل مفاهيم الزهد بتلك الطريقة. لكن ماذا سيحدث لو تصورنا أن المجتمع بأسره أراد أن يكون زاهدا،

كان الشاعر جلال الدين الرومي من كبار العرفاء في زمانه. لكنه كان

لمفهوم الزهد في عصره. وقد عرف الزهد مستندا في ذلك على آيات الذكر الحكيم، فقال: «الزهد كله بين كلمتين من القرآن: قال الله سبحانه ﴿لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ (الحديد / ٢٣)، ومن لم يأس على الماضي ولم يفرح بالآتي، فقد أخذ الزهد بطرفيه»^(٤١).

إذن ليست ثمة علاقة بين الزهد والفقر والدروشة. الزهد مكرمة روحية متميزة ونوع من التحرر الذاتي. ومن هذا المنطلق يكون الزاهد ذلك الإنسان الذي يبقى زاهدا، ولو كان رجل دولة، فلا يأسى على ما كان في حوزته لو ذهب، ولا حسرة على الماضي عنده.

وهو من يحفظ سيطرته على نفسه، حتى وإن منح ملك الدنيا بأسرها، لا ينسى حقيقته مهما حصل. في الحقيقة: إن الزهد هو نوع من السيطرة على النفس والتحكم بأهوائها. فليس المعدم زاهدا، بل يتطلب تمحيص

فستختل النظم الأسرية في المجتمع، وكذلك الحياة الاجتماعية والنشاط الاقتصادي، فيتخذ كل طريقه للجبال وسفوحها بصحبة مصلاه لكي ينطوي على نفسه. فلا شك في أن الزهد بهذا المعنى لن يدخل تحت مفاهيم الأخلاق وحسب، بل هو من المعايير والردائل في مجال السياسة؛ الأمر الذي يبعث على تخلف المجتمعات. إذن فما هو المراد من الزهد والتقشف في كلام المعصومين عليه السلام، وما هي توجيهات الإمام الخميني رحمته الله مرارا للمسؤولين في الدولة؟

الزهد الإيجابي

سنحاول، هنا، بلورة أبعاد الزهد المستحسن وخصائصه من خلال أسئلة وأجوبة نظرهما؟

ما هو الزهد؟

كان الإمام علي عليه السلام أنموذجا أمثل

الزاهد بتوافر الثروة لديه. فالمععدم لا يخشى فقدان شيء إطلاقاً، فعندما يفقد الإنسان ثروته، ويبقى مسيطراً على مشاعره وحفيظته حينئذ يمكن التحدث عن الزهد.

هكذا يعرف الإمام علي عليه السلام الزهد، فمع أنه كان يعيش حياة البساطة، لكنه كان عنصراً فعالاً في مجال الإنتاج، فحتى في زمان خلافته لم يترك النشاط الإقتصادي، مع كل ارتباطاته وهو أجسه آنذاك. كان عليه السلام طوال حياته «يعمل، حاله حال سائر العمال. ولم يعمل لجمع المال بل من أجل جعله وقفاً في سبيل الله. فبعد مبايعة الناس له، وفي ذات يوم، أخذ معوله وفأسه واتجه إلى عمله السابق. عندما أراد حفر عين من الماء، حفرها بيده، وعندما أكمل حفرها وخرج طلب ورقة وقلماً وفي اللحظة نفسها كتب وقفها»^(٤٢).

فلا علاقة بين الزهد والفقر بصورة مباشرة. معنى الزهد هو

الإنعتاق وعدم التعلق بشيء. فليس من يفقد الثروة ويتمنى الحصول عليها زاهداً. أما من كانت لديه ثروة ولا يتعلق بها، فهو الزاهد الحقيقي. وعليه فإن الزهد هو استعمال الإمكانيات بقدر الحاجة لا أكثر. والزهد ما يجعل من النعم وسائل للوصول للغاية، وليست النعم هي الغاية. ومن هنا يكون مفهوم الزهد مقابلاً لمفهوم الترف وهو: «الإسراف أو استعمال الشيء من دون الحاجة إليه»^(٤٣).

هل الزهد هو الإبتعاد عن النعم؟

أيضاً، توهم بعضهم أن معنى الزهد هو الإمتناع عن النعم والإبتعاد عن سائغ اللذات، وزعموا أن الزاهد، هو من لا يأكل ولا يشرب ولا يلبس إلا ما كان ضرورياً من أجل البقاء في الحياة.

تبين لنا قصة سفيان الثوري مع الإمام الصادق عليه السلام أبعاد هذا التفكير

حسن ظاهرهم وزينت ثيابهم، ولهم مأكّل ومشرب معقول بحسب الحاجة. أما ما منعوا عنه فهو الإسراف والتبذير لأنعم الله المنزلة لهم. وبإلقاء نظرة على حياة المعصومين عليهم السلام، سيتضح لنا جليا هذا الإتجاه. فقد كان النبي صلى الله عليه وآله كثير الاعتزاز بما يلزمه من العطر، بحيث كان يتنازل عن رغيف ليله في سبيل تهيئة العطر. وكان إذا لم يحصل على عطره المحبب إليه، يأخذ برفع زوجته، العابق بعطره، فيرمسه في الماء ثم يلقي به على وجهه ليكتسب رائحته. كذلك كان صلى الله عليه وآله ينظر في المرأة أو الحوض قبل خروجه من البيت لتزيين مظهره، فكان دائما حسن المظهر والثياب، حتى كانت كثرة استعماله للعطور سببا في ابيضاض محاسن لحيته صلى الله عليه وآله ^(٤٥).

إذن، فهكذا كانت طريقة الزهاد الحقيقيين. فقارنوها بحقيقة داود الطائي الذي كان لا يملك وقتا كافيا

الخاطئ في الزهد، عندما اعترض هذا الزاهد على زينة ثياب الإمام عليه السلام. عاصم بن زياد الحارثي أيضا بسبب هذا التوهم نفسه هجر أمرأته وولده، وانطوى على نفسه متنازلا عن النعم الإلهية، ظنا منه باستحسان ذلك. لكن الإمام علي عليه السلام ردعه عن ذلك، وعد هذا التوهم من مآرب الشيطان، وقال له «أترى الله أحل لك الطيبات، وهو يكره أن تأخذها؟» ^(٤٤)، ويرد القرآن الكريم على هذا التفكير المرفوض بقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الأعراف / ٣٢]، وقد أكد القرآن على طهارة المؤمنين وطلب منهم أن يتزينوا، حيث قال: ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف / ٣١].

الحقيقة أن عدم الأكل والشرب ليس من الفضائل، فالمؤمنون من

للعناية بلحيته المشعثّة، أو بذلك الذي كان يستمتع بتكاثر القمل على جسمه، أو بهالك بن دينار الذي كان يدعي أنه لم يأكل لحماً طوال عشرين عاماً متفاخراً بذلك. وكان يقول: «لا أعرف ماذا يعني قولهم: بأن كل من يترك أكل اللحم أربعين يوماً سينقص من عقله في حين أنني لم أتناول اللحم منذ عشرين عاماً وعقلي في تزايد متواصل»^(٤٦).

إشارة منه للحديث المنسوب للرسول ﷺ حيث قال: «من لا يأكل اللحم أربعين يوماً تحتم أن يؤذن في أذنه من جديد».

يذكرون قصة أخرى لمالك هذا، وهي، مع فرض صحتها، لا تثبت له أي فضيلة، بل إنها تخالف المثل الدينية أيضاً، والقصة هي: (إن مالكا قضى أربعين عاماً في البصرة ولم يذق التمر أبداً.. وبعد إكمال الأربعين، حدث لديه شروق لتذوق التمر، لكنه كان ما يزال يضيق على نفسه في ذلك، حتى

حدث ليلة أن سمع منادياً يقول: «كل التمر واطلق سراح النفس»، فقال مع نفسه: «لو صبرت نفسي على صوم أسبوع آخر ليلاً ونهاراً، سأكفؤها بذلك». وعليه، فقد سأم نفسه وصام. اشترى مالك التمر وجلس في مسجدٍ لأكله، وفي تلك الأثناء، صرخ طفل في المسجد يقول: «يهودي في المسجد جاء يأكل التمر» فقال له أبوه: «وما لليهودي في المسجد؟!» فأخذ عصاه ليضرب مالك، وعندما عرف أنه مالك، وقع على قدميه معتذراً وقال: «سأحني يا سيدي، فإن الناس هنا عندنا لا يأكلون في النهار إلا اليهود منهم، وعندما شاهدك الطفل تأكل ظنك منهم».. فقال مالك: «لا عليك، إنه لسان حال الغيب». وأضاف: «قد رميتني باليهودية وأنا لم أتناول التمر بعد يا ربي فإذا أكلته لعلك تحكم علي بالكفر إذن. فبعزتك لن ألمس التمر بعدها»^(٤٧).

يظهر أن المنادي كان يريد خداع

مالك، فإن صيامه الأسبوع متواصلاً - وإن أمكن وقوعه - من المحرمات والمنهي عنه في الإسلام.

وهناك الكثير من قبيل هذه الحكايات، لكن مهما كان لا يمكن أن يصدق عليها مفهوم الزهد الذي رسمه لنا المعصومون. فقد كان رسول الله ﷺ وسائر المعصومين ﷺ يأكلون مما أحل الله لهم، من لحوم وتمر وغير ذلك. أما الإمام علي عليه السلام، فيروى أنه طلب ماء ليروي ظمأه في هجيرة الجمل، والحرب قائمة. جاؤوا له بشراب من العسل، فلما تذوقه سأل: هل من عسل الطائف؟ فلم يصرفه عن تشخيص مصدر العسل كونه في خضم أحداث الحرب، ما أثار استغراب أصحابه، فسأله ابن أخيه. عبدالله بن جعفر: أما شغلك ما نحن فيه عن علم هذا؟ فقال عليه السلام: «إنه، والله، يا بني، ما ملأ صدر عمك شيء قط من أمر الدنيا» (٤٨).

فإن كان الإمام عليه السلام قد امتنع عن

بعض المأكّل والملبس، فليس ذلك إلا لحكمة اجتماعية فرضت عليه ذلك بحكم مكانته في المجتمع، لا عبثاً. بل لكي يقتدي به الحكام من بعده. فلما سمع الإمام عليه السلام أن والي البصرة عثمان بن حنيف قد استجاب لوليمة أحد أثرياء المدينة، بعث له برسالة أنبه فيها وردعه عن هكذا أفعال، وذكره بأن الإمام مع كونه خليفة المسلمين قد اكتفى من هذه الدنيا بثوب مرتق ورغيفين من الخبز، وعلى الولاة أن يتبعوا الأسلوب نفسه. وقد أكد عليه السلام مراراً أن هذا الورع والزهد ليس فقراً أو دروشة: «ولو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفى هذا العسل، ولباب هذا القمح ونسائج هذا القز، ولكن هيهات أن يغلبني هواي، ويقودني جشعي إلى تخير الأطعمة، ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص، ولا عهد له بالشبع». فإن مواساته عليه السلام نابعة من قمة الشعور الإنساني لديه، فكان عليه السلام يضيق على

وسيلة لإقامة العلاقات الاجتماعية ومساعدة الآخرين.

إذن فليس الزهد أن يكون الإنسان فقيراً ومعدماً، أو يحرم نفسه من الطيبات؛ بل هو نوع من التقوى والورع عن اللذات، وعدم التعلق بالأموال الدنيوية، وكما يقول الشاعر حافظ:

قوية إرادتي، إذ هجرت جميع
مفاتيح الحياة فلم يتتابني طمع فيها
أبدًا^(٥١).

هل الزهد مانع من ممارسة النشاط
الاقتصادي؟

وآخرون، أيضاً، زعموا أن الزهد من معوقات النمو الاقتصادي، من حيث أنه يتضمن معنى العزلة والكمون، هذا لأنهم زعموا أن الزهد يتطلب أن يكون الإنسان مقلاً في أكله وشربه، أي معرضاً عن الدنيا وقليل الطموح، في حين أن النشاط الاقتصادي والتنمية الاجتماعية

نفسه خشية أن يكون هناك من ليس بإمكانه أن يأكل أو يلبس، وهذا يختلف كثيراً عما كان عليه مالك بن دينار من إيذاء النفس وإلحاق الضرر بها.

وقد علل الإمام عليه السلام، في إحدى خطبه، سبب زهده، في الدنيا، عندما نهى عاصم بن زياد الحارثي عن العزلة والإنطواء على النفس، فقال عاصم: «يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك! فأجابه الإمام: ويحك، إني لست كأنت، إن الله تعالى فرض على أئمة العدل أن يقدرُوا أنفسهم بضعة الناس، كيلا يتبيغ بالفقير فقره»^(٤٩) ولذلك عندما رأى عليه السلام أحد أصحابه قد سكن داراً واسعة، قال له: ما كنت تصنع بسعة هذه الدار في الدار، بلى إن شئت بلغت بها الآخرة: تقري فيها الضيف، وتصل فيها الرحم، وتطلع منها الحقوق مطالعها^(٥٠).

يريد الإمام عليه السلام أن يجعل الدار

«لا تتنامى السجايا الإنسانية إلا في
النزول إلى المجتمع والإختلاط
به»^(٥٢).

إذن، لا يمكن مقارنة الزهد
بالعزلة والإنزواء. وبالنتيجة لن يكون
الزهد مانعا من موانع النمو
الاقتصادي، بل يمكنه أن يكون من
عوامل التنمية الاقتصادية لما يوجد
من قوة عزم لدى الأفراد وصلابة في
العيش. وخصوصا إذا عدنا العمل
والنشاط الاقتصادي عبادة من
العبادات.

كان هنالك مجموعة من أصحاب
الأئمة المعصومين عليهم السلام تركوا أعمالهم،
وسكنوا بيوتهم ظناً منهم بمنافاة
النشاط الاقتصادي للعبادة والتوكل
على الله، لكن الأئمة عليهم السلام طالما
حذروهم من ذلك وأشاروا إلى أن
دعاء مثل هؤلاء لن يستجاب، إذ
يتحتم على كل فرد السعي وراء رزقه
بنفسه. فقد جاء أحدهم إلى الإمام
الصادق عليه السلام، وطلب منه أن يدعوا له

يتطلبان رسم خطط على المدى البعيد
والمشاركة الفعالة في بناء المجتمع،
فاستتجوا بأنه لو كان الناس جميعهم
زهاداً ستشل الحركة الاقتصادية
وتلغى المشاريع التنموية في المجتمع.
نعم، هنالك مجموعة رأوا في الزهد
معاني العزلة والرهابية. أيضا يجب أن
لا نغفل عن مسألة لزوم العزلة أحيانا
في حياة الإنسان، فهو عن طريق
الوحدة فقط يمكنه مراجعة نفسه
وتقييمها، ولهذا حظي الاعتكاف
بمكانة خاصة في الفكر الإسلامي،
وأيا كان رسول الله صلى الله عليه وآله يذهب في
بعض الأوقات إلى غار حراء أو إلى
المسجد كي يختلي بنفسه ويتأمل. لكن
هذه الحالة كانت حالة مؤقتة فحسب،
فالعزلة هي فترة نقاهة الانسان
وإستجمامه وليست أمرا دائما. وكما
يقول ويل ديورانت: «العزلة نوع من
المعالجة بالإجتنا، وهذا موضوع
خارج عن نطاق مسألة الأكل
والشرب». وكما يقول الشاعر غوته:

منقصة للدين، مدهشة للعقل، داعية للمقت!«^(٥٨). ويتضح من ذلك أن الذي يمارس الزهد ويدعو إليه قد ذم الفقر، وعده نقصا في الدين والعقل. وعليه، لا يمكن مقارنة الزهد بالفقر إطلاقا.

ويبقى هناك سؤال، وهو: ألا يحدّ تحقق الزهد، لدى ذوي المناصب، من فعالية النشاط الإقتصادي؟ والجواب سلبي طبعاً. فهناك بلد متقدم: اليابان قد ترسخ مفهوم الزهد في عمق ثقافتها، وهي تستمر في ازدهار متواصل في المجال الإقتصادي.

«الوابية»، عند اليابانيين، تشبه الزهد عندنا، ومعناها «العزوف عن الدنيويات من بهارج ومناصب، وتحسس ما هو أرفع بكثير من ذلك كله - ما يفوق الجاه والزمان والمكان -، وهذا هو المعنى الجوهرى لمفهوم الوابية، وبعبارة أوضح: هي أن يقنع الفرد بكوخ وحصير.. وبقليل من الخضر المزروعة حول الدار وأحيانا

الله ليرسل رزقه إليه من دون عناء، فقال ﷺ: «لا أدعو لك، أطلب كما أمرك الله»^(٥٣). وقال رسول الله ﷺ أيضاً: «العبادة سبعون جزءاً أفضلها طلب الحلال»^(٥٤). وقد أعطى الإمام الصادق ﷺ أهمية بالغة للنشاط الإقتصادي بحيث أنه أوصى هشام بقوله: «يا هشام إن رأيت الصفيين قد التقيا فلا تدع طلب الرزق في ذلك اليوم»^(٥٥). وخير دليل على ذلك قصة الإمام الصادق ﷺ عندما ما كان يخرج في طلب الرزق في الحر الشديد، مع تمكنه مالياً، واعتراض أصحابه عليه ورده ﷺ لهم^(٥٦). من جهة أخرى فإن الإسلام لم يمدح الفقر أبداً، بل عده من موجبات إذلال الإنسان. لذا كان الأئمة في أدعيتهم يستجيرون بالله من مساوئ الفقر^(٥٧).

وقد وصف الإمام علي ﷺ الفقر بالموت الأكبر، وقال مخاطباً ابنه محمد بن الحنفية: «يا بني، إني أخاف عليك الفقر، فاستعذ بالله منه، فإن الفقر

الخصوص - إلى أقوال رئيس الهيئة الإدارية لشركة «دايوا» الضخمة، كيم ووجونغ، الذي يعد من واضعي ومنفذي الفعاليات الاقتصادية في كوريا الجنوبية: «مع أن اقتصاد اليابان أقوى منا بكثير، إلا أن معيشتهم أكثر اعتدالاً من معيشتنا، حتى أن الوجهاء من أصحاب الشركات، يسكنون في بيوت لا تتجاوز مساحتها ١٠٠ - ١٣٠ متراً، وأثاثها متواضع، أما مدير شركة «توشيبا» الكبيرة، فإن دخله السنوي ما يقارب ١٠٠ مليون ين ياباني إلا أنه يعيش في بيت لا تتجاوز مساحته ٨٣ متراً. ولا تتجاوز مصاريفه الشهرية ١٥٠٠٠ ين. لكن في كوريا، هنالك من مدراء الشركات الصغيرة، من يملك بيوتاً تبلغ مساحتها ٣٣٠ متراً، وأثاثها مستورد»^(٦٢).

هذا هو كلام من أمضى عمره بالرحلات والتجوال حول العالم، وإبرام أكبر العقود التجارية، وتكوين

بالإستماع لصوت رذاذ الربيع. وقد أخذت فكرة الوابية مكانتها المرموقة في الثقافة العامة في اليابان»^(٥٩)، هذه العبارات لواحد من كبار المثقفين في اليابان، وأحد أتباع طريقة «الذن»^(٦٠) ومعلميها، وهو يقول أيضاً: «الوابية، هي الواجهة العامة للثقافة اليابانية»^(٦١)، ولها حضور دائم في جميع مجالات الحياة الفردية والاجتماعية عندهم. وقد أدت اليوم دوراً أساسياً في مجالات البناء والصناعة وغير ذلك. وحتى أثرياء اليابان، غالباً ما يعيشون ببساطة وتقشف وفقاً لمفاهيم الوابية، ذلك لأنهم قد ركزوا جل جهدهم للإنتاج، بغية تنمية الإستثمارات وتجديدها. هم يعملون من أجل الثروة، إيماناً منهم بقدسيته. وفي الوقت نفسه لهم حياة اعتيادية بسيطة، يجتنبون فيها الإسراف والتبذير، بسبب تعاليم الوابية.

ويستحسن أن نستمع - في هذا

الثروة، وكان يقول إنه يستمتع بإسهامه في تعزيز ثروة بلاده. ولا يفكر بمنفعته الشخصية غالباً، يقول ضمن تأكيده على زيادة النشاط الإقتصادي: «لنكن مكافحين ومؤمنين بأهدافنا»^(٦٣).

ويرى هذا الإقتصادي الناجح أن «لا مثيل لليابانيين في التوفير، وأن هذا التوفير هو الذي جعلهم من أغنى الشعوب في العالم. وهنالك أمور يتحتم تعلمها من الآخرين، إلا أننا لا نمتلك شيئاً تجاه اليابانيين وتوازنهم في الحياة، سوى الخجل»^(٦٤) ثم يضيف مخاطباً الشعب الكوري: «كلما كانت أموالكم أكثر وجب أن تقتصدوا في الحياة أكثر، لأنكم تتحملون مسؤولية الإدخار والمثابرة في العمل، لتقودوا مجتمعكم نحو الأفضل.. واعلموا أن من أكبر عقبات التقدم في المجتمعات، هو الإسراف والتبذير بما يفوق الحاجة»^(٦٥).

إذن، فالزهد لا ينافي القيم

السامية، بل هو في الصميم منها، كالعمل والمثابرة، بل هو من ضرورياتها الآن، قد أدركنا أهمية الزهد وتأثيره بشكل عام، لكن تجدر بنا الإشارة إلى عناصر الزهد في الإسلام، التي أشار إليها المرحوم الشهيد المطهري، فقد ذكر عناصر الزهد الأساسية كالآتي:

١- إن الموارد الطبيعية والقدرة الجسدية لا تكفي لتحقيق سعادة الإنسان.

٢- المصير الفردي لا ينفصل عن المصير الاجتماعي.

٣- تبقى الأصالة للروح وإن كانت متحدة مع البدن^(٦٦).

الإمام الخميني رحمته الله أيضاً، وبحكم انطباعاته الإيجابية عن الزهد، طلب من المسؤولين التحلي به وبممارسة البساطة في العيش، وبتحاذي شعارا في العمل، وطلب منهم، أيضاً أن يقتدوا بالإمام علي عليه السلام في طريقهم هذا.

دور الزهد على الصعيد السياسي

لا يقتصر المنطلق السياسي على الجانب الأخلاقي في الزهد، ذلك أن الزهد يعد من ضروريات السياسة. فمن يلتزم بالأخلاق السامية من السياسيين عليه أن يتجرد من حب المناصب والرغبات النفسية، وبذلك يحقق نجاحات كبرى.

عندما يرتبط الإنسان بما حوله من الماديات، يحدّ من نشاطه وتقدمه. كالذي يريد تسلق الجبل، مع العلم بأن المدة المحددة لذلك ليلة واحدة فقط، فالتسلق المتمرس لن يحمل معه سوى ما يلزمه هذه المدة، بأن يأخذ أربع وجبات من الغذاء. فإن هذا الشخص كلما أضاف على متاعه، تأخر في المسير وزادت المدة والصعوبة، أما حديثو العهد بأمور التسلق، فلطالما ارتكبوا هذا الخطأ بأن يكثروا من متاعهم، ولا يلبثون أن يندموا على ذلك لما يلاقونه من مصاعب.

المحيط السياسي أيضاً، من هذا

القييل. فالذي كثرت ميوله المالية والعاطفية والإقتصادية، سيكون مركبه أقل توازناً في الماء، وتصعب السيطرة عليه. زد على ذلك، أن الميول ستكون عاملاً في استدراج أصحابها وانخداعهم.

ليست العبارات النارية وحدها هي التي تهدد الساسة، بل هنالك عبارات معسولة أكثر تهديداً لكيانهم. ومطالعة التاريخ خير دليل على ذلك، فما أكثر من خدعتهم السبائك وأودى بهم جنون العظمة، ممن خان المبادئ والقيم والوطن. والتاريخ نفسه أيضاً الذي يروي لنا قصص أولئك الذين نجحوا في حكوماتهم ممن تميزوا ببساطة العيش، متخذين ذلك دعامة واقية. وأبرز النماذج الدالة، في هذا الصدد، الإمام علي عليه السلام الذي كان ولا يزال محط أنظار الشعوب كافة. ومن المعاصرين، وتجدر الإشارة إلى غاندي الرجل الذي أربع الإستعمار البريطاني وحقق استقلال الهند، ذلك

كله بثيابٍ من الخبز، وعجلة نسيج يدوية، وعنزة للحلب.

أما في تاريخ إيران الحديث، فيمكننا الإشارة إلى المرحوم آية الله السيد حسن المدرس. الرجل الذي أخضع رضا خان لمطالبه، فقال له: ما الذي تريده مني يا سيد؟

فأجابه: أريد أن لا أراك. هذا المدرس لم تستطع المناصب السياسية خداعه، لصلافة إيمانه وزهده في الحياة. ولم يتخل عن أهدافه السامية. يقول الإمام الخميني رحمه الله واصفا ثقة هذا الرجل بنفسه وقوة عزمته: «قد رأيت تاريخ المدرس، ذلك الرجل النحيف بثيابه الخبز (هذا من جملة ما وسمه به أحد الشعراء، أهذا الذي يرتدي سروالا من الخبز) هكذا انسان في مقابل ذلك المتغطرس، فكل من عاصره، يعرف أن رضا شاه، غير محمد رضا، فهو طاغية قل نظيره في تاريخنا، فحدث مرة أن سأله الملك في البرلمان: ما الذي تريده مني يا سيد؟

فقال له: أريد أن لا أراك. وعندما كان هذا الرجل يأتي لمدرسة سبها سالار لإلقاء الدروس ذهبت يوما لدرسه، فرأيت أنه وكأنه ليس لديه عمل غير التدريس، هكذا عزيمة كان يملك هذا الرجل.. وعندما كان يذهب إلى البرلمان، كان ممن يعول عليه هناك، فكان الجميع ينتظر قدومه، فمع استيائهم منه إلا أنهم كانوا يشعرون بفراغ في غياب المدرس. وعند قدومه يشعر الجميع بأن شيئا جديدا قد حصل، لماذا هذا كله؟ ذلك لأنه كان لا يعبأ بالمناصب والأموال وغيرها. ولم يستهوه منصب أبدا.. لماذا؟ لأنه كان ورعا، لا تجذبه أهواؤه النفسية.. ولا يخشى إنسانا على الإطلاق، لذلك تحرر من ذلك كله» ^(٦٧).

إذن، تتجلى قيم الشجاعة السياسية، واستقلالية الرأي، ومعالجة المشاكل بدراية، عندما يكون السياسي ورعا، غير متعلق بشيء، وهذا هو معنى الزهد. فليس الزهد عدم الأكل

والشرب بشكل عام.

أما على صعيد السياسة ومناصبها، فالزهد هو ذلك التحرر نفسه، النابع من التنازل الفردي عن هوى النفس. الرسول الأكرم ﷺ أيضا استطاع تطهير الجزيرة العربية من الشرك والإلحاد، لأنه - إضافة للتسديد الرباني - تخلص عن أهواء النفس، وكان ورعا شديد العزم. ومع أنه كان «خليفة الله في أرضه بإجماع الأمة، إلا أنه إذا جلس في المسجد لم يميزه أحد عن سواه من القادمين عليه، لأنه لم تكن هنالك طبقة في الموضوع»^(٦٨).

كانت البساطة في العيش والزهد

الهوامش:

[١] صحيفة إمام (صحيفة الإمام)، ج ١٤، ص

١٥ و ١٦

[٢] تشورهي أوتنشوشو، مفاهيم أخلاقي، ديني در قرآن مجيد (المفاهيم الأخلاقية والدينية في القرآن)، ترجمة مزيددن بدره اي طهران امزنان، ١٣٧٨، ص ١٩٧.

[٣] المصدر نفسه، ص ١٩٨.

[٤] المصدر نفسه، ص ١٨٤.

[٥] المصدر نفسه.

فيه من منظار الإمام، تقوم على أنها من الإركان السياسية في الحكم. يقول سماحته بعد التعرّيج على بساطة الحياة لدى الإمام علي عليه السلام والإقتداء بها: «هذا هو ما نريده نحن في ايران.. بحيث لو فرض أن رئيس الجمهورية، أو رئيس الوزراء، نزل بين الناس، لا يجعل بينه وبين الحاضرين فرقا، ولا يحدث أي تمللم من ذلك»^(٦٩).

ففي نظر الإمام، أن رسول الله ﷺ، الذي كان أفضل أفراد المجتمع المسلم كان «وضعه المعيشي أقل مستوى من سائر الناس في المدينة»^(٧٠).

[٦] صحيفة إمام (صحيفة الإمام)، ج ١٨، ص ٢٤١.

[٧] كارل بوبر، التسامح والمسؤولية الفكرية، مجموعة مقالات التسامح بين الشرق والغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر. ترجمة إبراهيم العريس. بيروت، دار الساقي ١٩٩٢ ص ٩٩.

[٨] صحيفة إمام (صحيفة الإمام)، ج ١٤، ص ٩٢.

- [٩] المصدر نفسه ص ٩٣.
- [١٠] المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٧.
- [١١] برتولو برشت / اندیشه های متی (علوم متی)؛ ترجمه بهرام حبیبی، ص ٨٨.
- [١٢] صحيفة إمام (صحيفة الإمام)، ج ١٩، ص ١٥٧.
- [١٣] هنري كيسنجر، هیچ کس کامل نیست (ليس هنالك من هو كامل)، ترجمه بريجهر معتمد كرجي، ص ١٢٣.
- [١٤] كلستان سعدي، ص ١٧٥.
- [١٥] المصدر نفسه.
- [١٦] فروغی محمد علي، سير حکمت در أوروبا (مسيرة الحكمة في أوروبا)، ج ١، ص ٢١٣.
- [١٧] صحيفة إمام (صحيفة الإمام)، مج ١٧، ص ٢٤٦.
- [١٨] حافظ، حافظ به سعی سایه (حافظ والسعي الى الظل) ص ١٨١.
- [١٩] كارن هرنی / عصيت ورشد آدمي (التعصب والرشد الآدمي) / ترجمه محمد جعفر مصفا / ص ٩٥.
- [٢٠] صحيفة إمام (صحيفة الإمام)، ج ١٧، ص ٢٤٦.
- [٢١] المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٤٠١.
- [٢٢] المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٩٨.
- [٢٣] فرانك برانكو / فرنهك توصيفي إصطلاحات روان شناسی (قاموس المصطلحات الوصفية لعلم النفس)؛ ترجمه مهشيد ياسائي - فرزانه طاهري، ص ٢٩٧.
- [٢٤] صحيفة إمام (صحيفة الإمام)، ج ٢١، ص ٢٠.
- [٢٥] المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٤٥ و ١٤٦.
- [٢٦] المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥١٢.
- [٢٧] مطهري، مرتضى، ده گفتار (عشر مقالات)، ص ٩٣.
- [٢٨] المصدر نفسه.
- [٢٩] مطهري، مرتضى، مسألة الحجاب، ص ٧١.
- [٣٠] المصدر نفسه، ص ٤٠.
- [٣١] صحيفة إمام (صحيفة الإمام) ج ٢٠ ص ٣٦.
- [٣٢] مثوي، ج ٤، الدفتر الرابع، ص ١٢.
- [٣٣] تذكرة الأولياء، ص ٢٦٥.
- [٣٤] كيمياء سعاد (كيمياء السعادة) ج ١، ص ٤٣٤.
- [٣٥] المصدر نفسه، ص ٤٣٥.
- [٣٦] يراجع: كلستان (الرياض) سعدي الباب السابع ص ١٦٢ - ١٦٨.
- [٣٧] حافظ به سعی سایه (حافظ والسعي الى الظل)، ص ٢٦٢.
- [٣٨] المصدر نفسه، ص ٤٧٠.
- [٣٩] كلستان (الرياض) سعدي، الباب الثاني، ص ٨٨ - ٨٩.
- [٤٠] مثوي، ج ٥، الدفتر الرابع، ص ١٦٨.
- [٤١] نهج البلاغة، الحكمة ٤٣٩.
- [٤٢] صحيفة إمام (صحيفة الإمام): ج ٤ ص ٣٩٦ - ٣٩٧.
- [٤٣] كولا كوفسكي، درسهایی كوجك در باب مقولاتي بزرگ (دروس صغيرة في موضوعات كبيرة)، ترجمه روشن وزيرو ص ٨٥.
- [٤٤] نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٠٩.

- [٤٥] سنن النبي (ص)، العلامة محمد حسين الطباطبائي، ص ٩١-٩٨.
- [٤٦] تذكرة الأولياء، ص ٥٣.
- [٤٧] المصدر نفسه، ص ٥٣-٥٤.
- [٤٨] نهج السعادة ج ١ ص ٣٣٢.
- [٤٩] نهج البلاغة الخطبة ٢٠٩.
- [٥٠] المصدر نفسه.
- [٥١] حافظ به سعي سايه (حافظ والسعي الى الظل)، ص ٣٦.
- [٥٢] ويل ديورانت، لذات فلسفه (لذائذ الفلسفة)، ترجمه عباس زرياب ص ٢١٢.
- [٥٣] شيخ الطائفة محمد بن حسن الطوسي، تهذيب الاحكام، ج ٦ ص ٣٧١.
- [٥٤] المصدر نفسه، ص ٣٧٢.
- [٥٥] المصدر نفسه.
- [٥٦] يراجع: المصدر نفسه ص ٣٧٢-٣٧٣.
- [٥٧] نهج البلاغة، حكمة ١٦٣.
- [٥٨] المصدر نفسه، حكمة ٣١٩.
- [٥٩] د. ت سازوكي، ذن وفرهنك جابني (العقل والثقافة الجانبية)، ترجمة ع. باشايي، ص ٦٥.
- [٦٠] الذن هي رياضة روحية نفسانية في اليابان كاليوغا في الهند. (المترجم)
- [٦١] المصدر نفسه ص ٢٩٤-٢٩٥.
- [٦٢] كيم وو جونك، سنكفرش هو خيابان از طلاست (صخرة الشارع الذهبية)، ترجمه محمد سوري، ٢٥٩.
- [٦٣] المصدر نفسه، ٢٦٣.
- [٦٤] المصدر نفسه، ٢٦٣.
- [٦٥] المصدر نفسه، ص ٢٦٣، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الكتاب هو عبارة عن مذكرات وتجارب المؤلف، وقد بيع من هذا الكتاب أكثر من مليون نسخة خلال عامين.
- [٦٦] يراجع، سيري در نهج البلاغه (قراءة في نهج البلاغة)، مرتضى مطهري، ص ٢٣٢.
- [٦٧] صحيفه إمام، ج ١٦ ص ٤٥١-٤٥٣.
- [٦٨] المصدر نفسه، ج ٩ ص ١٩٠.
- [٦٩] المصدر نفسه، ج ٩ ص ١٩٠.
- [٧٠] المصدر نفسه، ج ٤ ص ٢١٩-٢٢٠.

أ. د نور الدين بو لحية
باحث وأكاديمي / الجزائر

دور علماء الدين في الثورة والنخب الثقافية في انتصار الثورة الإسلامية

من خصائص الثورة الإيرانية أن محرّكها لم يكن الشيوعيون، ولا الليبراليون، ولا أصحاب أي مدرسة من المدارس الفلسفية أو الاجتماعية المعروفة، وإنما كان محرّكها علماء الدين، كما عبر عن ذلك الإمام الخميني في بعض خطبه بقوله - ردا على الذين ينسبون الثورة للتيارات اليسارية وغيرها -: (إنكم أينما ذهبتم ترون أن الذي دفع الناس للانخراط في الثورة هم علماء الدين، فلا تقفوا الآن معارضين لعلماء الدين وتقولوا: من خصائص الثورة الإيرانية أن محرّكها لم يكن الشيوعيون، ولا الليبراليون، ولا أصحاب أي مدرسة من المدارس الفلسفية أو الاجتماعية المعروفة، وإنما كان محرّكها علماء الدين، كما عبر عن ذلك الإمام الخميني في بعض خطبه بقوله - ردا على الذين ينسبون الثورة للتيارات اليسارية وغيرها -: (إنكم أينما ذهبتم ترون أن الذي دفع الناس للانخراط في الثورة هم علماء الدين، فلا تقفوا الآن معارضين لعلماء الدين وتقولوا:

(الإسلام من دون رجل الدين)؛ فالإسلام من دون رجل الدين كالطب من غير طبيب.. الطب من دون طبيب معناه أننا لا نريد الطب.. وإلا فلا يمكن أن يكون هناك طب ولكن دون طبيب. الإسلام من دون العالم معناه أننا لا نريد الإسلام. إنكم إذا حطمت هذا السد لن تستطيعوا إنجاز أي من الأعمال ولو اجتمعتم كلكم. علماء الدين هم الذين يستطيعون العمل، ابحثوا، انظروا، ادرسوا هذه النهضة. انظروا من الذي

كان يتقدم بالنهضة؟ أية فئة كانت مؤثرة في الحركة أكثر من غيرها.. الجميع كانوا مؤثرين، ولكن الذي كانت الجماهير تسير من وراءه، عامة الناس، المعيار هو الفلاح، البائع الذي في السوق، المعيار هو هذا الشارع وهؤلاء الناس الذين هم في الشارع، من الذي كان يعبى هؤلاء ويهيئهم لهذا العمل؟ إنهم علماء الدين. طبعاً كان هناك آخرون ولكن علماء الدين كانوا في الطليعة. فلا تفكروا أن تكتبوا الآن في الصحف: (سيطر علماء الدين)، فإذا عرض الناس عن مثل هذه الصحيفة، يأتي الكتاب والصحفيون ويقولون: لقد وقفوا بوجه الديمقراطية! لقد وقفوا بوجه الحرية!)^(١)

وعبر عن ذلك أحد قادتها وشهدائها الكبار، الشهيد مطهري، وذلك في محاضرة له عن دور العلماء في الثورة، والرد على الذين يتوهمون تخلفهم عنها، حتى يتيحوا المجال لليساريين وغيرهم لنيل المكاسب، فقد

قال في ذلك: (سيكون كلامي حول موضوع مهم وهو دور علماء الدين قبل الثورة وبعدها.. ومع أن عملهم واضح يبيّن لا يخفى على أحد من أنهم يسiron على الخط الإسلامي لتحقيق الأهداف السامية كالقضاء على الظلم وإقرار العدالة والإصلاح في المجتمع.. مع ذلك نجد أن اليسار دائماً يتساءل كيف أصبح علماء الدين ثواراً؟ إذ باعتقاد الفئات اليسارية أن الطبقة المحرومة هي أساس الثورة الشعبية، ولذا لا يتسنى لرجال الدين قيادتها لأنهم على علاقة وثيقة بالحكم الشاهنشاهي، أما مسيرهم مع الثوار فعلى أساس خطة مدبرة من الطبقة الحاكمة لإنقاذ عرشها، بعد ما وجدت نفسها على شفير الهاوية لجأت إلى الروحانيين لاحتواء الثورة حتى يعيدوا للطبقة الحاكمة طريق العودة.. وأصدرت منظمة [طوفان] السرية نشرة في شباط سنة ١٩٧٩ في جريدتها [حزب العمال والفلاحين الشيوعيين الإيرانيين]، وقالت فيها: لا تنخدعوا بهؤلاء الرجال

كان يظن المثقفين بأن العاملين الأساسيين في المجتمع والثورة هما العامل الاقتصادي والعامل السياسي.. ولم يستطيعوا التوصل إلى وجود عامل آخر هو أمتن وأعمق جذوراً في المجتمع وأسبق وجوداً في الثورة من العاملين ألا وهو العامل الديني.. ولوجود تلك الأفكار المسمومة في المجتمع وطرحه على سبيل مسلمات أردت أن أركز على دور علماء الدين في إيران وضرورة بقائهم ونشاطهم لاستمرار وبقاء الثورة^(٣)

ثم بين الخطأ الذي وقع فيه الذين استبعدوا العلماء الإيرانيين عن الثورة، وهو قياسهم البعيد لعلماء الشيعة على علماء السنة، مع الفارق الكبير بينهما في هذا المجال، ذلك أن علماء المدرسة السنية أو أكثرهم مرتبطون بالسلطة، نتيجة تقاضيهـم لمرتباتهم منها، ونتيجة لعقائدهم في حكومة المستبد، بخلاف علماء الشيعة المرتبطين بالشعب، والمستقلين تماماً عن السلطة، والمؤمنين بالحركة والثورة، فقال: (منذ فترة

الذين يُدعون رجال الدين، لأنهم من صنع نظام الشاه ويريدون حفظ هذا النظام.. كذلك نجد عند بعض المثقفين العجب والغرابة في أن قيادة الثورة الإيرانية بأيدي علماء الدين فيحاولون بأية وسيلة إلصاق التهم بأنهم عملاء للإنجليز والروس.. وهذا الاتهام للعلماء الروحانيين نتج عنه فصل بينهم وبين بعض المدنيين، يقول أحد الكتاب، وهو ابتداءً حياته الفكرية مع حزب تودة (الحزب الشيوعي الإيراني) ثم أصبح متديناً مع مرور الأيام في مقال له سنة ١٩٧٩: بأن السبب الرئيسي في هزيمة ثورتي المشروطية والوطنية بقيادة [مصدق] هو الانفصال الذي حصل من قبل العلمانيين مع المؤمنين ورجال الدين، ومحاولة استثمار جماعة مصدق وحدهم بالسلطة بعد نجاح النهضة^(٢) وبعد أن أورد ما لا نزال نسمعه من المحللين الذين يتصورون أن العلماء وأصحاب العمام سرقوا الثورة من الشعب والشيوعيين وغيرهم، بناء على مؤامرة مدروسة، قال: (في هذه الثورة

وجيزة أجريت موازنة بين علماء الدين الشيعة وبين علماء السنة، وقلت: إن النظريات والآراء الإصلاحية المطروحة من قبل علماء السنة أكثر مما هو المطروح من قبل علماء الشيعة، ومع ذلك لم يستطيعوا إيجاد حركات إصلاحية عميقة في المجتمع على عكس علماء الشيعة الذين تميزوا بإيجاد حركات إصلاحية كثيرة في المئة سنة الأخيرة.. إن أحد الأمريكيين الذين آمنوا بالإسلام ظاهراً كتب كتاباً عن تاريخ إيران الحديث جاء فيه: إن لعلماء الدين في إيران الدور الأساسي في نهضة المشروطة، وإن رجال الدين الشيعة كانوا دائماً معارضين لسلطين عائلة قاجار، وكانوا في طليعة الذين تصدوا لنفوذ الطبقة الحاكمة وللاستعمار البريطاني في إيران.. وفي النهضة التي حدثت لأجل تأميم شركة البترول الإيرانية وانتزاعها من أيدي الإنجليز، لم تكن لتنجح لولا ترأس آية الله خوانساري والكاشاني ومنظمة فدائيان إسلام لهذه الحركة

بجانب مصدق رئيس الحكومة آنذاك.. ومنذ سنة ١٩٦٣ إلى يومنا الحاضر كان ولا يزال علماء الدين هم الطليعة في قيادة الثورة الجماهيرية لأجل الإطاحة بالطاغوت، وإقامة الحكومة الإسلامية^(٤)

وانطلاقاً من هذه النماذج ذكر الأسباب الحقيقية لتزعم علماء الشيعة للحركات التحررية عبر التاريخ، فقال: (سبب ترأس علماء الدين الشيعة للحركات التحررية على مدى التاريخ يرجع إلى الثقافة الدينية الواسعة التي يتمتعون بها، هذه الثقافة المولدة دائماً للحركة وللثورات، إذ أن النبع الذي تغترف منه هو علم الإمام علي وتتغذى من أفكاره، وتقتدي بأفعاله.. وهذه العناصر المولدة للحركة الدائمة لا توجد عند غيرنا.. والسبب الثاني أن علماء الشيعة، بل الطائفة الشيعية بشكل عام، كانت ولا زالت منذ فجر التاريخ معارضة للسلطين والملوك، فينكرون أحقيتهم

على استقلال عن القدرات الحاكمة، وهذه الاستقلالية عند أولئك العلماء جعلتهم رأس الحركات الثورية (التحررية)^(٥)

وعندما نطلع على وثائق الثورة الإسلامية الإيرانية، ومنذ بداية انطلاقها عام ١٩٦٣ نلاحظ ما ذكره الشهيد مطهري، وبكل وضوح، ذلك أنه كثيرا ما يذكر الإمام الخميني المؤامرة على العلماء والمدارس الدينية حتى لا يبقى لها أي دور في السياسة، ويرد كثيرا على من يسميهم علماء السوء الذين يدعون إلى إبعاد العلماء عن السياسة، وسنرى بعض النماذج عن ذلك من خلال العناوين التالية.

أ - التحذير من إبعاد العلماء عن السياسة:

ونلاحظ هذا المعنى كثيرا في خطبه وبياناته، حيث يعتبر الإمام الخميني العلماء والمدارس الدينية قبل الثورة وبعدها هي المحرك والضامن والمرشد والموجه والمحافظ على نقاء الثورة

في الحكم ويسلبون الشريعة في تسلطهم على رقاب الناس.. كذلك إن علماءنا تميزوا بمعنويات رفيعة مستندة على الإيمان بالله وبالإسلام قولاً وفعلًا والذي يصر على إحقاق الحق والعدالة للناس أجمعين والمساواة بين أفراد المجتمع، فلذلك استند علماءنا على الناس لأنهم طالبوا أن يعيش الناس حياة سعيدة في حرية وعدل ومساواة وأنهم لم يساعدوا الحكام على ظلمهم وعلى جورهم لأنهم لم يكونوا جزءاً من الدولة.. لذلك لاحظنا أن أبا يوسف القاضي في عهد هارون الرشيد لم يكن يتمتع بشعبية لأنه مشى مع السلطة، بينما نرى شعبية الإمام محمد عبده كثيراً جداً وكذلك المصلح الكبير الشيخ محمد شلتوت المصري فإنهم عارضوا السلطة لأنها جائرة ورفضوا السير إلاّ تحت راية الإسلام كانت لهم الشعبية الواسعة والتأثير على الناس.. فالروحانية الشيعية قامت منذ البدء

ونجاحها.

قطع الأيادي الخائنة للإسلام
والبلاد^(٧)

ومن الأمثلة على خطباته في هذا المجال قوله في خطاب له بتاريخ ٣ جمادى الثانية ١٣٨٧ هـ حين كان بالنجف الأشرف، وبمناسبة هجوم السافاك على المدارس الدينية في قم: (إن مخطط حكّام طهران أبعد غوراً مما نتصوره، فهم يهدفون من وراء إغلاق المدرسة الفيزيائية واعتقال العلماء والطلاب، تدمير الحوزة العلمية في قم، والقضاء على الإسلام والعلماء، فهم لا يريدون الإسلام ولا العلماء، لأنهم يرون في العلماء والإسلام عقبة أمام تنفيذ أوامر أسيادهم داخل البلاد، وربط إيران بالخارج كلياً)^(٦)

وهكذا دعا العلماء إلى المشاركة بعد نجاح الثورة الإسلامية في كل ما يؤدي إلى تحقيق غاياتها، ففي خطاب له بتاريخ ٢١ شوال ١٣٩٩ هـ قال موجها خطابه للعلماء: (من الأشياء الأكثر أهمية، والتي تقع مسؤوليتها على عاتق علماء الدين في تصوري، تتمثل في تحقيق مصداقية الجمهورية الإسلامية. لقد صوت الجميع في الاستفتاء لصالح الجمهورية الإسلامية، فإذا تم التعامل داخل الجمهورية الإسلامية بشكل مخالف للموازن - لا قدر الله - فإنه سيتم الطعن في مصداقيتها في الخارج، لاسيما وأن أعداء الإسلام وأعداء علماء الدين كُثُر، وهم يتربصون لأي خطأ أو عيب في النظام الإسلامي، ويقومون بتضخيمه، حتى يبدو للناس أن النظام الإسلامي نظام شبيه بالنظام الملكي السابق، وأنه دكتاتوري

ثم بين أن العلماء الإيرانيين وطلبتهم واعون جدا لكل ما يخطط لهم، فقال: (الحمد لله الشعب واع وعلماء الدين يدركون واجباتهم أيضاً؛ فالاستعمار عاجز عن إقصاء علماء الدين وخداعهم، وبوحي من هذه اليقظة سيتمكنون - إن شاء الله - من

أكثر من النظام السابق)^(٨)

ثم دعاهم إلى عدم الالتفات إلى أولئك الذين يدعون العلماء إلى اعتزال السياسة، فقال: (نحن لدينا مشاكل داخل البلاد ومع الأجانب، وبين بعض الذين لا يروق لهم أن يتولى رجال الدين بعض المسؤوليات ويطالبونهم بالتفرغ للمساجد والصلاة وأن يتركوا شؤون الحكم لهم)^(٩)

وحكى لهم عن نفسه، وأنه تعرض لمثل هذا عندما كان معتقلاً، فقال: (لازلت أتذكر، بأنه عندما تقرر إطلاق سراحي من السجن، جاءوا إلي وأخذوني إلى غرفة واسعة وفخمة، وهناك رأيت رئيس جهاز الأمن آنذاك، حسن باكروان - الذي قتل فيما بعد - فبدأ يتكلم عن السياسة ويصفها بأنها كذب وخداع وتضليل، وفي آخر المطاف قال: (إنها مهنة لعينة دعوها لنا)، فقلت له: حسناً إنها لكم، فإذا كانت السياسة كما تقول فإنها لكم.. فذهبوا ونشروا في الصحف خبراً

يقول: لقد توصلنا إلى تفاهم مع فلان من الناس على أن لا يتدخل في السياسة.. وفي أول خطاب لي بعد ذلك قلت بأن القضية كانت أوضح حقيقة ما جرى)^(١٠)

ثم ذكر لهم أن ما جرى له قبل الثورة هو ما يجري لهم بعدها، فقال: (والآن أيضاً يريد هؤلاء أن يقولوا: إن السياسة هي هذه الأمور، وعلى العلماء الأفاضل أن لا يخادعوا ويضللوا، ويذهبوا إلى المسجد ويضعوا العمامة على رؤوسهم لكي يصلوا ويشرحوا بضع المسائل الفقهية للناس ويرجعوا إلى منازلهم مكرمين، ونحن أيضاً سنكنّ لهم الاحترام.. إن معنى قولهم أن اتركوا الحكومة لنا، لأنكم لستم أهلاً لهذه الأمور ونحن سنتولى إدارتها. في الواقع، هذا هو منطقتهم)^(١١)

ثم بين لهم الأيديولوجية التي تنطلق منها أمثال هذه الدعوات، فقال: (إن الكثير من هؤلاء يخافون

من الإسلام ومنكم لأنكم دعاة للإسلام وتطلعون لنشر الإسلام في العالم. إنهم، وقبل أن تنطلق هذه النهضة كانوا يخافون من الإسلام وأتباعه، لذلك حاولوا تحقير جميع الأديان بنظر الناس، وكانوا يقولون بأن الدين مخدر للمجتمع، وقصدهم بأن هذه الأديان هي من إبداع السلاطين وأصحاب النفوذ لتخدير الناس، مثل الأفيون تماماً، حتى يستولوا على ثرواتهم دون أي مقاومة. وكانوا ينعتون علماء الدين بوعاظ السلاطين وأنهم من صنع الإنجليز^(١٢)

ثم بين لهم أن المؤامرة التي تستهدفهم لا تزال قائمة، بل إنها تشتد، خاصة بعد أن تحقق النصر، فقال: (لقد رأوا بأمر أعينهم في هذه النهضة كيف أن الإسلام يملك القدرة الكافية للنصر على القوى العظمى حتى ولو كان أعزلاً، وأن رجال الدين يحظون بدعم الشعب

وتأييدهم، وبوسعهم القيام بأي عمل يريدون القيام به. والآن بعد أن شاهدوا هذا بأمر أعينهم، تضاعف خوفهم مئات المرات وشرعوا يتخبطون ويحاولون الإساءة إلى سمعتكم أمام الناس كي ينفضوا عنكم، وليظهروكم بأنكم لم تكونوا شيئاً، والآن بعد أن أصبحت السلطة في أيديكم لم يتغير فيكم شيء. فهدفهم أن يقولوا بأن رجال الدين لم يستطيعوا يوماً فعل شيء، والآن بعد أن أصبح كل شيء في أيديهم فإنهم أعجز من أن يفعلوا شيئاً!! فإذا سرتهم خطوة واحدة على المسار غير الصحيح حاولوا تضخيم الأمر مئات المرات، وذكروا ذلك في وسائل إعلامهم وصحفهم في الخارج والداخل معاً^(١٣)

وفي خطاب آخر له ذكر المخططات الاستعمارية الموجهة لعزل العلماء عن السياسة، حتى يتسنى لهم تمرير كل مشاريعهم، فقال: (قامت

العدالة! والتدخل في الأمور السياسية كان قد روج له أنه يخالف منزلة علماء الدين؛ وفلان إذا كان سياسياً يجب إخراجه من مجموعة علماء الدين. كان هذا أمراً خطط له من أجل عزل علماء الدين وجرحهم إلى زوايا الانعزال وغرف المدارس وزوايا المسجد واقتنع به أكثر علماء الدين، والأكثرية الساحقة للأمة. وإذا كان هناك أمر يتعلق بالسياسة أو المجتمع أو المشاكل السياسية والاجتماعية للإسلام والبلد الإسلامي؛ فلا يجوز لرجل الدين أن يتدخل فيه! هذا الأمر أخذ من أوروبا لأن هؤلاء أيضاً قاموا بعزل علماء دينهم من أجل أن يقوموا بأي عمل في حق الشعوب دون أن يوجد من يقول لهم لماذا قمتم بهذا العمل. هنا أيضاً في بلدنا، وفي البلاد الإسلامية الأخرى، نفس المخطط. لو تدخل علماء الدين في أمر سياسي معين فإن الشعب كان يؤاخذهم، ونفس علماء الدين يؤاخذونهم. يجب

الأيدي المشبوهة للمستعمرين من خلال أشخاص ومجموعات نفذت إلى الفئات المختلفة للشعوب الإسلامية وقامت بتنفيذ برامج طويلة سنوات طويلة. ومع الأسف فقد تم وقدم ثماره الخبيثة إلى الشعوب. وهو أن علماء الدين يجب أن يعزلوا في المساجد والحجرات والزوايا وكل همهم أن يذهب شيوخهم من المنزل، إلى المسجد ومن المسجد إلى المنزل، وأن يكونوا منفصلين عن المجتمع لا يهمهم ما يجري فيه من أمور. حتى أن التدخل في الأمور الاجتماعية والسياسية للبلاد كان عاراً يخالف عدالة ومنزلة علماء الدين! وكان واجب علماء الدين الشبان هو القعود في زوايا المدارس والغرف الرطبة والاقتصار على تحصيل العلوم، والعلوم التي لا ترتبط بالمجتمع، ولا ترتبط بسياسة المجتمع. حتى أن لباس العسكرية كان من جملة الأشياء التي لو أن رجل الدين لبسها لأخرجه عن

أن يكونوا منعزلين عن السياسة وعن مصائب الإسلام والمسلمين ويجب أن توكل هذه الأمور إلى السلاطين وعما لهم. كانت هذه خطة رسمت منذ فترة طويلة واستفادوا منها فوائدها كبرى^(١٤)

موجودون في ساحة الأحداث وتشاركون إخوانكم في الحرس وإخوانهم، في الجيش، في الجبهات وتضحون^(١٥)

ب - التحذير من تشويه علماء الدين:

ثم بين لهم دور الثورة الإسلامية الإيرانية في إحباط هذه المؤامرة بسبب تلك المواقف الطيبة الشجاعة من العلماء، فقال: (اليوم حصل في شعبنا تغير كبير، وقد تفضل الله بعنايته فأوجد هذا التحول بقدرته وقد حدث مثل هذا التحول عند علماء الدين. الآن هم يشاركون في الجهاد إلى جانب المجاهدين ويقدمون الضحايا والشهداء ويظهرون بين حشود الناس بالسلاح وقد زال حاجز عدم تدخل علماء الدين بالأمور الاجتماعية والسياسية والحربية. بحمد الله أنتم أيها السادة وجميع علماء البلاد وجميع طلاب العلوم الدينية وعلماء الدين

ونلاحظ هذا كثيرا في خطب الإمام الخميني وبياناته، وهو يعتبرها من أخطر الوسائل التي يستعملها المغرضون الحاقدون لينفروا من العلماء، أو ليصوروهم بصورة المستبدين، أو كما عبر بعض الإعلاميين العرب عن ذلك بقوله في برنامج له ببعض القنوات الفضائية التي تبث سمومها وحقدتها على إيران: (ذهبت القبعات وجاءت العمام)

وقد أشار الإمام الخميني إلى دوافع ذلك التشويه، والذي تولى كبره المستعمرون والمستبدون، فقال: (من جهة ثانية أمعن أولئك الخبراء في

الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ولكن خططهم نجحت في مجال آخر وهو فصل علماء الدين عن الجامعات، فلم يكن يحق لعالم الدين التحدث عن الجامعة حتى فيما بيننا، ولم أر جامعيًا يذهب إلى علماء الدين، فهو يرى في عالم الدين موجودًا مضرا جاء به الإنجليز إلى هنا.. لقد كنت شاهداً على مثل هذه الأمور. فذات مرة وقبل عدة سنوات كنت مع اثنين من أبناء العلماء المحترمين في حافلة يستقلها آخرون وسمعت أحدهم يقول لصاحبه لم أر مثل هذه الأجساد منذ مدة مشيراً إلينا، ثم قال له بعد ذلك بان هؤلاء قد جاء بهم الإنجليز إلى النجف وإلى سائر الأماكن كي يضلوا الناس.. فالجامعي يرى بان علماء الدين إما أن يكونوا وعاظاً للسلطين أو مرتبطين بالإنجليز! ولا أدري ما هو رأيكم في هذا الجامعي هل هو متغرب.. لقد فصلوا فئات الأمة بعضها عن بعض وحققوا أغراضهم

دراسة نفسية الناس فرأوا أن أبناء الشرق سيما المسلمين وبالأخص الشيعة يولون علماء الدين احتراماً خاصاً ويتبعونهم. فماذا يفعلون حتى يفصلوا علماء الدين عن الناس؟ وضعوا خطة تقضي بإسقاط هيبة علماء الدين أمام الناس^(١٦)

ثم ذكر لهم ما مارسه الشاه من أساليب التشويه، فقال: (أنتم لم تكونوا في عهد رضا شاه، أكثركم لم يكن موجوداً، أما أنا فقد أدركت ذلك العهد ومن هم في عمري الآن يتذكرون ذلك العهد ويتذكرون كيف أنهم وطبقوا لخطة وضعت في الخارج حاصروا عالم الدين إلى حد أنه لم يكن قادراً حتى التنفس، وقد رسمت لعالم الدين صورة جعلت الناس لا يقبلون حتى أن يقلوه بسياراتهم! لقد فصلوا بين الناس وبين علماء الدين. غاية ما في الأمر أن مخططهم لم ينجح، أرادوا أن يحققوا ذلك ولكنهم عجزوا عنه رغم كل مساعيهم ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ

من عملية الفصل هذه)^(١٧)

وأشار الإمام الخميني إلى بعض تلك المحاولات إلى تشويهه، وتصويره بصورة المستبد، فقال - في خطابه للعلماء محذراً لهم من أن يعطوا الذريعة لأمثال هؤلاء -: (البارحة التقيت إحدى المراسلات الصحفيات، وكان أحد السادة يقترح أن تأتي للقائي لأوضح لها بعض الأمور، فهي تريد أن تُولف كتاباً - كانت امرأة أجنبية^(١٨) - وأحد الأمور التي سألت عنها وأجبتها، قالت: إنني حين أراك أراك إنساناً هادئاً، ولا يبدو أنك غير ذلك، ولكنهم في الخارج يصورونك بشكل آخر، فقلت لها بأني أعرف بأنهم يقولون: إنني هتلر، واليوم أحضروا لي صورة لهتلر وهو يقف واضعاً يديه على خصره، وقاموا بتلفيق صورة لي وأنا شاهر سيفي عالياً لكي أقطع الرقاب.. قلت لها: أعلم كل هذا وقد قالوا عني غير ذلك، وبإمكانك أن تذهبي إلى الناس وتساألهم عن صحة هذه القصص.. بعدها قالت: أستم

متأسفين لأنهم كتبوا هذه الأشياء عنكم.. فقلت: أنا متأسف من هذه الناحية وهي كيف يمكن لإنسان، من المفترض أن يكون لديه إنسانية، أن يكون ضالاً إلى هذه الدرجة ويكتب أشياء لا أساس لها من الصحة لأجل مصالحه، فهذا مدعاة للتأسف بالفعل، والإسلام قد جاء ليرشد الجميع ويهديهم، الإرشاد بالطبع لطريق الصواب، وأنا متأسف لأن الناس هم هكذا، ولكن في الوقت نفسه نحن لا نتوقع منهم أن يكتبوا عنا غير هذه الأشياء. فقد أوقفناهم عن سرقة ثرواتنا.. إن أبناء الجمهورية الإسلامية الإيرانية قطعوا دابر هؤلاء عن ثرواتنا، ولهذا فإننا لا نتوقع منهم الثناء والمدح، فليقولوا ما يشاءون، ونحن ليس علينا إلا أن نواصل طريقنا)^(١٩)

وفي خطاب آخر له ذكر المؤامرات التي تستهدف العلماء، لتقضي على الدين بالقضاء عليهم، فقال: (أعزائي، إخوتي، أخواتي! لتنتبه جميع

ينتظرون أن ينتصر العراق أو دولة أخرى ليلتحقوا بهم.. علماء الدين عندنا حاضرون دائماً في الساحة. شهداؤهم الآن في مقابل عيني حاضرون. ونفس علماء الدين الشبان قد رجعوا من الجبهة بأسلحتهم. هؤلاء الذين ينتقدون علماء الدين، في أي جبهة هم؟ ومن من الشهداء قَدِّموا؟ فليأتوا وليعرضوه.. لقد قاموا بنهب الأسلحة وجلسوا جانباً ينتظرون أن تتم هزيمة إيران. وصالحوهم - إذا كان بينهم صالح - يريدون الاستفادة لصالحهم وأن يتنحى هؤلاء الذين قدموا الدماء جانباً ليتسنى لهم الحصول على المكاسب التي حققها أولئك. المنحرفون لا يعتقدون بالإسلام ولا بعلماء الدين ولا الجامعة^(٢٠)

وهكذا يرد في الكثير من خطبه على تلك المقولات التي يرسلها الشيوعيون وغيرهم من أن الدين أفيون الشعوب، وأن العلماء جنود

فئات الشعب إلى التيارات المنشغلة بالعمل على تصوير علماء الدين في أعين الناس بشكل آخر والتي تعمل على فصل الناس عن علماء الدين وفصل الجامعة عن علماء الدين وتحقيق أهدافها. ولو من خلال إيجاد نظام يحكم الشعب بأساليب مأكرة؛ نظام له مظهر إسلامي بحيث يصيح أكثر منكم، ولكن هو في الباطن منافق يعمل خلافاً لمصالح البلاد.. اليوم الحيل الشيطانية للقوى الكبرى تعمل لفصل الشعب عن علماء الدين وفصل علماء الدين عن الشعب وعن الجامعة وعن الشباب. وهذه هي الخطة التي يريدون من خلالها عزل علماء الدين في الحجرات والمساجد ليتسنى لهم القيام بما يحلو لهم.. هؤلاء الذين ينتقدون علماء الدين أين هم، وفي أي زاوية؟ الذين هجموا عند الثورة على مخازن الأسلحة ليسرقوها، والآن الأسلحة في أيديهم وعندما بدأت الحرب فانهم جلسوا جانباً

السلطان، ومن ذلك قوله في بعض خطبه: (يوجد الآن الكثير من الأمور التي تستطيع شغل فكر شبابنا اليوم، ومن هذه الأمور تشويه صورة الإسلام في نظر الشباب، لأنهم يخشون دور الدين في تقوية هؤلاء الشباب. ولأن علماء الدين يقفون في مواجهة هؤلاء المعرضين لذا راحوا يهاجمونهم متهمينهم بأنهم وعاظ السلاطين. بيد أن البلاط هو الذي كان يعمل على إيجاد هؤلاء المعتمدين كي يتسنى له نهب ثروات الشعب ويقوم هؤلاء بالمدح والثناء له. وكانوا يفعلون كل ذلك من أجل إبعاد الناس عن الإسلام وعن علمائه، ويجرونهم من هاتين القوتين)^(٢١)

ثم ضرب الأمثلة الكثيرة التي تدل على خطأ أمثال هذه المقولات، فقال: (إن كل التحركات المعارضة للسلطين التي ظهرت خلال المئة سنة الأخيرة كان منشؤها علماء الدين. ولا بد أنكم تذكر أن قضية (التبّاك - التبغ)

كانت في بداياتها من قبل علماء الدين في إيران والعراق وفتوى المرحوم الميرزا الشيرازي التي لاقت أصداً واسعة لدى العلماء في طهران وكذلك الناس الذين أظهروا ميلهم وولائهم لعلمائهم والالتزام بالفتوى والضغط على النظام المستبد للعودة إلى مرحلة المشروطة، وطبعاً لم يتسن لمرحلة المشروطة أن تتحقق كما كان يتطلع إليها الشعب. وفي عهد رضا شاه كما أذكر ويذكر ذلك الشخص (يشير إلى أحد الموجودين) والقليل منكم، كانت هناك محاولات كثيرة للقيام على الحكم، وكل تلك المحاولات قام بها علماء الدين. كما أن الثورة التي حدثت في أذربيجان كانت على يد علماء الدين، ولكن على كل حال كانت القوة والقدرة في أيديهم، وقاموا بنفي كل من حاول القيام عليهم وفي الفترات الأخيرة أسقط عنهم حكم النفي، وكان أحدهم المرحوم السيد الميرزا آغا صادق الذي أتى إلى قم وبقى فيها حتى وفاته. وكان هناك محاولة

الإمام الخميني وبياناته، وبناء عليه كان يدعو العلماء كل حين إلى مراعاة تصرفاتهم، حتى لو كانت ضمن دائرة المباحات، والأشياء العادية، حتى لا يعطوا الفرصة للمغرضين، ومن ذلك قوله في خطابه لهم: (مثلما أن مقامكم رفيع وعظيم، فإن مسؤوليتكم عظيمة أيضاً وجسيمة بقدر عظمة منزلتكم وسموها، فإذا افترضتم أن لجنة ما تعمل تحت إشراف بعض السادة وكان أحد السيئين في هذه اللجنة، فإن خصومنا لن يقولوا إن شخصاً سيئاً في هذه اللجنة، بل إن علماء الدين لا يقولون إن هذه حال اللجنة وإنما عالم الدين هو هكذا، لذلك فإن مصداقية عالم الدين مرهونة بأعمالنا، طبعاً هي كذلك دائماً ولكن اليوم أكثر من أي وقت مضى؛ فقد كانت موجودة في زمان الطاغوت، ونحن لم نقم بأي شيء وأنتم كذلك وقد كنا نقبع تحت مظلة الظلم، وأن المظلوم محبوب، وكانت المظلومية تجلب المحبة. والآن

أخرى قام بها جمع من علماء خراسان وعرفت باسم قضية مسجد كوهر شاد، ولكن تم اعتقالهم ونقلوا إلى طهران حيث حوكموا فيها وسجنوا. ومحاولة أخرى قام بها علماء أصفهان حين أتوا إلى قم ودعوا كافة الأطراف إلى الانضمام اليهم، القدرة كانت في أيدي السلاطين حيث قضوا على هذه المحاولة أيضاً. ففي تلك الفترة لم يكن الوعي قد أخذ شكله الصحيح في نفوس الشعب. حتى في أيامنا هذه، تعرضت المدارس العلمية للهجوم، وهذه المدرسة الفيزية تعرضت عدة مرات للهجوم، كسروا الأبواب والنوافذ وأحرقوا الكتب والعمائم، وتعاملوا بوحشية مع كل من كان فيها، وقد حدث كل ذلك من أجل إبعاد الشعب عن الإسلام وعلمائه)^(٢٢)

ج - تحذير العلماء من تشويه الإسلام:

ونلاحظ هذا كثيرا في خطب

أقيمت الجمهورية إسلامية، وزال نظام الطاغوت، ومن المفترض أن النظام قد أصبح إنسانياً إسلامياً. وأنتم تصدون لبعض الأمور لكي تساعدوا هذه النهضة، فالآن ليس كما كان عليه الوضع سابقاً بأنه إذا حققنا شيئاً فلأننا كنا مظلومين، فلقد كنا مظلومين ومحبوبين، والناس لم يكونوا يجرؤون على النقاش. أما الآن فقد تغير الوضع، وأصبح الناس يناقشون الأمور، فإذا ما ترأس أحدكم لجنة ما وقام أحد أعضاء اللجنة بعمل غير لائق فإن المخالفين لأهل العلم سيقولون بأن عالم الدين هو هكذا، سيقولون إن رجال الدين جميعهم هكذا. وسوف تصدق الناس الشائعات والدعايات عندما يعاد تكرارها باستمرار^(٢٣)

وفي خطاب آخر له بتاريخ ٩ شعبان ١٣٩٩ هـ وجهه للعلماء والحرس الثوري، باعتبارهما الحامي الأكبر للثورة الإسلامية، أشار إلى هذا

المعنى، فقال: (يحضر في هذا المجلس الحرس والعلماء والطبقات الأخرى ويقلقني ذلك الشيء الذي إذا قلته سيقلق السادة الحاضرين، وهو أنه في هذا الوقت الذي أوصلت فيه همه جميع الطبقات والفئات هذه الثورة إلى هذه المكانة، ودحرت العدو وكفّت يد الأجنب يواجهننا خطر أسوأ من تلك الأخطار المحدقة بنا. وذلك الخطر يأتيان من طائفتين هما الشيوخ والحرس الذين يعدّ رجال الدين جزءاً منهم أيضاً فأولئك هم حرس الإسلام كذلك، والآخر حرسه أيضاً، بل كلّ الأمة يجب أن تكون حرس الإسلام كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.. ذلك الخطر الذي يقلقني الآن - وأنا أكرّره على كل جماعة تأتي إلى هنا - ليس هو أن نهزم، فالهزيمة ليست خطراً، فأكثرهم باءوا بالهزيمة في المعارك حتى الرسول نفسه غلب أحياناً، وهُزِمَ أمير المؤمنين في الحرب مع معاوية.. ولو أن ذاك النظام الذي



كان وثرنا عليه وقمتم عليه هُزِمنا -
فرضاً - لما كان به بأس، ولو كانوا قد
قتلونا من أجل الإسلام، لما فاتنا
شيء) (٢٤)

ثم بين لهم أن الخوف أكبر من أن
يرتبط بالهزيمة ذات المصدر الخارجي،
وإنما الخوف من الهزيمة ذات المصدر
الداخلي، حين يتحول العلماء والحرس
إلى أداة لتشويه الدين، قال: (ما
يوجب القلق الآن ينبع من هاتين
الطائفتين، وهم علماء الدين الذين هم
حرس الإسلام والقرآن من صدر
الإسلام حتى الآن، والحرس
الإسلامي أضيفوا إليهم اللجان
ومحاكم الثورة الإسلامية، فلو لا
سمح الله صدرت أعمال مخالفة
للمألوف في نظر العالم عن هؤلاء
الذين هم في نظام الإسلام الآن.. لو
صدر عنا أو عنكم أو عن اللجان أو
المحاكم الثورة الإسلامية هذه
الأعمال، لصارت سبباً لأولئك
المعادين لنا وهم كثرة كاثرة في

الخارج، وفي الداخل أيضاً، وهم
يبحثون عن زلّة نزلها، ويجعلون
الواحد علينا ألفاً، ويذيعونه في
صحف الخارج ومجلات، ويشيرون
إليه في الداخل قائلين: هذا هو النظام
الإسلامي، هؤلاء حرّاسه، وهؤلاء
شيوخه، وهؤلاء العاملون في أسواقه،
وهذه طبقاته، ويُزَلزلون مدرستنا.
ويُعرفون الإسلام بأن هؤلاء هم
حرس الإسلام، وأن اليوم جمهورية
إسلامية، ولكنها لا تختلف عن النظام
السابق، ففي ذلك الوقت كان محمد
رضا بهلوي ومنظمة الأمن يخالفون،
والآن الشيوخ والحرس ومحاكم الثورة
واللجان يخالفون، ومن هذا يظهر أن
الإسلام مثل سائر الأنظمة أيضاً. لا
يقولون بأنني خالفتُ، أو أن السيّد
خالف أو أنتم خالفتُم. يقولون: الآن
نظام إسلامي وجمهورية إسلامية) (٢٥)

ثم بين لهم أن تشويه الثورة أخطر
من كل أنواع الهزائم، لأنه لا يرتبط
بالمشوهين فقط، وإنما بالإسلام جميعاً،

قال: (هذا خطر هو مصيبة من أدهى المصائب. ما كان في قتل سيّد الشهداء من إشكال، لأنّه رأهم يقضون على الدّين، فأحياءُ بشهادته، استشهد هو، وأحيا الإسلام، ودفن النظام الطاغوتي لمعاوية وابنه.. وإذ رأى سيد الشهداء هؤلاء يكذّرون الإسلام، ويرتكبون الخلاف ويظلمون باسم الخلافة الإسلامية، ويتردّد هذا في الدنيا أن خليفة رسول الله يرتكب هذه الأعمال رأى واجبه أن يُقبل على الشهادة ويمحو آثار معاوية وابنه. فالقتل، الشهادة لسيد الشهداء لم تكن شيئاً مضرّاً بالإسلام، بل كان نفعاً له، فقد أحيا الإسلام. فلو قُتلنا نحن جميعاً في هذه الثورة التي ثرناها وهذا السبيل الذي سلكناه معارضة ونضالاً، لما كان في ذلك إشكال لأننا سلكنا سبيلنا الذي يجب وقتلنا في سبيل الإسلام. ما كان الإسلام في خطر، بل كان يزداد حيوية. أما الآن وقد آل إلينا وطردهم الخصم، وقبضتم

على مقاليد بلادكم، فإنّه لو صدر عنكم خلاف الشرع - لا سمح الله - واختلف الشيوخ فيما بينهم في البلاد، وعارض بعضهم بعضاً، واختلف الحرس، وشهر أحدهم بندقيته على الآخر، واختلفت اللجان، ولم تقبل المحاكم على القضايا على ما يجب، فإنّ الناس لا يقولون اليوم: هذا سافاكي فعل كذا، وإنما يقولون: هذا شيخ، وهؤلاء هم الشيوخ. وهذا هو استبداد العمامة والمداس، ويشان ديننا لا أنفسنا، نحن لسنا مهمّين، المهمّ إلا يلوّث ديننا.. فهؤلاء الذين يضعوننا تحت النظر وضعاّ غاية في كمال الدقة وهم أعداؤنا وأعداء الإسلام أيضاً لا يقولون: فلان ارتكب سوءاً، وإنما يقولون: صار النظام الآن إسلامياً، وهؤلاء الذين يدعون قائلين: نحن حرس الإسلام وحامته، رجال الدين يقولون أيضاً: نحن حرس الإسلام، وهذا وضعهم، وهو يدلّ على أن الإسلام هكذا، يظهر الأمر بأن



هذا هو الإسلام، وأن الشيوخ كانوا يكذبون في أن الإسلام دين التقدم. هذه هي العُصّة^(٢٦)

وهكذا نراه يردد وصيته للفقهاء، والتي يذكرها كثير، والتي يحذرهم فيها من استغلال فرص ما يعطى لهم من الولايات في البعد عن التواضع والزهد والورع، فيقول: (إياكم والانحراف عن خطّكم هذا والانخراط في مجالات أنتم بغنى عنها كأن يتخذ كل عالم دين أربعة من الحراس الشخصيين أو أن يؤسس مكتباً ويتخذ له عدداً من الحراس ويقوم بفعل ما يشاء. لو فعلتم ذلك ستكون الفتنة الكبرى ويكون الأوغاد قد نجحوا في حرككم عن المسير الصحيح وبهذا سيتدمر الكثيرون من وجودكم في المؤسسات والمحاكم. وستصبح نظرتهم سوداوية تجاهكم ولن يروا إلا أخطاءكم فحسب)^(٢٧)

وهو لا يكتفي بذلك، بل يدعو إلى

أن يلتزم العلماء وخصوصاً من أنيطت بهم بعض المسؤوليات، بتحري الزهد والورع، وألا يراهم الناس بصورة الظلمة والمستبدين، ففي خطاب له بتاريخ ٢٧ شوال ١٤٠٥ هـ في الاجتماع السنوي الثالث لمجلس الخبراء قال: (من أهم المسائل التي أريد التذكير بها هي المسألة التي ترتبط بالروحانيين والمسؤولين في البلاد وتقلقني دائماً وهي أن لا يقلق منا هذا الشعب الذي ضحى بكل شيء وخدم الإسلام ومنّ علينا بذلك، بسبب أعمالنا، لأن ما توقعه الناس منا وما يزالون يتوقعونه ومن أجله ساروا وراءنا ووراءكم وروجوا الإسلام وأقاموا الجمهورية الإسلامية وأزاحوا الطاغوت وقضوا عليه، هو كيفية معيشة أهل العلم بحيث لو رأى الناس لا سمح الله أن السادة قد غيروا أوضاعهم وأنشأوا العمارات وصارت تحركاتهم غير مناسبة لشأنهم فسيؤول ما كانوا يحسونه في قلوبهم نحو علماء

الدين، وأن هذا الزوال يساوي زوال الإسلام والجمهورية الإسلامية. ولا يخفى أن هناك مجموعة معرضة لخطر فعلتهم المحافظة على أنفسهم، فلا تتصوروا أنكم عندما تأتون مصحوبين بعددٍ من السيارات تزداد منزلتكم عند الناس، إن ما يجلب انتباه عامة الناس ويوافق أمزجتهم وأذواقهم هو بساطة عيشكم كما كان زعماء الإسلام والنبي وأمير المؤمنين وأئمتنا يعيشون عيشة بسيطة وعادية بل دون العادية، وأولئك الذين أقاموا الجمهورية الإسلامية هم الناس العاديون وأما أولئك الذين يجلسون في البروج فلم يكن لهم أي دور في هذه الأمور، فأصحاب السوق، المزارعون وعمّال المصانع والطبقات الضعيفة في الحساب الدنيوي والأقوياء في الحساب الأخروي ينتظرون منا أن نعيش هكذا، فلو انحرقت نفوس الناس عنا لا سمح الله فلن يلحق الضرر بنا وحدنا بل

بالإسلام أيضاً، وعلمنا أن نحافظ على الذين حافظوا على الجمهورية الإسلامية وسيحفظونها فيما بعد، وأن حفظها يتم بأن نعيش بشكل عادي بسيط وأولئك الذين يريدون أن يحافظوا على أنفسهم عليهم أن يعلموا بأنهم يمكنهم بواسطة سيارة (بيكان) أن يحفظوا أنفسهم أفضل من أية سيارة أخرى، إما أئمة الجمعة والجماعة فمن الممكن أن يتعرضوا للاعتداء فيما لو خرجوا بشكل اعتيادي فيجب حفظهم بالمقدار الذي لا يتجاوز الحدّ بحيث أن أراد إمام الجمعة الخروج فالشوارع تخلّى من المارة ويشار الضجيج، فمثل هذه الأمور تحطّ من كرامتهم لدى الناس^(٢٨)

ثم خاطبهم خطاب العارف الزاهد، فقال: (إن كرامتكم وعظمتكم أيها السادة ليست بالدنيا بل بالآخرة وأن تكونوا وجهاء عند الله وهذا أمر مهم في حفظ الجمهورية

الذين يدعون الفقهاء إلى اعتزال السياسة، أو يعتبرون عدم شرعية الولي الفقيه.

بل إن بعضهم - كما يذكر تاريخ الثورة الإيرانية - راح ينضم إلى صفوف أعداء الثورة، ويزكيهم، على الرغم من انتماءاتهم للمعسكرات الغربية، في نفس الوقت الذي يشتد فيه على إخوانه من العلماء الفقهاء، وخاصة الإمام الخميني.

وقد سمي الإمام الخميني هذا النوع من العلماء بالقشريين، حيث يقول عنهم: (إن المجتمع الإسلامي اليوم مُبْتَلَى بمجموعة من القشريين كذباً والذين يعملون على إيقاف مسيرة الإسلام والمسلمين، يوجهون الضربات للإسلام باسم الإسلام نفسه) (٣٠).

وسمّاهم [وعاظ السلاطين]، كقوله في نداء له قبل الانتصار بتاريخ ٢١ شعبان ١٣٩٨ هـ مخاطباً الشعب الإيراني: (على أئمة الجماعة - دامت

الإسلامية، وعلينا أن نكون حذرين، وعلى أهل العلم ورجال الدولة والمسؤولين أن يكونوا أكثر حذراً، لأنّ الجميع يبحثون عن نقطة ضعف لدينا وخصوصاً لدى أهل العلم ليذيعوها في كل مكان، وعلينا أن نعيش بشكل لو سلبناه فلا نتحسر عليه لا مثل رئيس جمهورية أمريكا الذي لو سلبه لمات من الحسرة غمّاً) (٢٩).

د - التحذير من علماء السوء:

ذلك أن كل الثورات ابتليت بهذا النوع من العلماء، والذين لا يكتفون بعدم الانضمام لصفوف الثوار، أو السكوت عن مناصرتهم، أو الوقوف موقف الحياد، وإنما يضيفون إلى ذلك كله الانضمام إلى صفوف الأعداء، قبل الثورة، وبعدها.

ولهذا حظي هذا الصنف باهتمام كبير من قادة الثورة الإسلامية، بل إن الإمام الخميني كتب بعض كتبه في الرد عليهم، وخاصة على أولئك



بركاتهم - أن يدعوا الخطباء الملتزمين والمحبين للحركة الإسلامية، ليتولوا تنوير الناس بأهداف نبيلة، ويتجنبوا دعوة وعاظ السلاطين ومن يختارون مواضيع تنصبّ في مصلحة النظام الظالم سواء عن علم أو جهل، ليحجبوا بذلك عن الشعب قضايا المصيرية الراهنة، ويتعدوا عن الخطباء الذين يختارهم عملاء الحكومة، ويجعلوا التضحية في سبيل الإسلام ومصالح المسلمين في رأس أعمالهم^(٣١)

وهو يعتبرهم أخطر من سلاطين الجور أنفسهم، فيقول: (لقد أصبح بعض العملاء المخلصين للقوى الكبرى الغافلين عن الله، يمثلون أمريكا المجرمة وسائر القوى الناهية، حيث يهاجمون هذا الشعب المظلوم من الداخل والخارج بأسلحتهم وبأشياء أسوأ من السلاح الناري ويريدون الإطاحة بالثورة الإسلامية والإجهاض على الإسلام الغالي ولا يتورعون عن إلصاق أية تهمة أو افتراء إلى الشعب

الذي لا يفكر إلا بأحكام الإسلام والقرآن الكريم. وقاموا بقمع هذه الثورة الإسلامية بذرائع واهية، أن من يمتلك السلاح الناري من بينهم مثل صدام حسين يهاجمنا بهذا السلاح ومن لا يملك هذا السلاح يهاجمون شعبنا المظلوم بأفلامهم السامة التي تفوق السلاح الناري في الإجرام - أن إيجاد الاختلاف بين المسلمين من الجرائم التي تنتفع بها القوى الكبرى وقد تم التخطيط لإيجاد هذه الخلافات بين المذاهب الإسلامية على أيدي عملاء القوى الكبرى الغافلين عن الله ومن ضمنهم وعاظ السلاطين الذين هم أسوأ حالاً من سلاطين الجور أنفسهم حيث يوسعون كل يوم دائرته ويتشدقون به ويقدمون في كل مرحلة مشروعا لإيجاد الخلاف بهدف تقويض وحدة المسلمين من الأساس)^(٣٢)

وهكذا نجده يعتبرهم أحفاداً لـ (بلعم بن باعوراء)، حيث يقول في العلماء الذين وقفوا مع الاستكبار

دمائهم^(٣٣)

ويقول في موضع آخر: (واليوم حيث تحاول طائفة من المسلمين، من إيران وغيرها، استغلال هذا الاجتماع العام لطرح القضايا الإسلامية وتداول هموم المسلمين ومعاناتهم وبحث القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تعنيهم، والمتاعب التي أوجدتها القوى الكبرى لهم والمعاناة التي خلقتها الحكومات لهم؛ فإننا نجدهم يعارضونها بكل ما أوتوا من قوة. لقد أظهروا الحج في صورة هزيلة، واقنعوا الناس بأن الأمر لا يتعدى هذه المناسك الصورية. حتى أن بعض وعاظ السلاطين يحاول تكفير إيران واعتبار الإيرانيين غير مسلمين لأنهم يعارضون أميركا. لأنه في تصوره ليس هناك ذنب يخرج الإنسان من الإسلام أكبر من التطاول على أميركا وإسرائيل.. هذه هي معاناتكم أيها المسلمون)^(٣٤)

العالمي ضد الجمهورية الإسلامية الإيرانية: (في منطق الاستكبار العالمي كل من يحاول أن يتبرأ من الكفر والشرك سوف يتهم بالشرك، ويفتي أصحاب الفتيا من أحفاد (بلعم بن باعوراء) بكفره وقاتله؛ ففي النهاية يجب أن يتجلى في تاريخ الإسلام سيف الكفر والنفاق الذي تستر وراء لباس الإحرام الكاذب لليزيديين والمأجورين من بني أمية عليهم لعنة الله وأمعن في قتل وسحق أفضل أبناء نبي الإسلام الصادقين، سيدنا أبي عبد الله الحسين عليه السلام وأنصاره الأوفياء، أن يتجلى ثانية من أكمال الوارثين لبني سفيان ليحز الحناجر الطاهرة والمطهرة لأنصار الحسين عليهم السلام في ذلك الطقس الحار في كربلاء الحجاز وفي مذبح الحرم. وأن يكيلوا لهم الاتهامات ذاتها التي كالحا اليزيديون إلى أبناء الإسلام الصادقين حيث نعتوهم بالخوارج والملحدين والمشركين واهدروا

ويقول في موضع آخر: (إن الكتاب والخطباء ووعاظ السلاطين يقدمون العون للقوى الكبرى في تحقيق أهدافها فيما يجلس المسلمون يتفرجون.. أليس من واجب المسلمين الاعتراض على كل ذلك؟ هل المسلمون وحدهم؟ ألا ينبغي أن نتعظ من تاريخ رسول الله حيث كان رجلاً واحداً واستطاع أن ينجز كل هذه الأعمال العظيمة؟ ألا ينبغي لنا أن نتعظ من التاريخ، حيث نهض موسى وفعل ما فعل مع فرعون؟. يجب أن نتعظ. فيوم واجه رسول الله الأعداء كان وحيداً، حتى عشيرته كانت تعاديه. غير أن الاتكال على الله تعالى والفناء في الله، هما اللذان مكّناه من تحقيق أهدافه. فليس بوسع الإنسان أن يكون أنانياً وعبداً لله في وقت واحد. لا يمكن أن ينظر الإنسان إلى مصالحه ومصالح الإسلام في وقت واحد. فلا بد من الاختيار إما أن يكون ربانياً أو شيطانياً. إنها طريقان،

وعليكم أن توعوا الناس للتخلص من هذه الأهواء النفسانية)^(٣٥) وغيرها من النصوص الكثيرة التي لا تقل عن حملته الشديدة على الاستبداد والاستكبار العالمي، ذلك أن علماء السوء يمثلون مدداً خطيراً لكليهما.

٢- دور النخبة المثقفة في الثورة:

لم يكتف قادة الثورة الإسلامية الإيرانية بالاهتمام بالعلماء، وتوجيههم لخدمة الثورة، والدعوة لها، والحفاظ عليها، وإنما أضافوا إليهم إشرافاً كل المثقفين سواء كانوا أدباء أو فنانيين أو غيرهم، لعلمهم أنه لا يمكن أن يكتمل دور العلماء ما لم يساند دور هذه الطبقة من المثقفين، والتي قد يكون لها من الحضور في بعض الأوساط الجماهيرية ما لا يكون للعلماء أنفسهم.

ولهذا نشطت في إيران قبل الثورة وبعدها ما يمكن أن يطلق عليه

ينبغي له دائماً وبما يتناسب مع عظمة
وجمالية الثورة الإسلامية، أن يعطّر
مشام أرواح طلاب جمال الحق،
العاشقة للجمال^(٣٦)

ثم ذكر في النداء أن الشريعة
الإسلامية لا تتعارض مع الفن، بل
هو وسيلة من وسائل تبليغه وشرحه
والدعوة إليه، يقول: (إن الفن الذي
يحظى بموافقة القرآن هو الذي يجسد
الإسلام المحمدي الأصيل، إسلام
أئمة الهدى عليهم السلام، إسلام ممن
تلوت على ظهورهم السياط طوال
تاريخ الحرمان المؤلم والمخجل... إن
الفن الجميل والطاهر هو الذي
يدحض الرأسمالية الحديثة والشيوعية
مصاصة الدماء، والذي يناهض
إسلام الرخاء والتجمل، إسلام
الالتقاط، إسلام المساومة والعبودية،
إسلام المرفهين عديمي الألم، وبكلمة
واحدة الإسلام الأميري)^(٣٧)

ثم بين المضامين التي يحملها الفن
الإسلامي، وهي المضامين التي

[الثورة الثقافية]، وهي ثورة تواجه
المشاريع الثقافية الأمريكية
والبريطانية، والتي كانت تهدف إلى
استعمال الثقافة وسيلة لتحقيق التبعية
الغربية، فقد كان (لأمريكا الحصة
الأكبر من عدد الطلبة الإيرانيين
الدارسين في الخارج)

وقد كان الهدف من رعاية هؤلاء
الطلبة والاهتمام بهم، تحضيرهم
ليصبحوا المتحكمين في إيران، مثلما
يتحكم أصحاب الجنسيات المزدوجة
في غيرها من البلاد.

لكن الثورة الإسلامية قطعت
عليهم هذا الطريق، حيث تبنت
الثقافة والمثقفين، وحولتهم إلى جنود
يخدمون الثورة، ويضحون في سبيلها.

ومن أهم الشهادات في ذلك ما قاله
الإمام الخميني في نداء له بتاريخ ٩ صفر
١٤٠٩ هـ، قال فيه: (إن الدماء الطاهرة
لمئات الفنانين الحكماء، التي أريقَت في
جبهات العشق والشهادة والشرف
والعزة؛ ثروة لا تنضب للفن الذي

و فقط ودون الاتكاء على الغير^(٣٩)

ثم قدم شهادتهم في حقهم، فقال: (وهكذا كان فنانونا في جبهات دفاعنا المقدس، حتى التحقوا بالرفيق الأعلى. حيث قاتلوا في سبيل الله ومن أجل عزة وسعادة شعبهم، وفضحوا من خلال تحقيقهم النصر للإسلام العزيز، جميع أدعياء الفن الذين لا يعرفون معنىً للألم. حشرهم خالقهم إلى جوار رحمته)^(٤٠)

وهكذا نجده في خطابات كثيرة يشيد بالفن الإسلامي والثقافة الإسلامية الأصيلة، ويدعو إلى إحيائها، وهو خلاف ما كان يتصوره المغرضون الذين كانوا يتوهمون أن الدولة التي يحكمها الفقهاء دولة جافة - مثل دولة طالبان وداعش - لا تعترف بالفنون، ولا بالثقافة.

ومن الأمثلة على ذلك قوله في خطاب له بتاريخ ١١ ذي الحجة ١٣٩٩ هـ: (أيها العاملون على تربية جيل الشباب وتنشئته، ليكن جل اهتمامكم

حققتها السينما الإيرانية في إبداعاتها الكثيرة والمتواصلة، فقال: (الفن في مدرسة العشق يهدي إلى النقاط العمياء المبهمة للمعضلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية.. الفن في العرفان الإسلامي تجسيد واضح للعدالة والشرف والإنصاف وتجلي لآلام الجياع المغضوب عليهم من قبل أصحاب السلطة والثروة.. الفن في نهجه الواقعي تصوير للطفيليين الذين يتلذذون بامتصاص دماء الثقافة الإسلامية الأصيلة، ثقافة العدالة والصدق.. فلا بد من توجه إلى الفن الذي يعلم مقارعة الناهيين الدوليين الشرقيين والغربيين وعلى رأسهم أميركا وروسيا)^(٣٨)

ثم دعا الفنانين إلى أداء هذا الدور في خدمة الثورة الإسلامية، فقال: (إن بوسع فنانينا الاضطلاع بمسؤولياتهم وأداء الأمانة الملقاة على عاتقهم، عندما يطمئنوا إلى أن أبناء شعبهم حققوا حياتهم الخالدة في إطار دينهم فقط

مرتبطة بهيمنة الغرب وإدارة البلاد على يد جماعة من الخونة والأوغاد، أمّا بالنسبة لمجموعة الكتاب والمفكرين وأساتذة الجامعات والمعلمين وكل من يشاطرهم الرأي، لا سيما شريحة الشباب، ممن يحرصون على مستقبل هذا البلد واستقلاله، فلا بد لهم أن يستحضروا في أذهانهم هذا المعنى، وهو أننا بشر، ولنا ثقافتنا وحضارتنا، وأننا قادرون على أن نربي ونعلّم، ونبني ونصنع ونعمل. والآن وقد قطعت أيدي هؤلاء الخونة وأسيادهم من المستعمرين الطامعين، فقد أن الأوان لأن نصلح أنفسنا، ونربي ونعد شبابنا لأنهم عماد هذه البلاد ومن سيحفظونها ويديرون شؤونها في المستقبل. يجب تربيتهم وإعدادهم جيداً^(٤١)

وعلى هذا المنهج في الاهتمام بالثقافة والفن سار الإمام الخامني الذي وصلت إيران في عهده إلى أوج انتصاراتها الثقافية والفنية، وقد قال في خطاب توجيهي له إلى رئيس

غسل أدمغة وعقول هؤلاء الشباب مما علق فيها من الغرب وحضارته المزيفة. أفهموهم بأنكم أنفسكم أصحاب مفاخر، أصحاب حضارة، ولديكم كل شيء. أفهموهم بأن عليهم أن يعتمدوا على أنفسهم في صنع كل شيء، فالذي نصنعه بأيدينا وإن كان قليل الجودة، فهو أفضل من أن نمد يدنا إلى أعدائنا لنحصل على الكامل.. كلي أمل بأن يستيقظ شبابنا وأساتذة الجامعات وكتابنا ومفكرونا، ونعوض عما فاتنا.. لقد استغللنا الأجانب وغيروا عقولنا، لذا علينا أن نعمل معاً على نصره هذه الثورة، الكتاب بما يكتبون، والخطباء بما يتحدثون، والصحف والمجلات بنشرها مواضيع تنفع الشعب والبلاد، لا كما نجده في بعض الصحف - التي أطلع بعضها أحياناً - فإنك تجدها من أولها إلى آخرها مليئة بالمواضيع المسيئة لتطلعات الشعب.. إن ثمة جماعة لا تريد للثورة أن تواصل مسيرتها وتحقق أهدافها، لأن منافعهم ومصالحهم

مؤسسة الإذاعة والتلفزيون وعدد من المخرجين والكتّاب والفنانين بتاريخ ٢٠ / ٠٧ / ١٤٣١ هـ - مبينا الدور العظيم الذي تقوم به هذه المؤسسة في خدمة الثورة: (التلفزيون والإذاعة بنظري وخصوصاً قسم البرامج التمثيلية - المسلسلات والأفلام - هو اليوم بالنسبة لنا أكثر أهمية من أي وقت مضى.. فالفنون التمثيلية مهمة جداً، ومدى التأثير الذي تحدثه وبناءؤها للثقافة واسع جداً، ونحن اليوم كأمة حيّة لها كلمتها وتشعر بهويتها ووجودها لنا أعداء كبار ونواجه عداوات من مختلف الأنواع وبأساليب متعددة، منها ما يتعلق باستخدام الفنون وأكثرها الفنون التمثيلية. وهذا يدلّ على أهمية أن نولي كأمة حيّة وكجماعة لها كلمتها في العالم وهدفها قضية الفنون التمثيلية الاهتمام الكافي لها ونبذل لأجلها الرساميل المادية والمعنوية. لهذا فإنني في الحقيقة أولي أهمية لهذا الموضوع.

اليوم للإذاعة والتلفزيون دورٌ مهم، وكذلك يقع على عاتقها تكليف كبير. وأنتم أصدقائي الأعزاء الذين تتولون أحد أكثر القطاعات في الإذاعة والتلفزيون حساسية، لديكم دورٌ مهم جداً في حاضر ومستقبل بلدكم. إننا نعتبر التلفزيون والإذاعة أساس مركز الهداية الفكرية. وما قاله الإمام إنها الجامعة الكبرى للبلد لم يكن من موقع المجاملة، فهذا الأمر هو هكذا في الحقيقة، إنها جامعة كبرى^(٤٢)

ثم بين المضامين التي ينبغي أن تحملها الثقافة والفنون في ظل الثورة الإسلامية، فقال: (نحن نريد أن يفيض من هذه القمّة وهذا المنبع زلال المعارف الإلهية والإنسانية والسياسية الصحيحة ودروس الحياة المتنوعة على الشعب، هذا ما نتوقعه من الإذاعة والتلفزيون)^(٤٣)

ثم ضرب لهم نموذجاً على ذلك، فقال: (انظروا إلى مسلسل كمسلسل النبي يوسف، وهو مسلسل أنتج



المسلسل، ولكن وراء هذه الساعة أو الساعات عالم كبير من الأعمال المنجزة ومن ابتكار الشخصية إلى كتابة الفيلم إلى إيجاد المخرجين والاتفاق معهم وإلى العاملين في الإنتاج والماكياج واللباس والديكور والتصوير وما إلى ذلك وإلى المرحلة الأخيرة والعرض. فكم من عاملٍ فني قد شارك هنا، وكم من يدٍ وأنامل فنان تعمل هناك، وكم من ذهنٍ خلاق في حال شغل، هذا ما نعرفه.. وفي الواقع إن مقتضى تكليفنا هو التقدير والشكر لكم^(٤٥)

وفي لقاء له مع مدراء وفناني الدفاع المقدس ذكر الكثير من الشهادات الدالة على المدى الذي ساهموا به في خدمة الثورة الإسلامية، ومن ذلك قوله: (أرحب بالإخوة والأخوات الأعزاء ومقاتلي الجبهة الثقافية للدفاع المقدس والأعزاء الذين حملوا أرواحهم وأفكارهم وفنهم وقلوبهم وطاقتهم الثقافية إلى هذه الساحة إضافة إلى التضحية بأبدانهم وأجسادهم في ساحة

وتمت مراعاة جميع الجهات الشرعية وغيرها فيه، فإنه يبين سيرة أحد الأنبياء وأساس العمل فيه مبني على العفاف، وليس على الأساس الرائج في الأفلام العالمية، من العشق والشهوة وأمثالهما. وفيما بعد يتم الإقبال عليه بهذا الشكل في أنحاء العالم الإسلامي - ولعله في بعض مناطق غير العالم الإسلامي^(٤٤)

وبعد أن قدم الكثير من التوجيهات المرتبطة بالجوانب الفنية والرسالية، شهد لهم بخدمتهم للثورة الإسلامية ومبادئها، فقال: (إنني مدرك لقيمة وقدر العمل التمثيلي. وأعلم أن وراء كل دقيقة بل كل ثانية من هذا الفيلم أو ذاك المسلسل الذي أنتجتموه الكثير من الفكر والابتكار والإبداع والفن والسعي والتعب وأحياناً السهر الطويل. وبالطبع فإن أغلب من يشاهدون هذه الأفلام لا يعلمون ذلك، يشاهدون هذا الفيلم مدة ساعة أو عدة ساعات أو يُعرض عليهم هذا

هذا الاختبار العظيم للشعب الإيراني، وزادوا ثروة الشعب الإيراني ورصيده أكثر فأكثر^(٤٦)

ثم بين دور الثورة وما بعدها في ظهور الكثير من الطاقات المبدعة في المجالات المختلفة، فقال: (مرحلة الحرب هذه خلقت لنا الكثير من الفنانين والشخصيات البارزة! إن مسؤولية هذا الركب العظيم تعود مرة أخرى بعد انتهاء الحرب وهنا لا تقتصر المسؤولية على ثمانية أعوام فحسب، بل يمكنها أن تمتد إلى ثمانين عاماً أخرى أيضاً)^(٤٧)

أما بخصوص مواجهة الحرب الناعمة، فقد اعتبر أن الفنانين والمفكرين فيها أشبه بالقوات المسلحة في الحرب العسكرية، ولذلك دعا وسائل الإعلام الإسلامية والإعلاميين والفنانين الإسلاميين إلى رفع كفاءة وجاذبية الفن والإعلام الإسلامي الأصيل كي يضاهي ما تقدمه وسائل الإعلام الأمريكية والغربية، موجهاً نحو

تقديم نموذج إسلامي للحياة الطيبة المتوازنة معنويًا وماديًا بمواجهة نموذج الاستهلاك والإباحية الذي تقدمه أمريكا والذي يروج عبر المسلسلات التلفزيونية والإنترنت، كما أوجب العمل على تأسيس وتصميم نماذج واستراتيجيات إعلامية، وأن لا يبقى العمل بعقلية رد الفعل والتكتيك، أي عقلية الدفاع ورفع الظلم فحسب^(٤٨).

هذه نماذج عن استثمار قادة الثورة الإسلامية لكل أطراف المجتمع، سواء قبل الانتصار أو بعده، ولذلك نرى الجميع يشارك الآن في استمرارية الثورة، ومواجهة كل أصناف الحروب الموجهة لها، حتى صار لأبسط الناس في المجتمع الإيراني إرثه الخاص به من الثورة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي

شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾ [النور: ٥٥]

الهوامش:

- [١] المرجع السابق، ج٧، ص: ٢٧٦.
- [٢] قضايا الجمهورية الإسلامية، مرتضى مطهري (ص: ٣٣)
- [٣] المرجع السابق، (ص: ٣٤)
- [٤] المرجع السابق، (ص: ٣٥)
- [٥] المرجع السابق، (ص: ٣٥)
- [٦] صحيفة الإمام، ج٢، ص: ١٤٣.
- [٧] المرجع السابق، ج٢، ص: ١٤٣.
- [٨] المرجع السابق، ج٩، ص: ٣٨٩.
- [٩] المرجع السابق، ج٩، ص: ٣٨٩.
- [١٠] المرجع السابق، ج٩، ص: ٣٨٩.
- [١١] المرجع السابق، ج٩، ص: ٣٨٩.
- [١٢] المرجع السابق، ج٩، ص: ٣٩٠.
- [١٣] المرجع السابق، ج٩، ص: ٣٩١.
- [١٤] المرجع السابق، ج١٤، ص: ١٤٨.
- [١٥] المرجع السابق، ج١٤، ص: ١٤٨.
- [١٦] المرجع السابق، ج٦، ص: ٤٤.
- [١٧] المرجع السابق، ج٦، ص: ٤٤.
- [١٨] هي السيدة فالاجي الصحفية الإيطالية المعروفة.
- [١٩] صحيفة الإمام، ج٩، ص: ٣٩١.
- [٢٠] صحيفة الإمام، ج١٤، ص: ١٤٩.
- [٢١] المرجع السابق، ج٩، ص: ١٣٧.
- [٢٢] المرجع السابق، ج٩، ص: ١٣٨.
- [٢٣] المرجع السابق، ج٩، ص: ٣٩٢.
- [٢٤] المرجع السابق، ج٨، ص: ٣١٧.
- [٢٥] المرجع السابق، ج٨، ص: ٣١٨.
- [٢٦] المرجع السابق، ج٨، ص: ٣١٩.
- [٢٧] المرجع السابق، ج١٣، ص: ١٩.
- [٢٨] المرجع السابق، ج١٩، ص: ٢٨٢.
- [٢٩] المرجع السابق، ج١٩، ص: ٢٨٢.
- [٣٠] المرجع السابق، ج١٠ / ص: ٣٦١.
- [٣١] المرجع السابق، ج١٥، ص: ١٥٠.
- [٣٢] المرجع السابق، ج١٥، ص: ١٥٠.
- [٣٣] المرجع السابق، ج٢١، ص: ٧٤.
- [٣٤] المرجع السابق، ج١٧، ص: ١٦٨.
- [٣٥] المرجع السابق، ج١٧، ص: ١٧١.
- [٣٦] المرجع السابق، ج٢١، ص: ١٣٤.
- [٣٧] المرجع السابق، ج٢١، ص: ١٣٤.
- [٣٨] المرجع السابق، ج٢١، ص: ١٣٤.
- [٣٩] المرجع السابق، ج٢١، ص: ١٣٤.
- [٤٠] المرجع السابق، ج٢١، ص: ١٣٤.
- [٤١] المرجع السابق، ج١٠، ص: ٣٢١.
- [٤٢] خطابات الخامني، ٢٠١٠، ص: ٢٣١.
- [٤٣] خطابات الخامني، ٢٠١٠، ص: ٢٣٢.
- [٤٤] المرجع السابق، ص: ٢٣٢.
- [٤٥] المرجع السابق، ص: ٢٣٣.
- [٤٦] كلمة الإمام الخامني إلى مدراء وفنانين الدفاع المقدس، موقع الإمام الخامني.
- [٤٧] المرجع السابق.
- [٤٨] رؤية الإمام الخامني في مواجهة الحرب الناعمة (ص: ٥٩)

وسام صالح عبد الحسين جاسم
كلية الآداب / قسم علم الاجتماع

ثقافة المقاومة في فكر حزب الله اللبناني وأثرها في الصراع مع الكيان الإسرائيلي دراسة تحليلية

طبيعي وشرعي وقانوني تعد الأبرز في هذا المجال، ذلك أن تزايد حجم الاعتداءات الداخلية والخارجية بقصد تغيير البنية الديموغرافية وما آلت إليه من سياسات إبادة وقتل وتهجير وتطهير واستبعاد لصالح أطراف أخرى، دفع أبناء هذا المجتمع إلى اعتماد المقاومة كإستراتيجية لأجل المحافظة على الوجود، وهذا الأخير استلزم وعبر حقبة تاريخية مختلفة

تمثل المقاومة المسلحة بأسبابها المتعددة أحد أبرز الظواهر التي أنتجتها المجتمعات البشرية المختلفة، ولعل المجتمع الشيعي في جنوب لبنان يأتي في مقدمتها، حيث مثل العمل المقاوم لديه خيارا إستراتيجيا منذ القدم، فعلاوة على القيمة العلمية والفكرية والسياسية لسكان هذه المنطقة إلا أن القيمة العسكرية وارتباطها بمفهوم المقاومة كرد فعل

المقاومة الجهادية كثقافة هي اسلم السبل لتحقيق الأهداف المشروعة، على هذا الأساس فأن قادة حزب الله جاءوا يؤكدون كما في السابق أن خيار المقاومة يقع في أولوية اهتماماتهم، وقيمة إستراتيجية لا غنى عنها وواجب مقدس لا يمكن التنازل عنه في مواجهة الاحتلال بأي حال من الأحوال طالما أنه تقع في خانة الجهاد الدفاعي الذي تجيزه القوانين الشرعية والوضعية.

أهمية البحث: تكمن أهمية هذا البحث في تبيان حقيقة المشروع الجهادي الذي يعتمد عليه حزب الله في صراعه مع (إسرائيل)، فالمقاومة ليست مفهوما تحرك من خلاله الحزب في ساحة المواجهات مع الاحتلال فحسب، وإنما تمثل ثقافة فعل مقاوم توزعت على كافة اتهامات الحزب النظرية منها والعملية، حتى أصبحت جزءا أساسيا من حياة الأفراد الذين ينتمون إلى حزب الله، إلا أن الحقيقة

تقديم المزيد من التضحيات بغية ضمانه وديمومته، لذلك مثلت المقاومة المسلحة بالنسبة لشيعة لبنان ثقافة لأنها ارتبطت بالمحافظة على ارثهم وتراثهم وعاداتهم وتقاليدهم ومعارفهم، فالبعد السوسيولوجي لمفهوم الأرض وأثرها في تنشئة الفرد وديمومة بقائه هو الذي دفع بالمجتمع الشيعي هناك إلى اعتماد المقاومة كأمر واقع ماضيا وحاضرا ومستقبلا.

فحزب الله اليوم هو الوريث الشرعي لذلك الشعب المقاوم، ففادته ومقاتلوه وأنصاره من مجتمع المقاومة الذي يحتضنهم اليوم إنما يمثل امتدادا تاريخيا وعمقا بشريا للمجتمع نفسه الذي قاتل الصليبيين والمماليك والعثمانيين، وهؤلاء جميعا انصهروا في بوتقة تنظيم سياسي جهادي ذي بعد عقائدي - إسلامي يرى في الكيان الإسرائيلي جسما غريبا وعدوا غاصبا يسعى جاهدا للسيطرة على الأرض اللبنانية، فكان الخيار كما في السابق

منهج أولوياتهم في المنطقة لاسيما بعد الانسحاب عام ٢٠٠٠، إلى جانب الاعتراف بالعجز وعدم القدرة على تحييد الحزب من خلال إنهائه او نزع سلاحه، فثقافة حمل السلاح ونجاعة خياراته وقوتها جعلت من حزب الله - وباعتراف القادة الإسرائيليين - رقما صعبا في ساحة المواجهة مما جعله لا يتورطوا معه في حرب غير متوقعة النتائج.

البعد التاريخي لمسار ثقافة المقاومة في الجنوب اللبناني.

حددت الجغرافيا الطبيعية للبنان مساراته السياسية والاجتماعية، وما ترتب على ذلك من مسارات أخرى، فلبنان يتكون من سلسلة جبال أطلق عليها اسم جبل لبنان، مع وادي البقاع الداخلي، ومن سهل ساحلي خصب نشأت عليه مدن عديدة، وقد اتخذ الجبل تاريخيا ملاذا لأقليات دينية مسيحية (موارنة) أو (دروز)^(١)، أما

توحي بان حزب الله بذل جهدا كبيرا لإبراز القيمة العسكرية لهذا المفهوم وذلك لأهميته في مواجهة الكيان الإسرائيلي، فقوة السلاح أثبتت أن الوسيلة الأفضل في تحقيق كافة الأهداف المرجوة التي انطلق منها حزب الله.

فرضية البحث: يقوم هذا البحث على فرضية قوامها أن ثقافة العمل المقاوم المسلح الذي اتبعه حزب الله في سنوات صراعه مع (إسرائيل) عمل على أحداث شرخا امنيا في مقومات واستراتيجيات منظومة الأمن الإسرائيلية، فقوة ضربات المقاومة وبسالة مقاتليها حققت انتصارات لطالما كانت غائبة عن ساحة الصراع العربي - الإسرائيلي، وهذه الانجازات الممزوجة بقوة الأداء العسكري للحزب أرغمت الكيان الصهيوني على الدخول في تفاهات مع حكومة لبنان، وكذلك دفعت بقيادة الكيان إلى عمل تغيرات هامة في

الجنوب أو جبل عامل فقد استوطنه الشيعة^(٢) ويبدو أن تشيع أهل جبل عامل أقدم من تشيع غيرهم، ويعود تحديداً إلى الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري (رض) وذلك حينما أخرجه معاوية إلى بعض القرى، فوقع في جبل عامل فشيّعوا من ذلك اليوم فظهر أنه لم يسبق أهل جبل عامل إلى التشيع إلا جماعة من أهل المدينة ألا أن قضية التشيع قد جرت على أهل جبل عامل الكثير من الظلم ولا سيما من جارتها جبل لبنان وذلك من خلال ظلم حكامها وتسلط سكانه على أهل جبل عامل^(٣).

يحمل الشيعة اللبنانيون في تاريخهم قبل تكون الدولة اللبنانية حالتين تتداخلان وإحدهما سبباً للأخرى وهما المعاناة والثورات، فهم دائماً في موقع الاعتراض السياسي كنتيجة طبيعية لاختلافاتهم مع أنماط الحكم المختلفة التي توالى على مناطق وجودهم، وهذا الاختلاف كان يجر

عليهم أشكالاً مختلفة من الاضطهاد والاستبعاد فيولد لديهم ذلك شعوراً بالظلم ومنه كانت الثورات المتعاقبة وما تراكمه في تركيبة حياتهم الاجتماعية وتكوين شخصياتهم السياسية^(٤) فالسرد القصصي لتاريخ الشيعة في لبنان يشير إلى أنهم كانوا يتمتعون بطبع يميل إلى المحافظة على التثبيت بحريتهم ويسارعون إلى حمل السلاح عندما يتم استفزازهم، ونشأ بأس الشيعة من إدراكهم أن قراهم الموجودة بين تلال جبل عامل وسهل البقاع هي ملاذهم الوحيد وفقدانها يعني إبادة محتملة، لذلك دافعوا عنها بشراسة وعزيمة تحالف الانطباع عن الشيعة بأنهم مذعنون^(٥) ويؤكد التاريخ أنه وأثناء الحملة الصليبية على البلدان العربية ولا سيما القدس سنة ١٠٩٩ فأنهم قد واجهوا مقاومة عنيفة من مدن صيدا وصور، كما أن سكان جبل عامل قد شنوا حرباً متطاولة مع العدو الغازي وهاجموا

الإسلامية ولاسيما الشيعة، إذ تميزت سياستهم على محاربة المذاهب الإسلامية غير السنية، ولعل من ابرز ذلك هو المعارك التي حدثت بين أهل كسروان الشيعة وبين المماليك حيث تعرض الكسروانيون إلى العنف والبطش وذلك وفق فتاوى ابن تيمية في هدر دماء الكسروانيين وهدم بيوتهم وحرق أشجارهم وذلك بغية إرغام الشيعة هناك في التخلي عن مذهبهم والدخول في طاعة السلطان المملوكي، فابن تيمية كان يرى أن قتال شيعة أهل كسروان أولى من قتال عدو في دار الإسلام، وشر بقائهم اضر، وبناء على هذه الفتوى قام السلطان المملوكي (آقوش) بتجهيز جيش كبير قوامه (خمسون ألف محارب) برئاسة ابن تيمية وبصحبه (بهاء الدين قراقوش) الذي تحرك على المناطق الكسروانية التي أعلنت تمردها على سلطتهم، والتي سقطت بعد إحدى عشر يوماً من القتال^(٧) وكان

مواقعه وقوافله في كل مكان تمكنوا من الوصول إليه، وبلغت المواجهة ذروتها سنة ١١١٣م عندما تمكنوا من مساعدة جيوش إسلامية متحالفة من إنزال هزيمة بالصلبيين، كما أن أبناء جبل عامل اخذوا على عاتقهم مواصلة الحرب ضد الصليبيين وذلك بمهاجمة القوافل والأماكن التي يتمكنون من الوصول إليها، وبسبب الهجمات المتكررة والخطيرة التي قام بها العامليون، ارتأى (هيو دي سانت أومير) احد قادة الصليبيين أن يبني قلعة في أعالي جبل عامل سميت بـ (طورون Toron)، التي كانت حصينة جداً وفسيحة الإرجاء فشكلت بموقعها المتميز سبباً من أسباب انهيار المنطقة العاملة^(٦)، أما في عهد المماليك (١٢٨٢ — ١٥١٦م) الذين اعتمدوا في علاقاتهم الاجتماعية على أحقادهم ضد الصليبيين، وكان من أثر الصليبيين على المماليك أنهم أوغروا صدورهم بالحقد على الطوائف

من أهم نتائج المعركة هو إبادة أهلها إبادة تامة، فأحل الأكراد والتركمان محل الشيعة من سكانها ثم انحدر المواردنة من الشمال ليمثلوا باقي الفراغ وكذلك الحال في بيروت وجبيل وجزين، وتحصن من استطاع النجاة لدى أهالي جبل عامل أو في البقاع وذلك نظرا لطبيعتها الجغرافية واتخاذ أهلها سبل الاحتياط للمحافظة على وجودهم^(٨)

ويؤكد المؤرخون أن سياسة المماليك المتعاقبة ولاسيما في جبل عامل والبقاع كانت تهدف إلى إحداث تغييرات ديموغرافية وإفراغه من نخبه العلمية والقضاء على حياته الفكرية والثقافية والاقتصادية، لذلك اتخذ سكان جبل عامل المقاومة كطريق لحماية أنفسهم كون أن هذه المنطقة تمثل آخر الملاذات التي يمكن أن يلجأ إليها الشيعة وإخراجهم منها يعني فناء وجودهم فلا مفر أمام أبنائه في الدفاع عن أنفسهم، لذلك كان

البحث عن القوة واحدا من أهم نتائج البحث التاريخي وامتلاكها هو السبيل الوحيد للمحافظة على الوجود^(٩) وبعد انهيار حكم المماليك في العام ١٥١٦ أمام الأتراك العثمانيين وتكوين الإمبراطورية العثمانية تم تقليص دور شيعة لبنان مرة أخرى كالشيعة الآخرين في الإمبراطورية إلى منزلة الدفاع عن أنفسهم ضد السنة^(١٠) لذلك كان حال الشيعة في عصر الأتراك اشد وقعا وأعظم أثرا فقد نالوا من أذاهم الشيء الكبير بسبب الفروق المذهبية والتعصب الديني، وبالإجمال فإن الشيعة لم ينالهم من الأذى في عهد الصليبين مثلما نالهم في عهد الأتراك المسلمين^(١١). مع ذلك كان العثمانيون مترددون في التورط في نزاع مع الشيعة المتحدين فاكثفوا بصورة عامة بمنحهم حكما ذاتيا ماداموا يتقيدون بواجب جبي الضرائب، ووفقا لأحد المؤرخين كان العثمانيون قبل ستينات القرن الثامن

(٣٠٠٠) جندي لمواجهة ناصيف
النصار قائد الشيعة الذي هزم
العثمانيين في صيدا قبل تسعة أعوام،
وانتهت المعركة بمقتل النصار مع
ثلث جيشه واستولى الجزار على
حصون الشيعة في سبع قرى ممتدة على
أعلى تلال جبل عامل، ولجأ شيوخ
جبل عامل وقادتهم الى جبل لبنان
والبقاع الشمالي^(١٣) وحتى بعد
معاركهم مع احمد الجزار واصل
العامليون قتالهم وذلك على شكل
عصابات تهاجم قواته وتخن في جنده
وتقتل عماله في تبين وهونين
وشحور^(١٤).

وبعد انهزام الإمبراطورية العثمانية
في العام ١٩١٨م وتفككها حلت
الحكومات العربية المؤقتة التي
يتزعمها الزعماء العرب محل الحكم
العثماني إلا أن هذا الحلم وجد نهايته
المبكرة نتيجة لاتفاقية سايكس - بيكو
في أيار ١٩١٦م التي قسمت الشرق
الأوسط بين البريطانيين والفرنسيين،

عشر يعتبرون شيعة جبل
عامل "فلاحين يعملون بكد، وشعبا
جبليا يدافع عن استقلاله بضرارة،
وقدم النصح للسلطات المركزية
بتركهم وشأنهم مالم يكونوا راغبين في
إثارة رد فعل يلي بالتأكيد أي تدخل في
شؤونهم، ولكن مع ترشح السلطة
العثمانية عام ١٧٧٥م بسبب تعرضها
للهزيمة من قبل روسيا وإغارة
الصفويين على مناطق نفوذها الشرقية
اتخذ العثمانيون تدابير لكبح جماح
الأراضي السورية والرعيا الشيعة
الخارجين عن سيطرتها فعين رجل
بوسني عديم الشفقة هو (احمد باشا
الجزار) ومنح أي وسيلة متوافرة لديه
لسحق ظاهر العمر حاكم عكا
والجليل وحلفائه الشيعة وإعادة
السيطرة على سوريا^(١٢).

وبعد مقتل ظاهر العمر في العام
نفسه ركز الجزار اهتمامه على الشيعة
وشن حملات عقابية على جبل عامل
وفي العام ١٧٨١م أرسل جيشا قوامه

١٩٤٨م وهو العام الذي أسقطت فيه فلسطين فيما كان نصيب جبل عامل هجمات على قراه واقتطاع بعضها وضمها لـ (لدولة اليهودية) التي أعلن عن إنشائها^(١٥). وحينما قامت القوات الإسرائيلية بجلاء الفلسطينيين من مدنها وقراهم، لجأت أعداد كبير من السكان إلى الجنوب اللبناني، وقد استخدم المقاومون الفلسطينيون الجنوب بديلا عن مدنها، فكان للوجود الفلسطيني المسلح دورا كبيرا في تشييط فكرة المقاومة فقد انفتح أبناء الشيعة على الأفكار الثورية التي جاءت بها المنظمات الفلسطينية المسلحة هذا إلى جانب انخراط العديد من عناصر الشيعة في هذه المنظمات والمشاركة العديدة ضد العدو الصهيوني والذي تسارعت اعتداءاته على لبنان وخصوصا في الجنوب والبقاع بعد اتفاقية القاهرة عام ١٩٦٩م التي أقرت للفلسطينيين بممارسة العمل

وهكذا أنشأت فرنسا دولة لبنان الكبير في أيلول ١٩٢٠م، فوقف جبل عامل وقفته التاريخية مطالبا بالوحدة العربية ورافضا للاحتلال الفرنسي على المستوى السياسي فيما كانت مجموعات مسلحة تواجهه عسكريا فتخوض ضده حرب عصابات وتحاول أن تمنع استقراره أو ترسيخ احتلاله وكان لهذه الحرب أثرها على الاحتلال الفرنسي الذي حاول إخضاع الجبل بقوة الحديد والنار، إلى جانب ذلك اخذ العاملون يؤازرون جيرانهم الفلسطينيين بانتفاضات وثورات وذلك نتيجة لشرع الاحتلال البريطاني لهدف السيطرة اليهودية على فلسطين، فالشباب العاملون شاركوا في الدفاع عن فلسطين من خلال مشاركتهم كجنود مقاتلين فضلا عن مواقف علمائهم الذين أطلقوا الفتاوى التي تحرم بيع الأراضي لليهود وتحث على جهادهم وقد استمر هذا الحال حتى عام

الفدائي ضد (إسرائيل) انطلاقاً من الأراضي اللبنانية^(١٦).

وخلال فترة نهاية الخمسينيات وما بعدها نشطت فكرة المقاومة عند الشيعة وذلك على اثر مجئ الإمام موسى الصدر إلى لبنان والذي اتخذ من مدينة صور قاعدة لنشاطه الديني ومنطلقاً لمشروعه السياسي، فعمد إلى إقامة التجمعات الجماهيرية والتحرك بين الناس لحثهم على الصمود والتمسك بأرضهم وتأمين مستلزمات البقاء، وأخيراً الاستعداد لإنشاء القوى العسكرية المقاتلة التي تتكفل بحماية الحدود من دون الاستناد إلى ما هو قائم من منظمات فلسطينية أو أحزاب يسارية لاعتقاده بأن إنشاء قوة عسكرية بنيتها التنظيمية تقوم على فكرة المقاومة وتكون من سكان القرى هو السبيل لإبقائها في حالة استعداد وحضور دائمين لمواجهة أي اعتداء، وكان الإمام الصدر أول علماء الشيعة الذين يباشرون تأسيس خلايا

للمقاومة وذلك بغية اتخاذ إجراءات رادعة للاحتلال ضد الجنوب اللبناني^(١٧) وكان الإمام الصدر وبشكل دائم يطالب الحكومة اللبنانية بإخراج اللبنانيين من محتتهم، وكنتيجة لحالة اللامبالاة التي أبدتها الحكومة تجاه مطالب الإمام الصدر، وكرهه لـ (إسرائيل) ودعّمه لحق الفلسطينيين باستعادة وطنهم، فقد اتخذ في أوائل العام ١٩٧٤م قراراً اخذ فيه على عاتقه معالجة الأمور وذلك بدعوته إلى اعتماد النزاع المسلح كوسيلة للدفاع عن الجنوبيين، وفي شباط من العام نفسه أكد أمام تجمع حاشد في قرية بدنايل في البقاع قائلاً لأتباعه: (لا بدليل لنا عن الثورة والسلاح) وأكد بعد شهر من ذلك في بعلبك أن: (السلاح زينة الرجال)، وبعد تلك التجمعات الحاشدة شرع الإمام الصدر بتجنيد مقاتلين متطوعين لتشكيل مجموعة جديدة لتكون بمثابة الجناح العسكري لحركة المحرومين

— التي أسسها في عام ١٩٦٩ —
لتتولى مهمة الدفاع عن الجنوب ضد
(الإسرائيليين) وأطلق عليها اسم
"أفواج المقاومة اللبنانية" والمعروفة
باللفظة الاوائلية (أمل)^(١٨) وكان
الإمام الصدر قد اعترف أن الهدف من
وراء تأسيسها هو لمحاربة القمع
وفساد الدولة وبهدف الحصول على
تمثيل أكثر إنصافاً للشيعة فضلاً عن
إرساء الأمن والأمان في الجنوب
فضلاً عن إدراك الإمام الصدر
للتهديد الذي تسببه إسرائيل والذي
جعل من لبنان ولاسيما الجنوب هدفاً
يوميّاً لاعتداءاتها^(١٩).

وفي ٤١ / آذار / ١٩٧٨ بدأت
(إسرائيل) أول اجتياح موسع عرف
باسم (عملية الليطاني) بهدف منع
صواريخ منظمة التحرير الفلسطينية
من بلوغ مستعمراتها الشمالية واعدت
حزاماً أمنياً في جنوب لبنان، في هذا
الأنشاء اختفى الإمام الصدر في
ظروف غامضة في ٣١ / آب / ١٩٧٨،

أصبح الشيعة بحاجة إلى قائد يلجئون
إليه، فكان الفرج من الإمام الخميني
الذي استلهم العديد من الشيعة
اللبنانيين من أيدولوجيته الثورية التي
قادتهم إلى التعبئة والنشاط والنضال
في سبيل دور أكثر فاعلية في النظام
السياسي اللبناني، ولم تحف قيادات
الثورة الإيرانية هدفها من الاتصال مع
الجماعات الشيعية في العالم العربي،
وكانت قد طورت علاقات وثيقة مع
العديد من كوادر حركة أمل^(٢٠).
وعلى اثر الاجتياح الإسرائيلي للبنان
عام ١٩٨٢ الذي نجح في إخراج
منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان
وقع حدث سياسي أدى إلى انقسام
داخل هيكلية حركة أمل بين
المعتدلين، وأولئك الذين يعتمدون
مقاربة إسلامية جهادية، وذلك عندما
قرر قائد حركة أمل نبيه بري المشاركة
في الحكومة اللبنانية عبر الالتحاق
بلجنة الإنقاذ الوطني التي شكلها
رئيس الجمهورية آنذاك الياس

السياسي المباشر في الحياة السياسية اللبنانية. ويعود النجاح الذي حققه حزب الله إلى عدة عوامل أهمها، أن المجتمع الشيعي في لبنان كان مهبطاً نفسياً وفكرياً وعقائدياً للتجاوب مع أطروحات الثورة الإسلامية في إيران، وأن الظروف والأحداث السياسية والوطنية والإقليمية ساعدت على انطلاقه، علاوة على أن قيادة حزب الله اتبعت أسلوباً مميزاً في توعية وتعبئة الجمهور الشيعي، فكانت حصيلة ذلك بروز تيار حزب الله الجرف ذات التأثير الوطني والإقليمي والدولي^(٢٢). الحقيقة تؤكد أن حزب الله اليوم يمثل أهم لحظات العطاء الكفاحي لمشروع ثقافة المقاومة في جنوب لبنان، إلا أنه ومع ذلك يختزل تراكماً تاريخياً لمشروعية إرث المقاومة التي وجدت في الحزب الولادة الجديدة، فالمقاومة بحقيقتها سابقة على وجود حزب الله ألا أنها مع الأخير شهدت أخصب لحظات الفكر الشيعي المقاوم في

سركيس في منتصف حزيران ١٩٨٢ لمعالجة قضية الاحتلال الإسرائيلي للبنان وحصاره بيروت، هذا الأمر اعتبر من جانب العديد من أعضاء أمل والذين يتبعون عقائد الإمام الخميني الثورية تصرفاً غير إسلامياً، على هذا الأساس التحق العديد من هؤلاء الأفراد في صفوف المجموعات الشيعية الإسلامية التي كانت موجودة آنذاك كحزب الدعوة والاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين فضلاً عن شخصيات إسلامية ناشطة مستقلة ورجال دين والذين أسسوا فيما بعد حزب الله كحركة جهادية إسلامية ضد الاحتلال الإسرائيلي^(٢١) وقد بقي نشاطه سرياً حتى عام ١٩٨٥ أفصح فيه عن اسمه علانية وذلك في (الرسالة المفتوحة) التي أعلن فيها بيانه الرسمي للجمهور بعد العمل العسكري السري النشيط والناجح لسنوات عديدة، والتي كانت إيذاناً عن انخراطه بالعمل

الجنوب اللبناني، فالحزب بذلك أنما يمثل حلقة مكملة لسلسلة تأريخ شعب مقاوم.

مرتكزات ثقافة المقاومة في فكر حزب الله اللبناني.

إن اعتماد حزب الله للعمل المقاوم لم يكن ظرفياً أو حدثاً طارئاً سببه الاحتلال الإسرائيلي، وإنما كان نتاجاً لعدة عوامل أسهمت كل واحد منها بتنشيطه وعملت بشكل دائم على ديمومته واستمراريته، فكل عامل منها يمثل مرتكزاً أساسياً يغذي المقاومة بأصالته، فكانت النتيجة (ثقافة) تحمل عنوان (مقاومة) جاءت كردة فعل لحالة الاعتداءات المتكررة على شعب جنوب لبنان ومن ثم أضحت (ثقافة المقاومة) تقليداً وعرفاً وقيماً تحمل معنى الكرامة ورفض الظلم والذل لتكون سلوكاً شاخصاً في مواقف وآراء غالبية أفراد المجتمع الشيعي اللبناني بشكل عام وحزب الله

بشكل خاص، لذا فالقراءة الواقعية لهذا النوع من الثقافة في أيديولوجية حزب الله يستلزم البحث في أهم المرتكزات التي تقوم عليها، والتي يمكن أن نلاحظها بالآتي:

أولاً: المثال الكرلائي - الحسيني:

لقد كون استشهاد الإمام الحسين عليه السلام عند الشيعة نبعا فياضاً من الحزن الذي لا ينضب وأرثافكريا وثورياً لا يهدأ، فمأساة كربلاء في وعي الشيعة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الشهادة^(٢٣) أما فلسفة المعنى الكرلائي في لبنان فإنها تتجسد بإرادة الإنسان المؤمن الصامد والرافض للاستكانة والذل، فإلى جانب الفاجعة التي سببتها (إسرائيل) باعتداءاتها المتكررة، فلا بد من أن يكون في مقابلها معنى الانتصار على الفاجعة وتجاوزها، وذلك انسجاماً مع المثل الأعلى الذي سجله الإمام الحسين عليه السلام حينما خاطب جيوش الضلال والطغيان وقيادتها: «لا والله لا

أجيال من نهضته في كربلاء، وعليه
فان المجتمع الذي يتربى على نموذج
الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه (رض)
يأخذ مدادا من سلوكهم ويستقل
تضحياته أمام تضحياتهم، ويدرك
أهمية المواجهة من دون تحقيق النصر
العسكري المباشر، ذلك أن الأهداف
الكبرى تتطلب مستويات عالية من
البذل من دون توقع البذل ^(٢٦) لذلك
عد حزب الله واقعة كربلاء نموذجا
للفكر والعمل، ونجحوا من خلالها
في زرع الكثير من الروح الثورية التي
جاءت بها هذه الواقعة في نفوس
أفرادها، فبعض الكلمات التي قالها
الإمام الحسين عليه السلام وأخته السيدة
زينب عليها السلام أثناء وبعد القتال يتم
استيعابها وتزويدها لأفراد الحزب
ومسانديه، فهي كلمات تسقط على
الواقع الحاضر، فتعد إسرائيل رمز
الاستبداد مثل الأمويين، والمقاتلين
يعيشون دور الإمام الحسين عليه السلام
ويعيش مساندوهم وبقية أهالي

أعطيكُم بيدي إعطاء الذليل ولا اقر
لكم إقرار العبيد ^(٢٤) وبذلك تمكن
الشيعه اللبنانيون من توظيف واقعة
كربلاء وما جاءت به من قيم الشهادة في
سبيل الله ورفض الظلم والذل والحيف
في حروبهم مع الجيوش الغازية التي
طمعت في السيطرة على أرضهم
وخاصة الكيان الإسرائيلي، وهذا ما
يمكن ملاحظته في فكر حزب الله،
الذي يرى أن انتصار كربلاء ممتد على
مدى الزمان والمكان ف(كل أرض
كربلاء وكل يوم عاشوراء) شعارا
أطلقه الإمام الخميني يريد به القيام ضد
الظلم في كل زمان ومكان، فالحسين عليه السلام
انتصر في لحظة استشهاده، وهو عظيم
بجميع مقاييس النصر، ومحيط بكل
أسباب القوة ^(٢٥)

لذلك فالحزب يدرك تماما أنهم
تعلموا من الإمام الحسين عليه السلام حب
الشهادة في حب الله وعشق الجهاد في
سبيل الإسلام، وأدركوا أن عظمة
الانجازات التي تحققت بشهادته بعد

المجتمع دور السيدة زينب عليها السلام (٢٧) لذلك أيقن الحزب ومن البداية أن كسر المعادلات القائمة والحسابات المادية مع العدو الإسرائيلي لا يكون إلا باللجوء إلى معادلة انتصار الدم على السيف، لهذا اخذت ثقافة الاستشهاد وكربلاء والاقتداء بابي عبد الله الحسين عليه السلام حيزا هاما في الأدبيات والمفاهيم التي ركز عليها حزب الله، فهذه الثقافة أثرت كثيرا من مجاهدي حزب الله وأهلهم ونشأت من وعي كبير لطبيعة المهمة التي اختاروها بملء إرادتهم، فهم أيقنوا أن هذا المشروع الذي يحوي كل هذه التضحيات ليس مشروع الموت والقتل بل هو مشروع الانتصار وكسر إرادة العدو وجبروته والشهادة هي إحدى الأدوات الشرعية (٢٨)

ثانيا: الالتزام المطلق بولاية الفقيه .

يرتبط حزب الله اللبناني

بالجمهورية الإسلامية الإيرانية برباط أيدلوجي عقائدي، فالمقاومة تستمد شرعيتها الأساسية من التكليف الشرعي الذي يتولاه الولي الفقيه وهو الامام الخميني الذي أكد أن: «إسرائيل» معتدية وغدة سرطانية يجب اقتلاعها» (٢٩)، ومما لاشك فيه أن إيران وبمساعدة سوريا لعبت دورا كبيرا في تأسيس ودعم حزب الله، فعقب الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢ قام الامام الخميني بإرسال فرقا من الحرس الثوري لمساندة اللبنانيين في مقاومة الاحتلال (٣٠) وقد تلقى عناصر الحزب دورات عقائدية وفكرية وعسكرية على أيدي الحرس الثوري (٣١) والحقيقة تؤكد أن حزب الله في سعيه الدؤوب إلى تقوية ارتباطه بإيران لم يتأتى على وفق قاعدة المصلحة السياسية لعلاقات الأطراف فيما بينها، وإنما يرجع بالأساس إلى عامل عقائدي يرى أن الإيمان بالإسلام ديننا ورسالة سماوية

والالتزام بخط ولاية الفقيه العامة إنها يشكلان ركنين إيمانيين للحزب، فالحزب هو أحد ثمار نظرية ولاية الفقيه وقد رعى الامام الخميني مسيرة حزب الله منذ أيامها الأولى فمدها بالدعم المادي والمعنوي حتى نمت وترعرعت^(٣٢).

وحتى وقتنا الحاضر بقي مقام ولاية الفقيه جزءاً لا يتجزأ من أسس الحزب الفكرية، فالفكر السائد في حزب الله يعترف بالولي الفقيه نائباً عن الامام الثاني عشر عليه السلام أثناء غيبته، وهي بذلك امتداد لولاية النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام^(٣٣)، لذلك جاء في الرسالة المفتوحة عن تأكيد الحزب الولاء لزعامة الفقيه وذلك من خلال الالتزام بأوامر الامام الخميني كقيادة حكيمة وجامعة للشرائط، كذلك حرص الحزب بعد وفاة الامام الخميني على إعلان ولائه للإمام الخامنئي كونه الأقدر على إعطاء الرأي والفتوى لكل الحركات الإسلامية والجهادية ومدركاً لساحات

الجهاد وخوض معركة التحدي ضد الاستكبار^(٣٤) بقي ان نعترف أن الصلاحيات التي يمارسها الحزب من قبل الإدارة والمتابعة ومواكبة التفاصيل والجزئيات والعمل السياسي اليومي بل والجهاد ضد المحتل الإسرائيلي بتفاصيله من مسؤولية القيادة المنتخبة من كوادر الحزب وهذه الأمور لا حاجة لمتابعة يومية من الولي الفقيه، فإذا واجهت قيادة الحزب قضايا كبرى تشكل منعطفاً في الأداء أو تؤثر في قواعد العمل أو تعد مفصلاً رئيساً أو تتطلب معرفة الحكم الشرعي فيها عندها تبادر إلى السؤال أو اخذ الأذن لإضفاء الشرعية على الفعل من عدمه^(٣٥)

ومن خلال قوة العامل العقائدي عمدت إيران إلى توطيد علاقتها بالحزب، الأمر الذي دفعها وبشكل متواصل إلى تزويد الحزب بالمال والسلاح والتدريب العسكري والسياسي والأيدلوجي وكذلك

ضخامته واتساعه وتفاعلاته حدا غير قابل للتصديق^(٣٨) أعلن حزب الله عن نفسه بأنه حركة جهادية او حزب المقاومة الذي تتمثل وظيفته الأسمى في تحرير الأراضي اللبنانية من الاحتلال الإسرائيلي وبالمقاومة المسلحة، وقد مثل ذلك جوهر اهتماماته السياسية والتنظيمية وبالتالي شكل الملف الثابت والخط الأحمر الذي لا يمكن تخطيه واصفا مقاومته لإسرائيل بأولوية الأولويات^(٣٩) ويرى حزب الله من الناحية الفقهية الإسلامية أن الكيان الإسرائيلي غير شرعي لأنه قام على اغتصاب أراض إسلامية تضم أماكن مقدسة ويترتب على ذلك عدم جواز الاعتراف به والتفاوض والصالح معه، بل الواجب قتاله وإخراج اليهود المحتلين من فلسطين وسائر الأراضي العربية المحتلة^(٤٠)، لذا يؤكد الحزب بقياداته وإفراده أن إستراتيجية صراعهم مع (إسرائيل) هي معركة حضارية طويلة

المساعدات الاجتماعية التي يقدمها الحزب إلى السكان الشيعة في لبنان^(٣٦) وبالتالي يعد الدعم العسكري من ابرز مقومات هذه العلاقة والذي استمر في كافة المواجهات التي خاضها الحزب مع (إسرائيل) ولاسيما مع وجود القناعة من قبل الطرفين أن الكيان الإسرائيلي غير شرعي إلى جانب الاستمرار في احتلاله لمزارع شبعا التي لايزال تحريرها هدفا منشودا لحزب الله، وهذا الأمر يدخل ضمن نطاق التكليف الشرعي استنادا إلى قرار الولي الفقيه الذي أكد أن مقاومة إسرائيل أمرا وتكليفا شرعيا مما دفع المقاومين إلى الإقبال على الشهادة لأنهم يؤمنون بأن ذلك مبرر للذمة وسيوصلهم للجنة^(٣٧)

ثالثا: الجهاد في سبيل الله ضد العدو الإسرائيلي:

على اثر الاجتياح الإسرائيلي للبنان في ٤ حزيران ١٩٨٢ والذي بلغت

في القدس لذلك أن الحرب معها واجب ديني^(٤٣) هذا يعني أن حزب الله على وفق ثقافة المقاومة لديه هو انه الطرف الذي فرض على إسرائيل العيش معه على أسس قواعد الحرب المعلنة والمستمرة، وسيبقى ذلك خيار استراتيجيا طالما بقيت (إسرائيل) محتله لأجزاء من لبنان.

رابعاً: التربية الإسلامية الجهادية:

يحدد حزب الله دوره وهويته بأنه تيار إيماني مقاوم، فالعنصر الإيماني هو محوري لكل من ينتمي إلى الحزب، فقادة الحزب ومجاهديه هم مسلمون أتقياء قبل أن يكونوا مقاومين^(٤٤) فشعار الجهاد الذي اقترن أساساً بتأسيس الحزب، دفعهم إلى الاهتمام بالتربية الجهادية في سنوات التأسيس الأولى وقد بلغ حجم الاهتمام بها إلى رفض توصيف حزب الله بأي وصف غير الحركة الجهادية، وذلك للتأكيد

الأمم متعددة الجبهات وهي معركة ماضي ومستقبل ومعركة المصير، ويبدو أن قضية الاستمرارية في ذلك يعود إلى أن هناك موثيقاً تؤكد أن إسرائيل تطمح في جنوب لبنان وذلك بحسب الخرائط المطبوعة من قبل السلطات الإسرائيلية^(٤١) وبذلك فأن خيار المقاومة مفتوح ولا يخضع للتوازنات السياسية، وبالتالي لا يمكن الوثوق بأية جهة لتخليصهم من العدوان الإسرائيلي، وان القناعات وصلت الى أن أمر الاحتلال يعالج بالأسلوب الخاص وهو المقاومة^(٤٢) على هذا الأساس يرى الإسرائيليون أن قناعات حزب الله تجاههم عصية على الفهم، لأنه يرى أن صراعه مع (إسرائيل) إنما هو صدام خلفيته دينية وليس هناك إمكانية — ولو نظرياً — لتسويته بشكل مرض بين الطرفين، وذلك لان الحزب يرفض وجود إسرائيل ويعدها جسماً غريباً وغاصباً ومحتلاً للاماكن المقدسة

على أهمية الجهاد وتثبيته في خط الحزب^(٤٥) وقد أثرت الدورات التعبوية تأثيراً كبيراً في مسالة التربية الجهادية، بحيث أصبح المنتسب إلى التنظيم يخضع لدورات ثقافية عبر مراحل متدرجة فضلاً عن إعدادة عسكرياً في معسكرات التدريب التي خصصت لهذا المجال^(٤٦) لقد هدفت هذه الدورات إلى إعداد جيل عريض من الشباب إذ أصبح الحزب بفضلها يمتلك مخزونا عقائدياً وفكرياً يؤهله للالتزام بأوامر القيادة في مختلف الظروف واشد الصعاب، وليس في حزب الله من منتسب إلى أي إطار أو أي موقع تنظيمي إلا ويكون مقاتلاً في صفوف المقاومة^(٤٧) وقد ارتبطت التربية الجهادية لإفراد حزب الله بالرمزية الشيعية فقد استخدم الحزب رموز (كربلاء، وعاشوراء وشهادة الامام الحسين عليه السلام وحروب النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام وغيرها، وتعد واقعة كربلاء دائماً الحضور في ذهنية المقاتل

في حزب الله، فالمفهوم التاريخي للشهادة استمد منها والذي يتضمن التضحية والإيثار والارتباط العميق بالمفهوم الحسيني وهذا بدوره يشجع على الجهاد والشهادة^(٤٨) وبذلك مثلت التعبئة التربوية جزءاً من الممارسة الثقافية للمذهب الشيعي وطريقة لإحياء الرواية الأمامية وإعادة بثها وإنعاشها، فالمقاتل في الحزب ليس مجرد خريج دورة عسكرية وإنما حامل لثقافة الحوزات الدينية وعقيدة يتسامى به وتجعله يتماهى تمامها مع النماذج التي خبرها عبر قراءاته وهو ملخص استثنائي للمقاتل العقائدي الذي يتقن تفاصيل قضيته وينطلق عن علم من أجل التغيير^(٤٩) لذلك كان التكوين العسكري لمقاتل حزب الله متطوراً وعقلانياً وذو نجاعة وفعالية وكانت البندقية والكايتوشا ناجحة في إيذاء العدو استنزاف قواه، غير أن التدريب على القتال ما كان أفعال من

خامسا: القضاء على الحرمان السياسي وتحقيق العدالة الاجتماعية

يرى عالم الاجتماع السياسي الأمريكي (تيد روبرت غر) أن الحرمان يؤدي إلى الإحباط، والأخير يؤدي إلى الغضب والغضب يمكن أن يؤدي بدوره إلى السلوك السياسي العنفي^(٥٣) هذا الأمر يتوافق بحقيقته مع وضع شيعة لبنان فقراءة تأريخهم أكدت أنهم كانوا مهمشين اجتماعيا وسياسيا على صعيد الدولة اللبنانية ومحرومين معيشيا وحياتيا ومهملين من قبل الطوائف الأخرى، فحتى المدة ما قبل أواخر الخمسينيات كانت الطوائف المسيحية والسنية والدرزية تتطور وتتقدم، بينما كانت الأكثرية من الشيعة تعاني من تخلف مطبق وترزح تحت كابوس الفقر والجهل والمرض، ومما زاد من بؤسهم هو نزوح الكثير منهم من الريف إلى العاصمة فعاشوا في ضواحي بيروت في ظروف

الثقيف والتربية، كما لم تكن طلقة البندقية والكاتوشا أقوى من نداء الامام الحسين عليه السلام^(٥٠) وقد تيقن الحزب أن استمرارية نهج المقاومة يتطلب وجود مجتمع مقاومة وليس جماعة مقاومة، لان الأول يحمل معنى الاستمرارية أما الثانية فيكون أداؤها ظرفي، فالفرد في حزب الله هو جزء من المقاومة وجزءا من المشروع المجتمعي العام وجزءا من علامات الانتصار^(٥١) وهذا المجتمع سيمد جماعة المقاومة بكل أسباب الحياة والدعم، فالمقاومة لم تنشأ من فراغ بل ساندتها شريحة عريضة من المواطنين المسلمين المؤمنين وغير المسلمين داخل لبنان^(٥٢) لذلك ايقن الحزب أن المورد البشري من مجتمع المقاومة هو أساس وجوده واللازم لبقائه واستمراريته، التي كلما تراكم عليها البناء أصبح أكثر قدرة على إنتاج قادة ومقاومين أفذاذ قادرين على المواجهة والصمود.

تعيّسة^(٥٤) فضلا عن ذلك فقد كان وضعهم ليس على قدر عالي من التعليم ومعظمهم مزارعون ويعيشون في مناطق لا تحوي مدارس او مراكز للرعاية الصحية ولا طرقا ممهدة او خدمات أولية والذين ينزحون إلى بيروت يعيشون في مساكن ومناطق عشوائية^(٥٥) هذا الموقف أضفى على الشيعة بعدا راديكاليا بغية الحصول على أهداف وغايات محددة، فالشيعة وعلى مختلف درجات التزامهم كانوا يسعون لأن يتم الاعتراف بهم اجتماعيا وسياسيا بنسبة ما هم ديموغرافيا، وبالتالي أضحت الروح القتالية القائمة على أساس الإرادة الصلبة موجودة في مختلف التنظيمات السياسية الشيعية لأجل الخروج من وضعهم كطائفة من الدرجة الثانية^(٥٦) هذا الأمر انسحب حتى على حركة أمل والتي كان ينبغي من ورائها الامام موسى الصدر أن تكون تنظيما سياسيا للمحرومين، إلا أنها اتخذت

فيما بعد بعدا عسكريا مع بدء الحرب الأهلية عام ١٩٧٥ وما بعدها تحولت هذه الحركة نحو مواجهة الاتجاهات والخيارات السياسية العامة للنظام اللبناني ولا سيما فيما يتعلق بالجنوب اللبناني والذي كان يعاني من التهديدات الإسرائيلية ومن إهمال النظام اللبناني له^(٥٧)

أما حزب الله فقد استطاع توظيف سيكولوجية الممانعة الشيعية التي تولدت لديهم تاريخيا نتيجة لمقاومة قوى السلطة الحاكمة التي مارست عليهم سيطرة ممزوجة بالإفقار والألم ولسنوات طويلة، التي تظهرت بعصبية الممانعة الدائمة لكل إشكال الظلم والاستبداد والسيطرة والاحتلال^(٥٨) وقد أثر هذا الأمر تأثيرا كبيرا في توجه حزب الله الراديكالي ولا سيما وأن معظم قادته وكوادره وأعضائه هم من مواليد المناطق التي يخيم عليها الفقر والحرمان الاجتماعي والاقتصادي،

يمكن القول إن هذه المرتكزات ساعدت بمجملها في تنمية وتطور مفهوم المقاومة في فكر حزب الله وجعلت منها ثقافة ذات بعد اجتماعي، فهي بذلك تمثل حالة اجتماعية متجذرة عند المقاومين ومجتمع المقاومة بحيث أصبحت جزءاً من حياتهم الذي يرتبط بها مصيرهم فهي بذلك قناعة راسخة، ترتبط أولويتها بالوطن الذي يعيشون فيه ومن خلالها يتم التصدي لحالة الاعتداءات المتكررة، فأوضحت بذلك واجبا مقدسا مدعوم برؤى عقائدية من الشرع الإسلامي المقدس ومبادئها إما النصر أو الشهادة.

اثر ثقافة المقاومة عند حزب الله في الصراع مع الكيان الإسرائيلي

حدد حزب الله موقفه من (إسرائيل) في الرسالة المفتوحة في ١٦ شباط / ١٩٨٥ م انطلاقاً من: «من فهم عقائدي وتاريخي ومؤداه أن هذا

وقد أعطى الحزب قيمة لذلك في رسالته المفتوحة فقد أشار إلى موضوع الفقر والظلم الاجتماعي في حملته على النظام الرأسمالي الغربي^(٥٩) وأنه أكد ذلك في مؤتمره الثاني الذي عقد في بداية العام ١٩٩٢ مؤكداً أن تحقيق العدالة والإنصاف للفئات المهمشة والمحرومة يعمل على تحرير الأرض طالما أن ذلك يؤدي إلى تحرير الإنسان^(٦٠) وهذا الأمر مثل مرتكزا لحزب الله من زاوية شرعية هو أنهم يكونوا إلى جانب المظلوم على قاعدة كونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً، فهم إلى جانب الفقراء والمحرومين ليكونوا في خدمتهم من الموقع الإنساني والديني، أضف إلى ذلك إن تلك المطالب تدخل ضمن فكرة أن النهج المقاوم للحزب قام على أكتاف هؤلاء المستضعفين وإن معظم الشهداء هم من أبناء المحرومين، لذا فإن المسؤولية أمام الحزب تكون مضاعفة وأكثر إلزاماً^(٦١) مما تقدم



العمل المقاوم، على هذا الأساس بنيت توجهات الحزب السياسية منها والعسكرية تجاه الكيان الإسرائيلي وعلى وفق ايدولوجية تؤمن أن الخيار المسلح هو افضل السبل لانتزاع الحقوق المسلوبة.

فمنذ تأسيسه عام ١٩٨٢ مروراً بعقد الثمانينيات مثل إتقان مزاوله حزب الله للعنف السياسي ضد (إسرائيل) عاملاً جوهرياً وأساسياً في تحوله السريع من مليشيا ثورية صغيرة إلى قوة عسكرية اجتماعية رئيسية^(٦٣)، فقد نفذ الحزب خلال هذه الفترة سلسلة طويلة من العمليات ضد الجيش الإسرائيلي وجيش لبنان الجنوبي العميل له، وذلك بشكل هجمات برية وإطلاق قذائف (آر بي جي) وعمليات استشهادية وأخرى بحرية وعمليات اختطاف جنود^(٦٤) وعلى اثر تصاعد عمليات المقاومة، ولا سيما العمليات الاستشهادية عازمت الحكومة الإسرائيلية برئاسة

الكيان الصهيوني عدواني في نشأته وتكوينه وقائم على ارض مغصوبة وعلى حساب حقوق شعب مسلم» وتؤكد الرسالة انه: «تجب محاربة (إسرائيل) حتى يعود الحق المغصوب إلى أهله» ويزول هذا الكيان من الوجود، معتبرة أن الحزب لا يعترف بأي: «اتفاق إطلاق نار أو أية هدنة او معاهدة سلام معه» وانه يدين كل مشاريع التسوية السلمية التي تتضمن اعترافاً بـ (إسرائيل) وتقبل مقايضة الأرض بالسلام^(٦٢)، هذا يعني أن حالة الحرب التي أعلنها حزب الله منذ بداية نشأته لا تزال سارية مستقبلاً في إطار تعاملاته مع الكيان الإسرائيلي، ويبدو أن طبيعة العدوان التي قامت عليها (إسرائيل) باغتصاب واستيلاء أراضي الغير وبالقوة وما يخلفه ذلك الأمر من تهجير وتدمير وتغيير معالم وغير ذلك هي التي دفعت بحزب الله إلى إتباع إستراتيجية الحرب ضدها وفق ثقافة

شمعون بيريز على إنهاء تورطها في لبنان وجلاء قواتها، ومن ثم أجبرت على الانسحاب في عام ١٩٨٥ من بيروت والجبل ومعظم الجنوب والبقاع الغربي إلى المنطقة التي سمّتها الحزام الأمني^(٦٥) وهذه الأخيرة إنما هي إستراتيجية عسكرية اتبعتها الحكومة الإسرائيلية في جنوب لبنان والتي تتحدد بأن احتلال أراضي الآخرين هي شرط جوهري لخلق الأمن لكيانها الاستيطاني^(٦٦) ويبدو أن هذه المنطقة تشمل الشريط اللبناني المحتل حتى الحدود الفاصلة بين لبنان وفلسطين المحتلة، أما حزب الله من جانبه فأن عملياته العسكرية أخذت بالتصاعد يوماً بعد يوم، وخلال عقد التسعينيات صعد حزب الله من هجماته العسكرية، فقد ازداد عدد العمليات من ٩٩ عملية في العام ١٩٩١ إلى أكثر من ٧٥٠ عملية في العام ١٩٩٦^(٦٧) ونظرا لتزايد حجم وكفاءة

العمليات العسكرية لحزب الله في منطقة الشريط الحدودي أقدمت القوات الإسرائيلية، في ٢٥/ تموز/ ١٩٩٣ على عملية عسكرية تحت اسم (تصفية الحساب) دمرت فيها العديد من المرافق الحيوية وهجرت مئات الألوف من سكان الجنوب اللبناني، أما أفراد حزب الله فقد تعاظمت عملياتهم أكثر ضد جنود الاحتلال حتى توقف إطلاق النار بعد مداخلات دولية ومساع عربية أفضت إلى (تفاهم تموز)^(٦٨)

إن استبسال الحزب بهذه الحرب جعله رقما صعبا في حسابات القيادات السياسية والعسكرية الإسرائيلية، هذا الأمر اتضحت جديته عندما أقدمت (إسرائيل) على قصف المدنيين اللبنانيين خارقة بذلك تفاهم تموز عام ١٩٩٣، ولإثبات صدقيته بالعمل المقاوم أقدم الحزب على إطلاق دفعة من الصواريخ على المستوطنات اليهودية في فلسطين المحتلة، وكما يبدو

أن هذه العملية أثارت قلقاً في صفوف القيادة العسكرية الإسرائيلية، التي عملت على تكثيف الجهود لتنفيذ عملية عسكرية واسعة^(٦٩) وفي ١١/ نيسان/ ١٩٩٦ أقدمت قواتها على تنفيذ العملية تحت مسمى (عناقيد الغضب) وكان هدف العملية هو تغيير قواعد اللعبة في جنوب لبنان ولإيقاف إطلاق صواريخ الكاتيوشا على شمال فلسطين المحتلة ونزع المبادرة من يدي المقاومة^(٧٠)، وقد توزعت نيران الصواريخ والقذائف من الجو والبر والبحر، على البلدات والقرى الممتدة من أطراف الجنوب المواجهة للمنطقة المحتلة حتى الداخل اللبناني، وقد راهن قادة الكيان على أن يفقد مقاتلو حزب الله القدرة والمبادرة في الأسبوع الأول لكن الرد كان قاسياً وغير تقليدي، فقد اتبعت قيادة المقاومة تكتيكاً يقضي بتغيير المراكز القديمة ونشر مراكز جديدة على طول خط المواجهة، مما أضمن سعة

انتشار لنيران المقاومة^(٧١)

هذا الأمر دفع العديد من الدول إلى أن تتدخل لوقف إطلاق النار بين الجانبين فقد دخلت سوريا والولايات المتحدة وفرنسا فضلاً عن إلى إيران وروسيا الذي أدى إلى توقيع تفاهم نيسان بعد سبعة عشر يوماً من القتال^(٧٢) وكانت نتيجته هو توصل المشاركون إلى وقف العمليات العسكرية ضد المدنيين على طرفي الحدود، أي لا قصف إسرائيلي ضد أهداف مدنية لبنانية ولا كاتيوشا ضد المستوطنات^(٧٣) بعد هذا الاتفاق الذي تم التوصل إليه في ٢٦/ ٤/ ١٩٩٦ خرجت المقاومة أقوى من السابق لعدة أسباب رئيسة:

١- اقتناع القيادات الإسرائيلية بأنهم غير قادرين على تحقيق نصر نهائي على حزب الله وتدمير منظومته العسكرية بشكل عام والصاروخية بشكل خاص، فقد أكدت القيادات العسكرية أن محاولة ضرب حزب الله

سلاحه، لكن الذي حصل بخلاف ذلك، فقد أكدت أن من حق الشعب اللبناني مقاومة الاحتلال بشتى الوسائل المتاحة وان استتباب الأمن على الحدود اللبنانية - الإسرائيلية رهين بانسحاب قوات الاحتلال من الأراضي اللبنانية.

٤- إخفاق الطرفين الإسرائيليين والأمريكي في تضمين اتفاق نيسان ١٩٩٦ مبدأ يحظر على حزب الله مواصلة نشاطاته العسكرية ضد القوات الإسرائيلية وعملائها في الشريط الحدودي المحتل، وهنا إشارة ضمنية لحق المقاومة في ضرب القوات الإسرائيلية داخل هذه المنطقة^(٧٥) وهذا يتوافق أساساً مع ما تضمنه التفاهم في الفقرة الرابعة التي تناولت حق الدفاع عن النفس^(٧٦)، وهنا يحق لحزب الله الدفاع عن حق الشعب اللبناني طالما أن إسرائيل هي التي تبدأ بالاعتداء بحجة حفظ الأمن.

٥- اقتنع القادة الإسرائيليون أن

تحتاج إلى ثمن عسكري باهظ لم يتقرر دفعة بعد وهي مهمة غير ممكنة التحقيق، أما رئيس وزراء سلطنة الاحتلال فقد أكد عدم قدرة جيشه على هزم حزب الله «أنها محاولة من يريد أن يأكل حساء بالشوكة»^(٧٤)

٢- مثل تفاهم نيسان ١٩٩٦ - ومن قبله تفاهم تموز ١٩٩٣ - انتصاراً كبيراً لحزب الله، فصياغته تمت بمشاركة أطراف دولية مؤثرة في القرار الدولي والإقليمي، وهذا يمثل تجسيدا للاعتراف الدولي بشرعيته وبكونه قوة مهمة في معادلة الصراع في المنطقة.

٣- دعم حكومة وشعب لبنان لخيار المقاومة التي يجسدها حزب الله في عملياته العسكرية ضد كيان الاحتلال وهذا بخلاف ما راهنت عليه حكومة كيان الاحتلال التي عولت على ضرباتها العسكرية وتهجير السكان في أن يدفع الحكومة اللبنانية إلى الضغط على حزب الله لنزع

نتائج عمليتي تصفية الحساب ١٩٩٣ وعناقيد الغضب ١٩٩٦ كانتا بمثابة نوع من الردع المتبادل والتهدئة الجزئية والتعادل الحاصل نتيجة للصراع بين (دولة) إقليمية كبرى مثل (إسرائيل) وبين حركة تحرير كحزب الله، وهذا يمثل خسارة للأولى وانتصاراً للثانية^(٧٧).

هذه الأسباب دفعت بحزب الله إلى زيادة عملياته العسكرية والتي شهدت تطوراً كبيراً من حيث نوعيتها وعددها، ففي عام ١٩٩٧ نفذ مقاتلو حزب الله (٧٨٦) عملية عسكرية تراوحت ما بين القصف الصاروخي والمدفعي، وفي العام ١٩٩٨ وصلت إلى (١٦٣) عملية عسكرية، أما في عام ١٩٩٩ أظهرت المقاومة - براعة في عملياتها العسكرية - حيث اخترقت حرم التدابير الأمنية العسكرية وحرمت تكنولوجيا المراقبة المتطورة للعدو الصهيوني وقد وصلت العمليات إلى الحدود الفاصلة بين

لبنان وفلسطين المحتلة، ولعل أن من أهمها العملية الاستشهادية قرب مرجعيون والتي اعترف بها العدو بوقوع المصاب وبخطورة الحدث القريب من الحدود الفاصلة والاعتراف بالأداء الرفيع للمقاومين والذي أكدته قائد الارتباط الجنرال (ايرز غير شتاين) والذي اغتالته المقاومة في ٢٨ / ٢ / ١٩٩٩ مع سائقه وضابط الاتصال ومراسل الإذاعة الإسرائيلية، وقد مثل ذلك ضربة قاضية للعدو حيث تركت آثاراً هامة وتصدعا في صورة الجيش الذي لا يقهر^(٧٨) لقد أدى استمرار العمليات وتصاعدها من جانب حزب الله واعتراف القادة السياسيين والعسكريين الإسرائيليين بعجزهم عن تدمير المقاومة والتخلص منها إلى حدوث نقاش جدي في (إسرائيل) يحصل لأول مرة في تاريخ احتلالها لأرض عربية حول جدوى البقاء في جنوب لبنان في مقابل هذا الثمن من

مع ذلك فقد عد حزب الله أن انسحاب عام ٢٠٠٠ ليس كاملا نظرا لاستمرار الاحتلال لمزارع شبعا اللبنانية وليس أمام (إسرائيل) إلا الانسحاب منها كما فعلت في مناطق الجنوب الأخرى^(٨٢) لذلك عمد الحزب إلى تكثيف التحضيرات والتجهيزات في منظومته العسكرية تحسبا لأيام القتال اللاحقة مع كيان الاحتلال، فكان يحصن ويتعد ويتسلح ويتدرب ليكون قادرا ليس على التصدي فحسب بل وعلى الهجوم المضاد أيضا، وتم ذلك بمساعدة إيران التي أمدت الحزب بالسلاح والمال وتدريب عناصره على الطرق القتالية واستعمال المعدات الحربية الحديثة هذا إلى جانب الدعم السوري، وقد تحول حزب الله بعد مدة قصيرة إلى تنظيما عسكريا قويا مجهزا بأحدث الأسلحة والتقنيات العسكرية ومدربا تدريبا يفوق تدريب القوى النظامية في كثير من الدول

الخسائر النادرة والمعنوية التي لحقت بجيشها وبصورتها الأسطورية^(٧٩) على اثر ذلك خرجت مظاهرات احتجاج متواصلة من جانب أمهات الجنود الإسرائيليين الذين يخدمون في لبنان معبرات عن حالة عدم رغبة واقتناع بذلك، وكانت هناك دعوات صريحة من رجال متطرفين مثل ارئيل شارون للانسحاب دون قيد أو شرط أو اتفاق إلى الحدود الدولية^(٨٠)

و نتيجة لذلك عمد رئيس الوزراء الإسرائيلي أيهود باراك إلى التعهد بسحب قواته من لبنان في تموز عام ٢٠٠٠ وتم تنفيذ الوعد في أيار عام ٢٠٠٠ الذي كان انسحابا أحادي الجانب وغير مشروط^(٨١) إذ تم الانسحاب قبل الموعد بشهرين من دون أية ترتيبات أمنية أو مفاوضات أو اتفاق سلام، وهذا ما يمثل سابقة خطيرة في الصراع العربي - الإسرائيلي لجانب (إسرائيل) ونصرا كبيرا لحزب الله.

المتطورة واثبت ذلك في حزب تموز^(٨٣) فقد اثبتت فاعليته العسكرية حينما أقدمت (إسرائيل) على في ١٢/ تموز/ ٢٠٠٦ على شن عملية عسكرية شاملة على حزب الله بحجة تحرير الأسيرين اللذين اختطفهما الحزب في عملية نوعية قل نظيرها، وقد أكدت المصادر الإسرائيلية أن قياداتهم قد خططوا لهذه الحرب منذ عدة سنوات، وذلك بعد أن اكتشفوا الخسائر الفادحة التي نجمت عن الانسحاب الأحادي المذل عام ٢٠٠٠، وان توقيت القيام بها لأجل اقتلاع جذور حزب الله سيكون متزامنا مع أي حادث عابر على الحدود^(٨٤)

وكما يبدو أن العملية البطولية لأسر الجنديين كان بمثابة الفرصة السانحة لشن العملية ففي يوم الأسر نفسه، قرر الاحتلال الإسرائيلي شن حرب لا هوادة فيها ضد حزب الله وذلك لسحق قدراته العسكرية و "تنظيف" الجنوب

اللبناني من تواجده واستهداف شخصيات بارزة فيه وتدمير بناه التحتية^(٨٥) وكان هدف هذه الحرب وفق الرؤية الإسرائيلية هو تحرير الجنديين دون شرط، ودفع صواريخ المقاومة إلى ما بعد نهر الليطاني لإبعاد أثرها على المستعمرات، وتدمير الجسم العسكري لحزب الله^(٨٦)

وعلى الرغم من فداحة الضربات الإسرائيلية وفضاعتها، إلا أن الحزب اثبت فاعليته العسكرية فيها فطوال القصف الإسرائيلي المستمر بقيت قوة وقدرة المقاومة على استمرارها في إطلاق الصواريخ على شمال الكيان، فإلى جانب فاعلية القدرات العسكرية للحزب هذه الحرب، إلا أن الترسانة الصاروخية بمختلف أنواعها ومدياتها لعبت الدور الأكبر ومنذ بداية الحرب أطلق الحزب أكثر من (٣٠٠٠-٤٠٠٠) صاروخا على (إسرائيل)، وبذلك فشلت الحرب في تحقيق أهدافها إلى جانب فشل

العسكرية التي يملكها مقاتلو حزب الله قياسا بالكيان الصهيوني، إلا أنهم أحدثوا شرخا كبيرا في الميزان العسكري المختل لمصلحة الآلة العسكرية الصهيونية على حساب العرب ودليل ذلك الانسحاب المذل عام ٢٠٠٠.

٢- لقد اثبت حزب الله بثقافته العسكرية الجهادية التي اعتمدت على قوانين حرب الشعب وأساليب حرب العصابات، بأنه الطرف الأقوى في ساحات المواجهات مع قوات الاحتلال، فقد حولت ضرباته الناجعة جنود ودبابات ودروع الجيش الإسرائيلي إلى أهداف صيد ثمينه أفقدت المنظومة العسكرية الإسرائيلية هيبتها، وبالتالي اسقط نظرية الردع الإسرائيلية، وبفضل تصويبات وإصابات صواريخه في حرب ٢٠٠٦ انكشف العمق الإسرائيلي الذي لطالما حافظت عليه إسرائيل في مواجهاتها مع العرب وهذا الأمر يحصل لأول

الإسرائيليين الذين عولوا على ضرباتهم في توحيد اللبنانيين ضد حزب الله بل على العكس فان القصف عمل على توحيد اللبنانيين ضد الإسرائيليين^(٨٧) من كل ما تقدم يتبين لنا أن حزب الله ومن خلال أداء العمل العسكري الذي قام به طوال ثلاثة عقود عمل على مصداقية أن (إسرائيل) بكل قوتها وجبروتها هي أوهن من بيت العنكبوت، وعليه فأن القراءة الموضوعية لواقع الصراع بين حزب الله والكيان الإسرائيلي نتجت عنه جملة من الآثار والتي انعكست بدورها على الصراع العربي - الإسرائيلي التي يمكن أن نلمسها بالآتي:

١- أن ثقافة العمل العسكري المقاوم لحزب الله عمل على أيجاد مقاتل عربي يملك شجاعة هائلة وعقلا عسكريا كبيرا وتكتيكا استراتيجيا عملانيا يبعث على الإعجاب، فمع تواضع الإمكانيات

مرة في تاريخ الصراع العربي- الإسرائيلي^(٨٨).

٣- اثبت حزب الله في سنوات حربه مع الكيان الإسرائيلي بأنه عمل على تغيير قواعد لعبة الصراع العربي- الإسرائيلي لصالح العرب بعد ما كانت لصالح إسرائيل وهذا يعود أساسا إلى ثقافته العسكرية وما نتجت عنها من عمليات فاعلة ضد أهداف العدو الحيوية والتي تشكل أساس نظرية الأمن لديه، ويبدو ان ذلك شكل دافعا أساسيا لإرغام (إسرائيل) للدخول في تفاهات مع حكومة لبنان كما حصل في تموز ١٩٩٣ نيسان ١٩٩٦ وكذلك انسحابها عام ٢٠٠٠ واعترافها بهزيمة حربها عام ٢٠٠٦.

٤- إن الانتصارات التي حققها الحزب أوجدت له قاعدة سوسيو- سياسية واسعة سواء في لبنان وخارجه الأمر الذي مكنه من تثبيت صورته كمدافع حقيقي وشرعي عن الشعب اللبناني ضد الاعتداءات الإسرائيلية،

هذا الى جانب أن الحزب وحركات المقاومة الفلسطينية أصبحت تمثل عقدة الكيان الإسرائيلي لتوقيع ما يسمى مشروع السلام الذي قبلت به غالبية الدول العربية في مقابل التزام أما الحركات الإسلامية المقاومة لا زالت تسلم بفرضية أن الكفاح المسلح يمثل افضل السبل لانتزاع الحقوق المسلوقة، وهذا الأمر في غير صالح (إسرائيل) لأنه يعني الإبقاء على حالة الحرب. وبالتالي سلمت إسرائيل بان حزب الله يمثل طرفا فاعلا في إدارة وتسوية الصراع مستقبلا.

٥- لقد أفشلت حرب عام ٢٠٠٦ المشروع الأمريكي - الإسرائيلي الداعي إلى إحداث تغييرات هيكلية في منطقة الشرق الأوسط، فالحقيقة تؤكد أن منظومة صواريخ حزب الله عرقلت بالكامل رغبة الحكومة الأمريكية التي أفصحت عنها من خلال وزيرة الخارجية آنذاك (كوندوليزا رايس) إثناء زيارتها

الخاتمة:

إن قراءة واقع الصراع بين حزب الله والكيان الإسرائيلي وعلى مدى أكثر من ثلاثين عاما يؤكد أن حزب الله هو الحركة الإسلامية المقاومة الوحيدة التي حققت انتصارا على الاحتلال في تاريخ الصراع العربي-الإسرائيلي، وهذا يرجع من دون أدنى شك إلى الفلسفة التي تحرك بموجبها الحزب لمعالجة قضية الاعتداءات الإسرائيلية المتكررة، هذه الفلسفة تحدت بالفكر الذي انطلق من خلاله حزب الله وفرضه على واقع المواجهات مع الصهاينة، وهذا الفكر ارتكز بدوره أساسا على البعد العقائدي - الإسلامي الذي وجد فيه حزب الله الحل لمشاكل الأمة والذي أنتج في الأخير مفهوم (المقاومة) التي غطت مساحة تأثيرها كافة الأنشطة والأدوار التي يقوم بها الحزب في الحياة العملية خدمة منه في ذلك لإيجاد واستمرار مجتمع المقاومة

للمنطقة بأن: «هناك شرق أوسط

جديد سيظهر بعد حرب ٢٠٠٦»^(٨٩)

من كل ما تقدم يمكن القول إن إرادة القتال التي أبداهها حزب الله ضد الكيان الإسرائيلي، أكدت حقيقة أن امتزاج البعد الإيماني مع البعد العسكري وعلى وفق أيدلوجية المنهج الإسلامي الأصيل كفيل بتحقيق الانتصار على حساب لغة الطرف الأقوى في المواجهات وإن كانت الإمكانيات متواضعة بين الأطراف المتحاربة، فحزب الله ومن خلال مجتمعه الذي يؤمن بثقافة النهج القويم للمقاومة عمل على تغيير لغة الصراع لحساب الأطراف العربية المهزومة نفسيا وسياسيا وعسكريا من أسطورة جيش الشعب المختار كما يدعى الكيان الصهيوني، واثبت جهارا أن إرادة الشهادة كفيلة بتحقيق الانجازات التي يطمح إليها الشعب العربي منذ سنوات طويلة في مواجهة الاحتلال.

والذي يمد الحزب بكل أسباب البقاء والديمومة، فالمقاومة بأبعادها المختلفة - سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية وما إلى غير ذلك - مثلت ثقافة ارتبط وجودها بفلسفة حياة أفراد مجتمع المقاومة.

ألا أن تحليل مفهوم ثقافة المقاومة يؤكد أن البعد الأكثر تميزاً وتأثيراً على واقع حياة الحزب العملية ارتبط بالعمل العسكري المقاوم حتى أن كل الأدوار التي يقوم بها الحزب تكون في خدمته لأنه يرتبط أساساً بالهدف النبيل الذي أنشأ الحزب من خلاله والذي يتمثل بالجهاد في سبيل الله ضد الاحتلال الإسرائيلي، هذا الأمر كان ولا زال يحتل مقام الأولوية في التفكير الاستراتيجي للحزب ولا يمكن التغاضي عنه مستقبلاً، فمن خلاله فرض حزب الله نفسه رقماً صعباً في معادلة الصراع، وقد وحقق بفضل

العديد من الانتصارات التي أعادت للبنان هيئته باسترداد حقوقه المسلوبة، لابل أن قادة الحزب والكثير من اللبنانيين متيقنون أن بقاء لبنان في مأمن من الاعتداءات الصهيونية يرجع لقوة الأداء العسكري الذي يخترنه حزب الله في مشروعه المقاوم. وعليه يمكن القول إن ثقافة المقاومة في فكر حزب الله وإن تنوعت أوجهها، إلا أنها أفرزت من خلال بعدها الجهادي حقيقة ناصعة لا تقبل الجدل اختصرت في مضمونها أن مجتمع المقاومة يعمل دوماً على إنتاج شبان مقاتلون يملكون العقيدة وحب الوطن سلاحاً معنوياً وقوة البندقية وضربات الصواريخ سلاحاً مادياً، الأمر الذي جعل الحزب الحركة الإسلامية الأكثر حضوراً في مواجهة الاحتلال وتحقيق الانتصارات.

الهوامش:

- [١] كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، ط٢، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٩، ص ص ١٤ - ١٢.
- [٢] فايز الريس، جبل عامل ارض القداسة، ط١، دار الصفوة للنشر، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ١١.
- [٣] محمد أمين كوراني، الجذور الفكرية للمقاومة الإسلامية في جبل عامل، ط٢، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص ص ٢٤ - ٢٥.
- [٤] حسن فضل الله، حرب الإرادات، ط٣، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ٢٧.
- [٥] نيكولاس بلانفورد، المارد الشيعي يخرج من القمقم، ترجمة حسان البستاني وزينة إدريس، ط١، الدار العربية للعلوم، ٢٠١٢، ص ١١.
- [٦] رامز رزق، جبل عامل: تاريخ وأحداث، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص ص ٧٤ - ٧٥.
- [٧] محمد أمين كوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ٥٥ - ٥٧.
- [٨] حسن فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٧ - ٢٨.
- [٩] حسن فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٧ - ٢٨.
- [١٠] يوسف الأغا، حزب الله التاريخ: الأيديولوجي والسياسي، ترجمة نادين نصر الله، ط١، المطبعة بلا، بيروت، ٢٠٠٨، ص ص ٢٣.
- [١١] محمد أمين كوراني، مصدر سبق ذكره، ص
- ص ٦٩ - ٧٠.
- [١٢] نيكولاس بلانفورد، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٣.
- [١٣] المصدر نفسه، ص ١٤.
- [١٤] محمد أمين كوراني، مصدر سبق ذكره، ص ص ١١٧ - ١١٨.
- [١٥] عدنان السيد حسين، غزو لبنان في مسار التسوية، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٤٣، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ١٩٩٥، ص ٤٧.
- [١٦] كريم بقرداوي، لعنة وطن، ط١، شركة المطبوعات للتوزيع، بيروت، ٢٠١٠، ص ١٤٩.
- [١٧] حسن فضل الله، مصدر سبق ذكره، ص ص ٣٩ - ٤٠.
- [١٨] نيكولاس بلانفورد، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢١ - ٢٢.
- [١٩] يوسف الأغا، مصدر سبق ذكره، ص ٤٢.
- [٢٠] المصدر نفسه، ص ص ٤٤ - ٤٥.
- [٢١] يوسف الأغا، مصدر سبق ذكره، ص ص ٤٧ - ٤٩.
- [٢٢] فضيل أبو النصر، حزب الله: حقائق وأبعاد، ط١، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ٢٠٠٣، ص ص ١٣ - ١٤.
- [٢٣] د. نجيب نور الدين، أيدلوجيا الرفض والمقاومة: بحث اجتماعي سياسي في ظاهرة اللائحة الشيعية، ط١، دار الهادي للطباعة، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٢٣٤.
- [٢٤] محمد مهدي شمس الدين، المقاومة في الخطاب الفقهي السياسي، ط١، المؤسسة

- الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٠٢
- [٢٥] حسن حمادة، سر الانتصار: قراءة في الخلفية الجهادية لحزب الله، ط ١، دار الهادي للطباعة، ٢٠٠١، ص ٣٠.
- [٢٦] نعيم قاسم، حزب الله: المنهج — التجربة — المستقبل، ط ٦، دار الهادي للطباعة، ٢٠٠٩، ص ص ٦١ — ٦٢
- [٢٧] أروى محمود، قتال حزب الله: الدين في مواجهة (إسرائيل)، ط ١، دار الأمير للثقافة والعلوم، ٢٠٠٨، ص ص ٩٧ — ١٠٠
- [٢٨] هاشم صفي الدين وآخرون، الانتصار المقاوم، ط ١، المركز الإسلامي للدراسات الفكرية، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٥٢.
- [٢٩] فايز قزّي، حزب الله: أقتعة لبنانية لولاية إيرانية، ط ١، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠١٣، ص ١٠٥.
- [٣٠] د. رفعت سيد احمد، ثائر من الجنوب، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٥٣.
- [٣١] نيفين فرحان سلطان دلي، الفكر والسلوك السياسي لحزب الله اللبناني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ٢٠٠٦، ص ١٦٢
- [٣٢] فضيل أبو النصر، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨ — ٥٣.
- [٣٣] د. أمل سعد غريب، حزب الله: الدين والسياسة، ترجمة حسن الحسن، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ١٦٩ — ١٧٠
- [٣٤] د. غسان فوزي، شيعة لبنان: العشيرة —
- الحزب — الدولة، ط ١، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٣٠٥.
- [٣٥] نعيم قاسم، مصدر سبق ذكره، ص ٧٨.
- [٣٦] غاي بيخور، مصدر سبق ذكره، ص ص ٦١ — ٦٢
- [٣٧] د. سليم الياس، موسوعة المقاومة اللبنانية، ج ٦، ط ١، المركز الثقافي اللبناني للطباعة، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٧.
- [٣٨] كريم بقرادوني، السلام المفقود، ط ١، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ص ٣١١.
- [٣٩] د. أمل سعد غريب، مصدر سبق ذكره، ص ص ٢٥٧ — ٢٥٨.
- [٤٠] هيثم مزاحم، حزب الله وإشكالية التوفيق بين الايديولوجيا والواقع، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٥٩، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ١٩٩٧، ص ص ٦٦.
- [٤١] محمد فينش وآخرون، المقاومة والمجتمع المقاوم: قراءات في مسيرة الامام الصدر، ط ١، مركز الامام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت، ٢٠٠١، ص ٢٩ — ٩٣.
- [٤٢] محمد مهدي شمس الدين، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩٨.
- [٤٣] غاي بيخور، مصدر سبق ذكره، ص ص ٦٠ — ٦١.
- [٤٤] فضيل أبو النصر، مصدر سبق ذكره، ص ص ١٦ — ١٧.
- [٤٥] نعيم قاسم، مجتمع المقاومة، ط ٢، دار المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٨، ص ص

حزب الله نموذجا، ط ١، دار الأمير للثقافة،

بيروت، ٢٠١٢، ص ص ٢٩٧-٢٩٨.

[٥٨] محمد مراد، تطور الخيارات السياسية عند

الشيعة: منذ نشأة الدولة اللبنانية حتى اليوم،

مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٣٢، مركز

الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٩،

ص ١٦٦.

[٥٩] د. مسعود أسد الله، ص ص ٣٠٠-

٣٠٢.

[٦٠] رفقة نبيل مطلق، مصدر سبق ذكره،

ص ٥٦.

[٦١] هاشم صفي الدين، مصدر سبق ذكره، ص

٥٦.

[٦٢] هيثم مزاحم، أي مشروع سياسي لحزب

الله بعد التسوية، مجلة شؤون الأوسط،

العددان ٩٦-٩٧، مركز الدراسات

الإستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٤٧.

[٦٣] ماغنوس رانستوب، الوجه المتغير لحزب

الله اللبناني، مجلة شؤون الأوسط، العددان

٩٦-٩٧، المصدر نفسه، ص ٣٧.

[٦٤] غاي بيخور، منظمات (التخريب) العاملة

ضد (إسرائيل): دراسة إسرائيلية، مجلة

شؤون الأوسط، العدد ١٦، مركز الدراسات

الإستراتيجية، بيروت، ١٩٩٣، ص ٦٢.

[٦٥] هيثم مزاحم، أي مشروع سياسي لحزب

الله بعد التسوية، مصدر سبق ذكره، ص ٤٩.

[٦٦] د. عواطف عبد الرحمن وآخرون، صورة

المقاومة في الإعلام: حزب الله وتحرير لبنان،

ط ١، مركز الدراسات الإستراتيجية،

بيروت، ٢٠٠١، ص ١٨٧.

[٦٧] ماغنوس رانستوب، المصدر سبق ذكره،

٧٥-٧٧.

[٤٦] د. غسان فوزي، مصدر سبق ذكره، ص

٣١٢.

[٤٧] د. عبد الإله بلقزيز، حزب الله من التحرير

إلى الردع، ط ١، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٥٥.

[٤٨] د. مسعود أسد الله، الإسلاميون في

مجتمع تعددي: حزب الله في لبنان أنموذجا،

ترجمة د. دلال عباس، ط ١، الدار العربية

للعلوم، بيروت، ٢٠٠٤، ص ص ٣٥-٣٦.

[٤٩] رفقة نبيل مطلق، اثر حزب الله في تطوير

فكر المقاومة العربية، رسالة ماجستير غير

منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة

النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٩،

ص ٧٩.

[٥٠] د. عبد الإله بلقزيز، مصدر سبق ذكره،

ص ٤٥.

[٥١] نعيم قاسم، مجتمع المقاومة، مصدر سبق

ذكره، ص ص ٨-١٠.

[٥٢] فضيل أبو النصر، مصدر سبق ذكره، ص

١٧.

[٥٣] نقلا عن د. مسعود أسد الله، مصدر

سبق ذكره، ص ٣٠٠.

[٥٤] فضيل أبو النصر، المصدر نفسه، ص ١٢.

[٥٥] ادوارد ب. دجيريجيان، الخطر والفرصة،

ترجمة د. السيد عليوة، ط ١، دار الكتاب

العربي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٩٢.

[٥٦] فرانسوا توتال، الشيعة في العالم، ترجمة

نسيب عون، ط ١، دار الفارابي، بيروت،

٢٠٠٧، ص ص ١٥٨-١٥٩.

[٥٧] حسين أبو رضا، التربية الحزبية الإسلامية:

- ص ٣٦
- [٧٨] د. عباس مزنر، صورة المقاومة في الإعلام: حزب الله وتحرير لبنان، مصدر سبق ذكره، ص ٨٤ - ١٠٠
- [٧٩] طلال عتريسي، عوامل انتصار المقاومة الإسلامية، مجلة شؤون الأوسط، العددان ٩٦-٩٧، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤
- [٨٠] إحسان مرتضى، مصدر سبق ذكره، ص ٣٣ - ٣٤
- [٨١] هيثم مزاحم، أي مشروع سياسي لحزب الله بعد التسوية، مصدر سبق ذكره، ص ٥١ - ٥٢
- [٨٢] حسن أبو طالب، حزب الله وإشكاليات ما بعد التحرير، مجلة شؤون الأوسط، العددان ٩٦-٩٧، مصدر سبق ذكره، ص ١٢ - ١٣
- [٨٣] د. فوزي زيدان، الدولة الرهينة، ط ١، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠١٢، ص ٢٠٣ - ٢٠٤
- [٨٤] أحمد أبو هدية، الرؤية الإسرائيلية للحرب على لبنان، مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٢٣، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٥١
- [٨٥] أمين مصطفى، الإصغار: الانتصار الثاني لحزب الله على (إسرائيل)، ط ١، دار الهادي للطباعة، ٢٠٠٧، ص ٥٧
- [٨٦] محمد خواجه، خلاصات حرب لبنان واستراتيجيات الصراع، مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٢٥، مركز الدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٧، ص ١١٦
- [٨٧] سيمور هيرش، مصالح واشنطن في حرب
- ص ٣٧ - ٣٨
- [٦٨] طلال سلمان، صورة المقاومة في الإعلام حزب الله وتحرير لبنان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣ - ٣٣
- [٦٩] هاني عبد الله، عملية عناقيد الغضب: خلفيات التصعيد الإسرائيلي، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٥١، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٧
- [٧٠] حسن محمود قيسي، الانحدار والانحدار، ج ١، ط ١، مؤسسة العروة الوثقى للطباعة، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٦٨
- [٧١] د. باسمه زين العابدين، فخامة المقاوم: الرئيس إميل لحود، ط ١، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠١٠، ص ١٥٩ - ١٦٠
- [٧٢] محجوب عمر، طلعت رميح، الحرب الإسرائيلية في لبنان: حرب قديمة في طريق جديد، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٥١، مصدر سبق ذكره، ص ٩
- [٧٣] طلال سلمان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤
- [٧٤] محجوب عمر، طلعت رميح، مصدر سبق ذكره، ص ١٠
- [٧٥] هاني عبد الله، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧ - ٢٩
- [٧٦] أمين مصطفى، المقاومة في لبنان (١٩٤٨ - ٢٠٠٠)، ط ١، دار الهادي للطباعة، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٥٩٥
- [٧٧] إحسان مرتضى، العجز الاستراتيجي الإسرائيلي والانسحاب من جنوب لبنان، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٦٧، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ١٩٩٧،

- الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٩.
- ٩- حسن محمود قيسي، الانحدار والاندحار، ج١، ط١، مؤسسة العروة الوثقى للطباعة، بيروت، ٢٠٠٧.
- ١٠- حسين أبو رضا، التربية الحزبية الإسلامية: حزب الله نموذجاً، ط١، دار الأمير للثقافة، بيروت، ٢٠١٢.
- ١١- رامز رزق، جبل عامل: تاريخ وأحداث، ط١، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.
- ١٢- د. رفعت سيد احمد، ثائر من الجنوب، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٦.
- ١٣- د. سليم الياس، موسوعة المقاومة اللبنانية، ج٦، ط١، المركز الثقافي اللبناني للطباعة، بيروت، ٢٠٠٦.
- ١٤- د. عبد الإله بلقزيز، حزب الله من التحرير إلى الردع، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦.
- ١٥- د. عواطف عبد الرحمن وآخرون، صورة المقاومة في الإعلام: حزب الله وتحرير لبنان، ط١، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ٢٠٠١.
- ١٦- د. غسان فوزي، شيعة لبنان: العشرة — الحزب — الدولة، ط١، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٦.
- ١٧- فايز الريس، جبل عامل ارض القداسة، ط١، دار الصفوة للنشر، بيروت، ٢٠٠٩.
- ١٨- فايز قزي، حزب الله: أقنعة لبنانية لولاية إيرانية، ط١، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠١٣.
- ١٩- فرانسوا توتال، الشيعة في العالم، ترجمة

- (إسرائيل)، مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٢٣، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ص ٥٨ - ٥٩.
- [٨٨] احمد أبو هدية، مصدر سبق ذكره، ص ٥٤.
- [٨٩] احمد أبو هدية، مصدر سبق ذكره، ص ٥٦.

المصادر

- ١- الكتب.
- ١- ادوارد دب. دجيريجيان، الخطر والفرصة، ترجمة د. السيد عليوة، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٩.
- ٢- أروى محمود، قتال حزب الله: الدين في مواجهة إسرائيل، ط١، دار الأمير للثقافة والعلوم، ٢٠٠٨.
- ٣- د. أمل سعد غريب، حزب الله: الدين والسياسة، ترجمة حسن الحسن، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٩.
- ٤- أمين مصطفى، الإعصار: الانتصار الثاني لحزب الله على إسرائيل، ط١، دار الهادي للطباعة، ٢٠٠٧.
- ٥- أمين مصطفى، المقاومة في لبنان (١٩٤٨ - ٢٠٠٠)، ط١، دار الهادي للطباعة، بيروت، ٢٠٠٣.
- ٦- د. باسمة زين العابدين، فخامة المقاوم: الرئيس إميل لحود، ط١، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠١٠.
- ٧- حسن حمادة، سر الانتصار: قراءة في الخلفية الجهادية لحزب الله، ط١، دار الهادي للطباعة، ٢٠٠١.
- ٨- حسن فضل الله، حرب الإرادات، ط٣، دار

- نسيب عون، ط ١، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧.
- ٢٠- فضيل أبو النصر، حزب الله: حقائق وأبعاد، ط ١، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ٢٠٠٣.
- ٢١- د. فوزي زيدان، الدولة الرهينة، ط ١، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠١٢.
- ٢٢- كريم بقرادوني، السلام المفقود، ط ١، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠١٠.
- ٢٣- كريم بقرادوني، لعنة وطن، ط ١، شركة المطبوعات للتوزيع، بيروت، ٢٠١٠.
- ٢٤- كمال الصليبي، تاريخ لبنان الحديث، ط ٢، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٩.
- ٢٥- محمد أمين كوراني، الجذور الفكرية للمقاومة الإسلامية في جبل عامل، ط ٢، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.
- ٢٦- محمد فينش وآخرون، المقاومة والمجتمع المقاوم: قراءات في مسيرة الامام الصدر، ط ١، مركز الامام الصدر للأبحاث والدراسات، بيروت، ٢٠٠١.
- ٢٧- محمد مهدي شمس الدين، المقاومة في الخطاب الفقهي السياسي، ط ١، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٨.
- ٢٨- د. مسعود أسد الله، الإسلاميون في مجتمع تعددي: حزب الله في لبنان أنموذجا، ترجمة د. دلال عباس، ط ١، الدار العربية للعلوم، بيروت، ٢٠٠٤.
- ٢٩- د. نجيب نور الدين، أيديولوجيا الرفض والمقاومة: بحث اجتماعي سياسي في ظاهرة اللائحة الشيعية، ط ١، دار الهادي للطباعة، بيروت، ٢٠٠٤.
- ٣٠- نعيم قاسم، حزب الله: المنهج — التجربة — المستقبل، ط ٦، دار الهادي للطباعة، ٢٠٠٩.
- ٣١- نعيم قاسم، مجتمع المقاومة، ط ٢، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ٢٠٠٨.
- ٣٢- نيكولاس بلانفورد، المارد الشيعي يخرج من القمقم، ترجمة حسان البستاني وزينة إدريس، ط ١، الدار العربية للعلوم، ٢٠١٢.
- ٣٣- هاشم صفي الدين وآخرون، الانتصار المقاوم، ط ١، المركز الإسلامي للدراسات الفكرية، بيروت، ٢٠٠٧.
- ٣٤- يوسف الأغا، حزب الله التاريخ: الأيديولوجي والسياسي، ترجمة نادين نصر الله، ط ١، المطبعة بلا، بيروت، ٢٠٠٨.
- البحوث والدراسات:
- ٣٥- احمد أبو هدية، الرؤية الإسرائيلية للحرب على لبنان، مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٢٣، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٦.
- ٣٦- إحسان مرتضى، العجز الاستراتيجي الإسرائيلي والانسحاب من جنوب لبنان، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٦٧، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ١٩٩٧.
- ٣٧- سيمور هيرش، مصالح واشنطن في حرب إسرائيل، مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٢٣، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٦.
- ٣٨- عدنان السيد حسين، غزو لبنان في مسار التسوية، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٤٣، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٦.

- ١٩٩٥، ص ٤٧.
- ٣٩- غاي بيخور، منظمات (التخريب) العاملة ضد (إسرائيل): دراسة إسرائيلية، مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٦، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ١٩٩٣.
- ٤٠- ماغنوس رانستوب، الوجه المتغير لحزب الله اللبناني، مجلة شؤون الأوسط، العددان ٩٦ - ٩٧، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٤١- محمد خواجه، خلاصات حرب لبنان واستراتيجيات الصراع، مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٢٥، مركز الدراسات الإستراتيجية، ٢٠٠٧.
- ٤٢- محمد مراد، تطور الخيارات السياسية عند الشيعة: منذ نشأة الدولة اللبنانية حتى اليوم، مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٣٢، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٩.
- ٤٣- هاني عبد الله، عملية عناقيد الغضب: خلفيات التصعيد الإسرائيلي، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٥١، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ١٩٩٦.
- ٤٤- هيثم مزاحم، أي مشروع سياسي لحزب الله بعد التسوية، مجلة شؤون الأوسط، العددان ٩٦ - ٩٧، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٤٥- هيثم مزاحم، حزب الله وإشكالية التوفيق بين الأيديولوجيا والواقع، مجلة شؤون الأوسط، العدد ٥٩، مركز الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ١٩٩٧.
- الرسائل الجامعية:
- ٤٦- رفقة نبيل مطلق، اثر حزب الله في تطوير فكر المقاومة العربية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٩.
- ٤٧- نيفين فرحان سلطان دلي، الفكر والسلوك السياسي لحزب الله اللبناني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، ٢٠٠٦.

في رحاب الشهيد مطهري

الشيخ شريف لكزائي
باحث ومحقق في العلوم السياسية
من الحوزة العلمية، من إيران

الحرّيات السياسية مقاربات في نظر الشهيد مطهري

مقدمة

لا بد من التذكير بأنّ الحرية تحتل مكانةً في فكر الشهيد مطهري، فهي من أرفع القيم الإنسانية وأهمها، ويعتبرها ذات قيمة مادية ما بعدها قيمة للإنسان. إنّ الإنسان الذي سبق أن شم رائحة الإنسانية ليرتضي العيش جائعاً وعارياً ويتحمل أشق ظروف الحياة على أن يكون أسير

تهدف هذه المقالة إلى الإجابة عن السؤال التالي: كيف ينظر الشهيد آية الله مطهري إلى الحرية السياسية؟ وفي أي من النظم السياسية الإسلامية يجد مصاديق لها؟ وللوصول إلى الغرض المنشود لا بد من التعرض لمجموعة من النقاط. ولكن في البداية

شخص آخر، أو تحت حكم إنسان آخر^(١).

كان الشهيد مطهري من المفكرين القلائل الذين تناولوا هذه المسألة وتوسّعوا فيها بحسب مقتضيات الزمان في ظل ظروف صعبة وخانقة إبّان الحكم البهلوي، على الرغم من عدم تمكّنه من تناول هذا الموضوع تفصيلاً على ضوء تجربته في ظلّ نظام الجمهورية الإسلامية. ولكن هذا المقدار من أبحاثه يمكن أن يكون موضع اهتمام وتأمّل ونقد ودراسة، ما يمكننا من بحث موضوع الحرية هذا على أساس علم المعرفة (إبستمولوجيا) وعلم الإنسان (انثروبولوجيا)، وعلم الكون والموجودات (انطولوجيا) أيضاً، وقياس جوانب هذا الموضوع والتأمّل فيه.

يستطيع الإنسان أن يختار اتجاه حركته ويوجّهها بالنظر إلى طبيعته التي تمتاز بالحرية والاختيار؛ لأنّ

الحرية هي جوهره. ويعتبر مطهري الإنسان ابن الطبيعة البالغ والرشيد حيث لا يحتاج إلى ولاية ووصاية مباشرة وهداية إجبارية عبر قوّة تدعى الغريزة: «ما يفعله سائر الأحياء بقوّة الغريزة التي لا يمكن التمرّد عليها، يفعله الإنسان في الجو الحر للعقل والقوانين المتفق عليها»^(٢).

من هنا، يربط مطهري ما بين الاتجاه العقلي (العقلانية) والحرية، ويعتقد أنّ سير تكامل العقل الإنساني هو من عوامل ختم النبوة حيث جعلته قادراً على التشخيص بعقله الصالح من الطالح (الفعل الحسن من الفعل القبيح) وأن يختار طريقه بحرية.

باعتقاد مطهري، إنّ «الموجود البشري مع حيوانيته إنسان، ومع إنسانيته حيوان، والكائن البشريّ يتمتّع بملكات سامية هي ملاك إنسانيته»^(٣).

تنطوي طبيعة الكائن البشري على

أبداً إطلاق العنان لشهواته، بل تعني كسر جميع القيود والأغلال التي تحدّ الإنسان من الانطلاق على طريق إنسانيته مع تأطير وتحديد لدوافعه الحيوانية»^(٥).

ويعتقد مطهري أنّ «الحرية والديمقراطية تقومان في نظر الإسلام على أساس ما يفرضه التكامل الإنساني للموجود البشريّ. الحرية حقٌّ للإنسان بما هو إنسان، حقٌّ منبثقٌ من المؤهلات الإنسانية للإنسان، لا من ميوله وأهوائه. الديمقراطية في نظر الإسلام تعني الإنسانية المنطلقة بيننا تعني في الغرب الحيوانية المنطلقة»^(٦).

وبرأيه أيضاً، لا بد من البحث عن جوهر الحرية في إنسانية الإنسان وهذا موجود في ثقافتنا ولسنا بحاجة إلى أن نأخذه من الآخرين.

على أي حال، نظرة مطهري للإنسان نظرة مفكّرٍ يقرّ بالحرية التامة للإنسان وبكماله بحيث يستطيع

بعدن متناقضين. فمن جهة، لديه التفكير المنطقي، والنزعة لاكتشاف الحقائق، والميل إلى الخير الأخلاقي، والجمال وعبادة الحق، و... ومن جهة أخرى، لديه رغبات وميول حيوانية مثل الشهوة، وحب الجاه والمقام، وحب الثروة، و.... الإنسان هو موجود مركّب من العقل والنفس أو من الجسد والروح. «من المستحيل أن يستطيع الإنسان الانطلاق بحريّة تامة على كلا

الخطين المتناقضين. فالتقدّم على أحد الخطّين يؤدي بالضرورة إلى تحديد الانطلاق الحر على الخط الآخر»^(٤). إذن يجب أن يكون هناك تعادل وتوازن قائم بينهما، وأن يعطي حيزاً من الاهتمام للبعدين معاً. في هذه الحالة، تتفتح القدرات الإنسانية وتظهر إلى العلن. يرى الشهيد مطهري أنّ: «الديمقراطية الإسلامية، تقوم على أساس حرية الإنسان. لكنّ هذه الحرية لا تعني

وبرأيه أيضاً، لا يسلِّب الاعتقاد بالله الحرية من الإنسان، بل نفس هذا الأمر يقوِّي روح النزعة التحررية والطبع الحر في الإنسان، وفي الواقع «الاعتقاد بالله والايان به يعادل اختيار الانسان وحرية»^(١١).

يتناول مطهري في كتابه الإنسان الكامل المدرسة الفكرية الوجودية التي تعتبر أن هناك تناقضاً وتضاداً فيما بين عبادة الله وحرية الإنسان، فيوجه نقده لما تتبنّاه في موضوع الحرية وعبادة الله. وفحوى كلامه هناك هو أن «لا وجود للحرية سوى بالتعلّق بالله»^(١٢).

للحرية ركنان في نظر الشهيد مطهري: «أحدهما العصيان والتمرد، والآخر التسليم والانقياد: بدون العصيان والتمرد هناك الركود والأسر، وبدون التسليم والانقياد والمبدئية هناك الفوضى»^(١٣).

إظهار قدراته الكامنة فينقلها من حيز القوة إلى حيز الفعل والوجود، ويستفيد منها في طريق الكمال والتقدّم: «يجب أن يكون الإنسان في جميع شؤونه الحياتية حراً، أي أن لا يكون هناك من مانع أو سد يقف في طريق تقدّمه، وأن لا يكون هناك سد مانع أمام تربية أيّ من استعدادته أو قابليّاته»^(٧).

يرى مطهري أن الإنسان لديه خصال تحررية «والروح والنزعة التحررية نراها في جميع التشريعات الإسلامية»^(٨). «التعاليم الليبرالية موجودة في نصوص التعاليم الإسلامية... الإسلام دين الحرية»^(٩).

وبرأيه: «يجب أن يعيش الانسان المسلم حراً ويجب أن يكون من دعاة الحرية أيضاً»^(١٠).

وعلى هذا الاساس، لا يُسلّم الانسان المسلم وجهه إلا لله وحده ولمحضره ويتخلّص من القيود الأخرى.

وعمد، سيتلى بعذاب الآخرة. وإذا آمن وانحاز الى الحق والحقيقة سينال ثوابه ويحصد ثمرة أعماله الحسنة.

من زاوية أخرى، الحرية في نظر مطهري هي طريقة وأسلوب للوصول إلى الغاية والمقصد: «الحرية هي كمال الوسيلة وليست كمال الهدف. فهدف الإنسان ليس أن يكون حراً بحد ذاته بل لزوم كونه حراً ليصل إلى كماله. الحرية تعني الاختيار، والإنسان هو الوحيد من بين الموجودات الذي يجب عليه اختيار طريقه، وحتىّ بعبارة أدق يجب أن يختار نفسه بنفسه.... إذا لم يكن الإنسان حراً لن يستطع أن يحصل الكمال الإنساني، وكذلك فإن الإنسان المُجبر لا يمكنه أن يصل إلى هناك. إذن الحرية هي كمال وسيلة وليست كمال هدف»^(١٤).

وبناء على ما تقدّم يرى الشهيد مطهري، أنّ الحرية ليست مقدّسة ولها قيمة بذاتها ولكنها ذات قيمة وسموّ

فمن جهة، يضرب الإنسان عرض الحائط بجميع الأمور غير الإلهيّة أكانت تلك الأمور غير الإلهيّة في داخله أم كانت على الصعيد الاجتماعي فيتمردّ عليها ويتجه لعصيانها، وينحني في المقابل أمام الحق والحقيقة والله، فلا يخضع ولا يسلم إلا لله وحده سبحانه وتعالى.

على أي حال، يرى الشهيد مطهري أن الانسان خُلِقَ حراً مختاراً، وتشكّل الحرية جوهر الإنسانية. وفي مثل هكذا حالة يكون للثواب والعقاب الالهي يوم القيامة معنى ومفهوم، لأن الله لا يجازي الانسان المجبر والمسير، كذلك الأمر فلن يكافئ بدون

حساب. فالثواب والعقاب لهما قيمة لدى الإنسان في الحالة التي يكون فيها قد خُلِقَ حراً حيث يمكنه أن يختار طريقة تنظيم أموره الحياتية حتى إذا ما انحرف في هذا الطريق وابتعد عن الحق والحقيقة عن علم

من حيث إن فقدانها سيجعل الإنسان كسائر الموجودات عديم الاختيار. وفي النتيجة، سوف لن يكون هناك من معنى ولا مفهوم لتجلي وظهور القدرات والطاقات في الإنسان. فالإنسان إنَّما يمكنه أن يتحرَّك في ظلِّ الحرية، وأن يكون مختاراً في مسيرته الحيائية وأن يتتقي وجهة حياته أيضاً: «بوجود الحرية يمكن للإنسان أن يصل إلى أرفع الكمالات والمقامات ويمكن أن يسقط إلى أسفل السافلين»^(١٥).

معنى الحرية والحرية السياسية

ذكر الاستاذ مطهري الحرية كواحدة من ضروريات الحياة والتكامل. وهو يعتقد أن الموجودات تحتاج إلى ثلاثة عناصر (التربية) و(الأمن) و(الحرية) للوصول إلى مرحلة التكامل والرشد.

التربية هي عوامل تحتاجها الموجودات الحية لاستمرار البقاء

والرشد والنمو كالنور والماء والغذاء. وبالإضافة إلى هذه يحتاج الإنسان إلى التربية والتعليم. الأمن يعني عدم سلب الموجود الحي ما يملكه كالحياة والثروة والمال والسلامة و... والحرية تعني «عدم وجود مانع. الناس الأحرار هم الذين يواجهون العوائق والقيود التي تقف في وجه رشدهم وتكاملهم. وهم الذين لا يستسلمون لوجود موانع»^(١٦).

ولذلك فإنَّ مفهوم الحرية لدى الأستاذ مطهري هو بعدم وجود مانع أمام تطوير الإنسان للقدرات والامكانيات بهدف طي مسير الكمال. وقد تكون هذه الموانع داخلية أو خارجية. وعلى هذا الأساس، فللحرية بعدٌ معنويٌّ من جهة ولها بعدٌ اجتماعيٌّ وسياسيٌّ من جهة أخرى.

يعتقد الأستاذ مطهري حيال الحرية الاجتماعية التالي: «يجب أن يتمتع البشر بالحرية في المجتمع الذي

قدّم آية الله مطهري بتصنيفه الحرية إلى حرية معنوية وحرية اجتماعية تصنيفاً شبه مكتمل عن الحرية يشتمل على طابع داخلي ومعنوي يتعلّق بنفس الأفراد وكذلك يشتمل على طابع خارجي واجتماعي وبعبارة ما سياسي. يذكر مطهري أنّ الحريات الاجتماعية والسياسية هي مقدّسة وذات قيمة سامية في عالم الدنيا اليوم. ولكنّه يظن أنّ الحرية المعنوية هي البنية التحتية وأساس الحريات الاجتماعية والسياسية. ولهذا أكّد من جانبه على الحرية المعنوية بشكل كبير ووضعها في الأولوية.

ويرى مطهري أنّ فقدان الحريّات الاجتماعيّة والسياسيّة كانت من الابتلاءات التي ابتلي بها البشر على مر التاريخ: «من الأهداف العامة للأنبياء وبصورة جازمة تأمين الحرية الاجتماعية، ومحاربة كل أنواع الرق والعبودية الاجتماعية، وعدم سلب الحريات الموجودة في المجتمع»^(١٨).

يعيشون فيه كبقية أفرادهم، وأن لا يكون الآخرون مانعاً في طريق رشدّه وتكامله، ولا يجسونه... وأن لا يقفوا أمام أنشطته، ولا يستثمروه، ولا يستخدموه ولا يستعبدوه، أي أن لا يستخدموا كل قواه الفكرية والجسدية لتحقيق مصالحهم ومآربهم^(١٧).

التحليل الذي يقدّمه مطهري عن الحرية الاجتماعية في الواقع ما هو إلا الحرية السياسيّة بعينها التي تُستخدم اليوم في المصطلحات السياسيّة. تشير الحرية السياسيّة بشكل عام إلى دور الشعب في الحياة السياسيّة. والمراد منها أنواع الحريات التي يمتلكها الفرد إزاء المجتمع وإزاء الدولة والحكم، ومن هذا المنطلق تعتبر حرية التعبير، وحق إبداء الرأي، وحرية القلم، والمطبوعات، وحرية النقد والاعتراض، وموارد أخرى من هذا القبيل من جملة الحريات السياسيّة.

ليثبت الاستاذ مطهري أن الحرية الاجتماعية موجودة في الدين يشير الى الآية ٦٤ من سورة آل عمران^(١٩) وفي تفسيرها يقول: «في مقام العبودية، لا نعبد إلا الله سبحانه وتعالى، لا المسيح ولا إله الشر، وأن لا يتخذ أحدٌ منا الآخر عبداً ويسترقه، وأن لا يعتقد أحد ما أن هنالك فرداً آخر هو سيده. بمعنى آخر لقد ألغى نظام السيد والعبد، وألغى نظام الاستغلال، وألغى نظام اللامساواة، ولا يحق لأحدٍ استغلال واستعباد الآخر»^(٢٠).

يرى مطهري أن الحرية الاجتماعية والسياسية مقدّسة كما يعتبرها العالم الحديث، ولكن ما له قيمة أسمى من الحرية الاجتماعية هو الحرية المعنوية. برأي مطهري:

«لقد جاء الانبياء ليهبوا الحرية المعنوية للبشر فضلاً عن الحرية الاجتماعية... لا تعتبر الحرية الاجتماعية ميسرة وعملية مع انعدام

الحرية المعنوية. ما يؤلم المجتمع البشري حالياً هو أن البشر يريدون تأمين الحرية الاجتماعية تاركين وراءهم الحرية المعنوية... لا يمكن تأمين الحرية إلا عن طريق النبوة والأنبياء والدين والإيمان والكتب الساوية»^(٢١).

يذكر مطهري أن أهم مسألة يعاني منها البشر في العصر الحالي هي عدم امتلاكهم الحرية المعنوية، حيث لا يمكن لأي مجتمع أن يصل الى الحرية الاجتماعية ما لم يصل قبلها الى الحرية المعنوية: «أكبر خسارة في عصرنا الحاضر هي مناداة الجميع بالحرية مكتفين بكلامهم عن الحرية الاجتماعية ولم يعودوا يتكلمون عن الحرية المعنوية، ولهذا فهم لن يصلوا الى الحرية الاجتماعية»^(٢٢).

يعتبر مطهري أن الحرية المعنوية هي مقدّمة للوصول الى الحرية الاجتماعية. وباعتقاده فإن الوصول إلى الحرية الاجتماعية الحقيقية يحتم

على الإنسان التحرّر من الداخل، وأن لا يكون عبداً للشهوات والماديات والتعلّقات الدنيويّة، وبعبارة أخرى، الحرية المعنوية هي التحرّر من ذاته والحرية الاجتماعية هي تحرّر الإنسان من قيد وأسر الافراد الآخرين لا سيما الحكم: «الحرية الاجتماعية هي حرية الانسان من قيد وأسر الأفراد الآخرين، ولكن الحرية المعنويّة... تحرر الإنسان من قيد وأسر نفسه وذاته» (٢٣).

برأيه: «تعطي التقوى الحرية المعنوية للإنسان أي إنّها تحرّره من أسر وعبودية الهوى والهوس وجذور الطمع والحرص والحسد والشهوة والغضب وتعتقه من شرها، وبهذا الترتيب، تزول جذور العبوديّة والرق الاجتماعي. لا يرزح الشعب، الذي لا يكون عبداً للمال والجاه والترف، أبداً تحت ثقل الأسر والرق الاجتماعي» (٢٤).

كذلك يرى مطهري أنّ الحرية

والتحرّر هما من أهمّ حكم الزهد: «توجد بين الزهد والتحرّر رابطة قديمة ومستحكمة. الحاجة هي معيار (المزاجية والطبع) وعدم الحاجة هي معيار (التحرر). أهمّ أمنية لدى أحرار العالم الخفيفي الوزن والحمل والذين لديهم قابلية الحركة وال طيران، هي أن يحترفوا مهنة الزهد والقناعة التي تقلل من الحاجات، وبمقدار ما يقللون من تلك الحاجات يستطيعون أن يعتقوا أنفسهم من قيد أسر الأمور المادية» (٢٥).

فموضوعات كالتقوى والزهد والصبر لها جذور في النزعة التحرريّة للإنسان. يثور الإنسان على العوامل التي تأسر داخله وتضعفه فيحرّر نفسه، وكذلك يقوم بنفس الشيء في مقابل القيود الخارجية، ولا يخضع إلا لحكم الله ولأوامره ويتبرأ من غيره.

يعتقد مطهري أنّ الحرية بشكل

عام صحيحة وفق الأدلة التالية: «يجب ألا تُمنع القدرات والقابليات الإنسانية من الظهور إلى حيز الوجود. فمن جهة لا يمكن فرض الكثير من الأشياء على البشر بالإكراه والإجبار، ومن جهة أخرى فإنّ البشر هم موجودات ينبغي لهم الوصول إلى كمالاتهم بالاختيار وهم في ميدان الصراع والاختلاف»^(٢٦).

ولهذا، الحرية في كلام مطهري ينبغي ان لا تُسلب من الانسان تحت أي اعتبار. وهذه العناصر هي كالتالي: العنصر الأول حيث يحتاج بروز وظهور القدرات والقابليات البشرية إلى فضاء من الحرية؛ لأنّ الفضاء المغلق والبيئة المضطربة والاستبدادية أو بتعبير آخر حالة فقدان الحريات الاجتماعية والسياسية لا تساعد في تأمين الأرضية لظهور الإبداعات والامكانيات. وتسمح المناخات الاستبدادية التي تخيم على

المجتمع للمتملّكين وذوي الألسن الحلوة والمتزلفين بأن يصنعوا مكاناً لهم، بينما يُذللّ ويحقّر فيها الأحرار وذوو الفكر الحر؛ لأنّ الوضع القائم لا يميز ولا يسمح لمريدي الخير والمصلحين بالاعتراض، وبالتالي يجد أولئك الذين يمدحون بألستهم مكاناً ومقاماً لهم وكفى.

العنصر الثاني الذي يحتاج الإنسان فيه للحرية يرجع إلى أن الكثير من الأمور والأشياء لا تليق ولا تصلح لفرضها على البشر، وكمثال على ذلك: لا يمكن فرض الدين لا بالإكراه ولا بالإجبار، ولا يمكن حثُّ أحدٍ على القبول بالدين بالقوة، لا سيما الدين الإسلامي الذي يشترط حتى في قبوله أن يكون عن برهان ودليل، ولا يُقبل منه إذا ما كان عن تقليد. في الأساس، يعتبر مطهري أن نقطة قوة الدين الإسلامي تتمثل في هذا؛ لأن قبوله قد شرط بالتحقيق وليس بالتقليد.

يقول مطهري في هذا الشأن:
«هناك بعض الأمور لا يمكن
استخدام الإجبار فيها أبداً يعني لا
يمكن أن تفرض على البشر فرضاً...
فلو اجتمعت كل قوى العالم المادية
وأرادت أن تنفذها بالقوة فسوف
تعجز، كموضوع المحبة
والصدقة»^(٢٧).

الدين والايان والمحبة والصدقة
وكثير من الموضوعات الأخرى
ليست بأمور إجبارية ولا يمكن
فرضها. ويشير الكثير من الآيات
القرآنية الى هذا الموضوع أيضاً: ﴿لَا
إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ
الْغَيِّ﴾^(٢٨). ولهذا السبب يأمر القرآن
الناس بالدعوة الى سبيل الله بالحكمة
والموعظة الحسنة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ
رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾
(النحل، ١٢٥). وفي آية أخرى قال:
﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ
عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^(٢٩).

أي أيها الرسول، وظيفتك الابلاغ

والقول، ولا تتحكم بالناس حتى
تجعلهم مؤمنين ومسلمين بالقوة^(٣٠).

العنصر الثالث الذي يفرض بأن
يكون الإنسان حراً هو إمكانية
تحصيل الكمال الإنساني في مناخ أو
فضاء قِيمٍ ويجري بحرية وعن وعي.
يجب أن يدخل الإنسان في صراع مع
كثير من الأشياء للوصول إلى ذلك
الكمال. بدايةً ينطلق السعي من
داخله للوصول إلى الحرية المعنوية،
ومن ثم يأتي دور الخارج حيث يتحمم
عليه السعي للوصول إلى الحرية
الاجتماعية والسياسية.

يرى مطهري أن الحرية هي طريق
ومعبر للوصول إلى المقصد والغاية.
ويجب أن يكافح في هذا المسير ضد
الميل والرغبات النفسية وأن
ينتصر عليها. ولإدامة هذا المسير يجب
قطع القيود والأغلال الخارجية،
وعليه أن يتحرر من كل تعلّق وتبعية.
الحرية بهذا المعنى هي وسيلة لإبراز
ولإظهار الإمكانيات والطاقات

الكامنة داخل الإنسان. يحتاج الإنسان إلى الحرية، والحرية أودعت فيه بصورة فطرية، وينبغي أن يستفيد منها لإظهار القدرات الإنسانية السامية، عندها يُفتح للإنسان طريق الرشد والتقدم نحو الكمال، ويخطو المجتمع الإنساني خطوات إلى الأمام يوماً بعد يوم.

وسوف نتناول هنا بعض مصاديق الحريات الاجتماعية والسياسية من وجهة نظر آية الله مطهري، وسيجري تحليلها للوقوف على رأيه حيالها.

حق تقرير المصير وحرية الانتخاب والرأي

أهم بحث حول الحرية السياسية هو ما يتناول حق تقرير المصير السياسي وحرية الانتخاب وحرية الرأي. هناك أسئلة عديدة تطرح من قبيل هل يمكن للإنسان المسلم أن يعطي رأيه في السلطة وأن يكون له حق الانتخاب لها ليخضع لها ولديه

الحق في ذلك، أم أنه يجب أن يقف في وجه السلطة ولا يعطيها صوته ويسعى إلى قلب النظام وإسقاطه؟ إنّ الإجابات المطروحة على ذلك كانت متفاوتة ومتناقضة. ولكنها أجمعت في النهاية على وجوب قبول الناس لها، أكان هذا القبول من خلال الإكراه والإجبار أم كان من خلال الاختيار والطوعية والرغبة. ففي جميع الأحوال، لتحفظ أي سلطة واستمراريتها في الحكم لا بد لها من أن تكون ملتصقة بالشعب وتحمل قضاياهم وهمومهم، وعند حصول عكس ذلك تصبح فيه الحكومة ضعيفة وتعاني من اهتزازات على نحو دائم.

لا يمكن الوصول في أبحاث الاستاذ مطهري إلى نتيجة حاسمة حيال نظريته إزاء مشروعية الحكومة الإسلامية، ولكن يشير بعض المكونات في آثاره وكتبه إلى أنه يُقر

بدور مؤثر للشعب في الحكم،

لهذا الأمر. ويعود منشأ مشروعيته بهذا اللحاظ إلى الشرع والشرعية. أما هل أن هذا المصدر والمنشأ يكون على نحو جزء العلة أم تمام العلة فهذا موضع بحث ودراسة. يقول مطهري في تفسيره لنظرية التعيين العام:

«إنّ تلك الحكومة التي ينبغي أن تكون بين الناس يجب عليها امتلاك مؤهلات عيّنها لها الإسلام. فكما أنّ المفتي بعد توفّر المؤهلات فيه يمكنه أن يفتي بدون أن يكون قد عينه الله شخصياً، كذلك الحاكم يمكن أن يحكم بين الناس بعد توفّر المؤهلات فيه بدون أن يكون الله قد عينه شخصياً.»^(٣٢)

وكذلك تلاحظ في أفكار الشهيد مطهري موضوعات تشير إلى دور الشعب في قبول الحاكم الإسلامي. لقد وضع الإسلام شروطاً لقيادة الأمة الإسلامية وحدد صفات الإمام بحيث إذا توفرت تلك الشروط

ويمكن له الرضوخ لأي نوع من الحكومات إذا أراد ذلك، وأنه لا يقبل الحكومات التي بُنيت على الظلم والجور فيقول: «الحاكم بالضرورة هو من كان لديه دعم وتأيد شرعي وليس من فرض نفسه بالقوة، ومن لديه دعم وتأيد شرعي يكون على أحد الوجهين: الأول على نحو الولاية والآخر على نحو الوكالة»^(٣١).

هنا يصف الحاكم الذي لديه شرعية بأنّه الحاكم الذي يأخذ مشروعيته من الشعب أو من الله سبحانه وتعالى، أي على نحو الولاية من قبل الله أو على نحو الوكالة من قبل الشعب.

ما يمكن استنتاجه من آرائه، هو التسليم بمشروعية ولاية الفقيه الإلهية على نحو (التعيين العام)، بمعنى أنّ الشارع المقدّس قد أمر الولي الفقيه بالتصدي لأمر القضاء والحكم وقدّم المعايير والشروط العامة

والصفات في شخص ما يمكنه أن يكون مؤهلاً للقيادة والحكم. ومن الواضح والجلي أن محض وجود الأهلية لا يعطيه الحق بالقيادة والحكم فعلياً إلا إذا كان مقبولاً من الشعب. بالطبع هناك نقاش يتمحور حول هل أن الحاكم الإسلامي يأخذ شرعية حكومته بالكامل من الدين والله فقط، وأن اختيار سائر الفقهاء أو الشعب ليس له أي أثر في ذلك، أم أن اختيار الشعب وسائر الفقهاء هما مؤثران أيضاً في إعطاء الشرعية للحكم. وبعبارة أخرى هل أن مصدر شرعية ولاية الفقيه هو اتجاه واحد ودور الانتخاب يكمن فقط في كون الحكومة فاعلة؟. في مطلق الاحوال، نصل في بعض آثار مطهري إلى نتيجة مفادها أنه يطرح موضوع قبول الحاكم الاسلامي من قبل الشعب فقط. بينما يعتبر الشرعية تأتي من ناحية أخرى حيث إنَّ هذا الموضوع يقوِّي من نسبة نظرية

التعيين العام إليه.

يعتبر مطهري في موارد أخرى أن مصدر الحق الشرعي لولي الفقيه الشعب أو الناس المتدينون. ويقدم هذا التحليل في إشارته الى حكم الامام الخميني (قده) إلى رئيس الوزراء المؤقت آنذاك^(٣٣):

«الحق الشرعي للامام ينطلق من انتماء أغلبية الشعب الساحقة للاسلام باعتباره مدرسة فكرية شاملة. وهذه الاغلبية تعطي رأيها فيمن يشرف على التطبيق والمطبقين، حيث يكون الامام هو المنظر الذي يشرف على التنفيذ الصحيح للنظرية ويبدى رأيه في صلاحية الأفراد المنفذين للدستور وفي جميع الأعمال التي تتعلق بتطبيق النظرية الاسلامية. في الحقيقة إن الولاية الشرعية والحق الشرعي هما نفس حق سيادة الشعب الوطنية بحيث تفرض عليه انتخاب الشخص الذي أيده الفقيه القائد»^(٣٤).

في ذلك استبدلوه بآخر أفضل منه... مسألة الجمهورية ترتبط بشكل النظام المؤطر بنوع من الديمقراطية أي القائم ضمن إطار إعطاء الافراد حق تقرير المصير»^(٣٥).

يثير الاستاذ الحديث في العبارة فوق حول (انتخاب رئيس الحكومة من قبل الشعب)، (كون الحاكم مؤقتاً) و(حق سيادة الشعب في تقرير مصيره)، وأن اختيار الشعب هو ليس من مقولة (الوظيفة) بل من مقولة إنه (حق) له. على أي تقدير، يشاهد ويلاحظ في كلامه موارد كثيرة يعود فيها للشعب نفسه حق تقرير مصيره. إضافة إلى أنه يُقرّ بكون الحقوق فطرية كالحرية والسيادة الشعبية بمعناها الحقيقي، وكون الحكومة أمانة في يد الحاكم من قبل الشعب. تُبين كل هذه الأمور مدى تأثير الشعب ودوره في الحكم. حتى فيما لو قبلنا بنظرة الاستاذ مطهري أن التعيين العام للفقيه بصفة الحاكم الاسلامي، مع

ويشير الاستاذ الشهيد في مكان آخر إلى حق اختيار الشعب وعزل الحاكم وإلى كونه مؤقتاً. ويعتبر هذا بحد ذاته قرينة أخرى على تأثير الشعب في تقرير مصيره، ويقول حول كلمة (جمهورية إسلامية) التالي:

«كلمة الجمهورية تعني شكل الحكومة المقترحة، وكلمة إسلامية تحدد محتوى هذه الحكومة.... أي الحكومة التي يتمتع فيها جميع الناس بحق الانتخاب دون تمايز بينهم في الجنس أو اللون أو العقيدة، والشرط الوحيد هو البلوغ والنضوج العقلي فقط لا غير. إضافة إلى ذلك فإن الهيئة الحاكمة المنتخبة تحكم لفترة معينة وللشعب حق إبقائها أو تغييرها بعد انقضاء تلك الفترة، بمعنى أن بإمكان الناس أن ينتخبوا ذلك الحاكم للمرة الثانية والثالثة أو الرابعة حسب ما يسمح به دستورهم، وإذا لم يرغبوا

ذلك يجب أن يكون مثل هكذا فرد مقبولاً من الشعب بصفته حاكماً اسلامياً. ومجرد وجود المؤهلات لدى فقيه ما لا يؤدي بالضرورة إلى إيجاد حكومة إسلامية.

يدافع مطهري عن حق الرأي والاختيار في المرحلة التي تعقب تشكيل الحكومة الإسلامية من قبل الشعب. ويعتقد أن إعطاء الحرية للشعب في اختيار طريقه وحركة توجهه سيؤدي إلى رشد. ولن يصل الشعب إلى الرشد الاجتماعي في حالة فقدانه للحرية. وبناء عليه فإن مطهري يقفل باب الفرض والإجبار في موضوع الاختيار واعطاء الرأي لأن عكس ذلك سيفضي الى عدم التطور والتقدم:

«إذا أردتم أن تفرضوا هذا على الشعب وتقولوا أنتم لا تفقهون ويجب عليكم انتخاب الشخص الفلاني، عندئذ سوف لن يصبح شعباً باستطاعته إيجاد هذا الرشد

الاجتماعي. في الأساس، يجب تركه حراً ليفكر ويسعى، فمن كان يريد منه أن يصبح نائباً فليعلن ذلك، وكذلك الفرد الذي يريد أن ينتخب، فيتردد لمدة من الزمن ويتساءل هل أنتخبه أم أنتخب غيره، هو لديه تلك الحسنات، والآخر لديه بعض السيئات، فينتخب فجأة، ومن ثم يكتشف خطأه. ويكرر ذلك مرة ثانية وثالثة حتى تكتمل تجربته في هذا المجال، وعندها يظهر بصورة وطنية أنه أصبح راشداً اجتماعياً، وإلا إذا كان سيُفرض عليه ذلك بحجة أن هذا الشعب ليس لديه رشد، عندها سيأخذون منه الحرية للأبد، وسيبقى هذا الشعب غير رشيد الى الأبد أيضاً. فرشده في تركه حراً، وليخطئ في ظل هذه الحرية بداية، وحتى لو أخطأ مئة مرة فأيضاً يجب أن يبقى حراً» (٣٦).

يضرِب مطهري بعد عرضه لهذا الموضوع وشرحه، مثلاً بشأن والد

الخطأ، وأن نسلبه حرية الفكر بأي طريقة، أو أن نرعبه بأن لا يفكر بذاك الموضوع الفلاني الديني لأنّ لديه وسواساً ذهنياً ولو قليلاً فإنه سيذهب بقدميه إلى نار جهنم، فهذا الشعب سوف لن يصل فكره في الموضوعات الدينية أبداً إلى مرحلة الرشد، ولن يتطور ويتقدم. الدين الذي يطلب فيه من الناس الثبّت في مبادئه وعقائده (والثبّت هو الحصول على المطلب عن طريق التفكير والتعقل) شاء أم أبى فهو يقر بالحرية الفكرية للشعب»^(٣٧).

ويمكننا أن نستنتج من آثار الشهيد الى حد ما أنه يُقر بحق تقرير المصير للانسان. للانسان المسلم دور مهم في تشكيل الحكومة الاسلامية وإقامتها واختيار الحكام، حتى على فرض القبول بالمقبولية وليس المشروعية. من جهة أخرى يبقى متمتعاً بالحرية بعد تشكيل الحكومة الاسلامية، فينتخب بعد التدقيق

أراد أن يعلم ابنه السباحة. فهو يرى أنّه بالتعليم وحده لا يستطيع السباحة، بل لا بد له من أن يُدخل الولد الى الماء ليجرب عدة مرات، ويغرق فيه عدة مرات، ويتلع مقداراً من الماء أيضاً، وبالتدريج، سوف يتعلم فنون ومهارات السباحة ويكتسب المهارة في ذلك. وكذلك الأمر ينطبق على الأمور الاجتماعية لأن الفرد عليه أن يكون حراً حتى يعلم نفسه، ويدخل معترك القضايا والأنشطة الاجتماعية، ويعوّض عن أخطائه بالتدريج مع الوقت، ويجرب ليصل إلى الرشد الاجتماعي، وأن يستفيد من قوة اختياره بشكل صحيح ودقيق ومحسوب. ويرى مطهري في هذا الشأن، أنّ الوصول إلى مرحلة الرشد الديني والفكري والاجتماعي لا يتيسر إلا بالحرية.

«إذا لم نعط الشعب الحرية الفكرية في الموضوعات التي يجب أن يفكر فيها بحجّة الخوف من الوقوع في

واستخدام العقل، ويدلي بصوته بحرية تامة، وينتخب رجال الدولة.

حق إبداء الرأي والنقد والإشراف

كما ذكرنا سابقاً، يرى مطهري أن الانسان حر ومختار، ومن هذا المنطلق هو مسؤول عن أعماله التي يقوم بها^(٣٨). يعتقد مطهري، من خلال إشارته إلى تقبل المسؤولية من قبل الانسان في الوقت عينه لكونه حراً، أنَّ من عوامل التوجه نحو المادية في الغرب هو اختلال بعض المفاهيم الاجتماعية والسياسية لأنَّ الحكَّام في نظرهم ليسوا بمسؤولين وغير مسؤولين من قبل الشعب، في حين أنَّ الحكام هم مسؤولون عند الله عن أعمالهم وللشعب الحق في أن يراقب أعمالهم وسلوكهم وتصرفاتهم وهم ملزمون بالمساءلة أمام الشعب. ويذكر مطهري بهذا الخطر وأن ما كان قد حصل في الغرب لجهة تطور النزعة المادية هو إقامة جماعة

باسم الدين حكومات استبدادية وركزوا في الازهان هذا الاعتقاد القائل بأن الحاكم غير مُسؤول أمام أحد. وهكذا كان، فقد تربي الاستبداديون في كنف الدين ويستولون على السلطة باسم الدين ويظلمون ويجورون. وتضائل اندفاع الناس نحو الدين في ظل هكذا اعتقاد، لأن الدين وحماته عمَّال مستبدون وكانوا يحامون عن المستبدين ويدافعون عنهم:

«عندما طرحت المفاهيم الخاصة الاجتماعية والسياسية في الغرب وتطرقوا الى موضوع الحقوق الطبيعية لا سيما حق السيادة الشعبية وأن البعض أصبح من مناصري الاستبداد السياسي، ولم يقرؤ بأي حق للشعب في مقابل الحكام سوى ما اعتبروه الواجب والتكليف، التصق هذا البعض بموضوع الله في استدلالاته ليجد ما يسانده في ادعاءاته تلك المتعلقة بنظريات

شكل من أشكال التدخل في أمور الأشخاص الذين اصطفاهم الله وانتخبهم لرعاية وحفظ الناس وجعلهم مسؤولين أمامه فقط من جهة أخرى»^(٤٠).

وبناء عليه، وُضعت المفاهيم الدينية وعبادة الله في حالة تناقض مباشر مع حرية الانسان وأصبح الدين في مواجهة الحرية. ومن الطبيعي أن الشعب الذي عانى من ظلم وجور الحكام العنيد قد انطلق بعيداً عن الدين وحصل على الحرية.

يرى مطهري أنه هذه القصة كانت في الإسلام وما زالت ولكن بطريقة أخرى:

«من وجهة نظر الفلسفة الاجتماعية الإسلامية، ليست نتيجة الاعتقاد بالله هي قبول حكم الأفراد وعدم مسؤولية الحاكم أمام الشعب، ولكن الاعتقاد الوحيد بالله هو أن يكون الحاكم مسؤولاً أمام المجتمع

النزعة الاستبدادية السياسية، وادعى أن الحكام غير مسؤولين أمام الشعب ولكنهم مسؤولون أمام الله وحده. وفي المقابل فإن الشعب مسؤول أمام الحكام وواجب عليه الطاعة لهم»^(٣٩).

وبهذه الطريقة، كانت تصوّر علاقة من طرف واحد، من جهة علاقة أصحاب القوة والسلطة حيث يعتبرون أنفسهم فوق الجميع وليس لديهم أي مسؤولية تجاه الشعب، ومن جهة ثانية الجميع مسؤول أمامهم ويجب أن يلبوا طلباتهم وينفذوا أوامرهم. حدثت هذه الأمور باسم الدين وللأسف، وكان لديها من محتضنها من قبل حماة الدين ووجّهت إلى الدين ضربة مهلكة.

«ثمة نوع من العلاقة غير الطبيعية بين الاعتقاد بالله من جهة، وبين الاعتقاد بضرورة التسليم أمام الحكام وسلب أي حق يتعلق بأي

ويؤدي الى الأفراد حقوقهم ويعتبر استيفاء الحقوق واجباً شرعياً...»^(٤١).

ويشير إلى كلام الإمام علي (في نهج البلاغة ليثبت أن الحاكم مسؤول أمام رعيته والشعب، حيث يعتبر الإمام (أن للحق وجهين بحيث لا يوجد لأي منهما حق ما لم يكن للآخر حق عليه، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالحقوق المتبادلة بين الحاكم والشعب وأن الحاكم في الإسلام هو مسؤول عن أعماله التي يقوم بها وأنه مجبر على أن يجيب الشعب عن ذلك إذا أراد مساءلته)^(٤٢).

في الفكر الاسلامي، الدين والحرية ليسا متناقضين بل ينبغي قبول الدين بحرية. وفي الأساس ليس الدين أمراً إجبارياً. ومن وجهة نظر الإسلام الدين الاجباري ليس له أي قيمة وقدّر ولن يقبل منه. ولكون الانسان حر فهو إذن مسؤول ومكلف. بحسب رأي مطهري:

«رأي الإسلام أن المفاهيم الدينية كانت تعادل دائماً الحرية بالتمام عكس ما قد حدث في الغرب... حيث إن المفاهيم الدينية كانت تعادل الاختناق الاجتماعي»^(٤٣).

كُلّف الشعب بالقيام بأمر معينه وكذلك الحاكم مسؤول أمامه من جهة ما. وليس على أساس أن على الشعب أداء واجب الطاعة والتكليف من دون أن يكون له أي حق من الحقوق في حين أن الحاكم مطلق اليدين يبنّي حكمه كما يشاء ويستعبد فيه الشعب.

في الحكومة الاسلامية، علاقة الحكومة بالشعب ليست أحادية، فقد أُعطي للانسان المسلم الحق في المشاركة في أمر الحكم والحكومة بل ذهبت الامور الى أبعد من ذلك واعتُبرت المشاركة فرضاً واجباً عليه.

ومن هذا المنطلق، تجب المبادرة إلى نقد الوضع القائم وإبداء وجهة النظر والرأي بحرية عند ظهور

«بدليل هذه الحريات استطاع الاسلام أن يبقى ويستمر. فلو جاء أحدهم في صدر الإسلام وكان يقول إنني لا أوّمن بالله في معرض الجواب على أحد ما، فكانوا سيقولون اضربوه واقتلوه، ولما كان قد بقي الإسلام الى اليوم. وبهذا الدليل استمر الإسلام لأنه واجه بشجاعة وبصراحة الأفكار المختلفة»^(٤٦).

ويضيف ويستنتج: «في المستقبل أيضاً، تُكتب للإسلام الاستمرارية في الحياة فقط وفقط بمواجهة العقائد والأفكار المختلفة بصراحة وشجاعة. إنني أحذر الشباب والمدافعين عن الإسلام أن لا يظنوا أن طريق حفظ العقائد والمعتقدات الإسلامية هي بالحيلولة دون إبراز عقائد الآخرين. يمكن أن يُجرس الإسلام فقط بقوة واحدة وهي العلم وإعطاء الحرية لأفكار الآخرين المخالفة ومواجهتها بصراحة ووضوح»^(٤٧).

اختلالات وعدم انتظام في المجتمع. ويرى مطهري أن الأفراد الذين يفكرون بأمورهم التي يعتقدون بها بحرية، بإمكانهم أن يعبروا عن نتيجة تلك الأفكار بحرية أيضاً.

وبرأيه: «في نظام الجمهورية الإسلامية لا يوجد أي حدود للفكر أو ما يعبر عنه اصطلاحاً تأطير الأفكار وخنقها. على الجميع أن يكونوا أحراراً في تقديم وطرح آرائهم وأفكارهم الحقيقية»^(٤٤).

ويقول في مكان آخر: «حرية إظهار المعتقد تعني أن تقول فكرك وما تعتقد به حقيقة.... من وجهة نظر الإسلام فالفكر حر، أنتم فكروا بأي طريقة أردتموها وأظهروا عقائدكم بأي شكل أردتموه شريطة أن يكون فكركم الصحيح والحقيقي، واكتبوا ما شئتم ولن يمنعكم أحد من ذلك»^(٤٥).

يقول مطهري في تمة حديثه تأكيداً على ما سبق:

يعتبر مطهري أن سلب الحرية في النظام الاسلامي بجانب فقدان العدالة من الآفات الأساسية للثورة الاسلامية^(٤٨) وبرأيه: «واجبنا الحتمي هو هذا: أن نحترم الحريات بالمعنى الحقيقي، لأنه إذا كان من المقرر أن توجد الحكومة الجمهورية الاسلامية الأرضية لخلق الحريات فإنها ستفشل حتماً»^(٤٩). الاسلام دين الحرية، الدين الذي يسوّق للحرية لجميع الأفراد في المجتمع^(٥٠).

ويرى مطهري أن الثورة إذا أرادت أن تستمر في طريق النصر الصحيح عليها أن تعترف بأحقية الأفراد بتمتعهم بالحرية الفكرية والتعبير عن الرأي والقلم: «على كل فرد أن يكون فكره وتعبيره عن رأيه وقلمه حراً، وفي هذه الحالة فقط تستمر ثورتنا الإسلامية بمواصلة طريقها الصحيح... إذا وُجد في مجتمعنا بيئة حرة للتعاطي مع الآراء والمعتقدات على نحو أن أصحاب الفكر

المختلف باستطاعتهم طرح أفكارهم ونحن في المقابل نطرح ما عندنا من آراء أيضاً، عندئذ في مثل هكذا بيئة سالمة سيكون الإسلام قادراً على الرشد والتقدم أكثر فأكثر»^(٥١).

فيما يتعلق بالنقد، لدى مطهري رأي صريح في ذلك بل يذهب الى أبعد من ذلك باعتقاده في أنه حتى المراجع لا يجب أن يكونوا بعيدين عن المساءلة:

«لقد أظهرت في كتاباتي أيضاً أن المراجع ليسوا فوق الانتقاد بالمفهوم الصحيح للكلمة، وأنني أعتقد وما زلت، أن أي موقع ما دون المعصوم، يضع نفسه في مقام أنه فوق الانتقاد، فهذا خطر عليه وكذلك على الاسلام»^(٥٢).

يضيف قائلاً: «أنا لا أفكر مثل عامة الناس بأنه من كان من طبقة المراجع فإنه ينال عناية خاصة من الإمام صاحب العصر (وبالتالي هو مصان من الخطأ والذنب والفسق.

فإذا كان هذا الأمر صحيحاً، فينتفي بذلك شرط العدالة»^(٥٣).

ووفقاً لهذه النظرية فلا يستثني مطهري نفسه من هذا حين يقول: «لا أتصور نفسي أبداً فوق الخطأ»^(٥٤).

بهذا الترتيب، يتضح أنّ للشعب الحق في إبداء وجهات نظره والنقاش والمساءلة في الأمور العامة والقائمة لا سيما الحياة السياسية والاجتماعية منها. فلا يوجد أحد فوق المراقبة والنقد أو بدون أي مساءلة له.

لا يعتقد مطهري بحرية التعبير فحسب بل يرى أنّها السبيل الوحيد لبقاء الإسلام على مر التاريخ ونظام الجمهورية الإسلامية في المستقبل. فطرح الأفكار المختلفة يمنع النفاق والرياء للحاكم من قبل المجتمع، ويؤدي إلى شفافية متزايدة في الأفكار، تجعل الأفراد يطرحون ما يعتقدون به دون أي خوف أو اضطراب في أجواء من الحرية للتباحث والنقد مع أصحاب الفكر ليعثروا على نقاط

القوة ونقاط الضعف فيها. وبهذا الشكل تؤدي حرية التعبير الى قوة العلم ورونقه والحكمة على صعيد المجتمع، وبالتالي ستتبدد أجواء النفاق والرياء والتملق.

حرية الأحزاب والتجمعات (الكتل) السياسية

تناول مطهري في أبحاثه الأحزاب والتشكيلات السياسية وأكثر من بيان حدود حريتها في الحكومة الإسلامية. ولكن نظريته العامة في هذا الشأن مبنية على حرية الأحزاب، وبالطبع الأحزاب التي لا تتآمر وتتواطأ ولا تغش ولا تمكر ولا تخادع عند ممارستها لأنشطتها:

«الأحزاب حرة في الحكومة الإسلامية. كل حزب لديه عقيدة غير إسلامية فهو حر فيها، ولكننا لن نسمح بالتواطؤ والخداع»^(٥٥).

وإن الأحزاب والتجمعات تستطيع أن تمارس أنشطتها على نحو

علني شريطة أن تعبر عن عقائدها وآرائها بصراحة وعلانية وأن تناقش الآخرين بالمنطق والاستدلال:

«نحن نقبل الأحزاب والأفراد إلى الحد الذي يعبرون فيه بصراحة عن معتقداتهم، ويأتون لمواجهة منطقنا بمطقتهم، أما أن يتلطفوا تحت عباءة الاسلام ليطرحوا فيه عقائدهم، فلنا الحق حينئذ بالدفاع عن إسلامنا ونقول إن الإسلام لم يقل هذا، ولنا الحق أن نقول لهم لا تفعلوا هذا باسم الإسلام. فلا أظن أنه يمكن أن تجد لمثل هكذا بحث ومناقشة مثيلاً لها في أي مكان»^(٥٦).

واضح عنها. على التشكيلات السياسية أن يكون لديها الجرأة والشجاعة لدرجة أن تطرح فيها عقائدها وآراءها بحرية وصدق. برأي مطهري، فإن الأحزاب والتجمعات في الحكومة الإسلامية تتمتع بمثل هكذا حريات.

ويعتقد مطهري كما مر سابقاً، بأن طرح الأفكار الحقيقية من قبل الأفراد والتيارات المختلفة يتمتع بالحرية، ولكن «يبقى هذا الأمر صحيحاً وقائماً باستثناء حالة التآمر والنفاق. التآمر ممنوع، في حين أن طرح الأفكار الحقيقية والصحيحة فهو حر»^(٥٧).

يعتقد مطهري أن كل فرد أو حزب أو تجمع هو حر طالما أنه يعبر بصراحة عن آرائه وأفكاره ولا يوجد حدود في ذلك. لا يحق للتجمعات والتيارات السياسية أن تقوم بأنشطتها بالحيل والخفاء بشكل لا يسمح للشعب بتكوين اعتقاد

وكذلك يعتقد بنفس الأمر حيال الأفراد فلهم الحق في التعبير عن أفكارهم بدون موارد وبشفافية أمثال الماركسيين، والآخرين يمكنهم كذلك الاستفادة من هذه الطريقة والاسلوب وأن يطرحوا أفكارهم وعقائدهم وآراءهم السياسية بصورة

واضحة وصریحة لیدرك الشعب اعتقاداتهم بالعمق.

وبرأیه: «يجب أن نقف أمام الكذب والشعوذة والاحتيال أي أن الماركسي لا يجب علیه التمسك بآية من القرآن الكريم وأن يقول بأن الآیة الفلانیة تدل على المبدأ الفلانی في الماركسية، فنحن نخالف هذه الطريقة بالطرح فهي خیانة للقرآن الكريم»^(٥٨).

ويرى مطهري أن الإسلام أو الحكومة الإسلامية يتمتعان بقوة استدلال ومنطق إلى حد إعطاء الحرية للآخرین لیتمكنوا من طرح ونشر أفكارهم بصراحة، ونقد الحكومة الإسلامية ورجال الدولة، وفي الأصل أن أي نظام سياسي وديني یعتقد ویثق بنفسه وعقائده يجب أن يكون من مناصري الحرية.

«إذا كان أي مذهب فكري یؤمن بأیدیولوجيته فهو مُجبرٌ على أن

یکون من مناصري حرية الفكر، والعكس صحيح إن كل مذهب فكري لا یؤمن ولا یثق بذاته سيقف في وجه حرية الفكر. مثل هكذا مذاهب تجدد نفسها مجبرة أن تحفظ الناس في نطاق فكري خاص وضيق لتحول دون رشدهم الفكري. وهذا الوضع هو نفسه ما نشاهده اليوم في الدول الاشتراكية. ففي هذه الدول تصنع الراديوات بطريقة لا یستطيع الناس من خلالها التقاط ترددات البلدان الأخرى بهدف جعلهم أحاديي البعد والمقاس خوفاً من تعرض الایدیولوجية الرسمية لأي لطمة یمكن أن تصیبها»^(٥٩).

یمكن الاستخلاص من فحوى كلام مطهري أنه لا یعتقد بأحادية صوت ورأي الشعب، وأحاديّه بعده، ویدافع عن المجتمع المتعدد الآراء، ذلك المجتمع الذي یتعاطى فيه الأفراد والجماعات مع اختلاف أذواقهم وعقائدهم المتنوعة مع

بعضهم بعضاً بصدق ومنطق. ومن هذا المنطلق يقول: «إنني أعلن أنه لا يوجد أي حدود للفكر أو ما يعبر عنه اصطلاحاً تأطير الأفكار وخنقها في نظام الجمهورية الإسلامية. يجب أن يكون الجميع أحراراً في تقديم وطرح آرائهم وأفكارهم الحقيقية، وبالطبع نذكر هنا أن هذا الامر يجب أن يكون بعيداً عن التآمر والنفاق والرياء»^(٦٠).

يعتبر مطهري حكم الإمام علي (نموذجاً للحكومة الإسلامية حيث كان قد أعطى فيها حتى للمخالفين لحكمه الحد الأعلى من الحرية: «لقد عامل أمير المؤمنين الإمام علي (الخوارج بمنتهى الحرية والديمقراطية. لقد كان خليفة وكانوا من رعاياه، فكان قادراً على أن ينفذ بحقهم ما كانوا يستحقونه. ولكنه لم يسجنهم ولم يجلدهم، بل إنّه لم يقطع حتى نصيبهم من بيت المال، وكان ينظر إليهم نظره إلى الآخرين. لقد كانوا أحراراً في الإعلان عن عقيدتهم

أنى شاءوا. وكان الإمام علي وأصحابه يقابلونهم بمعتقداتهم بكل حرية، ويجادلونهم فيها ويتبادلون الأدلة والاستدلال. لعل هذا القدر من الحرية لم يسبق له وجود في العالم. فما من حكومة عاملت معارضيهما بهذا القدر من الديمقراطية»^(٦١).

بالطبع يتضح أن الحرية كانت لدرجة لم يكن فيها السلاح قد ظهر الى العلن بعد، ولم يُشهر ضد الحكومة الشرعية، ولم يقوموا بأعمال مخلة بالأمن الاجتماعي. وعليه فإنّه عندما اختل الأمن العام، وقاموا بأعمال مسلحة ضد الحكومة، عندها لم يعد محل للمسامحة وتزكيتهم أحراراً لأنه لم تعد المسألة مسألة تعبير عن عقائد وآراء بل الهدف هو الاخلال بأمن المجتمع والقيام بوجه الحكومة الشرعية بقوة السلاح»^(٦٢).

كذلك بناء على هذا النموذج يعتقد مطهري نفس الامر حيال نظام الجمهورية الإسلامية فيقول: «لما

وعليه يرى مطهري أن للأحزاب والتكتلات في الحكومة الإسلامية حرية التعبير عن رأيها إلى حدّ الصراحة في ذلك، ولكن عند البدء بالتآمر والخيانة ستكون نهاية أنشطتها. ويعتقد في هذا المجال أنه حتى إذا أوجد نظام الجمهورية الإسلامية أرضية تضيق الخناق وسلب الحريات المشروعة والقانونية سوف لن يدوم النظام وستتهيأ الأرضية لفشل الثورة وسقوطها من تلقاء نفسها. على الأفراد والأحزاب السياسية والتشكيلات والتجمعات أن تكون صادقة في التعبير عن مواقفها وأن تطرح وجهات نظرها وآراءها بشفافية وبعيدة عن أي نوع من أنواع الحيل والخداع والرياء والتحريض والتخريب أمام الجميع حتى يتسنى للشعب الحكم عليها.

الخاتمة

كُتِبَت هذه المقالة بهدف إعادة

كانت ماهية الثورة ماهية دعاة العدالة فإن واجبنا الحتمي يتمثل باحترام الحريات بالمعنى الواقعي للكلمة، لأنه إذا كان مقررًا أن تعمل الحكومة الإسلامية على خلق أرضية اختناق للحريات فانها ستفشل حتمًا»^(٦٣).

ويضيف قائلاً: «على كل فرد أن يكون فكره وتعبيره عن رأيه وقلمه حراً عندئذ ستستمر ثورتنا الإسلامية في الطريق الصحيح للانتصار»^(٦٤).

يعتبر مطهري أن انتصار الثورة واستمراريتها مرتبطان بمستوى حرية الأفراد والجماعات في فكرهم وتعبيرهم وأفلامهم. وكذلك يعتقد أنه يجب أن تُحترم الحريات بكل ما للكلمة من معنى.

وبناء على ما تقدم، يجب الغوص إلى الأعماق في بحث الحرية، لنصل بالتدريج إلى اعتقاد مفاده ضرورة احترام الحريات الفردية والتجمعات والتيارات السياسية.



قراءة وتحليل ومناقشة أفكار الشهيد مطهري حيال الحريات السياسية. وفي هذا السياق بالنظر الى أهمية هذا الموضوع استُعرِضَ معنى الحرية المعنوية والاجتماعية والسياسية وذكرت أيضاً بعض المصاديق للحريات السياسية. ما يمكن تقديمه في الخلاصة هو أن الشهيد مطهري المفكر الحر، يفكر على الصعيد الاجتماعي ويفكر في تركيبة وبناء الدولة وبسط الحريات السياسية. وعلى هذا الأساس يعطي للشعب حرية التدخل في رسم مصيره وتحديد نوع الحكم الذي يريده وينتخبه.

بالإضافة الى ذلك، يتمتع الشعب برأيه بحرية الاختيار والانتخاب وحرية الرأي في مرحلة ما بعد تأسيس الدولة. وبإمكانه من خلال آرائه الحرة المشاركة والتدخل في عملية تعيين المسؤولين ورجال

الدولة، وأن يكون مؤثراً بشكل عام. وبعد الانتهاء من عملية التعيين تلك، فإن للشعب الحق في إبداء رأيه حيال ما يقومون به من أعمال وتصرفات، وأن يحاكم تلك التصرفات والأعمال تطوعياً وحتى الانتقاد إذا لزم الأمر. الإشراف في هذه المرحلة يعد حقاً من حقوق الشعب، وفي التعاليم الاسلامية أيضاً عُرِفَ عنه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأبرز مصاديقه أن يكون مع رجال الدولة. وكذلك يعتبر مطهري أن القانون يضمن حرية التجمعات والأحزاب السياسية ويصرح بها، ويعطيها الحرية في العمل وإقامة الأنشطة تحت سقفه، ولا يستطيع أحد في هذه الحالة أن يضع موانع وعراقيل أمامها. وتبقى كذلك ما دامت لم تتخطَ حدودها بالانتقال الى العمل المسلح.

الهوامش

- [١] مطهري، مرتضى، الانسان الكامل، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة الثانية، ص ٥٦٦.
- [١٢] مطهري، مرتضى، الانسان الكامل، ص ٣٢٥-٣٥٤.
- [١٣] حسين يزدي، الحرية من وجهة نظر الاستاذ مطهري، طهران دار صدرا للنشر، ص ٣٢.
- [١٤] مطهري، مرتضى، الانسان الكامل، ص ٣٤٦-٣٤٧.
- [١٥] المصدر نفسه، الانسان الكامل، ص ٣٤٧.
- [١٦] مطهري، مرتضى، الاحاديث المعنوية، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة الخامسة، ص ١٤.
- [١٧] المصدر نفسه، ص ١٤.
- [١٨] مطهري، مرتضى، الاحاديث المعنوية، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة الخامسة، ص ١٨.
- [١٩] ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾، (سورة آل عمران، آية ٦٤).
- [٢٠] مطهري، مرتضى، الاحاديث المعنوية، طهران دار صدرا للنشر، ص ١٧.
- [٢١] المصدر نفسه، الاحاديث المعنوية، طهران دار صدرا للنشر، ص ١٩.
- [٢٢] المصدر نفسه، ص ٥١.
- [٢٣] المصدر نفسه، ص ٣٢.
- [٢٤] مطهري، مرتضى، سیری در نهج البلاغة، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السادسة، ص ٢٠٧-٢٠٨.
- [٢٥] مطهري، مرتضى، سیری در نهج البلاغة،
- [١] مطهري، مرتضى، الانسان الكامل، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة الثانية عشر، ص ٥٠-٤٨.
- [٢] مطهري، مرتضى، ختم النبوة، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة الثانية عشر، ص ٢٠.
- [٣] مطهري، مرتضى، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، ص ١٠١.
- [٤] المصدر نفسه، ص ١٠١.
- [٥] المصدر نفسه، ص ١٠٢-١٠٣.
- [٦] المصدر نفسه، ص ١٠٤. تجدر الاشارة الى ان الاستاذ مطهري يطرح بالتفصيل في مكان آخر معايير الانسانية على الشكل التالي: العلم والتربية او الخلق والطبع والمجبة والارادة والحرية والمسؤولية والتكليف والجمال. ركز في هذه الابحاث على طرح النظريات المختلفة حيال معيار الانسانية وقد وعد في آخر هذا البحث بنقد هذه النظريات وان يعطي موقف ورأي الاسلام والدين فيها في جلسة أخرى. ولكن، ربما لم تعقد تلك الجلسة أم انها لم تصلنا. يمكن الرجوع الى كتاب: مرتضى مطهري، الأحاديث المعنوية، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة الخامسة، ص ٢٢١-٢٣٥.
- [٧] نفس الكاتب، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ٩١.
- [٨] المصدر نفسه، ص ٤١-٤٢.
- [٩] المصدر نفسه، ص ٤٤.
- [١٠] المصدر نفسه، ص ٥٣.
- [١١] مطهري، مرتضى، مجموعة آثار (مقالات)،

طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السادسة، ص ٢٣١.

في بحث آخر، بينت موضوع الزهد في كتابات الاستاذ مطهري. يمكن الرجوع الى كتاب رسالة الحوزة، السنة الخامسة، العدد ١٨، ص ٣٣-٥٠.

[٢٦] حسين يزدي، الحرية من وجهة نظر الاستاذ مطهري، طهران دار صدرا للنشر، ص ١٩.

[٢٧] مطهري، مرتضى، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ١١٧.

[٢٨] سورة البقرة، آية ٢٥٦. توضيح هذه الآية يشمل النفي والنهي.

١ - النفي: لقد اختار الزمخشري واغلب المعنزة هذا التفسير، يعني ان الله لم يضع امر الايمان بالاجبار والاكراه والتهديد لكنه وضعه من خلال التمكين والاختيار كما قال في مكان آخر: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾، (سورة يونس، الآية ٩٩).

٢ - النهي: لا تجبروا احدا على الاسلام لان الايمان الإكراهي لا يؤخذ به، وكذلك أيضاً الكفر الإكراهي لا يؤخذ به. آية التقية: سورة النحل، الآية ٦. يمكن الرجوع الى كتاب: توضيح بهاء الدين خرمشاهي في نهاية الآية موضع البحث.

[٢٩] سورة الغاشية، آية ٢١-٢٢. كذلك يمكن الرجوع الى الآيات: سورة المائدة الآية ٩٢ و٩٥، سورة يونس، الآية ١٠٨، سورة

الاسراء، الآية ٥٤، سورة الزمر، الآية ٤١، سورة ق، الآية ٤٥، سورة الانعام، الآية ١٠٧...

[٣٠] مطهري، مرتضى، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ١١٩.

[٣١] المصدر نفسه، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ١٥٠.

لمزيد من التوضيح حول وجهة نظر الاستاذ مطهري إزاء مشروعية الحكومة الاسلامية، يمكن الرجوع الى كتاب: محمد حسن قدردان قرا ملكي، «مشروعية الحكومة الاسلامية من وجهة نظر مطهري»، رسالة المفيد، العدد ١٧، ص ٢٠٥-٢٣٢. جرى في هذه المقالة بحث هذا الموضوع على نحو مبسط من وجهة نظر الاستاذ مطهري، ولكن الكاتب لم يصل الى نتيجة حاسمة وتركه للتأمل والتفكير.

[٣٢] نقلاً عن: محمد حسن قدردان قرا ملكي، السابق، ص ٢٢٧.

[٣٣] «وفقاً للحق الشرعي والقانوني المنبثق من تصويت الاغلبية الساحقة للشعب الايراني، فاني مامور بان أشكل حكومة مؤقتة بدون الاخذ بعين الاعتبار حزب ما وتبعية لاي فريق او جماعة» الامام

[٣٤] الخميني (صحيفة نور، ج ١٥، ص ٢٧).

[٣٥] مطهري، مرتضى، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ٨٦.

[٣٦] المصدر نفسه، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا

- للنشر، الطبعة السابعة، ص ٨٠-٨١.
- [٣٧] المصدر نفسه، ص ١٢٢.
- [٣٨] المصدر نفسه، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ١٢٣.
- [٣٩] لدى الدكتور شريعتي جملة حول هذا الموضوع وهو يعتقد ان: «المسؤولية وليدة الانسانية، ولأن الانسان حر فهو مسؤول» قاموس كتب الدكتور علي شريعتي، طهران، دار قلم، الطبعة الثانية، ص ٣٢٨.
- [٤٠] مطهري، مرتضى، مجموعة آثار (مقالات)، ج ١، ص ٥٥٣.
- [٤١] نفس المصدر، ص ٥٥٣-٥٥٤.
- [٤٢] مطهري، مرتضى، مجموعة آثار (مقالات)، ج ١، ص ٥٥٤.
- [٤٣] لمزيد من التوضيح يمكن الرجوع الى نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، الخطبة ٢١٦.
- [٤٤] مطهري، مرتضى، مجموعة آثار (مقالات)، ج ١، ص ٥٥٥.
- [٤٥] مطهري، مرتضى، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ١١.
- [٤٦] المصدر نفسه، ص ١٥.
- [٤٧] المصدر نفسه، ص ١٨.
- [٤٨] مطهري، مرتضى، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ١٩.
- [٤٩] المصدر نفسه، ص ٢٢.
- [٥٠] المصدر نفسه، ص ٦٢.
- [٥١] المصدر نفسه، ص ٦٢.
- [٥٢] المصدر نفسه، ص ٦٣.
- [٥٣] مطهري، مرتضى، ردود الاستاد على انتقادات تناولت موضوع الحجاب، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة الاولى، ص ٧١.
- [٥٤] المصدر نفسه، ردود الاستاد على انتقادات تناولت موضوع الحجاب، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة الاولى، ص ٧١.
- [٥٥] المصدر نفسه، ص ٧١.
- [٥٦] مطهري، مرتضى، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ١٧.
- [٥٧] المصدر نفسه، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ١٧-١٨.
- [٥٨] المصدر نفسه، ص ١١.
- [٥٩] المصدر نفسه، ص ١٤.
- [٦٠] المصدر نفسه، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ١١.
- [٦١] المصدر نفسه، ص ١١.
- [٦٢] مطهري، مرتضى، جاذبية ودافعية الإمام علي (ع)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة الثامنة عشر، ص ١٣٩.
- [٦٣] المصدر نفسه، ص ١٤٣.
- [٦٤] مطهري، مرتضى، حول الثورة الاسلامية (قضايا الثورة الاسلامية)، طهران دار صدرا للنشر، الطبعة السابعة، ص ٦٢.
- [٦٥] المصدر نفسه، ص ٦٣.

أ. على دجاكام
باحث من إيران.
ترجمة: د. دلال عباس

نسبيّة المعرفة في الفكر الإصلاحي الديني حدودها وحقيقتها عند الشهيد المطهري

مدخل

الفروع المعرفية الأخرى، وأن المعرفة الدينية هي كذلك مستهلكة لجميع العلوم البشريّة ومرتبطة بها بصورة كاملة. لذلك، فإنّ أيّ تغيير، أو تحوّل، يصيب العلوم البشريّة يؤدّي إلى تغيير المعرفة الدينيّة وتحوّلها.

وقد بالغ بعض المترجمين الإيرانيين في تبنيهم لهذه الرؤية حتى أنهم عدّوا

لدى الغرب، ولدى المتأثرين به، في الأوساط الصّحفيّة والجامعية، في بعض الدول الإسلاميّة، دعوى مفادها أن المعارف البشريّة مترابطة، وأن هذا الترابط وثيق، بحيث إنّ أيّ تغيير أو تحوّل يُصيب فرعاً من فروع العلوم، سوف يؤثر بالضرورة في

«المعارف الإسلامية» واستقلاليتها.

نظرية «الثابت والمتغير» في الدين

مثل كشف العلاقة بين الأبدية والتغير قضية من القضايا المهمة التي أثارت اهتمام الإحيائيين السابقين. وقد كان الأستاذ المطهري يعتقد بوجود عنصرين في الدين:

أ - الأصول والكماليات الثابتة التي لا يطانها التغير مطلقاً.

ب - الفروع والجزئيات المتغيرة المبنية على تلك الأصول الثابتة.

تمثل الأصول الثابتة، في نظره، «روح الدين»، وتمثل الفروع والجزئيات المتغيرة «جسم الدين».

بتعبير آخر: كان يعتقد بأن للدين لباً وقشرة، باطناً وظاهراً، روحاً وجسداً، وأن لبّ الدين وروحه وباطنه جوهر يُصان بوساطة القشرة والظاهر والجسد.

وما تعامل، طوال العصور والقرون مع الظروف الاجتماعية

ما يطرأ من قضايا دينية تابعاً للقضايا الظنيّة والنظرية للعلوم التجريبية.

إنّ نتيجة القول بترابط المعارف البشريّة، وارتباط المعرفة الدينيّة الكامل بهذه المعارف وتغذّيها منها، هي القول بالنسبيّة المطلقة للمعرفة الدينيّة، وهو ما تبناه أولئك السادة أنفسهم.

لقد صدرت عن الأوساط العلميّة والمؤسسات التحقيقية، في إيران حتى الآن، انتقادات كثيرة ودقيقة لهذه الرؤية التي آل مآلها إلى إنكار استقلالية المعارف الدينيّة. وهذه المقالة التي نحن في صددّها تهدف إلى شرح رؤية الشهيد المطهري المتعلقة بـ «نسبيّة المعرفة الدينيّة» بصورة مجملة. وحتماً، هو لم يتكلّم بصورة مباشرة على «نسبيّة المعرفة الدينيّة»، ولكن تستشف الإشارة إليها من خلال بعض الأفكار التي وردت في آثار ذلك الأستاذ ذي الفكر النير، الذي كان بحق شهيد الدّفاع عن خلوص

من ناحية العبادات، كان يرى أنه ليس هناك تأثير للتغيرات ولمقتضيات العصر عليها. كما أن الأخلاق في رأيه مطلقة، وكان يرفض الكلام على نسبية الأخلاق، أيًا كانت الصورة التي تُعرض بها، ويرفض القول بتأثير مقتضيات الزمان في الأخلاق.

إن القول بنسبية الأخلاق - بحسب اعتقاده - معناه إنكار للأخلاق وللترية، فالنسبية تجعل من الأخلاق أمراً متغيراً ومهتزاً، ونسبية الأخلاق في تعارض وتضاد مع خاتمية الدين وخلوده^(٣).

ويعدّ الأستاذ «علاقة الناس بعضهم ببعضهم الآخر»، أكثر أهمية من النقاط الثلاث الأخرى، فهنا يحدث التغير والتحول بسبب التغيرات والتحوّلات التي تصيب المجتمع، ولكن التغير والتحول، من منظور الشهيد، ليساً أصلاً كلياً ومطلقاً، فهو - أي الشهيد المطهري - ليس مع مقولة: «طالما أن المجتمع في

والثقافية، ولبّى حاجات العصر والعلوم وغيرها، وأصابه التغير، ولبس لبوس النسبية، وتجمّل ليناسب الظروف وتلون بلونها وجالسها، هو قشرة الدين وظاهره وجسده، ولكنّ جوهر الدين وأركانه المتمثلة في العقائد والأخلاق والأحكام فثابتة وخالدة^(١).

١ - سعة القوانين الإسلامية وحدود نسبيتها

يقسّم الأستاذ القوانين الإسلامية إلى أربع مجموعات تمثل:

أ - علاقة الإنسان بالله (العبادات).

ب - علاقة الإنسان بنفسه (الأخلاق).

ج - القوانين المتعلقة بعلاقة الإنسان بالطبيعة.

د - القوانين المتعلقة بعلاقة الإنسان بالإنسان، وتلك المتعلقة بالاجتماع^(٢).

حال تغير وتحول، لذا فجميع القوانين المتعلقة بهذه الدائرة يجب أن تتغير حتماً بالمطلق»، ولكنه يؤيد الاجتهاد والتحول في دائرة خاصة ويوصي بذلك.

لقد أعطى الأستاذ - كما ذكرنا من قبل - حكماً «بعدم نسبية المعرفة الدينية بالمطلق»، وبين الحدود الكلية للثابت والمتحول.

لنر، الآن، ما هو المعيار الذي اعتمده للتمييز بين القوانين الثابتة في الحوزات المذكورة وبين القوانين المتغيرة.

٢ - معيار الثبات والتغير في الدين

الإنسان، في فكر الأستاذ المطهري، أحد أركان «الخاتمية» المهمة، والدين، أي دين، لكي يحافظ على خلوده، يجب أن يهتم بالإنسان وبناء شخصيته. فإن كان الإنسان موجوداً، متغيراً ومتحولاً مئة بالمئة، فالدين أيضاً يكون متغيراً ومتحولاً مئة بالمئة، وإن

كان الإنسان - المخاطب الحقيقي والأصلي للدين - ثابتاً مئة بالمئة، فإن الدين أيضاً يجب أن يكون ثابتاً بالكامل.

يعتقد الأستاذ بأن كل ما يتعلق بنوع الإنسان وبإنسانيته كان ثابتاً على الدوام، ولم يلحقه التغير في مسيرة الإنسانية التكاملية، أما ما يتعلق بالمناحي الأخرى فيتغير بتغير الظروف.

إذاً، فالإنسان، المخاطب الأصلي للدين، ثابت ومتغير في الوقت عينه وذلك لأن حاجاته نوعان:

أ - الحاجات الأولية:

وهي الحاجات النابعة من طبيعة البنية الجسدية والروحية للبشر، ومن طبيعة الحياة الاجتماعية. فطالما أن الإنسان يتمتع بالموصفات الإنسانية التي أودعت في فطرته لذا فإن حياته اجتماعية.

وذلك النوع من الحاجات على

النابعة من فطرته وتكوينه، ومستفيداً من أحاديث المعصومين عليهم السلام الذين قالوا: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع» - حكماً بوجود الثوابت والمتغيّرات في القوانين الإسلامية، وكذلك بارتباط المتغيّرات بالثوابت، فلا اعتقاد بوجود الثوابت في الدين من مباني تفكير المرحوم المطهّري، حيث يعدّ وجود الثوابت أحد أركان الخاتمية المهمة^(٥).

لعلّ بإمكاننا القول: إنّ الفطرة الإنسانيّة هي الملاك الأساسيّ لتشخيص الثابت من المتغيّر في الدين. «إنّ القوانين والحقوق التي لها مبان وأسس فطريّة، وتتمتع بديناميّة حيّة، وترسم الخطوط الأصليّة للحياة، ولا تتطرّق إلى شكل الحياة وصورتها المرتبطة بدرجة التمدّن، بإمكانها أن تنسجم مع متغيّرات الحياة، بل وهي التي تشكّل الهادي لها، وفي الوقت نفسه تتمتع بالدوام والبقاء حتماً. فبالقدر الذي يكون فيه

ثلاثة أنواع وأشكال: جسمي وروحي واجتماعي: الحاجات الجسدية كالغذاء واللباس والسكن والزواج، والحاجات الروحيّة كالعلم والجمال والخير والعبادة والاحترام والتربية، والحاجات الاجتماعية كالمعاشرة والتبادل والتعاون والعدالة والحرّيّة والمساواة.

ب - الحاجات الثّانويّة:

وهي الحاجات النّابعة من الحاجات الأوليّة، كالحاجة إلى الآلات المتنوّعة وإلى وسائل الحياة، التي تختلف من عصر إلى عصر آخر.

فالحاجات الأوليّة هي التي تحرّك البشر باتجاه تنمية الحياة وكمالها، لكنّ الحاجات الثّانويّة ناشئة عن تطور الحياة وكمالها، وفي الوقت عينه، هي المحرّك باتجاه نمو أكبر وكمال أرفع^(٤).

لقد أعطى آية الله المطهّري - انطلاقاً من المعايير الإنسانية، ومن حاجات الإنسان الثّانويّة الأبعاد،

القانون جزئياً ومادياً - بمعنى أنه يتمظهر بألوان وأشكال خاصة - يكون حفظه بالبقاء وبالديموم أضعف، في حين أنه كلما كان كلياً ومعنوياً، ولا يوجه اهتمامه إلى الأشكال الظاهرية، وإنما إلى العلاقات بين الأشياء والأشخاص، فإن حفظه بالبقاء والاستمرار أكبر».

يتبين أن تقسيم حاجات الإنسان إلى أولى ثابتة وأخرى متغيرة مبنية على الفطرة الإنسانية، يتبناه من يعتقد بوجود الفطرة لدى الإنسان، لكن إذا كان هنالك من يرفض هذا المبنى (أي وجود الفطرة) فإنه ينكر وجود الحاجات الثابتة والمتغيرة لدى الإنسان وبالتالي ينكر المتطلبات والحلول اللازمة الثابتة والمتغيرة - التي تشبع تلك الحاجات وتلبّيها - في الدين. إن الأستاذ يتبنى الاعتقاد بوجود العناصر الثابتة والمتغيرة في الدين تبعاً لوجود الحاجات الثابتة والمتغيرة لدى الإنسان؛ ويعتقد بأن

لكل قضية دينية جوهرها وباطنها الخاصين، وإن كان الدين بأكمله يمكن أن ينبني على جوهر واحد تتطابق معه الجواهر الأخرى، التي تدين له بجوهريتها، وهذا الجوهر ليس معناه «الحيرة»، وإنما هو الهداية والعبودية.

إن ذلك الجوهر الواحد والكلي محجوبٌ ومستورٌ، لا يكشف عن نفسه بسهولة، وقلّة من الناس يمكنهم أن يروا تلك العروس المصونة في غرفتها.

لكن جوهر أيّ مسألة دينية ليس كمثل تلك العروس المصونة في حجلتها بعيدة المنال عصية على العشاق، وإنما هو كالمعشوقة التي يمكن للعاشق، بعد الجهد والتعب، أن يجد طريقاً إلى أعتابها ووصالها فيرتقي إلى الكمال.

إن اعتقاد الشهيد المطهري، أولاً، بأن كلّ مسألة دينية على حدة لها جوهر يمكن بلوغه، وثانياً، بأن

النُصوص الدينيّة؟ ومن هم الأشخاص المخوّلون القيام بهذه المهمة؟ وما هو منهجهم؟ وما هي آلية (مكانيزم) كشف العناصر الثابتة والمتغيّرة وارتباطها بالدين؟
لقد حدّد الأستاذ المطهري الاجتهاد بالمعاني الآتية:

- أ - أن يكون المتصدّي لأمر الاجتهاد صاحب رأي في الدين.
- ب - إطلاق الجهد سعياً وراء استنباط الحكم الشرعي.
- ج - أن تكون نتيجة السعي، في استنباط الحكم الشرعي، من الأدلّة الشرعيّة المعتبرة.
- ويقسم الاجتهاد، في نظره، إلى قسمين:

اجتهاد ممنوع واجتهاد مشروع:

- ١ - الاجتهاد الممنوع: يرى الأستاذ أن «الاجتهاد الممنوع» هو عبارة عن وضع القوانين وتشريعها استناداً إلى رأي البشر، وهذا النوع من الاجتهاد -

جوهر الدين الكلّي ثابت لا يتغيّر، ما هو في الواقع إلا رفض «النسبية المطلقة» في باب المعرفة الدينية، على الأقل في حوزة المعارف الدينية المتعلقة بالثوابت الدينية التي استخرجها علماء الدين من النصوص الإسلامية [المقدسة] ^(٦).

حتماً، إن «النسبيّة» ليست مذمومة في حوزة المتغيّرات الدينية، بل هي مطلوبة وضرورية، لأنها الباعث على أن يتابع الدين حياته في جميع الأزمنة وفي جميع الأمكنة وفي الظروف المتغيّرة والمتنوعة، لتلبية حاجات الإنسان، وليس للاجتهاد من مفهوم سوى ربط المتغيّرات بالثوابت.

الاجتهاد والعناصر «الثابتة» و«المتغيّرة»

السؤال، الآن، هو الآتي:

ما هو العلم الذي تستخرج بوساطته الكليات الثابتة والفروع والجزئيات المتغيّرة من متون

الذي هو اجتهاد قياسي - يعد مصدراً من مصادر استنباط الحكم الشرعي لدى فريق من أهل السنة.

ومع اختلاف الرؤية الموجودة في مصداق الاجتهاد بالرأي، فهم يعتقدون بأن الأحكام التي شرعها الله، عز وجل، والرسول الكريم في الكتاب والسنة كانت محدودة، ولكن الوقائع والحوادث وحاجات الإنسان المختلفة لا حدود لها.

وبما أن الأحكام والقوانين محدودة، ولا يمكنها أن تجيب عن الوقائع، لذا تنشأ الحاجة إلى مصدر آخر للتشريع غير الكتاب والسنة للإجابة عن القضايا المستحدثة^(٧).

لهذا السبب، جعل الاجتهاد بالرأي - الذي ذمّه الأئمة الأطهار ورفضه علماء الشيعة^(٨) - مصدراً من مصادر استنباط الأحكام الشرعية ليتمكن من مماشاة العصر.

٢ - الاجتهاد المشروع: يعدّ الأستاذ هذا النوع من الاجتهاد

مشروعاً، إذا كان عبارة عن استنباط الفروع من الأصول، أي كشف الأصول الكلية الثابتة، وتطبيقها على الموارد الجزئية^(٩)، وهذا المعنى للاجتهاد مأخوذاً من الأحاديث، كما جاء في الحديث القائل: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفرع».

يعتقد المرحوم المطهري بأنّ تبين الأصول الكلية الثابتة وظيفه الأئمة الأطهار عليهم السلام، أما وظيفة علماء الدين فهي كشف هذه الأصول الكلية الثابتة واستنباط الفروع والموارد الجزئية المتغيرة في الظروف المختلفة وتطبيقها على الأصول.

ويعتقد الشهيد المطهري بأنّ هذا النوع من الاجتهاد يعود إلى عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام.

وقد اجتهد المطهري سعيّاً لدحض الرأي الذي قال به «تشارلز آدمز» وغيره، وهو أن باب العلم كان مفتوحاً في زمن الأئمة المعصومين، وكانت إمكانية الوصول إليهم

والأخذ عنهم متاحة لأتباعهم، لذلك لم يكن للاجتهاد وجود، ولكن بعد عصر الأئمة، وضع شيعتهم بأنفسهم أساس الاجتهاد.

وكان ردّ الأستاذ هو الآتي:

أولاً: إن التصور أنّ باب العلم كان مفتوحاً في عصر الأئمة عليهم السلام ولم يكن هنالك من حاجة إلى الاجتهاد في عصرهم، غير صحيح؛ لأنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يعيشون عادةً في المدينة، وإمكانية اللقاء بهم بسهولة كانت متاحة لأهل المدينة فقط، أمّا الذين كانوا يعيشون في العراق وخراسان والأماكن البعيدة الأخرى، فما كان بإمكانهم الاستفادة من محضرهم بسهولة.

ثانياً: إن تاريخ التشيع، بما فيه تاريخ حياة الأئمة، يفيد أنهم كانوا يدعون كبار صحابتهم الذين تتلمذوا على أيديهم مدّة طويلة - وكانت لهم معرفة وثيقة بأصول الفقه الشيعي ومبادئه - إلى الإفتاء والاجتهاد

ويشجّعونهم ويرغبونهم به.

ثالثاً: إن أحد الأمور التي يفرضها الاجتهاد، الجمع بين العام والخاص، والمطلق والمقيّد، وحلّ تعارض الأخبار والروايات، وهذه القضايا جميعها كانت تواجه رواة الأحاديث في زمن الأئمة المعصومين عليهم السلام.

رابعاً: لقد ثبت خطأ الرأي القائل: إن علم الأصول الذي هو أساس الاجتهاد، وُجدَ عند الشيعة بعد عصر الأئمة عليهم السلام، وكان من قبل منحصرّاً بأهل السنّة، وقد حقّق هذه المسألة وأثبتها السيد حسن الصّدر في كتابه «تأسيس الشيعة»^(١٠).

لقد كان الأخباريون من بين المجموعات التي عارضت بشدّة الاجتهاد والمجتهدين، حيث انتقدوا المجتهدين، إذ إنهم انتقدوا الاجتهاد بدعة وحراماً.

لقد شحذ الأستاذ مبضع النّقْد مرّات ومرّات، منتقداً الأفكار الخاطئة لقشري المذهب هؤلاء، المتعلقة

بالعقل والاجتهاد والقرآن والإجماع.
وقد رأى أن للمجتهد وظيفتين:

١ - كشف الأصول الكلية
والثابتة التي بينها الأئمة عليهم السلام
والنبي صلى الله عليه وآله والقرآن الكريم.

٢ - تطبيق هذه الأصول الكلية
والثابتة على موارد جزئية في ظروف
وأزمنة مختلفة.

وليتمكن المجتهد من إنجاز
وظيفته هذه على النحو الأحسن
والأكمل، يجب أن يكون متمكناً من
عددٍ من العلوم كالنحو والصرف
واللغة، والمنطق والكلام والأصول
والتفسير والحديث والرجال^(١١).

ولم يكتف الشَّهيد المطهَّري بهذه
العلوم، وإنما هو يعتقد بأنَّ عالم الدِّين
يجب أن يكون عالم عصره، لذلك عليه
أن يطلع على العلوم التي لها ارتباط
بنحو من الأنحاء بالعلوم الدينية
وبأمر الاجتهاد، وأن يهتم بالعلوم
الجديدة، وبخاصَّة العلوم الإنسانيَّة؛

لأن لها تأثيراً كلياً ليس في معنى
الألفاظ فقط، وإنما في عمليات
الاجتهاد في الموضوع المعرفي
الاجتماعي^(١٢)، لذلك يقول: إن فتوى
المجتهد القروي تفوح منها رائحة
القرية، وفتوى المجتهد المدني تفوح
منها رائحة المدينة، وفتوى العرب
رائحة العرب، وفتوى العجم رائحة
العجم.

وفي صدد هذا الموضوع نفسه
يقول: إن المجتهد الذي يصدر فتاواه
من حجرته المغلقة على الحياة
الاجتماعية والقضايا الثقافية
والاقتصادية والسياسية اليومية، لا
يحلَّ أيَّ مشكلة^(١٣). والمجتهد
الواقعي، في نظره، هو الذي يدرس
المسائل الجزئية والوقائع المتغيِّرة بتغيُّر
الزمان ويحقِّقها من دون أن ينحرف
عن الأصول الكلية الثابتة، ويصدر
الأحكام والفتاوى الملائمة المبنية على
الأحكام والأطر الأصلية التي
عرضها الوحي^(١٤).

الأوضاع البشريّة، وفي قدرة المصادر الإسلامية التي لا حصر لها على الكشف والتحقيق^(١٧).

ومن خلال وجهة نظر الشّاهد المطهّري هناك صورتان لتوضيح نسبية الاجتهاد:

الصُّورة الأولى: معرفة المجتهدين ببعض الموضوعات الاجتهادية المنحصرة في بعض الفروع والجزئيات، والخاضعة لتأثير التكامل الطبيعي للعلوم وللأفكار البشريّة.

الصُّورة الثانية: معرفة المجتهدين - بجميع الاجتهادات الأعم من الفرعيّات والمتغيّرات والكليّات والثوابت - نسبية، تتأثر بتكامل العلوم والأفكار البشريّة الطبيعي.

إن الأستاذ معارض للنسبية بحسب المفهوم الثاني كلياً، ويرى أن قبولنا للتفسير الثّاني يجرّ وراءه التّناقض حتّى؛ لأننا حين نعتقد بثبات الأصول الكليّة، لا يمكننا من ناحية

إنّ الشّيعيّة، في القرن الرابع عشر الهجري، بحاجة إلى مجتهد يدرك بضمير ناصع متطلبات عصره أولاً، وتكون لديه الشجاعة العقلية والأدبيّة ثانياً، وثالثاً لا يتخطّى في أحكامه أطر الكتاب والسنة الصحيحة^(١٥).

وهذا ليس معناه أن عبارات الكتاب والسنة نسبيّة، وإنما يُبنى الاجتهاد على أساس «الأصول الثابتة للشريعة».

إن نسبية الفهم الديني^(١٦) شيء غير نسبية الاجتهاد وضرورة الاطلاع على المعارف البشريّة والظروف الاجتماعية.

نسبيّة الاجتهاد

يعدّ الأستاذ المطهّري الاجتهاد مفهوماً نسبياً ومتكاملاً، وهو يعتقد بأنّ كلّ عصر يفرض نظره الخاصّة وإدراكه الخاص، وقد بيّن أن منشأ هذه النسبية يمكن أن يكون في التكامل الطبيعي للعلوم وفي تحوّل

أخرى أن نقول: إن هذه الأصول الكلية نفسها نسبية.

إذا أخذنا في الاعتبار هذا التناقض الصريح، إضافة إلى تأكيد الشهيد المطهري على الأصول الثابتة، فإن ما يقصده بنسبية الاجتهاد هو أن بعض الاجتهادات في بعض الفروع تكون نسبية بتأثير تكامل العلوم أو تغير الظروف.

المسألة الأخرى التي يمكن استنباطها من قواعد الأستاذ المطهري هي أن العلوم البشرية لها ارتباط بالمعرفة الدينية، وهذا الارتباط ليس من نوع الموجب الكلي، وإنما من نوع الموجب الجزئي، وليس قاعدة كلية وإنما هو محدود في موارد خاصة.

والإنساني، ليحافظ على شعلته الثمينة مضيئة، وليبين نسبته إلى الوحي وإلى الحرية وغيرهما من القضايا، ليفك السلاسل التي تقيد العقل، ليفتح له طريق الحرية، لينزله منزلته الرفيعة والمقدسة.

إن العقل مصدر من مصادر الاجتهاد، وله دور مهم جداً في استنباط الأحكام الإلهية، لكن يجب أن يحرص المجتهد على تخلص عقله من الآفات، فبين هذه الآفات عوامل تمنع العقل من الاستنباط على النحو المطلوب.

سنشير، في هذا الجزء من المقالة، باختصار، إلى ما يجعل العقل أسيراً من وجهة نظر الشهيد المطهري.

١ - المذاهب المناقضة للعقل

من بين العوامل الخارجية يمكن الإشارة إلى التيارات الفكرية التي طرأت على تاريخ الفكر الديني، كالأخباريين والأشاعرة ومذهب

حرية العقل

للعقل، في فكر الشهيد المطهري، منزلة رفيعة، فقد قام هذا المفكر الكبير بجهود علمية وعملية كبيرة لتعيين منزلة العقل الحقيقية في التفكير الديني



الكريم - أم تقليداً للمناخ السائد في المجتمع أم مسيطراً على الأكثرية فيه - كما هي الحال التي كانت سائدة ولا تزال في أكثرية المجتمعات البشرية - أم تقليداً وتبعية للكبار وللمذاهب الفكرية المسيطرة، كما كانت عليه الحال الرائجة طوال التاريخ ولا تزال.

إنَّ التقليد، أيّاً كان شكله أو سببه، مقيدٌ للعقل. وانطلاقاً من هذا التوجّه، فعلى جميع الذين يؤمنون بحرية العقل، ويطلبون له المنزلة الرفيعة، أن يتصدّوا للتقليد الأعمى وللأشخاص الذين يدعون الناس إلى التقليد وحده، وأن يعملوا على مخاطبة عقول البشر كما فعل الأنبياء.

«إن التقليد الفقهي للمجتهد هو في الواقع نوع من التعليم وليس تقليداً».

٣ - العادات الاجتماعية

يعتقد الشهيد المطهري بأنَّ العادات الاجتماعية مانعٌ آخر من

مالك بن أنس ومذهب أحمد بن حنبل، وغيرهم من الذين عملوا على تقليص استخدام العقل في فهم الوحي إلى الحد الأدنى. مع العلم بأنَّ بعض هذه التيارات لا تقيم أي وزن أو قيمة للعقل، وقد قيدته من يديه ورجليه بالسلاسل والأغلال.

لقد انتقد الشهيد المطهري أنواع التفكير هذه، وبيّن العلاقة بين الوحي والعقل، واستدلَّ على منزلة العقل في القرآن والسنة. وسيرته الفلسفية تدلُّ على جهوده لإرجاع العقل إلى مكانته، وتخليصه من أسر هذه الفرق وهذه المذاهب^(١٨).

٢ - التقليد

يعتقد الشهيد المطهري بأنَّ «التقليد» كان ولا يزال عدوَّ العقل، حرّمه من الاستقلال ومن الحرية، ومنعه من التفتح والوصول إلى الكمال، سواء كان هذا التقليد تقليداً للأباء وللأجداد - كما ذكر القرآن

ويُصدر حكمه عليه^(٢٠).

٥ - الانقياد لأهواء النفس

إن الغرور والطَّمع والتعصّب
واللجاجة والغضب، وبصورة كليّة
الانقياد لأهواء النفس وللهموس
الشيطاني، أمور تعدّ، في الأحاديث،
من الأعداء الأصليين والحقيقيين
للعقل.

«إنّ العقل ضدّ الشهوة أيها البطل.

من يشتهي، لا يُعمل عقله».

إنّ الانقياد لهوى النفس عدوّ
بإمكانه أن يأسر عقل الإنسان
بسهولة، ويفرض عليه إرادته. إن
التفاوت الأساسي بين دعوات الأنبياء
وبين المذاهب الفلسفية الجديدة يتمثّل
في اهتمام الأنبياء بهذه النقطة القيّمة
والمهمّة، وهي أن التقوى سبب تفتح
العقل ووصوله نحو الكمال، وإن قلّة
التقوى تحوّل دون بلوغ الرشد
والكمال.

موانع التعقّل، فسيطرة التقاليد
والعادات الاجتماعية، وتحكّم تعليمات
المحيط والأعراف، آفة من الآفات
الكبيرة التي تمنع حرّية التفكير. فإذا
أراد المفكّر الديني أن يكون ذا عقل
حرّ التفكير، مستقلاً، يجب عليه -
ليتمكن من وضع اجتهاداته بسهولة
ويسرّ بين أيدي الناس والمجتمع - أن
يحرّر نفسه من أسر العادات
الاجتماعية والأعراف، وأن يرفض
تحكّمها به^(١٩).

٤ - أحكام الآخرين

تعدّ الأحكام التي يطلقها
الآخرون، عن شخص ما، من
العوامل التي تضغط أحياناً على تفكير
الإنسان، ويمكنها أن تترك أثراً في
الأحكام التي يُصدرها العقل، لهذا
السبب يعتقد المطهري بأنّ المفكر يجب
أن يصل إلى درجة من سلامة الروح
بحيث لا تؤثر فيه أحكام الآخرين،
ليتمكن من التفكير بما يعتقد بصحّته،

كما أن التقوى تُغْلِي يدي الهوى
فإن الحقَّ يجرّ يدي «العقل»^(٢١).
إن مجاهدة النفس وتطهير الذات
من الآثام، في الحقيقة، هما تحريراً
للعقل من الأغلال، وإعادة حريته
المفقودة إليه.

٦ - الحب المفرط

عدوّ آخر من أعداء العقل هو
الحب المفرط والعشق، العشق القهّار
يجعل الإنسان يقهر نفسه، وأحياناً
يأسر العقل ويسلبه القدرة على
الحكم، ويحيل الإنسان إلى أعمى
وأصمّ.

ثبات مفهوم القضايا

في زمان الأستاذ رحمه الله كانت هناك
مجموعة - واقعة تحت تأثير علم المعرفة
الغربي - تعتقد بأن شكل قضية معينة
ولفظها ثابتان ولكن مفهومها ومعناها
متغيّران ونسبيّان كلياً^(٢٢).
هذا الموضوع طرح، أيضاً، في

العالم العربي على يد بعض الباحثين،
كالدكتور نصر حامد أبو زيد، بصورة
منسجمة وعلى شكل نظرية،
وأنموذجاً نذكر ما قاله أبو زيد في
كتابه «الخطاب الديني: رؤية نقدية»
عن النصّ:

«إنّ النصوص بالمطلق أعم من
النصوص الدينية والبشرية محكومة
بقاعدة النسبية، ومنشأ النصوص
الدينية الإلهي لا يخرجها من هذه
القاعدة؛ لأن النصوص الدينية بمجرد
ولادتها وظهورها التاريخي واللغوي
تصبح بشرية، إحدى هذه القواعد،
هي أن النصوص في المنطوق (اللفظ)
ثابتة، وفي المفهوم (المعنى) متغيرة، إن
مفهوم القرآن أيضاً كنص ديني متغيّر
ونسبي»^(٢٣).

كلام أبو زيد هذا وكلام غيره
يترجم اليوم ويروّج في إيران تحت
عنوان: «الدين ثابت والمعرفة الدينية
متغيرة ونسبية» على يد الدكتور
سروش وغيره^(٢٤).

وما يبدو مهمّاً، هنا، أن الرُّوح التي تحكم هذه الطروحات واحدة، والدعوة واحدة وهي نسبية المعرفة الدينية.

ننقل هنا كلام الشهيد المطهري من دون أي تفسير أو تحليل:

إن ما هو مورد شك هو الآتي: هل مفاهيم الكلمات، وتالياً مفاهيم القضايا، هي في حركة وتحول بما يناسب العصر؟

مثلاً: السرقة والاعتداء على الغير، هما، في جميع الأحوال، من الأعمال المذمومة والمرفوضة، ولكن مفهوم كلٍّ منهما يختلف مع تقدّم الزمان وتطوُّر الإنسان، وبحسب ما تستنبطه الثقافات التي تلدها الأنظمة السياسية والاقتصادية المختلفة. يقول - مثلاً - واحد من كبار منظّري المذهب الاقتصادي الذي يميل إلى اليسار وإلى الاشتراكية: إن الملكية سرقة. في حال أن السرقة في المذهب الرأسمالي فرعٌ يأتي بعد التعرّف إلى أصل الملكية،

وبعد قبول هذا الرأي يمكن إيجاد المفهوم.

إنّ ما يريدون أن يقولوه، في الواقع، هو أن شكل القضايا لا يتغيّر، ولكن مفهوم موضوعها ومفهوم محمولها هما اللذان يتغيّران.

لكن هل هذا الكلام صحيح؟ في نظرنا: إن هذا الكلام - الذي قاله كثيرون - هو كلام شاعري! لأن من الأمور الرائجة في زماننا (على الموضة) مسألة التغيّر والتحول.

كلّ ما نقوله متغيّر ومتحوّل، كما هو الأمر حينما نقول كلاماً جديداً.

من جملة ما نقوله: إنّ القضايا تتغيّر، وهذا معناه في الواقع أن الحقيقة تتغيّر، أي أن الحقيقة نسبيّة على مدى الزمان وبين الشعوب أيضاً.

نحن، في كتابنا أصول الفلسفة، بحثنا في هذه المسألة التي يقول بها أنصار المذهب الديالكتيكي، وهي: «إن الحقيقة متغيّرة».

الذي كانوا منكرين أصلاً لوجود واقع واحد. إذا كان المقصود من القول: «إن للسرقة مفاهيم مختلفة، ولكل شعب مفهومه عنها» فإنها مفهوم نسبي، وتالياً السرقة الناتجة عن الأنظمة الاجتماعية ليس لها مفهوم مستقل، فنحن نرفض هذا الكلام^(٢٥).

النقطة اللّافِتة للنظر، في كلام آية الله المطهّري، هي أنه علاوة على رفض نسيّة المفاهيم، فهو يقرن هذا الرّفض نسيّة الحقيقة الذي هو حتماً كلام متّزنٌ وحكيم.

وعلى هذا الأساس، يمكن عدّ كلام الذين يقولون بالنسبية المطلقة في المعرفة الدينية معادلاً للقول بالنسبية المطلقة في الحقائق الدينية؛ أي أن القول بالنسبية المطلقة للمعرفة الدينية مساوٍ بالضرورة للقول بنسبية الحقائق الدّينية.

ترابط العلوم

ذكر، في المقدمة، أن «القول بنسبية المعرفة الدينية» مردّه إلى أصلين هما:

هذا القول من جملة الكلام الذي لم نستطع، حتى الآن، فهمه، هل ما يتغيّر في الواقع مفهوم السرقة أو الاستنباطات؟

إن كون الاستنباطات هي التي تتغيّر، ليس معناه أن جميع الاستنباطات صحيحة وأن الاستنباط الصحيح متغيّر، فإذا كان لدينا عشرة استنباطات في مفهوم واحد، فإنّ واحداً منها هو الصحيح، والتسعة الأخر خطأ، وستبقى دائماً خطأ، وواحدٌ فقط هو الصحيح.

إن للسرقة مفهوماً واحداً، معنى السرقة: «اغتصاب حق الغير»، إن اغتصاب حق الغير أصلٌ لا يتغيّر مطلقاً. إذاً ليس صحيحاً أن مفاهيم القضايا تتغيّر.

إنّ مرجع هذا الكلام [تجده] في كلامنا التوضيحي والتصويبي عن الأحكام الإسلامية، وهو عائداً إلى كلام القائلين بنسبية العلوم في الزمان المعاصر، وإلى السوفسطائيين القدماء

«ترابط المعارف والعلوم البشرية العام»، و«تغذية المعارف الدينية من المعارف غير الدينية». إذا رفضنا أحد هذين الأصلين، نكون قد رفضنا في الواقع القول بـ «النسبية المطلقة للمعرفة الدينية».

ومما لا شك فيه أن الأستاذ المطهري كان مطلقاً على العلوم غير الدينية مثل الفلسفة والعلوم الطبيعية التجريبية والعلوم الإنسانية التجريبية، وقد استفاد منها في تحقيقاته الدينية، وكان يدعو الآخرين إلى هذا الأمر، ولكن ما نريد أن نقوله:

هل هذا المقدار كافٍ ليكون حكماً على ترابط العلوم، «كما ادعى بعض الباحثين»؟

١ - لم يتبنَّ الشهيد المطهري، في أيٍّ من كتاباته وأقواله، لا بصورة صريحة ولا بصورة ضمنية، أصل الترابط العام بين المعارف البشرية، ولا يمكن استناداً إلى كونه استفاد من العلوم والمعارف البشرية إصدار حكم بأنه

يؤيد الارتباط العام لجميع المعارف وتالياً قبول النسبية.

٢ - لقد بحث الأستاذ المطهري، في موضع واحد، في مسألة ترابط العلوم بصورة صريحة وواضحة واستدلالية ومستقلة؛ وذلك في باب الترابط بين العلوم الطبيعية والفلسفة، وليس في باب ترابط المعرفة الدينية بالعلوم الأخرى. ولحسن الحظ فإنه هنا أيضاً لم يُصدر حكماً كلياً، ولكنه وضح كيفية الترابط بينهما ومقداره في مواضع خاصة.

فقد بدأ البحث بمحاور يوضح فيها التمايز بين الاثنين من حيث الموضوع والمنهج المعرفي والمبادئ المعرفية، والمسائل والقوانين، وتطرق بعد ذلك إلى المواضع التي يستفيد فيها أحدهما من الآخر.

لقد صرح بأن العلوم تستفيد من الفلسفة في موضعين:

أحدهما في إثبات الموضوع، والآخر في قوانينه الكلية. والفلسفة

إن أحد ما يرتبط بالآخر على أساس
الموجبة الجزئية.

إن الأستاذ يرفض الأصل الذي
تنتج عنه النسبية المطلقة للمعرفة
الدينية، ويمكن أن نحكم بصورة
قطعية أنه يرفض «نسبية المعرفة
الدينية» بالمطلق أيضاً.

تستفيد من العلوم أيضاً في موضعين:
الأول في الأصول الموضوعية، والثاني
في تأييد بعض المسائل والدفاع
عنها^(٢٦).

إنّ بحث الأستاذ، هنا، يدلّ
بصورة صريحة أنه لا يعتقد بالترابط
العام بين المعارف البشرية، وإن كان لا
ينكر أن للعلوم ارتباطاً في ما بينها، إذ
الهوامش:

- ٢٠١.
- [٨] راجع خطبة الإمام علي عليه السلام في «ذم اختلاف
العلماء في الفتوى»، الخطبة رقم ١٨.
- [٩] تكامل الإنسان الاجتماعي، ص ١٧٧،
و«التعليم والتربية في الإسلام»، ص ٢٤،
والمقالات العشر، ص ٩١ - ١٠٠.
- [١٠] المصدر نفسه، ص ١٨٣.
- [١١] المصدر نفسه، ص ١٩٧.
- [١٢] مجموعة الآثار، ج ٣، ص ٢٠٣.
- [١٣] المصدر نفسه.
- [١٤] المقالات العشر، ص ١٢٠.
- [١٥] التكامل الاجتماعي للإنسان، ص ١٩٠.
- [١٦] كان من المفروض أن يعطي الكاتب
تعريفاً للفهم الديني (فهم الدين)، أليس
الاجتهاد فهماً متقدماً للدين؟ [المترجم].

- [١] راجع: «الإسلام ومقتضيات الزمان»
و«الخاتمة»، ص ١٤١ - ١٥٥، مرتضى
المطهري.
- [٢] راجع: نفسه، ج ٢، ص ٤١.
- [٣] راجع: «فلسفة الأخلاق والتعليم والتربية في
الإسلام» و«الإسلام ومقتضيات العصر»،
ج ٢، ص ٢٣٣ - ٢٥٨.
- [٤] مجموعة الآثار: ج ٣، ص ١٨٣ و ١٨٤
مرتضى المطهري.
- [٥] «الخاتمة»، مرتضى المطهري.
- [٦] ذكر كاتب المقالة العبارة كالآتي: «النصوص
الإسلامية»، وفي هذا الكلام تعميم، لأن ما
يطلق عليه النصوص الإسلامية يتضمن
المقدس وغير المقدس، لذلك يجب إلحاق
صفة «المقدسة» بلفظة النصوص الإسلامية
[المترجم].
- [٧] تكامل الإنسان الاجتماعي، ص ١٤٧ -
١٧٩، وده افتار، المقالات العشر، ص ٩٧ -

للدارس المنصف، أن نظريته هذه ليست مختلفة عما طرحه الشهيد المطهري إلا من حيث إن المطهري متقدم زمنياً على سروش، ومن الطبيعي أن تأتي (معرفة سروش الدينية) مختلفة عن (معرفة مطهري) من حيث قدرته على تحويل ما قاله شريعتي ومطهري وتطويعه إلى نظرية متكاملة إضافة إلى أن لفظة «المفهوم» شيء و«الفهم» شيء آخر. [المترجم].

[٢٥] الإسلام ومقتضيات الزمان، ج ٢، ص ٤٧ - ٥٢.

[٢٦] مجموعة الآثار، ج ١٣، مرتضى المطهري.

المطهري، وبخاصة في الإسلام ومقتضيات العصر، ج ١، (آشنائي با علوم إسلامي).

[١٩] التعليم والتربية، مرتضى المطهري، ص ٢٨٦.

[٢٠] المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

[٢١] مجموعة الآثار، ج ٤، ص ٥٧٩.

[٢٢] الإسلام ومقتضيات الزمان، ج ٢، ص ٤٧.

[٢٣] دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، كامل الهاشمي، ص ١١٩.

[٢٤] إن قراءة متأنية لفكر الدكتور سروش وطرحه القائل ببشرية المعرفة الدينية توضح



محطات فكرية متنوّعة

د. ستّار الأعرجي
باحث وأستاذ جامعي / كلية الفقه

ضوابط التعامل

مع النص القرآني عند الأئمة عليهم السلام

فهمه وتفسير نصوصه.
ولما كانوا عليهم السلام عدل القرآن،
والناطقين عنه، والمتلقين علمه عن
النبي صلى الله عليه وآله أو بالإلهام، فإنّهم إنّما
يفهمون النص ويكشفون عن معناه
بتلك الهبة القدسية، وهم ممن يؤسّون
ويؤلّون منهج فهمه، فإنّ هدفهم من
ذلك هو:
أولاً: تأكيد مواكبة النص للعقل

من خلال متابعة تصدي
الأئمة عليهم السلام لتفسير النص، وتجليّة
معانيه، وبيان مفاهيمه، وفكّ أسرار
متشابهه، كونهم الراسخين في العلم،
الكاشفين عن النص، المستنطقين له -
كما هو مدلول الروايات - من خلال
ذلك كله نجدهم عليهم السلام يضعون جملة من
الضوابط المهمة تُؤسّ عليها أصول
النظر إلى النص القرآني، ثم محاولة

في حركته، وتصاعده معه في ترقياته.

ثانياً: الكشف عن السبل والدلالات التي يرسمها القرآن في إضاءة

الطريق والنهوض بمهمة البيان.

ثالثاً: تسهيل ولوج هذا الطريق وصولاً إلى تحقيق الهدف من النزول، لأن الخطاب وإن كان المخاطب به، والمسؤول عن تبينه هو النبي ﷺ ومن يقوم - بأمره - مقامه؛ إلا إنه يجب على الأمة تدبره، فهو عام من جهة إلزام الأمة به، ولا يختص سبب نزوله بمورده، أمّا اختلاف الناس في مراتبهم تجاهه، فسبب:

١ - اختلافهم في الطرق الحاكية للتبيين النبوي، مع توسعة العامة دائرة الحجية لتشمل أقوال من ليس بمعصوم.

٢ - تفاوتهم في القدرة على فهم النص القرآني.

٣ - اختلافهم في الزاوية التي

يسقطون منها نظرهم إلى النص.

٤ - اختلاف وسائلهم المستعملة في فك مغاليقه.

رابعاً: الاختلاف في الغاية التي تكون منطلقاً في تصديهم لمحاولة فهمه وكشف دلالاته، إذ كثيراً ما تكون تلك الغاية محركاً إلى النظرة الموضوعية للنص بعيداً عن التعصب والتأويل المتعسف مثلما يمكن أن تكون تلك الغاية أيضاً سبباً في تحميل النص ما لا يحتمله، وجره إلى ما لا صلة له به، أو مط المفاهيم، وتفكيك السياقات، والوحدة الموضوعية في النص، لفتح ثغرات تلغى من خلالها المفاهيم الخاصة بالتصدي للفهم، وبالتالي يؤدي ذلك كله إلى إضعاف نسيج النص، بما يخرج فهم المتصدي عن إيقاع مسيرة النص، ومن ثم مسيرة العقل، والوصول به إلى المنطقة الآمنة التي تتجمع عندها الإمكانات التي يحملها النص في القدرة على تغيير الواقع، ورسم ملامح المسيرة الإنسانية.

فللنص القدرة على الانطلاق بعيداً
عن كل خط نهاية، لأنّه تبيان لكلّ
شيء، ولأنّ علاقته مع الزمن هي
علاقة البعد المفتوح.

وهذا الاحتواء والإحاطة عجز
العقل البشري حتى اليوم عن استكمال
ولو تصور جوانبه واستبيان احتمالاته
وإمكاناته فضلاً عن مسيرته، ومن ثم
فسيبقى العقل البشري المحدود متخلفاً
عن الوصول إلى استكناه وتفصيل كل
ما يحمله النص من (تكثيف) دلالات
وتركيز مفاهيم، ما لم يستهد بهذه
الضوابط التي تزوده بآليات وضعها
العقل المعصوم الذي خصّ بالقدرة على
استنطاق النص، وبدونها فإنّ ذلك
العقل المحدود سيعجز عن مجرد القدرة
على الارتقاء إلى مستوى التدبر المثمر
المنسوب إليه في النص وهو أقصى ما
يستطيعه - وسنقف عند هذا التفاوت
بينهما في قضية الظاهر والباطن في النص
- بما يستلزم من المحدود التبعية
للمعصوم والاستهداء به في ما يؤسسه

كان هذا كلّهُ هو المحور الذي
دارت حوله الضوابط التي رسّختها
الأئمّة للمتصدّي لتكون دلالات
وعلامات في مسيرة حركة النصّ،
ومن ثمّ مسيرة المفسّر والمستفهم،
ولتمثّل عوامل تمنع الخروج عن
حدود الطريق الذي يرسمه النصّ
القرآني أولاً، ثمّ هي مانعة من تخلف
الفهم في مسيرته، بعيداً عن النصّ
وحركته ثانياً، إذ تبث فيه ديناميكية
وطاقة دافعة دائماً إلى محاولة اللحاق
بالنص، لاستكناه كوامنه،
واستكشاف وتدبر مفاهيمه، ومن ثمّ
انعكاس هذه الفعالية في تلمس ما في
النص من القدرة، ليس على مسيرة
الزمن حسب، وإنّما سبق كل حدود
متصورة للبعد الزمني الذي هو فيه،
وإحاطته بأية أبعاد للتطور يمكن أن
يتوافر عليها ذلك الزمن المعين، بل
تؤرّ هيمنة النص واحتوائه لكل خط
نهاية متصور يمكن أن يقف عنده
العقل البشري وقدرته المزوّد بها.

من أصول النظر إلى النص، وهذا ما سيجعلنا نخوض عميقاً في الروايات الواردة عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام في تأسيس الضوابط والآليات لفهم النص من بيانهم لها مباشرة كضوابط، أو بانتزاعها من تطبيقهم لها عند تفسيرهم للنص، أو عند اقتباسهم النص في مجال الاستدلال به للكشف عن ملحظ عقيدي، أو تفصيل أصل من أصول الدين، وبما أن البحث بإزاء تحديد هذه الضوابط بدقة يتحكم بها الإطار البياني المروي عن المعصوم، سنبعد عن التنظير والاجتهاد الخاص على الأصل، ونكتفي - قدر الامكان - بتلقي انعكاساته التي تبرز في الذهن مع محدودية القدرة الشخصية للتعبير عنها أو في تلقيها. وهذه الضوابط يمكن إجمالها بالآتي:

أولاً - تعيين حدود النظر إلى النص وقيمته الذاتية:

ويقوم ذلك على تصور الطاقات

المفتوحة للنص، والإحاطة بطبيعة ما يحمله من خصائص كامنة وظاهرة لا يمكن - في حدود زمن معين - تصورها تفصيلاً، لأن ذلك أمرٌ يكشف عنه في ضوء تراكم فاعلية العقل البشري وإمكاناته الموضوعية إزاء النص، وإن كان تصور ذلك ممكناً في إطار الاستضاءة بما يُعرّف النص به نفسه كونه ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾.

وهذا ما شدد أهل البيت عليهم السلام الإشارة إليه، ورسموا لسبيل التفسير دلالة مهمة يجب أن لا تتخطى هذه الحقيقة وهو ما نلمسه جلياً من بعض الروايات المنقولة عنهم عليهم السلام.

من ذلك ما رواه عمر بن قيس الماصر، عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: (إن الله لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله وجعل لكل شيء حداً وجعل عليه دليلاً يدل عليه).

وعن سليمان بن هارون قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما

خلق الله حلالاً ولا حراماً إلاّ وله حدٌّ كحدّ الدار، فما كان من الطريق فهو من الطريق، وما كان من الدار فهو من الدار حتّى أرش الخدش ممّا سواه، والجلدة ونصف الجلدة).

وعن سماعة، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: (قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، أو تقولون فيه؟ قال: بل كلّ شيء في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله).

ويستنتج من هذا أنّ عدم وقوف المتصدّي لعملية التفسير على جملة من الموضوعات والأحداث والمعارف والعقائد في الكتاب الكريم أو السنة المطهرة، لا يعني أبداً خلوهما عن ذلك بقدر ما يعنيه قصور فهم المتصدّي وقلة بضاعته وضعف استعداده لعملية استنباط ذلك منهما؛ لأنّ في الكتاب العزيز خصوصاً والسنة الشريفة عموماً إشارات وتنبهات وتلويحات كثيرة لم يهتد إليها إلاّ أهل البيت عليهم السلام في تشخيص معارف الدين

وعقائده التي لم يصل كثير منها إلى أيدي الناس، لأنّ اكتناه رموز الكتاب، ومعرفة إشاراته وتلويحاته، والعلم بأسراره وظواهره وبواطنه والإحاطة التامة بالسنة النبوية، والوقوف على جميع تفاصيلها إنّما هو من خصائص العترة عليهم السلام التي لا يشاركهم فيها أحد بمقتضى اصطفايتهم الثابت قرآناً وسنة.

ويكوّد أهل البيت عليهم السلام مصدرية القرآن للتأصيل في تحديد دقيق لوجه الحقّ بين كلّ مختلفين فيه بإرجاعهما إلى واقع ما عليه القرآن في تأصيله الأصول وأمّهات المسائل وإن لم يخض في التفصيل والتفريع في كلّ شؤونها.

روى المعلى بن خنيس، قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: ما من أمر يختلف فيه إثنان إلاّ وله أصل في كتاب الله عزّ وجلّ، ولكن لا تبلغه عقول الرجال).

وروى حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (سمعتَه يقول: ما من شيء إلاّ

وفيه كتاب أو سنة).

أن الله يقول ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾).

ومهمة التفريع وانتزاع الجزئيات تبقى مهمة الفهم المتصدّي الذي يتفاوت كما أسلفنا، ونجده في أعلى حدوده وإمكاناته يتمثل عند الأئمة عليهم السلام في ما يصوره أهل البيت عليهم السلام بأقوالهم.

وقال عليه السلام لإسماعيل بن جابر: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وفصل ما بينكم، ونحن نعلمه).

ففي الصحيح عن عبد الأعلى بن أعين الثقة قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قد ولدني رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنا أعلم كتاب الله، وفيه بدء الخلق، وما هو كائن إلى يوم القيامة، وفيه خبر السماء وخبر الأرض، وخبر الجنة وخبر النار، وخبر ما كان وما هو كائن، أعلم ذلك كما أنظر إلى كفي، إن الله يقول: فيه بيان كل شيء).

وكان الإمام الباقر عليه السلام يقول لأصحابه: (إذا حدثتكم بشيء فاسألوني من كتاب الله..)، وهذا هو قول الواثق بعلمه، العارف بالقرآن الكريم حق معرفته، وهو نظير قول أمير المؤمنين عليه السلام المتواتر: (سلوني قبل أن تفقدوني..) الذي لم يقله أحد من الصحابة قط غير أمير المؤمنين عليه السلام، وهو ما صرح به ابن عبد البر القرطبي المالكي في الاستيعاب عن جماعة من الرواة والمحدثين، وكذلك ابن شبرمة القاضي المشهور، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وقد تواتر ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام، إذ رواه ثلاثة من ولده الأَطهار عليهم السلام، وهم:

وقال عليه السلام أيضاً: (إنّي أعلم ما في السموات وما في الأرض، وأعلم ما في الجنة، وأعلم ما في النار، وأعلم ما كان وما يكون ثم مكث هنيئة فرأى أن ذلك كبر على من سمعه فقال: علمت ذلك من كتاب الله عز وجلّ،

الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، والإمام أبو جعفر محمد

في خطبته: سلوني قبل أن تفقدوني..).
ورواه مرسلاً عن أمير
المؤمنين (عليه السلام): ابن شبرمة القاضي،
والأعمش سليمان بن مهران، وعبيد
السمين، وهشام بن سالم الجواليقي.
وأُرسل إرسال المسلمات في مصادر
كثيرة.

جدير بالذكر أنّه صحّ عن صالح
بن أبي الأسود، عن الإمام
الصادق (عليه السلام)، قال: (سلوني قبل أن
تفقدوني، فإنّه لا يحدّثكم أحد بعدي
بمثل حديثي)؛ لأنّه حديث العالم
بجميع ما في كتاب الله عزّ وجلّ، فلا
يضاذه في شيء يقوله أو يفعله.

هذه الطاقات والشمولية الكامنة
في النص القرآني هي خصائص ذاتية
له ميّزته عن غيره من الكتب
السماوية، لذا ترى الإمام الباقر (عليه السلام)
يقارن القرآن في مطلقيته مع الكتب
الأخرى في نسبتها فيقول في ما نقله
العياشي: (قال الله لموسى (عليه السلام): ﴿وَكُتِبْنَا
لَهُ فِي الْأَكْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. فعلمنا

ابن علي الباقر (عليه السلام)، والإمام أبو عبد الله
جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام).

كما رواه جماعة عن أمير
المؤمنين (عليه السلام)، وهم:

أبو الطفيل عامر بن واثلة الكناني
الصحابي، وأبو المعتمر، والأصبغ بن
نباتة، وجارية بن قدامة السعدي، وزر
بن حبيش، وسليم بن قيس الهلالي،
وعباية بن ربعي الأسدي، وعباية بن
رفاعة، وعبد الرحمن بن أبي ليلى،
وعطاء بن ربعي، وعدي بن حاتم
الطائي، وعلقمة بن قيس، وعُمير بن
عبد الله، وكميل بن زياد النخعي،
ومسلم بن أوس، والنزّال بن سبرة،
ويحيى بن أمّ الطويل.

وعن علي بن النعمان أنّ رجلاً
دخل على الصادق (عليه السلام) وسأله عن قول
أمير المؤمنين (عليه السلام): (سلوني قبل أن
تفقدوني..) فقال (عليه السلام): (فإنّ هذا حقّ).

وقال ابن أبي الحكم: (سمعت
مشيختنا وعلماءنا يقولون: خطب أمير
المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فقال

أنه لم يكتب لموسى ﷺ الشيء كله، وقال الله لعيسى ﷺ: ﴿لَأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾، وقال لمحمد ﷺ: ﴿وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾.

وترتبط هذه الشمولية والإحاطة بأهم خصائص الرسالة الإسلامية في كونها خاتمة الرسالات، وهي - بناء على ذلك - من لوازم الخاتمية في كونها كمال الدين الإلهي المنزل إلى العباد في استنفاد لكل محتملات الحاجة الإنسانية التي ينبغي للنص تغطيتها، وهذا المعنى هو ما عبّر عنه الإمام الصادق ﷺ - في ما رواه مراراً عنه - بقوله ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تِبْيَانًا كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا نَزَلَ اللَّهُ فِيهِ).

وهذا ما أكدّه القرآن لنفسه في آخر ما نزل منه خاتماً الوحي الإلهي بقوله

تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.

إنّ هذه الشمولية في النص تستلزم من المصدي - لتفسيره كما يوحى به الأئمة ﷺ - أن يرتقي بفهمه إلى مستوى استكناه الآفاق المفتوحة للنص بما يحقق كشف ما لم يكشف بعد.

ثانياً - مرجعية النص ومركزيته وحاكميته:

إنّ إحاطة النص القرآني وشموليته تقتضي - على سبيل الأمر البدهي - أن يكون هذا النص معياراً ومقياساً يحدّد بإزائه وفي ضوئه كل ما يمت إلى الإسلام - شريعة أو عقيدة - بصلة، فما وافقه أخذ به، لآئه وحده الحق والكلمة الناطقة بخطاب الله تعالى والمعبرة عن قوانين الوجود كما مر فيها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ...﴾.

وقال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾.

وقال تعالى: ﴿وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾.

وبما أن السنة شارحة القرآن الذي وجه المسلمين إلى وجوب الرجوع إلى النبي ﷺ، فقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾.

فإننا نجد النبي ﷺ يوصي بالتمسك بالقرآن، والأخذ به، وعرض الروايات المنقولة عنه ﷺ على كتاب الله.

وإن حجب هذه المعيارية - التي يجعلها الأئمة رضاهم ضابطاً مهماً لفهمهم - بإلغاء شرط موافقة الأحاديث أو ما يستنبط من القرآن، يعني ذلك العدول إلى ما يؤدي إلى النار، ويدخل ذلك في خانة الكذب المؤدي إليها، وقد كثرت الكذابة على النبي ﷺ وانتشر الوضع والافتراء حتى حذر النبي ﷺ من ذلك، فقال: (من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)، فلا بد والحال هذه من مراقبة ما ينقل ومحاسبته في ضوء هذه المرجعية وضرب ما خالفها منه عرض الجدار.

هذه المعيارية أكدها الرسول الكريم ﷺ لكونها دستورية المنظور الإسلامي في مختلف جوانبه، بقوله ﷺ: (إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه)، فإن ما يترتب على ذلك هو كامل الاستفادة من الخصائص والآثار المهمة التي توافر عليها النص، والتي بينها ﷺ قوله: (القرآن هدى من الضلالة، وتبيان من العمى، واستقالة من العثرة، ونور من الظلمة، وضياء من الأحداث، وعصمة من الهلكة، ورشد من الغواية، وبيان من كل الفتن، وبلاغ من الدنيا إلى الآخرة، وفيه كمال دينكم، وما عدل أحد من القرآن إلا إلى النار).

وهذا أمر شديد الضرورة تفرضه - فضلاً عن كثرة الكذب والوضع في الأحاديث - كثرة الأفهام المختلفة الاتجاهات التي تصدت للتعامل مع النص واستجلاء صورها للملاحق العقيدة وأصولها، وكثر من ثم أهل الجدل والتأويل والآراء، وصار كل أهل رأي يلجؤون إلى النص محاولين تأويله بما يوافق مذاهبهم، فصار لازماً على كل متصدٍّ للتفسير أن يحافظ على هذه المعيارية والحاكمية للنص القرآني ثم السنة الصحيحة الصدور وهو ما ينطبق عند الإمامية على ما يرد عن الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام، ولهم - أعني الإمامية - في إثبات حجّة سنّة أهل البيت عليهم السلام وجعلها كسنّة النبي ﷺ من هذه الجهة بلا فرق عشرات الأدلة العقلية والنقلية التي يشاركونهم بروايتها سائر المسلمين.

لذلك نجد أن الأئمة عليهم السلام في تأسيسهم لمنهج فهم النص يؤدون هذا الضابط الرئيس بجعل القرآن الكريم

والسنّة الثابتة معياراً وحاكماً على المفسر الخوض على وفق مؤثراته لتحديد حقيقة ما يذهب إليه أو بطلانه. وقال بعضهم لأمر المؤمنين ﷺ: صف لنا ربك حتى نزداد في توحيده تعالى وصفاته وطريق معرفته، فقال ﷺ: (ما ذلك القرآن عليه من صفته فاتبعه ليوصل بينك وبين معرفته، واثم به واستضيء بنور هدايته، فإنّها نعمة وحكمة أوتيتهما فخذ ما أوتيت وكن من الشاكرين، وما ذلك الشيطان عليه مما ليس في القرآن فارفضه ولا في سنّة الرسول ﷺ وأئمة الهدى أثره فكُل علمه إلى الله عز وجل، فإنّ ذلك منتهى حق الله عليك).

والمراد بـ (ما ذلك الشيطان.. الخ): هو (التوهمات والخيالات الحاصلة في النفس من المعارف، فليس لأحد أن يتبعها بل لا بد من الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه وإيكال علم ذلك إلى الله تبارك وتعالى، وإلاّ

والأئمة عليهم السلام. الأمر الذي أيده القرآن الكريم بكلّ قوة، حيث نفى الرؤية البصرية بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، وأثبت الرؤية القلبية بقوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾.

ثالثاً - مرجعية النص لنفسه:

إنّ معيارية النص القرآني لغيره تمثل أهلية ذاتية لتمثيل نفسه بنفسه وهذا ما يمثل ضابطاً يشكل أساس منهج تفسيري أصيل هو البدء في الكشف عن النص بما كشفه عن نفسه من تفسير القرآن بالقرآن الذي يقوم على استيضاح معنى الآية من نظيراتها وأهلية ذلك مستمدة من التدبر المندوب إليه في الكتاب نفسه، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ حيث يتم تشخيص المصاديق وتعرفها بالخواص التي تعطيها الآيات وذلك لازم قوله

فيدخل ذلك في اتباع الشيطان وإغوائه، والتعمق المنهي عنه).

وورد عن الإمام الرضا عليه السلام في أجوبته عن مسائل أبي قرّة المحدث وقد سأله في أنّ الرؤية قُسمت لمحمد عليه السلام كما قُسم التكليم لموسى عليه السلام، فأكد الإمام عليه السلام نفى الرؤية عن الباري تعالى، فكان أن احتج السائل بروايات عن الرسول عليه السلام في حقيقة ما رآه في المعراج مما تصوره (أبو قرّة) تفسيراً لآيات سورة النجم، واستدل به لتأكيد حصول رؤية الله تعالى عند النبي عليه السلام، فاستنكر الإمام عليه السلام تلك الروايات، وأكد استدلالاً بالآيات القرآنية استحالة حصول الرؤية، فقال أبو قرّة: فتكذب بالروايات؟

قال الإمام عليه السلام: (إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها).

أي كذب بها بالمعنى الذي يفهمه منها القائلون بالرؤية البصرية، وإلاّ فالروايات في حصول الرؤية (القلبية) كثيرة الورد عن الرسول عليه السلام

تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾، إذ كيف يتصور أن يكون القرآن الكريم تبياناً لكل شيء ويعجز عن أن يكون تبياناً لنفسه؟! وكيف يكون ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ و﴿نُورًا مُّبِينًا﴾ وهم أحوج ما يكون أن يهديهم إليه، ويبين لهم نفسه ويضيء لهم خباياه؟!

وقد جاء في الحديث الشريف: (إنَّ القرآن ليصدق بعضه بعضاً..) ومن مصاديق وتطبيقات هذا التصديق، أن يبين بعضه خبايا بعض، والاستمداد ببعضه على كشف بعضه الآخر.

ومما لا شك فيه أنَّه بوجود هذا الطريق إلى فهم القرآن من الاهتداء بالبيان الإلهي نفسه، ينتج أن طريق فهمه غير مسدود، وأنَّه لا يحتاج إلى طريق سواه؛ لأنَّ من كان هادياً لا يفتقر إلى غيره في الهداية إليه، ونحن نلاحظ من الكتاب نفسه أن الله تعالى هو المبين الأول لمراده من كلامه كما في قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ

لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾. ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾. ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾. ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ..﴾.

وفي هذا الملحظ المهم يرد عن الأئمة عليهم السلام الكثير من الروايات في ضابطة هذا المنهج وأولويته في مصادر تفسير النص القرآني، ومنع تجاوزه إلى غيره مع وجود البيان فيه، وإلى الأخذ به والتدبر في نصوصه وتحقيق معياريته لقياس صحة أي فهم لنصوصه، أو فحص عن صحة المرويات المنقولة عن الأئمة عليهم السلام في تفسيره كما تبين سابقاً.

ونلاحظ أنَّهم عليهم السلام في تفسيرهم كثيراً ما يستدلون بالآية على أختها ويستشهدون بمعنى على آخر في تفسير النص، وقد يتوهم بأنَّ هذا دالٌّ على أنَّ ذلك واقع في نطاق الإمكان،

بالقرآن وتأصيلهم هذا الضابط المهم أن (المتعين في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية وذلك بالتدرب بالآثار المنقولة عن النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ وتهئية ذوق مكتسب منها ثم الورود والله الهادي) وستكون للبحث وقفة مع بعض مروياتهم ﷺ في تفسير القرآن بالقرآن في مطلب قادم.

رابعاً - الموقف من المحكم والمتشابه:

نلاحظ في متابعتنا النص الوارد عن الأئمة ﷺ لقضية المتشابه أنه يستشرف النص القرآني ويستضيء بخطوطه العريضة. ولا سيما ذلك النص الذي أسس للموقف من المتشابه في القرآن آلية الحل والمرجعية التي ينطلق منها إلى كشف التشابه وإزالته مثلاً في سورة آل عمران من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ

وبصورة يمكن معها معرفة المراد تفصيلاً، كما يفهم ذلك من عبارة الذهبي بأن التفسير (لم يكن عملاً آلياً لا يقوم على كثير من التدبر والتعقل، وليس بالأمر الهين الذي يدخل تحت مقدور كل إنسان، وإنما هو أمر يعرفه أهل العلم والنظر خاصة).

ولو كان الأمر كذلك لما وجدنا عشرات بل مئات الآراء التفسيرية المتضادة الصادرة من (أهل العلم والنظر خاصة).

نعم، ما ذكره صحيح في الجملة، ولكن لا يمكن الأخذ به على إطلاقه، وإلا لما بقيت هناك ثمة ميزة للمرجعية العلمية التي أشار لها القرآن الكريم بلفظ (الراسخون في العلم)، وحددتها السنة المطهرة وقيدتها بالقرآن الناطق أمير المؤمنين الإمام عليّ ﷺ وولده ﷺ من بعده، كما يدل عليه حديث الثقلين المتواتر بلفظ (كتاب الله وعترتي أهل بيتي). لذلك فما استفاد من قيامهم ﷺ بتفسير القرآن

الْكِتَابِ وَأُخِرُ مُتَشَابِهَاتٍ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا... ﴿١٠٠﴾

ويمكن تلمس هذا الكشف المتصور للمتشابه عند المعصوم عليه السلام في مرجعيتين:

المرجعية الأولى - المحكم:

ونلاحظ هنا أنّ الكتاب قد سبق إلى تأسيس وتحديد الأهلية الكاملة لهذه المرجعية في رفع التشابه، فحين نتابع مادة (حكم) التي يعود إليها لفظ (المحكم) نجدها تعني: الشيء الذي حُكِمَ أصله ومنع منعاً بحيث لا يمكن نفوذ شيء إليه حتى يفصله) وبالعودة إلى القرآن نفسه نجده يؤد هذا المعنى حين يصف نفسه بأنه جميعه كتاب محكم، قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ﴾.

كما أننا نلاحظ أنّه يصف نفسه في

سورة الزمر بأن جميعه متشابه بقوله تعالى: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ...﴾.

لكن آية المتشابه في سورة آل عمران تنحى منحى مغايراً تماماً للتعميم في سورة الزمر، وتبتعد بالوصف إلى التعبير عن معنى آخر للتشابه المقصود، فتبتعد بالوصف إلى اتجاه تأسيسى لآليات الكشف عن النص،

حيث تُقَسَّم آياته إلى (محكمات) و(متشابهات)، لتشكل العلاقة الحتمية والتظافرية بينهما بلا انفكاك، ولتؤد أن الفصل بينهما يعني اقتطاع النص وتهميش الجزء المهم منه.

هذه العلاقة هي من مرجعية المحكم للمتشابه المعبر عنها في الكتاب بـ (الأئمة).

ففي قوله تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ يمكن استخلاص المراد منها من خلال متابعة المفردة في القرآن لكشف الدلالة الأصلية لمعنى أم. إذ

نلاحظ أنَّها ترد فيه بمعنى الأصل وما يرجع إليه الشيء.

لاحظ قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾.

وما ينتج من هذا هو ملامح صورة هذه المرجعية في المحكم للمتشابه حين يلجأ إليها في رفع التشابه، حيث يتبين بوضوح أن المراد من المحكمات هي الآيات التي تتضمن أصولاً قرآنية ثابتة ومسلمة في مقابل المتشابهات التي تبقى مداليلها من دون بيان ما لم ترجع إلى تلك الأصول الثابتة، فالمحكم إذن هو محكم بذاته ومبين بنفسه. أمّا المتشابه فيؤول إلى الأحكام بعد رده إلى المحكم الذي هو الأصل الثابت، وهكذا

تثبت دلالة الإحكام على النص بأكمله فيعود جميعه محكماً، ويرتفع

التشابه الذي ثبت أنه وقتي مندفع برده إلى المحكم.

هذه الحقيقة المهمة كانت مداراً للفهم المعصومي في طريق الكشف عن التشابه من تأكيدها وبيان أسسها العامة منهجة وتطبيقاً، وتأشير ضابطيتها وحاكميتها عند التصدي لكشف دلالات النص القرآني.

وهذا ما تتظافر العديد من الروايات عنهم عليهم السلام لبيان المندرج ضمن اتجاهين:

١ - روايات كاشفة عن تحديدهم عليهم السلام للمتشابه.

ونلاحظ هنا العديد من الروايات نكتفي ببعضها، فمن ذلك ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: (إِنَّ أُنَاسًا تَكَلَّمُوا فِي هَذَا الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ، وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ



وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٠٦﴾ فالمنسوخات من المشابهات والمحكمات من الناسخات..).

وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ... ﴿١٠٦﴾). والنهي عن العمل بالمتشابه هنا نظراً لاجماله الذي يجب معه الرجوع إلى المفصل بمقتضى العقل ومن ثم ارجاع المتشابه إلى المحكم.

كذلك ما ورد في الرواية عن الإمام الصادق (عليه السلام) في رد المنسوخ إلى المتشابه.

ووصف المنسوخات التي لا يعلم ناسخها بأنها من المتشابهات مع كون المتشابه أعم من المنسوخ الذي لا يعلم ناسخه؛ إنما هو بلحاظ كون المنسوخ والمتشابه من باب واحد في حصول الاشتباه بهما بقاءً وثباتاً. وأما وصف المحكمات بأنها من الناسخات مع كون المحكم أخص من الناسخ من وجه؛ فهو بلحاظ كون المحكم - بالقياس إلى المتشابه - كالناسخ قياساً إلى منسوخه في البقاء والثبات؛ لأنهما من باب واحد أيضاً، وهما في النتيجة سيان. وعليه فمن عمل بالمتشابه دون المحكم فكأنه عمل بالمنسوخ دون الناسخ. وفي الحديث الشريف تقرير بليغ لأولئك الذين نصبوا أنفسهم أعلاماً للأمة ووقعوا في جهلهم في

وفي رواية أخرى أكثر تفصيلاً وتحديداً، عن أبي بصير، عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: (إن القرآن زاجر وأمر، يأمر بالجنة، ويزجر عن النار). أي: يأمر بما يوجب الدخول في الجنة، ويزجر عما يوجب الدخول في النار، وهذا في المعنى أمر بامتنال أمره ونهيه والمداومة عليه.

وقد أضاف القمّي في تفسيره بعد هذه الرواية: (وفيه محكم ومتشابه فاما المحكم فيؤن به ويعمل به واما المتشابه فيؤن به ولا يعمل به وهو قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ

وذلك برد المشابه للمحكم ليعود النص كلّ محكماً ويرتفع التشابه، وبذلك ينكشف من النص ما يترتب عليه الفلاح وإصابة الحق والاهتداء بهدي الكتاب وكشف المراد منه. عن الإمام الرضا عليه السلام (من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هدي إلى صراط مستقيم.. إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن ومحكماً كمحكم القرآن فردّوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبّعوا متشابهها فتضلّوا).

والرواية ظاهرة في أنّ الأئمة عليهم السلام يرون المرجعية في هذا لكلّ محكم (مبين) في مقابل كل متشابه بغض النظر عن موضع ورود نصّ قرآنياً كان أو حديثاً مروياً.

وما لم يتمّ فحص المتشابه ثم ردّه إلى المحكم، فإن الرغبة في فهم النص وكشف معانيه ستكون واقعة في إطار ما عبّر عنه الإمام الباقر عليه السلام، برواية جابر الجعفي عنه، قال: (يا جابر ليس أبعد شيء من عقول الرجال من

متشابهات الكتاب العزيز فضلّوا وأضلّوا).

وفي رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سئل عن المحكم والمتشابه فقال: (المحكم ما يعمل به والمتشابه ما اشتبه على جاهله).

وروى مسعدة بن صدقة، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه؟ قال: الناسخ الثابت المعمول به، والمنسوخ ما قد كان يُعمل به، ثم جاء ما نسخه، والمتشابه ما اشتبه على جاهله).

والتعبير بـ (جاهله) يؤكّد هنا على وجود من لا يجهله، وهذا ما يلزم عنه الرد إليه، فيعود المتشابه محكماً، وهو ما يتمثل بمرجعية (من لا يجهله) وهم الراسخون في العلم الذين أشارت إليهم الآية وهذا ما سنقف عنده بعد قليل.

٢ - روايات في دلالة المتصدي للتفسير أن عليه بعد معرفة المحكم والمتشابه إجراء لوازم المرجعية بينهما،

تفسير القرآن). وأخرجه العياشي عن
زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أيضاً.

المرجعية الثانية - الراسخون:

الراسخون في العلم الذين أوجب
العقل والشرع الرجوع إليهم هم
الرسول ﷺ وأهل بيته المطهرون
الذين علموا تأويل متشابه القرآن
بالأخذ عن الرسول ﷺ، وبعلمهم
بالمتشابه يعود محكما ويرتفع التشابه
عنه، ويرى سائر علماء الإمامية - تبعاً
لأئمتهم عليهم السلام - أن قوله تعالى:
﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ معطوف على
قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا
اللَّهُ﴾ فيكون المراد: لا يعلم تأويله إلا
الله والراسخون في العلم.

وقد وردت العديد من الروايات
عن الأئمة عليهم السلام مؤددة هذا الفهم للآية
الذي يحصر معناها فيهم، وتؤد هذه
الروايات أن ذلك من الأسس المهمة
التي ينطلق منها لفهم النص وفي
ضوئها، فيحتكم في رفع التشابه في

الآيات فضلاً عن المحكم إليهم
هم عليهم السلام.

فمن ذلك ما روي في الصحيح عن
بريد بن معاوية العجلي، عن الإمام
الباقر عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَمَا
يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي
الْعِلْمِ﴾ قال: (رسول الله أفضل
الراسخين، قد علمه الله جميع ما أنزل
عليه من التنزيل والتأويل، وما كان
الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تأويله،
وأوصياؤه من بعده يعلمونه كله..).

والرواية السابقة عن أبي بصير،
عن الإمام الصادق عليه السلام في تحديد
المتشابه تؤد هذا المعنى، إذ يقول
الإمام عليه السلام بشأن تلك الآية الشريفة
نفسها (والراسخون في العلم هم آل
محمد ﷺ) وفي رواية أخرى عنه عليه السلام
أيضاً أنه قال: (نحن الراسخون في
العلم ونحن نعلم تأويله) هذه
الروايات الصريحة دلّت على انحصار
الرسوخ بهم عليه السلام، وهناك العديد من
الروايات الأخرى عنهم عليهم السلام تحدثت

عن صفات الراسخين بمعانٍ يمثلون هم المصدق لها.

وقد حدّد لنا الإمام أبو جعفر باقر العلم عليه السلام معنى الراسخين في العلم، فقال عليه السلام: (الراسخون في العلم من لا يختلف في علمه).

وهذا التحديد يلتقي تماماً مع التحديد الوارد في الآية الكريمة.

حيث ورد فيها مقابلة الرسوخ في العلم بقوله تعالى في وصف الفئة الأخرى ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ فكان الرسوخ في العلم هو الثبات وعدم الاختلاف والارتياب (الزيغ) عند العالم.

ويزيد الأمر توضيحاً ما ورد عن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال لهشام بن الحكم (ت / ١٩٩ هـ): (.. يا هشام أن الله حكى عن قوم صالحين أنهم قالوا: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ علموا أن القلوب تزيع وتعود إلى عماها ورداها.

إنّه لم يخف الله من لم يعقل عن الله، ومن لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة يبصرها ويجد حقيقتها في قلبه، ولا يكون أحد كذلك إلا من كان قوله لفعله مصداقاً، وسرّه لعلايته موافقاً، لأن الله تبارك اسمه لم يدل على الباطن الخفي من العقل إلا بظاهر منه، وناطق عنه).

ففي كلام الإمام عليه السلام تحديد للرسوخ بقوله: (من لم يعقل عن الله) وذلك (أن الأمر ما لم يعقل حق التعقّل لم تنسد طرق الاحتمالات فيه ولم يزل القلب مضطرباً في الازدعان به) ولا شك أن هذا مصداق للزيغ الذي وصفت به الفئة المقابلة للراسخين في الآية من يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة.. ويتأكد كون الرجوع إلى الراسخين في العلم من الضوابط المهمة في الكشف عن النص و(إحكام) متشابهه من كلام الإمام علي عليه السلام من حديث طويل يخلص بعده إلى بيان حكمة وجود المتشابه

وخصوصية الراسخين بقوله ﷺ: (ثم أن الله جل ذكره لسعة رحمته، ورأفته بخلقه، وعلمه بما يحدثه المبدلون من تغيير كتابه «بالتأويلات الباطلة» قسم كلامه ثلاثة أقسام:

فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل. وقسماً لا يعرفه إلا من صفا ذهنه، ولطف حسه، وصحّ تميزه ممن شرح الله صدره للإسلام. وقسماً لا يعرفه إلا الله، وأمناء الراسخون في العلم).

والقسم الثالث الذي يشير إليه الإمام لا شك دال على انحصار الرسوخ بهم ﷺ؛ لأنهم هم أمناء الله عز وجل على وحيه وإن رغمت أنوف أموية كثيرة.

وقد علل أمير المؤمنين ﷺ هذا التقسيم بذلك فقال ﷺ في تنمة الرواية نفسها: (وإنما فعل الله ذلك لئلا يدعي أهل الباطل من المستولين على ميراث رسول الله ﷺ من علم الكتاب ما لم يجعل الله لهم، وليقودهم

الاضطرار إلى الائتمار لمن ولّاه أمرهم، فاستكبروا عن طاعته تغرراً وافتراءً على الله عز وجل، واغتراراً بكثرة من ظاهرهم، وعاونهم، وعاند الله عز وجل ورسوله).

خامساً - إدراك خصوصية تضمن النص للظاهر والباطن:

إنّ من المؤد أن للمنهج القرآني وأسلوبه في إيصال الأفكار والمفاهيم والمعارف المختلفة أثراً بالغ الأهمية في عملية الكشف عن دلالاته، وهذا ما يستلزم من المتصدي لعملية الكشف أن يكون مستوعباً للأساليب القرآنية في التوصيل والتبليغ وصيغ التعبير، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾، وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾، ونلاحظ أن أسلوب القرآن التعبيري يكاد يتصور في صورتين تعبيريتين هما:

١ - الظهور المباشر: وهو ما يتمثل

فيه ارتسام مدلول الكلمة أو الكلام بالنظرة الأولى في الذهن كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.

٢ - النصّ من والاحتواء المستبطنين: وهو ما يتمثل في استعمال القرآن للمثل والقصة للإيحاء بالمفاهيم من جهة، أو استعمال الرمز والإشارة الخفية والاحتواء على مفاهيم مستبطنة لا تنكشف بمجرد التدبر ولا تظهر بالاكْتفاء بالظاهر.

وقد عبر الإمام الصادق عليه السلام عن هذه الحالة بقوله عليه السلام (نزل القرآن بآيائك أعني واسمعي يا جارة)، ومثله عن الإمام الرضا عليه السلام، وكذلك عن عبد الله بن عباس.

وهذا ما يطلق عليه في النقل عن الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام بالظاهر والباطن واحتواء النص عليهما، وهو ما جاءت الروايات العديدة لبيانها، فمن ذلك ما روي عن الرسول ﷺ من حديث طويل في وصف القرآن الكريم: (.. وله ظهر وبطن، فظاهره

حكم، وباطنه علم، ظاهره أنيق، وباطنه عميق).

ويبدو أن المراد من الظاهر هنا ما يفهم من ظاهر الآيات الشريفة، ومن البطن الإشارات والرموز. وفي رواية عن الإمام علي عليه السلام: (ما من آية إلا ولها أربعة معانٍ: ظاهر، وباطن، وحدّ، ومطلع. فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ هو أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله من العبد) فالتلاوة هنا الظاهر من مدلول اللفظ، وأما الباطن فعنى به ما في ذلك الظاهر من معانٍ مستبطنة.

هذه الثنائية في النص الواحد تستدعي من المفسر المتصدي التفاتاً مهماً إلى ضرورة الوقوف طويلاً أمام النص، وعدم الانجراف إلى التأسيس على الظاهر وحده بحيث يتقيد فيه وينزوي بالنص في دائرة ضيقة، ويهتسّ مفاهيم ومعارف ربما تكون هي الجانب الأكثر تعبيراً وتوصيلاً لمراد المتكلّم بالنص القرآني، وربما

تستبعد الكثير من الوجوه المحتملة في تفسيره لا سيما إذا كان النص كما عبر عنه الإمام علي عليه السلام: (حَمَل ذو وجوه). وهذا ما يتأكد بالمصادق الواقعي في الرواية عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر. فقلت: جعلت فداك كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟ فقال عليه السلام: يا جابر إنَّ للقرآن بطناً، وللبطن بطناً، وله ظهر، وللظهر ظهر، يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية يكون أولها في شيء [وأوسطها في شيء] وآخرها في شيء، وهو كلام متصل منصرف على وجوه).

وهذا المستبطن من المفاهيم والمعاني في النص لابد له من كاشف يتحدد عند الأئمة بنحو الانحصار بهم عليه السلام، مصداقاً وتطبيقاً للرسوخ في العلم الذي تبين لنا أنهم عليه السلام مصداقه

الوحيد.

ثم أنَّ الفهم للبطن من النص يتعلق بالمائز الذي اختصوا به من جهة، ولطبيعة النص في مخاطباته التي تستحضر اختلاف الأفهام، وهو ما أشارت إليه روايات عديدة، عنهم عليه السلام، كقول الإمام الحسين عليه السلام: (كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء عليهم السلام).

ويظهر من هذا أمران:

١ - إنَّ للقرآن مراتب من المعاني المرادة بحسب مراتب أهلها ومقاماتهم. وهذا لا يمنع من وصول المرتبة العليا إلى ذوي المراتب الأقل بالتعليم، كوصول الحقائق إلى الأولياء بواسطة النبي صلى الله عليه وآله، وإلى الخواص بتوسطهم عليهم السلام، وهكذا في بقية المراتب الأخرى.

٢ - إنَّ الظاهر والبطن أمران

ومجرد التدبر في النص الذي هو أعلى ما يصل إليه غير المعصوم عليه السلام من متصدّين للفهم ممن اجتمعت فيه الشرائط العامة للفهم، وزالت عنه الموانع، فاستنبط العقائد الموافقة للبراهين العقلية واستظهر الأحكام العملية بمقدار ما دلّ عليه الظاهر، فليس في وسع هؤلاء إلّا النظر من وراء حجاب الألفاظ الظاهرة، والمفاهيم والصور الذهنية، فهم يستفيدون منه بحدود تلك الأمور الأساسية المتاحة لهم.

أما الملاحم والغيبات، والتأويل بمعنى إرجاع مفاهيم ومعارف الكتاب إلى أصولها وغيره ممّا لا يكفي مجرد التدبر لاستظهاره، ولا ترقى العبارة للتعبير عنه، ولا تفيد الإشارة في الإرشاد إليه، فهو خارج عن نطاق الظهور اللفظي ولا يمكن استنباطه وتحصيله إلّا بالعبور والرقى من مجرد التدبر إلى الاستنطاق الذي يتوقف على تنزل القرآن من السر إلى العلن،

نسيان، فكل ظهر بطن بالنسبة إلى ظهره وبالعكس كما يظهر من الرواية السابقة عن الإمام الباقر عليه السلام التي تضمنت اختلاف أجوبته عن سؤال واحد.

من هنا نفهم ميزتهم عليهم السلام في الكشف عن باطن النص الذي يصل إلى حد النطق عن القرآن (الصامت) كما عبر عنه الإمام علي عليه السلام في قوله: (أرسله على حين فترة من الرسل، وطول هجعة من الأمم، وانتقاض مبرم، فجاء بتصديق بين الذي يديه، والنور المقتدى به، ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه، ألا إنّ فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء داءكم، ونظم ما بينكم)، وكما في قوله عليه السلام: (أنا القرآن الناطق وهذا القرآن الصامت) تصرّيحاً بأن فهمه للقرآن، وانكشاف باطنه له بما علّمه الرسول صلى الله عليه وآله ممّا مرّ بيانه في الروايات السابقة، وهذا الانكشاف هو المائر الذي يفصل بين الاستنطاق،

وأن ينطق بمكنونه، وذلك لا يكون إلا لمن هو أهله وهم مستنطقو الباطن العميق.

سادساً - استبعاد التفسير بالرأي والهوى عن ساحة فهم النص:

يشكل التفسير بالرأي أحد الاتجاهات الرئيسة في تفسير النص القرآني، وتكاد صورته تتحدد في مسلكين:

المسلك الأول - المقبول: ويكون باعتماد النظر المجرد (الذي يستعين بقواعد اللغة وأساليب البيان من غير أن يخالف تفسيراً عن النبي ﷺ أو يتنافى مع أسباب النزول التي صحت طرق إثباتها).

ومن ثم فهذا المسلك يعتمد الاتجاه العقلي في الكشف عن معاني الآيات وألفاظها، وفي هذه الحدود أجاز العلماء هذا اللون من التفسير في ضوء شرائط تحريزية، تتمثل في إرجاعه إلى مرجعية النص ومعياريته أولاً، ثم

الاعتماد على ما ورد تفسيره عن النبي ﷺ والأئمة ﷺ ثانياً. وكذلك أن لا تعرف فيه بشاعة الاستقباح.

هذه الضوابط ستكون في ما بعد منيرة السبيل للمفسر برأيه على أن يكون حائزاً للضوابط الفنية والموضوعية للمفسر التي تشكل ضابطاً آخر مهماً من ضوابط التفسير، بأن يكون ذا معرفة، وإطلاع بقوانين اللغة (وأساليبها، بصيراً بقانون الشريعة حتى ينزل كلام الله على المعروف من تشريعه).

ونلاحظ هنا ورود جملة من الروايات عن الصحابة والتابعين في التفسير بالرأي بهذه الحدود، أعني عدم معارضتها لما صحّ عن النبي ﷺ وأهل البيت ﷺ وعدم منافاتها لأدلة العقول، وجريانها على وفق قواعد اللغة وأساليب البيان العربي. وكان تلميذ الإمام علي عليه السلام عبد الله بن عباس من القلائل الذين (أوتوا علماً في كتاب الله رغم تخرج أكثر الصحابة

من القول في تفسير كتاب الله).

المسلك الثاني - التفسير بالرأي المنهي عنه: وردت العديد من الروايات

عن الرسول ﷺ، وآله ، والصحابة والتابعين في استقباحه والنهي عنه. وهو التفسير القائم على التخلي عن الضوابط التي التزم بها المسلك الأول، فهنا يتم تفسير النص بالرأي الخاص المحض، دون الاعتماد على شيء من علوم الشريعة، ولا النظر إلى مرجعية الأسس والأصول التشريعية والعقائدية، فيكون معنى الرأي هنا: (الاعتقاد عن اجتهاد، وربما أطلق على القول عن الهوى والاستحسان)؛ إذ نلاحظ من الروايات النبوية نهياً شديداً عنه كما في قوله ﷺ: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)، وفي لفظ: (من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ).

وينطلق النهي والتشديد فيه عند

الأئمة  من هذا الإطار النبوي، ونلاحظ هنا أنهم  في رواياتهم يحددون ثلاث صور تندرج جميعاً تحت عنوان لجوء المفسر إلى الاستمداد من غير القرآن في تفسيره، وتتمثل هذه الصور في:

الصورة الأولى - التكلم في القرآن بالرأي:

فما روي عن أبي بصير، عن الإمام الصادق  أنه قال: (من فسر القرآن برأيه، إن أصاب لم يؤر، وإن أخطأ فهو أبعد من السماء).

ويجعل الإمام الرضا  اللجوء إلى الرأي بمرتبة الكفر إذ يروى عنه أنه قال: (الرأي في كتاب الله كفر).

والروايات هنا تشير إلى التفسير بالرأي في قيامه على استقلال المفسر برأيه في تفسير كلامه تعالى بما عنده من الأسباب والاجتهاد، وعدم الرجوع إلى غيره في فهم الكلام الإلهي، مما يوقعه في مغبة أن (يقيس كلامه تعالى

بكلام الناس).

ومن أبرز وجوه تأثير التفسير بالرأي المنهجي عنه ما نراه في الجانب العقائدي بالذات، حيث نلاحظ أن الآيات الكريمة المعتمدة في هذا الجانب لدى طائفة من المفسرين ربما كان يتبين بعضها من بعض آخر، أو يكون شاهداً عليه، وهو من وجوه تفسير القرآن بالقرآن إلا إنهم لم يلاحظوا ذلك، مما نجم عنه آثار خطيرة تتمثل في ظهور التنافي بين الآيات المفسرة بسبب إبطال المفسر وتضييعه (لترتيب المعنوي الموجود في مضامينها فيؤي إلى وقوع الآية في غير موقعها، ووضع الكلمة في غير موضعها) ويلزم عن هذا التأويل صرف بعض آيات القرآن أو أكثرها عن ظاهرها.

هذا المسلك الخطير لجأت إليه بعض الاتجاهات الفكرية في الإسلام، فصارت تؤوّل نصوص القرآن بما ينسجم، واتجاهاتها محاولة - بذلك -

سحب النص إلى مستوى التحييد التام عن مساره الخاص إلى مسار آخر يخدم ويتبع طروحات ذلك الاتجاه بتأويل الآيات التي يخالف ظاهرها أسس المذهب المؤل، وبالتالي تحكيم أصول المذهب في النص المرجعي، وإخراجه عن معياريته!

وقد نبّه الأئمة عليهم السلام إلى خطورة هذا التهميش للنص وسحبه عن محوريته إلى الدوران في فلك الآراء المختلفة، كل يجره إلى محوره الذي يريد.

وأول من نبّه على خطورة هذا الاتجاه هو أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام حيث يقول بشأن هؤلاء: (ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً! وإلهمم واحد، ونبههم واحد، وكتابهم واحد، فأمرهم الله تعالى بالاختلاف فأطاعوه؟ أم نهاهم عنه

وقوله ﷺ: (فما علمتم منه فقولوا وما جهلتم به فكلوه إلى عالمه)..

ومن المصاديق المهمة للتفسير بغير علم ما يتمثل في التصدي لتفسير القرآن من دون علم بعلمومه المختلفة التي تتظاهر في ما بينها لتشكّل آداباً فنية وموضوعية يتسلّح بها المفسر فتكون ملكة وحساً وسلاحاً بيد المفسر لا متلاك إمكانية أن ينكشف له ما أبهم على غيره ممن افتقر إلى تلك الآداب والعلوم وهذا ما يتبين بوضوح من الرواية الطويلة عن الإمام الصادق عليه السلام يقول في وصف هؤلاء (... احتجّوا بالمنسوخ يظنون أنّه الناسخ، واحتجّوا بالمتشابه وهم يظنون أنّه المحكم، واحتجّوا بالخاص وهم يظنون أنّه العام، واحتجّوا بأوّل الآية وتركوا السبب في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلوا، واعلموا رحمكم الله: أن من لم يعرف

فعضوه؟ أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه؟ أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً تاماً فقصر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾. فيه تبيان كل شيء، وذكر أنّ الكتاب يصدّق بعضه بعضاً، وأنّه لا اختلاف فيه، فقال سبحانه: ﴿... وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. وأن القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، ولا تكشف الظلمات إلّا به).

الصورة الثانية - تفسير القرآن بغير علم:

عن رسول الله ﷺ، قال: (من فسر القرآن بغير علم جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار). وقال أيضاً: (من قال في القرآن بغير علم فليتبؤ مقعده من النار).

من كتاب الله عز وجل الناسخ والمنسوخ، والخاص من العام، والمحكم من المتشابه، والرخص من العزائم، والمكّي من المدني، وأسباب التنزيل، والمبهم من القرآن في ألفاظه المنقطعة والمؤففة، وما فيه من علم القضاء والقدر، والتقديم والتأخير، والمبين والعميق، والظاهر والباطن، والجار فيه والصفة لما قبل مما يدل على ما بعد، والمؤد منه والمفصل، وعزائمه ورخصه، ومواضع فرائضه وأحكامه، ومعنى حلاله وحرامه الذي هلك فيه الملحدون، والموصول من الألفاظ، والمحمول على ما قبله وعلى ما بعده، فليس بعالم بالقرآن ولا هو من أهله).

والرواية لا تحتاج إلى تعليق فمن دون هذه العلوم ومعرفة جزئياتها تفصيلياً وإبداء الرأي في معاني النص القرآني وتصويرها على أنها كشفٌ للمراد منه، يعني ذلك كله تفسير القرآن بغير علم بحقيقة المراد، فيعود تفسيراً بالرأي والهوى والاستحسان

الذي لا يمت للنص ومعانيه بصلة ويقع تحت نطاق المنهي عنه المذموم الخوض فيه.

الصورة الثالثة - ضرب القرآن بعضه ببعض:

وردت العديد من الروايات عن الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام في النهي عن ذلك؛ لأنه مما يقع تحت نطاق تحكيم الرأي الخاص والميل النفسي بتأثيرات الاتجاه الفكري والأثر المذهبي في تفسير النص.

فمن ذلك ما روي عن الرسول ﷺ (أنّه خرج على قوم يتراجعون في القرآن وهو مغضب فقال: لهذا ضلّت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضرهم الكتاب بعضه ببعض، قال: وإن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً ولكن نزل ليصدق بعضه بعضاً، فما عرفتم فاعملوا به، وما تشابه عليكم فآمنوا به).

فالحديث في مجال بيان أصل مهم

فيه؟ فقال علي بن أبي طالب (عليه السلام): إنَّ كتاب الله ليصدق بعضه بعضاً، ولا يكذب بعضه بعضاً ولكنك لم ترزق عقلاً تنتفع به فهات ما شككت فيه من كتاب الله عزَّ وجلَّ..، ثم قام الإمام (عليه السلام) برفع شبهة التناقض بين ظواهر الآيات كما تصورها هذا الشاك. بتأويلها بما يكشف الشبه، ويؤد عصمة النص من التناقض والاختلاف، ويرسخ مرجعيته في تأسيس أصول عقيدة صحيحة.

من ذلك أيضاً ما ورد في الصحيح عن القاسم بن سليمان، عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: (قال أبي (عليه السلام): ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلّا كفر) قال الشيخ الصدوق - بعد أن أخرج الحديث عن الإمام الباقر (عليه السلام) -: سألت ابن الوليد عن معنى هذا الحديث فقال: هو أن تجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى ويبدو أن هذا الكلام أراد به أصحاب المذاهب والمقالات من تأويلهم الآيات التي لا

يقوم عليه النظر إلى النص القرآني يتمثل في أن هذا القرآن ومن حيث كونه منزلاً من عند الواحد الأحد العليم المحيط فإنّه يصدق بعضه بعضاً وإلاّ ثبت اللازم الآخر المقابل الذي صورته الآية الكريمة كدليل لصدوره عنه تعالى وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، وهذا ما أكده الإمام علي (عليه السلام) في حديث عنه دفع خلاله شبهة تناقض الآيات الكريمة فيما بينها عند من تصور حدوث ذلك من خلال ظواهر الآيات، وعجزه عن فهم حقيقة المراد منها، فتصور أن بعضها يكذب بعضاً!

عن أبي معمر السعداني، قال: (إنَّ رجلاً أتى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين إنّي شككت في كتاب الله. فقال (عليه السلام): ثكلتك أمك وكيف شككت في كتاب الله المنزل؟ قال: لأنّي وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضاً فكيف لا أشكّ

تتوافق في ظاهرها مع أصول مذاهبهم بما يؤدي إلى (اختلاط بعضها ببعض، وبطلان ترتيبها، ودفع مقاصد بعضها ببعض).

فهذا الضرب لبعض الآيات ببعض أكثر ما يكون في الآيات التي تفصل العقيدة وتؤس أصولها، حيث يلجأ أولئك المتمذهبون إلى أنظارهم الخاصة وآرائهم المستقلة، فيحكمون أمثا معنى للآية المعينة، ويحكمون على آية أخرى برأي آخر لهم، ويجمعون بين الآيتين بذلك الرأي، أو يجعلون رأيهم في تلك الآية دليلاً على ما اختاروه في الآية الأخرى من معنى.

وهو ما وصل حدّ النهي عنه وذمه إلى درجة اعتباره كفرًا عند الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام لأنه يلزم منه نسبة تكذيب القرآن بعضه بعضاً، ووقوع التناقض فيه.

وكمثال على ما ذكرناه ما أورده الشيخ الطوسي في التبيان من احتجاجات بعض علماء العامة في

مقام إثبات بعض الفضائل الموهومة لبعض الصحابة من القرآن الكريم، فقال ما هذا لفظه: (فأما قولهم: إن معنى قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ﴾ هو أنه أراد قوله تعالى: ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَدْنُوكَ لِخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا.﴾ مملوء بالغلط الفاحش في التاريخ؛ لأننا قد بينّا أن هذه الآية - التي في التوبة - نزلت بتبوك سنة تسع، وآية سورة الفتح نزلت سنة ست، فكيف تكون قبلها؟!

وينبغي لمن تكلم في تأويل القرآن أن يرجع إلى التاريخ، ويراعي أسباب نزول الآية على ما روي، ولا يقول على الآراء والشهوات).

ومن الواضح أن الذي دعاهم إلى تفسير آية سورة الفتح بآية سورة التوبة هو التعصّب الأعمى ولو على حساب التاريخ وأسباب النزول!

إنّ هذا الالتفات من الأئمة عليهم السلام

لهذا الضابط المهم الممثل في النهي عن التفسير بالرأي - خصوصاً ما كان عن الأئمة عليهم السلام الذين شاع في أزمانهم هذا اللون من التفسير - قد فرضته طبيعة التحولات الفكرية والتحديات العقائدية ممثلة في:

١ - ظهور الفرق الكلامية المختلفة التي تجعل القرآن يدور في فلك آرائها وتحاول تطويع النص لملائمة تلك الآراء التي تتبناها.

٢ - اتساع حركة التلاقح الفكري والعقائدي للإسلام مع باقي الأمم والديانات باتساع حركة الترجمة ونقل التحدي العقائدي الإسلامي إلى ساحة الأديان الأخرى والاتجاهات اللاادينية بتوسع الفتوحات الإسلامية ودخول غير المسلمين في الإسلام.

بسبب ذلك كله كان لا بد من تأطير العقيدة الإسلامية المستمدة من النص بعوامل الحماية من أن تنزلق الأنظار المختلفة إلى مغبة عكس هويتها المذهبية المحدودة على النص

المعصوم المطلق.

سابعاً - تجرد النص عن قيود الزمان والمكان والمحدودية:

إنّ استقرار بيئة النص وأجواءه الواقعية الحاصلة والمتوقعة المستقبلية يقدم مستويين متصورين لعلاقة النص بالزمن، وهما:

الأول - المستوى النزولي المقيد:

وينطلق هذا المستوى من صلة النص القرآني بالسبب الذي تعلّق به واستوجب نزوله، سواء كان ذلك واقعة احتاجت حكماً شرعياً، أو كان عائداً إلى مقتضيات تنالي النزول التجزيئي للنص وصولاً إلى مرحلة الاكتمال.

والنص في هذا المستوى - وحسب صلته بالسبب الأول - تكون له علاقة

وثيقة بالسبب قد يتقيد من بعض جوانبه بما تفرضه وقائع سبب النزول والحالة التي اختص النص بالتعبير عنها، مثلما تحكمه أمور أخرى إذا كان السبب هو مقتضيات المتصلة بالنزول التجزيئي، ومن تلك الأمور: السياق، والنظم، والوحدة الفنية والموضوعية للنص، والإجمال، والتفصيل، والبيان، والإيهام.. إلخ.

الثاني - المستوى المفتوح:

هنا ينطلق النص في خصائصه الاحتوائية بعيدا عن مقتضيات الزمان والمكان، مخلفا وراءه سبب النزول الذي ينسحب إلى تشكيل حالة جزئية نسبية لا تعدو أن تكون مجرد إشارة بسيطة في طريق فهم النص تضيء للمتصدي لتفسيره بعض الجوانب المساعدة على تصور أجواء النزول، والمعنى الأكثر صلة بمراد الله تعالى - تبعا لذلك - من خطابه حين تتعدد الاحتمالات والأفهام المختلفة. فهنا

ينطلق اللفظ بعمومه المفتوح القابل للانطباق والمتحرر عن حدود الحالات الجزئية التي تقيدت بزمان أو مكان معينين، فتتحول خصوصية السبب إلى أمر غير ذي اعتبار إلا بتلك الحدود الضيقة المشار إليها، وتكون العبرة في الحالة الجديدة بعموم اللفظ وقدرته على الجريان والانطباق على كل زمان أو مكان ما دام يتوفر فيها الجوانب الموضوعية والمقتضيات التي جاءت الآية (النص) للتعبير عنها، ويغطيها النزول (العموم) الأول، هكذا يصبح النص الواحد في نزوله حالة مكثفة من النزولات المتعددة لكنها أدمجت جميعا في نص واحد تلافي التعدد الزمني بالقدرة على التعميم والانطباق، وذلك مما استلزمته خاتمة الرسالة أولاً وانتهاء عهد النبوة بانقطاع الوحي ثانيا.

ذلك كله من أجل تحاشي أمرين، وهما:

الأول: الوقوع في مغبة الخضوع

للافهام المختلفة المستقبلية التي تدور في فلك النص.

الثاني: الوقوع تحت طائلة محاولة تفسير النص من خلال الروايات الموضوعية أو الإسرائيلية، أو التفسير بالرأي المنهي عنه.. إلخ، مما يجعل النص دائراً في فلك تلك التفسيرات والأفهام وبالتالي يقتطع منه أهم خصائصه وأسس نزوله ممثلة في مرجعيته في البناء الفكري والعقائدي.

وهذا البعد المفتوح في الصلة بالزمن يعطي للنص اضافة مهمة تشكل خصيصة أساسية هي قوام هيمنة النص على غيره ومرجعيته المفتوحة زمنياً ومكانياً وموضوعياً، هذه الإضافة تتمثل في أن النص ستكون له قدرة دائمية متجددة في العلو والاحتواء لكل حالة تفرضها مقتضيات كل زمن متصور، وحاجته إلى الاستمداد من النص القرآني تصويراً وإحاطة وتعبيراً، وبالتالي

سيكون المنظور القرآني هو السقف الذي يعلو فوق كل منظور يمكن أن يستمد من نواميس وضعية، أو كشوف علمية، أو أفهام مستضيئة بالنص تقيدت بحدود زمنها.

وبهذا سيحافظ النص على تحرره من قيود الزمن الذي يُخضع فيه لعملية الكشف عن دلالاته، وسيثبت أن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة:

أولاً: في جانبه التشريعي، كما سيثبت دلالة أن النص ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ ومهيمناً على غيره، ومحيطاً بالحاجات والمقتضيات عموماً في جوانبه الأخرى.

خلاصة هذا الضابط المهم في الكشف عن النص والاستمداد منه إذن تتمثل في تجرده عن الارتباط بالقيود النسبية، فهو تعبير لفظي تسليح باللغة في التعبير عن قوانين عامة، وتلك الحالة الجزئية (سبب النزول) وإن ورد النص لمعالجتها،

لكنها لن تقيده بقيودها، وأن نسبيتها وجزئيتها الموضوعية لا تشكل تحديدا للنص ومجالاً نهائياً لاحتمالات انطباقه، وإنما تبقى للنص خصيصة الجريان والامتداد في الانطباق على المصاديق المتجددة الظهور عبر الأزمان والأجيال والأمكنة على كل الحالات التي تعبر فيها هذه الجزئيات عن روح القانون الكلي الذي جاء به النص، وستمثل كل حالة جزئية في زمنها بالتالي أحد الأفراد المنطوية تحت حكم ذلك القانون الكلي.

هذا ما عبرت عنه القاعدة العامة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب). وهذا ما أثبتته النص القرآني لنفسه من خلال نصوصه التي جاءت بصيغتها الخطابية واللفظية عامة ومطلقة، سواء في أحكامها أو معالجاتها، لذا كانت خصيصة النص المهمة في أنه يهيكله اللفظي وبالمعنى المستبطن (المخزن) فيه تعبيرياً يبقى خالداً لخلود محتواه وعموم مفاهيمه

وثبات اعجازيته.

هذه القضية الخطيرة الأهمية في فتح امكانات فهم النص، وتقليده خصائصه الذاتية كاملة، والخروج به عن نطاق التقييد تصدى الأئمة عليهم السلام للكشف عنها وانتزاع قواعد وأسس التعامل مع النص في ضوءها، وكانت عندهم من الثمرات المهمة والمؤثرات التي ساهمت في تعريفنا فيما بعد بأهلية منهج مهم في تفسير النص القرآني وضع الأئمة عليهم السلام أسسه، وطبقوه بأنفسهم وكان من أنواع التفسير التي ارتبطت بهم خصوصاً بعد النبي صلى الله عليه وآله حتى لا نكاد نجد لغيرهم أثراً فيها لأنها تعتمد ثنائية النص (الظاهر والباطن) واختصاصهم بأهلية استنطاق الباطن وفهمه والكشف عنه، هذا المنهج هو منهج التفسير بالجري أو الانطباق، وتتكشف أماننا ملامح هذا الضابط المهم عندهم عليهم السلام من خلال ما ورد عنهم عليهم السلام في ذلك وهو كثير.

داء، ونوراً ليس معه ظلمة، وحبلاً وثيقاً عروته، ومعقلاً منيعاً ذروته، وعزّاً لمن تولّاه، وسلماً لمن دخله، وهدى لمن اتّمسّ به، وعذراً لمن انتحلّه، وبرهاناً لمن تكلم به، وشاهداً لمن خاصم به، وفليحاً لمن حاجّ به، وحاملاً لمن حمّله، ومطية لمن أعمله، وآية لمن توسّم، وجنّة لمن استلام، وعلماً لمن وعى، وحديثاً لمن روى، وحكماً لمن قضى).

وقوله ﷺ في موضع آخر (وإنّ القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، ولا تكشف الظلمات إلّا به).

وعن الإمام علي بن الحسين ﷺ في إشارة إلى ضرورة التصدي إلى الكشف عما في النص من معارف وإمكانات وثورات محتوية، قوله ﷺ: (آيات القرآن خزائن، فكلما فتحت خزانة ينبغي لك أن تنظر فيها). لأنّ في آيات القرآن الكريم أنواعاً عديدة من جواهر المعاني، والأسرار العجيبة،

منه ما ورد عن أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب ﷺ في نهج البلاغة في إحدى خطبه الشريفة، جاء فيها: (ثم أنزل عليه الكتاب نورا لا تطفأ مصابيحُه، وسراجاً لا يخبو توقّده، وبحراً لا يدرك قعره، ومنهاجاً لا يضل نهجه، وشعاعاً لا يظلم ضوؤه، وفرقاناً لا يخمّد برهانه، وتبياناً لا تهدم أركانه، وشفاء لا تُخشى أسقامه، وعزّاً لا تُهزم أنصاره، وحقّاً لا تُخذل أعوانه، فهو معدن الإيثار وبحبوحته، وينابيع العلم وبحوره، ورياض العدل وغدرانها، وأثافي الإسلام وبنيانها، وأودية الحقّ وغيطانها، وبحرٌ لا ينزفه المستنزفون، وعيون لا ينضبها الماتحون، ومناهل لا يغيضها الواردون، ومنازل لا يضلّ نهجها المسافرون، وأعلام لا يعمى عنها السائرون، وآكام لا يجوز عنها القاصدون، جعله الله ربّاً لعطش العلماء، وريباً لقلوب الفقهاء، ومحاجّ لطرق الصلحاء، ودواءً ليس بعده

والحقائق الساطعة، مع أصناف كثيرة من فرائد اللطائف، والفوائد، والدقائق، والإشارات الهادفة، والرموز الناطقة، والعبر النافعة، والمواضع البليغة، وغير ذلك مما جلّ وخطر، ولذلك كان القرآن الكريم - مع قلة لفظه وصغر حجمه - مشتملاً على جميع ما كان وما هو كائن وما يكون إلى يوم القيامة كما مرّ ذلك في أحاديث شتى عن أهل البيت عليهم السلام؛ الأمر الذي ينبغي معه تسليح المفسر بالعدة الكافية لخوض لججه والعموم في بحره.

وفي إحياء مهم إلى ما يكتنزه النص القرآني من كثافة التعبير، واحتواء المعاني، وجريان المفاهيم والدلالات الداعية إلى الاستنتاج، يروى عن الإمام الباقر عليه السلام قوله لحمران بن أعين، وقد سأله عن ظهر القرآن وبطنه، فقال عليه السلام: (ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم، يجري فيهم ما نزل في

أولئك).

هذا المعنى عبر عنه الإمام تفصيلاً في رواية أخرى عنه. عن الفضيل ابن يسار قال: (سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: ما من القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن؟ فقال عليه السلام: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يكن، يجري كما يجري الشمس والقمر، كما [كلّمّا] جاء تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء، قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ نحن نعلمه).

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام شديدة الأهمية في دلالتها وما تومئ إليه من تحذير التجاوز على هذا الضابط، وتتناول مفهوم فك الارتباط بين عموم لفظ الآية (النص) والبعد الزمني المقيّد بسبب النزول، يقول عليه السلام: (ولو أنّ الآية إذا نزلت في قوم، ثم مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، ولكن

القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السموات والأرض، ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير أو شر).

وفي رواية عن الإمام الصادق (عليه السلام) نلاحظ فيها أعلى حالات الانطلاق بالنص عن قيود البعد الزماني والمكاني وفتح الآفاق أمام تعبيرية النص عن إحاطته واحتوائه لاحتمالات الارتقاء في كل زمن، وقدرته على التجدد الدائم، واستنهاض القابليات المستجدة للتفسير؛ والفهم والكشف عن مخزونه؛ إذ يقول (عليه السلام) لرجل سأله: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فأجاب (عليه السلام): (لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غرض إلى يوم القيامة).

هذا المعنى يزيده الإمام الرضا (عليه السلام) تأكيداً بقوله في وصف القرآن (هو حبل الله المتين، وعروته الوثقى، وطريقته المثلى، المؤي إلى الجنة،

والمنجي من النار، لا يخلق على الأزمنة، ولا يغث على الألسنة، لأنه لم يجعل لزمان دون زمان، بل جعل دليل البرهان، والحجة على كل إنسان ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.

هذه التحديدات المهمة في تحرير النص من قيود الزمان والمكان ينعكس عنها تحرر آخر ذو بعد شديد الأهمية يرد في المنظور الإمامي ويتجسد في ثمرتين مهمتين تنتجان عنه:

الأولى: إعطاء مساحة للعقل البشري المترقى أن ينهل في كل زمان من مخزون النص حصته في الفهم التي تتناسب مع إمكاناته المحدودة في ضوء زمنه.

الثانية: أن يفهم أن أي قصور في التعبير والإحاطة والاحتواء والهيمنة طارئ يعكس على النص، إنما هو أجنبي عن النص، ومناف لقدسيته وعلويته المرتبطة بمصدره القدسي

المعصوم عن كل نقص أو قصور، وبالتالي فالقصور مرتبط تماماً بالفهم البشري المتصدي لتفسير النص، وهذا القصور أمر محتمل في أي زمان ولأي فهم إذا استحضرننا باقية من أهم خصائص النص القرآني (المساعدة) على حصوله، والمتمثلة في تضمينه الظاهر والباطن، وتعدد الدلالات، ووجود التشابه، وشموليته ذات البعد الزماني المفتوح.

ثامناً - التأويل المنسجم مع الضرورات العقلية الشرعية:

ويراد به اعتماد التأويل منهجاً في التوفيق بين ما يحكم به العقل وظواهر الكتاب المخالفة له، وللأصول القرآنية الثابتة. خصوصاً في تلك الآيات التي تنبني عليها أسس عقيدة، مثل آيات الصفات الخبرية التي تنسب لله تعالى أعضاء وجوارح تستلزم التشبيه والتجسيم، أو تلك الآيات التي إن أخذت على ظاهرها ينتج عن

ذلك تناقض، أو على الأقل اختلاف بين تلك الظواهر. كما هو الحال مثلاً في الآيات التي يستدل بها القائلون بالاختيار المطلق للإنسان في أفعاله، في قبال آيات أخرى استدل بها القائلون بالجبر، وكآيات الرؤية نفيًا أو جوازاً. إذ نلاحظ في هذا الإطار أن التأويل يصبح ضرورة حتمية تفرضها أسس وأصول العقيدة، وينطق بها النص نفسه، وتستوجبها خصائصه في الاحتواء على التشابه والظاهر والباطن والمبهم والمجمل، وجريان النص على المصاديق المتعددة بعد ارتفاع قيد الزمان والمكان.

هذا الضابط - في اللجوء إلى التأويل - يتبين في آثار الأئمة عليهم السلام بالتأكيد غير المباشر عليه من خلال منهجهم التطبيقي في التعامل مع الآيات السابق ذكرها باللجوء فعلياً إلى تأويل الآيات التي تضمنت الخصائص المارة الذكر، ودلت عليها، وأسست للعقيدة أصولاً ثابتة.

عن معاملة النص في ضوء ضوابطها، وبالتالي رفض ثمرات تلك المناهج ممثلة فيما تتمخض عنه من اعتقادات وآراء باطلة تفسد العقيدة وتشوّه ملامحها المستمدة من النص، وتؤي إلى تخريب الإرث الفكري الإسلامي المنبثق عنه، وأهم تلك المناهج ما تمثل في المجبرة والمشبّهة والمجسّمة والغلاة، ومدى فهمهم السقيم للنصوص، وتأويلاتهم الباطلة التي ما أنزل الله بها من سلطان.

ومن أوضح الوسائل التي نهى الأئمة عليهم السلام عن اتباعها - في طريق فهم النص - الإسرائيلية وما قدمته من تفسيرات أو مناسبات أو تفصيلات يتقاطع الكثير منها مع أسس وثوابت العقيدة الإسلامية.

وسيتطرق البحث عند الحديث عن أنواع التفسير عند الأئمة عليهم السلام في الجانب التطبيقي من هذا المبحث إلى العديد من الروايات التي تمخضت عن التعبير عن منهج الأئمة في التأويل واسبقيتهم إلى وضع أسسه في استنطاق النص وكشف معانيه وهذه الأسبقية.

وأولهم في هذا المضمار أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، إذ له الأسبقية في تحكيم العقل، وفي (الدفاع عن مبادئ الإسلام والتوفيق بين العقل وظاهر الوحي).

تاسعاً - التحذير من المناهج القاصرة عن فهم النص القرآني:

وفي هذا الضابط المهم يتم استبعاد المناهج الباطلة والوسائل المنحرفة عن ساحة الأهلية للكشف عن معاني النص ودلالاته، والنهي

د. فلاح عبد الرضا
باحث وأستاذ جامعي / كلية الفقه

أثر فقه الحديث في النقد السني

تصحيح الحديث أو تضعيفه من قولهم: فلان سند أي معتمد^(٢)، فهو طريق موصل إلى غاية وهي (متن الحديث) ويستعمل المحدثون السند بمعنى الإسناد ويطلقونها على شيء واحد وهو سلسلة الرواة الناقلين الذين استند الراوي إليهم في حديثه وصولاً إلى المتن قال ابن حجر: (هو حكاية طريق المتن)^(٣)، والإسناد خصيصة فاضلة لهذه الأمة فهي ليست موجودة عند الأمم السابقة. قال عبد الله بن المبارك: (الإسناد من الدين ولولا الإسناد لقال من شاء ما

يتألف كل حديث من الأحاديث من قسمين هما: السند والمتن، وغالبا ما يذكر أصحاب المصادر الحديث وفيه هذان القسمان، وهم الذين دونوا الحديث مسندا في الكتب خلال القرون الخمسة الأولى، والسند في الاصطلاح: (هو سلسلة الرواة الناقلين عن الرسول ﷺ والذين استند إليهم الراوي في حديثه)^(١)، وسمي السند طريقاً لأنه يوصلنا إلى غايتنا من الحديث كما يوصلنا الطريق إلى غايتنا وقد (سمي سندا لاعتقاد الحفاظ عليه واستنادهم إليه في

الشريعة. وقد اشتدت الحاجة إلى الإسناد منذ ولادة الكذب بما جعل العلماء أن يضعوا حداً فاصلاً بين السؤال عن الإسناد وقبله هو ظهور الفتن وولادة البدع والخلافات السياسية والمذهبية وغير ذلك من أمور ساعدت على حركة الوضع واتساع نفوذه مما جعل العلماء يحتاجون عند الرواية ويتثبتون مما ينقل إليهم من أخبار فعن ابن سيرين قال: (لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمو لنا رجالكم)^(٨).

من يؤخذ منه الحديث:

اتفق علماء الحديث على أنه لا يؤخذ بالحديث إلا إذا كان رواه موصوفين بهاتين الصفتين: العدالة والضبط، والعدالة: هي الركن الأكبر في الرواية لكنها وحدها غير كافية، فقد اختلف المحدثون في صفتها اختلافاً شديداً حتى قالوا: إذ من

شاء، ولكن إذا قيل له: من حدثك - بقي - أي ساكتاً مبهوراً لا ينطق. وقال: بيننا وبين القوم القوائم يعني الإسناد^(٤). وعن ابن سيرين قال: (إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم)^(٥)، وعند شعبة بن الحجاج ذهاب العلم بذهاب الإسناد وقد قال: (ما أعلم أحداً فتش الحديث كتفتيشي وقفت على أن ثلاثة أرباعه كذب، كل حديث ليس فيه حدثنا فهو مثل الرجل في فلاة معه بغير بلا خطام)^(٦)، ويقول الحاكم: (فلولا الإسناد وطلب هذه الطائفة له وكثرة مواظبتهم على حفظه لدرس منار الإسلام ولتمكن أهل الإلحاد والبدع فيه بوضع الأحاديث وقلب الأسانيد فإن الأخبار إذا تعرّرت عن وجود الأسانيد فيها كانت تبرأ)^(٧)، فهذه الأقوال تدل صراحة وإشارة على أهمية الإسناد في كل أمر من أمور الإسلام سواء ما يتعلق بأحاديث النبي ﷺ أم حكم من أحكام

ضابط لمروياته وحديثه، فلا يقبل في الصحيح ولا يعتد بحديثه^(١٠)، ولنا أن نتأمل صنيع المحدثين في هذا فإنهم (لم يخرجوا لبعض الأئمة الكبار من قراء القرآن الكريم مع زهدهم وورعهم وقيامهم بكتاب الله تعالى وإتقانه؛ لأنهم غير ضابطين للحديث)^(١١).

هذا وأن جرح الراوي من ناحية سلب العدالة ينشأ منه: الكذب - التهمة بالكذب - الفسق - البدعة - الجهالة بنوعيتها. أما سلب الضبط فينشأ عنه: فحش الغلط - كثرة الغفلة - الوهم - مخالفة الثقات - سوء الحفظ، فمن سلبت عدالته صار فاسقا ومن سلب ضبطه صار مغفلا.

ولعل في بيان قواعد هذا العلم ما يكون دليلا ومرشدا للباحثين بما يدل على شدة التحري والثبت في الحديث وفي هذا الإطار يعتني فقه الحديث بمعرفة المصطلحات التي تشتمل على الحدود والتعريفات الخاصة بعلم

الصعب الوقوف على رسم العدالة فضلا عن حدها، وخاضوا في ذلك كثيرا. ولا داعي للإطالة هنا في ما قالوا في ذلك، وقد عرفوا الضابط في الرواية بأنه (هو الذي يقل خطؤه في الرواية وغير الضابط هو الذي يكثر غلظه ووهمه سواء أكان ذلك لضعف استعداده أم لتقصيره في اجتهاد، وقد وضعوا صفات كثيرة للضابط ويحصل من تركيب بعضها مع بعض مراتب للحديث مختلفة في القوة والضعف)^(٩)، والثقة هو الذي يجمع بين العدالة والضبط وليس كل ما يرويه الحافظ المتقن صوابا لاحتمال أن يكون قد زلّ في بعض المواضع وكذلك ليس كل ما يرويه غير الحافظ المتقن خطأ لإصابته في كثير من المواضع. وعلى هذا تشترك العدالة والضبط معا في تشييد بناء خاص ولا بد أن يكون اشتراكهما وثيقا بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر (فمهما كان الراوي عدلا صالحا تقيا لكنه غير

٣- التحقق من اتصال السند،
لمعرفة شيوخه وتلاميذه ووفياتهم.

٤- التحقق من خلو السند من
الشذوذ والعلة وفي الكلام عن
التحقق من اتصال السند لكي
(يستعان في تمييز اتصال السند من
انقطاعه بملاحظة سني الوفيات
وطبقات الرواة ومعرفة شيوخ الراوي
وتلاميذه ونصوص الأئمة في سماع
البعض أحاديث معينة وعدم سماعهم
غيرها، أو عدم ثبوت السماع)^(١٢).

فدراسة السند تعني دراسة سلسلة
رجال الإسناد ومعرفة القوي
والضعيف منهم بشكل عام ومعرفة
أسباب القوة والضعف في كل منهم
بشكل مفصل وكشف الاتصال أو
الانقطاع بين رجال سلسلة الإسناد
ويحتاج الباحث في هذه المرحلة إلى
علوم هي: المتصل - المسند - المعنعن -
المؤنن - المنقطع بأنواعه - والمدلس
وطرق التحمل والأداء ومعرفة أصح
الأسانيد وأوهاها وهي من علوم

الحديث وأنواعه وأقسامه وعلومه
ففي هذا اللحاظ مثلاً نلاحظ اتفاق
علماء الحديث على أن شروط الحديث
الصحيح خمسة هي:

١. العدالة في الرواة.
 ٢. الضبط في الرواة.
 ٣. الاتصال في السند.
 ٤. عدم الشذوذ في السند والمتن.
 ٥. عدم العلة في السند والمتن.
- فإن دراسة الإسناد هنا تتطلب
البحث عن تحقق هذه الشروط
الخمس في الإسناد أو تحقق بعضها
ليُبنى الحكم على الحديث بعد تلك
الدراسة، وتعرف مرتبته وهناك أربع
مراحل يتبعها دارس السند ليصل إلى
الحكم على الحديث:

- ١- التحقق من اسم الراوي:
لتمييزه عن غيره عند اتحاد الأسماء.
- ٢- التحقق من عدالة الراوي،
ضبطه وبيان منزلته في ميزان الجرح
والتعديل.

(مصطلح الحديث) أما المرحلة الرابعة فتحتاج إلى معرفة: الشاذ - زيادات الثقات وأنواع العلل القادحة التي تؤثر في صحة الحديث.

العلة عند النقاد:

إنَّ من يتتبع كتب العلل ويمعن النظر في محتواها يجد معنى العلة في هذه الكتب يدور على موضوع وهو خطأ الراوي سواء كان ثقة أم ضعيفاً وسواء كان هذا الوهم ما يتعلق بالإسناد أم بالمتن ذلك أن هذه الكتب تتكلم عن الأحاديث التي يخطأ فيها الثقة والضعيف غير الوضع، ويشيرون إلى أن خطأ الراوي الثقة أخفى من خطأ الضعيف، وذلك لكثرة صواب الثقة وكثرة خطأ الضعيف، ما ينعكس لدى التقييم عند علماء الجرح والتعديل وكأن قلة الخطأ في الحديث وكثرته هي المعوّل لديهم في تمييز الثقات من الضعفاء وما يترتب عليه هو (قبول حديث الثقة

والاحتجاج به إذا لم يحف به ما يدل على الوهم من القرائن وملابس الرواية نظراً للأمر الغالب على أحاديثه بعكس الضعيف)^(١٣)، ولا شك أن العلة فادحة في الأحاديث قال ابن الصلاح: (أنها عبارة عن أسباب خفية قادحة في صحة الحديث، والحديث المعلل هو الحديث الذي أطلع فيه على علة تقدح بصحته مع أنّ ظاهره السلامة منها)^(١٤). وكثرة وجود العلة في أحاديث الثقة من جهة كون العلة بعيدة عمن يتلقى الأحاديث ثم يرويه لثقة الأخير بحال الأول الأمر الذي يؤدي إلى انتشار حديثه وشهرته بين الحفاظ وهو المعنى الذي يشير إليه الحاكم: (وعلة الحديث تكثّر في أحاديث الثقات)^(١٥). وقد ذكر علماء الحديث أن وقوع العلة في سند الحديث أكثر من وقوعها في متنه.

والبحث عن الشذوذ والعلة أمر صعب بكثير من البحث في عدالة

الرواة وضبطهم واتصال السند لأن الكشف عن الشذوذ والعلة إثباتاً أو نفيًا أمر لا يقوى عليه إلا صاحب الاطلاع الواسع جداً على متون الأحاديث وأسانيدھا ومن له الخبرة والدراية لمعرفة اتفاق أسانيد هذا الحديث في جميع الطرق التي ورد بها الحديث أو عدم اتفاقها والطريق إلى كشف علة الحديث هو الجمع بين طرقه والنظر في اختلاف رواته وزيادات الثقات (فإذا لم تجتمع طرقه لم يتبين لك خطؤه)^(١٦)، يقول ابن الصلاح: (ويستعان على إدراكها بتفرد الراوي وبمخالفته غيره له مع قرائن تنضم إلى ذلك تنبه العارف بهذا الشأن على إرسال في الموصول أو وقف في المرفوع أو دخول حديث في حديث أو وهم وإهم لغیر ذلك بحيث يغلب على ظنه ذلك فيحكم به أو يتردد فيتوقف فيه)^(١٧)، وبعد اتباع كل تلك الطرق في دراسة الحديث بأي دور الحكم على الحديث وهو بيان مرتبته من الصحة أو الحسن أو الضعف أو الوضع وذلك بعد دراسة إسناده على أتم وجه، والمقصود بالحكم على الحديث هو تقرير نتيجة ما توصلنا إليه من دراسة الإسناد بالقول مثلاً: (هذا إسناد صحيح)، أو (هذا إسناد ضعيف)، أو (هذا إسناد موضوع) وذلك بحسب قواعد دقيقة وأصول وضوابط محددة لا يستطيع تطبيقها إلا المتمرس في بحث الأسانيد مدة طويلة. هذا بالنسبة إلى الحكم على إسناد الحديث، أما الحكم على متن الحديث فإنه يحتاج زيادة على ما تقدم إلى أمور أخرى مثل: (النظر في ذلك المتن هل فيه شذوذ أو علة قاذحة أو هل روي هذا المتن بإسناد آخر أو بأسانيد أخرى، يمكن أن يتغير الحكم بسببها، والحكم على متن الحديث كقولنا مثلاً: (هذا حديث صحيح)، أو (هذا حديث ضعيف) صعب وأدق من الحكم على الإسناد وحده)^(١٨)، فلا يقوى عليه إلا

علمين من الناحية التاريخية أو ناحية الاسم وكل منهما يتفرع إلى علوم أخرى بحسب الآتي:

١- علوم الرواة التاريخية: وتشمل عشرة علوم هي: تاريخ الرواة - طبقات الرواة - التابعين - أتباع التابعين - رواية الأخوة والأخوات - رواية الأقران بعضهم عن بعض - رواية الأكابر عن الأصاغر - رواية الآباء عن الأبناء - رواية الأبناء عن الآباء - السابق واللاحق، وهو (أن يشترك في الرواية عن الراوي راويان أحدهما متقدم الوفاة والآخر متأخر في الوفاة بينهما أمد بعيد) (٢٠).

ب - علوم أسماء الرواة وتشمل ثلاثة عشر علماً وهي: المبهمات: وهي معرفة اسم من أغفل ذكر أسمه في الحديث من الأشخاص - معرفة من ذكر بأسماء متعددة - الأسماء والكنى - الألقاب - المنسوبون إلى غير آبائهم - النسب على خلاف ظاهرها - الموالى من الرواة والعلماء - أوطان الرواة

الجهابذة ممن له الاطلاع الواسع والهيمنة على الأسانيد والمتون.

بين الراوي والمروي:

يمكننا تقسيم العلوم المستندة إلى الراوي إلى علمين (١٩):

١- علوم الرواة المعرفة بحال الراوي وهي علوم تبحث في الراوي من جهة قبول خبره أو رده وتشمل سبعة علوم هي:

- صفة من تقبل روايته ومن ترد، وهذا العلم يبحث في شروط الراوي.
- الجرح والتعديل: الصحابة - الثقات والضعفاء - من اختلط في آخر عمره من الثقات - الوجدان وهم الرواة الذين لم يرو عنهم إلا راو واحد فقط - المدلسون.

٢- علوم الرواة المعرفة بشخص الراوي: وهي تبحث في معلومات وأمور توصل إلى البحث عن ذات الراوي وذلك بأن تكشف النقاب عما يحدد شخصه ويميزه تماماً وتنقسم إلى

بلدانهم - الأسماء المفردة والكنى - المتفق والمفترق من الأسماء والأنساب وهو ما يتفق لفظاً وخطأً في الاسم ويفترق في شخص كل واحد منهما - المؤلف والمختلف من الأسماء والأنساب وهو ما تتفق في الخط صورته وتختلف في النطق صيغته - المتشابه وهو يتركب من النوعين السابقين - المتشابه المقلوب وهو عكس السابق^(٢١)، أما عن أهمية العلوم المستندة إلى الراوي فتتجلى بوصفها (قناة وطريق لمعرفة درجة الحديث من الصحة أو الحسن أو الضعف وموقعه من القبول أو الرد)^(٢٢)، لذلك اتخذ البحث عن الرجال بوصفه وسيلة مهمة في مهام فقه الحديث لتعدد علوم الرواة وتشعبها بكل ما يتصل بالراوي ما يستدعي فرز المتحصل. أما العلوم المستندة إلى الرواية فتقسم إلى خمسة أنواع: آداب طالب الحديث - آداب المحدث - كيفية سماع الحديث وتحمله

وضبطه - صفة رواية الحديث وشرط أدائه - كتابة الحديث وكيفية ضبطه^(٢٣)، وهذه العلوم أهمية بالغة في أصول الحديث وهي (الاعتناء بتصحيح الأخبار والتثبت منها ونقدها من جهة السند والمتن نقداً علمياً صحيحاً ولذلك وجدنا علماء الإسلام شددوا في الرواية ووضعوا لها شروطاً وأصولاً وقواعد هي أدق ما وصل إليه علم النقد في القديم والحديث)^(٢٤)، ومن هذا يتبين لنا أن منهج المحدثين وفقه الحديث في نقد الروايات هو أعلى المناهج وأدقها، ويأتي علم التاريخ وموقعه عند أهل الحديث وهو (التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال في المواليد والوفيات ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع التي ينشأ عنها معانٍ حسنة من تعديل وتجريح ونحو ذلك)^(٢٥)، والتاريخ بعد هذا وعاء كبير لمفردات وأبحاث تاريخية تتصل برواة الحديث من ميلاد ووقت سماع

الطبقات (الأمن من تداخل المشتبهين كالمفتقين في اسم أو كنية أو نحو ذلك فإنه قد يتفق اسمان في اللفظ فيظن أن أحدهما الآخر فيتميز ذلك بمعرفة طبقاتها أو إمكان الإطلاع على تبيين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من العنونة أهي على سبيل الاتصال أم الانقطاع^(٢٩)، أما معرفة الصحابة فهي (تزيل اللبس وتحول دون تداخل السنن وتميز بين المرفوع والموقوف والمقطوع وتوقف الباحث على المتصل والمنقطع والمسند والمرسل)^(٣٠)، أما الكلام عن رواية الأكابر عن الأصاغر وفائده فهو (دفع توهم انقلاب الإسناد أو توهم أن قياس هذه الرواية على الأقران أو الاستواء في الإسناد والحسن أو توهم أن الراوي دون المروي عنه لما هو متبع في الغالب من كون الآخذ دون المأخوذ عنه فتجهل بالتالي منزلتها)^(٣١)، وفي الحديث عن معرفة الأخوة والأخوات وهو نوع جليل وفائدة ضبطه (الأمن

وعدد الشيوخ والرحلات وما يطرأ على الراوي من عوامل لها تأثيرها في التعديل والتجريح إلى غير ذلك لذا فهو (يستطيع أن يحكم على السند بالاتصال أو الانقطاع وعلى الرواة بالقبول أو الرد كما يتم به الكشف عن الوضاعين بل هو خير سلاح يشرع في وجه الكذابين)^(٣٢)، لذلك قيل (لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ)^(٣٣)، وهذا فن عظيم النفع لا يستغنى عنه وهو البحث عن الرواة والفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم أما علم الطبقات فهم (قوم تقاربوا في السن والإسناد أو في الإسناد فقط بأن يكون شيوخ هذا هم شيوخ الآخر أو يقاربوا شيوخه وقد يكون الراويان من طبقة باعتبار المشابهة من وجه ومن طبقتين باعتبار آخر لمشايبته لها من وجه آخر)^(٣٤).

فإن تعاصر الرواة وتشابهوا في السن والإسناد والاشتراك في الشيوخ فهي الطبقة بمعنى الجليل وفائدة علم

من ظن من ليس بأخ لأخ لا اشتراك في اسم الأب أو ظن الغلط وهذا إنما يكون عند اشتهاار الأخوة بالرواية والطلب فلا يتوهم الباحث إذا ما وجد الرواية من غيره من إخوانه أنها وهم^(٣٢) أما معرفة رواية الآباء عن الأبناء فان الأصل أن يروي الابن عن الأب كما في رواية الصغير عن الكبير إلا انه قد يحدث ويروي الأب عن الابن وترجع أهمية معرفة ذلك إلى (الأمن من ظن التحريف الناشئ عن كون الابن أباً وتوهم الانقلاب في السند)^(٣٣)، وقد أورد السيوطي أسماء مجموعة كبيرة من الآباء الراوين عن أبنائهم قال (ومن ألطف هذا النوع رواية أبي طالب عن النبي ﷺ)^(٣٤)، وعن معرفة رواية الأبناء عن الآباء فتقع في نوعين:

أ- رواية الابن عن أبيه فحسب وهو كثير جداً.

ب- رواية الابن عن أبيه عن جده وهو كثير لكن هذا النوع قد (يوقع في

النفس حيرة مردها عدم ذكر الأب باسمه وكذا الجد ويكتفي بالضمير فيهما مما يوعر السند على الناظر فيحتاج معها إلى معرفة عود الضمير في جده أيعود إلى الراوي الأول - أم يعود إلى الثاني؟^(٣٥)، وأما معرفة المتقدم من المتأخر من الرواة فهو إنما يقع عند رواية الأكابر عن الأصاغر ثم يروي عن المروي عنه متأخر وهو (أن يشترك في الرواية عن أحد الرواة راويان وتتقدم وفاة احدهما وتتأخر وفاة الثاني تأخراً بعيد المدى)^(٣٦)، وفائدته هي (الأمن من ظن سقوط شيء من الإسناد وتفقه الطالب في معرفة العالي والنازل والأقدم من الرواة عن الشيخ ومن به ختم حديثه وتقرير حلاوة علو الإسناد في القلوب)^(٣٧)، والأمثلة في ذلك كثيرة بما يطول معه المقام فلم تتوقف جهود علماء الحديث وفقهه عند البحث والتفتيش في علوم وقواعد الرواة والرواية وضوابط تحملها وصيغ أدائها والحكم بالقبول أو الرد بل

بحثوا في المروي من خلال قواعد
حققت سلامة الانتقال وبحثوا في
القوانين التي يعرف بها ما يقبل وما
يرد.

لا تلازم بين صحة الإسناد وصحة المتن:

يذهب بعض إلى القول (فما
تصحيح لأحد الرواة إلا كالتصريح
بعدالة وضبط الراوي المصحح له عند
المصحح)^(٣٨)، ويقول شعبة بن
الحجاج (لا يبيّنك الحديث الشاذ إلا
من الرجل الشاذ...) ^(٣٩)، فمما
يستظهر أن صحة الحديث عند هؤلاء
تتوقف بوصف الراوي إذا كان ثقة
فيعني ضابطاً متقناً مع أن من المؤكد
أن العدالة غير الإتيان والضبط، ولا
تلازم بينهما فقد يكون الراوي ثقة
ولكنه ليس متقناً وقد يكون ضعيفاً
ولكنه متقناً والحق (أن أحوال الرواة -
جرحاً وتعديلاً - لا تعرف إلا من
خلال سبر مروياتهم)^(٤٠)، وأما توثيق
الراوي بمجرد تصحيح حديث واحد

له مثلاً فغير صحيح ذلك (أن الثقة لم
يكن شرطاً يذكر في تعريف مصطلح
الصحيح لاحتراز ما رواه الضعيف
بل يعد شرطاً أغلياً... ولذلك فلا
يكون التصحيح فرع التوثيق كما لا
يعني تضعيف حديث أن راويه
ضعيف عموماً، فربّ ثقة يعلّ حديثه
ويضعف، وربّ ضعيف يصحح
ويقبل)^(٤١)، قال ابن الصلاح (ومتى
قالوا هذا حديث صحيح فمعناه انه
اتصل سنده مع سائر الأوصاف
المذكورة وليس من شرطه أن يكون
مقطوعاً به في نفس الأمر إذ منه ما
ينفرد بروايته عدل واحد وليس من
الأخبار التي أجمعت الأمة على تلقيها
بالقبول وكذلك إذا قالوا في حديث
إنه غير صحيح، فليس ذلك قطعاً بأنه
كذب في نفس الأمر، إذ قد يكون
صدقاً في نفس الأمر وإنما المراد انه لم
يصح إسناده على الشرط
المذكور)^(٤٢)، وقال في فتاويه (قالت
الأئمة في الحديث حديث إسناده
صحيح ومنتنه غير صحيح وإسناده

لشدوذ أو علة^(٤٧)، وأما ما جاء عند السخاوي فهو (إذ قد يصح أو يحسن الإسناد لثقة رجاله دون المتن لشدوذ أو علة^(٤٨)).

ومن مجموع ما تقدم يتضح لنا (أن معيار قبول الحديث وتصحيحه ورده وتعليقه لا يكون بحسب أحوال الرواة ولا ظواهر الإسناد فقط وإنما الأساس في ذلك مجموعة من المعطيات العلمية التي يستشفها الناقد من الرواية ومناسبتها من خلال الجمع والعرض والحفظ إلى جانب معرفته وفهمه^(٤٩)، ولا شك أن معرفة الحديث وفهمه ينصرف إلى متن الحديث باعتباره المعول وكأن السند هنا يهياً لنا عملية النقد بعد حصره دائرة الكذب - لا أقل - وعليه فلم يكن الإشكال وارداً على تلك الأحاديث التي لم تصح أسانيدھا لكونها من رواية الضعفاء وغيرهم ممن انحط عن درجة القبول ولكن الإشكال إنما يرد في درك أو هام الثقة

غير صحيح ومتنه صحيح أو إسناده مجهول ومتنه مجهول أو إسناده صحيح ومتنه صحيح أو إسناده ضعيف ومتنه ضعيف^(٤٣)، وقال الزين العراقي في ألفيته (وحيث قال أهل الحديث: هذا الحديث صحيح فمرادهم فيما ظهر لنا عملاً بظاهر الإسناد لا أنه مقطوع بصحته في نفس الأمر لجواز الخطأ والنسيان على الثقة هذا هو الصحيح الذي عليه أكثر أهل العلم خلافاً لمن قال إن خبر الواحد يوجب العلم الظاهر..... وكذا قولهم هذا حديث ضعيف فمرادهم لم تظهر لنا فيه شروط الصحة لا انه كذب في نفس الأمر لجواز صدق الكذاب وإصابته من كثير الخطأ^(٤٤)، ويقول النواوي (قد يصح أو يحسن الإسناد دون المتن لشدوذ أو علة^(٤٥)، ويقول ابن كثير (والحكم بالصحة أو الحسن على الإسناد لا يلزم منه بذلك على المتن إذ قد يكون شاذاً أو معللاً^(٤٦)، فيما يقول السيوطي، (قد يصح أو يحسن الإسناد لثقة رجاله دون المتن

(ثقة) لأنه قد تحقق فيه الصدق والأمانة وقوة الحفظ والضبط عما يعينه على التحمل والأداء فضلاً عن أنهما (قابلان للزيادة والنقصان فقد يوصف الراوي بالثقة والأوثق والثبت والأثبت وتام الضبط وقليله)^(٥٢)، ولكن هل العدالة والضبط متلازمان؟! بمعنى انه إذا وجد احدهما وجد الثاني، وإذا انتفى انتفى. أو يمكن أن يكون الراوي عدلاً مستجمعاً لشروط العدالة عارياً عن الضبط كلاً أو بعضاً (ورب صالح مجتهد في العبادة ولا يقيم الشهادة ولا يحفظها وكذلك الرواية لسوء حفظه وغفلته أو انه ليس من أهل هذا الشأن)^(٥٣).

كان يحيى بن سعيد يقول: (لم نر الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث)، قال مسلم (يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب)^(٥٤). فمع أنهم أهل صلاح إلا أن الخطأ ظاهر في حديثهم وقد

وفي متون الأحاديث التي ظاهرها القبول من صحة أو حسن فهمنا - فقط - يصبح النقد نقداً متنبئاً خالصاً بحسب الظاهر على الأقل)^(٥٥) فبمعادلة هذا الموضوع على هذا الشرط يحل كثيرا من الإشكالات وتنكشف أصول نقد المتن ويدرك موقعها وحدودها وعلاقتها بنقد الإسناد ومواضع الاشتراك والانفصال، وأما انصراف النقد وعنايتهم بالسند (لما فيه من غموض وخفاء ألا وهي أخطاء الثقات وأوهام الضعفاء غير المتروكين لان كشفها لا يخضع لقاعدة كلية ولا يضبطها ضابط مطرد كما هو الحال في الموضوعات)^(٥٦).

الصلة بين العدالة والضبط:

ومن ذلك يتضح لنا انه إذا اجتمع في الراوي هذان الركنان - العدالة والضبط - فهو حجة مقبول الحديث ويجب الأخذ به ويطلق عليه لفظ

يكون (رجل له فضل وصلاح وعبادة لكنه لا يعرف ما يحدث به) ^(٥٥).

وقد يوصف الراوي بأنه صدوق في الرواية ومتهم في دينه لاشتغاله على بدعة ما، قال أبو حاتم في ذكر أنواع الضعفاء: النوع الخامس: (ومنهم من كذب وغلب عليه الصلاح والعبادة وغفل عن الحفظ والتمييز فإذا حدث رفع المرسل واسند الموقوف وقلب الأسانيد وجعل الكلام الحسن عن انس عن النبي ﷺ وما شبه هذا حتى يخرج عن حد الاحتجاج به) ^(٥٦).

فالعدالة إذاً تفارق الضبط أحيانا فرب عدل غير ضابط والعكس. (ولئن كان اشتراط العدالة غايته الوثوق بالحديث فإنها ليست من مباحث المتن) ^(٥٧)، ذلك أن الضبط ذو صلة مباشرة بالمتن ويقتصر على المباحث المتنية أساسا لما له من أثر في صيانه أو تحريفه.

وعلى اعتبار أن فقه الحديث يلحظ المتن ومتطلباته فالبحث فيه فيما جاء

عند علماء الحديث في موضوع علل المتن مع انه لم يتبلور كمصطلح يترافق مع بقية علوم الحديث الأخرى، ومن هنا انصب اهتمام المحدثين في هذا النوع مع العلم وعد الغوص فيه لا يتأتى إلا للمهرة من أرباب الحديث بل يحتاج إلى ذوق حديثي خاص وقد ظهرت في ذلك كتب كثيرة لكن الملاحظ أن أكثر (ما يقع منهم من الأخطاء والأوهام تكون من جهة وصل المرسل أو إرسال الموصول أو رفع الموقوف أو وقف المرفوع أو القلب في الإسناد أو المتن أو الإدراج فيها أو التصحيف ومن ثم فإن هذه الأنواع بذاتها تشكل المواد العلمية الرئيسية في كتب العلل عموماً) ^(٥٨)، وبقدر وقوع المخالفة والتفرد في أحاديثه ونوعية كل منها يقع تصنيف الرواة إما في الضعفاء أو المتروكين أو الكذابين ذكر ابن حبان أن الجرح في الرواة على عشرين نوعاً بما يوجب ترك حديثه ^(٥٩)، ومن أمثلة ذلك ما

ضعاف الأخبار من أضدادهم من الحفاظ ولذلك أضعف أهل المعرفة بالحديث عمر بن عبد الله بن خثعم وأشباهه من نقله الأخبار لروايتهم الأحاديث المستنكرة التي خالف روايات الثقات المعروفين من الحفاظ^(٦١) وإن هذا الأمر يستدعي البحث عن صحة الحديث أو ضعفه بالنقد والتمحيص وكمال الاستقراء لأحوال الرواة من العدالة والضبط واتصال بعضهم ببعض وسلامة الحديث من الشذوذ والعلة القادحة. ففي كثير من الأحيان يكون النقد للسند أو الرواة مرجعه فيما نقله أو رواه من مناكير أو موضوعات فيقول أئمة الحديث مثلاً (حديث منكر) أو (باطل) أو (شبه موضوع) أو (موضوع) ويقولون في الراوي (يحدث بالمناكير) أو يقولون (صاحب مناكير) أو (عنده مناكير) أو (منكر الحديث) فمن المعلوم (أن الثقة قد يخطأ كما أن الضعيف قد يصيب)^(٦٢)،

جاء بسنده عن أبي هريرة (أن رجلاً قال يا رسول الله ما الطهور بالخفين؟ قال: للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلاثة أيام ولياليهن)^(٦٣)، قال مسلم في صدد تعليله (هذه الرواية في المسح عن أبي هريرة ليست بمحفوظة وذلك أن أبا هريرة لم يحفظ المسح عن النبي ﷺ ثبوت الرواية عنه بإنكاره المسح على الخفين) وبعد أن ساق الرواية الصحيحة عن أبي هريرة قال (لو كان قد حفظ المسح عن النبي ﷺ كان أجدر الناس وأولاهم للزومه والتدين به فلما أنكره الذي في الخبر من قوله (ما أمرنا أن نمسح على جلود البقر والغنم) والقول الآخر (ما أبالي على ظهر حمار مسحت أو على الخفين) بأن ذلك انه غير حافظ للمسح عن رسول الله ﷺ وإن من اسند ذلك عنه عن النبي ﷺ وهي الرواية أخطأ فيها إما سهواً أو تعمداً، ثم قال: فيجمع هذه الروايات ومقابلة بعضها ببعض تميز صحيحها من سقيمها وتبين رواة

أن المصطلحات التالية: العلة - المنكر - الشاذ - المصحف - المقلوب - المدرج - المضطرب تشكل وحده موضوعية ضمن قواعد تعليل الحديث فإن العلة قد تطلق على ما يدل على الخطأ والوهم سواء كان صاحبه ثقة أم ضعيفاً ومن ثم يصدق إطلاقها على الشاذ - والمنكر والمصحف والمقلوب والمدرج والضعيف والمضطرب وذلك لكون (المحدثين لم يكن هدفهم من اهتمامهم بنقد السند إلا الوصول إلى المتون الصحيحة وأنه كان يعود في آخر الأمر إلى نقد المتن نفسه) ^(٦٣)، على أنهم وضعوا قوانين لنقد السند فضلاً عن وجود منهج نقدي يشمل جوانب الحديث كافة سنداً ومتناً شمولاً دقيقاً وإيجاد قواعد نقدية متكاملة فقد اتجهوا إلى (تقرير قواعد التحديث ودراسة ضروب التلقي وضروب الأداء وبينوا أنواع الحديث وحكم كل نوع إلى أن اتجهوا إلى معرفة علل الأحاديث الظاهرة والخفية والتي لها

صلة بالسند أو المتن أو كليهما) ^(٦٤)، وقاموا بتصنيف ما يشتمل على تراجم مختصره أو وافي له حملة الحديث ورواته وكانت لهم شروط في الراوي والمروي وشروط في التحمل والأداء فضلاً عما كان لهم من (فروق في العبارات التي يؤدي بها المحدث ما رواه تبعاً لاختلاف حاله في التحمل) ^(٦٥) وما هذا الاهتمام والعناية بنقد السند إلا لكون (نقد الأسانيد له اتصال وثيق بنقد المتن لأن إثبات ثقة الرواة وكونهم جديرين بالثقة ليس عملاً شكلياً سطحياً بل انه مرتبط بالمتن ارتباطاً قوياً) ^(٦٦)، أن المحدثين النقاد أعطوا جانباً للعقل في عملية نقد السند بالحكم على الرواة توثيقاً أو تضعيفاً والملاحظ أنهم (كثيراً ما يجرحون الراوي بخبر واحد منكر جاء به فضلاً عن خبرين أو أكثر) ^(٦٧)، وتحتاج عملية النقد هذه إلى دقة ومهارة وبصيرة ثاقبة إذ قد (يركب الواضعون إسناداً صحيحاً

كلها^(٧٤)، ومن هذا يتضح أن إدراك صفة العدالة والضبط لهما الدور المباشر في تقييم الراوي سنداً ومتناً بما يتعلق بإدراك فقه الحديث ومراد الشرع منه وبهذا تبرز لنا الجهود النقدية التي يقدمها فقه الحديث بتسليط أدواته النقدية بقدر تعلقه بنقد الأسانيد واختبارها وذلك لتنقية الحديث وتصفيته مما هو عالق به ما ليس منه أضف إلى مهامه الأخرى التي هي فقه العبارة والتبصر بها وصولاً إلى المراد منها كي تتضح الحقيقة ولا بد من الوقوف عند نقطة هامة في مجال بحث السند لاتصالها بفقه الحديث وهي اتصاله وتعدد طرقه ويشير بعضهم إلى أنها (تعين على المقابلة والترجيح لمعرفة الزيادة والنقص ثم معرفة ما هو أصل في الباب وما هو تابع)^(٧٥)، بما يؤدي إلى ارتفاع صفة الشذوذ والمخالفة عن الراوي ومن ثم صفة النكاره، في حين يذهب البعض إلى أن تعدد طرق الحديث لا يوجب تقويته قائلاً (يقول

على خبر موضوع لا يثير الشبهة في نظرهم بان يكون كلاماً صواباً حكمة أو غيرها لكن ليس من كلامه ﷺ فيرده أهل الحديث رغم صحة إسناده وسلامة معناه)^(٦٨)، أما إذا كان (المتن صحيحاً بإسناد ضعيف فيرد الإسناد ويصح المتن أن وجد له طريق آخر صحيح)^(٦٩)، فقد قيل في (حديث الأذنان من الرأس) إسناد صحيح لاتصاله وثقة رجاله فلم يحكم بصحته بإطلاق لاحتمال شذوذ أو علة في المتن)^(٧٠)، وقد جاءت عبارات التوصيف والنعوت وهي دالة على ما يصدر عن بعض الرواة من أوهام ومناكير ونحو ذلك فقد جاء في: حماد بن مسلمة: له أوهام^(٧١).

وقيل عنه انه: انفرد بأحاديث منكره^(٧٢).

وعن معمر بن راشد الأزدي قيل: إن في أحاديثه اغاليط وقال يحيى بن معين: إنه ضعيف^(٧٣)، وقيل عن الربيع بن صبيح: إن أحاديثه مقلوبة

المحدثون في بعض الأحاديث [الباطلة] - حتى التي لم يصح لها سند - أن تعدد طرقها يقويها وهذه قاعدة للمحدثين لم يشر إليها الله في كتابه ولا ثبتت في سنة عن رسوله وإنما هي مسألة نظرية غير مطردة فتعدد الطرق في مسألة مقطوع ببطلانها شرعاً كمسألة الغرائق أو عقلاً لا قيمة له لجواز اجتماع تلك الطرق على الباطل^(٧٦)، وبذلك تتضح لنا مناهج المحدثين في النقد وشروطهم وأنهم استطاعوا معرفة ما لا يمت بصلة إلى حديث الرسول الأكرم ﷺ ولعل من عناية فقه الحديث في النقد السندي هو الاهتمام بموضوع المستخرجات في كتب المصطلح ضمن مباحث السند والمستخرجات هي (الأحاديث تروى فيها بأسانيدها يلتقي منها في أقرب شيوخه أو في مخرج حديثه طلباً للعلو)^(٧٧).

وقد ظهرت كتب اعتنت بالاستخراجات بما يمكن معه القول إن كتب السنن والمصنفات والمسانيد

قائمة على الاستخراج بيد أنها لم تشرح لنا كيف روى السابق أحاديثه وعمن رواها^(٧٨).

آثار الجهود النقدية:

يمكن القول أن العمل بتلك القواعد في الجرح والتعديل وتطبيق قواعد نقد الحديث بشقيه بما تركه لنا هؤلاء النقاد من ثروة علمية عظيمة أضفى على عملية نقد الحديث قيمة علمية كبيرة جداً بفضل هذه الجهود الجبارة ما أثمرت بما يمكن تسميته (نقد الحديث ورواته) ويمكن تلخيص آثار تلك الجهود بما يلي:

١- إنهم حققوا كل كلام نقل باسم الحديث ودققوا كل لفظ فيه وغرلة ما يمكن غرلته باستطاعة تمييز ما هو خالص وما هو مشوب.

٢- نخل الموضوعات من خلال نسبة كل زيادة موضوعة لصاحبها أو واضعها وأنها مردودة عليه قال ابن قتيبة (ولم يزالوا في التنقيح للأخبار

والبحث لها حتى عرفوا صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها وعرفوا من خالفها إلى الرأي^(٧٩)، ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد بل.

٣- بحثوا عن كل ضعيف الذاكرة أو ضعيف الرواية وفتشوا عنهم وتحققوا من أمرهم ثم فصلوا ذكرهم في تصانيف فضلا عن أنهم (تبيينوا كل موضوع كذلك ميزوا كل حديث ضعيف أو مبهم أو متروك وألفوا في ذلك كتباً)^(٨٠)، ولهذا الأمر ولأجل تلقي الحديث الصحيح، رحل المحدثون المسافات البعيدة على بعد الشقة وعظم المشقة طلباً للحديث وبحثاً عن أسانيد الأحاديث بل عن إسناد الحديث الواحد.

الاتصال والانقطاع:

إن من مظاهر عناية أهل الحديث وفقهه بنقد السند أن بحثوا في اتصال السند وانقطاعه وصرفوا اهتمامهم البالغ لمعرفة حال كل واحد من الرواة

بالتفتيش عنهم بوصفهم عدولاً ضابطين أو كان السند متسلسلاً وإلا فإرد الحديث لجهالة الراوي الساقط من السند فقد جعلوا من شروط الحديث الصحيح اتصال السند وإذا أخذوا في بيان الحديث الضعيف وأقسامه يبدؤون بذكر الانقطاع ومفهومه عند المحدثين فقد عرفوا الضعيف بما (لم تجتمع فيه صفات الصحيح ولا صفات الحسن)^(٨١).

ثم ذكروا الأنواع المتفرعة عنه فجاءوا بذكر الأقسام التي في سندها انقطاع^(٨٢)، ولقد بحث نقاد الحديث عند الكلام على السند من حيث الاتصال عن أنواع، فالسند المتصل أو الحديث المتصل أو المسند ومن أنواعه: المعنعن - المؤنن - المسلسل - العالي والنازل - المزيد في متصل الأسانيد.

أما أنواع السند المنقطع فهي: المرسل - المعضل - المنقطع - المعلق - المدلس بأنواعه، وقد تحدثوا عن كل نوع من هذه الأنواع مع فك الارتباط

إن وجد بين بعضها البعض كالعلاقة بين التدليس والمرسل الخفي وانعكاس ذلك على المتن ثم أن بعض تلك المصطلحات ما يشترك بين المتن والسند مثل: الشاذ - المضطرب - المقلوب - المدرج - المصحف - المعلل - زيادة الثقة وتكلموا عن مباحث المتن المتعلقة بتفرده أو تعدده وهي مشتركة مع السند أيضاً وتشمل:

الغريب - الفرد - المتواتر - التابع - الشاهد^(٨٣)، وفي الحديث عن اتصال السند وانقطاعه ميز نقاد الحديث وفقهه بين ما هو سقط ظاهر والسقط الخفي ونحو ذلك.

الحديث المعلل: لعل من مظاهر عناية نقاد الحديث وفقهه واتساع مباحثه ودقتها هو الاهتمام بعلوم السند لأجل معرفته بتسليط الضوء عليه ذلك أن هذا النقد للسند ينقسم إلى قسمين:

١- علم الجرح والتعديل وهو نقد أولي سهل ميسور يهتم بالقوادح

الظاهرة كالضعف والجهالة والغفلة والفسق وكثرة الخطأ.

٢- القسم الثاني علل الحديث: وهو نقد ثانوي على من سبقه وأدق^(٨٤)، والحديث المعتل أو المعلول أو المعل هو (الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته مع أن ظاهره السلامة منها)^(٨٥)، ومعرفة علل الحديث من أجل العلوم وأدقها إذ يحتاج من يضطلع به إلى الخبرة والفهم الثاقب لوجود أسباب خفية غامضة قاذحة فيه وتقع العلة في السند وهو الغالب كإرسال الموصول ووقف المرفوع وإبدال راوٍ بآخر وهما وتقع في المتن ومنها الاضطراب والإدراج والتحريف وسمى الترمذي النسخ علة^(٨٦)، إن إدراك العلة في غضون السند هو لأجل (حياطة الحديث وحراسة أسانيده والمباعدة بينها وبين ما يمكن أن يكون من دخل أو تمويه)^(٨٧)، والناظر في نقد الحديث وفقهه يدرك أن الباحثين في هذا الأمر

كشف الحديث المدخول وبذلك نلاحظ دقة نقاد الحديث وفقهه والواقع العملي للمحدثين بغية الوصول إلى الحقائق العلمية وتكامل سلم العمل النقدي.

الرواية بالمعنى:

تعد الرواية بالمعنى متفرعة عن شرط ضبط الراوي؛ لأنها ناتجة عن (عدم استطاعة الراوي نقل الحديث بلفظه وهذا ما كان محل خلاف بين العلماء)^(٩١)، فقد (اتفق العلماء قاطبة على أن الراوي إذا لم يكن عالماً بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها ولا خبيراً بما يحيل معانيها ولا بصيراً بمقدار التفاوت بينها لم تجز له رواية ما سمعه بالمعنى بل يجب أن يحكي اللفظ الذي سمعه من غير تصرف فيه)^(٩٢)، ولما كان من المتعذر نقل أحاديث النبي ﷺ كلها عن طريق اللفظ جاء نقل معظمها عن طريق الرواية بالمعنى وقد شعر علماء الحديث بهذا الواقع

قد أبدعوا فيه كثيراً وظهرت في ذلك كتب كثيرة ومن ذلك العلم ندرك عظمة المنهج النقدي لعلماء الحديث وفقهه وفي هذا الملحق يذكر علماء نقد الحديث انه ليس كل حديث غير مقبول يعد معلولاً بالمعنى الاصطلاحي كالحديث المنقطع أو الذي به روايتهم بالكذب والغفلة ونحو ذلك ولا يعنون العلة المصطلح عليها كونها (بالأسباب الخفية التي تنكشف من سبر طرق الحديث)^(٨٨)، إذا أن للمحدثين منهج منفرد في (جبر الضعف المحتمل الذي قد يعتور أسانيد الأخبار بوساطة المتابعات والشواهد... فإنه يجبر ضعف ذلك الحديث فيرتفع إلى درجة الحسن لغيره إذا كان المتابع حسناً أو إلى الصحيح لغيره إذا كان المتابع صحيحاً)^(٨٩)، ثم أن نقاد الحديث وفقهه قد وضعوا علامات للوضع في السند^(٩٠)، وبضم الذوق الحديثي لمعرفة الأحاديث ورصدها يكون لذلك الدور المهم في

النبي بها بلا تحريف فيها ولا تبديل وكذلك يحسبون أن الصحابة ومن جاء من بعدهم ممن حملوا عنهم أحاديث النبي ﷺ إلى زمن التدوين قد نقوا هذه الأحاديث بنصها كما سمعوها وأدّوها على وجهها كما تلقوها فلم ينلها تغيير ولا اعترافا تبديل ومما وقر في أذهان الناس أن هؤلاء الرواة قد كانوا جميعاً صنفاً خاصاً بين بني آدم في جودة الحفظ وكمال الضبط وقوة الذاكرة وإن أذهانهم قد فطرت على صورة خاصة غير ما فطرت عليه أذهان البشر جميعاً فكل ما يسمعون ينقش على ألواحها فلا تفلت منه كلمة ولا يشذ منه حرف ولقد كان ولا جرم لهذا الفهم اثر بالغ في أفكار شيوخ الدين - إلا من عصم ربك - فاعتقدوا بأن هذه الأحاديث في منزلة آيات الكتاب العزيز من وجوب التسليم بها وفرض الإذعان لأحكامها بحيث يأثم أو يرتد أو يفسق من يخالفها ويستثاب

فأباحوا لرواتها أن يزيدوا فيها ويختصروا منها وأن يؤخروا ويقدموا في ألفاظ الحديث، ولما كان الأمر قد جرى على ذلك استساغ اللاحنون رواية الحديث كل حسب طاقته وأمانته وبعد ذلك فلا غرابة أن ينتج عن رواية الحديث بالمعنى ضرر عظيم فان (بعد البحث والتتبع تبين أن كثيراً مما روي بالمعنى قد قصر في الأداء ولذلك قال بعضهم ينبغي سد باب الرواية بالمعنى لئلا يتسلط من لا يحسن ممن يظن انه يحسن كما وقع لكثير من الرواة قديماً وحديثاً)^(٩٣)، وقد جعل الجزائري ثمانية علل ناتجة عن رواية الحديث بالمعنى^(٩٤)، وفي هذا الصدد يقول أبو ريه (يحسب الذين لا خبرة لهم بالعلم ولا علم عندهم بالخبرة أن أحاديث الرسول التي يقرؤونها في الكتب أو يسمعونها ممن يتحدثون بها قد جاءت صحيحة المبنى محكمة التأليف وإن ألفاظها قد وصلت إلى الرواة مصونة كما نطق

يقيناً فيسأل فيفتي بمعناه وموجبه
 فيقول حكم رسول الله بكذا وأباح A
 بكذا ونهى عن كذا وحرم كذا
 والواجب في هذه القضية ما صح عن
 النبي ﷺ وهو كذا^(٩٧)، ومن
 الواضح أن تأخير التدوين إلى نهاية
 النصف الأول من القرن الثاني
 الهجري وعدم كتابة الحديث قد غير
 بعض الملامح المهمة والمميزة للرواية
 ونتج عن ذلك اختلالات كثيرة في
 تأدية المعنى المراد من تلك المرويات،
 ومن ثم فإن هذا سوف يجري إلى
 اضطراب في معرفة الحكم الشرعي إذ
 أن وضع كلمة مكان أخرى قد تغير
 المعنى كلياً ولهذا تهيب الصحابة من
 رواية الحديث بالمعنى أو وضع كلمة
 مكان أخرى لأن النبي ﷺ كان يحض
 على إيراد كل ما سمع منه كما سمع
 وقال ﷺ (نضر الله امرأً سمع مقالتي
 فوعاها فأداها كما سمعها فربّ مبلغ
 أوعى من سامع ورب حامل فقه إلى
 من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس

من أنكرها أو شكّ فيها....)^(٩٥)، اجل
 إن من تتبع كتب تواريخ الرجال
 وتراجهم وكتب العلل يجد كثيراً من
 الأحاديث يطلقون عليها حديث:
 منكر - باطل - موضوع - شبه
 موضوع، وكثيراً ما يقولون عن
 الراوي: يحدث بالمناكير - صاحب
 مناكير - عنده مناكير - منكر الحديث
 ومن انعم النظر وجد (أكثر ذلك من
 جهة المعنى ولما كان الأئمة قد راعوا
 في توثيق الرواة النظر في أحاديثهم
 والطعن فيمن جاء بمنكر صار
 الغالب أن لا يوجد حديث منكر إلا
 وفي سنده مجروح أو خلل فلذلك
 صاروا إذا استنكروا الحديث نظروا
 في سنده فوجدوا ما يبين وهنه
 فيذكرونه وكثيراً ما يستغنون عن
 التصريح بحال المتن^(٩٦)، وتأسيساً
 على ما تقدم فإن (حكم الخبر عن
 النبي ﷺ أن يورد بنص لفظه لا يبدل
 ولا يغير إلا في حال واحدة وهي أن
 يكون المرء قد تثبت فيه وعرف معناه

بفقيهه^(٩٨)، فإن الرسول ﷺ يشترط في تحري الرواية هنا الوعي أولاً والأداء الصحيح ثانياً ولدى ذهاب هذين الشرطين قلنا أن نتساءل انه (كيف يؤديها كما سمعها من لم ينقل حفظها ولم يحسن اعتمادها؟؟ وكيف يبلغها من هو أفقه منه وهو لم يملك محلها؟؟ فهو مغتصب الفقه حقه قاطع لطريق العلم على من بعده)^(٩٩) وبوقوع هذا المحذور بسبب المدة الطويلة بين صدور الروايات من الرسول ﷺ والتدوين في الكتب فإن كثيراً من الروايات أديت بالمعنى دون اللفظ ومن الطبيعي في هذه المدة أن تمحى ألفاظ الحديث الأصلية عن الذاكرة وتوضع مكانها ألفاظ أخرى تحل محلها ويتم بذلك الرواية بالمعنى وقد نتج عن التدوين بالمعنى أضرار كثيرة منها^(١٠٠):

- ١- اختلاف الفقهاء في استفادة الأحكام من تلك المرويات.
- ٢- ضياع بعض القرائن القولية

الواردة في الحديث عند نقله بالمعنى.

٣- تغيير المعنى المراد إذ إن الناس يتفاضلون في أمورهم وأحوالهم فربما اتفق أن يسمع الراوي الحديث من النبي ﷺ أو من غيره يتصور معناه في نفسه على غير الجهة التي أرادها، وإذا عبر عن ذلك المعنى الذي تصور في نفسه بألفاظ أخرى كان قد حدث بخلاف ما سمع من غير قصد منه إلى ما يشترك بين الشيء وضده كقوله ﷺ (قصوا الشارب وأعفوا اللحى)، ففي مثل هذا يجوز أن يذهب النبي ﷺ إلى المعنى الواحد ويذهب الراوي إلى المعنى الآخر، فإذا أدى معنى ما سمع من دون لفظه بعينه كان قد روى عنه ضد ما أراد غير عامد ولو أدى لفظه بعينه لأوشك أن يفهم منه الآخر ما لم يفهم الأول وقد (علم ﷺ أن هذا سيعرض بعده فقال محذراً: نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع)^(١٠١)، وبما أن الرواية قد

تعرضت للتدوين بالمعنى فإن ذلك سيكون بتلك الألفاظ التي دونت بها ولهذا وقع الخلاف بالنسبة لرواية الحديث بالمعنى في ثمانية أقوال^(١٠٢)، إن ما يمكن أن نستلهمه من هذا الحديث الشريف هو انه وضع رؤية واقعية لتطور العلوم وما يمكن أن يحدثه هذا التطور من تقدم ورقي في العقلية العلمية والفقهية ذلك أن تطور العلوم الشرعية وما يرتبط بها قد خضع إلى عنصر التغيير وأصبح مختلفاً عما في السابق بما يمكن معه عد عقلية الفقهاء في العصور المتأخرة أكثر قدرة في نقد الأحاديث والنصوص من المتقدمين بسبب تكامل العلوم النقدية واعتمادها في فحص النصوص والتدقيق فيها بما لم يكن معروفاً عند الأوائل. وحيث أن واقع الحديث الشريف هكذا فينبغي مضاعفة الجهد لدى محاولة التدقيق والتمحيص في هذا الموروث ولا سيما ونحن نعيش في عصر يختلف تماماً عن تلك العصور بما

يحتاج إلى حلول عميقة تستند إلى أدلة شرعية قطعية وذلك باستلهم روح التشريع دون الوقوف أمام الشكليات المعبرة عن روح العصور المتقدمة ذلك أن (أغلب المصاديق التي عبّرت عنها الروايات الواردة من طريق الرسول ﷺ وأهل بيته A إنما تحكي المصادق كمثل وليس كهدف من التشريع وهذه خصوصية فريدة امتازت بها الشريعة الإسلامية دون سواها من النظم العقائدية والتشريعية الأخرى)^(١٠٣)، الحق يجب الوقوف أمام الروايات في جميع الكتب بروح الشرع المتسامحة وفي الوقت ذاته الصارمة في قبول الروايات التي جاءت بالمعنى أوردّها ذلك أن الأخذ بالروايات دون تدقيق وتمحيص سيولد في المجتمع اضطرابات فكرية وعملية ونفسية مما يؤدي إلى خلاف لم ترده الشريعة.

إنّ تتبع فقه الحديث لمطان ذلك وأساليبه في منهج البحث - سنداً ومتناً

- والدقة الفائقة في النقد ما يفضي إلى عدم تطرق الخطأ قدر الإمكان.

التقطيع للحديث:

لعل مما يمكن إلحاقه بموضوع النقل بالمعنى موضوع تقطيع الحديث بما يتسبب في الإساءة إلى فهم الحديث بما ينبغي رصده والتعامل معه بجدية ودقة وغالباً ما يكون التقطيع عند تدوين الكتب الحديثية على شكل أبواب فقهية ما يتطلب معه تقطيع

الهوامش:

الحديث ونقل جزء منه في مقام الاحتجاج أو لتسهيل الرجوع إليه وتجنب التكرار، ومن الواضح أن هذا العمل كثيراً ما يؤدي إلى سوء الفهم لضياح بعض القرائن اللفظية والسياقية مما له مدخلية في فهم معنى الحديث ولا بد من بذل الجهد بملاحظة ذلك الأمر وحصره ليكون الحديث سالماً من كل ما يعكر صفوه.

- [١] عبد الله شعبان: التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين، ص ٢٦.
- [٢] السيوطي: تدريب الراوي، ص ٣٣.
- [٣] السخاوي: فتح المغيث: ١/ ١٧.
- [٤] الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد: ٦/ ١٦٦، مقدمة صحيح مسلم: ١/ ١٢.
- [٥] مقدمة صحيح مسلم: ١/ ١٥.
- [٦] الذهبي: سير أعلام النبلاء: ٧/ ٢٥٥.
- [٧] الحاكم: معرفة علوم الحديث، ص ٦.
- [٨] مقدمة صحيح مسلم: ١/ ١٥، الدارمي: السنن: ١/ ١١٢.
- [٩] الجزائري: توجيه النظر، ص ٤٠٧.
- [١٠] فاروق حمادة: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص ٢٢٩.

- [١١] فاروق حمادة: المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، ص ٢٢٩.
- [١٢] مرعشي: يوسف: علم الجرح والتعديل، ص ٢٨٧.
- [١٣] الملياري: نظرات جديدة في علوم الأحاديث، ص ١٠٣.
- [١٤] ابن الصلاح: المقدمة، ص ٩٠.
- [١٥] ابن الصلاح: معرفة أنواع علم الأحاديث، ص ٨١.
- [١٦] العراقي: التقييد والإيضاح، ص ١١٧.
- [١٧] المصدر نفسه، ص ١١٦.
- [١٨] مرعشي، يوسف: علم الجرح والتعديل، ص ٣١٧.
- [١٩] ينظر: محمد عبد الرزاق أسود: شروط

- [٣٦] العراقي، التقييد والإيضاح، ص ٣٥٠.
- [٣٧] عبد الله شعبان، التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين، ص ٣٣٩.
- [٣٨] محمد سعيد، التعريف بأوهام من قسم السنن: ١/ ٢٠٤.
- [٣٩] ابن الصلاح، المقدمة، ص ١١٩.
- [٤٠] الملياري، نظرات جديدة في علوم الحديث، ص ١٢٣.
- [٤١] المصدر نفسه، ص ١٢٤.
- [٤٢] ابن الصلاح، المقدمة، ص ٦.
- [٤٣] فتاوى ابن الصلاح، ص ١٩.
- [٤٤] العراقي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، ص ١٢.
- [٤٥] النواوي، التقريب: ١/ ١٦١.
- [٤٦] ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص ٤٣.
- [٤٧] السيوطي، تدريب الراوي، ص ١٦١.
- [٤٨] السخاوي، فتح المغيث: ١/ ٦٢.
- [٤٩] الملياري: نظرات جديدة في علوم الحديث، ص ٦١.
- [٥٠] الخطيب، معتر: رد الحديث من جهة المتن، ص ١٤.
- [٥١] الملياري: نظرات جديدة في علوم الحديث، ص ٧٢.
- [٥٢] عبد الله شعبان، التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين، ص ٢٢٨.
- [٥٣] المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
- [٥٤] مقدمة صحيح مسلم: ١/ ١٣.
- [٥٥] القاضي عياض، الالماع، ص ٦٠، ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٤٨.
- [٥٦] أبو حاتم، المجروحين: ١/ ٦٧.
- [٥٧] الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الراوي والرواية، ص ٢٦، نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص ٧٥.
- [٢٠] نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث، ص ١٤٢.
- [٢١] ينظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص ١٦٢.
- [٢٢] محمد عبد الرزاق اسود، شروط الراوي والرواية، ص ٢٧.
- [٢٣] ينظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص ١٨٨.
- [٢٤] ينظر: أبو شهبة محمد، التعريف بكتب الحديث الستة، ص ٣٠.
- [٢٥] السخاوي، فتح المغيث: ٢/ ٢٨٠.
- [٢٦] عبد الله شعبان، التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين، ص ٢٩٣.
- [٢٧] الخطيب البغدادي، الكفاية، ص ١٩٣، العراقي، التقييد والإيضاح، ص ٤٣٢، السيوطي، تدريب الراوي، ص ٣٥٠، ابن عدي، الكامل: ١/ ٩٥.
- [٢٨] السيوطي، تدريب الراوي: ٢/ ٣٨١، السخاوي، فتح المغيث: ٢/ ٣٥١.
- [٢٩] عبد الله شعبان، التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين، ص ٢٩٧.
- [٣٠] المصدر نفسه، ص ٣٠٢.
- [٣١] المصدر نفسه، ص ٣٣١.
- [٣٢] المصدر نفسه، ص ٣٣٤.
- [٣٣] عبد الله شعبان، التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين، ص ٣٣٦.
- [٣٤] السيوطي، تدريب الراوي، ص ٥٢٧.
- [٣٥] عبد الله شعبان، التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين، ص ٣٣٧.

- الحديث النبوي، ص ١٠٩.
- [٥٨] الملياري، نظرات جديدة في علوم الحديث، ص ٧٣.
- [٥٩] ينظر: ابن حبان، كتاب المجروحين: ٨٢-٦٢/١.
- [٦٠] أحمد بن حنبل، المسند: ١/١٤٩.
- [٦١] مسلم، التميز، ص ٢٠٩.
- [٦٢] الملياري، علوم الحديث في ضوء تطبيقات المحدثين النقاد، ص ١١٦.
- [٦٣] السلفي، محمد لقمان، اهتمام المحدثين بنقد الحديث، ص ٩.
- [٦٤] المصدر نفسه، ص ١١٩.
- [٦٥] السلفي، محمد لقمان، اهتمام المحدثين بنقد الحديث، ص ١١٩.
- [٦٦] المصدر نفسه، ص ١١٩.
- [٦٧] المعلمي، الأنوار الكاشفة، ص ٦.
- [٦٨] الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث النبوي، ص ٨٦.
- [٦٩] المصدر نفسه، ص ٨٧.
- [٧٠] الزيلعي، نصب الراية: ١/١٩.
- [٧١] الذهبي، ميزان الاعتدال: ١/٥٩٠.
- [٧٢] ابن حجر، تهذيب التهذيب: ٣/١١.
- [٧٣] الذهبي، ميزان الاعتدال: ٤/١٥٤.
- [٧٤] المصدر نفسه: ٣/٤١.
- [٧٥] عبد الله شعبان، التأصيل الشرعي لقواعد المحدثين، ص ٢٦.
- [٧٦] محمد رشيد رضا، مجلة المنار، ٣١/١٢٨.
- [٧٧] الملياري، نظرات جديدة في علوم الحديث، ص ٢٥٦.
- [٧٨] المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
- [٧٩] ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ٥١.
- [٨٠] السلفي، محمد لقمان، اهتمام المحدثين بنقد الحديث النبوي، ص ١٤٢.
- [٨١] السيوطي، تدريب الراوي، ص ١٠٥.
- [٨٢] ينظر: ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص ٢٤، القاسمي، قواعد التحديث، ص ١٣٠.
- [٨٣] ينظر: الجوابي، جهود المحدثين في نقد متن الحديث، ص ٨٥.
- [٨٤] ينظر: همام عبد الرحيم، العلل في الحديث، ص ٢٣.
- [٨٥] ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، ص ٨١، السخاوي، فتح المغيث: ١/٢١١.
- [٨٦] ينظر: ابن الصلاح، معرفة أنواع علم الحديث، ص ٨٤.
- [٨٧] محمد أديب صالح، لمحات في أصول الحديث، ص ٨٣.
- [٨٨] العراقي، التقييد والإيضاح، ص ١٢٢، ابن كثير، اختصار علوم الحديث، ص ٧١.
- [٨٩] أبو لبابه، أصول علم الحديث بين المنهج والمصطلح، ص ٣٤.
- [٩٠] ينظر: الجهاز، محاضرات في علم الحديث، ص ٩٤، عبد الماجد الغوري، الوضع في الحديث، ص ٤٣.
- [٩١] محمد عبد الرزاق اسود، شروط الراوي، والرواية، ص ١٣٤.
- [٩٢] أبو شهية، محمد، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص ١٤٤.
- [٩٣] الجزائري، توجيه النظر، ص ٣٣٧.
- [٩٤] ينظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٧.
- [٩٥] أبورية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، ص ٧٦.

- [٩٦] النجار، قواعد وفوائد في الجرح والتعديل وعلوم الحديث، ص ١١٣.
- [٩٧] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٨٦/٢.
- [٩٨] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ١٨٢/٢.
- [٩٩] حسين الحاج حسن، نقد الحديث بين الرواية والدراية: ٣٠٩/١.
- [١٠٠] ينظر: زكريا عباس، تأملات في الحديث عند السنة والشيعه، ص ٨٣.
- عند السنة والشيعه، ص ٧٦.
- [١٠١] أبو ريه، أضواء على السنة المحمدية، ص ١٠٠.
- [١٠٢] ينظر: المامقاني، مقباس الهداية: ٣٠/٢.
- [١٠٣] زكريا عباس، تأملات في الحديث عند السنة والشيعه، ص ٨٣.



د. أحمد البهنسى
باحث/ وأستاذ جامعى من مصر

الاستشراق الإسرائيلي... الإشكالية والسّمات والأهداف

المجهورات اليهودية في العصر الحديث ومنذ البدايات الأولى لزراع الكيان الصهيوني «إسرائيل» في المنطقة العربية؛ حيث تم تخصيص الكثير من الأقسام والمقررات العلمية المتخصصة داخل الجامعات والمعاهد الأكاديمية الإسرائيلية لدراسة الإسلام وشؤون البلدان العربية والإسلامية؛ إذ شرعت إسرائيل منذ البداية في بناء مشروع استشراقي ضخم عن الإسلام والمسلمين، وذلك بهدف التعرف بالقرب عن الإسلام من

بدأ الاهتمام اليهودي بالتعرف على الدين الإسلامي ودراسته منذ ظهوره؛ وذلك بهدف تقويضه سواءً من الداخل عن طريق اعتناق عدد من اليهود المنافقين للإسلام، والعمل على تشويه وتحريف الصورة الحقيقية لقيمته وعقائده، أو من الخارج عن طريق التشكيك في المصادر الرئيسة للإسلام وفي مقدمتها «القرآن الكريم»، والسنة النبوية الشريفة؛ حيث أن النجاح في ذلك يعني في نهاية الأمر القضاء على الإسلام. وقد تواصلت هذه

جانب، وبهدف الترويج لصورة خاطئة ومشوهة عنه من جانب آخر، الأمر الذي يخدم في نهاية الأهداف الاستعمارية العنصرية لإسرائيل.

بناء على ما سبق فإنه يمكن تقسيم المجهودات الإستشراقية اليهودية للتعرف على الإسلام ومحاربهه وتشويه صورته الحقيقة إلى ثلاث مراحل، أولها: مرحلة «الاستشراق اليهودي»، والتي تبدأ بالتوجه نحو دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية كجزء من الحركة الاستشراقية في الغرب، والتي ظهرت مع بدايات القرن الـ ١٨ م؛ فقد احتل اليهود مكانة مرموقة داخل حركة الاستشراق الغربي - الأوروبي، وثانيها: مرحلة «الاستشراق الصهيوني»، والتي ارتبطت بطبيعة الحال بالحركة الصهيونية التي ظهرت بالأساس في شرق أوروبا عام ١٨٨١؛ الأمر الذي ميزه عن الاستشراق الغربي من حيث أن أصبح لها أهدافه وموضوعاته

الخاصة التي تهدف بطبيعة الحال لخدمة الحركة الصهيونية وتأسيس الوجود اليهودي في فلسطين، أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي مرحلة «الاستشراق الإسرائيلي»، وتبدأ مع قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ م كامتداد لكل من الاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني»، وبالتالي فقد حملت نفس سمات وأهداف المرحلتين السابقتين، في نفس الوقت الذي انفردت به بسمات وأهداف خاصة بها، صبت جميعها في خدمة الأهداف السياسية والفكرية لإسرائيل.

أولاً: إشكالية تعريف «الاستشراق الإسرائيلي» ودراسته:

تعترض الباحث عدة إشكاليات عند محاولته تعريف مصطلح «الاستشراق الإسرائيلي» ودراسته؛ نظراً لوجود الكثير من الخلافات

تناوله من الناحية التاريخية وضع له تعريفا يتلاءم مع علم التاريخ أما من درسه من الناحية السياسية فقد وضع له تعريف سياسي.... وهكذا؛ وربما يعود ذلك إلى شمول «الاستشراق» لعدد كبير من العلوم الإنسانية (التاريخ، الجغرافيا، السياسة، الاقتصاد، الاجتماع، الأنثروبولوجي.....)؛ لذلك نجد أن تعريفاته تعددت واختلفت وتداخلت فعلى سبيل المثال نجد أن هناك من عرفه على أنه: «أسلوب غربي للهيمنة على الشرق وإعادة صياغته وتشكيله فكرياً وسياسياً وممارسة السلطة عليه»، وآخر عرفه على أنه: «أسلوب فكري غربي يقوم على أن هناك اختلافا جذريا في الوجود والمعرفة بين الشرق والغرب، وأن الثاني يتميز بالتفوق العنصري والثقافي على الأول» في حين عرفه المستشرق الألماني «رودي بارت Rudi part» على أنه «علم يختص بفقه اللغة خاصة،

العلمية حول هذا المصطلح لم يتم حسمها بعد بين الباحثين في هذا المجال، إضافة إلى تشابك وارتباط المصطلح بشقيه «الاستشراق» و«الإسرائيلي» بعدة مصطلحات ومفاهيم أخرى تعترها هي الأخرى عدة إشكاليات علمية. إلا أنه يمكن حصر الإشكاليات المتعلقة بتعريف ودراسة «الاستشراق الإسرائيلي» فيما يلي: -

١- الاختلاف حول تعريف مصطلح «الاستشراق»:

اتفق الباحثون في مجال الاستشراق على ألا يتفقوا حول تعريف شامل ومحدد ونهائي لمصطلح «الاستشراق»؛ فمن ناحية لم يتم تحديد طبيعة الاستشراق في حد ذاته سواء أكان «علم» أم «ظاهرة» أم «حركة»، ومن ناحية أخرى فإن كل باحث أو دارس عرفه حسب مفهومه له أو حسب زاوية المعالجة التي يتناولها منها، فمن

وأنه علم الشرق أو علم عالم الشرق». أما إذا قمنا بتحليل هذا المصطلح بشكل علمي وموضوعي في محاولة للوصول لتعريف مناسب له، فإننا نجد أن أصله اللغوي يعود إلى مصدر الفعل (استشرق) أي: اتجه إلى الشرق ولبس زى أهله، أو «علم الأجانب بحياة الشرق وفنونه ولغاته وآدابه وحضارته وتاريخه» فيقال (شَرِق) المكان، أي أشرق عليه الشمس، ويقال شرق البلح: لون بحمرة، وشرق وجهه: احمر خجلاً، وشرق الدم بجسده: ظهر ولم يسلس، ويقال شرق بريقه، وشرق الموضع بأهله: امتلاً فضاق، كما يقال أشرق الشمس أي طلعت وأضاءت على الأرض، أما أشرق الأرض أي أنارت بإشراق الشمس، أما (شَرِق) أي أخذ في ناحية المشرق، ويقال (شرقت الأرض): أي منع عنها الماء حتى اشتد جفافها و(أشرق) القوس أي انشقت. و(تشرق) أي جلس

يستدفي في الشمس وقت الشروق، و(الشارق) و(الشرق) أي الشمس، و(المشرق) جهة شروق الشمس والبلاد الإسلامية شرقي الجزيرة العربية. ومن الواضح أن أصل الفعل المأخوذ منه المصطلح هو «ش. ر. ق» مضافاً إليه حروف (ا. س. ت) التي تفيد الطلب في اللغة العربية سواء المجازي أو الحقيقي. أما أصول المصطلح التاريخية من حيث ظهوره وشيوعه في الغرب فيمكن ردها إلى نهاية القرن ١٨ م؛ حيث ظهرت في أوروبا لأول مرة كلمة «مستشرق orientalist» في انجلترا عام ١٧٧٩ وكلمة orientaliste في فرنسا عام ١٧٩٩ ثم أدرجت كلمة orientalisme في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨. وبناء على ما سبق فمن الممكن تقديم تعريف لـ «الاستشراق» على أنه «حركة علمية غربية (أوروبية) هدفها دراسة كافة شؤون الشرق (سياسية - اقتصادية -

تاريخية - جغرافية -
أنثروبولوجية.....) لخدمة الأهداف
الاستعمارية للسيطرة على بلدان العالم
الشرقي (الإسلامي)؛ حيث أن
المصطلح - في ظني - يعني بالأساس
توجه غربي نحو دراسة الشرق، كما أنه
ظهر مع بدايات الحركة الاستعمارية
الغربية لبلدان الشرق (آسيا وأفريقيا)
في القرن ١٨م، حيث نشأ في مجمله في
ظل الاستعمار وبرعايته ولخدمته.

٢- ارتباط «الاستشراق الإسرائيلي» بالاستشراق اليهودي والصهيوني والغربي:

لا يمكن الحديث بأي حال من
الأحوال عن الاستشراق الإسرائيلي
بدون الحديث عن الاستشراق
«اليهودي» و«الصهيوني» وكذلك
«الغربي»؛ فالاستشراق الإسرائيلي
يمثل المرحلة الثالثة والأخيرة من
مراحل تطور «المدرسة اليهودية في
الاستشراق» والتي تبدأ بالاستشراق

اليهودي العام، ثم الاستشراق
الصهيوني، وأخيرا الاستشراق
الإسرائيلي، الأمر الذي يضيف عبئا
على الباحث في مجال الاستشراق
الإسرائيلي يتمثل في ضرورة تمييزه
لموضوعات وسمات الاستشراق
الإسرائيلي عن المرحلتين السابقتين له،
خاصة وأنه ارتبط أيضا بالاستشراق
الغربي من حيث أنه وقع في نفس
أزماته ومشاكله، وعلى رأسها تشابهه
وربما تماثله معه في الشبهات التي ردها
إلى الإسلام؛ ففي التاريخ الحديث بدأ
الاستشراق اليهودي بالتوجه نحو
دراسة الإسلام والمجتمعات
الإسلامية كجزء من الحركة
الاستشراقية في الغرب، والتي ظهرت
مع بدايات القرن الـ١٨م؛ فقد احتل
اليهود مكانة مرموقة داخل حركة
الاستشراق الغربي - الأوروبي.

أما الاستشراق الصهيوني فقد
ارتبط بطبيعة الحال بالحركة الصهيونية
التي ظهرت بالأساس في شرق

ريفلين» وبهذا تنسب لمرحلة «الاستشراق الصهيوني» أما الثالثة فقد صدرت في إسرائيل عام ١٩٧١ وقام بها «أهارون بن شيمش»، وبالنسبة للرابعة فقد صدرت في إسرائيل أيضا في شهر مارس ٢٠٠٥ للبروفيسور «أوري روبين» أستاذ الدراسات الإسلامية والقرآن بقسم اللغة العربية والإسلام بكلية الآداب جامعة تل أبيب، وتنسب هاتين الترجمتين إلى مرحلة «الاستشراق الإسرائيلي».

ومن الملاحظ أن هذه الترجمات جميعا وعلى الرغم من نسبتها إلى مراحل مختلفة من مراحل الاستشراق اليهودي العام، إلا أن جميعها اتفقت في كثير من الشبهات حول القرآن مثل شبهة رد القرآن لمصادر يهودية ومسيحية ووثنية، علاوة على أخطاء الترجمة اللغوية المتكررة والمتطابقة في الأربع ترجمات.

أوروبا عام ١٨٨١؛ الأمر الذي ميزه عن الاستشراق الغربي من حيث أنه أصبح له أهدافه وموضوعاته الخاصة التي تهدف بطبيعة الحال لخدمة الحركة الصهيونية وتأصيل الوجود اليهودي في فلسطين، ثم يأتي بعد ذلك «الاستشراق الإسرائيلي» مع بداية قيام الدولة عام ١٩٤٨م كامتداد للاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني»؛ وبالتالي نجد أن هناك تداخلا وتشابكا في موضوعات الاستشراق الإسرائيلي مع موضوعات كل من الاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني» و«الغربي» أيضا، ولعل أبرز مثال على ذلك موضوع «الترجمات العبرية للقرآن» فالمطبوعة منها صدر أولها في ليزج عام ١٨٥٧ وقام بها الحبر «حاييم هرمان ريكندروف» وبالتالي فهي تنسب إلى مرحلة «الاستشراق اليهودي»، أما الثانية فقد صدرت في فلسطين عام ١٩٣٧ وقام بها «يوسف

٣ - لغة الاستشراق الإسرائيلي:

يعرف البعض الاستشراق الإسرائيلي على أن المقصود به: «الإنتاج العلمي في مجال الدراسات الإسلامية والمكتوب باللغة العبرية الحديثة والذي أنتجه علماء إسرائيليين متخصصون في الدراسات العبرية والإسلامية». إلا أن هذا التعريف تشوبه إشكالية خاصة بـ «اللغة» التي يكتب بها الإنتاج الاستشراقي الإسرائيلي وهي «العبرية»؛ حيث أن هناك الكثير من المستشرقين الإسرائيليين كتبوا إنتاجهم العلمي بأكثر من لغة غير العبرية (الإنجليزية - الفرنسية - الألمانية - الإيطالية)، ومن أمثلة ذلك نجد أن المستشرق الإسرائيلي المعاصر البروفيسور «أوري روبين» أستاذ الدراسات الإسلامية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة تل أبيب، وصاحب أحدث ترجمة عبرية لمعاني القرآن الكريم، له عدة مؤلفات

بالإنجليزية والألمانية منها كتابه الأخير بالإنجليزية Between Bible and Quran: The Children of Israel and the Islamic Historical Self-Image، الذي صدر عام ١٩٩٩ عن جامعة أكسفورد في لندن، كما أن المستشرق الإسرائيلي «يهوشفاط هركابي» الذي يعد من أهم وأخطر المستشرقين الإسرائيليين المرتبطين بالمؤسسات السياسة والتعليم والاستخباراتية الإسرائيلية له كتابات عديدة بالإنجليزية إضافة إلى كتاباته بالعبرية حيث صدر له في نيويورك عام ١٩٧٧ كتاب بالإنجليزية تحت عنوان: «الاستراتيجيات العبرية والاستجابات الإسرائيلية»، أما البروفيسور «يوسف سادان» أستاذ الأدب العربي الكلاسيكي بقسم اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة تل أبيب فله العديد من المؤلفات بالفرنسية أبرزها: Le mobilier au Proche-Orient médiéval

(Holland (E. J. Brill، Leiden)،

وهذه «الازدواجية اللغوية» في كتابات المستشرقين الإسرائيليين ليست بالأمر الجديد بل إنها بمثابة «ظاهرة» في التاريخ اليهودي تميز بها اليهود منذ أقدم العصور فإلى جانب اللغة العبرية تحدثوا وكتبوا بلغات الشعوب الأخرى التي كانوا يعيشون بين ظهرانيها؛ ففي العصر الروماني تحدثوا وكتبوا باللاتينية، وفي العصور الوسطى وفي ظل الإسلام والثقافة العربية تحدثوا اللغة العربية وكتبوا بها أروع إنتاجهم الأدبي والثقافي، وحينما تفرقوا كأقليات في شتى أنحاء أوروبا عقب السبي الروماني عام ٧٠ م تحدثت كل طائفة يهودية بلغة البلد الذي تعيش فيه. إضافة إلى ذلك فقد طوّر اليهود لغات «خليطية» خاصة بهم مثل اللغة (العربية - اليهودية) التي كتبوا بها بعض مؤلفاتهم في العصور الوسطى وهي عبارة عن لغة عربية مكتوبة بحروف عبرية حتى لا

يستطيع قراءتها وفهمها سوى اليهودي فقط، كما طوروا واستخدموا أيضا لغة (الييديش) الشهيرة؛ التي هي عبارة عن خليط من اللغة العبرية مع مجموعة من اللغات السلافية الأوروبية، وقد كُتِبَ بها جزء ضخم من الأدب الخاص بالجماعات اليهودية في أوروبا إبان القرنين الـ١٨، ١٩ م.

بناء على ما سبق فإن الرأي عندي بعدم ضرورة أن يتوافر في الكتابات الإستشراقية الإسرائيلية عامل أن تكون مكتوبة باللغة «العبرية الحديثة»، فطالما كتبها مستشرق إسرائيلي الجنسية وفي فترة ما بعد قيام الدولة عام ١٩٤٨ م وتعبر عن وجهة نظر استشراقية إسرائيلية خالصة فإنها تعد بمثابة إنتاج علمي استشراقي إسرائيلي بغض النظر عن اللغة المكتوبة بها سواء العبرية أو غيرها.

٤- العامل الجغرافي:

صار العرف بإطلاق صفة

قاله «موشيه ديان» وزير الدفاع الإسرائيلي الأسبق في إحدى المناسبات من «أن إسرائيل كيان ينتمي للشرق جغرافيا وللغرب سياسيا وثقافيا»، ولعل هذا يتضح جليا في النظام السياسي الذي تقوم عليه إسرائيل وفي نمط الحياة الاجتماعية والثقافية السائد بها. كما أن هذا انعكس بشكل أكثر وضوحا على الأدب العبري الحديث بشتى مراحلها واتجاهاته؛ حيث نجده تأثر بالمدارس والتوجهات الأدبية الغربية أكثر من تأثره بنظيراتها الشرقية.

ولا شك أن هذا ينطبق أيضا على المجهودات الاستشراقية الإسرائيلية التي تأتي متأثرة بمدارس الاستشراق الغربي وتابعه لها؛ فعلى سبيل المثال نجد أن المستشرق الإسرائيلي «أوري رويين» صاحب أحدث ترجمة عبرية لمعاني القرآن الكريم، يُصنف تبعا للمدرسة الألمانية في الاستشراق. في حين يتبع المستشرق الإسرائيلي

«مستشرق» على ذلك الباحث أو المتخصص الغربي أو المنتمي للغرب المهتم بدراسة شؤون الشرق والإسلام؛ الأمر الذي يجعل من إطلاق هذه الصفة على الباحث الإسرائيلي المهتم بدراسة شؤون الشرق والإسلام أمرا غير مقبولا عند الكثير من المتخصصين في مجال الاستشراق؛ فمن الناحية الجغرافية «إسرائيل» ككيان سياسي ينتمي للشرق وليس للغرب. إلا أنه على الرغم من ذلك يمكن القول بأنه من غير الممكن الاعتداد بهذا العامل الجغرافي وحده فيما يتعلق بالدراسات الإسرائيلية الخاصة بالشرق والإسلام والمنطقة العربية؛ فإسرائيل بخلفياتها السياسية والثقافية والفكرية والعلمية تنتمي للغرب أكثر مما تنتمي للشرق؛ فهي كيان دخيل ومزروع بالقوة في المنطقة متأثرة بالغرب وأوروبا خاصة أكثر من تأثرها بالشرق والمنطقة العربية، وليس أدل على ذلك أكثر مما

العالم الإسلامي بأكمله (سياسية - اقتصادية - تاريخية - دينية.... إلخ)، إلا إنه اتسم ببعض السمات الخاصة التي ميزته عن غيره من اتجاهات أو مدارس الاستشراق الأخرى. أما فيما يتعلق بموضوعات الاستشراق الإسرائيلي فيمكن حصرها في التالي:

١- دراسة وترجمة المصادر الأساسية للإسلام وأمّهات الكتب الإسلامية:

اهتم المستشرقون الإسرائيليون بدراسة وترجمة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة باعتبارهما المصدرين الأساسيين للإسلام ويلعبان دوراً أساسياً ومركزياً في الوجدان والفكر الديني لكل مسلم؛ لذلك نجد أن هناك ترجمتين عبريتين لمعاني القرآن الكريم صدرتا إبان مرحلة الاستشراق الإسرائيلي أولهما صدرت عام ١٩٧١ وقام بها «أهارون بن

يهوشفاط هركاي» المدرسة الأمريكية في الاستشراق. إضافة إلى أن كل المستشرقين الإسرائيليين على صلة وثيقة بالمؤسسات العلمية الغربية الأوروبية المهتمة بالدراسات الاستشراقية، وبالتالي فالرأي عندي أن مصطلح «مستشرق» ينطبق شكلاً وموضوعاً على الباحث الإسرائيلي المتخصص في شؤون الشرق والعرب والإسلام.

ثانياً: موضوعات الاستشراق الإسرائيلي وسماته:

لما كان الاستشراق الإسرائيلي امتداداً للاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني» وواقع تحت تأثير الاستشراق «الغربي» فقد تشابه معهم جميعاً في كثير من موضوعاته ومضامينه وسماته، وبخاصة في الشبهات المنسوبة إلى الإسلام ومصادره وتاريخه. فقد اتسع اهتمام الاستشراق الإسرائيلي ليغطي شؤون

الإسلامية فقد كانت المستشرقة الإسرائيلية «حافلاتسروس» الأستاذة السابقة بمعهد الدراسات الأفروآسيوية بالجامعة العبرية من أبرز المشتغلين في حقل الدراسات الإسلامية؛ فقد شرعت منذ سنوات الثمانيات من القرن الماضي في إعداد بحوث معمقة حول الخليفة «عمر بن الخطاب» لمعرفة دوره في الإسلام وتأثيره من الناحية الدينية لا السياسية، كما أن لها العديد من البحوث حول العبادات والشرائع في الإسلام من أمثلتها بحث «الحج عبر العصور».

٢- دراسة اللغة العربية وآدابها:

أولى الاستشراق الإسرائيلي أهمية بالغة بدراسة اللغة العربية وآدابها بل ولهجاتها أيضاً، وقد طبق المستشرقون الإسرائيليون المناهج اللغوية الحديثة في دراسة اللغة العربية ولهجاتها، وكان من أبرز المجهودات الاستشراقية

شيمش، وثانيهما أصدرتها جامعة تل أبيب في شهر مارس عام ٢٠٠٥ كباكورة سلسلة أعمال مترجمة لروائع الأدب العربي إلى العبرية التي تعتزم الجامعة إصدارها، وقام بها البروفيسور «أوري روبين» أستاذ الدراسات الإسلامية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة تل أبيب، وقد تميزتا بالتشويه وعدم الأمانة العلمية في النقل والترجمة، إضافة إلى ذلك نجد أن عددا من الجامعات ودور النشر الإسرائيلية المهتمة بالدراسات الاستشراقية قد قامت بترجمة عدد كبير من أمهات الكتب الإسلامية ذات الأهمية الكبرى في التراث الفكري والحضاري والتاريخي الإسلامي، ومن أمثلتها ترجمة كتاب «مقدمة في علوم التاريخ» (المقدمة) لابن خلدون والتي قامت بها مؤسسة «بياليك» للنشر في القدس عام ١٩٩٧.

أما فيما يتعلق بالدراسات

الإسرائيلية في هذا المجال إرساء معهد الدراسات الشرقية في الجامعة العبرية مشروع دراسي كبير لعمل سجل ضخّم للشعر العربي القديم، وفي عام ١٩٤٧ تم نشر قاموس عبري/عربي كبير أُعد تحت إشراف «إيلون» و«ب. شنعار» الأستاذين في اللغة العربية بنفس المعهد بالجامعة العبرية. كما برز من المستشرقين الإسرائيليين في مجال دراسة الأدب العربي منذ العصر الجاهلي وحتى العصر الحديث البروفيسور «مائير يعقوب كيستر» الذي حصل على جائزة إسرائيل عام ١٩٨١؛ حيث إن له الكثير من الأبحاث المهمة حول فترة الانتقال في الأدب العربي من العصر الجاهلي إلى الإسلامي.

في هذا الصدد تجدر الإشارة إلى الاهتمام الإسرائيلي الكبير والمتزايد بالترجمة ليس من العربية إلى العبرية فقط وذلك في إطار الاهتمام العام بالدراسات الاستشراقية، بل أولت

اهتمامًا بالغًا أيضًا بالترجمة من العبرية إلى جميع لغات العالم وذلك بهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من الانتشار الثقافي الإسرائيلي على مستوى العالم. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك إنشاء معهد ترجمة الأدب العبري الحديث عام ١٩٦٢ بهدف ترجمة روائع الأعمال الأدبية العبرية إلى جميع اللغات العالمية، حيث يضع المعهد برنامجًا خاصًا له لاختيار أفضل الأعمال الأدبية العبرية لكبار الأدباء والقيام بترجمتها إلى ٦٤ لغة عالمية، بشكل يساعد على انتشارها بشكل كبير بجميع أنحاء العالم، كما يقوم بإعداد مقدمات للتراجم التي يقوم بإصدارها، إضافة إلى إصداره مجلة «الأدب العبري الحديث» وهي دورية أدبية نصف سنوية باللغة الإنجليزية تعني بشؤون الأدب العبري الحديث، وتهدف إلى مساعدة القارئ الأجنبي على التعرف على آخر المستجدات على الساحة الأدبية العبرية.

الدراسات الاستشرافية الإسرائيلية. وكان الهدف الكامن وراء ذلك هو محاولة إعادة كتابة وتفسير تاريخ المنطقة العربية وفلسطين ومدينة القدس خاصة بشكل يؤصل للتواجد اليهودي المستمر بها منذ أقدم العصور؛ فعلى سبيل المثال نجد أن معهد «يد بن تسفي» للدراسات اليهودية التابع للجامعة العبرية يركز في معظم أبحاثه ودراساته على التاريخ اليهودي في فلسطين والقدس بشكل خاص، ومن أبرز إصداراته في هذا المجال كتاب (أبحاث ومصادر تاريخ طوائف إسرائيل في الشرق) لـ «مائير بنياهو» عام ١٩٨٤، وكتاب «تطلعات الاستيطان اليهودي في شرقي الأردن ١٧٨١-١٩٤٧» لـ «تسفي إيلان» والصادر عام ١٩٨٥.

كما نشرت الجامعة العبرية مجلدين ضخمين بعنوان: «العرب القدماء» يتحدث عن تاريخ العرب خلال الخمسة قرون من الألف الأولى قبل

كما يقوم المعهد بإعداد بيبلوغرافيا كاملة حول الترجمات التي يقوم بإصدارها سنويا والتي تحتوي على أكثر من ٤٣٠٠٠ عملاً مترجماً إلى ٦٤ لغة أجنبية عالمية، وغالبا ما تصدر هذه البيبلوغرافيا بالتزامن مع توزيع جوائز نوبل العالمية في الآداب. ويقوم المعهد أيضا بعرض إصداراته في معارض الكتاب العالمية مثل معارض «فرانكفورت» و«بولوجنا»، و«ليبر» في أسبانيا، و«القدس» و«براج» و«بكين» و«نيودلهي». إضافة إلى تخصيصه جائزة سنوية في ترجمة الأدب العبري إلى لغتين مختلفتين.

٣- دراسة تاريخ المنطقة العربية (فلسطين) بشكل خاص:

لم تكن دراسة تاريخ المنطقة العربية محور اهتمام المستشرقين الغربيين فقط، بل الإسرائيليون أيضا، وبطبيعة الحال كانت (فلسطين) بتاريخها، وآثارها، وأنثروبولوجياتها، هي مركز اهتمام

الحقيقي للمنطقة العربية عامة وفلسطين خاصة، لذلك نجد أن عدداً من أعضائها قد سعوا إلى الكشف عن وثائق تاريخية تثبت الحق العربي في فلسطين، الأمر الذي عرضهم إلى انتقادات شديدة من قبل الأوساط السياسية والأكاديمية في إسرائيل.

٤- دراسة المجتمعات الإسلامية وحركات «الإسلام السياسي» الناشطة بها:

وجه المستشرقون الإسرائيليون جل اهتمامهم لدراسة المجتمع العربي عامة والفلسطيني خاصة، وطبقوا في ذلك العديد من المناهج التي استقوها من علوم إنسانية مختلفة، مثل «علم الاجتماع، علم الانثروبولوجيا....»، وذلك في محاولة جادة منهم للتعرف على نظم المجتمع العربي والإسلامي ووحداته الاجتماعية وأنساقه المختلفة، كما اهتموا بشكل خاص بدراسة الأقليات الاجتماعية داخل

الميلاد، ويدرس العلاقات الخارجية التي قامت بين عرب المنطقة والإمبراطوريات القديمة في الشرق.

إضافة إلى ذلك نجد أن العلماء والباحثين والمفكرين الإسرائيليين الممتنمين لما يسمى بـ «حركة المؤرخين الجدد» في إسرائيل قد أولوا اهتماماً

كبيراً بدراسة تاريخ المنطقة العربية وفلسطين، لكن ليس بهدف التشويه والتزييف بل بهدف إظهار الحقائق

وإنصاف الحق، ومن أمثلة أعمالهم

كتاب الإسرائيليين الأوائل للمفكر «توم سجينف» والذي صدر عام

١٩٨٤، وكان بمثابة أو دراسة تنشر

في إسرائيل تحمل وجهة نظر تاريخية

إسرائيلية مغايرة في أحداث ١٩٤٨

فقد أظهرت مدى الظلم الذي وقع

على الشعب العربي الفلسطيني؛ حيث

إن معظم كتابات أعضاء حركة

المؤرخين الجدد جاءت لتثبت زيف

دعاوى الصهيونية بالحق اليهودي في

فلسطين ومحاولتها تزييف التاريخ

العربية بكلية الآداب جامعة تل أبيب
يخصص منهج دراسي كامل لدراسة
هذه الحركة منذ نشأتها وحتى وقتنا
الحالي، حيث أن هناك مادة تحمل
عنوان: «دراسة في كتابات حركة
الإخوان المسلمين في مصر» يقوم
بتدريسها البروفيسور «يسرائيل
شتتسرل» وتتناول دراسة عدد من
مؤلفات «حسن البنا» مؤسس الحركة،
و«سيد قطب» الذي يعد من أكبر أبرز
مفكري الحركة، وفحص الأفكار
الواردة بها.

٥- دراسة قضايا الصراع العربي - الإسرائيلي:

تعد قضايا الصراع العربي -
الإسرائيلي بمثابة حجر الزاوية في
الموضوعات محل اهتمام الأعمال
الاستشرافية الإسرائيلية؛ وذلك
باعتبار أن القضية الفلسطينية هي
القضية المحورية التي دار حولها هذا
الصراع منذ ظهور الحركة الصهيونية.

المجتمع الفلسطيني والعلاقات بين
هذه الأقليات واليهود في فلسطين.
ومن أبرز المجهودات الاستشرافية
الإسرائيلية في هذا المجال إعداد
الجامعة العبرية مجلدين يضمن مجموعة
من الأعمال الاستشرافية بعنوان
«دراسات حول اليهودية والإسلام»
تحت إشراف البروفيسور (بن عمي)
يتناولان تاريخ المجتمعات العربية
والإسلامية بشكل عام وفي اليمن
والمغرب خاصة.

بالإضافة إلى ذلك فقد أولى
الاستشراق الإسرائيلي اهتمامًا خاصًا
بحركات (الإسلام السياسي) الناشطة
بالمجتمعات العربية - الإسلامية،
وعلى رأسها حركة (الإخوان
المسلمين) التي نشأت في مصر
وانتشرت في معظم البلدان العربية
والإسلامية؛ وذلك لما لها من تأثير
فكري وديني قوي داخل المجتمعات
العربية والإسلامية؛ لذلك نجد أن
قسم الدراسات الإسلامية واللغة

نيويورك عام ١٩٧٧، ويتألف من عشرة فصول.

ومن خلال الاستعراض السابق لموضوعات الاستشراق الإسرائيلي يمكن استخلاص السمات التي تميز بها عن المرحلتين السابقتين له من مراحل تطور المدرسة اليهودية في الاستشراق، والتي ميزته أيضا عن مدارس الاستشراق الغربية بشكل عام. ويمكن إجمالها فيما يلي: -

١- الامتداد والتكرار:

لاشك أن الاستشراق الإسرائيلي من حيث النشأة والتاريخ ما هو إلا امتداد للاستشراق اليهودي والصهيوني، إضافة إلى إنه متأثر بشكل كبير بالاستشراق الغربي حيث وقع في نفس أزماته ومشاكله، خاصة المتعلقة منها بالشبهات الاستشراقية حول الإسلام ومصادره؛ لذلك فإن موضوعاته وأطروحاته بل وكثير من أهدافه اتسمت بتكرار موضوعات

فقد اهتم الاستشراق الإسرائيلي بالصراع مع الفلسطينيين وبكيفية إدارته؛ حيث تناول بالدراسة القوى السياسية داخل المجتمع الفلسطيني وعلى رأسها «منظمة التحرير الفلسطينية» كذلك الحركات القومية والإسلامية الفلسطينية مثل حركتي «الجهاد الإسلامي» و«حماس» وغيرها، ويأتي على رأس المستشرقين الإسرائيليين الذين اهتموا بإعداد دراسات في مجالات الصراع العربي- الإسرائيلي المستشرق «يهوشفاط هركابي»، الذي له العديد من المؤلفات في هذا المجال منها: كتاب «مواقف العرب من النزاع العربي - الإسرائيلي» صدر في تل أبيب عام ١٩٦٨، ويتألف من عشرة فصول، وكتاب «تيارات في السياسة والاجتماع العربي بعد حرب حزيران ١٩٦٧» صدر في تل أبيب عام ١٩٧١، وكتاب «الاستراتيجيات العربية والاستجابات الإسرائيلية» صدر في

الإسرائيلية بالازدواجية اللغوية بمعنى أنها كُتبت بأكثر من لغة ولم تقتصر على العبرية (اللغة الرسمية الأولى في إسرائيل)؛ فهناك العديد من الأعمال الاستشرافية الإسرائيلية كتبت بالإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية إضافة إلى العبرية.

٣- الارتباط بالمؤسسات السياسية والأمنية والتعليمية الرسمية في إسرائيل:

بات من المعروف أن معظم المستشرقين الإسرائيليين على صلة وثيقة بالأجهزة الأمنية والسياسية والتعليمية في إسرائيل، فعلى سبيل المثال نجد أن المستشرق الإسرائيلي البارز «يهوشفاط هركابي» يوصف بأنه مفكر استراتيجي له حضوره على المستويين الإسرائيلي والخارجي، وتستعين به المؤسسات والشخصيات القيادية في إسرائيل في اتخاذ القرارات المصيرية؛ فقد قدم استشارات متعددة

وأطروحات كل من الاستشراق اليهودي والصهيوني والغربي، ومن أمثلة ذلك شبهة رد الإسلام لمصادر يهودية ومسيحية ووثنية، كذلك القول بإنسانية القرآن وأنه نص له تاريخ وتطبيق منهج نقد الكتاب المقدس عليه الذي استخدم في الغرب لنقد نصوص العهد القديم والأنجيل؛ فعلى سبيل المثال نجد أن الترجمتين العبريتين لمعاني القرآن الكريم اللتين أعدتا في مرحلة الاستشراق الإسرائيلي كررتا إلى حد كبير نفس الأخطاء الواردة في الترجمات العبرية السابقة لهما. لذلك فإنه من غير المبالغة القول بأن دور الاستشراق الإسرائيلي كان بمثابة الـ «الاستمرارية» للدور الاستشراقي اليهودي بشكل خاص والدور الاستشراقي الغربي بشكل عام.

٢- الازدواجية اللغوية:

اتسمت الأعمال الاستشرافية

الدينية منها أو اللغوية أو الأدبية أو التاريخية تم استخدامها وتطويعها لخدمة أغراض سياسية، ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك ما أورده البروفيسور «أوري روبين» صاحب أحدث ترجمة عبرية لمعاني القرآن الكريم صدرت في إسرائيل عام ٢٠٠٥ في تعليقات وهوامش ترجمته من بعض الإسقاطات السياسية على آيات القرآن الكريم ولاسيما المتعلقة منها بالقتال والجهاد وعلاقة المسلمين بأهل الكتاب.

ثالثاً: أهداف الاستشراق الإسرائيلي وسبل مواجهته:

تنوعت أهداف الاستشراق الإسرائيلي ما بين الدينية والسياسية والتاريخية، لكن نظراً لارتباطه بـ «إسرائيل» ككيان سياسي فقد كانت غالبية أهدافه سياسية بحتة تصب جميعها في صالح تدعيم التواجد الإسرائيلي في المنطقة. ويمكن إجمال

لبعض الوزارات الإسرائيلية (الخارجية - التعليم - الدفاع) ولجنة الخارجية والأمن بالكنيست، كما دعت رئيسة الوزراء «جولدا مائير» قبل وبعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ لاستشارته وتقييم الأوضاع.

علاوة على ذلك فإننا نجد أن معظم الجهات والمؤسسات الإسرائيلية المهتمة بالدراسات الاستشراقية إما داخل مؤسسات تعليمية أو أمنية أو سياسية إسرائيلية أو على ارتباط بها.

٤- غلبة الطابع السياسي:

إذا كان الاستشراق اليهودي قد تميز بأنه استشراق (ديني)، في حين تنوعت اهتمامات الاستشراق الصهيوني بين الدينية والسياسة والتاريخية، فإن الاستشراق الإسرائيلي تميز بغلبة الطابع السياسي عليه؛ حيث إن معظم اهتماماته وموضوعاته التي تناولها بالدراسة كانت سياسية وحتى

هذه الأهداف فيما يلي:

١- تشويه المصادر الأساسية للإسلام والتشكيك فيها:

يعد هذا الهدف من الأهداف المشتركة بين الاستشراق اليهودي والصهيوني والإسرائيلي والغربي؛ فكل هذه المدارس أو المراحل الاستشراقية حاولت قدر إمكانها تشويه المصادر الأساسية للإسلام (القرآن الكريم، الحديث الشريف) للتشكيك في مدى مصداقيتها وصحتها؛ فالنجاح في ذلك معناه في النهاية النجاح في القضاء على الدين الإسلامي. وبالنسبة للاستشراق الإسرائيلي فقد لجأ إلى محاولة تشويه القرآن الكريم والتشكيك في مصادره، وكانت أبرز وسائله في ذلك إعداد ترجمات عبرية «غير أمينة» و«مشوه» لمعاني القرآن الكريم، وتزويدها بحواشي وهوامش ترد المادة القرآنية لمصادر يهودية ومسيحية ووثنية.

٢- إعادة كتابة تاريخ المنطقة العربية لتأصيل التواجد اليهودي في فلسطين:

بذل الاستشراق الإسرائيلي الكثير من المجهودات العلمية لإعادة كتابة تاريخ المنطقة العربية بشكل عام وفلسطين ومدينة القدس بشكل خاص؛ وذلك لتأصيل التواجد اليهودي في فلسطين، والتأكيد على أنها بمثابة المركز الديني والسياسي لليهود على مر التاريخ. ومن أجل تحقيق هذا الهدف قامت الدراسات الاستشراقية الإسرائيلية بإعادة تفسير أحداث التاريخ القديم والوسيط والحديث بشكل يزيّف أحداثه ويشوه حقائقه ويغير من شخوصه.

٣- تشويه صورة الشخصية والمجتمعات العربية:

ركزت الدراسات الاستشراقية الإسرائيلية على دراسة الشخصية والمجتمعات العربية وذلك من أجل

وضع الخطط العلمية اللازمة للقضاء على إيجابياتها وإبراز سلبياتها وتقديم المجتمعات العربية للعالم على أنها مجتمعات تتكون من مجموعة من الهمج والمتطرفين والبدو الرحل الذين ليست لهم جذور في المنطقة، وبالتالي الوصول للهدف الرئيس للحركة الصهيونية ومن ثم إسرائيل والمتمثل في استخدام ديباجات علمية وأكاديمية للترويج للشعار الصهيوني - الإسرائيلي القائل بأن العرب ليس لهم أي حق في أي شيء وأن فلسطين هي أرض بلا شعب لشعب بلا أرض.

٤- تقديم خدمات علمية للطرف الإسرائيلي في إدارته لقضايا الصراع العربي - الإسرائيلي:

تعد قضايا الصراع العربي - الإسرائيلي بمثابة المحور الأساسي في الدراسات الاستشراقية الإسرائيلية؛ حيث أن الاستشراق - كما ذكرنا - هو

الجنح العلمي لحركات الاستعمار، وإسرائيل ما هي إلا شكل استعماري جديد من أشكال الاستعمار الأوروبي القديمة؛ لذلك فإن الاستشراق يمثل بالنسبة لإسرائيل صمام أمان استراتيجي وسياسي لا غنى لها عنه نظرا لقيامه بتقديم الجهودات العلمية والأكاديمية لصناع القرار الإسرائيليين حول القضايا المختلفة المرتبطة بالصراع العربي الإسرائيلي، علاوة على تقديمه كم هائل من المعلومات حول جميع الشؤون العربية والإسلامية، الأمر الذي يمثل إفادة كبيرة بالنسبة لإسرائيل للتعرف عن قرب على البلدان العربية والإسلامية. لذلك فلا عجب أن ينظر للمجهودات الاستشراقية داخل إسرائيل على أنها مجهودات ذات بعد قومي أمني استراتيجي، فعلى سبيل المثال نجد أن الكثير من المؤلفات لواحدة من أبرز المستشرقين الإسرائيليين وهي «حفا لاتسروس»

قامت وزارة الدفاع الإسرائيلية بترجمة عدد من كتبها من الإنجليزية إلى العبرية وإعادة إصدارها، ومنها كتاب «الإسلام: خطوط عريضة» عام ١٩٨٠ وكتاب «أحاديث أخرى عن الإسلام» عام ١٩٨٥.

من خلال ما سبق تتضح الخطورة الكبيرة التي تشكلها المجهودات الاستشراقية الإسرائيلية على البلدان العربية والإسلامية بل على الإسلام ومصادره الأساسية، الأمر الذي يجعل من الضروري للغاية اعتماد استراتيجية إسلامية متكاملة لمواجهةها وذلك من خلال الشروع في خطة طموحة وطويلة الأمد تتكون من شقين، أولهما: استحداث أقسام ومعاهد دراسات جديدة داخل كليات الآداب واللغات والدراسات الإنسانية والدينية متخصصة في الشؤون الإسرائيلية واللغة العبرية ونقد المجهودات الاستشراقية اليهودية بشكل عام والإسرائيلية

بشكل خاص، وما يتعلق بها من دراسات وعلوم مختلفة سواء اجتماعية أو تاريخية ودينية، وذلك بالتوازي مع تخصيص أقسام منفصلة داخل الوزارات السيادية ذات الطابع الأمني والاستراتيجي مثل وزارات الدفاع والداخلية والخارجية والتربية والتعليم والثقافة تكون مهمتها متابعة المجهودات الاستشراقية الإسرائيلية ونقدها والرد عليه. وثانيهما: توفير الإمكانيات اللازمة لإعداد مشاريع ثقافية وأكاديمية ضخمة لحصر ووصف الدراسات الاستشراقية الإسرائيلية المليئة بالشبهات والأخطاء حول الإسلام وشؤون البلدان العربية والإسلامية، فلا ضير من إعداد موسوعة إسلامية تحت عنوان: «حصر ونقد الشبهات الاستشراقية الإسرائيلية حول الإسلام والبلدان الإسلامية».

رضا حق بناه
كاتب وباحث إسلامي من إيران
ترجمة: عبدالرحيم الحمراني

العدالة الاجتماعية في القرآن

ومناواة العدل.

المقدمة:

إنّ افتقار المجتمع للعدالة كان -
على الدوام - السبب الذي أدّى إلى
وقوع أغلب الثورات، ولذلك تزعم
جميع مصلحي التاريخ وقادة التحرّر
حركاتهم الإصلاحية مستهدفين إقامة
العدل والقسط، والقضاء على كافّة
أشكال التمييز والظلم.

فتلقّت الأمم والشعوب تلك
الدعوات الإصلاحية بكامل الرضا
والقبول، فقد كانت متعطّشة للعدالة،
مؤتمّرة بأوامر أولئك المصلحين،
متطلّعة لتحقيق هذا الهدف الإنسانيّ
النبيل الذي هو ضالة الفطرة السليمة.

العدالة من المبادئ الإنسانيّة
العريقة التي يمتدُّ وجودها إلى قِدَمِ
عمر البشريّة. فمنذ الفجر الأوّل
للتاريخ، وبداية الخلقة عرفت البشرية
كحاجة متأصّلة في أعماق الوجود
الإنسانيّ، فقبلتها وأذعنت لها،
وجعلتها اللبنة الأساسيّة لقوانينها
وقضائها. وليس هناك من شيء أشدّ
وقعاً على الفطرة البشريّة وإثارة
لنفرتها وكرهيتها، كهضم الحقوق
التي يعاني منها الضعفاء والمظلومون،
وليس هناك ما يخلف العداوة
والبغضاء في القلوب أشدّ من الظلم

والأهم من كل ذلك، أن العدالة تمثل هدفاً دينياً ربانياً كان يشكّل محور رسالات الأنبياء، الذين ضحّوا بالغالي والنفيس، ولم يخلوا بأرواحهم في سبيل تحقّق العدالة ونشرها بين أوساط الأمة.

واليوم تقود الثورة الإسلامية الإيرانية - الامتداد الحقيقي لرسالة الأنبياء وأهدافهم المقدّسة - العملية الإصلاحية، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية القائمة على أساس بسط القسط وتحقيق العدالة الاجتماعية. ولذلك جعلت إقامة العدالة الاجتماعية أحد شعاراتها الأصلية، ومنحتها الأولوية ضمن برامجها ومشاريعها الإصلاحية؛ لتبني المجتمع الإسلامي الذي يسوده العدل والقسط القرآني.

وعليه فإن هذه المقولة تتطلب قدراً من التأمل، سيّما فيما يتعلّق بالعدالة الاجتماعية من وجهة نظر القرآن، والتي سنتناولها هنا بالدراسة

والتحليل بقدر ما يسمح به البحث.

مفهوم العدالة:

لقد صرّح اللّغويون بشأن «العدل» على أنّه يعني المساواة والتكافؤ. وقالوا بأنّ «العدل» و«العدل» مفردتان مترادفتان في المعنى، غير أنّ «العدل» يختصّ بالأشياء التي يُدرك تساويها بالبصيرة، في حين يُستعمل «العدل» في مجال تلك الأمور التي يُدرك تساويها عن طريق الحسّ. والعدل هو المساواة في الجزاء، والإحسان مضاعفة الثواب^(١).

قال ابن فارس: العين والبدال واللام أصلان صحيحان، لكنهما متقابلان كالمضادّين: أحدهما يدلّ على استواء، والآخر يدلّ على اعوجاج.

والتعبير الأوّل: العدل من الناس، أي الشخص ذو النهج المستقيم المرضي عند الناس المستوي الطريقة، يقال: هذا عدلّ، وجمعه «عدول».

والعدل: الحكم بالاستواء، والعدل: نقيض الجور والظلم.

التعبير الثاني: العدل بمعنى الاعوجاج والانحراف، عدل، وانعدل، أي انفرج^(٢).

كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾^(٣)

والعدالة في الشريعة تمثل الاستقامة على الحق، وغلبة العقل للهوى. أما العدالة عند الفقهاء فهي اجتناب كبائر الذنوب، وعدم الإصرار على صغائرها، ورعاية التقوى وملازمتها، وترك المحرمات، وفعل الواجبات، والابتعاد عن الأفعال الوضيعة، وبصطلحون على ذلك بملكة العدالة^(٤).

أما المفكرون والحكماء والفلاسفة فلهم تعاريف مختلفة للعدالة، وهذا ناشئ من اختلاف الظروف التي كانت تسود المجتمعات، والتي تحكم ذهنيّات الأفراد. فقد كان للفلاسفة والحكماء إبان القرون الوسطى - مثلاً

- عناية وأهميّة فائقة بالطبيعة وتأثيرها على الأفراد والحكومات، الأمر الذي جعلهم يذهبون إلى أنّ العدالة تُمثّل السلوك الذي ينسجم والطبيعة ورعاية الحقوق الطبيعيّة. هؤلاء الفلاسفة يرون أنّ العدالة عبارة عن مبدأ مثالي، أو طبيعيّ، أو توافقيّ، يتكفّل بتعيين الحقّ، ويوجب الإقرار به ورعايته عملياً^(٥).

ولذلك يعتقد أرسطو بأنّ العدالة بمعناها العام إنّما تشمل جميع الفضائل، أمّا بمعناها الخاص، فهي فضيلة يتحتّم بموجبها إعطاء كلّ فرد حقه. ثم أضاف الحقوق الروميّ «سيسرون» هذه العبارة - لذلك التعريف - وهي: «شريطة ألاّ تضرّ بالمصالح العامّة».

وقد عدّ الحقوقيّون وحكماء الغرب تعريف أرسطو مع عبارة سيسرون المكملّة له من أنجح التعاريف التي ساقها الفلاسفة حول مفهوم العدالة^(٦).

أفلاطون بدوره يرى أن العدالة وشيعة تؤدي لالتحام أفراد المجتمع أو وحدتهم من أجل الانسجام والتنسيق^(٧).

وقد أضيف لمعنى العدالة في عصر النهضة: «ضمان مصالح الآخرين، وقيل: بأن العدالة الاجتماعية تعني احترام حقوق الآخرين وإعطاء كل ذي حق حقه»^(٨).

وقد وردت مثل هذه التعاريف في كلمات العلماء والمفكرين الإسلاميين أيضاً. فقد عرفها الطبرسي بأنها تعني مماثلة الشيء لنفسه، أي المساواة، فقال: «هو العدل (مثل الشيء من جنسه...»^(٩).

أما ابن أبي الحديد فهو يعتقد بأن العدالة خلق متوسّط بين الإفراط والتفريط، فيقول: «العدالة هي الخلق المتوسّط، وهو محمود بين مذمومين، فالشجاعة مخوفة بالتهور والجبين، والجود بالشح والتبذير.... وعلى هذا كلّ ضدين من الأخلاق فيبينها خلق

متوسط، وهو المسمّى بالعدالة..»^(١٠). وصرح الشيخ الأنصاري بأن العدالة تعني الثبات والاستقامة^(١١)، وذكرها العلامة الطباطبائي قائلاً: «العدالة هي المساواة والموازنة بين الأمور بحيث يحصل كلّ على استحقاقه»^(١٢).

وقال في موضع آخر: «العدالة هي الحالة الوسطى بين الإفراط والتفريط»^(١٣).

وأما الشهيد المطهري فعرفها قائلاً: «العدالة تعني إعطاء حق كلّ ذي حق، وعدم الاعتداء على حقه»^(١٤).

وطبيعي أن يكون فصل الخطاب - والأهم من كلّ ما ذكر - قول الإمام علي عليه السلام بأن العدالة إعطاء كلّ ذي حق حقه. فيقول عليه السلام: «الدليل عندي عزيز حتّى أخذ الحقّ له، والقوي عندي ضعيف حتّى أخذ الحقّ منه»^(١٥).

ثم وصفها في موضع آخر بأنها

الإينصاف والاعتدال، والابتعاد عن الإفراط والتفريط، و«وضع الأشياء مواضعها»^(١٦).

العدالة الاجتماعية، هدف البشريّة على مدى التاريخ منذ بزوغ فجر الخليقة والبشريّة تتنوّ من سياط الظلم والجور، وتتطلّع إلى عالم لا يسوده التمييز والتجاوز والاعتداء.

وقد تطلّعت البشريّة على مدى التاريخ بأفرادها وطبقاتها ومجتمعاتها كافّة، صغيرها وكبيرها، مؤمنها وفاسقها، رجالها ونسائها، حتّى ظالمها ومظلومها، عالمها وجاهلها لإقامة العدالة وتطبيقها بين الناس، فهي صفة إنسانيّة قد استبطنتها فطرة الإنسان التي تأبى رفضها والتمرد عليها.

أضف إلى ذلك، فإنّ الصورة التي رسمها جميع الحكماء والفلاسفة للمدينة الفاضلة، كانت قائمة على أساس التكافؤ والمساواة إلى جانب تطبيق العدالة الاجتماعية، التي تُعدّ

الركن الركين لتلك المدينة.

وسنعرض هنا لآراء بعض الحكماء بهذا الخصوص.

العدالة في آراء قدماء الحكماء:

أ - سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق. م)

يعتقد سقراط بأنّ القانون والعدالة يمثلان دعامتي المشروع الذي يطرحه، والذي يتضمّن الحياة الأفضل.

ومراده من القانون، القانون الإنسانيّ الذي يسود كلّ منطقة وحكومة، أمّا العدالة فهي الانصاع التامّ لذلك القانون^(١٧).

ب - أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م)

لقد نحا أفلاطون منحى أستاذه سقراط، وغامر وضحيّ بحياته في سبيل نشر فلسفته في تلك الظروف السياسيّة المتوتّرة، وسعى جاهداً لتأسيس جمهوريّته الحديثة - حكومة السماء على الأرض - أو مدينته

رموزها وعناصرها^(٢٢)، الذين يسطعون بمهمة تنفيذ القانون واستتباب العدالة وتوفير أسباب الراحة للمجتمع.

ثم تبعهم سائر الفلاسفة والحكماء في تأكيدهم على مبدأ العدالة. فقد قال «ولتر»: يبدو لي أن العدالة من الحقائق ذات الأولوية القصوى التي تحظى بقبول العامة وإن أدى ظاهرها لارتكاب أعتى الجرائم^(٢٣).

البنود الإحدى والثلاثون للميثاق الدولي لحقوق الإنسان هي الأخرى استهدفت القضاء على الاعتداءات والانتهاكات، والتمييز العنصري، وإقامة النظام العادل الذي لا يسوده الظلم والعدوان. فقد تضمنت المطالبة بتوفير الحريات وإحقاق حقوق الأفراد على كافة الأصعدة والميادين^(٢٤)؛ وإن كان الواقع العملي خلاف تلك المضامين، بحيث يعدّ الموقعون على تلك البنود أول من تطاول عليها ونقضها وانتهك حرمتها.

الفاضلة على أساس أفكاره ومعتقداته. ولم يكن كتابه المعروف «الجمهورية» ليقصر على النظريات المحضة، بل كان يسارع مبادراً لإدخالها حيّز التطبيق العملي^(١٨).

كان يصطلح على الانسجام والتوافق والنظام الذي يسود عناصر المجتمع بالجمال أحياناً، أو عصر الفضيلة والخير، فيعتبر العدالة هي ذلك الخير والجمال^(١٩). ويعتقد بأنّ العدالة الاجتماعية تعني تفويض كلّ فردٍ بما يتناسب وإمكاناته وقابليّاته^(٢٠).

ج - أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م)

أرسطو هو الآخر يرى بأنّ العدالة نوع من التناسب^(٢١)، ويصرّح بأنّ الحكومة المثالية هي تلك الحكومة التي تهدف إلى إشاعة الرفاه والسعادة في ربوع المجتمع. وليس هناك من أهمية تُذكر لشكل الحكومة، إنّما المهمّ حماس ومعنويات واستقرار - قادتها -

أمّا على صعيد الفلاسفة المسلمين، فيمكن الإشارة إلى الفارابيّ الذي عكف على دراسة المجتمع نظرياً، وبيان متطلّباته واحتياجاته في ظلّ الأجواء والظروف السياسيّة والاجتماعيّة السائدة آنذاك، فألّف عدّة رسائل ومؤلّفات في المجال السياسيّ، أشهرها كتابه المعروف بـ «المدينة الفاضلة»، والذي شبّه فيه المجتمع بالجسد، وزعيمه بالقلب الذي ينبغي أن يتحلّى ببعض الصفات - من قبيل القوّة والحزم، والعزم، والفتنة، والولع بالعلم، ونُصرة العدل - باعتباره القائد الذي يدبّر سائر الأنشطة والفعاليّات، ويمنحها النظام المطلوب^(٢٥).

ونرى أنّ هذه الصفات التي قال بها الفارابيّ - بالنسبة للقائد والزعيم - على غرار تلك التي افترضها أفلاطون في كتابه «الجمهورية» بالنسبة للحكيم، غير أنّ الفارابيّ أضاف إليها الارتباط بعالم السماء والوحي الإلهيّ

الغيبيّ، على أنّ القديسين هم عناصر وأفراد تلك المدينة، والأنبياء هم الذين يتولّون إدارتها وحكومتها.

ثم جاء من بعده الخواجه نصير الدين الطوسيّ، الذي ذهب إلى أنّ الإنسان موجودٌ اجتماعيّ بالذات على أساس تجزئة شؤونه وأموره إلى: الأخلاق، تدبير المنزل، والسياسة. فليس هناك فرد يعيش حالة الاكتفاء الذاتيّ، فهو بحاجة إلى عون الآخرين ومساعدتهم، وحيث كانت حاجات الأفراد ومتطلّباتهم مختلفة ومتفاوتة، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى حالة من التنافس والتضارب في المصالح، وبالتالي فلا مناص من ظهور الظلم والعدوان.

ومن هنا تبرز ضرورة إقامة الحكومة؛ ليقنع كلّ فردٍ بحقوقه وبحصّته التي يستحقّها، دون أن يعتدي ويتطاول على الحقوق المشروعة للآخرين.

لذلك كانت أولى وظائف الحكومة - التي ينبغي أن يتزعمها ملك عادل،

والذي يعدّ الحاكم الثاني بعد الناموس «حكومة الله» - إقامة العدل وبسط القسط. ويخلص الخواجه إلى أنّ هذا الملك هو خليفة الله في الأرض، وهو كالطبيب للعالم ينهض بمسؤوليّة حفظ نظامه واعتداله^(٢٦).

ثم هذا حذوه سائر الحكماء والفلاسفة والعلماء الذين تعرّضوا في أبحاثهم لشكل الحكومة القائمة على أساس العدل والقسط، من قبيل ابن سينا^(٢٧)، ابن رشد^(٢٨)، العلامة الطباطبائي^(٢٩)، وتلميذه الفذ الشهيد المطهري^(٣٠)، وبرز في المقدمة وعلى الرأس الإمام الخميني^(٣١)، حيث اكتسب الأولويّة والتقدّم بسبب البعد العمليّ الذي أضفاه على أبحاثه الواردة في ولاية الفقيه بشأن إقامة الحكومة. فلم يكتف الإمام^(٣٢) بحدودها النظرية وأطرها الفكرية، بل تعدّى ذلك وسعى جاهداً لترسيخ هذه النظرية في أفكار الأمة واستقبالها من جانب، وتمكّن بعد الاتكال على

الله وبمؤازرة مختلف قطاعات الأمة المتعطّشة للعدالة والمساواة أن يؤسّس الحكومة الإسلامية، ويشيد صرحها على أساس تنفيذ القانون وبسط العدالة القرآنيّة من جانب آخر.

وهنا لا بد من القول: بأنّ بسط العدالة بمعناها الواسع الشامل، الذي لا يتخلّله أيّ نوع من أنواع الظلم والاضطهاد، إنّما هو أمر بالغ الصعوبة والتعقيد، وقد سعى الإمام قدر المستطاع لأن يكسب هذا المفهوم طابعه العملي وممارسته التطبيقية.

أهميّة الكريم

تعدّ العدالة، في ضوء الرؤية القرآنيّة، إحدى البنى التحتية للمجتمع التي أوجب الشارع إقامتها والعمل على إشاعتها في أوساط الأمة. فقد قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ...﴾^(٣١). وقال: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾^(٣٢).

وفي هذا الإطار حذر الأمة المسلمة

المودة، والعداء، القرابة والنسب،
وسائر العوامل المؤثرة في تطبيق
العدالة. حتى اعتبرت الانحراف عن
العدل بمثابة الضلال واتباع هوى
النفس: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا
قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى
أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ
يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا
تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوْا أَوْ
تُعْرَضُوا فَلْيَنْ لِّلَّهِ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ
خَبِيرًا﴾ (٣٦).

لقد كان هذا المبدأ القرآني «بسط
العدالة بين أفراد الأمة» مشهوداً في
السيرة العملية لرسول الله ﷺ. فقد
قال الإمام الباقر عليه السلام: «أبطل ما كان في
الجاهلية واستقبل الناس بالعدل» (٣٧).
لذلك انتعش هذا المفهوم في صدر
الإسلام، حتى عدّه أمير المؤمنين عليه السلام
أفضل من الجود. فقد سئل عليه السلام: أيهما
أفضل: العدل أو الجود؟ فقال عليه السلام:
«العدل يضع الأمور مواضعها،
والجود يخرجها من جرتها، والعدل

من الانحراف عن العدالة بسبب ما
يُبدية العدو من أساليب ملتوية وظلم
واعتداء، فقال: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ
قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ
لِلتَّقْوَىٰ﴾ (٣٣).

ولذلك كان محور رسالات الأنبياء
يكنم في إقامة العدل والقسط. قال
تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ
وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ
النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (٣٤).

وقد انفرد العلامة الطباطبائي
حيث حمل العدل والقسط الوارد في
الآية على القسط في المعاملات (٣٥). في
حين ذهب سائر المفسرين إلى أنّ المراد
مطلق العدالة الاجتماعية، وفي
الأصعدة والمجالات كافة، بل وحتى
العدالة الاقتصادية. وقد استهدفت
آيات العدالة في القرآن الكريم تربية
الأمة وتهذيبها بالشكل الذي يجعلها
مؤهلة لإقامة العدل والقسط، دون
الأخذ بنظر الاعتبار أي عنصر يمكنه
أن يحرفها عن تلك المسيرة، من قبيل:

به... ﴿٤٣﴾، والعدالة في كافة شؤون الحياة: ﴿... كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ ﴿٤٤﴾.

وهذا إنما يكشف عن مدى أهميتها وعظم وقعها. وقد وصفها الإمام علي عليه السلام حيث قال: «العدل يصلح البرية» ﴿٤٥﴾.

والذي يفيد أيضاً أن سيادة العدل واجتناب الظلم إنما يؤلف بين القلوب، ويجمع شمل الأمة، ويوجب حمة طبقات المجتمع، وممارسة الحياة السلمية الوادعة. لذلك نهى القرآن وحرّم كل ما يمهد السبيل أمام الفساد والانحراف والتطاول على العدالة، ونعت ذلك بالفسوق. بل، حتى الخبر الكاذب الواحد الذي قد يكون له بعض الأثر السلبي على معنويات أفراد الأمة، قد وصفه بالفسق والخروج عن العدل.

سائس عام، والجود عارض خاص، فالعدل أشرفهما وأفضلهما» ﴿٣٨﴾. وذلك؛ لأنه ﷻ يرى أن العدالة هي التي توجب المساواة الاجتماعية ورضى الأمة، وتمنحها الطمأنينة والسكينة ﴿٣٩﴾.

ونظراً لأهمية العدالة وخطورتها فإن القرآن الكريم عمّمها لتشمل كلّ قطاعات المجتمع، فمن ذلك أكّد على العدالة في الشهادة: ﴿... واستشهدوا شهيدين.... ذلكم أقسط عند الله﴾ و﴿... يحكمكم به ذوا عدل منكم﴾ ﴿٤٠﴾، وفي تعدد الزوجات: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...﴾ و﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ...﴾ ﴿٤١﴾. و﴿... وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ ﴿٤٢﴾، والعدالة في الحكم: ﴿... وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ

بعبارة أخرى فإنّ قوام وفاعليّة النظام يعتمد على إصلاح وتعديل مؤسّساته كافّة. فعلى سبيل المثال: إذا أُصلح القطاع العسكريّ من جانب في حين يسود الظلم والجور وعدم إجراء العدالة قطاع القضاء والتقنين من جانب آخر، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى اختلال الوضع الاجتماعيّ وبرزوز حالة من الاضطراب والفوضى. وكذا يسود المجتمع حالة من الإرباك وعدم الاستقرار مع سلامة أجهزته القضائيّة وعدالتها؛ لأنّه يعيش حالة من الفساد والانحراف في المجالات الاقتصادية والتجاريّة مثلاً.

لذلك كان الخطاب القرآني - ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾، ﴿اعدلوا﴾ و﴿قوامين بالقسط﴾... يعالج العدالة الاجتماعيّة المطلقة في كافّة المجالات التي يرتبط بعضها ببعض الآخر.

أمّا المفهوم الذي يقابل العدالة الاجتماعيّة وأهمّيّتها، فهو الظلم

من جانب آخر حثّ القرآن وشدّد على التحليّ بالعدالة حتّى بالنسبة لشهود المعاملة؛ ليكشف عن مدى أهميّة هذا المبدأ السامي، إلى جانب كونه حثّاً مباشراً للجميع على الاتّصاف بهذه الملكة العظيمة. وبالطبع فإنّ الأخوة والإلفة والمحبة إنّما تسود أفراد المجتمع المتوازن الذي يتمتّع أفراداه كافّة بالإمكانات الاجتماعيّة، من قبيل:

القدرة والثروة والموقع الاجتماعيّ، بحيث لا تكون الثروات حكراً على بعض الأفراد دون الآخرين، ولذلك نقل عن الإمام عليّ عليه السلام قوله: «العدل مألوف»^(٤٦). بالإضافة إلى ذلك فإنّ النظام المبني على العدالة - وهو النظام الذي جهد الأنبياء والأوصياء لإقامته - نظام ناجع متكامل.

إن إقامة النظام وفاعليّته إنّما تعني فاعليّة قطاعاته كافّة، وذلك لأنّ بعضها مرتبط بالآخر برباط وثيق يأبى الانفصال والانفكاك.

والاضطهاد الذي يخترن مقدّمات اضمحلال المجتمع والقضاء عليه. «وليس شيء أدعى إلى تغيير نعمة الله وتعجيل نعمته من إقامة على ظلم»^(٤٧). والظلم مصدر العداة والبغضاء^(٤٨)، وعامل انهيار الحضارات وزوالها^(٤٩).

ويجمع الإمام عليّ عليه السلام مساوئه في كلمة واحدة فيقول: «الجور محاة»^(٥٠) فدوله لا تُعمر، ومجتمعاته قصيرة العمر.

تبلور العدالة في ظلّ الحكومة

إنّ تحقّق العدالة الاجتماعيّة بصفقتها تشكّل إحدى غايات رسالة الأنبياء تتطلّب توفير بعض المقدّمات، ومن أبرز وأهمّ هذه المقدّمات باعتبارها ضرورة ملحة هو إقامة الحكومة.

ولم يكن هدف الأنبياء وأوصيائهم فيما بذلوه من جهدٍ وسعي في سبيل إقامة الحكومة، سوى تحقيق العدالة الاجتماعيّة في نواحي الحياة كافّة^(٥١).

فلم يكونوا من اللاهثين وراء الرئاسة والتسلّط والهيمنة وتحقيق المصالح الفرديّة، بل لم تكن للحكومة - عندهم - من قيمة سوى كونها وسيلة لتنفيذ القوانين وإحقاق حقوق المحرومين، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(٥٢).

والحقّ أنّه لا يمكن الوقوف على جوهر الدين، وفهم مشاريعه بشأن تشكيل الحكومة، واقتحام الأنبياء لميدان السياسة، وخوضهم لتلك الصراعات المريرة ضدّ جبهات الكفر والاستكبار، ومواجهة عناد الملحدّين وتجبرّ الرأسماليين، بمعزل عن تحقيق العدالة وإشاعتها بين الناس. ولو اقتضت رسالتهم على الآخرة دون الدنيا لما كان هناك من معنى لتلك الحملات المسعورة، والمُجابهات الظالمة، التي قادها جناح الكفر ضدّهم بهدف عرقلة مسيرة رسالتهم والوقوف بوجههم.

إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا
مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ، وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٍ
مِنْ فُضُولِ الْخُطَامِ، وَلَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعْلَمَ
مِنْ دِينِكَ، وَنُظْهِرَ الصَّلَاحَ فِي بِلَادِكَ،
فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَتُقَامَ
الْمُعْطَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ....» (٥٥).

عدالة الهيئة الحاكمة

إنَّ تشكيل الحكومة وإن كان من
أوجب المقدمات، وأهمِّ الوسائل
لإقامة العدالة الاجتماعية، إلا أنَّ
القرآن لم يترك الحاكم سدىً في
ممارسته لتلك الحكومة، بل افترض
تمتعه ببعض الصفات والخصال التي
تؤهله لأن ينهض بمسؤولية بسط
العدل في المجتمع.

ولا تختصُّ هذه الصفات بشخص
الحاكم فحسب، بل ينبغي توفرها في
الجهاز الحاكم وفي كلِّ عضوٍ من
أعضاء الحكومة الإسلامية بما ينسجم
وطبيعة مهامه ووظائفه؛ أي لا بدَّ أن
تتَّصف الهيئة الحاكمة بتلك الخصال،

ومَّا ينبغي الالتفات إليه هو أنَّ
طبيعة التشريع الإسلامي ومقرراته
تستلزم سعي النبي لإقامة الحكومة،
وذلك لتعذر تطبيق بعض القوانين،
سيما تلك التي تعالج القضايا المالية.

فقد سعى الأنبياء ﷺ، كسليمان بن
داود، والرسول الأكرم، والأئمة من
أهل بيته ﷺ، لإقامة الحكومة بغية
بسط العدل والقسط والحيولة دون
الظلم والجور، وعليه: «فإنَّ إقامة
الحكومة يعدُّ من أعظم الواجبات
والسعي إليها من أفضل
العبادات» (٥٣).

ومن هنا نستنتج بأنَّ الحكومة لا
موضوعية لها، بل هي كما وصفها أمير
المؤمنين ﷺ حين دخل عليه ابن
عباس وهو يخصف نعله، فقال له:
«يا ابن عباس ما قيمة هذا النعل؟»
قال: لا قيمة لها! فقال ﷺ: «والله هيَّ
أحبَّ إليَّ من إمرتكُم، إلا أنَّ أقيم
حقاً، أو أدفع باطلاً» (٥٤).

وقال ﷺ بهذا الشأن أيضاً: «اللَّهُمَّ

وإلا فلا يمكن أن يُتصوّر إمكان بلوغ المجتمع ذلك الهدف - أي العدالة الاجتماعية -.

ونشير هنا إلى أهمّ تلك الصفات:

أ - العلم والإلمام بالضوابط والقوانين الإسلامية سيّما تلك التي تعالج الجانب الاقتصادي:

فهذا شرطٌ ينبغي أن يتوفّر في كافّة مسؤولي الحكومة الإسلامية. فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥٦)، و﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(٥٧)، و﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾^(٥٨).

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ، وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ»^(٥٩).

وبالطبع فإنّ هنالك ما هو أهمّ من العلم، ألا وهو الرؤية العميقة الصائبة للقوانين والمقرّرات،

والوقوف على الضروريات والأولويات في هذا المضمار. فالتفسير والقراءات الخاطئة للدين، سيّما في المجال الاقتصادي، إنّما تشكّل عبئةً كؤودا تعترض طريق تحقّق العدالة الاجتماعية. فتيّارات الانحراف، التحجّر، وأنصار الإسلام الأميركي هم الآخرون من دعاة العدالة الاجتماعية، غير أنّ استنتاجاتهم لا تمتّ بصلة لما صرّح به القرآن في هذا المجال، من اشتراط العلم والاطلاع والرؤية الإسلامية الصائبة - في الحاكم الإسلامي - المستندة للنصوص الدينية، والثقافة الإسلامية، ولسيرة أئمة الدين ونظراتهم للعدالة الاجتماعية.

ب - الاعتقاد بكفاءة الإسلام: لا بدّ من إيمان الهيئة الحاكمة بقدرات وكفاءة المقرّرات والقوانين الإسلامية وفعاليتها في ميدان الممارسة والتطبيق، إلى جانب امتلاك الرؤية الصحيحة للإسلام، فإنّ الاعتقاد المذكور يمثل

الشرط الآخر الذي ينبغي توفره فيمن يروم تحقيق العدالة الاجتماعية.

فقد قال عليّ عليه السلام: «لا يعدل إلاّ مَنْ يُحسن العدل» ^(٦٠).

فليس بوسع كلّ فردٍ أن يسعى لتحقيق العدالة سوى ذلك الذي يراها مبدءاً سامياً لا بدّ أن يسود المجتمع، فلا يتسنّى تحقيقها لمن لا يمتلك مثل هذا الاعتقاد بأحكام الإسلام ونظريّاته، وإلاّ فإنّ حبّ الرئاسة والرفاه الماديّ ستكون هي الدوافع الأساسيّة لمن يتقبّل بعض المسؤوليّات في النظام الإسلاميّ.

ج - العدالة: إحدى مميّزات رجالات النظام الإسلاميّ الاتّصاف بالعدل، والنفرة والابتعاد عن الذنب. فقد اشترط الإسلام العدالة عند التصديّ لمختلف المسؤوليّات - وإن قال بتفاوت واختلاف درجاتها بحسب المسؤوليّات المختلفة - من قبيل إمامة الجماعة، القضاء وتوليّ شؤون المجتمع. فأتى لمن تبع هواه،

وكان أسير شهواته، وفاقداً لحالة التوازن والتعادل النفسيّ أن ينهض بأعباء هداية المجتمع وتطبيق العدالة؟ فإقامة العدل إنّما تتوقّف على قوّة الإيمان، الورع والتقوى، نوع النظرة للإنسان والعالم والهدف من الخلقة وعالم التكوين.

فهناك بعض العناصر التي تلعب دوراً مهمّاً في إقامة العدالة، كما يُمكنها أن

تُبعد الحكماء والولاة عن جادة الاعتدال والإنصاف، من قبيل: الحبّ والبغض، النظرة للإنسان، الفقر والغنى، والمعنويّات والأخلاق.

ومّا تقدّم تتعيّن ضرورة عدالة الحكماء، وكبحهم لجراح شهواتهم وحبّهم للرئاسة والنفعية، بما يتحلّون به من إيمان وورع وتقوى. بل وينظّروا للحكومة والمنصب كما وصفه الإمام عليّ عليه السلام: «وإنّ عملك ليس لك بطعمة، ولكنّه في عنقك أمانة...» ^(٦١).

والحقّ أنّ هذا صراط أحد من
السيف، وأدق من الشعرة، فقد قال
عليّ عليه السلام: «داووا الجور بالعدل»^(٦٢).

فالسبيل الوحيد الذي يُمكن
بسلوكه إزالة هذا الانحطاط
والتخلّف عن المجتمعات، وضمان
سلامة مسيرتها إنّما يكمن في ترسيخ
العدالة والعمل بها، إلّا أنّ ذلك
يتطلّب سبق المسؤولين لأن ينهضوا
بهذا الأمر، وإلّا كما قال الامام
عليّ عليه السلام: «كيف يعدل في غيره من
يظلم نفسه»^(٦٣). وقال عليه السلام أيضاً: «لا
يقيم أمر الله سبحانه إلّا من لا يُصانع
ولا يضارع ولا يتبع المطامع»^(٦٤).

دور العدالة الاجتماعية في تطوّر البشريّة وتكاملها

إنّ الهدف من خلقة البشرية هو
بلوغها الكمال، وهناك بعض العوامل
التي لها بالغ الأثر في تحقّق هذا الهدف
من قبيل: السعي، والعمل،
والطموح، والإعمار وما إلى ذلك؛ إلّا

أن أهمّ عنصرٍ يمكنه أن يساهم في
تعبئة المجتمع البشريّ ويبلغ به الكمال
المنشود إنّما يكمن في العدالة
الاجتماعيّة.

فإذا ما شعر كلُّ عضو في المجتمع
بأنّ الآخرين يراعون حقوقه،
ويحرصون على احترام كرامته
ومبادئه، سعى جاهداً لتوطيد
علاقاته مع سائر الأعضاء، وساهم
حسب ما في وسعه لرفد المجتمع
بطاقاته وإبداعاته بما يدفع عجلة رقيّه
وتطوّره للأمام. فالمجتمع كالجسم
الذي تتوقّف فعاليّته وحيويّته على
سلامة ونشاط سائر أعضائه. ومّا لا
شكّ فيه أنّ نهوض المجتمع وتطوّره
إنّما يعتمد بالدرجة الأساس على مدى
تعاون أفرادهِ فيما بينهم من جهة،
ومدى تكاتفهم مع الجهاز الحاكم
وبالعكس من جهة أخرى. إلى جانب
ذلك فإنّ تغييب العدالة إنّما يعني
غياب النشاط والحيويّة، الرقيّ
والازدهار، الكمال، روح التعاون بين

أفراد المجتمع وبالتالي اضمحلاله وانهاره.

إنَّ الظلم يمثل آفة المجتمع، وعنصر زوال الحضارة، وانقراض الأقوام والأمم، «فالفرد والمجتمع الذي لا يصلحه العدل سيكون كالريشة في مهبِّ ريح الجور والظلم»^(٦٥).

إنَّ التمييز والظلم لا يستتبع سوى وقوع وانعزال المجتمع وانحطاطه، والخلولة دونه ودون التحلي بالوعي واليقظة والتوفّر على سموّ الخلق، بل يمهد السبيل أمام زوال حضارته وانعدام تكامله المادي والروحي.

وليس له أن يستعيد حيويته ونشاطه، ويأخذ بأسباب التقدّم والنهوض إلّا في ظلّ العدالة، التي لها القدرة على اجتثاث جذور البغض والعداوة من أعماقه لتحلّ محلّها الألفة والمحبة والثقة، وليس هذا من قبيح الاستنتاجات الأخلاقية المحضّة، بل هذا ما تشهده - بالتجربة - قطاعات

المجتمع بأفراده وشرائحه ومنظّماته ومؤسّساته كافة. والآيات القرآنية تكشف بوضوح عن مدى فاعليّة العدالة في تهذيب الأخلاق، وإصلاح المسيرة الفرديّة والجماعيّة، والأخذ بيدها نحو السموّ والكمال، فقد قال سبحانه: ﴿... وَلَيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ... ذَلِكَمُ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ...﴾^(٦٦).

«فالعدالة، محور الحياة البشريّة، هي التسامي والتكامل، هي رفض التراجع والانهيار والسقوط بالنسبة للفرد أو المجتمع إذا ما جعلها محوراً لحياته وممارساته، والعكس صحيح، فإنّ الفرد أو المجتمع إذا ما أقصى العدالة عن حياته، مهّد السبيل أمام تأكله وانقراضه.

ومّا لا شكّ فيه أنّ سقوط الحضارة وانهيار المجتمع لا يعني بالضرورة موت أفرادها، وانهيار عناصر مدنيّته، وسقوط أبنيتها وعماراته، بل إنّ حضارة المجتمع ومؤسّساته تسير نحو الانهيار والاضمحلال منذ ممارستها لأساليب الظلم والاضطهاد والتمييز العنصريّ، وتضييع حقوق الأفراد، وعدم الاعتناء بها، واستثمار طاقاتهم وجهودهم، والنظرة إليهم على أنّهم أشياء لا أفراد يتمتّعون بالمشاعر والأحاسيس ولهم متطلّباتهم وقيّمهم»^(٦٧).

ونستنتج ممّا سبق أنّ المجتمع الذي تسوده العدالة في ميادينها كافّة، سيكون مجتمعاً نامياً متطوراً، يتمتّع بأسباب الرقيّ والتكامل الذي ينسجم والرقيّ الحضاريّ، والسير التكامليّ الذي تشهده سائر المجتمعات البشريّة. وعليه الحذر واليقظة من أيّة ممارسة تناهض العدالة؛ لأنّها تستلزم

تراجع المجتمع القهقريّ ثمّ سقوطه. وممّا يجدر ذكره هو أنّ الأنبياء أيضاً قد بُعثوا لتحقيق التكامل عبر الحقّ والعدل والقسط.

ونخلص ممّا سبق إلى الارتباط الجدليّ الوثيق بين العدالة الاجتماعيّة والتنمية في ضوء مفهومها الإنسانيّ، فلا يمكن بلوغ التنمية بكافّة أركانها دون إقامة العدل وتوسيع رقعته؛ وذلك لأنّ التنمية قضيّة تستلزم الانتعاش والازدهار المتواصل على كافّة ميادين الحياة البشريّة: الماديّة والروحيّة، الاجتماعيّة والسياسيّة للفرد والمجتمع، وفي ظلّ هذه الأجواء يحظى الفرد بعزّة النفس والاعتماد عليها إلى جانب اتّساع دائرة حرّيّته واختياره ضمن الأطر المعروفة^(٦٨).

تجسّد العدالة الاجتماعيّة في التنمية والعدالة الاقتصاديّة

إنّ العدالة الاجتماعيّة ليست مقولةً

يتضمّن البرامج العادلة في كَيْفِيَّة توزيع الموادّ الأولى وتوزيع الثروات الانتاجيّة. وممّا لا شكّ فيه أنّ عملية التوزيع العادل للمصادر الطبيعيّة والثروات الأولى إنّما تلعب دوراً حيويّاً بالغ الأهميّة في سلامة النظام الاقتصاديّ للمجتمع. فإذا ما احتُكرت هذه الثروات والمصادر من قبل بعض الأفراد أو الجماعات، ظهرت الطبقيّة والتمييز في المجتمع، ومُهدّ السبيل أمام التسلّط والاستغلال.

لذلك طرح الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر النظريّة الاقتصاديّة وفُتق الرؤية الإسلاميّة مخالفاً المدرسة الاقتصاديّة السياسيّة الكلاسيكية، والتي يحتلّ بحث الإنتاج الصدارة فيها، فقد ذهب الشهيد الصدر إلى أنّ المذهب الاقتصاديّ الإسلاميّ إنّما اهتمّ بادئ ذي بدء بالتوزيع الذي يتقدّم مرحلة على الانتاج. يقول الشهيد الصدر: «ومن

ذهنيّة مجرّدة محضة، بل هي مسألة واقعيّة وعينيّة على مُختلف الأصعدة والمجالات. وإنّ الخطّ البيانيّ لهذا الأمر العينيّ يتجسّد في العدالة الاقتصاديّة.

في الواقع إنّ تبلور حكومة العدل، والقوانين الهادفة للعدالة إنّما يمكن ملاحظتها والوقوف على معالمها من خلال النظر في المجال الاقتصاديّ والمعيشتيّ للمجتمع؛ والذي يشكّل بدوره جزءاً لا يتجزأ من العدالة الاجتماعيّة، وضرورة من ضروراتها.

إنّ العدالة الاقتصاديّة تعني: «المساواة في الإمكانيات، العدالة في توزيع الثروة، التوزيع العادل للمواد الأولى الطبيعيّة على أفراد المجتمع، المساواة في توفير فرص العمل، والتمتع بالحقّ القانونيّ الذي يتضمّن القيمة الواقعيّة للعمولة مع الحقّ الواقعيّ (الحصة) للأفراد»^(٦٩).

تحظى العدالة بمكانتها الخاصّة في النظام الاقتصاديّ للإسلام؛ والذي

الواضح أن توزيع المصادر الأساسية للإنتاج يسبق عملية الإنتاج نفسها؛ لأن الأفراد إنما يمارسون نشاطهم الإنتاجي وفقاً للطريقة التي يقسم بها المجتمع مصادر الإنتاج، فتوزيع مصادر الإنتاج قبل الإنتاج، وأما توزيع الثروة المُنتجة فهو مرتبط بعملية الإنتاج ومتوقف عليها؛ لأنه يعالج النتائج التي يُسفر عنها الإنتاج»^(٧٠).

والجدير بالذكر أن بحث العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام ليس منفصلاً عن الهدف الأصلي للدين (والذي يكمن في السمو الروحي للإنسان على صعيدي العلم والعمل). لذلك كان اهتمام المدرسة الإسلامية بالعدالة الاقتصادية والاجتماعية وذلك بسبب تأثيرهما المباشر، كونها تمثلان الأداة الحية الفاعلة في بلوغ ذلك الهدف السامي، وقد استهدفت بعض التعاليم الاقتصادية في الإسلام تربية الإنسان

وتهذيبه، الأمر الذي يجعل هذه المسألة تصبّ هي الأخرى في إطار ذلك الهدف المقدس؛ ومن ذلك - على سبيل المثال - اشتراط النية وقصد القربة في أداء الخمس والصدقة، وذلك لسدّ حاجات الفقراء وإيجاد حالة من التوازن الاقتصادي من جهة، وكونه يمثل ذكراً لله وتقرباً إليه من جهة أخرى، إلى جانب تمرين الفرد على النأي بنفسه بعيداً عن التعلق بأموال الدنيا وزخارفها، ولذلك فدورهما التربوي لا يخفى في هذه الأمور. والحق أن الإسلام يرى الأخلاق والاقتصاد حقيقةً واحدةً تأبى الانفصال.

على كل حال فإنه لا يمكن النظر إلى العدالة الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على أنها منفصلة عن سائر مبادئ الدين وأصوله.

لقد قيل آنفاً بأن تحقق العدالة يُعدّ أحد الأهداف الاجتماعية لبعثة الأنبياء، قال تعالى: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ

بِالْقِسْطِ ﴿٧٢﴾.

الحالات الطارئة والاستثنائية، فقد أردفت بالأمر بالإحسان؛ وذلك لحاجة المجتمع في تلك الظروف الشائكة للإيثار والتضحية، والتي لا تتأتى إلا في ظلّ الإحسان^(٧٢).

وقد علّق صاحب تفسير المنار على هذه الآية الكريمة بالقول: إنّ حدة العدالة وقاطعيتها إنّما تخفّ وطأتها بالإحسان والإيثار والتفّضل. وقد ورد في الحديث الشريف عن النبي الأكرم ﷺ أنّه قال: «جماع التقوى في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(٧٣)».

وروي عن الصحابيّ الجليل ابن مسعود قوله: «إنّ هذه الآية جامعة لكلّ آيات الخير والشر»^(٧٤).

وتدلّ سائر الآيات - من قبيل: ﴿وَأْمُرْتُ لِإِعْدَلٍ بَيْنَكُمْ﴾^(٧٥)، ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾^(٧٦)، والآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾^(٧٧) - بصورة عامّة على مطلوبيّة العدالة بكافة أبعادها سيّما في

فقد ألمحت الآية إلى أنّ العدالة الاجتماعية على جميع الأصعدة، ومنها الصعيد الاقتصاديّ، تمثّل هدفاً مهماً من أهداف البرامج الإصلاحية الرسالية التي قاد مسيرتها الأنبياء العظام. هذا وقد صرّحت آية أخرى قائلة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(٧٨).

والذي يبدو من سياق هذه الآية أنّها تعرّضت لوظائف الأفراد إزاء المجتمع، إنّ المراد بالعدل هو العدل الاجتماعيّ، وإنّ أفراد الأُمّة مكلفون من قبل البارئ بإقامة العدالة الاجتماعية وبمعناها المطلق، الذي يشمل الصّعد والميادين كافّة، والتي تُعدّ العدالة الاقتصادية إحداها وأبرزها.

وحيث تتعدّد فاعليّة العدالة بمفردها - رغم انطوائها على كلّ مقوّمات القوّة والتأثير العميق - في

المجال الاقتصادي، وأنَّ أحد أهداف

الإسلامية.

الشريعة الإسلامية المقدسة إنما يكمن في إقامة العدل والقسط في الجانب الاقتصادي^(٧٨).

وما ينبغي الالتفات إليه في هذا المجال، هو أنَّ العدالة الاقتصادية في الإسلام مرتبطة بالأوضاع الداخلية للمجتمع الإسلامي، وشاملة لجميع أفرادها بما فيهم أهل الذمة. فقد قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٧٩).

فالإسلام يرى بأنَّ العدالة الاقتصادية قائمة على عنصرين مهمين هما: الرفاه العام، وتعديل الثروة: «فالركن الأساسي في الاقتصاد الإسلامي، هو مبدأ العدالة الاجتماعية التي جسدها الإسلام فيما زود به نظام توزيع الثروة في المجتمع الإسلامي من عناصر وضمانات، تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الإسلامية»^(٨٠).

أ - الرفاه العام:

ما ينبغي أن تكون عليه الأوضاع المعيشية في المجتمع الإسلامي، هو أن يتمتع جميع أفرادها على قدر الكفاف بجميع الإمكانيات، وفي المجالات (الصحية، الوقائية، التغذية، التعليم، السكن و....) كافة.

ويتطلب هذا المفهوم للرفاه العام اجتثاث جذور الفقر من المجتمع، كما لا يقتضي في الوقت نفسه أن يكون

عناصر التنمية والعدالة الاقتصادية

تهدف جميع المذاهب الاقتصادية لتحقيق العدالة، إلا أنَّ هناك اختلافات جذريّة في تفسيرها وتعريفها. ومن هنا تبرز ضرورة دراسة العناصر المؤثرة في العدالة الاقتصادية من وجهة نظر المدرسة

هدفاً مستقلاً عن الأهداف الاقتصادية.

وستعرض هنا بصورة مُقتَضِبة إلى مدى تأثير مفهومي الفقر والغنى في الاقتصاد، حيث تنوّعت بشأنها وجهات النظر في ضوء تعدّد المذاهب الفكرية والاجتماعية، ولا يخفى تأثير هذه الآراء على السلوك الاقتصادي لأتباع تلك المدارس الفكرية والمذاهب الاقتصادية.

فالفقر - مثلاً - مقدّس في المذهب الذي يقول بتفاهة الثروة وانحطاط قيمتها، في حين تنعكس القضية تماماً بالنسبة لمذهب آخر لا يتفق والمذهب المذكور، ومن هنا شهدت المذاهب الاقتصادية بوناً شاسعاً في الرؤى والفلسفات الواردة بهذا الشأن.

وهنا نقول، إنّه يمكن الوقوف على الصورة الحقيقية لمفهومي الفقر والغنى من خلال الآيات القرآنية، والروايات التي وردت بخصوصهما. فقد ألمحت الآيات القرآنية وروايات

المعصومين عليهم السلام لأربعة مفاهيم للفقر والغنى، والمفاهيم الثلاثة الأولى لهما لا تعالج القضية الاقتصادية.

فقد ورد المفهوم الأول بمعنى أنّ المراد بالفقر هو الفقر الذاتي وحاجة الإنسان الدائمة لله. فقد قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(٨١).

أما المفهوم الثاني للفقر فهو أنّ المراد به فقر النفس. فالإنسان الذي يرى نفسه أسيراً وعبداً للهمال والمنصب، إنّما يكشف في الواقع عن جذور الفقر المتأصلة في روحه وأعماقه، والتي تمثل أسوأ أنواع الفقر. فقد قال الامام علي عليه السلام: «فقر النفس شر الفقر»^(٨٢). وهذا ليس إلاّ الطمع والحرص الذي يسلم الحياة عن النفس، فيتركها شبحاً لا حركة فيه، وفي هذا الصدد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إياك والطمع، فإنّ فقر حاضر، وعليك باليأس عمّا في أيدي الناس»^(٨٣).

ويمثّل هذا الفقر نوعاً من الأمراض النفسيّة والخواء الروحيّ. حيث يزداد صاحبه فقراً وطمعاً كلّما ازداد كسباً وجمعاً. ودواؤه الناجع هو الغنى عن الآخرين، وعدم الاكتراث لمناصبهم ومقاماتهم.

المفهوم الثالث هو فقر المعرفة، والغفلة عن معارف الكون وحقائقه، وتقابله البصيرة والدراية. فقد قال عليّ عليه السلام: «لا غنى كالعقل ولا فقر كالجهل»^(٨٤).

أمّا المفهوم الرابع والذي نروم التعرّض له في هذا البحث فهو الفقر والغنى المالي، ولا ترى المدرسة الإسلاميّة من مبرر لهذا الفقر، وتعتقد بأنّه أمرٌ كرهه مستهجن، ويشكّل بؤرة المشاكل الأخلاقيّة والمعضلات الاجتماعيّة.

الفقر هو العنصر الذي يختزن أسباب شقاء البشريّة وبؤسها كافّة. بل إليه تُعزى جذور الجريمة والفساد والانحراف. وليس هناك من دليل

أدلّ على ضرورة توفير الرفاه العامّ للأفراد، وتلبية حاجاتهم المعيشيّة، وممارستهم للكفاف من تنفّر المجتمع من الفقر وذمّه.

فقد صوّر لقمان الحكيم الفقر قائلاً: «ذُقت المرات كلّها فما ذُقت شيئاً أمرّ من الفقر»^(٨٥).

ونُقل عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ إبراهيم الخليل عليه السلام قال: إلهي إنّ الفقر لأشدّ من نار نمرود»^(٨٦).

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أربعة قليلها كثير: الفقر والوجع والعداوة والنار»^(٨٧).

وقال عليّ عليه السلام: «يا بني إنّني أخاف عليك الفقر، فاستعذ بالله منه، فإنّ الفقر منقصة للدين، مدهشة للعقل، داعية للمقت»^(٨٨).

وقال في موضع آخر: «الفقر، الموت الأكبر»^(٨٩).

وقال عليه السلام: «لو كان الفقر رجلاً لقتلته»^(٩٠).

لذلك صرّح القرآن بمعالجة الصدقات للفقر (بهدف إيجاد حالة من التوازن الاجتماعي ورفع الفقر وإشاعة الرخاء العام): ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾^(٩١).

ثم اعتبر خشية الفقر تمثل إحدى مصائد الشيطان وشباكه.

فقال عزّ من قائل: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ﴾^(٩٢).

وناهيك عن كلّ ما تقدّم، فإنّ الأسوأ من الفقر هو الشعور به وبقلّة ذات اليد، ولذلك قال عليّ عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَى أُمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يُقَدَّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ كَيْ لَا يَتَبَيَّنَ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ»^(٩٣).

فقد اعتبر هذا الشعور أقرب ما يكون للكفر: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا»^(٩٤).

إنّ الفقر الماليّ لمذمومٌ وجامعٌ لكلّ آثار السوء الأخلاقيّ والاجتماعيّ^(٩٥)، إلّا أنّ فقر النفس

يُعدّ أكثر سوءاً منه وأعظم خطراً وأفدح ضرراً. وليس للغنى المالي القدرة على الحدّ من هذا الفقر والحيلولة دونه؛ فربّما يشعر مثل هؤلاء الأفراد بفقرهم حين مقارنة أنفسهم مع الآخرين، رغم تمتّعهم بجميع أسباب الراحة والرخاء، والعكس صحيح. فكثيرٌ من الأفراد الذين يثّنون من الفقر والعوز قد يعيشون في باطنهم حالة من الهدوء والاستقرار، ويرون أنفسهم أغنياء عمّا في أيدي الآخرين. وهذا ما يصطلح عليه بـ «الاستغناء» الذي يمثّل قمّة الغنى وأشرفه. ولا يبلغ الفرد هذه المرتبة إلّا إذا عاش حالة التوكّل التي حتّ عليها الشارع المقدّس. فقد قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ أَغْنَى النَّاسِ، فَلْيَكُنْ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ أَوْثَقَ مِنْهُ بِمَا فِي يَدِ غَيْرِهِ»^(٩٦).

وعليه، فالذي يتّضح من التعاليم الإسلاميّة هو أنّ الفقر - إذا لم يرافقه استغناء للنفس - مذمومٌ مستهجنٌ،

ولا بدّ من تمتّع أفراد المجتمع بجميع
الإمكانات التي تساهم في تحقيق
الرفاه والرخاء الاجتماعيّ، سيّما إذا لم
يصدّهم المال والثروة عن ذكر الله،
وكان لهم عوناً على خشية الله والتقرّب
إليه^(٩٧).

فالثروة وأساليب تنميتها التي
تحجب الإنسان الرساليّ عن ربه،
وتُنسيه أشواقه الروحيّة، وتعطلّ
رسالته الكبرى في إقامة العدل على
هذا الكوكب، وتشدّه إلى الأرض، لا
يقرّها الإسلام، والثروة وأساليب
التنمية التي تؤكد صلة الإنسان
الرسالي بربّه المنعم عليه، وتهيئ له
عبادته في يسرٍ ورخاء، وتفسح المجال
أمام كلّ مواهبه وطاقته للنموّ
والتكامل، وتساعد على تحقيق مثله في
العدالة والأخوة والكرامة، هي الهدف
الذي يضعه الإسلام أمام الإنسان
الرساليّ، ويدفعه نحوه.

في حين تقود الثروة صاحبها إلى
الضلال إذا ما ظنّ بأنّها تغنيه عن الله،

ولذلك ورد عنه ﷺ أنّه قال: «إنّنا
أَتخوف على أمتي من بعدي ثلاث
خلال: ... أو يظهر فيهم المال حتّى
يطغوا وييطروا...»^(٩٨).

ونخلص ممّا سبق إلى أنّ العدالة
الاقتصاديّة في المجتمع الإسلامي إنّما
تعني القضاء على الفقر، وتوفير الرفاه
العام (عيش الكفاف)؛ ولذلك كانت
الآيات التي تحثّ على الإنفاق على
الفقراء (من قبيل: الخمس، الزكاة،
الصدقات و...) إنّما تنظر لهذا الإنفاق
على أنّه أحد الطرق التي تقود للرفاه
والرخاء الذي يُعتبر من أهمّ أهداف
المذهب الاقتصاديّ الإسلاميّ.

﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ
الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى
وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ
السَّبِيلِ﴾^(٩٩).

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ
فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى
وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ
السَّبِيلِ﴾^(١٠٠).



وهذا من أهم أهداف الاقتصاد في الإسلام.

ب - التقسيم العادل للثروة:

العنصر الآخر الذي تقوم عليه النظرية الاقتصادية في الإسلام هو التقسيم العادل للثروة: «فيما يتصل بالنظر إلى الثروة، كهدف أصيل يمكننا أن نحدد نظرة الإسلام إلى الثروة في ضوء النصوص التي عاجلت هذه الناحية، وحاولت أن تشرح المفهوم الإسلامي للثروة، والقائم على أساس تفتيتها وعدم حصرها على طبقات معينة من المجتمع» إ.

فلا ينبغي أن يشهد المجتمع الإسلامي حالة الطبقة البغيضة، والاختلاف الفاحش بين أفراد من ناحية استثمار الإمكانات المادية المتاحة. وإن تعدد إنكار الفوارق التي تحكم الأفراد في حصولهم على الأموال والثروة، وذلك لأن هذه الفوارق تكوينية في الأفراد، فهم

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...﴾^(١٠١).

﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾^(١٠٢).

﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾^(١٠٣).

الروايات هي الأخرى تضافرت بالأساليب التي انتهجتها حكومة النبي والأئمة المعصومين عليهم السلام في تعاملها مع الفقراء والمساكين، والتي تكشف بوضوح عن إيصالهم لحالة الرخاء والرفاه المطلوب على أنه يشكل أحد أهم عناصر العدالة الاقتصادية^(١٠٤).

فقد قال الامام الصادق عليه السلام: «يُعْطَى الْفَقِيرُ مِنَ الزَّكَاةِ مَا يَجْعَلُهُ مُسْتَغْنِيًا»^(١٠٥). وقال: «يُعْطَى مِنْهَا حَتَّى يَأْكُلَ وَيَشْرَبَ وَيَلْبَسَ وَيَتَزَوَّجَ وَيَتَصَدَّقَ وَيَحْجَّ الْبَيْتَ»^(١٠٦).

والنتيجة الحتمية لذلك تحقيق رفاه المجتمع، وضمان عيشه وإزالة فقره،

مُختلفون من حيث قابليّاتهم الجسديّة،
الروحيّة، الصبر، الشجاعة، الطموح،
الذكاء وسائر القدرات التي زوّدوا
بها.

ولم تنشأ هذه الفوارق إثر أوضاع
اقتصاديّة معيّنة كانت لصالح طبقةٍ
اجتماعيّة خاصّة أثرت على حساب
طبقةٍ أخرى. ولذلك كان القضاء
عليها ليس ممكناً ولا مفيداً؛ بفعل
دورها العظيم الذي دفع قُدماً بقافلة
التحضّر الإنسانيّ، إلى جانب تمهيدها
السيبل أمام المجتمع للنهوض والرقّي
والازدهار.

حين عالج الإسلام قضية التوازن
الاجتماعي، ليصنع منه مبدأً للدولة في
سياستها الاقتصاديّة، انطلق من
حقيقتين إحداهما كونيّة، والأخرى
مذهبيّة.

أمّا الحقيقة الكونيّة فهي: تفاوت
أفراد النوع البشريّ في مختلف
الخصائص والصفات، النفسيّة
والفكريّة والجسديّة. فهم يختلفون في

الصبر والشجاعة، وفي قوّة العزيمة
والأمل، ويختلفون في حدّة الذكاء
وسرعة البديهة، وفي القدرة على
الإبداع والاختراع، ويختلفون في قوّة
العضلات، وفي ثبات الأعصاب، إلى
غير ذلك من مقدّمات الشخصية
الإنسانيّة التي وزّعت بدرجاتٍ
متفاوتة على الأفراد.

وهذه التناقضات ليست في رأي
الإسلام ناتجة عن أحداث عرضيّة في
تاريخ الإنسان، كما يزعم هواة العامل
الاقتصاديّ، الذين يحاولون أن يجدوا
فيه التعليل النهائيّ لكلّ ظواهر
التأريخ الإنسانيّ. فإنّ من الخطأ محاولة
تفسير تلك التناقضات والفروق بين
الأفراد، على أساس ظرفٍ اجتماعيّ
معين، أو عامل اقتصاديّ خاصّ؛ لأنّ
هذا العامل أو ذلك الظرف، لئن
أمكن أن تفسّر في ضوئه الحالة
الاجتماعيّة ككل، فيقال: إنّ التركيب
الطبقيّ الإقطاعيّ أو أنّ نظام الرقيق
كان وليد هذا العامل الاقتصاديّ، كما



الخاصّة بين الأفراد. وإلّا فلماذا اتّخذ هذا الفرد دور الرقيق، وذلك الفرد دور السيّد المالك؟! وأصبح هذا الفرد ذكياً قادراً على الإبداع، والآخر خاملاً عاجزاً عن الإجابة؟!

يصنع أنصار التفسير الماديّ للتأريخ. فلا يمكن بحالٍ من الأحوال أن يكون العامل الاقتصاديّ، أو أيّ وضع اجتماعي، كافياً لتفسير ظهور تلك الاختلافات والتناقضات

الهوامش:

- [١٤] دراسة مباني الاقتصاد الإسلامي: ١٦.
[١٥] نهج البلاغة، الخطبة ٣٧: ٨١، تحقيق الدكتور صبحي الصالح.
[١٦] التنمية السياسية عند الإمام عليّ: ٧.
[١٧] عظماء الفلاسفة ١: ٨٠.
[١٨] هنري توماس، الوقائع الفلسفية الخالدة: ٤٠.
[١٩] المصدر السابق: ٤٣.
[٢٠] تاريخ الفلسفة السياسية ١: ١٠٩.
[٢١] عظماء الفلاسفة ١: ٢٩٨.
[٢٢] الوقائع الفلسفية الخالدة: ٦٣.
[٢٣] عظماء الفلاسفة ٢: ٤٦٥.
[٢٤] الحقوق الفطرية: ٣٥٩.
[٢٥] تاريخ الفلسفة في الإسلام: ٦٥٥.
[٢٦] المصدر السابق: ٨١٤ - ٨١٥.
[٢٧] المصدر السابق: ٦٨٣ وما بعدها.
[٢٨] المصدر السابق: ٧٧٣.
[٢٩] تفسير الميزان ٢: الآية ٢١٣ من سورة البقرة و: الآية ٢٠٠ من سورة آل عمران.
[٣٠] ومنها كتاب الوحي والنبوة، التكامل الاجتماعي للإنسان، عشرون مقالة، الإسلام ومقتضيات الزمان، العدل الإلهي.

- [١] لسان العرب ١: ٤٣٦، الراغب، المفردات، مادة عدل، ترجمة وتحقيق غلام رضا خسروي الحسيني ٢: ٥٦٥، تهذيب اللغة ٢: ٢١٨، مقاييس اللغة ٤: ٢٤٧، المحكم ٢: ١٣.
[٢] ابن فارس، مقاييس اللغة ٤: ٢٤٦ - ٢٤٧، مادة «عدل».
[٣] سورة الأنعام: ١.
[٤] جامع الشتات: ٦٩٩، الشهيد في الذكرى: ٢٣٠، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٦، تحرير الوسيلة ١: ١٠.
[٥] جميل حليبا، الثقافة الفلسفية، ترجمة منوچهر صانعي دره بيدي: ٤٦٠.
[٦] كليات الحقوق ١: ٢٠٥، الحقوق الفطرية: ٣١٠.
[٧] تاريخ الفلسفة السياسية ١: ١٠٩.
[٨] الثقافة الفلسفية: ٤٦١.
[٩] مجمع البيان ١: ١٠٣.
[١٠] شرح نهج البلاغة ١٨: ٢١٦ و ٢٧٢.
[١١] المكاسب - رسالة العدالة: ٣٢٦.
[١٢] الطباطبائي، تفسير الميزان ١٢: ٢٥٣.
[١٣] المصدر السابق ٦: ٢١٩.

- [٣١] سورة النحل: ٩٠.
- [٣٢] سورة ص: ٢٦.
- [٣٣] سورة المائدة: ٨.
- [٣٤] سورة الحديد: ٢٥.
- [٣٥] تفسير الميزان ١٩: ١٩٨.
- [٣٦] سورة النساء: ١٣٥.
- [٣٧] الحياة ٦: ٣٥٩.
- [٣٨] نهج البلاغة، الحكمة ٤٣٧: ٥٥٣، تنظيم الدكتور صبحي الصالح.
- [٣٩] دراسة في نهج البلاغة: ٨٠.
- [٤٠] سورة البقرة: ٢٨٢، سورة المائدة: ٩٥.
- [٤١] سورة النساء: ٣ و ١٢٩.
- [٤٢] سورة الأنعام: ١٥٢.
- [٤٣] سورة النساء: ٥٨.
- [٤٤] سورة المائدة: ٨.
- [٤٥] الأمدي، غرر الحكم ١: ١٣٣، الرقم ٤٩٥.
- [٤٦] المصدر السابق: ١١.
- [٤٧] نهج البلاغة، الرسالة ٥٣: ٤٢٦.
- [٤٨] الأمدي، غرر الحكم ١: ١٠٣.
- [٤٩] مقدمة ابن خلدون، ترجمة محمد بروين گنايادي ١: ٣٢٠.
- [٥٠] الأمدي، غرر الحكم ١: ٦٥.
- [٥١] الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥٩.
- [٥٢] سورة الحديد: ٢٥.
- [٥٣] الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦٢.
- [٥٤] نهج البلاغة، الخطبة ٣٣: ٧٦، تنظيم الدكتور صبحي الصالح.
- [٥٥] المصدر السابق، الخطبة ١٣١: ١٨٩.
- [٥٦] سورة الزمر: ٩.
- [٥٧] سورة المجادلة: ١١.
- [٥٨] سورة يوسف: ٥٥.
- [٥٩] نهج البلاغة، ترجمة فيض الإسلام، الخطبة ١٧٢.
- [٦٠] أصول الكافي ١: ٥٤٢.
- [٦١] نهج البلاغة، الرسالة ٥: ٣٦٦، تنظيم الدكتور صبحي الصالح.
- [٦٢] بقاء الدولة وزوالها: ١٣٧.
- [٦٣] غرر الحكم: ٢٤١.
- [٦٤] نهج البلاغة، الحكمة ١١٠: ٤٨٨.
- [٦٥] العلامة محمد تقي الجعفرى، ترجمة وتفسير نهج البلاغة ٣: ٢٦٥.
- [٦٦] سورة البقرة: ٢٨٢.
- [٦٧] ترجمة وتفسير نهج البلاغة ٣: ٢٨٥ - ٢٩٠ باختصار.
- [٦٨] محمد تقي نظر پور، القيم والتنمية: ٢٧ - ٢٨.
- [٦٩] مهدي بناه رضوي، نظرة تحليلية للاقتصاد الإسلامي: ١٢٨.
- [٧٠] السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا ٢: ٦٥.
- [٧١] سورة النحل: ٩٠.
- [٧٢] تفسير الأمل ١١: ٣٦٧.
- [٧٣] تفسير نور الثقلين ٣: ٧٨.
- [٧٤] تفسير الأمل ١١: ٣٧٢.
- [٧٥] سورة الشورى: ١٥.
- [٧٦] سورة الأعراف: ٢٩.
- [٧٧] سورة النساء: ١٣٥.
- [٧٨] المذهب والنظام الاقتصادي الإسلامي: ٥٧.
- [٧٩] سورة الممتحنة: ٨.
- [٨٠] السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٠٣، ط. بيروت.

- [٨١] سورة فاطر: ١٥.
- [٨٢] الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم.
- [٨٣] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ١٦٣.
- [٨٤] المصدر السابق ١٨: ١٨٥، بحار الأنوار ٩٤: ١.
- [٨٥] الحياة ٤: ٢٨٠.
- [٨٦] المصدر السابق: ٢٨٢.
- [٨٧] نهج الفصاحة، الكلام ٢٥٢.
- [٨٨] نهج البلاغة، الحكمة ٣١٩: ٥٣١.
- [٨٩] المصدر السابق، الحكمة ١٦٣: ٥٠٠.
- [٩٠] الأنظمة الاقتصادية: ٢٣٧.
- [٩١] سورة التوبة: ٦٠.
- [٩٢] سورة البقرة: ٢٦٨.
- [٩٣] نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٩: ٣٢٤.
- [٩٤] بحار الأنوار ٧٢: ٢٩.
- [٩٥] محمد رضا اليوسفي، كليات الاقتصاد الإسلامي: ٦٣ - ٦٨.
- [٩٦] بحار الأنوار ٧٣: ١٧٧ - ١٧٨.
- [٩٧] فروع الكافي ٥: ٧١.
- [٩٨] بحار الأنوار ٧٢: ٦٣.
- [٩٩] سورة الحشر: ٧.
- [١٠٠] سورة الأنفال: ٤١.
- [١٠١] سورة التوبة: ٦٠.
- [١٠٢] سورة البقرة: ٢٧٣.
- [١٠٣] سورة الذاريات: ١٩.
- [١٠٤] وسائل الشيعة ٦: ١٨٤ - ١٨٥، كتاب الزكاة، أبواب مستحقي الزكاة، الباب ٢٨، ح ٣.
- [١٠٥] المصدر السابق: ١٧٨.
- [١٠٦] المصدر السابق: ٢٠١، الباب ٤١، ح ٢.

