مجلة الهدى

مجلة فصلية علمية ثقافية

السنة الرابعة عشر / العـــدد التاسع والخمسون / لسنـــــة ١٤٤٥هـ

مركز الهدى للدراسات الحوزوية

العراق . النجف الأشرف

مركز الهدى للدراسات

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

مجلة الهدى

مجلة فصلية علمية ثقافية

السنة الرابعة عشر / العدد التاسع والخمسون / لسنة ١٤٤٥هـ

الهيئة الإستشارية

◄ السيد يوسف الحلو
• أستاذ حوزة النجف الأشرف

◄ الدكتور علاء محسن الكناني
• جامعة بغداد

◄ الدكتور سلام خسرو
• جامعة المستنصرية

◄ الشيخ حسين السعيدي
• أستاذ في الحوزة العلمية

◄ الدكتور علي عبد الأمير
• جامعة بغداد

◄ الدكتور سمير الأسدي
• جامعة بابل

◄ الدكتور علي فياض
• جامعة طهران

◄ الدكتور صفاء السويعدي

◄ الدكتور باسم الكناني

الإخراج الفني

أحمد الهاشمي Ahmed Al-hashemi

الإشراف العام
قاسم هاشم مولى

رئيس التحرير
أ. عباس النوري

التنسيق والمتابعة
محمد حميد الهاشمي
عصام الساعدي

معد الترجمة الفارسية
حسن علي مطر

هيئة التحرير

◄ أ. سمير العطواني
◄ أ. هادي بدر الكعبي
◄ أ. ضياء كاظم الهاشمي
◄ أ. عمار الولائي
◄ أ. حيدر آل وشاح
◄ أ. إبراهيم الأسدي

مجلة الهدى

العدد التاسع والخمسون/ السنة الرابعة عشر / ١٤٤٥

الناشر: مركز الهدى للدراسات الحوزوية

المطبعة: الصنوبر

قطع الورق: ١٧×٢٤سم

عدد الصفحات: ٢٦٢ صفحة

التصميم والاخراج الفني: أحمد الهاشمي

سنة الطبع: ٢٠٢٤ - ١٤٤٥هـ

❖ البحوث الواردة في مجلة المنهج تعبّر عن رأي كاتبها.

❖ ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنيَّة

هَوِيَّةُ المَجَلَّة:

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

شُرُوطُ الكِتَابَة:

١. يتراوح حجمُ البحث بين (١٠ ـ ٢٥) صفحةً بحجم (A4).
٢. ينضَّــد البحثُ على قرصٍ مدمــجٍ (CD)، أما التصحيحُ اللغويُّ فتتكفَّل به المجلَّة.
٣. يجب أن لا تكون البحوثُ منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو مواقع الإنترنت على الإطلاق، وأن يتعهَّد الكاتب بعدم نشــره في مكانٍ آخر إلا بعد أخذ الموافقة من المركز.
٤. تخضع البحوث لتسلســلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكتّاب الإعتراضُ على تأخير نشر المادَّة، لأنه أمرٌ تابعٌ لهيأة التحرير حصراً.
٥. تُقبل البحوثُ والدراساتُ المكتوبة بلغةٍ ثقافية مميزة، أما البحوث الضعيفةُ فتهمل ولا تعادُ إلى أصحابها.
٦. المجلَّة ليســت ملزمةً بإرجاع الموادِّ إلى أصحابها، سواءٌ نشرت أم لم تنشر.
٧. يرفق الباحث ملخصاً مع البحث لا يزيد على نصف صفحة.
٨. تكون الهوامش متسلسلة في الصفحة نفسها لا في نهاية البحث.

المحتويات

٩ كلمة الإمام الخامنئي
إسرائيل، ليست دولة، بل معسكراً إرهابياً
ضد الشعب الفلسطيني والشعوب المسلمة الأخرى

١٧ الجمهورية الاسلامية والتعامل مع الشعوب الإسلامية والعالم
أ. د أنور أبو لحية

٤١ المحــور: الدولــة في فكر السيد الشهيد الصدر

٤١ نظرية الدولة الإسلامية في فكر الشهيد الصدر
أ. د. نوري حساني علوان الكاظمي

٧٣ العقيدة ودورها في بناء الدولة الإسلامية
عند السيد الشهيد محمد باقر الصدر
د. عقيل صادق زعلان الأسدي

٨٩ فكر الدولة السياسي عند الشهيد محمد باقر الصدر
الدكتور عبدالرزاق رحيم صلال

١٢١ المقاصد في فقه الدولة عند السيد الصدر
الإستاذ عبد الرحيم أحمد علي الحصيني

١٥٥ السياسات الأمنية في مشروع الدولة عند الشهيد الصدر
الأستاذ نعمه العبادي

٤١ في رحاب المعرفة

ال البيت في شعر دعبل الخزاعي قراءة فنية جديدة ١٨٥

أ. فاروق محمود الحبوبي

اتجاهات المناهج المعاصرة في الدراسات القرآنية ٢٢٧

د. الشيخ عدنان القريشي

قراءة نقدية لمشروع التفسير التداولي ٢٥١

أ. د حكمت الخفاجي

الإمام الخامنئي:

إسرائيل، ليست دولة، بل معسكراً إرهابياً ضد الشعب الفلسطيني والشعوب المسلمة الأخرى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمدلله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا محمد خاتم النبيين وأشرف الخلق أجمعين وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

إن قضية فلسطين لا تزال أهم مسألة مشتركة بين الأمة الإسلامية وأكثرها تدفّقاً بالحياة. لقد خطط النظام الرأسمالي الظالم السفّاك أن يحرم شعباً من مغناه، من موطن أبائه وأجداده، ليقيم مكانه كياناً إرهابياً وأناساً غرباء من شذّاذ الأفاق

أي منطق أكثر سُخفاً وهزالاً من المنطق الواهي لتأسيس الكيان الصهيوني؟

الأوروبيون- بناء على ما يدّعون- قد ظلموا اليهود في سنوات الحرب العالمية الثانية، وعلى هذا يجب الانتقام لليهود بتشريد شعب في غرب آسيا وارتكاب مجازر رهيبة في ذلك البلد...!

هذا هو منطق الدول الغربية الذي يستندون إليه في دعمهم الجنوني الباذخ للكيان الصهيوني، وهم بذلك قد شطبوا خط البطلان على ادعاءاتهم الكاذبة بأجمعها بشأن الديموقراطية وحقوق الإنسان. وهذه هي قصة سبعين سنة من المأساة المضحكة المبكية، ولا تزال مستمرة، ويُضاف إليها بين آونة وأخرى فصلاً جديداً.

الصهاينة قد حوّلوا فلسطين المغتصبة منذ البداية إلى قاعدة للإرهاب. إسرائيل، ليست دولة، بل معسكراً إرهابياً ضد الشعب الفلسطيني والشعوب المسلمة الأخرى، وإن مكافحة هذا الكيان السفّاك، هي كفاح ضد الظلم ونضال ضد الإرهاب، وهذه مسؤولية عامّة.

جدير بالذكر أنّ هذا الكيان الغاصب، وإن تأسس سنة ١٩٤٨، لكن مقدّمات السيطرة على هذه البقعة الحساسة من المنطقة الإسلاميّة كانت قد بدأت قبل ذلك منذ سنوات.

هذه السنوات قد اقترنت بالتدخل الغربي الفاعل في البلدان الإسلاميّة بهدف فرض العلمانية، والقومية المتطرفة العمياء وتسليط الحكومات المستبدة، والمبهورة بالغرب أو العميلة له.

إن دراسة أحداث تلك السنوات في إيران وتركيا والبلدان العربية في غرب آسيا حتى شمال أفريقيا، تكشف هذه الحقيقة المُرّة، حقيقة أن الضعف والتفرقة في الأمّة الإسلاميّة عوامل مهّدت لاغتصاب فلسطين وبذلك نزلت ضربة عالم الاستكبار هذه على الأمّة الإسلاميّة.

إنّها لعِبرةً أنّ نـرى في تلـك الفـترة المعسـكرين الرأسـمالي والشـيوعي كلاهمـا يعقدان صفقة تكامل مع القارون الصهيوني، بريطانيـا خططـت لأصـل المـؤامرة وتابعتها، والرأسماليون الصهاينة قـد تولّـوا تنفيـذها بالمـال والسـلاح، والاتحـاد السوفيتي كان أول دولة اعترفت رسمياً بهذا الكيان اللاشرعـي، ودفعـت نحـوه بحشود اليهود.

وهذا الكيان الغاصب، هو حصيلة تلـك الأوضـاع في العـالم الإسـلامي مـن جهة، وهذا التآمر والهجوم والعدوان الأوروبي من جهة أخرى.

إنّ وضع العالم الإسلامي اليوم ليس كما كان عليه آنذاك؛ ولا بدّ أن نضع هـذه الحقيقة نصـب أعيننـا دائـماً. لقـد تغـيّرت مـوازين القـوى اليـوم لصـالح العـالم الإسلامي، فـالحوادث السياسـية والاجتماعيـة المختلفـة في أوروبـا وأمريكـا قـد كشفت وعرّت أمام شعوب العالم ما يعانيه الغـرب مـن ألـوان الضـعف وأنـواع الخلل العميقة البنيويّة منها والإدارية والأخلاقية. قضايا الانتخابـات في أمريكـا، والتجربة المفنضحة للإدارة المتبجحة والمتكبرة فيهـا، وهكـذا المواجهـة الفاشـلة خلال عام تجاه جائحة كورونا في أمريكا وأوروبا وتداعياتها المُخجلة، والفوضى السياسية والاجتماعية الأخيرة في أهم البلدان الأوروبية. كلّ ذلك مؤشر عـلى مـا يعانيه معسكر الغرب من هبوط وأفول.

ومن جهة أخرى، النمو المتزايـد لقـوى المقاومـة في أكثـر المنـاطق الإسـلامية حساسيّة، وتصاعد قدراتها الدفاعية والهجومية، وتنامي الـوعي الـذاتي والـدافع والأمل بين الشعوب المسـلمة، وتزايـد التوجـه نحـو تعـاليم الإسـلام والقـرآن، والتطور العلمي، وتصاعد روح الاستقلال والاعتماد على الذات بـين الشـعوب، كلّها مؤشرات مباركة تبشر بغد أفضل.

إنّ هذا المستقبل المبارك يتطلب أن يكون التكامل بين البلدان الإسلامية هـدفاً

محوريّاً وأساسياً، ولا يبدو ذلك بعيد المنال. ومحور هذا التكامل قضيّة فلسطين كلّ فلسطين، ومصير القدس الشريف. وهذه هي الحقيقة نفسها التي هَدَت القلب المنير للإمام الخميني العظيم (رضوان الله تعالى عليه) ليُعلن اليوم العاملي للقدس في آخر جمعة من شهر مضان المبارك.

إنّ تكامل المسلمين حول محور القدس الشريف، هو كابوس العدوّ الصهيوني وحماته الأمريكيين والأوروبيين. إن مشروع «صفقة القرن» الفاشل ثم المحاولة لتطبيع عدد من البلدان العربية الضعيفة علاقاتها مع العدو الصهيوني، إنما هيَ مساعٍ متخبطة للفرار من ذلك الكابوس.

إنّني أقولها بشكل قاطع: سوف تبوء هذه المساعي بالفشل، وإنّ الخطّ البياني الانحداري باتجاه زوال العدوّ الصهيوني قد بدأ وسوف لن يتوقف.

ثمة عاملان مُهمّان يرسمان المستقبل؛ الأول – والأهم- تواصل المقاومة داخل الأرض الفلسطينية وتقوية مسار الجهاد والشهادة.

والثاني الدعم العالمي للمجاهدين الفلسطينيين من قبل الحكومات والشعوب المسلمة في أرجاء العالم.

علينا جميعاً – من حكام، ومثقفين وعلماء دين وأحزاب وتكتّلات والشباب الغيارى والفئات الأخرى – أن نحدّد موقعنا في هذا التحرّك الشامل ونؤدي فيه ما علينا من واجب. إن هذا هو ما يُحبط كيد العدوّ ويسجّل للوعد الإلهي: ﴿أَمْ يُرِيدُونَ كَيْداً فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ﴾ مصداقاً في آخر الزمان. ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

أود أن أخاطب قليلاً الشبابَ العربي بلغتهم.

السلام على أحرار العرب جميعاً وخاصة الشباب منهم، والسلام على الشعب

الفلسطيني المقاوم، وعلى المقدسيين المرابطين في المسجد الأقصى. السلام على شهداء المقاومة وعلى رعيل المجاهدين الذين ضحّوا بحياتهم على هذا الطريق، وأخصّ بالذكر الشهيد أحمد ياسين، والشهيد السيد عباس الموسوي، والشهيد فتحي الشقاقي، والشهيد عماد مغنية، والشهيد عبد العزيز الرنتيسي، والشهيد أبا مهدي المهندس، ثم القامة الرفيعة لشهداء المقاومة الشهيد قاسم سليماني... فكلّ واحد من هؤلاء بعد حياتهم المعطاءة المباركة قد ترك بشهادته آثاراً مهمة في بيئة المقاومة.

إنّ مجاهدات الفلسطينيين والدماء الطاهرة لشهداء المقاومة استطاعت أن تحافظَ على هذه الراية المباركة مرفوعة، وأن تُضاعف مئات المرات القدرة الذاتية للجهاد الفلسطيني.

إنّ الشباب الفلسطيني كان يدافع عن نفسه يوماً بالحجارة، واليوم فإنه يردّ على العدوّ بإطلاق الصواريخ الدّقيقة.

فلسطين والقدس ورد ذكرهما في القرآن الكريم باسم «الأرض المقدّسة». منذ عشراتِ السنين وهذه الأرض الطاهرة تَقبَعُ تحت وطأة أكثر أبناء البشر رِجساً وخُبثاً. هؤلاء الشياطين الذين يسفكون دماء الشرفاء ثم يعترفون بذلك ويُقرّون بكل وقاحة. إنهم عنصريون مارسوا القتلَ والنهب والسجنَ والتعذيب ضدّ أصحاب الأرض منذ أكثر من سبعين عاماً، لكنهم ولله الحمد لم يستطيعوا أن يكسروا إرادتهم.

إنّ فلسطين حيّةٌ، وهي تواصل جهادَها، وستستطيع بعون الله في النهاية أن تهزمَ العدوَّ الخبيث. القدسُ الشريف وفلسطين كلّ فلسطين هي للشعب الفلسطيني، وستعود إليهم إن شاء الله، وما ذلك على الله بعزيز.

إنّ الحكومات والشعوب المسلمة بأجملها تتحمّل إزاءَ القضية الفلسطينية

واجباً وعليها مسؤولية، لكن محورَ هذه المجاهَدة هم الفلسطينيّون أنفسهم، وهم أربعة عشر مليوناً داخل الأرض المحتلة وخارجَها. والعزيمةُ الموحّدة لهذه الملايين من شأنها أن تحقّق إنجازاً عظيماً.

إنّ الوحدةَ اليوم هي أعظمُ سلاحِ الفلسطينيين.

أعداءُ وحدةِ الفلسطينيين هم الكيان الصهيوني وأمريكا وبعض القوى السياسية الأخرى، ولكن هذه الوحدةَ إن لم تتصدّع من داخل المجتمع الفلسطيني فإن الأعداء الخارجيين سوف لن يكونوا قادرين على فعل شيء.

إنّ محورَ هذه الوحدة يجب أن يكون الجهادُ الداخلي وعدمُ الثقة بالأعداء. والسياسات الفلسطينيّة ينبغي أن لا تعتمد على العدو الأساس للفلسطينيين أي أمركيا والإنجليز والصهاينة الخبثاء.

الفلسطينيون، سواء في غزة أم في القدس أم في الضفة الغربية وسواء كانوا في أراضي ألف وتسعمائة وثمانية وأربعين أو في المخيّمات، يشكلون بأجمعهم جسداً واحداً، وينبغي أن يتّجهوا إلى استراتيجية التلاحم، بحيث يدافعُ كلُّ قطاعٍ عن القطاعات الأخرى، وأن يستفيدوا حينَ الضغطِ عليهم من كلّ ما لديهم من مُعدّات.

إنّ الأمل في النصر اليوم هو أكثر مما مضى. موازينُ القوى تغيّرت بقوّة لصالح الفلسطينين. العدوّ الصهيوني يهبط إلى الضُعف عاماً بعد عام، وجيشُه الذي كان يقول عنه إنّه «الجيش الذي لا يُقهر» هو اليومَ بعد تجربةِ الثلاثة والثلاثين يوماً في لبنان، وتجربة الإثنين وعشرين يوماً وتجربة الأيام الثمانية في غزّة، قد تبدّل إلى «جيشٍ لن يذوقَ طعم الانتصار». هذا الكيان المتبجّح في وضعه السياسي قد اضطُرّ خلال عامين إلى إجراء أربعةِ انتخابات، وفي وضعهِ الأمني بعد هزائمه المتلاحقةِ ورغبةِ اليهودِ المتزايدةِ في الهجرة العكسيّة يشهد فضيحةً تلو فَضيحة.

إن الجهود المتواصلة التي بذلها بمساعدة أمريكا للتطبيع مع بعض البلدان العربيّة هي ذاتها مؤشّر على ضعفِ هذا الكيان. وطبعاً سوف لا تجديه نفعاً. فإنّه أقام قبل عشرات السنين علاقات مع مصر، ولكن منذ ذلك الوقت حتّى الآن والعدوّ الصهيوني أكثر ضعفاً وأكثر تصدُّعاً. تُرى مع كلّ هذا، هل إنّ العلاقاتِ مع عددٍ من الحكوماتِ الضعيفةِ والحقيرة قادرةٌ على أن تنفعه؟! بل تلك الحكومات بدورها سوف لن تنتفعَ من هذه العلاقات، فالعدوّ الصّهيوني سوف يعيثُ فساداً في أرضهم وأموالهم وأمنهم.

إنّ هذه الحقائق يجب أن لا تجعل الآخرين يغفلون عن مسؤوليتهم الجسيمة إزاء هذا التحرّك. فالعُلماء المسلمون والمسيحيّون يجب أن يُعلنوا أنّ التطبيع حرامٌ شرعاً، وأن يَنهض المثقفون والأحرار بشرح نتائج هذه الخيانة التي تُشكّل طعنةً في ظهر فلسطين إلى الجميع.

وفي المقابل فإن العدّ التنازلي للكيان الصهيوني، وتصاعد قدرات جبهةِ المقاومة، وتزايدَ إمكاناتها الدفاعيّة والعسكريّة، وبلوغَ الاكتفاء الذاتي فيصنيع الأسلحة المؤثّرة، وتصاعد الثقة بالنفس لدى المجاهدين، وانتشار الوعي الذاتي لدى الشباب واتساعَ دائرةِ المقاومة في جميع أرجاء الأرض الفلسطينيّة وخارجَها، والهبّة الأخيرة للشباب الفلسطيني دفاعاً عن المسجد الأقصى، وانعكاس أصداء جهاد الشعب الفلسطيني ومظلوميّته في آنٍ واحد لدى الرأي العام في كثير من بقاع العالم.. كلّها تُبشّر بغدٍ مُشرق.

إنّ منطق النضال الفلسطيني والذي سجّلته الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية في وثائق الأمم المتحدةِ هو منطقٌ راقٍ وتقدّمي. المناضلون الفلسطينيون يستطيعون بموجبه إجراء استفتاء بين السُكّان الأصليين لفلسطين. وهذا الاستفتاء يُعيّن النظامَ السياسي للبلد، وسيُشارك فيه السكان الأصليّون، من كلِ القوميّات

والأديان، ومنهم المشردون الفلسطينيون. والنظام الجديد يعيدُ المُشردين إلى الدخل ويَبُتُّ في مصير الأجانب المستوطنين.

إنّ هذا المشروع يقوم على قاعدة الديمقراطيّة الرائجة المعتَرَف بها في العالم، ولا يستطيع أحد أن يُشكّك في رقيّه ونَجاعَته.

المُجاهدون الفلسطينيون يجب أن يواصلوا باقتدارٍ نضالَهم المشروعَ والأخلاقي ضدّ الكيان الغاصب حتّى يرضَخَ هذا الكيان لقبول هذا الاستحقاق.

تحرّكوا باسم الله إلى الأمام واعلموا أنّه ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ﴾.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أ. د أنور بو لحية
باحث وأكاديمي/ الجزائر

الجمهورية الاسلامية والتعامل مع الشعوب الإسلامية والعالم

على الرغم من تلك العداوة التي تبديها الكثير من الشعوب العربية والإسلامية للنظام الإيراني، بل حتى لإيران نفسها بسبب تلك الحملة الشرسة عليها من طرف رجال الدين والإعلام والسياسة إلا أن النظام الإيراني، والشعب الإيراني، يقفان على النقيض من ذلك الموقف السلبي؛ وهو موقف يجسد حقيقة قوله تعالى عن القوم الذين يستبدل بهم العرب حال التقصير: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤]

فهذه الآية الكريمة لا تكاد تنطبق على أحد كما تنطبق على الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فهي مع مواقفها المتشددة الممتلئة بالعزة مع العتاة المتمردين من المستكبرين، تقف موقفا متواضعا إلى حد الذل مع الشعوب الإسلامية، حيث أنها تصفح عن كل تلك المواقف السلبية التي تقفها،

وتدعوها كل حين إلى الوحدة الإسلامية، وترك الخلافات المذهبية، وترك التنابز بالألقاب، وتنصر قضاياها في كل المحافل، بل تشارك فيها بكل قوة.

انطلاقا من هذا سنحاول في هذا المبحث التركيز على ناحيتين مهمتين أولاهما النظام الإيراني أهمية كبرى، وهما:

١ ـ الدعوة للوحدة الإسلامية.

٢ ـ الدعوة لإصلاح الواقع الإسلامي، وعودته إلى الدين.

وقد أسيء فهم كلا الدعوتين من طرف الساسة والإعلاميين والمفكرين ورجال الدين، حيث اعتبروا الدعوة الأولى دعوة للتشيع، مع أن إيران لم تتحدث إلا عن وحدة المسلمين بغض النظر عن مذاهبهم، ولو أرادت تشييع العالم الإسلامي، لبدأت بالملايين من أهل السنة الذين يتمتعون بجميع الحقوق، ويدرسون مذاهبهم بكل حرية.

أما الدعوة الثانية، فقد اتهمت بالتمدد الفارسي، والمؤامرة على العالم الإسلامي، مع أن إيران لم تتحدث عن كل ذلك، بل كل مطالبها هي الدعوة إلى الثورة على الطاغوت، وعلى الاستكبار العالمي، والعودة للدين الأصيل.

من خلال هذه المقدمة نحاول في هذا المطلب بيان موقف إيران من كلا الجانبين من خلال تصريحات قادة ثورتها، ومن خلال ممارساتها الواقعية.

١ ـ الدعوة للوحدة الإسلامية:

مع ظهور الكثير من الدعوات للوحدة الإسلامية، ابتداء من جمال الدين الأسدأبادي الإيراني، ومن بعده من المفكرين والدعاة، لا نجد جهة اهتمت بالوحدة الإسلامية، واعتبرتها هدفا من أهداف نظامها مثل الجمهورية الإسلامية الإيرانية، التي ضحت بمصالح كثيرة من أجل هذا الهدف النبيل.

وذلك شيء طبيعي؛ فلا يمكن لنظام يزعم أنه نظام إسلامي، أن يتخلى عن الوحدة، أو يناقش فيها، وهي مطلب قرآني كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]

ولذلك لا نرى في خطابات قادة الثورة الإسلامي ذلك البعد العنصري المرتبط بالقومية، ولا الجغرافي المرتبط بالوطن، ولا المذهبي المرتبط بالتشيع، وإنما نلاحظ اهتماما بكل المسلمين، وبقضاياهم جميعا، وكأنهم جسد واحد.

ومن الأمثلة على ذلك قول الخميني في وصيته السياسية، والتي ذكر في مقدمتها أنها موجهة للعالم الإسلامي جميعا، ومما ورد فيها من الدعوة إلى الوحدة الإسلامية قوله: (ليبادر العلماء الاعلام، والخطباء الموقرون في الدول الإسلامية إلى دعوة الحكومات لتحرير أنفسها من التبعية للقوى الاجنبية الكبرى، وليتفقوا مع شعوبهم فإنهم إذا فعلوا عانقوا النصر لا محالة، عليهم أيضاً أن يدعوا الشعوب إلى الوحدة ونبذ العنصرية المخالفة لتعاليم الإسلام، ومد يد الإخوة إلى اخوانهم في الايمان في أي بلد كانوا ومن أي عرق فإن الإسلام يعد الجميع إخوة، ولو أن هذه الإخوة تحققت يوماً ما بهمة الحكومات والشعوب وبتأييد الله العلي، فسيظهر للعيان كيف أن المسلمين يشكلون أكبر قوة في العالم. عسى أن يمنّ الله سبحانه وتعالى علينا بهذه الإخوة والمساواة في يوم قريب)[1]

وهو يذكر بألم تلك الحرب المغرضة الموجهة ضد الجمهورية الإسلامية الإيرانية مع سعيها في خدمة جميع المسلمين، ودعوتها إلى الوحدة بينهم، يقول: (لماذا يقوم البعض في الحجاز والكويت والأماكن الأخرى بتأويل كلامنا وتوجيه التهم الباطلة إلى دولة إسلامية تسعى لإيجاد الوحدة بين المسلمين، وتناضل من أجل طرد الغرب من أرض المسلمين.

إن هؤلاء يخدمون الغرب من جهة، ويفرقون المسلمين من جهة أخرى.. ألا يعلمون أنه لا تجوز إثارة التفرقة بين المسلمين وأن ذلك مخالف للنص القرآني؟.. ألا يعلمون ذلك حقاً أم أنهم يعملون على خدمة الغرب عن عمد وقصد لا سمح الله؟)[٢]

ويذكر أن من أهداف الجمهورية الإسلامية الإيرانية السعي لتحقيق الوحدة الإسلامية، من غير أن يلغي حق أي حكومة في استقلالها، على عكس ما يشيع المغرضون، يقول: (إننا نسعى للوصول إلى وحدة المسلمين جميعاً من خلال تضامن الحكومات مع شعوبها واتحاد الدول مع بعضها البعض، ولقد شاهد الجميع كيف تمكن الشعب الإيراني من سحق قوة كبيرة نتيجة الإتحاد ورص الصفوف، هدفنا هو إتحاد مليار مسلم مع بعضهم البعض، فباتحادهم هذا لن نسمع بمشكلة فلسطين وأفغانستان ثانية. ولو يدعنا وعاظ السلاطين بحالنا ولا يعرقلوا مسير وحدتنا فإننا سننتصر وجميع البلدان الإسلامية ستنتصر أيضاً)[٣]

وفي لقاء له مع بعض الوزراء والسفراء العرب، قال: (آمل أن تكون علاقاتنا علاقات أخوة مع الجميع لاسيما شعوبنا الإسلامية، وأن تتمتع الحكومات الإسلامية بعلاقات طيبة مع بعضها البعض. وعلى هذه الحكومات أن تعزز روابط الإخوة فيما بينها حتى تقطع دابر الطامعين الأجانب، وآمل أن نكون إخوة وأشقاء دائماً، وأن لايحدث نفاق فيما بيننا أبدا)[٤]

وهكذا نرى القائد الحالي للجمهورية الإسلامية الإيرانية السيد علي الخامنئي لا يدع مناسبة إلا ويدعو فيها للوحدة الإسلامية، وخاصة في المناسبة السنوية التي تستضيف فيها إيران مؤتمر الوحدة الإسلامية المرتبط بمناسبة ولادة الرسول ﷺ والذي يدعى له النخبة المثقفة من العالم الإسلامي.

ومن خطاباته في بعض تلك المؤتمرات، والتي يذكر فيها تصوره للوحدة الإسلامية قوله: (اليوم يُعدّ الاتّحاد في الأمّة الإسلامية أكثر ضرورة من أي شيء آخر. فعلينا أن نصنع الوحدة ونوحّد كلمتنا ونجعل قلوبنا واحدة، فهذا تكليف كلّ من يمكن أن يكون له تأثير في هذه الأمّة الإسلامية الكبرى، سواء الحكومات أو المثّقفون أو العلماء أو الفاعلون على المسرح السياسيّ أو الاجتماعيّ. وكل واحد من هؤلاء، في أي دولة من الدول الإسلامية، مكلّفٌ باستنهاض الأمّة الإسلامية وبيان هذه الحقائق، فليبيّنوا هذه الأوضاع المرّة التي أوجدها أعداء الإسلام للناس ويدعوهم لتحمّل مسؤوليّتهم، فهذه وظيفة الجميع)[٥]

ثم بين أن ما يحصل من خلاف بين المسلمين هو بسبب المؤامرة الكبرى التي قام بها الأعداء، ولا يزالوان، يقول: (اعلموا أنّ أعداء الإسلام والمسلمين يعتمدون بشكلٍ أساس اليوم على إيجاد الخلافات والتفرقة. إنهم لا يريدون أن تتقارب القلوب، لأنّهم يعلمون أنّ الأيادي إذا تماسكت والقلوب إذا تقاربت فإنّ الأمّة الإسلامية ستبدأ بالتفكير في معالجة مشاكلها الكبرى. وإنّ منشأ أكثر هذه المشاكل ـ التي تُعدّ قضيّة فلسطين منها، ومنها قضيّة هذه الدولة الصهيونية المختلَقة ـ هم هؤلاء المقتدرون في هذا العالم. فالعدو يعلم أنّنا سنتمركز، وأنّ كلّ الأمّة الإسلامية في جميع قواها سوف تتحرّك على هذا الطريق حتى نواجه هذا الاعتداء السافر الذي يجري، لهذا لا يسمحون بتقارب القلوب)[٦]

وهو يذكر ـ كمثال على الوسائل التي يستعملها الأعداء لنشر الفرقة بين المسلمين ـ ما استعملوه من [الخلاف السني الشيعي] والذي انطلى على الكثير من المسلمين، يقول: (واليوم نداء التفرقة يرتفع من قبل

أعداء الإسلام. وقضيّة الشيعة والسنّة يطرحها اليوم الأمريكيون والإنكليز، وهذا عارٌ. فالمحلّلون الأمريكيون والإنكليز والغربيّون، من جملة القضايا التي يطرحونها ويتباحثون بشأنها ويؤكّدون عليها هي قيامهم بالفصل بين الإسلام السنّي والإسلام الشيعيّ وإيجاد النزاعات بينهم. إن هذا ما يريده العدوّ وهذا ما كان يفعله دوماً. وقد سعى أعداء عالم الإسلام دوماً إلى أن يستغلّوا بأقصى ما يمكن هذه الخلافات المذهبية والقومية والجغرافية والإقليمية. وهم اليوم يستخدمون الوسائل الحديثة من أجل هذا العمل. وعلينا أن نلتفت إلى هذا الأمر ونكون يقظين. يريدوننا أن ننشغل ببعض لكي ننصرف عن تلك المسألة الأساس التي ينبغي أن نتوجّه إليها. يريدون أن ينشغل المسلمون، شعوباً ومذاهب شيعة وسنّة وغيرهما، ببعضهم بعضاً حتّى ينسوا قضيّة إسرائيل. يجب أن تقرّبنا حادثة اغتصاب فلسطين إلى بعضنا بعضا. وها هم اليوم يستغلّون هذه القضيّة من أجل إبعادنا عن بعضنا بعضاً. إنّهم يُحدثون الاختلاف في العالم الإسلاميّ حول نفس هذه القضيّة الفلسطينية، ويجعلون الدول في مواجهة بعضها بعضاً. إنّ قضيّة فلسطين قضيّة واضحة ولا يوجد عند أي مذهب من المذاهب الإسلامية أي شك بأنّه إذا تعرّضت أراضي الإسلام والمسلمين في أي وقت من الأوقات للهجوم والاعتداء فإنّ الدفاع واجبٌ على جميع المسلمين. فإنّ كلّ المذاهب الإسلامية تُجمع على هذا الأمر. وهو ليس محلّ اختلاف. ومثل هذه القضيّة المتّفَق عليها يجعلونها مورد شكٍّ ويفرّقون المسلمين ويشتتونهم، ويزيدون من العصبيات المذهبية والطائفية في القلوب ويؤجّجون نيرانها، حتى يقوموا بما يريدون بسهولة)[٧]

ويذكر اهتمام الجمهورية الإسلامية

منذ نشأتها بالوحدة الإسلامية، ودعوتها لها بكل الوسائل، يقول: (علينا أن نستيقظ، وهذه هي كلمة الجمهورية الإسلامية. فالجمهورية الإسلامية منذ بداية تأسيسها جعلت في الأسطر الأولى الأساس من أهدافها اتّحاد المسلمين وتقارب قلوبهم ومنها قضية فلسطين، وفي كلمات إمامنا الراحل قدس سره تظهر هاتان القضيّتان بوضوح تامّ وجلاء: إحداهما قضيّة إتّحاد المسلمين في جميع القضايا والتقليل من خلافاتهم والتخفيف من اختلافاتهم ومنع الخلافات الفكرية والفقهية والكلامية وأمثالها من أن تجرّ هاتين الفئتين إلى العداوة والتناحر، والقضيّة الأخرى هي قضية فلسطين، وقد التزمت الجمهورية الإسلامية بهذا الكلام. ونحن ندفع أثمانه باهظة. إنّ شعبنا ينظر إلى هذه القضيّة كواجبٍ ومسؤولية شرعية ويعلم أنّنا إذا استطعنا أن نُخرج هذا السرطان المهلك والخطر من جسد المجتمع الإسلاميّ فإنّ الكثير من مشاكل مجتمعاتنا الإسلامية سوف تُحلّ وسوف يحلّ مكانها الكثير من التعاون)[٨]

٢ ـ الدعوة لإصلاح الواقع الإسلامي:

انطلاقا من الأخوة التي يستشعرها النظام الإيراني تجاه جميع المسلمين؛ فإنه لم يكتف فقط بالدعوة للوحدة بين الحكومات والشعوب الإسلامية، وإنما دعا كذلك إلى خروج المسلمين من هيمنة الغرب، والفكر الغربي عليهم، وذلك بالعودة إلى الإسلام في جميع مجالاته، والاستفادة من التجربة الإيرانية في ذلك، والتي استطاعت التخلص من الهيمنة الأمريكية، والاستقلال التام عن الشرق والغرب، والتمسك بالإسلام وحده، باعتبار النظام الإلهي الذي يملك المنظومة الإصلاحية الشاملة المستغنية بذاتها، والمتوافقة مع الفطرة.

وهذا ما أطلق عليه مؤسس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وفيلسوفها الإمام الخميني [تصدير الثورة]، والذي أسيء فهمه كثيرا، لا من الحكام الخائفين على عروشهم فقط، بل من رجال الدين أنفسهم الذين راحوا يؤولون هذا بكونه تصديرا للتشيع، مع أن الخميني لم يتذكر التشيع أبدا، بل تحدث عن قضايا مشتركة، يتفق عليها المسلمون جميعا.

وقد فسر الخميني مراده من تصدير الثورة، ورد على الشبه التي يلفقها الأعداء حولها في مناسبات كثيرة، ومن ذلك قوله: (إن الهدف من تصدير الثورة إلى الدول الإسلامية وكافة الدول التي يناضل فيها المستضعفون ضد المستكبرين هو الوصول إلى حالة معينة تكون فيها الحكومة غير مستبدة وغير ظالمة، ولا يكون الشعب فيها عدواً للحكومة. فهدفنا الأصلي هو المصالحة بين الشعوب والحكومات؛ فلو قامت حكومات بلدان العالم بدراسة التجربة الإيرانية واطلعت على حقيقة العلاقة بين الحكومة والشعب لتأثرت أيما تأثر)[٩]

ويذكر بأسف ما تقوم به ما يسميها (الأقلام المأجورة ووكالات الأنباء والقنوات المغرضة التي تعادي إيران حكومة وشعباً) من تشويه (صورة الثورة في الخارج، والجميع هنا يعرف الهدف من ذلك. فحكومتنا وشعبنا ملتحمين متحدين ويقف فيها الجامعيون مع رجال الدين جنباً إلى جنب وكذلك بقية فئات الشعب كما ينصهر الجيش والعسكر مع عامة الشعب في بوتقة واحدة، ومع وجود هذا التلاحم لا يمكن للغرب أن يصل إلى أهدافه ولا يمكن لحكومة خائنة أن تصل للسلطة وتعمل على خدمة المصالح الغربية. فلو أدلى وزير أو رئيس الوزراء بكلمة تصب في مصالح الغرب لواجه معارضة شديدة من الشعب)[١٠]

وهو يذكر بأسف الدور الذي قام به رجال الدين في الدول الإسلامية من تشويه إيران، بدل أن يدعموها، ويستفيدوا من تجربتها، فيقول: (إننا فضلًا عن المعاناة التي تسببها لنا أمريكا والاتحاد السوفيتي فإننا في مواجهة فتنة عظيمة تتمثل بأولئك الذين يدّعون التدين ويتحدثون باسم الدين، والكثير من هؤلاء يتربع على رأس الهرم الديني ومؤسسات الإفتاء في العالم الإسلامي، حيث يفسر هؤلاء كلامنا كما يحلو لهم، ومن ثم يتهموننا بالكفر ويعتبروننا من الخارجين عن الدين. فإن كان ذلك ناتجاً عن سوء فهم فإني أنصح هؤلاء بالدراسة المعمقة والاطلاع الدقيق على الحقائق ليدركوا فداحة الخطأ الذي ارتكبوه وبطلان التهم التي انهالوا بها علينا، وأن الغرب هو الرابح الوحيد لانعكاسات هذه الفتنة، وإن كان في ذلك تعمداً مغرضاً فليعلم هؤلاء بأنهم يواجهون دولة إسلامية سعت ومازلت تسعى لرص الصفوف والمصالحة بين الإخوة في سبيل اتحاد الدول الإسلامية بعيداً عن أسلوب التكفير الذي يتبعه الجبناء ولكن البعض ممن يرتدي لباس الإفتاء ويلقب بالمفتي الأعظم والشيخ الأكبر راح ينشر سمومه ويغرس مخالبه))[11]

ثم يتساءل متعجبا من المصادر التي يستقي منها هؤلاء مواقفهم، وعن علاقتها بالدين؛ فيقول: (لماذا يقوم البعض في الحجاز والكويت والأماكن الأخرى بتأويل كلامنا وتوجيه التهم الباطلة إلى دولة إسلامية تسعى لإيجاد الوحدة بين المسلمين وتناضل من أجل طرد الغرب من أرض المسلمين؟ أن هؤلاء يخدمون الغرب من جهة ويفرقون المسلمين من جهة أخرى.. ألا يعلمون أنه لا تجوز إثارة التفرقة بين المسلمين وأن ذلك مخالف للنص القرآني؟.. ألا يعلمون ذلك حقاً أم أنهم يعملون على خدمة الغرب عن عمد وقصد لا سمح الله؟.. ألا يعلم هؤلاء بأن أفعالهم وتصرفاتهم هذه مخالفة

للإسلام وتعاليمه وتصب في مصلحة الغرب ليس إلا؟.. ألا يعلم هؤلاء أنهم بأفعالهم وأقوالهم هذه يخدمون الغرب عن قصد أو غير قصد؟)[١٢]

وهو يذكر الشبه التي يوردها المغرضون من أجل تشويه الثورة الإسلامية، حتى لا تستفيد منها سائر البلاد الإسلامية، ومن الأمثلة على ذلك قوله: (عندما نتحدث نحن عن الإمام المهدي، وهو القوة التنفيذية في الإسلام؛ فإننا نقصد أنه سيملأ الأرض بالعدل ولديهم هم نفس المعنى (يملأ الأرض قسطاً وعدلًا بعد أن ملئت ظلماً وجوراً)، ونحن نقول إن الأنبياء لم يوفقوا في الوصول إلى أهدافهم بشكل كامل، وسيرسل الله سبحانه وتعالى في آخر الزمان من يتابع طريق الأنبياء ويحقق أهدافهم المنشودة بشكل كامل، لكن هؤلاء الناس ولا أدري أن كانوا متعمدين أم غافلين راحوا يؤولون كلامنا ومعتقداتنا وقالوا بأن فلان يزعم بأن الإمام المهدي سيتمم الشريعة، إن هذا الأمر يبعث على الأسف الشديد وهو مخالف لما نعتقده فنحن نعتبر الإمام المهدي عليه السلام خادماً للإسلام وتابعاً لرسول الإسلام وهو في نفس الوقت نور عين رسول الله، وسيجري كل ما أمر به الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله)[١٣]

وهو يبين المنهج الذي تصدر به الثورة؛ فيقول: (كونوا على ثقة بأنه لو تحقق الإسلام بكل معانيه في ايران، فإن الدول سوف تقتفي هذا النهج الواحدة تلو الأخرى، إن كل فئة تأتي إلى هنا تقول بأن شعبها مهتم بإيران ويسعى لتحقيق هذا الهدف هناك، في العراق والكويت ومصر وفي كل مكان، فلو أدّينا هذا الدور بشكل جيد وطبقنا الإسلام كما هو في ايران، فإنه بالاضافة إلى انتصارنا حتى النهاية بإذن الله، سينتقل منا إلى الشعوب الإسلامية. ونحن نطمح أن تقام حكومة العدل الإسلامي في جميع البلاد الإسلامية! لقد كان حب مختلف الفئات من أبناء

الشعب لهذا النظام الإسلامي حباً إلهياً ووجد بيد غيبية لدى كل الناس بحيث أن الأطفال الذين أخذوا ينطقون حديثاً وحتى الشيوخ الذين هم على عتبة القبر، كانوا صوتاً واحداً ويريدون الإسلام!)[١٤]

وهو يبين للعالم الإسلامي السبب الذي جعل الثورة الإسلامية في إيران تنتصر، ليقوموا بنفس العمل، فيقول: (إن حب الإسلام هو الذي نصرنا، وعلينا الآن أن نحفظ هذه الكرامة وهذا الحب! فلنعلم أن كل شيء مرتبط بالله وكل شيء يتم بيده وأن إرادته هي التي أوصلتنا إلى منتصف طريق النصر. وإذا ما حفظنا الجهات التي ينبغي حفظها، فإن هذه الإرادة ستبقى محفوظة- إن شاء الله- وستوصلنا إلى النصر النهائي! والنصر النهائي هو انتصار كل البلدان والمستضعفين على جميع المستكبرين)[١٥]

وهكذا نرى الخميني في لقاءاته مع المسؤولين، وخصوصا ممن لهم علاقة بالخارج، ينصحهم بأن يعطوا صورة حسنة عن الإسلام، حتى يتبعهم غيرهم، ويقتدوا بهم.

ومن أقواله في هذا المجال، وهو يخاطب سفراء الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وجمع من أعضاء الاتحادات الطلابية الإسلامية في الخارج: (إن التزام السادة المقيمين في الخارج أصعب بكثير من التزامنا نحن المقيمين في الداخل، وذلك لأن شعبنا مطلع على الموازين والمعايير الإسلامية، وعلى فرض قيام بعض الفئات والأشخاص بأفعال منافية للإسلام فإن الشعب سيدين ذلك ويستنكره، وأمّا من في الخارج فإنهم يقيمون في بيئة غير إسلامية ويعيشون وسط شعوب غير مسلمة، وحتى إن كانوا مسلمين فإن اهتمامهم بمسائل الإسلام ليس كما يجب، ولهذا فإن أي سلوك أو تصرف يصدر عنكم ويكون مخالفاً للإسلام، سيعتبره هؤلاء الجاهلون بالإسلام، من الإسلام،

ويكوّنون تصوراً عن الإسلام من خلالكم. فلو كانت سفاراتنا في الخارج لا تزال تعيش الأجواء الطاغوتية أو ما هو قريب منها، فهذا يعني أن الإسلام لم يدخلها أبدا)[١٦]

وينصحهم قائلا: (من أهم الأمور التي تقع في دائرة مسؤوليتكم ومسؤوليتنا، مسألة تجسيد قيم الإسلام والثورة من خلال سلوككم وطريقة تعاملكم مع العاملين في السفارة والناس الذين يراجعونها، لإعطاء صورة مشرقة عن الإسلام، مما يسهم في تصدير ثورتكم إلى البلد الذي تقيمون فيه. فالالتزام بالقيم الأخلاقية ورعايتها، يسري تأثيره في نفوس الناس، وذلك لأن المسائل الأخلاقية ذات جذور فطرية، ونفوس الناس مجبولة على تقبلها، ففطرة الناس سليمة ولكن طريقة التربية هي التي تفسدها.. وعليكم أن تمارسوا دوركم التربوي والتوعوي في البلدان التي أنتم فيها، كما لو أنكم في بلدكم، وأن تصدروا الإسلام إليها وذلك من خلال الالتزام العملي بتعاليم الإسلام وآدابه وقيمه الأخلاقية، وتجسيد ذلك في سلوككم وتعاملكم مع الناس من حولكم)[١٧]

ويقول: (عليكم أنتم السادة في السفارات أن تحافظوا على البساطة فيها قدر الإمكان وأن تعاملوا من هم تحت أيديكم من الموظفين معاملة أخوية، على رغم إطاعتهم لكم، لابد أن تعاملوهم معاملة أخوية. كذلك ينبغي أن تكون معاملة ضيوفكم، بحيث يشعر كل قادم بتجسد الإسلام عملياً في سلوككم. فنحن مهما ادعينا بأننا مسلمون وأننا جمهورية إسلامية، فلن يصدقنا أحد ما لم يطابق قولنا فعلنا وما لم نجسد الإسلام في سلوكنا وتصرفاتنا وما لم تكن سفاراتنا سفارات إسلامية. ولابد من ذلك حتى تصدر الثورة إلى البلدان الأخرى فإنه لا يمكن تصديرها بالقوة والإكراه، وهذه مهمتكم التي يمكن إنجازها من خلال سلوككم

وكتاباتكم وإصداركم لمجلات فكرية إسلامية مصورة. واعلموا أنه لو سعيتم في تبليغ الثورة الإسلامية من موقعكم وكذلك قام الطلبة الإيرانيون في الخارج بتبليغ الثورة من موقعهم وقاموا بالرد على ما يكتب وينشر في الصحف والمجلات هناك وأثبتوا كذب إدعاءاتهم المغرضة ضد الثورة، فإن عملهم هذا سيسهم كثيراً في تصدير الثورة وتبيين حقائقها)[١٨]

وفي لقاء له مع بعض الوفود من الهند والباكستان وضح لهم مقصوده من تصدير الثورة؛ فقال: (إن المسألة الأخري هي تصدير الثورة، وقد قلت مراراً: إننا لانحارب أحداً لقد تم تصدير ثورتنا اليوم. ففي كل مكان نجد أن الإسلام يذكر، وأن المستضعفين يتطلعون إلى الإسلام يجب تقديم الإسلام إلى العالم كما هو من خلال الدعايات الصحيحة، و عندما تعرف الشعوب حقيقة الإسلام فانها ستقبل عليه لامحالة، ونحن لانريد شيئاً إلا تطبيق أحكام الإسلام في العالم)[١٩]

وهكذا نرى الخميني يقوم بنفس الدور من دعوة الشعوب الإسلامية كل حين لإصلاح حالها، والعودة للإسلام للتخلص من كل أشكال الهيمنة الغربية، ومن خطاباته في ذلك قوله في بعض مؤتمرات الوحدة الإسلامية: (الأمّة الإسلامية بلحاظ تعداد السكّان تمثّل مجموعة عظيمة ـ حوالي المليار ونصف المليار نسمة هم مجموع الأمّة الإسلامية ـ وإنّ مناطق وجود هذه المجموعة العظيمة من حيث الوضع الجغرافّي والخصائص الطبيعية والثروات الحيوية هي من أهمّ مناطق العالم وأكثرها حساسيّة، وبالرغم من أنّه لا ينقصها شيء على صعيد القابليّات الإنسانية والإمكانات الطبيعية فإنّ هذه الأمّة اليوم هي مجموعة حائرة. وعلامة حيرتها هو ما تشاهدونه. إنّ المصائب الكبرى في العالم تحدث بشكلٍ أساس في هذه الدول الإسلامية. فالفقر في هذه الأمّة والظلم والتمييز فيما بيننا والتخلف

العلميّ والتكنولوجيّ والانهزام الثقافيّ والضعف الثقافيّ كلّه يمثّل حال الأمّة الإسلامية. والمقتدرون في هذا العالم يضيّعون حقّ هذه الأمّة بكلّ بساطة وصراحة، ولا تستطيع هذه الأمّة الإسلامية أن تدافع عن حقّها)[٢٠]

ويضرب لهم المثل على ذلك بما يحصل في فلسطين، فيقول: (انظروا اليوم إلى أوضاع فلسطين، فهي نموذج. ولا شكّ بأنها نموذج هام جداً، لكنّه لا يختصّ بفلسطين. فانظروا إلى فلسطين، سترون أنّ الأمّة الإسلامية تعاني من جرحٍ كبير في جسدها، وهو قضيّة شعب فلسطين العظيم وأرض فلسطين التاريخية المقدّسة. ماذا أنزلوا بهذه الأرض؟، وعلى رأس هذا الشعب؟ وماذا يفعلون بهؤلاء الناس؟ وهل يمكن نسيان ما جرى على غزّة؟ وهل يمكن محوه من ذاكرة الأمّة الإسلامية؟.. لقد آلت أوضاع الأمّة الإسلامية مقابل هذه الظاهرة إلى حدّ وكأنّ ما يحصل لا علاقة لها به، وكأن ما يُغصب ليست حقّها وكأنها ليس هي التي تتعرّض للظلم. فلماذا نحن هكذا؟ ولماذا ابتُليت الأمّة الإسلامية بهذه الحالة؟ لقد أوجد أعداء الإسلام والأمّة الإسلامية ذلك السرطان المهلك الخطِر المسمّى دولة إسرائيل الصهيونية المزعومة في هذه المنطقة. والداعمون لهذا الكيان شركاء له في الظلم والجرائم الكبيرة التي يرتكبها. وها هم يدافعون عن إسرائيل ولا يمكن للأمّة الإسلامية أن تدافع عن نفسها، فهذا ضعفنا. لماذا؟ علينا أن نجبر هذا الضعف بالرجوع إلى الإسلام وبجعل تعاليم الرسول المكرّم محوراً لكافة اهتماماتنا)[٢١]

هذه تصورات قادة الثورة الإسلامية لمعنى تصدير الثورة الذي أسيء فهمه، لا من السياسيين فقط، وإنما من المتدينين، بل من رجال الدين أنفسهم، الذين لم يقرؤوا ولو كلمة واحدة مما قاله هؤلاء القادة، واكتفوا

بما يملى عليهم، أو بما تذكره وسائل الإعلام، أو بما يذكره سادتهم من السياسيين.

٣ ـ التعامل مع العالم:

الرؤية المبدئية التي ينطلق منها النظام الإيراني في تعامله مع العالم هي ما نص عليه الإمام علي في وصيته لمالك الأشتر حين ولاّه مصر وقال له: (لا تكوننَّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان؛ إمّا أخٌ لك في الدين، أو نظيرٌ لك في الخلق)(٢٢)

أو ما نص عليه قبل ذلك ما ورد في القرآن الكريم من الأمر بلزوم رعاية العدل، وعدم التجاوز بالنسبة إلى أي إنسان ـ مسلماً كان أو غير مسلم ـ كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨]

ولهذا، فإن قادة الثورة الإسلامية لم ينظروا إلى العالم غير المسلم بكونه كافرا، يجب استئصاله كما تؤمن الحركات الإسلامية المتطرفة، وإنما ينظرون إليه باعتباره عالما محترما يحتاج منا أن نعرض له الإسلام بصورة حسنة، وأن نعايش قضاياه ومشاكله، ونحاول علاجه من منطلق الأخوة الإنسانية، لا من منطلق الهيمنة والاستبداد.

ولهذا نلاحظ الإمام الخميني يصحح للحركة الإسلامية تعاملها مع العالم، فهو يرى أن الصراع ليس صراعا عقائديا بين الكفر والإيمان، وإنما هو صراع بين المستكبرين والمستضعفين، كما نص على ذلك القرآن الكريم في آيات كثيرة كقوله تعالى حكاية عن قوم صالح عليه السلام: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ (٧٥) قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ (٧٦)﴾ [الأعراف: ٧٥ – ٧٧]

وقد نص على المبادئ التي تقوم عليها العلاقة بين إيران ودول العالم الإمام الخميني حين سئل عن سياسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية تجاه الدول الأوروبية، فأجاب بقوله: إننا نريد أن تكون لنا علاقات ودية حسنة مع جميع شعوب العالم ودوله تقوم على أساس الاحترام المتبادل ما عدا الدول التي تعاملنا معاملة عدائية، وتريد أن تظلمنا، وتحاول السيطرة علينا، فإننا نرفض ذلك، ولن نسمح لأحد أن يتدخل في أمور بلادنا، ويتحكم فيها، كما كان يتحكم فيها في العهد البائد. فنحن ـ طبعاً ـ لا نستطيع أن نقيم علاقات ودية مع هؤلاء. أما الدول التي لها معنا علاقات حسنة، فلنا معها علاقات حسنة أيضاً. فإذا احتاجت هذه الدول إلى شيء نمتلكه نحن، واحتجنا نحن إلى شيء يمتلكونه هم، فلا مانع من التبادل، فمثلًا: إذا كان هؤلاء يحتاجون إلى النفط، ونحن نحتاج إلى أشياء محدودة، فهذا تبادل يمكن أن يحصل بشكل طبيعي بين الأفراد كما يمكن أن يحصل بين الدول. وأمر ذلك يعود طبعاً إلى مجلس الثورة، ثم إلى الحكومة)[٢٣]

وانطلاقا من النصوص المقدسة الداعية إلى البراءة من المستكبرين، وتحديهم، وعدم الركون إليهم نرى الخميني يوجه نداءاته المتتالية للمسلمين للوقوف في وجه الاستكبار العالمي، وإظهار البراءة منه، وهو ما أثار عليه غضب كل أذناب الاستكبار الذين يعتبرون أنفسهم حلفاء لهم، مع أنهم ليسوا سوى عبيد بين يديه.

وقد رد الخميني على هؤلاء، وخصوصا رجال الدين الذين وقفوا ضد دعوة الخميني، بل راحوا يصورونها بصورة التمدد الشيعي، لا بصورة النهضة الإسلامية، يقول الخميني: (من المسلم به أن المستعمرين وأعداء الشعوب لن يقر لهم قرار بعد هذه المراسم، وسوف

يتوسلون بكافة المكائد والحيل ويحوكون المؤامرات ويستنجدون بعلماء البلاط وأجراء السلاطين والقوميين والمنافقين، ويتجهون نحو الفلسفة والتفسير المغلوط والمنحرف، ويقدمون على أي عمل يضمن لهم نزع أسلحة المسلمين وتوجيه ضربة قاصمة لأبهة واقتدار أمة محمد ﷺ، و ربما يقول الجهال المتنسكون أنه لايجب هتك حرمة بيت الله وكعبة الآمال بالشعارات والمظاهرات والمسيرات وإعلان البراءة، وأن الحج عبادة وذكر وليس ميدان استعراض وقتال، و ربما يوحي العلماء المتهتكون بأنّ القتال والحرب والبراءة من عمل رجال الدنيا، وولوج السياسة وفي أيام الحج بالذات دون شأن علماء الدين.. إنّ هذه الإيحاءات تعد من خفي سياسات المستعمرين وتحريضاتهم، لذا ينبغي على المسلمين أن يهبوا للدفاع عن القيم الالهية ومصالح المسلمين ويواجهوا الأعداء بكل الامكانيات والسبل المتاحة، وأن يرصوا صفوفهم لهذا الدفاع المقدس، وألا يفسحوا المجال لهؤلاء الجهلة والمستائين وأتباع الشيطان للانقضاض على عقيدة وعزة المسلمين)[٢٤]

ثم يبين المغزى من الدعوة إلى البراءة من المستكبرين والوقوف في وجههم، فيقول: (إنّ صرختنا بالبراءة من المشركين اليوم هي صرخة من جور الظالمين، وصرخة شعب ضاق ذرعاً من تطاول الشرق والغرب عليه وعلى رأسهم أمريكا وأذنابها، ونهب بيته ووطنه وثروته)[٢٥]

ثم يذكر نماذج عن المستضعفين، وما قام به المستكبرون تجاههم، يقول: (تمثل صرختنا بالبراءة صرخة الشعب الأفغاني المظلوم، وأنا متأسف من عدم إصغاء الاتحاد السوفيتي لتحذيري بشأن افغانستان، فقام بمهاجمة هذه الدولة الإسلامية؛ قلت مراراً وأنا الآن أقول: دعوا الشعب

الأفغاني وشأنه، دعوه يحدد مصيره بنفسه ويتكفل باستقلال بلده؛ أنه ليس بحاجة لولاية من الكرملين أو وصاية من أمريكا، ومن المسلم أنه لن يستسلم لسلطة أخرى بعد خروج الجنود الأجانب من وطنه، وسوف يقصمون ظهر أمريكا فيما لو نوت التدخل في شؤون بلدهم.. و تمثل صرختنا كذلك صرخة الشعب الإفريقي المسلم، صرخة إخواننا وأخواتنا في الدين الذين يتحملون سياط ظلم الأشقياء العنصريين لا لشيء إلا لاسوداد بشرتهم.. إنّ هتافنا بالبراءة هو هتاف الشعب اللبناني والفلسطيني وكافة الشعوب الأخرى التي نهبت القوى العظمى نظير أمريكا واسرائيل ثرواتها وترنو إليها بطمع، فنصبت عملائها ومأجوريها على تلك الشعوب، وأمسكت بمقاليد الأمور في بلدانهم وهي تبعد آلاف الكيلو مترات، وأحكمت قبضتها على حدودها البرية والبحرية.. إن صرختنا بالبراءة هي صرخة البراءة من جميع الشعوب التي ضاقت ذرعاً بتفرعن أمريكا وغطرستها، والتي لاترغب بكظم غيظها في حناجرها إلى الأبد، وأزمعت أن تعيش حرة وتموت حرة)[٢٦]

وهو يرى أن هذه البراءة ليست خاصة بالمستضعفين من بلاد العالم الإسلامي، بل هي تشمل المستضعفين في جميع العالم، يقول: (تمثل صرختنا بالبراءة صرخة الدفاع عن المذهب والشرف والعرض، وصرخة الذود عن الأموال والثروات، و الصرخة المؤلمة للشعوب التي مزقت حربة الكفر والنفاق قلوبهم الطاهرة.. إنّ صرختنا بالبراءة هي صرخة الفقر والفاقة للجائعين والمحرومين لما ابتز الموهون واللصوص المحترفون حاصل عرق جبينهم وأتعابهم، وأقدموا على سلب ممتلكات الشعوب الفقيرة والفلاحين والعمال والكادحين باسم الرأسمالية والاشتراكية والشيوعية، فربطوا شريان

الاقتصاد العالمي بأنفسهم، وحرموا الناس من بلوغ أقل الحقوق)[٢٧]

وانطلاقا من هذه المعاني حملت الثورة الإسلامية شعار [لا شرقية ولا غربية] لتبين عدم انحيازها لأي جهة أو دولة أو نظام، ولتعطي النموذج للمستضعفين حتى يتحرروا من التبعية للشرق والغرب، يقول الخميني: (كان شعار [لاشرقية ولا غربية] الشعار المبدئي للثورة الإسلامية في عالم الجياع والمستضعفين، وراسم معالم السياسة الواقعية لعدم الانحياز في الدول الإسلامية، تلك الدول التي ستجعل الإسلام في القريب العاجل المدرسة الوحيدة لإنقاذ عالم البشرية، ولن تعدل عن هذه الاسياسة قيد أنملة، فلا يجب أن تعلق الدول الإسلامية والشعوب المسلمة في العالم آمالها على الغرب وأوربا وأمريكا أو الشرق وروسيا))[٢٨]

وهو يذكر أن من مقتضيات هذه الشعارات الخروج من أي تبعية ولأي جهة، يقول: (لا يتصور متصور أن هذا الشعار مقطعي، بل هذه سياسة أبدية لنا ولشعبنا وللجمهورية الإسلامية ولكافة المسلمين في العالم؛ لأنّ شرط دخول صراط النعمة حق البراءة والابتعاد عن صراط الضالين، ويجب أن يطبق ذلك في كل المجتمعات الإسلامية وعلى كافة الأصعدة.. يجب على المسلمين أن يفكروا في طرد الاستعمار من بلدانهم الإسلامية ويوظفوا كل طاقاتهم لذلك، وألا يجعلوا المستعمرين يستثمرون إمكانياتهم لصالحهم ولضرب الدول الإسلامية، فمن الخزي والعار على البلدان الإسلامية ورؤسائها أن يتوغل الأجانب إلى المراكز السرية والعسكرية للمسلمين، و على المسلمين أن لا يخشوا الضجيج والصخب والدعايات المغرضة، فإنّ صروح الاستكبار العالمي وقدراته العسكرية والسياسية أوهن من بيت العنكبوت وتؤول إلى الانهيار.. يجب على المسلمين في العالم أن يعملوا على

إصلاح القادة العملاء لبعض الدول، وأن يوقظوهم من هذا النوم العميق الذي يجعل مصالحهم ومصالح االشعوب الإسلامية في مهب الريح عن طريق النصيحة أو التهديد؛ وعليهم أن لايغفلوا عن خطر المنافقين ووسطاء الاستكبار العالمي، وأن لايقفوا مكتوفي الأيدي ويتفرجوا على مشهد اندحار الإسلام ونهب ثرواته وانتهاك أعراض المسلمين)[٢٩]

وهو يتحدث في كل مناسبة عن ضرورة وقوف الأمة جميعا مع فلسطين، ومواجهة العدو الصهيوني، وعدم الجلوس معه في أي مفاوضات، يقول: (يجب أن تفكر الشعوب الإسلامية على إنقاذ فلسطين، وأن تعبر عن استنكارها الشديد من مساومة بعض القادة العملاء الذين أضاعوا أهداف مسلمي هذه المنطقة، وألا تسمح بجلوس هؤلاء الخونة على طاولة المفاوضات ليصبح ذلك وصمة عار في جبين الشعب الفلسطيني الباسل.. عجباً لهؤلاء البشر، فكل يوم يمضي على الكارثة المروعة لاغتصاب فلسطين يزداد صمت ومساومة قادة الدول الإسلامية ومجاراة إسرائيل الغاصبة، حتى وصل الأمر إلى أن شعار تحرير بيت المقدس لا يتناهى إلى الأسماع؛ ولئن قامت دولة كإيران التي تمر بحالة من الحرب والحصار بمساندة الشعب الفلسطيني لاستنكروا وشجبوا ذلك، حتىأنّهم يفزعون من تسمية أحد الأيام بيوم القدس.. أخشى أن يتصور أولئك أن مرور الزمن سيلمع صورة اسرائيل والصهيونية، أو أن الذئاب الصهيونية الضارية قد تخلت عن فكرة تكوين بلد يمتد من النيل إلى الفرات)[٣٠]

وهو يبين أن سياسة إيران نحو فلسطين مثل سياستها نحو جميع المستضعفين سياسة ثابتة ومستمرة حتى لو خالفها في ذلك جميع المسلمين، يقول: (لن يقلع المسؤولون الايرانيون

المحترمون وشعبنا الأبي والشعوب الإسلامية عن قتال هذه الشجرة الخبيثة حتى استئصالها، فتجب الاستفادة من عزم أنصار الإسلام والقدرة المعنوية لأمة محمد ﷺ وإمكانيات الدول الإسلامية، وجعل إسرائيل نادمة عما ارتكبته من جرائم، وتحرير الأراضي المغتصبة عبر تشكيل خلايا للمقاومة في جميع أنحاء العالم.. إنني أحذر مجدداً من خطر استشراء الغدة السرطانية للصهانية في جسد الدول الإسلامية، وأعلن مساندة ايران شعباً وحكومة لنضال جميع الشعوب الإسلامية لا سيما الفتية الغيارى في طريق تحرير القدس، وأعرب عن جزيل شكري لشباب لبنان الأعزاء الذين رفعوا هامة الأمة الإسلامية عالياً بإذلالهم المستعمرين، وأدعو لنصرة كافة الأحبة في داخل الأراضي المحتلة وخارجها الذين يوجهون ضربة قاسية لإسرائيل ومصالحها مستندين إلى سلاح الايمان والجهاد)[٣١]

وعلى هذا النهج استمر القائد الحالي للثورة الإسلامية السيد علي الخامنئي الذي لا يكاد تخلو خطاباته من الدعوة لمواجهة المستكبرين ونصرة المستضعفين، وبكل الوسائل، ومن ذلك قوله في بعض خطبه: (إنّنا نقول الشيء الذي في قلوبنا، ونعلم أنّه حديث قلوب الشعوب وقلوب الكثير من الحكومات. إنّنا نعارض الاستكبار ونعارض نظام الهيمنة ونعارض بشدّة تسلّط بضعة بلدان على مصير العالم ونكافح هذا التسلّط ولا نسمح لهم بالتلاعب بمصير العالم)[٣٢]

وهو ـ مثلما ذكر الخميني ـ يذكر أن هذا الخطاب لن يعجب قوى الاستكبار العالمي، لهذا تلفق التهم كل حين، والتي لا تنطلي إلا على المغفلين، يقول: (ومن الواضح أن تعارضنا تلك الحكومات فتتذرع بذرائع الملفّ النوويّ وما يتّصل بحقوق الإنسان والديمقراطية. والكلّ في العالم يعلم أنّهم يكذبون ويمارسون الرياء والنفاق. وقد بعثوا مأمورهم ثانية إلى هنا يجول في أطراف الخليج الفارسيّ

ويكرّر نفس تلك الأكاذيب والهذيان ضدّ الجمهورية الإسلامية: إيران تروم الحصول على قنبلة نووية! من الذي يصدّق كلامكم؟ من يصدّق أنّكم تفكّرون بمصالح شعوب هذه المنطقة؟ أنتم الذين سحقتم شعوب هذه المنطقة، ما استطعتم وبمقدار ما سُمح لكم، تحت أقدام مصالحكم غير المشروعة.. أنتم مثيرو الحروب، أنتم هاجمتم العراق وهاجمتم أفغانستان وتهاجمون باكستان وتعيدون جرائمكم هذه في أيّ مكان آخر استطعتم، ثم تأتون لتصرّحوا ضد الجمهورية الإسلامية؟ جميع شعوب المنطقة تعلم والكثير من حكومات المنطقة تعلم أنّ الجمهورية الإسلامية تناصر السلام وتناصر الأخوة وتناصر عزّة بلدان هذه المنطقة وعزّة البلدان الإسلامية)[٣٣]

هذه نماذج بسيطة عن موقف الجمهورية الإسلامية الإيرانية من دول العالم وشعوبها، فهي تقسمها بحسب التقسيم القرآن إلى المستضعفين والمستكبرين، وتدعو إلى مواجهة المستكبرين مهما كان دينهم، حتى لو ادعوا الإسلام، وتدعو إلى مناصرة المستضعفين، حتى لو كانوا من غير المسلمين.

وذلك كله ليس سوى تطبيق لما ورد في القرآن الكريم من الدعوة لاحترام الشعوب بعضها لبعض، وحوار بعضها مع بعضها، وتعاونها جميعا على نصرة المستضعفين، ومواجهة المستكبرين، كما قال تعالى:، وهو ما نص عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (٧٥) الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٥، ٧٦]

الهوامش:

[١] صحيفة الإمام، ج٢١، ص: ٣٨١.
[٢] المرجع السابق، ج١٣، ص: ٨٠.
[٣] المرجع السابق، ج١٣، ص: ٨٠.
[٤] المرجع السابق، ج٩، ص: ١٦٠.
[٥] خطابات الخامنئي ٢٠١٠، ص٧٥.
[٦] خطابات الخامنئي ٢٠١٠، ص٧٥.
[٧] المرجع السابق، ص٧٥.
[٨] المرجع السابق، ص٧٦.
[٩] صحيفة الإمام، ج١٣، ص: ٧٩.
[١٠] المرجع السابق، ج١٣، ص: ٧٩.
[١١] المرجع السابق، ج١٣، ص: ٧٩.
[١٢] المرجع السابق، ج١٣، ص: ٨٠.
[١٣] المرجع السابق، ج١٣، ص: ٧٩.
[١٤] المرجع السابق، ج١٠، ص: ١٣٢.
[١٥] المرجع السابق، ج١٠، ص: ١٣٢.
[١٦] المرجع السابق، ج١٣، ص: ٣٧٩.
[١٧] المرجع السابق، ج١٣، ص: ٣٨٠.
[١٨] المرجع السابق، ج١٣، ص: ٣٨١.
[١٩] المرجع السابق، ج١٥، ص: ٢٧٣.
[٢٠] خطابات الخامنئي ٢٠١٠، ص٧٣.
[٢١] خطابات الخامنئي ٢٠١٠، ص٧٣.
[٢٢] نهج البلاغة الكتاب (٥٣).
[٢٣] صحيفة الإمام، ج١١، ص: ١٣٥.
[٢٤] المرجع السابق، ج٢٠، ص: ٢٦٠.
[٢٥] المرجع السابق، ج٢٠، ص: ٢٦٠.
[٢٦] المرجع السابق، ج٢٠، ص: ٢٦١.
[٢٧] المرجع السابق، ج٢٠، ص: ٢٦١.
[٢٨] المرجع السابق، ج٢٠، ص: ٢٦٢.
[٢٩] المرجع السابق، ج٢٠، ص: ٢٦٢.
[٣٠] المرجع السابق، ج٢٠، ص: ٢٦٠.
[٣١] المرجع السابق، ج٢٠، ص: ٢٦٣.
[٣٢] خطابات الخامنئي ٢٠١٠، ص٤٩.
[٣٣] المرجع السابق،، ص٤٩.

المحور: الدولة في فكر السيد الشهيد الصدر قدس سره

أ. د. نوري حسانى علوان الكاظمى
باحث واكاديمي من العراق

نظرية الدولة الإسلامية في فكر الشهيد الصدر

المقدمة

عالج علماء وفقهاء ومسلمون، موضوع الدولة، وتناولوا بشيء من العموم وعدم التخصيص- دراسة مشروعيتها التأسيسية التي تقوم علي بنائها اكثر المسائل السياسية، والاجتماعية والاقتصادية.

إن مشروعية بناء دولة في القضاء المعرفي والسياسي الإسلامي تُعد من القضايا المهمة التي أثير حولها جدال واسع، حول شكل الدولة وطبيعة وجودها، وشكل الحكم فيها، ومدي قدرتها علي سن القوانين وحماية نظامها السياسي، كل ذلك ساعد في البحث عن الاتجاه التنظير الفقهي، لبلورة معالجة إسلامية تصاغ بشكل نظرية كلية محكمة تكون قاعدة جامعة لشتات الأحكام الفرعية، كي تنبثق عنها جملة القوانين والأحكام المنظمة لحياة الإنسان.

إن ديدن الشعوب المتحضرة ذات المبادئ الإنسانية والقيم النبيلة والمعرفة

إن تقدر مفكريها المبدعين الذين قدموا للإنسانية تراثاً خدمها بقلمهم المعبّر عن رقي النظرة إلي الإنسان وطموحه و حقه في الحياة الكريمة.

ويعدّ الإمام الشهيد محمد باقر الصدر ﵀ من ابرز مجددي الفكر الإسلامي المعاصر، فقد اعطي زخماً كبيراً، للفكر والثقافة الإسلامية، من خلال تنظيراته الحركية، وكتاباته في المعارف المختلفة، ونظرته المغايرة للتراث، مما حداه الأمر إلي تحليل مكوناته، واستنطاق بنيته، مركزاً علي العناصر الصالحة لبناء حاضر إسلامي يستجب لطموحات الرسالة الإسلامية في عصر تكالبت فيه قوي الظلام لحرب الإسلام وطمس معالمه.

لقد انطلق الشهيد ﵀ في «نظريته للدولة» من خلال نظريته العامة في «شهادة الأنبياء وخلافة الأمة» ليقدم بعدها بعملية تقعيد وتقنين لمفهوم الدولة الإسلامية وللدور الذي يجب إن تؤديه الأمة ككل في العملية السياسية، وفي تركيبة هذه الدولة التي تمثل تجسيداً صادقاً ومعبراً عن آمال المسلمين وطموحاتهم في بناء دولة إسلامية متحضرة.

لقد درس السيد الصدر ظاهرة الدولة- ابتداءً- وعدّها ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان، نشأت وظهرت علي يد الأنبياء ورسالات السماء، فرسمت صيغتها والعدل والمساواة، للحفاظ علي الوحدة البشرية انطلاقاً من قوله تعالي ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1]

وانتظم هذا البحث في مبحثين، تناولت في الأول منه نظرة الإمام الصدر إلي نشأت الدولة وشكلها في

النظام السياسي الإسلامي، وأثر ذلك في بناء تركيبها العقائدي، أما المبحث الثاني، فتدارست فيه طروحات الشهيد الصدر حول هوية الدولة الإسلامية، واهم ما تمتاز به من خصائص وملامح تختلف عن بقية الدول الحديثة.

آمل أن تقدم هذه الدراسة إضافة متواضعة لاستكشاف معالم فكر، صاغه عالم احدث تحولاً بفعل رصانة منهجه وقوة أدواته وأبحاثه المتسمة بالموضوعية فنظر إلي «الدولة» «ظاهرة نبوية»[٢] ظهرت في مرحلة مبكرة في تاريخ البشرية.

المبحث الأول: نشأة الدولة، وشكلها، ومميزاتها في فكر الشهيد الصدر

المطلب الأول / نشأة الدولة:

تتعدد النظريات والاراء الباحثة في نشوء الباحثة في نشوء الدولة وتكوينها، إلا إن غالبية من كتب في هذا الشأن من المختصين، يؤكدون إن فكرة الدولة لم تكن معروفة، عند الإنسان القديم. فالتجمعات الإنسانية في بداية ظهورها لم تجمعها سلطة معينة، لأن سمات تلك المرحلة كانت تشوبها الفوضى والخضوع لنواميس الطبيعة[٣]. ولم يكن للجهاز السياسي، والحكومة آنذاك من وجود، فالدولة في المصطلح السياسي تاتي باكثر من معنى فهي تعني «الحكومة، أي الجهاز السياسي الحاكم.. وتأتي بمعنى أوسع من ذلك فتأتي بمعنى الأمة ذات الكيان السياسي، فيقال الدولة الإسلامية، الدولة الأوربية[٤].

وفي ضوء، ذلك لم تُظهر الجماعات البدائية القديمة شكلاً محدداً بحكم تواجدهم سياسياً، أو تؤسس لكيان قائم بذاته يتحمل عِبء المسؤوليات ويحدد الصلاحيات للأفراد. ونحن نعلم إن التعريف الاصطلاحي للدولة يعني وجود «كيان سياسي ذات شخصية اعتبارية، يتعامل معها القانون جهة صالحة لتحمل الواجبات

واكتساب الحقوق»[٥].

ولم تبرز في المجتمعات القديمة شخصية الدولة المبدئية، والعقائدية، فهي مجتمعات بسيطة، يسيطر عليها الخوف وسيطرة الأقوياء. ولم تتبنى قاعدة فكرية محددة تقوم عليها آية عقيدة تمنحها تسمية، ونوعية سياسية. فذهب علماء القانون الدولي العام إلى القول؛ إن ظهور الدولة في حقيقتها ظاهرة اجتماعية وحدث تاريخي تقوم على أسس وعوامل اجتماعية (السكان) وجغرافية (الإقليم) وسياسية (الحكومة) ويضاف لها عامل الاقتصاد والتنظيم، فتصبح وحدة سياسية مستقرة، ومستقلة عن الوحدات الأخرى»[٦].

إن تتبع نشوء الممالك القديمة في اليونان والرومان وبلاد الرافدين ومصر وإيران والهند والصين. يجد إن فكرة قيام الدولة تعود لنظرية التفويض الإلهي للحكام[٧].

باعتبارهم آلهة، يستمدون سلطتهم السياسية من الله، ويرى فقهاء آخرون إن نظرية العقد الاجتماعي كانت السبب الأهم في ظهور الجماعات السياسية بموجب عقد اجتماعي تم بين أفراد الناس من جهة وبين شخص وهمي يفترضونه، أو مع أنفسهم بوصفهم الجماعة السياسية المستقبلية[٨].

إن مجمل تلك النظريات يُظهر تعبيراً انعكاسياً لتأثر تلك الأمم والجماعات القديمة، بالواقع الاجتماعي الذي كان يعيشه الناس آنذاك، ناهيك عن تأثرهم بالظروف والعوامل المحيطة، التي أفرزت ثقافات وافكار متنوعة بمرور الزمن فامتزجت فيما بينها لتشكل طوقاً يغلق مجالات الفكر، ويؤسس لنظم سياسية، ظهرت ملامحها مع تشكيل ملامح الدولة القانونية.

ويرى الشهيد الصدر إن الدولة ما هي إلا «انعكاس متقدم في الوحدة السياسية لجماعة البشر»[٩]. وهو بهذا

التعريف يحدد انعكاساً لظهور الدولة ويعتبره متأخر عن وجودها ككيان مستقل، رابطاً أصل نشأته بتشكيل الوحدة السياسية (الدولة) التي يقودها جماعة محددة من البشر، باعتبارهم خلفاء الله في الأرض. وهذا الانبثاق لا يصدر إلا من وجود تجمع انساني موحّد لعامة الناس، فالوحدة العامة للبشرية لها بعد ان في فكر الفقيد الراحل هما: -

١- **الوحدة الوطنية**: وهي «التي تنهض على مشاعر مشتركة بين مجموعة من الناس في ارض محددة من قبيل المشتركات القومية والعرقية والجغرافية»[١٠].

٢- **الوحدة الفكرية**: وخير من يمثلها «الأيمان بفكرة معينة ومذهب هذا النوع يحمل في طياته بعداً طبيعياً لان البشر، بطبعهم يجدون أنفسهم موحدين إذا ما كانت لهم أسس فكرية مشتركة ينبثق عنها سلوك واحد»[١١]. ويعرف الشهباء ﷺ الوحدة الفكرية بأنها «إيمان جماعة من الناس بفكرة واحدة تجاه الحياة، يقيمون على أساسها و حدتهم السياسية»[١٢]

لقد أراد السيد الصدر أن يوضح المرتكز الأساسي للدولة القائم على الوحدة والتضامن الفكري، فالوحدة البشرية إنما يتجلى ظهورها، وتبرز سماتها ومعطياتها بوجود قاعدة فكرية تؤمن بها من خلال التجمع الانساني الذي يتمثل بالنظام السياسي للدولة وبتجمعها الإنساني تحت عنوان «النظام السياسي للدولة» وكذلك (بلحاظ الحاجات الاجتماعية والفردية للبشر)[١٣].

والإسلام يؤكد أن البشر كانوا أمة واحدة، يعيشون حالة الفطرة السائدة آنذاك في المجتمعات البدائية الأولى، فالفرد يشعر بكونه جزءاً من محيطه البشري بحسب فطرته، دون الحاجة إلى تنظيم في العلاقات الاجتماعية.

يقول العلامة الطباطبائي في

تفسيره لقوله تعالى ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[١٤] أن الناس «كانوا على الاتحاد والاتفاق، وعلى السذاجة والبساطة لا اختلاف بينهم بالمشاجرة والمدافعة في أمور الحياة، ولا اختلاف في المذاهب والآراء والدليل على نفي الاختلاف قوله تعالى ﴿فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[١٥] فالاختلاف في أمور الحياة ناشئ بعد الاتحاد والوحدة والدليل على نفي الاختلاف الثاني قوله تعالى «وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه بغياً بينهم»

فالاختلاف في الدين إنما نشأ قبل حملة الكتاب بعد إنزاله بالبغي»[١٦].

لقد أراد الفقيه الصدر أن يطرح المنشأ التاريخي للدولة، من خلال يُعدها الاجتماعي لانها ضرورة أصيلة للوجود الإنساني وليتفاعل مع معطيات الأحداث، فبدايات التاريخ الإنساني كانت تتحكم فيه الفطرة، وتسيره على وفق منهاجها وعلى وفق الحاجات البسيطة لبني البشر، فلما تمت قدراتهم وقابلياتهم الذهنية، وتفتحت عقولهم بسبب توسع دائرة محيطهم الاجتماعي بعلاقاته المتشعبة، بدأت تلوح في الأفق بوادر تباين النظرات والطموحات الإنسانية، حيال مختلف متطلبات الحياة، فظهرت الخلافات، وبرز منطق القوة ليفرض هيمنته على السلطة واحتكارها، فبدأت الحقوق تسلب، ولم يجد الضعفاء بُدّاً من الاستسلام. لذا هنا فرضت الحياة الاجتماعية وجود معايير أو موازين لإقامة العدل وبيان الحقوق للجميع في إطار يحفظ للإنسان كرامته، وحقه في الحياة الآمنة. فبدأت فكرة تأسيس النظام أو القانون الكافل للعدالة الإنسانية بصورة الدولة على يد رسل الله وأنبيائه.

يقول السيد الصدر «أن البشر وبسبب الاختلاف على أساس فرضية

حب الذات لم يتمكنوا من تحقيق الخلافة الإلهية، كما أن وعيهم المحدود أيضا حال دون تطبيق الخلافة الإلهية ولذا فان المهمة الإلهية تشريف آخر، فضلاً عن إبداع الرسالة وإرشاد الناس»[١٧].

أن اختلاف الناس فيما بينهم هو الذي دفع الأنبياء عليهم السلام إلى تأسيس الدولة والحكومة بمقرراتها المنزلة بها من الوحي، لتعبّر عن حاجة اجتماعية أصيلة في النفوس، لتمارس دورها بقيادة المجتمع الإنساني، ضمن مسار الحفاظ على الوحدة والتعايش الإنسانيين.

ويضيف الشهيد الصدر فيقول «أن الناس كانوا أمة واحدة في مرحلة تسودها الفطرة وتوحّد بينها تصورات بدائية للحياة وهموم محددة وحاجات بسيطة ثم نمت من خلال الممارسة الاجتماعية للحياة، المواهب، والقابليات، وبرزت الامكانات المتفاوتة واتسعت آفاق النظر، وتنوعت التطلعات، وتعقدت الحاجات وبدأ التناقض بين القوي والضعيف. واصبحت الحياة الاجتماعية بحاجة إلى موازين تحدد الحق. وتجسدّ العدل وتضمن استمرار وحدة الناس في إطار سليم.... بدلاً من أن يكون مصدراً للتناقض وأساساً للصراع والاستغلال. وفي هذه المرحلة ظهرت فكرت الدولة على يد الأنبياء، في بناء الدولة السليمة على اسس وقواعد الهية»[١٨].

قال تعالى ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[١٩].

المطلب الثاني / شكل الدولة في النظام السياسي الإسلامي

تعددت أشكال الدول على مر التاريخ البشري، تبعاً لأيديولوجياتها التي يتبناها الحكام، وتتحرك بموجبها إدارة الدولة وتتحدد مسؤولياتها وأهدافها التي تسعى إلى تحقيقها. ويقسم الإمام الشهيد شكل الدولة على ثلاثة أنواع تبعاً لأيديولوجياتها الفكرية هي: -

١ - دولة أيدلوجية، تنهض على عقيدة فكرية، وتشتمل على:

أ- دولة كافرة وجاهلة، ويمثلها اليوم شكل الدولة اللبرالية والدولة القومية، والدولة الشيوعية.

ب ـ دولة إسلامية.

٢- دول غير أيديولوجية، وهي مجموعة الدول الاستبدادية (الدكتاتورية) والاستعمارية والعلمانية[٢٠].

أن شكل الدولة في الفكر الإسلامي لايتخذ إطار محدداً إلا بما تفترضة من قانون الدولة وشرعيتها، فالشريعة الإسلامية ليس من واجبها تحديد شكل الحكومة، لان وظيفة المشرع هي وضع الأحكام لموضوعاتها بما يحقق المصالح للناس ويدرأ عنها المفاسد، ومعلوم أن الموضوعات أو الحوادث متغيرة بتغيرات الزمان والمكان وكذلك التطورات الحضارية. ولكن ما يميز شكل الدولة الإسلامية من أنها ليست ملكية أو استبدادية أو ديمقراطية أو ثيوقراطية. فالأنظمة السابقة للإسلام من فارسية في المشرق أو رومانية في المغرب كان يحكمها نظام التفويض اللاهي للملوك، وتخضع لنظام الوراثة، فالأولى كسروية، والثانية قيصرية فالفرد - الملك - يتحكم بمصير الشعب، وتسمى عند العرب بالجبرية أو الجبارية[٢١].

أما الشكل الاستبدادي للدولة فيعتمد على إرادة الحاكم والتي يمثلها هي القانون الفعلي. وقد صّوره

الشاعر بقوله:

فلأنت كسري ما ترى تحريمه
كان الحرام وما تحل حلالا[٢٢]

إلى هذا النظام يقوم على اساس الهوى والشهوة، وهو أمر مخالف لمقتضى الحكم الإلهي الذي لا يشوبه الظلم والنقص والخطأ قال تعالى: ﴿وَمَن لم يحكم بما أنزل الله نازلتيك هُمُ الكَفِرُونَ﴾[٢٣].

ويعبر الشهيد الصدر عن هذا الحكم بدقة متناهية، فيقول إن «الضمان الأساسي في الشكل الإلهي من الحكم هو العصمة من الهوى والخطأ، التي تشكل الضمان الحتمي لاستقامة الحكم ونزاهته»[٢٤].

إن فكر الشهيد الصدر الذي يمثل التصور الإسلامي الصحيح الذي يؤسس ما يعرف بـ (الأصل الأولى)[٢٥] حيث يقوم على نفي أية سلطة على الإنسان سوى السلطان الإلهي الذي يبرره كون الإنسان مخلوقاً ضعيفاً خلقه الله ليكون عبداً له، وفي مقابل ذلك، ان الله سبحانه خلقه حراً ولا سيادة لأحد عليه فرداً كان ذلك المتسبد أو طبقة أنواع أو اي مجموعة بشرية).

ولم يكن شكل الحكم في الدولة الإسلامية ديمقراطياً بالمفهوم المتعارف عليه اليوم، فالشعب في نظام الدولة الديمقراطية، يضع قوانينه بنفسه وذلك بواسطة ممثليه في المجلس الحاكم، بينما في النظام السياسي الإسلامي فان «إرادة الشعب مقيدة بحكم الله ورسوله لان الشريعة هي صاحبة السلطان ولا يملك الفرد أية صلاحية للتشريع»[٢٦].

والأنظمة الديمقراطية الغربية غالباً ما تكون أهدافها مادية الغرض، لتحقيق السعادة الدنيوية، بينما تلازم الأهداف الروحية للأهداف المادية في النظام السياسي الإسلامي لغرض تحقيق المصالح الدنيوية والأخروية معاً.

ولان الإسلام يتعالى على القومية

أو الشعوبية، فهو يهتم بالإنسان على وفق إنسانيته التي كرمها من الله سبحانه ضمن مبدأ رحمته لعباده جميعاً قال تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[٢٧].

إن الدولة الإسلامية من وجهة الشهيد الصدر «لا تتبع من اعتناق الأشخاص الحاكمين لأيديولوجياتها هو وإنما تنشأ من اعتناق نفس الدولة، كجهاز حكم الإسلام، ومعنى اعتناق الدولة لأيديولوجياتها ارتكازها على القاعدة الإسلامية، واستنباط تلك القاعدة من صميم التشريع الاسلامي ونظرتها الى الحياة والمجتمع»[٢٨].

وأخيراً فان نظام الدولة الثيوقراطي يوجب على السلطان إلى يستمد قوته وسلطانه من الله وهو قول بلا دليل[٢٩]، فالملك ليس لديه شريعة إلهية منزلة. فهو معرض للخطأ والصواب، بينما في النظام السياسي الإسلامي فان (النبي والولي رسل من الله ويأتيه الوحي ولديه دليله وهو رئيس لدولة وهو معصوم عن الخطأ)[٣٠].

إن الإمام في الشريعة الإسلامية مقيد وخاضع لتعاليم السماء، وعليه حق في رعيته النصح والإرشاد وتسأله وتسائله متى أحست انه اخلّ بواجباته الشرعية لا كما يقول الثيوقراطيون، مرددين كلام ملك فرنسا في القرن الخامس عشر لويس الرابع عشر الذي قال «أنا لم نتلق التاج إلا من الله ولنا وحدنا سلطة سن القوانين ولا نخضع في عملنا لأحد»[٣١].

ويضع الإمام الصدر ﷺ عدة شروط لممارسة الأمة اختيار شكل الدولة والحكم والجهاز الحاكم، منها: -

أولاً: إن يكون اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم ضمن الحدود الشرعية الإسلامية، وغير متعارض مع شيء من أحكام الإسلام الثابتة.

ثانياً: - إن يكون اختيار شكل الحكم والجهاز الحاكم اكثر اتفاقاً مع مصلحة الإسلام التي تعني الوضع

الأفضل لأيديولوجياتها باعتباره دعوة عالمية وقاعدة للدولة.

ثالثاً: - إن يكون اختيار الحكم والجهاز الحاكم اكثر اتفاقاً مع مصلحة المسلمين بوصفهم أمة لها جانبها الرسالي والمادي»[٣٢].

لذا فالنظام السياسي الإسلامي في شكله ومضمونه، يختلف عن غيره من الأنظمة السياسية الحالية، فهو نظام عالمي انساني أخلاقي، ودنيوي وأخروي، فهو يلاحق الجاني نفسه بنفسه عندما تعجز الدولة عن القيام بذلك، والحكومة فيه، لا تشبه الحكومات الحديثة والقديمة فهي ليست، حكومة مطلقة، يستبد بها رئيس الدولة برأيه، إنما هي حكومة دستورية، بمعنى ان جهاز الحاكم جميعهُ يتقيد وينفذ الشروط والأحكام والقواعد المذكورة في القرآن والسنة المطهرة من أقوال الرسول الله صلي الله عليه واله مسلم والأئمة الأطهار.

يقول الشهيد الصدر «إن النظرية الإسلامية، شكلٌ لحكم يحتوي كل النقاط الإيجابية في النظام الديمقراطي مع فوارق تزيد الشكل موضوعية وضماناً لعدم الانحراف»[٣٣].

فالأمة الإسلامية التي انبثقت عنها الدولة الإسلامية تقوم على علاقات ترسم مثلثاً تجعل الله سبحانه في أعلاه، بينما نجد الإنسان والمجتمع في قاعدته، وهذا التصوير الذي يوضحه المفكر الإسلامي محمد اركون الذي يظهر «إن الصفة الأساسية للدولة الإسلامية الأولى هي الإطار القانوني لذاتية تتعين أولاً بمقتضى تماسكها الديني»[٣٤].

ومما ساعد على مثالية الدولة الإسلامية وعظمتها أنها «لم تكن الإطار الخالص للامة دون غيرها»[٣٥] بل كانت تنفتح الجماعات أخرى مثل أهل الذمة من اليهود والنصارى، فتحفظ لهم، حقوقهم وتحترم عقائدهم، وحرية المعتقد، بمقتضى قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[٣٦].

إن شكل الدولة الإسلامية في فكر الشهيد الصدر يقتضي قانونية الدولة أي «تنفيذ القانون على أروع وجه لان الشريعة تسيطر على الحاكم والمحكومين على السواء»[٣٧].

ويفترق نظام الدولة الإسلامية عن نظام الدولة الديمقراطية بأن الدستور بأجزائه الثابتة الممثلة بالشريعة الإلهية وعدالتها مصدر الله سبحانه في حين إن الدستور في النظام الديمقراطي يعبر عن تحكم الاكثرية في الأقلية[٣٨]. وهي التي تضع الدستور، ومادام كونه وضعاً بشرياً فهو معرض للخطأ والصواب، وعدم التنزيه.

يستعرض الشهيد الصدر المميزات الدولة الإسلامية، انطلاقاً من محورين رئيسين: -

المحور الأول: التركيب العقائدي للدولة الإسلامية.

المحور الثاني: التركيب العقائدي والنفسي للفرد المسلم المعاصر[٣٩].

ويبحث الإمام الصدر المحور الأول في ثلاث نقاط مهمة هي: -

١- العلاقة بين التركيب العقائدي للدولة وهدف المسيرة.

٢- أخلاقية التركيب العقائدي وتحرير الإنسان من الانشداد للدنيا.

٣- المدلولات السياسية في التركيب العقائدي[٤٠].

إن ما يميز الدولة الإسلامية من أنها، دولة عقائدية ترسم خطاها على وفق المشروع الإلهي المتكامل في نظرته للكون والحياة، ضمن المسيرة البشرية، نحو التكامل الروحي نحو التسامي والرقي الإنسانيين. وهذا الأمر لا يتأتى إلا عبر هدف منشود يقصده المسلم ليحقق له طموحه في الفوز بالحياتين معاً.

يقول السيد الصدر «كل مسيرة واعية لها هدف وكل حركة حضارية لها غاية تتجه نحو تحقيقها، وكل مسيرة وحركة هادفة تستمد وقودها وزخم اندفاعها من الهدف الذي تسير نحوه وتتحرك الى تحقيقه، فالهدف هو

وقود الحركة وهو في نفس الوقت القوة التي تمتصها عند تحقيق الهدف»[٤١].

والشريعة الإسلامية السمحاء، تطرح الهدف المتمثل بـ «صفات الله وأخلاقه ليكونا من معالم لهذا الهدف في المقدمة فالعدل والعلم والقدرة والقوة والرحمة والجود تشكل بمجموعها هدف المسيرة للجماعة البشرية الصالحة»[٤٢].

ويصف الإمام الشهيد (الهدف الأسمى) بأنه يقع ضمن التحرك الحضاري للإنسان، فمواصلة المسير باتجاه ذلك الهدف باستمرار، واقترابه منه سيكشف له افاقاً جديدة كلما اقترب منه «لان الإنسان المحدود لا يمكن إن يصل الذات الالهية المطلقة ولكنه كلما توغل في الطريق إليه اهتدى إليه من جديد وامتد به السبيل سعياً نحو المزيد»[٤٣].

قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ جَهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[٤٤]، قال ابن عباس رضي الله عنه أي «لنهدينهم السبل الموصلة الى ثوابنا»[٤٥] وقيل في معنى الآية أيضاً «والذين يعملون لتهديتهم الى ما لا يعلمون»[٤٦]. ويشبه الفقيد الصدر مميزات الهدف الرسالي الذي لا تنفذ مقاصده، بكلمات الله التامات التي هي الاخرى التي لا تنفد، قال تعالى «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً»[٤٧] ويضرب الشهيد لذلك مثلاً، عندما أهتزّ كسرى بجبروته حينما سأل عباده بن الصامت مستهزئاً عما دعا إليه من التفكير في محاربة إمبراطوريته، فكان جوابه «إن الجيش الإسلامي جاء لتحرير المظلومين»[٤٨]، ومعنى ذلك «أن العدل المطلق لا ينفد وأن الهدف المطلق يظل دائماً قادراً علي التحريك والعطاء»[٤٩].

ويشير السيد الصدر إلى لما ما يتعلق بالمدلولات السياسية، في التركيب العقائدي الإسلامي، الذي

يقوم بدور عظيم في تنمية القابليات والطاقات الخيرة لدى الإنسان، وتوظيفها للخدمة البشرية، على وفق مدلولات «استئصال كل علاقات الاستقلال التي تسود المجتمع الجاهلي من توفر طاقتين إحداهما طاقة المستغل والأخرى طاقة المستغِل. وكذلك الوضع الواقعي الذي يعيشه الحاكمون في دولة الإسلام باعتبارهم مواطنين اعتياديين في حياتهم الخاصة وسلوكهم وعلاقاتهم ومساكنهم مما يجسد القدوة الحقيقة والأسوة الروحية»[٥٠].

أما أهم المعالم العامة المجسدة للتركيب العقائدي في نظر الشهيد الصدر فتمثلها مدلولات النص القرآني القائل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[٥١]. وقوله تعالى ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[٥٢].

وحث الشهيد السعيد الفرد المسلم الى عدم التعلق الشديد بالدنيا، وعدم اتخاذها هدفاً يتعارض مع الآخرة، انطلاقاً من قوله تعالى ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾[٥٣]

ولكن عندما يتخذ المسلم الدنيا طريقاً للآخرة، باعتبارها «أداة ينمي الإنسان في إطار خيراتها وجوده الحقيقي وعلاقته بالله وسعيه المستمر نحو المطلق في عملية البناء والإبداع والتجديد فان الدنيا تتحول في هذه النظرة العظيمة من كونها مسرحاً للتنافس والتكالب على المال الى مسرح للبناء الصالح والإبداع المستمر»[٥٤].

قال تعالي ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾[٥٥]

ويشدد الشهيد الصدر علي البناء والحضاري الذي يهدف اليه الاسلام ويضعه امام كل مسلم، محرراً اياه من مغريات الأرض، وواضعه أمام مسؤولية الكبيرة، في خلافه الله علي ارضه، فواقعنا المعاصر يستهدف وضع أطر عملية سليمة، تهدف الي تنمية الأمة، وحشد طاقاتها وإمكاناتها ضد عناصر التخلف.

يقول الإمام الشهيد «إن حاجة التنمية الحضارية الي منهج اجتماعي وإطار سياسي ليست مجرد حاجة بل هي إطار من أطر التنظيم الاجتماعي، ولايكفي لسلامة البناء إن يدرس الإطار ويختار بصورة تدريجية، ومنفصلة عن الواقع بل لايمكن لعملية البناء إن تحقق هدفها في تطوير الأمة واستنفار كل قواها ضد التخلف إلا إذا اكتسب إطارا يستطيع إن يدمج الأمة ضمنه حقاً»[٥٦]. قال تعالي «إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»[٥٧].

يقول العلامة الطباطبائي «إن الله قضي قضاء حتم بنوع من التلازم بين النعم الموهوبة من عنده للإنسان وبين الحالات النفسية الراجعة الي الإنسان، الجارية علي استقامة الفطرة، فلو جري قوم علي استقامة الفطرة وعملوا صالحاً أعقبهم نعم الدنيا والآخرة»[٥٨].

ويركز السيد الصدر علي مشروع «الأطروحة الإلهية» التي يعدها أساساً لعملية البناء الحضاري وإطاراً لنظامها الاجتماعي القادرة علي تحفيز الأمة، وتبئتها ضد قوي التخلف عبر مجموعة نقاط أهمها: -

١- الأيمان بالإسلام، الذي اصبح عند غالبية المسلمين عقيدة باهته، بسبب عصور الانحراف والهيمنة الاستعمارية التي تهدف الى تذويب هذه العقيدة وتفريغها من محتواها»[٥٩]. فأصبح المسلمون غير معبرين عن الأمة الإسلامية، بعد إن ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[٦٠]

وقوله تعالى «وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»[٦١].

قال ابن منظور «وسط الشيء أفضله وأعدله. وأوسط الشيء أفضله وخياره كوسط الدابة للركوب خير من طرفيها لتمكن الراكب»[٦٢]. قال الصدر ﷺ في معرض ذكره لمسؤولية المفاضلة بالأيمان، ومسؤولية الآمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشهادة على الناس في ذلك «فما لم يكن المسلمون على مستوى هاتين المسؤوليتين فلا أمة إسلامية بالمعنى الصحيح، وما لم تتخذ العقيدة الإسلامية مركزها القيادي كأساس الممارسة هاتين المسؤوليتين في كل جوانب الحياة فلا رسالة إسلامية في مواقع الحياة بالمعنى الصحيح»[٦٣].

٢- وضوح التجربة والارتباط العاطفي بتاريخها: إن عملية البذل والعطاء الإنساني في نحو الهدف الأسمى إنما يتحقق عبر الواقعية الحية التي تقدمها دعوة البناء الحضاري «وهذا المثال يندمج مع أعمق مشاعره وعواطفه ويستمد وجوده من اشرف مراحل تاريخه وأنقاها فالدولة الإسلامية لا تسير في الظلام وإنما في النور»[٦٤] قال تعالى ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[٦٥].

يقول الشهيد الصدر إنَّ «بقيام الدولة الإسلامية بوضع حد لمأساة الانشطار والتجزئة في كيان الفرد المسلم التي تفرض عليه ولاءات متعارضة في حياته فان المسلم الذي يعيش في ظل أنظمة تتعارض مع القرآن والإسلام يجد نفسه في كثير من الأحيان مضطراً إلى ممارسة التناقض في حياته باستمرار، إذ يرفض في المسجد وبين يدي الله ما يمارسه في المتجر أو في المعهد أو في المكتب ويرفض في حياته العملية ما يقدسه في المسجد ويعاهد الله على الوفاء به ويظل في دوامة هذه الولاءات

المتعارضة»[٦٦].

إن المنهج الإسلامي طريق سالك وبيّنه في موقفه من تلك الدوامات، والتناقضات التي تعتري الإنسان فهو لا يربط ذهن الأمة بتاريخ ونهج أعدائها، بل بتاريخ أمجادها الذاتية المعبرة عن أصالتها، ليولد شعوراً محفزاً لدى الأمة لانفتاحها على عملية البناء الحضاري التي تقوم على أساس الشريعة الإسلامية[٦٧].

٣- التطلع الى السماء ودوره في البناء: يوضح السيد الصدر الفرق بين الإنسان الغربي عن الإنسان الشرقي، في تطلعاتهما وارتباطهما بالسماء، فيذكر إن الإنسان الأوربي بطبيعته «ينظر الى الأرض دائماً لا الى السماء وحتى المسيحية بوصفها الدين الذين آمن به هذا الإنسان منذ مئات السنين لم تستطيع إن تتغلب على النزعة الأرضية في الإنسان الأوربي»[٦٨].

أما الإنسان الشرقي نراه يتطلع الى الغيب والسماء بسبب التوجه الفكري لديه الى «المناحي العقلية من المعرفة البشرية دون المناحي المرتبطة بالواقع المحسوس مما يحد من قوة إغراء المادة لديه»[٦٩].

٤- نظافة التجربة وعدم ارتباطها بالمستعمرين: نظراً لمعاناة العالم الإسلامي من الاستعمار الاجنبي لاراضيه، لفترات طويلة، وما خلقه هذا الوضع من شعور نفسي مرير لدي المسلمين، اتسم بالشك والاتهام، فقد خلق حالة من الانكماش والتقوقع لدى الأمة الإسلامية، مما حداها في نهاية المطاف - بعد رحيل المستعمر عن أراضيها - للبحث عن قدرات وطاقات تفجر في نفوس المسلمين نهضة حديثة قائمة على أسس ومعالم اجتماعية حضارية لا صلة لها بالمعطيات التنظيمية للإنسان الأوربي المستعمر.

ولما كانت الأمة الإسلامية متكونه من قوميات متعددة سعت الكتل السياسية في العالم الإسلامي الى بناء «فلسفة وقاعدة للحضارة، وأساس

للتنظيم الاجتماعي مما بذلت جهوداً كثيرة في محاولة لتطوير العرق القومي حرصاً منهم على تقديم شعارات ثورية منفصلة عن الكيان الفكري للاستعمار انفصالاً كاملاً»[٧٠]

ولكن السيد الشهيد يشكك في قدرة «القومية» في أداء دورها المؤثر في العالم الإسلامي إذ يرى فيها «رابطة تاريخية ولغوية وليست فلسفة ذات مبادئ ولا عقيدة ذات أسس بل حيادية بطبيعتها تجاه الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقائدية والدينية»[٧١].

وعندما يبرز دور الفكر الإسلامي في أيجاد الصيغ الناجعة لعملية البناء الحضاري والتنظيم الاجتماعي، اعتماداً على أصالة الإسلام ونقائه من مؤثرات التأثر بالمستعمر وحضارته المادية فالإسلام «هو تعبيرها الذاتي وعنوان شخصيتها التاريخية ومفتاح أمجادها السابقة والحقيقة التي بذل المستعمرون كل وسائلهم في سبيل تشويهها»[٧٢].

ولن تكن عملية البناء من جديد في معطيات الفكر الإسلامي لتبدأ من الصفر لأنها عملية مارسها المصلحون وقادة الفكر على الدوام وبفترات زمنية متباينة في تاريخنا الإسلامي.

يقول السيد الصدر «إن عملية البناء لن تبدأ من الصفر لأنها ليست غريبة على الأمة بل لها جذور تاريخية ونفسية ومرتكزات فكرية، بينما أي عملية بناء أخرى تنقل مناهجها بصورة مصطنعة ومهذبة من وراء البحار لكي نطبق على العالم الإسلامي مما تضطرنا الى الابتداء من الصفر والامتداد بدون جذور»[٧٣].

٥- امتصاص المحافظين لحركة البناء الجديد: يقدم الفقيه الراحل في هذه الإشارة تحليلاً عميقاً لحركة التجديد التي يتطلبها الوضع المعاصر للواقع الإسلامي المعاش. فكل دعوات التجديد في الفكر الإنساني - على مر التاريخ البشري - تصطدم بمجموعة من التقاليد والأعراف،

والسنن الاجتماعية السائدة. ولما كان مطلب التجديد عند الشهيد الصدر يمس واقعاً عقائدياً شمولياً، فانه سيصطدم بما يعرف (بالمقدس الديني)، أي بما اعتاد عليه البشر من تصرفات في الأفعال والأقوال ضمن سنن اجتماعية وأخلاقية وأعراف وتقاليد سائدة، اكتسبت بمرور الزمن تقديساً دينياً يصعب على المجددين أزاحته أو استئصال الجذور النفسية لهذا المقدس الرافض لفكرة التجديد الذي يرى فيها أصحابها اعتداءً وتهديداً للعقيدة الدينية التي بنيت عليها تلك السنن والأعراف.

ويعلق الشهيد الراحل على موقف حركته الإصلاحية إزاء الآخر المعارض فيقول «وحركة التجديد في هذه الحالة تكون بين خيارين فأما إلى تحاول استئصال الجذور النفسية لهذا التحفيز الرافض والتوتر الصامد باقتلاع العقيدة الدينية من النفوس باعتبارها الأساس التقليدي لمشاعر المحافظة والتمسك بالتقاليد ومحاولة فصل الدين عن هذه التقاليد وتوعية الجماهير على حقيقة الدين ودوره في الحياة»[٧٤].

ويعد هذا النص مرحلة متقدمة من معطيات فكر الشهيد رحمه الله ففي معرض حديثه عن الثورة والإصلاح في المجال السياسي – الاجتماعي يطالب الشهيد بأحداث «تغيرات جذرية وتحولات سريعة وأساسية في جميع المجالات السياسية، والثقافية والاجتماعية... عندئذ يكون الإصلاح هو قيام الشعب والحكومة بإجراءات و تغيرات تدريجية في بعض المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية»[٧٥].

إن الإصلاح المنشود هنا، يحصر التغيير والتحول في مجالات محدودة ضمن الواقع الاجتماعي، وعدم الاقتراب من الأسس والدعائم والبنى التحتية[٧٦].

ويرى السيد الصدر إن خيار استئصال الجذور النفسية يزيد المشكلة تعقيداً، لاننا بمجرد ان يحاولة

التجديد تمثل ذلك التفكير يعنى العداء الصريح للدين، وأنها حركة جاءت لتحل محل الدين كبديل عنه، وهي عملية تكلف «البناء جهداً كبيراً ويبدد طاقات هائلة ويعرضها لأشد الأخطار»[٧٧].

أما الخيار الثاني القائم على فصل الدين عن التقاليد فهو خيار غير عملي لحركة تنشد في أسسها علمانية ترتبط بأيديولوجية لا تمت الى الإسلام بصلة، وهي في الوقت ذاته «غير قادرة على تفسير الإسلام تفسيراً صحيحاً ولا هي قادرة على إقناع الجزء الأعظم من الناس بوجهة نظرها في تفسير الإسلام مادامت لا تملك أي طابع شرعي يبرر لها إن تكون في موقع التفسير للاسلام ومفاهيمه وأحكامه»[٧٨].

واخيراً يصل الشهيد الصدر إلى ان حركة التجديد التي تبنى على أساس الإسلام، وترتبط بمصادره الحقيقية في الأمة، وتجسد مبدأ الآمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لهي حركة قادرة على «امتصاص الجزء الأعظم من المحافظين لمصلحة البناء والتجديد لأنها بحكم إدراكها العميق لأيديولوجياتها ووعيها الثوري عليه قادرة على تغيير الإسلام والتمييز بينه وبين السنن والأعراف الاجتماعية التي خلقتها العادات والتقاليد، ومختلف العوامل والمؤثرات المتحركة في المجتمع»[٧٩].

إن حركة التغيير والتجديد هذه تتطلب جهداً كبيراً، وقيادة عظيمة، قادرة على تحمل المصاعب والمخاطر الكبيرة، لتحقق نهضة شاملة في الأمة وهو هدف يتطلب صبراً لا محدوداً على أداء الواجب وتحمل المكاره لمقارعة الفساد والظلم، قال تعالى ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾[٨٠] وقال تعالى ﴿وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا ۗ وَاللهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾[٨١]

وخلاصة القول إن ما استنتجه من فكر السيد الصدر، هو إن الدولة الإسلامية في نظره تتميز بكونها ضرورة حضارية وشرعية في آن واحد، وأنها جزء من المشرع الإلهي الذي يتصف بتركيبته العقائدية. إن المسيرة الواعية للقيادة الرشيدة هدفها الذات الإلهية، التي لا تستنفذ مضامينها للإسلام. ولما كان السير نحو المطلق لا يقف عند محطة ما، فأنها تحمل جميع المدلولات السياسية والأخلاقية، لتدفع الأمة نحو تحرير طاقاتها الخيرة، ولتأخذ مركز الصدارة الريادية، وتحمل مسؤولياتها على مختلف الأصعدة. ومما يلاحظ على نظرية الدولة الإسلامية القدرة على تحقيق عملية التوازن ضمن بنائها الحضاري بين عالمي الغيب والشهادة، وبين المجتمع والفرد، دون تسلّط أو إفراط بين العالمين، فالرؤية القرآنية تمثل الأساس الإسلامي لخطي الخلافة والشهادة بالمعنى الروحي والعملي الحركي السياسي فعندما يقرر الإسلام مبدأ ملكية الله تعالى، يترتب عليه مبدأ الخلافة ليكون الإنسان المستخلف منسجماً في حركته الحياتية مع معطيات الاستخلاف الرباني.

المبحث الثاني: هوية الدولة الإسلامية وواجباتها

المطلب الأول: هوية الدولة الإسلامية

تتبع هوية الدولة الإسلامية، من خلال تحديد مفهوم «الدولة الإسلامية» التي تعني «الإطار التنظيمي والسياسي والجغرافي، الذي نتلمس معالمه في دولة الرسول ﷺ بعد هجرته إلى المدينة المنورة، وأقامه لحكم الله في الأرض، وتنظيمه لشؤون المسلمين مع بعضهم البعض ومع غيرهم، على وفق شريعة السماء»[٨٢].

والدولة التي تقوم على مبادئ الإسلام، وتستمد منها تشريعاته هي دولة ذات شخصية مبدئية، عقائدية تكتسبها من قاعدة فكرية تقوم عليها

وتمنحها التسمية والنوعية السياسية[٨٣].

ويؤكد علم الاجتماع الديني، إن الدولة الإسلامية، لا تحقق هويتها الإسلامية المجرد أن يكون الشعب مسلماً، أو أن أفراد السلطة مسلمين، بل إلى اتخاذها الإسلام قاعدة فكرية، ونظاماً اجتماعياً لها، يُستمد من الشريعة وقوانينها وتشريعاتها المختلفة[٨٤]. قال تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٨٥].

وتكتسب الدولة الإسلامية هويتها من قانونيتها المعبرة عن مبادئها التي تحكم نشاط الفرد والجماعة المحكومة، فالخطابات الإلهية الواردة في القرآن، وشروحات السنة النبوية توضح لنا قانونية الدولة الإسلامية. إلى الرسول الأكرم باعتباره شخص خاضع للقانون الإلهي يخاطب ربه على أنه خاضع للقانون الهي والذي يعدّ قانون الحق والعدل «والقانون الإسلامي ليس تعبيراً عن إرادة الحاكم بل هو تعبير عن مبادئ تحكم نشاط الفرد والجماعة المحكومة، كما تحكم نشاط الدولة والجهاز والجهاز الحاكم وأفراد السلطة على حد سواء»[٨٦].

أذن تتضح الهوية الإسلامية للدولة من خلال تنفيذ القانون الإلهي عبر تشريع قوانين تحقق للناس مصلحة، وتدرء عنهم مفسدة. ويحدد التركيب العقائدي هوية الدولة الإسلامية الحقة، فيقول الشهيد الصدر إن «أساس الأيمان بالله وصفاته، يجعل من الله هدفاً للمسيرة وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الأرض ينفد هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمد الحركة الحضارية للإنسان بوقود لا ينفذ»[٨٧].

وقد أوضح الإمام الحسين هوية الدولة الإسلامية وحددها بقوله «فلعمري ما الإمام إلا الحاكم بالكتاب والقائم بالقسط الدّاين بدين الحق، الحابس نفسه على ذات الله»[٨٨].

أما إذا نصت الدولة في دستورها إلى الدين الإسلامي هو الدين

الرسمي للدولة، فأن ذلك لا يجعل منها دولة إسلامية لان «هذا النص يفصل بين هوية الدولة السياسية ودين الشعب الذي يدين به»[٨٩].

القارئ لتاريخنا الإسلامي يجد، إن هناك دولاً تبنت الإسلام النظري ديناً لها، ولكن الحكام لا يطبقون من الإسلام إلا بما يخدم مصالحهم ونفوذهم، فتأتي جميع تصرفاتهم مخالفة لمبادئ الإسلام. لذلك فإن الشهيد الصدر ومن خلال وصفه لمهام الدولة الإسلامية، يحدد ملامح الهوية للدولة التي تريد ان تطبق شريعة الله الحقة، من خلال بيان الأحكام والقوانين الثابتة التي جاءت بتعاليم الإسلام، فضلاً عن التعاليم المستنبطة منها ويؤكد رحمة إلى بيان «الأحكام الشرعية من شؤون الفقهاء وهي وظيفة الفقهاء وليس الحكومة إلى تمنع من توفرت فيه شرائط الإفتاء في بيان الأحكام الشرعية وتعليماتها وليس لها إلى تمنع رجوع المواطنين الى الفقهاء لأخذ الفتيا وان اختلفت الآراء الفقهية»[٩٠].

يستتبع الهوية الإسلامية شكل النظام السياسي الذي تتبعه، ففي الإسلام هو «نظام عالمي إنساني اخلاقي، دنيوي وأخروي فيلا حق الجاني نفسه بنفسه حيث يقصر سلطان الدولة»[٩١].

أما الصفة الإسلامية لنظام الحكم والدولة فهو مرهون ـ كما يقول الشهيد – بمدى «اعتناق نفس الدولة كجهاز حكم، ومعنى اعتناق الدولة لأيديولوجياتها هو ارتكازها على القاعدة الإسلامية واستمدادها من الإسلام لتشريعها ونظريتها للحياة والمجتمع»[٩٢].

ويمكننا بدقة رصد هوية الدولة الإسلامية من خلال شكل الحكومة فيها، ويرى السيد الصدر إلى أشكال الحكومة في الإسلام ثلاثة: –

١ – الشكل الإلهي (حكومة المعصومين).

٢- الشكل الشورائي (حكم الشورى أنواع حكم الأمة)

٣- الشكل القانوني أنواع التركيبي (ومن ناحية شكل الحكومة تعتبر حكومة قانونية)[٩٣]

إن اعتماد الحكومة الإسلامية على الشكل الإلهي أو الشورائي المستمد من النصوص القرآنية، يدلل على هويتها الإسلامية الحقة، كما إلى الشكل الحكومي.

المطلب الثاني: واجبات الدولة الإسلامية

أعطت الرؤية الفلسفية الشمولية لتصور وجوب إقامة الدولة الإسلامية زخماً كبيراً للقيادة الإسلامية الرشيدة، وذلك ينم عن عظيم مسؤولياتها وواجباتها تجاه مواطنيها ومجتمعها المسلم والشهيد الصدر عندما بدأ مشروعه الحضاري لبناء دولة إسلامية حضارية انطلق من نظرته الى الإنسان باعتباره مؤهلاً لأحداث التغيير فهو «ليس مجرد نتيجة حتمية للمؤثرات الاجتماعية والاقتصادية، فهو يتجاوز معطيات البيئة ببعده الروحي، الذي يؤهله لأحداث التغيير في الواقع من خلال المبادئ لا من خلال المؤثرات الاجتماعية والتاريخية المحيطة به فحسب فمبادئ التغيير ومعاييره ليست تابعة للواقع من حيث المصدر، لان مبادئ التغيير مصدرها متعالي على المجتمع وعلى التاريخ، لأنها ذات اصل الهي»[٩٤].

وتكمن واجبات الدولة الإسلامية في فكر الشهيد الصدر في «حمل نور الإسلام ومشعل هذه الرسالة العظيمة الى العالم كله»[٩٥].

إن إقامة حكم الله على الأرض هو إقامة مجتمع العدل والمساواة حيث لا ظلم ولا استبداد لان مجتمع الأيمان بالله يخضع للنواميس الإلهية التي لا يعتريها الخطأ والنقصان، أما مجتمع الكفر فهو يحكم بهواه أنواع بعقله

فشتان بين المجتمعين، قال تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (٩٦).

مما يتبع ذلك إقامة العدل والمساواة بتحقيق المضمون الإلهي لإسعاد المؤمنين، قال تعالى ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (٩٧)، وللعدل واجب بكل لفظ يلفظه الإنسان لأنه مسجل عليه، «ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد» (٩٨)

أما المساواة المنشودة في مجتمع الإسلام، فهي التي تحقق قدراً أكبر من العدالة والحرية، فرسول ﷺ في حجة الوداع يؤكد على هذا المفهوم عندما ارجع البشر كلهم الى آدم عليه السلام القادم من التراب، وان لا فضل لاحد من البشر على أخيه إلا بالعمل الصالح والتقوى (٩٩).

وحرص الشهيد الصدر إلى ان من أولويات دولة الإسلام الوقوف إلى جانب تحقيق العدالة أو المساعدة على نشر المفاهيم الإنسانية في الحب والتآخي والتآزر وتقديم العون والمساعدة للضعفاء والفقراء. فأشار ﷺ الى وجوب «الوقوف الى جانب الحق والعدل في القضايا الدولية وتقديم المثل الأعلى على الإسلام من خلال ذلك، ومساعدة كل المستضعفين والمعذبين في الأرض ومقاومة الاستعمار والطغيان خاصة في العالم الإسلامي» (١٠٠).

وأكدّ الشهيد الصدر على إن ضرورة تطبيق الإسلام في مختلف مجالات الحياة هو واجب عيني على المسؤولين في جهاز الحكم في الدولة الإسلامية مشيراً إلى ان «تطبيق روح الإسلام بإقامة مبادئ الضمان الاجتماعي والتوازن الاجتماعي والقضاء على الفوارق بين الطبقات في المعيشة وتوفير حد أدنى كريم لكل مواطن واعادة توزيع الثروة بالأساليب المشروعة وبالطريقة التي

تحقق هذه المبادئ الإسلامية العدالة الاجتماعية»[١٠١].

ويؤمن الإمام الصدر إلى واجبات الدولة الإسلامية التي لا يمكن إن تحد بحد ثابت، أو تستنفذ واجباتها تجاه البشرية جمعاء. انطلاقاً من إن «كلمات الله تعالى لا تنفد، وان السير نحوه لا ينقطع والتحرك في اتجاه المطلق لا يتوقف»[١٠٢]

قال تعالى ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[١٠٣].

إن تحقيق الواجبات المناطة بالدولة الإسلامية تشكل الغايات الشرعية الكبرى للدولة الإسلامية، وقد أكد السيد الصدر على إلى المبادئ التشريعية في الفقه الإسلامي المتعلقة بالولاية والخلافة العامة للأمة، وفكرة أهل الحل والعقد التي طبقت في الحياة الإسلامية[١٠٤]. تعمل لتحقيق تلك الغايات الشرعية عبر مجالات متعددة، منها العمل على «تثقيف المواطنيين على الإسلام تثقيفاً واعياً وبناء الشخصية الإسلامية العقائدية في كل مواطنة لتكون القاعدة الفكرية الراسخة التي تمكن الأمة من مواصلة حمايتها»[١٠٥].

إن الاطلاع على مشروع الشهيد الصدر في التغيير والبناء إنما أراد به – ضمن واجبات الدولة – تأسيس تيار للوعي يتجاوز الإطار الزماني ليمتد نحو الارتقاء بالمسلم على وفق منظومة حركية – تبعث في نفسه القوة والعزيمة – تنقله من طابعة التبليغي التقليدي الموروث، ليساهم في تأسيس نواة فكرة عقائدية تعالج أسس الإشكالية الثقافية المعاصرة[١٠٦].

لقد نجح الإمام الشهيد في تشخيص واقع الأمة – المحدد لواجباتها – الملغوم بالسياسات والمصالح والثقافات الموبوءة، فقام بعملية دفق وتحفيز انطلاقاً من عمق

الـذات وتحريكهـا لتفعيـل إرادتهـا ونفض غبار التيه عن ملامحها ابتداء مـن معرفـة الواقـع بـأدق تفاصـيله وتحديـد مسـاحة التخريـب الـذي أحدثه الاستعمار الأوربي»[١٠٧].

ونظـر الإمـام الصـدر الى تلـك الواجبـات الملقـاة عـلى عـاتق الدولـة الإسـلامية هـي جـزء مـن المنظومـة الإصـلاحية للامـة، طالبـاً تـلافي الانحسـار الـذي حـدث للحركـات الإصـلاحية، عـبر رؤيـة تكامليـة وشـمولية لأيـديولوجياتها «قويـة وعميقة وصريحة وواضحة»[١٠٨]، بعد إن شخّص المعوقات التي تقف حائلاً دون تحقيق الأمة – الدولة – واجباتها عـلى اكمـل وجـه، إذ رأى إن الأمـة مبتلات بمرضين: الأول اسماه مـرض الشـك حيـث تشـك الأمـة بقائـدها ومبادئهـا الحقـة، وثانيهـا مـا أسـماه بمرض فقـدان الإرادة حيـث تصـبح الأمة – على رغم ما لديها من وضـوح في الرؤيا لمبادئها الصحيحة وصلاحية قائـدها – عـاجزة عـن اتخـاذ القـرار والتضـحية في سـبيل المبـدأ والعقيدة[١٠٩].

المصادر

[١] القرآن الكريم

[٢] الإسلام الأخلاق والسياسة، محمد اركون، ترجمة هاشم صالح، منشورات دار النهضة العربية، ط١، بيروت، ١٤٢٨ — ٢٠٠٧.

[٣] الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، نشر مؤسسة الثقلين، دمشق.

[٤] الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في سيرته ومنهجه، محمد الحسيني، دار الفرات، ط١، بيروت، ١٩٨٩.

[٥] التوحيد، مجلة فكرية إسلامية تصدر عن مؤسسة الفكر الإسلامي، قم.

[٦] الثقافة السياسة الإسلامية، هاشم ناصر الموسوي، مطبعة فاضل، ط١، ١٣٨٤هـ، قم.

[٧] الثورة الإسلامية في إيران، مجموعة أساتذة، قم (ب. ت).

[٨] دراسات في فكر الشهيد الصدر، نعمة الله الموالي، مطبعة ستاره، ط١، ١٤٢٥هـ، إيران.

[٩] السيرة النبوية، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧م.

[١٠] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، مسعود عبدالحسين بورفرد، ترجمة كمال السيد، مطبعة شريعت، ط١، إيران، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

[١١] فلسفة الصدر، د. محمد عبد اللاوي، نشر

مؤسسة الأعلام، ط١، لندن، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
[١٢] لسان العرب، أبي النضل جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط٤، ٢٠٠٥م.
[١٣] القانون الدولي العام، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، د. عبد الباقي نعمة عبد الله، دار الاضواء، بيروت، ١٩٩٠م.
[١٤] محمد باقر الصدر، المؤسس والمجدد، وقائع المؤتمر العلمي السنوي الأول عن السيد الشهيد محمد باقر الصدر، ٢٠٠٧ م، مؤسسة العارف للمطبوعات، ط١، بيروت.
[١٥] مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة التاريخ العربي، ط٣، بيروت، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥م.
[١٦] المذهب السياسي في الإسلام، صدر الدين القبانجي، ط٦، ١٤١٨هـ، إيران.
[١٧] منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، عبدالجبار الرفاعي، دار الفكر، ط١، دمشق، ١٤٢٥هـ-٢٠٠١م.
[١٨] الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة المجتبى للمطبوعات، ط١، إيران، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.
[١٩] النظام السياسي في الإسلام، المحامي احمد حسين يعقوب، نشر مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، ط٣، قم، ١٣٨٢هـ.

الهوامش:

[١] سورة البقرة: ٢١٣.
[٢] منهج الشهيد الصدر في تحديد الفكر الإسلامي، عبدالجبار الرفاعي، دار الفكر، ط١، دمشق، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص١٤٧.
[٣] دراسات في فكر الشهيد الصدر، نعمة الله الموالي، مطبعة ستاره، ط٧، ١٤٢٥هـ، إيران، ص٤٣٣.
[٤] المذهب السياسي في الإسلام، صدر الدين القبانجي، ط٦، ١٤١٨هـ، إيران، ص١٠٤.
[٥] الثقافة السياسية الإسلامية، هاشم ناصر الموسوي، مطبعة فاضل، ط١، ١٣٨٤هـ، قم، ص٥٠.
[٦] القانون الدولي العام، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، د. عبدالباقي نعمة عبدالله، دار الاضواء، بيروت، ١٩٩٠م، ص١٤٣.
[٧] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٣٦.
[٨] م. ن.
[٩] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر مسعود عبدالحسين بورفرد، ترجمة كمال السيد، مطبعة شريعت، ط١، إيران، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م، ص١٢٩.
[١٠] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص١٢٩.
[١١] م. ن.
[١٢] محمد باقر الصدر المؤسس والمجدد، وقائع المؤتمر العلمي السنوي الأول عن السيد الشهيد محمد باقر الصدر نيسان، ٢٠٠٧، مؤسسة العارف للمطبوعات، ط١، بيروت، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص١٧٨.
[١٣] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص١٢٩.

[١٤] سورة البقرة، ص٢١٣.
[١٥] سورة البقرة، ص٢١٣.
[١٦] الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة المجتبى للمطبوعات، ط١، إيران ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ١٢٦/٢.
[١٧] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص١٣١.
[١٨] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٣٩.
[١٩] سورة البقرة، ص٢١٣.
[٢٠] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص١٣٢.
[٢١] النظام السياسي محمد الإسلام، المحامي احمد حسين يعقوب، نشر مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر، ط٣، قم ١٣٨٢ هـ، ص٢٤٧.
[٢٢] النظام السياسي محمد الإسلام، المحامي احمد حسين يعقوب نشر مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر، ط٣، قم ١٣٨٢ هـ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.
[٢٣] سورة المائدة: ٦٤.
[٢٤] الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في سيرته ومنهجه، محمد الحسني، دار الفرات، ط١، بيروت، ١٩٨٩، ص. ٣٤٩
[٢٥] محمد باقر الصدر المؤسس والمجدد، ص ٨٨٤.
[٢٦] النظام السياسي الإسلامي، ص٢٥٠.
[٢٧] سورة الأنبياء: ١٠٧.
[٢٨] محمد باقر الصدر، المؤسس والمجدد، ص١٧٧.
[٢٩] النظام السياسي في الإسلام، ص٢٥١.
[٣٠] م. ن.
[٣١] النظام السياسي في الإسلام، ص٢٥١.
[٣٢] الإمام الشهيد باقر الصدر، ص٣٥٣.
[٣٣] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٥٣.
[٣٤] الإسلام الأخلاق والسياسية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، منشورات دار النهضة العربية، ط١، بيروت، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص١٩٥-١٩٦.
[٣٥] م. ن.
[٣٦] سورة البقرة: ٢٥٦.
[٣٧] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٥٤.
[٣٨] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٥٣.
[٣٩] ظ: الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، نشر مؤسسة الثقلين، دمشق، ص ٥٩ وما بعدها.
[٤٠] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٦٢.
[٤١] الإسلام يقود الحياة، ص١٦١.
[٤٢] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٦٢.
[٤٣] الإسلام يقود الحياة، ص١٦٢.
[٤٤] سورة العنكبوت، ص٦٩.
[٤٥] مجمع البيان في تفسيرالقرآن، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ٣٧٨/٨.
[٤٦] م. ن.
[٤٧] سورة الكهف: ١٠٩، انظر دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٦٣.
[٤٨] الإسلام يقود الحياة، ص١٦٢-١٦٣.
[٤٩] م. ن.
[٥٠] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٦٥.
[٥١] سورة المنافقون: ٩.
[٥٢] سورة الأنفال: ٢٨.
[٥٣] سورة الحديد: ٢٠.

[٥٤] الإسلام يقود الحياة، ص١٦٥.
[٥٥] سورة القصص: ٧٧.
[٥٦] الإسلام يقود الحياة، ص١٧٤.
[٥٧] سورة الرعد: ١١.
[٥٨] الميزان في تفسير القرآن، ٣١٢/١١.
[٥٩] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٦٦.
[٦٠] سورة آل عمران: ١١٠.
[٦١] سورة البقرة: ١٤٣.
[٦٢] لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، ط٤، بيروت، ٢٠٠٥م، ٢٠٨/١٥.
[٦٣] الإسلام يقود الحياة، ص١٧٥.
[٦٤] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٦٧-٤٦٨.
[٦٥] سورة البقرة: ٢٥٧.
[٦٦] الإسلام يقود الحياة، ص١٧٧.
[٦٧] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٦٨.
[٦٨] الإسلام يقود الحياة، ص١٨٣.
[٦٩] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٦٩-٤٧٠.
[٧٠] الإسلام يقود الحياة، ص١٨٣.
[٧١] م. ن.
[٧٢] م. ن.
[٧٣] الإسلام يقود الحياة، ص١٨٠.
[٧٤] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٦٨.
[٧٥] الثورة الإسلامية في إيران، مجموعة أساتذة، قم. (ب. ت)، ص١٠.
[٧٦] ظ: الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ١٧٧.
[٧٧] الإسلام يود الحياة، ص١٨١.
[٧٨] م. ن.
[٧٩] الإسلام يود الحياة، ص١٨١.
[٨٠] سورة آل عمران: ١٤٢.
[٨١] سورة آل عمران: ١٤٦.
[٨٢] السيرة النبوية، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧: ١٠٦/٢.
[٨٣] الثقافة السياسية الإسلامية، ص٤٩.
[٨٤] م. ن، ص٦٠.
[٨٥] سورة المائدة: ٤٤.
[٨٦] الثقافة السياسية الإسلامية، ص٦٢.
[٨٧] الإسلام يقود الحياة، ص١٦٣.
[٨٨] الثقافة السياسة الإسلامية، ص٦٠.
[٨٩] م. ن، ص٦١.
[٩٠] محمد باقر الصدر- المؤسس والمجدد، ص١٨١.
[٩١] النظام السياسي في الإسلام، ص٢٥٢.
[٩٢] الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، ص٣٤٣.
[٩٣] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص١٣٥.
[٩٤] فلسفة الصدر، د. محمد عبداللاوي، نشر مؤسسة دار الإسلام، ط١، لندن، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص١٠١.
[٩٥] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٥٨.
[٩٦] سورة المائدة: ٤٤.
[٩٧] سورة النساء: ٥٨.
[٩٨] النظام السياسي في الإسلام، ٢٥٥/١.
[٩٩] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٥٨.
[١٠٠] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٥٨.
[١٠١] الإسلام يقود الحياة، ص٢٢.
[١٠٢] الإسلام يقود الحياة، ص٢٢.
[١٠٣] سورة الكهف: ١٠٩.

[١٠٤] ظ: الإسلام يقود الحياة، ص٢٣ .
[١٠٥] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٤٥٨ .
[١٠٦] التوحيد، مجلة إسلامية فكرية تصدر عن مؤسسة الفكرالإسلامي، قم. السنة التاسعة عشرة، عدد١٠٣، ص١٢٥ .
[١٠٧] التوحيد، ص١٢٨ .
[١٠٨] م. ن، ص١٣٠ .
[١٠٩] م. ن.

د. عقيل صادق زعلان الأسدي
استاذ مساعد في قسم الفلسفة / جامعة البصرة

العقيدة ودورها في بناء الدولة الإسلامية عند السيد الشهيد محمد باقر الصدر

المقدمة

لقد كان للبحث السياسي حيزاً كبير في فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره، فنراه بحث الكثير من المسائل السياسية كالدولة والنظام والحاكم والدستور والتشريعات، مستنداً الى ركائز وقواعد فلسفية ودينية واجتماعية ومستفيداً من التراث الفكري والسياسي على وجه الخصوص للحضارة الإسلامية.

وبحثنا هذا يسلط الضوء على جانب مهم من الفكر السياسي عند الشهيد الصدر الا وهو الدولة وعقيدتها والاثار المترتبة على العقيدة التي تؤمن بها الدولة، وأهمية هذا البحث حسبما نرى هي الوقوف على القاعدة الفكرية (العقيدة) التي تستند لها الدولة وطبيعة هذه العقيدة واحقبة هذه العقيدة واثرها في بناء الدولة وبناء الافراد وهدف الدولة الذي تسعى الى تحقيقة.

وعلى ضوء ما اسلفنا فإننا نقسم البحث الى عدة محاور نحاول من

خلالها اعطاء صورة نتمنى ان تكون واضحة لهذا الموضوع المهم في فكر السيد الشهيد والمهم في بناء الدولة وخصوصاً الدولة الإسلامية.

اولاً: تعريف الدولة:

تُعرف الدولة بأنها جمع من الناس مستقرون في ارض معينة مستقلون وفق نظام خاص أو هي مجتمع منظم له حكومة مستقلة وشخصية معنوية تميزه عن غيرة من المجتمعات[١]. والفرق بين الدولة والأمة هى ان الدولة هي الامة المنظمة اما الامة فهي جماعة من الناس تجمعهم صفات واحدة ومصالح وأهداف مشتركة[٢]. ويمكننا حصر معاني الدولة بما يأتي[٣].

اولاً: الدولة تعني السلطة ونظام الحكم.

ثانياً: الدولة تعني الهيئة والنظام المجموعي من الحكام والمحكومين.

ثالثاً: الدولة تعني السلطة والشعب والأرض.

اما عن إشكال الدولة فإننا نجد هنالك اكثر من شكل للدولة، تختلف بأختلاف الرؤية الايديولوجية[٤] المسبقة عن مصدر الدولة، فهناك الدولة الديمقراطية التي يكون الشعب مصدراً للحكم، والدولة أو الأوتوقراطية التي يكون نظام الحكم فيها فردياً والدولة الارستوقراطية التي يكون نظام الحكم فيها لطبقة خاصة من الشعب ومن قال ان الحكم باسم الدين كان ثيوقراطياً ولو كان ملكياً استبدادياً واذا كان بسيطرة رجال المال كان الحكم اوليجاركياً واذا كان يسيطر رجال الإدارة والصناعة علي الحكم كان الحكم بيروقراطياً[٥]. ولقد آكد الشهيد الصدر على ان شكل الدولة يجب ان يكون ديمقراطياً فنراه يقول في هذا الصدد كما ان النظرية الإسلامية ترفض الملكية - أي النظام الملكي - وترفض الحكومة الارستقراطية وتطرح شكلاً للحكم يحتوي على كل

النقاط الايجابية في النظام الديقراطي مع فوارق تزيد الشكل موضوعيةً وضماناً لعدم الانحراف، فالأمة هي مصدر السيادة في النظام الديمقراطي وهي محط الخلافة ومحط المسؤولية امام الله تعالى في النظام الإسلامي والدستور كله من صنع الإنسان في النظام الديمقراطي ويمثل على افضل تقدير وفي لحظات مثاليةٍ – تحكّم الاكثرية في الأقلية بينما تمثل الاجزاء الثابتة من الدستور شريعة الله تعالى وعدالته التي تضمن موضوعية الدستور وعدم تحيزة»[٦].

اما من ناحية تحديد العلاقات بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية فإننا نراه يقول في ذلك «ومن ناحية تحديد العلاقات بين السلطات تقترب الدولة الإسلامية من النظام الرئاسي، ولكن مع فوارق كبيرة عن الأنظمة الرئاسية في الدول الرأسمالية الديمقراطية التي تقوم على أساس الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، وكان التطبيق العملي للحياة الإسلامية دائماً يفترض الدولة ممثلة في رئيس يستمد شرعية تمثيلية من الدستور- النص الشرعي - أو من الأمة مباشراً - الانتخاب المباشر - أو منهما معاً»[٧].

ومن خلال هذه النصوص يتضح جلياً ان السيد الشهيد يؤمن بالدولة الديمقراطية التي يكون دستورها مستمداً من السماء[٨].

اما لو جئنا لنشأة الدولة فإننا نجد ان هناك اكثر من نظرية في هذا المجال، فهناك من يقول بالتفويض الإلهي أي ان الحكام كانوا يزعمون بأنهم الهة أو ان سلطتهم مستمدة من الله وهذا ما نراه في نشوء الدول القديمة مثل مصر واليونان والهند والصين وفارس[٩].

اما نظرية العقد الاجتماعي التي تؤكد ان نشوء الدولة كان على أساس عقد اجتماعي بين الافراد من جهة وبين الحاكم من جهة أو الدولة[١٠]. اما نظرية التطور العائلي فتؤكد ان

الدولة هي تطور لسلطة العائلة وان أول عائلة على الأرض (ادم وحواء) قد تكاثرت الى عوائل وقبائل وسكنت القرى والمدن وكونت الأمم وانشأت الدول[١١].

ولقد طرحت الماركسية نظريتها في نشوء الدولة التي تتلائم مع مذهبها الفلسفي (المادي الديالكتيكي) اذ ان الدولة وكما تؤكدة الماركسية نشأت في خضم التطور الاجتماعي الذي كان بدوره نتيجة من نتائج التطور الاقتصادي والتحول الذي شهدته الآلة، فظهرت الدولة لتكون جهازاً خاصاً يحمي النظام العام وذلك بما يخدم الطبقات الاستغلالية[١٢].

اما السيد الشهيد فلقد ذهب الى ان نشوء الدولة كان على يد الأنبياء عليهم السلام، وان الله سبحانه وتعالى قد وضع أسس وقواعد الدولة، فنراه يقول في ذلك «ان الدولة ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان، وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء واتخذت صيغتها لسوية ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الأنساني وتوجيهه من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائمٍ على أساس الحق والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموها في مسارها الصحيح[١٣]، قال تعالى ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[١٤].

ثانياً: العقيدة (عقيدة الدولة)

ان المقصود من العقيدة يمكن ان يكون على نحوين هما: -

اولاً: العقيدة تعني العقيدة الدينية أو العقائد الدينية (أصول الدين)، اذ

يقسم الدين الى أصول وفروع أو ان العقيدة تعني المعرفة والفروع تعني الطاعة أو العمل[١٥].

ثانياً: الرؤية الكونية – أي معرفة الكون – ويمكن ان تكون هذه الرؤية مستمدة من العلم– أي تعتمد على نتائج العلم وخصوصاً العلوم الطبيعية في تكوينها – أو رؤية مستمدة من الفلسفة ومناهجها في معرفة الأشياء والموجودات أو رؤية مستمدة من الدين وحقائقة في معرفة الأشياء والموجودات ووفقاً لهذا التقسيم نجد هنالك تداخلاً بينهما فأن الاعتقاد بالعقائد الدينية يجب ان يستند على رؤية كونية تستطيع ان تجيب الإنسان عن اسئلته الوجودية، وعليه فلقد حددت المواضيع التي تطرح للبحث في الرؤية الكونية التي هي (معرفة الوجود ومعرفة الإنسان ومعرفة السبيل)[١٦] ففي معرفة الوجود تتناول بالبحث المواضع التي تؤهل الإنسان لكسب رؤية كونية عن الكون الوجود، وهل الوجود مساوٍ للمادة ام ان المادة جانباً واحداً من جوانب الوجود، فالجواب عن هذه الاسئلة يؤدي الى معرفة الله وهي أصل من أصول الدين، اما في موضوع معرفة الإنسان فتطرح عدة أسئلة، فهل الإنسان بدناً مادياً محسوساً ام انه يمتلك روحاً بالإضافة الى البدن وما هو مصيرالروح بعد الموت أو هل حياة الإنسان محدودة ام خالدة؟ والجواب عن هذه الأسئلة يؤدي الى معرفة المعاد، اما موضوع معرفة الإنسان الذي نبين فيه علاقة الإنسان بمعاده ودور الخالق في هداية الإنسان والجواب عن هذه الأسئلة يؤدي بنا الى معرفة الوحي الذي هو الواسطة بين الخالق وعبادة[١٧]. كذلك هناك علاقة بين الرؤية الكونية التي هي النظرة الكلية التي تدور حول الوجود، وبين الايديولوجية التي هي الأفكار العملية التي تحدد الشكل العام لسلوك الإنسان[١٨].

وعلية فأن الإيديولوجيات تختلف باختلاف الرؤى الكونية أو ان الرؤية الكونية هي الي تحدد طبيعة الايديولوجية، وعلية فأن الرؤية الكونية للإنسان أو المجتمع أو للدولة التي تشكل العقيدة أو الايديولوجية (مطلق النظام الفكري والعقائدي) سوف تترك أثرها على مجمل الجوانب الأخلاقية والاجتماعية والنفسية والتربوية والسياسية للإنسان والمجتمع والدولة، ويمكن ان يتضح لنا ذلك بصورة واضحة عندما نحدد المعيار في الرؤية الكونية الجيدة التي تجمع هذه الصفات[١٩].

١ - إمكان إثباتها من ناحية العقل والمنطق

٢ـ ان تعطي الحياة معنى وتجتث من الأذهان فكرة العبث في الحياة.

٣- ان تكون قادرة على احياء الآمال وتفجير الحماس وبعث الطموح

٤ - ان تكون قادرة على منح الأهداف الإنسانية والاجتماعية الحرمة والقداسة.

٥ - ان تخلق الالتزام وتحقق الشعور بالمسؤولية.

ولقد اشار السيد الشهيد الى هذه المسألة في الكثير من مؤلفاته، فنره يؤكد ان أي إنسان أو نظام فكري او اجتماعي أو اقتصادي اذا لم يستند الى رؤية كونية وقاعدة فكرية فانه لا يستطيع ان يقدم النظرة الصحيحة للحياة والعمل الذي يتوجب على الإنسان القيام به حيال العالم والحياة بعيداً عن مدى صحة هذه الرؤية الكونية أو القاعدة الفكرية فنراه في نصٍ له يقول «ولكن النظام الرأسمالي لم يركز على فهم فلسفي مادي للحياة وهذا هو التناقض والعجز فإن المسأله الاجتماعية للحياة تتصل بواقع الحياة ولا تتبلور في شكلٍ صحيح الا اذا اقُيمت على قاعدةٍ مركزية تشرح الحياة وواقعها وحدودها والنظام الرأسمالي يفقد هذه القاعدة فهو ينطوي على

خداعٍ وتضليل أو على عجلةٍ وقلة اناةٍ حين تجمد المسألة الواقعية للحياة وتدرس المسألة الاجتماعية منفصلةً عنها مع ان قوام الميزان الفكري للنظام بتحديد نظرتة منذ البداية الى واقع الحياة التي تمون المجتمع بالمادة الاجتماعية – وهي العلاقات المتبادلة بين الناس – وطريقة فهمة لها واكتشاف اسرارها وقيمتها»[٢٠] وفي نصٍ اخر له يبين لنا هذا المعنى بأكثر وضوح اذ يقول «وليس تأثر قوانين الاقتصاد السياسي بالرؤية الاقتصادية وتأثر الاتجاهات السيكولوجية لبعض مدارس علم النفس التحليلي التي يتزعمها (فرويد) وغيره من اللاشعوريين بالحرية الشخصية الا من الامثلة الواضحة لما نؤكد عليه من الصلة الوثيقة بين أفكار الحضارة الغربية وبين القاعدة الفكرية التي تستند اليها ورسالتها الاجتماعية التي تدعو وتبشر بها وكذلك الأمر تماماً فيما يتصل بالحضارة الماركسية التي تنافس الحضارة الرأسمالية في كل الميادين فإن رسالتها الفكرية التي تدعو الى نظرة مادية معينة تجاه الكون والحياة والمجتمع والتاريخ هي القطب المركزي الذي ينعكس الى حد – قصير أو طويل – في كل المفاهيم والأفكار الحضارية التي تتبناها الماركسية ويؤمن بها مفكروها.

و من هذه النصوص يتضح لنا مدى العلاقة الوثيقة بين النظرة الكونية والقاعدة الفكرية على العقيدة.

ثالثاً: عقيدة الدولة الإسلامية

ان عقيدة الدولة الإسلامية مما لاشك فيه هي عقيدة الإسلام التي هي الإيمان بالله خالقاً للعالم والإنسان وجميع الموجودات وهذا ما آمن به الشهيد الصدر، فنراه يقول في ذلك «ان الدولة الإسلامية تارةً تدرس بما هي ضرورة شرعية، لأنها اقامة لحكم الله على الأرض وتجسيد لدور الإنسان

في خلافة الله[٢١]. كذلك فانه يؤكد – وهذا ما أشرنا سابقاً ـ ان نشأة الدولة كان على يد الأنبياء عليهم السلام وأن الله تعالى هو الذي وضع أسس وقواعد الدولة[٢٢] وبالتالي فأن عقيدة الدولة الإسلامية هي عقيدة التوحيد وباقي عقائد الإسلام. وهذا الأمر لا يتطلب منا المزيد من الأدلة والبراهين فنحن نتحدث عن دولة إسلامية منشأها الهي وتشريعها الهي وحاكمها يستمد سلطته من الله.

العقيدة (قاعدة وهدف)

ان الإسلام بما يمثله من عقيدة وعمل وفكر يمثل قاعدة فكرية في فهم العالم والموجودات وهو ايضاً يمثل هدفاً تسعى الإنسانية الى تحقيقه وهذا ما يؤكد الشهيد الصدررضي الله عنه اذ نراه يقول: «من واجب المسلمين الواعين ان يجعلوا من الإسلام قاعدة فكرية واطاراً عاماً لكل ما يتبنون من افكار حضارية ومفاهيم عن الكون والحياة والإنسان والمجتمع، ولا شك ان العقيدة الدينية نفسها تعني هذا الشيء وتفرضه موجداً لدى المقرين»[٢٣]. وهذا النص يؤكد ان الإسلام يمثل قاعدة فكرية على المسلمين ان ينطلقوا منها في فهم العالم والإسلام يستطيع ان يغطي كافة الجوانب البشرية فهو يستطيع ان يقدم الرؤية الصحيحة والحقيقية عن الكون الذي هو اكبر الدوائر الوجودية والحياة لكل موجود وان يُعرف الإنسان بحقيقته وان يعطي الصورة الصحيحة للمجتمع وطبيعة الحياة الاجتماعية التي يجب ان يعيشها الإنسان داخل المجتمع واذا كان الإسلام يستطيع ان يكون قاعدة فكرية واطاراً عاماً للكون والحياة والإنسان والمجتمع فهو ايضاً يستطيع ان يقدم الرؤية الصحيحة عن الدولة وطبيعة هذه الدولة وقوانين هذه الدولة وحقوق مواطنيها وكيف لا يكون ذلك وهو الخيار للإنسانية، فنراه يقول في ذلك «وليس الشريعة

الإسلامية خياراً من خيارين، بل لاخيار سواها لأنها حكم الله تعالى وقضاؤه في الأرض وشريعته التي لا بديل عنها»[٢٤]، وكيف لا تكون ذلك وهي أي - الشريعة الإسلامية - قد وضعت حلولاً لأبسط المسائل التي تخص الإنسان فكيف لا تكون قد اهتمت بأمرٍ مهم للإنسانية الا وهو أمر الدولة والحكم وحقوق الناس في الدولة.

والعقيدة هي القاعدة الفكرية للدولة الإسلامية وهي ايضاً هدفاً تسعى الدولة لتحقيقة في مختلف الميادين الإنسانية والأمر لا يقتصر فقط على الدولة الإسلامية بل كل دولة لها هدفاً تسعى لتحقيقة وان اختلاف الأهداف للدول سوف ينعكس بصورة واضحة على طبيعة الدولة وتشريعاتها ومؤسساتها وعلاقة الحاكم بأفراد الدولة «كل مسيرة واعيةٍ لها هدف وكل حركة حضاريةٍ لها غاية تتجه نحو تحقيقها وكل مسيرةٍ وحركة هادفةٍ تستمد وقودها وزخم اندفاعها من الهدف الذي تسير نحوه وتتحرك الى تحقيقة، فالهدف هو وقود الحركة وهو في نفس الوقت القوة التي تمتصها عند تحقق الهدف، فتتحول الحركة الى سكون باستنفاذها لهدفها»[٢٥].

ان الهدف الذي تسعى الدولة الى تحقيقة كلما كان هدفاً سامياً وكبيراً وواعياً كانت التضحيات من اجله كبيرة وسامية وكان السعي الى تحقيقة سعياً حثيثاً وعظيماً، وهذا لا يخص الدولة بل ينطبق على الإنسان ايضاً، فأن التضحيات التي قدمها الإنسان في محطات التاريخ المختلفة مازالت عالقة في ذاكرة الإنسانية ومازالت الإنسانية تتغنى بهذه التضحيات، فهذا سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام قدم كل ما لديه من مال واولاد واصحاب واخوة وعشيرة وقدم روحه الطاهرة من اجل الله والدين والإنسانية، فلو لم يكون الله ودينه هدفاً سعى

الحسين عليه السلام الى تحقيقة والارتباط به لما كانت كل هذه التضحيات وما خلد الحسين وخلدت مبادئ الثورة الحسينية، فأصبح الحسين عليه السلام مثلاً للاحرار بل اصبح سيد الأحرار «لابد وان نلتفت دائماً الى ذلك القدر العظيم غير المحدود من التضحية الذي قام به الإمام الحسين عليه السلام لكي نستصغر، ولكي يتضائل امامنا أي قدر نواجهه في حيانا ونكلف انفسنا بالقيام به في سبيل الإسلام»[٢٦].

ويعقد السيد الشهيد مقارنة بين الدولة الإسلامية التي جعلت الله هدفاً لها وبين الدولة التي جعلت بعض المسائل الجزئية في حياة الإنسان هدفاً لها فنراه يقول في ذلك «ومن هنا واجهت المادية التاريخية[٢٧]. مشكلةً في ما يتصل بتصوراتها عن مسار التطور البشري وفقاً لقوانين الديالكتيك وهي ان الهدف اللاواعي الذي تفرضه الماركسية لحركة التاريخ ومسيرة الإنسان هو ازالة العوائق الاجتماعية عن نموَّ القوى المنتجة ووسائل الإنتاج، وذلك بالقضاء على الملكية الخاصة واقامة المجتمع الشيوعي، فإذا كان هذا هو هدف المسيرة فهذا يعني أنها ستتوقف وان التطور سيتجمد في اللحظة التي يقوم فيها المجتمع الشيوعي. ان تحرير وسيلة الإنتاج من علاقات التوزيع المعيقة اذا كان هو الهدف المحرَّك للتاريخ فسوف يوقف التاريخ عند تحريرها، وتجف كل ما في الإنسان من طاقات التطور والابداع»[٢٨].

اما الدولة الإسلامية التي جعلت الله هدفاً لها. فأنها تختلف عن المادية التاريخية «وهنا يأتي دور الدولة الإسلامية لتضع الله هدفاً للمسيرة الإنسانية وتطرح صفات الله واخلاقه كمعالم فهذا الهدف الكبير، فالعدل والعلم والقدرة والقوة والرحمة والجود تشكل بمجموعها هدف المسيرة للجماعة البشرية الصالحة وكلما اقتربت خطوةً من هذا الهدف

وحققت شيئاً منه انفتحت امامها آفاق ارحب وازدادت عزيمةً وجذورةً لمواصلة الطريق، لأن الإنسان المحدود لا يمكن ان يصل الى الله المطلق ولكنه كلما توغل في الطريق اليه اهتدى الى جديدٍ وامتد به السبيل سعياً نحو المزيد»[٢٩].

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[٣٠]. وعلى هذا الأساس الذي نستطيع ان نلمسه من خلال هذه النصوص نرى أهمية الهدف في حياة الإنسان كذلك بالنسبة للدولة، فان الأهداف الجزئية والمؤقتة لا تستطيع ان تقدم استمرارية السير والتضحية ومواصلة السير الحركة بل ان كل هذه المسائل سوف تنتهي بانتهاء الأهداف، اما اذا كانت الأهداف اهداف عظيمة وسامية ومطلقة فأن استمرارية السير والحركة سوف لن تتوقف لأن المحدود لا يستطيع ان يصل الى المطلق، فالإنسان المحدود لا يستطيع ان يصل الى الله المطلق ولكن كلما اجتاز مرحلة في سيرة الى المطلق انفتحت امامه مراحل أخرى لا تزيده الا عزيمة وثبات وتضحية وحركة وجهاد.

«فالتركيب العقائدي للدولة الإسلامية – الذي يقوم على أساس الإيمان بالله وصفاته ويجعل من الله هدفاً للمسيرة وغاية للتحرك الحضاري الصالح على الارض – هو التركيب العقائدي الوحيد الذي يمد الحركة الحضارية للإنسان بوقودٍ لا ينفذ، و من اجل ذلك شجب الإسلام أي اتجاهٍ الى تحويل الاهدف النسبية والمرحلية الى هدفٍ مطلق، لأن ذلك يعيق الحركة عن الاستمرار وتجاوز الهدف النسبي في مرحلةٍ تالية»[٣١]

رابعاً: اثر العقيدة على الفرد والدولة

تترك العقيدة اثر واضحاً وكبيراً على الفرد والمجتمع والدولة فكلها اختلفت العقيدة واختلفت اثارها و اهدافها ترك ذلك اثراً على جميع حياة الفرد والمجتمع، ولقد حدد السيد الشهيد (رضوان الله

عليه) اثار العقيدة على الدولة في أكثر من مؤلف له.

اثار العقيدة على الفرد

يمكننا ايجاز هذه الآثار كما حددها السيد الشهيد بالنقاط الاتية:

١ – ان العقيدة (العقيدة الإسلامية) تجعل الإنسان في حركة وعزيمة مستمرتين لا تهدأ ولا تسكن ولا تتغير لان هدف هذه العقيدة هي الله المطلق، اما العقائد الأخرى التي يتنباها الإنسان والتي تتقاطع تماماً مع العقيدة الإسلامية فأنها لا تستطيع ان توجّد في الإنسان الحركة والعزيمة الدائمتين والمستمرتين بل ان هذه الحركة والعزيمة تكون محدودة بمحدودية الأهداف ويمكن ان تسكن وتتغير[٣٢].

٢ – ان التركيب العقائدي الذي تمتلكه الدولة الإسلامية يجعل الإنسان المسلم بعيداً عن التعلق والانشداد الى الدنيا بل يكون سيداً لها لا عبداً لها ويكون متطلعاً إلى حياة أوسع وافضل من الدنيا على العكس من ذلك تماماً عند الإنسان الذي لم يؤمن بمباديء وعقائد الإسلام فانه يكون مشدوداً ومتعلقاً بالدنيا وأهدافها الارضية[٣٣].

٣ ـ ان الدنيا في نظر الإنسان الذي لا يؤمن بالعقيدة الإسلامية هدفاً يسعى دوماً الوصول له، فتتحول الدنيا من دار للتربية والاعداد الى ارضٍ للهو والفساد، اما الإنسان المسلم فأن الدنيا تكون طريقاً للوصول الى الأخرة لا ان تكون هدفاً، ولقد ربط الإسلام النظرة الطريقية الى الدنيا بالسلوك الذي يجسدها ودعا الى انزال هذه النظرة الى مستوى الواقع[٣٤].

اثر العقيدة على الدولة

اما اثر العقيدة على الدولة فيحددهُ السيد الشهيد (رضوان الله) عليه بالنقاط الآتية:

١ – ان الدولة التي تؤمن بالعقيدة

الإسلامية تقوم بأستئصال جميع علاقات الاستغلال التي تسود مجتمعات الجاهلية وتحرير الإنسان من استغلال اخيه الإنسان في كل مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية، وهي بذلك توفر للمجتمع طاقتان للبناء، احدهما: طاقة الإنسان المستغَلّ الذي تم تحريره لأن طاقته كانت تُهدر لحساب المصالح الشخصية للأخرين بينما هي بعد التحرير تُستثمر الخير المجتمع، والأخرى: طاقة الإنسان المستغِلّ الذي كان يبرد إمكانياته في تشديد قبضتهِ على مستغِلّيه، اما بعد التحرير تعود هذه الطاقات الى وضعها الطبيعي وتستمر في بناء المجتمع[٣٥].

٢- ان الدولة التي تؤمن بالعقيدة الإسلامية سوف تعمل على نشر العدل والمساواة والحريات وكل ما يحقق انسانية المجتمع وتكاملة اما الدولة التي لا تؤمن بالعقيدة الإسلامية وتجعل لها آلهة مزيفة فأن الظلم والضغط وكبت الحريات وسلب الحقوق في الحكم والمال والفكر والكرامة سوف يزداد مما يؤدي الى ظهور اتجاهات نفسية وذهنية متنافرة ومتناحرة تستوعب المجتمع كله مما يفقده وحدته وارادته[٣٦].

٣- ان الدولة الإسلامية يعيش فيها الحاكم والمحكوم بصورة سوية فأنهم يعيشون مواطنين اعتيادين في حياتهم وسلوكهم مع الناس ومساكنهم التي يسكنوها وعلاقاتهم مع الآخرين، فلا تميز بين الحاكم والمحكوم، اما في غير الدولة الإسلامية فإننا لا تجد هذا المعنى بل نجد التميز بين الحاكم والمحكوم والتفاوت الطبقي بين ابناء المجتمع الواحد في الثروة والمناصب، وعندما نتصفح تاريخ الإسلام نجد ان مفاهيم المساواة بين الحاكم والمحكوم قد اخذت مصاديق عملية وواقعية في الدولة الإسلامية، فلقد وقف رئيس

الدولة الإسلامية الإمام علي عليه السلام بين يدي القاضي مع مواطن اعتيادي شكاه الى القاضي امام القضاء ولقد قال امير المؤمنين الإمام علي عليه السلام «أأقنع من نفسي بأن يقال: هذا امير المؤمنين ولا اشاركهم في مكاره الدهر أو أكون اسُوةً لهم في جشوبة العيش»، كذلك نجد مصداقاً معاصراً على المساواة بين الحاكم والمحكوم وهو الإمام الخميني (رضوان الله عليه) الذي لم يؤثر على بيته القديم بيتاً بل عاد الى نفس البيت الذي نفَي منه بعد ما عاد منتصراً على امبراطورية الشاه التي سقطت على يد الثورة الإسلامية التي كان قائدها[٣٧].

٤ – ان مفاهيم المساواة بين الحاكم والمحكوم التي طبقها قادة الدولة الإسلامية الحقيقيين سوف يوجد في نفوس المواطنين طاقاتٍ هائلة ويمدهم بزحم روحي كبير ويجعل كل فردٍ يشعر بأن استجابته لعملية البناء التي تقودها الدولة هي استجابة لكرامته وعزته في الارض[٣٨].

٥ ـ ان الدولة الإسلامية لا تتعامل مع الشعوب الضعيفة على أساس الاستغلال والمصالح المتبادلة بل تتعامل على أساس الحق والعدل ونصرة المستضعفين على الارض، بينما الدولة البعيدة عن روح الإسلام فإنها على العكس من ذلك فإنها تستغل الشعوب وتحول ما تمتلكه تلك الشعوب من ثروات طبيعية الى اسواق ومنتجات تستهلكها[٣٩].

الهوامش:

[١] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، مطبعة سليمانزاده، ط١، ايران، ١٣٨٥هـ، ص٥٦٨ **كذلك ينظر: مراد وهبة واخرون، المعجم** الفلسفي، ط ٢، مطبعة اولاد احمد عبده، القاهرة، ١٩٧١، ص٩٧.

[٢] ينظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٥٦٨.

[٣] ينظر: نزار عيداني، الدولة الإسلامية من التوحيد الى المدنية، ط١، مطبعة توحيد، قم، ١٣٨١، ص٣٥.

[٤] هناك أكثر من تعريف لمعنى الايديولوجيا، منها ان الايديولوجيا تدل على الفلسفة التي

تطرح جانباً النظر الميتافيزيقي وتقتصر همها على دراسة المعاني أو هي نسق من الأفكار السياسية والخلقية والجمالية والدينية (ينظر: مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ص٣٦)، كذلك يمكن تعريفها تعريفاً يتلائم اكثر مع البحث وهذا ما أشار اليه الأستاذ محمد تقي مصباح اليزيدي في كتابه (محاضرات في الايديولوجية المقارنة) ص٧-٨ اذ يورد معنيين اصطلاحيين احدهما اعم من الآخر وهما: اولاً مطلق النظام الفكري والعقائدي للافكار النظرية أي الأفكار المبينة للواقعيات الخارجية والتي لا ترتبط بشكل مباشر بسلوك الإنسان والافكار العملية أي الأفكار المتعلقة بسلوك الإنسان والمحتوية على الوجوب والمنع. ثانياً: النظام الفكري المحدد لشكل سلوك الإنسان.

[٥] ينظر: نزارعيدان ن الدولة الإسلامية من التوحيد الى المدنية، ص٦٠ - ٦١. ان هذه التقسيمات لأشكال الدولة مبنية على الايديولوجية (النظام الفكري والعقائدي الشامل للافكار النظرية والعملية) وهذا ما سوف نشير اليه في الحديث عن معنى العقيدة. وهناك تقسيمات أخرى متفرعة عن هذه الأقسام لا نريد ان نعرضها جميعاً الا بالقدر الذي يخص البحث وتفصيلها خارج عن نطاق البحث.

[٦] محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة (لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستورالجمهورية الإسلامية في ايران)، ط٢، مطبعة شريعت، ١٤٢٤هـ ق، قم، ص٢٥.

[٧] المصدر السابق، ص٢٦.

[٨] هناك تطور في اراء السيد الشهيد من شكل الدولة ونظام الحكم يمكن الاطلاع عليها بالتفصيل من خلال مؤلفاته ذات الطابع السياسي.

[٩] ينظر: نعمة الله الموالي، دراسات في فكر الشهيد الصدر ضمن بحث تحت عنوان (نظرية الدولة عند السيد الصدر)، ط١، مطبعة ستارة، ايران ١٤٢٥هـ. ق، ص٤٣٦.

[١٠] ينظر: المصدر السابق، ص٤٣٦. كذلك ينظر: الشيخ الركابي، الأسس السياسية والمذهب الواقعي ط١، مطبعة نكتب الإعلام الإسلامي، ايران، ١٣٧٠هـ ش، ص١٧٤.

[١١] ينظر: المصدر السابق، ص٤٣٦.

[١٢] ينظر: المعجم الفلسفي، المختصر، ترجمة توفيق سلوم، ط٤، دار الأدبيات السياسية، موسكو، ١٩٨٢. ص٢١٨ —٢١٩.

[١٣] محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص١٣.

[١٤] سورة البقرة: ٢١٣.

[١٥] ينظر: عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٨، ص١١.

[١٦] ينظر: محمد تقي مصباح اليزدي، محاضرات في الايديولوجية المقارنه، ص١٤.

[١٧] ينظر: المصدر السابق، ص١٤ - ١٥. كذلك ينظر: مرتضى مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، منشورات مسلم بن عقيل عليه السلام، النجف الاشرف، ص١١ - ١٨.

[١٨] ينظر: محمد تقي مصباح اليزدي، محاضرات في الايديولوجية المقارنة، ص١٤.

[١٩] ينظر: مرتضى مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، ١٩ - ٢٠.

[٢٠] محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، مطبعة شريعت، قم، ص٤٢-٤٣.
[٢١] محمد باقر الصدر، رسالتنا، ط٣، مطبعة النجاح، طهران، ١٩٨٢، ص٤٩- ٥٠.
[٢٢] محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، ١٦٥.
[٢٣] محمد باقر الصدر، رسالتنا، ص٥٣.
[٢٤] محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، ص٣٠.
[٢٥] المصدر السابق، ص١٦٧.
[٢٦] محمد باقر الصدر، التخطيط الحسيني لتغيير اخلاقية الهزيمة محاضرتين القاها السيد الشهيد في النجف الاشرف في (١٦ - ١٧/ صفر / ١٣٨٩هـ ق)، دونها المرجع الديني آية الله العظمى السيد كاظم الحائري، ص٦١.
[٢٧] المادية التاريخية: لفظ أطلقه انجلز على مذهب كارل ماركس الذي يقرر ان نمو الحياة الإنسانية فردية واجتماعية، يتوقف كله على الظروف المادية والاقتصادية، وان نوع الانتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم، المعجم الفلسفي، تأليف مراد وهبه واخرون، ص٢٠٠.
[٢٨] محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، ص١٦٧-١٦٨.
[٢٩] المصدر السابق، ص١٦٨.
[٣٠] سورة العنكبوت: ٦٩.
[٣١] المصدر السابق، ص٦٩.
[٣٢] ينظر: المصدر السابق، ص١٦٨-١٦٩.
[٣٣] المصدر السابق، ص١٧٠.
[٣٤] المصدر السابق، ص١٧١-١٧٢.
[٣٥] ينظر: محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية (الإسلام يقود الحياة)، ص١٧٤.
[٣٦] ينظر: محمد باقر الصدر، المجتمع الفرعوني، اعداد محمد علي امين، ط١، مطبعة صدر الخلائق، النجف الاشرف ١٤٢٤هـ. ق، ص ٧٠. كذلك ينظر: محمد باقر الصدر المدرسة الإسلامية، ص١٧٤
[٣٧] ينظر: محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، ص١٧٥ - ١٧٧. كذلك ينظر: محمد باقر الصدر، المجتمع الفرعوني، ص ٦٥.
[٣٨] ينظر: محمد باقر الصدر، المجمع الفرعوني، ص٦٦.
[٣٩] ينظر: محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، ص١٧٧.

الدكتور عبدالرزاق رحيم صلال
استاذ مساعد الكلية الاداب / جامعة البصرة

فكر الدولة السياسي
عند الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله

المقدمة

تعد دراسة الفكر السياسي للمسلمين المعاصرين، حاجة ملحة، يستخلص منها أصحاب القرار السياسي، توجهاتهم ونظراتهم، حيال مختلف القضايا التي تواجههم في إدارة الدولة، ذات النزعة الإسلامية العقلانية، الممتزجة بالشريعة، مما يساعدهم ذلك على استخراج وفهم الأحكام، من النصوص الدينية، ليتمكنوا في نهاية المطاف، من إعطاء صورة عن الميراث القيمي لثقافة العالم الإسلامي.

إن دراسة فكر الدولة السياسي للعالم الرباني الشهيد محمد باقر الصدر (١٣٥٣ - ١٣٩٩ هـ) (١٩٣٤ - ١٩٨٠م) تنم عن عظمه هذا الفقيه وتبحره في شتى المعارف الفقهية والعلمية المعاصرة، فتنوع نتاجاته العلمية دليل على عمق وغزارة علومه المعرفية رغم قصر سنين عمره الشريف. ومعاصرته لحقبة سياسية

تعد من اعنف الحقب قهراً وظلماً ودكتاتورية.

لقد قدمت الحركة الثورية الإسلامية في العراق المعاصر كوكبة من العلماء الشهداء الذين بذلوا من عصارة أفكارهم نظريات ومفاهيم معاصرة أعطت زخماً كبيراً للفكر والثقافة الإسلامية، مما ساعدها على مواكبة متطلبات العصر في حاجته إلى حلول إسلامية رصينة لكثير من المواقف والمتطلبات الملحة.

ان شخصية شهيدنا الصدر أضافت بُعداً دينياً ومرجعياً إلى فكرنا الإسلامي كونها تُعدّ خطاباً شمولياً تجاوز دائرة المذهب، وذلك باتسامها بالطابع الإنساني والوطني، فهو يخاطب الجميع بصيغة «أخي المسلم، وأخي المسيحي، وأخي العراقي في مختلف بقاع البلاد».

أن هذه الدراسة تمثل حلقة مفردةٌ من مفردات الحلقات التي تناولها الشهيد الصدر بالتحليل والعمق لفكر الدولة السياسي الإسلامي، بعد أن درس الشهيد العلوم الفقهية ومارس استنباط الأحكام من خلال دراسته للقضايا السياسية والاجتماعية، فهو بعقله الثاقب ينظر إلى الظواهر السياسية بشكل شمولي، لا يفرق بين ترابط مختلف القضايا السياسية والاجتماعية، بل يرى من خلال قراءته للواقع الإسلامي المعاش، ان وجودها، وجود علاقات متأصلة لا يمكن فصل مسألة اجتماعية تقع هنا عن نظيراتها في الجانب السياسي تقع هناك.

إن الباحث يحاول قدر استطاعته أن يستعرض ويحلل أفكار الشهيد السعيد في معالجته للمعضلات السياسية والاجتماعية والدينية التي برزت في العراق، وعاشها الشهيد، واقعاً سياسياً واجتماعياً ملموساً، فرأى أن صياغة الفكر السياسي لمفهوم الدولة الإسلامية، أمراً باتت الجماهير تتوق إلى معرفته وتحديد مفاهيمه

وأركانه أطره السياسية. وقد قسمت الدراسة إلى تمهيد و مبحثين، تطرقت في التمهيد إلى تحديد مفهوم الدولة الإسلامية ليتسنى لنا البحث عن فكرها السياسي من خلال الأسس الفكرية والثوابت الإسلامية المتفق عليها. إما المبحث الاول، فاستعرضت فيه المكونات الأساسية لفكر الدولة السياسي عند الشهيد الصدر المتمثل برؤيته للعدالة الاجتماعية، مفهوم الحرية السياسية، ليبني بالنتجية نظرة شمولية عالمية للفكر السياسي الإسلامي.

وتدارست في المبحث الثاني النظرية السياسية ومسارها العلمي عند الشهيد الصدر، موضحاً مفهوم النظرية السياسية، ودور قادتها، واهم استراتيجياتها الشمولية في نظرتها للعمل الإسلامي. وختمت الدراسة بجملة نتائج أشرت فيها إلى ما توصلت إليه في هذا البحث من رؤى وتطلعات استنتجتها من نصوص دونها الشهيد الصدر في ثنايا مؤلفاته ومحاضراته لطلبته.

المدخل للدراسة:

قبل الشروع بدراسة فكر الدولة السياسي الإسلامي عند الشهيد الصدر، لابد لنا من مقدمة نوضح فيها هوية الدولة الإسلامية، كي يتسنى لنا الشروع في بيان فلسفة نشوء الدولة وتأسيسها، وبيان فكرها وعقيدتها السياسية. وقد عرفت الدولة الإسلامية بأنها دولة تقوم «على أساس الإسلام وتستمد منه تشريعاتها، كما إن لها شخصية مبدئية وصفة عقيدية تكتسبها من القاعدة الفكرية التي تقوم عليها وتمنحها التسمية والنوعية السياسية»[1].

ويؤكد السيد الشهيد في كثير من اطروحاته إلى أن الإسلام يعد «أقوى وأقدر مدرسة في تحمل مسؤولياته القيادة الفكرية وفي توجيه وترشيد حركة الأمة صوب الأهداف والمثل العليا، وفي رقي الأمة لتكون أرقى من

كل الأمم»[٢]. ويرى الصدر أن الدولة الإسلامية هي دولة قانونية بكل ما تحمل هذه الصفة من معانٍ ومدلولات. فالدولة القانونية هي «الدولة التي تخضع نفسها للقانون وليست تلك التي تضع نفسها فوق القانون»[٣]. وفي فكر الشهيد الصدر أن الدولة الإسلامية تخضع للقانون الإلهي باعتبار أن الله سبحانه هو الحكمة والعدل المحض وانه مصدر كل التشريعات المنظمة للوجود، وانه سنّ النظام الأكمل والأحسن ولا توجد فيه شائبة من نقص[٤]. وتتضح هوية الدولة الإسلامية من خلال النص القرآني الذي يعزز حاكمية الله لمطلق شؤون الحياة الإنسانية، قال تعالى ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٥]، وقال تعالى ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾[٦].

وقال تعالى ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[٧]. إن شعوب العالم اليوم تحكمها أنظمة متباينة في طرح أيديولوجياتها الفكرية فهناك الدول الاشتراكية والرأسمالية التي تنص دساتيرها على هويتها السياسية تبعاً لما تعتقده ونؤمن به من متطلبات سياسية ماركسية، وديمقراطية رأسمالية، وهي بالنتيجة ليست دولاً إسلامية فالدولة الإسلامية هي «الدولة التي تتخذ من الإسلام قاعدة فكرية ونظاماً اجتماعياً لها وتستمد من الشريعة الإسلامية قوانينها وتشريعاتها المختلفة وتحمل روح الإسلام وأهدافه»[٨].

وعندما ثار الأمام الحسين الشهيد عليه السلام على الدولة الأموية، كان ذلك بسبب فقدانها شرعية السلطة على المسلمين بخروجها على القانون الإسلامي وكأنه عليه السلام يحدد هوية الدولة الإسلامية بقوله الشريف (فلعمري ما الأمام إلا الحاكم بالكتاب والقائم بالقسط الدّاين بدين الحق الحابس نفسه على ذات الله)[٩].

إن القانون الإسلامي في طبيعته الواقعية ليس تعبيراً عن إرادة الحاكم بل هو تعبيرٌ عن قيم ومبادئ ومُثُل تحكم نشاط الفرد والجماعة المحكومة كما تحكم نشاط الدولة عبر رجالات السلطة وأجهزتها الحاكمة.

ويوضح الشهيد الصدر إن السلطة الحاكمة ليس لها حق ممارسة سلطة إصدار أية قرارات بحق مواطنيها إلا في حدود ما تنفذ وتطبق ضوابط القانون الإلهي في تحقيق مصلحة أو درء مفسدة، فالله سبحانه هو مصدر السلطات جميعاً وان السيادة لله وحده)[١٠]

أن المسألة السياسية – ضمن مفهوم الدولة – تُعدُّ هماً متأصلاً في مشروع الشهيد الصدر لأنه ومن وجهة نظره يعتبر الحكم والسياسة جزء من المشروع النبوي نفسه الذي دأب الأنبياء للعمل من اجله ويعتبر اختيار النظام الإسلامي منهجاً في الحياة وإطاراً للحكم وأداء لفريظة من اعظم فرائض الله، وإعادة لروح التجربة التي مارسها النبي ﷺ وجاهد من اجلها أمير المؤمنين)[١١].

ومن خلال الاطلاع على ما سطره السيد الصدر في أطروحته لخطي الخلافة والشهادة التي جمع في طياتها بين حركة الأمة واختياراتها وبين حركة المرجعية الرشيدة وشهادتها على الواقع والأمة، يعتبرالشهيد الارتباط والتقييد بالتوجيهات الإلهية وتطبيقاتها عنصر الافتراق الجوهري بين النظام السياسي الإسلامي والنظام الديمقراطي الغربي لان النظام الغربي يقوم على أساس جعل الشعب مصدر السلطة والسيادة بشكل مطلق ومعزول عن الله تعالى. أما الإسلام فنظامه السياسي يقوم على أساس الالتزام بمبدأ السيادة التشريعية لله تعالى. وبمقتضى نظرية الاستخلاف الإلهي للإنسان[١٢] التي دلّت عليها النصوص القرآنية الثابتة ومنها قولهُ تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللهُ

فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَسِقُونَ﴾[١٣]

فالدولة الإسلامية لا تحقق اسلاميتها لمجرد أن شعبها مسلماً، أو أن جهاز السلطة من المسلمين، بل الدولة الإسلامية هي التي تجعل من الشريعة الإسلامية قاعدة فكرية، ونظاماً اجتماعياً لها، وتستمد من الإسلام قوانينها وتشريعاتها المختلفة.

المبحث الأول: المكونات الأساسية لفكر الدولة السياسي عند الشهيد الصدر

انطلق الشهيد محمد باقر الصدر في نظرته لفكر الدولة السياسي من مكونات أساسية تصب جميعها في خدمة الواقع الحياتي المعاش، وتحقق للناس جميعاً قدراً كبيراً من المساواة والحق والسعادة في الدارين، لما لها من اعتبارات بناءة تمس واقع النظرة الشمولية للحياة الإنسانية. وتُعَد تلك المرتكزات والأساس «أهم المستندات التاريخية لرصد نشوء وتبلور وتطور التفكير السياسي الدستوري عند الشهيد الصدر»[١٤]. إن مجمل تلك المكونات تستمد شرعيتها وديمومتها، من مقاصد الشريعة الإسلامية، التي تهدف إلى إيجاد افضل السبل لتذليل العقبات والمعضلات، لتحقيق التعايش الإنساني الكريم لجميع البشر، واهم تلك المكونات العدالة الاجتماعية، والحرية السياسية.

المطلب الأول: العدالة والعدالة الاجتماعية – السياسية:

درس الشهيد الصدر مفهوم العدالة في دوائر الفقه والفلسفة وأشار إلى مبادئها ونطاق تطبيقاتها الفكرية والفلسفية، ولكنه في باب العدالة الاجتماعية السياسية قُدِّمت للمجتمع في إطار نظرية ذات بُعد كلي، ورؤية فلسفية وفقهية من خلال ما كتبه في الفتاوى الواضحة وكتاب رسالتنا وخلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، وكتاب فلسفتنا وكتاب المدرسة القرآنية.

وتقوم فلسفة العدالة في فكر

الشهيد الصدر على أسس يعدّها معادلة للحق حيث جميع الناس سواسية امام الله سبحانه، وانطلاقاً من العقل الفطري والبديهي يؤمن بالمعيار الذي يؤكد بأن العدالة حق وخير والظلم باطل وشر وكل إنسان يطبق العدالة ويرفعها شعاراً في حياته فأنه يحظى باحترام الجميع وأهلاً للثواب وكل من يظلم ويتجاوز وينتهك حقوق الآخرين فأنه مستحق للجزاء والعقاب)[١٥].

إن السيد الصدر بحث موضوعات العدالة في أربعة محاور هي:

أولاً: الإنسان باعتباره موضوع العدالة[١٦]، إذ ركز على حاجة الإنسان لمنهج وطريق مستقيم ومعتدل في حركته وسيره لتحقيق إنسانيته، مع الإشارة إلى اندماج العدالة مع فطرة الإنسان، باعتبار أن البناء الوجودي للإنسان ينهض عن طريق الحق (العدالة).

ثانياً: عالم الوجود باعتباره موضوع العدالة[١٧]، فعالم الوجود في حالة تكامل وفي تغيّر وتبدّل فـ (الموجودات في الخليقة بحالة من التوازن لما هو الحال في نظام الوجود الذي يحكي عن أن الإنسان موضوع عدالته وكذا ما حوله أيضاً علاقة الإنسان بالإنسان والإنسان بالوجود ويسودها نوع من التوازن)[١٨].

ثالثاً: المجتمع باعتباره موضوع العدالة[١٩]، فالعدالة في المجتمع تهيء الأرضية لتحقيقها وتحقيق صياغة سليمة للإنسان القويم ففي كل تجمع بشري تعد العدالة محور كل تحول نحو الأفضل، وهي بهذا الإطار تغني عند الشهيد الصدر الاهتمام بالمصالحة العامة[٢٠].

رابعاً: الدين والشريعة باعتبارهما موضوع العدالة[٢١]، إذ يمثل العدل الإلهي في نظر السيد الصدر (المثال والنموذج في حركة المجتمع التغيرية صوب المجتمع العادل)[٢٢].

ويتجلى مفهوم العدالة الاجتماعية

السياسية عند السيد الصدر بوضوح عندما يعدّها «مساواة حقيقية تنهض على التوازن في داخل المجتمع والذي ينهض على بعدين أساسيين العدل الإلهي والعدل الفطري، ومراده من المساواة الحقيقية سواء في الأفراد أو المجتمع السياسي انطلاقاً من اللياقة والأهلية»[٢٣].

ويشرع الشهيد في بيان انعكاس تحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية على السلوك الاجتماعي السياسي بعيداً عن أشكال الانحراف بقدر تعلقها تعلّق هذا المفهوم بالمصاديق العملية لها[٢٤].

ويذكر السيد الصدر للعدالة الاجتماعية السياسية ثلاثة أركان هي:

١ – التكامل الاجتماعي السياسي[٢٥]: ويقصد به نوع من الضمان والمسؤولية العامة بين عموم المواطنين، حيث يتجاوز المسلم فيه حدود مصالحة الخاصة إلى ما هو أرحب من المصالح العامة. وصيغة التكافل الاجتماعي السياسي عند الصدر نوعان من الضمان هما (ضمان معنوي و داخلي وضمان تنفيذي)[٢٦]، فالضمان الأول تمثله الاخوة الإنسانية المرتبطة أصلاً بالاخوة الإسلامية[٢٧]، أما الضمان التنفيذي فهو ذلك الضمان الذي (تتحمله السلطة السياسية حيث تجتمع صور التكافل الفردي والجماعي ومسؤولية السلطة السياسية)[٢٨].

٢ – التوازن الاجتماعي السياسي[٢٩]: يقصد بالتوازن (المساواة في مستوى المعيشة لا في مستوى الدخل، ولأصل التوازن الاجتماعي أبعاد سياسية واقتصادية وثقافية واسعة)[٣٠]

ويؤكد الشهيد الصدر في معرض ذكره واستشهاده بمجموعة القيم الاجتماعية التي أكد عليها القرآن الكريم والسنة المطهرة إلى أن مفاهيم العدالة والقسط والاخوة والمساواة تشكل أساساً لأستيحاء صيغ تشريعية متطورة ومتحركة وفقاً للمستجدات والمتغيرات تكفل تحقيق تلك القيم

وفقاً لصلاحيات الحاكم الشرعي في ملء منطقة الفراغ)[٣١]، ويستشهد الأمام الصدر بالنبي الأكرم والأئمة عليهم السلام بوصفهم حكاماً وقادة للمجتمع الإسلامي بأنهم يضعون العناصر المتحركة التي يستوحونها من المؤشرات العامة للإسلام والروح الاجتماعية والإنسانية للشريعة المقدسة)[٣٢].

وعلى صعيد تحقيق التوازن في الجانب الاقتصادي للمواطنين يؤكد السيد الصدر أن المراد من التوازن الاجتماعي بين الأفراد هو «المساواة في مستوى المعيشة وليس في الدخل، ومفهوم المساواة في مستوى المعيشة هو جعل الثروة ومقدرات المجتمع بشكل يتيح الفرص للمجتمع بحيث يستطيع كل فرد من أفراد المجتمع العيش وبشكل متساوي شأنه شأن الآخرين»[٣٣].

٣- الضمان الاجتماعي السياسي[٣٤]: يقصد بالضمان (الالتزام وقبول المسؤولية الاجتماعية السياسية من اجل أيجاد الطمأنينة وفراغ البال العام)[٣٥] وللضمان الاجتماعي السياسي في فكر الأمام الشهيد أبعاداً واسعة تشتمل على عموميته وشموليته لجميع الناس دون استثناء، ناهيك عن كونه من الحقوق الإنسانية الطبيعية والفطرية بموجب القانون الإنساني العام الذي يرى أن هذا النوع من الضمان «نابع من التضامن الأخوي في المجتمع ومن غريزة حب الخير للغير ومن التعاطف الإنساني في قالب الاخوة الدينية[٣٦]».

المطلب الثاني: الحرية والحرية السياسية:

تُعدَّ الحرية ظاهرة عاطفية تربط الإنسان بها منذ القدم، حتى تبدو قصة الإنسان وكأنها سجل متجدد من الحوادث والصراعات، الهدف من وراءها التحرّر والتحرير من القيود المكبلة والمعيقة لانطلاقته نحو حياة افضل. والحرية بالمفهوم الإسلامي كما

يقول الشهيد الصدر «تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى، لنتهي إلى التحرّر من كل أشكال العبودية المهينة»[٣٧].

وتبدأ حرية الإنسان من تحريره داخلياً، ليتحكم في طريقه، ويحتفظ لإنسانيته بالرأي السديد فمادام الإنسان يقر بالتوحيد لله تعالى فهو يرفض بطبيعة الحال كل تأليه وكل صنم مزور لأي إنسان، ولا يستشعر ذل العبودية أمام أي قوة في الأرض، لأن ظاهرة الصنمية في مسيرة الإنسان نشأت بسبب عبوديته لشهوته، وجهله بما وراء تلك الصنمية المتأهلة من ضعف وهوان.

إن الحرية من وجهة نظر الأمام الفقيه يجب أن تبحث بمعنيين إيجابي وسلبي[٣٨]، والشهيد قد بحثها من منطلق فلسفي فالحرية بمعناها الإيجابي تعني تحقيق الإنسان أرادته معتقداً أن «الحرية هي التي تضمن للإنسان تملكه وتمكنه من استخدام أرادته في تحقيق أهدافه»[٣٩].

ويؤكد السيد الصدر على تحرير الإنسان في المجال الاجتماعي والمجال السلوكي العملي. ففي النطاق الأول يؤكد الشهيد على تحطيم الأصنام الاجتماعية[٤٠]، والقضاء على عبادة الإنسان للإنسان، فعبودية الإنسان لربه تجعل الناس كلهم يقفون أمام الله على صعيد واحد بين يدي المعبود الخالق قال تعالى ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ﴾[٤١].

أما في نطاق السلوك العملي فيشير الفقيد ﷺ إلى أن الإسلام «يهتم قبل كل شيء بتحرير السلوك العملي للفرد كما يشاء على أن لا يخرج عن حدود الله»[٤٢] قال تعالى ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٤٣] وقال تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾[٤٤]، وبهذه النظرة

يصبح الكون بأسره تحت تصرف الإنسان وحريته.

وينتقد السيد الصدر التفسير الخاطئ لمعنى عدم الإكراه في الدين أخذاً بمبدأ الحرية الشخصية الذي تؤمن به الحضارة الحديثة، فيقول رضوان الله عليه «أن الإسلام الذي جاء لتحرير الإنسان من عبودية الأصنام على أساس التوحيد لا يمكن أن يأذن للإنسان بالتنازل عن أساس حريته والانغماس في عبوديات الأرض وأصنامها كما أن الإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص كما ترى الحضارات الغربية بل هي القاعدة الأساسية لكيانه الحضاري كله»[٤٥].

وتتبع الحرية السياسية من طبيعته النظرية السياسية الإسلامية، التي لها جانبان الأول المرتبطة بنظرية الحكم والدولة والأخرى، المرتبطة بالعمل السياسي الحركي[٤٦]. وتحدد أيضاً الحرية السياسية بدرجة الوعي السياسي الممارس على ارض الواقع المستمد شرعيته وقوته من النظرة المتكاملة للحياة يقول الشهيد (فليس الوعي السياسي للإسلام وعياً للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب بل هو وعي سياسي عميق مرده إلى نظرة كلية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل)[٤٧].

ومن خلال تعمق الشهيد الصدر في بحثه عن الحرية، فهو يقسمها إلى قسمين:

١- حرية طبيعية: وهي «فرصة تهبها الطبيعة... وتتحقق به الإرادة التي يمنحها الوجود»[٤٨]، وبدون هذه الحرية تستحيل الإنسانية إلى لفظ لا معنى له إذا ما جرّدناها من طبيعة الكينونة الإنسانية العاشقة لهذه الحرية.

والحرية السياسية – كما يراها الشهيد – هي التي يمنحها النظام

الاجتماعي السياسي، وهي التي يكفلها المجتمع السياسي للأفراد وهي تنقسم إلى قسمين: الأول حرية اجتماعية سياسية ذاتية وحرية اجتماعية سياسية ظاهرية»[٤٩].

أن الحرية الاجتماعية السياسية الذاتية هي قوة تكتسب من المجتمع ومن أدوات و ظروف القيام بالعمل اللازم[٥٠]. أما الحرية السياسية الظاهرية (الصورية) فهي أداة لإثارة القوى بالرغم في عدم ضمان تحقيق النجاح.

وبناءً على ما تقدم فان السيد الشهيد انطلق في رؤيته الفكرية لنظرية الحقوق والحريات العامة في النظام الإسلامي باعتبار أن تلك الحقوق ما هي إلا عقيدة ومنهج الهي لإصلاح المسار التارخي، وتأكيداً لكرامة ووحدة الإنسان في كل مكان، وتقرير حريته واستقلاله الفكري والاجتماعي والسياسي، وإزالة الفوارق الإجتماعية بين أبنائه. ولتشكيل ضمانه أكيدة لاحترامها والمحافظة عليها على المستوى الإنساني، إذ لا فرق في الإنسانية بين إنسان وأخر، في منهج الإسلام، فالكل بيد الله، خلقهم وكرمهم على سائر مخلوقاته. قال تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[٥١].

المطلب الثالث: شمولية الفكر السياسي وعالميته عند الشهيد الصدر

استند العالم الشهيد في نظرته الثاقبة لفكر الدولة السياسية إلى ما جاءت به الشريعة الإسلامية من نصوص وثوابت أشارت في مجملها إلى عظمة هذا التشريع وصلاحيته لكل عصر ومكان. ولما كان الإنسان خليفة الله على أرضه فهو مكلف بأداء رسالته بأكمل وجه. وان أداء هذه الرسالة يستلزم إرادة وحرية تتناسب وعظم المسؤولية، وعمق التكريم

والتفضيل الذي تميز به الإنسان. فرأى أن الدولة الإسلامية لا تقل حرصاً عن الأفراد في تمكينهم من التمتع بحقوقهم وحرياتهم. كما يجعل من الضوابط الشرعية المقررة على هذه الحقوق بالنسبة للأفراد أو الدولة ضوابط ملزمة منبثقة من الشريعة لتنظيم تمتع الأفراد بهذه الحقوق بما لا يتعارض مع المصلحة العامة. وهذا ما يؤكد عليه خبراء القانون.

ويقول الدكتور منير البياتي تعقيباً على ما ذكرت «وبهذا وفّق النظام الإسلامي بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية توفيقاً انفرد به وذلك عن طريق توحيد الغاية للفرد والدولة. فجعل غاية الفرد هى نفسها غاية الجماعة وهدف الجماعة هو نفسه هدف الفرد. وهي تنفيذ الشريعة التي هي القانون الإسلامي بما في ذلك الحقوق والحريات ابتغاء مرضاة الله وطمعاً في السعادة الأخروية»[٥٢]. وللشهيد الصدر رؤيته الشاملة للفكر السياسي الإسلامي، إذ يرى أنها تمثل طموح الأمة في تحقيق العدالة الاجتماعية وفق معايير ومقومات إذا ما توفرت، فأنها سوف تتجسد في المجتمع ومن تلك المقومات والمعايير:

١- وجود ثقافة في المجتمع تنهض على الأخلاق من إيثار وتضحية.

٢- توفر حالة من التقوى لدى الفرد بمثابة ملكة نفسية وتكون حالة ثابتة وراسخة.

٣- اجتناب المحرمات الاجتماعية من قبيل الرشوة، الربا، السرقة، الخيانة، النفاق والكذب.

٤- إعراض أفراد المجتمع عن الاستغراق في المظاهر الدنيوية الفارغة.

٥- عدم وجود هوّة وتصدعات اجتماعية واقتصادية في المجتمع.

٦- التقدم والرفاة الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع.

٧- النمو الشامل للقابليات لدى

جميع أفراد المجتمع من دون تضييع لأحد.

٨- وجود سيادة للاصلح.

٩- حكومة شعبية ومشاركة سياسية واسعة.

١٠- حرية العقيدة وحرية الأحزاب السياسية.

١١- وجود استقرار سياسي ومساواة سياسية.

١٢- الاعتقاد والإيمان بالله في جميع المجالات[٥٣].

ولما كان دستور الدولة الإسلامية في نظر السيد الصدر مستمد من الشريعة الإسلامية يقول الصدر «ومادام الله هو مصدر السلطات وكانت الشريعة هي التعبير الموضوعي المحدد عن الله تعالى، فمن الطبيعي أن تحدّد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات عن طريق الشريعة الإسلامية»[٥٤]

ويرى الشهيد الصدر في ذلك الدستور ومصدريته حقيقة كبرى، إذ يَعدُّها اعظم ثورة أعلنها الأنبياء ومارسوها في معركتهم من اجل تحرير الإنسان وهذه السيادة لله تعالى، التي دعا إليها الأنبياء تحت شعار «لا اله إلا الله» تختلف عن بقية الشعارات التي رفعها البشر واستغلها الحكام والطغاة قروناً من الزمن، واحتكروها لانفسهم، ونصّبوها كخلائف لله على الأرض[٥٥].

ويحاول الشهيد السعيد أن يسبر غور الفكر الإسلامي في بناءه للدولة بمفهومها السياسي البحت عندما يضع لها تصورات وفضاءات نظرية، تحقق لها دوراً متكاملاً في نظرتها للحياة والكون، من خلال تناوله للدور السياسي للسلطة الحاكمة عبر أحكام الشريعة التي ميّزها الشهيد عبر ثلاث حالات تؤصِّل لموقف يحدد الدور الشمولي للدولة الإسلامية حيال مسألة مهمة تمس صميم عملها وواجباتها الدستورية. إذ يرى الشهيد

أن هناك أحكاماً ثابتة – بوضوح فقهي مطلق تعدّ ـ بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية جزءاً ثابتاً في الدستور، سواء نصّ عليها صريحةً في وثيقة الدستور أم لا[٥٦]، ويضيف الأمام الصدر فيقول «وتتعهد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها والى إطارها العقائدي، ولو كانوا ينتسبون إلى أديان أخرى»[٥٧].

أما الحالة الثانية من التشريع فتشرح موقف الشريعة الذي «يحتوي غير اجتهاد يعد في نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستورياً، ويظل اختيار البديل المعين من هذه البدائل موكولاً إلى السلطة التشريعية التي تمارسها الأمة على ضوء المصلحة العامة»[٥٨].

إن هذا النوع من التشريع الذي يبحث عن البدائل التشريعية المقرّة دستورياً، والموكول أمر ممارستها للامة حسب ما تقتضيه المصلحة العامة، يعطي بُعداً شمولياً لتلك الأحكام، لان الأمة الإسلامية ستقوم بالنظر في تشريع كل ما تحتاجه مصالحها العامة، المسايرة لخط التشريع الإلهي في طاعة الله بجلب المنفعة ودرء المفسدة ومجمل هذه الأحكام لا حد لّها في النظر، لكثرة الوقائع المتجددة وتنوعها، حسبما تقتضيها تطورات الحياة الاجتماعية.

وهذه الحالة التشريعية التي يؤكد عليها الشهيد الصدر تشابه الحالة الثالثة من أنواع التشريع التي تشير إلى عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو أيجاب. عندها يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً[٥٩].

المبحث الثاني: النظرية السياسية ومسارها العلمى عند الشهيد الصدر

تبنى الدول الحديثة وفق نظريات سياسية، تتبنى قواعد فكرية ذات أيديولوجيات متباينة، ويعتقد السيد

الصدر أن الدولة «انعكاس متقدم في الوحدة السياسية لجماعة البشرة»[٦٠]. ان الوحدة العامة للبشر وفق النظرية السياسية للأمام الشهيد لها بُعدان، الأول عاطفي قائم على مشاعر مشتركة بين مجموعة من الناس في ارض محددة، وتمثلها المشتركات القومية والعرقية والجغرافية، والبعد الثاني فكري، وهو الأيمان بفكرة معينة ومذهب. فالبشر بحسب طبعهم الفطري يجدون أنفسهم موحدين، إذا ما كانت لهم أسس فكرية مشتركة ينبثق عنها سلوك واحد[٦١].

وتمثل النظرية السياسية الإسلامية، نظام العمل السياسي للتحرك السياسي في المجتمع الإسلامي تمهيداً لممارسة عملية التغيير والبناء والهداية ضمن الضوابط العامة للمقاييس الإسلامية في الفقه والأخلاق، أن السيد الصدر أراد بطرحه لمفهوم النظرية السياسية، ما كان يقصده - ﷺ - من تصور للنظام الإسلامي، وتبنيه للإطار العام لتحركه داخل المجتمع، ويتجلى هذا الفكر بوضوح عند الشهيد المفدى، من خلال كتاباته ونشاطاته السياسية التي قام بها سواء على مستوى الأقوال أو التصرفات، وما حوته محاضراته العلمية الباحثة عن هذا الإطار الفكري.

المطلب الأول / مفهوم النظرية السياسية عند الشهيد

تتحدد وظيفة الفيلسوف السياسي في توضيح المفاهيم السياسية المطروحة في أرض الواقع، والتي تنم عن نظرية سياسة محددة الإطار والأفكار تبعاً للمتغيرات الآنية والمرحلية. فوظيفة النظرية السياسية المعيارية «الانشغال بفهم المعنى والحكم على الأهمية، وإذا كان من الممكن التمييز بين التنظير المعياري والتنظير العلمي، فأنه لا يمكن الركون على الأقل فيما يتعلق بالسياسة، إلى هذا التمييز بحسبان

وجود درجة عالية من التداخل والتشابك، بتجاهل العلاقات السببية التي يؤسسها العلم، لأصبح فهم المعنى والحكم على الأهمية قاصراً وغير مكتمل»[٦٢]

ولأجل معرفة الوضع الراهن للنظرية السياسية المعيارية عند الشهيد الصدر يتعن دراسة الأساس الفكري للنظرية السياسية الإسلامية، بعد تحديد المفهوم المعرِّف للنظرية.

أن إعطاء تحديدات واضحة لمفهوم النظرية أساسية الإسلامية يساعدنا على فهمها بشكل أدق، وبالتالي الحكم عليها بمقدار انطباقها على مصاديقها الإسلامية، ويتحدد هذا الفهم أو الإدراك من خلال بيان العناوين الآتية:

أولاً: تعريف النظرية: اشتقت لفظة النظرية من النظر من البصر والبصيرة للقوم المتجاورين[٦٣]، والنظري هو المنسوب إلى النظر. وجمعها النظريات وهي القضية المحتاجة إلى برهان لاثبات صحتها[٦٤].

ومن خلال التعريف اللغوي ندرك، أن مفهوم النظرية، هو أعمال البصر والفكر، في مسألة أو قضية تتناول موضوعاً سياسياً مهماً، يراد له بناءً فكرياً وأيديولوجيا ليصبح قاعدة وأساساً لتوجه سياسي يحدد مساره العلمي والنظري لينتج في نهاية المطاف عملاً سياسياً مؤطراً بفكر أو عقيدة.

ثانياً: أسس ومحددات النظرية السياسية عند الشهيد الصدر: تقوم نظرية الصدر السياسية على مجموعة أسس فلسفية ومعرفية ارتكز عليها الشهيد الصدر في بيان نظريته، في خلافة الأمة وشهادة الأنبياء التي تميزت بأصولها القرآنية الخالصة، حيث حاول ﷺ «تأسيس المبادئ الأولى للعمل الاجتماعي والممارسة السياسية التي تجسّد تطلعات الدين وآماله في تحقيق جوهر الهداية إلى

الصراط المستقيم، والاستقامة عليه»[٦٥].

وتحت عنوان «الخلافة العامة في القرآن الكريم» يستشهد السيد الصدر بآيات الاستخلاف ومنها قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾[٦٦] وقوله تعالى ﴿إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾[٦٧] وقوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ* وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ* قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[٦٨].

وتحت عنوان «الشهادة في القرآن الكريم» يدرج الصدر الآيات الآتية: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾[٦٩]، ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللهُ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[٧٠].

يشير السيد الصدر إلى جانبين مهمين استنتجهما من طرحه لنظريته السياسية وهما:

١- جانب مرتبط بنظرية الحكم والدولة، الذي كتب فيه الشهيد الصدر أواخر أيامه ضمن كراسات نشرت تحت عنوان (الإسلام يقود الحياة) و (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) و (تصور عن دستور الجمهورية الإسلامية).

٢- جانب مرتبط بالعمل السياسي الحركي وإطاره العام في المجتمع والأمة. ولاسيما في ظروف ما قبل قيام الدولة الشرعية سواء كانت الدولة القائمة كافرة أم إسلامية جائرة[٧١].

٣- ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[٧٢]

والشهيد الصدر يرى أن هاتين المجموعتين من الآيات تجسدان «الأساس الإسلامي لخطي الخلافة والشهادة فالرؤية القرآنية تؤسس لحركة الإنسان في الحياة بالمعنى الروحي والعملي الحركي السياسي بالاعتماد على مفهوم الخلافة والشهادة»[٧٣] ويضيف ﷺ أن مهمة تحمل مسؤولية الخلافة الربانية ليست مهمة منوطة بآدم فحسب وذلك لأن الخلافة التي تتحدث عنها الآيات الشريفة ليست استخلافاً لشخص آدم عليه السلام بل للجنس البشري كله لان من يفسد في الأرض ويسفك الدماء ليس آدم بالذات بل الآدمية والإنسانية على امتدادها التاريخي»[٧٤].

ثالثاً: معالم النظرية السياسية للسيد الشهيد الصدر: - تبرز أهم ملامح نظرية السيد الصدر، عندما بدأ ﷺ بإعادة ترتيب المفردات السياسية نظرياً، في الأمة، وفي واقع العمل المرجعي، فيذكر أن الإطار السياسي ليس شيئاً جديداً في تاريخ التحرك السياسي البشري بل هو امتداد لحركة الأنبياء والائمة وهذا يمثل النظرية الإسلامية في خلاف الإنسان وشهادة الأنبياء[٧٥].

وتقوم استراتيجية عمل نظرية الشهيد السياسية في ثلاث مراحل هي: -

١- موقفه من العمل المرحلي المعروف عن حزب الدعوة.

٢- أطروحته للمرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية.

٣- رأيه في مدى صحة اشتراك الحوزة العلمية في الأحزاب السياسية الإسلامية[٧٦].

لقد حاول الشهيد الصدر أن يجعل الأساس النظري للفكر السياسي الإسلامي المعاصر مرتبطاً بالمفردات السياسية والدستورية، التي ترسم حدود العلاقة بين الفقيه بأصولها في النظام السياسي الإسلامي، ليكون مرجعاً نظرياً عقلياً، وقبولاً عقلانياً، مدعوماً في ذلك بنصوص من القرآن والسنة، مما يخلق ارتباطاً وتقييداً بالتوجيهات الإلهية[٧٧].

رابعاً: المسار العملي للنظرية السياسية الإسلامية: - بدأ المسار العملي لنظرية الشهيد الصدر السياسية يبرز الوجود عندما شكك ﷺ في دلالة آية الشورى على طبيعة الحكم الإسلامي، وذلك في صيف عام (١٩٦٠م - ١٣٨٠ هـ)، حيث قرر الخروج من حزب الدعوة الإسلامية – الذي كان يتولى قيادته الفكرية - لإعتقاده بوجود شبهة شرعية في هذا العمل. ناهيك عما أثير من وجود أزمة سياسية جراء انتمائه وتأسيسه لحزب الدعوة، وما وافق ذلك من ملاحظات واستدراكات حول ما نشره الشهيد في مجلة الأضواء باسم جماعة العلماء[٧٨].

واستمر المسار العملي للشهيد طوال أربعة وعشرين عاماً من حياته، قسمت الى مراحل ثلاث:

١- المرحلة الأولى (الحزب، وجماعة العلماء، والمرجعية الرشيدة).

٢- المرحلة الثانية (المرجعية الرشيدة واقع يتقدم ويتطور).

٣-المرحلة الثالثة (المرجعية وولاية الفقيه).

والقارئ المتتبع لمسيرة السيد الصدر في هذه المرحلة العلمية يجد أن تفاصيل إطار العمل السياسي لم تكن واضحة لديه ﷺ، ولكن هذه النظرة أخذت بالتبلور لديه، من خلال الممارسة العملية لمرجعية الأمام محسن الحكيم وقدرتها

على التطور والتعبئة الجماهيرية وتوعيتها على مختلف الصعد السياسية والثقافية[٧٩]. فبدأ الشهيد يعمل على خطوط ومحاور أساسية أهمها:

١ – العمل في إطار المرجعية الرشيدة حيث طور الشهيد علاقته بمرجعية السيد الحكيم. فأخذ يساهم في شتى النشاطات السياسية والحوزوية مثل؛ النشاطات الجماهيرية كالاحتفالات والزيارات، ومشاركته في تربية طلبة الحوزة، وتأسيس الدراسة المنظمة في مدارس العلوم الإسلامية، كما شارك في النشاطات السياسية العامة التي كانت تتبناها المرجعية آنذاك مثل، كتابته لنص الخطاب الذي القي في الصحن الحيدري في يوم السابع والعشرين من صفر ١٣٨٩ هـ الذي حدد فيه السيد محسن الحكيم موقفه العام من الأوضاع السياسية[٨٠]. كما قرر الشهيد دعم مرجعية السيد أبو القاسم الخوئي لأنها منفتحة على مرجعية السيد الحكيم الميدانية في العراق، وللثقة المتبادلة بين الشهيد الصدر والسيد الخوئي. وكذلك الشعور بالفراغ والأخطار المحدقة بهم بعد وفاة السيد الحكيم قرر السيد الصدر عبر أحاديث مباشرة وغير مباشرة مع طلابه أن يوثق هذه العلاقة مع السيد الخوئي الذي اجتمعت في عصره كلمة العراقيين نسبياً[٨١].

واهتم السيد الشهيد بإرسال الوكلاء وملء الفراغات في هذا المجال، كما اعتنى بدراسة تاريخ الأئمة وتعميق وتطوير هذا العمل للخروج بنظرية خاصة في العمل وربط حركة المرجعية بها، فكانت محاضراته (أهل البيت وحدة هدف وتعدد أدوار)[٨٢]

أن تطور النظرية السياسية شهد إنتقالة واضحة في فكر الشهيد الصدر بعد أن مر بعدة أدوار، تمخضت عنها جملة نتائج منها:

١ – أن العمل المتكامل في فترة طويلة نسبية من الزمن بطبيعته يتطلب المرحلية والتطور والتغيير تبعاً لمستجدات ومتغيرات تتطلب ذلك

التحول والتغيير.

٢- أن تبدل العوامل الخارجية المؤثرة قد لا يكون سبباً رئيساً يؤثر على طريقة العمل، فالتصميم على بناء منظومة عمل سياسي متقن، وجهاز قيادي فاعل، وقادر على إدارة شؤون الأمة، مصحوباً بقيم الإيثار والتضحية، كل ذلك يضعف من تأثير تبدل العوامل الخارجية.

٣- أن أصل النظرية في أسلوب العمل قد ينضج ويتكامل، ومن ثم يتطور في عقول الناس بمرور الزمن. مما يؤثر على أسلوب العمل ويؤدي إلى تطويره[٨٣].

المطلب الثاني: القيادة السياسية الواعية:

كانت القيادة السياسية في فكر الشهيد السعيد، تشكل تكليفاً ومسؤولية كبرى، في عنق صاحبها، لما لها من خصوصية مؤثرة في محيطها. فهي ليست امتيازاً خاصاً لإنسان لو لمجموعة من الناس، بل كان هذا المنصب «جزءاً لا يتجزأ من هندسة المشروع الإلهي للبشر منذ أن وطأت أقدام أبينا آدم عليه السلام الآدمية الأرض وحتى إقامة دولة العدالة الإلهية»[٨٤]

وعندما منح الله سبحانه آدم عليه السلام خلافة الأرض، فهو جل شأنه تكفل برعاية الكون، وتدبير الشأن الإنساني، والمشروع الإلهي المواكب لمسيرة البشر، يشبه الكائن الحي الذي ينمو ويتطور وينضج ويتكامل في مسيرته يوماً بعد يوم. فقانون القيادة العام لم يكن مختصاً كظاهرة بالجماعة البشرية بل انعكس في عالم الطبيعة والأفلاك، وإنما اختص بها الإنسان باعتباره كائنا ذو هدف، ترتبط مواقفه بمبادئ وأهداف يسعى بجد لتحقيقها[٨٥]. وهذه المسؤولية بدأت مع هذا الخليفة منذ أن قبل تحمل تلك الأمانة والمسؤولية العظمى، التي رفضتها سائر مخلوقات الله وموجوداته، قال تعالى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ

يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[٨٦] وتوسمت في شخصية الرسول الأكرم صفات القيادة المتكاملة، عندما «مارس الرسول ﷺ بصفته القائد الأعلى جميع الاختصاصات التي يمارسها رؤوساء الدول، سواء ما تعلق منها بالشؤون الداخلية أن الخارجية. فأعلن الحروب، وعقد المعاهدات، وجلس للمفاوضات، وأرسل المبعوثين، وقضى بين الناس إضافة الآدمية كونه نبياً يبلغ رسالة ربه للناس»[٨٧]. وقد لاقت تلك القيادة النبوية الكريمة، نجاحاً واسعاً في الجزيرة العربية فتميز العهد النبوي (بالوحدة السياسية والاجتماعية، فكان منسجم الأفكار موحد الأهداف انعدمت فيه الخلافات الفردية أن الجماعية المناهضة لأهداف الدولة»[٨٨].

ولما كان قانون الخلافة يدور حول سعي البشرية لتحقيق أهداف سامية كإقامة العدل والعلم والقدرة والمساواة والمؤاخاة والرحمة والاحسان. يرى الشهيد الصدر إن هذه كلها مؤشرات للسلوك القيم الذي يجب أن يُتّبع، وهي صفات يتشبه فيها بأخلاق الله وصفاته ولما كانت صفاته تعالى من المفاهيم والقيم المطلقة، التي لا حد لها، وان الإنسان محدود في فكره وأفعاله، يظل سعيه في حركة مستمرة نحو المطلق[٨٩].

واستمر خط القيادة بعد وفاة النبي ﷺ بشخوص الأئمة الأطهار والفقهاء القادة الذين ينوبون عن الأمام الحجة عجل الله تعالي فرجه إذ تعتبر هذه القيادة امتداداً رشيداً للنبي والأمام في خط الشهادة[٩٠].

وقد تحمل العلماء مسؤولية الإرشاد والتوجيه وتبليغ الدين في عصر ما بعد الغيبة، وقد تحركوا جاهدين في سبيل ارتقاء الأمة سلم العزة والمنعة، باذلين جهودهم في سبيل تخفيف هموم الأمة وتحقيق أمالها، وقد قدموا في ذلك التضحيات الجسام.

أن الشهيد الصدر قد أعطى من

فكره النوراني ما اسبغ على محيطه قدسية الانتماء للمشروع الرباني في الاستخلاف فهو يرى فيه «انتماءً لمحور واحد وهو المستخلف أي الله سبحانه وتعالى»[٩١] بدلاً من كل الانتماءات الأخرى لفكر وضعي بشري. ولما كان ذلك كذلك فإن إقامة جميع العلاقات الاجتماعية ستكون على أساس العبودية المخلصة لله تعالى، والتي هي تجسيد حقيقي لروح الاخوة العامة في كل العلاقات الاجتماعية.

يقول الشهيد المفدى «أن الخلافة استئمان ولهذا عبّر القرآن الكريم عنها في المقطع الأخير ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾، بالأمانة والأمانة تفترض المسؤولية والإحساس بالواجب إذ بدون أدراك الكائن انه مسؤول لا يمكن أن ينهض بأعباء الأمانة أن يختار لممارسة دور الخلافة»[٩٢].

ويؤمن الشهيد الصدر بأن قانون القيادة العام يمكن أن يستنتج منه قوانين فرعية تصب جميعها في خدمة المشروع الرباني في نشر تعاليم السماء، وإسعاد البشر جميعاً، ومن تلك القوانين:

١ – أن هدف القيادة يوفر وقود الحركة وهو القوة التي تمتصها في حالة تحققه[٩٣].

٢ – تنجح القيادة في أدارتها لشؤون الناس عندما تحول مصالح الجماعة وكل المصالح الكبرى التي تتجاوز الحدود والصيغة لغاية الفرد الى مصالح الجماعة والفرد في آن واحد[٩٤].

٣– تشحُذ القيادة جذوة التحرك لدى الشعب عندما تجعله يكتشف أفاقاً جديدة في الهدف. وتتناسب قدرة القيادة على تحفيز الناس باتجاه الهدف طردياً مع حجم أيمانها به. وتفشل عندما تحول الأهداف النسبية المرحلية الى أهداف مطلقة[٩٥].

لقد استخدم السيد الصدر تطبيقات تلك القوانين في تحليله الشمولي لمراحل تطور البشرية ونموها إذ توصل الى بعض الاستنتاجات

المهمة منها أن «الأمة تنهار أمام أي غزو خارجي عندما تختار المثل الواطئة وتميل للدعة، والقادة يتحولون الى مترفين عندما يقودون الجماعات البشرية الى هدف محدود، والإنسان يميل الى الأهداف القريبة ويميل الآدمية الدعة والسكون والتراخي عندما يفقد حرارة التحرك»[٩٦].

المطلب الثالث: استراتيجيات عامة في نظرية العمل السياسي الإسلامي

آثار الشهيد ﷺ مجموعة متوازنة من الاستراتيجيات العامة، لعمله السياسي التنظيمي، والتي تُعد بحق مراجعة دقيقة لمواقفه وآرائه، لمرحلة ما بعد التأسيس، ومرحلة المواجهة للواقع المتغير، وما يتطلبه من اتخاذ القرارات والتصدي لعوامل التضاد والانحراف. ويمكن أيجاز تلك الاستراتيجيات بالنقاط الآتية:

١- أن العمل السياسي المتحرك القائم على أساس الفصل الكامل بين طبيعة مرحلة ومرحلة أخرى، أمر غير سليم «وان الصحيح في منهج العمل الميداني الفعلي هو الدمج بين العمل الثقافي والعمل السياسي والتصدي للمواجهة ولكن مع مراعاة التدرج في الطرح والظروف القائمة فعلاً»[٩٧].

٢- بحث السيد الشهيد في موضوع مؤسسات الآدمية المرجعية الدينية من حوزة، ووكلاء، ومساجد، وما يرتبط بها صفوة مؤمنة، ملتفة حول العلماء. فعمد الى تطويرها كما وكيفاً، ومن حيث الشكل كهيكلية تنظيمية واستراتيجية عمل، في التحرك العام في الأمة، والنهوض بالحركة الإسلامية المنظوية تحت لواء المرجعي. فعمد ﷺ الى الاهتمام بالمدارس العلمية والمؤسسات الإسلامية، وتطوير عمل الوكلاء والمبلغين، وهذا كله ضمن مبدأية مفادها: أن الإطار العام للتحرك سياسياً في الأمة هو الإطار العام

لجهاز المرجعية الذي «يبدأ في تكوينه ذاتياً ليتحول الى مؤسسة ذات طابع موضوعي»[٩٨].

٣- وضع الأمام الصدر جُلّ اهتمامه بالقيادات المرحلية، إذ رأى فيها الحفاظ على (خلاقة الإنسان ضمن خط المسير العام في فترة محددة، وهذا يجعلها جزءاً من مفهوم أوسع وهو القيادة الدائمة التي ترعى المشروع الإلهي للبشرية وتسدده تلك القيادة لا يملكها شخص بعينه، وانما يمثلها خط الشهادة العام الذي يشكل كل شيء)[٩٩].

٤- نظر الشهيد الصدر الى المرجعية – بصورة عامة – وكقدرة وقابلية استيعابية لمكامن القيادة أنها اكبر من قدرة التنظيم الخاص، كما أم قدرتها في مواجهة القمع والأنظمة الفاسدة، وحماية نفسها اكبر من حجمها التنظيمي الخاص، لان المنهج التي تتبعه المرجعية، هو «منهج اللامركزية الأكثر قدرة على التعبئة والأكثر مرونة في مواجهة المناورة»[١٠٠].

٥- أن التغيير المطلوب في العمل السياسي يجب أن يستتبعه تغيير «في المشاعر والأحاسيس تجاه القيم الموضوعية المتعلقة بالعدل والحق والقسط والأيمان بعبودية الإنسان الذاتية ومصالح الجماعة عن طريق السعي لهدف مشترك وعن طريق إيمان الإنسان بأنه مشروع الهي لا ينتهي»[١٠١].

٦- وضع السيد الصدر استراتيجية عامة للتنظيمات الخاصة، التي رأى ان لها دوراً مهماً في العمل السياسي، وفي إطار المرجعية، ونشاطها العام. فتلك التنظيمات تنطلق في بعض الأوساط أو بعض الأعمال والنشاطات، فتؤدي عملاً محورياً وتعبوياً. خلال تحولها الى مؤسسات ساندة للمرجعية وتحركها السياسي، ومواقفها المتحركة[١٠٢].

٧- الاهتمام بالوجهة السياسية ذات الصيغة الشرعية في نظر الأمة

التي تقوم بكافة النشاطات الفكرية والثقافية، من خلال حشد الأمة، وتحفيزها باتجاه العمل السياسي المدعم بالشرعية لما له من أهمية كبيرة في كسر الهوة، التي عمد الى وضعها المستعمر في محاولته فصل الدين عن السياسة[١٠٣]، وبث مثل هذه الأفكار الضالة بين الأوساط العلمية سواء في الحوزة أن في نطاق المجتمع بشرائحه المختلفة. أن مواجهة التيارات الإلحادية السياسية منه والثقافية، يتأتى من خلال تطوير العمل السياسي وسط الحوزة العلمية، وإسناد المرجعية الدينية الرشيدة، واتخاذ المواقف السياسية تجاه الأحداث المؤثرة في مسيرة العمل الإسلامي. وقد تجلت علاقة الشهيد برؤساء القيادات الدينية – أمثال آية الله الشيخ مرتضى آل ياسين والسيد محمد صادق الصدر – والسيد إسماعيل الصدر والسيد محمد تقي بحر العلوم، أثرها البالغ في قدرته على التأثير في مسار الحركة الإسلامية في العراق. وبذلك أصبحت هذه الكوكبة من العلماء في النجف الأشراف النموذج الذي يحتذى به في ساحة العمل السياسي وسط المرجعية الدينية والحوزات العلمية. وقد اكمل الدور من بعده جماعة العلماء في الكاظمية وبغداد.

نتائج البحث

إن الوقوف على الجهد العلمي لفكر الشهيد الصدر يتطلب مراجعات كثيرة لما طرحه من افكار ورؤى معرفية خدمت الفكر الانساني الرسالي واوجز النتائج التي توصلت اليها في بحثي بالنقاط الآتيه:

١ – ان الشمولية التي إتسمت بها كتابات الشهيد الصدر مسَّت جوانب مهمة من الواقع السياسي والاجتماعي في العراق، لان الامام الصدر عايش واقعاً حياً بكل متغيراته لهذا جاءت افكاره استنتاجاً لما كان سائداً في حينه من وقائع واحداث.

٢- تطرق فكر الشهيد في مجال بناء الدولة الاسلامية ال مجالين مهمين يمسان واقع الحياة من قريب وهما (العدالة الاجتماعية والحرية السياسية) فلا يمكن اقامة مجتمع الاسلام ما لم تتحقق العدالة الاجتماعية والسياسية في ظل حرية سياسية متاحة للمجتمع.

٣- ان مفهوم النظرية السياسية التي طرحها السيد الصدر جاءت وفق مقتضيات الحكم الالهي «الحاكمية لله تعالى» وهي بذلك تختلف كلياً عن سائر النظريات السياسية الوضعية من ديمقراطية رأسمالية وماركسية وعلمانية وليبرالية وغيرها. فمصدرية السلطة والتشريع محكومة بالنص الالهي الذي لا يدخله النقص ولا يعتريه الزيادة. وهو بهذا أسس لمفهوم رصين للنظرية السياسية الاسلامية، تستنبط احكامها وتشريعاتها مما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

٤- عُدّ السيد الصدر من اوائل العلماء الذين اعطوا للقيادة السياسية الواعية دورها الحقيقي في التصدي للاخذ بزمام قيادة الامة وهديها وربطها بالقيادة الروحية الرشيدة المتمثلة بالحوزة العلمية وقيادتها المرجعية، فخطط ﷺ لصفات القائد ومهامه الوظيفية وعلاقته بالامة سواء بالتشاور والنصيحة او بأبداء الرأي، كي تخرج قراراته مطابقة ومسنجمة مع الواقع المعاش وغير خارجة عن التصور الاسلامي للحكم وطبيعته.

المصادر

١- الاسس الاسلامية، محمد باقر الصدر، دار الفرات، بيروت، ١٤١٠هـ.

٢- الاسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، رابطة اهل البيت العلمية، لندن.

٣- الحرية في القرآن، محمد باقر الصدر، ترجمة هادي انصاري، طهران.

٤- حقوق الانسان السياسية في الاسلام والنظم العالمية، د. ساجد ناصر حمد الجبوري، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م.

٥- الثقافة السياسية الاسلامية، هاشم ناصر الموسوي، مطبعة فاضل، ط١، قم، ١٣٨٤هـ.

٦- دراسات في فكر الشهيد الصدر، نعمة الله الموالي، مطبعة ستاره، ط١، ايران، ١٤٢٥هـ.
٧- الدولة القانونية والنظام السياسي الاسلامي، د. منير البياتي، الدار الوطنية للطباعة والنشر، بغداد، ط ١، ١٩٧٩م.
٨- رسالتنا، محمد باقر الصدر، نشر توحيد، ط ٢، ايران، ١٤٠٧هـ.
٩- الشهيد محمد باقر الصدر، سمو الذات وخلود العطاء، بحوث ومقالات اعدتها مجلة المنهاج باقلام مجموعة من العلماء والباحثين، الغدير للدراسات والنشر ط١، بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م.
١٠. الفتاوى الواضحة، السيد محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات بيروت.
١١- الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، مسعود عبدالحسين يورفرد، ترجمة كمال السيد، مطبعة شريعت، ط١، قم، ١٤٢٥هـ.
١٢- فلسفتنا، السيد محمد باقر الصدر، نشر المجمع العلمي للشهيد الصدر، ط ٢، ايران، ١٤٠٢هـ.
١٣- المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، دار التعارف، ط١١، بيروت، ١٤١٩هـ.
١٤- المرسل الرسول الرسالة، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
١٥- المنجد في اللغة، ط٣٧، بيروت.
١٦- موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية، محمد باقر الصدر، نشر مؤسسة تراث الحكيم، ط ١، النجف الاشراف، ٢٠٠٥م.

المقالات المنشورة في المواقع الالكترونية

١- «قراءة في كتاب خلافة الإنسان وشهادة الانبياء، عصام احميدان الحسي، المنشور على الموقع الالكتروني www. yazeinab. org
٢- المسألة السياسة ومشروع الشهيد الصدر الفكري، محمد الحسيني المنشور على موقع جريدة بينات www. b-iraq. org
٣- مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة، تولن فارلي، ترجمة زاهي المغربي ونجيب الحصادي المنشور على الموقع الالكتروني: www. afaitourimaktoobblog. com

الهوامش:

[١] الثقافة السياسية الإسلامية، هاشم ناصر الموسوي، مطبعة فاضل، ط١، ١٣٨٤، قم، ص٥٩.
[٢] رسالتنا، محمد باقر الصدر، نشر توحيد، ط ٢، ١٤٠٧، ص٨١.
[٣] الثقافة السياسية الإسلامية، ص٦٩.
[٤] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، مسعود عبد الحسين بورفرد، ترجمة كمال السيد، مطبعة شريعت، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص٣٣.
[٥] سورة المائدة: ٤٧.
[٦] سورة الأنعام: ١٥٣.
[٧] سورة البقرة: ٨٥.
[٨] الثقافة السياسية الإسلامية، ص٦٠.
[٩] المصدر نفسه. نقلاً من كتاب الإرشاد للشيخ المفيد ص٢٠٤.
[١٠] الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، رابطة أهل البيت الإسلامية العالمية، لندن، ص١٧.
[١١] المسألة السياسية ومشروع الشهيد الصدر

الفكري، محمد الحسيني، مقال منشور عل موقع جريدة بينات، www .b-iraq. com٢
[١٢] قراءة في كتاب خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، عصام احميدان الحسني المنشور على الموقع الإلكتروني: www. yazeinab. org. ps٦
[١٣] سورة المائدة: ٢٤.
[١٤] المسألة السياسية ومشروع الشهيد الصدر الفكري، www. b-iraq. com. p١
[١٥] الفتاوى الواضحة، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص. ٥٣
[١٦] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص٩٠.
[١٧] المصدر السابق، ص٩١.
[١٨] فلسفتنا، محمد باقر الصدر، نشر المجمع العلمي للشهيد الصدر، ط٢، ١٤٠٢هـ، ص ٣٠٨.
[١٩] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص٩١.
[٢٠] المدرسة القرآنية، محمد باقر الصدر، دار التعارف، ط١١، بيروت، ١٤٩٩ هـ، ص١٩٧.
[٢١] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص٩٢.
[٢٢] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص٩٢.
[٢٣] م. ن، ص٩٣.
[٢٤] م. ن.
[٢٥] م. ن، ص٩٤.
[٢٦] م. ن.
[٢٧] م. ن.
[٢٨] م. ن.
[٢٩] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص٩٤.
[٣٠] م. ن.
[٣١] الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، ص٤٩.
[٣٢] م. ن، ص٤٩.
[٣٣] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص٩٥.
[٣٤] م. ن، ص٩٦.
[٣٥] م. ن.
[٣٦] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص٩٦.
[٣٧] المدرسة قرآنية، محمد باقر الصدر، ص ٣٥٨.
[٣٨] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص٩٨.
[٣٩] الحرية في القرآن، محمد باقر الصدر، ترجمة هادي أنصاري، طهران، ص٤٨.
[٤٠] المدرسة القرآنية، ص٢٦٣.
[٤١] سورة آل عمران: ٦٤.
[٤٢] المدرسة القرآنية، ص٣٦٣.
[٤٣] سورة البقرة: ٢٩.
[٤٤] سورة جاثية: ١٣.
[٤٥] المدرسة القرآنية، ص٣٦٤.
[٤٦] موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية، محمد باقر الحكيم، نشر مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، ط١، النجف الأشراف، ٢٠٠٥: ١٤١/٤.
[٤٧] المصدر السابق، ص١٤٣.
[٤٨] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص١٠٠.
[٤٩] م. ن.
[٥٠] م. ن، ص١٠١.

[٥١] سورة الإسراء: ٧٠.
[٥٢] الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، د. منير البياتي، الدار الوطنية للطباعة والنشر، بغداد، ط١، ١٩٧٩، ص ١٥٦.
[٥٣] الفكر السياسي للسيد محمد باقر الصدر، ص ٩٧.
[٥٤] الشهيد محمد باقر الصدر، سمو الذات وخلود العطاء، بحوث ومقالات وحوارات أعدتها مجلة المنهاج بأقلام مجموعة من العلماء والباحثين، الغدير للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م، ص ٣٦٣.
[٥٥] كتاب المنهاج، الإلحادية الشهيد محمد باقر الصدر، سمو الذات وخلود العطاء، بحوث ومقالات وحوارات أعدتها مجلة المنهاج بأقلام مجموعة من العلماء والباحثين، الغدير للدراسات والنشر، ط ١، بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ص ٣٦٣.
[٥٦] م. ن، ص ٣٦٥.
[٥٧] م. ن، ص ٣٦٦.
[٥٨] م. ن، ص ٣٦٤.
[٥٩] الشهيد محمد باقر الصدر، سمو الذات وخلود العطاء، ص ٣٦٤.
[٦٠] الاسس الإسلامية، محمد باقر الصدر، دار الفرات، بيروت، ١٤١٠هـ، ص ٣٤٦.
[٦١] م. ن، ص ٣٤٠.
[٦٢] مقال (مقدمة في النظرية السياسية المعاصرة)، تولن فارلي، ترجمة زاهي المغربي ونجيب الحصادي، المنشور على الموقع الإلكتروني: www. afaitouri. ٢maktoobblog. com. p
[٦٣] المنجد في اللغة، ط٣٧، بيروت، ص ٨١٧.
[٦٤] م. ن.
[٦٥] الشهيد محمد باقر الصدر، سمو الذات خلود العطاء، ص ٣٧٩.
[٦٦] سورة فاطر: ٣٩.
[٦٧] سورة الأعراف: ٦٩.
[٦٨] سورة البقرة: ٣٠-٣٣.
[٦٩] سورة النساء: ٤١.
[٧٠] سورة البقرة: ١٤٣.
[٧١] موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية: ١٤١/٤.
[٧٢] سورة الزمر: ٦٩، وانظر سور المائدة: ١١٧، والنحل: ٧٨، والمائدة: ٨٩، والحج: ٧٨، وآل عمران: ١٤٠.
[٧٣] الشهيد محمد باقر الصدر، سمو الذات وخلود العطاء، ص ٣٨١.
[٧٤] م. ن.
[٧٥] شهيد الأمة وشاهدها.
[٧٦] م. ن، ص ٤٢.
[٧٧] بحث (قراءة في كتاب خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء)، السيد عصام احميدان الحسني، المنشور على موقع يا زينب الإلكتروني: ٢www. yazeinab. org. p
[٧٨] موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية: ١٨٣/٤ — ١٨٤.
[٧٩] موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية: ١٨٤/٤.
[٨٠] م. ن: ١٨٥/٤.
[٨١] موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية: ١٩٦/٤.
[٨٢] موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية: ١٨٦/٤.
[٨٣] ظ: شهيد الأمة وشاهدها، ص ٤١.
[٨٤] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص ٣٨٣.

[٨٥] المرسل، الرسول، الرسالة، محمد باقر الصدر، ص٤١.
[٨٦] سورة الأحزاب، ص٧٢.
[٨٧] حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، د. ساجر ناصر حمد الجبوري، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥، ص٣٩.
[٨٨] م. ن، ص٤٠.
[٨٩] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص ٣٨٧.
[٩٠] م. ن، ص٣٨٦.
[٩١] الإسلام يقود الحياة، ص١٢٤.
[٩٢] م. ن، ص١٢٥.
[٩٣] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٣٨٨.
[٩٤] م. ن.
[٩٥] م. ن.
[٩٦] م. ن، ص٣٨٩.
[٩٧] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٣٩٩، موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية: ٤/٢١٣.
[٩٨] موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية: ٤/١٦٢.
[٩٩] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٣٨٩.
[١٠٠] موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية: ٤/٢١٤.
[١٠١] دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٣٩٨.
[١٠٢] موسوعة الحوزة العلمية والمرجعية: ٤/٢١٤.
[١٠٣] م. ن: ٤/١٧١-١٧٢.

الإستاذ عبد الرحيم أحمد على الحصينى
أستاذ علوم القرآن في كلية الآداب، جامعة ذي قار

المقاصد في فقه الدولة عند السيد الصدر قدس سره

المقدمة

الكلام عن المقاصد في فقه الدولة عند السيد الصدر يلحظ من خلال الرؤية الكلية للفكر الاسلامي فالمتأمل للمنظومة المقاصدية التي المح اليها القرآن الكريم سيجد ان الفكر المقاصدي للدولة يشكل مفردة من البناء والتركيب الذي شيده القرآن للمقاصد.

القرآن الكريم تحدث بشكل مفصل عن هيكلية مقاصدية متلاحمة فيما بينها تحكي عنها مقاصد فرعية واخرى كلية تنتهي الى مقاصد عليا يفترض الوعي بها والانطلاق من خلالها من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]

ويمكن ان نجمل لهذا النظام المقاصدي بالشكل الآتي:

المنظومة الأولى

وهي قاعدة وارضية للمنظومات اللاحقة وتتشكل هذه المنظومة من جوانب ثلاثة تتداخل فيما بينها:

الاولى: بناء الذات المتمثل بالجانب العبادي كأحكام الصلاة، والصوم، والزكاة والخمس والحج وغيرها.

الثاني: الجانب المدني وهو ما يتعلق باحكام النكاح ونظام الاسرة وقيمومة الزوج وولاية الأب واحكام الرضاعة وغيرها.

الثالث: الجانب السياسي والاقتصادي وما يتعلق بالحكم و الادارة والقضاء والحرب والسلم والعلاقات الدولية ثم احكام الارث والتملك وفقه الشركات والنظام المصرفي وغيرها.

المنظومة الثانية:

وتحتل هذه المنظومة مرتبة فوق المنظومة الاولى وما دون المنظومة الثالثة التي سياتي الكلام عنها وهذه المنظومة قائمة بالاولى وتتغذى من اصولها الا انها تؤثر وتتأثر بما فوقها وميزة هذه المنظومة كونها متحققة بالميادين الاصلاحية التي في طبيعتها تحتاج الحث والعزم والوقود الدائم لحركتها التي يرافقها التفاني والاخلاص والتضحية بالمصالح الذاتية لحساب المصالح العامة وتتخذ اشكالا مختلفة من حيث الكيفية والاداء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعد مبدءا قابلا للتغيير باشكاله الا انه ثابت بوجوبه ودوره في الاصلاح الداخلي للامة كما يشكل الجهاد مبدءا اخر يساهم في درء الاخطار الخارجية للامة التي تستهدف حضارتها سواء كان ذلك الجهاد دفاعيا ام هجوميا بالاضافة الى مفاهيم الاصلاح الاخرى كالثورة في مفهومها الحديث او دخول الامة في انتخابات من اجل الوصول الى الحكم الذي هو مقدمة لاحياء القيم وما جاءت به الشريعة فالمهم في هذه المنظومة هو دورها التحفيزي للانسان وتربيته على تحمل المسؤوليات الخارجية التي ينطلق من خلالها لتعميم العدالة والتجديد في كل

الارض وهذا المقصد العالي قد تحدث عنه السيد الصدر في كثير من رؤاه.

المنظومة الثالثة:

وتتمثل هذه المنظومة في دور العقل وعلاقته بتشريع الاحكام بعده قوة محركة لبناء الانسان والجماعة ثم تتضمن هذه المنظومة الاعتقاد بهدف الانبياء ودورهم الرسالي و ترشيدهم لحركة الامة لان خط العصمة الذي يمتد بالمرجع الشهيد كما تحدث عنه السيد الصدر وان حركة الأنبياء تخضع لمقاصد ربانية لان الهدف من بعثتهم هو اصلاح البشرية.

الدولة ادارة لاشاعة هذا الاصلاح والحكم يشكل هدفا ثانويا وهو وسيلة لوصول الانسان الى مرتبة اخرى ألا وهي معرفة الله تعالى وهذا ما يتحقق بالتوحيد الذي يعني محورية الله لا محورية الانسان وخلاصة عناصر هذه المنظومة العقل، والنبوة والعنصر الثالث الطبيعة والوعي بنظامها وقوانينها وحركتها وكيفية تذليلها للمقاصد العليا كما ياتي العنصر الرابع وهو الوعي بحركة الحضارة والتاريخ كمحفز خارجي يقدم للانسان وعيا بحاضره ومستقبله هذه العناصر تشكل قوة دافعة للانسان نحو العمل والالتزام بالمسؤولية وادراك ضرورة الاصلاح بمعنى آخر تشكل هذه المنظومة بعناصرها الاربعة لونين من الخطاب خطابا للوجدان الذي يستهدف داخل الانسان وكذا الخطاب الذي يحفزه من الخارج عبر الوعي بحركه الوجود كلها.

ويعتبر اخر أن هذا المنظومة تدفع الى ترسيخ عقيدة التوحيد من جهة وتزويد الانسان بظرورة العمل والحركة والاعمار من جهة ثانية.

المنظومة الرابعة:

ورتبتها فوق المنظومة الثالثة وترتكز على ركيزتين الأولى التوحيد

والثانية المعاد بمعنى ان خطاب العقل والنبوة والطبيعة، والتاريخ يؤدي الى هذين الركيزتين وهما الايمان بمصدر الوجود والثاني ان نهاية الانسان ستؤول الى الاخرة وعلى اساس ذلك فان حركة الانسان المنتج وفق المنظومات السابقة ستنتهي الى حركة تقصد الاعمار بعنوانه الاعم عبر نحوين من الحركة.

الاولى: حركة توحيدية محدودة والثانية حركة توحيدية حرة يطلق عليها بالمباحات في هذا الوجود فالدولة تستند على النحوين المذكورين من الحركة التوحيدية فالمحدودة منهما تتضمن امورا منها ان الطاعة لله ولا طاعة للدولة بشكل مستقل بمعنى لا يحق لاي انسان ان يجبر الآخرين على التسليم لرأيه كما لا يحق لاي انسان ان يسن قوانين تتعلق بتنظيم سلوكه وان التشريع جاء من اجل التقدم وهي ممارسة تختص بالله مثلما تختص قوانين الوجود بالله كما ان المأساة التي يتعرض لها الانسان جاءت بسبب فقدان الحرية وتسليم الانسان للانسان نفسه.

والتوحيد يدعو للثورة ضد الظلم والقوى الاستبدادية والكفاح ضد أي شيء يعيق تقدم الانسان.

الثانية حركة التوحيد في مجالها المباح والحر فاذا كانت الحركة التوحيدية الأولى مؤطرة وفق مقاصد الشريعة ومتطلباتها التي تقنن للانسان مقاصده حيث ورد التحذير من الاجتهاد بمقاصد مخترعة في مجال العبادات قد لا تصيب الواقع.

فالنحو الثاني من الحركة التوحيدية غير محدد يسبح الانسان في فضائها فهي حرة تبيح للانسان ان ينطلق في الحياة متجها نحو الاعمار والتطوير والابداع ولكن باليات يبتكرها وفق وصايا الرسالة باتجاه مقاصدها وبهذا يتبوأ الانسان موقعه الرباني اذا انضمت هذه المفاهيم المقاصدية بكلياتها وبضمنها الوعي

بالمقاصد التي تتحرك الدولة بموجبها الى البعض كقوة مرتبطة بالانسان الخليفة وبهذا يكون العمل والمسؤولية وفق الوعي بمقاصد الشريعة والدولة كقوة محركة لطاقات الانسان فردا ومجتمعا وفيما يلي نتحدث عن بعض النقاط المقاصدية للدولة التي اسس لها السيد الصدر في بعض مؤلفاته بالشكل الآتي:

اولا: شرعية الدولة ومقاصدها

السؤال عن دور الدين في الدولة وهل ثمة تعارض بين اهدافها ووظائفها مع الدين فاذا وجد ذلك فهل يستوجب تشذيب الدين في الاطر الفردية لتنطلق الدولة بمهامها خارج حدود المسجد لان كثير من اوامره ومفاهيمه لا تنسجم مع الدولة الحديثة كما فعلت اوربا مع دينها او ان هناك نحو انسجام بينهما او قل ان في الدين وقيمه ونظرياته ما يدعم الدولة الحديثة ويقدم للبشرية نظاما للدولة بارقى صوره.

الأمر الذي يتطلب معرفة دور الدولة في اشباع الحاجات الاساسية للانسان ليتسنى لنا معرفة دور الدين في بناء الدولة وتماسكها فاذا كانت القيم الجوهرية لمفهوم الحاجات الاساسية هو كل ماله قدرة وقوة ان يعطي دفعة قوية لتحقيق الهدف المهم للتنمية وهو بناء الانسان، وعلى اساس ذلك فان مفهوم الحاجات ينطلق من هذا المعيار بمعنى ان كل فعل تنموي يجب ان ينصب بنفع الانسان ويساهم في رقيه وتكامله وكل ماله صلة بتحقيق التنمية بعنوانها الاعم الذي يدخل فيه اشباع الحاجات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، كالغذاء والصحة والتعليم والأمن والدفاع، وهناك حاجات فطرية واخرى عقلية ونفسية كما ان هناك حاجات تخص الفرد وحاجات تخص الجماعة البشرية جمعاء، وتنظيم حقوقه وحقوق الجماعة فاذا قلنا ان دور الدولة يتكرس في

هذه الامور او من مماثلاتها اذن لنلحظ دور الدين في الضمان الاجتماعي على اقل تقدير الذي هو اهم الحاجات التي تقع في عهدة الدولة الحديثة وبهذا نكتشف ان الدين لم ينسجم مع الدولة الحديثة فحسب وانما قدم الدولة بارقى صورها.

يرى علماء الاجتماع في دراساتهم الاجتماعية للدين ان احدى معطياته هو التضامن الاجتماعي يقول روبرت اسميث ان للدين فائدتين احداهما تنظيم سلوك الفرد لخير المجتمع والاخرى اثارة مشاعر الاشتراك والوحدة الاجتماعية ومن هنا فان الشعائر الدينية تكرس للوحدة التي ترسخ الاشتراك الاجتماعي[٢] كما يذهب عالم الاجتماع المعروف دوركهايم الى ان التضامن الاجتماعي احد فوائد الدين وقال ان المناسك الدينية ضرورة لتسديد اخلاقنا الاجتماعية كضرورة الطعام لحفظ بنيتنا الجسمية لانه يحفظ اصحابه من خلال هذه المناسك[٣] ويمكن ان نؤكد هذه الفائدة التي يضفيها الدين على التضامن الاجتماعي الذي هو هدف الدولة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[٤] وهذا المبدأ أوسع من الاخوة النسبية ذات الدائرة الضيقة حيث يجعل الدين محور الاخوة هو الايمان والتدين أي الايمان بالله الذي خلق الناس جميعا وارشدهم الى التحرك نحو هدف واحد عبر تعاليمه واذا اردنا ان نعرف مرة اخرى عن دور الدين في النهوض الحضاري وهل هناك تعارض بينه وبين الحضارة والتمدن فالحضارة كما يعرفها ويل دورانت... تعني تنظيم اجتماعي تتفجر في ظله الابداعات الثقافية كما وعدوا من قبيل الاحتياط في القضايا الاقتصادية والتنظيمات السياسية والسنن الاخلاقية من اجل المعرفة ونشر الفن وتبرز الحضارة حيث تنتهي الفوضى والارباك ويحل الامن والنظام والانسان يستطيع في

ظل سيادة النظام والامن ان ينطلق لتحصيل العلم والمعرفه واعداد اسباب المعيشة اضف الى ذلك فان من عناصر الحضارة والاوضاع الاقتصادية من قبيل الزراعة والصناعة والتجارة والاوضاع السياسية كالحكومة والدولة والقانون الى جانب العوامل الاخلاقية والعقلية والروحية فضلا عن العوامل الجغرافية كالمياه والمواد المعدنية والمنتوجات الغذائية[٥] فاذا كانت هذه الحضارة والمدنية فالدين هو منظومة من القيم والمبادئ الاخلاقية والعقائدية والتربوية والسياسية التي تسعى لهداية الانسان وتنظيم حياته بما ينسجم مع محتواه وتطلعاته الفطرية والعقلية والدين الاسلامي بالذات قد احدث ثورة انتقل بواسطتها الانسان الجاهلي المنحط الى عالم الحضارة والرقي في مختلف المجالات فالدين يضمن للمواطنين حقوقهم المتساوية او المشاركة في البناء فالدولة التي يرتقي افرادها الى الاستقامة وممارسة الدور الخلاق في بناء المجتمع من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتربية الافراد على الطاعة مما يجعل الدولة التي تعتمد الدين تضمن بقاءها واستمرارها بعكس الدولة التي تقصي الدين وتعتمد في تشريعاتها المصالح الانية وتنفذها بواسطة الضبط الخارجي مما يشعر الفرد بالاهتزاز وعدم التوازن الذي يساهم الدين في ايجاده كالتوازن التربوي والامني و الاجتماعي ومفهوم المراقبة والحفاظ على النظام وتحرير الانسان من العصبيات والاستعلاء على الشعوب كالذي نلاحظه من الانسان الذي انتجته الحضارة الغربية المعاصرة[٦]

اذا سلمنا بدور الدين في بناء الدولة واستمرارها و كانت الدولة من نتاج الدين كالدولة التي حث عليها الاسلام وحسب المدعى ان الدولة التي يقدمها الدين فضلا عن

احرازها كل الحسنات التي قدمتها الدولة الحديثة للانسان واقصائها للرذائل تسعى الدولة في ظل الدين لاعطاء الانسان قيمته الانسانية.

والبعض يشكل على هذا التاسيس لوجود اشكاليات عديدة تعترض الدولة التي يقدمها الدين للانسان منها سلب ارادة الفرد وتكريس الطاعة للحاكم الولي الذي يتصدى للادارة والحكم تم تغييب دور الجماعة بعكس القيمة التي وفرتها الديمقراطية للانسان ومنحته الفرصة في حياته كفرد وجماعة.

نعم موضوع الطاعة والروايات التي تحدثت عنها لولي الأمر تشعر بان الانسان في ظل الدولة مسلوب الراي والحرية وهذا يشي بالتعارض بين الخطاب القراني الذي يركز على مسؤولية الانسان وبين الروايات التي تعطي صلاحيات شبه تامة للولي والحاكم.

هنا ينبغي التمييز بين الثقافة التي كرستها السياسة في الذهن السائد وما خلفته من نظرة الى الخليفة والحاكم والرئيس وبين النظرة التي قدمها القرآن لمفهوم الولي فهنالك ذهنية اختلقتها الظروف حيث استغرقت في مفهوم البطل والارتباط به كرمز للتاريخ بدل الارتباط بالرسالة وبين المفهوم الذي اسسه القرآن الكريم فاعطاء قيمة للرسالة بواسطة الولي والحاكم وقيمة تعطي من ذات الرسالة فهناك فرق كبير بين المعطيين.

اما من جهة دور الدولة في القيادة فلا يوجد تفكيك وفصل بين الدورين الاسلام يؤكد ويؤسس لظاهرة الاشتراك بين القيادة والامة ولم يكن دور الامة ومسؤوليتها هو التلقي والانفعال فدور الحاكم ليس دور المطاع والامر فقط وانما دوره التربية وتفجير طاقات الامة وخدماتها نعم تسعى السياسة لترويج ثقافة الذاتية وقبول الامة اوامر الولي بطريقة خاضعة لموقع مقدس لا ينبغي النقاش

فيه دون البحث في خطابه و ما يحمله من مضمون ومقاصد.

الدولة في ظل الاسلام لم تتعامل مع الامة باعتبارها كما هائلا لاقيمة له وانما الملاحظ في نظرية الدولة في ظل الاسلام كما سياتي بانها تمارس الرقابة واذا انحرف القائد غير المعصوم تبادر الامة الى عزله[٧] وهذه الادوار قد تحدث عنها السيد الصدر مبينا معنى الخلافة على انها استئمان تفترض المسؤولية والاحساس بالواجب من جهتين الاولى ان الجماعة المستخلفة غير مخولة ان تحكم بهواها المنفصل عن توجيه الله وخطابه وهذا بطبيعة الحال لا يتنافى مع مفهوم الاستخلاف ومن جهة اخرى ان الانسان كائن حر بدون الاختيار والحرية لا معنى للمسؤولية ولكن الله من جهته لم يترك الانسان من دون التسديد وعن طريق القانون الطبيعي حيث يجعل له كتابا يهتدي بواسطته لذا قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾[٨] وهذا الخليفة مازال قابلا للتعلم والتربية والتسديد بخط اخر مواز لخط الخلافة وهو خط الشهادة الذي يمثل القيادة الربانية والتسديد والارشاد الرباني الملائكة لاحظوا فقط خط الخلافة بشكل منفصل عن خط الشهادة الأمر الذي دفعهم بالاعتراض ولكن الحكمة الإلهية وضعت خطين فاذا كان الانسان هو الخليفة نجد خط الشهادة يمثله الشهيد الرباني الذي هو خط الانبياء والأوصياء ومن بعدهم العلماء.

بعد البيان الذي قدمه السيد الصدر حول مفهوم دور الامة والولي في ظل الدولة ينتقل الكلام عن شرعية السلطة وفق المنطق القراني في العصر الحديث وكيف التوافق بين المنطق الذي ذكره السيد الصدر وبين ما يشاع حول شرعية الدولة فهناك ايات عديدة تحدثت عن مسالة الحكم بتعابير عديدة منها ايات الطاعة وايات الحكم والخلافة وايات

التوحيد في العبادة وغيرها السيد الصدر ربط شرعية الدولة باصل نشأتها فالدولة عنده ظاهرة اجتماعية اصيلة في حياة الانسان وقد نشأت على يد الانبياء من هنا نجد عددا كبيرا منهم عليهم السلام قد تولى الاشراف المباشر على الدولة كالنبي داود والنبي سليمان وخاتم الانبياء محمد ﷺ وامتداد الامامة بالمرجعية وتحملت المرجعية اعباء هذه الرسالة وتمثيل خط الشهادة والمعصومين كما ذكرنا...

السيد الصدر حاول ان يجعل الدول الصالحة ترتكز على مرتكزين اساسين هما الشرعية والمشروعية ولما قلنا ان المرجعية مرتبة ثالثة لخط الشهادة أي ان خط الخلافة متمثلا في الامة المسلمة ثم خط الشهادة في عصر الغيبة وان كان خط الشهادة موكولا بالمعصوم الغائب الا انه ينتقل لوكيله المنصب بالنصب العام وهو المرجع الجامع للشرائط، ولما قلنا ان خط الشهادة خطا ترشيديٌ فهنا يتحمل مسؤوليته المرجع لاننا قلنا ان المرجعية امتداد الامامة التي هي امتداد للنبوة والمرجع الرشيد معين من قبل الله بالصفات والخصائص كما انه معين من قبل الامة ولكن بالشخص اذن تقع على الامة مسؤولية الاختيار الواعي له ومن هنا يكتسب المرجع الولي شرعيته الدينية من كونه امتداد للمعصوم ويكسب مشروعيته كحاكم وولي من قبل الامة عبر مفهوم البيعة واشكالها المختلفة ودور الامة يتمثل بتفعيل ولايته من خلال البيعة اما الطاعة فهي تعمل على تحويل ولايته من القول الى الفعل فالامة لا تتحمل الشرعية لانها لا تمتلك القيادة نعم انها تمتلك المشروعية وبهذا يكون في الدولة الاسلامية الحاكم والمحكوم الذي هي الامة خاضعين للقانون الالهي على حد سواء[٩].

شكل الحكم في الدولة الاسلامية هو (رعاية شؤون الامة طبقا للشريعة الاسلامية) ولذلك يطلق على الحاكم

كثيرا اسم الراعي وعلى المحكومين اسم الرعية كما في الحديث الشريف (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) ولابد لكي تكتسب الرعاية صفة الشرعية ان يتوفر فيها امران:

الاول: تنفيذ رعاية شؤون الامة بالفعل وتطبيق احكام الرعاية في الاسلام عليها

الثاني: ان تكون الرعاية متفقة مع نظام الحكم وشكل الرعاية في الاسلام فلا يكفي لان تكتسب الرعاية الصفة الشرعية ان تقوم فعلا بتطبيق الدستور والقوانين الاسلامية في ادارة شؤون الامة من جهاد واقتصاد وعلاقات سياسية بل لابد ان يراعي تطبيق الدستور والقوانين الاسلامية في الرعاية نفسها ان رعاية شؤون الامة من شؤون الامة ايضا فيجب ان تكون بالشكل الذي حدده الاسلام.

والمهام التي تتطلبها الدولة الاسلامية عديدة منها:

اولا: بيان الاحكام وهي القوانين التي جاءت بها الشريعة الاسلامية المقدسة بصيغها المحددة الثابتة.

ثانيا: وضع التعاليم وهي التفصيلات القانونية التي تطبق فيها احكام الشريعة على الظروف وتتكون من مجموع هذه التعاليم النظام السائد لحقبة معينة تطول وتقصر تبعا للظروف والملابسات

ثالثا: تطبيق احكام الشريعة – الدستور – التعاليم المستنبطة منها – القوانين – على الامة

رابعا: القضاء في الخصومات الواقعة بين افراد الرعية او بين الراعي والرعية على ضوء الاحكام والتعاليم)[١٠].

ثانيا: الفكر قاعدة للدولة

يؤسس الصدر لمعنى الدولة الاسلامية حيث يذهب الى انها الدولة التي تملك لنفسها قاعدة فكرية، ولا يعتبر الدولة التي تتبنى قاعدة فكرية

مغايرة للاسلام وان كان الحاكم فيها والمحكومون مسلمين جميعا لان الصفة الاسلامية للدولة لا تنبع من اعتناق الاشخاص الحاكمين للاسلام وانما تنشأ من اعتناق جهاز الدولة نفسه حكم الاسلام ومعنى اعتناق الدولة للاسلام ارتكازها على القاعدة الاسلامية واستمدادها من الاسلام تشريعاتها ونظرياتها للحياة والمجتمع، فكل دولة لا تكون كذلك فهي ليست اسلامية فالدولة الاسلامية هي الدولة التي تقوم على اساس الاسلام وتستمد منه تشريعاتها بمعنى انها تعتمد الاسلام مصدرها التشريعي وتعتمد المفاهيم الاسلامية منظارها الذي تنظر به الى الكون والحياة والمجتمع فالدولة الاسلامية هذه على ثلاثة انحاء.

النحو الاول: ان تكون جميع التشريعات التي تقوم بها الدولة مستمدة من القاعدة الفكرية بحيث ان سير الدولة التشريعي والتنفيذي يكون منسجما ومتفقا مع متطلبات الاسلام واحكامه وبصورة مضمونة دون أي قصور او تقصير وهذا انما ياتي فيما اذا كانت السلطة الحاكمة معصومة من الخطا والهوى كالسلطة الحاكمة ايام النبي ﷺ وامير المؤمنين عليه السلام وحكم الاسلام بحق الدولة من هذا النوع انه يجب اطاعتها ولا يجوز التخلف عن اوامرها وقراراتها التي تصدرها بصفتها سلطة حاكمة بحال من الاحوال.

النحو الثاني: ان تكون بعض التشريعات والتنفيذات متعارضة مع الاسلام تعارضا ناشئا عن عدم اطلاع السلطة الحاكمة على حقيقة الحكم الشرعي أو طبيعة الموقف. وحكم الاسلام بحق الدولة من هذا النوع:

١) انه يجب على العارف من المسلمين ان يشرح للدولة ما تجهله من احكام الاسلام اداء لوجوب تعليم احكام الاسلام لمن يجهلها خاصة السلطة الحاكمة.

٢) كما يجب على المسلمين اطاعة هذه السلطة في كل الحقوق والمجالات التي تشملها صلاحياتها الشرعية

٣) واذا اصرت السلطة الحاكمة على وجهة نظرها الخاطئة عن حسن نية ولم يمكن لمن يختلف معها في وجهة نظرها ان يثبت لها رأيه، فان كانت القضية من القضايا التي يجب فيها توحيد الرأي كالجهاد والضرائب وامثالها وجب على المخالف اطاعة امر الدولة وان كان معتقدا خطأها وان لم تكن القضية في ما يجب فيه توحيد الراي كان للمخالف ان يطبق في مجاله الخاص اجتهاده المخالف لاجتهاد الدولة.

النحو الثالث – ان تشذ الحكومة في تصرفاتها التشريعية او التنفيذية فتخالف القاعدة الاسلامية الاساسية عن عمد مستندة في ذلك الى هوى خاص او راي مرتجل وحكم الاسلام في هذه الدولة:

١ – انه يجب على المسلمين عزل السلطة الحاكمة واستبدالها بغيرها لان العدالة من شروط الحكم في الاسلام وهي تزول بانحراف الحاكم المقصود عن الاسلام فتصبح سلطته غير شرعية ويشترط في ذلك ان يتوصل المسلمون الى عزل السلطة الحاكمة بغير الحرب الداخلية.

٢ – واذا لم يتمكن المسلمون من عزل الجهاز الحاكم وجب عليهم ردعه عن المعصية طبقا لاحكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الشريعة المقدسة.

٣ – واذا استمرت السلطة المنحرفة في الحكم فان سلطتها تكون غير شرعية ولا يجب على المسلمين اطاعة اوامرها وقراراتها فيما يجب فيه اطاعة ولي الامر الا في الحدود التي تتوقف عليها مصلحة الاسلام العليا كما اذا داهم الدولة خطر مهدد وغزو كافر فيجب في هذه الحالة ان يقف المسلمون الى صفها – بالرغم من

انحرافها – وتنفيذ اوامرها المتعلقة بتخليص الاسلام والامة من الغزو والخطر.

والدولة في كل هذه الانحاء الثلاثة هي دولة اسلامية لقيامها فكريا على اساس الاسلام وارتكاز كيانها على القاعدة الاسلامية، ومجرد حدوث تناقض بين القاعدة التي تقوم عليها وبعض معالم الحكم ومظاهره لا يخرجها عن كونها دولة اسلامية، كما هو الشان في كل دولة تقوم على قاعدة فكرية فانها تحمل صفة تلك القاعدة وان حصلت بعض التناقضات في جهاز الحكم وتترتب على الدولة الاسلامية في كل هذه الحالات بعض الاحكام الفقهية كسقوط الزكاة عن ذمة من تجب عليهم اذا اخذته الدولة منهم كما نصت على ذلك احكام الشريعة المقدسة.

الفكر قاعدة للدولة

لما كانت الدولة هي المظهر الاعلى للوحدة السياسية التي توجد بين جماعة من الناس فلا بد ان تكون وحدتها انعكاسا لوحدة عامة قائمة بين الجماعة وهذه الوحدة العامة بين الناس التي تنعكس في الوحدة السياسية تارة تكون وحدة عاطفية واخرى وحدة فكرية.

فالوحدة العاطفية هي العاطفة الواحدة التي يحسها ويشترك فيها جماعة من الناس بسبب من الاسباب كاشتراكها في اقليم متميز بحدوده الجغرافية او اشتراكهم في قومية متميزة بلغة او دم او تاريخ معين.

واما الوحدة الفكرية فهي عبارة عن ايمان جماعة من الناس بفكرة واحدة تجاه الحياة يقيمون على اساسها وحدتها السياسية، وهذه الوحدة هي الوحدة الطبيعية والجديرة بان ينشا على اساسها كيان سياسي موحد متمثل في دولة بعكس الوحدة العاطفية لان العاطفة لما كانت لا تعني بطبيعتها الموقف السياسي للامة ولا

نظرتها العملية نحو الحياة فبالتالي لا يمكن ان توجد للامة حكما ونظاما، لان الحكم والنظام انما يوجده الفكر ولذا كان الفكر هو القاعدة الطبيعية للحكم وكانت الوحدة الفكرية هي الوحدة الصالحة لتعليل الوحدة السياسية المتمثلة في الدولة تعليلا علميا.

على ضوء ذلك نستطيع ان نقسم الدولة ولو بصورة غالبة الى ثلاثة اقسام:

١ - **الدولة الاقليمية**: وهي التي تعكس في وحدتها السياسية الوحدة الاقليمية.

٢ - **الدولة القومية**: وهي التي تستمد وحدتها السياسية من القومية الموحدة

٣ - **الدولة الفكرية**: وهي التي ترتكز في وحدتها السياسية على وحدة فكرية معينة والدولة الاسلامية من القسم الثالث. ومن طبيعة الدولة الفكرية انها تحمل رسالة فكرية ولا تعترف لنفسها بحدود الا حدود ذلك الفكر، وبذلك تصبح قابلة لتحقيق رسالتها في أوسع مدى انساني ممكن. وكذلك الدولة الاسلامية فانها دولة ذات رسالة فكرية التي هي الاسلام. والاسلام دعوة انسانية عامة بعث بها النبي محمد ﷺ الى الانسانية كافة في مختلف العصور والبقاع بقطع النظر عن خصائص القومية والاقليمية وغيرها كما يدل على ذلك قوله تعالى ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[١١] مع ايات ونصوص اخرى كثيرة لا تدع مجالا للشك بان الاسلام رسالة عالمية لا اقليمية ولا قومية[١٢].

بعد ان تعرفنا من كون ميزة الفكر كقاعدة تعتمدها الدولة الاسلامية في نظر السيد الصدر ياتي الكلام عن قدرة الدولة وصلاحية فكرها والمرونة التي تعتمدها الدولة في منظورها الاسلامي كما اسس لها السيد الصدر.

ثالثا: صلاحية الشريعة ومرونتها في ظل الدولة

أذا كان الواقع يكتنفه التغيير وهو سنة من سنن الله في الكون وان علاقة الإنسان مع الطبيعة ومحاولته لإذلالها وتسخيرها لمصالحه وإغراضه وهي علاقة في تغيير مستمر وتنعكس على نظامه الاجتماعي والسياسي والحكم والإدارة وتنظيم شؤون الحياة الأمر الذي يدفعنا إلى أن نكتشف موقف الدين من تغيير الموضوعات وتبدلها واثر ذلك على الواقع السياسي، واذا كان الحكم والإدارة يطاله التغيير ولو في بعض جوانبه، فهل يا ترى ان الإسلام وضع لهذا التغيير حلوله وفي نظامه من القدرة على استيعاب المستجدات وتوظيفها لصالح التطور الذي يصب باتجاه الهدف الذي يسعى الإسلام لتحقيقه، كل هذا يدعونا الى ان نتعرف قبل كل شي على مفهوم التطور والتغيير وكيف نواجه التحديات ووضع الحلول لها.

هنا لابد ان نفهم ان نظام الحكم والإدارة في الإسلام يعد مفردة من المنظومة العقائدية والفكرية التي صاغتها الرسالة فإذا أردنا ان نعرف كيف تتعامل الرسالة مع المتغيرات لابد ان نحصل على الجواب من المنظومة نفسها لا نسأل غيرها عن مفهوم التغيير من خارجها ثم نسقط هذه الافكار عليها ونحاكمها وفق تصورات غريبة عنها فمعرفة التغيير او قدرة الرسالة على المواكبة واحتواء المستجد هذا الأمر يسبقه المعرفة بثوابت الرسالة لكي لا يطال التحول عناصرها الثابتة وبالتالي ذوبان الرسالة وإلغاء خصوصيتها. فالقراءة النسبية الى الشخص ونسبية الشخص وقراءته الى العصر فهذا يعني ان النص الذي تمت قراءته وفهمه معنىً وموقف محدد تابع للقارئ المتأثر بظرفه، واذا كان النص غير قادر على ان يحمل فكرته ومقصده للقارئ ويبقى أسير وعي القارئ، ومحاولة

جعل النص موافقا للواقع وإنزاله منزلة ما هو سائد ومعاش، فهذا يعني ان الدين محكوم بالعصر وتبدلاته، والإنسان حاكم على النص وموجه له حسب فهمه، وينتهي الأمر كون رسالة الدين غير قادرة على تغيير الواقع، بسبب كون رسالته موافقة وأسيرة للواقع، فإذا كان الامر كذلك، معناه قد سلكنا طريقا نستبدل به الدين بدين موافق للعصر، الذي يعني حاكمية الانسان على النص لا العكس وعليه يمكن القول بان مناهج الاصلاح تسعى لتحريك الواقع وتغييره وفق اهداف النص ومقاصده العليا.

والدولة امام متغيرات عديدة ووظيفتها تطويع الواقع والنهوض به الى مستوى النص والاستفادة من الشريعة كونها وضعت حلولها للتغير المتوقع الذي يحصل في الحياة وأثره على قرارات الدولة ومن هذه المتغيرات:

١ - التغيير الوقتي وهذا يؤدي الى حكم وقتي يرتفع بارتفاع هذا التغيير ومثال ذلك الرخص والعزائم وحكم الضرورات التي تبيح المحظورات والتي تقدر بقدرها و ترتفع بارتفاعها كما هو معلوم في القواعد الاصولية.

٢ - التغيير اتجاه الانحراف عن الشريعة: وهو تغيير يؤدي الى الخروج عن احكام الشريعة القطعية والمعلومة بالضرورة وهذا لا يستوجب تغيير في الحكم لان الواقع السيء كما قلنا لا يكون حاكما على الشريعة بل الشريعة هي الحاكمة على الواقع ونحن مأمورون امام هذا التغيير السيئ بالتمسك بإحكام الشريعة مهما أصابنا من عنت ومشقة وطبيعي لابد من تدخل الدولة في تقويم هذا الانحراف ولا يعني ان الدولة ينبغي عليها مسايرة الواقع والاستجابة لرغبات الناس ديمقراطيا حتى لو خالفت الثوابت المحرمة.

٣- التغيير الحياتي الذي يحدث

باستمرار نتيجة اكتشاف العلوم الطبيعية وتقدم الحضارة والتراكم المعرفي باتجاه تنظيم حياة الفرد والمجتمع وتسخير التقدم لصالح رفاه الانسان ويكون موقف الفقيه من هذا التغيير هو ملاحظة توافر الشروط وانطباق الحكم على الواقع الجديد الناتج عن هذا التغيير بحيث إذا وجد ان الشروط غير متوازنة لجأ الفقيه الى حكم جديد ينطبق على الواقع[١٣].

بعد ان اتضح مفهوم وأنواع المتغيرات تنتقل لمعرفة نوع الحكم الذي أسسته الشرعية لتفادي المتغيرات واحتوائها رساليا وتوجيهها لمصلحة الانسان وبتعبير اخر الادوات التي منحتها الرسالة للحاكم الشرعي كانت بهدف ان يمارس عملية الاصلاح من خلال الدولة وفيما يلي نتناول انواع تلك الاحكام:

الحكم هو الاعتبار الشرعي المتعلق بافعال العباد تعلقا مباشرا او غير باشر وقد قسم الحكم الي اقسام باعتبارات مختلفة.

الاول الحكم الأولي وهو الحكم المجعول للشيء اولا وبالذات من دون لحاظ ما يطرأ عليه من تغيرات من قبيل تحريم الخمر.

الحكم الثانوي هو الحكم المجعول للشيء بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصة تقتضي تغير حكمه الاولي وهذه الحالات من قبيل العسر والحرج والعجز والإكراه والخوف والمرض والتقييد وتزاحم الحكم عند تنفيذه مع حكم اخر اهم منه ووقوعه مقدمة لحكم آخر او وقوعه مورد النذر والعهد والقسم وغير ذلك كتحول الحكم الوجوبي الكفائي للصناعات التي يتوقف عليها نظام الحياة الى الحكم التعييني الوجوبي اذا انحصر بشخص واحد.

والحكم الاولي ثابت لموضوعه دائما دونما تغيير لانه جاء لذات الموضوع بغض النظر عن الطوارئ التي تطرأ عليه كما يشترك فيه العالم

والجاهل لانه ثابت لذات الموضوع رغم كون الجاهل معذورا.

والحكم الثانوي ثابت ما ثبتت الحالة الطارئة ولخصوص هذا الشخص الذي عرضت له ولذا نجده يعبر عن مرونة تشريعية.

المرونة تعني الاستجابة للحالة الضاغطة بمقدار ما تحمله من ضغط ثم العودة الى الحالة الطبيعية وهي هنا الحكم الأولي الثابت.

الحكم ألولائي او الحكومتي: هو الاعتبار الصادر من الحاكم الشرعي بمقتضى صلاحيته الشرعية والتعلق بأفعال العباد مباشرة او بشكل غير مباشر.

الفروق بين الحكم الأولي والحكم الثانوي والحكم الولائي الحكومتي.

الاحكام الولائية احكام يصدرها الحاكم الشرعي بمقتضى صلاحياته الشرعية وهي احكام كلية تنطبق على موضوعات خارجية واذا صدرت من الحاكم لا يجوز للحاكم الاخر نقضها وهي تتبع المصالح والمفاسد التي يدركها الحاكم الشرعي وفق مقتضيات المصلحة كما يراها ولي الامر وتشكل حالة استثنائية وهي تنفيذ للاحكام الأولية وهي من التكاليف التي تقع في مسؤولية الحاكم من جهة تشخيصها وتعيينها من قبيل أن يأمر بنظام اقتصادي معين او كالحكم الذي اصدره الشيرازي في تحريم التنباك فالحاكم كلما يقوم به انما هو العمل على تطبيق كليات شرعية معطاة له بالحكم الأولي من قبيل لزوم مراعاة المصلحة العامة او رجحان مثل فكرة كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم؟

ينبغي ان لا نخلط بين الحكم الأولي والحكم الثانوي فالاخير تنحصر عناوينه بما ذكر في القرآن الكريم والسنة اما ركيزة الاحكام الولائية فهي المصلحة العامة التي يدركها ولي الامر.

من جهة اخرى ان الاحكام

الثانوية يمكن ان يدركها الفرد العادي ويعمل على ضوئها كحالة الخوف والاضطرار والحرج فيما تتوقف الاحكام الولائية على نظر ولي الامر.

الاحكام الثانوية شرعية كما هي الاحكام الأولية اما الأحكام الولائية فهي احكام يصدرها ولي الامر لا من الشارع وان كانت واجبه الطاعة.

وقد طرح السيد الصدرمثال الحكم الولائي في قضاء النبي ﷺ بين اهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر وقضى النبي ﷺ بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ولا يباع فضل كلأ وهذا النهي من النبي ﷺ عن منع فضل الماء والكلأ يمكن ان يكون تعبيرا عن حكم شرعي عام ثابت كالنهي عن الميسر والخمر كما يمكن ان يعبر عن اجراء معين اعتمده النبي بوصفه ولي الامر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين في حدود ولايته وصلاحيته فلا يكون حكما شرعيا عاما بل يرتبط بظروفه ومصالحه التي يقدرها ولي الامر.

مثال سئل الامام الصادق عليه السلام عن الرجل الذي يشتري الثمرة المسماة من ارض فتهلك ثمرة تلك الارض كلها فقال عليه السلام قد اختصموا في ذلك الى رسول الله ﷺ فكانوا يذكرون ذلك فلما راهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة ولم يحرمه ولكن فعل ذلك من اجل خصومتهم.

وفي رواية اخرى عن أبي جعفر الصادق عليه السلام انه سُأل عن الحمير والبغال والخيل فقال ليس الحرام الاما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عنها وانما نهاهم من اجل ظهورهم ان يفنوه وليس الحمر بحرام ونقل الترمذي نهانا رسول الله عن امر كان لنا نافع اذا كانت لاحدنا ارض ان يعطيها ببعض خراجها او بدراهم فقال اذا كان لاحدهم ارضا فليمنحها اخاه او ليزرعها ويعلق الصدر بقوله. ونحن حين نجمع بين

قصة هذا النهي وعدم اتفاق الفقهاء على عدم حرمة شراء الأرض في الشريعة بصورة عامة بالاضافة الى نصوص كثيرة واردة عن الصحابة تدل على جواز اجارة الأرض. نخرج بتفسير معين لهذا النص وهو ان النهى كان صادرا من النبي بوصفه ولي الامر[١٤]

اذن الدولة التي يرشدها الفقيه وتلتزم تشريعاتها سواء الثانوية او الحكومية تمكنه على ان يطرح النموذج السياسي لفقه الدولة حيث يجمع بين التقدم وبين الاصالة والثوابت التي شرعتها الرسالة.

فاذا كانت الدولة بهذه الامكانية وقدرتها على الاستيعاب لكل المستجدات وان المسألة حياتية وتطبيقية لها علاقة بالتحديات والظروف الظالمة مما يدفعنا ان نعي العقبات التي تكتنف المشروع واثرها السلبي على طريقته في الفهم والتفكير طالما ان الشريعة اوكلت لولي الامر كثير من الصلاحيات مع الاحتفاظ بالثوابت التي تضمن استمرارية الرسالة.

ولما كان الوعى بمقاصد الدولة يؤثر في العملية الاصلاحية والسياسة فيها اذا كان منكمشا او عاليا كما اريد له بأن يكون حاكما ومؤثرا في حياة الجماعة.

رابعا: الانكماش في المقصد

التوحيد هو العنصر الاساس في احداث التغيير والاصلاح الاجتماعي ويمتد الى العلاقات الاجتماعية لانه يؤسس لتحرير الانسانية من الداخل والنبوة ليس علاقة غيبية تقتصر على الوعظ والارشاد وانما هي عملية استبدال ثوري وتصفية نهائية للاستغلال وكل انواع الظلم والدين الاسلامي على مستوى الفروع يؤطر للبعد الاجتماعي ليعانق الفقه الحياة ولكن الفقه اذا فقد هذا القصد والمحور الأساس فقد هدفه وتحول الى

ممارسة سلبية او تراجعية فاذا انحصر هم الفقيه ودوره في الاطار الفردي اهملت وغابت المواضيع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي نتيجة الانكماش وضيق الهدف.

لقد طال الزمن على هذا المنهج الارتدادي فترسخ في الذهن على انه غاية الشريعة ومقاصدها فتسربت الفردية الى نظرة الفقهية نحو الشريعة نفسها فاصبح ينظر الى الشريعة في نطاق الفرد وكان الشريعة ذاتها منحصرة بهذا الهدف ليس الا العامل السياسي هو الآخر قد اثر على ذهن الفقيه بمعنى الانفصال عن الواقع ومتطلباته مما ادى الى تجميد الفقه السياسي والدستوري للدولة وتجميد فقه العلاقات الدولية وقبول الامر الواقع والاستغراق في مشروع العبادات والمعاملات على النحو الذي وصل الينا.

اتباع اهل البيت نتيجة للمعارضة السياسية من الاموية ثم الى العباسية والى الوقت الحاضر ادى الى العزل السياسي الذي انتج لنا عزلا اجتماعيا للفقه وادى ايضا الى تقليص المقصد والهدف الذي يعمل لحسابه الاجتهاد فالانكماش في الهدف ادى الى الفردية وغياب التشريع عن حياة الناس.

بمعنى اذا تراجع الفقه من الناحية الموضوعية بسبب العامل السياسي ادى الى تسرب الفردية بسبب اعتياد الفقه المتواصل ان ينظر الى الفرد ومشاكله باستمرار ولم تنحصر اشكالية الانكماش الفقهي في الفردية وبروز الفقه بشكله الفردي وانما امتد الى ظاهرة اكثر خطورة من الفردية تجاه الشريعة فاذا كان مقصد الشريعة تنظم حياة الناس الاجتماعية نجد بروز ظاهرة الذاتية على الفقيه ومن ابرز مظاهر الذاتية الاندفاع الى ايجاد سبل لفهم النصوص، فهما خاصا يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس لعملية الاستنباط[١٥] فاذا وجد الفقيه ان النص عصي ولا يمكن دمجه في

الاطار الخاص اهمله فيكون الفهم الخاص هو المعيار لقبول النص و احيانا لا يستنبط الفقيه احكامه من خلال ادوات الاستنباط وحدها بل تتدخل في ذلك شعوريا اولا شعوريا ذات الفقيه نفسه ورؤيته للحياة وتوجهاته للعقيدة واستيعابه لمعادلات الحياة كل هذه العوامل نجدها تساهم في انكماش المقصد وتضييعه ومن الأمثلة على ذلك:

نجد الفقيه بناء على مسبقات ذهنية علمية كان يكون لديه فرضية معينة ثم يحاول ان يجد لهذه الفرضية اثباتا في مصادر التشريع مثلا نجد تكليف البنت في التاسعة من عمرها حرجا ومشقة فيحاول ان يجد الادلة الشرعية ما يدل على ان تحديد البلوغ بالتاسعة في النصوص الشرعية من باب التشخيص المصداقي للبلوغ في ذلك العصر وليس من باب تحديد البلوغ نفسه هذه المرتبة الاولى فيفرض الفقيه امرا ثم يبحث له عن دليل اما المرتبة الثانية الأكثر خطورة فان الفقيه يتخذ رأيا فقهيا محددا قبل مراجعة الادلة ويحاول اثبات ذلك الدليل المهم هو الوصول الى الحكم الشرعي عن طريق الحجة الشرعية المنجزة والمعذرة والصحيح بنبغي ان يكون هم الفقيه هو الحصول على (الحجة) للتوصل بها الى الحكم الشرعي وليس ابتغاء الحجة التي تسند راي الفقيه وافتراضه الذي قرره في ذهنه مسبقا[١٦].

اما مقولة ان تشخيص الموضوعات على المكلف والفقيه يعطي الحكم على نحو الكلية هذا متاثر بالمنطق الأرسطي.

والحال ان وظيفة الفقيه بيان الحكم لان الحكم يستحيل بيانه بدون الموضوع فاذا قال الفقيه هذا حكم فنقول له حكم ماذا؟ يعني لابد ان يشير الى الموضوع بمعنى لابد للفقيه ان يقول هذا الحكم متعلق بالموضوع الكذائي والفقهاء يبنون الموضوعات

بنحو القضية الشرطية والقضية الحقيقية بمعنى اذا حدث كذا الحكم كذا فلا يذكر الموضوع الخارجي وهذا هو السر الذي يفسر لنا ابتعاد الفقيه عن الحياة واستغراقه بالفرضيات فاخذ يبني احكامه علي فرضيات.

ولذا كانت تنبثق احكامه من الروايات والرويات كانت تنبثق من الواقع الاجتماعي السابق الذي يختلف عن واقعنا المعاش[١٧].

كل هذا يدعونا إلى العمل وفق مقاصد الدولة لتكون اداة وقوة لمشروع الاصلاح الذي اسسته الشريعة للدولة الاسلامية بعيدا عن الاستغراق في الذات والابتعاد عن هموم العصر ومتطلباته.

خامسا: المقاصد في ظل الدولة تأسيس لا اختراع

لما سلمنا عن ان الدولة الحضارية في منظورها الاسلامي تعتمد الفقه الذي يضمن لها الرقي والبقاء والفقه يعني اعتماد الثقافة والمصدر الرباني للقرارات والقيم والاهداف الكبرى التي تسعى لها دولة الاسلام وتحفظ لنا المقاصد التي اعتمدتها الشريعة اما خلق مقاصد واطئة او طارئة كاستجابة لذوق الانسان الظرفي وهذا يعني ضياع الدولة وتحويلها الى دولة متاثرة بالظرف والمحيط النسبيّين ولهذا نجد فقه الدولة قد اكد هذه المسالة واستبعد دخول الثقافة الغريبة على اسسه وقواعده الربانية التي تعتمد الكليات والمقاصد الوحيانية.

اما القول بان التحرك لايجاد منظومة مقاصدية كلية نستفيدها من الشرع تجنبنا الفهم المرحلي وتجاوز الظرفي بمعنى توحيد الرؤية حول القصد وبنحو شمولي الذي يمنح الانسان صورة شاملة تلبي توقعات العصر.

نقول ان السعي لتاسيس منظومة مقاصدية قد تكون معزولة عن المقاصد الربانية لان التاسيس ينبني على ادلة ظنية وليست قطعية واغلب

الاحيان يتوجه نحو المصالح التي يعتقدها المؤسس والمقاصد التي يتصورها وهذه بطبيعة الحال طارئة خصوصا ان المقصد الحقيقي وراء العبادة لا يعلمه الا الله ثم يحصل القصد بواسطة التعبد للامر الالهي والنصوص الشرعية لم تفصح عن مقاصدها وعدم الفصح عن المقصد يتحول البحث الى المعارف البشرية النسبية المتحولة مما يجعل ما يبنى عليه من قواعد و مقاصد مخترعة ستكون نسبية في نتيجتها وبالتالي يتحول الجهد المقاصدي الى مصدر للاختلاف بسبب نسبية النتائج.

ثم ان البحث عن المقاصد الربانية يختلف عن البحث في مقاصد النصوص البشرية لان الشريعة الربانية لا تعبر عن حقيقة مصلحة الانسان كوجود منعزل بل هي تعبر عن مقاصد عالية من الصعوبة بمكان ان يكتشفها البشر لانها مقاصد تاخذ مصلحة الانسان الحقيقية كونه كائنا مرتبطا بالوجود كله ويمتد لما بعد حياته وما حوله لذا فهي تستبطن حقائق الوجود ومرتبطة بتشكيلته من حيث التاثر والتاثير.

فهناك اذن علاقات لكثير من الاحكام مرتبطة بالكون وموجوداته لكنها قد تكون خفية عنا بسبب نسبية معارفنا وضيقها لان الانسان جزء من الكون وهذه الجزئية تعطي لونا من العلاقات للانسان مع الكون وما بعده ولما كان مصدر التشريع الهيا الامر الذي يجعله بغاية من السعة والقدرة على الارتباط بما يتجاوز حدود الظرف ولهذا نجد العلماء قد استوعبوا هذا الامر مخافة ان تتحول الشريعة من اعتمادها مصادرها الربانية العالية الى اجتهادات ارضية تنزل الشريعة منزلة القانون الوضعي الذي يفقد القدرة على التماشي حين يفقد ملاكاته بواسطة ادخال الذوق البشري حين يؤسس لملاكات ومقاصد جديدة يطلي عليها صفة الربانية لذا قالوا لا يمكن للعقل ان يشخص الملاكات

بدون الاستعانة بالشرع واذا كان الأمر ممكنا لبطلت النبوة.

يقول الاصفهاني ان مصالح الاحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الاحكام ومناطاتها لا تندرج تحت ضابط ولا يجب ان تكون بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام وبقاء النوع وعليه فلا سبيل للعقل بما هو اليها.

ويقول الشيخ المظفر: ان ملاكات الاحكام لا مسرح للعقول او لا مجال للنظر العقلي فيها فلا تعلم الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام الذي نصبه الله تعالى.

ويقول النائيني ان الاحكام الشرعية تتبع المصالح والمفاسد البعيد ادراكها عن العقول وهي غير مبنية على اساس واحد السيد الخوئي انى لنا معرفة ملاكات الاحكام وهي تعبد صرف.

من هنا تقول ان الاحكام الشرعية توقيفية وتعبدية لا تعرف الا من قبل واضعها ولذا فان تشييد منظومة مقاصدية عامة وكلية تكشل معيارا لتوجيه الاحكام قبل الدخول في تفسير الآيات وكشف مقاصدها غير ممكن لان الواضعين الأوائل لهذه المنظومة المفترضة هم الذين اسسوا وحددوا مقاصدها فهي اذن محددة قبل الشروع في جزئياتها ولكن لابد من معرفة جزئيات هذه المنظومة وربطها مع بعضها بعد ذلك يكتشف التوجهات العامة للمنظومة ولا يمكن ان نعرف الجزئيات لهذه المنظومة الا اذا كنا نحن الواضعون لها او تعلمناها من الواضعين انفسهم.

ثم ان بناء الاحكام الشرعية على نتائج تلك الصورة المقاصدية التي شكلناها باجتهاد منا لا تعبر بالدليل اليقين عن حقيقة المقاصد هذا البناء والتاسيس يؤدي الى تراكم في النسبية بسبب كون البحث في المقاصد هو خلف المعنى ومن المعروف ان المعنى محكوم يضابطه اللفظ والمقاصد كما هو معروف ان لا ترتبط باللفظ لانها

(فهم الفهم) فيفقد لفظ النص اسلوب بيانه وقدرته على ضبط الفهم مما يجعله استثنائيا واسقاطيا وبالتالي يفقد النص قدرته على ضبط مرتكزات الشريعة حين نجعل المقاصد تحل مكان النص ومعناه المرتبط بلفظه في بناء الاحكام واخيرا تفقد ثوابت الدين قدرتها على ضبط التحول ويجعل الاحكام تتوافق مع العصر وتذوب فيه ويتعدى ذلك الى تغيير الاحكام التي اسسها الشارع وتتحول الدولة وقوانينها الى اداة مخالفة لمقاصد الشريعة.

العصر فيه سلبيات كثيرة ومعرفة علاجها من النص واصلاح العصر على ضوء هدي الدين.

اما بناء الاحكام على المقاصد بمعزل عن النصوص مثل تحريم الربا[١٨] فاذا كان القصد من تحريم الربا هو الظلم كما يرى بعضهم امكانية رفع المقصد الذي هو الظلم فلا يكون العمل الربوي محرما ما زال قد تغير مقصده مثل القرض الانتاجي الذي لا ينطبق عليه عنوان الظلم فيشرع وتتبناه الدولة، لكن من قال ان تحريم الربا بقصد الظلم فقط واذا كان صحيحا فهل هو المقصد الوحيد ام هو جزء العلة لاتمامها ثم لم يصرح الشارع كون الظلم تمام عله تحريم الربا.

اذن المقاصد التي تحفظ لنا مسار الدولة وبقائها كعنصر مؤثر ومشروع للاصلاح فيما لو التزمت الدولة نظريتها ووظيفتها التي تعتمد المقاصد الكبرى التي اعتمدها الفقهاء كالتي تحدثنا عنها بعناوين المرونة وحفظ المقاصد والنظريات التي تستوعب المستجد وتمنح الدولة قدرة وبقاء عبر التشريعات الولائية والقانونية مع الاحتفاظ بالثوابت كالاحكام الاولية.

يبقى دور الامة مع الرسالة من جهة ومع الدولة من جهة ثانية ووظيفتها الربانية ازاء تلك المسؤوليات الذي تشترط فيه الوعي بالمقاصد الربانية الكبرى

سادسا: مسؤولية الجماعة في وعي المقاصد

المقصد الأول: هو العدل في التوزيع للثروة أي ان لا يقع تصرف في الشروة التي استخلفت عليها الجماعة تصرفا يتعارض مع خلافتها العامة

المقصد الثاني: هو العدل في رعاية الثروة ببذل الطاقة في استثمار الكون و اعمار الارض فاذا كانت المرحلة الاولى من الاستخلاف للبشرية الصالحة ككل تاتي المرحلة الثانية التي تعني استخلاف من الجماعة للفرد لهذا لا يمكن ان تقر أي ملكية خاصة تتعارض مع خلافة الجماعة وحقها في الثروة ما دامت الملكية الخاصة استخلافا للفرد من قبل الجماعة فمن الطبيعي ان يكون الفرد مسؤولا امام الجماعة عن تصرفاتها ويكون من حق الممثل الشرعي للجماعة ان ينتزع من الفرد ملكيته الخاصة اذا جعل منها اداة للاضرار بالجماعة اذا حصل منها اداة للافراد بالجماعة وينبغي ان تشير هنا ان العدل الذي قامت على اساسه مسؤوليات الجماعة في خلافتها العامة هو الوجه الاجتماعي للعدل الالهي الذي نادى به الانبياء واكدت عليه رسالة الانبياء كاصل ثان من اصول الدين يتلو التوحيد ولكن الجماعة تواجه نوعين من الانحراف:

الاول الظلم الذي يعني سوء التوزيع وعدم توفير النعم لافراد الجماعة على السواء وهو ظلم لبعض افراد الجماعة لبعضهم الآخر.

الثاني كفران النعم: وهو تقصير الجماعة عن استثمار ما حباها الله من طاقات الكون وهو التوقف عن الابداع الذي هو توقف عن السير نحو الله وهو ظلم الجماعة لنفسها[19].

المقصد الثالث الثورة على الاستغلال ويتم بما ياتي:

الاساس الاول: مشاعر المستضعفين اتجاه الظالمين وهذا الشعور يمتد ويتكون تدريجيا كلما ازدادت حالتهم سوءا ويتحول هذا الشعور الى ثورة ولما قلنا ان

الاستغلال يولد طبقتين طبقة مستغلة وطبقة مستغلة والمنطلق هو المال والسيطرة فتبدو من الخط المستضعف ازاء هذا الظلم مقاومة صامتة ثم مقاومة متحركة ثم مقاومة ثائرة، وهي مقاومة تحمل نفس الخلفية النفسية ذاتها التي يحملها المستغلون فهذه الثورة ليس على الاستغلال وجذوره ولن تعيد الجماعة الى مسيرتها الرشيدة فيكون التغيير تغييرا المواقع الاستغلال لا استئصال للاستغلال نفسه.

الاساس الثاني: استئصال المشاعر التي خلفتها ظروف الاستغلال واعتماد مشاعر اخرى اساسا للثورة وتطوير المشاعر نحو تمثيل الاحساس بالقيم الموضوعية للعدل والحق والقسط والايمان بعبودية الانسان الله التي تحرره من كل عبودية هذه المشاعر تخلق القاعدة التي تتبنى تصفية الاستغلال وتنزع وسائل السيطرة من المستغلين لا طمعا فيها وحرصا على احتكارها بل ايمان بانها من حق الجماعة كلها وتلغى العلاقات الاجتماعية التي نشات على اساس الاستغلال لا تنشئ علاقات مماثلة لفئة اخرى من المجتمع بل لتعيد الى الجماعة البشرية الشروط الضرورية لممارسة الخلافة العامة على الارض وتحقيق اهدافها الرشيدة وهذا الاساس يتحرك من رصيد روحي قادر على جعلها ثورة بدلا من تجميدها في منتصف الطريق.

الانجاز الاول: ثورة تتغير فيها مواقع الاستغلال لابد لها ان تطهر فيها نفوس الثائرين واستئصال الحرص المسعور على طيبات هذه الدنيا اما حرص مسعور وفي حالة هيجان وحالة كبت في نفوس المستضعفين لا يمكن ان يبدا هذه التربية من داخل الجماعة التي غرقت مسيرتها وتمزقت وحدتها لابد من تربية تتلقاها وهدى ينفذ الى قلوبها من خارج الظروف النفسية، وهنا ياتي دور النبوة ودور الجهاد الاكبر، جاء

من اجل ان يكون المستضعف خليفة وامام وان ينتصر على شهواته ويربي نفسه ثوريا حتى يكون انسانا صالحا. ودور الجهاد الاصغر: ازالة المستكبرين الفاسدين.

الدولة تضع الله هدفا للمسيرة الانسانية وتطرح صفات الله واخلاقه كمعالم لهذا الهدف الكبير كالعدل والعلم والقدرة والقوة والرحمة والجود وتشكل بمجموعها هدف المسيرة للجماعة البشرية العالمية وكلما اقتربت خطوة نحو هذا الهدف وحققت شيئا منه اتضحت امامها افاق ارحب وازدادت جذوة لمواصلة الطريق لان الانسان المحدود لا يمكن ان يصل الى الله المطلق فكلما توغل في طريق اهتدى الى جديد ومن هنا نجد انسان الدولة الاسلامية يريد ان يصنع التاريخ من جديد ولن تنطفئ هذا الشعلة في نفسه طيلة المدة التي كان الله تعالى هدفه الحقيقي فيها بل يستمد العدل المطلق الذي يمثله هذا الهدف العظيم وقود معركته التي لا تنتهي لان الهدف المطلق يظل دائما قادرا على التحريك والعطاء[٢٠].

المقصد الرابع: المدلول السياسي في التركيب العقائدي للدولة الاسلامية اعتماد تنمية الطاقات الخيرة لدى الانسان وتوظيفها لخدمة الانسان كما تقوم باستئصال الدولة علاقات الاستغلال التي تسود مجتمعاتنا الجاهلية وتحرير الانسان من استغلال اخيه الانسان في كل المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية توفر الدولة للمجتمع طاقتين للبناء.

الطاقة الاولى المستغل الذي تم تحريره لان طاقته كانت تهدر لحساب المصالح الشخصية للاخرين وقودا لعملية التكاثر في الاموال وبعد التحرر تكون طاقته لخدمة الجماعة.

الطاقة الثانية: توفير الدولة بعد التحرر طاقة الانسانية وتوجهها نحو البناء بعد ان كان المستغل يبذل كل امكانياته في تشديد قبضته على مستغليه.

المقصد الخامس: الحاكم والمحكوم في الدولة الاسلامية يعيشون سواء[٢١]

فاذا كانت الامة بهذه المستوى من الوعي من حيث قدرتها على تحريك قواها نحو مشاريعها لاصلاحية وادراك دور الدولة في باقي بهذا نكون قد احرزنا مستقبلنا الذي خطته لنا الرسالة بعد الوعي بمقاصد الدولة التي يمارسها المؤمنون في دورهم الرباني.

نتيجة البحث

مقاصد الدولة جزء من النظام المقاصدي الذي تحدث عنه القرآن الكريم حيث ينتهي الى تقديم الانسان بالصورة التي ترتفع به الى تولي مهمة الاصلاح فيتحرك نحو ذلك بوحي من العقيدة التي تتعامل معه كمخلوق منتخب لمهمة الخلافة والاعمار.

ومقاصد الدولة جزء من النظام المقاصدي فمهمة الدولة لا تنفصل عن غيرها من المقاصد فالتوحيد يمنح الدولة مهام غير محدودة ويكفل لها احداث التغير المستمر طالما ان الموحد هدفه معرفة الله والدولة وسيلة لتحقيق ذلك الهدف فالمطالبة بالدولة والحديث عن اهميتها كونها تؤمن للانسان مصالحه.

وشرعية الدولة وقبول اوامرها جاء من نشأتها والميزة التي تختص بها الدولة الاسلامية هي اعتمادها الفكر لانها دولة فكرية تسعى لتحقيق الاغراض الفكرية لذا ترفض الهبوط الفكري الذي يفقدها المقاصد فاذا كان للدولة مقاصدها نجد الرسالة قد أطرت الدولة باليات تساهم في ديمومتها فالمرونة والقدرة على المواكبة واستيعاب المستجد جاء بمعونة الحكم الولائي الذي منح للحاكم الشرعي وبه يتحرك لملئ الفراغات حفاظا على المصالح العليا بواسطة الدولة من هنا نجد الشريعة ترفض صياغة مقاصد مخترعة تطال العبادات او غيرها المستمدة من الظرف اما كيف ترتقي المقاصد الى مستوى

التطبيق الذي يكفل بتحويلها الى واقع هو سعي جهاز الدولة ووعي الامة بمسؤولية العمل لانها تشارك الدولة قرارتها كالتنصيب وغيره وعليه فالمسؤولية لايجاد المقاصد العليا تكون متبادلة بين الحاكم والمحكوم على حد سواء.

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

المصادر

[١] اقتصادنا اية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر مركز الابحاث التخصصية للامام الصدر مؤسسة الهدى ط /١٤٢٤١ق

[٢] الاسلام يقود الحياة اية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر١٤٢١ق

[٣] تجديد الفقه الاسلامي محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم / شبلي الملاط دار النهار بيروت ط /١ شباط ١٩٩٨.

[٤] المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر حسن محمد جابر دار االحوار بيروت ط١، ٢٠٠١

[٥] الدولة في فكر الامام محمد باقر الصدر جاسم محمد عبد الكريم الشيخ النجف ط١، ٢٠٠٧

[٦] مجلة المنهاج العدد ١٧ —١٨ ملف خاص بالسيد الشهيد محمد باقر الصدر السنة الخامسة ٢٠٠٠

[٧] الاصالة والمعاصرة اية السيد محمد باقر الحكيم مؤسسة شهيد المحراب ٢٠٠٥.

[٨] مجلة الاجتهاد والتقليد العدد الخامس شتاء ٢٠٠٧ تصدر عن مركز الدراسات الفقهية المعاصرة بيروت.

[٩] الاجتهاد و الحياة حوار على الورق محمد مهدي الاصفي: مطبعة مجمع اهل البيت النجف ط /١ / ٢٠٠٧

[١٠] الانسان والدين جوادي آملي مؤسسة التاريخ العربي ط١، ٢٠٠٩

[١١] نحو فهم معاصر للاجتهاد د. زينب ابراهيم شوربا: دار الهادي بيروت ط١، ٢٠٠٤

[١٢] حوارات حول فهم النص د. زهير بيطار دار الهادي بيروت ط /١ / ٢٠٠٤

[١٣] مجلة قضايا اسلامية معاصرة العدد السابع ١٩٩٩

[١٤] معالم االتجديد الفقهي السيد كمال الحيدري دار الهادي بيروت ط١، ٢٠٠٨

[١٥] تكامل لمشروع: صائب عبد الحميد: دارالكتاب العربي بغداد

[١٦] الاجتهاد والتقليد اية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين مؤسسة بيروت

[١٧] الامام الخميني وتجديد الفقه السياسي مجموعة باحثين مركز الحضارة ط١ ٢٠٠٨

الهوامش:

[١] سورة الذاريات: ٥٦.
[٢] علم الاجتماع الديني، ص١٧٠.
[٣] علم الاجتماع الديني، ص١٧٩.
[٤] سورة الحجرات: ١٠.
[٥] تاريخ الحضارة ويل دورانت: ج ١، ص٦ — ١٣٣.
[٦] المقاصد الكلية د. حسن محمد جابر، ص٣٥٧
[٧] نحو فهم معاصر للاجتهاد زينب ابراهيم شوربا، ص٢٧٨.
[٨] سورة القرة: ٣١.
[٩] الدولة في فكر الامام السيد الصدر. د. جاسم محمد زيني، ص١١٥.
[١٠] تجديد الفقه الاسلامي محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم شبلي الملاط، ص ٤١.
[١١] سورة الأنعام: ١٩.
[١٢] تجديد الفقه الاسلامي محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم شبلي الملاط، ص٤١.
[١٣] مجلة قضايا اسلامية معاصرة العدد ٧١ ١٩٩٩ اثر تغير الواقع على الحكم، ص١٥٤.
[١٤] راجع مجلة الاجتهاد والتقليد: الشيخ محمد علي التسخيري فقه الدولة، ص٧٨.
[١٥] محمد باقر الصدر تكامل المشروع صائب عبد الحميد، ص٣٦.
[١٦] الاجتهاد والحياة محمد مهدي الاصفي، ص٦.
[١٧] معالم التجديد الفقهي السيد كمال الحيدري، ص١٥٩.
[١٨] حوارات في فهم النص، زهير بيطار / ص ١٤.
[١٩] الاسلام يقود الحياة محمد باقر الصدر، ص١٧٤-١٧٧.
[٢٠] الاسلام يقود الحياة محمد باقر الصدر، ص١٧٤-١٧٧.
[٢١] الاسلام يقود الحياة محمد باقر الصدر، ص١٧٤- ١٧٧.

الأستاذ نعمه العبادي
مدير المركز العراقي للبحوث والدراسات

السياسات الأمنية في مشروع الدولة عند الشهيد الصدر تأصيل وتأسيس لمنظومة مفاهيم أمنية قائمة علي ذرائعية أخلاقية

المقدمة

بالرغم من أن التنظير للفكر السياسي عموما وللدولة خصوصا قديم في المنتج الشيعي والإسلامي إلا أن الصدر قفز به إلى منطقة تحول جديدة، لذا وبعيدا عن المبالغة أو الوقوع في صرعة الانبهار فأن ما أنتجه الصدر في هذا الاتجاه، إذا ما أضفنا إليه مساهمة الخميني والنائيني وشمس الدين تعادل التراث الشيعي الفكري السياسي السابق لهم، بل تفوقه بكثير، وهذه نتيجة طبيعية لأسباب كثيرة لا مجال لذكرها هنا.

ومع أن الصدر انشغل كغيره فيمن يحكم ولم يركز كثيرا في جواب (كيف يحكم) إلا أنه ترك في جواب

هـذا السـؤال الكثـير الـذي يمكـن انتزاعه مما هو مبثوث في كتبـه وآرائـه، كالقضـية التـي نحـن بصـدد الكتابـة عنهـــا. فالصـــدر لم يتعـــرض إلى السياسات الأمنية في دولتـه المنشـودة بشـكل مبـاشر، وهنـا أقصـد بيـان المرتكزات والعقيدة الأمنيـة والإطـار النظـري ثـم البنيـة الفوقيـة ومـنهج التعاطي مـع الجريمـة بكـل مكوناتهـا وسبل صـنع السـلم والاسـتقرار.... الخ، إلا أنـه بـث أفكـاره بصـددها في أمـاكن كثـيرة مـن كتاباتـه ولـذلك سنحاول جاهدين تكوين صورة كلية لهذه السياسات، بل والسـعي لـتلمس الأشكال المتخيلـة مـن البنـى الفوقيـة والبعـد الإجرائـي في أطـار الممارسـة، وسوف لا نقف في دراستنا المختـصرة هذه على البعد الداخلي، بل سـنحاول اقتفاء امتداد هذه السياسات وموقعها في الرؤيـــة الصـــدرية للسياســـات الخارجية وشبكة العلاقات الدولية.

وهنا لا بد أن ننوه إلى أمور مهمـة لا نذكرها بعنوان التبرير بقدر ما نريـد التعاطي الـواقعي مـع هـذا (المشـكل العلمي / العملي)، وأول هذه الأمـور أن الأمن وما يتصل به على الرغم مـن كونـه أحـد أهـم الركيـزتين في الحيـاة الإنســـانية وأن المشـــكلة الكـــبرى خصوصـا في عـصرنا اليـوم (عـصر الإرهـاب والجريمـة المنظمـة) إلا أن الدراســات الناضــجة فيــه محــدودة والأغلـب الأعـم منهـا يتعـاطى مـع المشكلات الإجرائية واليات السـلوك الحـرفي ومـا يحـيطهما، كـما أن الطـابع السري والكتمان يسري على مثل هـذه الدراســات، وحتــى العــالم المتقــدم (بالمفهوم الصناعي والتقني) يعاني من ندرة المؤسسات المتخصصة في الجانب البحثي والتأصيلي لهذا المفهوم بالرغم من امتلاكه لأجهزة عملاقة في المجال العملي والممارسة الحرفية.

أما الأمر الثـاني فسنسـعى جهـدنا إلى الابتعاد عن قسر المفاهيم والأفكار أو نسج الأوهـام لإيجـاد حقـائق فـيما

يتصل بالتراث الصدري ونكتفي بما يمكن أن يشي بوضوح من علاقته مع موضوعتنا محل الدراسة انطلاقا من حقيقتين، أولهما أن عدم التنظير لهذا الموضوع في فكر الصدر لا يسجل أي نقص أو ثلمة في مكانته العلمية أو سلوكه العلمي والعملي، وثانيهما إننا نؤمن بأن البناء المعرفي والتشييد البحثي إذا قام على سلوك تلفيقي وحقائق موهومة فانه سرعان ما يهوي صريعا أما الناقد البصير، بل أمام الملاحظة البسيطة وبالتالي فأنه يكون جهدا لا جدوى منه.

أما الأمر الأخير الذي نذكره هنا ان هذا البحث يقتفي عملا موسعا ومعمقا يستلزم الكثير من الجهد والوقت لا يتناسب مع اللحظة الراهنة واستحقاقات مؤتمرنا.

أخيرا لابد من التأكيد بأن الدراسة وان كانت مهمتها الأساسية الاستكشاف وإعادة الصياغة إلا أنها تحاول أن تخطو إلى الأمام في هدفين لا يقلان أهمية عن الهدف المذكور؛ بل قد يفوقانه وهما المقارنة بين السياسات الأمنية للدولة الصدرية ونماذج معاصرة، والثاني هو المحاولة لتطويع وتطوير تلك السياسات لتوظيفها في مسيرة بناء العراق الجديد والذي هو بأمس الحاجة الى تأصيل مفاهيم جديدة في أطار السياسات الأمنية الكلية والفرعية وفي البعدين النظري والممارسة الحرفية.

وختاما أرجو ان يكون هذا الجهد اليسير مقبولا عند صاحب الذكرى وقبله عند الله سبحانه ومكتوبا في ميزان العمل الصالح من أعمالنا....

البناء القيمي للدولة الصدرية

مهما قيل عن الدولة وعظمتها فهي ظلال وبنية فوقية لرؤية فكرية ما، وهذه الرؤية هي التي تحدد شكلها ووظيفتها ونوع الحكم فيها، لذا فإننا عندما نريد تلمس مسارات السياسات العامة في أي دولة ينبغي أن

نعود الى مجموعة الأفكار والقيم التي شكلت رؤية متماسكة استطاعت أن تتجلى في كيان واقعي، وأما الحديث عن تلقائية التكون وعفويته فهو رأي مخدوش لا مساند ولا مؤيد له معرفيا وواقعيا.

إن الصدر بوصفه كمفكر ومنظر أنصب اهتمامه على مرحلة التأصيل الفكري والمعرفي واشتغل جديا على تفكيك الكثير من القيم الملتبسة أو المقلوبة أو المشوهة ليعيد صياغتها من جديد لتكون منطلقا لتجديد البناء من فوقها، من هنا كان أعظم وأكثر العمل الصدري في منطقة (تحت الأرض) إذا صح التعبير وفي عملية ضبط الأسس وتشييد القاعدة سواء كان ذلك في الفلسفة او العلوم الدينية ام السياسية.

من هنا فان الصدر نظر بعمق في (المنطلق والهدف) في قضية الدولة ليتجاوز في نتائجه كل النظريات التي سبقته في تحليل ظاهرة الدولة وتأريخها والغايات التي وجدت من اجلها والظروف التي تكونت فيها سالكا طريقا آخر ليس التحري الانثروبولوجي أو فحص وتحليل الواقع نظريا، بل أطل عليها من الأعلى منكبا على تحليل القيم الكبرى التي يتضمنها مشروع الدولة مما حدى به ليصفها بأنها «ظاهرة اجتماعية أصيلة في حياة الإنسان وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء، واتخذت صيغتها السوية ومارست دورها السليم في المجتمع الإنساني، وتوجيهه من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال من تنظيم اجتماعي قائم على أساس الحق والعدل، يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموها في مسارها الصحيح»[1].

قال الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ

بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٢]

يتوافر النص الصدري هذا على صياغة مكثفة ومعمقة تتعدى حدود التعريف والتوصيف لمفهوم الدولة وتشير بشكل جلي لمنظومة القيم التي تستند إليها هذه الظاهرة الاجتماعية الغائرة في عمق التأريخ والمواكبة لمسيرة الإنسانية والأصيلة في وجودهم والضرورية في بقائهم، كما يشير إلى مسيرة الدولة ودورها الفاعل والأساس الوحيد الذي سارت وينبغي أن تسير عليه وهو (الحق والعدل).

لاشك في أن هذه المرتكزات ستنعكس جليا على جميع السياسات العامة التي يريدها الصدر لدولته، فالسياسات العامة هي الإطار الكلي المسؤول عن تحقيق أهداف الدولة استنادا لرؤيتها الفكرية، لذا فان هذا النموذج سيحيل إلى سياسات عامة مختلفة عن دولة توصف بأنها فلتة أو أنها (ملكا استحواذيا) جاء بالغلبة والقهر او أنها حلا توافقيا أملته الظروف القاهرة.

فبالنسبة للصدر الدولة ليست مجرد جهاز حاكم، بل هي ظاهرة روحية في الأساس وحضارية في النتيجة؛ لتساعد الإنسان على تحقيق خلافته. فدور الدولة الإسلامية هو أن تدفع البشرية في صيرورة لانهاية لها عن طريق وضع الله تعالى كهدف للمسيرة الربانية[٣].

إن هذه المحددات القيمية ستلزم السياسات العامة للدولة بان تكون مرسومة وفقا للغايات الكبرى للدولة ومحددة بالتزاماتها القيمية والأخلاقية، فكيف نتصور في دولة شعارها إقامة الحق والعدل أن تسير على نهج تعسفي للسلطة أو تقوم بظلم مواطنيها وتهتضم حقوقهم وإذا كانت الدولة متوجهة الى صيرورة لانهاية لها في

مسيرة العدل الإنساني والتكامل الخلقي الفردي والجماعي، كيف يتسني لها أن تحجر علي عقول وأبدان مواطنيها او تقمع رؤيتهم في الاختلاف المشروع؟ او تستفرد بالموارد والخيرات وتجميع شعوبها مما ينقص من كرامتهم واعتبارهم الإنساني، أو تتناسى حاجاتهم الاجتماعية الضرورية في ظل انعدام امن اجتماعي، يدفع بهم إلى حافة التمزق والتنافر والجريمة؟؟

فما هو طبيعي أن تأتي السياسات التنفيذية والإجرائية متطابقة مع التشريعات التي أسستها وهذه هي انعكاس وتجلي للرؤية الفكرية التى قامت عليها الدولة، لذلك عندما سارت أوربا في طريق الإصلاح بدأت بإعادة النظر في قيمة الإنسان وكرامته وتساوي النوع البشري الذي أدى بشكل طبيعي الى التزام الدولة بتوفير العيش الكريم وفرصة المشاركة المتساوية للجميع.

إننا في هذه الفقرة لا نريد الاستغراق كثيرا في تحليل البنية القيمية للدولة الصدرية فهي موضوعة تستحق البحث باستقلالية وانما قصدنا أن نستكشف المحددات الفكرية والضوابط والقيم التي أصلها الصدر في دولته ورسم سياستها العامة على أساسها، ومنها السياسات الأمنية.

الأطر العامة للسياسات الأمنية

قبل الوصول إلى بلورة الأطر العامة للسياسات الأمنية، لابد لنا أن نشخص التطورات والتحولات التي طرأت على مفهوم الأمن والصيغة المحسنة التي استقر عليها وهو ما يسمى اليوم بـ (الأمن الإنساني).

برز مفهوم الأمن الإنساني في النصف الثاني من عقد التسعينيات من القرن العشرين كنتاج لمجموعة التحولات التي شهدتها فترة ما بعد الحرب الباردة فيما يتعلق بطبيعة

مفهوم الأمن، ونطاق دراسات الأمن، إذ أثبتت خبرة الحرب الباردة أن المنظور السائد للأمن - وهو المنظور الواقعي - لم يعد كافيًا للتعامل مع طبيعة القضايا الأمنية ومصادر التهديد فترة ما بعد الحرب الباردة، والحاجة لتوسيع منظور الأمن ليعكس طبيعة مصادر التهديد فترة ما بعد الحرب الباردة. وكان مفهوم الأمن لدى أنصار الاتجاه الواقعي في العلاقات الدولية يقتصر على حدود أمن الدولة القومية باعتبارها الفاعل الرئيس (إن لم يكن الوحيد) في العلاقات الدولية، وذلك ضد أي تهديد عسكري خارجي يهددها، أو يهدد تكاملها الإقليمي، أو سيادتها، أو استقرار نظامها السياسي، أو يمس إحدى مصالحها القومية. وفي سبيل حماية تلك المصالح فإن استخدام القوة العسكرية يُعد أداة أساسية لتحقيق الأمن، وتتحول العلاقة بالآخرين المباراة صفرية لا بد فيها من مهزوم ومنتصر، والتعاون الدولي الطويل الأجل محض وهم لا يمكن تحقيقه.

وقد ساد هذا المنظور الواقعي للأمن منذ صلح وستفاليا ونشأة الدولة القومية عام ١٦٤٨، أي لمدة ثلاثة قرون ونصف القرن، إلا أن مفهوم الأمن قد حظي بمزيد من التمحيص من قبل دارسي العلاقات الدولية فترة ما بعد الحرب الباردة؛ وهو ما أثمر ظهور مفاهيم أخرى أبرزها مفهوم الأمن الإنساني.

تحولات المشهد الدولي وتغير المفاهيم

يعد التحول في مفهوم الأمن نتيجة منطقية لتغير المشهد الدولي بشكل نوعي؛ وهو ما أدى لإعادة النظر في كافة الافتراضات الأساسية للمعادلة الأمنية في العلاقات الدولية.

فمن ناحية لم يعد الفعل والتأثير في العلاقات الدولية حكرًا على الدولة القومية؛ إذ أصبح هناك فاعلين

دوليين من غير الدول كالمنظمات الحكومية الإقليمية والدولية، والمنظمات الدولية غير الحكومية.

ومن ناحية أخرى حدث تحول في طبيعة مصادر التهديد للدولة القومية؛ إذ لم يصبح التهديد العسكري الخارجي هو مصدر التهديد الوحيد لأمن الدولة (كما يفترض أنصار المنظور الواقعي). فالدولة أصبحت الآن تواجه بأنماط عدة من مصادر التهديد، والتي ليست بالضرورة مصادر عسكرية، ومنها تجارة المخدرات عبر الحدود، والجريمة المنظمة، وانتشار الإرهاب الدولي، وانتشار الأمراض والأوبئة كالإيدز، وانتشار الفقر، والتلوث البيئي... إلخ. وعجز المنظور التقليدي للأمن عن التعامل مع تلك القضايا؛ إذ إن التهديد في معظم الأحيان غير مرئي أو واضح. كما أن القوة العسكرية لا تصلح كأداة لمواجهة تلك الأنماط من مصادر التهديد الذي قد تفوق آثاره المدمرة آثار التهديد العسكري المباشر، فتشير الإحصاءات إلى أنه خلال العقد الماضي تم إنفاق ٢٤٠ بليون دولار على علاج الإيدز في العالم، وهناك ٢٤ شخصًا يموتون جوعًا كل دقيقة. والأخطر من ذلك أنه لا يمكن لأي دولة أن تغلق حدودها أو أن تستخدم القوة العسكرية للحيلولة دون انتشارها. والخلل الإقتصادي والسياسي في أي مجتمع لم يعد يقتصر على المواطنين فقط بل تمتد تلك الآثار لخارج الحدود في صورة تلوث، وأمراض وأوبئة، وإرهاب، ولاجئين. ومن ثم يتطلب التعامل معها تعاونًا على المستوى العالمي وبأدوات مختلفة.

وكان لزامًا أن يؤدي ذلك إلى تغير أجندة العلاقات الدولية، فشهدت العقود الأخيرة مزيدًا من التركيز على مجموعة من القضايا، ومنها قضايا تلوث البيئة، والانفجار السكاني، وقضايا اللاجئين، وقضايا الأمن البحري، وغيرها من القضايا العالمية.

ولم يصبح بمقدور دولة واحدة السعي لتحقيق أمنها منفردة، فلم تمنع القوة النووية التي كان يملكها الاتحاد السوفيتي والتي كانت تكفي لتدمير العالم عشرات المرات من تهاويه. وعلى جانب آخر حدث تحول في طبيعة الصراعات ذاتها؛ إذ أصبحت معظم الصراعات داخلية بين الجماعات والأفراد وليست بين الدول، فتشير الإحصاءات إلى أنه من بين ٦١ صراعًا شهدها عقد التسعينيات من القرن العشرين كان ٥٨ منها صراعًا داخليًا - أي بنسبة ٩٥٪ تقريبًا - و ٩٠٪ من ضحايا تلك الصراعات من المدنيين وليسوا عسكريين ومعظمهم من النساء والأطفال. فالصراعات أصبحت بين جماعات وليست بين الدول والضحايا فيها من المدنيين. ومصادر التهديد الأساسية للدول لم تعد مصادر خارجية فحسب، بل أصبحت من داخل حدود الدولة القومية ذاتها، ومثال النزاعات المسلحة في أفريقيا من الصومال إلى رواندا إلى ليبيريا مثال واضح[٤].

ويتسم هذا النمط من الصراعات الداخلية بشدة التعقيد والتشابك وارتباطها بخلفيات وجذور ممتدة وغاية في التعقيد، بالإضافة إلى الاستخدام المتزايد للعنف، والانتهاك الشديد لحقوق الإنسان.

وعلى الرغم من أن مكونات الأمن الإنساني ومصادر تهديده موجودة تاريخيًا فإن بروز المفهوم مؤخرًا ارتبط بعملية العولمة والتي جعلت مصائرنا مشتركة؛ وذلك نظرًا لما تقوم عليه عملية العولمة من فتح للحدود بين الدول لانتقال السلع والخدمات والتحرير الإقتصادي العالمي. فقد أكدت دراسات الاقتصاد الدولي على أن التحرير الإقتصادي العالمي له مخاطر عدة منها انتشار أنظمة غير مستقرة لا يمكن التحكم فيها خاصة في الأسواق المالية. بالإضافة إلى ما أكدت عليه تلك

الدراسات من تأثيرات سلبية قد تصيب الاقتصاد العالمي والتي يمكن أن يكون لها تأثيرها السلبي على قضايا البيئة، والاستقرار السياسي.

ففي تقرير صدر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عام ١٩٩٩ بعنوان «عولمة ذات وجه إنساني Globalization with a Human Face أكد التقرير علي أنه علي الرغم مما تقدمه العولمة من فرص هائلة للتقدم البشري في كافة المجالات نظرًا لسرعة انتقال المعرفة وانتقال التكنولوجيا الحديثة وحرية انتقال السع والخدمات، فإنها في المقابل تفرض مخاطر هائلة علي الأمن البشري في القرن الحادي والعشرين، وهذه المخاطر ستصيب الأفراد في الدول الغنية والفقيرة علي حد سواء. وقد حدد التقرير سبع تحديات أساسية تهدد الأمن الإنساني في عصر العولمة تتمثل في:

أ. عدم الاستقرار المالي: والمثال البارز على ذلك الأزمة المالية في جنوب شرقي آسيا منتصف عام ١٩٩٧. إذ أكد التقرير على أنه في عصر العولمة والتدفق السريع للسلع والخدمات ورأس المال فإن أزمات مالية مماثلة يتوقع لها أن تحدث.

ب. **و غياب الأمان الوظيفي وعدم استقرار الدخل**: إذ دفعت سياسة المنافسة العالمية بالحكومات والموظفين إلى إتباع سياسات وظيفية أكثر مرونة تتسم بغياب أي عقود أو ضمانات وظيفية؛ وهو ما يترتب عليه غياب الاستقرار الوظيفي.

ج. **غياب الأمان الصحى**: فسهولة الانتقال وحرية الحركة ارتبطت بسهولة انتقال وانتشار الأمراض كالإيدز فيشير التقرير إلى أنه في عام ١٩٩٨ بلغ عدد المصابين بالإيدز في مختلف أنحاء العالم حوالي ٣٣ مليون فرد، منهم ٦ ملايين فرد انتقلت إليهم العدوى في عام ١٩٩٨ وحده.

د. **غياب الأمان الثقافي**: إذ تقوم

عملية العولمة على امتزاج الثقافات وانتقال الأفكار والمعرفة عبر وسائل الإعلام والأقمار الصناعية. وقد أكد التقرير على أن انتقال المعرفة وامتزاج الثقافات يتم بطريقة غير متكافئة، تقوم على انتقال المعرفة والأفكار من الدول الغنية إلى الدول الفقيرة، وفي أحيان كثيرة تفرض الأفكار والثقافات الوافدة تهديدًا على القيم الثقافية المحلية.

هـ. **غياب الأمان الشخصي**: ويتمثل في انتشار الجريمة المنظمة والتي أصبحت تستخدم أحدث التكنولوجيا الحديثة.

و. **غياب الأمان البيئي**: وينبع هذا الخطر من الاختراعات الحديثة والتي لها تأثيرات جانبية بالغة الخطورة على البيئة.

ز. **غياب الأمان السياسي والمجتمعي**: حيث أضفت العولمة طابعًا جديدًا على النزاعات تمثلت في سهولة انتقال الأسلحة عبر الحدود؛ وهو ما أضفى عليها تعقيدًا وخطورة شديدين، كما انتعش دور شركات الأسلحة والتي أصبحت في بعض الأحيان تقوم بتقديم تدريب للحكومات ذاتها؛ وهو ما يمثل تهديدًا خطيرًا للأمن الإنساني[٥].

وقد شهدت فترة ما بعد الحرب الباردة اهتمامًا بقدرات الدولة الإقتصادية - بجانب قوتها العسكرية - في توفير الحماية الأمنية على كافة المستويات آنفة الذكر. فالاتجاه المتزايد نحو التكامل الإقتصادي سهل خلق روابط بين دول تنتمي لنظم وخلفيات سياسية واقتصادية واجتماعية مختلفة؛ وهو ما ساهم في خلق مناخ ملائم لتطوير وإنشاء عدد من المبادرات الأمنية.

وإذا كان التحليل التقليدي للأمن قد ركز على دور الترتيبات الحكومية والاتفاقات الدولية في تنظيم مجمل أنماط العلاقات الدولية فإن وجود تلك القواعد لا يعني بالضرورة التزام

الـدول بتنفيـذ تعهـداتها في إطارهـا. ومنها قضايا اللاجئين؛ إذ يوجد عـدد كبير من القواعد والاتفاقات الدوليـة لتنظيم مجمل أوضاع اللاجئين، إلا أن ما تشهده حاليا هـو اتجـاه متزايـد مـن الدول لعدم تنفيـذ التزاماتهـا الدوليـة فيما يتعلق بمعاملة اللاجئين؛ وهو مـا جعلنا نبدأ القـرن الحـادي والعـشرين وبين مواطني العالم حوالي ١٥ مليـون لاجئ بالإضافة إلى حوالي ٢٧ مليـون نازح داخلي. فما نشهده حاليا هو اتجـاه الـدول نحـو عـدم الالتـزام بتنفيـذ تعهداتها الدولية. لذا انصب الاهـتمام على كيفية التوصل لإطار يمكـن مـن خلاله الدفاع عن القواعد والأعـراف الدوليـة بغيـة مسـاعدة الجماعـات المختلفة خاصة في وقت الأزمات.

مقومـات مفهـوم الأمـن الإنسـاني وتطوره

كانت هذه أسباب المراجعة القوية لمفهوم الأمن، وانصب اهـتمام دارسي العلاقات الدولية على توسيع المفاهيم وتطـوير النظريـات حتـى يتسـنى لنـا تفسـير الواقـع المتغـير. وكـان أحـد المتطلبات هو أن تكون الدراسـات في مجال العلوم الاجتماعية أكثر اقترابًا من احتياجـات المـواطنين - فـيما يعـرف بأنسـنة العلـوم الاجتماعيـة أو أنسـنة قضايا الأمن.

ويرتكـز مفهـوم الأمـن الإنسـاني بالأساس على صون الكرامة البـشرية وكرامـة الإنسـان، وكـذلك تلبيـة احتياجاته المعنوية بجانـب احتياجاتـه المادية، والاقتراب الرئيسي هنا هـو أن الأمن يمكن تحقيقه مـن خـلال إتبـاع سياسات تنموية رشيدة، وأن التهديـد نحو مشاكل الأفراد.

إلا أن المسـاهمة الحقيقيـة لـدفع المفهوم جاءت من خلال تقرير التنمية البـشرية لعـام ١٩٩٤ الصـادر عـن برنـامج الامـم المتحـدة الإنمائـي؛ إذ تناول التقرير في الفصل الثاني «الأبعاد الجديـدة للأمـن الإنسـاني»، وتنبـأ التقرير بأن تؤدي فكرة الأمن الإنساني

رغم بساطتها لثورة في إدارة المجتمعات في القرن الحادي والعشرين.

وقد حدد التقرير أربع خصائص أساسية للأمن الإنساني هي:

١. الأمن الإنساني شامل عالمي؛ فهو حق للإنسان في كل مكان.

٢. مكونات الأمن الإنساني متكاملة يتوقف كل منها على الآخر.

٣. الأمن الإنساني ممكن من خلال الوقاية المبكرة، وهي أسهل من التدخل اللاحق.

٤. الأمن الإنساني محوره الإنسان ويتعلق بنوعية حياة الناس في كل مكان.

وقد حدد التقرير مكونات الأمن الإنساني في شقين؛ الأول هو الحرية من الحاجة، والثاني هو الحرية من الخوف. (مما يتفق مع مفهوم الأمن الاجتماعي القرآني)[٦].

إن هذا السرد المفصل للتغيرات الجوهرية على مفهوم الأمن وأسبابها ونضوج المفهوم ووعي الدراسات المختصة إلى مفهوم جديد للأمن يستوعب التهديدات والحاجات الداخلية والخارجية للدولة ويعتني بكرامة الإنسان ووجوده ويجعله هو المحور الأساس التي ينبغي أن تدور حوله التشريعات الأمنية والسياسات الأجرائية، لم يكن ذلك استطرادا زائدا وإنما هو ضرورة معرفية أردنا من خلالها أن نبلور المفهوم الأكمل المنشود اليوم، وأتضح من خلال ما عرضناه من آراء الأمم المتحدة والمهتمين بالسلم الإنساني واستقرار العالم كيف هي اللوعة والإحساس بالتحدي الكبير وظهور المزيد من التهديدات، وعجز الرؤية التقليدية ونموذج الدولة المعروف عن تلبية هذه الحاجات وتوفير الاستقرار الحقيقي، ومن جهة أخري فأن هذا المستوي المتقدم من الوعي بالأمن بمعناه الأشمل كيف جاء متأخرا بينما

سوف نضع اليد على النصوص والتقنيات التي بثها الصدر في افكاره عن الدولة ومشروعه لها وكيف أنه التفت الى هذه الحاجات وكانت نصب عينه وكيف ساعدت رؤيته الثاقبة لأصل الدولة (كمشروع ألهي على يد الأنبياء)، (وكمنتج اجتماعي ينتمي إلى الحراك الإنساني الحر عبر الكدح نحو الحق والحقيقة)، وظهر من وعيه لهدفها الأسمى (الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموها في مسارها الصحيح)، مؤكدا على الأس الأهم في هذه العملية وهي كونها، أي الدولة (قائمة على أساس الحق والعدل). وبناءا على أن الأمن الأكمل ما أشرنا إليه في أنضج صورة متمثلا (بالأمن الإنساني) وأنه يستهدف بالأساس تحرير الإنسان من (الحاجة) و (الخوف) واللذان يتحللان إلى حاجات فرعية تقتضي أمنا متكاملا، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وبيئيا... الخ. لذا فإنا سنتابع السياسات الأمنية التي خطتها الرؤية الصدرية في دولتها المنشودة وفق الفقرات التالية:

جوهر الأمن صوت الكرامة الإنسانية

آمن الصدر بالإنسان وكرامته وقيمته ونظر إليه بما أعطته السماء من كرامة وظهر ذلك في كتاباته وأفكاره جليا يقول في بحث خط الخلافة: «إن الله سبحانه وتعالى شرف الإنسان بالخلافة على الأرض فكان الإنسان متميزا عن كل عناصر الكون بأنه خليفة الله على الأرض، وبهذه الخلافة استحق أن تسجد له الملائكة وتدين له بالطاعة كل قوى الكون المنظور وغير المنظور»[٧].

هذه النظرة التي آمنت بقدرات الإنسان وحقه في تمثيل الذات الإلهية في الأرض وما خالطها من قداسة الخلقة وشرفية المهمة، جعلت الصدر يهتم في دولته بصيانة كرامة الإنسان وتأمين حاجاته النفسية والجسدية وتهيأة البيئة الصالحة التي ينمو فيها،

مما جعله يضبط كل عناصر السياسة والاقتصاد والاجتماع في سبيل تحقيق هذه المهمة، ولم تأت الدولة في رؤيته عبارة عن تجسيد لأمر غيبي ينبغي أن يتلاقاه الناس كيفما كان، بل أكد على أنه ظاهرة اجتماعية ملامسة ومتجدرة بالإنسانية، وهي أداة تنظيم لا وسيلة قهر ومحكومة بالقسط والعدل ومشروطة بصون كرامة الإنسان دون انتهاكه سواء في مجال سد الحاجة أو تحقيق الأمان والاطمئنان.

يشير الصدر في القاعدة (١٣) عقيب مناقشة للخطوط التفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي على جملة التزامات على دولته من شأنها أن تحقق الأمان النفسي والجسدي لمواطنيها وتصون كرامتهم وتجعلهم محصنين من الأخطار والقلق، حيث يقول: «على الدولة من خلال ممارستها لتطبيق العناصر الثابتة والمتحركة أن تحقق:

أولا: ضمانا اجتماعيا يكفل حدا أدنى من الرفاه لجميع أفراد المجتمع.

ثانيا: توازنا اجتماعيا في المعيشة بالتقريب بين مستويات المعيشة وفي الدخل بالمنع من الاحتكار وتركز الأموال

ثالثا: استثمارا بأعلى درجة ممكنة للقطاع العام مع وضع سياسة عامة للتنمية الإقتصادية.

رابعا: عملا مستمرا في سبيل تقريب أثمان السلع وأشكال العمل نحو قيمتها التبادلية الحقيقية وذلك بمقاومة الاحتكار في كل ميادين الحياة الإقتصادية[٨]

إن هذه الالتزامات وان كانت تندرج تحت الوظيفة الإقتصادية للدولة ولكنها في الأصل خطوات ضرورية يسوقها الصدر لضمان الأمان والاستقرار والكرامة لإنسان دولته.

وفي موقع آخر من التقنينات السياسية والتشريعية لدولته ينص على ضمان كرامة إنسانها من خلال إعطاءه الحق في التعبير عن رأيه السياسي وضمان هذا الحق؛ بل ويؤكد وبشكل

صريح أن هذا الحق غير موقوف على الانتماء العقائدي؛ بل هو مكفول بحق المواطنة ولا ينبغي القسر او الإرهاب في هذا المجال، حيث يشير «إن الأمة – كما تقدم – هي صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعا متساوون في هذا الحق أمام القانون، ولكل منهم التعبير – من خلال ممارسة هذا الحق – عن آرائه وأفكاره، وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما ان لهم جميعا ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية. وتتعهد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها والى إطارها العقائدي ولو كانوا ينتسبون دينيا إلى أديان أخري»[٩].

ثم يؤكد في موضع آخر على أن الدولة مسؤولة عن رفع الاستغلال والإصر وتحرير المظلومين وحمايتهم وفسح المجال لطاقاتهم ان تساهم في عملية البناء والتنمية ولا ينبغي أن تهدر الكرامة الإنسانية تحت أي مسوغ للسلطة أو ظروف الطوارئ وما شاكلها حيث «تقوم المدلولات السياسية في التركيب العقائدي للدولة الإسلامية بأدوار عظيمة في تنمية كل الطاقات الخيرة لدى الإنسان وتوظيفها لخدمة الإنسان. فمن تلك المدلولات استئصال الدولة الإسلامية لكل علاقات الاستغلال التي تسود مجتمعات الجاهلية، وبتحرير الإنسان من استغلال أخيه الإنسان في كل مجالات الحياة السياسية والإقتصادية والفكرية توفر للمجتمع طاقتان للبناء:

إحداهما: طاقة الإنسان المستغل الذي تم تحريره؛ لان طاقته كانت تهدر لحساب المصالح الشخصية للآخرين ووقودا لعملية التكاثر في الأموال وزينة الحياة الدنيا، بينما هي بعد التحرير طاقة بناءة لخير الجماعة البشرية.

والأخرى: طاقة الإنسان المستغل الذي كان يبدد إمكاناته في تشديد قبضته على مستغليه بينما تعود هذه الإمكانات بعد التحرير الى وضعها

الطبيعي وتتحول الى إمكانات بناء وعمل. وكم من قابليات وإمكانات تذهب في ظل حكم الطاغوت وفي اطار علاقات الاستغلال، أو يمارس الظالمون تذويبها أو محاصرتها، بينما تجد لها المناخ الحر الرشيد الذي تخلقه الدولة الإسلامية القدرة على النمو والامتداد»[١٠]

ويتزايد اعتناء الصدر بالكرامة الإنسانية والاستقرار النفسي بحيث يمنع على دولته أن تكون عائمة الأهداف او متخبطة المسيرة مما ينعكس على أفرادها ويرهقهم ويشتت طاقاتهم، بل عليها ان تتحمل رسم الأهداف بدقة حيث يشير «ان الدولة الإسلامية لا تسير بالناس في ظلام، ولا تلوح بيدها إلى نقاط بعيدة يعجز الفرد المسلم عن أبصارها بوضوح، ولا تزج به في مجموعة من المتناقضات التي تحمل شعارا واحدا ولا تتفق على محتواه»[١١]

وفي نص رائع يكتنز الإحساس المرهف بكرامة الإنسان والعمل الجاد على صونها وإنها وحدة واحدة لا يمكن التفريط بأي جانب منها بحجة توفير جانب آخر وفي إطار مناقشته للاشتراكية والشيوعية يقول «وكيف يمكن أن يطمع بالحرية - في ميدان من الميادين - إنسان حرم من الحرية في معيشته وربطت حياته الغذائية ربطا كاملا بهيئة معينة، مع ان الحرية الإقتصادية والمعيشية هي أساسيات الحريات جميعا؟ ويعتذر عن ذلك المعتذرون فيتسائلون: ماذا يصنع الإنسان بالحرية والاستمتاع بحق النقد والإعلان عن آرائه وهو يرزح تحت عبء اجتماعي فظيع؟ وماذا يجديه ان يناقش ويعترض وهو أحوج إلى التغذية الصحية والحياة المكفولة منه الى الاحتجاج والضجيج الذي تنتجه له الحرية؟ وهؤلاء المتسائلون لم يكونوا ينظرون إلا الى الديمقراطية الرأسمالية كأنها القضية الاجتماعية الوحيدة التي تنافس قضيتهم في

الميدان، فانتقصوا من قيمة الكرامة الفردية وحقوقها؛ لانهم رأوا فيها خطرا على التيار الاجتماعي العام.... ولكن من حق الإنسانية أن لا تضحي بشيء من مقوماتها وحقوقها مادامت غير مضطرة الى ذلك، وإنها إنها تقف موقف التخيير: بين كرامة هي من الحق المعنوي للإنسانية، وبين حاجة هي من الحق المادي لها إذا ما أعوزها النظام الذي يجمع بين الناحيتين ويوفق إلى حل المشكلتين.

إن إنسانا يعتصر الآخرون طاقاته، ولا يطمئن إلى حياة طيبة واجر عادل وتأمين في أوقات الحاجة لهو إنسان قد يحرم من التمتع بالحياة، وحيل بينه وبين الحياة الهادئة المستقرة، كما إن أنسانا يعيش مهددا في كل لحظة، محاسبا على كل حركة، معرضا للاعتقال بدون محاكمة، وللسجن والنفي والقتل لأدنى بادرة لهو إنسان مروع مرعوب، يسلبه الخوف حلاوة العيش، وينغص الرعب عليه ملاذ الحياة. والإنسان الثالث المطمئن الى معيشته، الواثق بكرامته وسلامته هو حلم الإنسانية العذب، فكيف يتحقق هذا الحلم؟ ومتى يصبح حقيقة واقعة؟؟[١٢]

جدلية العدالة / الرفاه / الاستقرار

هام الصدر حبا بالعدالة مفهوما وتطبيقا، كما أخذت من قبله أجداده الكرام شهداء في سبيلها، ولعل هاجس الظلم والاستضعاف وكيف يدفع ذلك إلى التمرد والثورة أو الى القهر والتنكيل قد اخذ من الصدر مأخذه سواء في إطار الهم الشخصي أم في إطار الهم العملي والبحثي، وقد بحث الصدر البعد الاجتماعي لأصول الدين وحركتها التضايفية مع البعد العقائدي لها وأشار إلى الأهمية التي افرز العدل كأصل مستقل من أصول الدين رغم انه واحدا من الصفات ينبغي ان نشير هنا إلى أن العدل الذي قامت على أساس مسؤوليات الجماعة في خلافتها العامة

هو الوجه الاجتماعي للعدل الإلهي الذي نادى به الأنبياء، وأكدت عليه رسالة السماء كأصل ثان من اصول الدين يتلو التوحيد مباشرة.

ولم يكن الاهتمام على هذا المستوى بالعدل الإلهي وتمييزه كأصل مستقل للدين من بين سائر صفات الله تعالى – من علم وقدرة وسمع وبصر وغير ذلك – إلا لما لهذا الأصل من مدلول اجتماعي وارتباط عميق بمغزى الثورة التي يمارسها الأنبياء على صعيد الواقع، فالتوحيد يعني اجتماعيا: إن المالك هو الله دون غيره من الآلهة المزيفة، والعدل يعني: ان هذا المالك الوحيد بحكم عدله لا يؤثر فردا على فرد، ولا يمنح حقا. على حساب فئة، بل يستخلف الجماعة الصالحة ككل على ما وفر من نعم وثروات»[١٣]

وقد كشف الصدر في إطار تحليله لمسيرة الإنسانية المعذبة محتوى الصراع المرير الذي قام على أساس التفاوت والاستغلال والجشع واستحواذ المتكبرين على الموارد والخيرات مما يحول المجتمع إلى طبقات متفاوتة ويشحن فضاء الدولة والكيان الاجتماعي عموما بعوامل التمرد والتمزيق ويحيل الأرض إلى ساحة حرب دائمة. ففي إطار وصفه لخصائص المستكبرين يشير الى الاستغلال والاستعلاء «فالاستغلال سلوك اقتصادي في الغالب يسلكه الإنسان من حيث يشعر أولا يشعر مضمونه السيطرة على ثمرة جهود الآخرين أقسم منها بغير حق بالقوة أو بالحيلة ومؤداه وفائدته للمستغل الاستكثار والزيادة من المكاسب الدنيوية من خلال ما يربحه من المال بالاستغلال طمعا وجشعا، ومردوده على المستغل حرمانه من حقه فيما بذل فيه من الجهاد والسعي في عمل ما، وهو ظلم والمستغل ظالم إذا علم مضمون هذا السلوك يخرجه من حصانة الإيمان وجزائه العذاب في النار إلا إذا تاب ورد الى كل ذي حق

حقه ان استوهبهم فوهيوه مالهم من حق مغصوب عنده»[١٤]

«والاستغلال طول التأريخ ظهر في المجتمعات بصورة متعددة تجتمع جميعها بالتعريف المذكور آنفا وكل مجتمع من تلك المجتمعات سماه باسم ينسجم مع عرف المجتمع وتقبله لهذا السلوك فيه»[١٥]

ويضيف «إن الاستغلال هو اكبر الأسباب المؤدية إلى الاستكبار لان المستغل وبطبيعة التركيب الاجتماعي للناس يتبوأ المركز والجاه الذي يجعله عاليا وتتلبس نفسه بنحو من الأنانية وحب الذات والطمع وأتباع الشهوات بمختلف ألوانها بما يكون حائلا بينه وبين الخضوع لله ولدعوة رسله وإنفاق ما زاد من المال الذي تجمع عنده على الآخرين وتصير هذه الأمور بمثابة الحواجز السميكة التي تضطره الى رفض الدعوة وتكذيبها ومقاومتها حفاظا على مصالحه ومركزه ومكاسبه ويتمنى لو يبقى المجتمع على ما هو عليه»[١٦]

وبعدما يستطرد في تفكيك ميكانزم الصراع وكيف تؤول الأمور الى التمرد والثورة والرفض التام للاستكبار والاستغلال يشير الى سلوك السلطة المتكبرة ونوع الممارسة التي تحاول جاهدة ان تواجه بها هذا التطلع إلى العدالة حيث تعمد السلطة إلى بناء أدوات القمع، فيقول «وهنا لابد للسلطة من بناء الأجهزة الأمنية المدربة والخبيرة لحمايتها وحماية مصالحها من غضب الجماهير وهذه الأجهزة كثيرة عادة تعتمد على المرتزقة من الناس ومن لا يعي من إلا أوهاما. إن المستكبرين كلما توغلوا في طغيانهم واستكبارهم أكثر كلما زادت الأجهزة الأمنية وصنوف الاختصاصات القمعية لتوفير الحماية الأكبر. وعادة تكون معاملة الناس على أنهم مذنبون وتحسب عليهم أنفاسهم ويتعرضون للاهانة وجرح الكرامة والأخذ بالقوة لأتفه الأسباب

مما يذل الناس وتسلب منهم كل قيمة ذاتية ويصبح الإنسان ارخص سلعة. وكلما توغلت السلطة في الاستكبار أكثر وخضعت الأمة أكثر ذل الناس أكثر وسلبت منهم كرامتهم أكثر[١٧]»

وبعد أن يستعرض الصدر العذاب الذي مرت به الإنسانية على يد الاستغلال الذي فكك عرى المجتمع حيث لخص ذلك بهذا التوصيف «ولكن المجتمع قد غرق في هذه اللحظة في ألوان الاستغلال وسيطرت عليه علاقات اجتماعية تجسد هذه الألوان، ومشاعر نفسية تبرر الانحراف عن الفطرة، وأساطير فكرية ووثنية تمزق المجتمع شيعا وأحزابا، ولم يبق مستضعف غير ظالم لنفسه الا عدد قليل مغلوب على أمره»[١٨]، تأتي النتيجة الحتمية حيث يقرر «وكان لابد في هذه الظروف من ثورة تعيد المسيرة الى طريقها الصالح، وتبني المجتمع الموحد من جديد على أساس أعمق وأوعى من أساس الفطرة وتهيئ الجماعة لاستئناف دورها الرباني في خلافة الله على الأرض. وكانت الثورة بحاجة إلى أساس تركز عليه وتنطلق عنه وتستمد دوافعها وحيويتها منه»[١٩]

وفي تحليله لأصول الثورة ودوافعها عبر التاريخ يقرر بان «التاريخ البشري شهد منذ أقدم عصور الاستغلال أساسين مختلفين للثورة:

الأساس الأول: ما تزخر به قلوب المستضعفين والمضطهدين من المشاعر الشخصية المتقدة بسبب ظلم الآخرين واستهتارهم بحقوق الجماعة ومصالحها.

الأساس الثاني استئصال المشاعر التي خلقتها ظروف الاستغلال واعتماد مشاعر أخرى أساسا للثورة. وبكلمة أخرى تطوير تلك المشاعر على نحو تمثل الإحساس بالقيم الموضوعية للعدل والحق والقسط والإيمان بعبودية الإنسان لله ـ التي تحرره من كل عبودية – وبالكرامة الإنسانية. وهذه المشاعر تخلق القاعدة التي تتبنى تصفية الاستغلال –

لا لأنه يمس مصالحها الشخصية فحسب، بل لأنه أيضا يمس المصالح الحقيقية للظالمين والمظلومين على السواء – وتنتزع وسائل السيطرة من المستغلين؛ لا طمعا فيها وحرصا على احتكارها؛ بل إيمانا بأنها من حق الجماعة كلها وتلغي العلاقات الاجتماعية التي نشأت على أساس الاستغلال لا لتنشئ علاقات مماثلة لفئة أخرى من المجتمع، بل لتعيد الى الجماعة البشرية الشروط الضرورية لممارسة الخلافة العامة على الأرض وتحقيق أهدافها الرشيدة»(٢٠)

إن هذا الوعي الذي يربط بين العدالة التي إذا ما اختلت او زالت سوف يحل محلها الظلم والذي سيتجسد بأبشع صورة الاستغلال الملازم للحرمان واحتكار الثروة وإفقار المجتمع سوف يؤدي لزاما إلى الاضطراب والثورة، وان الاستقرار مقرون بالرفاه، كما ان التنمية والتطوير تحتاج إلى مجتمع آمن متوازن، لذلك أكد الصدر في معرض رسمه للسياسات الأمنية لدولته على توفير فضاء الإبداع وضمان الكرامة من خلال سد الحاجة وإطلاق الطاقات عبر تحرير المستغلين بالفتح والمستغلين بالكسر من اسر هذه العملية الجهنمية التي تفقد الدولة طاقتها.

لم يفكر الصدر بان الاستقرار يأتي من خلال القهر أو تشديد المراقبة او قمع المعارضة او غلق الحدود وإنها حدد الميكانزم الحقيقي القادر على بسط حالة الاطمئنان والتوازن على مستوى الفرد والجماعة وعرف بان الجوع والفقر لن يكمما الأفواه وان ليل الظالمين مهما طال لابد إلى انجلاء.. وقد بشر بذلك كثيرا وتحققت نبؤته.

الالتزام بالقانون سر الحصانة

في دولة الصدر لا تدار الأمور بناء على مشتهيات الحاكم ولا يتم تجريم احد أو التعدي عليه لمجرد مخالفة مختلفة أو تحايل من قبل السلطة، لذلك عندما

نجحت التجربة في إيران عام ١٩٧٩ وباركها الصدر سعى ومن خلال رسالة وجهت إليه من بعض الطلبة في لبنان يستوضحون فقهيا عن دستور الجمهورية الإسلامية[٢١]، حيث آمن الصدر بان الدولة ينبغي إن تبدأ بالدستور الذي يكفل الحقوق والواجبات ويحدد السلطات والصلاحيات، وان الفرد مازال منتميا عقائديا للدولة فهو متمتع بحقوقه الكاملة حتى وان انتهج دينيا غير الرسمي للدولة فيشير إلى إن «الأمة – هي صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة وإفرادها جميعا متساوون في هذا الحق امام القانون، ولكل منهم التعبير – من خلال ممارسة هذا الحق – عن آرائه وأفكاره أو ممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما ان لهم جميعا ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية، وتتعهد الدولة بتوفير ذلك لفقير المسلمين من مواطنيها الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها والى إطارها العقائدي ولو كانوا ينتسبون دينيا إلى أديان أخرى»[٢٢]

وقد كان انتقاد الصدر واضحا وجريئا لمنهج السلطات التي عاصرها حيث يتم التصرف برقاب الناس دون اي جرم او ذنب وإنما لمجرد اعتقاد المخالفة لأفكارهم وآرائهم، ويشنع على هذه السلطات سلوكها حيث يلتزم الناس بالقوانين والنظم المنطقية الواضحة وبهذا يكتسبون صفة الحصانة.

إن المزامنة التي عاشها الصدر لتجربة الدولة في أوربا وأمريكا وتطوير دولة المؤسسات بالإضافة الى تطلعات الصدر الجذرية في فكره وسلوكه الى دولة تكون سفينة آمنة تقود جماهيرها الى المواقع الحضارية الكبرى، كل ذلك جعل منه يعلي شأن القانون ويعتبره سر حصانة المواطن ودرعه الواقي أمام أي مسائله، واتخذ من المواطنة الأساس الوحيد للحصول على الحقوق وتحمل الواجبات.

التهديدات الداخلية والخارجية وسبل التعامل معها

سارت تنظيرات الصدر فيما يتصل بالدولة وشؤونها في اتجاهين متوازيين يكمل احدهما الآخر، الأول: نقد الواقع وتصحيح مساراته، وفي هذا المسار ناقش الصدر في اقتصاديات الدولة ونظام الحريات والبنى القانونية التي قامت على أساسها ونموذج السلطة الحاكم فيها وتوقف عند معايبها وحللها بتدبر من خلال أدبياتها الأصلية، فقد كان الجزء الأول من كتاب (اقتصادنا)، (فلسفتنا)، (البنك اللاربوي)؛ بل ومجموعة الدراسات في كتاب الإسلام يقود الحياة، منصبة على نقد الواقع الموجود حيث كان العالم ينقسم تقريبا بين الاتجاه الشيوعي او اليساري بشكل اشمل والرأسمالي، بالإضافة إلى أشكال ملفقة بينهما.

أما الثاني فقد اتجه الى التأسيس وسد الثغرات وإيجاد طرق حديثة لتلافي النواقص (طبعا نحن لا ندعى أن الصدر هنا كتب في كل شؤون الدولة وحاجتها وتفاصيلها، بل يمكن القول بالجملة على هذه الشمولية والإبداع).

وفي كلا المسارين كان هاجس العدالة والإنصاف وكرامة الإنسان وسيادة القانون والعلاقة الشرعية بين السلطة والموطنين وحق الأمة في تقرير مصيرها والحريات العامة المحترمة وعقيدة الإنسان الحقة وشؤون الإنسان الخاصة التي لا تتقاطع مع الذوق الاجتماعي العام كلها حاضرة وهي المنارة التي حرك جهده النقدي والتنظيري باتجاهها لذلك التفت الصدر إلى المخاطر والتهديدات التي تواجه دولته، مستفيدا من التجارب التي مرت بالأمم وتاريخ الإنسانية المليء بالعذابات. فهو يتوقف كثيرا عند الاستغلال والاستئثار والطبقية التي يراها مهددة للأمن الاجتماعي والتوازن الحق وتحيل البلاد إلى

طبقات متفاوتة في الرزق والقدرة يعلو بعضها على البعض الآخر، لذلك أرسى في رؤيته الإقتصادية الضوابط والأحكام التي تكبح جماح المستغلين وتوقف جشعهم، فيقول في صورة الاقتصاد في المجتمع الإسلامي «وتتجه الدولة في ظل الصورة الكاملة للاقتصاد الإسلامي الى أعادة النقد الى دورة الطبيعي كأداة للتبادل - لا كأداة لتنمية المال بالربا او الادخار - ووضع ضريبة على الادخار والتجميد، وحذف ما يمكن حذفه من العمليات الرأسمالية الطفيلية التي تتخلل بين انتاج السلع و ووصولها إلى المستهلك، ومقاومة الاحتكار، أي كل عملية يستهدف منها إيجاد حالة ندرة مصطنعة للسلعة بقصد رفع ثمنها»[٢٣] وفي القاعدة الرابعة يقول «يقوم توزيع الثروة المنتجة في الإنتاج الأولي على أساسين احدهما العمل، والآخر الحاجة، مستأصل كل أشكال الإنتاج الرأسمالي»[٢٤] وفي القاعدة السابعة يؤكد «كلما وجدت ظروف استثنائية تؤدي الى تعرض التوازن الاجتماعي بسبب ما تقدم في القاعدة السادسة تتدخل الدولة وفقا لصلاحيتها باتخاذ الإجراءات المناسبة لإيجاد التوازن الاجتماعي والحفاظ عليه»[٢٥]

وفي البند الرابع من القاعدة (١٣) يقول «عملا مستمرا في سبيل تقريب أثمان السلع وأشكال العمل نحو قيمتها التبادلية الحقيقية، وذلك بمقاومة الاحتكار في كل ميادين الحياة الإقتصادية»[٢٦] وهذه النصوص هي غيض من فيض بثه الصدر سواء في مسار النقدي او التأصيلي ليضمن امنا اقتصاديا لمواطنيه ويجنبهم سوط الجشع وشراهة المستغلين والراغبين بالسلطة والمال.

أما فيما يتصل بالتهديدات الثقافية والفكرية، فقد اهتم الصدر بإنسان دولته وبناءه الفكري والعقائدي السليم ووضع على الدولة مسؤولية عظمى في

هذا المجال بل جعل الرسالة الكبرى لدولته بناء الحصانة ومحاربة الانحراف، يقول في مسؤوليات الدولة «تثقيف المواطنين على الإسلام تثقيفا واعيا، وبناء الشخصية الإسلامية العقائدية في كل مواطن لتكون القاعدة الفكرية الراسخة التي تمكن الأمة من مواصلة حمايتها للثورة»[٢٧] وفي اطار بيان الأساليب التي ينبغي اتخاذها في مجال البناء العقائدي الفكري السليم في الأسلوب الثاني يقول «الذي يتخذه للدين للتوفيق بين الدافع الذاتي والقيم والمصالح الاجتماعية فهو: التعهد بتربية أخلاقية خاصة، تعني بتغذية الإنسان روحيا، وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الخلقية فيه»[٢٨]

ويستغرق الصدر طويلا في ضرورة أعادة التوازن الاجتماعي والسلوك الأخلاقي السليم والتعاطي العلمي مع مكافحة الجريمة والبحث الدقيق في أسباب الانحراف والجريمة، من دون ان يفرض في دولته نموذجا منغلقا على العالم؛ بل يدعو إلى دولة ذات طموحات حضارية تنفتح على كل العالم والبشرية وتتعاطى ايجابيا معه، ولكنها في الوقت نفسه لا تترك مواطنيها في مهب الأطماع الخارجية او الخضوع تحت الهيمنة الاستعمارية، ولم تدور الوجه عن معاناتهم وآلامهم؛ بل اوجب على الحاكم ان يشاطر الناس ما يجري عليهم بالتسلية وبذل الجهد لرفع المعاناة والتخفيف عنهم.

أما فيما يتعلق بالتهديدات والأخطار الخارجية، فأولا يؤسس الصدر لنموذج مختلف في إطار العلاقات الخارجية قائم على أساس الاحترام المتبادل ومنع استعداء الآخرين فيؤكد «ومن المدلولات السياسية للدولة الإسلامية تعاملها على الساحة الدولية، فأنها تتعامل لا على أساس الاستغلال وامتصاص الشعوب الضعيفة كما تصنع الحضارة الغربية، ولا على أساس المصالح

المتبادلة كما تدعي هذه الحضارة، بل على أساس الحق والعدل ونصرة المستضعفين على الارض»[٢٩]

مقابل هذه النظرة الإنسانية للآخر وعدم الرغبة في الاستحواذ عليه حتى وان كان ضعيفا؛ بل تترفع دولة الصدر ان تستعمل المقايضة المصلحية في تعاملها، تشدد على ضرورة حفظ كيانها من الأخطار والأعداء والمتربصين بها الدوائر وبناء الجيش القوي المدرب وترسيخ روح الرفعة والاستغناء عن الآخر، واذا اقتضى الأمر في أي مواجهة فان الصدر يلزم دولته بالمجابهة ومن العدوان وصيانة امن مواطنيه ودولته.

أدوات تنفيذ السياسة الأمنية

بعد أن توقفنا عند المرتكزات الأساسية التي تبنى عليها السياسات الأمنية لدولة الصدر وكيف أنها جاءت في ذلك السبق الزماني بملاحظة ورعاية النموذج من الأمن لم يرسو عليه العالم في تكامله المعرفي والسلوكي في المجال الأمني إلا متأخرا، كما بينا ذلك من خلال استعراضنا لتطور مفهوم الأمن والوصول إلى النموذج الأفضل في (الأمن الإنساني)، وبعد ان عرفنا من اللحاظ الشمولي الذي اعتنت به هذه السياسات وان جاءت مبثوثة بين سطور كلمات ومعالجات الصدر، لكن وظيفتنا في هذه الدراسة لملمة شملها وإعادة تركيبها واستكشاف السياق المناسب الذي تنتظم فيه وهو «السياسات الأمنية». هذه السياسات التي راعت ضمان الأمن الإقتصادي والسياسي والاجتماعي وحتى النفسي للدولة ومواطنيها، نعم لابد لنا أن نؤكد أن الصدر ونحن كذلك لسنا بصدد كتابة خطط تفصيلية دقيقة للممارسة الأمنية على مستوى الأفراد والأجهزة وسلوكها وما ينبغي أن تفعله؛ بل نحن اشتغلنا على استكشاف الرؤية الصدرية وإعادتها

في قالب متماسك يشكل أرضية وإطار كليا ومبادئ عامة ومحددات للسلوك الفعل الأمني في دولته، لذلك تبقى التفاصيل الجزئية محالة على الخبراء وأهل الدراسة في هذا المجال.

ولا ينبغي لنا أن نختم دراستنا دون أن نبرر الأدوات التي وظفها الصدر في بناء هذه السياسات وعمل من خلالها وتتمثل في الآتي:

١ - **التقنيات المحكمة** التي جعلها دعامة حقيقية لإرساء الأمن، فان الضبط والقوة لا تستطيع منع جماح التهديدات بمقدار ما تفعله القوانين الضابطة والتي تسبطن قطع الطريق على كل ما يزعزع الأمن والاستقرار. فالقوانين المانعة للاستغلال والإثراء غير المشروع والنزو على المال العام واستغلال السلطة وبخس حقوق الآخرين او اضطهاد كرامتهم وحقوقهم، كلها مصدات أمان حقيقية، لذلك فان مفتاح الأمن في دولة الصدر شبكة محكمة من التشريعات الضابطة لحركة الاقتصاد والسوق والحراك الاجتماعي والسياسي.

٢ - **الوعي العام وبناء ثقافة المواطنة**: يراهن الصدر في نضوج دولته وتجاوزها السلوك الإجرائي أو الوقوع في مطبات الاختلال الداخلي، على الوعي الذي تخلقه هذه الدولة والذي يعتبر من أهم واجباتها، كما يعول على الأساس العقائدي والتربة الخصبة التي يتمتع بها أفراد دولته وما فطروا عليه وما تركه الإسلام في نفوسهم سواء كانوا معتنقين له أو مجاورين ومستفيدين من نوره.

٣ - **التماسك الاجتماعي**: قام الصدر في بناء دولته على احترام والإيمان بأصالة كل من الفرد والمجتمع، ولكنه في المضمون العام كان اكثر ميلا لرعاية المجتمع وضمان تماسكه وسد ابواب الفتن والمشاكل التي تصدعه.

فالوحدة والأخوة والتفاهم كلها مفاهيم اذا ما شاعت في مجتمع ما، فانه

سيكون محصنا بنسبة عالية من الجريمة وأخطارها وسوف يتعاطى بايجابية مع الممارسة الأمنية التي تحمي دولته ومصالحه الفردية والجماعية.

٤ - **السلطة العادلة** القائمة على أساس الرضا والاستحقاق والتي تضمن استقرارا سياسيا وتخلق جوا كافيا للجميع ان يتمتعوا بحرياتهم السياسية والتعبير عن آرائهم، فهذه السلطة سوف لا تبتز مواطنيها او تنزو عليهم أو تدفعهم بسلوكها إلى التمرد والثورة او اتخاذ طرق ملتوية للحصول على العيش وسد الرمق او صيانة النفس من الأخطار الخارجية.

خاتمة

بعد طواف في أروقة الصدر تشكلت لدينا رؤية مناسبة عن السياسات الأمنية لدولته، حيث جاءت مباشرة في بعض الأنحاء ومندرجة في طيات السطور والأفكار في البعض الآخر، وقد سعينا جاهدين للملمة شتات هذه الشذرات المنثورة للتأسيس والتأصيل لجانب من المنتج الصدري المبدع والذي نعتقد انه لم تلامسه أقلام الاستكشاف قبلنا في حدود ما عثرنا عليه من الكثير الذي كتب عن الصدر وأفكاره. ورجوعا إلى ما أثرناه في المقدمة فإننا وان كنا نستهدف الاستكشاف لهذه الجانب من الإبداع الصدري، لكننا في عين الوقت نطمح ان تشكل هذه الرؤية الصدرية ولو مساعد إرشاد في عملية البناء التي يمر بها العراق، وخصوصا في إطار بناء أجهزته الأمنية والتخطيط للسياسات أمنية شاملة، أرجو أن احتوت دراستنا ما يمثل مفاتيح وكليات تنفع تحديات واقعنا المعاصر وحاجاتنا الحاضرة، وختاما لابد من التأكيد إن الموضوع وبالرغم مما أنجز فيه فانه يتحمل المزيد من التوسعة والتعمق التي نأمل ان نوفق لها في وقت آخر.....

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين

الهوامش:

[١] محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط الثانية، ١٤٢٤، ص١٣.
[٢] سورة البقرة: ٢١٣.
[٣] محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٨١.
[٤] سوزان كولن ماركس، مراقبة الريح.. حل النزاعات خلال انتقال جنوب أفريقيا الى الديمقراطية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ١٣٥.
[٥] برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٩ (عولمة ذاته وجه أنساني)، الطبعة العربية، ١٩٩٩م.
[٦] المصدر السابق.
[٧] محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، المصدر السابق، ص١٢٧.
[٨] المصدر نفسه، ص١١٧.
[٩] المصدر نفسه، ص٢٢.
[١٠] المصدر نفسه، ص١٧٤.
[١١] المصدر نفسه، ص١٨٥.
[١٢] محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط الثانية، ١٤٢٤، ص ٦١.
[١٣] محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، المصدر السابق، ص٣٩.
[١٤] محمد باقر الصدر، المجتمع الفرعوني، مكتبة دار المجتبى، ط١ ن ١٤٢٤، ص٥٤.
[١٥] المصدر نفسه، ص٥٤.
[١٦] المصدر نفسه، ص٥٦.
[١٧] المصدر نفسه، ص٦٨.
[١٨] محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، المصدر السابق، ص١٤٧.
[١٩] المصدر نفسه، ص١٤٧.
[٢٠] المصدر نفسه، ١٤٩.
[٢١] المصدر نفسه، ص١١.
[٢٢] المصدر نفسه، ص٢٢.
[٢٣] المصدر نفسه، ص٥٥.
[٢٤] المصدر نفسه، ص٩١.
[٢٥] المصدر نفسه، ص٩٧.
[٢٦] المصدر نفسه، ص١١٧.
[٢٧] المصدر نفسه، ص٢٣.
[٢٨] محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، المصدر السابق، ص٧٨.
[٢٩] محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، المصدر السابق، ص١٧٧.

أ. فاروق محمود الحبوبي
العميد الاسبق لكلية التربية للعلوم الإنسانية بجامعة كربلاء

آل البيت عليهم السلام في شعر دعبل الخزاعي
قراءة فنية جديدة

تمهيد:

دأبت في كتابتي أن اختار الموضوع الجديد الأنسب البكر ولا ارغب في اجترار النتائج والمعلومات المطروحة لئلا أكون تابعاً تقليدياً يعتاش على فتات الآخرين. ورصد ومحاكاة أفكارهم فالقراءة المتأملة الدقيقة الفاحصة لها اثر صائب في الوصول إلى خيوط جديدة للمعرفة ونوافذ هامة على الموضوع المطلوب دراسته.

ودعبل بن علي الخزاعي واحد من أولئك الشعراء الأفذاذ الذين يتطلب منا دراستهم دراسة تفصيلية واعية جديدة ناقدة.

ولا أريد هنا في هذا البحث أن اصف شعر الخزاعي من الخارج وانزع عليه أراء الآخرين الجاهزة غير الدقيقة، بل سأقوم بإجراء قراءة جديدة لقصائده والتجوال بين أبياتها لمعرفة مابين السطور وما يربط ذلك من قنوات وروابط اتصال ورسائل التعبير اللغوي والدلالي المشبوب بشحنات من العواطف البليغة الصادقة.

ولغرض تحديد ثوابت الدراسة لابد لنا من تصنيف القصائد وفرز أغراضها والاحاطة بأسوار حدودها.

وما دام ابن النديم قد ذكر في فهرسته بان الشاعر (دعبل) ديوان شعر جله في أهل البيت عليهم السلام. فحينئذ سنمد الخطى بهذا الاتجاه لمعرفة حجم ذلك القول وبيان تفاصيله في النصوص التي بين أيدينا. ولان هذا الشاعر الكبير لم يأخذ حقه في مجمل عملية البحث، ولم تعطه الدراسة استحقاقه بالدرس والاستفاضة، قررت أن اكتب هذا البحث الموجز ليكون باكورة عمل مستفيض أخر، وبداية لدراسات تفصيلية.

يتذكّر (دعبل) أيام الصبابة والشباب حين كان يرفل في أثواب لّذاته إذ كان غصنه رطيباً وهو يصبو إلى جاراته، في هذه اللحظات الجميلة من الذكريات التي تمر بخاطر لا شريطاً سيمياً مصوراً، تتهافت على ذهنه أفكار العقلانية والتمييز، فينكر على نفسه ذكريات ذلك الزمان الذي مضى مطلبه وتقطعت حبائله وعاد إلى نفسه يطلب منها الكف عن تكرار سريان ذلك الشريط المحفوف بالجهالات، وطالباً من قريحته الفياضة أن تتوجه بكل ثقلها لمدح أهل البيت عليهم السلام الهداة بني الكرامات إذا قال[1]:

سَقياً ورَعياً لأيّامِ الصَّبابات
أيامَ أرفلُ في أثوابِ لذاتي
أيامَ غُصني رطيبٌ، من لدونتهِ
أصبُو إلى غيرِ جاراتٍ وكناتِ
دَع عنكَ ذكر زمانٍ فاتَ مطلبُهُ
وأقذِف برجلك عَن متن الجهالاتِ
وأقصِد بكُلَّ مديحٍ أنت قائلهُ
نحوَ الهُداة بني بيتِ الكراماتِ

والبيت الرابع في المقطوعة هو المعوّل عليه في النصّ، وهو بيت القصيد الذي عليه تدور طاولة البحث، حيث أهل البيت عليهم السلام هم هداة الأمة بعد الرسول صلى الله عليه وآله، وهم حملة سنّته الحقيقيون بلا منازع، وأهل الكرامات على الأرض.

وفي نص أخر يرفض فيه مشاغل اللذات والنفاثات، ويتوجه إلى حب آل بيت المصطفى محمد ﷺ ووصّيه المرتضى عليه السلام، ليصبح هذا الحب شغله الشاغل ونشيده العذب والحاصل الأنفع لأخرته من كل شيء، ولكي يفرغ هذا الحب المنقطع النظير في قصائده. أن حبه لآل البيت يسير في دمائه، ويتحصن في شغاف قلبه. وبهذا كانت صورة قلبه المتحصن بحب آل البيت وقد نزع منه هوى اللذات، وكأنه ينزع ثوباً خرقاً بآخر متشيب نافع. عاملاً بهداية الآية ﴿أن الحسناتِ يُذهبنَ السيئاتِ﴾[٢]، وهذا التبدل يستفاد من الآية الكريمة: ﴿ويدرءون بالحسنةِ السيئةَ أولئكَ لهم عُقبَى الدّار﴾[٣].

إذ قال[٤]:

في حُبِّ آل المصطفى ووصيه
شُغلٌ عن اللذات والقيناتِ
أنَّ النّشيَد بُحَّب آل محمد
أزكَى وأنفعُ لِي من القنياتِ
فأحشُ القصَيد بهِم وفَرَّغ فيهُم
قلباً حَشوَت هواهُ باللذاتِ
وأقطَع حِباله مَن يُرِيُد سِواهمُ
في حُبِّهِ تحلل بدار نجاة

وفي هذه الأبيات يستخدم الشاعر ميزانه السويّ الملتزم بكفتين ترجح أحداهما على الأخرى، فالراجحة حب آل المصطفى ووصّيه بما فيها من نزوع إيماني وأريج زكي ونفع أخروي، في حين تنكمش الكفة التي تراهن على الدرب الدّنيويّ المكفول باللذات المؤقتة والناتج الجهنمي.

وفي بيتين من نص أخر يمتطي الشاعر لسانه البليغ ليرسم صورة ملونة بديعة من المجاز البياني. حيث تحدث عن الظلم والجور الذي لحق بال احمد وما المّ بهم من قهر وتشديَد ونفي، من دون جناية يعاقبون عليها سوى أنهم المحافظون على دين هذه الأمة ودعاته وناصريه إذ قال[٥]:

لا أضحكَ اللهُ سنَّ الدَّهر أن ضَحِكَت
وآل أحمدَ مظلُومونَ قد قهُرُوا

مُشــردوَن نُفــوا عــن عُقِــر دارهــمُ
كــأنهَّم قــد جنَــو مــا لــيَس يُغتفــرُ

وقد صور لنا العصابة الباغية التي ظلمت أهل البيت عليهم السلام وقهرتهم وشردتهم ونفتهم عن ديارهم ضاحكة مستبشرة، فاغرة الفم وبارزة الأسنان، فالشاعر يلعن الأيام التي دفعت بتلك العصابة، ويدعو على الدهر الذي جاء بها لتفتك بالطّهر الطاهر المطهّر. والشاعر الخزاعي يصورها بهيئة الحيوان المفترس للدهر، ثم جعل للدهر أسنانا، وهذا من التجسيم والتشخيص البلاغي. وقد تمكن الشاعر من اختيار ألفاظه وعباراته حين قال: (لا اضحك الله سن الدهر) فجعل نصّه خصباً متعدد الرؤى، وأعطى لنصّه ايجابية فنية ملموسة من خلال دلالة وإيحاء المفردة المختارة.

وله قصيدة رائية يتحدث في مطلعها عن أسف جارته ورأيها في الشيب، وفي ثانيها عن رأيها في العودة للصَّبا وقد شابت ذوائبها وهي تجري في حلبة الكبر، وفي ثالثها يخاطب تلك الجارة ويخبرها بان شيب رأسه قد دفع عنه ذكر الغواني وأرضاه بما جرى عليه من الأقدار.

ثم يدخل إلى حيّز القصيدة وجوّها العام من خلال ركائز واسعة مترابطة بقنوات فكرية وسياسية ملتزمة، يقارن فيها بين الخاص والعام، القريب الشخصي والبعيد المرتبط بحركة الأمة وديمومتها وأئمتها من أهل البيت الكرام.

فيراهن في البيت الرابع على خيار الآخرة رافضاً الركون للدنيا وزخرفها إذ قال[٦]:

لــو كنــتُ أركــنُ للــدُنيا وزينتهــا
إذن بكيــتُ علــى الماضِــينَ مــن نفــري

وهو الإنسان الفاقد المتصدع بأهله وولده نتيجة داعي المنية، وهذا ما جاء في الأبيات من الخامس حتى الثامن من القصيدة[٧]، وهذا الأمر متعلق بأحاسيسه وبحزنه على أهل بيته، جاعلاً ذلك مقدمة للحزن العام والحقيقي لأحزان الدين الحنيف،

وليدخل من خلاله إلى بؤرة الحدث المؤلم المتمثل بقتل أهل بيت رسول الله بحادثة الطّف وقد قُطعّت الرؤوس والأجساد وعُفِّرت بالتراب إذ قال:

لولا تشَاغلُ نفسي بالأُلي سلفُوا
من أهلِ بَيتِ رَسُول الله لم أقر
وفي مواليكَ للمَحزون مشغلة
من أنَ تَبيتِ لمفقودٍ عَلى أثرِ
كم من ذِراعٍ لهُم بألطفَّ بائنة
وعارضٍ، من صَعيد التربُ. مُنعفِر

إلى أخر القصيدة الواقعة في أربعة وعشرين بيتاً، حيث يذكر مقتل الحسين عليه السلام وأهله وأصحابه ويخاطب بني أمية (امة السوء) بسوء فعلتهم وتنكيلهم بأهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله من قتل واسر وإحراق ونهب. ثم يذكر عذر أبناء حرب ومروان وأسرتهم بني مَعِيط وما اضمروه من حقد وغيظ وكفر على الإسلام ورسالته ودعاته. ولا يرى عذراً لبني العبّاس:

أرى أُميةَ معذورين أن قتَلُوا
ولا أرى لبني العبَّاس من عُذُرِ
أبناءُ حربٍ ومروانٍ وأسرتهم
بنو معيطٍ ولاة الحقد والوعر

ويختم قصيدته:

هيهاتَ كلّ أمرئٍ رهنٌ بما كسَبت
له يداهُ، فخذ ما شئت أو فذر. (٨)

مستفيداً من الآية القرآنية الحكيمة: ﴿كُلُّ امرئ بما كسب رهين﴾ (٩)...

وللشاعر بيتان من فائية من مجزوء الكامل، يقول فيهما:... (١٠)

فلو أن أيديَكم تُمُدّ إلى أناء لأكفا
وثبَ الزمان بكمُ فشتت منكمُ ما ألفا

فالشاعر في هذا يميل إلى أن الله تعالى قد كتب على أهل بيت النبوة ومهبط الرسالة قد كتب عليهم طريق الجهاد، ولا بد لكل واحد منهم أن قد مشاها مادامت قد كتبت عليه.

وعن ممتلكات أهل البيت المهدورة، أشار دعبل ببيته إلى (فدك) قائلاً (١١) من قصيدة:

أصَبحَ وجهُ الزَّمان قد ضحَ كا
بردَّ مأمون هاشمٍ فدكا

و (فدك)[١٢] بستان لرسول الله ﷺ انحله ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام وقد سحبت منها بعد وفاته، وقد اقطعها الخليفة عثمان بن عفان لمروان بن الحكم وبقيت تتداو لها آل مروان حتى خلافة عمر بن عبدالعزيز الذي أعادها إلى آل البيت عليهم السلام.

ولما مات عمر عاد الحقد ليستولي عليها مرة أخرى، وبقيت هكذا حتى سنة (٢١٠ هـ) حيث أمر المأمون العباسي بردها إلى أهلها من ولد فاطمة وكتب إلى عامله على المدينة بذلك ولما جاء المتوكل سلبها مرة ثالثة واقطعها عبدالله بن عمر البازيار.

فالشاعر في هذا البيت قد جسم وشخص الزمان، وجعل له وجهاً ضاحكاً مستبشراً بردّ الخليفة المأمون ذلك البستان إلى أصحابه الشرعيين. وسرعان ما انتهك وسلب مرة أخرى على يد المتوكل العباسي، ولا نريد أن ندخل في تلك المساجلات والأحداث.

وللشاعر دعبل بيتان في شفاعة الرسول ﷺ وأهل البيت البررة، حيث يعترف بشفاعتهم له يوم القيامة، إذ قال[١٣]:

شفيعي في القيامةِ عند ربّي
محمّدُ والوصيّ مع البتولِ
وسِبطا احمدٍ وبنُو بنيهِ
أولئك سادَتي آل الرسُول

وإذا ما فارق دعبل ابنه احمد بالموت، شعر بالحزن عليه وكادت عيناه تسبلان الدموع لولا التأسي بالنبي وأهله، بما جعله يكفكف دمعه لأجلهم على الرغم من أن ابنه يشكل نفسه وحبه، ولكن الخزاعي قد وضع حبّ آل البيت في قلبه حيث مشاعره ولواعجه إذ قال في البيتين الثالث والرابع من قصيدته بعد رثاء ابنه

ولولا التأسّي بالنبّي وأهله
لأسبلَ من عَيني عليه شُئونُ
هُو النفسُ، ألا أنَّ آل محمدٍ لهَم
دون نفسي في الفُؤادِ كمينُ..[١٤]

وفي البيت الخامس، ذكر مقاربة العلاقة بين ارث النبي ﷺ وأهل بيته

الأطهار وملاحقة الغواة الضالين لهم، فهم عليهم السلام حماة الدين وورثة الأرض وأهل الحق، وهذا من دواعي الانقضاض عليهم والتخلص منهم بعيداً عن صوتهم الإيماني الهادر. إذا قال:[١٥]

أضَّر بهم أرثُ النبيّ فأصبحوا
يُساهمُ فيهم ميتة ومنونُ

وأشار في البيت السادس إلى ذئاب الأمويين قائلاً[١٦]:

دَعتهم ذئابٌ من أميّة وانتحت
عليهم دراكاً أزمة وسنون

ومن الأفكار التي ذكرها في القصيدة: ظلم العباسيين، وما عانوه في الدين والمؤمنين وما نشروه من غواية ومجون إذ قال:

وعاثت بنو العبّاس في الدِّينَ
عَيثةً تحكَّم فيه ظالمٌ وظنينُ
وسمَّوا رشيداً ليس فيهم لرشده
وهاذاك مأمونٌ وذاك أمينُ
فما قُبلت بالرّشد منهم رعايةٌ
ولا لوليِّ بالأمانة ديْنُ
رشيدهم غاوٍ، وطفلاهُ بعدَهُ
لهذا رزايا دُون ذاك مجونُ[١٧]

ثم يختم قصيدته بستة أبيات في حق الإمام الرضا عليه السلام، وهو ما سنذكره في محله من هذا البحث.

كما أشار هذا الشاعر إلى مسالة اضطهاد الموالين لآل البيت، ويقارن ذلك بما هو عليه عند اليهود والنصارى، إذ قال[١٨]

إن اليهُود بحبها لنبيَّها
أمنت بَوائقَ دهرها الخوَّانِ
وكذا النصارَى حبهمُ لنبيهم
يمشونَ زهواً في قُرى نجرانِ
والمسلمون بحَّب آل نبيهم
يُرمون في الأفاقِ بالنيرانِ

فدواهي الدهر عن اليهود لايمكن أن ينال الاضطهاد الموالين لآل نبيهم وكذلك النصارى الذين يمشون بزهوٍ في مخاليف اليمن من قرى نجران ولكن حب آل بيت محمد صلى الله عليه وآله يعد جرماً عند أهل الضلالة من المسلمين.

أن التأسي بمعاناة آل البيت

للمحن والمآسي من اولويات مشاعر الخزاعي، لأنه يسكّن غليل أحزانه ويهوّن عليه عزاءه، إذ قال[١٩]

تَعَزَّ فكم لك من أسوَةٍ
تُسكِّنُ عنك غليلَ الحزن
إذا عظمت محنة عن عزاءٍ
فَعادل بها صَلبَ زيدٍ تَهن
وأعظم من ذاك قتلُ الوصيّ
وذبحُ الحسين وسَمّ الحَسَن

وقال في آل البيت الكرام أيضاً:

بابي وأمي سبعة أحببتهم
لله لعطيّةٍ أعطاها
بابي النبيّ محمد ووصّيهُ
والطيبانِ وبنتُه وآبناها.[٢٠]

ومهما كان عدد الذين أحبهم الشاعر، خمسة أم سبعة، فهو قد أحبهم لوجه الله تعالى لا لعطية أو طمع مادي، وفداهم بابيه وأمه، حيث فدى بابيه النبي ﷺ ووصّيه على المختار وبنته الزهراء وابنيها الحسن والحسين عليهما السلام.

وأجدني تاركاً ما أصاب آل البيت من كوارث ورزايا تمخضت في القصيدة التائية الخالدة لدعبل في نهاية المطاف وفي الفصل الأخير من هذا البحث. وسأتناول شخصيات آل البيت عليهم السلام التي ذكرها هذا الشاعر الفحل:

١ـ الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام:

حيث مدحه دعبل في العديد من قصائده. ومن وجوه مختلفة فذكر خصائصه: الطهر المطهر، الزكي، السريع إلى الخيرات والبركات، أي انه أول القوم إسلاماً وأثبتهم إيماناً وأبسطهم كفاً وأشجعهم قلباً وأصدقهم أخا لرسول الله ﷺ وأعظمهم مجداً في العلم والحكم، صهر المصطفى (زوج البتول) ووصيه. إذ قال.[٢١]:

ألا انه طهر زكيٌ مُطهر
سريعُ إلى الخيرات والبركاتِ
غلاماً وكهلاً خيرُ كهلٍ ويافع
وأبسطُهم كفاً إلى الـ كُرُباتِ
وأشجعُهم قلباً وأصدقهُم أخاً
وأعظمهُم في المجد والقرُباتِ

أخو المصطفى بل صهرُهُ ووصيتهُ
من القوم والسّتارُ للعَوراتِ
كهارونَ من مُوسَى على رغمِ
معشر سِفالٍ لِئامٍ شقَّقِ البشراتِ

فقال:

ألا من كنتُ مَولاه منكمُ
فهذا لهُ مَولَى بُعيدَ وفاتي
أخي ووصِّيي وآبنُ عمّي ووارثي
وقاضي دُيوني من جَميع عداتي
أخي ووصِّيي وآبنُ عمّي ووارثي
وقاضي دُيوني من جَميع عداتي

فتجد البلاغة الفنية متجسدة في النص فالبديع الرفيع ينساب فيه انسياباً مما أضفى عليه شيئاً من الزخرفة والتلوين بين طباق وجناس فمن الطباق: (غلاماً وكهلاً) فالغلام والكهل متضادان في المعنى ويتعاونان في إيضاح الخير في شخصية المقصود بالمدح، كما أن هنالك العظيم المجيد في قبالة السافل واللئيم. وهذا من المحسنات المعنوية.

وأما الحالة الأخرى التي وردت فيها كلمات (طُهرٌ، مُطهَّر)، (البركات، الكُرُبات)، (الكُرُبات، القُرُبات). فترى ما يجري من تبّدل في مواقع حروف (ط، هـ، ر) و (ب، ر، ك، ا، ت). في حين ترى في المثال الثالث (كربات وقربات) أن الاختلاف قد جرى في حرف واحد هو الكاف الذي يقابله القاف.

إن هذا التشابه الحرفي من الجناس الجميل الذي أدى إلى نوع من النغم الموحي لتيسير السمع وتسهيل النطق، بعفوية طبعية. وهذا من المحسنات اللفظية.

وهنالك الترادف اللغوي في كلمتي (قوم، ومعشر) وهي من الأمور الأسلوبية. وهنالك اقتباس في النص من الحديث الشريف.

أ. **في البيت الخامس**: كهارون من موسى.... وهو اقتباس من حديث المنزلة الوارد «عن سعد بن أبي وقاص (رض) أن الرسول ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف علياً (رض) فقال:

أتخلفني في الصبيان والنساء، فقال ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه ليس نبي بعدي».. [٢٢]، ونص الحديث متأثر ببعض من آيات سورة طه.. [٢٣].

ب. أما البيتان السادس والسابع: ففيهما اقتباس واضح من حديث الغدير وقرار التنصيب في حجة الوداع، إذ قال الرسول ﷺ: «...مَن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال مَن والاه وعادَ من عاداه...» [٢٤].

وقال في قصيدته الدالية من الكامل مشيراً في مقدمتها إلى بيعة التنصيب من قبل النبي ﷺ للوصي والولي الذي نصر الرسول وكانت لشجاعته في الحروب معاني، وهو الموحد الذي لم يسجد لصنم قط، ونام في فراش النبي عند الهجرة من مكة للمدينة واقياً بنفسه كيد قريش. إذ قال: مشيراً إلى بعض خصائص الإمام عليه السلام، ومنها:

سقياً لبيعة أحمدٍ ووصّيه
أعني الإمام وليّنا المحسودا
أعني الذي نصَر النبيَّ محمداً
قبلَ البرية ناشئاً وَوليدا
أعنى الذي كشف الكرُوب ولم يكُن
في الحرب عند لقائها رعديدا.. [٢٥]

ومما جاء في قصيدة دالية أخرى ومن الكامل أيضاً مشيراً فيها إلى نطق القران بولاية علي عليه السلام وانه خير الناس بعد النبي ﷺ، وكيف تصدق المختار بخاتمه وهو في الصلاة وكيف اختصه الله تعالى في التنزيل. إذ قال دعبل:

طق القرآنُ بفِضل آل محمدٍ
وولاية لعلّيهم لم تُجحدِ
ولاية المختار مَن خيرُ الورَى
بعد النَّبي الصادق المتودِّدِ
ذ جاءهُ المسكينُ حالَ صلاتهِ
فامتدَّ طوعاً بالذِّراع وباليدِ
تناولَ المسكينُ منه خاتماً
هبة الكريم الأجودِ بن الأجودِ
اختصَّه الرَّحمنُ في تنزيله
مَن حاز مثلَ فخارِهِ فليَعدُدِ.. [٢٦]

وفي الأبيات اقتباس من الآية القرآنية الكريمة «﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾...[٢٧]

حيث نزلت أية الولاية هذه في أمير المؤمنين عليه السلام وهو راكع...[٢٨].

وقد اعترف هذا الشاعر بهذه الولاية ابتداءاً من الله تعالى. ومن رسوله صلى الله عليه وآله ومن وصي الرسول عليه السلام، إذ قال: جاعلاً نفسه مكان الغائب من النص من المتسرح:

الله مولاهُ والنبيُّ ومِن بَعِدهما فالوصيُّ مولاهُ..[٢٩]

ومن فضائل الإمام علي عليه السلام انه شارك مع النبي صلى الله عليه وآله في قلع وتكسير الأصنام التي فوق الكعبة، حيث صعد على منكبي الرسول ليصعد على البيت الحرام الذي عليه التمثال. إذ قال الخزاعي من الطويل:

عليٌّ رَقى كِتفَ النَّبيّ محمدٍ فهل كسَّرَ الأصنامَ خَلقٌ سوى علي..[٣٠]

ومما قاله الخزاعي في مدح الإمام علي عليه السلام في منعه الأعداء من الوصول لحوض النبي صلى الله عليه وآله يوم القيامة، إذ قال من المتقارب:

يذودُ عن الحوض أعداءهُ
فكم من لَعينٍ طريدٍ وكم
فمِن ناكثينَ ومن قاسطينَ
ومن مارقينَ ومِن مُجتِرمَّ.[٣١]

وفي هذا النص اقتباس من حديث النبي صلى الله عليه وآله.

(يا علي معك يوم القيامة عصا من عصي الجنّة تذود بها المنافقين عن الحوض).[٣٢]

وقال الرسول صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: (انك ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين).[٣٣]

وهذه الإحداث سجلها هذا الشاعر في شعره، فأشار إلى الناكثين من أمثال طلحة والزبير ومن تبعهما يوم الجمل، كما أشار إلى القاسطين المتمثلين بمعاوية ومن كان معه في حرب صفين، وكذلك أشار إلى

المارقين من الخوارج في النهروان.

وفي نص أخر للخزاعي، نجد مدحاً للإمام علي عليه السلام يائياً من الوافر، نختار منه بعض الأبيات:

سلامٌ بالغداة وبالعشيّ
على جَدَثٍ باكناف الغرىّ
وصُيّ محمدٍ، بأبي وأمي
وأكرمُ مَن مشىَ بعدَ النبيّ
وأوّلُ من يُجيب إلى براز
إذا زاغ الكميُّ عن الكميّ
لئِن حجَّوا إلى البلدِ القصيّ
فحجّي - ما حييتُ - إلى عليّ.. (٣٤)

إن الشاعر استخدم في نصه لغة جميلة بدأها بالسلام الملوّن بالمحسَّن المعنوي (الغداة والعشيّ) على قبر علي. وحقيقة الأمر ان السلام ليس موجهاً للقبر وإنما لصاحب القبر.

وهذا المجاز البياني العقلي قوامه أسناد المعنى إلى غير صاحبه الأصلي، ولكن مفردة الغريّ أعطت التوضيح اللازم لصاحب القبر.

وان عبارة (وصي محمد) و (أكرم من مشى بعد النبي) و (أول من أجاب إلى المبارزة) في يوم الخندق، فهذه كناية عن الإمام علي عليه السلام.

وهنالك صورة زيغان (الكميّ عن الكميّ) من الجناس البديعي المذكور.

٢-الإمام الحسين عليه السلام:

بكَى الشاعرُ دعبل الإمامَ الحسين عليه السلام في تائية من الطويل. والقصيدة خطاب رثاءٍ موجه إلى النفس، وتساؤل عن العبرات التي أسبلها، ومقاساته لشدة الزفرات بما مر على آل البيت الكرام في كربلاء مما جعل صدره يضيق بالحسرات. ويعود ليطالب نفسه بالبكاء المستمر بسبب تلك النوائب والدواهي والنكبات والمصائب لكي يبقى مصابهم عالقاً في ذهنه في ذلك اليوم العاشورائي الذي قضوا فيه النجبأ عطاشى وهم قرب شاطئ الفرات بعد أن منعهم من الاقتراب منه جيش عبيد الله بن زياد الذي قاده عمر بن سعد بن أبي وقاص

وشمر بن ذي الجوشن بإيعاز من يزيد بن معاوية، وكيف استشهد الحسين عليه السلام وبقي هو وأبناؤه وأصحابه طريحي الفلوات ظلماً وعدواناً. وهو يؤكد بأنه لا يمكن أن ينسى ظامئاً قتيلاً مظلوماً والنهر يطفح بالماء قربه. والشاعر في قصيدته يوجه دعاءً على ابن سعد اللعين وكيف سيلقى عذاب النار واللعنات مدى الدهر. ويجاهر بأنه سيبقى في قنوت دائم صباحاً ومساءاً في لعن تلك العصابة التي قاتلت الحسين وشايعت وتابعت على قتله وإنهم على ضلال وكفر، وقد أضاعوا قول الرسول الكريم صلى الله عليه وآله في آل بيته البررة عليهم السلام، إذ قال دعبل[٣٥]:

أأسبلتَ دمَع العين بالعبَراتِ
وبتَّ تقاسي شدَّة الزفراتِ؟
وتبكي على أثار آل محمدٍ
وقد ضاق منك الصَّدرُ بالحَسَراتِ
ألا فابكِهم حقاً وأجر علَيهمُ
عُيوناً لريب الدَّهر مُنسَكِباتِ
ولا تنسَ يوم الطفُوف مُصابَهُم
بداهيةٍ مِن أعظم النَّكباتِ
سَقى اللهُ أجداثاً على طف كربلا
مَرابعَ أمطارٍ من المُزُناتِ
وصلَّى على رُوح الحَسين وجسمهِ
طريحاً لدى النَّهرين بالفَلوَاتِ
أأنسَى - وهذا النَّهر يطفَحُ - ظامئاً
قتيلاً ومظلوماً بغير ترات
فقل لابن سعدٍ - أبعد اللهُ سَعدهُ -
ستلقى عَذاب النار واللعناتِ
سأقنتُ طُول الدهر ما هَبَّت الصَّبا
وأقنُتُ بالأصال والغدُواتِ
على مَعشرٍ ضلَّوا جميعاً وضيَّعوا
مَقَال رسول الله بالشُبّهاتِ

فانك تشتم رائحة الرثاء الصادق من خلال لغة القصيدة ومفرداتها ودلالاتها:

الدمع والعبرات والزفرات، تقاسي، تبكي، ضيق الصدر، الحسرات، إجراء العيون، انسكاب الدمع، ريب الدهر، يوم الطفوف، المصاب، الداهية،

النكبات، الإحداث، طف كربلاء، روح الحسين وجسمه طريحاً و ظامئاً، قتيلاً، ومظلوماً.

وقال من قصيدة عينية من الكامل رثى بها الإمام الحسين عليه السلام ومنها:.. (٣٦)

رأسُ ابنِ بنتِ مُحمّدٍ ووصَّيهِ
يا للرجَالِ، على قَناةٍ يُرفعُ
والمُسلِمُون بمنظرٍ وبمسمَعٍ
لا جازعُ منْ ذا ولا مُتخَشَّعُ
أيقضتَ أجفاناً وكنتَ لها كرىً
وأنمتَ عَيناً لم تكن بكَ تهجعُ
كُحلَت بمنظركَ العُيونُ عمايةً
وأصمَّ نعيكَ كلَّ أذنٍ تسمعُ
ما روضةٌ إلا تمَنّت أنها لك
مَضجعٌ ولخطَّ قبرك مَوضِعُ

في النص التماع عاطفي واضح، ورفض قاطع لما آلت إليه حالة الظلم والقمع اللا إنسانية والتي تمخضت عن رفع رأس الحسين بن فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وآله وابن علي عليه السلام على الرماح بعد قطعه عن جسده الشريف، دون رادع ديني ولا قلب خاشع. فلم تهجع العيون بمصابه بل أصمّ الأسماع، وأعمى الإبصار فما من روضة إلا وتتمنى أن تكون مضجعاً للحسين عليه السلام وموضعاً لقبره الشريف.

ففي هذا البيت الخامس تشخيص بلاغي رفيع، فجعل للروضة تمنياً كما يكون للمرء ذلك.

٣- الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام:

قال الشاعر الخزاعي الكثيرَ من القصائد في مدح ورثاء علي الرَّضا، لمعاصرته له وللقائه به، ونختار له أبياتاً من قصيدة رائية من الطويل يمدحه فيها ذاكراً بعض سجاياه:

إمامُ هدىً لله يعمَلُ جاهداً
ذخائِرهُ التقوى ونِعمَ الذخائرُ
إمامُ سما للدِّين حتى أنارهُ
وقد مجَّ عنه الرَّسمُ والرَّسمُ داثرُ
عليمٌ بما يأتي، أبيٌّ، مُوفقٌ مُبيرٌ
لأهل الجَور، للحقَّ ناصِرُ.. (٣٧)

وأما الرثاء، فللشاعر قصيدة تائية

من الطويل يقول فيها:... [٣٨]

ألا مـا لِعَيـني بالـدُّمّوع أستهلَّتِ
ولـو فقـدَت مـاءَ الشـؤون لقـرَّتِ
علَـى مـن بكتـهُ الأرضُ واسـترجعت
لـه رؤوسُ الجبـال الشّـامخات وذلـتِ
وقـد أعولـت تبكـي السَّـماءُ لفقـده
وأنجمُهـا ناحَـت عليـه وكَلَـتِ
رُزينـا رَضـيَّ الله سـبطَ نبَيَّنـا
فأخلفـت الـدُنيا لـهُ وتولَـتِ
فـنحنُ عليـهِ اليـومَ أجـدَرُ بالبـ كا
لمرزئـةٍ عـزَّت علينـا وجلـتِ
ومـا خَـير دُنيـا بَعـد آل محمَّـدٍ
ألا لا نباليهـا إذا مـا أُضـمحلتِ
تجلَّـت مُصـيباتُ الزمـان ولا أرى
مُصـيَبّتنا بالمصـطفينَ تجلـتِ

إن عينَي دعبل لم تهدأ مدامعها ولم يتوقف سيلها، فكيف وقد بكت الأرض ورؤوس الجبال، والسماء كما ناحت أنجمها على ذلك الإمام الرضا عليه السلام الذي كانت مصيبته قد أمحلت الدنيا وأفقدتنا الكثير مما نحن بصدده من عز وخير وعدل.

وفي النص تشخيص بليغ، فجعل الأرض تبكي، ورؤوس الجبال الشامخات تسترجع له في البيت الثاني، وان السماء قد أجهشت بالعويل والبكاء لفقده، وان الأنجم قد ناحت عليه وكلَّت في البيت الثالث، وان الدنيا قد أمحلت له في البيت الرابع.

وهنالك الجناس في مفردات (بكته، تبكي، البُكا). في حين ينتشر الترادف في مفردات (أعولت، تبكي، ناحت).

وفي أبيات دالية ساكنة من المجتث، يقول دعبل راثياً:

يـا حَسـرةً تتـردَّد وعَـبرةً لـيسَ تنفـد
على عليّ بـن مُوسَـى بـن جعفـر بـن مُحمَّـد
قضى غريباً بطوس مثلَ الحُسَام المُجرَّد.. [٣٩]

وفي نص أخر في الرثاء من الوافر، يذكر فيه الخزاعي بعض خصائص الإمام الرضا من التقوى والرأي المحكم الحاذق والكرم الممدود، والذي قضت عليه المنايا في ارض (طوس) التي هي مدينة (مشهد) في

مقاطعة خراسان الإيرانية.

وفي النص جناس (سكناته، وسكونه)، وفيه ترادف في كلمتي (سمحاء، ونائل) بمعنى الكرم إذ قال[٤٠]:

وقد كنا نؤمل أن سيحيا
إمامُ هُدىً لهُ رأيٌ حصَيفُ
ترى سَكناته فتقولُ غرّ
وتحت سُكُونه رأيٌ ثقيفُ
لهُ سمحاءُ تغدُو كلّ يوم
بنائله، وساريةٌ تطوفُ
فأهدأ ريحَهُ قدرُ المنايا
وقد كانت له ريح عصُوفُ
قامَ بطوسَ تلحفهُ المنايا
مَزارٌ، دُونهُ ناي قذوفُ

والشاعر دعبل، وهو في حالة محزنة لفقده ولده (احمد) الذي فارقه وفجع به، ورثاه بقصيدته النونية من الطويل:

على الكُره ما فارقتُ أحمد وانطوى
عليه بناءٌ جَندلٌ ورزينُ...[٤١]

والخزاعي وهو بهذه الحال يتأسى بالني وأهل بيته، ويتذكر قبر المدفون بأرض (طوس) الرضا عليه السلام فيخاطبه وهو المتوفى بالسم، فيقول[٤٢]:

ألا أيها القبر الغريبُ محلّهُ
بطوسٍ، عليك الساریاتُ هتونُ
شكت! فما أدري أمسقيُّ شربة
فأبكيك؟ أم ريبُ الرَّدى فيهُونُ
أيا عجباً يُسمّونك الرضا
وتلقاك مِنَهم كلمة وغُضونُ
أتعجب للأجلاف أن يتخيفوا
معالمَ دين الله وهو مبينُ؟!
لقد سَبقت فِيهم بفضلِكَ آيةٌ
لديَّ ولكن ما هناكَ يَقينُ

التائية الخالدة: تمثل هذه القصيدة[٤٣] العصماء أروع ما قاله الشاعر الخزاعي في آل البيت البررة وما أصابهم من كوارث وحوادث، وألمّ بهم من رزايا وأحزان ولست معنياً في هذا البحث بتاريخ أدب هذه القصيدة اعتباراً من كتابها وروايتها وقصتها، فذلك الأمر يمكن للمطالع الكريم أن يتابعه في ديوان دعبل الخزاعي...[٤٤].

والذي يهمني هنا القراءة النقدية الجديدة لها ومصافحة جوّها وسبر أغوارها للوصول إلى معالمها وأفكارها التي تؤدي بنا إلى القيم الموضوعية التي يتشكل منها بناؤها، وتتعامد فيها هيكليتها وتتواصل معها قيمُها الفنية ولا يمكن أن ننسى المنهجية التي كتب بها الخزاعي قصيدته هذه، والأسلوب الذي عالج فيه مفردات وتراكيب أبياتها.

فمن خلال القراءة الواعية والشاخصة للقصيدة. وجدنا ما يأتي:

أ. إن هيكل النصّ قد امتد أفقياً، بحيث جسّد أفكار النصّ في مائة وعشرين بيتاً أو يزيد على مختلف الروايات. ونص الديوان الذي حققه الدجيلي بلغ مائة وخمسة عشر بيتاً.

ب. يتميّز الهيكل بموسيقى خارجية تمثل وزناً واحداً يعطي روحية الشعر وأنغامه المتلاحقة الموحّدة من بحر الطويل المتميّز بأنه أكثر البحور حروفاً:

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن
فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن

ج. إن المتوازيات الداخلية للعبارات هي موسيقى داخلية، وهي كثيرة في النص:

تُراثٌ بلا قُربَى، وملكٌ بلا هدى
وحُكمٌ بلا شورَى، بغير هُداةِ[٤٥]
وأين الألى شَطّت بهم غَربةُ النّوى
أفانينَ في الآفاق مفتَرقاتِ[٤٦]

د. إن القافية (التاء) التي تؤدي دوراً كبيراً في موسيقى النصّ، لأنّها المنبع والمصب للبيت، وليست قيداً. فهي تعطي إيحاءات نغمية وموارد وحي للشاعر ليصبّ بها مجراه الطبيعي. وهي قويّة بما تؤديّه من معناها ومجراها.

هـ. وجود الصور الشعرية المعتمدة على البناء الشعري، وماها من جماليات تخدم النصّ.

و. القيم الفنّية التي تجعل النصّ مشرقاً بمبناه ومعناه.

ز. بروز عواطف النصّ.

ح. بؤر النصّ وظلال الألفاظ والكلمات.

ولنحاول الآن الدخول في عالم النصّ لاستكشاف كنهه وأجواءه ونباشر في تلمس محاوره وقيمه، بعد أن تلمسنا من خلال القراءة الأولى بعض الشواخص القريبة منّا. وحان لنا حينئذ الدخول للنصّ من خلال الموصلات الداخلية وعبر الخطوط الإيحائية التي نتناغم معها من خلال التحليل المنهجي المتكامل وما دامت القصيدة نوعاً أدبياً، والأدب مجموعة من القيم، فلابدّ لنا من معرفة هذه القيم.

فللنص قيمة اجتماعية تمثل العلاقة بينه وبين الفرد أو المجتمع الذي يبحثه أو يتعامل معه وتصوير حالته التي يمر فيها ويعانيها ويقاسي إبعادها من غربةٍ وظلمٍ وقسرٍ وتمزيق صفّ لآل البيتٍ الأطهار.

أما القيم الفكرية:

فالنصّ يمثل فلماً سيمّياً من الإحداث الدامية التي مرّت على أهل البيت عليهم السلام، واستثمره الشاعر أفضل استثمار، مزاوجاً بين الأفكار والعواطف وموصلاً بينهما، بحيث كان النصّ وحدة واحدة، لا فصل فيها ولا تعارض. ويمكن اختزال تلك الأفكار واختصارها بما يأتي: -

١. تذكّر ديار أولئك الناس من أهل البيت عليهم السلام. (من البيت الأول – البيت التاسع).

٢. الأيام وجورها، والظالم ومأربه. (من البيت العاشر – البيت الحادي عشر).

٣. وصف آل البيت عليهم السلام ومناقبهم. (من البيت الثاني عشر – البيت الثالث عشر).

٤. وصف آل أمية ورزاياهم. (من البيت الرابع عشر – البيت العشرين).

٥. وصف حق علي عليه السلام وفضله. (من البيت الحادي والعشرين – البيت السابع والعشرين).

٦. البكاء وتذكّر أهل البيت عليهم السلام

وبيوتهم وقبورهم والتفجع بهم. ومكانتهم عند الله تعالى والنبي ﷺ وجبريل عليه السلام. (من البيت الثامن والعشرين – البيت التاسع والثلاثين).

٧. الرسول وأهل بيته، وما بينهم من حبّ ومودةّ وذكريات ودِين. (من البيت الأربعين – البيت الثاني والخمسين).

٨. دعوة فاطمة الزهراء عليها السلام لبكاء الحسين عليه السلام. (من البيت الثالث والخمسين – البيت التاسع والخمسين).

٩. وصف معركة الحسين عليه السلام. من (من البيت الستين – البيت السابع والستين).

١٠. تمسك الشاعر بآل البيت قربةً إلى الله تعالى. وترك أعدائهم. (من ب ٦٨ – ب ٩٠).

١١. ثم البكاء عليهم، ووصف حالهم وحال أعدائهم (من ب ٩١ – ب ١٠١).

١٢. قائم آل البيت عليه السلام. (من ب ١٠٢ – ب ١٠٣).

١٣. الدعوة للصبر على المكاره، وتحمل أعباء وأهواء الأعداء. (من ب ١٠٤ – ب ١١٥).

إن هذه القصيدة تجربة صادقة فريدة من تجارب الخزاعي الكثيرة والمماثلة في موضوعها وأصولها. ولكن أفكار هذه التجربة لم تكن عقلية جافة، بل هي معجونة بالعواطف الفياضة، التي جعلت من النصّ صياغة فنية ونسجاً بارعاً من المطلع حتى الخاتمة. فالشاعر ناقد موهوب أمعن النظر في أفكار تجربته ومزجها بخلجاته ومشاعره الوجدانية، فأثمرت هذه اللوحة الفنية.

وأما القيمة العاطفية:

فالنص تغذيه الحواس التي لها الأثر البالغ في الحياة النفسيّة، فالمتلقي عند مواجهته للنّص المُرسل من المبدع، فلا بد له من الإحساس

بالمشاعر والعواطف التي تصاحب الأفكار وترفرف بين مفردات محتوى النص ووراء كلماته، هذا الإحساس الذي له علاقة وثيقة بالحالة النفسية لكلا طرفي المنفعة التي تتركها الرسالة من عوامل التهيج النفسي المرتبطة بعالم الجمال (الستاطيقا).

والأخيلة الوجدانية هي التي تعكس جوانب الإحساس بالجمال، وهي المحرك الحقيقي لتذوق النص والشعور بحركته وصلته بالحياة والبقاء والمثل الروحية العليا والانتساب الإنساني الرفيع البعيد عن الظلم والجور.

وعاطفة النص تتراوح مقاييسها قوةً وضعفاً واستمراراً وانقطاعاً، والتأدية مرتبطة بالشاعر. فهي في هذا النص قويّة سامية مستمرة. لان الباعث جدير بالسموّ والإخلاص والصدق، فجاءت مطبوعة غير مكلفة.

إن عاطفة (الحزن) تستغرق القصيدة بكاملها وتستوعب دفقات خلقها لتختزن في بؤرها.

فالقصيدة تواجهك بصوت البكاء والزفرات والنوائح:

تجاوبنَ بالإرنان والزفرات
نوائحُ عُجمُ اللفظ والنطقاتِ

(ب١).

وتتوالى الحسرات:

فكم حسراتٍ هاجها بمحسرٍ
وقوفي يَوم الجمعِ من عرَفاتِ

(ب٩).

وبعد هذا السرد المتواصل المؤلم، يبكي رسم الدار ويذري دمع العين بالعبرات، وقد تفككت ركائز صبره وهاجت صبابته لرسوم الديار المقفرة الوعرة:

بكيتُ لرسمِ الدارِ من عرفاتِ
وأذريتُ دمعَ العين بالعبَراتِ
وفكَّ عُرى صبري وهاجت صبابتي
رسومُ ديارٍ أقفرت وعراتِ

(ب٢٨ و ٢٩)

ثم تسمو العاطفة مشبوبة بالحزن العميق، لان مدارس الآيات وتعاليم الدين الإسلامي الحنيف قد خلت من التلاوة، لأنها قد خلت من أهلها.

وان منزل الوحي أقفر من ساكنيه الذين كانوا يشكلون أنواره الساطعة وقممه الجامعة المانعة في العلم والمعرفة الواسعة، والذين شغفهم رسول الله ﷺ بحبّه فجعلهم آله وأصفياءه:

مدارسُ آياتٍ خلت من تلاوةٍ
ومنزل وحيٍ مقفرُ العرصاتِ
(ب٣٠)

ديار عليٍّ والحُسَين وجعفرٍ
وحمزة والسجّاد ذي الشفنات
(ب٣٢)

تلك الديار والمنازل التي كان الناس يهتدون بهدى أهلها وهي مسكونة بالصلاة والصوم والتقى والتطهير:

منازلُ كانت للصلاة وللتُّقى
وللصوم والتطهير والحسناتِ
(ب٣٦)

إلى أن يصل بأفكاره وأحاسيسه إلى فاطمة الزهراء عليها السلام لينقل لها صورة مصرع الحسين عليه السلام مجدلاً عطشاناً قرب شاطيء الفرات، وهو يندبها ويؤكد لها بأنها ستلطم خدّها عنده وستجري دموعها لمقتله ومقتل آل بيته وأصحابه:

أفاطمُ لو خِلتِ الحُسينَ مُجَدلاً
وقد ماتَ عَطشاناً بشط فُرتِ
إذن للطمت الخدَّ فاطمُ عندهُ
وأجريتِ دَمع العينِ في الوجناتِ
أفاطمُ قومي يا آبنة الخير واندُبي
نجوم سماواتٍ بأرض فلاة
(ب ٥٣ – ب٥٥)

وقد تفرقت قبورهم هنا وهناك.

وقد أشار الخزاعي إلى وفاتهم بالعطش وهم قرب ماء الفرات، ويتمنّى لو إن المنية قد وافته فيهم ويتوجع لمصابهم ويشكو لوعته عند ذكرهم وكأنه قد سقي كأس الثكل والفظعات:

تُوفــوا عِطاشــاً بــالفرات فليتــني
تُوفيّــت فــيهم قبــل حــينِ وفــاتي
إلى الله أشــكو لوعــةً عنــد ذكــرهم
سـقتني بـ كـأس الث كـل والفظعـات
(ب٦١ – ب٦٢)

وهكـذا تجـد العاطفـة مسـيطرة في الـنص إضـافة إلى انفعـال الشـاعر في مشاعره واختيار منتخبات ألفاظه.

وفي أبيات النص عواطف أخـرى، كعاطفـة (التحـسّر) عـلى لوعـة أهـل البيــت عليهم السلام (ب٩) كــما مــر. وفي (ب٩٠، ب٩١):

الم تــرَأني مــن ثلاثــين حجّــةً
أروح وأغــدو دائــم الحسَــراتِ
أرى فيــئهم في غــيرهم متقســماً
وأيــديَهُم مِــن فيــئهم صَــفِراتِ

فعاطفـة التحـسّر في البيـت الأول مباشرة، في حين أنهـا في البيـت الثـاني إيحائيـة وغـير مبـاشرة لان الشـاعر يتحسّر فيها عنـدما يجـد خـراج أهـل البيت متقسماً ظلماً وان أيـديهم لم تنـل حقوقهم.

وكـذلك (ب١٠١) الـذي يعـانق تلك العاطفة:

فلـولا الـذي أرجـوهُ في اليـوم أو غـدٍ
تقطــعَ قلــبي إثــرهم حســراتِ

وإذا ما تحولنـا إلى عاطفـة (الرغبـة والإحساس بالجمال) تطالعنـا عاطفـة الحب الروحي المتمثل بآل البيت، كـما في (ب١٣)، (ب٤٠)، (ب٤٣)، (ب٧٢)، (ب٧٤)، وإذا ماتناولنـــا (ب٧٩) الذي يقول:

مَلامَــكَ في أهــل النــبي فــانهم
أحبــايّ مــا عاشــوا وأهــلُ ثِقــاتي

وكــذلك (ب٨٠، ب٨١)، إلى أن يقول:

فيــا ربَّ زدني مــن يقيــني بصــيرةً
وزد حُــبَّهم يــا ربَّ في حسَــناتي
(ب٨٢)

والشاعر يجعل من زيادة هـواه لآل البيت معادلاً موضوعياً لزيادة بصيرته وحسناته، وهذا غاية الحـب والتفـاني والفن.

وكذا الحال في (ب٨٦):

أُحـــبُّ قصـــيَّ الـــرَّحم مـــن اجـــلِ
حُـبكُم وأهجـرُ فـيكم أسَـرتي وبَنـاتي

فحّبه هذا غـير متنـاولا، وعاطفتـة قويّة بحرارة تسري كـما يـسري الـدم في العروق والشرايين، وهي متوهجـة متوقدة دائمة الأثر والصدى.

وجاء في (ب ١٠٨):

فـاني مـن الـرحمن أرجـو بحـبِّهم
حيـاةً لـدى الفـردوس غـير بَتـات

فالشاعر هنا، جعـل مـن حبـه لآل البيت معادلاً ومطلباً لدخول الجنـة في الآخرة.

وفي مقابـل ذلـك نجـد عاطفـة (الغضب) المتمثلة ببغض أعداء أهـل البيـت مـن الأمـويين وأتبـاعهم وأشـياعهم، وهـي ماثلـة في الـنص (ب١٤-١٥)، (ب٤٥)، (ب٤٨)، (ب٧٥)، ونجد الخزاعي في (ب٩٢-٩٣) يقول:

فكيف أداوي مـن جـوىً؟ لي والجـوى
أُميّـــةُ أهـــلُ الفســـق والتبَّعـــاتِ
بنـاتُ زيـادٍ في القصـور مصـونة
وآل رسُـــــولِ الله في الفلَـــــواتِ

لقـد حملـت تلـك العواطـف مـن الصدق في أعماق الوجدان واغترفـت من معـين الفواجـع التـي مـرت بـآل البيت الكثير، ما جعل الـنص سـلوى لفؤاد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، وقـد وضـع فيـه الخزاعـي يـده عـلى الجرح، مـا جعـل الإمـام ينفعـل مـع النص مراراً عند إنشـاده بـين يديـه في خراسان، لدرجة أن بعـض أبياتـه قـد أبكاه حتى الإغماء ثلاث مرات (٤٧).

وعلى المستوى الـدلالي: يمكننـا أن نتعرف على التعبير اللغوي للنص مـع خصـائص أسـلوبية، للوصـول إلى القـيم المخزونـة فيـه مـن خـلال العلاقات التي تشـكلها تلـك اللغـة. وينظـر إليهـا عـن طريـق الفـم والأذن... (٤٨).

وهـذا يتطلـب منـا معرفـة القـيم المعجمية والتركيبية البنائيـة، ومـا يـلي ذلك من قـيم بنيويـة تخـص المسـتوى الصوتي، كاشفين عـن رأينـا في التـأثر

بـآراء تشومسـكي التوليديـة[٤٩] في التحليل إضـافة إلى المدرسـة البنيويـة ليكون عملنا تكاملياً.

ومـا دامـت اللغـة: أداة للتعبـير وترجماناً للتفكـير بـين أفـراد المجتمـع فهي إذن كائن اجتماعي تفـاعلي حـي. وهذا ما يجعلنا نتعـرف عـلى مفـردات معجـم الخزاعـي في التعبـير عـن أحاسيسه وأفكـاره التـي مـرّ ذكرهـا. وان المفـردات هـي أدوات المعـاني وعوامل وأجزاء الأسلوب، فلابدّ من دراستها ومعرفـة مـدى تأثيرهـا عـلى المتلقي.

ونبدأ بلغـة القصـيدة التـي تخـص وصف معاناة آل البيت عليهم السلام.

فاستعمل الخزاعـي ألفـاظ الحـزن والرثاء في بكائيته الخالدة هـذه، وهـي ألفـاظ متخصصـة غـير مشـتركة مـع ألفـاظ الأغـراض الأخـرى. وقـد أفرزتها القراءة النقدية، وجعلتها مرتبة هجائياً:

١- أدماء النحور: (البيت / ٩٧).

٢- ارنـان (صـوت البكـاء): (ب/ ١).

٣- البكـاء: (ب/ ٢٨ + ٨٣ + ٨٨ + ٩٤ + ٩٥).

٤- تقطع القلب: (ب/ ١٠١).

٥- الجزع: (ب/ ١٠٥).

٦- الجـور: (ب/ ١٠ + ٣٩ + ١٠٣).

٧- الحَـسَرات: (ب/ ٩ + ٩٠ + ١٠١)

٨- الدموع: (ب/ ٢٨ + ٥٤).

٩- الرَّزايا: (ب/ ١٨ + ١٠٧).

١٠- ريب الزمان: (ب/ ٦٤).

١١- زفرات: (ب/ ١ + ١١٥).

١٢- سبي الحريم: (ب/ ٩٨).

١٣- شكوى: (ب/ ٦٢).

١٤- الصّبر: (ب/ ٢٩).

١٥- العـبرات: (ب/ ٢٨ + ٤٦ + ٨٨ + ١١١).

١٦- العطـش المـؤدي للمـوت:

(ب/ ٥٣).

١٧- قبر: (ب/ ٥٦ + ٥٧ + ٥٨).

١٨- اللطم: (ب/ ٥٤).

١٩- لوعة: (ب/ ٦٢).

٢٠- مُجـدّلاً (مُقطّـع الأوصـال): (ب/ ٥٣).

٢١- المـــوت: (ب/ ٥٣ + ٧١ + ١٠٦).

٢٢- النوائح: (ب/ ١ + ٨٣).

٢٣- الوفاة: (ب/ ٦١).

وأمـا المفـردات الأساسـية التـي ضـمّتها القصـيدة وتـأثرت بهـا مـن خلال أنساق القـرآن الكـريم والسـنّة النبوية المطهّرة، فهي الأخرى أوردهـا هجائياً:

احمد: (ب/ ٣٤).

الإسلام: (ب/ ١٤).

الله: (ب/ ١٢ + ٣٧ + ٥٠ + ٥٢ + ٦٢ + ٨٣ + ١٠٢ + ١٠٩).

أي (آيات): (ب/ ٢٤).

الأيمان: (ب/ ٣٥).

الباطل: (ب/ ١٠٣).

البركة: (ب/ ٥٠ + ١٠٢).

التُقى: (ب/ ٣٦ + ٧٤).

تلاوة: (ب/ ٢٤ + ٣٠).

جبريل الأمين: (ب/ ٢٧ + ٣٧).

الجزاء: (ب/ ١٠٣).

الحجّ: (ب/ ٨٣).

١- **الحسنة**: (ب/ ٣٦)

الحقّ: (ب / ٨٧ – ١٠٣).

خاتم الرسل: (ب/ ٢٢).

الخيرات: (ب/ ٨٠ + ٩٤).

الرَّب: (ب/ ٨٢).

الرَّحمن: (ب/ ٥٨ + ١٠٦).

الرَّحمة: (ب/ ٣٧).

٢- **رسـول الله**: (ب/ ٣١ + ٣٣ + ٩٣ + ٩٦ + ٩٧ + ٩٨ + ٩٩)

سبيل الرشاد: (ب/ ٣٨ + ٨٠).

السُّوّر: (ب/ ٣٤ + ٧٢).

شُورى: (ب/ ١٧).

الصـلاة: (ب/ ١٢ + ٣٦ + ٤١ +

٥١ + ٥٢ + ٥٦ + ٩٤).

الصوم: (ب/ ١٢ + ٣٦ + ٤١).

ضلال: (ب/ ١٦).

الطهارة: (ب/ ٣٦).

الفجور: (ب/ ١٤).

الفردوس: (ب/ ١٠٨).

الفرض (الواجب): (ب/ ١٥).

الفرقان: (ب/ ٧٢).

القران: (ب/ ٢٤).

الكتاب (القران): (ب/ ١٥).

الكفر: (ب/ ١٤).

محمد: (ب/ ٤٩ + ٧٢ + ٧٨).

المليك: (ب/ ٥١).

المنكر: (ب/ ١١٠).

النبي ﷺ: (ب/ ١٣ + ٤٠ + ٤٣ + ٤٧ + ٥١ + ٧٩).

النعمة: (ب/ ١٠٣).

النقمة: (ب/ ١٠٣).

الهدى: (ب/ ١٧ + ٣٥ + ٥١ + ٧٤).

الهوى (الشهوة): (ب/ ١٣).

الوحي: (ب/ ٣٠).

وحي الله (جبريل): (ب/ ٣٤).

اليقين (الأيمان): (ب/ ٨٢).

لقد كان اختيار الشاعر الخزاعي لألفاظه مناسباً ودقيقاً ومؤدّياً لمعانيه حيث عانقت تلك المفردات غرض النص وتجاوبت معه تجاوباً تطابقياً وايجابياً. ولم تتنافر أو تتصادم أو تتقاطع معه. لأنها عربية أصيلة ومأنوسة بعيدة عن الغرابة. فصيحة لا عامية، صحيحة الاستعمال غير مخالفة للغة، لا تنافر بين حروفها.

ومن الظواهر الدلالية في النص:

أ- **الترادف**[٥٠]: وهو من متعلقات دراسة المعنى المرتبط بتعدد الألفاظ من حيث وحدة دلالتها.

ومن خلال القراءة وجدنا ترادفاً في المفردات آلاتية مع الإشارة للأبيات:

الكتاب / ١٥ القران/ ٢٤

الفرقان/ ٧٢

خلال/ ٢٥ مناقب/ ٢٥

القلى / ٦ البغض/ ١٣

ديار/ ٣٢ منازل/ ٣٤

مُضطغِن/ ٤٥ ذو إحنَة/ ٤٥

الأحقاد/ ٤٨

آل/ ٩٦ أهل/ ٤٣ رَهط/ ٤٧

مات/ ٥٣ تُوفي/ ٦١

الأهواء/ ١١٣ الشهوات/ ١١٣

المودّة/ ٨١ الحبّ/ ٨٢

جبريل الأمين/ ٢٧ الوحي/ ٣٤

الله/ ١٢ المليك/ ٥١ الرحمن/ ٥٨

الربّ/ ٨٢

النبي/ ١٣ رسول الله/ ٣١

احمد/ ٣٤ محمد/ ٤٩

ولا أريد الدخول في تفصيل الترادف وتمييز الأفراد ووحدة الاعتبار، فهذا غير محله.

ومن الترادف المذكور في القصيدة ماكان قد أتضح من خلال السياق مثل:

بكيت/ ٢٨ وأذريت دمع العين بالعبرات / ٢٨

وخَلت / ٣٠ وخفّ أهلُها / ٤١

والترادف بصورة عامة سبيل للتوسع الأسلوبي في اختيار مفردات التعبير وتسهيل سيرورتها في منهجية إغناء النص وصفات معانيه.

ب- **التكرار**: لقد ذكر الشاعر بعض المفردات ثم أعادها بعينها، فمنها وهو الغالب: اتفاق المعنيين الأول والثاني وهو ما يعرف باتحاد الألفاظ والمعاني ففائدته تأكيد الأمر وتقريره في النفس.

وذكره أستاذنا الدكتور احمد مطلوب تحت مصطلح (الإطناب بالتكرير)[٥١].

أما مفردات التكرار التي وردت في القصيدة فهي كما يأتي مع أغراضها:

مناقب / ٢٥ مناقب / ٢٦: زيادة للتطرية والتجديد

ديار / ٣٢-٣٣ ديار / ٣٩: تأكيد الملازمة

منـازل / ٣٤- ٣٨: زيـادة التنبيـه على الكثرة

هـم / ٤٣ وهـم / ٤٣: زيـادة الإيضاح

خـير سـادات / ٤٣ وخـير حماة/ ٤٣: زيادة الصفة

أذريت دمع العين / ٢٨ وأجريت دمع العين / ٥٤: زيادة التنبيه

الأولى للمتكلم والثانية للمخاطبة فاطمة الزهراء عليها السلام

بشـط فـرات / ٥٣ بشـط فرات/ ٦٠: تأكيد المكان

لهم كل حين / ٦٧ لهم في نـواحي الأرض / ٦٧: زيادة التنبيه

الأولى مع الزمان والثانية مع المكان

أهل النبي / ٧٩ وأهل ثقاتي / ٧٩: تأكيد لزيادة التنبيه

فيـا نفـس / ١٠٤ ثـم يـا نفـس / ١٠٤: تأكيد النداء في الترغيب. وفي (ثـمّ) دلالـة عـلى أن حالـة الترغيـب الثانية ابلغ وأقوى

العـبرات / ٢٨ العـبرات / ١١١: للتطرية والتجديد

على العرصات / ٤ على العرصات / ٤: للتطرية والتذكر

عفاهـا جـور / ٣٩ مـدة الجـور/ ١٠٥: جـاء بهـا عـلى سـبيل التفصيل

وقـبرٌ / ٥٧ وقـبرٌ / ٥٨: للتطريـة بالكثرة والتفرّق

الـرحمن / ١٠٦ الـرحمن / ١٠٨: تأكيد الخضوع والتعلق

الصـوم/ ٣٦ الصـوم / ٤١: للتهويل والتعظيم

الأولى منازل للصوم والثانية سؤال عن زمان عهدها بالصلاة

أمّا إذا كان المعنيان مختلفين، فالأمر يختلف، وتصبح اللفظتان المتفقتـان في حالة (اشتراك) في المعنى، نحو:

مُدَّة الجور / ١٠٥ قرَّب.... مُـدَّتي / ١٠٦

فـالأولى بمعنـى (وقـت الجـور)،

والثانية بمعنى (الموت) أو نهاية الحياة. وكذلك الحال في:

نجوم الليل / ٥٢ واندبي نجوم سماوات / ٥٥

فالأولى هي النجوم الحقيقة: في حين أن (نجوم) الثانية التي على الزهراء عليها السلام أن تندبها وتبكيها فهي نجوم مجازية: وتعني أجساد الشهداء المجزرين الذين افترشوا الفلاة. فهنا جرى تطويع لبعض المفردات التي تّم اختيارها لتوائم السياق بما تمتلكه من استعداد لنقل المضمون الشعري الجديد الذي يخدم الأداء الفني والتطور الدلالي.

وعلى مستوى التركيب: فانه تميز بالإيجاز في تأليف العبارات التي برز أسلوبها على الاهتمام بالمسند والمسند إليه كأهم عنصرين من عناصر علم المعاني والابتعاد عن كثرة الروابط من حروف عطف وجر وضمائر، كما تميز أسلوب الخزاعي بالرمز والإشارة دون التفسير والتصريح (ب١٩- ٢٣، ٧٦ – ٧٨، ٩١) وكانت جمل النص متنوعة بين الثابت والمتحرك من القواعد النحوية والتي تصب في جانب الأسلوب الموحي المؤثر الحي. ولا نريد تفصيلها في هذا البحث الموجز.

والمسند هو العنصر البارز في المعاني، وجاءت الأفعال الماضية متقدمةً على المضارعة والطلبية والمبنية للمجهول. كما أن الغائب متقدم على المخاطب والمتكلم. هذا بالإضافة إلى ظاهرة التقديم والتأخير وهي واضحة في النص.

وأما تراكيبها وهيكلتها: فيمكن دراستها من خلال تزاوج جملها وتجاور ألفاظها وانسجام عباراتها وائتلاف مخارج حروفها واكتناز عوامل القوة في نسجها ونظمها.

وجودة الصياغة لابد أن تتم بالتزاوج المتوافق بين الدّال والمدلول أو الشكل والمضمون لاختيار التراكيب لمعرفة ملاءمتها لما يوصف.

وأما المستوى الصوتي: فيعنى بموسيقى النص التي تنفعل بها نفس المتلقى مع وحدة النغم الموسيقية، ذلك المتلقى الذي يستلهم القيم الفكرية والمضامين الانفعالية والعواطف الجياشة عبر توصيلات اللغة تحت رقابة وقيادة سلم موسيقي موزون وقافية موّحدة ملائمة مرتبطة بالمعجم اللغوي الذي يمتلكه المُرسل المُبدع الموهوب برؤية إيقاعية.

وهذه القصيدة التائية ذات البحر الطويل، قد نسق أبياتها وجاور بينها بوحدة عضوية ملتئمة الأجزاء مترابطة فيما بينها بالوزن الواحد والقافية الموحدة والروي.

انك تعيش تحت تأثير هذه التائية الخالدة بسردٍ شعري عاطفي عميق، وأسلوب حواري متفرد، ولحن متذوق تسكنه الدموع والحسرات والزفرات، وتتحرك بين أنغامه لوعة جور الزمان.

وأنت تقرا مقاطع ولوحات النص يتجاذبك وعي الحقيقة المتمثل بالأسلوب الواقعي الأخاذ.

ولو حاولنا معرفة الموازنة والمزاوجة بين المفردات والعبارات في بعض الأبيات، فقال الشاعر دعبل:

بكيتُ لرسمِ الدار من عَرفاتِ
وأذريتُ دمَع العين بالعبراتِ

(ب٢٨).

فالتوازن بين (من عرفات) و(بالعبرات).

وكذلك البيت:

إذن للطمتِ الخدَّ فاطمُ عندَهُ
وأجرَيتِ دمعَ العينِ في الوَجناتِ

(ب٥٤).

فالتوازن حاصل بين الفعلين: (وأذريت) ب ٢٨ و (وأجريت) ب ٥٤.

وكذلك في التقابل الحاصل بين مفردتي: (قوتي) ب١٠٥ و (مدتي) ب ١٠٦.

و (حياتي) ب ١٠٦ و (قناتي) ب

١٠٧ و (هــوى) ب ٢ و (نــوى) ب ٤٢.

إن هـذا التـوازن والتقابـل يقـع في النثر الفني أكثر من الشعر. ومـع هـذا فانه يمـنح الصـوت جرسـاً موسـيقياً إضافة إلى موسيقاه الخارجية – كما بينا – في مقدمة التائية. وبذلك يكون جـوّ القصـيدة ممتعـاً ولذيـذاً وملائـماً لعواطف وأحاسيس الشاعر.

وأمـا **المسـتوى الفنـي**: فـيمكن أن نسـلّط الضـوء مـن خلالـه عـلى بـؤر الخلـق والإبـداع المكنونـة في الـنص، ولبيان حالات الانزياح فيه.

فإذا ما آستوضحنا البديع البلاغـي فإننا نجده في فـن الجنـاس فـيما يـأتي، وهو أوفـر حظـاً في القصـيدة. وهـذا الجنـاس الـذي هـو مـن المحسـنات اللفظية موجـودة بأنواعـه في أسـلوب الشاعر.

١ – **الجنـاس التـام**: وهـو اتفـاق اللفظين المتجانسـين في نـوع الحـروف وعـددها وهيئاتهـا وترتيبهـا، مـع اختلاف المعنى، نحو:

فان قرّب الرحمنُ من تلك مُدتي
وأخـر مـن عُمـري بطـول حيـاتي / ب١٠٦

فاني من الرحمن أرجو بُحبّهم حياةً
لـدى الفـردوس غـير بَتـاتِ / ب١٠٨

فـ (حيـاة) في البيـت الأول هـي الحياة الدنيا، و (حياة) في البيت الثـاني تعني الحياة الآخرة يوم القيامة.

٢ – **الجنـاس غـير التـام**: وهـو اختلاف اللفظـين المتجانسـين بزيـادة حرف واحد:

أ – يقع في البداية، نحـو: بالغـاً.... مبالغـاً / ب٥٩ وهـذا هـو الجنـاس المردوف.

فـالأولى تعنـي: واصـلاً، والثانيـة تعني: أماكنها.

ب – يقـع في الوسـط، نحـو: جـرّ جَور ب/ ١٠ وهو الجناس المكتنف.

فـالأولى (جـرّ) بمعنـى: جـرى

وامتد، والثانية (جور): أي ظلم.

ج- في النهايـــة، نحـــو: مـــدّ ب/ ١٠٠، ومـــدّة ب/ ١٠٥ وهـــو الجناس المُطرف. فالأولى (مدّ):

أي قدّمَ، والثانيـة (مُـدّة) أي زمـن وفترة.

٣- **الجناس المزيد** بحرفين:

أ- ما زيد في أوله وبعد أوّله، نحو: عهد..... معاهد / ب٥.

ب- ما زيـد في أولـه وبعـد ثانيـة، نحو: نفس / ب١٠٤ أنفاس / ب٢

ج- وهو ما زيد حرفان بعد ثانيـة، نحو: زمّ..... زمِام / ٢١

فـالأولى بمعنـى: شـدّ، والثانيـة بمعنى: المقود والمسؤولية.

٤- **الجناس المقلوب**: وهـو وقـوع اخـــتلاف في ترتيـــب اللفظـــين المتجانسين، نحو: السروات / ب٦٨، والشورات / ب٧٢.

٥- **جنـاس التـصريف**: وهـو أن تنفـرد اللفظـة عـن الأخـرى بإبـدال حرف واحد:

أ- في البدايـة، نحـو: شـتات / ب١٠٥ بتات / ب١٠٨.

حيث تم إبدال الشين باءً.

ب- في الحرف الثاني، نحو:

فرات / ب٥٣ فلاة / ب٥٥.

فأبدلت الراء لاماً.

ج- في الحرف الثالث، نحو:

الغـــدرات / ب٧٨ الغـــدوات / ب٩٥. فأبدلت الّراء واواً.

وكـــذلك: الحجـــرات / ب٩٦ الحجـلات / ب٩٨. فأبـدلت الّـراء لاماً.

د- في الحـرف الأخـير، نحـو: تراث... ترات / ب٢٠ فأبدلت الثاء تاءً.

٦- **جنـاس الاشـتقاق**: وهـو أن يجمع بين اللفظتين الاشتقاقُ، نحو:

هـدى.... هـداة / ب١٧ يهتـدي / ب٣٥ هدي / ب ٧٤.

تخيّر.... خِيرة الخَيرات / ب٨٠

خَير / ب٧٤

٧- **الجناس المغاير**: وهو أن تكون أحدى اللفظتين اسماً والأخرى فعلاً: نحو:

منازل..... ينزل / ب٣٤

تُوفّي..... وَفاة / ب٦١

أحِبّ..... حُبُّ / ٨٦

٨- **جناس التماثل**: وهو أن تكون اللفظتان أما اسمين أو فعلين، نحو:

عفا.... تعفو / ب٣٩ (فعلان).

وارث / ب٤٠ ميراث / ب٤٣ (اسمان).

فن الطباق:

كما نجد البديع أيضاً في الطباق الذي يعني أن يأتي الشاعر بالمعنى وضّده. وهو من المحسّنات المعنوية حيث يزيد هذا التضادُّ النصَّ حسناً وطرافة. لاستحالة وجود اللفظين في شيء واحد وآنٍ واحد ولكنّ تقابلهما ممكن.

وحالات الطباق لدى الشاعر في هذه القصيدة:

١- **الطباق الحقيقي**: وهو ماكان بألفاظ الحقيقة وكما يأتي:

أ- إذا كانا اسمين، نحو:

ماض .... آت / ب٢، الوصال..... الغرَبة (النوى والبعد) / ب٦، النور.... الظلمة / ب١١، حب.... بغض / ب١٣، الكفر.... الإسلام / ب١٤، ضلال / ب١٦ وهداية / ب١٧، الليل..... الغدوة (النهار) / ب٩٥، نحف.... غُلظ / ب٩٩، حق... باطل / ب١٠٣، النّعمة..... النّقمة / ب١٠٣، مُدّتي (موتي).... حياتي / ب١٠٦.

ب- إذا كانا فعلين، نحو:

أروح... وأغدو / ب٩٠، قرَّب.... أخرَّ / ب١٠٦.

ج- إذا كانا ظرفين، نحو:

بَعدَ / ب١٢ قبلَ / ب٦١.

٢- **الطباق المجازي**: وهو ما كان بالفظ المجاز، نحو:

رزايا أرتنا خُضرَة الأفق حمرةً وردّت

أجاجاً طعمَ كلَّ فراتِ / ب١٨.

فخضرة الأفق تعني الأمل والأمان، في حين أن حمرته تعني الجور والخطر، وقد ذكر الشاعر بان أل (رزايا) هي التي جعلته يرى ذلك. وهذا الأمر ساعدنا فيه السياق.

كما ذكر الخزاعي بان تلك المصائب العظام قد أحالت طعم الماء العذب إلى مالح مرّ.

إنّ الرزايا ليس فيها تجسيم حي ومتحرك ليفرض علينا أن نرى ذلك، فالكفار من ذوي الشر والضلال هم وراء تلك المصائب، وهم الذين يحيلون الأمل إلى أداة قلق ومضايقة وهلاك.

وقال دعبل:

وكيف يُحبّون النَّبي ورَهَطهُ

وهُم تركوا أحشاءهم وَغرَات /ب٤٧

لقد لاينوُه في المقال وأضَمروا

قلوباً على الأحقاد مُنطوياتِ /ب٤٨

فهو يتساءل عن حقيقة حب أولئك الحاقدين على أهل البيت، للنبي ﷺ و آله، وهم الذين قتلوهم وجزروا أجسادهم واحرقوا قلوب ذويهم، فكيف يكون حبّ مع حقد ولاحب؟!

وان نقيادهم وملاءمتهم باللسان تتنافى مع ما أضمروه في قلوبهم المنطوية على الأحقاد.

٣- **الطباق المختلف**: وهو الطباق الجاري بين لفظين متقابلين في المعنى ومختلفين في الإسناد، فاحدهما: اسم والأخر: فعل، نحو:

حِمَى لم تزُره المذنباتُ، وأوجهٌ تُضيءُ

لدى الأستار في الظلمَاتِ /ب٧٠

وما طلعت شَمسٌ وحان غروُبها

وبالليل أبكيهم، وبالغدوَاتِ /ب٩٥

ففي البيت الأول: الفعل (تضيء) والاسم (الظلمات).

وفي الثاني: كان الفعل (طلع) والاسم (غروب).

أما البيان البليغ، فيمكن الإشارة

إلى بعض صوره في الاستعارة والكناية والتشبيه والمجاز.

فالتشبيه يمكن رصده في البيت ٧٥:

أولئك لا أشياخُ هندٍ وتربها سُميّةَ،
مِن نوكَى ومِن قذِراتِ

فيصف أهلَ البيت (أولئك) بأنهم ليسوا كأشياخ هند وربيبتها سمية ممن يوصفون بالحمق والقذارة.

وهذا تشبيه مؤكد حذفت منه أداة التشبيه، وان وجه الشبه موجود ويؤكد حالة التناقض بين المشبّه (أهل البيت) عليهم السلام وبين الطرف الثاني المشبه به المسبوق بـ (لا) النافية.

في حين ذكر الشاعر صدر البيت ٩٦:

ديار رسول الله أصبحن بلقعاً.

فالتشبيه بليغ لأنه حذفت منه الأداة ووجه الشبه

وأما البيت ١١٥:

كأنك بالأضلاع قد ضَاق رَحبُها
لِما ضُمَّنتِ من شَّدة الزفراتِ

فهذا تشبيه ضمني: فالشاعر يشبهه بالمحزون الذي حذف من النص، وأبقى اللوازم والقرائن التي تدلّ عليه، وهي: الأضلاع التي تعنى الصدر الذي ضاق جوفه لشدة وحرقة وحرارة الأنفاس. فهو لم يصرح بالتشبيه وإنما فهم ذلك من السياق.

وكذلك الاستعارة يمكن رصدها من خلال الانزياحات آلاتية، ويمكن أن نختار مثالاً واحداً لها، إذ يقول دعبل: / ب٣

فأسعَدنَ أو أسعَفنَ حتّى تقوّضت
صُفوفُ الدُجى بالفجر مُنهَزِمات

فالسّهاد جعل الشاعر في ارق دائم، مما حمله على تحمل طول الليل الدامس بعد أن تهدمت واضمحلت صفوف الظلمة منهزمة أمام زحوف الفجر.

وهنا شبه الخزاعي الدجى بالجيش الزاحف الذي له ألويته وصفوفه وقد

انهزمت أمام قوى الردّ المقابل (الفجر). وترك للوهم أن يصوّر الحالة بساحة معركة وجيش منهزم. واخترع له صفوفاً استعارها للخيال والإيهام. فوقع تجسيم وتشخيص للظلمة.

وهنالك حالة انزياح في البيت ٦٢: إذ يقول الشاعر:

إلى الله أشكو لوعةً عند ذِكرهم
سَقتني بكأس الثكلِ والفظعاتِ

فهنا جرى تشخيص للوعة وحوّلها إلى شيء محسوس له من الأيادي القذرة التي تسقي الموت والشناعة بكؤوسها. فاستعار السقاية والكأس.

وأما الكناية في النص، فهي كلام تفوه به الشاعر ويريد غيره من المعاني ولذلك ترك التصريح به.

ففي ب ٢١ ذكر دعبل (الموصى إليه) كناية عن الإمام علي بن أبي طالب (ع) وقال: (ولو قلدوا... زمامها)، فالمكنى عنه نسبة أسندت إلى ماله اتصال به، ولكن الآخرين منعوه من تقلده حقه. فنسبَ إليه ضياع الحق. وهذا ما يعرف بـ ك ناية النسبة.

وفي ب ١١١ (سأقصر نفسي جاهداً عن جداهم) كناية عن انه في حيرة من أمره لما يلقاه من الملمات والأحزان، لذلك فهو سيركن إلى السكوت. والموصوف في هذا البيت مذكور باللفظ (نفسي). ولهذا تُسمَّى هذه الكناية بـ (الكناية عن صفة).

وفي ب ٦٦:

قليلةُ زُوّارٍ، سوَى بَعضِ زُوَّرٍ
من الضَّبع والعقبان والرَّخِماتِ

وهذا دليل على ندرة الزوار وكناية عن عدم الزيارة للموصوف سوى ما كان من بعض الطيور الجارحة والحيوانات الوحشية. وهذه هي كناية الموصوف المختصة بالمُكنّى عنه ولا تتعداه، وذلك ليحصل الانتقال منها إليه.

وإذا ما انتقلنا إلى المجاز وجدناه كثيراً في النص:

فجاء في البيت ٤١: (نسال الدار)

أي: أهل الدار فالدار مجاز مرسل علاقته (المجاورة)، وقد ارتحل عنها أهلها مسرعين.

وفي ب ٤٨: (واضمروا قلوباً على الأحقاد منطويات)، فالقلوب لا تضمر محسوسة ولكن الذي يضمر هو الحقد الذي تنويه وتكتمه.

أما ب ٨٩: الذي يقول فيه الشاعر (حفّت الأيام حولي...) فالأيام لا تحف وإنما الذي حف حوله هو: غدر وظلم الطغمة الحاكمة في تلك الأيام.

وأما الصور فهي كثيرة منها:

صورة الأنفاس الحائرة التي تبثها الأنفس الاسارى بحب أهل البيت بين ماضٍ وات. / ب٢.

صورة تلاشي وانهزام صفوف الدجى أمام زحوف الفجر. / ب٣.

صورة الأحشاء المتناثرة في حر الصحراء الهجير. / ب٤٧.

صورة الحسين عليه السلام وهو مقطع قرب شط الفرات مع إخوانه وأفراد عائلته وصحبه من الشهداء الأبرار / ب ٥٣ – ٥٥.

صورة معركة الطف / ب ٧١.

صورة آل الرسول صلى الله عليه وآله وصورة آل زياد / ب٩٣ – ٩٩.

صورة صدر الإمام الرضا عليه السلام، وما كان يعانيه من شدة الزفرات التي تدك أضلاعه التي ضاق رحبها.

١. أما البيت ١١٢ الذي يقول فيه دعبل:

أحاول نقلَ الشمسِ من مستقرَّها
وإسماعَ أحجارٍ من الصَّلدَاتِ

فهي صورة بليغة للحالة التي وصل إليها الشاعر عندما قرّر لنفسه السكوت عن الجدال لما لقيه من متابعة الأعداء له وتعنيفه (ب ١١١). فهو في هذا البيت يقدم لنا صورة الطرف الثاني من المعادلة (الأعداء) وهم يرون المستحيل من سماعه والتأثر بأفكاره وكأنه (أي: دعبل) يحاول نقل الشمس من مستقرها، وان كلماته لأتسمع الأحجار الصلدة الصامتة.

وهذه المبالغة المستحيلة عقلاً هي الصورة لجهالة الأعداء وأهوائهم وتعنتهم.

وارغب هنا في خاتمة البحث أن اذكر بالإيجاز ظاهرة معنوية بليغة منتشرة في أجواء القصيدة وهي (ظاهرة القصر) التي تعني تخصيص أمر بآخر بطريق مخصوص. أما طرقه التي استخدمت في النص، فهي:

١. **النفي والاستثناء**، نحو:

ولم تـــكُ ألا محنـــةٌ كشـــفتهمُ
بدعوَى ضَلالٍ مِن هَنٍ وَهنَاتِ / ب٦

٢. **العطف** بـ: لا، نحو:

أولئـــك لا أشـــياخ هنـــدٍ وتربهـــا
سُمَيَّةُ مِن نَوكَى ومِن قذراتِ /ب٧٥.

٣. **تقديم ماحقه التأخير**، نحو:

على العرصات الخاليـاتِ مِـن آلهـا
سَلامُ شجٍ صَبَّ علىَ العَرَصاتِ / ب

وخاتمة البحث:

ازعـم أني تناولـت بالتحليـل القصائد الوجدانية التي قالها الشاعر الخزاعي في حق ال البيت الأطهار مؤكداً على القصيدة التائية الخالدة وقد أوليتها اهتماماً وتحليلاً وفقاً للمنهج التكاملي موضحاً أنساقها بنيوياً وأسلوبيا وعارضاً ما فيها من انزياحات بلاغية.

ولم أجد من سبقني في ذلك، ولهذا وجدت من المفيد أن أقدم هذه الثمرة نتيجة للقراءة النقدية الجديدة في ديوان دعبل بن علي الخزاعي.

المصادر والمراجع:

[١] القران الكريم.

[٢] أسباب النزول للواحدي (ت٤٦٨ هـ). القاهرة. مط. مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م.

[٣] ألاغاني. لأبي الفرج الاصفهاني (ت٣٥٦ هـ). بيروت، دار الثقافة، ١٩٥٥ —١٩٦١ م.

[٤] تاريخ دمشق الكبير. لابن عساكر الشافعي (ت٥٧١ هـ). دمشق، مط. روضة الشام، ١٣٣١ هـ.

[٥] التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح. لابن المبارك. القاهرة، مط مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤٧ هـ.

[٦] الترادف في اللغة. حاكم مالك الزيادي. بغداد، وزارة الثقافة، ١٩٨٠ م.
[٧] تفسير القران العظيم. لابن كثير (ت٧٧٤ هـ). القاهرة، مط، مصطفى ألبابي، (د. ت).
[٨] التفسير الكبير. للفخر الرازي (ت٦٠٦ هـ). القاهرة، المطبعة البهية، (د. ت.).
[٩] جامع البيان عن تأويل القرآن. للطبري محمد بن جرير (ت٣١٠ هـ). تح. محمود محمد شاكر. القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٧م.
[١٠] جواهر العقدين في فضل الشرفين. للسمهودي (ت٩١١ هـ). تح. د. موسى بناي ألعليلي.
[١١] بغداد، مط. العاني، ١٤٠٥ - ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٤ — ١٩٨٧ م.
[١٢] خصائص أمير المؤمنين على بن أبي طالب. للنسائي (ت٣٠٣ هـ). القاهرة، مط. التقدم، ١٣٤٨ هـ.
[١٣] ديوان دعبل بن علي الخزاعي. تح. عبدالصاحب الدجيلي. ط٢. بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢ م.
[١٤] ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى. للطبري احمد بن عبدالله (ت٦٩٤ هـ) القاهرة، مط. القدسي، ١٣٥٦ هـ.
[١٥] سنن الترمذي (ت٢٧٩ هـ). القاهرة، المطبعة المصرية، ١٩٣١م.
[١٦] شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ). القاهرة، المطبعة الميمنية، ١٣٢٩هـ.
[١٧] صحيح البخاري (ت٢٥٦ هـ). شرح الكرماني. القاهرة، المطبعة المصرية، ١٩٣٢ م.
[١٨] صحيح مسلم (ت٢٦١ هـ). القاهرة. مط. محمد علي صبيح، ١٣٣٤ هـ.
[١٩] الغدير في الكتاب والسنة والأدب. للاميني. طهران. مط. حيدري. ١٣٧٢ هـ.
[٢٠] فقه اللغة. د. عبده الراجحي. بيروت. دار النهضة العربية، ١٩٧٢م.
[٢١] الكشاف. للزمخشري (ت٥٣٨ هـ). تح. عبدالرزاق المهدي. ط٢. بيروت، دار احياء التراث العربي: (١٤٢١هـ - ٢٠٠١ م).
[٢٢] المدخل إلى عالم اللغة. د. رمضان عبدالتواب. ط٢. القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٥م.
[٢٣] مروج الذهب. للمسعودي (ت٣٤٦ هـ). تح. محمد محيي الدين عبدالحميد. القاهرة، م. السعادة، ١٩٤٨ م.
[٢٤] مسند الإمام احمد بن حنبل. (ت٢٤١ هـ). القاهرة، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦ هـ.
[٢٥] معجم المصطلحات البلاغية وتطورها. د. احمد مطلوب. بغداد. مط. المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
[٢٦] المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. لابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) بغداد، الدار الوطنية، ١٩٩٠م.

الهوامش

[١] ديوان دعبل بن علي الخزاعي. جمع وتحقيق عبدالصاحب الدجيلي. ط٢. بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢م. /١٤٦.
[٢] سورة هود / ١١٤.
[٣] سورة الرَّعد / ٢٢.
[٤] الديوان / ١٤٦ — ١٤٧.
[٥] الديوان / ١٨٦.
[٦] الديوان / ١٩٥.
[٧] الديوان / ١٩٥ - ١٩٦.
[٨] الديوان / ١٩٨.
[٩] سورة الطور / ٢١.
[١٠] الديوان / ٢٣٧.
[١١] الديوان /٢٤٧.
[١٢] ولغرض الاستزادة، أنظر أيضاً: مروج الذهب للمسعودي (ت٣٤٦ هـ) — ٣/ ٢٥٢، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم — لابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) — ٧/ ٧، وجواهر العقدين في فضل الشرفين — للسمهودي (ت٩١١ هـ) — ج٢/ ٤٤٣.
[١٣] الديوان / ٢٦٢.
[١٤] الديوان / ٢٨٨.
[١٥] الديوان / ٢٨٩.
[١٦] الديوان / ٢٨٩.
[١٧] الديوان / ٢٨٩.
[١٨] الديوان / ٢٩٦.
[١٩] الديوان / ٣٠٣.
[٢٠] الديوان / ٣٠٧.
[٢١] الديوان / ١٤٧ — ١٤٨.
[٢٢] التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح لابن المبارك. ج٢/ ٩٢، صحيح البخاري ٥/ ١٢٩، وصحيح مسلم ٢/ ٣٦٠، وسنن الترمذي ٥/ ٣٠٤، و مسند الإمام احمد ٣/ ٥٠.
[٢٣] انظر أيضاً: سورة طه / ٢٩-٣٠.
[٢٤] انظر: تاريخ دمشق — لابن عساكر — ج٢/ ٨٦، وأسباب النزول — للواحدي - /١١٥، والغدير — للاميني١/ ٢٦ -، ومسند الإمام احمد ٥/ ٣٢، وصحيح الترمذي ٥/ ٢٩٧. وغيرها... وهنالك نص لغدير خم. انظر: الديوان / ٣١٩.
[٢٥] الديوان / ١٧٢.
[٢٦] الديوان / ١٧٣ — ١٧٤.
[٢٧] سورة المائدة /٥٥.
[٢٨] انظر: أسباب النزول — للواحدي / ١٤٨، وتفسير الطبري — ٦/ ٢٨٨ — ٢٨٩، والكشاف للزمخشري١/ ٦٨٢، وتفسير ابن كثير ٢/ ٧١، وتفسير الفخر الرازي ١٢/ ٢٦.
[٢٩] الديوان / ٣٠٦.
[٣٠] الديوان / ٢٧٢. والقصة مثبتة في: ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى — للطبري / ٨٥ وخصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. للنسائي (ت٣٠٣هـ) /٣٠.
[٣١] الديوان / ٢٨٥.
[٣٢] ذخائر العقبى — الطبري / ٩١. والحديث مروي عن أبي سعيد الخدري.
[٣٣] شرح نهج البلاغة. لابن أبي الحديد. ١/ ٦٧.
[٣٤] الديوان / ٣١٤ — ٣١٥.
[٣٥] الديوان / ١٥٠ — ١٥١.
[٣٦] الديوان / ٢٢٥- ٢٢٦.
[٣٧] الديوان / ١٨٧.

[٣٨] الديوان / ١٤٩.
[٣٩] الديوان / ١٨٥.
[٤٠] الديوان / ٢٣٥ — ٢٣٦.
[٤١] الديوان / ٢٨٨.
[٤٢] الديوان / ٢٨٩ — ٢٩٠.
[٤٣] الديوان / ١٢٤ — ١٤٥.
[٤٤] الديوان ٥٨ — ٦٥.
[٤٥] الديوان / ١٢٧.
[٤٦] الديوان / ١٣٣.
[٤٧] ألاغاني.، لأبي الفرج الاصفهاني. جـ ١٨/ ٤٢.
[٤٨] لغرض الاستزادة. انظر أفكار دي سوسير @ يسبرسن، حول اللغة: في فقه اللغة. د. عبدة الراجحي /٦١.
[٤٩] انظر: المدخل إلى علم اللغة. د. رمضان عبدالتواب /١٨٧.
[٥٠] لغرض الاستزادة، انظر: الترادف في اللغة. حاكم مالك الزيادي.
[٥١] معجم الصطلحات البلاغية وتطورها. جـ ١/ ٢٣٦.

د. الشيخ عدنان القريشى
باحث اسلامي / العراق

اتجاهات المناهج المعاصرة في الدراسات القرآنية

القرآن الكريم لـه المكانـة الاولى في ارشاد التفكير الاسلامي، ومن ثم لـه الدور البارز في بنـاء اسـس مقومـات الحضـارة الاسـلامية، بالإضـافة الى التوجيه التاريخي للامة الاسلامية، كل ذلك بدرجات لا يمكن لأي كتاب ان يصـل لهـذا الرقـي الـذي اوصـل بـه القـران الكـريم الامـة الاسـلامية؛ والسبب ان بقية الكتب سواء السماوية منها، او البشرية تعرضـت لكثـير مـن التحريف والتزييف، اضـف الى ذلـك التفسير والـشرح المضـطرب لهـا، مـما ادى بها ان تكـون عـاجزة عـن هدايـة البـشر، والاخـذ بيـدهم الى جـادة الصواب، اما أثر الـنص القـرآني فانـه واضـح وجـلي في هندسـة العقـل البشري، واعطاء منهج يقـوم التفكـير الصـحيح، وعليـه اذا ارادت الامـة الاسلامية ان تنهض وتزدهـر فعليهـا ان لا تهجر القران الكريم، وان تجعلـه الاسـاس والمقيـاس في أي سـلوك تسلكه.

فما قدمه القران الكريم لم يقدمه أي

كتاب اخر؛ لكونه المنهل والمنبع، والمصدر لكل الاجيال على مر العصور، وهذا ما يلحظ في كثرة العلوم الاسلامية، التي رفدت التراث الاسلامي بعلوم شتى كلها نابعة من استنطاق النص القرآني، والاستناد عليه في كل الامور، والميدان الواسع لهذا الشيء هو التفسير الذي كشف عن تيارات الفكر الاسلامي مما ادى الى ظهور مفسرين في مختلف العصور، وبالتالي ادى ذلك الى فهم النص القرآني بأشكال متنوعة كل حسب علمه وتأثره بمحيطه، وعقيدته، والثقافة السائدة في زمنه، بحيث اصبح التفسير المرآة الكاشفة عن ثقافة العصر الذي عاشه المفسر الذي الفت فيه، وعليه اذا ارادت الامة النهوض بواقعها ان لا تجمد على ما توصل اليه من سبقها في فهم النص القرآني فلابد من استنطاقه بما يلائم وتطورات العصر؛ لان القرآن الكريم كتاب غير مختصّ بزمان دون زمان اخر، ولا يُعنى بمشكلات قوم دون سواهم، كما قال الإمام الرضا عليه السلام: (لأنّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمان جديد، وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة)[1].

مما تقدم لابد من وجود مناهج تفسيرية معاصرة تواكب تطورات العصر، وترفع صفة الجمود على بيان النص القرآني، وعليه لابد من كشف (العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن من ناحية، وبين السنن والقوانين المبثوثة في الوجود من ناحية ثانية، مع الناظم المنهجي الذي يربط بينهما)[2]، وبالتالي يؤدي هذا الكشف الى معرفة كيفية مواكبة تفسير النص القرآني لجميع العصور، ويتم ذلك من معرفة الاتجاهات المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة.

وقبل كل شيء لابد من معرفة اول من دعا الى النظر في المناهج التفسيرية القديمة، الذي مهد الى ظهور مناهج

معاصرة وجديدة في فهم النص القرآني، وعليه فان اول من دعا الى هذا التغير هو السيّد جمال الدين الحسيني المعروف بالأفغاني (ت ١٨٩٧م)، الذي مهد الى ظهور هذه المناهج الجديدة ومهَّدَ للاتجاهات الحديثة في تفسير القرآن الكريم؛ لأنّ اساس مشروعه الذي انطلق منه هو استناده على القرآن الكريم كمرجع في تغير واقع الامة الاسلامية والمسلمين، فكان جمال الدين أوّل مفكّر مسلم في العصر الحديث يؤكّد بصراحة أنّ السبيل الوحيد لنجاة المسلمين هو العمل بأحكام القرآن وتطبيقها في الحياة[٣]، ويرى أنّ بعث الأُمّة واستنهاضها لن يتحقّق من دون (بعث القرآن، وبعث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور، وشرحها على وجهها الثابت، من حيث يأخذ بها إلى ما فيه سعادتهم دنيا وآخرة)[٤]، بين جمال الدين ونبه على شيء مهم وهو الابتعاد عن تقديس التفاسير السابقة، فحين يتعامل البعض مع رأي المفسّر كما يتعامل مع الوحي، وقداسته، سيؤدي ذلك بان يتحول رأي المفسر نص اخر يطمس الاول، مما يصعب استنطاقه، ومعرفة دلالات معانيه؛ والسبب هو تقديس رأي المفسر، والقرآن خلاف ذلك لانه كما يقول الإمام علي عليه السلام: (... بَحْرٌ لاَ يَنْزِفُهُ الْمُسْتَنْزِفُونَ، وَعُيُونٌ لاَ يُنْضِبُهَا الْمَاتِحُونَ، وَمَنَاهِلُ لاَ يَغِيضُهَا الْوَارِدُونَ...)[٥].؛ وعليه عندما نحكم على ان تفسير النص هو انتاج بشري وليس وحي معصوم، سيؤدي هذا الامر الى التحرر من النصوص السابقة، واطلاق العنان لفهم النص بما يواكب وتطورات العصر، هكذا دأب جمال الدين على استيحاء روح القرآن واستلهام معالجاته لمشكلات الأُمّة وأمراضها[٦]، فباشر بذلك تجربة رائدة في رسم أُصول (التفسير الاجتماعي للقرآن)، ووضع أسسه في خطابه النهضوي.

بعدها توالت الاقوال والآراء المنادية بالتغير المنهجي في فهم النص القرآني حيث اقتفى التلميذُ محمد عبده (ت ١٩٠٥م) خُطى الأُستاذ في تفسيره، و (طبّق فيه منهج أُستاذه الأفغاني)[٧]، الذي تحدّث بصراحة في مقدّمة دروسه في التفسير التي قرّرها تلميذه السيّد محمّد رشيد رضا (ت ١٩٣٥م)، عن أنّ التفسير الذي يرمي إليه (هو فهم الكتاب من حيث هو، دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة)[٨]، وأوضح أنّ التفاسير السابقة ابتعدت كثيرا عن مقصد الكتاب الكريم، وذلك من خلال استغراقها في مباحث البلاغة والإعراب، والأحكام الشرعية، وعلم الكلام، والمواعظ، وغيرها.

وفي محاولات التفسير اللاحقة حرص المصلحون من علماء الدين على ترسيخ صِلَة الأُمّة بالقرآن، من خلال جعل القرآن الكريم المحور الرئيسي في خطاباتهم، والاهتمام بمصطلحاته ومفاهيمه، وهذا التطور لفهم النص القرآني تطلب ظهور اتجاهات منهجية، وحديثة معاصرة التي يمكن ان تقسم الى:

١- مناهج الدراسات الاصيلة.

٢- مناهج غربية.

٣- مناهج مختلطة.

والكلام في:

اولاً: مناهج الدراسات الاصيلة:

تنوّعت اتجاهات التفسير في القرن الأخير، وظهرتْ في إطار كل واحد من هذه الاتجاهات اجتهادات متعدّدة، عبّرت عن نفسها بآراء وتسميات، عادة ما تلتقي بمحور مشترك، تتوحد فيه اصولها ومنطلقاتها وغاياتها، وإنْ كانت لا تتوحّد في أدوات استنطاق النص، وأساليب صياغة المفاهيم القرآنية.

وفي مراجعة سريعة لمدوّنات التفسير والدراسات القرآنية الحديثة،

يمكن استخلاص أبرز الاتجاهات التي ترسّمها المفسّرون في أعمالهم، مع العلم أنّ بعض مدوّنات التفسير يلتقي في ثناياها عدّة اتّجاهات يستند إليها المفسّر في معالجة النص واستكناه دلالاته. وابرز هذه الاتجاهات هو (التفسير الموضوعي) الذي سيتم الكلام عنه؛ لكونه المنهج المعاصر الذي عالج كثير من امور المجتمعات الاسلامية:

التفسير الموضوعي:

مصطلح في التفسير، واحد انواعه الذي انتشر في العصر الحديث، ودرسه الباحثون في الدراسات القرآنية بأكثر من معنى، تتفق رؤيتهم بانه جمع الآيات في موضوع معين، بعدها ابراز رؤية القرآن الكريم لهذا الموضوع، وموقفه منها.

وقد درس أمين الخولي (ت ١٩٦٦م) هذه المسألة عند معالجته ضوابط واسس التفسير الأدبي الذي دعا إليه، موضحا أنّ ترتيب القرآن الكريم في المصحف لم يلتزم بوحدة الموضوع، كما لم يلتزم بالترتيب الزمني لظهور الآيات، وإنّما تحدّث عن الموضوع الواحد في سياقات متعدّدة، ومناسبات متنوّعة، وهذا يقتضي أنْ يفسّر القرآن موضوعاً موضوعاً لا قطعة قطعة ولا سورة سورة، وأنْ تُجمع الآيات الخاصّة بالموضوع الواحد، ويعرف ترتيبها الزمني، ومناسباتها وملابساتها الحافّة بها[٩].

غير أنّ الدكتورة بنت الشاطئ (ت ١٩٩٨م) التي استهلّت كتابها: (التفسير البياني) بمقدّمة حدّدت فيها النهج الذي تسير عليه في تفسيرها، وشدّدت على أنّه المنهج الذي تعلّمتْه من الشيخ أمين الخولي، طبّقت مجموعة الضوابط التي رسمها أُستاذها للتفسير، ما خلا فكرة الموضوع، فإنّها لم ترتبط في تفسيرها بفكرة الموضوع التي شدّد الخولي في دعوته إليها، واعتبرها واحدة من

الأُصول الأساسية في التفسير الأدبي الذي اقترحه[١٠].

وصدرتْ نماذج تمثّل محاولات متفاوته، لدراسة موضوع معيّن من منظور القرآن، تناول مؤلّفوها النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والقضائي وغير ذلك، مثل كتاب: (القرآن والمجتمع) لمحمود شلتوت (ت ١٩٦٣م)، و (تفسير آيات الربا) لسيّد قطب (ت ١٩٦٦م)، و (المجتمع الإسلامي كما تنظّمه سورة النساء) لمحمّد محمّد المدني (ت ١٩٦٨م)، و (الدستور القرآني في شؤون الحياة) لمحمّد عزّة دروزة (ت ١٩٨٤م)، وسلسلة (مفاهيم القرآن) لجعفر سبحاني، وغيرها.

لكنّ النموذج المتميّز من هذه النماذج، والذي حاز قصب السبق في تشييد بناء نظري قرآني متين، هو كتاب: (دستور الأخلاق في القرآن) للشيخ محمّد عبد الله درّاز الذي قدّمه كأطروحة دكتوراه بجامعة السوربون نهاية عام ١٩٤٧، واتّبع فيه نظاماً منطقياً لاستكشاف دلالات الآيات، وبالتالي استخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعه[١١]، الذي اوضح فيه ان هذا النوع من التفسير يتيح للمفسر التواصل المنتج مع المجتمع البشري، واستيعاب معطياته المتنوعة، والصعود منها إلى النص، بمعنى أنّ التفسير الموضوعي (يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، لا أنّه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، فتكون عملية التفسير منعزلة عن الواقع، ومنفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن، بوصفه القيِّم والمصدر الذي تحدّد على ضوئه الاتجاهات الربّانية بالنسبة إلى ذلك الواقع)[١٢]، وبذلك يتحقّق نوع من الاندماج والتلاحم العضوي بين النص والواقع، وتُتَاح للمفسّر إمكانات كبيرة وغنية بالمادة العلمية، وواسعة باتّساع التجربة البشرية، وما يلابسها من منعطفات وتحوّلات، وما تنجزه من مكاسب في

شتّى المجالات، ومن هنا كان التفسير الموضوعي قادراً على أنْ يتطوّر وينمو؛ لأنّ التجربة البشرية تتطوّر وتنمو باستمرار، وبذلك تساهم في إثرائه على الدوام[١٣].

كما صرّح الشهيد الصدر (ت ١٩٨٠م) بأنّ التفسير الموضوعي لا يهدف إلى إجراء تبسيطي يتمثّل بتحشيد كمّي لطائفة من الآيات في موضوع واحد، واستظهار المدلولات التفصيلية لها، ثمّ القيام بعملية دمج مبسّط بين تلك المدلولات، وإنّما هو محاولة لاستخلاص المركّب النظري، والتوصّل إلى ما وراء المدلول اللغوي واللفظي التفصيلي؛ بُغْيَة استلهام (أوجه الارتباط بين هذه المدلولات التفصيلية، والوصول إلى مركّب نظري قرآني، وهذا المركّب النظري يحتلّ في إطاره كلّ واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسمّيه بلغة اليوم بالنظرية، يصل إلى نظرية قرآنية عن النبوّة، نظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي، نظرية قرآنية عن سنن التاريخ، وهكذا)[١٤].

مما تقدم وبعد هذه المقدمة التي بينت اهمية التفسير الموضوعي، وظهوره، نأتي الى تعريفه الذي عرف بتعاريف كثيرة من قبل الباحثين المعاصرين له منها (هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد القرآنية من خلال سورة أو أكثر..)[١٥]

ويمكن حصر أنواع هذا التفسير في ثلاثة أنواع:

الأول: التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني (وتسمى المفردة القرآنية): بحيث يختار الباحث لفظة أو مصطلحاً، تتكرر في القرآن كثيراً، فيتتبعها من خلال القرآن، ويأتي بمشتقاتها، ويستخرج منها الدلالات واللطائف.[١٦]

الثاني: التفسير الموضوعي لموضوع قرآني: بحيث يختار الباحث موضوعاً من القرآن، له أبعاده الواقعية في الحياة،

أو العلـــم، أو الســـلوك...، ممـــا يفيـــد المســـلمين منـــه ويشـــكّل منـــه موضـــوعا معينا، يخرج بخلاصة تساعد على حل مشـاكل المسـلمين ومعالجـة أمـورهم، وهذا النوع من التفسير الموضوعي هو المشهور في عرف أهل الاختصاص وإذا أطلق اسم (التفسير الموضوعي) فلا يكاد ينصرف الذهن إلا إليه[١٧].

الثالث: التفسير الموضوعي للسور القرآنية: حيث يبحث في هذا النوع عـن الهـدف الأسـاسي في السـورة الواحدة، ويكون هذا الهدف هو محور التفسير الموضوعي في السورة[١٨].

وهناك نوع رابع من أنواع التفسير الموضوعي وهو: [التفسير الموضوعي للقرآن الكريم متكاملا]، اذا تظافرت جهود مجموعة من طلبة العلم وبحث الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم ككل.

مما تقدم نجد ان التفسير الموضوعي قد فتح الافاق للعلماء بمواكبة العصر، والذي اثبت انه المنهج المعاصر الابرز للدراسات القرآنية، والذي لبى حاجات المجتمع من خلال اختيار المواضع المهمة التي تكون في صميم حياتهم، وهم بحاجة اليها.

ثانياً: مناهج الدراسات الغربية:

يعد القرآن الكريم للباحثين الذين يريدون الوصول بدراستهم الى الحداثة في قراءة النص القرآني في العصر الراهن مرتعا خصبا، ومنهلاً عذباً؛ لتطبيق نظريات العلوم الإنسانية (وبتتبع واستقراء مختلف كتابات المعاصرين الداعية إلى فهم كتاب الله في ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب، لا نكاد نجد قاسما مشتركا بين مختلف الكتابات سوى تلك الرغبة الجامحة لإسقاط أي نظرية على النص القرآني دون مراعاة مدى توافقها معه أو مجافاتها له، والدارسُ اليومَ يستطيع أن يقرر... أنه ما من منهج أو نظرية معرفية ظهرت إلا انعكس صداها في الدرس القرآني)[١٩].

وجرى بعضُ المعاصرين من

الباحثين في ظاهرة قراءة النص القرآني قراءة معاصرة على استعمال القراءة الحداثية أثناء التعبير عن هذا الضرب من القراءات[٢٠]، ولعل ذلك؛ لاعتقادهم بان الدارس لمنهج القراءة الجديدة للنص القرآني، لابد أن يتجاوز، ويكون متمردا على القواعد والأصول الموصلة فهم النص الكريم لما سبق من المسلمين، وهذا الامر يؤدي بان يأخذ بمناهج الغرب الحديثة في البحث والدراسة والنقد، والتي اعتمدت على التأويل بعدة مناهج الذي اطلق عليه، وعبر عنه بـ (القراءة الجديدة)[٢١]، ومن ابرز ما سوف يتم دراسته لهذا المنهج هو:

١- المناهج اللسانية:

تعددت تعريفات علماء اللسانيات لمفهوم هذا المصطلح، الا انها جميعها تكاد لا تخرج عن الأشكال اللغوية التي تحكم بناء كل أشكال النص، فعرفت بأنّها علمٌ يدرس (اللّغة الإنسانيةً دراسةً علمية تقوم على الوصف ومعاينة الواقع بعيدًا عن النزعات التعليمية والأحكام المعياريَّة)[٢٢]، فهي دراسةٌ تأخذ من العلم سلَّما لها، وتعرض للغات البشرية كافة من خلال الألسنة الخاصة بكلّ قوم، وتدرس اللّغة بعيدًا عن مؤثرات الزمن والتاريخ والعِرْق[٢٣]، وعليه لابد من النظر إليها على (أنّها منظومةٌ كليّةٌ تتألف من مستويات متراتبةٍ يستند الأعلى منها إلى الأدنى)[٢٤]

مما تم بيانه ممكن القول بان معنى اللسانيات: هي العلم الذي يهتم بدراسة اللغات الإنسانية و دراسة خصائصها و تراكيبها و درجات التشابه و التباين فيما بينها، او هو العلم الذي يدرس اللغات الطبيعية الإنسانية في ذاتها ولذاتها، سواء أكانت مكتوبة منطوقة أم منطوقة فقط.. ويهدف هذا العلم أساساً إلى وصف أبنية هذه اللغات، وتفسيرها، واستخراج القواعد العامة المشتركة

بينها، والقواعد الخاصة التي تضبط العلاقات بين العناصر المؤلفة لكل لغة على حدة.

اما مصطلح (لسانيات النص) فيعرف بأنه (العلم الذي يبحث في سمات النصوص وأنواعها وصور الترابط والانسجام داخلها، ويهدف إلى تحليلها في أدق صورة تمكننا من فهمها، وتصنيفها، ووضع نحو خاص لها؛ مما يسهم في إنجاح عملية التواصل التي يسعى إليها منتج النص ويشترك فيها متلق)[٢٥]، فلسانيات النص هو فرع من فروع علم اللغة الذي انصب اهتمامه على دراسة النص من حيث اعتباره الوحدة اللغوية الكبرى، وذلك يستدعي دراسة جوانب متعددة منها، او اهمها الترابط أو التماسك، ووسائله وأنواعه، والإحالة أو المرجعية، وأنواعها، والسياق النصي، ودور المشاركين في النص (المرسل والمستقبل)، وهذه الدراسة تتضمن النص المنطوق والمكتوب على حد سواء[٢٦]، اما من جهة البحث في لغة القرآن في المصنفات التراثية فقد كان مشتتا وموزعا بين علوم متعددة، فكل مُصَنِّفٍ يأخذ مستوى من مستويات الدرس اللغوي للقرآن ويدرسه على حدة، ولا نجد في القرون الأولى إلا إشارات بسيطة لا تكاد تؤثّر في وضع منهج يكون شاملا للدرس اللغوي برمته تنصهر في بوتقته كل المستويات اللغوية، وهذا ما أسهم في غياب تحقيق وحدة بنائية للقرآن[٢٧] مما ادى الى التقصير في قراءة النص القرآني.

وقد انتقد العلاّمة (الفراهي)(ت ١٣٤٩ه) هذا المنهج في قراءة القرآن وتفسيره، وسماه بمنهج (التعضية)، وبيّن خلل منهجهم هذا ووهنه، فقال: (ولن تجد لغفلة هؤلاء أو ضلّة هؤلاء سببا إلا أنهم جعلوا القرآن عضين وجزروا نظمه الحكيم جزرا، وقد أنزله الله متشابها مثاني يفسّر بعضه بعضا محكما قيّما لا عوج فيه ولا بترا،

وهل يرشد في مساق تأويله من جهل تنزيله، كلاّ بل يعثر في كل خطوة عثر...)[٢٨].

وعليه فقد انصبت جهود علماء البيان والإعجاز القرآني في دراستهم للنص القرآني، أي البحث عن مظاهر الإعجاز القرآني في ضوء أساليب العرب في كلامهم، ولقد كانت الغاية التي بلغتها تلك المدارسة، أنها استطاعت أن تشير إلى فساد النظرة التجزيئية لأجزاء النص القرآني، وبدأت في وضع مقاربات للنص القرآني من شأنها أن تحقق للنص القرآني وحدته البنائية.

إن هذه الوحدة البنائية للنص القرآني هي بنظرة أخرى، موضوع لسانيات النص، أحدث فروع اللسانيات، التي تدرس النص باعتباره الوحدة اللغوية الكبرى، وتسعى إلى أن تبحث فيما يحقق لنص نصيته، من خلال أدوات، لعل أهمها: التماسك والترابط وأنواعه وأدواته، والسياق النصي ودور المشاركين في النص عند إنتاجه وتلقّيه، سواء كان النص منطوقًا أو مكتوبًا.

٢- غاية علم اللسانيات:

ممكن القول بان لسانيات النص تحدد (لنفسها هدفا يتمثل في تحديد الملامح والسمات المشتركة بين النصوص ووصفها وتحليلها استنادا إلى معايير مختلفة، والكشف عن أوجه الاختلاف والفروق الدقيقة بينها)[٢٩]، وأهم هذه الملامح انه علم غني فيه اختصاصات متداخلة ممكن ان نطلق عليه بانه المحور التي ترتكز عليه علوم عدة، وهذا العلم يتأثر دون شك بالدوافع، ووجهات النظر، والمناهج والأدوات والمقولات التي تقوم عليها العلوم.

كذلك عندما أضحى الاعتماد على الأبنية اللغوية وحدها عاجزا عن تفسير النص بدقة، ظهرت الحاجة للاستعانة بعناصر خارجية غير لغوية

لم يكن التحليل القائم على الجملة يعرفها، كربط النص بالسياق الاتصال وتأثيره في المتلقي، لذا فمهمّة هذا العلم هي: (أن يصف الجوانب المختلفة لأشكال الاستعمال اللغوي، وأشكال الاتصال ويوضّحها، كما تحلل في العلوم المختلفة في ترابطها الداخلي والخارجي... والكشف عن الخصائص المشتركة وسمات الأبنية والوظائف)[٣٠]

ويشير مؤرّخو اللّسانيات[٣١] إلى أن الاتجاه إلى لسانيات النص قد بدأ يعرف وجوده مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك حين نشر (زيليغ هاريس) دراستين اكتسبتا أهمية منهجية في اللسانيات الحديثة تحت عنوان (تحليل الخطاب سنة ١٩٥٢)، وكان هدفه من هذه الدراسة اكتشاف بنية النص، وقد أطلق «هاريس» على نمط هذه الدراسة «النهج المجاوز للجملة»، الذي اهتم فيه بتوزيع العناصر اللغوية في النصوص، كما اهتم بالربط بين النص وسياقه الاجتماعي.

كما ان هناك قول أن دراسة العالم الياباني توشيهيكو إيزوتسو (بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن: دراسة في الدلاليات)[٣٢] الصادرة أول مرة سنة ١٩٥٩ هي أول دراسة باللغة الإنجليزية استفادت من المناهج الحديثة في علم الدلالة، واللسانيات الأنثروبولوجية – علم دراسة الانسان- على وجه التحديد، كما تعتبر دراسة آلارد وزملائه (تحليل مفهومي للقرآن)[٣٣] الصادرة عام ١٩٦٣م أول دراسة من هذا النوع في اللغة الفرنسية.

بعدها أخذت مناهج النقد الأدبي واللسانيات طريقها إلى العالم العربي منذ نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن العشرين، وبدأت تتسرب إلى كل حقول المعرفة الإنسانية، وبدأت تتصاعد وتيرة تطبيق المناهج الحديثة على النص

القرآني منذ صدور كتاب (العالمية الإسلامية الثانية)[٣٤] (١٩٧٩م) للمفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، الذي اعتمد في دراسته للقرآن على مقولات فلسفية ولسانية، مروراً بمحاولة محمد أركون في دراسة سورة الفاتحة والكهف[٣٥]، ومحمد شحرور في كتابه المعروف (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة)[٣٦] (١٩٩٠م) وغيرها من الأعمال حيث أوشكت القراءة المعاصرة أن تتحول إلى ظاهرة عامة، فقد أضفت أطروحة شحرور (الأيديولوجية- العقيدة الفكرية- على القراءة المعاصرة) تأكيداً لتكرار البحث بمناهج غربية، ومنحت القراءة المعاصرة كثيراً من الوضوح لما رافقها من صخب وما تضمنته من استفزاز، وزادت قضية ردةّ نصر حامد أبو زيد الذي قدم دراسات في القرآن تعتمد منهجيات حديثة من تأكيد هذه الظاهرة.

ويُعدُّ (تون فان دايك) من بين أشهر اللسانيين الذين أرسوا دعائم لسانيات النص، فلقد بدأ (فان دايك) ببيان أوجه عدم كفاية نحو الجملة لوصف ظواهر تتجاوز حدود الجملة، وذلك في كتابه (بعض جوانب قواعد النص) سنة ١٩٧٢م، ودعا إلى اتباع طرق جديدة في تحليل المستويات الصوتية والتركيبية والدلالية للنص، منها الوقوف على ما يعتريه من إضافة أو حذف أو ذكر أو استبدال، وبهذا يكون (فان دايك) قد خرج بالنحو من الانكفاء على دراسة البنية الصغرى ممثلة في الجملة، إلى العناية ببنية أكبر هي النص[٣٧].

ثم تتابعت اهتمامات علماء اللغة والعلوم بأبحاثهم ودراساتهم في تأكيد هوية (لسانيات النص) وبيان خصائصه ونظرياته وأهدافه، وقد توِّج ذلك على يد (هاليداي) سنة ١٩٧٣م، الذي رسَّخ مفاهيم لسانيات النص في اللسانيات البريطانية، ثم ظهر كثير من الباحثين

الذين عَنَوا بهذا الاتجاه عناية فائقة، فقدَّموا دراسات وأبحاثا أدّت إلى تطور هذا العلم بحيث إنّه لا يقتصر على دراسة النص فحسب، بل يسعى إلى دراسة بيئته والثقافات المتّصلة به ومعارفه المختلفة، وإلى غير ذلك من العلوم المتصلة بالنص[٣٨].

ولقد أدّت دوافع عديدة ومختلفة إلى تبلور هذا الاتجاه الجديد من الدّراسات اللّسانية فهناك أسباب من داخل الموضوع من جانب، لفتت النظر إلى النّص؛ حيث يوجد عدد كبير من الظواهر اللغوية فُضِّلَ أن يوضَّح نحوها مقتصرا على الجملة فقط (مثل اختيار الأداة، ووضع عنصر الجملة، وأوجه الإضمار، وأوجه الظرفية البديلة، ونحو ذلك)، في حين أنّ البشر عندما يتواصلون لغويا لا يمارسون ذلك في جمل مفردة منعزلة بل في تتابعات مجاوزة للجملة مترابطة (متماسكة)، ولا تدرك النصوص في ذلك أساسا بوصفها أفعال تواصل فردية، بل بوصفها نتائج تفاعلات متجاوزة الإفراد (أبنية منطوقة بين الذوات)، ويعني هذا أنّ كلّ تحليل لغوي يجب أن ينطلق من النص، لكونه مجال الدرس، وهذا ما دعا إليه (فاينريش سنة ١٩٦٧م)[٣٩].

ومن جانب آخر كانت هناك متطلّبات من خارج علم اللغة (وبخاصة من مجالات تطبيقية، مثل المعالجة الآلية للغات طبيعية، وتدريس اللغة، وآلية عمليات الترجمة، وتثقيف الوسطاء اللغويين، ومعالجة المعلومات والتوثيق... إلخ) تؤثِر أو حتى تقتضي هذا التوجه إلى النص، فقد نشأت فرضية ألا تعدّ الجملة، كما هي الحال في الغالب إلى الآن، بل النص أعلى وحدة لغوية، لأنّ النص يقع في صدارة الأنظمة اللغوية الجزئية[٤٠].

وترتبط نشأة لسانيات النص باتجاهات تطور عامة للسانيات، وبخاصة مع الاتجاه البراجماتي- يطلق

على الفلسفة التي تعيد تقديم مفاهيم عديدة- التواصلي، الذي بدا يتبلور منذ سنة ١٩٧٠م تقريبا، في اللسانيات أي مع تحول ملاحظ عالميا عن لسانيات نظامية محضة، وتوسيع مرتبط بالتوجه إلى التواصل لمجال موضوع اللّسانيات، لم يتجلى في الاشتمال على ظواهر خارج النظام فحسب، بل في نشوء تلك الفروع الجديدة أيضا مثل اللسانيات الاجتماعية، واللسانيات النفسية، ولسانيات النص، ونظرية الفعل الكلامي[٤١].

ومن البديهي أن ذلك التغير في توجه اللسانيات يوافق الوظيفة الطبيعة للغة، ويناسبها مناسبة شديدة للغاية، إن اللغة ليست غاية لذاتها، بل هي أداة للتواصل الاجتماعي، وقد بعث في التوجه إلى النص بصورة زائدة الوعيَ الأكثر إصرارا باللغة بوصفها وسيلة اتصال اجتماعية، إذ لا ينجز التواصل، حين يكون لغويا، دائما إلا في نصوص، وليس في جمل أو في مفردات مستقلّة، ومن المؤكّد أنّ اللّسانيات قد عثرت من خلال ذلك على نقاط بحثية جديدة لدراسة الحالات التي لم يكن من الممكن وصفها على مستوى الجملة، ومع ذلك لا يجوز أن يستنتج من الفرضية العامة جدا بأنّ يحل النص محل الجملة بوصفه أعلى وحدة لغوية أنَّ نحو الجملة قد استُبعِد كليّة، وكذلك لا يجوز أن يستنتج من ذلك أن الجملة والنص يمكن أن يلحقا بعضهما ببعض على المستوى ذاته نحو الكلمة والجملة مثلا[٤٢].

واخيراً فإنّ لسانيات النص تبدأ أولا في إثبات نصية نص ما من عدمها، فهي تفيدنا في التفريق بين ما هو نص يُعتمد في الدراسة والوصف، والتحليل وما هو ليس بنص، فعليها أن تكشف مدى ترابط النص والتحام أجزائه؛ لتشكل وحدة كلية شاملة، أو يبين عدم الترابط والالتحام بين هذه

الأجزاء والوحدات، حيث يرى (دي بوغراند) أنّ العمل الأهمّ للسانيات النص هو دراسة مفهوم النصيّة من حيث هو عامل ناتج عن الإجراءات الاتصالية الم تّخذة من أجل استعمال النص[٤٣].

٣- المنهج التاريخاني:

شاع في الاستخدام العربي من خلال التوسع في استخدام المفاهيم والمصطلحات الغربية حتى وصل الامر باتخاذها اساساً في دراسة الظواهر والنتاج المعرفي، مما ادى ذلك الى ابعاد المفاهيم الاصيلة الاسلامية واثبات مفاهيم غربية محلها، الامر الخطير انه في الربع الأخير من القرن الماضي أخذ بعض الدارسون العرب بادارج هذه المصطلحات، واستنطاقها في قراءة التراث الإسلامي وزادوا بان تحلل هذه المصطلحات مصادره الأصلية، كل ذلك من خلال استخدام مصطلحات الهرمنيوطيقا - دراسة وتفسير النصوص الدينية- والتاريخانية والتفكيك، الذي انتج بروز ظاهرة (القراءة المعاصرة) للنص الديني.

وما سوف يتم دراسته هو مفهوم التاريخانية التي تعتبر قطب الرحى في القراءة للمنظومة المعاصرة، ومراحل نشأته عند الغرب، واهم مبانيه الفكرية، وما الاسباب التي ادت الى بروزه في الوسط العربي.

مفهوم التاريخانية قديم يعود إلى منتصف القرن الثامن عشر، والتي وصفت بانها واحدة من أعظم الثورات التي شهدها الفكر الغربي، وقد تم تعريفها بطرق متعددة (إذ يعرفها قاموس أكسفورد تعريفا ثلاثيا مركبا: الأول: نظرية تتأسس على أن الظواهر الاجتماعية والثقافية يحددها التاريخ، والثاني: الاعتقاد بأن القوانين التاريخية تحكمها قوانين معينة، والثالث: الميل إلى اعتبار التطور التاريخي، المكون الأكثر أهمية للوجود الإنساني)[٤٤]، أما المفكر الألماني

(كارل بوبر) فيعرفها بأنها (طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أن التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسية، وتفترض إمكان الوصول إليه بالكشف عن (القوانين) و (الاتجاهات) و (الأنماط) التي يسير التطور التاريخي وفقا لها)[٤٥]، ويفهم من هذين التعريفين أن التاريخانية بانها مذهب فكري من اهدافه إبراز أهمية البعد التاريخي في دراسة جميع الظواهر المختلفة، بالإضافة ان التاريخ كعلم لابد ان يحظى بمنزلة ومكانة تماثل بقيت العلوم وبالخصوص العلوم الطبيعية التي اعتبرت في القرنين الماضيين الجديرة وحدها بلقب (علم)، وقد حاول التاريخيون الأوائل من أمثال: (جورج نيبور) و (دروسن)، و (دلتاي)، و (بوركهارت) التأكيد على أهمية علم التاريخ ودوره في تفسير الظواهر، وعلى أن تفسير ما يحدث في التاريخ وفقا للظروف التاريخية لا من خارجها، ورغم بساطة هذه الفكرة إلا أنها كانت تعني أمرين على جانب من الأهمية: اولا: استبعاد العلوم الطبيعية من التفسير التاريخي بزعم أن ليس للبيئة المادية تأثير كبير في الظواهر، وثانياً: استبعاد البعد الغيبي من التاريخ على اعتبار أنه لا يمكن لأي قوة خارجية متعالية أن تتدخل في الحوادث التاريخية التي تجري وفق نواميس وغايات داخلية معلومة.

وقد تأسس مفهوم التاريخانية في القرن التاسع عشر على عدد من المبادئ الفكرية التي لازمت المفهوم حتى وقتنا الراهن، وهذه المبادئ هي[٤٦]:

١- أن الأشياء لا تفهم حق الفهم إلا ضمن سياقاتها التاريخية ولا يمكن فهمها بأي صورة خارج هذا السياق.

٢- التاريخ له مناهجه وطرائقه وهي تغاير مناهج العلوم الطبيعية.

٣- يضم التاريخ قوانين وأنماط ونماذج قابلة للتكرار يمكن للعلوم

الاجتماعيـة مـن خلالهـا أن تتنبـأ بالمستقبل.

٤- ليس هنـاك قـيم أبديـة وثابتـة وإنما هناك أفكار نسبية ترتبط بالسياق الاجتماعي والتـاريخي الـذي وجـدت فيه.

٥- معـايير الرشـادة والعقلانيـة ليست ثابتة وأبدية بل هي متغيرة عـبر الزمان.

ممـا تقـدم فـان المبـادئ الأولى للتاريخانية تأكد وتدل على استبعاد أي أثر لـلإرادة الإلهية بـما يخـص الفعـل التـاريخي الـذي يعتبرونـه مـن صـنع الإنسـان ويخضـع لقـوانين داخليـة لا تتأثر لا بالطبيعة، ولا بالفعل الإلهـي، وأما المبـدأين الأخـيرين فيفضـيان إلى النسبية المطلقة، بمعنى ليس هنـاك اي ثوابـت فـالقيم والأخـلاق والمبـادئ كلها متغيرة ونسبية، وعليه ممكن ان ما يكـون حقـا في عـصر مـن السـهل ان يصـير بـاطلا في عـصر آخـر وهـو مـا يفضي بنا إلى السيولة المطلقة حيـث لا ثابت إلا قوانين التاريخ الماديـة، هـذه الفهم سيؤدي الى ضرب جميع المفاهيم الاسـلامية التـي جـاء بهـا الـدين الاسلامي على مر العصور والازمان.

وقد تعرضت التاريخانية كمذهب فكـري للانتقـاد عـلى يـد عـدد مـن المفكـرين الأوروبيـين، ومـن أشـهر نقادها (كارل بوبر) الذي وضـع عـام ١٩٦١ كتابا أسـماه (فقـر التاريخانيـة) أوضـح خلالـه هشاشـة أسسـها ومبادئها المنطقية، وعـلى سـبيل المثـال ذهـب (بـوبر) إلى أن مسـألة قـدرة التاريخانيـة عـلى التنبـؤ بالمسـتقبل لا يمكن تحقيقها وذلك استنادا إلى حجة عقلية مؤلفة من خمس عناصر:

١- يتـأثر التـاريخ الإنسـاني بنمـو المعرفـة الإنسـانية وهـذه الحقيقـة لا يسـتطيع أن ينكرهـا التـاريخيون الماديون.

٢- لا يمكن لنـا بـالطرق العلميـة والعقلية أن نتنبأ بالكيفية التـي تتطـور بها معارفنا.

٣- وإذن لا يمكن الزعم بإمكانية التنبؤ بمستقبل التاريخ الإنساني.

٤- يعني هذا عدم إمكان قيام تاريخ نظري يقابل علم الطبيعة النظري، ولا يمكن أن تقوم نظرية علمية في التطور التاريخي تصلح للتنبؤ.

٥- وبهذا يثبت خطأ الغاية الأساسية للمذهب التاريخاني (التنبؤ) وتبطل مزاعمه الأساسية[٤٧].

اما القران الكريم هل خضع للفهم التاريخاني فعلى الرغم من ان التاريخانية ظهرت في الغرب منتصف القرن الثامن عشر إلا أنها لم تعرف طريقها إلى العالم الإسلامي إلا في أواخر القرن الماضي، وذلك من خلال ظهور بعض الكتاب الذين تبنوا الطرح التاريخاني في كتاباتهم وخصوصا النص الديني (القرآني والحديثي) والتراث الإسلامي عموما، ومن أبرزهم: عبد الله العروي، محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، هشام جعيط وغيرهم، وكل شخص فيهم له فهمه وتعريفه وتطبقاته للتاريخانية، فعلى سبيل المثال يعرف (نصر حامد أبو زيد) التاريخانية بأنها (مفهوم محايث - نقد لفكرة ما أو نسق من الأفكار- لوجود العالم -أو بالأحرى لعملية إيجاده- سواء أكان هذا الوجود خلقا من عدم أم صنعا من مادة قديمة،.. إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق والمتعالي)[٤٨]، على حين لا يتورع (أركون) على القول أنها: (تخص بنية الحقيقة المطلقة ذاتها، كما وتخص الشروط أو الظروف السياسية لإنتاجها وبلورتها وادماجها في فكر وسلوك كل مؤمن)[٤٩]، وهو ما يعني أنه بينما يقصر (أبو زيد) المفهوم على العالم المادي المخلوق فإن أركون يعتقد أنها تشمل عالم الغيب أيضا والحقيقة المطلقة ذاتها، ويغالي (أركون) كثيرا في تقدير أهمية التاريخية باعتبارها الحقيقة المتعينة وما عداها ليس إلا خيالا أو وهما.

ويعتقد التاريخيون العرب أنه من الضروري التمسك (بتاريخية) كل من البنى الاجتماعية، والفكرية، والدينية،

والتأكيد على أنها وجدت بفعل الإنسان نتيجة تطور تاريخي سابق وطويل قليلا، أو كثيرا، وأن هذه البنى جميعا وعلى الأخص الدينية ليست شيئا مطلقا، أو مجردا يقبع خارج الزمان، والمكان وأنها قابلة للفحص، والدرس وفق المنهج التاريخاني، وعلى هذا اتجهوا نحو محاولة مقاربة النص القرآني باعتباره ظاهرة تاريخية، ومنتج ثقافي مرتبط بالزمان الذي حدث فيه (القرن السابع الميلادي)، والمكان الذي تجلى فيه وهو مكة المكرمة، وكذلك بيان خصائص البيئة الجغرافية والثقافية التي ظهر فيها، ثم دراسة أهم الأشخاص الذين كانوا وراء تلك الحادثة التاريخية (الفاعلين التاريخيين) وفقا لتعبير أركون[٥٠].

الخلاصة، أفضى التطبيق التعسفي للمنهج التاريخاني على النص القرآني إلى نتيجتين أساسيتين لم تشذ عنهما أي من مشروعات القراءة المعاصرة،

الأولى: تاريخية القرآن من حيث بنيته، وكونه إفرازا ثقافيا لمجتمع معين وهو ما يعني أنه منتج بشري بعيد عن التعالي والتقديس.

والثانية: تاريخية القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته، أي أنها كانت استجابة لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، ومع تغيرها لم تعد هناك حاجة لها.

ثالثا: المناهج المختلطة:

هناك مناهج متعددة في آليات الفهم المعاصر للدراسات القرآنية مع ما ذكر سابقاً، والتي دعا اليها الكثيرون بتطبيقها في قراءة النص القرآني واهمها:

١- **منهج تحليل الخطاب**: وهو من اوسع واشمل الذي يساعد في فهم النص القرآني، والتي ظهرت في الفترة المعاصرة، والذي يشتمل على جملة ما تقدم من مناهج بالإضافة الى بقية العناصر التي تشكل الخطابات الفلسفية، او الدينية، او الاجتماعية،

وغيرها، وقد عرف بانه (هو تحليل استعمال اللغة... دراسة الاستعمال الفعلي للغة من قبل ناطقين حقيقيين في أوضاع حقيقية)[٥١]، يلحظ ان هذه التحديدات فيها نوع من الغموض؛ والسبب بانها تتداخل مع آليات اخرى كالتحليل اللساني، والنفسي، بالإضافة الى دراسة الخطابات لذلك (من المستحسن اعتبار تحليل الخطاب الذي بدل ان يقدم على التحليل اللغوي للنص في ذاته أو التحليل السوسيولوجي –علم الاجتماع– أو النفسي لمحتواه يسعى الى مفصله تلفظه مع موقع اجتماعي بعينه، وهكذا يجد تحليل الخطاب نفسه حيال أنواع الخطابات المشتغلة في قطاعات الفضاء الاجتماعي – المقهى، المدرسة، المحل التجاري...، أو في الحقول الخطابية – السياسي، العلمي)[٥٢]، وهذا المنهج من أكثر المناهج تداولا في الفترة المعاصرة الذي سعى الى تحليل مختلف الخطابات، وعلى رأسها الخطاب الفلسفي الغربي، وهذا ما يلاحظ من خلال أثره على المشتغلين في النص القرآني وخصوصاً المفكرين العرب.

٢- منهج تاريخ الاديان والمقارنة بينهن والدراسة الاركيولوجية – علم الاثار-: وهي من المباحث المعاصرة لقراءة النص القرآني من خلال الحفر في اعماق آياته واخراج وثائقه، ومصادره، لا سيما الدينية منها كظاهرة الوحي، وعلم الاديان (يتناول دراسة نمو وتطور أديان تاريخية معينة، حيث يكون محور الدراسة في هذا الفرع متمركزا حول مراحل هذا التطور، مع محاولة تفسير صلة هذه المراحل بالعقيدة الاساسية او الاصلية، كما يتناول البحث في هذا المجال التطور النفسي لمجتمعات دينية خاصة، وذلك بالإضافة الى دراسة المسائل الخاصة بالعقيدة، سواء ما تعلق بمؤسسي هذه الاديان أو ما يتعلق بالممارسات التعبدية التي تسمى

الشعائر)[٥٣]، اما المقارنة بالأديان فنحاول (دراسة وتحليل أنواع متعددة ومختلفة من التجربة الدينية من حيث أصولها النظرية وممارستها الواقعية، وذلك عن طريق المقارنة بين الاديان التي هي محل الدراسة)[٥٤]، والاهتمام هنا بجميع الاديان لا دين واحد وبهذا يشمل جميع الاديان، وهذا الامر له اهمية كبيرة في قراءة النص القرآني، كما قارن (مالك بن نبي) في قراءة سورة يوسف عند مقارنتها بما وردت في القرآن الكريم وبما وردت بالعهد القديم[٥٥]، وهذه المقارنة تكشف، وتثبت اعجاز القرآن الكريم؛ لمطابقة ما ورد في القرآن الكريم وما ذُكر في الديانات الاخرى، ومن هنا يتضح أهمية هكذا تفاسير.

الهوامش:

[١] بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، ٩٢ /١٥.

[٢] الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، د. طه العلواني، ١٨.

[٣] الأعمال الكاملة، جمال الدين الأفغاني، ٢/٦٧.

[٤] ذكريات وأحاديث عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، ٢٧.

[٥] نهج البلاغة، الإمام علي بن أبي طالب، جَمَعَهُ: الشريف الرضي، خطبة ١٩٨ (في صفة القرآن)، فقرة ٢٨.

[٦] يُنظر: العروة الوثقى: ٦٣ و٧٩.

[٧] الأعمال الكاملة، محمّد عبده،١ /٥٨٩.

[٨] تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، محمّد رشيد رضا،١/ ١٧.

[٩] يُنظر: (مادّة التفسير) في، دائرة المعارف الإسلاميّة، أمين الخولي، ٥ /٣٦٨ و٣٦٩.

[١٠] يُنظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن في مصر، د. محمّد إبراهيم شريف، ٥٩٧.

[١١] يُنظر: دستور الأخلاق في القرآن: د. محمد عبّد الله درّاز: ٨ و١٠.

[١٢] المدرسة القرآنية: السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر: ٢٢.

[١٣] يُنظر: المدرسة القرآنية، السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، ٢٣ و٢٤.

[١٤] المصدر نفسه، ٢٧.

[١٥] صور الإعلام الإسلامي في القرآن الكريم دراسة في التفسير الموضوعي، عاطف ابراهيم متولي، ١٤

[١٦] يُنظر: المصدر نفسه، ١٤

[١٧] مباحث في التفسير الموضوعي، د مصطفى مسلم، ١٥.

[١٨] المصدر نفسه: ٢٣: ٢٨

[١٩] د. عبد الرزاق هرماس، القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب، ٢٣.

[٢٠] د. الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون.

[٢١] د. عبد المجيد النجار، القراءة الجديدة للنص الديني.

[٢٢] أحمد قدور، مبادئ اللسانيات العامّة، ١٥.

[٢٣] مازن الوعر، قضايا أساسية في اللسانيات، ١٠-١٢.

[٢٤] رضوان قضماني، مدخل إلى اللسانيات، ١.

[٢٥] كريستال، معجم اللغويات والصوتيات، ٤٨١و٤٨٢.

[٢٦] ينظر: الفقّي، علم اللغة النصي، ٣٦/١.

[٢٧] في مفهوم الوحدة البنائية للنص القرآني، خاصة منها فيما يتعلق بمفهومها عند علماء البيان، ينظر: العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ٥٥ وما بعدها.

[٢٨] الفراهي، تفسير نظام القرآن، ٩.

[٢٩] ينظر: البحيري، علم لغة النص، ٧٣.

[٣٠] فانديك، علم النص، ترجمة: البحيري، ١١و١٢.

[٣١] ينظر مثلا «دي بوغراند» في كتابه: النص والخطاب والإجراء، ترجمة حسّان، ٦٤-٦٧.

[٣٢] بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن: دراسة في الدراسات الدلالية (طوكيو: Keio، معهد الدراسات الثقافية واللغوية، الطبعة الأولى، ١٩٥٩).

[٣٣] ألارد، إم إلزبير، جي سي غاردين، إف هورسسي، أناليز كونسيبتويل دو كوران (باريس- لاهاي: موتون وسي. ١٩٦٣)، المجلد. ١، المجلد. ١، كود ١١٠، ١١؛ المجلد. ٢، تعليق، ١٨٧.

[٣٤] يُنظر: طبعة دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٦م.

[٣٥] قراءات في القران الكريم، ١٩٨١م باللغة الفرنسية، ترجم من قبل هاشم صالح بعنوان: القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني.

[٣٦] طبعة دار الاهالي، دمشق، ط١، ١٩٩٠.

[٣٧] بوغراند ودريسلر، مقدمة في لغويات النص، ١٦.

[٣٨] ينظر: البحيري، علم لغة النص، ١٩.

[٣٩] ينظر: أورزينياك، مدخل إلى علم النص، ترجمة: البحيري، ٢٢

[٤٠] ينظر: هلبش، تطور علم اللغة منذ ١٩٧٠، ترجمة: البحيري، ٢٢٨.

[٤١] ينظر: المصدر نفسه، ٢٣١.

[٤٢] ينظر: البحيري، علم لغة النص، ١٣٣.

[٤٣] ينظر: دي بوغراند، النص والخطاب والإجراء، ترجمة: حسّان، ٩٥

[٤٤] أندرو رينولدز: ما هي التاريخية، الدراسات الدولية في فلسفة العلوم ١٣، (١٩٩٩)، ٢٦٠.

[٤٥] كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبره، ١٣.

[٤٦] أندرو رينولدز: ما هي التاريخية، الدراسات الدولية في فلسفة العلوم ١٣، (١٩٩٩)، ص. ٢٦٧-٢٦٨.

[٤٧] كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبره، ١٣.

[٤٨] نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ٧١.

[٤٩] محمد أركون، الإسلام والأخلاق والسياسة، ١٧٩.

[٥٠] عبد الحافظ صخبوص، القراءة المعاصرة للقرآن الكريم، مقالة في الانترنيت.

[٥١] مانوغونو دومنيك، المصطلحات المفتاحية لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، ٩.

[٥٢] مانوغونو دومنيك، المصطلحات المفتاحية لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، ١٠.

[٥٣] تركي ابراهيم، علم مقارنة الاديان عند مفكري الاسلام، ١٢.

[٥٤] المصدر نفسه، ١٢.

[٥٥] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ٢٤١.

أ. د حكمت الخفاجي
باحث واكاديمي / جامعة بابل

قراءة نقدية
لمشروع التفسير التداولي

المبحث الأول: تمهيد في التداولية التاريخ والنشأة بين التراث الإسلامي والغربي

تتخذ مسألة البحث عن قصد المتكلم أو قصد الخطاب أو النص أهمية كبيرة في مختلف الدراسات، لما له من ارتباط وثيق في الكشف عن الدلالات التامة المراد إيصالها عبر الإخطار اللفظي أو الخطاب أو النص وكل ما يتعلق بقضية اللغة.

وهنا يبرز السؤال المحوري في البحث عن القصد، ومفاده: هل تتوافر البنية اللغوية باعتبارها أبرز مصاديق التواصل على هذه الخاصية؟ وهو تساؤل يحيلنا إلى النظر في طبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى، إذ من خلالها يمكن الإجابة عن التساؤل الأول.

قد لا نبالغ إن اعتبرنا أن مسألة اللغة والمعاني المرتبطة بها من أهم المباحث في الدراسات المعاصرة الإنسانية، ولذا عرفت الفلسفات في

موضوعاتها بحثا يعرف ب الوضع، ينظر خلالها لطبيعة ارتباط اللفظ بالمعنى، وعن طبيعة هذا الارتباط، «ففي إحدى محاضرات أفلاطون يظهر لنا نقاش لغوي له طابعه الفلسفي بين متحاورين، يدور حوارهما في طبيعة العلاقة بين الأشياء والألفاظ التي تدل عليها أهي علاقة طبيعية أم علاقة عرفية واتفاق بين الناس. يرى أحد المتحاورين ويُدعى (كراتيلاس) أن اسم الشيء ما هو إلا نتيجة لطبيعة الشيء المسمى، وينبغي أن يكون البناء الصوتي للاسم انعكاسا لبناء الشيء المسمى ومن ثم فالأسماء ليست رموزا للأشياء بل هي جزء لا يتجزء من جوهر المسمى. أما الثاني ويُدعى (هرموجينس) فينكر الزعم السابق ويرى أن الألفاظَ رموزٌ نستخدمها في التعبير عن الأشياء، والعلاقة بين الألفاظ والأشياء علاقة عرفية قائمة على اتفاق المتحدثين باللغة، وينبني على هذا أن يحدث اختلاف في معاني الألفاظ متى حدث اختلاف في هذا الاتفاق. ومن المعروف أن أرسطو قال بالعلاقة العرفية بين الألفاظ والأشياء»[(١)].

تلك المحاجة حول قضية ثنائية اللفظ والمعنى والانقسام نجد لها في تراثنا أثراً واضحاً ما بين فريق ينتصر للفظ كالجاحظ حيث يقول: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والقروي، والبدوي والقروي، إنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وفي صحة الطبع وجودة السبك»[(٢)]. وفريق يذهب إلى القول بطبيعية العلاقة بين اللفظ والمعنى كابن رشيق الذي يقول: «اللفظ جسم، وروحه المعنى، وارتباطه كارتباط الروح بالجسم: يضعف بضعفه، ويقوى بقوته، فإذا سلم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصاً للشعر وهجنة عليه... فإن اختل المعنى كله وفسد بقي اللفظ مواتاً لا فائدة فيه»[(٣)]، وفريق ثالث

ذهب إلى رفض التفريق بين اللفظ والمعنى كعبد القاهر الجرجاني[٤].

ونجد الاهتمام ذاته في دراسة بنية العلاقة بين اللفظ والمعنى عند الأصوليين، فكانت مباحث الألفاظ مما خاضوا فيه إثباتا ونقضا وإبراما، حتى انتهت آراؤهم إلى اتجاهين في طبيعة العلاقة وهما:

ـ **الأوّل**: «مذهب الجعل الواقعي للسّببيّة، القائل بأن الواضع يجعل السّببيّة مباشرةً بين طبيعي اللّفظ والمعنى، فتكون الملازمة والاستتباع بينهما أمراً واقعيّاً على حدّ واقعيّة الملازمات والسببيّات الثابتة في لوح الواقع».

ـ **الثّاني**: أن الجاعل «يقوم بعمليّةٍ يرتّب عليها قيام السّببيّة بين اللّفظ والمعنى، أي يحدث في اللّفظ صفةً خاصة، فيصبح اللّفظ بعد اكتسابه تلك الصفة سبباً لإخطار المعنى»[٥].

ومع نضوج قوانين الجملة واتضاح معالمها وأبعادها اتجه الدرس اللغوي إلى دراسة معاني الألفاظ في مستوى جديد حيث تدرس الألفاظ في سياقاتها مفرقا بين المعنى وصورته كما نلاحظ نضوج هذا المستوى في كتابات عبد القاهر الجرجاني ونقضه لتمييز اللفظ عن المعنى وجعل الأفضلية لصورة المعنى في السياق لا للفظ في ذاتيه[٦].

وإذا كانت هذه المستويات قد اعتنت بدراسة البنية والتركيب النحوي (الاتجاه الشكلي) ففي التراث العربي ملامح مستوى جديد يُعنى بالأبعاد التأثيرية، كما تجاوز مرحلة العلاقة بين الألفاظ وبعضها إلى العلاقة بين الألفاظ ومستعمليها، فسيبويه يعنون بابا بعنوان (باب الاستقامة من الكلام والإحالة)[٧] يقسم أحوال الكلام فيه إلى خمسة أقسام: المستقيم الحسن، المحال، المستقيم الكذب، المستقيم القبيح، المحال الكذب[٨]، ويلاحظ من خلال هذا التقسيم اعتبار عنصر خارج النص اللغوي وهو (الاستعمال). أما ابن جنى فيعتبر (الاستعمال) أحد

المبادئ الأساسية الحاكمة على اللغة حيث يرى أن «الشيء إذا اطرد في الاستعمال وشذ عن القياس فلا بد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه»[٩].

والأمر ذاته عند الأصوليين إذ الكلام يحوي ثلاث دلالات: الدّلالة التصويريّة (الدّلالة اللّغويّة)، والدّلالة التصديقيّة الأولى (الدّلالة التفهيميّة)، الدّلالة التّصديقيّة الثّانية (الدّلالة الجديّة)، وهي التي تعبّر عن الاستعمال لكونها مشروطة بـ علم السّامع بالوضع، وإحراز أنّ المتكلِّم عاقلٌ وملتفتٌ، وأن يكون الكلام جملةً تامّة، وأن لا ينصب المتكلِّم قرينةً منفصلة على عدم الإرادة الجِدِّيّة[١٠].

ويمكن الخلوص إلى أنَّ التدّارس في البحث اللغوي في التراث العربي والإسلامي قام بمنهجين:

١ ـ الصوري الخارجي: وهو القاعدة للبناء النحوي وعلم الصرف.

٢ ـ والاستعمالي التواصلي: والذي يدرس اللغة من خلال المنجز اللفظي في سياق معين.

ولكن الملاحظ أنَّ التراث الإسلامي و العربي، على الرغم من التفاته إلى مسألة الاستعمال، إلّا أنّه لم يعرف مصنّفاً يعنى بهذا الأمر، ولذا بقي هذه المعرفة في التراث الإسلامي والعربي، مما يشار إليها في طيات الصفحات، دون إفرادٍ أو تنظير أو دراسةٍ معمّقة مستقلّة.

وعلى الضفة الأخرى أعني الغرب، فإنَّ الدراسات اللغوية شهدت حراكاً مستمراً لا سيّما في القرنين التاسع عشر والعشرين، وعرفت بالدّراسات اللسانية ـ وهي دراسات متولّدة من رحم المخاضات الفلسفة آنذاك، وقد تنوّعت المعالجات اللغوية مع تنوع مناهج المعالجات والرؤية الكلية لبنية اللغة، فكانت اتجاهات اللسانيات التّاريخية، والقواعد المقارنة، والنّحاة الجدد، وغيرها[١١]، وكان التّركيز في هذه الإنتاج اللساني بادىء الأمر ينصبُّ

على المستوى الصوتي للغة.

إلّا أنَّ الولادة الحقيقية للسانيات كان يد العالم السويسري (دي سوسير)، والذي أصّل لما يعرف بـ المنهج الوصفي في اللسانيات واعتباره البديل عن المنهج التاريخي في رصد الظاهرة اللسانية والكشف عن أنظمتها ووظيفتها، وقد تطوّر البحث في هذا الاتجاه على يد تلاميذ (دي سوسير)، والمتأثرين بآرائه ليخرج في شكل جديد اصطلح عليه بالبنيوية (Structuralisme)[١٢].

ويعد المنهج اللساني الذي اعتمده دي سوسير اسقاطاً مباشراً للفلسفة البنيوية التي عرفت من خلاله، ويعد أيضاً صدى المنهج التجريبي وجهود النّحاة الجدد الذين استهلهم منهم سوسير بعض أفكارهم، بيد أنّه لم يقف عند المستوى الصوتي وحده، الذي تبناه النحاة الجدد، ولم يتبن قوانين عامّة صارمة لا تقبل الاختلاف، وقبل التعدد والاختلاف واهتم باللهجات التي أهملها المحافظون قبله، وقد استطاع أنْ يتعرّف على أنظمة اللغة وعناصرها البنيوية والثابت و المتغير فيها، غير أنّه استبعد المعنى و علاقة اللغة بالمجتمع والعالم الخارجي[١٣].

إلّا أنَّ المنهج البنيوي لم يسلم من النّقد رغم سيطرته على الدّراسات الكلامية لبرهة كبيرة من الزّمن، وقد وجّه تشومسكي انتقادات كثيرة وصارمة للمنهج البنيوي عادّاً معالجاتها سطحية لا تفي للوصول عمق الظاهرة اللغوية، وفي الوقت نفسه مهّد تشومسكي لمنهج جديد عُرف بـ«المنهج التوليدي التحويلي في كتابه (البنى التركيبية) سنة ١٩٥٧م[١٤].

ومن جملة المفاهيم التي انتهى إليها تشومسكي في معالجاته اللغوية:

أ ـ الربط بين النحو والمعنى.

ب ـ دراسة اللغة بالاعتماد على الموروث التوزيعي المفاهيم المنطقية الرياضية في النحو.

ج ـ والتميز بين الكفاءة و الأداء؛ فالكفاءة ليست سوى المخزون الضمني عند المتكلم حال الاستعمال، أما الأداء فهو تحقيق هذه الملكة وإنجازها[١٥].

إلّا أنَّ التوليدية لم تعر الأداء الوظيفي للغة أهمية في معالجاتها، وهو ما شكّل القاعدة لظهور ما يعرف لاحقاً بالتداولية كبديلٍ للسانيات الوصفية سواء البنيوية وما سبقها، من خلال النظر إلى اللغة في طور الاستعمال في المقامات المختلفة، وتحري مقاصد المتكلمين وأحوال المخاطبين[١٦].

التداولية: الماهية والوظيفة

تعتبر التداولية حقلاً معرفياً يعنى بدراسة اللغة من خلال مالها من غرض محوري وهو التواصل، ويعمد للوصول إلى الكشف عن هذه الغاية لدراسة اللغة في طور الاستعمال.

وقد تولدت عن النظريات اللسانية كالبنيوية والتوليدية والتحويلية التي ركّزت في دراستها عن الجانب الشكلي للغة، وعزلها عن سياقاتها الاستعمالية وعزلها عن الظروف النسقية والاجتماعية للتكلم والمخاطب.

غير إن التداولية تدرس اللغة عند استعمالها في الطبقات المقامية بإعتبارها كلاماً محدداً من متكلم مشخّص، وموجهاً إلى مخاطب محدد؛ بغرض تواصلي معين، كما تهتم بدراسة اللغة في حيز الاستعمال وتدريس الألفاظ المتعلقة بالبنية والدلالة إلى معان أخرى التي تمثل السياق بنوعيه، السياق الداخلي والخارجي.

إنَّ مصطلح التداولية قديمٌ من حيث المنشأ، ففي اللاتينية (Pragmaticus) وفي الإغريقية: Pragmaticos بمعنى العمل أو الفعل، وقد ارتبط توظيفه في العصر الحديث في بداية ظهوره بالفلسفة الأمريكية البراغماتية، وفي الفرنسية (Pragmatique) يرتبط بمفهومي الملائمة للحقيقة و المحسوس، وفي

الإنجليزية فلكلمة (Pragmatic) تدل غالباً على ماله علاقة بالأعمال والوقائع الحقيقية، وجميع هذه المفاهيم من مقتضيات الحقل التداولي[١٧].

وأما مصطلح التداولية بمفهومه الحديث إلى تشارلز موريس سنة ١٩٣٨ للدلالة على فرع من فروع ثلاثة يشتمل عليها علم العلامات Semiotique وهي:

ـ **علم التراكيب** Syntaxe: وهو يعني بدراسة العلاقات الشكلية بين العلامات بعضها مع بعض.

ـ **علم الدلالة**: Semantiqueوهو يدرس علاقة العلامات بالأشياء التي تدل عليها.

ـ **التداولية**: Pragmatique التي تعني بالعلاقات بين العلامات ومستخدميها.

وقد لاحظ موريس بعض الاستعمالات اللغوية مثل ألفاظ التعجب وصيغ الأمر وبعض الأساليب البلاغية والشعرية التي يتعرض لها مستعملو اللغة يمكن معالجتها في إطار البحث في اللسانيات التداولية.

إلّا أنَّ التداولية لم تنل موقعاً متقدّماً في الدرس اللغوي الحديث إلا في العقد السابع من القرن العشرين بعد أن قام على تطويرها ثلاثة من فلاسفة اللغة المنتمين إلى التراث الفلسفي لجامعة أكسفورد وهم: جون أوستيبن غرايس وبول، وسيرل وجون وكان هدفهم وجود طريقة تمكنهم من توصيل اللغة الانسانية الطبيعية من خلال إبلاغ مرسل رسالة إلى مستقبل يفسرها وهذا من صميم التداولية[١٨].

وفي مقام تعريف التداولية فقد عبّر عنها (تشارلز موريس ١٩٣٨م) بأنها: «جزء من السيميائية التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستعملي هذه العلامات. وهذا التعريف واسع يتعدى المجال اللساني إلى السيميائي والمجال الإنساني إلى الحيواني والآلي»[١٩].

وفيما يراها كارناب بأنها: «حقل

البحوث التي تأخذ في اعتبارها نشاط الإنسان الذي يتكلم أو يسمع العلامة اللغوية وحالته ومحيطه»[٢٠].

وأما فرانسواز أرمينكو يرى أن «التداولية تتطرق للغة كظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية معا»[٢١].

ومن الملاحظ التنوع والتشعّب في التعريفات التداولية، وما ذلك إلّا لتداخل التداولية مع كثير من العلوم؛ لأنَّ علوماً متعددة قد أسهمت في تشكيل هذا الاتجاه مما أدى إلى تعدد روافده، وقد تداخلت وتنوعت وامتزجت مجموع النظريات التي ظهرت داخل الحقل التداولي مثل نظرية أفعال الكلام ونظرية المحادثة، والإشاريات، والافتراض المسبق، وهذا ما تؤكده مقولة فرنسواز في مقدمة كتابها: «التداولية درس جديد و عزيز، إلا أنه لا يمتلك حدوداً واضحة... فالتداولية أكثر الدروس حيوية، فهي مفترق طرق الأبحاث الفلسفية اللسانية»[٢٢].

ويقول (فيليب بالنشيه): «إن الحقل الذي فتحه هذا الاختصاص العلمي المسمى تداولية ضخم و تلقى عموما بوصفه كيانا غامضاً... توضع فيه الأعمال الهامشية التي تنتمي إلى الاختصارات المؤسسة»[٢٣].

وهذا التداخل الحاصل بين التداولية والعلوم الأخرى جعل تحديدها ليس بالأمر الهين، وذلك لاتساع مجالاتها، كذلك جعل من العسير وضع اصطلاح لها بالعربية يكون جامعاً مانعا، ونتيجة لذلك نجد للتداولية كثيراً من الترجمات في اللغة العربية منها: التبادلية، والاتصالية، والنفعية، إلى جانب الذرائعية والسياقية والمواقفية والمقاماتية وعلم المقاصد.[٢٤]

وينسب وضع مصطلح التداولية في العربية للدكتور طه عبد الرحمن يقول: «إني وضعت هذا المصطلح ـ يعني التداولية ـ منذ سنة (١٩٧٠)، في مقابل (pragmatique) ولو أن التداوليين

الغربيين علموا بوجود هذه اللفظة في العربية لفضلوها على لفظة (pragmatique)، لسبب واحد، وهو أنها لا توفي بالمقصود من علم التداول، فلفظة التداول تفيد في العلم الحديث الممارسة... وتفيد أيضا التفاعل في التخاطب... ثم بالإضافة إلى ذلك أنها من مادة واحدة ولفظة الدلالة نفسها، يعني أن التداول سوف يرتبط بالدلالة، فإذن هذا هو التبرير العلمي الأولي لمصطلح التداول»[٢٥].

وقد تابعه في ذلك جملة من الباحثين مثل: أحمد المتوكل[٢٦]، وإدريس مقبول[٢٧]، وعبد الهادي بن ظافر الشهري[٢٨]، ومسعود صحراوي[٢٩]، ومحمود أحمد نحلة[٣٠]، ونعمان بوقرة[٣١]، ومؤيد آل صوينت[٣٢].

تمايز التداولية عن مناهج البحث اللغوي:

حدد بعض الباحثين ما تتميز به التداولية عن غيرها من اتجاهات البحث اللغوي بما يأتي:

١ــ التداولية تقوم على دراسة الاستعمال اللغوي أو هي لسانيات الاستعمال اللغوي. وموضوع البحث فيها هو توظيف المعنى اللغوي في الاستعمال الفعلي من حيث هو صيغة مركبة من السلوك الذي يولد المعني.

٢ـ ليس للتداولية وحدات تحليل خاصة بها ولا موضوعات مترابطة.

٣ــ التداولية تدرس اللغة من وجهة وظيفية عامة: معرفية واجتماعية، ثقافية.

٤ – تعد التداولية نقطة التقاء مجالات العلوم ذات الصلة وبينها وبين لسانيات الثروة اللغوية[٣٣].

والملاحظ أيضا أنَّ التداولية لا تنضوي ضمن أي مستوى من مستويات اللغة إلّا أنها تتداخل معها في بعض الجوانب منها:

ـ **علم الدلالة**: الذي يشاركها في دراسة المعنى على خلاف العناية ببعض مستوياته.

ـ **علم اللسانيات الاجتماعية** إذ يلتقي معها في تبيين أثر العلاقات الاجتماعية بين المشاركين في الحديث، والموضوع الذي يدور حوله الكلام، ومرتبة المتحاورين وأثر السياق...

ـ **اللسانيات النفسية** وهو يشترك معها في العناية بقدرات المشاركين سواء من جانب الاداء أو السمات الاخرى التي تتميز بها شخصية الفرد.

ـ **وتحليل الخطاب** يشارك التداولية في تحليل الحوار وتحليل الأفعال الكلامية.

المصادر

[١] استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري.

[٢] آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، مصر، ٢٠٠٦.

[٣] الاقتضاء في التداول اللساني، إدريس مقبول، عالم الفكر، مج٢٠، ع٣، الكويت، ١٩٨٩م.

[٤] التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي، دار الطليعة، ط١، بيروت، ٢٠٠٥م.

[٥] التداولية والبلاغة العربية، باديس لهويمل، مجلة المخبر، العدد (٧)، ٢٠١١، الجزائر.

[٦] التّداولية، من أوستين إلى غوفمان، فيليب بلانشيه.

[٧] الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤م.

[٨] الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٩م.

[٩] الخطاب القرآني دراسة في البعد التداولي، مؤيد آل صوينت، مكتبة الحضارة، ط١، بيروت، ٢٠١٠.

[١٠] الدالیات والتداولیات، طه عبد الرحمن، البحث اللساني والسيميائي، ندوة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، ط١، المغرب، ١٩٨٤م.

[١١] دروس في علم الأصول (ح٢)، السيد محمد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط١، ١٤٢١هـ.

[١٢] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، ١٩٩٢م.

[١٣] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، ١٩٩٢م.

[١٤] دليل الناقد الادبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المرآز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٣م.

[١٥] العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق.

[١٦] في اللسانيات التداولية، خليفة بوجادي،

[١٧] القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، أوزوالد ديكرو ـ جان ماري سشايفر، ترجمة: د. منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، ط لا، ن: لا.

[١٨] القاموس الموسوعي للتداولية، آن روبول وجاك موشلار، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين بإشراف عز الدين المجذوب، دار سيناترا، تونس، ط لا، ٢٠١٠م.
[١٩] الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: لا ١٩٨٨م.
[٢٠] اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، نعمان بوقرة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠٠٩.
[٢١] مباحث الدليل اللّفظي، تقرير البحث الأصولي للسيد محمد باقر الصدر، المقرر: السيد محمود الهاشمي،
[٢٢] المدارس اللسانية المعاصرة، نعمان بوقرة، منشورات كلية الآداب، القاهرة، ط لا، ت لا.
[٢٣] مدخل إلى علم اللغة، محمد حسن عبد العزيز، دار الدار العربية للعلوم ناشرون. منشورات الا
[٢٤] مدخل إلى علم النص، محمد الأخضر الصبيحي،
[٢٥] المرجعية اللغوية في النظرية التداولية، عبد الحليم بن عيسى، دورية الدراسات الأدبية، العدد١، ماي ٢٠٠٨، جامعة وهران.
[٢٦] المعنى وظلال المعنى، محمد محمد يونس، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.
[٢٧] المقاربة التداولية، رانسواز أرمينكو، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت، دط، دت.
[٢٨] النظرية البراغماتية اللسانية (التّداولية)، د. محمود عكاشة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٣م.
[٢٩] الوظائف التداولية في اللغة العربية، أحمد المتوكل، الدار البيضاء، ١٩٨٥م.

الهوامش:

[١] مدخل إلى علم اللغة، محمد حسن عبد العزيز، دار الفكر العربي، ١٩٩٨م، ص ٢٥٢.
[٢] الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤م، ج٣، ص١٣١.
[٣] العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق، ص ١٢٤.
[٤] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، ١٩٩٢م، ص٣٦٥، ٣٦٦.
[٥] مباحث الدليل اللّفظي، تقرير البحث الأصولي للسيد محمد باقر الصدر، المقرر: السيد محمود الهاشمي، ج١، ص٧٣.
[٦] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، ١٩٩٢م، ص٣٦٥، ٣٦٦.
[٧] الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٨م، ج١، ص٢٥.
[٨] المصدر السابق، ج١، ص ص٢٥ ـ ٢٦.
[٩] الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ١٩٨٩م، ج١، ص١٠٠.
[١٠] دروس في علم الأصول (ح٢)، السيد محمد باقر الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط١، ١٤٢١هـ، ص٢٦١.
[١١] أُنظر: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم

اللسان، أوزوالد ديكرو ـ جان ماري سشايفر، ترجمة: د. منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، ص ص٢٦ ـ ٤٢.
[١٢] المدارس اللسانية المعاصرة، نعمان بوقرة، ص٧٥.
[١٣] النظرية البراغماتية اللسانية (التّداولية)، د. محمود عكاشة، ص٣ ـ ٤.
[١٤] مدخل إلى علم النص، محمد الأخضر الصبيحي، ص٤٣.
[١٥] في اللسانيات التداولية، خليفة بوجادي، ص ٣٦ وما بعدها.
[١٦] التداولية والبلاغة العربية، باديس لهويمل، مجلة المخبر، العدد (٧)، ٢٠١١، الجزائر. ص١٥٥.
[١٧] المرجعية اللغوية في النظرية التداولية، عبد الحليم بن عيسى، دورية الدراسات الأدبية، العدد١، ماي ٢٠٠٨، جامعة وهران، ص٩.
[١٨] القاموس الموسوعي للتداولية، آن روبول وجاك موشلار، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين بإشراف عز الدين المجذوب، دار سيناترا، تونس، د ط، ٢٠١٠، ص٥٦.
[١٩] المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينكو، ص٧.
[٢٠] المعنى وظلال المعنى، محمد محمد يونس، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٣٧.
[٢١]. المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينكو، ص ٧.
[٢٢] المقاربة التّداولية، فرنسواز أرمنكو، ص٤.
[٢٣] التّداولية، من أوستين إلى غوفمان، فيليب بلانشيه، ص١٧.
[٢٤] دليل الناقد الادبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المرآز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٣، ص١٦٧.
[٢٥] الداليات والتداوليات، طه عبد الرحمن، البحث اللساني والسيميائي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، ط١، المغرب، ١٩٨٤، ص٢٩٩.
[٢٦] الوظائف التداولية في اللغة العربية، أحمد المتوكل، الدار البيضاء، ١٩٨٥م، ص٥.
[٢٧] الاقتضاء في التداول اللساني، إدريس مقبول، عالم الفكر، مج٢٠، ع٣، الكويت، ١٩٨٩م، ص١٤١.
[٢٨] استراتيجيات الخطاب، عبد الهادي بن ظافر الشهري، ص٢١.
[٢٩] التداولية عند العلماء العرب، مسعود صحراوي، دار الطليعة، ط١، بيروت، ٢٠٠٥، ص١٥.
[٣٠] آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، محمود أحمد نحلة، دار المعرفة الجامعية، مصر، ٢٠٠٦، ص٩.
[٣١] اللسانيات اتجاهاتها وقضاياها الراهنة، نعمان بوقرة، عالم الكتب الحديث، ط١، الأردن، ٢٠٠٩، ص١٦٠ -١٦٢.
[٣٢] الخطاب القرآني دراسة في البعد التداولي، مؤيد آل صوينت، مكتبة الحضارة، ط١، بيروت، ٢٠١٠، ص٢٠.
[٣٣] آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص ١٤-١٥.