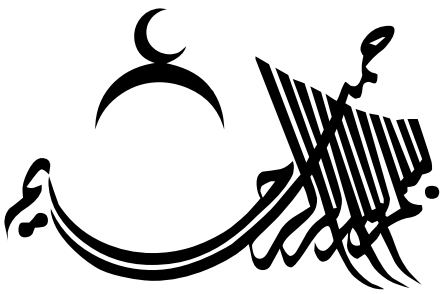
- الدين والطائفية والأمة.. مراجعة نقدية
- حرية الرأي وتأصيل الاستبداد
- البحث عن نهاية النفق
- حوار الديانات
- كيف هزم حزب الله إسرائيل؟!
- حرب الأيام الثلاثة والثلاثين
- قيم الشريعة ومقاربة إشكالية الثابت والمتغير
- التفسير الموضوعي والكلام الحديث
- منهج الدراسات القرآنية الاستشراقية الأخيرة
- الحداثة في الفكر والأدب

العدد ٤٠ ـ السنة الثامنة عشر ـ ربيع / ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م



قواعد النشر

تكفلت مجلة البصائر منذ انطلاقتها أن تكون معبرة عن الفكر الإسلامي الأصيل، بعيداً عن تعقيدات اللغة وغموض المفاهيم، مع احتفاظها بعمق المضمون ورصانة المحتوى...

من هنا ترحب المجلة بالدراسات والبحوث الإسلامية التي تسهم في نشر الوعي الديني والثقافي الفكري.. وذلك وفقاً للقواعد والشروط التالية:

١ - أن تكون الدراسات أصيلة لم يسبق نشرها. وتعالج القضايا بأسلوب رصين، وتلتزم قواعد البحث العلمي بتوثيق المصادر واستيفاء بياناتها.

٢ - تخضع الدراسات لمراجعة إدارة التحرير، كما إنها لا تعاد، سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.

٣ - ترتب الدراسات والأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية.

٤ - يرجى أن ترفق الدراسات والابحاث المقدمة للمجلة، بموجز تعريفي بالكاتب.

٥ - للمجلة حق نشر الدراسات والأبحاث مجتمعة أو مستقلة. بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى لغة أخرى.

٦ - تستقبل المجلة الدراسات والأبحاث في مختلف أبوابها، كما ترحب بمراجعة الكتب، وتغطية الندوات، ومناقشة الأفكار المنشورة في المجلة.

المقالات والدراسات التي تنشرها البصائر لا تعبّر بالضرورة عن آراء المركز أو المجلة

سعر العدد

- لبنان ٣٠٠٠ ل. ل
- سوريا ٦٥ ل. س
- مصر ٥ جنيهات
- الأردن دينار ونصف
- السعودية ١٥ ريالاً
- الكويت ديناران.
- الإمارات العربية ٢٠ درهماً
- اليمن ٣٠٠ ريال
- العراق ١٥٠٠ دينار
- ليبيا دينار ونصف
- البحرين دينار ونصف
- قطر ١٥ ريالاً
- عمان ريال ونصف
- السودان ٢٥٠٠ جنيه
- المغرب ٢٥ درهماً
- تونس دينار ونصف
- الجزائر ٢٢ ديناراً
- إيران ١٠٠٠٠ ريال
- بريطانيا جنيهان ونصف
- فرنسا ٣٠ فرنكاً
- ألمانيا ١٠ ماركات
- سويسرا ١٠ فرنكات
- هولندا ١٠ فلورنات
- إيطاليا ٥٠٠٠٠ ليرة
- أمريكا ٥ دولارات
- كندا ٤ دولارات
- أوستراليا ٦ دولارات
- الدول الأوربية والأمريكية الأخرى ٥ دولارات

الاشتراك السنوي

- لبنان وسوريا ٢٠ دولاراً.
- باقي الأقطار العربية ٣٠ دولاراً.
- أوربا وأمريكا وسائر الدول ٤٠ دولاراً.
- المؤسسات الرسمية والخاصة ٦٠ دولاراً.

تحول الاشتراكات على بنك عودة ـ لبنان، رقم الحساب ١-٤١٦/٢٥٤٨٦٨

البصائر

مجلة إسلامية فكرية

هيئة استشارية

الأستاذ صادق العبادي (إيران)
الشيخ صاحب الصادق (العراق)
الشيخ محمد العليوات (السعودية)
الأستاذ حسن العطار (الكويت)

رئيس التحرير الشيخ زكرياداوود (السعودية)

مدير التحرير محمد زين الدين (السعودية)

هيئة التحرير

السيدمحمودالموسوي (البحرين)
الشيخ حسن البلوشي (الكويت)
الشيخ عمار المنصور (السعودية)
الشيخ معتصم سيد أحمد (السودان)

لبنان ـ بيروت ـ الحمراء ص.ب. ٦١٥٩/١١٣
P.O.Box 113/6159 Hamra -Beirut-Lebanon
E-mail: albasaer@gawab.com

التوزيع خارج لبنان: الفلاح للنشر والتوزيع
لبنان ـ بيروت ص.ب ٦١٥٩/١١٣
فاكس: ٩٦١-١-٨٥٦٦٧

يصدرها مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم (عج)

العدد ٤٠
السنة الثامنة عشر
١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م

محتويات العدد

من المحرر ٦

كلمة البصائر

- حرية الرأي.. وتأصيل الاستبداد - رئيس التحرير ٧

من بصائر الوحي

- قيم الشريعة ومقاربة إشكالية الثابت والمتغير - السيد جعفر العلوي ١١
- التفسير الموضوعي والكلام الحديث عند الشهيد الصدر الأول - الشيخ شكيب علي بن بديرة ٤٠
- منهج الدراسات القرآنية الاستشراقية الأخيرة - د. عبد الكريم الشبلي ٧٩

قضايا إسلامية وفكرية

- حوار الديانات - آية الله السيد هادي المدرسي ٨٨
- الدين والطائفية والأمة مراجعة نقدية - الشيخ زكريا داوود ٩٢

رأي

- البحث عن نهاية النفق - صادق الموسوي ١١٥

إسلام ومسلمون

- كيف هزم حزب الله إسرائيل؟! - أليستر كروك ومارك بيري..... ١٢٦

نافذة الأدب

- الحداثة في الفكر والأدب - إبراهيم محمد جواد..... ١٥٠
- وقوفٌ بين الحُطام - الشاعر: عبدالله علي الغاوي ١٧٢

قراءة في كتاب

- حرب الأيام الثلاثة والثلاثين - قراءة وتعليق: د. عبد الله زيعور..... ١٧٤

إصدارات حديثة..... ١٨٤

متابعات وتقارير

الطائفية هدم لمنجزات الوطن والأمة..... ١٩١

الفقيه المثقف.. مهرجان تكريم الدكتور الفضلي..... ١٩٥

كلمة في الختام - الشيخ حبيب الجمري..... ٢٠٠

من المحرر

ما زالت دعوة الطائفية البغيضة -قائمة- يؤكدها ويطرحها الإعلام غير المسؤول، فالتطاول على شخص العلماء، وكفاءات الأمة، تؤكد لنا ضرورة حضور المثقف الرسالي لتوعية الأمة بخطر هذه الثقافة البغيضة، وحول هذه الدعوات وضرورة نقدها والتصدي لها، نقرأ في افتتاحية العدد أن: «الاستعمار والأنظمة السياسية، وتأصيل قيم الاستبداد، كلها ساهمت وبشكل واضح في تشكيل الأزمة الطائفية...» وللخروج منها فإن: «الأمة مدعوة الآن أكثر من أي وقت مضى لتفحص عقيدة أهل البيت عليهم السلام... وليكن ذلك من خلال إعمال العقل والفكر وليس التخويف والتشويه والكبت وقمع الرأي.. ولأن الفكر والمعرفة أكثر قدرة على تحقيق التقارب والتآلف بين أبناء الأمة»، كما يقرأ رئيس التحرير وبمراجعة نقدية واقع (الدين والطائفية والأمة)، وفي السياق نفسه يقدم لنا الزميل صادق الموسوي قراءة تبحث عن نهايةٍ لنفق الطائفية. أما سماحة آية الله السيد هادي المدرسي (حفظه الله)، فإنه يدعو لحوار الديانات، بديلاً عن صراع الحضارات. أما حول الواقع السياسي للأمة، وبعد مرور أشهر من الانتصار الذي حققته المقاومة الإسلامية، نقرأ الأسباب التي من خلالها (هزم حزب الله إسرائيل)، وهي مقالة مترجمة، وأخرى تقرأ الإصدار المميز (حرب الأيام الثلاثة والثلاثين). وفي باب (من بصائر الوحي) يقرأ الزميل السيد العلوي (مشكلة الثابت والمتغير ضمن نظرية القيم)، التي قدمها ونظّر لها المرجع المدرسي، كما يقرأ الباحث التونسي الشيخ بديرة (التفسير الموضوعي والكلام الحديث عند الشهيد الصدر الأول). أما الدكتور الشبلي فيطالعنا بقراءةٍ لـ(منهج الدراسات القرآنية الاستشراقية الأخيرة). وفي باب (الأدب) نقدم قراءةً نقدية لـ(الحداثة في الفكر والأدب) للزميل إبراهيم جواد، وأخرى قصيدة في الذكرى الأولى للاعتداء الآثم على مقدسات الأمة الإسلامية. ونختتم العدد برسالة يوجهها الشيخ الجمري، لأولئك الذين يتباهون بذواتهم، ويحسبون أنهم يحسنون صنعاً. والله الموفق.

حرية الرأي.. وتأصيل الاستبداد

■■ رئيس التحرير

المتأمل في الأحداث التي تقع في عصرنا الراهن يخرج بنتيجة أن النخب السياسية والفكرية لا تقرأ التجارب بشكل صحيح، ومن المهم جدًّا لكل أمة تطمح للرقي الحضاري أن تكون قادرة على وعي المتغيرات وقراءة تجارب الفشل والنجاح، وما لم تصبح قراءتنا لتاريخنا وواقعنا وفق أسس موضوعية بعيدة عن التحيز والتعصب فإن نتائجها تكون خاطئة، بل وفي كثير من الأحيان مدمرة لمنجزاتنا ومكتسباتنا التي تراكمت عبر أجيال عديدة.

وأبرز الأزمات التي تعيشها أمتنا في عصرنا الراهن مسألة الطائفية.. والتعامل مع الرأي الآخر، ومن الواضح أن الطائفية كموضوع يمثل في أحد جوانبه أزمة في النظر للآخر وطرق التعامل معه فكريًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، فالموضوعان الأزمة مترابطان ومتداخلان وأحدها يمثل وجهاً للآخر، وينبغي أن نتعامل معهما بشكل دقيق كي لا تتفاقم الأزمات.

في البعد الطائفي تتداخل عوامل عدة لتزيد الواقع تأزُّماً، فالاستعمار تاريخيًّا والأنظمة السياسية وتأصل قيم الاستبداد كلها ساهمت بشكل واضح في تشكيل الأزمة الطائفية، إذ ليس الواقع المر الذي نعيشه سوى نتيجة لكل تلك الممارسات الخاطئة في التعامل مع واقع الاختلاف داخل الأمة، فالاستعمار كان مدركاً وعارفاً بشكل كبير بتنوع النسيج الاجتماعي والعرقي والثقافي الذي تعيشه أمتنا الإسلامية، وأن ذلك التنوع يعيش بسلام ووئام، وأن تداخلاً عميقاً يجري بينها حتى ليكاد يمحو التمايزات والفروق فيما بينها.

ولأن السياسة الاستعمارية تهدف بالدرجة الأولى للقضاء على كل مقومات النهوض

الحضاري لأمتنا ومن ثم السيطرة على مواردها؛ فإن أفضل الطرق لذلك هي إذكاء وتأجيج الفتن الداخلية من خلال إحياء وتضخيم أسس الاختلاف الطائفي في أمتنا، وبالطبع أرضية التخلف التي تعانيها الأمة تساعد بشكل كبير في تفاعل تلك الأسس في تشكيل الأزمة وإعادة صياغتها، إذ ليس للقوى الاستعمارية قدرة على تمرير مخطط الفتنة لو لم تكن الأرضية والنفسية العامة مهيأة لها، وهنا لا بد من قراءة دقيقة لمنظومة المعرفة التي تتحكم في عقلية الأمة، حتى نضع أيدينا على مكمن الخلل وأسّ الأزمة.

وفي ظني أن تأصل قيم الاستبداد في عقلية الأمة هي التي تشكل الأرضية الخصبة لنمو كل أزماتنا سواء في تاريخنا أو عصرنا الراهن، وتتضح الصورة بشكل جلي من خلال تأملنا في كيفية تعامل النخب الدينية والفكرية والسياسية مع الرأي المختلف، أيًّا كان سبب الاختلاف، ولعل ما ساعد على تأصل الاستبداد هي الأنظمة السياسية التاريخية كالأمويين والعباسيين والعثمانيين الذين مارسوا البطش والإرهاب مع من يختلفون معه، وكان السيف أصدق أنباءً من الكتب كما يقول شاعرنا العربي أبو تمام، بل سعت تلك الأنظمة لتسخير المعرفة وروادها من أجل تأصيل قيم الاستبداد وتدجين عقلية الأمة لتتعايش مع النظم المستبدة، ليصبح السيف هو الحاكم الأوحد في حل كل قضايانا والتعامل مع أزمات واقعنا، يقول أبو تمام:

السيف أصدق أنباءً من الكتب ... في حده الحد بين الجد واللعب

بيض الصفائح لا سود الصحائف ... في متونهن جلاء الشك والريب

ويقول أبو الطيب المتنبي:

حتى رجعت وأقلامي قوائلُ لي ... المجد للسيف ليس المجد للقلم

وقد شعر العديد من أحرار أمتنا بالأزمة التي تعانيها الأمة في تعاملها مع الرأي المختلف، وأن البطش والإرهاب متأصل في سلوكيات الحاكم والمحكوم، فالحاكم بما أنه يملك القوة والسلطة فإنه زعم أنه يملك الحق والحقيقة، وأن كل ما يقوم به هو الصواب والرشد، وأن في خلافه الضلال والتيه والبعد عن الدين، لأنه دشن في عقلية الأمة أنه يمثل الله في كل ما يقوم به، وأنه لا يمكن أن يخطئ، ولعل عصرنا الراهن شاهد على ذلك فلم نسمع أن شخصاً وقف أمام حاكم عربي ليقول له: إن سياستك خاطئة، بل جلّ ما نسمعه من إعلامنا العربي هو تسبيح وحمد لحاكمنا العربي الأوحد في قدراته الخارقة، وأفضل تعبير عن حالة كهذه ما قاله الشاعر العربي أبو العلاء المعري وهو ينتقد إملاء الحاكم أفكاره الخاطئة ورؤاه السقيمة على الأمة التي لا تملك إلا أن تقر وهي ترى السيف مسلّط على رقبتها وتقول: نعم لكل ما يريد حاكمنا العربي.

يقول أبو العلاء المعري وهو يصف ذلك بأبلغ أسلوب وأجمله:

جلوا صارماً وتلوا باطلاً وقالوا: صدقنا، فقلنا: نعم

وما ساعد على تأصل قيم الاستبداد في واقع الأمة هو التحالف بين الاستبداد السياسي والديني، حيث فتح السلطان أبوابه للوعاظ وأنصاف العلماء، ومدهم بالمال والسلطة؛ ليفرض أولئك آراءهم وثقافتهم وما يؤمنون به على الأمة تحت غطاء الدين، ليكرسوا في عقلية الأمة مبدأ الطاعة التامة وحرمة المساءلة والمناقشة لأي رأي سواء في مجال السياسة أو الدين، فالسلطان يهمه إطاعة أوامره وما يقرره من سياسات، والمؤسسة الدينية المرتبطة به تسعى لفرض تفسيرها للدين وقضاياه حسب رؤاها وما تؤمن به، وهنا تلتقي المصالح وتتوافق الرغبات ليتم التحالف الصريح أو الخفي على حساب الرأي الآخر الذي غالباً ما يمثل الحقيقة لبعده عن الهوى والمصالح والسلطة.

ولعل أبرز مثال له في عصرنا الراهن بالنسبة لتحالف المؤسسة الدينية والسياسية هو تخويفهم من الرأي الآخر الذي يعطي لقضايا الدين قراءة أخرى ويسعى للتأصيل لمبدأ الحرية في التعبير والاعتقاد والسياسة ويرفض وصاية السلطان على معتقد الناس وأرائهم الدينية، لأن الإيمان بالدين لا يتم من خلال التقليد أو الجبر والإكراه بل يدشن الدين والقرآن الكريم أصل التعقل في تعاملنا مع كل قضايانا وبالأخص ما يمس العقيدة والإيمان الديني، ويأمر الأمة أن تكون قناعاتها منطلقة ومبنية وفق أسس منطقية وعقلية وليس من خلال تقليد الآباء أو العرف الاجتماعي أو رأي السلطة، فالدين أمر يرسم مسار الإنسان في الحياة كلها دنياً وآخرة، لذا فإن من الخطورة بمكان أن نجعل السلطة التي لم تؤتمن على مواردنا المادية أمينة على معتقداتنا الدينية، وهنا تكمن ضرورة التعقل في القرآن الكريم.

وليست مسألة تخويف الأمة من التشيع وتهويل القضية تحت مسمى التبشير الشيعي إلا سلسلة تندرج ضمن تحالف السلطة المستبدة ورجال الدين الذين تشربوا الاستبداد لطمس وإخفاء الرأي الآخر المختلف، كما أنه يمثل عجزهم عن الحوار والنقاش الحر وضعف الحجج والبراهين التي تستند عليها السلطتان الدينية والسياسية، وإلا فما هو مبررهما من كل هذا التهويل إذا كانت السلطتان تملكان القدرة على إقناع الأمة برؤيتهما وتفسيرهما لما هو ديني أو سياسي، وما الضير من تعرُّف الأمة على عقيدة الشيعة من خلال علمائهم ومفكريهم وتأمل أدلتهم وحجج معتقداتهم وأرائهم عبر قنواتهم هم وليس عبر قنوات تختلف معهم أو تحاربهم.

إن الأمة مدعوة الآن أكثر من أي وقت مضى لتفحص عقيدة أهل البيت عليهم السلام التي يؤمن بها الشيعة الإمامية من خلال مصادرهم وكتبهم وعلمائهم ومفكريهم، وليكن الحكم من خلال إعمال العقل والفكر وليس التخويف والتشويه والكبت وقمع الرأي الآخر، وعند ذاك يمكن أن نضع أيدينا على حل أزمة الطائفية؛ لأن الفكر والمعرفة أكثر قدرة على

تحقيق التقارب والتآلف بين أبناء الأمة، فالفكر والرأي المختلف لا يمكن التعامل معهما إلا بأدوات فكرية ومعرفية وليس من خلال التخويف، لأن التخويف يدل بشكل صريح على العجز والاستبداد.

قال الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾[1] □

(١) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

قيم الشريعة ومقاربة إشكالية الثابت والمتغير

■■ السيد جعفر العلوي*

تمهيد

إن تمامية الشريعة تطرح تساؤلاً عن كيفية تلبية نصوص محدودة لوقائع لا تنتهي. والإجابة نظرياً واضحة. وهي أن النصوص صياغة للقوانين الثابتة والكلية التي تندرج تحتها الجزئيات وتستوعب المتغيرات.

والسؤال المقارب لموضوع الورقة هو عن محورية القرآن الكريم في مقاربة الإشكالية!، بغرض استيحاء بصائر جديدة وأحكام للوقائع الحادثة.

وبعبارة مساوقة؛ هل ثمة ثوابت في الشريعة ومساحة للمتغيرات بحيث يمكن المواءمة بينهما، بحيث تكون الثوابت ضابطة وموجهة للتشريع والثقافة في المتغيرات.

وسنتعرض لهذا الموضوع في مقدمة غرضها الإشارة إلى ضرورة الفهم المتجدد، ونعرض مقاربة سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله) في كتابه التشريع الإسلامي خصوصاً الجزء الثاني في معالجة مشكلة الثابت والمتغير ضمن نظريته في القيم. ونختم الحديث بإشارة موجزة تقويمية للمجتمع العلمي.

* عالم دين، كاتب وباحث، أستاذ الدراسات العليا في حوزة القائم العلمية، السعودية.

مقدمات في ضرورة التطور

المقدمة الأولى: مراجعة في الحداثة والمعاصرة..

يسود اعتقاد في أوساط المثقفين وعلماء الاجتماع الغربيين بأن الحداثة ستؤدي إلى إقصاء الدين عن الحياة. ومن ثم دأب هؤلاء على التأكيد على «أفول الدين».

بينما يُظهر الإسلام بوضوح أن من الممكن إقامة نظام للحياة بمختلف شؤونها يستند إليه ويتعاطى بكفاءة مع متطلبات الحياة المعاصرة.

من هذه المفارقة نود التمهيد للحديث عن بعض الأمور في هذا السياق:

إن الحداثة تحكي القيم المحركة نحو التحديث من قيم العلم والعمل والانفتاح على الواقع مشاكله ومعطياته بغية تحقيق الرفاه والتقدم للحياة البشرية. وقد ارتبط مفهوم الحداثة بحقبة زمنية معاصرة استطاعت البشرية أن تحقق فيها الكثير من التقدم بما هو غير معهود في التاريخ، حيث كانت سمة الحداثة المعرفية العقلانية بمعنى تقديس العلم المؤسس على الاتجاه الحسي المستهدف السيطرة على الكون لصالح الإنسان. ومن هنا يتأتى اصطلاح ما بعد الحداثة المؤسس على النسبية المعرفية والأخلاقية، وتقويض العقلانية الصارمة.

ونلاحظ أن النظر الشمولي لتاريخ المدنيات البشرية ومشتركاتها يتيح التأسيس لقيم تتيح للإنسان الاستجابة المستمرة لمعطيات عصره، والذي هو في صيرورة مستمرة لا تهدم كل شيء، لاستقرار كينونة الإنسان الفطرية والقيم الإنسانية على أقل تقدير. ومن هنا الحداثة الماسكة بالسنن الناظمة للصيرورة لا ترتبط بحقبة زمنية بهذا المعنى.

من هنا يمكن الإشارة لبعض التداعيات:

١ـ في مفهوم التجديد:

السؤال عن إمكانية تجديد ومعاصرة وحداثة بعيداً عن الاستلاب لصالح الحداثة الغربية.

إن إمكانية ذلك تتم بدءاً برفض المقابلة الرائجة أي «التقليد والحداثة»، حيث ينتمي الإسلام للماضي، بينما الحداثة هي لغة العصر. ولهذه المقابلة الخاطئة أكثر من مبرر، لكن ما يختص بالمسلمين هو الخلط بين الدين والتراث، مدعوماً بالتعريف للحداثة بما هو متواضع عليه بالانصراف للأنموذج الغربي العلماني.

فإذن الصحيح فك ترابط علاقة التجديد بالحداثة الغربية، حيث إن التجديد بنظرنا:

١ـ التجديد آلية منهجية لتحقيق المعاصرة، تعتمد على مرجعية، هي بالنسبة لنا الإسلام.

وتستند إلى خيار حضاري إيماني يرى إمكانية واقعية في معالجة مشاكل الواقع

وتحقيق الحياة الكريمة للإنسان استناداً للدين الإلهي بمعنى تنقية الدين بفصله عن التراث البشري، وتجسير العلاقة معه بلا واسطة من خارجه، ثم الانفتاح على الخارج بهديه. فهو إطلالة على العصر والتحرر من الغربة التاريخية والاستلاب للغرب.

إن جوهر الحداثة هو القدرة على المعاصرة؛ لذا فإن تنمية الوعي بالعصر والتحرر من الآصار والأغلال وخلق قيم الفاعلية والانفتاح الرشيد في الإنسان هو المدخل الصحيح.

فلا يستقيم في إطار الإيمان بالله العليم الحكيم مفهوم التجديد المنتزع من اللغة، فالدين لا يبلى. نعم التطبيقات التاريخية للمسلمين وما يصدق عليه التراث البشري هو عرضة لذلك بلا ريب.

٢- إن مفهوم التجديد يتضمن صلاحية الدين، كما تتكئ الصلاحية على حقيقة أنه ثمة سنن دائمة تمسك بالصيرورة التاريخية.

فهذه الصيرورة لن تبدل حقيقة الإنسان، ولن تنسف سنن التاريخ والاجتماع وتحيل الحراك فيهما إلى فوضى عبثية. وهذا الثبات في السنن المستقرة للوعد الإلهي هو المؤسس للعقلانية والمؤسس للعلم في حقل الإنسان، والمؤسس للقيم الإنسانية وحقوق الإنسان.

بينما يرتكز مفهوم التجديد في الفكر الغربي -خصوصاً في إطار ما بعد الحداثة- على أساس نسبية القيم وغياب العلاقة الواضحة بين الثابت والمتغير؛ إذ تعتبر كل قيمة قابلة للإصابة بالتبدل والتحول، وعلى الإنسان أن يستجيب لهذه التغيرات، لذا التجديد في الفكر الغربي هو عملية التجاوز المستمرة للماضي أو حتى الواقع المزامن.

٢ـ في العقلانية:

أُسُّ الحداثة الغربية العقلانية، لكنها عقلانية حسية تستثني ما وراء الحس، مضمونها (أي العقلانية) هو النشاط الذهني والبحثي الملتزم بالمناهج العلمية الحديثة، فالمعقولية لشيءٍ ما تساوق أن يكون معطىً للمنهج العلمي. ويبدو أن العقلانية محل توافق بين التجديديين على مختلف مذاهبهم، إلا أن الاختلاف يتصل بالمضمون. فالنظر الفلسفي لـ«العقل» هو ما يرسم الرؤية الفلسفية المعرفية.

ويجدر بنا أن نعرض للعقلانية بما يتصل بموضوع البحث.. لذا نعرض لجملة أمور:

إمكان المعرفة الموضوعية:

يمكن القول إن المعارف الدينية تسوق إلى الإيمان بالعقل والثقة به. والعقل وبإيجاز:

ـ قوة مستقلة يتمتع بها الإنسان، وهي إحدى مقومات هويته الإنسانية. ووظيفة هذه القوة هو كسب المعرفة عبر ما يُسمى بالنشاط التعقلي، وتتمتع هذه القوة بالمعيارية والتوجيه.

ـ يتوافر لدى هذه القوة -بغض النظر عن التفسير- مسلمات بديهية يثق بها بمجرد

الالتفات لها.. واعتماداً على هذا العلم الضروري القائم يستطيع الإنسان بناء المعرفة التي توصف بـ«المكتسبة».

وعلى هذا يتأسس أولاً الحاجة للمنهج والبرهان في المعارف المكتسبة، وثانياً إمكانية المعرفة المتراوحة من الظنون العلمية إلى اليقين العقلائي.

ولاحقاً مع بداية النهضة الغربية تم اختزال وظيفته إلى إدراك الظواهر الحسية. إن مقولة عجز العقل عن «إدراك الغيب» وانحصار المعرفة في «الحس» هو التأسيس للعقل في العقلانية الغربية.

وكنتيجة منطقية أصبح الدين خارج العقلانية، أو على أقل تقدير غير قابل للبرهنة. ويترسخ طلاق الدين والعقلانية الغربية لتأسس النهضة على أساس العداء للكنيسة.

والعقلانية هاهنا يقينية ترى الغائية والسببية في النظام الكوني، فيكون النشاط العلمي استكشاف قوانينه لاستثماره لصالح الإنسان. ويبدو أن الإنجازات العلمية خلقت ثقة بالمناهج العلمية لا تتيحها قاعدتها الفلسفية. حيث إن «التعميم واليقين» يتطلب إيماناً بمبدأ العليَّة ويقيناً بثبات العلاقة، ويقيناً بتحديد أطراف العلاقة العلية.

وبينما تغلبت ظاهريًّا الفلسفة الحسية على مشكل اليقين بالمبدأ بإرجاع الثقة بالعليَّة للخبرة البشرية الحسية المتراكمة عبر تاريخها الطويل، إلا أنها تفشل في ضمان ثبات العلاقة بين طرفي العلية، لما يتطلبه من مبرر لا يخرج عن أحد اثنين؛ الذاتية أو الجعلية المستقرة بالوعد الإلهي بثبات السنن، وكلاهما لا يفسر حسيًّا. وهذان يتعلقان بالتأسيس الفلسفي لليقين للمناهج العلمية بينما الأمر الثالث يرتبط بالمناهج العلمية نفسها، أي كيف يتأتى للإنسان التأكد وبصورة جازمة أن «أ» هو السبب لـ«ب». وبما أن السبيل لذلك متعذرة إلا في ضوء الإحاطة التامة بموضوع المعرفة تولد «الاحتمال» كبديل للثقة الموضوعية في تشخيص طرفي العلاقة، والاستعاضة بالثقة الذاتية مع درجات الاحتمال الكبيرة.

وبين عجز الحسية في تأسيس أو تفسير اليقين وصدمة الفيزياء الحديثة التي كشفت زيف الغرور العلمي البشري مع تحطيم كثير من اليقينيات.. بدأ نجم النسبية المعرفية بالصعود كسمة للقرن العشرين.

ويتولد من «النسبية المعرفية» فيما يتصل بموضوعنا:

المبرر المعرفي لنسبية القيم وذاتيتها وتفاوتها، بل لعدم استقرار لحقيقة الإنسان أو وحدتها. وهذا له انعكاساته الهدامة في مجال القانون والعلم.

وافتراض الثوابت للدين أو الإنسان لا يجدي، فلا يمكن إدراك ذلك بوصفها ثوابت. بل إن السؤال عن الحقيقة والثوابت إنما هو في منطق الحداثة أي العقلانية، بينما ما بعد الحداثة ومنطق النسبوية فالسؤال لا معنى له، ويستبدل بالسؤال عن الجديد.

إن المساجلة مع النسبية المعرفية محلها علم الكلام. ويهمنا الإشارة إلى عبثية مقولة

الثوابت ومعيارية الصواب والخطأ في إطار النسبية المعرفية بغض النظر عن التبرير الفلسفي المستندة إليه.

إننا نعتمد بصورة أساسية على الثقة المطلقة بالعقل وبقدرته على المعرفة الموضوعية، فالمعرفة الدينية ليست بدعاً من المعارف والعلوم التي تعتمد على الثقة بالعقل بمعنى الثقة بحصول المعرفة العلمية.

التعبد وإشكالية العقلانية:

من الشائع أن التعبد خارج العقلانية، وبعيداً عن الاسترسال فإن التعبد هو الخضوع لله تعالى بمعنى الاستجابة لأوامره بوصف أنه المولى الحق. ومن ثم إن العقلانية هاهنا تتحقق بمجرد أن تكون مولوية الرب تعالى قابلة للبرهان العقلاني كما هو الحق. أما بشأن تفصيل الاستجابة أي الالتزام بالشريعة الإلهية فيمكن الإشارة إلى:

الأولى: إن العقلانية تقتضي غائية الفعل البشري لإخراجه من حد العبثية. ومن الواضح أن الأوامر الإلهية مغياة في الجملة.

وهذا يشمل العبادات الشرعية بالمعنى المصطلح، فالذكر والتقوى من باب المثال يردان في سياق غاية تشريعها.

الثانية: إن العقلانية لا تقتضي الإحاطة التفصيلية بالسلوك، وإلا لزم من ذلك إخراج مثل «رجوع غير الجاهل إلى العالم» من حريم العقلانية. حيث إن أصل الرجوع قضية عقلائية، إلا أن ترتيب الأثر عليه يتضمن ممارسة فعل يعلم في الجملة بتحقيق غرضه مثل الاستشفاء دون معرفة تفصيل كيفية ذلك.

نعم إن العقلانية تتطلب تشخيص أهل الخبرة، وتوثيق أمانتهم ونصحهم لمن استنصحهم. ولا يخفى أنه بعد الغض عن مولوية الرب تعالى فإنه العليم الحكيم، وأنه اللطيف الخبير.

الثالثة: إن شرط السماع والاستناد ناشئ من حق المولوية، ويبرره اللطف الإلهي بالعباد حيث تكفل تعالى بالهداية. بيد أن «السماع» عن المعصوم عليه السلام لا يلغي العقل الوظيفي [الفقاهة والاستنباط]، والسماع إنما هو في الوصايا لا في أصول المعارف العقائدية.

كما أن الوحي لا يكون بديلاً عن العقل، حيث هو «تذكرة» فيستثير دفائنه. أما معيارية العقل في المعارف العقائدية لا معنى لها في الفهم وإنما في القبول. واعتماد معيارية العقل في الوصايا يساوق الابتداع، ومن حق الإنسان ألّا يؤمن حيث لا إكراه وليس له أن يتقول على الله.

التعارض بين العقل والنقل:

مسألة التعارض تعتبر أحد الفوارق الأساسية بين نزعة العقلانية في المذاهب الإسلامية

ونزعة النصوصية!. ونلخص ما نود تسجيله في التالي:

ـ المتسالم عليه أن بحث التعارض مرجعه لأقوائية أحدهما، وبحسب عبارة الشيخ يوسف البحراني في مقدمة الحدائق: «إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيًّا فلا ريب في صحة العمل به، وإلا فإن لم يعارضه عقلي ولا نقلي وإن عارضه دليل عقلي آخر فإن تأيد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالنقلي... أما لو أريد به المعنى الأخص وهو الفطري الخالي من شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وإن شذ وجوده في الأنام ففي ترجيح النقلي عليه إشكال». كما أنه من المتسالم عليه بحسب عبارة الشيخ الأنصاري[1]: بأن لا تعارض بين قطعيٍّ عقليٍّ وقطعيٍّ شرعيٍّ مطلقاً.

ـ لكن الحق أن ثمة لبس في استعمال مصطلح (العقل) ليشمل العلم، بل المعارف. فما يسمى هاهنا بالعقل يراد به الدليل غير النقلي ليس إلا، ومن ثم يمكن افتراض التعارض. والحق أن العقل محايد في هذا التعارض ومهيمن عليه.

فينبغي بدءاً التفكيك بين العقل المكَوِّن والعقل المكَوَّن (المعارف) لنلحظ بأنه تعارض بين معطيات لنوعين من المناهج أو الأدلة النقلية والنظرية. فعليه يقيم العقل بدءاً صلاحية المنهج (نقليًّا، أو نظريًّا) للموضوع المعرفي، ومن ثم يُقوم خصوص الدليل ومدى دلالته، وثالثاً في حال التعارض مع دليل آخر يُقَوم أقوائية أحدهما.

إذ حجية العقل تأبى المزاحم له. ومع التفكيك بين العقل والمناهج يستبين أن حجية العقل لا تنسحب لتشمل المناهج. وواضح أن حجية المناهج هي عقلائية علمية، نعم في البديهيات قوة الوثوق القريبة من مستوى الثقة بالعقل ذاته.

وعوداً للتعارض، فالمتعارف والشائع أنه لم يقع، وغير متصور، وعلى فرض الحصول فالحجية للعقل، بعد إعادة الفحص والتأمل في كلا الدليلين. أما على التفكيك بين العقل والمعارف فهو متوقع ولا مانع منه، فالاشتباه في الأدلة النقلية والنظرية كثير. وضرورة المراجعة وإعادة الفحص من الوضوح بمكان.

ـ ومن جملة المسائل التي يتضح حالها مع الالتفات للتفكيك هي شبهة حظر بعض الدوائر على العقل. فتحديد دوائر للعقل وأخرى للنقل أيضاً مبني على دمج العقل بالمعارف والمناهج غير النقلية. أما على التفكيك فليس ثمة دوائر محرمة على العقل. نعم ينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: أن المناهج تختلف بحسب موضوع المعرفة، فتحديد الدوائر تبعاً للمناهج المناسبة عقلائي، بل وضروري، والعمدة في المنهج أن يصنع الجسر المعرفي بين الإنسان وموضوع المعرفة بحيث يتيح المعرفة الواقعية. لذا شؤون الآخرة جسرها المعرفي هو النقل ليس إلا.

---

(١) الشيخ مرتضى الأنصاري. فرائد الأصول (الرسائل) ج١ مؤسسة النشر الإسلامي إيران ١٤٠٧ ص١٨-٢١.

الثاني: أن هيمنة العقل لا تعني التخرص والحكم بلا علم، ومن ثم التسليم بعجز العقل عن الحكم لعدم توافر المعرفة ولو لعدم توافر الأدوات المنهجية المجسرة لموضوع المعرفة هو عين العقلانية.

المقدمة الثانية: التجديد ضرورة الدين:

ليس من قبيل المصادرة افتراض أن التجديد ضرورة ذاتية أو خاصة لازمة لرسالة الإسلام. إذ إنها رسالة خاتمة، وإن نبيها آخر الأنبياء، وإنها رسالة عامة للناس جميعاً، تتخطى حدود الزمان والمكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وعمومية الرسالة ضرورة لختم النبوة لعموم الهداية للبشر جميعاً. كما أن «الخاتمية» تعني استمرار رسالة النبي الخاتم إلى آخر الزمان.

إذن الإسلام الدين الخاتم ليكون فاعلاً مؤثراً في حياة الإنسانية في كل الأزمنة والعصور -بوصف رساليته- لا بد أن يقدم حلولاً ناجعة وأجوبة مناسبة لما يستجد من مشاكل ولما تستثار من أسئلة، بل ويفتح آفاق جديد للتقدم في مختلف العصور والمجتمعات.

ويؤكد هذا المعنى جملة أمور.. منها:

أولاً: الإسلام دين العقل:

حينما يكون العقل والذكر والفقه والبصيرة هدفاً أساسيًّا للوحي، مثل ﴿أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾، ومثل ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾. فإن ذلك يبين أهمية العقل ودوره في فهم الشريعة ودور الوحي في إثارة العقل وتكميله. والإرشاد للعقل إنما ليُتّبع.

إن الاعتراف بالصيرورة والتطور وترتيب الأثر المعرفي والتشريعي هو وليد حقيقة الإيمان والعقلانية. فالإيمان هو التسليم بالحق، أي الاعتراف بخلق الله جميعاً وسننه في الكون، والعقلانية المؤسسة على الثقة بالعقل تنتج الإيمان بالواقع الموضوعي. إن هذا الاعتراف ليشمل بجانب السنن الثابتة سنن الصيرورة.

ثانياً: الإسلام دين الحياة:

الإنسان أكرم خلق الله تعالى في هذه الدنيا، وقد وأتاح الله له الطبيعة ليستعمرها. وقد جعل القرآن الكريم عبادة الله غاية خلقه، وهدف وجوده. والعبادة هي وسيلة التكامل، إذ تؤسس التحرر من الجبت والطاغوت، وتجعل التطلع للأسماء الحسنى -والتي هي قيم الخير والجمال والكمال- غاية. ومن هذين المنطلقين فإن هذا الدين ستُبنى أسس تشريعاته بحيث يفتح المجال للإنسان للنمو واستيعاب تطور الحياة.

ومن جملة هذه الوصايا التي تعزز الانفتاح وتقلل من القيود:

- قاعدة الحلية: قال الله سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾[1].

- قاعدة نفي الحرج: قال ربنا سبحانه: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللّهِ هُوَ مَوْلاَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴾[2].

- النهي عن الغلو في الدين والتكلف والتحريم من عند أنفسهم. ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾[3].

القسم الثاني

إذن.. إن مسألة الثابت والمتغير من الواضحات في الجملة. ففي صورته الدنيا نلاحظ (العناوين الثانوية، والأمور الموكلة للعرف مثل الإحسان والبر والنفقة..).

لكن المستجد في هذا العصر سعة وسرعة التغيرات الحادثة. لذا إن مشكل الفقه في عصرنا ليست في الثوابت (كصلاة الجماعة مثلاً) بل في المتغيرات. إن فقه الدولة يطغى فيه المتغير، والإصلاح والتغيير الاجتماعي وهكذا.

ومن هنا فالسؤال الجدي عن «الثابت والمتغير» وآليات استكشافهما والمواءمة بينهما.

وسنحاول مقاربة بعضٍ من نظرية السيد المدرسي، وسنعرضها في ثلاث أمور: تمهيد في الثوابت، وفي ركيزة التطوير في المنهج لمقاربة المشكلة، وأخيراً في دور القيم في علاج المشكلة:

أولاً: مراجعة في ثوابت الشريعة:

أ: منشأ ثبات القوانين:

إن الشرائع تستهدف في قوانينها تحقيق الأمن والعدالة، وتحقيق تنظيم للعلاقات بين الناس يكفل حريتهم ويمنع اختلافهم أو يوجد له الحلول. كما تستهدف تأمين تطلعات الإنسان العليا في التقدم الحضاري والتكامل المعنوي، وهذه جملة أهداف ثابتة في حياة البشر.

(١) سورة البقرة، الآية ١٦٨.
(٢) سورة الحج، الآية ٧٨.
(٣) سورة الحديد، الآية ٢٧.

إن الثبات جزء مقوم لهوية القانون، وشرط لهيبته واستقراره. بيد أن السر الأعمق وراء الثبات خصوصاً بعيد المدى هو استناده لأحد الشرعيتين أو كلتيهما، أي شرعية القانون الطبيعي الفطري، وشرعية الدين الإلهي. ويؤازر هذا الاستناد قدرته على تحقيق أهدافه.

والرسالة الإلهية جعلت الثبات الركيزة الأولى للتشريع، وذلك لرعاية الإسلام منظومة متكاملة من القيم التي لا تتأثر بالتطور لأنها قائمة على السنن الإلهية الحقة التي لا تجد لها تحويلاً، قال الله سبحانه: ﴿ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَحْوِيلاً ﴾[1].

ب: معرفة الثابت:

ويذكر السيد المدرسي ثلاثة سبل لتشخيص الثوابت:

أولاً: ما اعتبره الرب سبحانه ثابتاً، وهو المعارف والسنن الإلهية، وما شرعه في القرآن الكريم.

ثانياً: ما هدانا إلى ثباته الاستقراء. حيث درسنا كل الأنظمة والقوانين فرأينا قواعد الأمن والعدل والمسؤولية من الثوابت التي لا تتغير فيها، بلى قد تتغير صور التعبير عنها وأساليب تطبيقها، ولكنها لا تتغير جوهريًّا أبداً.

ثالثاً: المستقلات العقلية التي عرفنا بعقولنا الفطرية أنها من الحقائق الحسنة بذاتها، مثل الوفاء والإنصاف والإحسان والإيثار وما أشبه.

ويلاحظ أنه:

١ـ أن هذه المناهج لا نستطيع بواسطتها كشف الثوابت كلٍّ على حدة، فالاستفادة من الدين ومصادر وحي الله، ومعرفة ما اعتبره الوحي ثابتاً، لا يمكن من دون استثارة العقل. وإنما ينفع العقل المتأدب بالوحي المتذكر بمعارفه. والاستقراء إنما يستهدف معرفة السنن والقيم فهو نافع بمعية العقل المتأدب بالوحي.

٢ـ أن ما شرعه الله تعالى في كتابه هو:

- شعائر الدين التي هي صبغة حياة الأمة، ورمز شخصيتها، كالصلاة والحج والصيام وإعمار المساجد، وولاية النبي وأهل بيته والمؤمنين، والتبرؤ من أعداء الله.
- حدود الله وفرائضه الواردة كتوصيف لما يعرف بقانون العقوبات وقانون الأحوال الشخصية.
- القواعد العامة في الأخلاق، والمعاملات والعلاقات مع غير المسلم والطعام والشراب والقضاء.. وهكذا.
- قيم الشريعة وحكمها.

(١) سورة فاطر، الآية ٤٣.

ج: مقاربة أخرى للثابت:

ثمة تصوير للثابت بأنه الذاتي (الجوهر) مقابل العرض[1]؛ الذي هو اللباس والقشور. حيث يكون اللباس عارية يمكن استبداله بحسب ما يلائم الظروف الاجتماعية والثقافية. فيكون الثابت من الدين والعرضي موكول للخبرة البشرية في استكشاف تحقيق الجوهر بما يتلاءم مع ثقافاتهم وظروفهم.

وفي هذا الإطار تكون المعارف القرآنية وتشريعاته الفقهية وإشاراته العلمية بل واللغة والأمثال والقصص مجرد عرض اقتضته البيئة الثقافية التي نزل فيها الوحي.

لكن لنراجع هذه المقولة في تبيان حقيقة الثابت (الجوهر) الذي ربطته بالدين بدواً، ولنسأل ما الذاتي إذن!. وما الذي يتبقى من هذا الدين!.

المحطة الأولى: أن الذاتي هو الغايات، لكن المحققات المنصوصة هي العرضي وهي محل الاستبدال.

فجوهر الصلاة (الذكر، التطهير الداخلي) وهذه الغاية من ذاتيات الدين، بينما محققاتها (الكيفية المعروفة المقررة فقهيًّا) هي من العرضي، والذي يتأسس من خلال البيئة الاجتماعية الثقافية.

المحطة الثانية: معرفة الغايات. وبعد سقوط الاعتبار عن القرآن في هذا الشأن لأنه أي (آياته ومعارفه ووصاياه) مجرد عرض. فالنفاذ للغايات يكون في إحدى وسيلتين أو بهما؛ الأولى المشتركات بين الأديان بالمعنى الأعم من السماوية، والثانية فيما يتوقع الإنسان من الدين. وما يتوقعه الإنسان ترسمه تطلعاته المؤسسة على الفهم الإنساني لإنسانيته (علم الاجتماع). ونظريًّا لا بد أن يسقط مشترك الأديان فبحسب التحليل فإن المشترك لن يكون إلا عرضاً.

ونلاحظ:

ـ نعم الغايات من الثوابت. لكن لا نحصر الثابت فيها، ثم إن الغايات ما جعله الله في سننه غاية وكشف عنه في تشريعه لا ما يتوقعه الإنسان، وعلى الإنسان أن يكون صادقاً مع نفسه فإما أن يقبل دين الله ثم لا يبتدع فيه شيئاً وإما ألَّا يؤمن.

ـ العرضي يصدق في بعض التشريعات لا المعارف[2]، بمعنى أنها محققة لغاياتها لا

---

(١) من المتحمسين لمقولة (الذاتي والعرضي) د. عبد الكريم سروش الباحث الإيراني، بل له فيها لمساته الخاصة. وبما أن المقصود هو نموذج للمقولة لم يعننا أن نحاكي تفصيلاً معيناً يخص أحدهم.

(٢) أن ثمة (محكم) غير مرتبط بأي لبوس، وثمة (مفصل)، والتفصيل يرجع للحكمة الإلهية. وكونه تفصيلاً لا يعني بأنه عرضي (العرضي بمعنى أنه أجنبي عن الدين أو طارئ)، أي أن التفصيل القرآني هو ثابت ولو كان محققاً لغاية من غايات الدين وليس غاية في نفسه، فهو كتاب لا يأتيه الباطل، وهو القول الحق. وهذا واضح في التشريعات بشدة، أما المعارف فهو واضح أيضاً، ولنلاحظ بعض الأمثلة للتوضيح:

بمعنى أنها ليست من الدين، وكونها محققات لا يعني كونها عرضية بمعنى قابلية الاستبدال بوصفها تشريعاً إلهيًّا. ونخص الحديث عن المحققات المنصوصة.

إن إطلاقية (عرضية المحققات) يخل بالحقيقة الإنسانية النغم الذي يعزفونه بجهل منقطع النظير.

فكون كل المحققات عرضية (لا فرق بين المنصوصة والمسكوت عنها أي الموسعات) يعني أن لا ثابت (ذاتي) في الإنسان يسمح بثبات محقق ما. والنسبويون ملتفتون لهذا، ويقرون بأن من يؤمن بثبات جوهر الإنسان يتقبل فكرة ثبات الدين ومن لا يؤمن لا يتقبل. إن أصالة البيئة الثقافية الاجتماعية لتهدم وحدة النوع الإنساني، وتنفي حقوق الإنسان، كما لا معنى حينها للعلوم الإنسانية.

فأي إنسان يتحدثون عنه، وأي تواصل يكون ممكناً إذا اختلفت البيئة الثقافية بين البشر. نعم النسبويون يصدحون بمقولاتهم، بينما هم في حياته اليومية كسائر البشر يعتمدون اليقين والإيمان بالكينونة الإنسانية بطبيعتها البشرية.

إن دعوى ثبات الدين نتكئ فيها على التالي:

١- ثبات الحقيقة الإنسانية (ثمة قدر من الثبات) بحاجاتها وقابلياتها وطبيعتها.

٢- إن بعض المحققات تكتسب الثبات لكونها الحل المناسب والأفضل. (مثال الزواج).

٣- إن العلم الإلهي والحكمة الإلهية يسمحان بفهم صحيح وتام للإنسان، ومعرفة ثوابته ومتغيراته. ومن ثم الدين صالح وثابت لفطريته أي (مناسبته للإنسان).

ثانياً: في المنهج:

يحتل القرآن موقعاً متميزاً، وتحيطه قداسة النسبة الإلهية، لذا من المستغرب أن يكون الحديث عن اعتبار القرآن محور الاستنباط، إذ من المتوقع أن يكون هذا متسالماً عليه معمولاً به. بيد أنه من المؤسف أن يكون القرآن أكثر الغائبين عن المجتمع العلمي. فلا غرو أن يكون اعتماد القرآن الكريم منبعاً للمعارف في شتى الحقول عند السيد المدرسي علامة فارقة، وأن يكون المدخل لإشكالية الثابت والمتغير.

وقبل أن نتماشى في مفردات يتوضح معها محورية القرآن الكريم؛ نشير إلى المدخل

---

* ﴿ لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ إِيلَافِهِمْ ﴾ فالمحكم السنة العلمية (العلاقة بين الوفرة والاستقرار) التي اتكأ عليها الحدث - القصة، والمفصل (أي القصة) اختارتها الحكمة الربانية للتعبير عن المحكم لحكمة ينبغي استكشافها .

* (قصة المجادلة) بالإمكان تبيان حكم الظهار بطريقة المدونة القانونية، لكن الحكمة شاءت هكذا طريقة. ولا نحتاج للإرجاع لحكمة التنجيم.

نعم هذا الباب واسع ومفاتحه وشبهاته متنوعة، لكن التسليم والإيمان بالحكمة إلهية يجعل طريقة الفهم تختلف جوهريًّا ومن هنا الجدل يبدأ هناك (الإيمان) لا هنا (إنثربولوجيا الثقافة).

الأساس لهذه المحورية، ألا وهو الإيمان بالقرآن الكريم. بمعنى الثقة بمعارفه ووصاياه، وحسن الظن بالهداية الإلهية.

إمكانية المعرفة العلمية للقرآن:

محورية القرآن في تشكيل المعرفة الدينية في شتى حقولها بما يشمل الشريعة يعتمد على إمكانية حصول المعرفة الموضوعية. وهذه الإمكانية قد تتصل بخصوص القرآن الكريم، وقد تتصل بالقرآن بوصفه موضوعاً معرفيًّا. ونود التوقف عند الثانية في بعض اتجاهاتها:

النسبية المعرفية:

إن الفهم نشاط عقلي إنساني. لكن نحن إزاء مقولتين: الأولى: ما يسميه البعض بالفهم الكانتي، وهي مقولة النسبية المعرفية. الثانية: الثقة بقدرة العقل الإنساني على المعرفة الواقعية في الجملة. ولفظ (الجملة) نريد بها الإشارة لمسألتين: الأولى أن المعارف تتنوع في الوضوح والظن بحسب المناهج وأدوات المعرفة وتراكم المعرفة. والثانية بناء على مقولة (التخطئة) ثمة صواب وثمة خطأ، نعم المناهج العقلائية تورث المنجزية والمعذرية في سائر حقول المعرفة[1].

ومقولة النسبية المعرفية في منحاها الكلامي بعيدة عن موضوعنا. والاستعانة برصد الاختلاف في التاريخ لا يجدي لوضوح أن الفهم نشاط إنساني، ولم يدَّعِ أحد العصمة، وأسباب الخطأ الذاتية والموضوعية نقرها ونعتبرها تحديات يمكن للإنسان تجاوزها.

مبررات تعددية الفهم:

وواضح أن ثمة نوعين من المبررات (ذاتية، موضوعية)، والذاتية هي (الهوى وسائر تجلياته، والعقد النفسية)، وهذا المبرر أولاه القرآن أهمية قصوى. والمبررات الموضوعية متعددة، نشير لأهمها، ونتوقف عند ما له مساس حثيث بموضع كلامنا:

١- طبيعة النص الديني. (محكم ومتشابه ومجمل ومبين وظاهر ونص، وتعارضات بدوية، وإثارات)، ويمكن مراجعة مبحث عوامل نشأة علم الكلام الداخلية في الكتب المعنية به.

٢- طبيعة الزمان، وما يخلق من مواضيع مستجدة ومشاكل مستحدثة لا نصوص

(١) الحقانية المفتوحة والجمعية تعني عبثية الحوار، ولا ينسجم مع طبيعة الدين الرسالية. ويسقط معها جدوائية بعث الأنبياء! لما لا يُكتفى بواحد ومن ثم تتداعى الأفهام. كما يسقط مبرر (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ما دام الجميع محقًّا. وتنتفي عقلانية الجزاء الأخروي.

إن دائرة الاختلاف بناءً على مقولات (التخطئة - الأحكام الظاهرية - حجية الظن - الموسعات) نصل لنتيجة مفادها: ثمة نسبية في الجملة (محدودة) في الوصايا والمعارف، ومن ثَمَّ التعددية مشروعة لا بمعنى الحقانية.

مباشرة فيها. وهاهنا محل (الموسعات) والتحول هاهنا مشروع بل وضروري لاستحداث المواضيع. لكنه تحول في المتشابهات «المفصلات» لا المحكمات التي تنظم عملية التحول وتستوعب الحوادث الواقعة.

٣- بعض مفردات مناهج دراسة اللسانيات الحديثة. ونتوقف عند مفردتين؛ ما يسمى «موت المؤلف» و «مركزية القارئ».

نظرية القصد:

للمؤلف أهمية كبرى في الثقافات البشرية. نظراً للدور الهام الذي يقوم به في عملية إثبات الانتماء الثقافي، وتأكيد الهوية. ونجد في العرف البشري أهمية تشخيص (أهل الخبرة)، كما نجد أهمية التوازن مع (القول لا المقول)، حيث: اعرفوا الحق تعرفوا أهله. لكن الأهمية النصية تكمن من تجاوز عشوائية الفهم، إذ إن تحديد «المؤلف» يضمن للنص اتساقه وانسجامه ووحدته الدلالية والسياقية. فعن طريق رصد نصوص المؤلف الأخرى، يتمكن المحلل من فهم النصوص وتأويلها: شرحاً وتفسيراً.

ولاحقاً أعلنت البنيوية موت المؤلف والمرجع، واستبدلته بالنص اللغوي مستبعدة كل مرجعية خارجية تضبط المعنى.

والتأسيس لحظر المدلول النهائي للنص. فالنص لا ينشأ عن «رصف كلمات تولد معنى وحيداً، وإنما هو فضاء متعدد الأبعاد. ومن النتائج المنطقية لموت المؤلف إفساح المجال لولادة القارئ.

وبعيداً عن المساجلة التفصيلية مع هذه المقولة.. لنتوقف عند ما يتناسب مع موضوع الورقة:

فالسؤال ما الذي يعنيه حضور وغياب المؤلف في غير معطى «الثقة، القدسية» وعدمها.

ويبدو أن أساس الأهمية هو غرض وقصد المؤلف الذي دفعه لإنشاء النص. وأيضاً الفضاء الدلالي الذي يسبح فيه المؤلف ويستعين به لإنشاء النص. والأخيرة مبرر لمثل التاريخانية. ونسجل ملاحظاتنا بالتالي:

١- قصد المتكلم: وهو مبحث تناوله الأصوليون لتثبيته، وإذا كانت هذه مفارقة مع نظرية موت المؤلف المستبطنة إلغاء القصدية، فإن اكتشاف القصد كما يقرره الأصوليون هو من خلال النص. فالمتكلم الحكيم يكشف عن مراداته في خطاباته. ومن هنا فالسؤال عن أهمية المؤلف تكون في مستويين الأول تثبيت القصد، والثاني في تشخيص القصد.

أ: وتثبيت القصد تنزيهاً للمتكلم الحكيم عن اللغوية والعبثية، ولأن الخطاب متوجه لمخاطب هو الإنسان وفي إطار تحقيق الرحمة له.

ويبدو أن لا خلاف بين المسلمين في تثبيت القصدية، نعم في مستويات القصد المتراوحة بين مستوى التكليف الفردي إلى أهداف الشريعة العامة وحكمها فثمة اختلاف وتعدد في الاجتهاد.

ب: إن تشخيص القصد بحسب البحوث الأصولية وعمل المفسرين يتجه إلى إرساء رؤية مخالفة لما هو دارج، أي أن مكمن القصدية ومحل اكتشافه والذي يُنبئ عنه هو النص بالدرجة الأولى، بوصفها المقصدية الوحيدة الممكنة، والشرعية.

ومن هنا تُدرج مباحث الأصول والمفسرين في أدوات وآليات فهم النص، وبحوثهم المتعلقة بمساحة العقل والتساؤل عن مدخليته في نظام النص وعدمه، ومرتبة السنة وعلاقتها بالقرآن.

لكن من جهة أخرى يتجلى -خصوصاً في مجال العقائد- أن الاتجاه يؤسس لدور ما للمؤلف أيضاً في تشخيص القصد.

٢- **أصالة المؤلف**: كون القرآن كلاماً إلهيًّا، يفرض نمطاً من التعامل مع القرآن ونعني بذلك:

التسليم والتصديق والتتلمذ. كما يعني أن هذا النص يعيش القطيعة الثقافية مع البيئة البشرية، مما يفقد المناهج غير البنيوية التي تعتمد أصالة البيئة الثقافية شرعيتها في النص القرآني. وطبعاً هي ليست قطيعة مع الفطرة والعقل. لكن المهم هاهنا هو في الدلالة، ونلخصه في أمرين:

الأول: الاستبدال: أي استبدال البيئة الثقافية والعوامل النفسية وما شاكلها التي تعتمدها الكثير من المناهج غير البنيوية بـ«معرفة الأسماء الحسنى» فهي تشكل ضوابط أساسية في فهم الكتاب، كما تشكل موجهات جديَّة لفهم الكون. وهذا الموجه واضح في البحوث الكلامية خصوصاً في تحكيمهم العقل.

إن عدم الاختلاف في الكتاب، والتدقيق اللغوي مثالان يوضحان ذلك، لأن القرآن من (العليم الحكيم) والتسليم للقرآن كذلك، لأنه من الله الملك المعبود الحق. وقد يلاحظ أن هذه الضوابط قد تلقى قبولاً ولو ظاهراً، لعموميتها، وهذا لا يفقدها الأهمية فهي المفتاح لمزيد من الضوابط الأكثر تفصيلاً تتدرج وتتفرع من الأمهات من قبول المحكم وتحكيم الرسول وفهم السنة الإلهية.

الثاني: التوجيه لا التأسيس: وهذا يصدق تماماً على العقل. فالمعنى يكشفه النص. وهذه المعايير تشكل موجهات للفهم ولا تصنع المعنى. فالعقل يمنع الفهم المعوج، وبالتالي يرجح معنا محتملاً آخر للنص.

نظرية التلقي:

للقارئ أهمية لما له من صلة وثيقة بفهم النص ودور المبدع وطبيعة اللغة. وعماد

النسبية المعرفية ومناهج القراءة المفتوحة هو أصالة القارئ المولود بموت المؤلف. ومن جملة ما يُطرح في السوق الثقافي ما يُسمى بـ« القبليات» التي يعتمدها القارئ في فهم النص. ومع التأصيل للبيئة الثقافية وحتمية الأطر المحيطة بالإنسان فإن هذا الفهم لن يكون واحداً بين الناس، ويؤسس للتعددية، بل لامتناع الاتفاق ومن ثم تعذر التصويب لأحدها.

وربما يستشهدون بتاريخ المذاهب واضطراب الآراء وتأثير المذهبيات وما إلى ذلك، والأمثلة وافرة لا تحصى.

ونحن هاهنا لا ننفي تأثير القبليات، فهذا غباء حاد. لكن لنا رؤية تختلف استراتيجيًّا، نوجز القول فيها:

أولاً: ندعو للتفكيك بين الفهم والقبول. ودليلنا عليه واضح، يكفيك قابلية الفهم لهذا الدين وغيره لمن لا يؤمن به. والخلط بينهما يورث سلسلة من الأخطاء.

ثانياً: الرؤية الدينية ترى قدرة الإنسان العاقل على تجاوز سائر التحديات المعرفية وتؤسس لحجية العقل. بمعنى قبولنا بتأثير القبليات على (الفهم والقبول) بمعنى أن هذا التأثير ليس حتميًّا، وأن قدرة التجاوز لدى العقل هو معنى ومبرر حجيته ومسوغ المسائلة الإلهية له. إننا ننظر للتحديات ضمن منظار حكمة الابتلاء.

وتجدر الإشارة إلى أن مقولة «الحوار العقلاني مستحيلة ما لم يتقاسم المتحاورون إطاراً مشتركاً من الافتراضات المنهجية الأساسية» هي تصنف ضمن إطار حتمية البيئة الثقافية، والمناسب استبدال الاستحالة بأن الاشتراك يسمح بحوار أفضل. وأن إمكانية تجاوز مشكل التنوع الثقافي واردة جدًّا.

وربما من المناسب التنويه إلى تأسيس هذه الإمكانية:

١- ثمة إطار بشري مشترك قوامه الإنسان العاقل، أي العقل والفطرة. بما يؤسس لوحدة النوع البشري، والأطر اللاحقة كالعرق والثقافة المكتسبة ليست سجون حتمية يستعصي على العاقل تجاوزها.

٢- أن روح التسامح والانفتاح والنقد تؤسس لتواصل المختلفين، وتجعل الاختلاف مثاراً لتنمية الفكر. ومن الغريب حقًّا أن يجعل القرآن الاختلاف غايته التعارف.

ثالثاً: تصنيف القبليات:

١- المستوى المعرفي التأسيسي لسائر المعارف والمشترك بين البشرية، المبرر لوحدة نوعهم الإنساني (المعرفة العرفية)[1].

(١) ونعني به (الإنسان العاقل) لا مجرد العقل الفطري، فهو بمعنى العاقل أي الإنسان. ومن ثم العقل الفطري وما يثق بدءاً بمدركاته البديهية العلمية والأخلاقية، وما يكشفه وجدانا في ذات الإنسان من طبيعة (النفس والجسد) بحاجاتها البيولوجية والنفسية وتطلعاتها وقابلياتها، وما يدركه عياناً حسيًّا واضحاً في بيئته الخارجية المادية والاجتماعية.

٢- مناهج المعرفة، وآليات الفهم المتناسبة مع موضوع المعرفة: ويمكن تفصيل هذا لمستويين: أحدهما يرجع للمعرفة العرفية، وثانيهما يرجع للمعرفة العلمية[١].

إن دور القبليات المنتسبة للمعرفة العرفية مما لا ريب فيه، كما لا ريب في تأسيس الشارع المقدس خطاباته على المناهج العرفية والتي يسميها الأصوليون الطرق العقلائية مثل ظواهر اللغة. وبالتالي إن الفهم العرفي مشترك بين البشرية للنص الديني. ولذا خطاب الشارع يخاطب العرف العقلائي أي عامة البشر، ويخاطب العلماء. وهذا القدر من القبليات لا حزازة فيه[٢].

رابعاً: في ولادة المنهج العلمي:

بلا ريب أن المعرفة العلمية تنشأ بالتأمل النقدي للوسائل العرفية ضمن تجربة الصواب والخطأ لدى السعي نحو معرفة تتجاوز العرفيات.

ودعوى القبليات هاهنا لها مجال. إذ حتى مع التفكيك بين الفهم والقبول فإن المناهج تحدد المعطى المعرفي الناتج عنها. فالرهان على اكتشاف المنهج الملائم للموضوع المعرفي القادر على صناعة الجسر بين الإنسان وبين موضوع البحث بصورة أمينة. ومن هنا فإن «اللطف الإلهي» تكفل للبشرية في مجال دينه بتعليمهم إياه، فبعث رسولاً معلماً[٣].

---

(١) ولا يخفى أن منهج المعرفة الذي يهمنا بشكل أساس هو (اللغة)، نعم لجملة من الأدوات مدخلية نعرض عنها رعاية الاختصار ويُعرف الحال فيها مما يُذكر في اللغة. ولا يخفى أن المعرفة العرفية تستند للعقل، وبمزيد من التأمل للعقل في وسائله المعرفية تبدأ مسيرة التعمق المعرفي (العلمية). بل إن مما يميز المعرفة العلمية عن العرفية هو التأمل النقدي للمنهج ونتاجه بهدف التثبت.

(٢) نحن نسلم بالحاجة للمستوى الأول بما يشمل الثاني بقسمه العرفي، ولا معنى للتسليم إذ لا مناص، بل هو حجية العقل، لذا دعوانا بكفايته في الجملة. ويكفي فيه اللغة والعقل الفطري. ويمكن اختبارها في الخارج أو مراجعة المسلمين الأوائل. وسنلاحظ أن الإسلام اعتمد على المعرفة الفطرية العرفية في دائرتين على أقل تقدير:

أ - ما يعرف بالضرورات والواضحات والتي لا تقليد فيها من وصايا أو معارف، وميزتها إدراكها من الإنسان العرفي. وأهميتها تكمن في التعرف على الدين أمر متاح لعامة البشر، وأنها تشكل صبغة الإسلام وفيصل (المروق)، وضوابط رقابة العامة على العلماء أو السلطان.

ب- ما ورد في مقام الاحتجاج على الآخر، فلا يُحتج إلا بما هو واضح.

(٣) إن الاحتياج لمناهج (خارج الدين) تتنافى مع تماميته وكماله. إلا أنه قد يُحتج بمثل أنها عقلية والعقل حاكم. وجواب مثل هذا بعد تسليم العقلانية، نذكر بـ: «اشتراط السماع من المعصوم - تمامية الشريعة - شرط العقلانية التناسب بين المنهج والموضوع، لذا نُهيَ عن القياس».

والحق أن الدعوى في مجال الوصايا فرضية، لكنها في مجال المعارف للأسف ليست كذلك.

نحن هاهنا لا ننفي تطور وتبلور مناهج المعرفة العلمية فهذا النفي غباء متطور، لكن التساؤل كيف تنشأ وكيف تكتسب المشروعية. لنلاحظ أن دراسة مناهج الوصايا يُعرف بـ(علم الأصول)، ويمكن دراسة نشأة علم الرجال كأنموذج.

ومن جملة وظائف الرسول إيجاد نخبة متعلمة (العلماء) يؤهلهم لمعرفة دينه في غير المعرفة العرفية، إنا نعتقد أن أحد الأشياء التي حققها الأئمة عليهم السلام هو تهيئة الطائفة والأخذ بيدها عبر تأسيس مجتمع النخبة (العلمي) وأدوات ديمومته وفاعليته ومحوريته.

هيمنة الكتاب:

أولوية الكتاب وتقدمه على السنة ليس أمراً محسوماً بصورة نهائية. وليس محصوراً بالاتجاه النظري، فمن الناحية التطبيقية هذه سمة عملانية تشكل الناتج المنطقي للبحث عن الفقه الفردي الذي يلاحق المفردات الجزئية، مع غياب الاهتمام الكافي بتأسيس الكليات الذي يكون القرآن الكريم الأساس فيه.

ومن الشواهد على ضعف مرجعية القرآن عملانيًّا هو محدودية عَرضِ الأحاديث على محكمات الكتاب الكريم وإهمال حقيقة أنّ القرآن الكريم مرجعية التقييم والتقويم. نعم في المعارف العقائدية كان الحال أفضل خصوصاً فيما يتعلق فيما اختلفت المذاهب فيه.

كما أن المسلمين لحاجتهم اليوم للكليات المستوعبة للمستجدات اضطرهم لمراجعة القرآن من جديد.

إن المشكل يكمن ليس في إعادة تحديد الأدوار بين النّص القرآني والسنة، وإنما إن قواعد التعامل مطلوب منها تحقيق التوازن بين مسلمتين «هيمنة الكتاب» و «بيانية السنة»، لأن المشكل في دائرة المؤمنين لا يتعدى التوازن. ومن هذا المنطلق نعرض لرؤية تقارب هذا المشكل:

١ـ تمامية القرآن:

فـ(تمامية الشريعة) بإكمالها وأن كل شيء في القرآن، فعن الإمام الصادق عليه السلام «إن الله تعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه»[1].

مما يُرشد إلى تأصيل المحكمات (الكليات) التي هي أصول الشريعة، ومن خلالها تُعرض الأحاديث على الكتاب، بل ويرتفع جملة من التعارض بين الروايات.

٢ـ السنة بين العلماء والمعلمين:

إنّ الفقهاء المستنبطين من القرآن هم بعض الأمة وليسوا كل المسلمين. ويتصل بهذا التصنيف للمُخاطب (العالم والعامي) أن يختلف الخطاب إلى تعليمي للمجتمع العلمي بتبيان

(١) ثقة الإسلام الكليني. الكافي ج١ باب الرد إلى الكتاب والسنة.

(الأصول)، وإلى إفتائي جزئي يتعلق بعامة الناس بحسب ابتلاءاتهم. ومن هنا في الروايات محكم ومتشابه.

فالسنة:

(ألف) تفسير للكتاب.

ويشمل التفسير تفصيل الحقائق المتصلة بالغيب، وتفاصيل العبادات، وبيان حدود وقواعد الشريعة. وهذا القسم حقائق مطلقة تجري مع الزمان كما تجري الشمس، مثلها في ذلك مثل القرآن الحكيم، وهذا القسم لا يتحدد بزمان ولا مكان.

(باء) التأويل، ما كان يتصل بالمتغيرات في حياة كل إمام.

وهي كثيرة أبرزها: ما يتصل بتأديب الناس وتزكيتهم، أو يتعلق بإدارة شؤون المجتمع، أو يرتبط بالفتوى في الحوادث الواقعة.

٣ـ السنة محكم ومتشابه:

كما الكتاب محكم ومتشابه. والمحكم من السنة -كما من الكتاب- هو الأصول والقواعد والبصائر والحكم، بينما المتشابه هي الفروع والفتاوى والتطبيقات. ورد المتشابه إلى المحكم معناه رد الفروع إلى الأصول. والواقع هو المتشابه، بينما الحقيقة هي المحكم، فإذا تشابه حكم الوضوء أو التيمم، عند الخوف يرجع إلى قوله سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾[1].

والخوف من مصاديق الحرج فهو مرفوع عنا شرعاً، فتلك القاعدة العامة التي هي الحقيقة (نفي الحرج) طبقت على هذه الموضوعة الخاصة، الوضوء عند الخوف (الواقع) كما أن الموضوعة الخاصة أُوِّلت ورُدّت إلى تلك القاعدة.

أما فائدة رد الفروع التي بيّنها المعصومون (النبي وأهل بيته) ردها إلى الأصول الموجودة في الكتاب أو في السنة، فائدته تتمثل في معرفة حدود الأحكام في الفروع، كما معرفة أبعاد الأصول، مما يسمح باستنباط سائر الأحكام منها، فالفروع أمثلة توضيحية للأصول، تزداد بها وضوحاً، وهذا القياس السليم -رد الفرع إلى الأصل-. بخلاف القياس الباطل -عندنا- وهو رد الفرع إلى الفرع.

وفي حال العجز عن رد الفرع إلى الأصل، يلزم التوقف عند المتشابه (النص الجزئي) ونسلم بها في حدود علمنا به ولا يقاس عليه.

وتجدر الإشارة إن هاهنا توسعة لفقه القواعد للابتناء على وفرتها في القرآن، وأن هاهنا رسم جديد للعلاقة بين السنة والقرآن. فمحكمات السنة هي لا تعدو أن تكون فروعاً لمحكم قرآني أو كشفاً عنه وتبياناً له.

---

(١) سورة المائدة، الآية ٦.

في آليات التفسير:

إن مرجعية القرآن يجعل فهمه بصورة صحيحة وعميقة مسألة أساسية للفقيه. ونلاحظ أن سماحة السيد في التشريع اعتمد على بعض الآليات بشكل متميز:

١ـ التأويل: آلية الاستنطاق:

فالنص يكون مستبطناً لقيم كلية (السنن العلمية في الكون والاجتماع، وكليات التشريع) صالحة للجري مدى الزمان والانطباق على المتغيرات. إن كشف النص عن السنة العلمية يكون بمثابة النور الذي يكشف المجاهيل.

ومن هنا فالتأويل هو الجسر الموصل بين سطح النص وبين بواطنه المختبئة، ومن ثم بين النص والواقع. فالتأويل يتضمن الاستنباط (الكشف عن المحكم والسنة)، ويتضمن الفتيا (التطبيق الخارجي الجزئي)، وواضح أن التطبيق يتطلب فهمان؛ فهم المحكم، وفهم الواقع الخارجي.

٢ـ الدلالة القرآنية:

إن المدخل الصحيح للتفسير الموضوعي بل لعموم التفسير، يبدأ من مقاربة ملائمة للمفردات القرآنية.

وهذه كانت حاضرة في جهد الكثير من المشتغلين بالتفسير، وقد تُسُولِمَ على فرادة وخصوصية الدلالة القرآنية. وهنا من الضروري التمييز بين مستويين من الدلالة:

الأول: الدلالة الأساسية القرآنية، ولنشر لها باسم المصطلح، وهو موازٍ للمعنى المعجمي، لذا هو سيَّال في القرآن.

وهدف البحث الدلالي استكشاف الإضافة أو الحذف لعناصر المعنى، بل والتصرف في ظلال المعنى. فإذن هو معنى محدد إلى حدٍّ ما، يبدأ استكشافه بالتحرر بالشك في المعلومات اللغوية السائدة، واستكناه الجذر اللغوي، ومن ثم الدخول به كأساس لسبر الاستعمال القرآني.

الثاني: الدلالة المعرفية، المتولدة من شبكة العلاقات في منظومة معرفية ما. فثمة توالد ومفاعيل دلالية، ولنعبر عن هذا بالمفهوم.

فمفردات (الفساد، التوبة، السنن) كمثال لا تحصر في الدلالة المعجمية حتى القرآنية، بل لا نستطيع أن نستفيد منها أو أن نلاحقها دلاليًّا إلا باكتشاف شبكة العلاقات والنسق المعرفي الذي تنتمي له، فالتوبة مرتبطة بشبكة دلالية مثل المعصية، المولى الحق، الجزاء، المغفرة، وهكذا.

فإذن المستهدف في المستوى الثاني هو الكشف عن شبكة العلاقات الدلالية والتفاعل

الدلالي. ويعتمد بصورة أساسية الترابط الدلالي القرآني، بمعنى ليس التوقع أو الافتراض للعلاقة هو الراسم للتفاعلات الدلالية. بل إن الباحث يستقصي في موارد الاستعمال ترابط المفردة مع غيرها، ويتماشى معها.

والهدف من هذه المنهجية تحقيق أمرين:

أ: التحرر من القبليات والمذهبيات والتراث، لإسلاس القياد للصيرورة الدلالية القرآنية.

ب: استكشاف النسق المعرفي للموضوع القرآني وهيكله الدلالي بعيداً عن المألوف.

وبعبارة إن مزاوجة الدلالة القرآنية والسبر الموضوعي في التأسيس للمفاهيم والكليات والقواعد العامة يتيح التحرر من القوالب الموروثة من اجتهاد الأقدمين. ومن ثم هدم الفاصل التراثي بين النص والعصر، ويكون التراث مجرد تجربة معرفية بشرية.

ثالثاً: في قيم الشريعة:

وهو المفتاح الأساس في نظر السيد المدرسي لمقاربة (الثابت والمتغير) مع صنو القيم أي «فقه القواعد»، وهو مفتاح يتكئ على مرجعية القرآن. ومن هنا نتوقف عنده بشيء من الإيضاح الموجز في بعض مفرداته.

وبدءاً إن هناك أسماء عديدة لهذه الموضوعة عند من تناولها. فالفقهاء سمّوها قديماً بـ(مصالح الشريعة)، ويسميها بعض الكتّاب بـ(مقاصد الشريعة)، وبعضهم أسماها بـ(روح الدين).

ويرى سماحة السيد أن الاسم الأقرب إلى الأدب الحديث هو قيم الشريعة. لأن القيمة هي الهدف الذي يسعى إليه الإنسان، ولما تتسم به من معيارية. وهي الكلمة الشائعة في فقه القانون عند بيان أهدافه.

مع أن التعبير القرآني القريب من موضوعنا هو: الحكمة، حيث قال سبحانه بعد بيان جملة من قيم الشريعة ومقاصدها قال: ﴿ذَلِكَ مِمّآ أَوْحَى إِلَيْكَ رَبّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ..﴾ وذلك في الآيات (٢٩-٣٩) من سورة الإسراء. وللسيد إطلالة على دلالة مفردة (الحكمة) في الجزء ٥.

أما الآيات التي تبين هذه الحكمة فهي تسمى بالمحكمات التي أمرنا الله بأن نرجع إليها لمعرفة المتشابهات قال ربنا سبحانه:

﴿هُوَ الّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مّحْكَمَاتٌ هُنّ أُمّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمّا الّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾[1].

كما تسمى هذه الآيات (التي تنطوي على الحكمة) بالفرقان أي الآيات الواضحة التي

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.

تفرق بين الحق والباطل!

أما النصوص الشرعية فإنها قد تسمي هذه القيم بـ(علل الشريعة) كما نقرؤها في كتاب علل الشرائع للشيخ الصدوق رضوان الله عليه. ذلك لأن هذا المصطلح كان المصطلح الشائع في ذلك العصر، فجرى التعبير به اتباعاً للعرف، وليس بصفته مصطلحاً قرآنيًّا على أن المقصود من العلة ليس ما يراه أهل المنطق والفلسفة في أنها السبب التام للظاهرة بل الحكمة التي تتحقّق عادة عند تطبيق الحكم.

أولا: فلسفة القيم:

فالسؤال عن الغايات، مبررها وحكمتها؛ هو سؤال مشروع ومنطقي.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية تهدف بناء مجتمع أمثل فما هو الهدف العام لهذا المجتمع. فالبحث القانوني (التشريعي) بحاجة إلى معرفة فلسفته ولا تعني فلسفة القانون إلّا تلك القيم والأهداف التي ينشدها القانون.

إن العقائد لم تذكر في القرآن والسنّة بعيدة عن الأخلاق والفقه، ولا ذكرت الأخلاق بعيدة عن الفقه. فحين يذكرنا القرآن المجيد بحقائق التوحيد (الله تعالى وأسمائه وآياته) يجعلها ينبوعاً للقيم الحياتية والوصايا الأخلاقية.

إن القيم تنفع في اتجاهين على أقل تقدير:

أولهما: معرفة إطار التشريع التي تنفع في التطبيق ويتضح بالتالي:

١- أن الغاية الأسمى والقيم الأساسية هي روح الدين التي يحققها الدين بوسائل عديدة منها: التذكرة، والتزكية، والتعليم، ومنها التشريع. والأهداف العليا تشكل أرضية الأهداف الظرفية الخاصة بمجتمع ما في حقبة ما بحيث يكون فقه المتغيرات يرعاها.

٢- أن الله سبحانه لا يشرع حكماً بلا حكمة. فالتطبيق يرعى أهداف التشريعات، مثل أن توزع أموال الحقوق بحيث تكرس البطالة.

ثانيهما: تنفع في الاستنباط خصوصاً في فقه المتغيرات.

إن فقه المتغيرات هو مجال نظرية قيم التشريع الأساس. حيث توفّق بين ثبات القانون وحركية الحياة الإنسانية بخلقها مرونة في القانون (القواعد الفقهية) تستجيب للمتغيرات مع المحافظة على أهدافه (الحكمة)، وأيضاً تلعب دوراً أساسيًّا في معالجة تزاحم القيم في الخارج كالتعارض بين قيمة الأمن والحرية.

فقيم التشريع تشكل قاعدة فكرية للفقيه تكون بمثابة موجهات، والتي يعبر عنها الفقهاء رحمهم الله بـ(روح الدين، ذوق الفقاهة). وهي ترفع أحياناً إجمال النص حين يحتمل أكثر من معنى، وتساهم في رفع التعارض بين النصوص، وتوفر للفقيه القدرة على معالجة الإشكاليات المستحدثة.

إن معرفة الأحكام الفرعية في قوانين الشريعة (حتى تلك التي وردت فيها نصوص مأثورة) تصبح أسهل لمن أوتي وعياً بجوامع حِكم الدين، وأصول الحكمة الإلهية.

ورفعاً للالتباس نوصي باستحضار (المحكم والمتشابه، التأويل) هنا والالتفات أن ثمة وسيط بين متغيرات الخارج وبين القيم هو «القاعدة القانونية - الفقهية». وهذه «القواعد» ليست افتراضية، وإنما هي نصوص قرآنية - والتأكيد على القرآنية اعتماداً على تمامية وهيمنة القرآن، ومن باب المثال فقاعدة لا ضرر مآلها نفي الحرج القرآنية، وهكذا-. فعليه إن مع انبثاق القواعد من تلك الغايات إلا أنه ليس وظيفة الفقيه اصطناعها من تلك الغايات وإنما اكتشافها، وفائدة معرفة الغايات والقيم هو ما سبق، لأن التعارض والتزاحم وما أشبه هو بين القواعد أو بين متعلقاتها، وهكذا.

ثانياً: في آلية التطوير:

من شأن العقلاء أن يتعاملوا مع التطور الحادث وآفاق المستقبل بروح الاستعداد والعلمية، وفي هذا الشأن يرى سماحة السيد التالي:

ألف: تقييم المتغير من الحقائق التي تستدعي تشريعاً جديداً، لمعرفة أبعاده. وهذا يعتمد -بدوره- على معرفة نسبة التغيير في المحددات والعوامل الموجبة له.

بـاء: تطبيق القيم القانونية (الأصول العامة في الدين) على الحقائق المتغيرة، لمعرفة الأصل الذي تنطبق عليه بالضبط.

جيم: إصدار الحكم (أو الفتوى)، وهكذا يولد الحكم من ازدواج عاملين: معرفة المتغيرات، ومعرفة الثوابت بدقة كافية.

أما الآلية التي يراها سماحته، فهي ذات ثلاث ركائز:

١- القيم التي تعتبر روح التشريع الإسلامي وضمانة الاستقرار فيه. والذي يعتبر -بدوره- سمة أساسية للتشريع الأمثل.

إن الوصايا الإلهية، والحكم القرآنية، قامت من خلال استقرارها في المجتمع المسلم بالتالي:

أولاً: تحديد اتجاه الحركة عندهم في كل أبعاد حياتهم، وبالذات في البعد السلوكي والقانوني. وثانياً: وهي تسهل تنفيذ القوانين المشروعة. وثالثاً: وهي وسيلة للرقابة الاجتماعية على الحاكم.

إلا أن الغرض الأهم هو أنها تضمن ثبات القوانين في جوهرها مع مرونة كاملة في نصوصها، مما يجعل التشريع الإسلامي الأمثل في هذه الجهة أيضاً كما في سائر الجهات، لأن ثبات الجوهر ضرورة بالغة للقوانين، كما مرونة النص.

٢- الشورى التي تركز الخبرة الحياتية بهدف معرفة الخط البياني للمتغيرات.

لكي نصدر حكماً لابد أن نعرف الموضوعة التي نريد أن نحكم عليها، هنا العقل والخبرة والعرف. وللشورى غرضان:

- هو تراكم الخبرة وتكثّف التجارب، والشورى تستحث الناس على التفكر، والمشاركة الفاعلة في صناعة الحياة العامة.
- الشورى هي القنوات التي تحتوي وتنظم الصراعات وتضارب الآراء والمصالح، وبالتالي منعها من إفساد الأخلاق الاجتماعية.

٣- الإمامة الإسلامية، أو ولاية الفقيه التي تستمد من القيم والشورى القاعدة القانونية، كما الخبرة الكافية، لإصدار حكم دستوري.

فمن الناحية الشرعية قالوا: تنقسم طاعة الرسول إلى بعدين؛ الأول: طاعته باعتباره رسولاً داعياً إلى الله مبلغاً عنه سبحانه. الثاني: طاعته باعتباره إماماً للمسلمين وقاضياً بينهم ووليًّا لأمورهم.

ويختص البعد الأول بالرسول لأنه يُوحى إليه، وبالتالي يتصل بالوحي وأنه لا ينطق عن الهوى، وفي حكمه المعصوم... أما بالنسبة إلى البعد الثاني فإن هذا المنصب يرثه الفقهاء.

وصفوة القول أن ثمة ثنائية الفقيه والشورى توازي ثنائية معرفة القيم وتشخيص المتغيرات.

وبعبارة: إذا كانت معرفة المبادئ من اختصاص الدين (الوحي زائد العقل) وما تسعى بالحكمة العملية في الفلسفة، فإن معرفة المتغيرات من اختصاص العلم، بمعنى الخبرة البشرية العلمية والعقلائية.

فالقانون الفاضل هو الذي يعتمد على الأسس التالية أولاً: وضوح شديد في القيم (المبادئ العليا). ثانياً: مرونة كبيرة في التطبيقات. ثالثاً: جهاز سليم للتطوير، وإذا كانت القيم مجملة شرّعت قوانين فاسدة، وإذا كان تنقصه المرونة أصبح جامداً ومنافياً لتطور الظروف، وإذا كان جهاز التطوير فاسداً كل شيء ينهار.

ثالثاً: في التزاحم والتعارض ومعايير الأولوية:

وتناول سماحة السيد في كتاب التشريع مورداً للتعارض، وآخر في التزاحم، هما:

- التعارض بين الحكمة العامة والحكم الفرعي الخاص.
- التزاحم بين الحكم، والقيم في الخارج.

بين الحكمة العامة والنص الخاص:

وفي هذه المسألة التي هي محل اجتهاد الفقهاء يبين سماحة السيد رأيه عبر التالي:

مع التسليم بواجب الدولة بالقيام بحاجات الفقراء ومن في حكمهم.. وحدث أن الضرائب المقررة شرعاً لا تفي.. فيشقق الصورة إلى ثلاث فرضيات:

أولاً: ألّا يكون تنفيذ المبدأ العام (أو الحكمة الشرعية) منافياً لأي نص، كما لو لم يكن لدينا أي نص ينفي وجود حق إضافي في أموال الأغنياء، وهذا أحد القولين في هذه المسألة بالذات.

والحكم في مثل هذه الفرضية واضح، إذ إن المبدأ يجري تنفيذه لأنه حكم الله، لتحقيق غايات الشريعة الإلهية.

ثانياً: إذا خالف المبدأ العام النص. وقد ذهب المشهور إلى عدم جواز التخلف عن النص في هذه الفرضية، ويبدي السيد ملاحظات ولا يراه من قبيل (الاجتهاد في مقابل النص) إذ الحكمة مستند لنص آخر، ويعلق بالتالي:

ألف: أن رأي المشهور لا يشمل صورة اليقين بمراد الشارع.

بـاء: الأخذ بنص الحكمة هو أخذ بما هو المحكم.

ويرى أقوائية أدلة الحكمة لسببين:

١- لأنها نصوص قرآنية. ومن مفاعيل ذلك المتسالم عليها أن محكم القرآن معيار قبول الروايات.

٢- لأنها تأبى التخصيص إذ إن لسانها لسان الناظر إلى سائر الأدلة.

نعم يلفت النظر للتثبت. ويستعين لتأييد مختاره بما يصنعه الفقهاء المتقدمين بتأويل الروايات الصحيحة سنداً. لأنهم عرفوا أنها خاصة بزمان الأئمة، أو أنها مخالفة لمرتكزاتهم من الشرع.

ويشهد على ذلك أن مراد الفقهاء الأقدمين رضوان الله عليهم من الأخبار الآحاد: التي لا تحف بالقرائن، فقد حكي عن السيد المرتضى قوله: بأن أكثر أخبارنا المروية في كتبنا، معلومة مقطوع على صحتها، إما بالتواتر، أو بأمارة وعلامة تدل على صحتها، وصدق رواتها، فهي موجبة للعلم، مفيدة للقطع. وقال المحقق الحلي: فما قبله الأصحاب أو دلّت القرائن على صحته عمل به. وقال الشيخ البهائي: ليس الصحيح عند قدماء الأصحاب، إلاّ ما أفاد الوثوق وسكون النفس.

ومن القرائن المهمة عندهم موافقة الكتاب والسنة، قال الشيخ في العدة: فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها، دلّتهم على صحتها، لأجلها عملوا بها وإذا جاز لم يكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم (في الإجابة): القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته أشياء مخصوصة نذكرها فيها بعد من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر ودليل العقل، ونحن نعلم أنه ليس

في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد.

ويبدو لي -بحسب السيد- أن قرينة الكتاب والسنة (المتواترة) قد لا تكون ظاهرة لكل أحد، بل للمجتهد المستنبط الذي يعي روح الشريعة، ويجعلها مقياساً لقول أو رد المتشابه من الأخبار.

وأنى كان فالذي يظهر من قدماء الأصحاب أنهم يعتبرون شروطاً كثيرة في حجية الأخبار، منها ما يرجع إلى سند الخبر، مثل وثاقة الراوي، وذكر الخبر في الكتب المعتبرة، وقبول الأصحاب له. ومنها ما يرجع إلى محتوى الخبر من موافقته لظاهر الكتاب والمفهوم من السنة المتواترة ودليل العقل وكذلك المفاهيم العامة (القيم، الحكم) المستفادة من سائر الأخبار.

ثالثاً: أحياناً النص الخاص يتوافق والنص العام، ولكنه يعتبر خياراً واحداً بين سائر الخيارات لتحقيق الحكمة العامة. ويرى أن هذا يتشعب إلى وجهين:

ألف: عندما تكون هناك مجموعة نصوص خاصة بينت مجموعة خيارات مما نكتشف أنها جميعاً أمثلة تطبيقية، وأن الهدف تحقيق تلك الحكمة العامة بأية وسيلة ممكنة، مثل موارد التيمم حيث إن تعددها في النصوص يكشف عن عدم خصوصية لها بالذات، وإنما الأهم هو القاسم المشترك بينها، أي الحرج، فهنا نحن نعمّم الحكم إلى سائر موارد الحرج بلا تكلف، بالاستفادة من عموم النص القرآني.

باء: إذا لم يكن لدينا إلاّ نص واحد أو أكثر من نص، ولكنا لم نحتمل أنه أو أنهما مثالان لعموم الحكمة أو القاعدة، فإن التقيد بالنص يبدو ضروريًّا، ومخالفته تكون من باب الاجتهاد في مقابل النص.

بلى في حالة تعذر العمل بالنص الخاص لا مسقط للتكليف العام.

المفاضلة بين القيم:

بدءاً وقبل الإشارة لنظر سماحة السيد في المفاضلة بين القيم نود التوقف عند التساؤل الدارج عن حال التعارض بين القيم والمصلحة في تنبيهين:

الأول: فبحسب نظرية (القيم) تكون المصالح هي أيضاً ضمن دائرة القيم، فمثلاً ما يُعرف بالأمن القومي إنما هو قيمة من القيم وهو بدوره مصلحة، كما أن الحرية مصلحة وهكذا سائر القيم. وحين تكون مصلحة ما غير معتبرة بنظر الشارع، فإنما يرفع اعتبار القيمة المختبئة في تلك لمصلحة.

الثاني: إن تعبير «المصلحة العامة» يوازي عند الكثير من المدارس القيمة الأسمى. وفي هذا الشأن يسجل السيد ملاحظات:

أولاً: الحق قضية موضوعية وليست ذاتية. إذ إن الحق حق لأنه حق عند الله سبحانه،

وفي سنن الله قدرها ويجريها في الخلق. عليه ثمة حقيقة واحدة لا تتغير، ويمكن اكتشافها والتحاكم إليها وجعلها محوراً للوحدة، لا علّة للفرقة.

حيث تجتمع جملة حقوق لأبناء المجتمع فتصبح موضوعاً للقانون، الذي ينظمها على أسس معينة. وبهذا التفسير لكلمة المصلحة العامة لا تصبح حقوق الأفراد ضحية لها، ولا تصبح المصلحة العامة طريقاً جديداً للديكتاتورية.

إن هذا النقد (الطريق للديكتاتورية) موجه حين يكون مصدر شرعية الخير العام أمراً مختلفاً عن حقوق الأفراد، أما في هذه الحالة، فإننا نسعى أبداً للحصول على أكبر قدر من المصلحة للأفراد، وبأقل قدر من التضحية.

ثانياً: نعم ثمة إضافة تخفف من بعض القصور الذي ينتاب «جمع الحقوق» وهي مبدأ «الإحسان».

حيث إن «الإحسان» يجعل المجتمع أكثر تطوراً وأقرب إلى الحضارة والمدينة. وهنا يلتقي القانون بالأخلاق. فترى الفرد يتنازل بطيب نفسه عن بعض حقوقه للمجتمع، ويخضع للقانون الذي يأمره بالتضحية، وإن ملاحم البطولة في الحروب الدفاعية لأقوى شاهد على هذه الحقيقة.

ولكن هذا المبدأ لا يتحوّل إلى حالة قانونية، إلا بعد اعتراف الناس بها، لأن التجاوز (الإحسان حسب المصطلح الشرعي) لا يكون إلا عن طيب نفس من الفرد. ومن هنا فإن الدولة تقوم بدور توعية الناس بما عليهم أن يفعلوا للمصلحة العامة. ثم لا تعمل لا بقدر استجابتهم لأفكارهم أو لا أقل في حدود تفويضهم لها بالعمل.

وهذا يؤكد دور الوجدان القانوني لدى المجتمع والذي لا يقوم بناء أي قانون إلا به.

وسيكون في المجتمع من يتجاوز ذاته. كما يكون فريق من الانتهازيين لا يهدفون إلا سرقة جهود الطيبين. ولذلك يقوم القانون بدور المنظم لحالة المجتمع لمنع الانتهازيين من استغلال طيب الآخرين.

ثالثاً: وتعتمد قيمة المصلحة العليا على التوازن بين كافة المصالح وتحكيم أقصى حدّ ممكن من العدالة بينها، فإذا كانت مصلحة المجموع تقتضي التضحية بالمصالح الفردية (مثلاً البذل في أيام الدفاع عن الوطن) فإن المفروض تخفيض نسبة التضحية إلى أدنى حدّ. لكي نوازن بين مصلحة الدفاع عن الوطن وبين حقوق الأفراد.

ولكن ما هي الأولويات في القيم، وأية قيم هي التي يجب أن نقدم.

يرى سماحة السيد ثلاثة معايير لتقديم قيمة على أخرى:

١- النص.

٢- العقل.

٣- النظام الهرمي للقيم.

أولاً: النص:

حين يلغي الشارع الحكم الذي يلحق ضرراً بالغاً بالنفس أو يسبب حرجاً للإنسان ويقول: ﴿ إِلاّ مَا اضْطُرِرْتُمْ ﴾. أو يقول: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكمْ فِي الدّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ حينئذ نعرف أن قيمة حفظ النفس أعظم من قيمة الأحكام الفرعية. ولكن عندما تتعرض بيضة الإسلام للخطر هنا يصبح الدين (كمجموع) أعظم من النفس ويأتي الأمر بضرورة القتال، ويقول ربنا: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتّىَ لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدّينُ للّهِ ﴾.

ثانياً: العقل:

وواضح أن العقل لا يحكم بعيداً عن الوحي لتأدبه ببصائر الوحي. وهو يحدد فيما يبدو معايير ثلاثة للتعرف على الأولوية.

ألف: الأهمية الذاتية: فحفظ النفس أهم من حفظ المال، وحفظ المال أهم من الراحة وهكذا.

بـاء: الكمية: إذا كانت قيمتان متساويتان فلا بد من قياس كمية المصلحة. وهي نوعان:

١- فقد يكون عدد الأفراد المتضرّرين أو المنتفعين بعمل معين أكثر فنقدّم قضيتهم على غيرهم.

٢- وقد يكون نسبة الضرر أكثر أو نسبة المنفعة أكبر فإن ذلك يجعلها مقدمة.

جيم: المصلحة الأقرب: مثل أن العقل يحكم بأن الإنسان مسؤول عن نفسه أولاً وعن الآخرين حسب درجاتهم ثانياً، ولذلك فالمصلحة التي تعود إلى النفس أو إلى الأقربين مقدمة بصورة طبيعية على غيرها عند التساوي عن سائر الجهات. وبالرغم من أن الأمثل شرعيًّا وأخلاقيًّا الإيثار ولكن ذلك لا يشكّل قاعدة أساسية.

ثالثاً: نظام الهرم القيمي: ويراه أنفع من سواه، والسبب أن سائر المعايير ليست دائمة، ولا تنفع للمتغيرات إلا قليلاً، بينما يعتبر هذا المعيار وسيلة فعّالة لتحديد الأولويات دائماً.

خاتمة: في الارتقاء إلى تحدي المعاصرة

الوعي بالأزمة:

عُقدة المسلمين في عصور التخلف أنهم عرفوا الحدود والرسوم والشعائر، ولكنهم غفلوا عن جوهر الدين. وزاد المشكلة تعقيداً أن الحدود التي رسمت لنا كانت متأثّرة إلى حد ما بالظروف التاريخية لحركة الأمّة، فلما توارثها الأجيال، وتغيّرت الظروف الموضوعية للحركة داخل المجتمعات الجديدة زادت الفجوة بينها وبين واقعهم اليوم.

إن الخطوة الأولى هي الاعتراف بالمشكلة بعد تحسس عمق الأزمة الحضارية التي نحياها. وكيف يتحسس مشاكل العصر المغترب الساكن في قضايا التاريخ المعرفية.

إن المسؤولية يتحملها النخبة، فجهة الاختصاص تتحمل قسطاً أوفر في صناعة المشكلة ومسؤولية العلاج. خصوصاً أن معالجة الثابت والمتغير موضوع اختصاصي.

مراجعة مع المجتمع العلمي:

وانطلاقاً من المسؤولية الملقاة على الحوزة العلمية فإن الحديث يتوجه للمجتمع العلمي بالدرجة الأولى. إن واقع الحال ليس محبطاً، لكنه لا يسير بالدرجة المطلوبة. وثمة إرهاصات تبشر بانطلاقة تواكب متغيرات العصر.

إن الحوزة العلمية تمتلك ناهيك عن الشرعيتين الدينية والاجتماعية المنغرستين في عمق تاريخ الأمة؛ فإنها تضم في ثناياها مجموعة من المبشرات، والتي منها:

١- النزعة العقلانية التي هي سمة مدرسة التشيع.

٢- الانفتاح العلمي على المناهج الحديثة والمشكلات المعرفية والقانونية وما يتصل بالحوزة.

٤- تنوع المواطن الجغرافية لطلاب الحوزات العلمية.

٥- الانفتاح على الواقع، والذي ترسخ بفعل الثورة الإسلامية في إيران.

وقد خطت الحوزة العلمية في اتجاه التحديث خطوات ملموسة.. ويمكن أن نرصد اتجاهين للتحديث الحاصل في الحوزة العلمية:

أولاً: التحديث في شكل العملية التعليمية، والذي يتجلى في إعادة تدوين المقررات والكتب المتعارفة للدراسة، بأسلوب حديث. وتنظيم البرامج والفصول الدراسية والتقويم العلمي والإجازات الدراسية.

ثانياً: تطوير في بنية المادة العلمية، والمتجلي في الانفتاح على معارف العصر وعلومه وتياراته.

لكن يمكن إبداء بعض الملاحظات التقويمية:

أولاً: إعادة الاعتبار إلى القرآن الكريم.

القرآن هو محور التشريع، وهو المهيمن على ما سواه. وقد حرم المسلمون أنفسهم من عطاءاته. حيث أصبح القرآن مادة غير علمية في المجتمع العلمي لصالح العلوم التي نشأت في بيئته وبعضها ينسب إليه.

إن وصف القرآن بـ(المهيمن) يجعله العمدة في كافة المعارف الدينية، ومن بينها الفقه. ومما ينبغي على المسلم الحق المؤمن بكتاب الله الواثق ببصائر الوحي أن يتحول هذا الإيمان إلى منهجية سلوك في المجتمع العلمي.

ثانياً: مراجعة في مادة الفقه. ويمكن أن نلاحظ ضرورة الفصل بين الفقه العملي والاستدلالي، فلكل منهما غايته. فبينما غاية الفقه العملي تسهيل فهم الفقه على المؤمنين الباحثين عن مسؤولياتهم الشرعية، نرى الهدف من الفقه الاستدلالي هو تسهيل الوصول إلى الحكم الشرعي عبر الأدلة التفصيلية. والمنهج المتبع في دراسة الفقه الاستدلالي شرح متون الفقه العملي.

وهذا الفصل يقتضي بحث مجموعة من الأحكام المتشابهة من حيث الدليل، في سياق واحد، حتى ولو اتصلت بقضايا مختلفة وأبواب متفرقة. وبالفصل تُعاد صياغة الفقه إلى فقه القواعد، وبالفصل يسهل التحرر من الفقه الناظر للأفراد.

ثالثاً: مراجعة في الاجتهاد.

إن حركة الاجتهاد تتحدد على أساس عاملين هما: الهدف، والوسيلة المنهجية. والتطوير في علم الأصول ليس محل منع، فالمشاكل المعرفية التي لا تجد حلاً بالأدوات المعهودة تفرض البحث عن تطوير منهجي، وتاريخ تطور علم الأصول يؤكد هذه الحقيقة، كل ما في الأمر أن ينفتح المجتمع العلمي على المشكلات الجديدة (الحوادث الواقعة) لكي تستثار الهمم في التطوير. لكن نود التوقف عند ملاحظات ثلاث:

الأولى: الهدف من الاجتهاد: الهدف النظري المتسالم عليه هو تمكين المسلمين من تطبيق النظرية الإسلامية للحياة. بيد أن هذا الهدف يصطدم بعقبتين: الأولى ثقافة شرفية العلم التي تسمح بالتضخم العلمي بعيداً عن متطلبات البحث الفقهي. والثانية تحجيم الهدف من الحياة العامة إلى فقه فردي بسبب عوامل تاريخية متراكمة.

والحق أن حركة الاجتهاد عند الإمامية ارتبطت بحالة النهوض في هذا العصر مما يجعلنا متفائلين.

وما دامت الأمة في إرهاصات النهوض فمن الطبيعي أن نتوقع التسارع في تجاوز المشكلة.

الثانية: الاجتهاد في الموضوعات: من متطلبات اقتحام الحياة العامة. حيث إن الموضوعات العرفية البسيطة التي هي من شأن العرف العام تكفي للفقه الفردي، بينما إدارة الحياة العامة تتطلب معالجة للموضوعات العامة والتي هي شأن ثنائية (الفقيه الشورى).

الثالثة: الفصل بين الأدوات الخاصة بفقه الثوابت وفقه المتغيرات. وربما هذه مشكلة لا تخص الفقه الإمامي إلا من ناحية ضمور فقه المتغيرات الواضح في عدم سعة مبحث (المهم والأهم)، أو التراوح بين الأصول العملية □

التفسير الموضوعي والكلام الحديث

عند الشهيد الصدر الأول

■■ الشيخ شكيب علي بن بديرة*

١-نظرية التفسير الموضوعي: أبعادها وحدودها:

منذ ظهور الكتابات الأولى لروّاد عصر النهضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بدأت ملامح النقص والمحدودية تظهر في التراث الإسلامي المندرج تحت عنوان علم الكلام: فإذا كان علم الكلام -كما يعرّفه الفارابي- الصناعة التي يقتدر بها على نصرة الأقوال والأفعال التي صرّح بها واضع الملّة وتزييف ما يخالفها بالأقاويل[1]، فإن هذه النصرة لم تكن محرزةً بمجرّد العودة إلى ذلك التراث، فكانت بعض مقالات وكتب جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده أوّل البوادر لما يمكن تسميته بمحاولات تجديد علم الكلام. ثم ظهر تيّار الإخوان المسلمين وطرح في الساحة الثقافية كتاباتٍ أكثر شعبية وجماهيريةٍ يمكن اعتبارها هي الأخرى محاولةً لتجديد المباحث الكلامية طبقاً لاقتضاءات الصراع الثقافي مع الغرب الاستعماري.

١/١/ دواعي التحديث الكلامي وتجديد المنهج في تفسير القرآن

يمكن القول إذن -بلسان السيد المحقق الشهيد الصدر- إنّه «... حينما وقع هذا

---

* عالم دين، باحث، تونس.

(١) في جميع ما يرتبط بتعريف علم الكلام، قديمه وحديثه، يراجع الأسس النظرية لتجديد علم الكلام (٢٠٠٥م)، أو الجزء الأول من مجموعة دراسات كلامية (٢٠٠٦م).

التفاعل بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي وجد الإنسان المسلم نفسه أمام نظريّات كثيرة في مختلف مجالات الحياة، فكان لا بدّ لكي يحدّد موقف الإسلام من هذه النظريات، كان لا بدّ وأن يستنطق نصوص الإسلام، لابدّ وأن يتوغّل في أعماق هذه النصوص لكي يصل إلى مواقف الإسلام الحقيقية سلباً وإيجاباً، لكي يكتشف نظريات الإسلام التي تعالج نفس هذه المواضيع التي عالجتها التجارب البشريّة الذكيّة في مختلف مجالات الحياة»[1].

في هذا الإطار من السجال الثقافي والصراع الفكري، ظهر للعيان أنّ هناك حاجةً ماسّةً لتجديد المنهج في التعامل مع أقدس النصوص الإسلامية وأصحّها: القرآن الكريم. فالمنهج المتعارف في التفسير لم يكن يفي بالحاجات المتجددة للمباحث الكلامية الحديثة، فاتّخذ المحقق السيد الشهيد محمد باقر الصّدر قدس سره منذ أواخر ستينات القرن المنصرم وبشكلٍ تصاعدي تدريجي، في الكثير من كتاباته[2]، منهجاً جديداً في تفسير القرآن الكريم يتجاوز محدوديات المنهج القديم التجزيئي دون أن يستغني عن فوائده الجمّة. والحقيقة أنّ المنهج التجزيئي كان مهيمناً مطلقاً على ساحة التفسير «ومما ساعد على شيوع الاتّجاه التجزيئي للتفسير وسيطرته على الساحة قروناً عديدة النزعةُ الروائية والحديثية للتفسير؛ حيث إنّ التفسير لم يكن في الحقيقة وفي البداية إلّا شعبة من الحديث بصورة وأخرى، وكان الحديث هو الأساس الوحيد تقريباً مضافاً إلى بعض المعلومات اللغوية والأدبية والتاريخية، كان هو الأساس الوحيد مضافاً إلى بعض هذه المعلومات التي يعتمد عليها التفسير طيلة فترة طويلة من الزمن...»[3].

فما هي إذن ملامح هذا المنهج الجديد الذي أسماه صاحبه بالموضوعي أو التوحيدي. والذي أراده أن يكون أداةً علمية تساعده في مهمته الكبرى في تحديث الكلام الإسلامي.

٢/١/ المنهج الموضوعي وخصائصه

«... الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير: هذا الاتجاه لا يتناول تفسير القرآن آية فآية بالطريقة التي يمارسها التفسير التجزيئي، بل يحاول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، فيبيّن ويبحث ويدرس مثلاً عقيدة التوحيد في القرآن، أو يبحث عن النبوّة في القرآن، أو عن المذهب الاقتصادي في القرآن، أو عن سنن التاريخ في القرآن، أو عن السماوات والأرض في القرآن

(١) م/١/ و.

(٢) كان كتاب اقتصادنا (١٩٦٨م) أوّل فرصةٍ جدّيةً لامتحان هذا المنهج الذي استوحاه السيد الشهيد قدس سره من بعض كتابات سيّد قطب.

(٣) المدرسة القرآنية: ص ٢٤.

الكريم وهكذا...»[1].

هكذا يتخذ التفسير طبقاً للمنهج الموضوعي غايةً كلاميةً واضحةً: فلا يعود للألفاظ والمركبات اللفظية مدلولات لغويةٌ فقط، بل إنّ تجميعها ضمن منظومةٍ صغيرةٍ متمحورةٍ حول موضوعٍ واحد سوف يكسبها دلالاتٍ جديدةٍ كلامية، لم تكن الألفاظ لتكشفها في إطار المنهج التجزيئي.

«...التفسير كان بطبعه تفسيراً لفظيًّا، تفسيراً للمفردات، لما استبدل من المفردات، وشرح بعض المستجدّ من المصطلحات وتطبيق بعض المفاهيم على أسباب النزول، ومثل هذه العملية لم يكن بإمكانها أن تقوم بدور اجتهادي مبدع في التوصّل إلى ما وراء المدلول اللغوي واللفظي، التوصّل إلى الأفكار الأساسية التي حاول القرآن الكريم أن يعطيها من خلال المتناثر من آياته الشريفة...»[2].

وحتى تتضح خصائص المنهج الجديد، قدّم المصنّف قدس سره مقارنةً مختصرةً بينه وبين المنهج التجزيئي. وأول عناصر هذه المقارنة هو موقف المفسّر في كلا المنهجين:

١/٢/١/ الحوار مع القرآن بدلاً من الاستماع إليه:

«المفسّر التجزيئي دوره في التفسير على الأغلب سلبي، فهو يبدأ بتناول النّص القرآني المحدّد آية مثلاً أو مقطعاً قرآنيًّا دون أيّ افتراضات أو طروحات مسبقة، ويحاول أن يحدّد المدلول القرآني على ضوء ما يسعفه به اللفظ مع ما يتاح له من القرائن المتّصلة والمنفصلة. العملية في طابعها العام عملية تفسير نصّ معيّن، وكأنّ دور النّص فيها دور المتحدّث ودور المفسّر هو الإصغاء والتفهّم، وهذا ما نسمّيه بالدور السلبي. المفسّر هنا شغله أن يستمع لكن بذهن مضيء، بفكر صافٍ، بروح محيطة بآداب اللغة وأساليبها في التعبير، بمثل هذه الروح، بمثل هذه الذهنية وبمثل هذا الفكر يجلس بين يدي القرآن ليستمع، فهو ذو دور سلبي والقرآن ذو دور إيجابي، والقرآن يعطي حينئذٍ، وبقدر ما يفهم هذا المفسّر من مدلول اللفظ يسجّل في تفسيره...»[3].

وفي مقابل ذلك كله فإنّ المفسّر الموضوعي «لا يجلس ساكتاً ليستمع فقط بل يجلس محاوراً، يجلس سائلاً ومستفهماً ومتدبّراً، فيبدأ مع النّص القرآني حواراً حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النّص، من خلال مقارنة هذا النّص بما استوعبه

(١) المدرسة القرآنية: ص ٢٣.
(٢) المدرسة القرآنية: ص ٢٤ - ٢٥.
(٣) المدرسة القرآنية: ص ٢٨ - ٢٩.

الباحث عن الموضوع من أفكار واتّجاهات...»[1].

«... ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي نتائج مرتبطة دائماً بتيّار التجربة البشرية؛ لأنّها تمثّل المعالم والاتّجاهات القرآنية لتحديد النظرية الإسلامية بشأن موضوع من مواضيع الحياة.

ومن هنا أيضاً كانت عملية التفسير الموضوعي عملية حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له، وليست مجرّد استجابة سلبية، بل استجابة فعّالة وتوظيفاً هادفاً للنّص القرآني في سبيل الكشف عن حقيقة من حقائق الحياة الكبرى...»[2].

٢/٢/١/ هل يمكن استنطاق القرآن:

قد يقال أن ادّعاء القدرة على محاورة القرآن الكريم، أمرٌ خطير قد نهت عنه العديد من الروايات الصحيحة وبعض الآيات الصريحة. وقد أدّى هذا الرأي في الماضي غير البعيد إلى ظهور ردّ فعل غير متطرّف ينفي حجّية القرآن من رأس. إلّا أنّ المصنّف قدس سره -وهو من هو في التحقيق والتبحّر في شتّى العلوم الإسلامية-لم يكن غافلاً عن هذا الإشكال القديم، بل هو قد أورد شاهداً من كلام أمير المؤمنين علي عليه السلام قد يقال بأنه نصٌّ صريحٌ في الإشكال المتقدّم، ولكنه يعقّب عليه بما يجعله لفائدة نظريّته:

«... «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه»... التعبير بالاستنطاق الّذي جاء في كلام ابن القرآن عليه الصلاة والسلام أروع تعبير عن عملية التفسير الموضوعي بوصفها حواراً مع القرآن الكريم وطرحاً للمشاكل الموضوعية عليه بقصد الحصول على الإجابة القرآنية عليها...»[3].

هنا، يبدو المصنف عليه السلام غير معتقدٍ بأنّ الاستنطاق هو طلب الخطاب الواضح والصّريح، فهذا أمرٌ أكّد أمير المؤمنين عليه السلام بأنّه غير ممكنٍ إلّا بواسطة المعصوم. بل هو لا يزعم أكثر من أنّ المفسّر طالبٌ للمدد من القرآن ومستعينٌ به على أمرٍ فُرِضَ عليه بحكم الصّراع. فليس المفسّر الموضوعي مستجوباً للقرآن «وإنما وظيفة التفسير الموضوعي دائماً وفي كلّ مرحلة وفي كلّ عصر أن يحمل كلّ تراث البشرية الّذي عاشه، يحمل أفكار عصره، يحمل المقولات التي تعلّمها في تجربته البشرية ثم يضعها بين يدي القرآن...»[4].

«...إذاً هذا العطاء الذي لا ينفد للقرآن، هذه المعاني التي لا تنتهي للقرآن، التي نصّ عليها القرآن نفسه ونصّت عليها أحاديث أهل البيت عليهم الصلاة والسلام، هذه الحالة من

---

(١) م/١/أ.
(٢) المدرسة القرآنية: ص ٢٩ - ٣٠.
(٣) م/١/ب.
(٤) م/١/ب.

عدم النفاد، تكمن في هذا المنهج، في منهج التفسير الموضوعي؛ لأنّنا نستنطق القرآن...»[1].

٣/١/ التفسير الموضوعي والتركيب النظري:

إنّ أهمّ مكاسب المنهج الموضوعي في التفسير قد لا تظهر إلّا في ساحة تجديد علم الكلام، أمّا حقل الفقه فمن الصعب إقحامه فيه إلّا بعد ثورةٍ في منهج أصول الاستنباط، وهو ما لم يسعف العمر به المصنّف قدس سره وإن كانت بوادر مثل هذه الثورة قد لاحت باحتشام منذ كتاب اقتصادنا[2]. أما هذا المكسب العلمي الكبير فهو إضافة بعدٍ تركيبي قوي في المنهج النصوصي العقلي المعتمد في علم الكلام وفي أصول الفقه أيضاً. ولا يمكن فهم عمق هذه الإضافة وأهمّيتها إلّا بمقارنةٍ ثانيةٍ بين المنهج الموضوعي والمنهج التجزيئي: «... التفسير التجزيئي يكتفي بإبراز المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية الكريمة، بينما التفسير الموضوعي يطمح إلى أكثر من ذلك، يتطلّع إلى ما هو أوسع من ذلك، يحاول أن يستحصل أوجه الارتباط بين هذه المدلولات التفصيلية، يحاول أن يصل إلى مركّب نظري قرآني، وهذا المركّب النظري القرآني 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 عن السماوات والأرض...»[3].

٤/١/ شبهة التأويل وردّها:

إنّ أهم الشبهات التي تعترض سبيل المنهج الموضوعي في التفسير هي صياغةٌ أشدّ حدّةً من شبهةٍ طالما حامت حول التفسير التجزيئي: التأويل. وخلافاً للمعنى اللغوي للتأويل الذي هو مطلق الحمل على خلاف الظاهر، فإن المعنى المعاصر للتأويل الذي تدور حوله مباحث ما يسمّى بالهرمنوطيقا هو إسقاط ذاتيات الباحث على موضوع البحث. في هذا الإطار تصبح شبهة التأويل أقوى وأشدّ عندما يتعلق الأمر بالتفسير الموضوعي، لأنه من السهل اتّهام المفسّر بأنّه يطوّع الدلالات اللفظية لاختياراته الإيديولوجية: فإذا كان المفسّر -مثلاً- اشتراكيّاً فإنّه سوف يخرج لنا اشتراكية القرآن من قوله تعالى: ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ﴾ وما يعاضدها من الآيات التي تذمّ الثروة. أمّا إذا كان ليبراليًّا، فسوف يخرج لنا رأسمالية القرآن انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾

(١) م/١/ج.

(٢) يمكن الإطلاع على بعض أبعاد هذه المحاولة في كتابنا «محاضرات في الاقتصاد الإسلامي» (٢٠٠٥م).

(٣) المدرسة القرآنية: ص٣٤.

وما يدور حول هذا المعنى مثل ﴿ قُل مَن حَرَّمَ زِينَةَ اللّه... ﴾ وقس على ذلك في سائر الموضوعات! ويجيب المصنّف قدس سره عن هذه الشبهة بقوله: «...فنعبّر عن التفسير بأنّه موضوعيٌّ على ضوء الأمر الأوّل باعتبار أنّه يبدأ من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن الكريم، وتوحيديٌّ باعتبار أنّه يوحّد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم، لا بمعنى أنّه يحمل التجربة البشرية على القرآن، لا بمعنى أنّه يخضع القرآن للتجربة البشرية، بل بمعنى أنّه يوحّد بينهما في سياق بحث واحد؛ لكي يستخرج نتيجة هذا السياق الموحّد من البحث، يستخرج المفهوم القرآني الّذي يمكن أن يحدّد موقف الإسلام تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكرية التي أدخلها في سياق بحثه...»[1].

هكذا لا تبدو الإجابة شافية للغليل ويبقى المحك العملي وحده هو الحكم، وهو ما سنشير إليه في آخر هذا البحث. ومهما يكن من أمر فإنّ الضرورة الكلامية المعاصرة قد فرضت نفسها بإلحاح ولم يكن أمام المصنّف قدس سره إلّا أن يقدم على هذا المشروع الشجاع متأسّياً بالجيل المسلم الأول، فها هو يقول: «الحقيقة أنّ هناك اليوم ضرورة أساسية لتحديد هذه النظريات ولتحصيلها، ولا يمكن أن يفترض الاستغناء عن ذلك. النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم كان يعطي هذه النظريات ولكن من خلال التطبيق، من خلال المناخ القرآني العام الذي كان يبنيه في الحياة الإسلامية، فكان كلّ فرد مسلم في إطار هذا المناخ، كان يفهم هذه النظرية ولو فهماً إجماليًّا ارتكازيًّا؛ لأنّ المناخ والإطار الروحي والاجتماعي والفكري والتربوي الذي وضعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان قادراً على أن يعطي النظرة السليمة، والقدرة السليمة على تقويم المواقف والمواقع والأحداث...»[2]. وللتأكّد من هذه الضرورة، لا أفضل من مقارنة بحثين للمصنف نفسه: أحدهما قبل التجديد والثاني معه، وهو الآتي.

٢- المفهوم القرآني للحرية قبل نضج نظرية التفسير الموضوعي:

يعتبر مقال «الحرية في القرآن» الّذي نشره الشهيد الصدر قدس سره في بداية الستينات القرن الماضي، إحدى المحاولات الممهدة لتطبيق المنهج الموضوعي لتفسير القرآن، وذلك قبل سنوات من تبلوره الّذي تشكل الدروس المشار إليها تجسيداً له. وهذا المقال مستوحى إلى حدّ كبير من أدبيات سيد قطب ومحمّد قطب، التي كانت سباقة إلى منهج استنطاق القرآن الكريم. فلا نجد في هذا المقال إضافة علمية تذكر في باب الكلام الإسلامي الجديد:

ففي مقدمة المقال جمع السيد الشهيد الصدر بعض الآيات التي تشكل الإطار العام للفكرة المحورية: موقع الحرية في الإسلام وماهيتها فذكر الآيات التالية: (آل عمران: ٦٤)

(١) م/١/د.
(٢) م/١/هـ.

و(آل عمران: ١٤-١٥) و(الجاثية: ١٣) و(البقرة: ٢٩) و(البقرة: ٢٥٦).

أما الآية الأولى ففيها دعوة صريحة إلى الإيمان بربوبية الله ونفي ربوبية غيره. وفي الثانية مقابلة بين متاع الدنيا وشهواتها الزائفة الزائلة والسعادة الأبدية الأخروية التي تنتظر المتقين دون غيرهم. وفي الثالثة والرابعة تصريح بتسخير ما في السماوات والأرض للناس جميعاً. أما في الخامسة فنجد تصريحاً ظاهراً في حرية المعتقد وإتمام الحجة على الناس.

وابتداءً، يمكن القول بأن هذه الآيات المعدودة ليس بمقدورها أن تؤمن جميع ما يحتاجه هذا البحث. هكذا فإن كاتب المقال قدس سره كان مضطراً إلى أكبر قدر ممكن من المسامحة في استنطاق الآيات الكريمة. فهل ستصل هذه المسامحة إلى حدّ تحميل النصّ القرآني معاني، ليس فقط لم ينص عليها، بل على خلاف ما يمكن أن يستظهره مفسرون آخرون؟ والحقيقة أن هذه التخوفات مستوحاة -بدورها- من أهمّ الإشكالات التي واجهها تفسير سيد قطب المعروف باسم «في ظلال القرآن». وهي تواجه كلّ محاولة متحررة لاستنطاق آيات القرآن الكريم، رغم أن المنهج الموضوعي -ولو في طوره الجنيني هذا- قد يؤمن حماية إضافية مهمة تعصم المفسر من السقوط في التأويل المتحرر.

١/٢/ أصالة قيمة الحرية:

منذ بداية المقال يتورط الكاتب قدس سره في مقولة سوف يسعى إلى إسباغ الشرعية عليها بالاستعانة بمسامحة كبرى في استنطاق القرآن: «... وإنما تعبّر هذه الصلة العاطفية عن عاطفة أصيلة في النفس البشرية تشعّ من كلّ ثنايا التاريخ...»[١]. وفي الحقيقة لم يكن الكاتب مضطراً إلى الاستعانة بالقرآن الكريم مع وجود استدلال فلسفي يربط بين الإرادة الإنسانية وأصالتها وحب الحرية إلّا أنه يكتفي من هذا الاستدلال بتشبيه وقياس خطابي لا يمت إلى البرهان بصلة: «...كما يسوء الإنسان أن يتعطّل أي جهاز من أجهزته عن العمل، يسوؤه بطبيعة الحال أن يُشلّ جهازه الإداري بانتزاع الحرية منه...»[٢].

هنا، يقدم الكاتب استدراكاً شائعاً على إطلاق الحرية وهو يعود إلى التحديد الاجتماعي للحرية الفردية[٣]، وهذا هو المفهوم نفسه الذي تبنّته الحضارة الغربية[٤] إلّا أنّه قد تحوّل إلى عامل تفسيخ اجتماعي لغياب الضمانات التي يقدّمها الدين الإلهي[٥]. وبهذه الملاحظة يتخلّص الكاتب قدس سره إلى المفهوم الإسلامي للحرية.

---

(١) م /٢/ب.
(٢) م/٢/جـ.
(٣) م/٢/د.
(٤) م/٢/هـ.
(٥) م/٢/و.

٢/٢/ المفهوم الإسلامي للحرية:

تبعاً لما تردد في أدبيات الإخوان المسلمين (خاصة سيد قطب ومحمد قطب)، قدّم السيد الشهيد الصدر قدس سره للمفهوم الإنساني للحرية بمقابلة دقيقة بينه وبين مفهومها الغربي: «... ولئن كانت الحرية في الحضارات الغربية تبدأ من التحرّر لتنتهي إلى ألوان من العبودية والأغلال -كما سنعرف- فإنّ الحرّية الرحيبة في الإسلام على العكس فإنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى، لتنتهي إلى التحرّر من كلّ أشكال العبودية المهيمنة...»[١]. لكن الاستدلال بالقرآن الكريم على هذه المقابلة كان لا يخلو من مسامحة كبرى: فقصور الآية الأولى عن الدلالة المطلوبة واضح، لهذا لجأ الكاتب قدس سره إلى الاستدلال الأخلاقي المؤيّد بالآية الثانية فتتحول المقابلة بين المفهومين الغربي والإسلامي للحرية إلى مقابلة أخرى بين حرية الإنسان المتحلّي بمكارم الأخلاق وحرية الحيوان. وحيث أن المساواة بين الإنسان الغربي والحيوان ظلت بحاجة إلى إثبات فقد وجد الكاتب قدس سره نفسه مضطراً للتمثيل بحادثة شهيرة وهي عجز الحكومة الأمريكية عن تحريم الخمر وفشلها في تطبيق هذا القانون رغم تبيّن مساوئ «أمّ الخبائث» لدى الخاص والعام[٢]، في مقابل الانصياع التلقائي للمسلمين لأمر تحريم الخمر. ولكن هل ينفع مثل هذا الاستدلال مع الدّهريين الماديين المتعبدين باستقصاء اللذة الحسّية؟ ولو جازت المناقشة في المثال لأمكن النقض ببعض الصحابة الّذين رفضوا الانصياع لأمر التحريم. رغم عظمة شخص الرسول!

٣/٢ الأبعاد الاجتماعية والسلوكية للمفهوم الإسلامي للحرية:

بعد أن أوضح المفهوم الإسلامي للحرية، إجمالاً، انطلق الكاتب قدس سره في عملية تحليلية يصعب القبول بانتسابها إلى دلالات تلك الآيات، إلّا الالتزامية منها، فيقول:

«...فعبودية الإنسان لله تجعل الناس كلهم يقفون على صعيد واحد بين يدي المعبود الخالق، فلا توجد أمّة لها الحق في استعمار أمّة أخرى واستعبادها، ولا فئة من المجتمع يباح لها اغتصاب فئة أخرى وانتهاك حريتها، ولا إنسان يحقّ له أن ينصب نفسه صنماً للآخرين...»[٣].

فما من شك أن لازم إخلاص العبودية لله هو ترك أي تعلق بغيره ورفض لأيّة هيمنة لأيّ مُدّعٍ للربوبية غيره، سواء كان هذا المدعي شعباً متفوقاً أو طبقة متمكنة أو فرداً مُشْرَئِبًّا للصنمية. أما على المستوى العملي الّذي هو محك الصدق في أي مفهوم فمن الواضح أن هذه الأقسام الثلاثة من العبوديات الانحرافية قد هيمنت على مجمل

(١) م/٢/ز.
(٢) م/٢/ز/١.
(٣) م/٢/ز/٢.

تاريخ الأمّة. فيصبح أي ادّعاء بتنزيه الأمّة منها في غاية الضعف. ولعمري، إن مثل هذه المسامحات المغرقة في التفاؤل لهي من أهم مبررات الموجة التشكيكية المعاصرة المهيمنة على الكلام الجديد. أما تحميل الآيات الكريمة مثل هذه المقولات المبالغة في التفاؤل، فهو أمر يرفضه المنهج الموضوعي التوحيدي كما سيأتي.

أما فيما يرتبط بالبعد السلوكي الفردي لمفهوم الحرية في الإسلام، فقد اجتهد الكاتب قدس سره في الربط بين ما استقر عنده من تصور أخلاقي لسلوك الفرد المسلم وبعض الآيات التي جعلها محاور أساسية في الفضاء المعرفي المشكل للمفهوم القرآني للحرية فيقول: «... فالإسلام يهتم قبل كلّ شيء -كما عرفنا- بتحرير السلوك العملي للفرد من عبودية الشهوات أو عبودية الأصنام ويسمح بمجال التصرف للفرد كما يشاء، على ألّا يخرج عن حدود الله، فالقرآن يقول: ﴿ خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ﴾، ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾. وبذلك يضع الكون بأسره تحت تصرف الإنسان وحرّيته، ولكنها حرّية محدودة بالحدود التي تجعلها تتفق مع تحرّره الداخلي من عبودية الشهوة وتحرّره الخارجي من عبودية الأصنام...». ولعلّه من أغرب ما يمكن أن يلاحظ هنا موقع فاء التفريع في قوله: فالقرآن...، وكذلك عطف الاستثناء في قوله:، ولكنها حرية... فمن الصعب التسليم بهذه المسامحات في مقام الاستدلال الّذي يقتضيه الطابع الكلامي للموضوع. كلّ هذه الملاحظات وغيرها مما يضيق عن ذكره المجال تجعل من هذا البحث المختصر محاولة غير موفقة بالقياس إلى ما سبقها وما لحقها من أعمال شامخة لهذا المحقق الفذ قدس سره. أما السبب في هذا الإخفاق، -وهو علّة اختيارنا لهذا المقال- فهو القصور في المنهج حيث إنه قد كتب قبل أن تنضج نظرية التفسير الموضوعي والتوحيدي للقرآن الكريم عند صاحبها بسنوات عديدة.

٣- التحليل الاجتماعي في ضوء التفسير الموضوعي للقرآن:

تقدم أن أهمّ مكاسب نظرية المحقق السيد الشهيد الصدر قدس سره في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، هو تقوية الجانب التركيبي في المنهج العلمي المعتمد في العلوم الشرعية بعد أن كان يغلب عليه الجانب التحليلي. وقد برزت هذه الخاصية بالتدريج فكانت تشتد ظهوراً وبروزاً في أعمال المحقق الشهيد كلما ازدادت نظرية التفسير الموضوعي نضجاً: فبعد أن كان غيابها ملموساً في بداية الستينات -كما لاحظناه في المقال المتقدم- ظهر كتاب «اقتصادنا» في آخر ذلك العقد حاملاً معه تباشير بداية التبلور لهذه النظرية، لكن، قد منع من بروز هذا التبلور كثرة الاعتماد على الروايات والأحاديث في ذلك الكتاب القيّم. وكانت المرحلة الأخيرة من حياة هذا العلَم الكبير حاملةً معها أوج عطائه في هذا المجال فكانت دروسه في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم في أواخر السبعينات موضحة لهذه النظرية كأحسن ما يكون التوضيح: فإلى جانب العرض النظري حرص المحقق السيد الشهيد قدس سره على تطبيق نظريته في موضوع لم

يكن للفقهاء ولا للمفسرين كثير عهد به من قبل: السنن التاريخية والتحليل الاجتماعي. وفي الأسطر الآتية سوف نلقي بعض الأضواء على أهمّ الإنجازات المناهجية لهذا العمل انطلاقاً من قراءة تقييمية لتحليل عناصر المجتمع طبقاً للتفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

١/٣/ القرآن وعناصر التحليل الاجتماعي:

بعد أن أوضح المصنّف قدس سره مفهوم السنن التاريخية في ضوء التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ركّز بحثه على تحليل الواقع الاجتماعي بما هو مجال تحقّق تلك السنن والمحكّ العملي الذي يمكن تقييم جريانها عليه. فانطلق في هذا التحليل من مقدّمةٍ اعتمدت على تقسيمه الثلاثي للسنن. فوضع الظاهرة الدينية في إطارها الاجتماعي باعتبارها من القسم الثالث من أقسام السنن التاريخية، أي ذلك القسم الذي يمكن للإرادة الإنسانية أن تؤثّر فيه سلباً أو إيجاباً إلى حدّ التعطيل، فيقول: «﴿ فأقِم وجْهَكَ للدينِ حَنِيفاً فِطرَةَ اللّهِ الّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيها لا تبديلَ لخلقِ اللّهِ ذلِكَ الِدينُ القيّمُ ولكنّ أكثَرَ النّاسِ لا يَعلمُونَ ﴾[1].

هذه الجملة الأخيرة إشارة إلى أنّ هذه السنّة من الشكل الثالث، أي أنّ للناس أن يتّخذوا مواقف سلبية وإهمالية تجاه هذه السنّة، ولكنه إهمال على الشوط القصير لا على الشوط الطويل»[2].

هذا هو الإطار العام الذي اختاره المصنّف قدس سره للتحليل الاجتماعي: إنّه الاستثناء القرآني: ﴿ ولكنّ أكثَرَ النّاسِ لا يَعلمُونَ ﴾. فكون أكثر الناس غافلون عن فطرية الظاهرة الدينية وتكوينيتها هو الذي يوقعهم في المخالفة وهو الذي يؤدي بالمجتمع البشري إلى التشتّت الذي قد يصل إلى حدّ التفسّخ. هنا يطرح المصنّف مجموعةً من الأسئلة التي ستوجّه البحث:

«ما هي عناصر المجتمع من زاوية نظر القرآن الكريم؟ ما هي مقوّمات المركّب الاجتماعي؟ كيف يتم التركيب بين هذه العناصر والمقومات؟ وضمن أيّ إطار؟ وأيّ سنن؟»[3].

١/١/٣/ عناصر التركيب الاجتماعي:

ينطلق المصنّف قدس سره في تحليله من ضمّ آية أخرى إلى الآية المتقدّمة: ﴿ وإذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلَائِكَةِ إنّي جَاعِلٌ فِي الأَرضِ خَلِيفَةً ﴾[4]، ثم يشرع في عمليةٍ تحليليةٍ من الآيتين معاً رغم كونه لا يشير إلّا إلى هذه الأخيرة.

---

(١) الروم الآية ٣٠.
(٢) م/٣/أ.
(٣) م/٣/أ.
(٤) البقرة: ٣٠.

«هناك ثلاثة عناصر يمكن استخلاصها من العبارة القرآنية:

أوّلاً: الإنسان.

ثانياً: الأرض أو الطبيعة على وجه عام: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرضِ خَلِيفَةً ﴾، فهناك أرض أو طبيعة على وجه عام وهناك الإنسان الّذي يجعله الله سبحانه وتعالى على الأرض.

ثالثاً: العلاقة، العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض، بالطبيعة وتربط من ناحية أخرى الإنسان بأخيه الإنسان. هذه العلاقة المعنوية التي سمّاها القرآن الكريم بالاستخلاف. هذه هي عناصر المجتمع: الإنسان والطبيعة والعلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالطبيعة من ناحية وتربط الإنسان بأخيه الإنسان من ناحية أخرى، وهي العلاقة التي سمّيت قرآنياً بالاستخلاف»[1].

٢/١/٣/ مفهوم الاستخلاف:

ينطلق المصنّف قدّس سرّه من تحليل العنصر الأخير ليصل بنا إلى أهم مفاهيم التحليل الاجتماعي القرآني وهو الاستخلاف:

«... وهذه العلاقة التي هي العنصر الثالث، العنصر المرن والمتحرّك في تركيب المجتمع لها صيغتان أساسيتان:

إحداهما: صيغة أطلق عليها اسم الصيغة الرباعية، والأخرى: صيغة ثلاثية.

الصيغة الرباعية: هي الصيغة التي ترتبط بموجبها الطبيعة والإنسان مع الإنسان، هذه أطراف ثلاثة، فالعلاقة إذا اتّخذت صيغة تربط بموجبها بين هذه الأطراف الثلاثة وهي: الطبيعة والإنسان مع أخيه الإنسان ولكن مع افتراض طرف رابع أيضاً في هذه العلاقة فأسمّي هذه الصيغة بالصيغة الرباعية. الصيغة الرباعية تربط بين هذه الأطراف الثلاثة ولكنها تفترض طرفاً رابعاً، بُعداً رابعاً للعلاقة الاجتماعية، وهذا الطرف الرابع ليس داخلاً في إطار المجتمع، خارج عن إطار المجتمع، ولكن الصيغة الرباعية للعلاقة الاجتماعية تعتبر هذا الطرف الرابع مقوّماً من المقومات الأساسية للعلاقة الاجتماعية على الرغم من أنّه خارج إطار المجتمع، هذه الصيغة الرباعية للعلاقة الاجتماعية ذات الأبعاد الأربعة هي التي طرحها القرآن الكريم تحت اسم الاستخلاف»[2].

هكذا يظهر الاستخلاف منتزعاً، لا من الآية الثانية فقط التي ورد فيها لفظ خليفة بالنّص بل من الآية المتقدّمة التي تضع هذه الخلافة في سياقها: «فطرة الله» و«الدّين القيّم». ورغم كون المصنّف لم يشر إلى هذا المعنى بشكلٍ مباشر إلّا أنّه واضحٌ بالملازمة:

---

(١) م/٣/أ.

(٢) م/٣/ب.

فلو لا هذا السياق لأمكن تصوّر إطلاق يد الإنسان في الأرض، وهو ما يلزم منه نفي البعد الرابعي في الصّيغة.

٣/١/٣/ الأمانة والاستخلاف:

إلى حد هذا المستوى يبدو عمل المصنّف وكأنّه قد غلب عليه الجانب التحليلي، وهذا خلاف ما اعتبرناه المكسب الأكبر في منهجه الموضوعي. إلّا أنّه سرعان ما يردف هذه العملية التحليلية بعمليةٍ تركيبيةٍ تجعل مفهوم الاستخلاف أكثر عملانية وتعطيه قابلياتٍ نظريةً أوسع في حقل التحليل الاجتماعي. هذه العودة التركيبية يجسّدها ضمّ آية ثالثةٍ إلى الإطار القرآني للبحث وهي قوله تعالى: ﴿ إنّا عَرَضنَا الأَمَانَةَ على السماوات والأرضِ والجِبالِ فأبَينَ أن يحَمِلنَها وأشفَقنَ مِنها وحَمَلَها الإنسانُ إنّه كان ظَلُوماً جَهُولاً ﴾[1]، ومن هذه الآية، إلى جانب ما تقدّم، يقوم المصنّف قدس سره بانتزاع الوجه الثاني لمفهوم الاستخلاف: الأمانة، فيقول:

«الأمانة هي الوجه التقبّلي للخلافة. الخلافة هي الوجه الفاعلي والعطائي للأمانة. الأمانة والخلافة عبارة عن الاستخلاف والاستئمان وتحمّل الأعباء، عبارة عن الصيغة الرباعية...»[2].

أما العرض المذكور في صدر الآية الكريمة فقد كان مصدر إلهامٍ للمصنف إذ «إنّه عرض تكويني لا عرض تشريعي، هذا العرض معناه أنّ هذه العطية الربانية كانت تفتّش عن الموضع القابل لها في الطبيعة، الموضع المنسجم معها بطبيعته، بفطرته، بتركيبه التاريخي والكوني. الجبال لا تنسجم مع هذه الخلافة، السماوات والأرض لا تنسجم مع هذه العلاقة الاجتماعية الرباعية، الكائن الوحيد الذي كان بحكم تركيبه، بحكم بنيته، بحكم فطرة الله التي قرأناها في الآية السابقة، كان منسجماً مع هذه العلاقة الاجتماعية ذات الأطراف الأربعة التي بها -بالأطراف الأربعة- تصبح أمانة، وتصبح خلافة...»[3].

٤/١/٣/ الإرادة الإنسانية في مقابل السنّة الإلهية:

أشرنا في بداية هذا العرض إلى أنّ الإطار العام لهذا التحليل الاجتماعي القرآني هو مفهوم السنّة الإلهية القابلة للتعطيل. وهنا يعود المصنّف قدس سره لاستكمال ربط عناصر التحليل بإطارها العام مستفيداً من القابليات التركيبية الجديدة فيقول: «...هذه العبارة الأخيرة: ﴿ إنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ تأكيد على طابع هذه السنّة وأنّ هذه السنّة على الرغم من أنّها سنّة من سنن التاريخ ولكنّها تقبل التحدّي، تقبل أن يقف الإنسان منها موقفاً سلبياً، هذا

(١) الأحزاب الآية ٧٢.
(٢) م/٣/جـ.
(٣) م/٣/جـ.

التعبير يوازي تعبير: ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ في الآية السابقة...»[1].

هنا قد تطرح مسألةٌ مهمّة: كيف يمكن الجمع بين الظاهر الإلزامي لفطرة الله، وقابلية هذه السنّة الإلهية للتعطيل بإرادة الإنسان. ويقدّم المصنّف قدس سره حلًّا تحليليًّا لا تركيبيًّا: الفصل بين البعد التكويني والبعد التشريعي. فيقول: «...﴿ فأقِم وَجهَك للدِّينِ حَنِيفاً فِطرَةَ اللّهِ التي فَطَرَ الناسَ عَلَيْهَا لا تَبدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ ﴾[2] التعبير بالدين القيّم تأكيد على أنّ ما هو الفطرة، وما هو داخل في تكوين الإنسان وتركيبه وفي مسار تاريخه هو الدين القيّم، يعني أن يكون هذا الدين قيّماً على الحياة، أن يكون مهيمناً على الحياة. هذه القيمومة في الدين هي التعبير المجمل في تلك الآية عن العلاقة الاجتماعية الرباعية التي طرحت في الآيتين: في آية ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ وآية ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾»[3].

ولكن يبقى السؤال مطروحاً: ما فائدة أن يكون الدين قيّماً تكويناً ومعطّلاً تشريعاً بإرادة الإنسان؟ لا يمكن للمعالجة التحليلية أن تكون ذات جدوى هنا. ولا شكّ أنّ المصنّف قدس سره لو أسعفه العمر لأمكنه أن يستدرك هذا النقص ويواصل عمله التركيبي فيصل إلى حلٍّ قرآنيٍّ ينسجم مع الحلّ الفلسفي المعروف[4].

٢/٣/ تكامل النص القرآني مع الواقع المعرفي:

من أهمّ المسائل المطروحة أمام نظرية التفسير الموضوعي هو تفسير معنى استنطاق القرآن، وقد تقدّم أنّ العرض النظري الذي قدّمه المصنّف قدس سره لحلّ هذه المسألة لم يكن بالوضوح الكافي لدفع شبهة التأويل. وفي هذا البحث سوف نقوم بعملية تقويم لإحدى تطبيقاتها التي وضعت النظرية على المحكّ العملي.

١/٢/٣/ من الاستقراء التاريخي إلى تركيب القرآني:

في عملية استكشاف العلاقة بين موقف الإنسان من أخيه الإنسان وموقعه في الطبيعة، ينطلق المصنّف قدس سره من عملية استقرائية تاريخية يلخّصها في دفع شبهة الماركسية التي تقول بأنّ علاقات الإنسان مع الإنسان تخضع لدرجة تطور وسائل إنتاجه وكيفية تعامله مع الطبيعة.

يقول المصنّف قدس سره: «كلّما نمت خبرة الإنسان على الطبيعة واتّسعت سيطرته عليها

---

(١) م/٣/د.

(٢) الروم الآية ٣٠.

(٣) م/٣/د.

(٤) تحت عنوان نظرية الولاية. راجع مثلاً «رسالة الولاية» للعلامة الطباطبائي (ضمن كتاب «الإنسان والعقيدة». نشر باقيات. قم ٢٠٠٥) وتعليقتنا عليها في الجزء الرابع من دراسات كلامية (٢٠٠٦).

وازداد اغتناءً بكنوزها ووسائل إنتاجها، تحققت بذلك إمكانية أكبر فأكبر للاستغلال على خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان: ﴿ كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى، أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى ﴾[1] (...) وهذا هو الفرق بيننا وبين المادية التاريخية، المادية التاريخية اعتقدت بأنّ الآلة هي التي تصنع الاستغلال، هي التي تصنع النظام المتناسب لها، ولكننا نحن لا نرى أنّ دور الآلة هو دور الصانع، وإنّما دور الآلة هو دور الإمكانية، دور توفير الفرصة والقابلية، وأمّا الصانع الذي يتصرّف إيجاباً وسلباً، أمانة وخيانة، صموداً وانهياراً، إنّما هو الإنسان وفقاً لمحتواه الداخلي، لمثله الأعلى، لمدى التحامه مع هذا المثل الأعلى. هذه هي العلاقة الأولى...»[2].

هكذا يبدو الاستقراء مدعوماً دعماً مباشراً بالاستدلال القرآني الذي يبيّن أنّ علّة الطغيان هي شعور الإنسان بالاستغناء. ولكن هل يصطدم حقًّا هذا الاستدلال القرآني مع المادّية التاريخية؟ لو وقف الأمر عند هذه الآية لكان الأمر مشكلاً حقًّا! وهنا تكمن قوّة المنهج الموضوعي الذي لا يترك آيةً واحدةً في مواجهة مسألة متشعبّة كهذه.

«...كلّما جسّدت علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان العدالة، وكلّما استطاعت أن تستوعب قيم هذه العدالة وأن تبتعد عن أي لون من ألوان الظلم والاستغلال من الإنسان لأخيه الإنسان، كلّما وقع ذلك، ازدهرت علاقات الإنسان مع الطبيعة وتفتّحت الطبيعة عن كنوزها وأعطت المخبوء من ثرواتها ونزلت البركات من السماء، وتفجّرت الأرض بالنعمة والرخاء.

هذه العلاقة القرآنية هي العلاقة التي شرحها القرآن الكريم في نصوص عديدة، قال سبحانه وتعالى: ﴿ وأن لَّو استَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأسْقَيناهُم مَاءً غَدَقاً ﴾[3].

﴿ ولو أَنّهم أقَامُوا التَوراة والإنجِيلَ وما أُنزِلَ إليهِم مِن رَبِّهم لأكَلُوا مِن فَوقِهِم ومِن تَحت أرجُلِهِم ﴾[4].

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾[5]

هذه العلاقة مؤدّاها أنّ علاقات الإنسان مع الطبيعة تتناسب (طرداً) وعكساً مع ازدهار العدالة في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، فكلّما ازدهرت العدالة في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان أكثر فأكثر ازدهرت علاقات الإنسان مع الطبيعة، وكلّما انحسرت العدالة عن الخط الأوّل انحسر الازدهار عن الخط الثاني...»[6].

---

(١) م/٣/هـ.
(٢) م/٣/هـ.
(٣) الجن: ١٦
(٤) المائدة: ٦٦.
(٥) الأعراف: ٩٦.
(٦) م/٣/و.

هكذا تندفع شبهة الماركسية بشكلٍ بنائي: البديل القرآني يطرد النظرية المادية التاريخية تلقائياً. هكذا تجتمع آياتٌ قرآنيةٌ متعدّدةٌ ضمن مقولةٍ جامعةٍ يصدق عليها اسم المركب النظري وهي معلولية الرخاء للعدالة. هنا تقف أمام المتكلّم المعاصر شبهةٌ متشعّبة الجذور: فمن جهةٍ قد تنتقض هذه المقولةُ عكساً ببعض حالات التعايش الظاهري بين الظلم والرخاء. ومن جهةٍ أخرى قد يقال بأنّ هذه المعلولية هي بين أمرين لا سنخية بينهما، إذ العدالة أمرٌ معنوي بينما الرخاء أمرٌ مادّي. وقد يعبّر عن هذه الشبهة الثانية بأنّ تلك المقولة تحكّمٌ غيبي محض لا دليل عليه. وأمّا الوجه الأول من الشبهة فمن السهل دفعه وخلاصة ذلك أنّ التعايش الظاهري وهمٌ محض أما إثباته فخارجٌ عن هذا المجال.

٢/٢/٣/ دفع شبهة الغيبية:

يبدو أنّ الأجواء الثقافية المحيطة بالمصنف قدس سره قد فرضت عليه أولوية الإجابة عن شبهة الغيبية دون غيرها، فيقول: «... وهذه العلاقة ليست ذات محتوى غيبي فقط، نعم نحن نؤمن أيضاً بمحتواها الغيبي، ولكن إضافة إلى محتواها الغيبي الرباني هي تشكل سنّة من سنن التاريخ بحسب مفهوم القرآن الكريم؛ وذلك لأن مجتمع الظلم، لأن مجتمع الفراعنة على مرّ التاريخ، مجتمع ممزّق مشتّت...»[1].

وقد فصّل المصنّف قدس سره الكلام في تحليل المجتمع الفرعوني، كما يأتي.

٣/٣/ التحليل المعاضد للاستدلال:

عندما يتطرّق المصنّف قدس سره إلى تحليل المجتمع الفرعوني وبيان كيفية تشتّته، يبدو أنّه قد فقد الشعور بالحاجة إلى المحافظة على أولوية التركيب. فغلبت النزعة التحليلية المرتبطة بالتفسير التجزيئي على بعض مقاطع البحث.

١/٣/٣/ المجتمع الفرعوني في ضوء القرآن الكريم:

ينطلق المصنف أولاً من عصارة استقرائه التاريخي فيقرّر: «...الفرعونية على مر التاريخ حينما تتحكم في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان تستهدف تمزيق طاقات المجتمع، تشتيت فئاته، بعثرة إمكانياته، ومن الواضح أنه في تشتيت وبعثرة وتفتيت وتجزئة من هذا القبيل لا يمكن لأفراد المجتمع أن يحشدوا قواهم الحقيقية، وأن يجنّدوا كل بذور إبداعهم لكي تنمو نمواً طبيعيًّا في مجال التفاعل مع الطبيعة والسيطرة على الطبيعة...»[2].

ثمّ يجد في القرآن الكريم مؤيّداً قويًّا لذلك التقرير: «...انظروا، استمعوا إلى المثل

---

(١) م/٣/ز.
(٢) م/٣/ز.

المنخفض، إلى مجتمع الظلم وآلهة مجتمع الظلم كيف يقولون؟ أو كيف يتحدث عنهم القرآن الكريم: ﴿ إِنَّ فِرعَونَ عَلا فِي الأَرضِ وجَعَلَ أَهْلَها شِيَعاً ﴾[1]، فرعون المثل الأعلى المنخفض، الفرعونية على مرّ التاريخ التي تبني العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان على أساس الظلم والاستغلال، الفرعونية تجزّئ المجتمع، تبعثر إمكانيات المجتمع وطاقات المجتمع، ومن هنا تهدر ما في الإنسان من قدرة على الإبداع والنمو الطبيعي على ساحة علاقات الإنسان مع الطبيعة...»[2].

إلى هنا تبدو عملية الاستنطاق سليمةً تماماً من شبهة التأويل. ولكن هذا النجاح مرتهنٌ إلى حدٍّ كبير بمتانة الواقع المعرفي الذي يستند إليه المستنطق المفسّر. فإذا كان استقراؤه تامًّا كانت نتائجه يقينيةً. أمّا إذا كان ناقصاً فإنّ الثقل الأكبر في إثبات المطلوب سيقع على عاتق المفسّر التجزيئي، الذي عليه أن يتجنّب الوقوع في التأويل بمعناه الاصطلاحي التفسيري، أي الحمل على خلاف الظاهر.

٢/٣/٣/ من مزالق غلبة التحليل:

من أهم ما قد تسببه غلبة التحليل على التركيب الوقوع في منزلق نظري يكون منشؤه الأول توهم الاختلاف بين مدلولين لآيتين هما متساويان في المصداق الخارجي وهذا ما يبدو أن المحقق السيّد الشهيد قد وقع فيه عندما ميّز بين الظالمين المستضعفين من جهة (الطائفة الأولى في م/٣/ح) والظالمين المحرضين من جهة ثانية (الطائفة الثانية في م/٣/ح) والحال أن هاتين الطائفتين مندرجتان تحت عنوان أعوان الظلمة الذي جاء في كلمات أهل البيت عليهم السلام. وقد أشار المصنف قدس سره إلى هذا العنوان معتقداً أنه لا يشمل إلّا الطائفة الأولى.

٣/٣/٣/ الاستعانة بالروايات في التركيب النظري:

يعتبر بحث «الطائفة الثالثة»[3] من أهم الأمثلة على ضرورة استيعاب العملية التركيبية للقدر الأكبر الممكن من مصادر المعرفة، وعدم اكتفائها بالمصدر الأعلى والأسمى، أي القرآن الكريم. وقد مرّت الإشارة على لسان أمير المؤمنين عليه السلام إلى أن استنطاق كتاب الله دون الاستعانة بالمعصوم الناطق عمل عقيم: «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه». لهذا فقد كان المزج بين الآيات الكريمة وكلمات المعصوم منتجاً لمفهوم متجانس ومتماسك: الرعاع. وهو العنوان الذي أطلقه المعصوم عليه السلام على أخطر طوائف المجتمع وأكثرها عدداً. ومن الواضح أن استخراج ما يعادل هذا المفهوم بالاقتصار على الآيات الكريمة أمر صعب.

(١) القصص: ٤.
(٢) م/٣/ز.
(٣) م/٣/ط.

٤/٣/٣/ ملاحظات جزئية:

من أجل استكمال هذه النظرة التقييمية الخاطفة، لابد من لفت النظر إلى ظاهرتين الأولى سلبية والثانية إيجابية:

الظاهرة الأولى خطر الوقوع في شراك التفسير اللّغوي التجزيئي وهو ما نلاحظه في اعتبار الرهبنة عنواناً لطائفةٍ خامسةٍ[١] لا وجودَ متجانساً لها في الخارج؛ فبعض المترهبنين هم جزء من الطائفة الرابعة والبعض الآخر يكون من الطائفة الجامعة للطائفتين الأولى والثانية.

الظاهرة الثانية كفاية آية واحدة أحياناً لاستخراج مفهوم مهم -كما نجده في الطائفتين الرابعة[٢] والسادسة[٣]- وهذا لا ينقص شيئاً من القيمة التركيبيّة لتقسيم طوائف المجتمع في مثالنا. وهذا ما حرص المصنف قدس سره على التأكيد عليه عندما نوَّه في بداية طرحه للنظرية إلى التكامل بين النوعين من التفسير التجزيئي والموضوعي.

الملاحق

١-ملحق المبحث الأول

م/١/أ/

«... وخلافاً لذلك المفسّر التوحيدي والموضوعي فإنّه لا يبدأ عمله من النّص، بل من واقع الحياة، يركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من المشاكل، وما قدّمه الفكر الإنساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثم يأخذ النصّ القرآني، لا ليتّخذ من نفسه بالنسبة إلى النّص دور المستمع والمسجّل فحسب، بل ليطرح بين يدي النّص موضوعاً جاهزاً مشرّباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النّص القرآني حواراً، سؤالاً وجواباً، المفسّر يسأل والقرآن يجيب، المفسّر على ضوء الحصيلة التي استطاع أن يجمعها من خلال التجارب البشرية الناقصة، من خلال أعمال الخطأ والصواب التي مارسها المفكّرون على الأرض، لا بدّ وأن يكون قد جمع حصيلةً ترتبط بذلك الموضوع، ثم ينفصل عن هذه الحصيلة ليأتي ويجلس بين يدي القرآن الكريم، لا يجلس ساكتاً ليستمع فقط بل يجلس محاوراً، يجلس سائلاً ومستفهماً ومتدبّراً، فيبدأ مع النّص

(١) م/٣/ك.
(٢) م/٣/ي.
(٣) م/٣/ل.

القرآني حواراً حول هذا الموضوع، وهو يستهدف من ذلك أن يكتشف موقف القرآن الكريم من الموضوع المطروح والنظرية التي بإمكانه أن يستلهمها من النّص، من خلال مقارنة هذا النّص بما استوعبه الباحث عن الموضوع من أفكار واتّجاهات...»[1].

م/١/ب/

«...قال أمير المؤمنين عليه السلام -وهو يتحدّث عن القرآن الشريف-: «ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق، ولكن أخبركم عنه: ألا إنّ فيه علم ما يأتي، والحديث عن الماضي، ودواء دائكم، ونظم ما بينكم»[2]. التعبير بالاستنطاق الّذي جاء في كلام ابن القرآن عليه الصلاة والسلام أروع تعبير عن عملية التفسير الموضوعي بوصفها حواراً مع القرآن الكريم وطرحاً للمشاكل الموضوعية عليه بقصد الحصول على الإجابة القرآنية عليها.

إذاً فأوّل أوجه الاختلاف الرئيسية بين الاتّجاه التجزيئي في التفسير والاتّجاه الموضوعي في التفسير أنّ الاتّجاه التجزيئي يكون دور المفسّر فيه دوراً سلبيًّا: يستمع ويسجّل، بينما التفسير الموضوعي ليس هذا معناه وليس هذا كنهه، وإنما وظيفة التفسير الموضوعي دائماً وفي كلّ مرحلة وفي كلّ عصر أن يحمل كلّ تراث البشرية الّذي عاشه، يحمل أفكار عصره، يحمل المقولات التي تعلّمها في تجربته البشرية ثم يضعها بين يدي القرآن...»[3].

م/١/ج/

«... المسألة هنا ليست مسألة تفسير لفظ، طاقات التفسير اللغوي ليست طاقات لا متناهية، بينما القرآن الكريم دلّت الروايات على أنّه لا ينفد[4]، وصرّح القرآن الكريم بأن كلمات الله لا تنفد[5].

القرآن الكريم عطاؤه لا ينفد بينما التفسير اللغوي ينفد؛ لأنّ اللغة لها طاقات محدودة، وليس هناك تجدّد في المدلول اللغوي، ولو وجد تجدّد في المدلول اللغوي فلا معنى لتحكيمه على القرآن، ولو وجدت لغة أخرى بعد القرآن لا معنى لأن يفهم القرآن من خلال لغة جديدة أو مصطلحات جديدة أو ألفاظ تحمل مدلولات وضيعة استحدثت بعد القرآن.

---

(١) نفس المصدر: ص ٢٩.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ١٥٨.

(٣) «المدرسة القرآنية»: ص٣٠.

(٤) راجع نهج البلاغة: الخطبة ١٩٨.

(٥) انظر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللّهِ﴾ لقمان: ٢٧.

وقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» الكهف: ١٠٩.

إذاً هذا العطاء الذي لا ينفد للقرآن، هذه المعاني التي لا تنتهي للقرآن، التي نصّ عليها القرآن نفسه ونصّت عليها أحاديث أهل البيت عليهم الصلاة والسلام، هذه الحالة من عدم النفاد، تكمن في هذا المنهج، في منهج التفسير الموضوعي؛ لأنّنا نستنطق القرآن...»[1].

م/١/د/ ما هو المراد بالموضوعيّة

«...اصطلاح الموضوعية هنا على ضوء الأمر الأوّل، كون التفسير موضوعيًّا على ضوء الأمر الأوّل، بمعنى أنّه يبدأ من الموضوع، من الواقع الخارجي، من الشيء الخارجي، ويعود إلى القرآن الكريم، فنعبّر عن التفسير بأنّه موضوعيٌّ على ضوء الأمر الأوّل باعتبار أنّه يبدأ من الموضوع الخارجي وينتهي إلى القرآن الكريم، وتوحيديٌّ باعتبار أنّه يوحّد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم، لا بمعنى أنّه يحمل التجربة البشرية على القرآن، لا بمعنى أنّه يخضع القرآن للتجربة البشرية، بل بمعنى أنّه يوحّد بينهما في سياق بحث واحد؛ لكي يستخرج نتيجة هذا السياق الموحّد من البحث، يستخرج المفهوم القرآني الّذي يمكن أن يحدّد موقف الإسلام تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكرية التي أدخلها في سياق بحثه.

إذاً التفسير موضوعي وتوحيدي على أساس الأمر الأوّل، [و]على أساس الأمر الثاني أيضاً كون التفسير موضوعيًّا باعتبار أنّه يختار مجموعة من الآيات تشترك في موضوع واحد. وهو توحيدي باعتبار أنّه يوحّد بين هذه الآيات، يوحّد بين مدلولات هذه الآيات ضمن مركّب نظري واحد. إذاً اصطلاح الموضوعية واصطلاح التوحيدية في التفسير ينسجم مع كلّ من هذين الفارقين بما بيّناه...»[2].

م/١/هـ/

«... هذا هو الطريق الوحيد للحصول على النظريات الأساسية للإسلام وللقرآن تجاه موضوعات الحياة المختلفة.

وقد يقال بأنّه ما الضرورة إلى تحصيل هذه النظريات الأساسية؟ ما الضرورة إلى أن نفهم نظرية الإسلام في النبوّة مثلاً بشكل عام؟ أن نفهم نظرية الإسلام في سنن التاريخ وفي التغيّر الاجتماعي بشكل عام؟ أن نفهم سنن الإسلام في الاقتصاد الإسلامي بشكل عام؟ أن نفهم مفهوم الإسلام عن السماوات والأرض؟ ما الضرورة إلى أن ندرس ونحدّد هذه النظريات، فإنّنا نجد بأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يعط هذه النظريات على شكل نظريات محدّدة وبصيغ عامة، وإنّما أعطى القرآن بهذا الترتيب للمسلمين؟ ما الضرورة إلى أن نتعب أنفسنا

(١) «المدرسة القرآنية»: ص ٣١ - ٣٢.
(٢) نفس المصدر: ص ٣٥.

في سبيل تحصيل هذه النظريات وتحديدها بعد أن لاحظنا أنّ النبي ﷺ اكتفى بإعطاء هذا المجموع هذا الكلّ المتراكم بهذا الشكل؟ ما الضرورة إلى أن نستحصل هذه النظريات؟

الحقيقة أنّ هناك اليوم ضرورة أساسية لتحديد هذه النظريات ولتحصيل هذه النظريات، ولا يمكن أن يفترض الاستغناء عن ذلك. النبيّ ﷺ كان يعطي هذه النظريات ولكن من خلال التطبيق، من خلال المناخ القرآني العام الذي كان يبنيه في الحياة الإسلامية، فكان كلّ فرد مسلم في إطار هذا المناخ، كان يفهم هذه النظرية ولو فهماً إجماليًّا ارتكازيًّا؛ لأنّ المناخ والإطار الروحي والاجتماعي والفكري والتربوي الذي وضعه النبي ﷺ كان قادراً على أن يعطي النظرة السليمة، والقدرة السليمة على تقويم المواقف والمواقع والأحداث...»[1].

م/١/و/

«... حينما وقع هذا التفاعل بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي وجد الإنسان المسلم نفسه أمام نظريّات كثيرة في مختلف مجالات الحياة، فكان لا بدّ لكي يحدّد موقف الإسلام من هذه النظريات، كان لا بدّ وأن يستنطق نصوص الإسلام، لابدّ وأن يتوغّل في أعماق هذه النصوص لكي يصل إلى مواقف الإسلام الحقيقية سلباً وإيجاباً، لكي يكتشف نظريات الإسلام التي تعالج نفس هذه المواضيع التي عالجتها التجارب البشريّة الذكيّة في مختلف مجالات الحياة.

إذاً فالتفسير الموضوعي في المقام هو أفضل الاتّجاهين في التفسير، إلّا أنّ هذا لا ينبغي أن يكون المقصود منه الاستغناء عن التفسير التجزيئي...»[2].

٢- ملحق المبحث الثاني:

م/٢/أ/ الحرية في القرآن[3]:

«﴿ قُل يا أهلَ الكتابِ تَعَالَوا إلى كَلِمةٍ سَوَاء بَيننا وبَينكُم ألّا نَعبُد إلّا اللّه ولا نُشرِكَ بِه شَيئاً ولا يتَّخذَ بعضُنا بعضاً أربَاباً من دُونِ اللّهِ ﴾[4].

﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ

(١) نفس المصدر: ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) نفس المصدر: ص ٤١ - ٤٢.

(٣) من مقال نشر في مجلة الأضواء، العدد الأوّل، السنة الثانية، ١٥ ربيع الأول ١٣٨١هـ. وطبع ضمن كتاب «المدرسة القرآنية» ص ٣٥٥ - ٣٦٤.

(٤) آل عمران الآية: ٦٤.

* ﴿ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّهِ وَاللّه بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾[1].

﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾[2].

﴿ خَلَقَ لَكُم ما في الأرضِ جَمِيعاً ﴾[3].

﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾[4]»[5].

م/٢/ب/ الحرية عاطفة أصيلة:

« ... مفهوم الحرّية من تلك المفاهيم التي تلتقي عندها مشاعر الناس جميعاً، وهذه الصلة العاطفية التي تربط الإنسان بالحرية ليست ظاهرة حديثة في تاريخ الإنسانية، ولا من نتائج الكيانات الحضارية التي يعيشها الإنسان الرأسمالي والاشتراكي اليوم، وإن استغلّت بعض الحضارات الحديثة عاطفة الإنسان تجاه الحرّية إلى أبعد حدود الاستغلال. وإنما تعبّر هذه الصلة العاطفية عن عاطفة أصيلة في النفس البشرية تشعّ من كلّ ثنايا التاريخ حتّى تبدو قصة الإنسان نفسه، وكأنها معركة تحرّر وتحرير يخوضها على مرّ الزمن منذ أعماق التاريخ إلى يوم الناس هذا، بالرغم من اختلاف أشكال المعركة وألوانها وأهدافها وأساليبها باختلاف القيم الفكرية التي ترتكز عليها.

وهذه الظاهرة العاطفية العامّة نجد تفسيرها في جانب ثابت من تكوين الإنسان وهو الإرادة، فالإنسان مجهز ضمن تركيبه العضوي والنفسي بالإرادة، وهو لذلك يحبّ الحرية ويهواها، لأنها تعبير عملي عن امتلاكه لإرادته وإمكان استخدامها لمصالحه، وكما يسوء الإنسان أن يتعطّل أي جهاز من أجهزته عن العمل، يسوؤه بطبيعة الحال أن يُشلّ جهازه الإداري بانتزاع الحرية منه... »[6].

م/٢/جـ/ تحديد الحرّية:

« ... غير أنّ الإنسان آمن منذ البدء بأنّ الحرية المطلقة لا يمكن أن توفّر للفرد الاعتيادي الذي يعيش ضمن مجتمع مترابط، لأن الحرية المطلقة لكلّ فرد في المجتمع تصطدم بحرّيات الآخرين، وبالتالي يستقطب التناقض في الجهاز الاجتماعي، حتّى يتفسخ،

---

(١) آل عمران الآية: ١٤-١٥.
(٢) الجاثية الآية: ١٣.
(٣) البقرة الآية: ٢٩.
(٤) البقرة الآية: ٢٥٦.
(٥) «المدرسة القرآنية» ص٣٥٥.
(٦) «المدرسة القرآنية» ص٣٥٦.

فلكي يحتفظ كلّ فرد بنصيب من حريته بعيداً عن تدخّلات الآخرين، لا بدّ له أن يتنازل عن شيء منها، وينعكس هذا التنازل على الصعيد الاجتماعي في القوانين التي تشرّع لتنظيم المجتمع وضبط تصرفاته.

وهكذا تصبح الحرية المطلقة فكرة خيالية، حين يبدأ الإنسان حياته الاجتماعية، ويصبح الشيء المهم هو تحديد النصيب الذي يجب أن يحتفظ به لكلّ فرد من الحرية...»[1].

م/٢/د/ الحرية في الحضارات الغربيّة:

«... وقد حرصت الحضارات الغربية الحديثة على تقليص هذا التحديد -تحديد الحرية- إلى أبعد الحدود، وتوفير أكبر نصيب ممكن من الحرية لكلّ فرد في سلوكه الخاص، وهذا النصيب هو القدر الذي لا يتعارض مع حرّيات الآخرين، فلا تنتهي حرية كلّ فرد إلا حيث تبدأ حرّيات الأفراد الآخرين.

وليس من المهم بعد توفير هذه الحرية لجميع الأفراد طريقة استعمالها والنتائج التي تتمخض عنها وردود الفعل النفسية والفكرية لها، ما دام كلّ فرد حرًّا في تصرفاته وسلوكه وقادراً على تنفيذ إرادته في مجالاته الخاصة، فالمخمور مثلاً لا حرج عليه أن يشرب ما شاء من الخمر، ويضحّي بآخر ذرّة من وعيه وإدراكه، لأن من حقه أن يتمتع بهذه الحرية في سلوكه الخاص، ما لم يعترض هذا المخمور طريق الآخرين أو يصبح خطراً على حرياتهم بوجه من الوجوه...»[2].

م/٢/هـ/:

«... بدأت الإنسانية تستيقظ ببطءٍ وتدرك بصورة تدريجية ولكنها مرعبة أنّ هذه الحرية ربطتها بقيود هائلة، وقضت على آمالها في الانطلاق الإنساني الحر؛ لأنّها وجدت نفسها مدفوعة في عربة تسير باتجاه محدّد، لا تملك له تعبيراً ولا تطويراً، وإنما كلّ سلوتها وعزائها وهي تطالع مصيرها في طريقها المحدد: إن هناك من قال لها أنّ هذه العربة عربة الحرية بالرغم من هذه الأغلال وهذه القيود التي وضعت في يديها.

أما كيف عادت الحرية قيداً، وكيف أدّى الانطلاق إلى تلك الأغلال التي تجرّ العربة في اتجاه محدد محتوم؟! وكيف أفاقت الإنسانية على هذا الواقع المُرّ في نهاية المطاف؟! فهذا كله ما قدّره الإسلام قبل أربعة عشر قرناً، فلم يكتف بتوفير هذا المعنى السطحي من الحرية للإنسان الذي مني بكلّ هذه التناقضات في التجربة الحياتية الحديثة للإنسان

---

(١) ن. م. ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

(٢) ن. م. ص ٣٥٧.

الغربي، وإنما ذهب إلى أبعد من ذلك، وجاء بمفهوم أعمق للحرية، وأعلنها ثورة تحريرية كبرى للإنسان، ولكنها ليست ثورة على الأغلال والقيود بشكلها الظاهري فحسب، بل على جذورها النفسية والفكرية، وبهذا كفل للإنسان أرقى وأسمى أشكال الحرية التي ذاقها الناس على مرّ التاريخ...»[1].

م/٢/و/ الحرّية الإسلامية:

«... ولئن كانت الحرية في الحضارات الغربية تبدأ من التحرّر لتنتهي إلى ألوان من العبودية والأغلال -كما سنعرف- فإنّ الحرّية الرحيبة في الإسلام على العكس فإنها تبدأ من العبودية المخلصة لله تعالى، لتنتهي إلى التحرّر من كلّ أشكال العبودية المهيمنة:

﴿ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ ﴾.

أرأيت كيف يقيم القرآن التحرر من كلّ العبوديات على أساس الإقرار بالعبودية المخلصة لله تعالى؟!

أرأيت كيف يجعل من علاقة الإنسان بربّه الأساس المتين الثابت لتحرره في علاقاته مع سائر الناس ومع كلّ أشياء الكون والطبيعة؟!...»[2].

م/٢/و/١/ التحرير الداخلي للإنسانية:

«... يبدأ الإسلام عمليته في تحرير الإنسانية من المحتوى الداخلي للإنسان نفسه لأنه يرى أن منح الإنسان الحرية ليس أن يقال له: هذا هو الطريق قد أخليناه لك فسر بسلام، وإنما يصبح الإنسان حرًّا حقيقةً حين يستطيع أن يتحكم في طريقه ويحتفظ لإنسانيته بالرأي في تحديد الطريق ورسم معالمه واتجاهاته، وهذا يتوقف على تحرير الإنسان قبل كلّ شيء من عبودية الشهوات التي تعتلج في نفسه لتصبح الشهوة أداة تنبيه للإنسان إلى ما يشتهيه لا قوّة دافعة تسخّر إرادة الإنسان دون أن يملك بإزائها حولاً أو طولاً؛ لأنّها إذا أصبحت كذلك خسر الإنسان حريته منذ بداية الطريق ولا يغيّر من الواقع شيئاً أن تكون يداه طليقتين ما دام عقله وكلّ معانيه الإنسانية التي تميزه عن مملكة الحيوان معتقلة ومجمّدة عن العمل.

ونحن نعلم أن الشيء الأساسي الذي يميّز حرّية الإنسان عن حريّة الحيوان بشكل عام أنهما وإن كانا يتصرفان بإرادتهما غير أن إرادة الحيوان مسخرّة دائماً لشهواته

(١) ن. م. ص ٣٥٧ - ٣٥٨.
(٢) ن. م. ص٣٥٨ - ٣٥٩.

وايحاءاتها الغريزية، وأما الإنسان فقد زُوِّد بالقدرة التي تمكّنه من السيطرة على شهواته وتحكيم منطقه العقلي فيها، فسرّ حريته بوصفه إنساناً إذاً يكمن في هذه القدرة، فنحن إذا جمدناها فيه واكتفينا بمنحه الحرية الظاهرية في سلوكه العملي ووفّرنا له بذلك كلّ إمكانيات ومغريات الاستجابة لشهواته، كما صنعت الحضارات الغربية الحديثة فقد قضينا بالتدريج على حرّيته الإنسانية، على حرّيته في مقابل شهوات الحيوان الكامن في أعماقه وجعلنا منه أداة تنفيذ لتلك الشهوات حتّى إذا التفت إلى نفسه في أثناء الطريق وجد نفسه محكوماً لا حاكماً ومغلوباً على أمره وإرادته.

وعلى العكس من ذلك إذا بدأنا بتلك القدرة التي يكمن فيها سرّ الحرية الإنسانية فأنميناها وغذّيناها وأنشأنا الإنسان إنشاء إنسانيًّا لا حيوانيًّا، وجعلناه يعي أنّ رسالته في الحياة أرفع من هذا المصير الحيواني المبتذل الذي تسوقه إليه تلك الشهوات، وإنّ مثله الأعلى الذي خلق للسعي في سبيله أسمى من هذه الغايات التافهة والمكاسب الرخيصة التي يحصل عليها في لذاته المادية، أقول: إذا صنعنا ذلك كله حتّى جعلنا الإنسان يتحرّر من عبودية شهواته وينعتق من سلطانها الآسر ويمتلك إرادته فسوف نخلق الإنسان الحرّ القادر على أن يقول: لا أو نعم دون أن تكمّم فاه أو تغلّ يديه هذه الشهوة الموقوتة أو تلك اللذة المبتذلة.

وهذا ما صنعه القرآن حين وضع للفرد المسلم طابعه الروحي الخاص وطوّر من مقاييسه ومثله وانتزعه من الأرض وأهدافها المحدودة إلى آفاق أرحب وأهداف أسمى، فلنستمع إليه يقول:

﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ * قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾[1].

هذه هي معركة التحرير في المحتوى الداخلي للإنسان، وهي في نفس الوقت الأساس الأوّل والرئيس لتحرير الإنسانية في نظر الإسلام، وبدونها تصبح كلّ حرّية زيفاً وخداعاً وبالتالي أسراً وقيداً.

ونحن نجد في هذا الضوء القرآني أنّ الطريقة التي استعان بها القرآن على انتشال الإنسانية من ربقة الشهوات وعبوديات اللذّة هي الطريقة العامّة التي يستعملها الإسلام دائماً في تربية الإنسانية في كلّ المجالات، طريقة التوحيد، فالإسلام يحرّر الإنسان من عبودية الأرض ولذائذها الخاطفة بربطه بالسماء وجنانها ومثلها ورضوان من الله، وهكذا نعرف أنّ التوحيد هو سند الإنسانية في تحرّرها الداخلي من كلّ العبوديات.

(١) آل عمران الآية ١٤ - ١٥.

ويكفينا مثل واحد لنعرف النتائج الباهرة التي تمخض عنها هذا التحرير ومدى الفرق بين حرّية الإنسان القرآني الحقيقية وهذه الحريات المصطنعة التي تزعمها شعوب الحضارات الغربية الحديثة، فقد استطاعت الأمّة التي حرّرها القرآن حين دعاها في كلمة واحدة إلى اجتناب الخمر أن تقول: لا وتمحو الخمر من قاموس حياتها بعد أن كان جزءاً من كيانها وضرورة من ضروراتها، لأنّها كانت مالكة لإرادتها، حرّة في مقابل شهواتها ودوافعها الحيوانية، وبكلمة مختصرة كانت تتمتع بحرية حقيقية تسمح لها بالتحكم في سلوكها.

وأما تلك الأمّة التي أنشأتها الحضارة الحديثة ومنحتها الحرّيات الشخصية بطريقتها الخاصة فهي بالرغم من هذا القناع الظاهري للحرّية لا تملك شيئاً من إرادتها ولا تستطيع أن تتحكّم في وجودها؛ لأنّها لم تحرّر المحتوى الداخلي لها وإنّما استسلمت إلى شهواتها ولذاتها تحت ستار من الحرية الشخصية حتّى فقدت حرّيتها إزاء تلك الشهوات واللذات، فلم تستطع أكبر حملة للدعاية ضد الخمر جنّدتها حكومة الولايات المتحدة الأمريكية أن تحرّر الأمّة الأمريكية من الخمر، بالرغم من الطاقات المادية والمعنوية الهائلة التي جنّدتها السلطة الحاكمة ومختلف المؤسسات الاجتماعية في هذا السبيل، وليس هذا الفشل المريع إلا نتيجة فقدان الإنسان الغربي للحرية الحقيقية، فهو لا يستطيع أن يقول، لا كلما اقتنع عقلياً بذلك، كالإنسان القرآني، وإنما يقول الكلمة حين تفرض عليه شهوته أن يقولها، ولهذا لم يستطع أن يعتق نفسه من أسر الخمر؛ لأنه لم يكن قد ظفر في ظل الحضارة الغربية بتحرير حقيقي في محتواه الروحي والفكري...»[1].

م/٢/و/٢/ تحرير الإنسان في النطاق الاجتماعي:

«... وخاض القرآن بعد معركة التحرير الداخلي للإنسانية -بل وإلى صفها أيضاً- معركة التحرير في النطاق الاجتماعي. فكما حطّم في المحتوى الداخلي للإنسان الأصنام التي تسلبه حرّيته الإنسانية، كذلك حطّم الأصنام الاجتماعية وقضى على عبادة الإنسان للإنسان:

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ ﴾.

فعبودية الإنسان لله تجعل الناس كلهم يقفون على صعيد واحد بين يدي المعبود الخالق، فلا توجد أمّة لها الحق في استعمار أمّة أخرى واستعبادها، ولا فئة من المجتمع يباح لها اغتصاب فئة أخرى وانتهاك حريتها، ولا إنسان يحقّ له أن ينصب نفسه صنماً للآخرين.

---

(١) ن. م. ص ٣٥٩ - ٣٦٢.

ومرّة أخرى نجد أنّ هذه المعركة القرآنية الثانية من معارك التحرير قد استعين فيها بنفس الطريقة التي استعملت في المعركة الأولى وتستعمل دائماً في كلّ ملاحم القرآن، وهي التوحيد. فمادام الإنسان يقرّ بالعبودية لله وحده فهو يرفض بطبيعة الحال كلّ صنم وكلّ تأليه مزوّر لأي إنسان وكائن، ويرفع رأسه حرًّا أبيًّا، ولا يستشعر ذلّ العبودية والهوان أمام أي قوّة من قوى الأرض أو صنم من أصنامها؛ لأنّ ظاهرة الصنميّة في حياة الإنسان نشأت عن سببين: أحدهما عبوديته للشهوة التي تجعله يتنازل عن حرّيته إلى الصنم الإنساني الّذي يقدر على إشباع تلك الشهوة وضمانها له، والآخر: جهله بما وراء تلك الأقنعة الصنميّة المتألهة من نقاط الضعف والعجز. والإسلام حين حرّر الإنسان من عبودية الشهوة، وزيّف تلك الأقنعة الخادعة كان طبيعيًّا أن ينتصر على الصنميّة ويمحو من عقول المسلمين عبودية الأصنام بمختلف أشكالها وألوانها...»[1].

م/٢/و/٣/ الحرّية في مجال السلوك العملي:

«... وبعد تحرير الإنسان داخليًّا من عبوديات الشهوة وتحريره خارجيًّا من عبوديات الأصنام، سواء كان الصنم أمّة أم فئة أم فرداً يجيء دور الحرّية في مجال السلوك العملي للفرد، وهنا يختلف الإسلام عن الحضارات الغربية الحديثة التي لا تضع لهذه الحرية العملية للفرد حدًّا إلا حرّيات الأفراد الآخرين، فالإسلام يهتم قبل كلّ شيء -كما عرفنا- بتحرير السلوك العملي للفرد من عبودية الشهوات أو عبودية الأصنام ويسمح مجال التصرف للفرد كما يشاء، على ألّا يخرج عن حدود الله، فالقرآن يقول:

﴿ خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ﴾.

﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾.

وبذلك يضع الكون بأسره تحت تصرف الإنسان وحرّيته، ولكنها حرّية محدودة بالحدود التي تجعلها تتفق مع تحرّره الداخلي من عبودية الشهوة وتحرّره الخارجي من عبودية الأصنام، وأمّا الحرّية العملية في عبادة الشهوة والالتصاق بالأرض ومعانيها والتخلّي عن الحرّية الإنسانية بمعناها الحقيقي، وأما الحرّية العملية في عبادة الأصنام البشرية والتقرب لها والانسياق وراء مصالحها والتخلّي عن الرسالة الحقيقية الكبرى للإنسان في الحياة، فهذا ما لا يأذن به الإسلام؛ لأنّه تحطيم لأعمق معاني الحرّية في الإنسان ولأنّ الإسلام لا يفهم من الحرية إيجاد منطلق للمعاني الحيوانية في الإنسان، وإنما يفهمها بوصفها جزءاً من برنامج فكري وروحي كامل يجب أن تقوم على أساسه الإنسانية...»[2].

---

(١) ن. م. ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٢) ن. م. ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

٣- ملحق المبحث الثالث

م/٣/أ/ عناصر المجتمع في القرآن الكريم:

« ... إنّ القرآن الكريم يقدّم الدين لا بوصفه مجرّد قرار تشريعي، بل يقدّمه بوصفه سنّة من سنن الحياة والتاريخ ومقوّماً أساسيًّا لخلق الله، ولن تجد لخلق الله تبديلاً، ولكنها سنة من الشكل الثالث، سنّة تقبل التحدّي على الشوط القصير، ولكن المتحدّي يعاقب بسنن التاريخ نفسها، وقد أشير في الآية الكريمة التي نصّت على أنّ الدين سنة من سنن التاريخ، أشير إلى هذه الخاصة أيضاً بقوله: ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾.

هذه العبارة التي ختمت بها تلك الآية الكريمة: ﴿ فأقِم وجْهَكَ للدينِ حَنِيفاً فِطرَةَ اللّهِ الّتي فَطَرَ النّاسَ عَلَيها لا تبديلَ لخلقِ اللّهِ ذلِكَ الِدينُ القيّمُ ولكنّ أكثَرَ النّاسِ لا يَعلمُونَ ﴾[1].

هذه الجملة الأخيرة إشارة إلى أنّ هذه السنّة من الشكل الثالث، أي أنّ للناس أن يتّخذوا مواقف سلبية وإهمالية تجاه هذه السنّة، ولكنه إهمال على الشوط القصير لا على الشوط الطويل.

قلنا بأنّ توضيح واقع هذه السنة القرآنية من سنن التاريخ يتطلّب منا أن نحلّل عناصر المجتمع، ما هي عناصر المجتمع من زاوية نظر القرآن الكريم؟ ما هي مقوّمات المركّب الاجتماعي؟ كيف يتم التركيب بين هذه العناصر والمقومات؟ وضمن أيّ إطار؟ وأيّ سنن؟

هذه الأسئلة نحصل على جوابها في النّص القرآني الشريف الّذي تحدّث عن خلق الإنسان الأوّل: ﴿ وإذ قال ربُّك للملائكةِ إنّي جاعلٌ في الأرض خَليفةً قالوا أتجعَلُ فيها مَن يُفسدُ فيها وَيَسفِكُ الدماءَ ونَحنُ نُسبّحُ بحمدِك ونُقدّسُ لكَ قالَ إنّي أَعلَمُ ما لا تَعلمُونَ ﴾[2].

حينما نستعرض هذه الآية الكريمة نجد أنّ الله سبحانه وتعالى ينبّئ الملائكة بأنّه قرّر إنشاء مجتمع على الأرض، فما هي العناصر التي يمكن استخلاصها من العبارة القرآنية التي تتحدّث عن هذه الحقيقة العظيمة؟

هناك ثلاثة عناصر يمكن استخلاصها من العبارة القرآنية:

أوّلاً: الإنسان.

ثانياً: الأرض أو الطبيعة على وجه عام: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾، فهناك

---

(١) الروم الآية: ٣٠.

(٢) البقرة الآية: ٣٠.

أرض أو طبيعة على وجه عام وهناك الإنسان الّذي يجعله الله سبحانه وتعالى على الأرض.

ثالثاً: العلاقة، العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض، بالطبيعة وتربط من ناحية أخرى الإنسان بأخيه الإنسان. هذه العلاقة المعنوية التي سمّاها القرآن الكريم بالاستخلاف. هذه هي عناصر المجتمع: الإنسان والطبيعة والعلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالطبيعة من ناحية وتربط الإنسان بأخيه الإنسان من ناحية أخرى، وهي العلاقة التي سمّيت قرآنيًّا بالاستخلاف.

ونحن حينما نلاحظ المجتمعات البشرية نجد أنّ المجتمعات البشرية جميعاً تشترك بالعنصر الأوّل والعنصر الثاني. لا يوجد مجتمع بدون إنسان يعيش مع أخيه الإنسان، ولا يوجد مجتمع بدون أرض أو طبيعة يمارس الإنسان عليها دوره الاجتماعي. وفي هذين العنصرين تتّفق المجتمعات التاريخية والبشرية.

وأمّا العنصر الثالث وهو العلاقة، ففي كل مجتمع علاقة كما ذكرنا، ولكن المجتمعات تختلف في طبيعة هذه العلاقة وفي كيفية صياغة هذه العلاقة. فالعنصر الثالث هو العنصر المرن والمتحرّك من عناصر المجتمع، وكلّ مجتمع يبني هذه العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بأخيه الإنسان من جانب وبالطبيعة بالجانب الآخر، يبني هذه العلاقة بشكل قد يتّفق وقد يختلف مع طريقة بناء المجتمع الآخر لهذه العلاقة»[1].

م/٣/ب/ العلاقة وصيغتاها:

« ... وهذه العلاقة التي هي العنصر الثالث، العنصر المرن والمتحرّك في تركيب المجتمع لها صيغتان أساسيتان:

إحداهما: صيغة رباعية أطلق عليها اسم الصيغة الرباعية، والأخرى: صيغة ثلاثية.

الصيغة الرباعية: هي الصيغة التي ترتبط بموجبها الطبيعة والإنسان مع الإنسان، هذه أطراف ثلاثة، فالعلاقة إذا اتّخذت صيغة تربط بموجبها بين هذه الأطراف الثلاثة وهي: الطبيعة والإنسان مع أخيه الإنسان ولكن مع افتراض طرف رابع أيضاً في هذه العلاقة فأسمّي هذه الصيغة بالصيغة الرباعية. الصيغة الرباعية تربط بين هذه الأطراف الثلاثة ولكنها تفترض طرفاً رابعاً، بُعداً رابعاً للعلاقة الاجتماعية، وهذا الطرف الرابع ليس داخلاً في إطار المجتمع، خارج عن إطار المجتمع، ولكن الصيغة الرباعية للعلاقة الاجتماعية تعتبر هذا الطرف الرابع مقوّماً من المقومات الأساسية للعلاقة الاجتماعية على الرغم من أنّه خارج إطار المجتمع، هذه الصيغة الرباعية للعلاقة الاجتماعية ذات الأبعاد الأربعة هي التي طرحها القرآن الكريم تحت اسم الاستخلاف.

---

(١) نفس المصدر: ص ١٠٥ - ١٠٧.

الاستخلاف هو العلاقة الاجتماعية من زاوية نظر القرآن الكريم، والاستخلاف لدى التحليل نجد أنّه ذو أربعة أطراف؛ لأنّ الاستخلاف يفترض مستخلِفاً أيضاً. لابدّ من مستخلفٍ ومستخلَفٍ عليه ومستخلَف. فهناك إضافة إلى الإنسان وأخيه الإنسان والطبيعة يوجد طرف رابع في طبيعة وتكوين علاقة الاستخلاف وهو المستخلف؛ إذا لا استخلاف بدون مستخلِف، فالمستخلف هو الله سبحانه وتعالى، والمستخلَف هو الإنسان وأخوه الإنسان، أي الإنسانية ككل الجماعة البشرية، والمستخلف عليه هو الأرض وما عليها ومن عليها.

فالعلاقة الاجتماعية ضمن صيغة الاستخلاف تكون ذات أطراف أربعة، وهذه الصيغة ترتبط بوجهة نظر معينة نحو الحياة والكون، بوجهة نظرٍ قائلة بأنّه لا سيّد ولا مالك ولا إله للكون وللحياة إلّا الله سبحانه وتعالى، وأنّ دور الإنسان في ممارسة حياته إنّما هو دور الاستخلاف والاستئمان، وأيّ علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة فهي في جوهرها ليست علاقة مالك بمملوك وإنّما هي علاقة أمين على أمانة استؤمن عليها، وأيّ علاقة تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان -مهما كان المركز الاجتماعي لهذا أو لذاك- فهي علاقة استخلاف وتفاعل بقدر ما يكون هذا الإنسان أو ذاك مؤدّياً لواجب هذه الخلافة، وليست علاقة سيادة أو ألوهية أو مالكية...»[1].

«... وجدت الألوان المختلفة للملكية وللسيادة، لسيادة الإنسان على أخيه الإنسان بأشكالها المختلفة التي استعرضها التاريخ بعد أن عطّل البعد الرابع وبعد أن افترض أنّ البداية هي الإنسان، حينئذٍ تنوّعت على مسرح الصيغة الثلاثية أشكال الملكية وأشكال السيادة، سيادة الإنسان على أخيه الإنسان...»[2].

«... إذاً أمامنا للعلاقة الاجتماعية صيغتان صيغة رباعية وصيغة ثلاثية، والقرآن الكريم آمن بالصيغة الرباعية كما رأينا في الآية الكريمة، الاستخلاف هو الصيغة الرباعية للعلاقة الاجتماعية، لكن القرآن الكريم أكثر من أنّه آمن بالصيغة الرباعية في المقام اعتبر الصيغة الرباعية سنة من سنن التاريخ، كما رأينا في الآية السابقة كيف اعتبر الدين سنة من سنن التاريخ، كذلك اعتبر الصيغة الرباعية للعلاقة الاجتماعية التي هي صيغة الدين في الحياة، اعتبر هذه العلاقة بصيغها الرباعية سنة من سنن التاريخ. كيف؟»[3].

م/٣/جـ/ الاستخلاف سنة من سنن التاريخ:

هذه الصيغة الرباعية عرضها القرآن الكريم على نحوين:

عرضها تارة بوصفها فاعلية ربانية من زاوية دور الله سبحانه وتعالى في العطاء،

(١) ن. م. ص١٠٧ - ١٠٨.
(٢) ن. م. ص١٠٩.
(٣) نفس المصدر: ص ١٠٩ - ١١٠.

وهذا هو العرض الذي قرأناه: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾، هذه العلاقة الرباعية معروضة في هذا النص الشريف باعتبارها عطاءً من الله، جعلاً من الله يمثّل الدور الإيجابي والتكريمي من رب العالمين للإنسان.

وعرض الصيغة الرباعية نفسها من زاوية أخرى، عرضها بوصفها وبنحو ارتباطها مع الإنسان بما هي أمر يتقبّله الإنسان، عرضها من زاوية تقبّل الإنسان لهذه الخلافة، وذلك في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضنَا الأَمَانَةَ على السماوات والأرضِ والجِبالِ فأَبَينَ أن يحَمِلنَها وأشفَقنَ مِنها وحَمَلَها الإنسانُ إنّه كان ظَلُوماً جَهُولاً ﴾[1]، الأمانة هي الوجه التقبّلي للخلافة. الخلافة هي الوجه الفاعلي والعطائي للأمانة. الأمانة والخلافة عبارة عن الاستخلاف والاستئمان وتحمّل الأعباء، عبارة عن الصيغة الرباعية.

(...)

وهذه الأمانة التي تقبّلها الإنسان وتحمّلها الإنسان عُرضت على الإنسان فتقبّلها الإنسان بنصّ هذه الآية الكريمة، هذه الأمانة أو هذه الخلافة أو بالتعبير الذي قلناه: هذه العلاقة الاجتماعية بصيغتها الرباعية، هذه لم تعرض على الإنسان في هذه الآية بوصفها تكليفاً، بوصفها طلباً، ليس المقصود من عرضها على الإنسان هو العرض على مستوى التكليف والطلب، وليس المقصود من تقبّل الأمانة هو تقبّل هذه الخلافة على مستوى الامتثال والطاعة، ليس المقصود أن يكون هكذا العرض وأن يكون هكذا التقبّل، بقرينة أنّ هذا العرض كان معروضاً على الجبال أيضاً، على السماوات والأرض والجبال، من الواضح أنّه لا معنى لتكليف الجبال والسماوات والأرض.

هذا العرض نعرف من ذلك أنّه عرض تكويني لا عرض تشريعي، هذا العرض معناه أنّ هذه العطية الربانية كانت تفتّش عن الموضع القابل لها في الطبيعة، الموضع المنسجم معها بطبيعته، بفطرته، بتركيبه التاريخي والكوني. الجبال لا تنسجم مع هذه الخلافة، السماوات والأرض لا تنسجم مع هذه العلاقة الاجتماعية الرباعية، الكائن الوحيد الذي كان بحكم تركيبه، بحكم بنيته، بحكم فطرة الله التي قرأناها في الآية السابقة، كان منسجماً مع هذه العلاقة الاجتماعية ذات الأطراف الأربعة التي بها -بالأطراف الأربعة- تصبح أمانة، وتصبح خلافة...»[2].

م/٣/د/ الاستخلاف سنّة من الشكل الثالث:

«... ونلاحظ أنّه في هذه الآية الكريمة أيضاً جاءت الإشارة إلى هوية هذه السنّة التاريخية وأنّها سنّة من الشكل الثالث، سنّة تقبل التحدّي وتقبل العصيان. ليست من تلك

(١) الأحزاب الآية: ٧٢.
(٢) ن. م. ص١١٠ - ١١١.

السنن التي لا تقبل التحدّي وتقبل العصيان. ليست من تلك السنن التي لا تقبل التحدّي أبداً ولو لحظة، لا، هي سنة، هي فطرة ولكن هذه الفطرة تقبل التحدي. كيف أشار القرآن الكريم إلى ذلك بعد أن وضّح أنّها سنّة من سنن التاريخ؟

قال: ﴿ وحَمَلَها الإنسانُ إنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ هذه العبارة الأخيرة: ﴿ إنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ تأكيد على طابع هذه السنّة وأنّ هذه السنّة على الرغم من أنّها سنّة من سنن التاريخ ولكنّها تقبل التحدّي، تقبل أن يقف الإنسان منها موقفاً سلبيًّا، هذا التعبير يوازي تعبير: ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ في الآية السابقة.

(...)

بل الحقيقة أنّ الآية الأولى والآية الثانية متطابقتان تماماً في مفادهما؛ لأنّه في الآية السابقة قال: ﴿ فأقِم وَجهَك للدِينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللّهِ التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ ﴾[1] التعبير بالدين القيّم تأكيد على أنّ ما هو الفطرة، وما هو داخل في تكوين الإنسان وتركيبه وفي مسار تاريخه هو الدين القيّم، يعني أن يكون هذا الدين قيّماً على الحياة، أن يكون مهيمناً على الحياة. هذه القيمومة في الدين هي التعبير المجمل في تلك الآية عن العلاقة الاجتماعية الرباعية التي طرحت في الآيتين: في آية ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ وآية ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾.

إذاً فالدين سنّة الحياة والتاريخ، والدين هو الدين القيّم، والدين القيّم هو العلاقة الاجتماعية الرباعية الأطراف التي يدخل فيها الله بعداً رابعاً لكي يحدث تغييراً في بنية هذه العلاقة، لا لكي تكون مجرّد إضافة عددية...»[2].

م/٣/هـ/ التأثير المتبادل بين علاقة الإنسان مع الطبيعة وعلاقة الإنسان مع الإنسان:

«...إنّ خط علاقات الإنسان مع الطبيعة مختلف مشكلةً وقانوناً عن خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، وذكرنا أنّ هذين الخطين كل واحد منهما مستقل استقلالاً نسبيًّا عن الخط الآخر، لكن هذا الاستقلال النسبي لا ينفي التفاعل والتأثير المتبادل إلى حدّ ما بين هذين الخطين، فلكل منهما لون من التأثير الطردي أو العكسي على الخط الآخر.

وهذا التأثير المتبادل بين الخطين يمكن إبرازه ضمن علاقتين قرآنيتين بين هذين الخطين:

العلاقة الأولى: تبرز مدى تأثير خط علاقات الإنسان مع الطبيعة على خط علاقات الإنسان مع أخيه.

والعلاقة القرآنية الثانية: تبرز من الجانب الآخر مدى تأثير علاقات الإنسان مع أخيه

(١) الروم الآية: ٣٠.

(٢) ن. م. ص ١١٢ - ١١٣.

الإنسان على علاقات الإنسان مع الطبيعة.

العلاقة الأولى: أما العلاقة الأولى التي تبرز تأثير علاقات الإنسان مع الطبيعة على الخط الآخر، فمؤدّى هذه العلاقة هو أنّه كلّما نمت خبرة الإنسان على الطبيعة واتّسعت سيطرته عليها وازداد اغتناءً بكنوزها ووسائل إنتاجها، تحققت بذلك إمكانية أكبر فأكبر للاستغلال على خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان: ﴿ كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى، أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى ﴾[1] هذه الآية الكريمة تشير إلى هذه العلاقة، إلى أنّ الإنسانية بقدر ما تتمكن وتستقطب الطبيعة وتتوصّل إلى وسائل إنتاج أقوى وأدوات توليد أوسع، تكون انعكاسات ذلك على حقل علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، انعكاساته على شكل إمكانيات وإغراءات وفتح الشهية للأقوياء لكي يستثمروا أداة الإنتاج في سبيل استغلال الضعفاء.

تصوّروا مجتمعاً يعيش على الصيد باليد والحجارة والهراوة، مثل هذا المجتمع لا يتمكن من أن يمارس بذور الأقوياء فيه، بذور الوحوش فيه، لا يتمكنون على الأغلب من أن يمارسوا أدواراً خطيرة من الاستغلال الاجتماعي؛ لأنّ مستوى الإنتاج محدود والقدرة محدودة وكل إنسان لا يكسب عادة بعرق جبينه إلّا قوت يومه، فلا توجد إمكانية الاستغلال بشكله الاجتماعي الواسع وإن كان توجد ألوان أخرى من الاستغلال الفردي.

ولكن لاحظوا من الجانب الآخر مجتمعاً متطوراً استطاع الإنسان فيه أن يصنع الآلة البخارية والآلة الكهربائية، استطاع فيه أن يخضع الطبيعة لإرادته، في مثل هذا المجتمع سوف تكون الآلة البخارية والآلة الكهربائية المعقّدة المتطورة الصنع تكون أداةً، إمكانيةً على ساحة علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، تشكّل بحسب مصطلح الفلاسفة ما بالقوة للاستغلال، ويبقى أن يخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وذلك على عهدة الإنسان ودوره التاريخي على الساحة الاجتماعية.

فالإنسان هو الذي يصنع الاستغلال، هو الذي يفرز النظام الرأسمالي المستغل حينما يجد الآلة البخارية والكهربائية، ولكن الآلة البخارية والكهربائية هي التي تعطيه إمكانية هذا الاستغلال، هي التي تهيّئ له فرصة، تفتح شهيته، توقظ مشاعره، تحرّك جدله الداخلي وتناقضه الداخلي من أجل أن يبرز صيغة تتناسب مع ما يوجد على الساحة من قوى الإنتاج ووسائل التوليد.

وهذا هو الفرق بيننا وبين المادية التاريخية، المادية التاريخية اعتقدت بأنّ الآلة هي التي تصنع الاستغلال، هي التي تصنع النظام المتناسب لها، ولكننا نحن لا نرى أنّ دور الآلة هو دور الصانع، وإنّما دور الآلة هو دور الإمكانية، دور توفير الفرصة والقابلية، وأمّا الصانع الذي يتصرّف إيجاباً وسلباً، أمانة وخيانة، صموداً وانهياراً، إنّما هو الإنسان وفقاً لمحتواه

(١) العلق: ٦ - ٧.

الداخلي، لمثله الأعلى، لمدى التحامه مع هذا المثل الأعلى. هذه هي العلاقة الأولى...»[1].

م/٣/و/ العلاقة الثانية:

«... وأمّا العلاقة القرآنية الثانية التي تمثّل وتجسّد تأثير علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان على ساحة علاقات الإنسان مع الطبيعة، فمؤدّى هذه العلاقة القرآنية هو أنّه كلّما جسّدت علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان العدالة، وكلّما استطاعت أن تستوعب قيم هذه العدالة وأن تبتعد عن أي لون من ألوان الظلم والاستغلال من الإنسان لأخيه الإنسان، كلّما وقع ذلك، ازدهرت علاقات الإنسان مع الطبيعة وتفتّحت الطبيعة عن كنوزها وأعطت المخبوء من ثرواتها ونزلت البركات من السماء، وتفجّرت الأرض بالنعمة والرخاء.

هذه العلاقة القرآنية هي العلاقة التي شرحها القرآن الكريم في نصوص عديدة، قال سبحانه وتعالى: ﴿ وأن لَّو استَقامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُم مَاءً غَدَقاً ﴾[2].

﴿ وَلَو أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّورَاة والإنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إلَيهِم مِنْ رَبِّهِم لأكَلُوا مِنْ فَوقِهِم ومِنْ تَحْتِ أرجُلِهِم ﴾[3].

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَواْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾[4].

هذه العلاقة مؤدّاها أنّ علاقات الإنسان مع الطبيعة تتناسب (طرداً) وعكساً مع ازدهار العدالة في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، فكلّما ازدهرت العدالة في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان أكثر فأكثر ازدهرت علاقات الإنسان مع الطبيعة، وكلّما انحسرت العدالة عن الخط الأوّل انحسر الازدهار عن الخط الثاني، أيّ أنّ مجتمع العدل هو الذي يصنع الازدهار في علاقات الإنسان مع الطبيعة، ومجتمع الظلم هو الذي يؤدّي إلى انحسار تلك العلاقات، علاقات الإنسان مع الطبيعة...»[5].

م/٣/ز/ الفرق بين المثل الأعلى والمثل الفرعوني:

«... وهذه العلاقة ليست ذات محتوى غيبي فقط، نعم نحن نؤمن أيضاً بمحتواها الغيبي، ولكن إضافة إلى محتواها الغيبي الرباني هي تشكل سنّة من سنن التاريخ بحسب مفهوم القرآن الكريم؛ وذلك لأن مجتمع الظلم، لأن مجتمع الفراعنة على مرّ التاريخ،

---

(١) ن. م. ص١٧١ - ١٧٣.
(٢) الجن: ١٦
(٣) المائدة: ٦٦.
(٤) الأعراف: ٩٦.
(٥) ن. م. ص١٧٣ - ١٧٤.

مجتمع ممزّق مشتّت. الفرعونية على مر التاريخ حينما تتحكم في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان تستهدف تمزيق طاقات المجتمع، تشتيت فئاته، بعثرة إمكانياته، ومن الواضح أنه في تشتيت وبعثرة وتفتيت وتجزئة من هذا القبيل لا يمكن لأفراد المجتمع أن يحشدوا قواهم الحقيقية، وأن يجنّدوا كل بذور إبداعهم لكي تنمو نمواً طبيعيًّا في مجال التفاعل مع الطبيعة والسيطرة على الطبيعة.

وهذا هو الفرق بين المثل العليا المنخفضة الفرعونية وبين المثل الأعلى الحق، مثل توحيد الله سبحانه وتعالى، فإن المثل الأعلى يوحّد الجامعة البشرية ويلغي كل الفوارق والحدود باعتبار شمولية هذا المثل الأعلى، باعتبار شموليته فهو يستوعب كل الحدود وكل الفوارق، يهضم كل الاختلافات، يصهر البشرية كلها في وحدة متكافئة، لا يوجد ما يميز بعضها عن بعض، لا من دم ولا من جنس ولا من قومية ولا من حدود جغرافية أو طبقية.

المثل الأعلى بشموليته يوحّد البشرية، ولكن المُثُل العليا المنخفضة تجزئ البشرية وتشتت البشرية. انظروا إلى المثل الأعلى كيف يقول: ﴿ إِنَّ هَذه أُمَّتُكُم أُمَّةً واحدةً وأنا رَبُّكُم فاعبُدُونِ ﴾[1].

ويقول سبحانه: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُم أُمَّةً واحِدةً وأَنَا رَبُّكُم فاتَّقُونِ ﴾[2].

هذا هو منطق شمولية المثل الأعلى التي لا تعترف بحدٍّ وبحاجز في داخل هذه الأسرة البشرية. انظروا، استمعوا إلى المثل المنخفض، إلى مجتمع الظلم وآلهة مجتمع الظلم كيف يقولون؟ أو كيف يتحدث عنهم القرآن الكريم: ﴿ إِنَّ فِرعَونَ عَلا في الأرضِ وجَعَلَ أَهْلَها شِيَعاً ﴾[3]، فرعون المثل الأعلى المنخفض، الفرعونية على مرّ التاريخ التي تبني العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان على أساس الظلم والاستغلال، الفرعونية تجزّئ المجتمع، تبعثر إمكانيات المجتمع وطاقات المجتمع، ومن هنا تهدر ما في الإنسان من قدرة على الإبداع والنمو الطبيعي على ساحة علاقات الإنسان مع الطبيعة...»[4].

م/٣/ح طوائف المجتمع الفرعوني:

وعملية التجزئة الفرعونية للمجتمع تقسم المجتمع إلى فصائل وجماعات:

الطائفة الأولى:

الجماعة الأولى: ظالمون مستضعفون، هذه الجماعة الأولى في التقسيم الفرعوني

(١) الأنبياء: ٩٢.
(٢) المؤمنون: ٥٢.
(٣) القصص: ٤.
(٤) ن. م. ص ١٧٥-١٧٦.

هم الظالمون المستضعفون، في نفس الوقت الظالمون الثانويون أو بحسب تعبير أئمتنا عليهم الصلاة والسلام «أعوان الظلمة». هؤلاء الظالمون المستضعفون يشكلون حماية لفرعون وللفرعونية وسنداً في المجتمع لبقاء الفرعونية واستمرار وجودها وإطارها. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ ولو تَرى إذِ الظالِمون موقُوفُون عِندَ رَبِّهم يَرجِعُ بَعضُهم إلى بَعضٍ القولَ يقُولُ الذِينَ استُضعِفُوا للذِينَ استَكبَرُوا لولا أنتُم لكُنّا مُؤمنينَ ﴾[1]. هنا القرآن يتحدث عن الظالمين يقول: ﴿ إذِ الظالِمون موقُوفُون ﴾ لكن الظالمين صنفهم إلى قسمين: إلى من استضعف منهم، ومن استكبر منهم. إذاً فالظالمون فيهم مستكبرون، وهم الذين يمثلون الفرعونية في المجتمع، وفيهم المستضعفون...

الطائفة الثانية:

... الطائفة الثانية في عملية التمزقة الفرعونية لمجتمع الظلم: ظالمون يشكلون حاشية ومتملّقون، أولئك الذين قد لا يمارسون ظلماً بأيديهم بالفعل، ولكنهم دائماً وأبداً على مستوى نزوات فرعون وشهوات فرعون ورغبات فرعون، يسبقونه بالقول من أجل أن يصححوا مسلكه ومسيرته. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَالَ الْمَلأُ مِن قَوْمِ فِرْعَونَ أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَاءهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ﴾[2]»[3].

م/٣/ط ... الطائفة الثالثة:

الطائفة الثالثة في عملية التجزئة الفرعونية لمجتمع الظلم: أولئك الذين عبّر عنهم الإمام عليّ عليه الصلاة والسلام بـ«الهمج الرعاع»، جماعة هم مجرّد آلات مستسلمة للظلم، لا تحسّ حتى بالظلم، لا تدرك أنّها مظلومة ولا تدرك أنّ في المجتمع ظلماً. هي آلات تتحرك تحركاً آليًّا، تحركاً يشبه التحرك الميكانيكي للآلة...

وأمّا هذه الفئة فلم تعد أناساً وبشراً يفكرون ويتدبّرون لكي يستطيعوا أن يحقّقوا لوناً من الإبداع على هذه الساحة. قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلاَ ﴾(الأحزاب: ٦٧). لا يوجد في كلام هؤلاء ما يشعر بأنّهم كانوا يحسّون بالظلم، أو كانوا يحسّون بأنّهم مظلومون، وإنّما هو مجرد طاعة، مجرد تبعية.

هؤلاء هم القسم الثالث في تقسيم مولانا أمير المؤمنين عليه السلام حينما قال: الناس ثلاثة:

---

(١) سبأ: ٣١.

(٢) الأعراف: ١٢٧.

(٣) ص ١٧٦ - ١٧٧.

عالم رباني، ومتعلّم على سبيل النجاة، وهمج رعاع ينعقون مع كل ناعق[1].

وهذا القسم الثالث يشكّل مشكلة بالنسبة إلى أيّ مجتمع صالح، وبقدر ما يمكن للمجتمع الصالح أن يستأصل هذا القسم الثالث بتحويله إلى القسم الثاني، بتحويله إلى متعلّم على سبيل النجاة على حد تعبير الإمام، إلى تابع بإحسان[2] على حدّ تعبير القرآن، إلى مقلِّد بوعي وتبصّر على حدّ تعبير الفقه، بقدر ما يمكن تحويل هذا القسم الثالث إلى القسم الثاني يمكن للمجتمع الصالح أن يستمر وأن يمتد، ولهذا كان من ضرورات المجتمع الصالح في نظر الإمام عليه الصلاة والسلام هو شجب هذا القسم الثالث، هؤلاء همج رعاع ينعقون مع كل ناعق، ليس لهم لبّ مستقل، عقل مستقل، وإرادة مستقلة...

.. وخلافاً لذلك الفرعونية، الفرعونية تحاول أن توسّع من هذا القسم الثالث. هؤلاء الهمج الرعاع الذين ينعقون مع كل ناعق تحاول الفرعونية أنّ توسع منهم، وكلّما توسّعت هذه الفئة أكثر فأكثر قدّمت المجتمع نحو الدمار خطوة بعد خطوة؛ لأنّ هذه الفئة لا تستطيع بوجه من الوجوه أن تدافع عن المجتمع إذا حلّت كارثة في الداخل أو طرأت كارثة من الخارج، فكلّما توسّعت هذه الفئة، هذا القسم الثالث، هؤلاء الذين ينعقون مع كل ناعق، كلّما توسّعوا في المجتمع ازداد خطر فناء المجتمع، وبهذا تموت المجتمعات موتاً طبيعيًّا.

مفهوم الموت لدى القرآن للمجتمعات وللأقوام وللأمم، الموت الطبيعي للمجتمع لا الموت المخروم. المجتمع له موتان: موت طبيعي وموت مخروم. الموت الطبيعي للمجتمع يكون عن طريق توسّع هذه الفئة الثالثة وازديادها نوعيًّا وعدديًّا في المجتمع إلى أن تحلّ الكارثة فينهار المجتمع.

هذه هي الطائفة الثالثة في عملية التجزئة الفرعونية...»[3].

م/٣/ي الطائفة الرابعة:

«... الطائفة الرابعة: هم أولئك الذين يستنكرون الظلم في أنفسهم، أولئك الذين لم يفقدوا لبّهم أمام فرعون والفرعونية، فهم يستنكرون الظلم ولكنهم يهادنون الظلم ويسكتون عن الظلم، فيعيشون حالة التوتر والقلق في أنفسهم، وهذه الحالة -حالة التوتر والقلق- أبعد ما تكون عن حالة تسمح للإنسان بالإبداع والتجديد والنموّ على ساحة علاقات الإنسان مع الطبيعة. هؤلاء يسمّيهم القرآن الكريم بـ«ظالمي أنفسهم». قال الله سبحانه

(١) يراجع نهج البلاغة، قصار الحكم: ١٤٧، وفيه: «الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلّم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق...».

(٢) انظر قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ...﴾ التوبة: ١٠٠.

(٣) ص١٧٨ - ١٨٠.

وتعالى: ﴿ إنّ الذينَ تَتوَفّاهُم الملائِكَةُ ظالمي أنفُسِهِم قَالُوا فِيمَ كُنتُم قَالُوا كُنّا مُستَضعَفِينَ في الأرضِ قَالُوا أَلَم تَكُن أرضُ اللّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيهَا ﴾ (النساء: ٩٧)، هؤلاء لم يظلموا الآخرين، ليسوا من الظالمين المستضعفين كالطائفة الأولى، وليسوا من الحاشية المتملقين، وليسوا أيضاً من الهمج الرعاع الذين فقدوا لبّهم، لا بل بالعكس هم يشعرون بأنّهم مستضعفون: ﴿ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ ﴾، هؤلاء لم يفقدوا لبّهم، يدركون واقعهم ولكنهم كانوا عمليًّا مهادنين، ولهذا عبّر عنهم القرآن بأنّهم ظلموا أنفسهم. هذه الطائفة هل يترقب منها أن تساهم بإبداع حقيقي في مجال علاقات الإنسان مع الطبيعة؟ طبعاً كلا... »[1].

م/٣/ك الطائفة الخامسة:

« ... الطائفة الخامسة في عملية التجزئة الفرعونية للمجتمع هي: الطائفة التي تتهرّب من مسرح الحياة، تبتعد عن المسرح وتتهرّب منه وتترهّب، وهذه الرهبانية ظاهرة موجودة في كل مجتمعات الظلم على مرّ التاريخ، وهي تتخذ صيغتين:

الأولى صيغة جادّة، رهبانية جادّة تريد أن تفرّ بنفسها لكيلا تتلوّث بأوحال المجتمع، هذه الرهبانية الجادّة هي التي عبّر عنها القرآن الكريم بقوله: ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا ﴾ (الحديد:٢٧) هذه الرهبانية يشجبها الإسلام، لأنّها موقف سلبي تجاه مسؤولية خلافة الإنسان على الأرض.

وهناك صيغة مفتعلة للرهبانية: يترهّب ويلبس مسوح الرهبان ولكنه ليس راهباً في أعماق نفسه، وإنّما يريد بذلك أن يخدّر الناس ويشغلهم عن فرعون وظلم فرعون ويسطو عليهم نفسيًّا وروحيًّا، وهذا هو الذي عبّر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿ إنّ كَثِيراً من الأحبَارِ والرهبَانِ ليأكُلُونَ أموالَ الناسِ بالباطِلِ ويَصُدُّونَ عَن سبيلِ اللّه ﴾ (التوبة:٣٤) »[2].

م/٣/ل الطائفة السادسة:

« ... الجماعة السادسة والأخيرة في عملية التجزئة الفرعونية للمجتمع: هم المستضعفون. الفرعونية حينما جزّأت المجتمع إلى طوائف، فرعون حينما اتّخذ من قومه شيعاً استضعف طائفة معينة منهم، خصّها بالاستضعاف والإذلال وهدر الكرامة؛ لأنّها كانت هي الطائفة التي يتوسّم هو أن تشكّل إطاراً للتحرّك ضدّه، ولهذا استضعفها بالذات:

﴿ وإذ نجَّينَاكُم مِن آلِ فِرعَونَ يَسُومُونَكُم سُوءَ العذابِ يُذَبِّحونَ أبنَاءَكُم ويَستَحيُونَ

---

(١) ص١٨٠- ١٨١.

(٢) ص ١٨١.

نِساءَكُم وفي ذَلِكُم بَلاءٌ من ربِّكُم عَظيمٌ ﴾ (البقرة: ٤٩)...»[١].

«...إذاً فإلى هنا استخلصنا هذه الحقيقة: وهي أنّ المجتمع يتناسب مع مدى الظلم فيه تناسباً عكسياً مع ازدهار علاقات الإنسان مع الطبيعة، ويتناسب مدى العدل فيه تناسباً طردياً مع ازدهار علاقات الإنسان مع الطبيعة.

مجتمع الفرعونية المجزّأ المشتّت مهدور القابليات والطاقات والإمكانيات، ومن هنا تحبس السماء قطرها وتمنع الأرض بركاتها، وأمّا مجتمع العدل فهو على العكس تماماً، هو مجتمع تتوحّد فيه كل القابليات وتتساوى فيه كل الفرص والإمكانيات. هذا المجتمع الذي تحدّثنا الروايات عنه، تحدّثنا عنه من خلال الروايات، تحدّثنا عنه من خلال ظهور الإمام المهدي عليه الصلاة والسلام، تحدّثنا عمّا تحتفل به الأرض والسماء في ظلّ الإمام المهدي عليه السلام من بركات وخيرات، وليس ذلك إلّا لأنّ العدالة دائماً وأبداً تتناسب طرداً مع ازدهار علاقات الإنسان مع الطبيعة.

هذه هي العلاقة الثانية بين الخطين...»[٢].

النظرة القرآنية للمجتمع هي الأساس في اتجاهات التشريع:

«... وهذه النظرية القرآنية في تحليل عناصر المجتمع وفهم المجتمع فهماً موضوعيًّا تشكّل أساساً للاتّجاه العام في التشريع الإسلامي، فإنّ التشريع الإسلامي في اتّجاهاته العامة وخطوطه يتأثّر وينبثق ويتفاعل مع وجهة النظر القرآنية والإسلامية إلى المجتمع وعناصره وأدوار هذه العناصر والعلاقات المتبادلة بين الخطين.

... هذه النظريات هي في الحقيقة الأساس النظري للاتّجاه العام للتشريع الإسلامي، فإنّ الاستقلال النسبي بين الخطين: خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان وخط علاقات الإنسان مع الطبيعة، هذا الاستقلال النسبي يشكّل القاعدة لعنصر الثبات في الشريعة الإسلامية والأساس لتلك المنطقة الثابتة من التشريع التي تحتوي على الأحكام العامة المنصوصة ذات الطابع الدائم المستمر في التشريع الإسلامي، بينما منطقة التفاعل بين الخطين: بين خط علاقات الإنسان مع الطبيعة وخط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، منطقة التفاعل والمرونة تشكّل في الحقيقة الأساس لما أسميناه في كتاب «اقتصادنا» بمنطقة الفراغ، تشكّل الأساس للعناصر المرنة والمتحرّكة في التشريع الإسلامي، هذه العناصر المرنة والمتحرّكة في التشريع الإسلامي هي انعكاس تشريعي لواقع تلك المرونة وذلك التفاعل بين الخطين، والعناصر الأولى الثابتة والصامدة في التشريع الإسلامي هي انعكاس تشريعي لذلك

(١) ص ١٨٢.
(٢) ص١٨٣.

الاستقلال النسبي الموجود بين الخطين: بين خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان وخط علاقات الإنسان مع الطبيعة.

ومن هنا نؤمن بأنّ الصورة التشريعية الإسلامية الكاملة للمجتمع هي في الحقيقة تحتوي على جانبين: تحتوي على عناصر ثابتة، وتحتوي على عناصر متحرّكة ومرنة، وهذه العناصر المتحركة والمرنة التي ترك للحاكم الشرعي أن يملأها، فُرضت أمامه مؤشّرات إسلامية عامة أيضاً، لكي يملأ هذه العناصر المتحركة وفقاً لتلك المؤشرات الإسلامية العامة...»[1].

المصادر:

١- القرآن الكريم.

٢- السيّد محمد باقر الصدر: «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم». (١) -في المنهج- منشورات شامخ، طبلبة - تونس ١٩٨٩.

٣- السيّد محمد باقر الصدر: «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم». (٢) -في فلسفة التاريخ- منشورات شامخ، طبلبة - تونس ١٩٩١.

٤- السيّد محمد باقر الصدر: «المدرسة القرآنية». نشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر. قم - ١٤٢١هـ.ق.

٥- السيّد محمد باقر الصدر: «اقتصادنا». دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٩١.

٦- السيّد محمد حسين طباطبائي: «الإنسان والعقيدة». نشر: باقيات، قم ٢٠٠٥.

٧- السيّد محمد حسين طباطبائي: «تفسير الميزان». نشر: إسماعيليان، قم ١٩٨٩.

٨- سيّد قطب: «التصوير الفنّي في القرآن الكريم». نشر: دار الشروق، بيروت ١٩٧٩.

٩- سيّد قطب: «كيف نستوحي الإسلام». نشر: دار الشروق، بيروت ١٩٧٩.

١٠- شكيب بن بديرة: «الأسس النظرية لتجديد علم الكلام». نشر: حوزة الإمام الخميني ٢٠٠٥.

١١- شكيب بن بديرة: «دراسات كلامية». ج١ وج٤ -تحت الطبع- ٢٠٠٦.

١٢- شكيب بن بديرة: «محاضرات في الاقتصاد الإسلامي». نشر: حوزة الإمام الخميني ٢٠٠٥.

١٣- محمّد قطب: «الإنسان بين المادية والإسلام». نشر: دار الشروق، بيروت ١٩٨٠.

١٤- محمّد قطب: «جاهلية القرن العشرين». نشر: دار الشروق، بيروت ١٩٨٠ □

(١) ن. م. صص ١٨٥ - ١٨٦.

منهج الدراسات القرآنية الاستشراقية الأخيرة

■■ د. عبد الكريم الشبلي*

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ وَلَنْ تَرْضى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصارى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدى ﴾[1]. ﴿ وَقالَ الرَّسُولُ يا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً ﴾[2].

لا يدخر الأعداء المتربصون جهداً في الجرأة على كتاب الله العزيز بالدس وبثّ الشبهات وتحريف معانيه، أو الاتهام القديم الجديد بالانتحال والتحريف والنقص وغيره في إطار بحوث خاصة أو دراسات جامعية.. يتم هذا في غفلة أو تجاهل من المسلمين، وفي تناء عن دستورهم الإلهي..

يجب أن نعترف بأنّ أبحاث الاستشراق ودراساته الغزيرة هي التي تحدّد اليوم نظرة الغرب، وتصوغ بوسائلها العديدة موقف الرأي العام العالمي من الإسلام والمسلمين وتراثهم، وتساهم بشكل غير مباشر في تأجيج النعرات والعداء والخوف من الإسلام.. وهذه الأبحاث تستبطن دوافع سياسية وإيديولوجية وعلمية متفاوتة.. وهي أعمال كثيرة ومتنوعة الأغراض واللغات، ولا يمكن الإلمام بها كلها، ولذا ركزت على أهم منابر الاستشراق، وخاصة الدوريات الجامعية الصادرة في الكيان الصهيوني ومن والاه[3]، وأساساً دائرة المعارف الإسلامية The

* باحث، تونس.

(١) سورة البقرة الآية ١٢٠.

(٢) سورة الفرقان آية ٣٠.

(٣) رجعت خصوصاً إلى الأعداد الأخيرة من مجلتي Israel Oriental Studies و Jerusalem Studies in Arabic and Islam..

Encyclopedia of the Islam الناطق الفعلي باسم الاستشراق اليوم[١].

ونرى الاستشراق يدَّعي الالتزام بالمناهج العلمية المعاصرة في دراساته وفي تناوله للمواضيع القرآنية، والتحرّي في اختيار مواضيع البحث والأخصائيين.. ولقد نجح في تأسيس مراكز بحوث عريقة ونشيطة جدًّا في مختلف حواضر الدول الغربية لها إشعاعها ووزنها العالمي، ولها مريدوها حتى من الجامعات الإسلامية وتلامذة الاستشراق وفي صفوف النخبة المثقفة المنبهرة بالأعمال الغربية..

تهدف هذه الدراسة إلى كشف اللثام عن أخطر هذه المدارس وأشدها عداوة للإسلام، وعن أهم رموزها، مع محاولة استعراض مناهجها وأهم المواضيع التي استغرقت اهتماماتها، والعوائق المعرفية التي تحول دون استكمال الشروط الموضوعية للبحوث العلميّة التي تصدرها.. مع استخلاص الدوافع الحقيقية من وراء هذه الدراسات، وعلاقتها بالحركة الصهيونية..

تاريخ الدراسات الاستشراقية حول القرآن

يرجع البعض عناية أهل الكتاب بالإسلام وبالقرآن الكريم إلى منتصف القرن الأول للهجرة السابع للميلاد[٢].. ولئن انتفى أي فارق جوهري فيما بينها على مرّ العصور، ومع وجود بعض الأعمال الموضوعية التي اقتصرت على الإنجازات العلمية والمادية للحضارة الإسلامية، إلاّ أنهم تشابهت قلوبهم، فاتفقت تهجماتهم وافتراءاتهم على القرآن الكريم، ولم يدّخروا أيّ وسيلة للنيل من قداسة كتاب الله الكريم، خاصة أنّ هذه الدراسات ارتبطت بالحركة التبشيرية والاستعمارية والصهيونية العالمية[٣]، وتعددت إفرازاتها وافتراءاتها على مر التاريخ، وليست آيات سلمان رشدي الشيطاني والفرقان الأمريكي وصولاً إلى الرسوم الاستهزائية الدانمركية.. سوى صدى وترديد لهذه الهجمات.

تعددت المكتبات ومراكز البحوث التي تعتني بكل ما يتعلق بعلوم الإسلام أو الإسلاميات Islamologie، وانتشرت في جميع العواصم الأوروبية والغربية، ولكنها ارتبطت اليوم بشكل

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية أو (EI`) صدرت منذ منتصف القرن العشرين بليدين في هولندا وتمت مراجعتها وتنقيحها خلال العقدين الأخيرين تحت إشراف كبار المستشرقين المعاصرين. والغريب أنّها صدرت في ١١ مجلداً ضخماً يضم آلاف المقالات وبمختلف اللغات العالمية باستثناء العربية!! والملاحظ أن عدد الكتّاب المنتسبين إلى الكيان الصهيوني يقدر بأضعاف المساهمين العرب!

(٢) A. BADAWI, Defence du Coran contre ses critiques, Coll ISLAMICA, ed l.Unicite, Paris. 1989.p9-10.

(٣) انظر الدكتور الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، كلية الدعوة الإسلامية، بيروت. ٢٠٠٢. ص ٨٠-٨٥. د م.ح.ع. الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص٤ - ٧٥.

أو بآخر بالحركة الصهيونية[١].. وخاصة ما يعرف بمراكز البحوث الاستراتيجية الأمريكية وغيرها، لأنّ هذه الدراسات حسب رأيي تروج ويتكاثف نشاطها عند استعار أي عدوان استعماري أو استكباري على الإسلام، بحيث نراها اليوم تنشط في خدمة الحركة الصهيونية..

هذه المراكز تسخّر لها إمكانات مادية هائلة، وتستحوذ على نوادر ودرر التراث والمخطوطات الإسلامية التي فرَّطنا فيها، نجدها تخصص المنح السخية لاستقطاب أعلام المستشرقين والأخصائيين للحثّ على دراسة التراث والحضارة الإسلامية من منظور معين.. لتأكيد الجذور اليهودية وأبوّتها لكل إنجازات الحضارة الإسلامية.

كانت المدرسة الألمانية من أهم وأعرق مراكز الاستشراق، وكونت أكبر رموزها في القرن العشرين، وتمخضت المدارس الأوروبية عموماً عن فريقين لخَّصا موقف الغرب:

* فريق من الحاقدين المعلنين، يتحاملون على الإسلام وحضارته، وينحو إلى القول بأن القرآن الكريم مقتبس ومنقول عن الكتاب المقدس..وعلى رأسه هرشفلد وهوروفيتز وسباير[٢]..

* فريق أكثر اعتدالاً وإنصافاً يدعي الموضوعية، ولكن تتضارب استنتاجاته.. ومثّل هذا التيار جولدتسيهر ونولدكه وشواليه ومرجوليوث..

أما اليوم فتعتبر ليدين ولندن والكيان الإسرائيلي والولايات الأمريكية أنشط مراكز البحث العلمي في مجال الإسلاميات، ويجدر بنا أن نشير إلى تطرف المدرسة الإنجليزية وأهمّ رموزها باتريسيا كراون التي تعتبر أن الإسلام في الأصل كان مجرد «بضع من فرقة (Sous secte)» أو فريقة يهودية، وهرطقة وجدت لها مناخاً ملائماً في الجزيرة العربية لتحقق ذلك النجاح الباهر تحت اسم الإسلام!![٣]، وضمّت هذه المدرسة م. كوك وج.ر.هاوتن وم.هايندز.. ونراها تركّز، إلى جانب المدرسة الصهيونية، على دراسة مظاهر «الدولة العربية» التي أسّسها بنو أمية في الشام في القرن الأول الهجري السابع للميلاد، وتعظّم الشخصيات الأموية وإنجازاتها الحضارية والسياسية على أساس أنها أسمى مراحل التطور والثورة القومية لقبائل الجزيرة العربية[٤].

هذه المدرسة تسعى لإثبات أنّ هذه التطورات إنّما انطلقت مع انتحال محمد بن عبدالله

---

(١) من باب المقارنة مثلاً تقوم مراكز الدراسات الصهيونية اليوم بتصنيف وترجمة ما يعادل عشرات الأضعاف ما تصدره دور النشر العربية كلها مجتمعة!

(٢) انظر:

A. BADAWI, Defence du Coran contre ses critiques, Op. Cit.

وللمؤلف نفسه: موسوعة المستشرقين.

(٣) انظر:

Patricia CRONE, Meccan trade and of the Islam, Princeton. 1987. p 95-7.

(٤) انظر The Encyclopedia of the Islam مقالات لهم عن : الأمويين، معاوية بن أبي سفيان، زياد ابن أبيه، يزيد، الوليد..

ﷺ للقرآن المستوحى بزعمهم من التراث اليهودي والمسيحي..!! وتعود هذه الأفكار إلى أرنست رينان ويوليوس فلهاوزن اللذين دافعا عن المجتمع والثقافة العربية قبل الإسلام، مع رفض مفهوم الجاهلية حضاريًّا وتاريخيًّا، لأنّ هذا المجتمع كان يعيش تطورات متعددة الأبعاد ومخاضاً دينيًّا أفرز الإسلام وحركته العظيمة..

ولكن هذه الدراسات الأخيرة نجدها في الحقيقة تسترجع التهم والافتراءات الجاهلية القديمة للاستكبار القرشي، بل هي تعيد صياغتها وتضخّمها في آذان الذين لا يفقهون، وفي كل مناسبة يغيب عنها البرهان العقلي نجدها تتهم المصادر الإسلامية بالتعتيم والتستر على الوقائع!!

ما هو مصدر القرآن الكريم عند هؤلاء المستشرقين؟

من الدلالات التي يجب أن نتوقف عندها أنّ أوّل ترجمة لكتاب الله العزيز للغة الألمانية صدرت سنة ١٧٧٠م حملت عنوان الكتاب المقدس التركي (Die Turkische Bibel)[١]. والمقصود به حينذاك تحقير كل ما هو «مسلم وعربي بغيض»!!

في حين أنّ الفكرة التي توارثها الاستشراق وأجمع عليها أعداء الإسلام، فتحولت إلى مسلّمة بديهية تنطلق منها دراساته، وهي أنّ هذا القرآن اكتتبه الرسول ﷺ واقتبسه أو استفاده من اطّلاعه على الكتاب المقدّس. وهذا الاكتشاف الخارق يرجعه بعضهم إلى إليوس شبرنجر ثم تيودور نولدكه وصولا إلى وليام موير وفرنس بول ومكسيم رودنسون[٢].. لكن هذا الافتراء استند بشكل أعمى إلى الآية الكريمة ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾[٣].

وأحيا البعض اتهامات قريش، فاعتبر أنّ الرسول ﷺ تلقّى القرآن عن أحد الموالي العجم الموجودين بمكة، وهي فئة منتشرة بوفرة في المراكز التجارية الكبيرة وخاصة بأم القرى، ولم تهتم المصادر الإسلامية بهذه الشخصية الهامشية في أسفل السلم الاجتماعي وقتذاك، رغم تهم قريش بأنّ أحد أفرادها علّم الرسول ولقّنه القرآن رغم أعجميته! واختلف في اسمه: بلعم أو يعيش أو بسر أو أبو اليسر أو أبو بشر أو أبو فكيهة.. وهل كان مولى للمغيرة أو عبدة بن الحضرمي؟ والبعض اتّهم سلمان الفارسي بالقيام بهذا الدور رغم تأخّر إسلامه!!

والمرجح أنه كان عبداً أعجميًّا نصرانيًّا له دراية بالتوراة والإنجيل، وربما كان لديه

---

(١) د م.ح.ع.الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص٨٥.

(٢) GILLIOT(Cl), «Les informateurs juifs et chretiens du Mohamed, reprise d un probleme traite par A. Sprenger et T.Noldeke», in Journal of Studies Arabic and Islamic, vXXII(1998). p 86.

(٣) سورة النحل الآية ١٠٣.

أجزاء منها ولكنها كتبت بالرومية أي اليونانية[١]،.. مع أنّ الرسول الكريم ﷺ كان يتردد على مناطق متنصّرة في أطراف الجزيرة خلال التجارة، كما أن هناك من المتنصرين القرشيين المعروفين ولم يتّهم الرسول بالأخذ عنهم، لأنه لم تثبت لنا المصادر تردده عليهم، بل تؤكّد فقط رأفته وإشفاقه على الشرائح الاجتماعية الفقيرة التي لم يأنف من التردد عليها لمساعدتها..

وبما أنّ الدراسات الاستشراقية عجزت عن إثبات وجود ترجمة عربية للكتاب المقدس قبل القرن الثاني للهجرة الثامن للميلاد، فإنها لا زالت تصرّ على البحث بتعصّب شديد عن النسخة السريانية القديمة التي يفترض أن يكون اعتمد عليها الرسول الكريم ﷺ في زعمهم[٢].. فلنا أن نسأل هؤلاء إن كان الرسول ﷺ يتقن اللغة اليونانية أو السريانية حتّى يستفيد من هذه الوثيقة المزعومة؟![٣] أم أنّه احتاج مع ذلك إلى معلم يهودي أو مسيحي؟ وهذا مردود باعتبار الروايات المستفيضة تؤكد اطلاع بعض القرشيين على الكتاب المقدّس، ولن يحتاج الرسول ﷺ إلى واسطة أعجمية إذا دفعه الفضول إلى ذلك، وهذا ما أحبط مكر قريش ولم تكن لهم الحجة لاتهامه..

هذه الخيبة دفعت الدراسات الاستشراقية الأخيرة إلى تطبيق مقارنات عديدة بين القصص القرآني ومصطلحاته وبين ما يقابلها في الكتاب المقدّس، ونجدها انتهجت أسلوبا ومنهجا متقاربا، واستخدمت آليات متشابهة[٤].

منهج الدراسات القرآنية الاستشراقية

هيمنت على هذه الدراسات طيلة تاريخها، فكرة رئيسة ومسلّمة لا تقبل النقاش، وهي نسبة القرآن الكريم إلى الرسول ﷺ! فكان همها إيجاد وإثبات الرابطة الوهمية أو الموضوعية بينه وبين الكتاب المقدس! ومع هذا الحرص الذاتي وغير الموضوعي نلاحظ

(١) اعتمد جيليو على السيوطي، الدر المنثور، ج٤ ص١٣١. وتوصل إلى عدد من أسماء الموالي، إلاّ أنه تاه في تحديد معالم هذه الشخصية (الاسم، الكنية، الوظيفة، اللغة..) ونجد بعض هذه الروايات في تفسير العياشي. انظر السيد الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢ ص١ - ٣٥٢.

(٢) يرجع الدكتور الزيادي أسطورة النسخة السريانية القديمة إلى الدكتور فيجانا. انظر الاستشراق أهدافه ووسائله، كلية الدعوة الإسلامية، بيروت. ٢٠٠٢. ص ١٢٠.

(٣) عمد بعضهم إلى استخدام الدليل الأثري دون إثبات علاقة مباشرة بين بداية ظهور الإسلام وبين أي نشاط مسيحي أو يهودي، لسبب واضح وهو الأزمة التي كانوا يعيشونها في تلك المرحلة. انظر مثلاً: RUBIN (Uri), «Iqraa bismi rabbika?», In Israel Oriental Studies vXIII,(1993). p 45.

(٤) غلبت الدراسات المقارنة على أعمال المستشرقين المتأخّرين، وكأنّها تسعى إلى الدفاع عن الرواية التوراتية والإنجيلية التي اتهمها القرآن الكريم بالتحريف. انظر مثلاً: KISTER(M.J.), «Adam: a study of some legend..», In Israel Oriental Studies vXIII,(1993). p 74-6.

ادِّعاء الاستشراق المتكرر التزامه المنهج العلمي الصارم!! إلاّ أنه تحوَّل دون استكماله شروط الموضوعية والنزاهة العلمية عوائق معرفية كثيرة لا يمكنه تجاهلها:

* أولاً عائق اللغة وصعوبة إلمامه وتذوقه لبديع وبلاغة اللغة العربية، مما نتج منه سوء الفهم وتحريف المعاني المترجمة، فنجد مثلاً باتريسيا كراون تصر عكس كل التفاسير المتقدمة أو المعاصرة، على أن المقصود بالكتاب في الآية الكريمة ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ ﴾[1] إنّما هو الزواج وليس عقد المكاتبة[2]..

* ثانياً لم يستطع المستشرق أن يحول بين ذاته الغربيّة وبين الغريب والعجيب الإسلامي.. فنجده يسترجع في كل مرة الأفكار المسبقة الغربيّة وافتراءاتها. وهي تنطلق من الأنا المسيحية، فتجد نفسها حبيسة الرد على فضح القرآن الكريم لتحريفات اليهود والمسيحيين.

* التركيز على التفاصيل الدقيقة، وفصلها عن إطارها الكلي العام في القرآن أو الدين الإسلامي في إطار مونوغرافيات (دراسات جزئية) معزولة عن سياقها وإطارها الكلي كما سنتبين.. مما أسقطه في رؤى أحادية ضيقة وغير علمية.

* بقدر ما قلَّلت هذه الدراسات من قيمة ومصداقية المصادر الإسلامية بمختلف أغراضها وخاصة مدوّنات الحديث الشريف والتفسير[3]، فإننا نجدها تحيي المصادر اليهودية والمسيحية الوسيطية المهملة لدينا، وخاصة السريانية والعبرية واليونانية.. وتبوّئها مكانة الصدارة في التوظيف المغرض..

* نلاحظ أن هذه الدراسات تتحامل بشكل فج على كتب التفسير والروايات المبينة لمحكم الآيات، وتؤاخذها على تماهيها وتصديقها الكامل لكتاب الله العزيز.

ويبقى الهاجس الأول لهذه الأعمال العدوانية هو تجاوز القرآن وقراءته التاريخية، والبحث عن جذوره التوراتية والإنجيلية بزعمهم، أو ما يعرف بـ«النسخة السريانية» القديمة للقرآن التي استنسخها الرسول ﷺ حسب مكرهم وادِّعائهم[4].

---

(١) سورة النور آية ٣٣.

(٢) توصلت كراون إلى هذا الاكتشاف بالاستناد إلى المفهوم الدارج في بعض اللهجات، وقد دفعها إلى هذا الاستنتاج اتِّباع تصنيف معيّن لسور القرآن الكريم!!.. CRONE(P.), «Two legal problems on the early history of the quran», in Journal of Studies Arabic and Islamic, vXVIII(1994). p 8-6.

(٣) انظر مثلاً: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة بيروت. ١٩٩٩. ص ٧.

(٤) تعيدنا هذه الادعاءات إلى مكر وتهم الاستكبار القرشي وإلى الأباطيل المتكررة من حين إلى آخر. د ف.الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، م.ن.، ص ١٢٠-١٢٢.

أهم محاور الدراسات القرآنية الاستشراقية

يمكن أن نجمل اهتمامات هذه الدراسات المتأخّرة في ثلاثة محاور رئيسة:

أولاً: قضية الأمية

بالعودة إلى الآيات الكريمة:

﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْراةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[1].

﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ ﴾[2].

﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ للهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبادِ ﴾[3].

يرفض المستشرقون وعدد من الدارسين إصرار معظم التفاسير والمصادر الإسلامية على أنّ المقصود بالنبي الأمي جهل القراءة والكتابة، أولاً لأنّ القبول بهذا المفهوم يجعل كل العرب من « الأمّيّين» جاهلين للقراءة والكتابة، وثانياً لأنّ مصطلح أمّي وأمّيّين في اللغة العبرية مرادف لأمم العالمين من غير بني إسرائيل[4]. ولهذا يكون المقصود من الآيات الكريمة هو إرسال نبي من غير بني إسرائيل إلى الأمم والعالمين. ولكن المستشرقين يذهبون أبعد من ذلك، ويحاولون تأكيد معرفة الرسول ﷺ بالكتاب المقدس، وقد فشلوا في إثبات هذه العلاقة، وهو ما أكّده القرآن الكريم منذ أربعة عشر قرن: ﴿ وَما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذاً لارْتابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾[5].

ومن هنا استندت هذه الدراسات إلى بعض المصطلحات المذكورة في القرآن الكريم لتبحث عن جذورها العبرية متجاهلة الجذور السامية المشتركة للغتين، فتتضارب وتتباين قوائمها التي تطول وتقصر دون أن تحظى بالإجماع أو بالمصداقية: المؤتفكة، أمانة، بركة، تبارك، بهيمة، مثاني، خلاق، درس، رب العالمين، سكينة، صدقة، عزّر، قيوم، ماعون، منهاج،

(١) سورة الأعراف الآية ١٥٧.
(٢) سورة الجمعة الآية ٢.
(٣) سورة آل عمران آية ٢٠.
(٤) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٢-٤٣، ٦-١١٧. A. BADAWI, Defence du Coran contre ses critiques, Op. Cit.p 8.
(٥) سورة العنكبوت الآية ٤٨.

جبار، رباني، أحبار، سفك الدماء، قدّوس، سورة، نبوّة، بعير، عبادة، بور، صدّيق، جنات عدن، عليّين، تزكّى[١].. في حين ذهبت كراون إلى دقة معرفة الرسول ﷺ للمصطلحات الغريبة غير المتداولة في قومه، كما تتهمه بعدم ضبط مفهومها أو المقصود منها مثل: كلالة، الصمد، إيلاف، الجزية عن يد.. وترى أنّ «الشيطان الرجيم» أصلها حبشي[٢].

قضية الأمية دفعت الكثير من المستشرقين إلى التوقف عند شخصية الرسول الكريم ﷺ قبل الدعوة، وتأكيد الصلة المتينة بين نشاطه الديني والتجاري، وخاصة مسألة تحنّثه في الغار كما ورد في مصادر السيرة[٣]. ويعرّض بعض المستشرقين باستعمال القرآن لمصطلح «حنفاء»، لأنّ المقصود بهم لدى اليهود وبعض المؤرخين مثل الكندي والبيروني والمسعودي، طائفة من صابئة حران كانت تتّبع يوحنا المعمداني.. وصاروا يعبدون الكواكب وخاصة العزّى المتخذ على اسم القمر، وكوّنت مدرسة فكرية نشيطة أثّرت على بعض علماء الإسلام[٤].

ثانياً: مقارنة القرآن بالكتاب المقدّس:

ليس من التعسّف إذا قلنا إنّ الدراسات القرآنية الاستشراقية انكبت اليوم على مقارنة القصص القرآني بالتراث اليهودي-المسيحي، ولا يمكن أن نلمّ بكل المقالات الواردة على الأقلّ في دائرة المعارف الإسلامية[٥]. ونجدها تخلص إلى عمومية وعدم وضوح النص القرآني، وتلجأ آليًّا إلى كتب التفسير والروايات التي تعجّ بالإسرائيليات لدعم نظرياتها..

وأريد أن أتوقّف عند فهم المستشرقين اليوم للآية الكريمة: ﴿ إِلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُما فِي الْغارِ إِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللّهَ مَعَنا فَأَنْزَلَ اللّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلى وَكَلِمَةُ اللّهِ هِيَ الْعُلْيا وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[٦]. فقد وظفت هذه الآية التي يسمونها بآية الغار في

---

(١) تعود معظم هذه المصطلحات إلى دراسة سابقة لهوروفيتز: A. BADAWI, Defence du Coran contre ses critiques, Op. Cit. p3-44.

(٢) CRONE(P.), «Two legal problems on the early history of the quran», Op. Cit., p 7-8. وذهبت الكاتبة إلى أنّ المقصود القرآني من «كلالة» ألغي أو حرّف لأسباب سياسية بعيد وفاة الرسول ﷺ.

(٣) تعود هذه الفكرة إلى جولدتسيهر. انظر: د ع. دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت. ١٩٨٤. ص ٥-١٣٦.

(٤) lEVY (M.), «On the polemical usage of term Hanif», In Journal of المرجع نفسه، ص ١٣٢. Studies Arabic and Islamic,vXXVIII (2003). P 222-3 HAWTING, «Tahannuth», In EI` ..vX (2002). P 106

(٥) انظر مثلاً مقالات ر.فايرستون من معهد الاتحاد العبري في شيكاغو (يعقوب، يوسف، زبور..) ..In EI` vXI (2002). P 254, 354-6, 372

(٦) سورة التوبة الآية ٤٠.

سياقين[١]:

أوّلاً: للهجوم على كتب التفسير المتأخّرة التي اتخذت حسب زعمهم من العون الإلهي والنصر والسكينة حجة لتشريع الجهاد والقتال تماهياً مع طابع الدين الإسلامي!!

وثانياً: لتفنيد قيمة الهجرة أساساً، لأنّ الرسول ﷺ اقتبسها في ادعائهم من قصة لجوء داود إلى الكهف فراراً من شاؤول أو جالوت كما وردت في الكتاب المقدس[٢].

ثالثاً: قضية تحريف أو نقص القرآن الكريم:

تستند هذه الاتهامات إلى أعمال نولدكه وخاصة أطروحته: «تاريخ النص القرآني أو أصل وتركيب سور القرآن» ومقالته عن القرآن في دائرة المعارف البريطانية[٣]. ونرى أن استشكالاتها على بعض المصطلحات واختلاف الفرق الإسلامية في فهمها، أو في بعض القراءات، وظفت لتأكيد تهمة تحريف أو نقص في القرآن الكريم، ظهر مباشرة بعد وفاة الرسول ﷺ، ويتوهمون أنّ الخلافات السياسية أو المذهبية يمكن أن تفضي إلى ذلك! ولكن يعوزهم إثبات الدليل في القرآن الكريم الذي ﴿ لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[٤].

وفي الختام يبقى القرآن الكريم، بما هو دستور المسلمين، والمؤسس الفعلي للأمة الإسلامية وبداية وكذلك نهاية تاريخها، يبقى دائماً مجالاً ثريًّا للبحث، وميداناً فسيحاً للجدل الفكري والعلمي.. وهو في رأيي ليس في حاجة لندافع عنه بقدر حاجتنا إلى التوصّل إلى فهم رسالته ومقاصده لتبلغ صادقة للإنسانية كافة، ولإحباط كيد المتربصين.. ويحتاج هذا الهدف إلى الإلمام بعلوم العصر ولغاته، وإلى مواكبة كل ما تصدره هذه المراكز من أعمال[٥]، للتصدّي للتهم العشوائية والردّ عليها..

فقد دفع عدم فهم بعض المستشرقين للمصطلح القرآني إلى التنقيب في التراث اليهودي-المسيحي، والاستناد إلى بعض التفاسير التي نقلت الإسرائيليات، للوصول إلى استنتاجات خاطئة ولتشويه صورة الإسلام والنبي الأمي الكريم ﷺ.

---

(١) انظر مقال أوري رابن من جامعة تل أبيب:
«The life of Mohammed, the higra in the Quran», In Journal of Studies Arabic and Islamic,vXXVIII (2003). P 40-64.

(٢) اعتمدت هذه الدراسة على سفر صامويل، ٢٤. وسفر الملوك، ٦: ١٥-١٨. انظر:
«The life of Mohammed,..», Idem. P 57-8.

(٣) انظر: د م.ح.ع.الصغير، المستشرقون والدراسات القرآنية، ص٢-٨٣.

(٤) سورة فصلت/ الآية ٤٢.

(٥) تصدر هذه المجلات دوريًّا دليلاً لكل الأعداد السابقة، كما تصدر إحدى المراكز الإنجليزية منذ بداية القرن العشرين وسنويًّا فهرساً شاملاً لكل ما ينشر حول الإسلام. انظر: index islamicus

حوار الديانات

آية الله السيد هادي المدرسي*

الديانات السماوية حقيقة قائمة لا يمكن التنكُّر لها. واختلافها في التفاصيل أمر واقع لا يمكن تجاهله.

والسؤال هو: مادام الأمر كذلك فهل لابد أن يتجه اتباع الديانات نحو الصراع، ومن ثم محاولة إلغاء الآخر؟ أم أن هنالك حلًّا آخر؟

لعل نظرية الصراع هي أقرب ما يخطر على البال في دراسة اختلاف الديانات.

فمنذ انهيار الاتحاد السوفيتي عرفت الأدبيات السياسية العالمية مساهمتين نظريتين لافتتين أولاهما نظرية (نهاية التاريخ) لـ(فرنسيس فوكوياما) الذي يعبر عن أطروحة انتهاء نضال البشر في المجال السياسي إلى النظام الديموقراطي الغربي، وفي المجال الاقتصادي إلى النظام الاقتصادي الراسمالي، والثانية نظرية (صدمة الحضارات) لـ(صمويل هانتنغتون) وهي رؤية مضادة تعتمد أطروحة تقول: إن الهوية الثقافية سيكون من شأنها أن تحل في عالم ما بعد الحرب الباردة محل الهوية الإيديولوجية، وهو واقع سيكون من شأنه أن يسفر عن المجابهة بين الحضارات.

إن أطروحة «صدمة الحضارات» تستند في الواقع إلى رصد لتطور السياسة الكونية غايته فهم دلالة الآفاق المطروحة راهناً، والتنبؤ بما سوف يكون عليه عالم الغد، وفي هذا الإطار نلاحظ أن ثمة فرضيات عديدة تطرح والغاية منها التوصل إلى الاستنتاج القائل

* مفكر إسلامي، العراق.

بأن عالم الغد، سيكون بعيداً عن أن يكون عالماً متناسقاً، وإنما سيكون عالماً تمزقه حروب الحضارات.

ويرى (هانتنغتون) أن هناك الآن صدام حضاري بين الثقافات والأديان، والذي حل محل الصدام الحضاري بين الأفكار التي جسدها الغرب.

وينتهي به الأمر إلى الكشف عن السمات التي تتخذها الحروب الحضارية: وأنها مجابهات شديدة العنف والدموية، تميل إلى الاستطالة زمنيًّا ومكانيًّا، وتشتمل على إمكانات أن تكون هناك حروب إبادة جماعية متكررة ومتعددة. هذه المجابهات ستكون ذات طبيعة متواصلة ولن تفيد أية مفاوضات لوقفها، أي أنها حروب من دون نهاية.

ومن الواضح إن نظرية (الصراع) هذه وغيرها من النظريات المؤيدة لها ليست قضية حتمية، ولا هي ضرورة حضارية ما دام أن هنالك أكثر من بديل عنها.

وقبل كل شيء لابد من أن ينقذ الجميع أنفسهم من وهم احتكار الحقيقة، فليس لدى أي طرف إجابات كاملة عن كل الأسئلة. وهذا يدفعنا إلى التوسل بالمفتاح الأساسي للوصول إلى معرفة ما هو صحيح، وما ليس بصحيح. وهو إقامة حوار مفتوح. ليس فقط حول تنظيم العلاقة بين الشعوب والأمم فحسب، بل حول النواميس الكونية أيضاً. إذ لا يكفي أن نبحث عن صيغة للتعاون الاقتصادي، وإقامة الأحلاف السياسية من دون أن نهتم بالبحث عن الحقيقة، وذلك لأن (الحقيقة) لا تتجزأ بل هي واحدة، بينما الباطل متشعب. يقول ربنا تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ، وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ﴾.

وللوصول إلى الحقيقة فإننا بحاجة إلى البحث عنها.

وما دام هنالك تناقض في فهم الحقيقة لدى الناس، فلا يمكن إلا أن يكون أحدهما على حق والآخر على باطل، إذ لا يمكن للحقيقة أن تناقض نفسها، فلا يمكن أن يكون الشيء، ونقيضه معاً على حق.

ومن هنا فلا طريق إلى معرفة الأمر إلا عبر الحوار والاستماع إلى الرأي الآخر.

يقول ربنا تعالى: ﴿ الَّذينَ يَسْتَمعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾.

ويقول: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ ﴾.

إن أهل الباطلَ همَ الذين يخافون من الاستماعِ إلى الآخرين، وليس أهل الحق. ثم إن حوار الديانات ضروري لمنع وقوع المجابهات، ذلك أن من الحماقة بمكان أن يستمع الغرب إلى آراء بعض المتعصبين في نفي الإسلام كدين، وإلغاء المسلمين كأمة، وغمض العين عن حقيقة وجودهم.

وبالعكس فإن من الحكمة بمكان أن ننظر إلى الدول الإسلامية باعتبار واقعها أيضاً، فبعيداً عن قضية الحق والباطل، وضرورة البحث عن الحقيقة في الديانات، فإن من مصلحة

البشرية التعاون مع هذا العالم العملاق الذي سيكون له تأثيره الكبير في المستقبل، حيث إن الدول الإسلامية تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: دول غنية بالمعادن كالبترول والذهب وغيرهما.

القسم الثاني: دول غنية بالبشر.

القسم الثالث: دول غنية بالعقول.

القسم الرابع: دول مهمة كموقع استراتيجي.

فإندونيسيا مثلاً من الدول الإسلامية الكبرى، التي سوف تعتبر مع كل من الهند والبرازيل من عمالقة المستقبل في العالم النامي. لقد أطلت إندونيسيا كمثل صارخ على قدرة دولة نامية على محاولة الانطلاق إلى آفاق الازدهار بفضل الشعب الإندونيسي النشط وهي تشكل رابع دولة في العالم من حيث عدد السكان، بعد كل من الصين والهند والولايات المتحدة، ويحتشد فيها من البشر ما يفوق عدد سكان الدول العربية مجتمعة. وقد انحدرت معدلات الفقر في شعبها وتقلصت في السنين الخمس والعشرين الماضية من ٦٠٪ إلى ١٥٪ بينما تضخم الدخل الفردي السنوي من خمسين دولاراً، إلى ستمائة وخمسين دولاراً». ورغم ما تعرضت له مؤخراً من هزة اقتصادية عنيفة، وحركات انفصالية، خاصة بعد انفصال (تيمور الشرقية) إلا أنها على المدى البعيد سيكون لها ثقل مهم.

وهنالك أيضاً كل من مصر وتركيا وإيران، حيث تدخل هذه الدول عام ٢٠١٠م نادي الدول التي يتجاوز عدد سكانها المائة مليون.

فمصر إمكاناتها ضخمة، وهي أكثر الدول العربية سكاناً وتأثيراً في الشرق الأوسط.

أما تركيا فهي سلة خبز اقتصادية كما كان يقول (نيكسون)، وقد استطاعت أن تتقدم اقتصاديًّا، حيث إن الإنتاج القومي للفرد الواحد قفز من ١٤٠٠ دولار عام ١٩٨٠م إلى ٢٠٠٠ دولار عام ١٩٩٣م، وبالرغم من الهزّات الاقتصادية التي تتعرض لها إلا أنها ستبقى نامية بشكل جيد.

أما إيران فهي الأخرى تقدمت في مختلف المجالات الاقتصادية، والاجتماعية، والعسكرية أيضاً.

ومما لا شك فيه أن الذين يظنون أن العالم الإسلامي سيبقى متخلفاً إلى الأبد هم على خطأ كبير حيث إن أمريكا أيضاً لم تكن في مطلع القرن العشرين قوة اقتصادية وعسكرية كبرى.

ونعتقد أن تماسك العالم الإسلامي ضمن إطار الثقافة الإسلامية الموحدة، يجعلها قوة سياسية هائلة في القرن الواحد والعشرين.

إن هذا العالم، حتى بالمنطق المادي البحث، لا يمكن تجاهله، كما أن هذا العالم، حتى

بمنطق الخيال البحت، لا يمكن أن يغير دينه.

فمن الأفضل أن يتم التحاور معه، ليس فقط للتعامل التجاري مع الشعوب، أو التعاون السياسي مع حكوماته، وإنما في كل المجالات الثقافية، والفكرية، والدينية وغير ذلك.

إن (حوار الديانات) هو البديل الطبيعي عن (صراع الحضارات)، ولتجنب الثاني، لابد من الأول. ولا خيار آخر بالقطع واليقين.

* * *

أمّا فيما يرتبط بفكرة (نهاية التاريخ) فهي -إن لم تكن مجرد فبركة إعلامية لترويج الرأسمالية- فإنها بالطبع واليقين نابعة من الانبهار الخاطئ بالنمو الاقتصادي والصناعي للغرب. وإلاّ فأي عاقل يمكنه القبول بأن الوضع الفعلي هو سقف نهائي للتقدم البشري في الحياة الدنيا؟!

ومن يمكنه القبول بأن النموذج الغربي هو الجنة التي لا بديل عنها، ولا مثيل لها، وأن الفكر لدى الإنسان عاجز عن تقديم ما هو أفضل مما قدّمه حتى الآن ❑

الدين والطائفية والأمة..

مراجعة نقدية

■■ الشيخ زكريا داوود*

من المهم جداً لمعالجة أزمات واقعنا المعاصر أن نسترشد بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ والأئمة الطاهرين عليهم السلام، فليس ما نعانيه اليوم من أزمات ومشاكل جمة في كل مفاصل حياتنا بجديد، بل يمكننا القول إن المشكلات ذاتها التي تعرضت لها الأمة في تاريخها هي اليوم تعاود الظهور مع تغير الأسماء، وأبرز تلك الأزمات هي الفكر الطائفي الذي أخذ يمارس دوراً سلبيًّا في تعميق الفجوة بين أبناء الأمة الواحدة.

لقد شغلت الطائفية فكر العديد من المصلحين الذين رأوا في تناميها وتعميقها ثقافيًّا أمراً يؤثر في مسارات الإصلاح والتنمية وبناء أمة مقتدرة، وكان أمام تيار الإصلاح في الأمة طريقاً صعباً لنشر ثقافة التعاون والتلاقي والمحبة والتسامح.

وإذا ما رجعنا لتاريخنا فإننا سوف نجد أزمة الشحن الطائفي بدأت مع نشأة الدولة الأموية التي أنتجت أجهزتها الإعلامية ثقافة الكراهية والإقصاء لكل من تختلف معه، بل كان الشحن الطائفي وسيلة سياسية فتاكة تجاه الخصوم والمعارضين.

وفعلاً نجحت السياسة الأموية في إنتاج إرث ضخم من ثقافة الكراهية والإقصاء والتي لا زالت مادة خصبة للأنظمة السياسية المعاصرة وأداة فعَّالة في سياسة القهر والاستبداد تجاه المصلحين من أبناء الأمة.

فبين حين وآخر يستمد أهل الفتن من ذلك الإرث الثقافي ما يكرس الكراهية والإقصاء

* عالم دين وباحث، رئيس التحرير، السعودية.

لأتباع أهل البيت عليهم السلام ليجروهم خارج مشروع التأثير في بناء الأمة، لأن عقلية الطائفي لا تستوعب مشاركة كل أبناء الأمة في عملية التنمية بسبب ما تحمله من كراهية لكل من تختلف معه، وعلى الرغم من أن هذه الطوائف -ونخص السنة والشيعة- ينتمون لدين واحد ويعيشون جنباً إلى جنب، إلا أن خللاً بيِّناً يطال تلك العلاقة، الأمر الذي يدعونا لنتساءل عن سبب تنامي الفكر الطائفي الذي يفرق أبناء الدين الواحد، الذي أمرهم ربهم بالوحدة وعدم التفرُّق حيث قال الله تعالى: ﴿ وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىَ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾[1].

عوامل نشأة ثقافة الكراهية الطائفية

يمكننا أن نرجع أسباب تنامي ثقافة الكراهية تحت لافتة الطائفية إلى مجموعة من العوامل يتداخل فيها ما هو تاريخي وديني وسياسي، لتمثل بمجموعها أرضية خصبة لنمو ونشأة هكذا ثقافة، لكن ما يسهم في تفعيل دورها السلبي في حياة الأمة هو عملية التوظيف والاستخدام لهذه الثقافة لأغراض سياسية بالدرجة الأولى، أما العوامل فهي:

السجال بين مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومدرسة الخلفاء حول الإمامة والخلافة:

بعد وفاة الرسول الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم برز منهجان لمسألة الاستخلاف، الأول ويمثله أهل البيت عليهم السلام وعلى رأسهم علي بن أبي طالب عليه السلام وجميع بني هاشم ومجموعة كبيرة من الصحابة كسلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود الكندي، وياسر بن عمار، والهيثم بن التيهان، والزبير بن العوام، وغيرهم. ويرى هذا الفريق أن مسألة خلافة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد حسمت في حياة الرسول عندما أمر الأمة باتِّباع علي عليه السلام في مواقف عديدة أبرزها ما حدث يوم الدار، ويوم الغدير، ويوم المباهلة، وما أُثر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حق علي بن أبي طالب عليه السلام من أقوال وتوجيهات، فعن أبي الطفيل، عن زيد بن أرقم قال: لما رجع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع ونزل غدير خم أمر بدوحات فقممن ثم قال: كأني قد دعيت فأجبت إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله وعترتي أهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فإنهما لن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوض، ثم قال: إن الله مولاي وأنا ولي كل مؤمن، ثم أخذ بيدي علي فقال: من كنت وليه فهذا وليه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه.

فقلت لزيد: سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران آية ١٠٣.

قال: ما كان في الدوحات رجل إلا رآه بعينه وسمعه بإذنه[1].

ويتسلح فريق علي بن أبي طالب عليه السلام لإثبات أحقيته في الخلافة بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مباشرة بالنص الديني سواء الآيات القرآنية التي نزلت فيه وبينت منزلته وأهل بيته عليهم السلام أو ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه، والذي لم ينكره الفريق الآخر الذي تسلح بكبر السن وبمبايعة بعض الصحابة للخليفة أبي بكر في غياب أغلب صحابة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وجميع أهل بيته وبني هاشم قاطبة، وتذرع فريق الخلافة بأنهم شجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولكن علي عليه السلام ردَّ هذه الحجة بقوله: احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة[2].

مثَّل هذان المنهجان فرقتين تآلفتا في أكثر المراحل التاريخية بل واندمجتا في علاقات حميمة ووطيدة على كل الصعد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، واختلفتا وتصارعتا في بعضها. الشيعة هم الذين فضلوا عليًّا عليه السلام وبنيه وأهل بيته عليهم السلام، والسنة هم الذين اتَّبعوا منهج مدرسة الخلفاء ورأوا فيما حدث في السقيفة أمراً واقعيًّا تراضت عليه «الأمة»، وبقي الخلاف بين الطائفتين في حدود المساجلات الكلامية والنقاشات العلمية والموضوعية، ولم يمثل ذلك أي مشكلة بل كانت تلك المساجلات تثري العقلية العربية بالكثير من النظرات لمفاصل الحياة، لكنها تحوَّلت إلى مشكلة في العهد الأموي الذي سوف نتعرض له في العامل الثاني.

وقد عرف الشيعة في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيث كانت مجموعة من الصحابة منقطعين إلى علي بن أبي طالب عليهما السلام ويرون تفضيله على جميع الصحابة، لكان الأمر اختلف بعد استشهاد علي عليه السلام وتولي معاوية بن أبي سفيان الخلافة حيث بدأ التشنج بين أتباع هذين المنهجين يأخذ بعداً مختلفاً حيث سعت الدولة الأموية لتصفية أتباع علي عليه السلام، فبدأت عهدها بقتل الصحابي الجليل حجر بن عدي الذي خُيِّر هو وابنه وجماعة من أصحابه بين التبري من علي عليه السلام أو الموت قتلاً بالسيف، واختار هو وأصحابه وابنه القتل على التبري من علي عليه السلام، فقُتل رضوان الله تعالى عليه في مرج عذراء.

وتوالت أعمال التصفية الجسدية حتى طالت الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام ثم أخاه الحسين عليه السلام سبطي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد لقي الحسين عليه السلام ربه بعد معركة كربلاء التي قُتل فيها مع الحسين عليه السلام بعض صحابة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكوكبة من أهل البيت عليهم السلام، وثلة مؤمنة مجاهدة تحت راية الحسين عليه السلام في مقابل الجيش الأموي.

الإرث الأموي الذي صور الشيعة كأنهم فرقة مارقة:

ولكي تبرر السلطة الأموية هذه التصفيات كان لابد من اللجوء إلى الدين من خلال

(١) النسائي، فضائل الصحابة، ص ١٥.

(٢) ابن أبي طالب، الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، ص ١١٦.

وضع نصوص دينية أو تأويل ما ورد من آيات قرآنية أو أحاديث شريفة تجاه المعارضة التي أخذت بالتصاعد داخل جميع فئات الأمة نتيجة ما تراه من انحراف واضح عن نهج الإسلام، وفعلاً بدأت أخطر مرحلة في تاريخ الصراع حيث وضع الإعلام الأموي آلاف الموضوعات ونسبها للرسول ﷺ ليبرر بها سياسة سلطته تجاه أتباع علي بن أبي طالب عليهما السلام وأهل البيت عليهم السلام.

بدأت خطة الدولة الأموية في تشويه صورة أهل البيت وأتباعهم في لعن علي عليه السلام وكان معاوية يومئذ بالمدينة، فعند ذلك نادى مناديه وكتب بذلك نسخة إلى جميع البلدان إلى عماله: «ألا برئت الذمة ممن روى حديثاً في مناقب علي بن أبي طالب أو فضائل أهل بيته وقد أحل بنفسه العقوبة».

وقام الخطباء في كل كورة ومكان وعلى كل المنابر بلعن علي بن أبي طالب عليه السلام والبراءة منه والوقيعة فيه وفي أهل بيته عليهم السلام بما ليس فيهم، واللعنة لهم[1].

ولعل كتاب الإمام الحسين عليه السلام في الرد على معاوية بن أبي سفيان يظهر جزءاً من تلك المعاناة التي وقع فيها الشيعة على يدي سلطة الأمويين، إذ إن ما ذكره الإمام الحسين عليه السلام من إبراز لممارسات ظالمة كان يمثل البداية التي نهجتها السياسة الأموية خلال الحقب التاريخية، كما أصبحت سياسات الأمويين منهجاً يسلكه الحاكمون الذين أتوا بعدهم تجاه الشيعة في كل زمن حتى عصرنا الراهن.

كتب معاوية إلى الحسين بن علي عليهما السلام: أما بعد، فقد انتهت إليَّ أمور عنك إن كانت حقًّا فقد أظنك تركتها رغبة فدعها، ولعمر الله إن من أعطى الله عهده وميثاقه لجدير بالوفاء، وإن كان الذي بلغني (عنك) باطلاً فإنك أعزل الناس لذلك، وعظ نفسك فاذكر، وبعهد الله أوف! فإنك متى ما تنكرني أنكرك ومتى تكدني أكدك، فاتق شق عصا هذه الأمة وأن يردهم الله على يديك في فتنة، فقد عرفت الناس وبلوتهم، فانظر لنفسك، ولدينك ولأمة محمد ﷺ ولا يستخفنك السفهاء والذين لا يعلمون.

فلما وصل الكتاب إلى الحسين عليه السلام كتب إليه: أما بعد فقد بلغني كتابك، تذكر أنه قد بلغك عني أمور أنت لي عنها راغب، وأنا بغيرها عندك جدير، فإن الحسنات لا يهدي [لها] ولا يسدد إليها إلا الله.

وأما ما ذكرت أنه انتهى إليك عني فإنه إنما رقاه إليك الملاقون المشاؤون بالنميمة وما أريد لك حرباً ولا عليك خلافاً، وأيم الله إني لخائف لله في ترك ذلك وما أظن الله راضيًّا بترك ذلك، ولا عاذراً بدون الإعذار فيه إليك، وإلى أولئك القاسطين الملحدين حزب الظلمة وأولياء الشياطين.

(١) الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس الهلالي، تحقيق محمد باقر الأنصاري، ص ٣١٤.

ألست القاتل حجراً أخا كندة والمصلين العابدين الذين كانوا ينكرون الظلم و يستعظمون البدع ولا يخافون في الله لومة لائم؟ ثم قتلتهم ظلماً وعدواناً من بعد ما كنت أعطيتهم الأيمان المغلظة والمواثيق المؤكدة، ولا تأخذهم بحدث كان بينك وبينهم، ولا بإحنة تجدها في نفسك.

أولست قاتل عمرو بن الحمق (الخزاعي) صاحب رسول الله ﷺ العبد الصالح الذي أبلته العبادة، فنحل جسمه، وصفرت لونه بعد ما آمنته وأعطيته من عهود الله ومواثيقه ما لو أعطيته طائراً لنزل إليك من رأس الجبل، ثم قتلته جرأة على ربك و استخفافاً بذلك العهد.

أولست المدعي زياد بن سمية المولود على فراش عبيد ثقيف فزعمت أنه ابن أبيك، وقد قال رسول الله ﷺ: الولد للفراش وللعاهر الحجر، فتركت سنة رسول الله ﷺ تعمُّداً وتبعت هواك بغير هدى من الله، ثم سلَّطته على العراقين: يقطع أيدي المسلمين وأرجلهم ويسمل أعينهم ويصلبهم على جذوع النخل، كأنك لست من هذه الأمة، وليسوا منك.

أولست صاحب الحضرميين الذين كتب فيهم ابن سمية أنهم كانوا على دين علي عليه السلام؟

فكتبت إليه: أن اقتل كل من كان على دين علي! فقتلهم ومثَّل بهم بأمرك، ودين علي والله الذي كان يضرب عليه أباك ويضربك، وبه جلست مجلسك الذي جلست، ولولا ذلك لكان شرفك وشرف أبيك الرحلتين.

وقلت فيما قلت: انظر لنفسك ولدينك ولأمة محمد ﷺ، واتق شق عصا هذه الأمة وأن تردهم إلى فتنة، وإني لا أعلم فتنة أعظم على هذه الأمة من ولايتك عليها، ولا أعلم نظراً لنفسي ولديني ولأمة محمد ﷺ وعلينا أفضل من [أن] أجاهدك، فإن فعلت فإنه قربة إلى الله، وإن تركته فإني أستغفر الله لذنبي، وأسأله توفيقه لإرشاد أمري.

وقلت فيما قلت: «إني إن أنكرتك تنكرني وإن أكدك تكدني»، فكدني ما بدا لك فإني أرجو ألَّا يضرني كيدك فيَّ وألَّا يكون على أحد أضر منه على نفسك، لأنك قد ركبت جهلك، وتحرصت على نقض عهدك، ولعمري ما وفيت بشرط، ولقد نقضت عهدك بقتلك هؤلاء النفر الذين قتلتهم بعد الصلح والأيمان والعهود والمواثيق، فقتلتهم من غير أن يكونوا قاتلوا وقتلوا، ولم تفعل ذلك بهم إلا لذكرهم فضلنا وتسليمهم حقنا، فقتلتهم مخافة أمر لعلك لو لم تقتلهم مت قبل أن يفعلوا أو ماتوا قبل أن يدركوا.

فابشر يا معاوية بالقصاص واستيقن بالحساب، واعلم أن لله تعالى كتاباً لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وليس الله بناسٍ لأخذك بالظنة، وقتلك أولياءه على التُّهم ونقلك أولياءه من دورهم إلى دار الغربة، وأخذك الناس ببيعة ابنك غلام حدث يشرب الخمر

ويلعب بالكلاب، لا أعلمك إلا وقد خسرت نفسك وتبَّرت دينك و غششت رعيتك وأخربت أمانتك وسمعت مقالة السفيه الجاهل وأخفت الورع التقي الحليم لأجلهم والسلام[1].

وقد تواصلت الاعتراضات من جميع فئات الأمة على سياسة معاوية وكان أبرز المعارضين لتلك السياسة الصحابة وأهل البيت عليهم السلام إذ إن هذه السياسة تخلق الكراهية وتنشر ثقافة الإقصاء بين أبناء الأمة الواحدة، ولعل من أبرز أولئك المعارضين لهذه السياسة المناهضة لبيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو الصحابي الجليل حبر الأمة عبدالله بن عباس وفي النص والمحاورة التالية توضيح للعديد من الحقائق التي جعلته يقف بحزم تجاه تلك السياسة.

مر معاوية بن أبي سفيان بحلقة فيها جماعة من قريش، فلما رأوه قاموا له غير عبد الله بن عباس.

فقال له: يا بن عباس، ما منعك من القيام كما قام أصحابك إلا موجدة في نفسك عليَّ بقتالي إياكم يوم صفين.

يا بن عباس، إن ابن عمي أمير المؤمنين عثمان قتل مظلوماً.

قال له ابن عباس: فعمر بن الخطاب قد قتل مظلوماً، أفسلمتم الأمر إلى ولده، وهذا ابنه؟

قال: إن عمر قتله مشرك.

قال ابن عباس: فمن قتل عثمان؟

قال: قتله المسلمون.

قال: فذلك أدحض لحجتك وأحل لدمه إن كان المسلمون قتلوه وخذلوه فليس إلا بحق.

قال معاوية: فإنا قد كتبنا في الأفاق ننهى عن ذكر مناقب علي وأهل بيته، فكف لسانك -يا بن عباس- وأربع على نفسك.

فقال له ابن عباس: أفتنهانا عن قراءة القرآن؟

قال: لا.

قال: أفتنهانا عن تأويله؟

قال: نعم.

قال: فنقرؤه ولا نسأل عما عنى الله به؟

قال: نعم.

قال: فأيما أوجب علينا: قراءته أو العمل به؟

(١) الاصفهاني، المحدث الشيخ عبدالله البحراني، عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال، الإمام الحسين عليه السلام، ج١٧ ص ٩٠ ط ١ قم/ إيران، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، نشر مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف بقم.

قال معاوية: العمل به.

قال: فكيف نعمل به حتى نعلم ما عنى الله بما أنزل علينا؟

قال: سل عن ذلك من يتأوله على غير ما تتأوله أنت وأهل بيتك.

قال: إنما أنزل القرآن على أهل بيتي فأسأل عنه آل أبي سفيان أو أسأل عنه آل أبي معيط أو اليهود والنصارى والمجوس؟

قال له معاوية: فقد عدلتنا بهم وصيرتنا منهم.

قال له ابن عباس: لعمري ما أعدلك بهم، غير أنك نهيتنا أن نعبد الله بالقرآن وبما فيه من أمر ونهي أو حلال أو حرام أو ناسخ أو منسوخ أو عام أو خاص أو محكم أو متشابه، وإن لم تسأل الأمة عن ذلك هلكوا واختلفوا وتاهوا.

قال معاوية: فاقرؤوا القرآن وتأولوه ولا ترووا شيئاً مما أنزل الله فيكم من تفسيره وما قاله رسول الله فيكم، وارووا ما سوى ذلك.

قال ابن عباس: قال الله في القرآن: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُواْ نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾[1].

قال معاوية: يا بن عباس، أكفني نفسك وكُفَّ عني لسانك، وإن كنت لابد فاعلاً فليكن ذلك سرًّا ولا يسمعه أحد منك علانية، ثم رجع إلى منزله، فبعث إليه بخمسين ألف درهم.

وقد اشتد البلاء بالأمصار كلها على شيعة علي وأهل بيته عليهم السلام، وكان أشد الناس بلية أهل الكوفة لكثرة من بها من الشيعة.

واستعمل عليهم زياداً أخاه وضم إليه البصرة والكوفة وجميع العراقين، وكان يتتبع الشيعة وهو بهم عالم لأنه كان منهم فقد عرفهم وسمع كلامهم فقتلهم تحت كل كوكب وحجر ومدر، وأجلاهم وأخافهم وقطع الأيدي والأرجل منهم وصلبهم على جذوع النخل وسمل أعينهم وطردهم وشردهم حتى انتزعوا عن العراق، فلم يبق بالعراقين أحد مشهور إلا مقتول أو مصلوب أو طريد أو هارب.

وكتب معاوية إلى قضاته وولاته في جميع الأراضي والأمصار: «ألَّا تجيزوا لأحد من شيعة علي بن أبي طالب ولا من أهل بيته ولا من أهل ولايته الذين يرون فضله ويتحدثون بمناقبه شهادة».

ولكي تكتمل سياسة الوضع وتؤتي أكلها لابد من تضخيم الذات وخلق قداسة دينية ليبدو بعد ذلك من يقف مع المعارضة وبالذات مع أهل البيت عليهم السلام خارجاً عن دين الدولة التي أسست له وشرعنته من خلال وضع آلاف المرويات المنسوبة للرسول صلى الله عليه وآله وسلم سواء في

(١) القرآن الكريم، سورة التوبة آية ٣٢.

ذم وتقبيح معارضي الدولة أو مدح وتضخيم رموزها الذين ترتكز على ماضيهم الحقيقي أو المصطنع.

وكانت الخطوة الثانية للدولة الأموية التي أرادت بها خلق ثقافة الكراهية والإقصاء -والتي سوف يتأثر بها أبناء الأمة حتى عصرنا الحاضر- تقضي بتقريب جماعة عثمان واختلاق المناقب له، فكتب إلى عماله:

«انظروا من قبلكم من شيعة عثمان ومحبيه وأهل بيته وأهل ولايته والذين يرون فضله ويتحدثون بمناقبه، فأدنوا مجالسهم وأكرموهم وقربوهم وشرفوهم، واكتبوا إليَّ بكل ما يروي كل رجل منهم فيه واسم الرجل واسم أبيه وممن هو».

ففعلوا ذلك حتى أكثروا في عثمان الحديث وبعث إليهم بالصلات والكسى وأكثر لهم القطائع من العرب والموالي، فكثروا في كل مصر وتنافسوا في المنازل والضياع واتسعت عليهم الدنيا، فلم يكن أحد يأتي عامل مصر من الأمصار ولا قرية فيروي في عثمان منقبة أو يذكر له فضيلة إلا كتب اسمه وقرب وشفع، فلبثوا بذلك ما شاء الله.

ثم كتب بعد ذلك إلى عماله: «إن الحديث قد كثر في عثمان وفشا في كل قرية ومصر ومن كل ناحية، فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في أبي بكر وعمر، فإن فضلهما وسوابقهما أحب إليَّ وأقر لعيني وأدحض لحجة أهل هذا البيت وأشد عليهم من مناقب عثمان وفضائله».

فقرأ كل قاض وأمير من ولاته كتابه على الناس، وأخذ الناس في الروايات في أبي بكر وعمر وفي مناقبهم.

ثم أمرت الدولة الأموية بتعليم المناقب الكاذبة للأطفال والنساء ثم كتب نسخة جمع فيها جميع ما روي فيهم من المناقب والفضائل، وأنفذها إلى عماله وأمرهم بقراءتها على المنابر وفي كل كورة وفي كل مسجد، وأمرهم أن ينفذوا إلى معلمي الكتاتيب أن يعلموها صبيانهم حتى يرووها ويتعلموها كما يتعلمون القرآن، وحتى علَّموها بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم، فلبثوا بذلك ما شاء الله.

وبدأت الدولة الأموية مرحلة تقنين الاستبداد والظلم بعد أن وضعت الأسس الدينية التي تشرعن إبادة المعارضين باعتبارهم خارجين عن الشرعية الدينية التي كرستها وجعلت منها ثقافة شعبية متأصلة في النفوس، وهنا كتبت الدولة أمراً لجميع ولاة الأقاليم جاء فيه:

«انظروا من قامت عليه البينة أنه يحب عليًّا وأهل بيته، فامحوه من الديوان ولا تجيزوا له شهادة».

ثم كتب كتابا آخر: «من اتهمتموه ولم تقم عليه بينة أنه منهم فاقتلوه».

فقتلوهم على التهم والظن والشبه تحت كل كوكب، حتى لقد كان الرجل يغلط بكلمة فيضرب عنقه، ولم يكن ذلك البلاء في بلد أكبر ولا أشد منه في العراق ولا سيما بالكوفة، حتى أنه كان الرجل من شيعة علي عليه السلام وممن بقي من أصحابه بالمدينة وغيرها ليأتيه من يثق به فيدخل بيته، ثم يلقي إليه سره فيخاف من خادمه ومملوكه، فلا يحدثه حتى يأخذ عليه الأيمان المغلظة ليكتمه عليه.

وجعل الأمر لا يزداد إلا شدة وكثرت الموضوعات التي تمجد رموز السلطة من أمويين وغيرهم، وقد بلغت تلك الموضوعات مئات الآلاف حتى أن البخاري وضع كتابه من أصل ستمائة ألف حديث، ومسلم وضع كتابه من أصل أربعمائة ألف حديث كانت منتشرة في ذلك الزمن مما يعني أن حركة الوضع قد فشت وانتشرت حتى أغرقت الكتب والمصاحف وأصبح التعبد بها وبصدورها إيماناً يثاب عليه المسلم[1].

ونشأ الناس على ذلك ولم يتعلموا إلا منهم ومضى على ذلك قضاتهم وولاتهم وفقهاؤهم، وكان أعظم الناس في ذلك بلاء وفتنه القراء المراؤون المتصنعون، الذين يظهرون لهم الحزن والخشوع والنسك، ويكذبون ويفتعلون الأحاديث ليحظوا بذلك عند ولاتهم ويدنوا بذلك مجالسهم ويصيبوا بذلك الأموال والقطائع والمنازل، حتى صارت أحاديثهم تلك ورواياتهم في أيدي من يحسب أنها حق وأنها صدق، فرووها وقبلوها وتعلموها وعلموها وأحبوا عليها وأبغضوا، حتى جمعت على ذلك مجالسهم وصارت في أيدي الناس المتدينين الذين لا يستحلون الكذب ويبغضون عليه أهله.

فقبلوها وهم يرون أنها حق، ولو علموا أنها باطل لم يرووها ولم يتدينوا بها ولا تنقصوا من خالفهم، فصار الحق في ذلك الزمان باطلاً والباطل حقًّا والصدق كذباً والكذب صدقاً، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لتشملنكم فتنة يربو فيها الوليد وينشأ فيها الكبير، يجري الناس عليها ويتخذونها سنة، فإذا غُيِّر منها شيء قالوا: أتى الناس منكراً، غيرت السنة[2].

وحتى نستطيع أن نتجاوز الإرث الأموي الذي يشكل أكبر عقبة أمام وحدة الأمة لابد أن يقرأ بعضنا البعض من خلال المصادر الخاصة لكل فرقة، لأن أفضل من يعبر عن فكره وآرائه الدينية هم من ينتمون إليه، خصوصاً وأن كتابات أهل الفتن التي تسعى للدس

(١) داوود، زكريا عباس، تأملات في الحديث عند السنة والشيعة، ط ١، دار النخيل للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

(٢) كتاب سليم بن قيس الهلالي، مصدر سابق ص ٣١٥ - ٣١٧. راجع كذلك شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج ١١. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتب العربية، بيروت/لبنان. وراجع فلك النجاة في الإمامة والصلاة، لعلي محمد فتح الدين الحنفي، ط ٢ نشر مؤسسة دار الإسلام، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. تحقيق الشيخ ملا أصغر علي محمد جعفر.

والكذب قد راجت وتلبس بعضها بالدين، وقد دعمت الفكر الطائفي الداعي للكراهية الكثير من الأنظمة العربية التي رأت في التشيع لأهل البيت عليهم السلام خطراً أمام مشروع مسخ وتشويه فكر الإسلام الأصيل الذي يدعو للنهضة والتقدم ونبذ الاستبداد ومحاربته.

إن الفكر الأموي أتسم بخاصية واضحة في مخالفته لأصول الإسلام، وهو تركيزه على إثارة وتنشيط نقاط الخلاف ليس في القضايا الدينية فحسب بل حتى الاختلافات الطبيعية التي لا يمكن لبشر أن ينفك عنها، كالاختلافات العرقية والقبائلية والعنصرية، فقام بتضخيمها وجعلها سبباً في نبذ من يختلف معه، ولعل أبرز ما في هذا الفكر أنه يرفض أساليب الحوار والتثاقف لأن ذلك خير وسيلة للتقارب وفهم الآخر، وسبب هذا الرفض إنما هو لأجل أن أغلب ما يثيره هذا الفكر إنما هو دس وتشويه وكذب صراح، ولعل نظرة بسيطة لكتب الوهابية تبرز هذا التأثر بالدس والتشويه الأموي، بل يمكننا القول إن أبرز من يمثل الفكر الأموي في عصرنا الحاضر هي الحركة الوهابية التي تعلن محاربتها صريحاً لأهل البيت عليهم السلام.

استدعاء تاريخ الصراع، الصفوية والعثمانية مثالاً:

يمثل التاريخ الماضي الذي شكَّل بما فيه من أحداث درساً حيويًّا تستمد الأمة الحية المتحضرة منه ما يفيد مسيرتها المعاصرة وبناء مستقبلها المتقدم، فمن خلال وعي الإخفاقات ومسبباتها وعناصر القوة وخلفياتها تستطيع الأمة أن تبني نظرة واقعية تمكنها من تجاوز الأزمات والإخفاقات المعاصرة، لأنها تقرأ ماضيها لتتجاوز أخطاءه وتبني على إيجابياته.

لكن ما نعانيه نحن في أمتنا هو بالعكس تماماً حيث لا نقرأ التاريخ لنتجاوز أخطاءه وسلبياته، ونبني على مكتسباته، بل التيار الغالب على العقلية العربية هو الذي يقرأ التاريخ ليعيد إنتاج أزماته أو يسعى لتقمصه في كل مكوناته، ليرجع حسب زعمه لحقب الأمجاد والفخر والاعتزاز، ليعيش مرحلة النجاح والتقدم، وهنا تبدأ إعادة صراعاته الفكرية والطائفية، ولعل أبرز ما نلحظه في مهندسي الفكر الطائفي الحديث هو استدعاء تاريخ الصراع بين دولتين متجاورتين هما الدولة العثمانية التي كانت تسيطر على العالم الإسلامي، وبين الدولة الصفوية التي كانت تسعى لتقوية نفوذها السياسي والديني والاقتصادي في الدول المجاورة وهو أمر طبيعي بالنسبة لدول يكون هدفها تحقيق مصالح شعوبها.

فليس من الخطأ أن تسعى الدول لتقوية نفوذها ومكانتها السياسية والاقتصادية والدينية، وهذا ما تقوم به كل الدول في عصرنا الراهن، لكن المشكلة أن يتحول الصراع الذي أساسه المصالح المادية إلى صراع ذي غطاء ديني، ليصبح الأخوة في الدين متحاربين وليكون الدين هو الضحية.

وللأسف فإن الصراع الذي حدث في تاريخنا بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية كان أساسه المصالح وتقوية النفوذ، وأبرز ما يدل عليه هو سيرة خلفاء الدولتين كلتيهما، فمن المعروف أن السلاطين العثمانيين لم يكونوا ملتزمين بالدين؛ فمثلاً عندما يتولى أحدهم السلطة بعد موت الخليفة السابق يقوم أولاً بتصفية من يحتملهم خصوماً وخطراً على سلطته في المستقبل، فيطال القتل والاغتيال الأخوة من الأب والأم، والأقارب قبل أن يطال من هم من خارج البيت العثماني، ولعل أبرز دليل على ذلك هو قتل أشهر سلاطين بني عثمان -وهو محمد الذي لقب بالفاتح وأصبح شخصية مقدسة لتمكنه من فتح القسطنطينية التي عجز الكثيرون عن فتحها- إخوته الذين خاف منهم على خلافته، وكذا السلاطين الصفويين الذين مارسوا سياسات خاطئة وخارجة في بعض جوانبها عن الدين، ولم يكن هدف توسعهم الدين بقدر ما كانوا ينظرون للمصالح المادية التي يمكن أن تتحقق بذلك.

في القرن العاشر الهجري قامت معارك طاحنة بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية، وقد خلفت تلك المعارك إرثاً من الكراهية والعداء، فقد استخدم الطرفان الدين كوسيلة للسيطرة على جماهير الأمة، فتم تطويع الفكر الديني كسلاح تجاه الآخر، ونتج عن ذلك إرث ثقافي ضخم كان لابد من النظر إليه في عصرنا الراهن الذي اختفت فيه الدولتان على أنه ماض سلبي يجب تجاوزه وفهم دروسه وتحويله إلى جسر لنعبر منه إلى مستقبل يسود فيه الألفة والمحبة والتعاون والتسامح، لأن كلتا الدولتين لم تحققا نجاحاً يذكر في معركتهما ضد بعضهما، بل خسرت الأمة الكثير من النفوس البريئة والإمكانات الضخمة التي كان يمكن استثمارها في بناء قدرات الأمة وتنمية شعوبها وخلق رفاهية لأبنائها.

وبعد أن مضت الدولتان وأصبح وجودهما في التاريخ فقط، ها هي ثعابين الفتنة تقوم بنبش الماضي لتعيد مفردات ورموز فتوظفها سياسيًّا لتحيي بها صراعاً مات منذ أربعمائة سنة، ولعل أبرز ما نراه في العراق هو هذا التحشيد والشحن الطائفي الذي يقوم على هواجس تاريخية، فتصف كل من ينتمي إلى التشيع الذي يعتبر المذهب الرسمي في إيران والذي يمثل النسبة الأكبر في العراق، وإن كان أجداده الذين ماتوا منذ ألف سنة عراقيين يعتبرونهم صفويين إيرانيين، ويبدأ وصف الآخر بأنه صفوي، أو رافضي، أو مجوسي، وكأنهم هم فقط العرب الأقحاح والمسلمون دون سواهم، وهي ذات النبرة التي سادت أيام الدولتين عندما صدرت الفتاوى التي تبيح القتل والتدمير.

إن ثقافة الكراهية المعاصرة تستمد نظرتها لأحداث واقعنا من المنظومة ذاتها التي تأسست بمجهود الدولة الأموية لتصبح تالياً إرثاً مهمًّا في تاريخ الصراع لدول تتبنى رؤية أموية لكل من يرفع راية المعارضة.

وحتى يمكننا تجاوز هواجس خرافية وأساطيرية عبر تخويف جماهير الأمة من التشيع سواء بوصفه هلالاً، أو يتبنى أفقاً صفويًّا، أو غير ذلك لابد من الرجوع لقيم القرآن التي تؤكد على الأخوة والتسامح والتعاون بين أبناء الأمة، وأن تلك الخلافات لا يمكن أن تحل من خلال التخويف أو الشحن الطائفي، وإنما لابد من التثاقف والحوار والتلاقي لأن ذلك هو السبيل الوحيد في طرد الكثير من الهواجس والمخاوف الوهمية، والمستقبل المشرق لا يمكن بناؤه إلا من خلال بناء وحدة حقيقية بين أبناء الأمة، وخير دليل على ذلك هو أن الأمة لم تستطع أن تتجاوز أزماتها إلا عندما توحدت وأصبحت صفًّا واحداً، كما أن التنافي بين الطوائف لم يحقق إلغاء أي طرف عن الوجود أبداً، فالسنة كانوا إلى جنب الشيعة منذ فجر التاريخ ولم يستطع أي منهم أن يلغي وجود الآخر ولن يستطيع، لذا فليس أمامنا إلا أن نعترف ببعضنا ونتفهم خصوصياتنا ويحترم كل طرف ثقافة الآخر وما يؤمن به.

التعصب والانغلاق والابتعاد عن فهم مقاصد الدين

التعصب والانغلاق ينميان الكراهية والبغض، وبقدر ما يكون المجتمع محصناً من هذه الأمراض تكون العلاقات بين فئاته وطوائفه طبيعية وحسنة، وعندها يتحرك المجتمع نحو تحقيق مصالحه وأهدافه، أما إذا غلب على العقلية العامة التعصب فإن نمو ثقافة الكراهية والإقصاء سوف يسبب تنامي التأزم وسوء الظن بين المختلفين طائفيًّا أو مذهبيًّا أو مناطقيًّا، وبالتالي سوف يتجه الفكر الغالب إلى نفي التعدد والتعايش بين الفئات المختلفة ليفرض آراء ومعتقدات وأفكار المتسلطين فقط.

إن التعصب يقضي على فرص المجتمع في العديد من مجالات الحياة، لتكون السمة الغالبة عليه هي التنافي على قاعدة القبيلة أو الطائفة أو المذهب أو المنطقة، وهنا تبرز قمة الفكر الجاهلي الذي حاربه الإسلام وسعى عبر تعاليمه للقضاء عليه، لأن التعدد هو سمة الحياة البشرية في كل العصور والمجتمعات، ولا يوجد مجتمع في تاريخنا أو في العصر الراهن لا يحفل بتعدد طائفي أو مذهبي أو قومي، والأمر الطبيعي هو الاعتراف بهذا التعدد والتعامل معه من خلال قواعد أخلاقية وشرعية وقانونية، فالأخلاق الإسلامية تدعونا إلى التسامح والتعاون والاحترام المتبادل، والشرع يقول لنا: الناس صنفان أما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق، وتعاليم الإسلام تنهانا عن التعصب في التعامل مع من نختلف معه. ولعل النصوص التالية تبرز رفض الإسلام القاطع لهذه الصفة الجاهلية:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من تَعَصَّب أو تُعُصِّبَ له فقد خلع ربق الإيمان من عنقه.

عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من كان في قلبه حبة من خردل

من عصبية بعثه الله يوم القيامة مع أعراب الجاهلية.

عن جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال: من تعصب عصبه الله بعصابة من نار.

عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: لم يدخل الجنة حمية غير حمية حمزة بن عبد المطلب -وذلك حين أسلم- غضباً للنبي صلى الله عليه وآله في حديث السلا الذي ألقي على النبي صلى الله عليه وآله.

عن داود بن فرقد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الملائكة كانوا يحسبون أن إبليس منهم وكان في علم الله أنه ليس منهم، فاستخرج ما في نفسه بالحمية والغضب فقال: ﴿ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴾.

عن الزهري قال: سُئل علي بن الحسين عليهما السلام عن العصبية، فقال: العصبية التي يأثم عليها صاحبها أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية أن يحب الرجل قومه ولكن من العصبية أن يُعين قومه على الظلم[1].

إن النص الديني يؤسس لبناء مجتمع قائم على الاحترام المتبادل والتسامح بين جميع فئاته ويرفض التعالي النابع من قيم جاهلية كالتعصب الذي يعني النظر إلى الذات بإيجابية تامة وإن كانت مصابة بخلل في الكثير من جوانبها، وبالعكس النظر إلى إيجابيات الآخر بسلبية تامة وإن كانت تحمل الكثير من صفات الخير.

هذه النظرة المتعصبة تعني وجود خلل في القيم التي تحكم مسيرة الحياة وبالطبع هي لا تساعد على تقدم المجتمع وتطور مفاهيمه وثقافته، والأمر المهم الذي يفرزه التعصب هو التناحر بين الطوائف والمختلفين، وقد ابتلت الأمة بهذا الداء منذ زمن بعيد، ولا يمكن لنا أن نتجاوز هذه المحنة إلا بالاعتراف ببعضنا ولنتحاور لتنكشف لنا طبيعة ما نختلف عليه.

إن أهم مقاصد الدين هو الحفاظ على وحدة الأمة وقد حدد الإسلام لذلك سبيلاً واضحاً علينا أن نسلكه وهو التعارف، ويعني أن يعترف بعضنا ببعض وأن يتعرَّف بعضنا على الآخر وذلك من خلال فهم أدلة وبراهين وحجج الآخر ومعتقداته، لا أن ينفي كل طرف الآخر دون وعي مكونات فكره وثقافته ومعتقداته، وهذا ما حدث للشيعة في تاريخنا وفي عصرنا الراهن فقد ساقت عقلية التعصب والانغلاق الكثير من التهم والبهتان والافتراء ضد مذهب أهل البيت عليهم السلام الذي يؤمن به الشيعة، ليصبح التشيع في نظر العديد من الناس كأنه خرافات وأساطير.

لكن لو انفتح الآخرون على ثقافة ومعتقدات أهل البيت عليهم السلام وسعوا لمعرفة البراهين والحجج الذي يتسلح بها وأطلعوا على تلك المعتقدات من خلال مصادرها الأصلية لعرفوا أن أغلب ما يثار عن التشيع لأهل البيت عليهم السلام إنما يبثه المتعصبون الذين يريدون إبعاد الناس عن فهم ثقافة وفكر البيت النبوي والتفاعل معه، ولعل رفض العديد من المرجعيات السنية

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج٢ ص ٣٠٨.

التبشير بمذهب أهل البيت عليهم السلام هو نابع من خوفهم أن يعرف الناس الحقائق دون تزييف، ويدل على أن هذه المرجعيات غير قادرة على مواجهة الدليل بالدليل.

إن التبشير بأي مذهب تكفله مبادئ الإسلام الذي يعترف بحرية التعبير وحق اختيار الرأي الفقهي الذي ينضبط وفق قوانين الاستنباط، كما أن الإيمان بالتعددية يفرض علينا الاعتراف بحق أي طرف بالجهر بمبادئه، وعلينا إن لم نكن مقتنعين بذلك أن نفتح أبواب الحوار والتثاقف، لا أن نمنع الآخر من إبداء رأي مذهبه سواء في الجانب العقائدي أو الفقهي، ولعل هذه الدعوة تصب في إشاعة الجمود الفكري والثقافي في الأمة.

علينا أن ننفتح على الرأي الآخر ونحاوره ولنتعارف ثقافيًّا ومعرفيًّا، لأن هذا ما يريده الإسلام من المختلفين وهو الطريق الذي سلكه رواد حضارتنا وهو البداية التي تأسست من خلالها حياة حافلة بالتعاون والتسامح والألفة، ولعل أفضل عصور تاريخنا هي تلك الحقب التي ساد فيها التعارف الثقافي والعلمي والمعرفي بين أصحاب المذاهب والملل والآراء.

سياسة طمس الحقائق وتعليب العقول

بعد أن قتل سبط رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعديد من أهل بيته ومجموعة من كبار الصحابة والتابعين في معركة كربلاء، أسر الجيش الأموي من تبقى من نساء أهل البيت عليهم السلام وأطفالهم وخليفة الحسين ابنه علي السجاد عليه السلام الذي دانت له الأمة بالاحترام والتقدير وعرف بعلمه وزهده وعبادته.

وسار بهم الجيش الأموي باتجاه الشام عاصمة الدولة الأموية ومروا بهم على العديد من القرى والمدن، وقد أشاع الإعلام الأموي في الأمة أن خوارج سيأتي بهم الجيش المنتصر أسارى، وقد اصطف الناس على جوانب الطرق وهم يشتمون هذه القافلة من الأسرى بأنواع الشتائم والسباب ويرمونهم بالحجارة وهم يتصورون أنهم خوارج.

كانت المفاجأة كبيرة لرجل طاعن في السن قد تأثر بكذب الإعلام الأموي الذي صور آل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على أنهم خوارج، كما يفعل الآن الإعلام العربي الذي يزيف الحقائق ويصور الشيعة -الذين ذاقوا مرارة الظلم والكبت والقهر- على أنهم معتدين وخارجين عن إجماع الأمة، وهنا تبدأ مسؤولية المسلم في البحث عن الحقيقة كي لا يشارك في إشاعة الظلم والاستبداد والافتراءات، هذا الكهل وقف أمام سيد الساجدين علي بن الحسين وقال لابن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الحمد لله الذي قتلكم وأهلككم وأراح البلاد عن رجالكم، وأمكن أمير المؤمنين منكم، فقال له علي بن الحسين عليه السلام يا شيخ! هل قرأت القرآن؟

قال: نعم.

قال: فهل عرفت هذه الآية ﴿ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى ﴾.

قال الشيخ: نعم قد قرأت ذلك.

فقال له علي عليه السلام فنحن القربى يا شيخ.

قال: فهل قرأت في بني إسرائيل ﴿ وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ ﴾.

فقال الشيخ: قد قرأت.

فقال علي بن الحسين عليهما السلام: فنحن القربى يا شيخ.

قال: فهل قرأت هذه الآية: ﴿ وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى ﴾.

قال: نعم، فقال له علي عليه السلام: فنحن القربى يا شيخ.

قال: فهل قرأت هذه الآية ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾.

قال الشيخ: قد قرأت ذلك.

فقال علي عليه السلام: فنحن أهل البيت الذي خصصنا الله بآية الطهارة يا شيخ.

قال الراوي: فبقي الشيخ ساكتاً نادماً على ما تكلم به، وقال: بالله إنكم هم؟

فقال علي بن الحسين عليهما السلام: تالله إنا لنحن هم من غير شك وحق جدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

فبكى الشيخ ورمى عمامته ثم رفع رأسه إلى السماء وقال: اللهم إنا نبرأ إليك من عدو آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم من جن وإنس.

ثم قال: هل لي من توبة؟ فقال له: نعم إن تبت تاب الله عليك وأنت معنا.

فقال: أنا تائب، فبلغ يزيد بن معاوية حديث الشيخ فأمر به فقتل[1].

هذا نموذج من آلاف النماذج التاريخية التي مارست فيها الدول الكذب والافتراء وطمس الحقائق تجاه خصومهم ومعارضيهم، ولا زالت السياسة ذاتها تمارس الآن في عصرنا الراهن، حيث تقوم السلطات بتسخير الأقلام المأجورة وتبني أجهزة إعلامية ضخمة لتمارس من خلالها سياسة طمس الحقائق، والعاملون في المجال الإعلامي يعرفون ذلك جيداً لأنهم يمارسونه تجاه العديد من قضايا الأمة، فيتحول الحق باطلاً والباطل حقاً، وتصبح المجتمعات العربية ضحية التزييف الإعلامي الذي لا يخشى الله ولا يخاف عقابه ويتصور أن طمس الحقائق سوف يستمر إلى الأبد.

سياسة تغليب المصالح الشخصية الآنية

كثيراً ما تلعب السياسة دوراً سلبيًّا في إدارة قضايا الأمة، حيث يفقد الساسة الوازع

(١) الحسني، ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف، ص ٢٠٦. وراجع تفسير بن كثير ج ٤ ص ٢١٢، وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٥ ص ٣٣ حديث رقم ٢٣٦٩٨. وراجع كتاب فضل آل البيت ج١ ص ١٢٣ لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي.

الأخلاقي والشرعي الذي يضبط تفكيرهم وكيفية إدارتهم للأحداث، وخصوصاً فيما إذا تضاربت مصلحة السلطة بمصلحة الآخرين، هنا لا يمكن لحاكم أسَّس سلطته على القهر والغلبة والاستبداد أن يكون أخلاقيًّا في التعامل مع من يختلفون معه أو يخالفون مصالحه الشخصية، والتي عادة ما تكون مصالح مؤقتة وليست مصالح مصيرية أو يتوقف عليها كيان الأمة.

إن إثارة الكراهية والفكر الطائفي بين فئات الأمة لا يمكن أن ينطلق من وعي استراتيجي بمصالح الأمة، وأي شخصية مهما كانت تمارس الشحن الطائفي فهي تفقد أي مبررات أخلاقية ودينية تسمح لها بتفريق وتشتيت فئات وطوائف الأمة وتؤدي إلى إراقة الدماء وتنامي الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبالتالي تؤدي إلى إهدار إمكانات الأمة المادية والفكرية والحضارية في قضية خاسرة ومدمرة لكيانها.

هنا نلاحظ أن تغذية الكراهية والطائفية يتم من خلال مستويات عدة بعضها يمثل دول لها ثقلها في العالم سواء الإسلامي أو غيره، وبعضها تقوم به مؤسسات ذات صبغة دينية أو سياسية، والجزء الذي له تأثيره الكبير هو ما يقوم به أشخاص لهم ثقلهم الديني أو الفكري في عالمنا المعاصر.

لكن الجامع بين كل تلك المستويات هو الرغبة في الوصول لمصالح شخصية من خلال تأزيم الأمة وإثارة الفتن، ويمكننا القول إن بعض الدول تأسست من خلال فكر طائفي لا يعترف إلا بالطائفة التي أسست عليها مملكتها وسلطانها.

وتمثل الطائفية بما تحمل من كوارث قد تجرها على الأمة طوق نجاة للقوى المحتلة لأجزاء من أمتنا سواء في فلسطين أو العراق، ولو نظرنا إلى التاريخ السياسي لبريطانيا مثلاً في التعامل مع الشعوب المحتلة لرأيناه قائم على قاعدة «فرق تسد»، وقد أشعلت الفتنة الطائفية في بلاد الرافدين عند احتلالها في بداية القرن العشرين، وكان السد الذي وقف أمام تنامي فتنة الطائفية آنذاك بل في كل تاريخنا وحاضرنا هي المرجعية التي حرمت التقاتل بين المسلمين مهما كانت دوافعه ومسبباته.

ولو رجعنا لعصرنا الراهن لرأينا أن المرجعية الشيعة تقوم بجهد كبير في وأد الفتنة، وأبرز ما يدل على ذلك ممارسة المرجعية في التقريب بين إخوة الدين، كما أنها لم يصدر منها أي مقولة أو رأي يعكر صفاء الأخوة، فلم تمارس كالآخرين حرب الفتاوى ولم تكفر الآخرين، ولم نرَ أي شيء من هذا القبيل، بل كل دعواتها هو الأمر بالتهدئة وتوحيد الأمة.

أما أصحاب الفكر الضيق فقد واصلوا حرب فتاوى التكفير كما رأينا ذلك عند شيوخ الوهابية الذين كفروا كل من لا يتفق معهم في الرأي، ولو تتبعنا تاريخ الوهابية وتنظيراتهم

الدينية لرأينا أغلبها ينصب على عداء التشيع لآل بيت الرسول ﷺ، وما هدم قبور آل البيت في بقيع الغرقد في المدينة المنورة إلا دليل على ذلك.

إن أخطر ما تتعرض له الأمة هو اللعب على الطائفية وإثارة الفتن من أجل مصالح دول وأحزاب وأشخاص، لأن الفكر الطائفي سوف يبقى تتوارثه الأجيال إذا لم يتحرك المصلحون لدرء هذا الخطر، وعند تنامي الفكر الطائفي وتناقله بين الأجيال فإن الأمل في الخروج من الدمار والفوضى والفتن يكون ضئيلاً.

إن ما نراه اليوم في عالمنا العربي والإسلامي يمثل في حقيقته عودة للفكر الجاهلي الذي يعلي من شأن القبيلة أو الطائفة أو القوم لمجرد الانتماء دون النظر في الكفاءة أو التقوى أو الحقائق، وقد ينجرف الكثير من الناس مع تلك القيادات دون النظر في حقيقة ما يصفون به الآخرين أو ما ينقلونه عن فكرهم أو ما ينسبون إليهم من أعمال، والتاريخ يعيد نفسه في توسل هذه القيادات التي تعتمد أسلوب الافتراء والكذب وتشويه الحقائق تجاه من يختلفون معه، ومن أعجب ما رأيت في الشحن الطائفي هو توسل أحد كتاب السلطات الطائفية بخبر يعترف هو بعدم معرفته بصحته ليكيل التهم والشتائم ويمارس ترويج ثقافة الكراهية، هذا الخبر الذي يبني عليه مقالته ورؤيته للشيعة يفيد أن أحد مراجع الشيعة أفتى ببطلان وضوء الشيعي إذا مس أخوه في الدين إذا كان على غير مذهبه ككونه من أهل السنة، ويمثل هذا الترويج قمة الافتراء إذ لا يستطيع أي مرجع مهما علا شأنه أن يفتي بذلك، لكون مسألة الإفتاء مستندة إلى الكتاب والسنة، وهما المصدران اللذان يوحدان القلوب والأمة، ولا يمكن لأي شخص أن يظفر بأي مستند ونص يخدم فتوى كهذه أو يدعو لترويج الفكر الطائفي، ويدل هذا الخبر على جهل تام بقواعد استنباط الأحكام الشرعية عند مدرسة أهل البيت عليهم السلام، كما أنه لا توجد في كل تراث الشيعة أي فتوى من هذا القبيل.

إن الترويج لأكاذيب وافتراءات من أي طرف تجاه الآخر إنما يدل على العجز عن مواجهة الحقائق وما تتسلح به من أدلة وبراهين، وللأسف فإن الكثير من أبناء الأمة ينجر وراء تلك المقولات دون أن يبحث عن صحتها أو زيفها، وهو الأمر الذي ترفضه ثقافة القرآن التي تأمرنا بالبحث والنظر قبل اتخاذ أي موقف أو اتِّباع أي مقولة وفئة، ويحذر من اتِّباع الكبراء دون البحث عن الحق.

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللّهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّهِ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ* إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ ﴾[1].

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة آية ١٦٥-١٦٦.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُواْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾[1].

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾[2].

الدين والطائفية

الإسلام كدين سماوي عالمي يبني كل مقولاته على النص الموحى من عند الله، ويؤسس قواعده وأصوله وفروعه من خلال التسليم لله سبحانه وتعالى، وتتأسس تلك الأصول من خلال القول بكون الدين جاء لكل البشر وليس لفئة أو طائفة أو قبيلة أو قومية.

قال تعالى في كتابه الحكيم:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾[3].

﴿ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لاَّ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ ﴾[4].

﴿ وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴾[5].

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾[6].

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾[7].

﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴾[8].

﴿ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴾[9].

﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴾[10].

---

(١) القرآن الكريم، سورة النساء آية ٩٤.
(٢) القرآن الكريم، سورة الحجرات آية ٦.
(٣) القرآن الكريم سورة الأنبياء آية ١٠٧.
(٤) القرآن الكريم، سورة الأنعام آية ٩٠.
(٥) القرآن الكريم، سورة يوسف آية ١٠٤.
(٦) القرآن الكريم، سورة الفرقان آية ١.
(٧) القرآن الكريم، سورة الروم آية ٢٢.
(٨) القرآن الكريم، سورة ص آية ٨٧.
(٩) القرآن الكريم، سورة القلم آية ٥٢.
(١٠) القرآن الكريم، سورة التكوير آية ٢٧.

الرسول ﷺ رحمة لكل العالمين بغض النظر عن القومية أو الطائفة أو العنصر، والقرآن وهو كتاب الهداية ليس لفئة خاصة بل للعالمين، وهكذا الآيات القرآنية لا تفرق بين الناس على أي أسس طائفية أو مذهبية أو غيرها، إنها تنظر للإنسان كبشر يحتاج إلى الهداية والسعادة والأمن والرفاه، وليس هناك مبرر لاختلاف الناس وتصارعهم على أسس قبلية أو طائفية أو مذهبية أو مناطقية، ولو نظرنا لواقع الأمة في مراحل تنامي الفتنة الطائفية أو المذهبية لرأينا أن المنطق الذي يتعالى بين كل الأطراف هو الإمعان في إقصاء الآخرين واستخدام أساليب لا تجر على كل الأطراف إلا مزيداً من تنامي ثقافة الكراهية والعنف.

إن الفكر الطائفي يخالف تماماً ما تأسست عليه أصول الإسلام وما تريد أن تبني عليه الأمة من تعاون وتسامح وحوار، ولعل أبرز ما يجره الفكر الطائفي الذي يؤسس للكراهية بين أبناء الأمة الواحدة هو غياب العقلانية وعدم التعامل بمنطق مع الأحداث التي تقع في حياة الأمة.

من المهم جدًّا أن نفهم الدين بعيداً عن التصنيف الطائفي، وأن نتعالى على لغة الإقصاء والكراهية؛ لأن تلك حجب تبعد الإنسان عن فهم الحقائق وعما يجري من أحداث في واقعنا، وهي تؤدي إلى انقلاب في المفاهيم والقيم ومبادئ العلاقات العامة، وهو تماماً خلاف ما يريده الإسلام وما يسعى إليه من خلال كل أحكامه ومبادئه الدينية سواء على صعيد الفرد أو على صعيد الجماعة.

فالإسلام على صعيد الفرد والمجتمع يركز مبادئ المشاركة والتواصل والتعايش بين كل أبناء المجتمع من خلال التركيز على الفعاليات الاجتماعية وتأكيد مبدأ التواصل ليس فقط من منطلق التوافق الديني بل من خلال إطار أوسع وهو التواصل من منطلق التوافق الإنساني، بغض النظر عن توافقه في الدين أو المذهب أو الطائفة، فمجرد الإنسانية تفرض واجبات وحقوق عليه ولو رجعنا لسيرة الرسول ﷺ وأهل البيت عليهم السلام في التعامل مع الذين يختلفون معنا في الدين لرأينا أن السماحة والمودة والاحترام والتعايش القائم على الأخلاق هو المبدأ والمنطلق والقاعدة.

وفي مبحث الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي نلاحظ الفرق بين فكر الإسلام الأصيل والذي يسعى القرآن لتركيزه في عقلية الأمة والفكر الأموي الذي ينطلق في التعامل مع الآخرين من مبدأ التعالي والقهر والغلبة، وبالطبع هذا الفكر الذي تشبع بروح التعالي على الحق نراه ينسحب على كل فعاليات الإنسان، فأخذ الجزية من الذمي بدل أن تكون فرصة لتبيان سماحة الإسلام والترغيب في الإيمان به وبيان مناقبية وأخلاقية الدين ومدخلاً لحوار حضاري يبين رسالة الإسلام وتكاملية معارفه، يتحول في الفكر الأموي

إلى موقف يرسم فيه صورة خشنة وعنيفة ومنفرة عن الإسلام ليكون القهر والتعالي والتحقير هو أسلوب التعاطي مع هذا الذمي الذي أمر الرسول ﷺ باحترامه والحفاظ على حياته وتوفير معيشة كريمة له في ظل الإسلام.

قال ابن مفتاح -من علماء الزيدية- في شرح الأزهار: ومن المشروع تصغير الذمي عند أخذ الجزية، فيجلس آخذها متربعاً كتربع الملك ويقوم الذي بين يديه، ولا ينظر إليه الآخذ بكل عينيه، قابضاً لها بيساره، يضعها على الأرض ثم يقول له انصرف جاعلاً ليمينه على حلقه عند أخذ الجزية، والذمي مطأطئ على هيأة الراكع فإذا صبها دفعه بيده اليسرى في خلفه.

وفي تفسير الكشاف في ذيل الآية الشريفة: تؤخذ منهم على الصغار والذل، وهو أن يأتي بها بنفسه ماشياً غير راكب ويسلمها وهو قائم والمتسلم جالس، وأن يتلتل تلتة ويؤخذ بتلابيبه ويقال له: أدِّ الجزية، وإن كان يؤديها، ويزخ في قفاه.

وقال الرازي: لابد معه -يعني مع دفع الجزية- من إلحاق الذل والصغار للكفر، والسبب فيه أن طبع العاقل ينفر عن تحمل الذل والصغار، فإذا أمهل الكافر مدة وهو يشاهد عز الإسلام ويسمع دلائل صحته ويشاهد الذل والصغار في الكفر، فالظاهر أنه يحمله ذلك على الانتقال إلى الإسلام، فهذا هو المقصود من شرع الجزية.

أقول: هذه الهيئات المذكورة في كيفية أخذ الجزية، تخالف التعاليم القرآنية والسكينة الإسلامية، وتباين ما يدعونا إلى رعاية حال الذميين، بنحو العموم أو في خصوص أخذ الجزية، ومن الأول قوله سبحانه: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[1].

ومن الواضح أن البر والقسط ينافيان هذه الأعمال الخشنة.

وفي كتاب أمير المؤمنين عليه السلام لمالك: وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق.

وقد روي أن النبي ﷺ قام لجنازة يهودي، فقيل له: إنها جنازة يهودي، فقال: أليست نفس؟.

فهذا مسلك الإسلام ومنهجه في الكفار الذين يعيشون تحت لوائه وذمته حتى بالنسبة إلى جنائزهم، فكيف يرضى بإيذائهم وأهانتهم بهذه الأمور الخشنة؟!

ولقد أجاد بعض المحققين حيث قال: إن الهيئات المذكورة في كلماتهم لا تناسب ثقافة الإسلام، وما نعرفه من سيرة النبي ﷺ والأئمة الهداة عليهم السلام ويشبه أن تكون متخذة من

(١) القرآن الكريم، سورة الممتحنة آية ٨.

سيرة الأمويين وعمالهم، حيث كانوا يعاملون غير العرب بل من لم يكن من قومهم، معاملة خشنة، والإسلام بريء من هذه الأعمال الخشنة ومن المميزات الطائفية والعنصرية[1].

ويقول السيد محمد حسين الطباطبائي عند تعرضه لآية الجزية: المراد بصغارهم خضوعهم للسنة الإسلامية والحكومة الدينية العادلة في المجتمع الإسلامي فلا يكافئوا المسلمين ولا يبارزوهم بشخصية مستقلة حرة في بث ما تهواه أنفسهم وإشاعة ما اختلقته هوساتهم من العقائد والأعمال المفسدة للمجتمع الإنساني مع ما في إعطاء المال بأيديهم من الهوان، فظاهر الآية أن هذا هو المراد من صغارهم لا إهانتهم والسخرية بهم من جانب المسلمين أو أولياء الحكومة الدينية فإن هذا مما لا يحتمله السكينة والوقار الإسلامي[2].

هناك فرق كبير بين نظرة أهل البيت عليهم السلام الثقافية والفكرية للكثير من المواضيع والقضايا التي يتعرض لها المسلم ويحتاج فيها إلى رؤية تساعده على التعايش في مجتمع متعدد الطوائف والمذاهب والقوميات من خلال الاحترام والتسامح وبين الثقافة الأموية التي تدعو إلى الكراهية والإقصاء، ولو بحثنا عن منظومة متكاملة يمكن لها أن تجعل المسلم المعاصر يندمج في مناشط الحياة في المجتمعات المتعددة لم نجد غير منظومة المعرفة والأخلاق والفقه عند أهل البيت عليهم السلام الذين يمثلون عِدل القرآن والثقل الأصغر، ويمكن ملاحظة فوارق الثقافتين الأموية وثقافة مدرسة الوحي والإمامة من خلال موضوع التعايش.

فأهل البيت عليهم السلام يؤسسون لمجتمع متآلف متواد متسامح متعاون، وهذا ما نلاحظه من خلال التنظير الأخلاقي والشرعي والاجتماعي، ولعل أبرز ما نلحظه هو أن أغلب كتب الحديث والفقه والأخلاق قد أفردت باباً خاصاً أسمته بباب العشرة نقلت فيه المئات من النصوص الدينية التي تنظر لمجتمع متراحم ومتآلف ومتسامح ومترابط، وترفض أية دعوة لفصم عرى الأخوة في الدين أو في الإنسانية، وسوف نورد جزءاً من تلك النصوص استناداً لأهم كتب مدرسة أهل البيت عليهم السلام وهو كتاب الكافي للكليني (ت ٣٢٩هـ).

عن مرازم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: عليكم بالصلاة في المساجد وحسن الجوار للناس وإقامة الشهادة وحضور الجنائز، إنه لابد لكم من الناس، إن أحداً لا يستغني عن الناس حياته والناس لابد لبعضهم من بعض.

عن معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف ينبغي لنا أن نصنع فيما بيننا وبين قومنا وفيما بيننا وبين خلطائنا من الناس؟

قال: فقال: تؤدون الأمانة إليهم وتقيمون الشهادة لهم وعليهم وتعودون مرضاهم وتشهدون جنائزهم.

(١) الكلانتري، الشيخ علي أكبر، الجزية وأحكامها، ص ٤٧، ط ١ قم / إيران: مؤسسة النشر الإسلامي ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

(٢) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٩ ص ٢٤٢.

عن حبيب الخثعمي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالورع والاجتهاد واشهدوا الجنائز وعودوا المرضى واحضروا مع قومكم مساجدكم وأحبوا للناس ما تحبون لأنفسكم، أما يستحيي الرجل منكم أن يعرف جاره حقه ولا يعرف حق جاره.

عن معاوية بن وهب قال: قلت له: كيف ينبغي لنا أن نصنع فيما بيننا وبين قومنا وبين خلطائنا من الناس ممن ليسوا على أمرنا؟

قال: تنظرون إلى أئمتكم الذين تقتدون بهم فتصنعون ما يصنعون فوالله إنهم ليعودون مرضاهم ويشهدون جنائزهم ويقيمون الشهادة لهم وعليهم ويؤدون الأمانة إليهم.

عن أبي أسامة زيد الشحام قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: اقرأ على من ترى أنه يطيعني منهم ويأخذ بقولي السلام. وأوصيكم بتقوى الله عز وجل والورع في دينكم والاجتهاد لله وصدق الحديث وأداء الأمانة وطول السجود وحسن الجوار؛ فبهذا جاء محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

أدوا الأمانة إلى من ائتمنكم عليها بَرًّا أو فاجراً، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بأداء الخيط والمخيط، صلوا عشائركم واشهدوا جنائزهم وعودوا مرضاهم وأدوا حقوقهم، فإن الرجل منكم إذا ورع في دينه وصدق الحديث وأدى الأمانة وحسن خلقه مع الناس قيل: هذا جعفري فيسرني ذلك ويدخل عليَّ منه السرور، وقيل: هذا أدب جعفر، وإذا كان على غير ذلك دخل عليَّ بلاؤه وعاره، وقيل: هذا أدب جعفر، فوالله لحدثني أبي عليه السلام أن الرجل كان يكون في القبيلة من شيعة علي عليه السلام فيكون زينها: آداهم للأمانة وأقضاهم للحقوق وأصدقهم للحديث، إليه وصاياهم وودائعهم، تسأل العشيرة عنه فتقول: من مثل فلان إنه لآدانا للأمانة وأصدقنا للحديث[1].

التشيع كمبدأ وكقيم ومنهج حياة يرفض تماماً الفكر الطائفي، ولم يكن من الممكن في أية مرحلة مهما كانت حرجة أن يتصالح التشيع مع الفكر الطائفي، ولعل هذه النصوص تبرز جزءاً من نظرته للتعدد والاختلاف المذهبي بين فئات الأمة، فالقاعدة العامة التي يجب أن تحرك المؤمنين بأهل البيت عليهم السلام هي التواصل بين كل فئات الأمة، بل بعض النصوص تجعل المسألة ضرورة وجودية، أي أن وجود الإنسان يتوقف على هذا التفاهم والتواصل بين الطوائف.

كما أن التشيع لأهل البيت عليهم السلام يتضمن فكراً رساليًّا يدعو إلى الحوار فيما نختلف فيه، فأهل البيت عليهم السلام هم امتداد منهج الرسالة في الأمة، ولم يكن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في كل مراحل حياته منعزلاً عن أي طائفة أو فئة أو قبيلة، بل كان هو الضمانة لبناء جسور الأخوة والتعاون والتواصل، فقد آخى بين الأوس والخزرج القبيلتين المتحاربتين لأربعين

(١) الكليني، المحدث محمد بن يعقوب، كتاب الكافي، ج٢ ص٦٣٥.

سنة، وجعلهم يتقاسمون في كل حاجيات الحياة وضروراتها.

وهذا المنهج لا زال قادراً على ردم الهوة التي حدثت بين طوائف الأمة لا سيما الشيعة والسنة، فإذا نظرنا إلى حقيقة الأمر فلا نجد هناك ما يدعو إلى القطيعة سوى ابتعاد الأمة عن منهج الإسلام الذي جاء موحِّداً ومؤلِّفاً لها، وهنا نحتاج إلى عقلانية وحكمة قيادات الأمة ومفكريها، وإلى مبادرات حقيقية من كل مثقفي وعلماء وكتاب الشيعة والسنة، حتى توأد الفتنة في مهدها ❑

البحث عن نهاية النفق

■■ صادق الموسوي*

يبدو أن زخم الحوارات والجدل الفقهي والمؤتمرات حول الطائفية بالرغم من كثافته ما زال خافتاً، وفكرة التقريب بين المذاهب قدمت كل ما لديها دون نتيجة تذكر منذ ولادتها قبل أكثر من نصف قرن[1]. فشلت جهود التقريب وانتهت إلى جدل نخبوي لا يتماس بالمجتمعات المسلمة، ومن جهة أخرى هي جهود معزولة عن النظام السياسي، بل قد تكون مناقضة لسياساته.

ولا يصح أن يكون محصلة خيبات الأمل هو الكفر بالتعددية وما يستتبعها من حقوق، ويصح أن يُستعاد النظر والتقويم في تلك الأطروحات التقريبية، إذ إن البديل أي الفتنة الطائفية هو الأسوأ فيما مرّ بالأمة من محن.

حقيقة الاختلاف المذهبي

ونجد هنا في سجالات الاختلاف المذهبي تطرف في التهوين وفي التهويل من عمق وكم الاختلاف، ونختصر المشهد في التالي:

أولاً: نجد العمق والسعة في المشهد السياسي إلى درجة تحرق الأخضر واليابس،

---

* كاتب - السعودية.

(١) بدأت مؤتمرات التقريب بين المذاهب الإسلامية في العاصمة المصرية عام ١٩٤٧م، بعد أن أسس عدد من العلماء « دار التقريب بين المذاهب الإسلامية»، وكان من أبرزهم الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر، والشيخ محمد تقي القمي.

وتطيح بكافة الحرمات من الدماء والتهجير إلى المساس بالمساجد. ويشترك في هذا الأتون النظام السياسي والمؤسسة الدينية والحركات والإنسان العادي. وهذا مشهد مظلم للغاية، إلا أن التحليل السائد -والمصيب- لهذه الحدة من الصراع في السعة والعمق أنهما مرتبطان بالسياسي بالدرجة الأولى، وأن هذا الصراع يتغذى على الموروث التاريخي والجهل بالآخر.

ثانياً: أن أدبيات الحوار والتقريب تركز الحديث في اتجاهات مثل الاحتفاظ (بالهوية، الخصوصيات). ومثل أدبيات الحوار وآدابه والأمراض الخُلقية الاجتماعية المعيقة للتقارب كسوء الظن والقطيعة والتكاذب. وربما تجاوز أحياناً الكلام الشكليات إلى فقه الاختلاف وحقوق الآخر، والفصل بين الصواب واستحقاق الحقوق. ومثل البحث عن (الكلمة السواء) في الأسس الدينية التي هي جوامع الأمة وصبغتها، والبحث في أفكار وآليات تنظيم الاختلاف مثل التعاون والتعذير في الاختلاف وتجنب التكفير والتفسيق واحترام المقدسات، وهكذا.

ثالثاً: من خلال غياب التيار السلفي عن أروقة التقريب والحوار وتأكيده بين الفينة والأخرى على وصم أتباع المذهب الجعفري بالشرك، ومن خلال خروج بعض أعلام التقريب عن نسق التقريب وإثارة بعض الأمور الشائكة وجعلها فيصلاً بين الكفر والإسلام؛ فإن هذا يضع اليد على أن طبيعة الاختلاف المذهبي تحفر عميقاً. فربما حاول البعض أن يصنف الخلاف بين السنة والشيعة بأنه من سنخ الخلاف بين مذاهب أهل السنة نفسها، وذلك للتخفيف من غلواء الفرقة. بينما الاتجاه السلفي يحصر الخلاف في (العقدي)، في مفاصلة حدية بين الكفر[1] أو الإسلام.

ولا ريب أن ثمة اختلاف بين المذهب الأشعري الذي هو عقيدة المذاهب السنية المعروفة وبين العقائد السلفية، إلا أنه لا يصح منهجيًّا مساواة هذا الخلاف مع الاختلاف بين المذاهب السنية مع المذهب الجعفري.

(١) الغالب على أدبيات التيار السلفي التوصيف بالشرك اعتماداً على حيثية مساوقة زيارة أضرحة أئمة المذهب من أهل البيت عليهم السلام والتوسل إلى الله بمقامهم الكريم لديه للشرك. وهي مساوقة تعتمد على التلبيس برأينا وعلى اختلاف فقهي لا محل له في هذا المقام. نعم تصدر أحياناً عبارة التكفير اعتماداً على مبررات تتكئ على حيثية التكذيب بالقرآن، لكن هذه واهية جدًّا فلا ترد في المجتمع العلمي، حتى أن بعض أعلام التيار السلفي في فتوى صدرت أخير يصم بها الروافض بالشرك، وذكر أدلة بعضها مؤداه الكفر لا الشرك إن تمّ، لكنه في نهاية المطاف اكتفى بالشرك لعلمه بعدم تمامية تلك الأدلة.

وعلى سبيل المثال ذكر مسألة القدح بالصحابة وتكفيرهم. وهذه إنما تقتضي الكفر لحيثية التكذيب بالقرآن حيث إن ألقرآن مدح بعضهم كما اعتبر بعضهم مسلمين لا مؤمنين وهكذا. وواضح أن هذا يتم مع صحة ما يزعمه من تكفير الشيعة لعامة الصحابة. وهذا واضح البطلان حتى عند هذا العلم السلفي فاكتفى بتهمة الشرك، ونأمل أن يُراجع هذه أيضاً مجدداً عسى أن يتبين له أن مبرر الشرك هذا يعم غير الشيعة ولا يكاد يستثنى منه إلا التيار السلفي!. وهو تحكيم لرؤية مذهبية على سائر أهل القبلة وفي هذا جعل الإسلام محصوراً في مذهب معين.

ومن ثم حصر الاختلاف في المسائل الفقهية هو قفز على الاختلاف العميق، وهو تجاوز محمود مع الوضوح فيه وإرساء ثقافة القبول بالآخر على قاعدة الإسلام في ثوابت الأمة.

وتجدر الإشارة إلى أن دعوى الشفافية تعتمد أحياناً تكثير عناوين الاختلاف واجترار موروثات التاريخ التي لا يصح مع يُسر التواصل العلمي ورودها لدى النخب العلمية والثقافية.

فالتفسير المنطقي لتكثير العناوين فيما يخص أهل العلم هو تشويش الرؤية بين ما يختلف عليه النظر العلمي، وبين ما هي مثار للخلاف، وهو تشويش الرؤية بين ما هو محط للاختلاف العلمي وبين ما هو هادم لثوابت الأمة. ولنلاحظ:

١- فمكانة أهل البيت عليهم السلام، وعصمتهم مثلاً وهي عماد المذهب الجعفري محل للاختلاف، لكنها لا تهدم سور الأمة ولا ينبغي أن تستفز المشاعر فتثير الخلاف. أما سعة وضيق السنة النبوية لاختلاف الاعتبار بين الصحابة وأهل البيت لا يضير أصل اعتبار السنة والتوافق على قدر كبير منها أنتج هذا الاشتراك في التفصيل المجمل ذكره في القرآن الكريم.

٢- نعم الرؤية الشيعية للصحابة التي تحتفظ لهم بالاحترام لكنها تسمح بتوجيه النقد لبعض الممارسات واختيار مسار فيما اختلف الصحابة فيه هو محل للاختلاف العلمي، وهو مثار للاستفزاز بسبب إشكاليتين؛ أولاهما تجاوز النقد حدوده المعقولة أحياناً، والحساسية المفرطة الآبية لأدنى محاكمة علمية فيما اختلف الصحابة فيه.

٣- مسألة تحريف القرآن، هي هادمة[1] لسور الأمة في حالتين: أن يترتب أثر علمي وعملي عليها، وأن تكون هي الرؤية الرسمية للمذهب. وكلاهما مفقود، والمرويات الموجودة لدى المصنفات الشيعية لها نظائر في المصنفات السنية؛ ولما سبق فلن تهدم سور الأمة. وواضح أن كافة المسلمين يعتمدون مصحف المدينة المنورة المعروف وبقراءة حفص عن عاصم، ويعملون بظواهره المحكمة، لذا تجد صبغتهم العامة ومناسكهم وشعائرهم وحدودهم وفرائضهم واحدة في كلياتها وغالب تفصيلاتها.

وفي المحصلة لا ينبغي إنكار الاختلاف، كما لا ينبغي هدم جوامع الأمة بغض النظر عن الموقف من الحوار أو التقريب أو التعاون بين أهل المذاهب.

---

(١) الهدم هو غير لازم التكفير الذي يراه البعض في مسألة التحريف، فالهدم لصبغة الأمة ثوابت أحكاماً وشعائر وغايات هي محكمات القرآن إذ تنهدم مع سقوط الحجية عن القرآن بسبب التحريف، وكما أشير في المتن أن لازم سقوط الحجية لا يلتزم به أحد من القائلين بالتحريف. أما لازم التكفير فالظاهر لمنافاته لآية الحفظ فكأنه تكذيب للقرآن الكريم.. وواضح أن آية الحفظ محفوظة مع هذه المقولة عند أصحابها بتأويلات يرونها بغض النظر عن تصويبها أو تخطئتها، إذ هي كافية لحفظ اعتبار الآية الكريمة ودفع شبهة التكذيب. فليتأمل الذين يستعجلون هاهنا ولا يشتبه عليهم الحال.

في تداعيات الألفاظ والمفاهيم

من المناسب أن يتوقف المرء عند المسموح والممنوع في هذا الملف، والذي يشكل الاختلاف فيه أرضية الإخفاق. ويبدو أن الالتباس يبدأ في ظاهر الأمر[1] من مشكلة مفاهيمية، ومن هنا نتوقف عندها:

١- لا ريب في أن متعلق مصطلح (التقريب) في رسالة المؤسسين رحمهم الله هو أهل المذاهب، لا تهذيب المذاهب.

ومن ثم الحساسية من (التقريب) ناشئ من سلوك ومن هواجس. ومع فداحة جعل إشكالية الإيهام في متعلق (التقريب) هو سبب فشل الجهود، إلا أن سحب المصطلح من التداول مع الاحترام العميق للمؤسسين ولريادتهما هو أمر قد يكون نافعاً لجهة قطع الوساوس.

واستطراداً ربما يكون تعبير (التآلف) أفضل من (التآخي، والتعايش)، وذلك أن التآخي مرتبة بعيدة المنال، وينبغي أن تسبق بمثل التآلف، وأن التعايش لا يوحي بالتلاحم، وإنما بالتجاور السلمي من باب الضرورة.

٢- والطائفة هو لفظ يشير إلى جماعة بشرية مجتمعة في إطار مائز، فهو لفظ يُستخدم ليشير إلى كيان وجماعة. ومن الاستعمال القرآني في سورة الحجرات لا يشكل التعدد فيه إلى انقسام عن الأمة وإنما في إطارها. نعم في العصر الحديث يتضمن إيحاءات الانقسام وخصوصاً في أدبيات الإعلام السياسي.

بيد أن التعبير الموازي للطائفية بدلالته الحالية ظاهراً هو تعبير (الفرقة). فهو لفظ يشير للانفصال، ومع ذلك هو في أدبيات علم الكلام والفقه هو فِرَق داخل إطار الأمة فهو انفصال في جهة دون جهة.

وتجدر الإشارة إلى أن التنوع المذهبي الفقهي والعقدي في تاريخ المسلمين لم يستند بل لم يلحظ الانقسام العرقي والقومي في مسار ينطلق من مرتكز إسلامي أصيل متجاوز للعرقية والقومية، وإثارة الحميات الجاهلية كان في التاريخ كما الحاضر من الحالة السياسية[2].

ومن أجواء سورة الحجرات نلحظ العلاقة السلبية المذمومة والموقف الشرعي منها؛ مما يفترض أن ثمة صواب وخطأ، وثمة مساحة للمسموح ومساحة للممنوع في العلاقة بين الجماعات أنى كانت التسميات المتداولة (قوم، طائفة، شعوب، قبائل)، وعلى ذلك ينبغي

---

(١) فلا يصح نسبة الالتباس للمشكل المفهومي وإنما هو تناقض المصالح والعصبيات.

(٢) في القرن الخامس عشر الميلادي تعاصرت دولتان؛ العثمانية السنية بتركيا، والصفوية الشيعية بإيران، وتنافستا ودخلتا في حروب ساخنة وباردة وواصلتا النزاع الموروث الشيعي السني بصورة حادة، فما يستثيره الإعلام من صفوية وفارسية هو استحضار لهذا الصراع السياسي بين هاتين الدولتين!.

اعتماد معيارية للتمييز بين المسموح والممنوع. ويبدو أن هذه المعيارية تتأرجح بين توافق العقلاء على شرعة حقوق الإنسان وبين شرعة الدين الآمرة بالعدل ورعاية الحرمات، وواضح أن لا تنافي بينهما.

ومن هنا لا يُعد حب المرء لقومه طائفية مذمومة وعصبية جاهلية، بيد أن يبخس الآخرين أشياءهم هو المذموم. وأن يدافع الإنسان عن حقوق قومه ليس طائفية مذمومة، بيد أن التعدي على حقوق الآخرين كذلك. وليس من الطائفية المذمومة أن يعتز بمعتقداته وبهويته، بيد أن يقسر الآخرين على ما يرى أو يمنع حريتهم هو الطائفية المذمومة.

ولا يخفى أن القلة والكثرة لا تبيح للكثرة حرمات القلة إلا في المنطق الفرعوني. ولا يخفى أن الذي لا يرى حرمة للآخر هو غير مُخاطب هنا، وهو جذر المشكلة الحقيقي.

٣- قد يفترض البعض أن الوحدة وعدم التفرق في الدين هو مقتضى الدين بحيث لا تعددية فيه. بيد أن سورة الحجرات تحكي غير ذلك، وآيات القرآن تجعل التعاون والتنافس هو العلاقة المثلى. وأن القتال وإخراج الناس من ديارهم هو الفتنة والعلاقة السيئة.

إن عدم التفرق عن الدين له حدان أولهما القيادة الشرعية، وقد اتفقت الأمة على رسول الله ﷺ واختلفت فيما عدا ذلك، وثانيهما كتاب الله ومحكماته التي تشكل الضرورات ومجمع الأمة.

إن اختلاف المسلمين (الصحابة ومن بعدهم) وفتح الاجتهاد صنع الاختلاف، وأسس لتعددية المذاهب لاحقاً. إن القبول بهذه التعددية لا مناص عنه ليس بمبرر المصلحة والخطر المحدق، وإنما هو طبيعة البشر وتاريخ المسلمين.

هواجس التقريب وفزاعة التبشير

الاختلاف سنة البشر، والتعددية المذهبية حقيقة قائمة ضاربة في تاريخ المسلمين، وافتراض أن الأصول العقدية ومناهج الاستنباط وموائز المذاهب أنها قابلة للتفاوض والتهذيب مجاملة للآخر هو وهم غير منطقي.

والرغبة المتبادلة في إقناع الآخرين بصوابية المرتأيات مشروعة، ومن شأن البشر التواصل الثقافي، ومن شأن الأديان الحوار والإقناع والسجال الفكري. وفي هذا الإطار تتوالد الهواجس والعوائق.

وبالرغم من تداول التبشير الشيعي في الوسط السني، إلا أن الإنصاف أن التبشير متبادل، بل يزيد التبشير السني على الشيعي لارتباط بعض جهاته بإمكانية دولة ثرية وسخية.

وليس بين ما يطرح دراسات دقيقة أو إحصاءات تكشف عن الأحجام بشكل يركن إليه، فالتقدير يلحظ كم الإمكانات المبذولة، والسعة في الانتشار، والتأثير الفعلي. وفي الأولين ثمة

تفاوت هائل يصبح القياس معه عبثياً لصالح التبشير السني، أما الثالث فهو تقديري ليس إلا، ونظن أن الأرقام التي تذكر فيها تضخيم مبالغ فيه.

نعم ثمة معادل لصالح التبشير الشيعي خفف نسبيًّا من تفاوت الإمكانات وهو قيام الجمهورية الإسلامية في إيران، وانسحاب إسرائيل من جنوب لبنان تحت ضربات المقاومة الإسلامية (الشيعية) ثم صمودها المدهش في تموز ٢٠٠٦م، لكن هذا لم يصنع تبشيراً بقدر ما حقق التعرف بصور مشرقة على الشيعة والتشيع مما يزيح عشرات أو مئات السنين من التجاهل.

والتضخيم للتبشير الشيعي ثم ربطه بالدولة في إيران هو ضمن الصراع السياسي في الشرق الأوسط الذي يستثمر كل الأدوات حتى غير الأخلاقية.

ونظن أن ثمة عامل آخر لتضخيم التبشير الشيعي والتهويل به كفزاعة وهو ما يتعارف عليه بـ(خروج الشيعة من القمقم). فهؤلاء الشرذمة القلائل الخابي ذكرهم أصبحت لهم دولة وتطاولوا في الصراع العربي الإسرائيلي، وبدأ الشيعة العرب يكون لهم حضور إعلامي وثقافي في دولهم ويُخشى من تماديه السياسي. حتى غدت المطالبة بأدنى الحقوق الطبيعية للإنسان في بلدانهم عملاً طائفيًّا، وانتماءً للخارج!.

إن فزاعة التبشير ينبغي أن تتناولها الحكومات بعقلانية فيما يتصل بالتبشير الذي تتبناه الدول فيما بينها وفي الأطر التي تجمع الدول المسلمة كرابطة العالم الإسلامي دون أن تمس نشاط الأفراد وحرية المعتقد، إذ إن التواصل الثقافي من سجية البشر وطبيعة الدين.

كما أن حظر الكتاب الشيعي في غالبية الدول العربية مع التبشير المنهجي المنظم في الكتب التعليمية أمر لا يعقل، ولا يُصنف إلا عملاً يمس بحرية المعتقد ويستخف بأبسط حقوق المواطن.

مسارب وعقد التقريب

إن العقدة تكمن في ثقافة القبول بالآخر وسعة الصدر التي تحتمل الرأي المخالف ولا تعتبر السلوك المنبثق عنه عملاً استفزازيًّا. ومن هنا لا يمكن استساغة اعتبار ممارسة الإنسان لعقائده عملاً طائفيًّا من هذه الجهة. إننا هنا لا ننفي بالمطلق أن بعض الممارسات يشوبها ما يستفز الآخر، إلا أن الصحيح استباق رعاية عدم الاستفزاز بإرساء القبول بالآخر. والقبول بالآخر هو المدخل الصحيح لمعالجة الاستفزاز من حيث ارتفاع صبغة الاستفزاز عن أغلب السلوك المختلف حيث يتسع الصدر للاختلاف ومن حيث تأدب المختلف ورعايته للآخر حقوقه ومشاعره.

١- الانطلاق من جامع الأمة الواحدة

إن تعبير (أهل القبلة) هو يحمل في طياته لجامع وصبغة الأمة المستندة على الثوابت العامة المشتركة في مجال العقيدة والشريعة. ويكون (التقريب) بين أهل المذاهب بحيث يتسع الصدر لقبول ما عند الآخر، حيث يكون الاختلاف شأن اجتهادي.

وتبقى مسألة التكفير من المصائب التي ابتلي بها المسلمون هي الهادم لسور الأمة والعائق الجدي من حيث المذاهب دون تقارب أهلها. وبلا ريب إن مناط التكفير واضح لدى العلماء وهو غير ما انفرد به التيار السلفي إن في النظرية وإن في التشخيص، وواضح أن علماء الإسلام يعتمدون معادلة (الصواب والخطأ) بدلاً من (الكفر والإسلام).

بل ثمة مسألة دقيقة تكشف عن الدقة العلمية وعن الورع في الوقت ذاته وهي عدم المؤاخذة بلوازم الرأي[1]. وهي مسألة تزل فيها أقدام جملة من أعلام التيار السلفي.

وهذه المسألة بالذات تكشف عن دور العلماء في عملية التقريب، وتكشف عن عقم الجهود التقريبية حيث إن التيار السلفي وهو الفاعل في الوسط السني لا يتبنى مقولات التقريب.

ومن المناسب جدًّا الإشارة إلى مقولتين ترد في أدبيات المهتمين بشؤون التقريب؛ الأولى مقولة القفز على الاختلاف العقائدي والفقهي وحصر الحوار على المجتمع العلمي وفي المجال الفقهي لصرف الاهتمام إلى التعاون فيما تتفق عليه الأمة. وربما يُقال إن الانشغال بالمصالح العامة مثل التنمية الهادفة للاستثمار والتعمير وتحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس، والاعتناء بالأخطار المشتركة؛ هو من أهم العناوين الاتفاقية.

إن أرضية الأمة الواحدة المستندة لكتاب واحد والنبي الواحد وثوابت الدين التي هي جماع المسلمين كافة هي المبرر لهذه المقولة مضافاً لعقم الجدل المذهبي مما ينبغي جعله في الأروقة الضيقة والآحادية.

والمقولة الثانية أن الدين ينشر حقوقه وأحكامه المشتركة على كافة المنتسبين إليه، مما يجعل الالتزام بكفالة كرامة الإنسان وحريته وحرمة نفسه وماله وبالسعي لإقامة الحكم على العدالة، والمشاركة؛ مسألة منطقية وضرورية لتحقيق الوئام بين الناس. إن خطورة الفتنة الطائفية يكمن في استباحتها الحرمات، مما يجعل التأكيد على إرساء ثقافة الحقوق والحرمات وجعلها متعالية على المذهبية من أشد الواجبات على المؤسسة الدينية،

---

(١) من الممكن أن صاحب رأي ما قد لا يقبل لوازم رأيه التي يترتب عليها بنظرٍ البعض الآخر. وكمثال على ذلك مسألة عينية الصفات وزيادتها الذي ترى العدلية زيادتها مساوقة لتعدد القدماء، ولازمه الشرك، إلا أنهم لا يلتزمون بوصم القائلين بزيادتها بالشرك حيث إنهم لا يلتزمون بهذا اللازم. وهكذا يقال بالنسبة للبعض الذي يتهم القائلين بالتوسل أو الشفاعة أو القسم بغير الله بالشرك؛ لأنه لازم لهذا القول وهكذا.

٢- التاريخية.. محور للتقريب

بعكس ما يُشاع من أن استحضار التاريخ هو تكريس لعقد التاريخ فإنه أيضاً في حال سيادة الوعي والروح العلمية هو مدخل للفهم وإزاحة لتراكم العقد الحائلة من التواصل الثقافي.

وضرورة إعادة درس التاريخ هو كونه متصلاً وحيًّا وفاعلاً في الحاضر، ومن ثم الغض عنه هروب من المشكلة وتكريس لأوهام وحديّة في النظر. فالدعوة هي التحرر من سجون التاريخ النفسية والخروج إلى رؤية واقعية بروح علمية. ومن الغرائب أن جملة من الناس ورثوا بلا وعي انقساماته وعقده دون وعي بحقيقته وبداياته وأحداثه وعذرهم أن مصدر المعرفة التاريخية الوحيد لديهم هو الكتب التعليمية الحكومية وهي نقحت أحداث التاريخ حتى أصبح غريباً عن نفسه وعاجزاً عن التفسير لانقسامات المسلمين.

فتاريخ المسلمين شهد جدلاً فكريًّا سياسيًّا عقائديًّا وفقهيًّا، ومن أهم ذلك الجدل بلا منافس هو الجدل السني الشيعي. وهو جدل اختلط بصراع السلطة والسياسة، وصنع الحروب والفتن.

حادثة (السقيفة) و (الفتنة الكبرى) ثم التمرد على الإمام علي عليه السلام في (الجمل وصفين) هي رحم هذا الانقسام، حيث أفرزت موقفين:

موقف أهل السنة أقروا بشرعية حادثة السقيفة وما تلاها من ولايات وعهود (الأموي، والعباسي، والعثماني) أو سلموا لواقع العهود على أساس ولاية المتغلب. وموقف الشيعة مستندين لشرعية الولاية بالتعيين الإلهي المتمثلة في أهل البيت عليهم السلام.

فنحن هاهنا بين استحضار لموروث الصراع، وبين الغض عن التاريخ لئلا تتكأ الجراح؛ ومع التوافق على رفض الخيار الأول فإن الخيار الثاني يسلب حق الإنسان المسلم بالوعي بحدث صنع انقساماً هو محكوم به، ومن جهة أخرى إن مزاوجة الانقسام مع تشويه التاريخ في رؤى حديّة يتطلبها ترسيخ الانتماء يؤدي إلى إساءة فهم بالآخر بل وامتناع التفاهم وضيق الصدر بالآخر، بيد أن الوعي بالتاريخ يجعل العاقل على رؤية شفافة بالانقسامات وتسمح بتقبل التنوع في داخل الدائرة الإسلامية.

٣- الدولة.. والإشكال السياسي

الدولة والمشكل السياسي لها حضور متنوع يبدأ من التاريخ وما خلق من ريبة بالشيعة. والدول التي غلب عليها السنة اضطهدت مواطنيها الشيعة، والعكس صحيح. وكانت العلاقة بينهما قائمة على التنافر والظنون والتكفير. وليس سرًّا أن الدول المتعاقبة في تاريخ المسلمين غالبيتها تصنف «سنيًّا»، وليس سرًّا أن الشيعة كانوا المعارضة فاعلين أو مقموعين.

والآن لم يستجد جديد سوى أن ضآلة الحضور السياسي الشيعي في التاريخ بدأ في التلاشي عقيب قيام الثورة الإسلامية الإيرانية في سبعينات القرن الماضي.

وبين استحضار التاريخ وبين صراع المصالح بين الدول العربية (السنية) وإيران (الشيعية) وحضور السياسة الصهيون-أمريكية يبدأ فصل جديد من العلاقة السلبية بين الدولة والشيعة.

وبعيداً عن الحديث في توصيف الفصل الجديد فإنا نستحضر عقدة (الأقلية) الشائكة والمدمرة للعلاقة الصحية بين المسلمين.

وإشكالية الأقلية الشيعية العربية؛ يعتبرها البعض هاجس يدفع الشيعة خارج الجغرافيا السياسية القائمة، بيد أن الصحيح أن تصنيف الشيعة كأقلية منبوذة في الدولة العربية أسَّس لهدر حقوقها وتغييبها عن المشاركة السياسية والمدنية بصورة تامة. ومع أن الشيعة ليسوا أقلية في الخليج العربي والعراق ولبنان، فإن عدا لبنان هم مغيبون. وهذا النبذ يكرس انعدام الثقة المتبادل، وتلك الهواجس والاتهامات للشيعة السياسية نصنفها في إطار الامتهان الذي يمارسه النظام السياسي بحق الشيعة.

وواضح أن الكثرة والقلة العددية تؤثر في حجم المشاركة السياسية ولا يلغيها فضلاً عن أنه لا يطال حقوق المواطنة والإنسانية.

ومما لا ريب فيه أن سياسة التمييز والتهميش والتغييب تنتج أزمة في العلاقة بين المذاهب في الدولة. لذلك فإن إصلاح العلاقة بين الإنسان والدولة هو بوابة تجاوز الكثير من المحن وعناصر التوتر المذهبي على صعيد الأمة بأسرها.

وإصلاح العلاقة يبدأ بتثبيت قانوني لحقوق الإنسان وحقوق المسلم على نحو متساو بعيداً عن المذهبية، والاعتراف القانوني والسياسي بكل المذاهب الإسلامية الموجودة في كلً وطن بكافة مفاعيل الاعتراف من حقوق وحريات.

إن تنقية المناهج التعليمية والمنابر الإعلامية من الأمور التي تبث الكراهية الدينية والمذهبية هي أساس اقتلاع التوتر الاجتماعي وتكريس ثقافة احترام الإنسان والمسلم واحترام التعدد والتنوع بكل مستوياته.

إن المشكلة الطائفية -كما تؤكده السيرة الفرعونية- تستمد مناشطها من العقلية الإقصائية الاستعلائية والمناهج التي تضيق عمَّا سواها؛ ومن هنا الطائفية صنو الاستبداد، والعلاج فيهما متجانس.

في نهاية المطاف

فهذه كلمات تشكل وجهة نظر تؤمن بتآلف وتآخي المسلمين، بل وتؤمن أن الرحمة التي هي غاية بعث الرسل تعم كافة البشر بتنوع مللهم، وتنطلق من أن جذور الطائفية تبدأ

من الخلل في سوية النفس البشرية الاستعلائية والظلومة والجهولة والتي يكون من مفاعيلها الأساسية العامل السياسي الفاعل الأكبر في التوقيت ودرجة السخونة في الفتنة الطائفية الناشب مخالبها في الأمة وفي سعتها، وفي الوقت ذاته ترى أن ثمة خلل ثقافي يُنسب للدين الرحمة بهتاناً وزوراً، مما يستدعي معالجة علمية تصحيحية للتحريف الذي طال الثقافة الإسلامية على معيار محكمات القرآن الكريم والسنة وغايات الدين الحنيف الواضحة، وتجاوز مرجعية التاريخ وتحجيمه في توصيفه بالتجربة البشرية المنتسبة للمسلمين الفاقدة للعصمة والحجية، بل وإخضاعه لتلك المحكمات وتلك الغايات. وتتلمس أن من أسباب تحييد جهود التقريبيين من عامة الأمة هو سيادة التيار المتشدد واستحواذه على منابر فاعلة وتطاوله بإمكانيات تطاول الدول. وقد سيقت في إطار تقديم رؤية تخالف بعض الشيء لما هو شائع من تحليل وإن كانت توافق الكثير من الناشطين والباحثين في التقريب بين أهل المذاهب.

إن ما يؤسف له أن الكاتب يشاطر المتشائمين الإقرار بصعوبة تلمس نهاية متفائلة، لا لطبيعة البشر فقط، وإنما لأن النافثين في عُقد الطائفية يملكون من أدوات الفاعلية محليًّا وإقليميًّا وعالميًّا ما لا يحصى. نعم إمكانية التقليل من خسائر الأمة واردة جدًّا، وهو سعي العقلاء، وتكليف المؤمنين ❑

كيف هزم حزب الله إسرائيل؟!*

■■ أليستر كروك ومارك بيري**

[١] الفوز في معركة الاستخبارات

مقدمة:

الخبير العسكري الأمريكي أنتوني كور دسمان نشر، بعد خمس سنوات من هجوم ١١/ ٩/ ٢٠٠١، دراسة عن نزاع حزب الله مع إسرائيل تحت عنوان «الدروس الأولية لحرب حزب الله وإسرائيل»... النشرة فازت باهتمام غير معتاد من قبل وزارة الدفاع الأميركية حيث عرضت لدراستها من قبل المخططين التابعين لهيئة الأركان المشتركة الأمريكية وأخذت تمرر من يد لأخرى ما بين الخبراء العسكريين في واشنطن، كور دسمان وبكل تواضع خلص إلى استنتاجات واعترف حينها بأنها ليست فقط كانت «أولية» ولكنها أيضاً لم تأخذ في اعتبارها كيف قاتل حزب الله خلال الحرب أو كيف حكم على نتائجها.

ويذكر كور دسمان قرَّائه بأن الدراسة «عبارة عن تحليل... ومحدود أيضاً حيث إنه لم يقم بأي زيارة إلى لبنان ولا إلى مقر حزب الله» وإن كانت هذه الدراسة غير كاملة إلا أن مؤلفها استطاع أن يحقق هدفين رئيسيين:

- الدراسة توفر أساساً لفهم الحرب من وجهة النظر الإسرائيلية.

* الدراسة عبارة عن ترجمة لمقالة صدرت بتاريخ ١٤/ ١٠/ ٢٠٠٦م في مجلة «آسيا تايمز».

** خبيران بريطانيان في الشؤون الاستراتيجية.

- الدراسة تطرح الأسئلة عن الكيفية التي حارب بها حزب الله.

الآن نحن الكاتبين لهذه المقالة المطولة نشعر بأننا قادران على ملء الفراغات التي تركها كور دسمان.

الصورة التي سوف نقوم برسمها هنا هي أيضاً ناقصة إلى حد ما، فالمسؤولون في حزب الله رفضوا محادثتنا علناً ورسميًّا عن الكيفية التي حاربوا بها، ولم يرغبوا في إعطائنا التفاصيل عن عمليات انتشارهم ولم يرغبوا كذلك في الحديث عن خططهم الاستراتيجية في المستقبل.

وعلى الرغم من هذا، الدروس الحربية المستفادة من منظور حزب الله أخذت الآن تظهر للعيان، بل وأخذ بعض المخططين الاستراتيجيين الأمريكيين والإسرائيليين في استخلاص بعض الدروس الصغيرة منها.

استنتاجاتنا نحن تتأسس على تقييمات في المواقع التي قمنا بها خلال الحرب، ومن خلال حوارات قمنا بها مع خبراء عسكريين أوروبيين وأمريكيين وإسرائيليين، وكذلك على اطلاعنا على تحقق مفاهيم للنزاع من خلال مناقشات مع استراتيجيين عسكريين، ومن ضمن ذلك شبكة من كبار المسؤولين بالشرق الأوسط من الذين أبدوا اهتماماً مكثفاً بنتائج الحرب، وبطبيعة الحال من محادثاتنا معهم.

استنتاجنا النهائي يتناقض مع وجهات النظر المطروحة للتسويق من قبل البيت الأبيض والمسؤولين الإسرائيليين القائلة:

« بأن الهجوم الإسرائيلي في لبنان أحدث ضرراً كبيراً في مقدرة حزب الله على شن الحرب، وبأن إسرائيل استطاعت ونجحت في خفض المقدرة العسكرية لحزب الله التي قد تتيح له الفوز في أي معركة أخرى بالمستقبل، وبأن الجيش الإسرائيلي عندما تم نشره بأعداد كبيرة في جنوب لبنان تمكن من التغلب على أعدائه وأملى عليهم تسوية في صالح المؤسسة السياسية الإسرائيلية».

الواقع أن ما حدث هو عكس ذلك تماماً، فمن ابتداء الحرب إلى آخر عملياتها، تمكن قادة حزب الله الميدانيين وبنجاح من اختراق كافة دوائر مراكز اتخاذ القرارات الاستراتيجية والتكتيكية (التعبوية والسوقية) الإسرائيلية، وعبر المنظور المخابراتي والعسكري، وبنطاق العمليات السياسية كذلك، والنتيجة هي تمكّن حزب الله ودون جدال من إحراز نصر كامل وحاسم في الحرب مع إسرائيل.

حرب الاستخبارات:

غداة الحرب أقر أمين عام حزب الله السيد نصر الله بأن رد فعل إسرائيل على خطف جنديها وقتل ثمانية آخرين عند الساعة التاسعة وأربع دقائق صباحاً من يوم ١٢ يوليو، كان مفاجئاً لقيادة حزب الله.

تعليق نصر الله أقفل اللجام على تقارير الإعلام القائلة بأن حزب الله تعمد شن الحرب باستفزازه لإسرائيل، وبأن خطف الجنديين كان خطوة من مخطط معد سلفاً من قبل حزب الله وتمت الموافقة عليه في إيران. إن حزب الله أوضح موقفه ونيته وخلال عدة سنوات بخطف جنود إسرائيليين، فلم يكن هنالك سبب مقبول لنا لكي نفترض بأن ذلك لن يكون في منتصف شهور الصيف حيث العديد من العائلات الشيعية الميسورة من المهجر تأتي لزيارة لبنان، وكذلك عندما كان متوقعاً أن يصل وبأعداد كبيرة العرب من دول الخليج في موسع الاصطياف.

وليس صحيحاً كما قيل في البداية، بأن حزب الله نسَّق عملياته مع عمليات حماس في فلسطين، ففي حقيقة الأمر حماس أخذت هي الأخرى على حين غرة بعملية خطف الجنديين، صحيح أن قيادة حماس دافعت عن عملية حزب الله ولكن من الجدير بالقول الآن وبعد مرور الأيام، أن قادة حماس لم يكونوا مسرورين من عملية حزب الله، فإسرائيل خلال الحرب التي شنتها، قامت بعدة عمليات عسكرية ضد حماس في غزة وقتلت مقاتلين منها وأعداد كبيرة من المدنيين. والهجوم الإسرائيلي على غزة لم يُلتفت إليه كثيراً في إعلام الغرب، وهكذا تم إحياء المقولة الشائعة أحياناً بأنه عندما يحترك الشرق الأوسط، يتم تناسي الفلسطينيين.

في الحقيقة؛ اختطاف الجنديين الإسرائيليين وقتل ثمانية آخرين فاجأ حزب الله نفسه، والعملية لم تتم إلا لأنه كان هناك أوامر دائمة لوحدات حزب الله باستغلال أي ضعف يظهر في عسكر إسرائيل.

صحيح أيضاً أن السيد نصر الله أشار بنفسه إلى نية حزب الله بخطف جنود إسرائيليين، وذلك، بعد أن تنكَّر رئيس الوزراء الإسرائيلي السابق أرييل شارون لاتفاق ينص على إطلاق كافة السجناء من حزب الله[1] (وهم ثلاثة) وكان ذلك من ضمن آخر عملية تبادل أسرى إسرائيليين وجنود من حزب الله.

عملية الخطف كانت سهلة للغاية في حقيقة الأمر، فالجنود الإسرائيليون أهملوا أوامرهم الدائمة بدورهم بخصوص إجراءات العمليات، فلقد تركوا عرباتهم تحت أنظار مواقع حزب الله وفعلوا ذلك عندما كانوا خارج دائرة الاتصال مع قوادهم الأعلى مرتبة وكذلك خارج نطاق نيران التغطية المضادة من بقية جيشهم.

نلاحظ كذلك أنه بينما كان الإعلام الغربي يخطئ باستمرار في استقراء الأحداث على الحدود الإسرائيلية اللبنانية، إلا أن صحيفة «هآرتس» عززت الرواية التالية:

«تم إرسال قوة من الدبابات وناقلات الجنود المدرعة فوراً داخل لبنان في عملية مطاردة ساخنة، وفي خلال هذه المطاردة عند الساعة ١١ صباحا...(أ) دبابة من نوع ميركافا تقدمت أماماً واصطدمت بعبوة ناسفة قوية يقدر وزنها من ٢٠٠ إلى ٣٠٠ كيلو

(١) الأسرى الثلاثة لا ينتمون إلى حزب الله.

جرام من المتفجرات وكان ذلك على بعد ٧٠ متراً فقط من شمال سياج الحدود، الدبابة دمرت بالكامل تقريباً وقتل كل أفراد طاقمها المتكون من أربعة فوراً، وعلى امتداد الساعات التالية شن جنود الجيش الإسرائيلي قتالاً ضروساً ضد مسلحي حزب الله، وخلال المعركة عند الساعة ٣ بعد الظهر، قتل جندي إسرائيلي آخر وجرح اثنان آخران جروحا طفيفة».

عملية الاختطاف «الأسر» أصبحت العلامة الفارقة لسلسلة من الإحباطات الناتجة عن فشل الجيش الإسرائيلي، والتي ازدادت وطأتها بتصرفات قواد كانوا يتصرفون ويقودون المعركة من خارج إجراءات مناطق الحدود المعتادة. أفراد الوحدة الجوالة كانوا في أواخر أيام انتشارهم في الشمال وكان حذرهم واستعدادهم في حده الأدنى.

وليس صحيحاً أن مقاتلي حزب الله قتلوا الجنود الإسرائيليين الثمانية خلال عملية اختطافهم للاثنين، الثمانية ماتوا عندما قام قائد سلاح الحدود بالجيش الإسرائيلي -وهو واقع في حرج شديد من عدم الالتزام بقواعد وإجراءات الأوامر الدائمة- بإصدار الأوامر لعرباته المدرعة بمطاردة الخاطفين، المدرعتين وقعتا داخل شبكة من ألغام حزب الله المضادة للدبابات ودمرتا بالكامل. جنود الجيش الإسرائيلي الثمانية ماتوا خلال العملية أو نتيجة لعمليات قتالية تلتها.

والذي تَكَشَّفَ أن وحدة من الجيش الإسرائيلي تدنو من الحدود دون أن يكون لها غطاء من نيران مضادة وبطريقة تجعل منها هدفاً مفتوحاً لهجوم محتمل من حزب الله، دفع بالضباط الإسرائيليين للتساؤل فيما إذا كانت هذه الوحدة تتصرف من خارج تسلسل أوامر القيادة. تم على ما يبدو تشكيل لجنة تحقيق من كبار قادة الجيش فوراً للتأكد من الحقائق، ولكي تقوم كذلك بمراجعة إجراءات جيش الدفاع الإسرائيلي التي تتحكم في سلوك الوحدات العاملة على الحدود الشمالية، ولم يتم كشف النقاب عن نتائج التحقيق إلى الآن.

على الرغم من تفاجؤ حزب الله من الرد الإسرائيلي، إلا أن مقاتليه في جنوب لبنان كانوا في وضعية الإنذار الكامل خلال بضعة دقائق من عملية الاختطاف، وتم إخطار قادة المراكز العليا التي تتحكم في الترسانة العسكرية فوراً من قبل رؤسائهم.

قوة وحصانة متاريس حزب الله ودفاعاته كانت نتيجة ستة سنوات من العمل الدؤوب والجاد، والذي انطلق منذ الانسحاب الإسرائيلي من المنطقة في سنة ٢٠٠٠م، والعديد من مراكز القيادة تحت الأرض تم بناؤها وتحصينها من قبل مهندسي حزب الله، بل وحتى بعضاً منها كان مجهزاً بتكييف الهواء.

حفر خنادق ترسانات حزب الله كان يتم خلال السنوات الماضية وكان يصاحبه برنامج تمويه معقد، حيث كانت بعض الخنادق تحفر أمام أنظار طائرات التجسس الإسرائيلية أو حتى تحت أبصار المواطنين اللبنانيين من الذين تربطهم علاقات وثيقة بالإسرائيليين، ثم يضاف إليها وسائل تمويه أخرى فتصبح أهدافاً زائفة في الوقت نفسه الذي كان يتم فيه حفر الخنادق الأخرى الحقيقية وتُحصَّن في مناطق بعيدة ومخفية عن أنظار السكان

اللبنانيين، وخنادق القيادة وترسانات الأسلحة كانت محفورة على أبعاد عميقة في جبال لبنان الصخرية ويصل بعضها إلى عمق ٤٠ متراً.

ومن المقدر أنه تم حفر أكثر من ٦٠٠ خندق منفصل للذخيرة والأسلحة وتوزيعها كان يتم بطريقة إستراتيجية في الإقليم الواقع جنوب نهر الليطاني.

ولأسباب أمنية لم يكن هنالك قائد ميداني واحد يعرف مواقع كل الخنادق، وكل وحدة منفصلة ومميزة من ميليشيا حزب الله كان يُخصَّص لها الصلاحية بالدخول إلى ثلاثة خنادق فقط؛ وهي على النحو التالي: خندق ذخيرة أولي، ثم خندقين احتياطيين في حالة أن الأول يتم تدميره.

تم إنشاء نقاط تجمع واندفاع عسكري، على المنوال نفسه، أولية ثم اثنتين احتياطيتين، لكل وحدة قتالية مميزة ومخصصة لها. ومن مهام هذه النقاط التسلح والقتال ضمن مناطق التحام محددة لها، وإجراءات الأمن لنقاط الحشد والاندفاع هذه كان يتم الحفاظ عليها وعلى سريتها بشكل مطلق، ولا يوجد في حزب الله قائد مفرد له صلاحية معرفة كامل بنية الخنادق ومواقعها.

نقاط الحشد والاندفاع وترسانات الأسلحة كانت من ضمن أهداف سلاح الجو الإسرائيلي خلال الاثنتين والسبعين ساعة الأولى من الحرب، قادة الجيش الإسرائيلي استطاعوا تحديد مواقعها من خلال خليط من تقارير استخباراتية، من بينها اعتراض اتصالات لاسلكية من حزب الله، وصور الأقمار الصناعية المقدمة من الجيش الأميركي، وكذلك الصور التي يلتقطها سلاح الجو الإسرائيلي التي يتم تحليلها فيما بعد، والأكثر أهمية تقارير شكبة جواسيس موثوق بهم بجنوب لبنان تم تجنيدهم من قبل عملاء لإسرائيل مقيمين في الجنوب اللبناني بما في ذلك مواطنين أجانب (غير لبنانيين) مسجلين عمَّالاً في لبنان.

الهجوم الأولي الذي قام به سلاح الجو الإسرائيلي على نقاط الحشد وشبكات الخنادق والترسانات خلال الاثنتين والسبعين ساعة الأولى من الحرب، فشل فشلاً ذريعاً.

في يوم ١٥ يوليو قام سلاح الجو الإسرائيلي باستهداف قيادة حزب الله في بيروت، هذا الهجوم فشل هو الآخر، وحتى هذه اللحظة لم يقتل فيه أي شخصية قيادية سياسية من حزب الله، وعلى الرغم من إصرار إسرائيل على القول بأن قيادة منظمة حزب الله تعرضت لخسائر جسمية.

وطبقاً لمسؤول أمريكي كان مراقباً عن قرب لسير العلميات (الهجوم الجوي الإسرائيلي «ربما» تمكن من تدمير ٧٪ فقط من قدرات حزب الله العسكرية المتاحة لمقاتليه في الأيام الثلاثة الأولى) ثم أردف قائلاً بأن الهجوم على قيادة حزب الله كان دون أي جدوى على الإطلاق.

التقارير التي كانت تقول بأن قيادة حزب الله لجأت إلى السفارة الإيرانية في بيروت،

هي غير صحيحة على الإطلاق (تلاحظ أن السفارة لم تضرب أبداً)، ومع ذلك يظل المكان الذي ذهبت إليه القيادة غير معروف، وقال السيد نصر الله لأحد معاونيه، بأنه حتى هو شخصيًّا لا يعرف أين ذهبوا.

كذلك غير صحيح ما قيل بأن قيام إسرائيل بتدمير بنية لبنان التحتية كانت نتيجة فشلها في تدمير مقدرة حزب الله العسكرية خلال الأيام الأولى من الحرب.

خطط إسرائيل المعتادة كانت تنص على عمليات قصف ثقيل ومتوالي لكافة الطرق الرئيسية في لبنان مع الجسور والموانئ بالإضافة إلى خطط لتدمير عتاد حزب الله السياسي والعسكري، ولم تكن هذه الخطط سرية في إسرائيل، فغرضها من ذلك قطع علاقات الدعم لحزب الله في مناطق المسلمين السنة والمسيحيين وكذلك الدروز، والرؤية كانت تنص على معاقبة لبنان لأنه يُؤوي حزب الله، وبالتالي المطلوب هو استثارة عامة الناس ضد الميليشيا «المقاومة»، وهذا كله كان جزءاً من الخطة الإسرائيلية منذ انسحابها من جنوب لبنان في سنة ٢٠٠٠.

في حين كان قادة الجيش الإسرائيلي يعلنون على الملأ وبكل ثقة أنهم نجحوا في هجومهم، إلا أن القادة أنفسهم كانوا يطلبون من رئيس الوزراء إيهود أولمرت الموافقة على المزيد من الغارات الجوية بغرض -حسب قولهم- تدمير مخابئ حزب الله الهامشية المحتملة، وكان ذلك في نهاية الأسبوع الأول من الحرب، أولمرت اعتمد طلبهم على هجومات جديدة، وكان يعلم في الوقت نفسه أن قيام كبار القادة العسكريين بهذا الطلب الإضافي، كان في الواقع إقرار بأن تقديراتهم الأولية للأضرار التي ألحقوها بحزب الله كان مبالغاً فيه.

مجزرة «قانا» كانت نتيجة لموافقة أولمرت على الغارات الإضافية أو حسب ما قيل له: «مَطّ محتوى الهدف».

أحد الخبراء العسكريين الأمريكيين الذين رصدوا الحرب عن قرب، علَّق على عملية قصف «قانا» قائلاً: «... ليس الأمر معقداً كما يبدو، فبعد الفشل في الحملة الأولى رجع قواد سلاح الجو الإسرائيلي إلى ملفات أهدافهم السابقة للتأكد من أنهم لم يهملوا أي شيء، وعندما قرروا بأنهم لم يفعلوا، ربما وقف أحد الحاضرين وخرج لغرفة أخرى وأحضر منها مظاريف جديدة تحتوي على أهداف في مواقع سكانية عالية الكثافة وقال: اسمعوا، ما رأيكم في هذه الأهداف؟..وهكذا قاموا بما قاموا به، أي قصفوا «أهدافاً قريبة من!» سكان جنوب لبنان. قَصْفُ قانا كان نتيجة لفشل إسرائيل في الحرب، وليس بسبب نجاحها».

أسلوب «مَط الهدف» تصاعد طوال الحرب، فعندما أصيب سلاح الجو الإسرائيلي بالإحباط نتيجة لعدم قدرته على تحديد أهداف عسكرية لحزب الله وتدميرها، أخذ يستهدف المدارس والمراكز الاجتماعية والمساجد معتقدين بأن عدم قدرتهم على العثور على أهداف عسكرية لحزب الله كان مؤشراً على إن حزب الله يلجأ إلى إخفاء إمكاناته العسكرية داخل المراكز المدنية.

ضباط سلاح الجو استمروا في المحاجّة مدَّعين أن استمرار هجمات حزب الله بالصواريخ

كان يعني أن لديه خط تموين مستمر، وقانا تقع على مفترق طرق حيث تتصل عندها خمسة من الطرق المهمة المنفصلة وهي في قلب أرض حزب الله، وبالتالي منع التموين عن طريق قانا كان يعني منح سلاح الجو الإسرائيلي الفرصة لإثبات أن حزب الله كان قادراً على الاستمرار في الهجمات الصاروخية فقط لأنه يعتمد في تموينه على خط التموين المار عبر بلدة قانا.

ومع ذلك الحقيقة كانت شيئاً آخراً، قواد الجيش الإسرائيلي الكبار كانوا يعرفون أن توسيع رقعة الأهداف في لبنان لن يؤدي إلى إنقاص أو إضعاف المقدرة العسكرية لحزب الله، لأن هذه المنظمة كانت تعتمد في عملياتها على مخابئ ذخيرة وأسلحة وصواريخ موجودة فعلاً وبعيدة عن منال الجيش الإسرائيلي، بعد الهجوم على قانا الذي قتل فيه ٢٨ مدنيًّا، وافقت إسرائيل على وقف لإطلاق النار لمدة ٤٨ ساعة.

وَقْفُ إطلاق النار وفَّر أول دليل ملموس على أن حزب الله استطاع الصمود ضد الغارات الجوية الإسرائيلية، وأنه كان يستعد لحرب دفاعية طويلة الأمد في جنوب لبنان، قُوَّاد حزب الله في الميدان احترموا وقف إطلاق النار وأطاعوا قادتهم السياسيين، فيما عدا خرق استثنائي واحد أو اثنين، ولم يتم إطلاق أي صاروخ باتجاه إسرائيل خلال مدة وقف إطلاق النار.

نشير هنا إلى إهمال الاعتبار الملائم لمقدرة حزب الله على «وقف إطلاق النار»، فلقد تجاهل خبراء الاستخبارات الغربيين والإسرائيليين هذه المقدرة، ولكن أهميتها تكمن في أنها تثبت مقدرة حزب الله على فرض الانضباط على قواده الميدانيين... وهذه المقدرة كانت في حد ذاتها بمثابة صدمة غير مرغوب فيها من قبل كبار قواد الجيش الإسرائيلي، والذين استخلصوا العبرة مما حدث دليلاً على إثبات أن شبكة اتصالات حزب الله وقدراتها لم يمسها سوء من جراء القصف الجوي المتواصل والعنيف، وأُثبت أيضاً أن حزب الله كان على اتصال دائم مع قواد المعارك في مواقعها، وأن هؤلاء بدورهم كانوا قادرين على الحفاظ على شبكة اتصالات قوية على الرغم من محاولات المنع الإسرائيلي.

وعلى نحو أكثر تبسيطاً، مقدرة حزب الله على «وقف إطلاق النار» كانت يعني أن الهدف المتمثل في عزل مقاتلي حزب الله عن هيكليتهم القيادية -وهو ما يعتبر في الجيش الحديثة ضرورة ملحة في حالة الحرب ذات الميادين عالية التقنية والتعقيد-، هذا الهدف فشلت إسرائيل في تحقيقه، ولم يكن أمام كبار قواد الجيش سوى الوصول إلى استنتاج واحد:

إن معلومات الاستخبارات الإسرائيلية عن حزب الله قبل الحرب كانت إما ناقصة بشكل مفزع أو خاطئة بشكل مميت!.

في الواقع، وخلال سنتين استطاعت استخبارات حزب الله أن تبني مقدرة عالية الكفاءة في مجال الإشارة والاعتراض ومكافحة التجسس، فأثناء الحرب كان قواد حزب الله قادرين على التنبؤ الصحيح؛ أين ومتى سيضرب سلاح الجو الإسرائيلي، ويضاف إلى ذلك أنهم

استطاعوا تحديد هوية عملاء الاستخبارات الإسرائيلية في لبنان.

وقبل شهر واحد من عملية اختطاف الجنديين وما تلاه من هجوم إسرائيلي كانت الاستخبارات اللبنانية قد تمكنت من تفكيك شكبة تجسس إسرائيلية تعمل داخل البلاد.

خبراء استخبارات حزب الله والحكومة اللبنانية تمكنوا من القبض على ستة عشر جاسوساً في لبنان، وإن كانوا فشلوا في العثور على رئيسها، والإنجاز المدهش كان في تمكن حزب الله «تحويل» ولاء العديد من عملاء إسرائيل في لبنان من الذين كانوا يرسلون تقارير إلى ضباط الاستخبارات الإسرائيلية عن مواقع مخابئ وخنادق حزب الله في الجنوب، وفي بعض الحالات البالغة الحساسية كان كبار ضباط استخبارات حزب الله قادرين على ضخ معلومات زائفة عن المنظمة وتجمعات الميليشيا إلى الأجهزة الإسرائيلية. لهذا السبب كانت ملفات الأهداف المعدة في سلاح الجو الإسرائيلي تذكر وتحدد أهدافاً في الواقع غير موجودة.

وأخيراً نشير إلى مقدرة حزب الله في التجسس على اتصالات الجيش الإسرائيلي والقراءة من خلال ذلك لكل المخططات وطرق التفكير المعتمدة لدى العدو، وهذا بدوره كان له تأثيراً حاسماً في التصدي للحرب البرية التي تلت.

تمكن خبراء الاستخبارات بمنظمة حزب الله من جعل مقدرتهم على التنصت عالية الكفاءة بالدرجة التي كان تتيح لهم سماع كافة الاتصالات الإسرائيلية على أرض الميدان ما بين القواد وإسرائيل ذاتها. مع أنه من المعروف أن إسرائيل تستخدم نظاماً بالغ التعقيد يسمى (القفز بالتردد) أي التحول المستمر من تردد إلى آخر ضمن تقنية معقد لمنع التصنت على المحادثات، إلا أن ضباط الاستخبارات الإسرائيلية لم يقدّروا حزب حق قدره من حيث تمكنه من تعلم وحيازة المهارات اللازمة والعالية التقنية أيضاً في عمليات اختراق شبكات اتصال العدو، وبالطبع نتيجة هذه الاستهانة بالخصم أدّت إلى خطأ في حسابات إسرائيل، فلقد احتسب القادة عنصر المفاجأة بوصفه هامشاً حيويًّا لكسب المعركة... ولكن لم تكن هنالك مفاجأة ولم يكن بالتالي هناك نصر.

من الواضح الآن أن المؤسسة السياسية الإسرائيلية أصيبت بصدمة من فشل قواتها في تحقيق أهدافها العسكرية الأولى في الحرب، بما في ذلك إضعاف قدرات حزب الله العسكرية وتدمير أكبر عدد ممكن من ترساناته ومراكز قيادته.

ولكن المؤسسة السياسية الإسرائيلية لم تقم بفعل أي شيء استعداداً لما هو أسوأ... ففي أول اجتماع لمجلس الوزراء المصغر المخصص لشؤون الأمن عقب عملية الخطف «الأسر» بتاريخ ١٢ يوليو، لم تستغرق المناقشة سوى ثلاث ساعات، في حين كان المجلس الأمني الوزاري يطلب مع رئيسه أولمرت التفاصيل الدقيقة من الجيش الإسرائيلي عن خطط الحرب في الثلاثة أيام الأولى، إلى أن عجزوا عن تحديد أهداف سياسية واضحة في مرحلة ما بعد الحملة أو حتى التخطيط لاستراتيجية مخرج سياسي في حالة أن يفشل الهجوم.

أولمرت ووزارته الأمنية خرقوا أول مبدأ في الحروب؛ لقد احتقروا عدوهم. رئيس الوزراء ومعاونيه كانوا أسرى الأسطورة القائلة بأن الجيش الإسرائيلي غير قابل للهزيمة وبقدرته على الردع الفعّال، ومثلهم مثل عامة الجمهور في إسرائيل كانوا يعتقدون بأن مسائلة جيش الدفاع الإسرائيلي عن مقدراته يعتبر عملاً يدنس قدسيته.

فشل الاستخبارات الإسرائيلية خلال الحرب كان كارثيًّا، وكان ذلك يعني أن الحملة الجوية الإسرائيلية الهادفة لإضعاف حزب الله بصورة كبيرة خلال الاثنتين والسبعين ساعة الأولى من الحرب، ومن ثمة الفوز الحاسم في مواجهة مع الحزب، أصبح يبتعد شيئاً فشيئاً عن أمكانية التحقيق إلى درجة الاستحالة.

يقول خبير عسكري أمريكي: «لقد خسرت إسرائيل الحرب خلال الثلاثة الأيام الأولى، فعندما يكون لديك مثل هذا النوع من المفاجأة ومثل هذا النوع من قوة النيران الماحقة، فمن الخير لك أن تنتصر وإلا فستكون سائراً في طريق طويل جدًّا».

كبار ضباط الجيش الإسرائيلي استنتجوا أنه عند الأخذ في الاعتبار فشل الضربة الجوية، لم يعد لديهم سوى خيار واحد: غزو لبنان بالقوات البرية على أمل التمكن من تدمير عزيمة حزب الله على الانتصار!.

[٢] الانتصار في الحرب البرية

قرار إسرائيل بإطلاق حرب برية لتحقيق ما عجز عنه سلاحها الجوي كان يسمه التردد والعشوائية، فبينما كانت وحدات الجيش الإسرائيلي تخترق بعض المناطق بجنوب لبنان خلال الأسبوع الثاني من الحرب، بقيت القيادة العسكرية عاجزة عن تحديد متى؟، وأين؟، بل وحتى فيما إذا كانت على استعداد لنشر وحدات قواتها البرية.

يرجع السبب في ذلك جزئيًّا -أي عن مسألة متى وأين وفيما إذا- إلى إدعاءات سلاح الجو بالنصر. سلاح الجو الإسرائيلي استمر يدَّعي أنه سوف يحقق النصر الساحق عن طريق الجو في خلال يوم واحد إضافي فقط، ثم يوم آخر فيوم آخر. التردد انعكس بوضوح في وسائل الإعلام الغربية وعدم تأكدها فيما إذا كان هجوماً بريًّا سوف يقع أو فيما إذا كان قد وقع فعلاً.

كبار الضباط الإسرائيليين استمروا في اتصالاتهم مع الصحافة قالوا: إن التوقيت للهجوم البري مازال قيد السرية المشددة، وفي الواقع لم يكن هؤلاء يعرفون شيئاً.

التردد كان أيضاً نتيجة للتجربة المريرة التي تعرضت لها الوحدات الصغيرة من الجيش التي تمكنت من اختراق خط الحدود.

قادة القوات الخاصة أخذوا منذ يوم ١٨ يوليو في إخطار رؤسائهم بأن وحدات حزب الله تقاتل باستماتة شديدة للحفاظ على مواقعها على الخط الأول المشرف على إسرائيل ذاتها.

عند هذه اللحظة، اتخذ رئيس الوزراء إيهود أولمرت قراراً سياسيًّا:

«سوف يأمر بنشر كامل جبروت جيش الدفاع الإسرائيلي لكي يقوم بهزيمة حزب الله»، وفي الوقت نفسه كان مساعدوه الرئيسيون يعلنون رغبتهم في القبول بوقف لإطلاق النار ونشر قوات دولية، أولمرت كان عاقداً العزم على ألَّا تكشف إسرائيل عن أوراقها، إسرائيل سوف تقبل بنشر قوات دولية من الأمم المتحدة ولكن فقط بوصفه حلاً أخيراً.

وفي البداية وخطوة أولى، قرَّر أن إسرائيل سوف تقبل بقوات من حلف شمال الأطلنطي، وتمشيًّا مع هذه الاستراتيجية، سيتم استدعاء قوات الاحتياط للجبهة بتاريخ ٢١ يوليو، والاستدعاء المفاجئ -وفي البداية كانت الخطة بهزيمة حزب الله من الجو فإذا عجز عن ذلك سيتم استخدام القوات الاعتيادية ودون استدعاء لقوات الاحتياط-، وهكذا تم النشر المبدئي لقوات الاحتياط بصورة متسرعة وفاقدة للتنسيق.

ونكرر أنه من المحتمل أن إسرائيل لم تكن تصدق أنها سوف تضطر لاستدعاء الاحتياط خلال الحرب، وإلا كان الاستدعاء قد تم في وقت مبكر، نضيف إلى ذلك أن عملية استدعاء قوات الاحتياط أخذ كبار ضباط قوات الاحتياط هذه على حين غرة وفجأة، وهكذا تم التعامل مع أمر الاستدعاء بصورة فوضوية حتى أصبحت «ذيول» قوات الاحتياط (وهي وحدات منوط بها الدعم اللوجستي) متخلفة عن القوات الفعلية المنشورة بزمن يتراوح ما بين ٢٤ و٤٨ ساعة.

الاستدعاء الذي دخل قيد التنفيذ يوم ٢١ يوليو، كان إشارة واضحة كل الوضوح للمخططين الاستراتيجيين في وزارة الدفاع الأمريكية بأن الحرب لا تسير على ما يرام، وهذا يساعدنا على تفسير قضية وصول جنود الاحتياط للجبهة دون المعدات اللازمة ودون خطة عسكرية متماسكة، ودون ذخيرة يستلزمها القتال المنتظر. ونشير هنا إلى أن إسرائيل خلال الحرب بكاملها عانت كثيراً في سبيل توفير الدعم المناسب لقوات الاحتياط مثل الطعام والذخيرة بل وحتى الماء الذي وصلت مستوياته إلى تأخير من ٢٤ إلى ٤٨ ساعة خلف تواجد هذه القوات إلى حيث تم تخصيص مواقعها.

الأثر الذي أحدثته هذه الفوضى لاحظه جيداً المراقبون العسكريون؛ فقال بعضهم: «القوات الإسرائيلية كانت تظهر غير مستعدة وروحها المعنوية هابطة وتصرفاتها يشوبها الخلل»، وأردف مراقب أمريكي بأن هذا ليس هو جيش الدفاع الإسرائيلي الذي تعودنا عليه.

والحفاظ على لعبة أولمرت السياسية أعلاه؛ الهدف المعلن بقصد تدمير حزب الله بالكامل تم تخفيضه.. فخرج الجنرال إيدو نيهوشتان يقول: إن هنالك خلطاً ما بين الأهداف العسكرية والأهداف السياسية، وهذا الجنرال هو عضو في هيئة الأركان العامة. وكان تصريحه هذا بعد يوم واحد فقط من إعلان التعبئة العامة لقوات الاحتياط، ثم استمر قائلاً: «إن الهدف ليس بالضرورة تدمير كل صواريخ حزب الله، ولكن ما يجب علينا فعله

هو خلخلة المنطق العسكري لحزب الله، وأنا لا أزال أعتقد بأن الهدف سيتحقق خلال بضعة أيام قادمة».

لم يكن هذا التصريح مناسباً، بل كان أسلوباً غريباً لتقديم استراتيجية عسكرية لقيادة حرب بهدف خلخلة المنطلق العسكري للعدو، الجنرال نيهوشتان وتصريحه كان له أثر الماء البارد على القواد الميدانيين الذي أخذوا يتساءلون ما هي أهداف الحرب بالتحديد؟.

ولكن قادة آخرين من جيش الدفاع الإسرائيلي كانوا مسرورين، فبينما سلاح الجو فشل في إيقاف الهجمات بالصواريخ على المدن الإسرائيلية، إلا أن عدداً قليلاً تم إطلاقها في الفترة ما بين ١٩ و ١٢ يوليو، أي أقل من أي يوم آخر -في الواقع كان العدد قليل جدًّا، في ١٩ يوليو وربما كان أقل من ٤٠ صاروخاً في يوم ٢٠ يوليو، و ٥٠ في يوم ٢٢ يوليو-. في يوم ٢٢ يوليو تدخلت الولايات المتحدة الأمريكية لأول مرة في الحرب عسكريًّا حيث في نهاية يوم ٢١ يوليو، استلم البيت الأبيض طلباً من أولمرت وجيش الدفاع الإسرائيلي بتزويد كمية كبيرة من الذخيرة الموجهة بالدقة المتناهية. هذا الطلب يشير بوضوح إلى فشل سلاح الجو الإسرائيلي في مهمته المتمثلة في تحقيق تخفيض بترسانة حزب الله العسكرية بصورة بالغة خلال الجولات الافتتاحية من الحرب.

تمت الموافقة على الطلب بسرعة فائقة وانطلقت شحنات الذخيرة إلى إسرائيل ابتداء من صباح ٢٢ يوليو، كبار موظفي وزارة الدفاع كانوا مندهشين من حجم الشحنات لأن ذلك كان يعني أن إسرائيل قد استهلكت معظم ما لديها من ذخيرة في الأيام العشرة الأولى من الحرب، وهو يعني كذلك أن عدد الأهداف المعتمدة أصبح كبيراً جدًّا، ويوحي بأن إسرائيل قد تخلت عن القصف التكتيكي (السوقي)، وهي الآن في سبيل شن هجوم كاسح مدمر على كل ما تبقى من بنية لبنان التحتية، وهذه استراتيجية لم تنجح في الماضي خلال الحرب العالمية الثانية عندما قامت بريطانيا والولايات المتحدة بتدمير ٦٦ مركزاً مدنيًّا بها كثافة سكانية كبيرة، ولم ينتج عنه على الاطلاع أي أثر جدير بالذكر على الروح المعنوية الألمانية ولا على قدراتها العسكرية.

ولكن لم يكن هنالك الكثير من الاعتراض في البنتاغون، حتى وإن أشار أحد كبار المراقبين هناك إلى أن الطلب المتزايد بتوفير الذخيرة الأمريكية لإسرائيل كان يذكر بطلب مشابه تقدمت به إسرائيل بسنة ١٩٧٣ في قمة حرب يوم كيبور أكتوبر، وقال الضابط المراقب تحديداً: «إن هذا يعني شيئاً واحداً، أن الخناق يشتد عليهم».

على الرغم من الشكوك والمخاوف لرد فعل إسرائيل -والشكوك والمخاوف التي لم يعلن عنها- كانت عميقة وتدفع للقلق حتى في أعلى قيادات سلاح الجو الأمريكي نفسه، إلا أن كبار الضباط الأمريكيين احتفظوا بآرائهم لأنفسهم، وكان ذلك لسبب مهم:

انتقاد إسرائيل لأنها طلبت شحنات ذخيرة خلال حرب ١٩٧٣ قاد لاستقالة رئيس هيئة

الأركان الأمريكية المشتركة الجنرال جورج براون. براون هذا استشاط غضباً لأن الأسلحة الأمريكية وذخيرتها كانت ترسل إلى إسرائيل في الوقت الذي كان فيه قادة القوات الأمريكية في فيتنام يعانون من نقص الإمدادات في حربهم بجنوب شرق آسيا (خصوصاً في فيتنام).

رئيس هيئة الأركان المشتركة الأمريكية الحالي الجنرال بيتر بيس التزم الصمت خلال حرب حزب الله وإسرائيل، فالرجل يفهم في التاريخ، قدَّم التحية وخلد للسكون، ولكن عدداً من كبار القادة العسكريين الأمريكيين وأعضاء هيئة الأركان المشتركة نفسها لم يكونوا هم الوحيدين الذين انتابهم القلق من أداء إسرائيل المتدني، فبينما كانت الذخيرة الأمريكية تشحن بلا توقف على الطائرات إلى إسرائيل عن طريق مطار بريستويك في اسكتلندا ببريطانيا، كان ضباط الاستخبارات الأمريكية يشرعون في تقييم الأيام الأولى للحرب والهجوم الجوي، ولقد لاحظ أحدهم علناً بأنه وعلى الرغم من الهجوم الجوي المتواصل كانت قناة المنار التلفزيونية لحزب الله تواصل بثها من بيروت وكأن شيئاً لم يكن... هذا بالرغم من تدمير القنوات التلفزيونية اللبنانية الأخرى، وفي الواقع قناة المنار لم تتوقف أبداً. ثم تابع هذا الملاحظ متسائلاً «كيف لنا أن نحكم بفعالية سلاح الجو الإسرائيلي في حملته الجوية إذا ما رأينا أنهم لم يستطيعوا حتى تدمير محطة البث الخاصة بحزب الله؟».

عملية استدعاء الاحتياط كان المقصود منها دعم وتقوية القوات المقاتلة فعليًّا في جنوب لبنان، وكذلك لإضافة الوزن لعملية الهجوم البري. في يوم ٢٢ يوليو قاتلت وحدات حزب الله من كتيبة النصر القوات الإسرائيلية شارعاً بشارع في مارون الرأس، وبينما ادَّعى الجيش الإسرائيلي في نهاية اليوم بأنه استولى على المدينة، إلا أن الأمر لم يكن صحيحاً، القتال كان دمويًّا ولكن جنود حزب الله لم يتزحزحوا من مواقعهم، العديد من رجال كتيبة النصر هذه قضوا أيام عدة في انتظار الهجوم الإسرائيلي وبفضل كفاءة حزب الله ومقدرته على اختراق الاتصالات الإسرائيلية العسكرية، جنود إسرائيل صُدِموا عندما فُوجِئوا بمقاتلين متحصنين ومتمترسين بصورة مذهلة.

وحدات الجيش الإسرائيلي فشلت ولعدة مرات في إخراج المدافعين من حصونهم وتلقوا الضربات المقابلة الواحدة تلو الأخرى بغرب المدينة، ولقد خرجت وحدات صغيرة من حزب الله متكونة من ثلاثة رجال بمهمة الاصطياد والقتل من بطن كتيبة النصر المذكورة واستطاعت هذه الوحدات تدمير العديد من المركبات المدرعة الإسرائيلية خلال القتال، وكان تسليحهم لا يتجاوز صواريخ محمولة باليد مضادة للدبابات، يقول إلاي تالمور وهو ملازم إسرائيلي منهك، معلقاً على القتال: «لقد كنا نعرف أنهم سيفعلون ما فعلوا، هذه الأرض هي أرضهم، لقد كنا سنفعل الشيء نفسه إذا ما دخل أحد أرضنا».

الجيش الإسرائيلي استمر في الادِّعاء أنهم يقومون فقط بعمليات اختراق «محدودة في نطاقها» على الرغم من استدعاء الآلاف من جنود الاحتياط. أخذت فرق الجيش تتشكل

في المناطق جنوب الحدود، وأخذ الناطق الرسمي الحكومي أفي بازنر يصرح: «نحن لا نعد لعملية غزو للبنان».

الجيش الإسرائيلي أطلق على عملية مارون الراس صفة «موطأ القدم الأول» في جنوب لبنان وهي توليفة من القوة الجوية والمدفعية والضغط بواسطة القوات البرية ستؤدي إلى الدفع بحزب الله خارجاً عند النقطة التي «تستوجب علينا الغزو والاحتلال».

وهكذا أصبح لدينا الآن تعريفاً واضحاً للفرق ما بين «الدفع خارجاً» و«الغزو والاحتلال» لمدينة ما، وكان ذلك إشارة أخرى للخبراء العسكريين بأن الجيش الإسرائيلي يستطيع أن يدخل إلى مدينة ولكنه لا يستطيع أن يحتلها.

أحد الضباط الأمريكيين من الدارسين للتاريخ العسكري قارن ما بين عمليات دخول وحدات الجيش الإسرائيلي بجنوب لبنان بالهجوم الدموي الذي قام به الجنرال روبرت لي على مواقع قوات الاتحاد في مدينة جيتسبيرغ بولاية بينسيلفينا خلال الحرب الأهلية الأمريكية... ثم أشار إلى ما قاله أحد ضباط الجنرال معلقاً على العملية التي باءت بخسائر باهظة بدون نتيجة «.. أواه.. أنا أستطيع أن أصل إلى هناك دون شك، ولكن البقاء هنالك كان هو المشكل».

التقارير الصادرة من قادة حزب الله بعد انتهاء الحرب، تعزز الآن واقعة أن الجيش الإسرائيلي لم يتمكن أبداً من تأمين منطقة الحدود ولم يتمكن أبداً من احتلال مارون الراس بالكامل، وحزب الله لم يشعر أبداً بالحاجة لاستدعاء قواته الاحتياطية كما فعلت إسرائيل.

أحد الخبراء العسكريين الملمين بالمنطقة والحرب صرح لنا قائلاً: «إن الحرب تمت كلها ولم يكن حزب الله يقاتل سوى بكتيبة واحدة تتكون من ثلاثة آلاف جندي لا أكثر من كتيبة النصر، قاتلت الحرب بكاملها وحزب الله لم يشعر بالحاجة لتقويتها، لقد كانت أكثر من كافية».

التقارير الواردة من لبنان تؤكد هذه الملاحظة، فقادة حزب الله فوجئوا حين وجدوا أن الجنود الإسرائيليين كانوا ضعيفي التنظيم وغير منضبطين، والوحدة الهجومية الوحيدة التي قاتلت بمستوى جيد كانت قوات فرقة الجولاني الخاصة، جيش الدفاع الإسرائيلي كان يبدو على هيئة خلطة ضعيفة، كما قال أحد المراقبين العارفين بالمصطلحات الأمريكية العسكرية ثم أردف: «ولكن ماذا تتوقع من جيش قضى الأربعين سنة الماضية وهم يطلقون رصاصات المطاط على النساء والأطفال في الضفة الغربية وغزة؟».

قادة جيش الدفاع كانوا منزعجين كثيراً أيضاً من ضعف أداء جنودهم حيث لاحظوا ما يشير إلى انعدام الانضباطية حتى ما بين أفضل الجنود المدربين من القوات الاعتيادية، حالة الانضباط في قوات الاحتياط كانت أسوأ بكثير لدرجة أن القواد كانوا يترددون في الدفع بهم إلى أتون المعركة.

في يوم ٢٥ يوليو، استراتيجية أولمرت الجديدة القاضية بتخفيض الهدف من الحرب، أخذ تنفيذها يأخذ زخماً ملحوظاً، فمن تدمير حزب الله بالكامل، وصل الأمر بوزير الحربية إلى الإعلان بأن الهدف من الحرب هو خلق «منطقة أمنية» بجنوب لبنان.. ثم أضاف كلماته بتهديد: إذا لم تتواجد قوات متعدد الجنسيات لضبط السياج الحدودي، فسوف نستمر في إطلاق النار على كل من يقترب من «المنطقة الأمنية» التي سنحددها وسيعرفون أنهم سيتعرضون للإصابة».

وهكذا ودون إنذار اختفى الادِّعاء بأن إسرائيل سوف تدمر حزب الله. وذهب معه الادِّعاء الثاني الذي كانوا يصرون فيه على قبول قوات من حلف الناتو فقط كقوات لحفظ السلام على الحدود.

في يوم ٢٥ يوليو، أعلنت إسرائيل أن «أبو جعفر» أحد قادة حزب الله العسكريين في «المنطقة المركزية» على الحدود، قتل أثناء «تبادل لإطلاق النار» مع الجنود الإسرائيليين بالقرب من قرية مارون الراس الحدودية -والتي لم يتم احتلالها بعد- التقرير لم يكن صحيحاً، السيد أبو جعفر أدلى بتصريحات علنية بعد الحرب بلحمه وشحمه.

في نهاية يوم ٢٥ يوليو، وخلال زيارة كانداليزا رايس للقدس، كانت القوات العسكرية الإسرائيلية تزحف على بنت جبيل، وهي ما تطلق عليه «عاصمة إرهاب حزب الله»... معركة بنت جبيل استمرت تسعة أيام، ولكن المدينة ومقاتلي حزب الله وحتى انتهاء الحرب ولم تتمكن القوات الإسرائيلية من احتلالها، المدينة بالطبع دمرت، ومقاتلي حزب الله تمكنوا من البقاء فيها بالرغم من الغارات الجوية والقصف المدفعي المتواصل، كان هؤلاء المقاتلون ينسحبون إلى المخابئ عندما تشتد الغارات والقصف ثم يخرجون منها فقط عندما يتقدم الجنود الإسرائيليون لتنظيف المنطقة كما يقولون ويستولون على المدينة.

تكتيك ومناورات حزب الله العسكرية تذكرنا بأساليب الحرب التي اتَّبعها جيش فيتنام الشمالية خلال الأيام الأولى للحرب عندما أخبر قواد الجيش الفيتنامي الشمالي جنودهم بأنهم سيكونون في حاجة إلى «امتصاص» قنابل الغارات، أي عدم التعرض على أحزمة بناطيلهم، «التحموا بهم عن قرب».

في يوم ٢٤ يوليو، ظهر مؤشر جديد على فشل وشيك في لبنان، لقد قامت إسرائيل بقذف ما تسميه مواقع حزب الله بالقنابل العنقودية بجنوب لبنان، والقنابل العنقودية هي من أنواع الأسلحة الفعالة وإن كانت بشعة، والدول التي تستخدمها، بمن فيها جميع أعضاء حلف الناتو وكذلك روسيا والصين، كانت دائماً ترفض التوقيع على اتفاقية دولية لتحريم استخدامها.

والدول التي تشعر بمسؤولية أكثر نحو المجتمع الدولي ولكنها تستمر في استخدامها، تقوم عادة بتركيب مفجرين اثنين بكل قنبلة وذلك في سبيل تخفيض معدل الفشل في انفجار القنابل الصغيرة التي تنتشر من القنبلة الأم بعد أطلاقها، وخلال إدارة الرئيس

بيل كلينتون، وافق وزير الدفاع الأمريكي ويليام كوهين على مبدأ تركيب المفجر المزدوج بالذخائر العنقودية وكان المستهدف هو تخفيض نسبة الفشل من ١٤٪ (والبعض يقول بأكثر من ذلك إلى أقل من ٣٪).

نشير هنا إلى المقصود من تخفيض نسبة الفشل هو ضمان تفجُّر القنابل الصغيرة العنقودية عند أطلاق القذيفة الأم وبالتالي لا يبقى منها أي كمية لم تنفجر حتى لا تؤذي المدنيين بعد انتهاء الحرب.

التحقيق القائم حول استخدام إسرائيل لهذا النوع من الذخائر لم ينته بعد، ولكن يبدو أن الجيش الإسرائيلي استخدم ذخائر عنقودية ذات مفجر واحد، وتقول التقارير الأخيرة في الصحافة الإسرائيلية أن ضباط المدفعية في جيش الدفاع كانوا يقصفون المناطق لتغطيتها بالكامل كمن يقوم بطرح بساط فوقها، أي على كافة القرى اللبنانية مستخدمين هذه القنابل الصغيرة، وهذه الواقعة هي في الواقع تطبيق صريح لما يسمى بالقصف العشوائي الذي لا يفرق ما بين العسكري والمدني.

الذخيرة الإسرائيلية المستخدمة في الغالب تم شراؤها من مخزون قديم ودون المفجر المزدوج. وهذا يجعل الولايات المتحدة الأمريكية شريكاً متواطئاً في عملية القصف بالاستهداف العشوائي.

ومثل هذا الاستنتاج التقريري يتوافق تماماً، عند دراسة التوقيت الزمني، مع خطوط الإمداد المفتوحة لهذه الذخائر في يوم ٢٢ يوليو، فمن الممكن أن جيش الدفاع الإسرائيلي قد تمكن من تفريغ هذه الشحنات العنقودية ثم رميها على جنوب لبنان مما تسبب في خلق الوضع المأساوي للمدنيين هنالك الذي لا يزالون يعانون منه، وقد بدأت هذه المعاناة في يوم ٢٤ يوليو. وفي يوم ٢٦ يوليو أقر المسؤولون بأن الأربع والعشرين ساعة السابقة كانت الأقسى في بنت جبيل من حيث شدة القتال بجنوب لبنان.

عندما فشل جيش الدفاع في الاستيلاء على المدينة، في الصباح قرر القادة إرسال لواء الجولاني ذي الأداء العالي، قُتل منهم تسعة وجرح ٢٢، بعد الظهر في ساعة متأخرة نشر الجيش وحدات الصاعقة من المظليين عند مارون الراس حيث القتال لا يزال مستمراً مع كتيبة النصر لليوم الثالث.

في يوم ٢٧ يوليو، واستجابةً لفشل الوحدات العسكرية في احتلال هذه المدن، وافقت الحكومة الإسرائيلية على استدعاء ثلاثة فرق احتياط أخرى، وهو ما يشكل قوة ذات خمسة عشر ألف جندي.

بحلول يوم ٢٨ من الشهر ذاته أصبح من الواضح مقدار الفشل الكبير الذي عاناه الجيش الإسرائيلي في محاولاته لإيقاف صواريخ حزب الله، ففي هذا اليوم استخدم حزب الله نوعاً جديداً من الصواريخ باسم خَيْبر ١.

في يوم ٢٨ نفسه تعرَّف الجمهور الإسرائيلي على مدى خطورة الفشل البالغ لأجهزة استخباراته، ففي هذا اليوم سرب موظفون من الموساد معلومات مفادها أنه في تقديراتهم حزب الله لم يتعرض لأية خسائر ذات بال في قدراته العسكرية، وبأن المنظمة تستطيع أن تواصل القتال ولعدة أشهر.

جيش الدفاع الإسرائيلي لم يوافق على ذلك بل وأصرّ على أن حزب الله تم إلحاق الضرر البالغ به، وهكذا أخذنا في مشاهدة الشقوق الأولى في منظومة الاستخبارات الإسرائيلية.

الخبراء في الولايات المتحدة أخذوا يتساءلون عن استراتيجية إسرائيل وقدراتها، وخرجت علينا نشرة «معهد بروكنز» ذات الاتجاه المحافظ بتعليق كتبه فيليب إتش. جوردون (والذي لام حزب الله على الأزمة) ينصح فيه: «إن الموضوع ليس فيما إذا كان حزب الله مسؤولاً عن الأزمة، فهو المسؤول، ولكن فيما إذا كانت إسرائيل لها الحق في الدفاع عن نفسها، ولها الحق، ولكن هل هذه الاستراتيجية على الخصوص (القصف الجوي المستمر) سوف تنجح؟، إنها لن تنجح، إنها لن تتمكن من شل حزب الله، لأنه من المستحيل إزالة آلاف الصواريخ الصغيرة القابلة للنقل والقابلة لإعادة التموين بسهولة والقابلة للإخفاء بسهولة باستخدام القصف الجوي».

تعليقات جوردون عكست وجهات نظر عدد متزايد من الضباط في الجيش الأمريكي، وهؤلاء كانوا على وشك إزالة الغبار من على خرائط خطط الهجوم الجوي على إيران في حالة أن يطلب منهم البيت الأبيض تدمير مواقع أهداف نووية.

قال لنا أحد خبراء الشرق الأوسط من الذين لهم علاقة وثيقة بالبنتاغون: «لقد كان هنالك، أي في البنتاغون، فهم خاطئ مؤداه أن سلاح الطيران الأمريكي انفعل وتحمس للحملة الجوية الإسرائيلية على لبنان، ولكن الحقيقة أنهم كانوا في منتهى الهلع لأنهم يعرفون حدود قدراتهم، ويعلمون جيداً كيف استخدمها استخداما خاطئاً»، ثم واصل: «ضباط سلاح الجو الأمريكي تحققوا جليًّا من أن إسرائيل ضربت بعرض الحائط كل القواعد المهنية العسكرية في لبنان، والهجوم لم يكن جراحيًّا (أي لم يتميز بالدقة)، ولم يكن بالتأكيد ذكيًّا، وكانوا يقولون بأنك لا تستطيع تغطية بلد ما بالحديد وتأمل بأنك ستفوز».

الأرقام المجردة الباردة عن الحرب تشير هي أيضاً وبكل وضوح إلى الخلل والفشل في الحملات العسكرية الإسرائيلية الجوية والبرية:

حزب الله كان لديه أكثر من ثمانية عشر ألف صاروخ في ترساناته قبل الحرب، ومواقع التخزين كانت مصممة لمقاومة القصف الجوي وبالتالي نجت وبكل سهولة من جميع عمليات القصف، لقد حسب مهندسو حزب الله بأن الوقت اللازم لوصول الطائرات المقاتلة لتدمير منصة إطلاق الصاروخ ابتداء من إطلاقه كان تسعون ثانية فقط، ومن خلال تمارين وتدريبات استغرقت عدة سنوات، استطاعت فرق صواريخ حزب الله تحقيق

رقم قياسي أي القيام بنشر وإطلاق الصاروخ ثم تغطية المنصة المتنقلة في فترة تقل عن ٦٠ ثانية... ونتيجة لذلك فإن طائرات سلاح الجو وطائرات الهليكوبتر -والتي أصبحت إسرائيل تملك منها أقل مما تدَّعي- لم تستطع أبداً إيقاف نيران صواريخ حزب الله على إسرائيل.. قال لنا أحد الضباط الأمريكيين: إن الكارثة الكاملة ستتحقق عندما تخسر إسرائيل الثلاثة هيلكوبترات الأخيرة.

أطلق حزب الله حوالي ٤٠٠٠ صاروخ على إسرائيل (حسابات أكثر دقة تشير إلى إطلاق ٤١٨٠ صاروخاً) وبالتالي انخفض مخزونه منها إلى ١٤٠٠٠ صاروخ، وهو ما يكفي لمواصلة الحرب لمدة ثلاثة أشهر أخرى.

ما هو أكثر دلالة؛ لقد أثبت مقاتلو تحزب الله أنهم منضبطون وَتَحْدُوهم عزيمة لا تفتر، واستطاعوا استخدام المعلومات الاستخباراتية لتحديد مواقع الكراديس الإسرائيلية وأماكن اختراقاتها، لقد أثبتوا أنهم مكافئون لأفضل الوحدات المقاتلة الإسرائيلية، وفي بعض الحالات، تمت هزيمة الوحدات الإسرائيلية في ساحة المعركة، ثم تم إجبارها على الانسحاب المفاجئ أو أن تعتمد كلية على التغطية الجوية لكي تحمي عناصرها من الهلاك.

وحتى عند نهاية الحرب، في يوم ٩ أغسطس، أعلن جيش الدفاع الإسرائيلي أن خمسة عشرة جنديًّا من احتياطيه قتلوا وجُرح أربعون آخرون خلال القتال في قرى مرجعيون وخيام وكيلا، وحجم الخسائر هذا يعتبر صَاعقاً بالنظر إلى القيمة الهامشية لهذه الأراضي.

دفاع حزب الله القوي كان ينهك سلاح الدروع الإسرائيلية داخل لبنان، حيث إن أكثر من أربعين دبابة تكاد تكون كلها وقعت ضحية لصواريخ «ساغر» المضادة للدروع أو بصواريخ «ماليوكا» من الجيل الثاني طراز «٩ إم ١٤» التي يتم توجيهها نحو الهدف بواسطة سلك معدني مثبت بها ويتحكم فيها مطلق القذيفة، ويطلق عليها اسم «الرضيع الصغير» وكلها استخدمت بكفاءة منقطعة النظير.

صواريخ «ساغر» بمدى ثلاثة كيلو مترات، أثبتت أنها أداة ناجحة جدًّا في ضرب وتدمير الدبابات الإسرائيلية، وهو ما سبب حالات من الصرع والتشنج لقواد سلاح الدروع، والسبب يكمن في أن صواريخ «ساغر» المستعملة (أول استعمال لها بسنة ١٩٧٣) كانت نسخة قديمة من طراز حديث بحمولة ناسفة أكبر حجماً ووزناً، وكان السؤال: إذا كانت إسرائيل لم تستطع حماية دباباتها من صواريخ ١٩٧٣ (الجيل الثاني)، فكيف ستستطيع حمايتها من نسخة جديدة أكثر تحديثاً وتعقيداً ونسفاً.

قبل تطبيق وقف إطلاق النار، قررت القيادة السياسية الإسرائيلية إنزال عدد من المظليين في مناطق رئيسية على مسار نهر الليطاني، وكان القرار يهدف لإقناع المجموعة الدولية بأن قواعد الاشتباك لقوات الأمم المتحدة يجب أن تمتد من جنوب نهر الليطاني، ولكن لا يمكن الادِّعاء بمثل هذا إلا في حالة تمكن إسرائيل من إقناع العالم بأنها قامت

بتأمين هذه المنطقة الواقعة جنوب الليطاني.

تم نقل عدد كبير من القوات الإسرائيلية جوًّا إلى المناطق الرئيسية جنوب نهر الليطاني لتحقيق هذا الهدف، هذا القرار كان يمكن أن يؤدي إلى كارثة، لقد تمت محاصرة معظم القوات التي تم إنزالها من قبل وحدات حزب الله وكان من الممكن أن ينتهي بهم الأمر إلى مذبحة لو لم تحن ساعة نفاذ وقف إطلاق النار.

القرار السياسي تسبب في سخط وغضب ضباط الجيش المتقاعدين، واتَّهم أحدهم رئيس الوزراء أولمرت بأنه يغزل خيوطه في المؤسسة العسكرية... أي أنه يستخدم الجيش لأغراض العلاقات العامة والدعاية.

أكثر العلامات الدالة على الفشل العسكري الإسرائيلي، كان في عملية عد الموتى والجرحى، تقول إسرائيل: إنها قتلت من ٤٠٠ إلى ٥٠٠ من مقاتلي حزب الله، وإن خسائرها هي أقل بذلك بكثير، ولكن الحساب الأكثر دقة يُظهر أن خسائر حزب الله وإسرائيل تكاد تكون متساوية.

إنه من المستحيل على الشيعة عدم السماح بإقامة جنازة مناسبة للموتى، ولقد تم حصر أقل من ١٨٠ جنازة لمقاتلي حزب الله، ومن الممكن لهذا الرقم أن يرتفع، وتقول مصادرنا في لبنان أن عدد الشهداء الشيعة في الجنوب قد حصر برقم ١٨٤.

ولكن وباستخدام أي حساب كان، سواء للصواريخ أو المدرعات أو عدد الموتى والقتلى، حرب حزب الله على إسرائيل كانت بجميع المعايير انتصاراً عسكريًّا وسياسيًّا حاسماً وجليًّا، وحتى لو كان غير ذلك (وهو ما لم يكن)، أثَّر حرب حزب الله في إسرائيل لمدة ٣٤ يوم كان محدثاً زلزالاً سياسيًّا بالمنطقة بأجمعها.

هزيمة حزَب الله لإسرائيل كانت حاسمة، ولكن هزيمتها السياسية للولايات المتحدة الأمريكية -والتي انحازت للجانب الإسرائيلي خلال الحرب دون أدنى شك- كانت كارثية وستؤدي إلى ضرر دائم لكرامة وسمعة الولايات المتحدة في المنطقة.

[٣] الحرب السياسية

عقب حرب حزب الله وإسرائيل، أُجري استطلاع للرأي العام في مصر، وكان الطلب لقطاع عريض من المواطنين بتسمية اثنين من القادة السياسيين الذين يعجبون بهم أكثر؟.

عدد ساحق من المستطلعين ذكروا اسم السيد نصر الله كالأكثر نيلاً للإعجاب، وجاء الثاني في الترتيب الرئيس الإيراني محمود أحمدي نجاد.

الاستطلاع كان استبعاداً واستنكاراً واضحاً للساسة العرب الذين نأوا بأنفسهم عن حزب الله أثناء الحرب، وهو مؤشر لفشل جهود الفصل بين العالم العربي وإيران.

قال أحد الدبلوماسيين الأمريكيين العاملين بالشرق الأوسط عند انتهاء الحرب: «هؤلاء القادة أخذوا يبحثون بهلع عن المخارج (من الورطة التي وقعوا فيها).. ونحن لم نسمع

كثيراً منهم في المدة الأخيرة... هل سمعتم أنتم؟».. كان ذلك في أواخر شهر أغسطس.

الساسة العرب أخذوا في البحث عن مخارج في سياسة وزارة الخارجية الأمريكية في المنطقة وحتى بعد الأخذ بالنظر تورطها المريع في العراق، أخذت تبدو هي الأخرى كما ولو أنها رممت قطعة مبعثرة.

يقول دبلوماسي أمريكي آخر: «... ما عناه ذلك هو أن كافة الأبواب أغلقت في وجوهنا، في العالم العربي، إمكانات دخولنا على المراكز تم تقليصها إلى أقصى حد، لا أحد يريد رؤيتنا... عندما نجري اتصالاً هاتفيًّا لا أحد يرد علينا».

«التعويذة» السحرية لهذا الانهيار كان من الممكن رؤيتها بسهولة بملاحظة مسار رحلات السيدة كونداليزا رايس، والسيدة الوزيرة لم تستطع إقناع الرئيس جورج بوش بإيقاف القتال... يضاف إلى ذلك الملاحظة التي أبدتها وهي تعلق على الحرب قائلة: إنها (أي الحرب) تدل على «مخاض ولادة» لشرق أوسط جديد، هذه الملاحظة في الواقع دمرت ما بقي عندها من مصداقية.

صرحت الولايات المتحدة بأنها سوف تحاول إنقاذ واستعادة موقعها بدعمها لخطة سلام إسرائيلية فلسطينية (يعلن عنها فيما بعد)، ولكن أمريكا استمرت في شد الخناق على الحكومة المنتخبة ديمقراطيًّا للسلطة الفلسطينية وحوَّلت تعهدها المعلن أعلاه إلى برنامج سياسي وُلد ميتاً، والسبب في كل هذا واضح كل الوضوح.

في منتصف فترة الحرب علّق لنا مسؤول أوروبي كبير في القاهرة عن العواطف الهائجة بالبيئة السياسية في مصر قائلاً: «الساسة العرب يسيرون على جانب واحد من الشارع، والشعب العربي يسير في الشارع نفسه ولكن بالاتجاه المضاد».

الفشل الكارثي للأسلحة الإسرائيلية أدى إلى ترجيح ادِّعاء ومطالبة إيران بقيادة العالم الإسلامي في مناطق عديدة بالغة الحساسية.

والآن فنرى ما نتج عن انتصار حزب الله:

أولاً: انتصار حزب الله أظهر بأن إسرائيل -أو أي قوة عسكرية غربية بالغة التقنية والتعقيد- من الممكن هزيمتها في معركة مفتوحة، في حالة أن السوق (التكتيك) العسكري الصحيح تم تطبيقه وخصوصاً إذا ما استمر في تطبيقه لمدة طويلة. حزب الله وفَّر النموذج الأمثل لإمكانية هزيمة جيشاً حديثاً.

التكتيك أو السوق الذي نتحدث عنه هو في ذاته بسيط:

تحمل وامتصاص موجة الهجوم الجوي الغربية الأولى، ثم بعد عليك بنشر واستعمال قوات صواريخ تستهدف تجهيزات عسكرية واقتصادية رئيسية للعدو، ثم تحمل وامتص موجة أخرى من حملات جوية قاسية... ثم عليك بذل أقصى الجهد لإطالة مدى الحرب لفترة طويلة... وعند نقطة ما، وكما كان الحال في هجوم إسرائيل على حزب الله العدو

سوف يجبر على إقحام قواته البرية لتحقيق ما عجزت عن تحقيقه قواته الجوية... وفي هذه المرحلة بالذات الشديدة الحرج، قوَّة مُدرَّبة تدريباً راقياً وذات عزيمة وذات قيادة ماهرة تستطيع أن تلحق الآلام الشديدة بمؤسسة عسكرية حديثة بل وتستطيع هزيمتها.

ثانياً: حزب الله استطاع أن يظهر لشعوب العالم الإسلامي أن الاستراتيجية المستخدمة من قبل الحكومات العربية والإسلامية المتحالفة من الغرب، ليست سوى سياسة ترضية مصالح الولايات المتحدة الأمريكية على أمل الحظوة بجوائز سياسية ثمينة (مثل الاعتراف بحقوق الفلسطينيين وتسعير عادل لمنتجات موارد الشرق الأوسط، وعدم التدخل في البنية السياسية للإقليم... إلخ)، هذه السياسة لا يمكن أن تحقق مركزها في الإقليم.

من بين الحدثين الأخيرين في الشرق الأوسط، أي غزو العراق وانتصار حزب الله، يبدو لنا الأخير هو الأكثر أهمية، فحتى المجموعات المعادية لحزب الله بمن فيهم المرتبطين بالحركات السنية الثورية المقاومة والتي تنظر للشيعة عادة بصفتهم رافضة خارجين عن الدين، أصبحوا الآن أكثر تواضعاً بعد أن صغر حجمهم بفعل حزب الله.

ثالثاً: انتصار حزب الله كان له أثر مدمر على حلفاء أمريكا في المنطقة. خبراء الاستخبارات الإسرائيليون حسبوا أن حزب الله يستطيع الاستمرار في الحرب حتى إلى ثلاثة أشهر أخرى بعد انتهائها رسميًّا في منتصف أغسطس، حسابات حزب الله نفسه تعكس استنتاجات الإسرائيليين، مع التحفظ على نقطة هامة وهي أن لا حزب الله ولا القيادة الإيرانية كانا قادرين على التنبؤ بالمسار الذي سيتبعونه بعد انتصار حزب الله.

فالملاحظ أن النظام السياسي العربي كان يعاني بشدة من مراقبة واحتواء الغضب المتزايد من القصف الجوي الإسرائيلي على لبنان.

إن التأييد المفتوح لحزب الله في كامل العالم العربي (والغريب أن صوراً لحسن نصر الله شوهدت في احتفالات مسيحية) وضعت الساسة العرب الأشد التصاقاً وحميمية بالولايات المتحدة، في موقع إنذار حرج.

يبدو الآن محتملاً أن الساسة العرب اللصيقين بالسياسة الأمريكية لن يستطيعوا تأييد برنامج أمريكي يهدف للضغط على إيران سواء كان ذلك سياسيًّا أو عسكريًّا.

حرب مستقبلية، ربما حملة عسكرية أمريكية على المواقع النووية الإيرانية، قد لا تستطيع خلع الحكومة في طهران، ولكنها قد تستطيع أن تحدث زلزالاً في العالم العربي.

في أحرج لحظات المبارزة ما بين حزب الله وإسرائيل، وعند نهاية الحرب، قادة الأحزاب الإسلامية في العديد من البلدان كانوا يتساءلون فيما إذا كانوا يستطيعون الاستمرار في سيطرتهم على حركاتهم أو وكما كانوا يخشون، الحراك السياسي سوف ينتقل إلى زعماء الشوارع والثوريين.

الظاهرة المفردة الغربية، والتي أصبحت الآن عامة في جميع دوائر الاستخبارات في

الولايات المتحدة، هي أن الذي كان يبحث عن مخرج من الحرب في يوم ١٠ أغسطس لم يكن حزب الله بل وبكل بساطة إسرائيل نفسها.

رابعاً: انتصار حزب الله أدى إلى إضعاف الحكومة الإسرائيلية بشكل خطير. نذكر عقب آخر هزيمة لإسرائيل في حرب أكتوبر ١٩٧٣، رئيس الوزراء آنذاك «مناحيم بيجين» قرر القبول بمقترح سلام من الرئيس المصري أنور السادات، وهذا الاختراق في الوضع المتصلب، كان في الواقع متواضعا، حيث أن الطرفين كانا حليفين للولايات المتحدة، ولا يمكن الآن رؤية نفس الاختراق عقب حرب حزب الله وإسرائيل.

إسرائيل تعتقد الآن أنها فقدت قراراتها الرادعة وبأنه يجب عليها استعادتها، وبعض المسؤولين الإسرائيليين في واشنطن يؤكدون الآن.. أن السؤال لم يعد عن «إذا» بل السؤال هو «متى» تذهب إسرائيل للحرب مرة أخرى، ومع ذلك يبدو من الصعب التعرف على الكيفية التي سوف تستطيع بها إسرائيل فعل ذلك، فلكي تحارب وتنتصر على حزب الله، يجب على إسرائيل إعادة تجهيز وتسليح جيشها، ومثلها مثل الولايات المتحدة بعد هزيمتها المروعة في فيتنام، إسرائيل سوف تحتاج إلى إعادة بناء قيادتها العسكرية وكذلك إعادة بناء مصادرها الاستخباراتية، وهذا يستغرق بالتأكيد سنيناً وليس شهوراً.

وقد تختار إسرائيل، في عمليات مستقبلية، نشر أسلحة أكبر ضخامة ضد أهداف أصبحت هي الآخر أكبر ضخامة.

وعند الأخذ في الاعتبار لأدائها في لبنان، استخدام أسلحة أثقل قد يعني ردوداً أكثر ثقلاً أيضاً، وهذا احتمالاً وارد بكل تأكيد.

هجوم أمريكي على مواقع إيران النووية قد يستحدث ردًّا صاروخيًّا من إيران على مواقع إسرائيل النووية، وكذلك ضد مراكز المواطنين الإسرائيليين أنفسهم، ولا أحد يستطيع توقع ردّ فعل إسرائيل بدورها على مثل هكذا هجوم (وعند النظر لموقف جورج بوش في الحرب الأخيرة)، الولايات المتحدة لن تفعل شيئاً لإيقاف إسرائيل... وعندئذ سيكون «منزل الزجاج» في الخليج الفارسي، هدفاً في متناول صورايخ إيران التي تتساقط عليه.

خامساً: انتصار حزب الله قد يعني نهاية أي أمل في حل المشكل الفلسطيني الإسرائيلي، على الأقل في المنظور القريب والمتوسط، فنحن سنرى أنه حتى القادة السياسيين الإسرائيليين من الذين يتصفون «بالتقدمية» سوف يشاهدون مواقعهم وقد تلغمت سياسيًّا بفعل المطالبة بقوة أكبر وبجنود أكبر عدداً وبقنابل أكثر.

ويبدو أن الأمر نفسه عند الساسة الفلسطينيين المعتدلين، حيث يتعذر المسايرة العلنية مع السياسة الأمريكية لأن الشعب الفلسطيني بمختلف اتجاهاته متعاطف مع حزب الله وأصبح أكثر ثقة بنهج حماس على أقل تقدير.

سادساً: انتصار حزب الله كان من نتائجه لسوء الحظ، إضفاء غشاوة على أبصار

القيادة السياسية الإسرائيلية وبالتالي أصبحت عاجزة عن رؤية الحقائق عن موقفها الجيو-ستراتيجي.

ففي وسط الحرب مع لبنان، اعتمد السيد أولمرت رئيس الوزراء اللغة نفسها التي يتكلم بها جورج بوش (استخدام ألفاظ الحرب على الإرهاب) وأخذ يذكر مواطنيه بأن حزب الله هو جزء من «محور الشر»، وملاحظاته هذه تلقفها بوش وزاد عليها.. وذكر في خطابه بمناسبة اجتماع الجمعية العمومية للأمم المتحدة كلمة «القاعدة» مرة واحدة ولكنه كرر كلمة «حزب الله» خمس مرات. الولايات المتحدة وإسرائيل أصبحتا الآن لا تفرِّقان ما بين المجموعات الإسلامية الراغبة في المشاركة بالعملية السياسية في بلادها ومجموعات السلفيين والتكفيريين الذين لا يريدون سوى إشعال النيران في المنطقة.

إسرائيل لن تستطيع الآن الاعتماد على أقوى مؤيديها من الأميركيين، فشبكة المحافظين الجدد والذين بالنسبة لهم إسرائيل تمثل جزيرة استقرار وديمقراطية بالمنطقة الهائجة، هؤلاء المحافظون الجدد أصبح سخطهم على الأداء الإسرائيلي خلال الحرب واضحاً جليًّا للعيان... لقد أصبحت المقولة السائدة الآن في أوساطهم على النحو التالي: «مع أصدقاء مثل هؤلاء، من يحتاج لأعداء؟».

وهذا يعني أن معركة إسرائيل في لبنان كانت تعكس بدقة رأي أولئك الخبراء الذين يرون في حرب حزب الله وإسرائيل حرباً بواسطة وكلاء؛ يقول زميلنا جيف أورونسوف: «لو كانت المسألة في يد الولايات المتحدة لكانت إسرائيل لا تزال تحارب إلى الآن، أمريكا ستحارب ضد الإرهاب لآخر قطرة دم إسرائيلي».

الضعف المستمر في القيادة السياسية الإسرائيلية وحقيقة أنها في «حالة انكسار» وعدم استعداد للاعتراف بعمق هزيمتها، يجب أن يكون مصدر قلق للولايات المتحدة وكذلك لكل دولة عربية، فلقد أثبتت إسرائيل أنها في وقت الأزمات تستطيع أن تشكل استراتيجية دبلوماسية خلَّاقة وتناور لكي تسترجع موقعها الذي فقدته. ولقد أثبتت كذلك أنها وعقب الهزيمة العسكرية تظل قادرة على إجراء فحص ذاتي نزيه وشفاف، وقوة إسرائيل كانت دائماً في قدرتها على النقاش العام والحوار حتى ولو كان موضوع النقاش والحوار هو أقدس الأقداس لديهم، أي جيش الدفاع الإسرائيلي.

... في الأحداث الرئيسية في تاريخ إسرائيل، الهزيمة كانت تؤدي دائماً إلى إعمال الفكر والمراجعة وليس كما يبدو الآن، إلى تصعيد الهجومات العسكرية وهي بالضبط ما تفعله الآن باضطراب ضد حماس. وكأنها، أي إسرائيل، ذلك الابن ربيب الشرق الأوسط ذو الشعر الأحمر، يريد أن يثبت كم هو قوي وجبار.

يقول أحد الإسرائيليين الرسميين: «إن كون انتصار حزب الله قد استطاع تحويل المنطقة إلى تشدد أكثر، فهذا في حد ذاته يبرر قتل المزيد منهم (أي من جماعة حزب الله)،

فهذه الطريق الجديدة سوف تقود إلى الكارثة خصوصاً عندما ننظر إلى عجز الولايات المتحدة عن تحريك أي تروس من شأنها إحداث تغييرات بالشرق الأوسط، هنالك أمل في أمريكا بأن أولمرت سوف يظهر بعض الشجاعة السياسية بإطلاق عملية البحث عن السلام الطويلة والشاقة، العملية سوف تكون شاقة ومؤلمة وستحتاج مفاوضات طويلة وصعبة، وقد تنفصل عن البرنامج الأمريكي الخاص بالمنطقة ولكن الولايات المتحدة لا تعيش في الشرق الأوسط وإسرائيل تعيش فيه، الحوار مع الجيران قد يكون مؤلماً ولكن ألمه سيكون بالتأكيد أقل من الألم الذي عانيناه بسبب هزيمتنا في حرب لبنان».

سابعاً: وضع حزب الله في لبنان أصبح قويًّا جدًّا لدرجة يصعب قياسه، وأصبح أهم حلفائه كذلك من ضمن الأقوياء. في عنفوان المعارك، استضاف المسيحيون اللبنانيون لاجئي حزب الله في منازلهم. الزعيم المسيحي ميشيل عون أعلن دعمه علناً لحرب حزب الله. قال أحد زعماء هذا الحزب: «إن الشيعة عموماً احتفوا بموقف عون وكانوا يكررون بأنهم لن ينسوا ما فعله هذا الرجل لهم لجيل كامل». غني عن القول بأن موقف عون نفسه تعزز بفعل ذلك.

القيادة السنية من جهة أخرى ألحقت الضرر بنفسها من خلال موقفها المتردد وسلوكها تجاه مجتمعها المماثل لسلوك مالك الأرض الغائب. ففي الأسبوع الأول من القتال كانت أعمال حزب الله تقابل بالكثير من التشكك على نطاق واسع، وفي نهاية الحرب كان التأييد لحزب الله قويًّا ومتيناً عبر جميع قطاعات وطوائف لبنان. وهكذا أصبح للطائفة السنية خياران:

تستطيع أن تشكل حكومة بقادة جدد يستطيعون وضع حكومة أكثر تمثيلاً، أو التقدم لانتخابات جديدة.

ولا يحتاج الأمر إلى عبقرية سياسية لفهم الخيار الذي سيقوم به سعد الحريري، قائد الأغلبية البرلمانية.

ثامناً: مركز إيران في العراق أصبح قويًّا هو الآخر، ففي خلال المعارك الدائرة في حرب لبنان عبّر وزير الدفاع الأمريكي دونالد رامسفيلد لبعض من خاصة أصحابه، عن قلقه من النتائج السلبية المحتملة التي ستقع على عسكر أمريكا في العراق من جراء الهجوم الإسرائيلي على لبنان، والأمريكيون في العراق أصبحوا يواجهون العداء أكثر فأكثر من قبل القادة السياسيين الشيعة وكذلك من أبناء الطائفة الشيعية نفسها... تصريح السيدة كنداليزا رايس معلقة فيه عن كون المظاهرات المؤيدة لحزب الله في بغداد تم الترتيب لها في طهران، يعبر بكل وضوح عن جهلها بأهم الحقائق السياسية في هذه المنطقة.

كلٌّ من وزير الدفاع ووزيرة الخارجية الأمريكيين، كانا وبكل بساطة جاهلين بأنه لا توجد أي علاقة ما بين آل الصدر في بغداد وآل الصدر في لبنان، وبأن رئيس الوزراء العراقي نوري المالكي لن يستطيع إدانة حزب الله ويصطف مع إسرائيل في هذا النزاع، وهذا الموقف

اعتبر مثيراً للصدمة من قبل المؤسسة السياسية في واشنطن أثناء زيارته لها. هؤلاء الناس يبدو أنهم لا يعرفون بأن حزب الله العراقي هو جزء من التحالف الحكومي العراقي.

قيل لنا من قبل العديد من المصادر: إن وزارة الدفاع الأمريكية ووزارة الخارجية لم تستطيعا فهم كيف يمكن للحرب في لبنان أن تؤثر على موقف أمريكا في العراق.. والسبب في ذلك، لا وزارة الخارجية ولا وزارة الدفاع في واشنطن طلبتا تقريراً عن الموضوع من منظومة أجهزة مخابرات الولايات المتحدة، الولايات المتحدة تنفق مليارات الدولارات على أنشطة جمع وتحليل المعلومات... ولكن هذه الأموال تصبح أموالاً مهدرة لعدم استخدامها؟.

تاسعاً: الموقف السوري أصبح قويًّا، والبرنامج الأمريكي الفرنسي فشل وانهار، لم يعد هنالك أمل في أن يتم تشكيل حكومة وحدة لبنانية تعلن صراحة موالاتها لأمريكا ومعاداتها الصريحة لسوريا. سوريا تستطيع أن تقترح الآن ترتيباً سياسيًّا مع إسرائيل يظهر فيه المتغيرات الجديدة. وقد تعتقد القيادة السورية في فترة ما بأن سوريا أيضاً تستطيع الوقوف في وجه إسرائيل بنجاح.

ولكن على الرغم من كل هذه الاحتمالات، التاريخ القريب يظهر لنا أن الآلاف من الطلبة والوطنيين اللبنانيين الذي عارضوا تورط سوريا في لبنان بعد مقتل رئيس الوزراء اللبناني السابق رفيق الحريري، هؤلاء جميعاً وجدوا الأمر مثيراً للسخرية المريرة لكونهم التمسوا الملجأ من الغارات الجوية الإسرائيلية في مدن الخيام التي أقامتها الحكومة السورية لهم.

كانت السيدة كونداليزا رايس محقة في شيء واحد فقط، قولها: إن استعداد سوريا لتوفير الملجأ للبنانيين كان تصرف شماتة وسخرية، والولايات المتحدة لا تستطيع الرد على ذلك إطلاقاً.

سوريا الآن واثقة من وضعها السياسي، في أوقات ماضية كانت إسرائيل تستطيع استغلال مثل هذه الثقة وذلك بانفتاح سياسي حتى مع أكثر أعدائها تشدداً سياسيًّا.

عاشراً: وهو ما قد يكون الأكثر أهمية، إنه أصبح واضح جدًّا الآن أن هجوم أمريكي على مواقع إيران النووية لن يلاقي أي تأييد في العالم الإسلامي، وسيقابله ردٌّ دفاعي رهيب، سوف يؤدي بدوره إلى الإطاحة بآخر ما لدى أمريكا من نفوذ وسلطة سياسية في المنطقة.

ما كان يعتقد بأنه «جاهز للقطف» منذ عدة أسابيع، أي الهجوم على إيران، أصبح الآن «غير محتمل». إيران لا يمكن إرهابها وتخويفها.. إذا شنت الولايات المتحدة حرباً على حكومة طهران فمن المحتمل جدًّا أن أصدقاء أمريكا سوف يتخلون عنها، والمائة والاثنان والثلاثون ألفاً من جند أمريكا في العراق سوف يصبحون رهائن لدى الشيعة الغاضبين الساخطين، إيران سوف ترد بضرب إسرائيل.

الآن وبعد هذا الطرح نتجرأ بقول ما يبدو قابلاً للملاحظة بسهولة: إذا ما حدث مثل الهجوم على إيران، الولايات المتحدة سيتم هزيمتها هي الأخرى.

الاستنتاجات

انتصار حزب الله على إسرائيل يحمل في ثناياه من المعاني والنتائج أكثر مما يتوصل إليه العديد من المحليين في أوروبا والولايات المتحدة، انتصار حزب الله قلب رأساً على عقب التيار الذي ساد منذ ١٩٦٧، حيث تعرضت مصر والأردن وسوريا لهزيمة نكراء، واهتزت جغرافية المنطقة بشدة وتخلخلت، وانتهت بوضع أنظمة تعتنق سياسة خارجية موضوعة على هوى قوة إسرائيل والولايات المتحدة، هذه القوة اندحرت وانقلبت صورتها الآن. واليوم نرى قيادات جديدة في الشرق الأوسط قد أخذت تخرج للنور.

الدرس الرئيسي المفرد من هذه الحرب قد يضيع على الطبقات العليا في واشنطن ولندن من التي تعتنق وتعانق إسرائيل وقيمها ومن تلك الثرثرة المكررة... نحن نحارب من أجل النخبة السياسية للحضارة.

ولكن الدرس لن يضيع في شوارع القاهرة وعمان ورام الله وبغداد ودمشق أو طهران، ويجب ألَّا يضيع على القيادة السياسية الإسرائيلية في القدس.

الجيوش العربية قاتلت حرب الأيام الستة في ١٩٦٧ وهُزمت، وميليشيا حزب الله في لبنان قاتلت لمدة ٣٣ يوماً وانتصرت. لقد شاهدنا ذلك بأمهات أعيننا عندما نظرنا إلى المقاهي في القاهرة وعمان، حيث يأتي الناس البسطاء من أصحاب الدكاكين والمزارعين والعمال ويجلسون محملقين في التقارير التي يبثها التلفزيون يشربون الشاي، وكانوا يهمهمون لأنفسهم بالأرقام «سبعة»... «ثمانية»... «تسعة»... □

الحداثة في الفكر والأدب

■■ إبراهيم محمد جواد*

١- تمهيد:

لم يكن من الممكن لروّاد النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر الميلادي أن يكسروا قيود الجهل والتخلّف، ما لم يقضوا بشكل حاسمٍ ونهائي على الحلف (غير المقدّس) بين الملوك والكنيسة، ومن هنا كان تسجيل التاريخ لذلك الشعار الذي رفعته الثورة الفرنسية: «اشنقوا آخر الملوك بأمعاء آخر القساوسة».

لقد كان من أول نتائج هذه الثورة إقصاء الدين عن الحياة نهائيًّا في الغرب كله، وحذف مفاهيمه وقيمه من العقول والقلوب، وخاصةً عندما بدأت تظهر للوجود بشكلٍ واضحٍ تباشير النور، وانزياح جيوش الظلام المتمثل بالجهل والتخلّف والتعصّب، الذي كانت ترعاه الكنيسة في الغرب.

إن فصل الدين عن الدولة والمجتمع في الغرب، أدى إلى إحلال الرابطة القومية محل الرابطة الدينية، وأدّى -فيما بعد- إلى تفكيك الروابط الأسرية، وروابط القربى والنسب والدم لصالح المجتمع من طرف، ولصالح النزعة الفردية والمصلحة الشخصية -فيما سمّي بالحرية- من طرفٍ آخر، في الوقت نفسه أدّى إلى انحسار سلطة الكنيسة على العلم والفكر، وفتح الطريق لنقد الفكر القديم القائم على المثالية والإيمان، والسعي لتشكيل منهج

* إجازة في الشريعة الإسلامية من جامعة دمشق - سوريا.

جديد قائم على الحس والعقل، ذلك المنهج الذي انتهى إلى الماديّة الحالية التي تسيطر على الغرب، وتلقي بظلالها القاتمة على العالم كله اليوم.

نحن لا نريد أن نبرّر لرجال النهضة الأوروبيين نبذهم للدين بسبب تصرفات ومواقف الكنيسة الغربية، لكننا لا يمكن أن نَغفَل -في المقابل- عن الأصفاد والأغلال الثقيلة التي كانت الكنيسة تغلّ بها العلم والعقل باسم الدين، تلك القيود التي اعتُبرت الكابوس البشع الذي كان جاثماً على صدر الفكر والعقل، مما دفع إلى التمرّد وإعلان النفير ضد كل المفاهيم والقيم الدينية التي نشرتها الكنيسة.

كما لا نريد أن نبخس الجهود التي بُذِلت بعد ذلك في التنوير وإقامة المنهج العقلي في الغرب، واحترام الفكر الإنساني ودفع العلم إلى أقصى مَدَياتِه المتاحة، إنما نريد أن نسجل هنا الفارق الكبير، بين موقف الكنيسة الغربية، وموقف علماء الإسلام من العقل والعلم، وأن نوجّه اللوم إلى مثقفينا ورجال الفكر لدينا، الذين اتّبعوا دون رويّةٍ كل خطوات الأوروبيين في نبذ الدين وقيمه، وإقصائه عن الحياة وفصله عن المجتمع والدولة، رغم تباين مواقف الدينين من العلم والعقل، غير متردّدين ولا غافلين، عن أن نسجل كذلك، أن بعض رجال الدين الإسلامي، كانوا فعلاً وواقعاً، يشكلون مع السلاطين حلفاً قد يشابه -في بعض جوانبه- حلف الملوك والكنيسة في الغرب، وقد بدأ أطراف هذا الحلف بالانحراف عن الإسلام في موقفه من العلم والعقل، متأوّلين بعض النصوص الدينية فيما يخدم أهدافهم ومصالحهم، لكن الفارق أن ذلك لم يصل إلى درجة تشكيل ظاهرة عامة ودائمة، تبرّر لمثقفينا ورجال الفكر لدينا أن يحاولوا الإطاحة بالإسلام وقيمه ومفاهيمه السامية، كما حصل في الغرب.

٢- الإنسان بين دافعين:

يتجاذب الإنسانَ في كل زمانٍ ومكانٍ دافعان: الأول يشدّه إلى القديم المألوف، والثاني يدفعه للتطلّع إلى ريادة المجهول وشق طريق التأمّل والبحث في الغد المأمول، فهو دائماً بين ضغط الحفاظ على مألوفاته وعاداته وأعرافه، فيما أطلق عليه اسم (التراث) أو (الأصالة)، وبين جواذب التطلّع إلى التطور والتقدم، فيما أطلق عليه اسم (الحداثة) أو (المعاصرة).

ولا يمكن نكران مشروعية كل من الدافعين في الإنسان، بل وضرورة وفائدة كل منهما له: الحفاظ على التراث والتمسك به، حتى لا تكون خطوات الإنسان في الفراغ، والتطلّع نحو الحداثة، كي لا يجمد في قوالب الإلف والعادة، ويغلق النوافذ أمام نسمات الفكر ونفحات العقل، فيتخلّف عن المسيرة الدائمة نحو الغد والمستقبل.

لكن بعض شياطين الإنس الذين يتربصون بهذه المسيرة الإنسانية ويبغونها الغوائل،

لا ينفكّون يعترضون طريق الإنسان ليعيقوا مسيرته، وهؤلاء يعملون في كل الاتجاهات، ويسبحون مع كل التيارات، فمنهم من يخوّف الإنسان من مغبّة كل حديث، ويزيّن له التمسّك بكل قديم، تحت عناوين برّاقةٍ من الأصالة والتراث، ومنهم من ينفّر الإنسان من كل قديمٍ، ويصوّره له على أنه رجعيةٌ وتخلّفٌ وجمودٌ وتحجّرٌ، ويزيّن له كل حديثٍ على أنه تطوّرٌ وتقدّمٌ وحداثةٌ ومعاصرةٌ.

٣- الحداثة في الفكر وفي الأدب:

يكاد -في الحقيقة والواقع- أن يكون لكل قديم حديث، بحيث إن كل حديث سيصبح في يومٍ ما قديماً، إنها سنّةٌ إلهيةٌ في الكون لا تتخلّف، فكل مرحلةٍ لاحقةٍ من مراحل البشرية تعتبر حديثةً بالنسبة إلى مرحلةٍ سابقةٍ، وإن مرحلتنا اليوم ستصبح قديمةً في يومٍ من الأيام، عندما يطرأ على الحياة الاجتماعية للبشرية تحوّلٌ مهمٌّ جديدٌ، ذلك أن كل مرحلةٍ سُلّمٌ للتي تليها.

وفي ضوء هذه الحقيقة نفهم أن «الحداثة هي المشاركة والمساهمة في التحول الكبير الذي تشهده الإنسانية»[١]، بين كل مرحلتين متتابعتين.

وقد أُطْلِقَت الحداثةُ في عصرنا على التحولات الفكرية التي حصلت في العصر الذي تلا النهضة الأوروبية بعد الثورة الفرنسية، وسمي هذا العصر بالعصر الحديث.

فالحداثة إذن ليست مذهباً أدبيًّا فقط، ينحصر في الكتابة والقصة والرواية والشعر خصوصاً، أو في الفن عموماً، وإنما هي مدرسةٌ عريضةٌ تشمل كل مجالات الحياة، فكراً وعقيدةً وثقافةً وأدباً وفنًّا وسلوكاً وسيرةً وقيماً ومفاهيم.

وليس في وسع أحدٍ أن يماريَ في المنشأِ الغربي لمذهب الحداثة الشائع لدينا ولادةً وحضانةً وتصديراً، بحيث لم يكن لمفكّرينا ومثقّفينا وفنانينا وأدبائنا من دور سوى التلقّي والقبول، والتبنّي والترويج، الأمر الذي يعترف به الحداثويون العرب أنفسهم، و«يؤكد محمد برادة أن الحداثة مفهومٌ مرتبطٌ أساساً بالحضارة الغربية وبسياقاتها التاريخية، وما أفرزته تجاربها في مجالاتٍ مختلفة، ويصل في النهاية إلى أن الحديث عن حداثةٍ عربيةٍ مشروطٌ تاريخيًّا بوجودٍ سابقٍ للحداثة الغربية، وبامتداد قنواتٍ للتواصل بين الثقافتين»[٢].

---

(١) د. معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، ص ٦٧.

(٢) عوض محمد القرني، (الحداثة في ميزان الإسلام) ص ١٨، ينقل عن مقال منشور في مجلة (فصول) المجلد الرابع العدد ٣ ص ١١ بعنوان: (اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة)، ونحن نكتفي هنا بهذا النص لكننا سنورد فيما بعد نصوصاً أخرى تدل على المنشأ الغربي للحداثة.

٤- الحداثة في الفكر العربي:

الحداثة إذن كالتنوير وليدة ثورة الغرب على الدين عموماً، بسبب تصرفات الكنيسة الغربية خصوصاً، وتمحورت نظريتها حول رفض الدين، واعتماد العقل وحده طريقاً للمعرفة.

فالحداثة على هذا نظريةٌ فكريةٌ وثقافيةٌ تستند إلى خلفيةٍ سياسيةٍ، نجمت عن الجمود الفكري للكنيسة الغربية من طرف، وتحالف رجال الكنيسة مع رجال السلطة السياسية في المجتمعات الغربية ضد شرائح الشعب الأخرى من طرفٍ آخر.

وملاحظتنا الأولى: أن نقل نظرية الحداثة الغربية كما هي إلى المجتمعات العربية والإسلامية تعسّفٌ كبيرٌ لسببين:

الأول: لأن الإسلام ليس غيبيًّا محضاً كالأديان الأخرى، ولا يقوم على أسسٍ نظريةٍ وخياليةٍ ومثاليةٍ، إنما هو دينٌ عقليٌّ واقعيٌّ يتّسم بتشريعاتٍ عمليةٍ تشمل كل مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والروحية، بتوازنٍ وانسجامٍ وواقعية.

والثاني: أن علماء الإسلام، أو إن شئتَ فقل رجال الدين الإسلامي -كما شاع القول مؤخّراً- لم يكونوا في الماضي، وليسوا الآن، ولا يمكن أن يكونوا في المستقبل، في حلفٍ مع السلطة السياسية في المجتمع إذا انحرفت عن مفاهيم الإسلام وتشريعاته العملية، وأقول ذلك غير غافلٍ عن انحراف البعض منهم، ومحاولاتهم لأن يكونوا كذلك.

إن للعقل في الإسلام دوراً فريداً في المحور الأساسي للدين، وهو التعرّف على الله الخالق وتوحيده، وكذلك الدلالة على ضرورة اللطف الإلهي في إرسال الأنبياء وبعث الرسل، ليكونوا الأدلّاءَ على توحيد الله سبحانه، والوسطاء لتلقّي المنهج الفطري والعقلي والواقعي لسلوك طريق السعادة الإنسانية، وبالتالي فإن الإسلام كما هو واضحٌ ومعروفٌ هو دين العقل، كما هو دين الفطرة، وكما هو دين الوحي.

ولذلك فإن نظرية الحداثة بمفهومها الغربي لا محلّ لها في المجتمعات الإسلامية، وإن كانت حاضرةً على الدوام بمفهومٍ إسلاميٍّ بحتٍ لم يغب عن الساحة الإسلامية ألا وهو التجديد، الذي هو مضمون قول الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم كما في بعض الروايات: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل قرنٍ من يجدّد لها أمور دينها»، وهذا المفهوم «التجديد» هو أحد أهم وظائف الإمامة لدى مدرسة أهل البيت عليهم السلام، التي استمرّ عطاؤها المتواصل أثناء غيبة الإمام، عبر قاعدتهم الأصولية «ولاية الفقيه».

فالتجديد أمرٌ مستمرٌّ مدى العصور، لا يختصّ بعصرٍ دون عصر، وليس له مدىً زمنيٌّ يتوقف عنده، ما دامت الأحكام يمكن أن تتغير بتغيّر الزمان والمكان، ضمن ما سمّي بالثابت والمتغيّر في الأحكام، والتجديد هو بمعنىً من المعاني تحديثٌ، لكنه تحديثٌ مضبوطٌ

بموازين شرعية قرّرتها الأحكام الثابتة، ورعاها الأئمة والفقهاء.

والملاحظة الثانية: أن مشروع التحديث بالمفهوم الغربي طرحٌ سلطويٌّ تروّج له السلطة السياسية، وقد فشل تماماً في كل المجالات التي طُرِحَ فيها، رغم الوسائل والإمكانات والميزانيات الضخمة التي رُصدت له ووُضعت تحت تصرفه، والجهاز الكبير من المثقفين الذي تهيّأ له، وربما يعود سبب فشل هذا المشروع في العالمين العربي والإسلامي إلى عوامل عديدةٍ أهمها:

- ارتباطه الوثيق بالمشروع الغربي الاستعماري.
- تناقضه مع المشروع الإسلامي للتجديد والإحياء.
- انتهازية الجهاز الإداري والثقافي الذي استُخدِم له، وتنازع السلطويين على الإثراء غير المشروع بالاتكاء عليه.
- وأسبابٌ أخرى ليس من المصلحة الآن الخوض فيها.

إن المشروع الغربي للتحديث في العالمين العربي والإسلامي قد خرّب كثيراً من العقول، وأدخل كثيراً من الممارسات السلوكية المنحرفة، وعطّل كثيراً من الطاقات، ولم يستطع أن يقدّم للمجتمعات العربية والإسلامية ما بشّر به من الحرية الفكرية والنمو الاقتصادي والاستقلال السياسي والنهضة الاجتماعية والثورة الثقافية... إلى آخر ما قدّم من وعود.

لقد انصبت جهود مثقفي الحداثة الغربية على الهجوم على الدين، وتفكيك العادات والأواصر الاجتماعية، وكسر الرموز التراثية -السلبية منها والإيجابية على السواء-، ولقد ذهبت كل هذه الجهود أدراج الرياح، وإن خلّفت الغبار المتراكم في كثيرٍ من الزوايا والمناحي، وأفسدت كثيراً من العقول والقلوب والنفوس، وأهدرت الوقت والمال، وتركت الأمة في تخلّفٍ كبير جدًّا عن ركب الحضارة وعن الأمم المتحضرة.

فقد فشلت الدعوة إلى الكتابة بالخط اللاتيني، وتبخّرت جهود الداعين إلى كتابة اللغة العربية كما تُلفَظ خرقاً لقواعد اللغة العربية في النحو والإملاء والخط، وانتكست كل محاولات إعادة صياغة قواعد النحو والصرف وإلباس الألفاظ معانيَ جديدةً غير معهودةٍ في اللغة، وارتكست كل محاولات الهجوم على القرآن الكريم واعتباره بشريًّا من صياغة الرسول ﷺ، وهُزِمت كل محاولات قراءته قراءةً عصريةً مبنيةً على مفاهيم الحداثة الغربية، إن كل هذه المحاولات لم تلقَ صدىً يُذكر في عقول وقلوب الجماهير المسلمة، وإن كانت قد خلقت بعض الغيوم القاتمة في أجواء بعض المثقفين الماضين على خطى الحداثة الغربية.

أما المجالات البسيطة التي تبدّى للمثقفين الحداثويين أن الحداثة الغربية قد نجحت بها، فإن الفضل في ذلك لا يعود للحداثة ولا للحداثويين، وإنما هي من طبائع الأمور في المجالات

المرنة، التي تقبل التطور والتقولب وفق المقتضيات الحياتية المتسارعة التي لا تتوقف، ووفق المعارف والعلوم والتقنيات التي تتلاحق وتتكشّف يوماً بعد يوم، والإسلام دين العلم والمعرفة، ودين التقنية والحضارة والمدنية، لا يعاديها ولا يجافيها ولا يقف في طريقها، كما تخيل بعض جامدي العقول، وإنما يحث عليها ويعاضدها ويساندها إلى آخر مدىً.

ولا يخلّ بهذه الحقيقة سلوك بعض مدعي العلم الديني في العصور المتأخرة، فإن الدين الذي بدأ رسالته وكتابه الخالد بكلمة «اقرأ» على سبيل الأمر، أتبَع ذلك بأمرٍ آخر حين قال: ﴿ يا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطارِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ فَانْفُذُوا لا تَنْفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطانٍ (٣٣) ﴾[١].

- فأمرهم الله سبحانه بالنفوذ، ثم دلّهم على واسطته، وهي سلطان العقل والعلم.

- ثم أمرهم في آيةٍ أخرى باستخدام النظر، الذي هو: العقل + البصر، فقال تعالى ﴿ قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِي السَّماواتِ وَالأَرْضِ ﴾[٢].

- ثم إنه جمع إليهما السمع والفؤاد -أي القلب- فقال: ﴿ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤولاً ﴾[٣].

الملاحظة الثالثة: أن الحداثة الغربية -التي يعتضدها حداثويونا- قد استنفذت أغراضها وفقدت كل مبررات وجودها، حتى أن الغرب نفسه قد ملّها وسئمها وثار عليها بعد أن اكتشف عوارها ومقتلها، وأحس بالنفق المظلم الذي أدخلته فيه، فراح يتلمّس طريقه إلى ما سمّي بـ«ما بعد الحداثة».

وما بعد الحداثة ليس تطويراً لها ولا تجديداً فيها ولا منبثقاً عنها، وإنما هو نقيضها والمناضل لوأدها والتخلص منها ومن آثارها الفاسدة، ما بعد الحداثة ثورةٌ ضدّ تفرد العقل والعلم، وشعور بالحاجة إلى الإيمان ومحاولة للعودة إليه، لولا الأيدي الخفية التي تترصد لكل دعوة خير وصحوة فكرٍ، فتتلقفها وترميها في وديان التيه والضياع.

لقد انهار في الغرب الاعتقاد بسيادة العقل وحده، وخاب أمل الغربيين بالوعد الأولي للحداثة، المتمثل بتحرير البشر من الطبيعة، وبإنهاء الاستغلال والسيطرة، وبنقل البشرية إلى جنّةٍ أرضيةٍ موعودة، ولقد ذهب بعض الغربيين بعيداً في هذا المجال، حتى قال بعض البيئيين: «إننا في سعينا للتحكم بالطبيعة إنما نقوم بتدميرها وتدمير مستقبلنا كجنسٍ بشريٍّ في الوقت نفسه»[٤].

---

(١) سورة الرحمن، الآية ٣٣.

(٢) سورة يونس، الآية ١٠١.

(٣) سورة الإسراء.

(٤) مجلة «أبعاد» عدد ٤ ص ٢٧٢- ٢٧٣، دراسة للباحث التركي «خلدون جولألب»، والنص ينقله من كتاب: (The end of cociological theory).

«إن تيار ما بعد الحداثة في الغرب ينذر بأن العقل لا يستطيع -في التحليل الأخير- أن يتحكم بالطبيعة، بل إن الطبيعة هي التي تنتقم منا، ويعني ذلك أن هناك -في النهاية- قوة أخرى أقوى من العقل البشري»[1]، أليس هذا بالضبط ما كان يقوله الدين على الدوام؟!.

«إن البرجوازية والرأسمالية المسيطرتين في الغرب، دفعتا الجنس البشري إلى الأمام ليحرر نفسه من سلاسل الطبيعة، ولقد رافق ذلك استبدال الإيمان بقوةٍ عظمى بالاحتمالات غير المحدَّدة الناتجة من المخيّلة الإنسانية، والآن -وبعد إدراك حدود القدرة الإنسانية على التحكم بالطبيعة- استعاد الإيمان بقوةٍ عظمى زخمه»[2]، وقد توازى ذلك مع انهيار الإيمان بقدرة الإنسان على حل المشاكل الاجتماعية.

يقول «أليكس كالينيكوس»:

«يجب فهم ما بعد الحداثة -بوجهٍ رئيسيٍّ- كاستجابةٍ لفشل التحول الكبير في الفترة ١٩٦٨ - ١٩٧٦م في الوفاء بالوعود الثورية التي أطلقها، فما الذي يمكن أن يكون أكثر تطميناً لجيلٍ انجذب نحو الماركسية، ثم ابتعد عنها بفعل ما شهده العقدان الماضيان من صعودٍ وهبوطٍ سياسيين»[3].

ويقول «ستيفن سيرمان»:

«لقد ترافق صعود الحداثة مع تحول أبستيمولوجي من المتافيزيقا إلى الوضعية، وحلّ محل الإيمان بوجود حقيقةٍ مطلقةٍ لا يستطيع الإنسان استيعابها، البحث عن المعرفة الجزئية التي يمكن تجميعها والتأكد من صحتها بوساطة الأساليب العلمية، وكان ذلك عبارةً عن تحولٍ من الإيمان بالحقيقة المطلقة التي تتحكم بالحياة البشرية، إلى الإيمان بحقائق علمية جزئية يستطيع الإنسان استخدامها للسيطرة على الطبيعة، وهكذا بات الهدف النهائي للعقلانية العلمية اكتشاف سرّ الكون والحصول على المعرفة الشمولية الكبرى، إلا أن الدين ينكر إمكان إنجاز مثل هذه المهمة، لاعتقاده بوجود حقيقةٍ مطلقةٍ لا يمكن اكتشافها، وهذا ما تقول به نظرية ما بعد الحداثة وإن عبر طريقٍ مختلفٍ، فهي ترفض السعي للأنساق الفكرية المغلقة، وتنكر إمكان اكتساب المعرفة التامّة عبر الطرائق العلمية، إذ ترى أن العقل ليس مصدراً موثوقاً به للمعرفة، فهو نفسه جزءٌ من مشروع الهيمنة، والحقيقة المطلقة لا يمكن التوصل إليها، لأن لكل فردٍ حقيقته الخاصة، وفي غياب الحقيقة المعروفة موضوعياً،

---

(١) المصدر السابق.

(٢) مجلة «أبعاد» عدد ٤ ص ٢٧٢- ٢٧٣، دراسة للباحث التركي «خلدون جولألب»، والنص ينقله من كتاب: (The end of cociological theory).

(٣)المصدر السابق.

لا يبقى سوى المعتقدات الذاتية، وهذا ما يعود بنا إلى الإيمان»[1].

إذا كان هذا هو ما آلت إليه الحداثة في الغرب، فهل لحداثوييننا المعاصرين أن يفيئوا إلى هذه الحقيقة ولو من باب التقليد للغرب أيضاً؟!. أم لا يزالون يصرون على سلوك الدروب الخائبة التي سار بها الغرب عقوداً طويلةً؟!.

إن الذين راحوا يهيمون في صحراء الحداثة الفكرية الغربية، قد أصبحوا اليوم جزءاً من تاريخٍ مهملٍ، وسطراً غير معترف به من تراث الغير، أما الذين لا يزالون يسيرون على خطاهم ويتتبّعون آثارهم فهم اليوم على مفترق طرق، فإما أن يبقوا سادرين في تيههم، جارين في دروب سلفهم، وسيلقون نفس المصير مهما أصروا على عدم الاعتراف بتلك الحقيقة، وإما أن يفيقوا من نوم ليلة الأمس، ويثبتوا حضورهم في نهار هذا اليوم، ليطلّوا من خلاله على الغد، ولن يتم لهم ذلك إلا بأن يخلّصوا أنفسهم من سراب الحداثة الخادع، ليعيشوا عصر ما بعد الحداثة الذي بدأ يزحف من كل فَجٍّ، ويتحرّك في كل مجال.

وإذا أرادوا أن يختصروا المسافة أكثر، فخير وسيلةٍ لهم أن يفقدوا كل ثقةٍ بتقليعات الغرب الفكرية، وأن يرفعوا بنيانهم الخاص المتميز بأصالتهم القائمة على الثقافة الإسلامية المتجددة باستمرار، واثقين أنها الأحدث فعلاً من كل حداثةٍ تأتي من الغرب، رغم اعتقادنا الجازم أن ما يأتي من الغرب ليس باطلاً كله، وليس خالياً بالضرورة من أي نفعٍ أو فائدةٍ على الإطلاق.

٥- الحداثة في الأدب العربي:

إن الحداثة في الأدب ما هي إلا فرعٌ عن الحداثة في الفكر، وهي مثلها مستمدّةٌ من الغرب ولادةً وحضانةً وتصديراً، إذ يعتبر الأدب (شعراً أو قصّةً أو روايةً أو مسرحيةً أو..) إحدى أهم قنوات التحديث ووسائله، من حيث هو وسيلة التواصل بين الأفراد والمجتمعات، للتعبير عن الأفكار والهواجس والدوافع والرغائب والمطامع والمطامح، وكل ما يدور في خلد الإنسان وفكره.

وبكسر طوق الكنيسة في الغرب، والتحرر من المفاهيم والقيم الدينية، برزت كثيرٌ من النظريات الفلسفية المرتكزة على الماديّة والإلحاد، وفي هذا الجو الفكري تتابعت المذاهب الأدبية الغربية، من كلاسيكيةٍ ورومانسيةٍ وواقعيةٍ، أفضت إلى الرمزية، ومنها إلى ما سمّي بالحداثة، ثم نقلت إلى العالم العربي دون أي تغييرٍ أو تبديلٍ أو تعديلٍ، فسادت في أدبنا العربي الحديث المصطلحات الغربية، وأساليب الكتابة الغربية، ومناهج النقد الأدبي الغربية،

(١) مجلة «أبعاد» عدد ٤ ص ٢٧٢- ٢٧٣، دراسة للباحث التركي «خلدون جولألب»، والنص ينقله من كتاب: (The end of cociological theory).

وحتى الكلمات -وهي تُكتب بالحرف العربي- لم تعد ذات مضامين ومعاني عربية.

تقول الكاتبة الحداثوية «خالدة سعيد» في بحثٍ لها عنوانه «الملامح الفكرية للحداثة»: «إن التوجّهات الأساسية لمفكري العشرينات، تقدّم خطوطاً عريضةً تسمح بالقول إن البداية الحقيقية للحداثة -من حيث هي حركةٌ فكريةٌ شاملةٌ- قد انطلقت يومذاك، فقد مثّل فكر الروّاد الأوائل قطيعةً مع المرجعية الدينية والتراثية كمعيارٍ ومصدرٍ وحيدٍ للحقيقة، وأقام مرجعين بديلين: العقل والواقع التاريخي، وكلاهما إنسانيٌّ ومن ثَمّ تطوريٌّ، فالحقيقة عند رائدٍ كجبران أو طه حسين لاتُلتمَس بالنقل، بل تُلتمَس بالتأمّل والاستبصار عند جبران، وبالبحث المنهجي العقلاني عند طه حسين»[1].

وحتى لا يلتبس الأمر على أحدٍ من المسلمين، فيظن أن ذلك النهج لا ينعكس على الإسلام، وإنما على الدين كما صوّرته الكنيسة الغربية فقط، أنقل فقرةً أخرى للباحثة المذكورة تقول فيها: «عندما كان طه حسين وعلي عبد الرازق يخوضان معركة زعزعة النموذج «الإسلام»، بإسقاط صفة الأصلية فيه وردّه إلى حدود الموروث التاريخي، فيؤكدان أن الإنسان يملك موروثه ولا يملكه هذا الموروث، ويملك أن يحيله إلى موضوعٍ للبحث العلمي والنظر، كما يملك حق إعادة النظر فيما اكتسب صفة القداسة، وحق نزع الأسطورة عن المقدّس، وحق طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة»[2].

نحن -طبعاً- لسنا الآن في مورد الردّ، كما أننا لم نعد نحتاجه، لأننا تجاوزنا اليوم مرحلة الدفاع، لكننا فقط نود أن نلاحظ أمرين:

الأول: أن الإسلام يركّز كثيراً على التأمل والاستبصار، وعلى المنهج العقلي، ويدعو بشكلٍ قاطعٍ إلى تحريك العقل واستخدامه كأحد أهم مصادر المعرفة والعلم.

والثاني: أننا نؤكّد صحة مقولة أن الإنسان يملك موروثه ولا يملكه هذه الموروث، ولكن علينا أولاً أن نحدّد معنى الموروث في هذا المقام.

الإسلام -المتمثل بالقرآن الكريم والسنّة النبويّة الثابتة- ليس من الموروثات العربية ولا الإسلامية، لأنه ليس حصيلة فكر الأجداد ولم نرثه منهم، إنما هو خطابٌ إلهيٌّ مباشرٌ لجميع الناس في كل الأماكن والعصور، فهو خطاب مباشر لنا كما خوطب به أجدادنا، ونحن وإياهم في تلقّيه والعمل به على حدٍّ سواءٍ.

أما ما يعدّ من التراث فهو الفهم الخاص في كل عصرٍ من العصور لهذا الإسلام، وكذلك طرائق تطبيقه فيما مضى من عصور، وهذا الذي ينبغي لنا أن نملكه، وألّا نسمح له أن يملكنا، إنه تراثنا، وهو ثروةٌ عزيزةٌ في أيدينا، نستخدم منه ما يناسبنا، بالقدر

(١) مجلة «فصول» المجلد الرابع، العدد الثالث ص ٢٦-٢٧.

(٢) مجلة «فصول» المجلد الرابع، العدد الثالث ص ٢٦-٢٧.

الذي يناسبنا، بالطريقة التي تناسبنا، وبحسب فهمنا نحن للقرآن الكريم والسنّة النبوية الثابتة.

بعد هذا الاستطراد الضروري، نعود إلى بحثنا حول الحداثة في الأدب، فنقدّم مختصراً شديد الإيجاز لسمات الحداثة الأدبية الغربية، التي قلّدها حرفيًّا أدباؤنا الحداثويون العرب، ونقلوها إلينا -على ألسنتهم- كما هي:

أ- رواد الحداثة الأدبية في الغرب:

«كان الأمريكي إدغار آلان بو من رموز المدرسة الغربية، التي تمخضت عنها الحداثة في جانبها الأدبي على الأقل، وقد تأثر به كثيرٌ من الرموز التاريخية للحداثة، مثل: مالارميه، وفاليري، وموبوسان، وكان المؤثر الأول في فكر وشعر بودلير أستاذ الحداثويين في كل مكان، وقد نادى إدغار بأن يكون الأدب كاشفاً عن الجمال، ولا علاقة له بالحق والأخلاق»[(١)].

إدغار هذا، كانت حياته وسلوكه مجافيين فعلاً للحق والأخلاق والجمال على السواء، وكذلك كان شعره وأدبه، «لقد كان سلوكه مشيناً جداً، وكانت حياته موزّعةً بين الفشل الدراسي، والقمار، والخمور، والعلاقات الفاسدة، وتُوِّجت بمحاولة الانتحار بالأفيون»[(٢)].

أما بودلير أستاذ الحداثويين في كل مكان، وعميد الرمزية بعد إدغار، والخطوة الأولى للحداثة، من الناحية الأدبية على الأقل، فقد نادى بالفوضى في الحس والفكر والأخلاق كما يقول إحسان عباس وغالي شكري[(٣)].

و«لقد قام المذهب الرمزي -الذي أراده بودلير- على تغيير وظيفة اللغة الوضعية، بإيجاد علاقاتٍ لغويةٍ جديدةٍ، تشير إلى مواضيع لم تعهدها من قبل.. وكان يطمح أيضاً إلى تغيير وظيفة الحواس عن طريق اللغة الشعرية، ولذا لا يستطيع القارئ أو السامع أن يجد المعنى الواضح المعهود في الشعر الرمزي»[(٤)].

أليس من الطبيعي جداً أن يسلك هذا المسلك في الأدب والشعر، من كانت مراحل حياته منذ الطفولة نموذجاً للضياع والشذوذ، وقضى شطراً من شبابه في الحي اللاتيني بباريس، حيث الفسوق والانحلال والتبذّل والعلاقات الشاذّة، ثم لاذ في المرحلة الأخيرة من عمره بالمخدّرات والشراب؟!.

هكذا كان بودلير، وكان -إلى ذلك- مصاباً بالنرجسية وانفصام الشخصية، فكان

---

(١) عوض القرني، «الحداثة في ميزان الإسلام» ص ٢١-٢٢ «بتصرف قليل».
(٢) المصدر السابق.
(٣) انظر: «فن الشعر» ص ٦٤ لإحسان عباس، و «شعرنا الحديث إلى أين؟» ص ١٦ لغالي شكري.
(٤) عبد الحميد جيدة، «الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر» ص ١٢١.

يحب تعذيب الآخرين ويتلذّذ به، كما يقول إبراهيم ناجي مترجم ديوان بودلير «أزهار الشر»، ومصطفى السحرتي مقدم هذه الترجمة.

على أن الطريف أنه «حتى فرنسا على ما فيها من انحلال وميوعة ومجون وفساد، منعت نشر بعض قصائده عندما طُبع ديوانه في باريس سنة ١٩٥٧م، ويقول عنه كاتبٌ أوروبيٌّ: «إن بودلير شيطانٌ من طرازٍ خاص»، ويقول عنه آخر: «إنك لا تشم في شعره رائحة الأدب والفن، وإنما تشم رائحة الأفيون»»[١].

وعلى خطى بودلير مشى رامبو، الذي «دعا إلى هدمٍ عقلانيٍّ لكل الحواس.. وإلى أن يكون الشعر رؤيةَ ما لا يُرى وسماعَ ما لا يُسمعُ، وفي رأيه أن الشاعر لابدّ أن يتمرّدَ على التراث وعلى الماضي، ويقطعَ أيَّ صلةٍ مع المبادئ الأخلاقية والدينية.. وتميّز شعره فنيًّا بغموضه وتغييره لبنية التركيب والصياغة اللغوية عما وُضِعت له، وتميّز أيضاً بالصور المتباعدة المتناقضة المزّقة»[٢].

وعلى آثار بودلير ورامبو، جاء مالارميه، وبول فاليري، وغيرهما، ووصلت الحداثة في الغرب إلى شكلها النهائي على يد اليهودي الأمريكي «عايزرا باوند»، والإنكليزي «توماس إليوت».

وبهؤلاء جميعاً، تأثرت الموجات الأولى من الحداثويين العرب، مثل السيّاب ونازك الملائكة والبياتي وخليل حاوي وأدونيس.. وغيرهم[٣].

وتُعتبر قصيدة «الأرض الخراب» لإليوت، معلّقة الحداثويين العرب «بما حوته من غموضٍ ورمزيةٍ حوّلت الأدب إلى كيانٍ مغلقٍ، تتبدّى في ثناياه الرموز والأساطير واللغة الركيكة العاميّة.. إلى آخر ما نراه اليوم من مظاهر الأدب اليومي للحداثيين العرب»[٤].

ويدافع علي الغامدي عن المنشأِ الغربي للحداثة العربية، مبرراً ذلك بالشمول الإنساني والصياغة العالمية، فيقول: «ومهما يقال إن تلك المصطلحات منقولة من الغرب، حيث كانت صدىً لما كان عليه القرن التاسع عشر، إلاّ أن لها شمولها الإنساني، وصياغتها العالمية التي تناسب كل لغةٍ، ومن هذه المصطلحات على سبيل المثال «الداروينية»، التي تُعتبر كشفاً لتطوّر بعض جوانب الكائن الإنساني، وكذلك «الميثولوجية» التي تعدّ كشفاً لأصول العقائد، وهذه المصطلحات في جملتها تفصح عن منهجٍ جديدٍ واضحٍ ومحدَّدٍ، يستلهم العقل والتجربة في ربط المقدمات بالنتائج، والعلّة بالمعلول»[٥].

---

(١) «الحداثة في ميزان الإسلام» ص ٢٣.

(٢) «الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر» ص ١٤٨.

(٣) إحسان عباس، «فن الشعر» ص ٧٢.

(٤) «الحداثة في ميزان الإسلام» ص ٢٤.

(٥) مقال علي الغامدي «الشعر الحديث كمصطلح»، مجلة «اليمامة» عدد ٩٠٦ ص ٦٢.

ونحن -بالطبع- نوافق، بل وندعو بإلحاح، إلى استلهام العقل والتجربة، وإلى ربط المقدمات بالنتائج والعلة بالمعلول، باعتباره المنهج العقلي للاستنباط، الذي كان ولا يزال، أحد أهم الأسس الأصولية والمنطقية في الفكر الإسلامي منذ قرونه الأولى، لكن ما نرفضه في هذا المجال، هو النتائج المبتسَرة والمفتعَلة، أو المتسرّعة التي يُدّعى انتماؤها لذلك المنهج زوراً وبهتاناً، تلك النتائج التي سقطت أخيراً في الغرب نفسه، بعدما أفسدت فكر وسلوك أجيالٍ بكاملها في الغرب والشرق بنسبٍ متفاوتة.

أما بعض منظّري الحداثة في الأدب العربي، فقد نحوا منحىً آخر، حين مضَوا يبحثون عن طريقٍ يمنحهم انعطافةً نحو حداثةٍ عربية الجذور، فرجعوا إلى العصر الجاهلي ومنه إلى العصرين الأموي والعباسي، يفتشون هنا وهناك عن بعض النماذج ويُلبسونها ثوب الحداثة، فأبرزوا امرأ القيس وبشار بن بردٍ وأبا نواسٍ وعمر بن أبي ربيعة، وغيرهم ممن سار من الشعراء القدامى على هذا الدرب.

ويوضح «أدونيس» سبب إعجاب الحداثويين العرب بشعر أبي نواس وعمر بن أبي ربيعة على سبيل المثال، فيقول: «إن الانتهاك هو ما يجذبنا في شعرهما»[1]، بل كانت فرحتهم أشد عندما ظفروا -كما يدّعون- ببغيتهم في إيجاد جذور تاريخية عربية للحداثة عند بعض المتصوّفة كالنفري والحلاّج وذا النون المصري وابن عربي وغيرهم، ومعلومٌ أنه لم يتم لهم ذلك الادّعاء، إلاّ بالفهم الخاص المنحرف لنصوص أمثال هؤلاء الصوفيين الكبار، فاعتبروا أن الرافد الصوفي يصب في دائرة الشعر العربي المعاصر، ويلوّنه بلونه الخاص، وهكذا راحوا يدّعون أن الشعر العربي الجديد يستمد من التراث الصوفي، وأنى يصح ويصفو لهم ذلك الادّعاء؟!.

يقول عبد الحميد جيدة: «الرافد الصوفي صبّ في دائرة الشعر العربي المعاصر، ولوّنه بلونه الخاص، إن النفري والحلاّج وذا النون المصري وابن عربي وغيرهم، أثّروا في أدونيس والسياب والبياتي ونازك الملائكة وصلاح عبد الصبور ومحمد عفيفي مطر، لذلك فإن القيم التي يضيفها الشعر العربي الجديد إنما يستمدها من التراث الصوفي»[2].

لكن هذا لم يكن سوى مجرد ادّعاءٍ باردٍ لا مصداق له، ينفيه الحداثويون العرب أنفسهم، يقول غالي شكري: «وعندما أقول الشعراء الجدد، وأذكر مفهوم الحداثة عندهم.. أتمثل كبار شعراء الحركة الحديثة، من أمثال أدونيس وبدر شاكر السياب وصلاح عبد الصبور وعبد الوهاب البياتي وخليل حاوي.. عند هؤلاء سوف نعثر على إليوت وعايزرا باوند، وربما على رواسب من رامبو وفاليري، وربما على ملامح من أحدث شعراء العصر

(١) أدونيس ، «الثابت والمتحول» ١/٢١٦.

(٢) «الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر» ص ٩٨-٩٩.

في أوروبا وأمريكا، ولكنا لن نعثر على التراث العربي»[١].

ويقول الشاعر محمد بنيس: «نحن جميعاً متورطون في الحداثة، وقد أصبحت أثراً من آثار جسدنا.. وحتى لا نتوه في المفارقات والمطابقات، نثبتُ في الحداثة حداثات، والمشترك بينها هو أرضية الغرب تقنيةً وفكراً وإبداعاً»[٢].

ويقول «جبرا إبراهيم جبرا» في كتابه «الرحلة الثامنة»: «حركة الشعر الجديد متصلة بحركة الفن الحديث في أوروبا، ومن العبث أن نستشهد بالقدامى»[٣]، ويقول غالي شكري: «إن محاولة تبرير الشعر الحديث بميراثنا التاريخي من حركات التجديد في الشعر العربي هي محاولةٌ غير مجديةٍ، بل أصبحت ضارّةً إلى حدٍّ ما»[٤].

وهكذا كان الحداثويون العرب صدى الحداثة الغربية، والمرآة التي نقلتها كما هي إلى مجتمعاتنا العربية، والأوعية التي حملتها بكل تنوعاتها وتناقضاتها.

ب- تذبذبات الحداثة:

لا أريد أن أدخل لجّة التأريخ لأدب الحداثة، وإنما أريد أن أؤكّد، أن الحداثة في الأدب الأوروبي، لم تستقرّ على مفهومٍ معيّنٍ، «فكثيرٌ من الحركات الأدبية كالطبيعية والانطباعية والرمزية والتصويرية والمستقبلية.. إلخ، متداخلةٌ ومترابطةٌ مع بعضها، وكل واحدةٍ منها هي نتاج حركاتٍ أخرى، وليست حركةً قائمةً بذاتها، وإذا أخذنا الحداثة -كحركةٍ من هذه الحركات-، أو -كحركةٍ تضم كل هذه الحركات-، فهي لا تختلف عنها من حيث كونها تتضمن معانيَ مضطربة».

تدرجت الحداثة من حداثةٍ مبكّرةٍ أولت الشكل اهتماماً كبيراً، وانتهت بحداثةٍ جديدةٍ سميت «ما بعد الحداثة»[٥] ضربت بالشكل عرض الحائط.. وخلال هذه الرحلة الطويلة مرت بفن اللاّفن، إلى فن الصدفة، إلى أدب الصمت، الذي يقوم على اللامعقول واللاتخطيط، وعلى المحاكاة الهزلية، وعزفت عن الفن التقليدي إلى الفن التجريدي والتجريبي، و.. و.. إلى مسمياتٍ لا تنتهي، لأنها تسير إلى لا هدف، ولو سارت إلى هدفٍ محددٍ لانتهت هذه الأسماء، وانتهت معها الحداثة، وقد عبّر «أرفنك هاو» عن هذا الواقع حينما قال: «لم تأت

---

(١) «الحداثة في ميزان الإسلام» ص ١٩.

(٢) عبد الله أبو هيف، «الأدب العربي وتحديات الحداثة» ص ١٥، ينقل نص الشاعر محمد بنيس من مجلة «الكرمل» قبرص، العدد ١٢ لعام ١٩٨٤م.

(٣) مقال لصالح جواد نشرته مجلة «فصول» المجلد الرابع، العدد الرابع ص ١٧. «شعرنا الحديث إلى أين» ص ١١٦.

(٤) «الحداثة» ص ٤٨، تأليف عدد من الباحثين الأمريكيين والأوروبيين.

(٥) «ما بعد الحداثة» لا تعني نهاية الحداثة، بل تؤكد استمرارها، فهي تتبنّى جميع الأسئلة الأساسية التي أثارتها الحداثة، ولكنها تقوم بنقدها وإعادة طرحها بتدقيقٍ ووعيٍ أكبر.

الحداثة بأسلوبها الخاص المؤثّر، وإذا أتت بذلك تكون قد انتهت كحداثة»[1].

كان هناك -دوماً- شيءٌ من التذبذب والتأرجح في الأسلوب، بين المستقبلية والعدمية، بين المحافظة والثورية، بين الطبيعية والرمزية والرومانسية وحتى الكلاسيكية، وكان هناك دائماً نوعٌ من المدّ والجزر بين العقلانية واللاعقلانية، وبين الوعي واللاوعي، وبين الذاتية والموضوعية.

ما أغرب ما كانت الحداثة تمزج بين الترحيب بالتكنولوجيا وبين استهجانها، وتتأرجح بين الإيمان بصدق أشكال التعبير الجديدة عن الزمن، وبين اعتبارها هروباً من التاريخ ومن وطأة الزمن، هذا الخلط بين المتناقضات كان السمة الأساسية للحداثة، هذه السمة التي نسفت كل أنظمة الفكر، وقلبت القواعد التقليدية للّغة والفن، وأفسدت العلاقة بين الكلمات والأشياء، وفتحت الباب على مصراعيه أمام الانتقال المفاجئ وغير المنطقي من موضوعٍ لآخر، واعتماد الصور المبهمة الضبابية التي تجمع بين النظام والفوضى، الخلق والتدمير، البناء والهدم، الظلام والنور، الموت والحياة.

لقد حاولت الحداثة أن تُسمعنا ما ليس بمسموعٍ، وأن ترينا ما ليس بمرئي كما يقول رامبو، وراحت تصور لنا سكون ما هو جارٍ، وجريان ما هو ساكنٌ، وسخونة ما هو باردٌ، وثلجية ما هو في حالة غليانٍ، ووحشية ما هو وديعٌ، ووداعة المتوحّش، بل وغيّرت الألوان والأشكال، وطمست المعاني، وعقلنت العواطف، وعلمنت الأوهام، وحوّلت المكان إلى زمانٍ والزمان إلى مكان، واعتبرت الكتلة نوعاً من الطاقة، ونظرت إلى الخوارق على أنها الواقع، وإلى الظنون والأوهام على أنها الحقائق.

وباختصار، تكلم كل أديبٍ على هواه، وعبّر كل شاعرٍ عن ظنونه وهواجسه، بالأسلوب الذي يحلو له، أفصح أو لم يفصح، فهم السامع أو القارئ أو لم يفهم، جرح مشاعر الناس، استغفلهم، استجهلهم، قلب موازينهم، كل هذا لا يهمه ولا يتحرّج منه، ومع كل هذا فهو لا يطرح موازينه، ولا يجرُّ إلى منهجه، ولا يفصح عن هدفه وغايته، لأنه -بكل بساطةٍ- لا موازين له ولا منهج ولا هدف ولا غاية، سوى أن يغاير الواقع ويتمايز عن الآخرين.

ج- أسلوب المغايرة:

لعل «أسلوب المغايرة»، هو أهم ما تشرّبته الحداثة الأدبية الغربية من الحداثة الفكرية، وهو القاسم المشترك بين الفكر والأدب الحداثويين الغربيين، لكن الفارق أن المغايرة في الفكر كانت تسير إلى هدفٍ محدّدٍ سلفاً، هو الانخلاع عن الماضي برمّته، بما يعنيه من دينٍ وقيمٍ وأخلاق، بينما المغايرة في الأدب لم تتخذ لها هدفاً محدداً سوى المغايرة في الأسلوب، وإنّ

(١) أرفنك هاو، «الحداثة الأدبية» ص ١٣ طبعة ١٩٦٧.

لم يحمل أي فكرٍ على الإطلاق، هكذا نفهم قول فلوبير: «كل ما أريد أن أفعله هو أن أنتج كتاباً جميلاً حول لا شيء، وغير مترابط إلاّ مع نفسه»[1].

ولكي يحقق الأوروبيون هذا الهدف «التغاير» أو «التمايز»، كان لابد من الانخلاع عن الماضي أولاً، ثم عن الحاضر بعد ذلك -عندما يصبح ماضياً- دون أن يقدموا «نهجاً» للمستقبل.

إن التغيير بحد ذاته هو الهدف وهو المنهج، وهكذا انسلخ الأدباء الحداثويون الأوروبيون ليس عن الماضي فقط، وإنما عن الحاضر أيضاً، بل وليس عن الواقع فقط، وإنما عن الحياة كذلك، وعاشوا في عالمٍ من خيالٍ، يسبحون فيه بلا جهةٍ محددةٍ، تتقاذفهم رياحه الهوج وأمواجه العاتية حيث تشاء، إنه عالم الضياع في النزوات والشهوات، والتيه في الأهواء والنوازع المفرطة في الذاتية، عالم العبثية والفوضى، وهو عالمٌ لا يليق بالإنسان العاقل.

ولا بد أن نستدرك، أن هذا «التغاير اللامنهجي» أو «التمايز اللاهدفي» لم يؤطّر كل الأدباء الحداثويين الأوروبيين، فكثيرٌ منهم قد وضعوا نصبَ أعينهم هدفاً محدداً، لا يبتعد كثيراً عن هدف الحداثة في الفكر، كإشاعة أدب الانحلال أو الجنس أو فوضى العلاقات عموماً، أو أدب التحرر من الدين والتحلل من القيم والأخلاق، أو.. أو.. لكن أسلوب التغيير نحو لا هدفٍ معيّنٍ، بقي السمة الغالبة على الأدب الأوروبي الحديث، وخاصةً منه الشعر.

إن أهم ما هدفت إليه الحداثة الغربية في الأدب، أن يأتي أسلوبها على غير مثالٍ سبق، ليستحقوا بذلك أن يكونوا إبداعيين حقًّا، وحتى الأدباء والشعراء الذين اتخذوا من الهجوم على الدين والأخلاق والقيم محوراً لأدبهم، فلأنهم ربما وجدوا -في ذلك الحين- أن الدين والقيم والأخلاق كانت هي الواقع المعاش، وأن الحداثة كان لابد أن تكون في مواجهة هذا الواقع، وأن مركب أسلوب المغايرة كان لابد أن يجريَ هذا المجرى، وأن يخوض هذا البحر، وربما لاقى ذلك عند كثيرٍ منهم هوىً نفسيًّا، نابعاً من النوازع والأهواء، والسلوك الشخصي المنحرف، إضافةً إلى الضرورة الإبداعية الأدبية.

ومن الإنصاف أن نشير، إلى أن الواقع المعاش في أوروبا في ذلك الحين، كان يغطي جورَه وظلمَه وخنقَ حرية الإنسان فيه، بقشرةٍ هشّةٍ رقيقةٍ من الدين والأخلاق، مما يجعلنا نعطي مصداقيةً -إلى حد ما- لبعض الأدباء الحداثويين في الغرب، وضمن هذا الإطار نفهم -على سبيل المثال- قول «نيتشه»: «على الفنان ألَّا يحابيَ الواقع»[2].

إن أسلوب المغايرة وسم الحداثة في الأدب لدى الغربيين بمفهومٍ غائمٍ وغامضٍ على

---

(١) «الحداثة» ص ٢٥.

(٢) «الحداثة» ص ٢٥.

عكس الحداثة في الفكر، وإن مقولة «رامبو»: «من الضروري أن نكون محدثين بصورةٍ مطلقةٍ»، قد لقيت صدىً قويًّا في الغرب وفي الشرق على السواء، رغم التأويلات المختلفة التي رافقتها، ورغم تضارب الآراء حول تفاصيل مصطلح الحداثة، وطبيعته، وتطور مفهومه بتطور الزمن، يقول «ليونيل ترلنك»: «من جملة المشاكل التي تواجهنا عند دراسة العصر الحديث، هي أنه لا توجد كلمةٌ واحدةٌ تحدد سمات هذا العصر، لقد استُعمِلت كلمة «الحداثة» من حينٍ لآخر مرادفةً للرومانسية، واستُعملت كذلك في وصف الأجواء العامة للأدب الأوروبي في القرن العشرين بوجهٍ عام، أما النقّاد الماركسيون فيعدّونها نوعاً من البورجوازية الجمالية المتأخرة النابعة من الواقعية، لقد استُخدم هذا المصطلح ليغطّيَ مجموعة الحركات التي جاءت لتحطيم الواقعية أو الرومانسية، وكان ديدنها التجريد، حركاتٍ مثل الانطباعية، ما بعد الانطباعية، التعبيرية، التكعيبية، المستقبلية، الرمزية، التصويرية، الدوّامية، الدادائية، والسريالية، مع ذلك ليس هناك ما يوحّد هذه الحركات، بل إن بعضها جاء ثورةً كاسحةً على البعض الآخر»[1].

وهذا كله بسبب أسلوب التغاير اللا هدفي، أو التمايز الذي انتهجته الحداثة، التي وصفها الناقد «سي س لوس» في إحدى محاضراته عام ١٩٥٥م، فقال: «لا أتصور أن هناك عصراً سالفاً أتى بأعمالٍ محيّرةٍ ومدمّرةٍ، كالأعمال التي جاءت بها الدادائية والسريالية، وأعتقد جازماً بأن هذا ينطبق على الشعر»[2].

ويقول «هربرت ريد»: «شهدت الأزمان السالفة كثيراً من الثورات الفنية، فكل جيلٍ جديدٍ جاء بثورةٍ فنيةٍ جديدةٍ، إننا نجد أن لكل القرون ثوراتها المتعاقبة.. أما ما يسميه بعضهم بالثورة الفنية المعاصرة، فلا أعتقد أن لفظة ثورة مناسبةٌ لهذا السياق، إنها تحطيمٌ بل انحلالٌ مأساويٌّ»[3].

د- الغموض والرمز:

هنالك من يدّعي، أن الانتقال في النص الشعري، مما هو منطوقٌ ومسموعٌ، إلى ما هو مكتوبٌ ومقروءٌ، قد أحدث تغييراً كليًّا في الأدب عموماً، وفي الشعر خصوصاً، فلم يعد الصوت الإنساني أساساً وشرطاً لكل الآداب، بعدما أتيحَ للعين النهمة أن تقرأ بحريّةٍ وفرديّةٍ ما يُكتَب على الصفحات، الأمر الذي سمح للنص الأدبي -والشعر ضمناً- أن ينتقل من الإيقاع المتسلسل، إلى المعنى الذي تفرضه اللحظة الآنية.

يقول «مالارميه»: «إن غياب اتجاه العبارة الشخصي المتحمّس، مهّد الطريق لظهور

(١) «الحداثة» ص ٢٣، ينقل عن كتاب ترلنك «ما وراء الحضارة»، طبع لندن عام ١٩٦٦م.
(٢) «الحداثة» ص ٢٠، ينقل عن كتاب ترلنك «ما وراء الحضارة»، طبع لندن عام ١٩٦٦م.
(٣) المصدر السابق ص ١٩-٢٠ ينقل عن كتاب «الفن الإلهي» لهربرت ريد، المطبوع عام ١٩٣٣م.

فنٌّ يدين بالفضل الكبير إلى الأشكال وليس إلى المشاعر، إن الشكل يضاعف المعنى، ويحوّل القصيدة إلى مجموعةٍ من التعابير الموحّدة الشاملة»[1]، وهذا يفسر طريقة مالارميه الغريبة في تركيب الجمل، بحيث لا تتضمن فكرةً مركزيةً واحدةً، بل تقوم على تحدي قواعد النحو، وتشتمل على مجموعةٍ من الأسماء الغريبة الشاذّة، كعبارته مثلاً: «شعلة الشهرة، رغوة دم، ذهب، عاصفة»، أو عبارته الأخرى: «ليلٌ، يأسٌ، وأحجارٌ كريمة».

بمعنىً آخر، إن ما أتاحه الكم الهائل من الكتب والمجلاّت والدوريات.. إلخ بعد تقدم الطباعة، من تراجع التلقي عن طريق الإلقاء والاستماع «صوت - أذن»، وتقدم التلقي عن طريق الكتابة والقراءة «شكل - عين»، قد أدى إلى غياب التعبير الشخصي المتحمّس، لصالح التعبير الشكلي الفني، مما يسمح بالاعتماد على الرمز، فما هو الرمز؟! وكيف يتشكل عند الحداثويين؟!.

«يعدد «جان مورا» في «بيان الحركة الرمزية» بعضاً من الخصائص الأسلوبية في اللغة الرمزية، فيذكر: كلمات نقية.. حشو مهم.. حذف غامض.. الانتقال من تركيب نحوي معيّن، إلى تركيب آخر يحقق الجرأة المتطرّفة»[2].

وسواءٌ صحّ هذا التحليل أم لا، وسواءٌ كانت الرمزية والغموض سمةَ كل الحداثويين الأوروبيين أو معظمهم، فإن ما يهمنا هنا هو ما وصل إليه الرمز عند بعض هؤلاء الحداثويين، الذين يعتبرون أن الرمز يتكون من الموضوع والفكرة، من الحضور والغياب، من الكلمة المكتوبة والكلمة المحوّة، من الشكل والفراغ، وينظرون إلى البياض الذي يكتنف النص، على أنه صمتٌ مفعمٌ بالمعنى، لا يقل روعةً عن النص الشعري نفسه، وكذلك استعمال اللغة غير الكاملة... إلى آخر هذه العبارات التي لا تقدم ولا تؤخر.

ولعلّ شاعراً عبقريًّا، يفاجئنا ذات يومٍ بقصيدةٍ عصماءَ، على صفحةٍ ناصعةٍ بيضاءَ، بلا كلامٍ ولا عنوانٍ، إنه الرمز، وهي حداثةُ الغموض، ولا يهم ما تفهمه أيها القارئ من النص، المهم ما تثيره بعض كلماته الشاذّة الغريبة الغامضة من إيحاءاتٍ لديك، والأهم أن تثير لدى كل قارئٍ إيحاءاتٍ خاصةً به، والأفضل ألَّا تتوحّد الإيحاءات، وألَّا تلتقي المعاني والأفكار، وأجمل قصيدةٍ حداثويةٍ على الإطلاق، هي التي لا تتضمن أية فكرةٍ، ولا تحمل أي معنىً، بشرطٍ وحيدٍ، هو أن تثير إيحاءاتٍ متناقضةً غيرَ متناغمةٍ ولا منسجمةٍ لدى القرّاء.

يقول سعيد السريحي: «ومن هنا أصبح من الصعب علينا أن نتفهم القصيدة الجديدة، بعد أن تخلّت عن أن يكون لها غرضٌ ما، وأصبحت اللغة فيها لا تشير أو تحيل إلى معنىً

(١) «الحداثة» ص ٢٢٩-٢٣٠، ينقل عن كتاب مالارميه «أزمة الشعر».

(٢) «الحداثة» ص ٢٣٠، ينقل عن «البيان الرمزي» لجان مورا، وهو مقالٌ منشورٌ في مجلة «لوفيجارو» الفرنسية الأدبية، ١٨/٩/١٨٨٦م.

محددٍ، وإنما هي توحي بالمعنى إيحاءً، بحيث لا تنتهي القصيدة عند انتهاء الشاعر من كتابتها، وإنما تظل تنمو في نفس كل قارئٍ من قرائها، حتى يوشك أن يصبح لها من المعاني بعدد ما لها من القراء»[1].

والسريحي إنما يتكلم عن قصائد الحداثويين العرب، الذين نقلوا التجربة الغربية بحذافيرها، حتى لنستطيع أن ندّعيَ أنهم ترجموها ترجمةً حرفيةً إلى لغتهم، فاستعادوا نفس التعابير والكلمات والمصطلحات، بفارقٍ أساسيٍّ، هو أن تعابير ومصطلحات وكلمات الغربيين، مأخوذةٌ من لغتهم ومفاهيمهم وتراثهم وعاداتهم وواقعهم، بينما جاءت التعابير في القصائد الحداثوية العربية، لتصدم الذوق الأدبي للعرب، لأنها منبتّةٌ تماماً عن تراثهم ومعاصرتهم، مخالفةٌ بشكلٍ فاضحٍ لعقائدهم، لا تمتّ بأية صلةٍ إلى واقعهم.

إن عباءةَ الغموض، ودثارَ الضباب والسُّحُب، هو السمة البارزة للحداثة العربية، فأنت إذا أصخت بسمعك، أو رنوت بعينك إلى قصيدة الشاعر الحداثوي، لا تستطيع مهما ركّزت السمع أو البصر، بفكرٍ حاضرٍ وقلبٍ مقبلٍ وعقلٍ يقظٍ مفتوحٍ، لا تستطيع أن تخرج بمفهومٍ واحدٍ واضحٍ، بل تجد نفسك تتأرجح بين الليل والنهار، بين العتمة والنور، بين اليأس والأمل، بين الرجاء والخوف، بين الحياة والموت، بين الكلام والصمت، ولعله الكلام الصامت، والصمت المتكلم، والليل المنير، والنهار المظلم، والموت المفعم بالحياة، وحياة الموت، والارتفاع بحبل اليأس القاتل، والسقوط في مهاوي الرجاء والأمل، و «كلامٌ طاعنٌ بالصمت، واحتمالات فناءٍ تنعش الحياة، وامراةٌ تسلبني كسرةَ موتي، أو، تمنحني قبرَ حياتي، تحمل تاريخ الهجرة صوب الضلع السائب، وأنا لا أملك إلاّ صمتاً أسحبه من فمك فيصير فراشةً»[2].

نحن على يقين كامل، أن للرمز في الأدب عامةً، والشعر خاصةً، موقع جميل ومقام سامٍ، من حيث له قيمةٌ فنيةٌ وجماليةٌ لا تُنكر، ولا يمكن الاعتراض عليها، بله الاستغناء عنهًا، وأن درجة الإحساس بالجمال، التي يمنحنا إياها الرمز، لا يملك أن يمنحنا إياها التعبير الواضح الصريح.

يقول البلاغي العربي الكبير «عبد القاهر الجرجاني»، عن القيمة الفنية الجمالية للرمز، الذي ينجلي عن معنىً واضحٍ مفيد: «إن المعنى إذا أتاك ممثَّلاً، فهو في الأكثر ينجلي لك بعد أن يحوجك إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر والهمّة في طلبه، وما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر، وإباؤه أظهر، واحتجابه أشد، ومن المركوز في الطبع، أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له، أو الاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نيله أحلى وبالمزيّة أولى، فكان موقعه من النفس أجدّ وألطف، وكانت أفنّ وأشغف»[3].

(١) «الحداثة في ميزان الإسلام» ص ٣٩، ينقل عن كتاب السريحي «الكتابة خارج الأقواس» ص ٣١.
(٢) هذه مقاطع مقتطفة من قصائد حداثوية عربية.
(٣) «أسرار البلاغة» للجرجاني ص ١٢٦، الطبعة السادسة، القاهرة ١٩٥٩م.

وفي طي آيات القرآن الكريم أمثلةٌ كثيرةٌ جداً، عن الرمز اللطيف الجميل، الذي ينجلي لك بعد التأمل عن معنى مفيد، وكذلك في الشعر العربي القديم، سواء الجاهلي منه أو الأموي أو العباسي، ولا مجال لذكر الأمثلة في هذه الدراسة.

ولكن هذا الموقع الجميل والمقام السامي للرمز، لا يسوّغ بحالٍ من الأحوال الإفراط فيه، وصولاً به إلى درجة الإبهام والغموض، بحيث لا يملك أن يفك معانيه ودلالاته وغوامضه حتى القارئ المثقف، بل ولا حتى الشاعر نفسه في كثيرٍ من القصائد.

الأدب... الشعر.. الفن عامةً، حالةٌ ثقافيةٌ عامةٌ للإنسان، لا حالةٌ خاصةٌ تهم النخبة أو نخبة النخبة فقط، إن الغموض المفرط يدخل الشعر في ظلام الطلاسم، ويحشره في زمرة الأحاجي والألغاز، ويحرفه عن لغة الأمة والمجتمع، إلى لغة الكهنة والسحرة، لغة المشعوذين والدجالين، أعداء الإنسانية والمتربصين شراً بالإنسان، وإضافةً إلى أنه لا يلبي طموح الشاعر في التعبير عن مشاعره، فإنه لا يوصل هذه المشاعر إلى السامع أو القارئ.

ورغم أني لا أريد في هذه الدراسة أن أصدع الرؤوس بالأمثلة، أراني مضطراً إلى أن أسوق الأمثلة الثلاثة التالية من شعر أدونيس:

١- يقول في مقطعٍ من قصيدة:

من زمنٍ
يقول الغبطةَ ويقول اليأسَ
حظٌّ آخر أن يتعلّمها
تحفّزٌ آخر أن تحاصره
يتموّج فيها ويستشرف:
هل أنتِ من هاويتي وفوضايَ؟!.

٢- ويقول في مقطعٍ آخر منها:

في حبٍّ لم يجئ بعدُ، يرسم وجهه على الغيم
ويمنح جسده لأفياء الذاكرة
الحياة نايٌ من الغبار
وصفصاف الحزن وارفٌ حتى الأفق

٣- وفي مقطعٍ ثالث من قصيدةٍ أخرى يقول:

أيها القربُ المسافر في البعاد

أيها الصمت المحلّق في القيامة
أيها الموت المؤجّل في الفصول
يا المهاجر.. والمكابر.. والجميل
يا المشاكس في وداعة العاشق.. الثعبان
يا الداخل في انغلاق الجهات
يا الخارج في ضجيج الصمت

ماذا يريد «أدونيس» أن يقول في هذه النصوص؟ وفي أي غرضٍ شعريٍّ تصنّف هذه المقاطع؟.

غزل.. هجر.. برم.. تأفّف.. أمل.. يأس.. موت.. حياة.. إقبال.. إدبار.. حب.. بغض.. ريقُ عاشقٍ أم سُمُّ ثعبان؟.. صمتٌ أم ضجيج؟ أم ضجيج الصمت وصمت الضجيج؟.

الكلمات كلها واضحةٌ، معروفة، وذات معنى، الجمل -بلا استثناء- ليست واضحةً، وربما ليست ذات معنىً من المعاني، والمقطع كله، لا يحمل أية فكرةٍ، ولا يعبّر عن أي معنىً، إنه والصمت سواءٌ، غير أن الصمت من ذهب كما يقول المثل العربي، أما هذا المقطع، فيُدّعى أنه من شعر، نعم، إنه الشعر الحديث، بل هذا هو الشعر في رأي الحداثويين العرب، الشعر الغامض غير المفهوم هو الشعر، أما «الشعر الذي يُفهم ليس بشعر»[1].

وعودة إلى بيان «جان مورا» -الذي أشرنا إليه قبل قليل- عن الحركة الرمزية، لنذكّر بما عرضه «مورا» من طريقة صنع الغموض، وأقول «صنع الغموض» لأنه ليس غموضاً بديهيًّا، بل هو غموضٌ مصنوعٌ منحوتٌ، مؤلّف من كلماتٍ نقيةٍ مع حشوٍ مهمٍّ وحذفٍ غامضٍ، إنه الثالوث الحداثوي المقدّس، وهو أعقد كثيراً من قصة الورقة المكتوبة، التي تطوى وتقص بعنايةٍ، ثم يعاد جمعها من جديدٍ -كيفما اتفق- للحصول على نصٍّ أدبيٍّ طريفٍ، أو لوحةٍ فنيّةٍ باهرةٍ، إنه هنا انتقاء لكلمات أساسية للنص، وحشوٌ بطريقةٍ فنيّةٍ، وحذفٌ بطريقةٍ انتقائيّةٍ، وقصدٌ مسبَقٌ لصنع نصٍّ غامضٍ.

يفسّر لنا «السريحي» في «الكتابة خارج الأقواس» ص١٧، الغموض في القصيدة الحداثوية، فيقول: «إن ظاهرة الغموض، التي من شأنها أن تعدّ السمة الأولى للقصيدة الجديدة، نتيجةٌ حتميةٌ أفضت إليها سلسلة من التطورات، التي طرأت على العلاقة المتوترة بين الشاعر المبدع والقارئ المتلقي»[2].

ويعني السريحي، أن العلاقة المتوترة بين الشاعر الحداثوي والقارئ، بسبب الانتهاكات

(١) ملف نادي الطائف الأدبي عدد ٦ جمادى الآخرة ١٤٠٦هـ، عبد الله نور.
(٢) انظر: «الحداثة في ميزان الإسلام» ص ٣٩.

المتتالية للعقائد، والثقافات، والأعراف السائدة، وخروج الشاعر الفج وغير المقبول من قبل القارئ على قواعد اللغة، أفضت بعد سلسلة من التطورات والتوترات بينهما، لأن يلجأ الشاعر إلى الغموض والإبهام.

ويؤكد هذا التفسير ما كشفه الحداثوي أحمد عائل فقيه، عن سر التوتر بين الشاعر الحداثوي، والقارئ العربي، بقوله: «إننا في مجمل الأحوال، نسير في اتجاهٍ معاكسٍ لما هو سائدٌ، ومكرَّسٌ في بنية المجتمع.. إذاً كيف يمكنك تمرير ما تحلم به، وما تودّ أن تقوله علناً ؟»[1].

ويكشف الشاعر الحداثوي «أدونيس» ما وراء هذا الكلام المجمل، الذي هو سر الخلاف -بل العداء المستحكم- بين هؤلاء الحداثويين والمحافظين في العالمين العربي والإسلامي، إذ يقول: «إن فن القصيدة أو المسرحية أو القصة التي يحتاج إليها الجمهور العربي، ليست تلك التي تسلّيه، أو تقدم له مادة استهلاكية، وليست تلك التي تسايره في حياته الجادّة، وإنما هي التي تعارض هذه الحياة، أي تصدمه، وتخرجه من سُباته، تفرغه من موروثه، وتقذفه خارج نفسه، إنها التي تجابه السياسة ومؤسساتها، الدين ومؤسساته، العائلة ومؤسساتها، التراث ومؤسساته، وبنية المجتمع القائم كلها، بجميع مظاهرها ومؤسساتها، وذلك من أجل تهديمها كلها، أي من أجل خلق الإنسان العربي الجديد، يلزمنا تحطيم الموروث الثابت، وهنا يكمن العدو الأول للثورة والإنسان»[2].

على أن هذا التفسير الواقعي لحالة كثير من شعر الغموض عند حداثويينا العرب، لا يلغي ولا ينفي ما سبق أن بيناه، من أن الغموض والإبهام غرض شعري في حد ذاته، لدى الحداثة الغربية والعربية على السواء، وقد مثلت النماذج الثلاثة، التي أدرجناها من شعر أدونيس الغموض المقصود لذاته، تماماً وفق ما جاء في بيان الحركة الرمزية الذي أعلنه «جان مورا».

٦- موقفنا من الحداثة في الفكر والأدب:

ليست مجتمعاتنا العربية المعاصرة أقل حاجةً إلى كثير من معطيات الحداثة الفكرية والأدبية من تلك المجتمعات الغربية، لتستيقظ من غفوتها الطويلة، وتنهض من بعد كبوتها الوبيلة، وتودّع كسلها وخمولها، وتجدد نشاطها وفاعليتها، وتستردّ مكانتها بين الأمم، لكننا مع كل هذا، نرفض رفضاً قاطعاً أن تكون الحداثة العربية نسخةً طبق الأصل -أو ربما مشوّهةً- عن الحداثة الغربية، وندعو إلى التحديث والتجديد النابعَين من ضرورة عربيةٍ

(١) مجلة عكاظ عدد ٧١- ٧٣ ص ١٠.

(٢) نقلاً عن دراسة للأستاذ محمد الحوراني بعنوان «عندما يصبح الأدب نوعاً من الهجوم على المقدّس»، المنشور في الملحق الثقافي لصحيفة الثورة السورية، العدد ٥٣٣ تاريخ ٢٦/ ١٢/ ٢٠٠٦م.

خالصةٍ، والمنطلقَين على أساسٍ متينٍ من المنهج الاستدلالي العقلي في الفكر، والاستخدام السليم والمبدع للغة العربية في الأدب.

فالمجتمع العربي أيضاً تثقل كواهله مجموعةٌ كبيرةٌ من القيود والأغلال، التي تفرضها عليه السلطات السياسية الحاكمة، والمؤسّسات الاجتماعية الفاعلة، مغطّاةً تارةً بقشورٍ من الدين والأخلاق والعادات، ومبرَّرةً تارةً أخرى بالتنمية والتطوير والتجديد والمعاصرة.

ولذلك فنحن مع الحداثة فيما ترمي إليه من تغييرٍ وتجديدٍ، على أن يقوم هذا التغيير والتجديد على أسسٍ علميةٍ سليمةٍ، وأن يكون للتغيير هدفٌ مشروعٌ مدروسٌ بعنايةٍ وجدٍّ، ولسنا معها في هدم القيم الدينية الأصيلة، والأخلاق الإنسانية الراشدة.

نحن مع الحداثة في العمل على إعادة صياغة الشكل، وفق ضوابط سليمة، ولسنا معها في سعيها لأن تجرّ الأدب العربي إلى ظلمات اليأس، وكهوف الفوضى، ومجاهل العبثية، وأنفاق السوداوية المغرقة أو الخيال المفرط، أو شرانق الواقعية المؤذية، التي تفسد الفرد والمجتمع الإنساني.

نحن نريد أن يستفيد أدباؤنا وشعراؤنا من إيجابيات الحداثة.. من الوعي المبدع والخيال الخلاّق.. من الأبعاد الجمالية الأخّاذة.. من الظلال الفنية الموحية.. دون التورط في العوالم المجهولة، والتلبّس باللاّهدفية واللاّجدوائية، والفوضى الفكرية واللغوية، والانبتات عن الجذور، والانسلاخ من الجلود، والضياع في بحرٍ من ظلمات الطلاسم ومتاهات الغموض ❑

وقوفٌ بين الحُطام..

■■ الشاعر: عبدالله علي الغاوي*

كُتبت لمرور عامٍ حالك.. على فاجعة سامراء بتفجير القباب العسكرية الطاهرة.

أطيرُ بجرحيَ فوقَ السحابْ ... إلى حيثُ أرستْ جراحُ القبابْ
إلى حيثُ تلطمُ كلُّ الجنان ... هناكَ بفاجعةٍ وانتحابْ
أطيرُ وخلفيَ كلُّ الجراح ... تشدُّ المسيرَ ركاباً ركابْ
تحنُّ لأن ترتمي فوقها ... أكفًّا لتقلعَ بعضَ الحرابْ
لترفعَ عنها وشاحَ الدماء ... وتجثو معي فوق ذاكَ الترابْ
تزيحُ الستارة عن أدمعي ... وتفتحُ من مقلتي ألفَ بابْ
وتنصبُني مأتماً لم يزلْ ... يضجُّ على شفتيهِ المصابْ
لندخلَ ما بين ذاكَ الحطام ... نحجُّ إلى ما وراءِ الضبابْ
نرشُّ العيونَ على رزئها ... ونغسلُ عن مقلتينا السرابْ
أحقًّا قباباً هنا ما نرى ... أم الوحيُ يبكي ويبكي الكتابْ
نعم هاهنا قد رأيتُ الرسول ... وقد هجّرتهُ (كرامُ الصحابْ)!!

* شاعر، السعودية.

رأيتُ عليًّا بمحرابها ومن خلفهِ اصطفَّ سيفُ الذئابْ
رأيتُ البتولَ بجدرانِها وكسرَ الضلوعِ وهتكَ الحجابْ
رأيتُ الحسين بأشلائها وسهمَ المثلث شقَّ العُبابْ
رأيتُ الجبينَ رأيتُ الحجرْ وها قد رمَوهُ وها قدْ أصابْ
رأيتُ ويا ليتني لم أرَ ففي كلِّ شبرٍ رأيتُ العُجابْ
وما زلتُ أغرقُ في حيرتي ويطفو بحرفيَ موجُ اضطرابْ
أما كنتِ بيتَ الحيارى الأمين وللسائلينَ الدعاءَ المجابْ
أما كنتِ للتائهينَ الظلال وللظامئينَ ألذَّ الشرابْ
أما كنتِ يا روضة البائسين بمرآكِ يخضرُّ حتى اليباب
فما للسلامِ انحنى جذعُهُ وسلّم أغصانَهُ للغرابْ
ويا طالما هامَ فوق السماء وهامت حماماتُه كالسحابْ
كأن المنابرَ عادت لنا ومن فوقها عاد عهدُ السُّبابْ
كأن معاويةً بيننا تبسّم في وجههِ ألفُ ناب
ففي كلّ جذعٍ أرى ميثماً يطلُّ علينا بنشوى العذاب
يقصُّ لنا مشهداً آخراً وكيف القنابلُ تطوي الرحابْ
ففي كلِّ أرضٍ لنا نينوى تطوفُ على شاطئيها الرقاب
وفي كلِّ قلبٍ لنا قبةٌ تأنُّ: متى يستفيقُ النصابْ
متى ينتهي الهجرُ يا سيدي تلملمُنا من يدِ الاغتراب
نراكَ ترانا تزيحُ النوى فقد فاضَ من كلِّ جفنٍ عتابْ
يساءلُ عمّا جرى هاهنا وقد ضاعَ بين الحُطامِ الجواب

حرب الأيام الثلاثة والثلاثين

■■ د. عبد الله زيعور*

اسم الكتاب: حرب الأيام الثلاثة والثلاثين.
تأليف: جيلبير أشقر(١). ميشال شار شفسكي(٢).
ترجمة وتحقيق: جمال سالم.
الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ ٢٠٠٧م.
الناشر: دار الساقي للطباعة والنشر - بيروت.

يجمع بين الكاتبين (صداقة) عمرها ٣٠ عاماً يقولان إن أساسها القيم الإنسانية ومبادئ الثورة الفرنسية، وقد كتب أشقر الفصول الثلاثة التي تحلل الوضع اللبناني والمنطقة قبيل عدوان تموز ٢٠٠٦، فيما كتب الآخر الفصل الرابع وهو الأكبر والأهم كونه يعالج الحرب وتداعياتها السياسية والأمنية لكن من داخل الكيان الصهيوني.

في المقدمة يؤكد الكاتبان أن هذه الحرب الخاسرة، وهي السادسة في الحروب العربية الإسرائيلية قد عوَّضت في اللاوعي العربي عن الإهانة التي لحقت بالعرب في حرب الستة أيام في حزيران ١٩٦٧.

* باحث أكاديمي، لبنان.
(١) فرنسي من أصل لبناني، أستاذ في جامعة باريس الثانية وله عدة مؤلفات سياسية باللغة الفرنسية.
(٢) وهو يهودي فرنسي وإسرائيلي في آن ومناضل لأجل السلام مع الفلسطينيين، له عدة مؤلفات عن الصراع العربي الإسرائيلي باللغات الأجنبية.

يستعرض الفصل الأول تاريخ لبنان الخاضع للتجاذبات الإقليمية والدولية ويعتبر أن أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ كانت منطلقاً للمشروع الأمريكي الذي أعلنه جروج بوش آنذاك حيث وصف فيه إيران وسوريا بأنها قوى شريرة في محور الشر واعتبر أن الأولوية لجورج بوش هي مواجهة العدو الإيراني المانع لسيطرته على العراق والشرق الأوسط ككل، وذلك بفتح المعركة ضد القوى الداعمة لإيران وفي طليعتها حماس وحزب الله.

والمشكلة في لبنان كانت تحالف حزب الله وسوريا لذا كان القرار ١٥٥٩، الذي شدَّد الكاتبان على اعتباره خرقاً فاضحاً لمبادئ الأمم المتحدة وسمياه «بتمثال الأكاذيب»، حيث تم إقراره غصباً عن إرادة لبنان وسوريا، بما يخالف المادة الثانية من وثيقة الأمم المتحدة وفقرتها السابعة التي تمنع التدخل في القضايا التي تعود حصراً للسيادة الوطنية للدول الموقعة على المبادئ الدولية.

أما في خلفيات الحرب فاستعرض الكاتبان قلق أمريكا من التطور السريع للأحداث بعد مقتل الحريري، حيث راهنت على قوى المعارضة لسوريا في أن تحشر حزب الله في الزاوية، إلا أن ميزان القوى لم يكن يسمح بذلك، أما الخيار الآخر، الجيش اللبناني، وهو أداة أضعف من أن تقود الرهان في القضاء على حزب الله، وانقسامه في العام ١٩٧٦ خير دليل، وبالتالي من الوجهة الأمريكية فالقرار ١٥٥٩ سيصبح في (الروزنامة اليونانية) أي مجرد أوراق للتاريخ، لذا، من الضروري التدخل الخارجي عسكريًّا لقلب موازين القوى في لبنان وإيجاد فرصة العدّ للمعارضة لكي تواجه حزب الله سياسيًّا في الداخل، أما الخيارات فكانت: الولايات المتحدة غارقة في وحول العراق، فرنسا لا قدرات عسكرية لديها كافية لهذا المشروع. وفي هذا الصدد، نشرت صحيفة اللوموند الفرنسية في ٢٧ تموز ٢٠٠٦ أن القيادة العسكرية الفرنسية العليا ناقشت مطولاً إمكانية قيادة عسكرية أوروبية أو حتى فرنسية لتنزع سلاح حزب الله لكنها انتهت بنقاشها أن حزب الله الذي صمد بوجه الجيش الإسرائيلي الأقوى والأشد فعالية من أي قوة أوروبية محتملة، سيحقق نصراً آخر ربما يكون أكثر سهولة من نصره على إسرائيل لذا، فقد جرى الإقلاع نهائيًّا عن هذه الفكرة.

هذا من جهة ومن جهة آخرى فقد أتى العدوان في ١٢ تموز جزءاً من مشروع يستكمل عدوان إسرائيلي على غزة في ٢٨ حزيران بعد أسر الجندي الإسرائيلي. ويصف الكاتبان أن العمليتين هما توأمان، فكلاهما موجه إلى عدو لإسرائيل وأمريكا وحليف لطهران، ويرسل الإشارة إلى الحلفاء المحليين لواشنطن في الداخل لتصفية الحساب معهم.

وفي عودة إلى لبنان لاستعراض الوضع الداخلي وأزماته ودور حزب الله يستخلص الكاتبان أن الخطأ الحسابي لحزب الله في عملية أسر الجنديين قابله من الطرف الإسرائيلي خطأ جسيم قاتل في حساباتها لخوض معركة مع عدو تكاد لا تعرف شيئاً عنه، حيث ينقل عن موشيه أوريتر قوله: «إن الحرب التي بحسب قادتنا كان مفترضا لها أن تعيد قدرات

الردع لإسرائيل دمرتها في أقل من شهر..».

إلا أن الرياح جرت بما لا يشتهيه قادة العدو بعد أن حاولوا عبر مسودة قرار فرنسي أمريكي في ١٥ آب ٢٠٠٦ بأن تستكمل القوات الدولية الأعمال الحربية التي بدأتها إسرائيل، ليس فقط في الأراضي التي تتقدم فيها إسرائيل لكن في عمق أراضي لبنان إلا أن الوقائع أكدت ألَّا تقدم ميدانيًّا كان أم سياسيًّا ممكن أن يحصل دون موافقة حزب الله؛ فكان القرار ١٧٠١.

لكن قبل إقراره، طلبت أمريكا من إسرائيل التهويل بهجوم بري شامل لممارسة ضغط دبلوماسي يسمح لبوش بالحصول على أفضل الشروط لصالح إسرائيل في مجلس الأمن.

أتى القرار متغافلاً عن الاعتداء الصهيوني وطالباً من حزب الله وقف «اعتداءاته على إسرائيل»، دون أن يطلب رفعاً للحصار عن لبنان، ومن دون أي ضمانة لحماية الأراضي اللبنانية من الاعتداء الإسرائيلي، أما حماية الحدود اللبنانية من عمليات إدخال السلاح فلم تكن مواجهة قط ضد إسرائيل بل لمراقبة الحدود اللبنانية الإسرائيلية ليس إلا، لكن كلام موشي أوريتر قد عبر عن حقيقة الوضع في إسرائيل أزاء هذا الاصطفاف الدولي قائلاً: «ما الفائدة من هذا الدعم الدبلوماسي الدولي لإسرائيل وهي تتلقى جرعات يومية من الصواريخ على أيدي بضعة آلاف من مقاتلي حزب الله».

ثم يأتي الفصل الرابع، وهو الأهم حيث يؤكد فيه الكاتب الإسرائيلي أن عدوان ١٢ تموز أتى بعد أن اكتملت الظروف السياسية الدولية لصالح إسرائيل، وشكَّل خطف الجندي الإسرائيلي في غزة والآخرين في لبنان عبئاً كبيراً على إسرائيل لم تقدر على تجرعه، إلا أنه ينقل عن الرأي العام الإسرائيلي والعديد من المحللين أنهم لا يزالون غير مستوعبين كيف أن التدمير العنيف والإجرامي للمباني السكنية سيعيد لنا الجنديين المخطوفين؟

ثم يستعرض الكاتب أهداف أولمرت المتغيرة باستمرار خلال الحرب:

حيث بدأها بالقول: إن إسرائيل تريد أن ترغم لبنان على إجبار حزب الله لإعادة الجنديين فوراً. فإرغام لبنان هو بالقوة لأن العرب لا يفهمون إلا لغة القوة، وفق خطة تقضي بأن يعمد اللبنانيون بعد الضربات التدميرية الشديدة إلى الضغط على حزب الله وعزله سياسيًّا، وقد وصل الجهل الإسرائيلي بحقيقة الواقع في لبنان أن يقول المعلق في راديو إسرائيل: توجد في لبنان أغلبية مسيحية تكره المسلمين وتكره حزب الله تحديداً في معرض اسعراض حيثيات الحرب داخليًّا.

ثم تغيَّر الهدف ليصبح: تدمير حزب الله، فلقد اشتد القصف الإسرائيلي لكن في المقابل اشتد قصف حزب الله للعمق الإسرائيلي ليصل إلى حيفا، فيما إسرائيل احتفلت مرتين بالنصر:

أولاً: بإعلان قتل أمينه العام السيد حسن نصر الله.

ثانياً: بتدمير مقر القيادة والسيطرة العملانية للمنظمة.

ثم تمت مراجعة الهدف فتبين أن لا شيء منه تحقق، ليعلن أولمرت أن هدف الحرب هو منع صواريخ حزب الله من السقوط على مدن وبلدات إسرائيل لكن حزب الله بقي يقصف إسرائيل لليوم الأخير من الحرب.

وبعدما فشلت كل تلك الأهداف المعلنة قررت إسرائيل إكمال الحرب بهدف ترميم صورة الردع الإسرائيلي التي حطمها حزب الله، حيث كان التوجه نحو القصف الشديد بلا هوادة ورمي مئات الأطنان من قنابل «شالفوسفور» و«العنقودية» وتدمير قرى بأكملها فقط لإرسال رسالة للعالم مفادها أن إسرائيل هي قوة رادعة وقاهرة، ولذا يصف الكاتب في النهاية أن هذه الحرب كانت إخفاقاً تامًّا.

خلفيات الحرب:

ويستذكر الكاتب اندفاع قادة إسرائيل لإكمال حرب فاشلة منذ بدايتها بما كان يقوله القادة العسكريون الاستعماريون من الفرنسي «ماسو» إلى الأمريكي «وستمور لاند»: أعطوني أسبوعين إضافيين لكي!، حيث كان الفشل هو الخاتمة الوحيدة لكل هذه الحروب.

وفي تحليل لخلفيات الحرب، يؤكد الكاتب أنها أتت في سياق الحرب العالمية، الدائمة والوقائية، التي أعلنها المحافظون الجدد في البيت الأبيض بعد ١١ أيلول ٢٠٠١، والتي تحظى بموافقة وقبول متعاظم من الاتحاد الأوروبي. إن إسرائيل كانت قد خدمت دائماً هذا البلد أو ذاك من الناحية العسكرية منذ العام ١٩٦٠ مقابل خدمات عسكرية ودبلوماسية واقتصادية لإسرائيل وهذا التحالف كان قائماً على تبادل المصالح: إسرائيل هي رأس الجسر للدفاع عن مصالح «العالم الحر» في الشرق الأوسط ضد الاتحاد السوفياتي والقومية العربية، مقابل ذلك تدعم القوى الاستعمارية دولة إسرائيل ومشاريعها التوسعية.

إن الحرب العالمية الدائمة المفتوحة هي فكرة استراتيجية، تم التحضير لها عام ١٩٨٠ بشراكة من قبل المحافظين الجدد في أمريكا وفي إسرائيل الذين كانوا يعدون لحقبة ما بعد الاتحاد السوفياتي، وتقوم على إعادة استعمار العالم وفرض نظام جديد تقوده الليبرالية الجديدة ولكن بأحادية القطبية الأمريكية فقط؛ التي تريد وضع حد لحق الشعوب في تقرير مصيرها وحل المشاكل سياسيًّا على طريقتهم لما يؤدي إلى الاستقرار في العالم.

وفي سياق حرب تموز، لم يُخفِ المتشددون من بين المحافظين الجدد قلقهم وسخطهم للطريقة التي قادت فيها إسرائيل الحرب والتي أدت إلى فوضى حقيقية في إسرائيل، إن حزب الله هو دفاع حقيقي عن عطش الإيرانيين للسلاح النووي ولقد كتب شارل كراوتامر رئيس تحرير الوشطن بوست وهو محافظ جديد مقرب من ديك تشيني افتتاحية خلال

الحرب يقول فيها:

«تريد أمريكا، وتحتاج أمريكا لهزيمة مبرحة لحزب الله، ولعل السؤال الآن في أمريكا أن إسرائيل في عالم ما بعد ١١ أيلول ٢٠٠١ هي مسهِّل حلول لأمريكا أم عبء ثقيل عليها، إن هجوم حزب الله في ١٢ تموز ٢٠٠٦ كان فرصة ذهبية لإسرائيل لأن تثبت أهليتها ومشاركتها الأساسية في حرب أمريكا ضد الإرهاب، ولكن بحث أولمرت عن نصر في حساب سريع وضع ليس فقط العملية العسكرية الإسرائيلية في لبنان في دائرة الخطر، ولكن أيضاً ثقة أمريكا بإسرائيل، هذه الثقة تحتاجها كثيراً إسرائيل لتبرر بقاءها كدولة ولتكلفة جيشها، إن أولمرت المرتجف يتخبط الآن» ويعود الكاتب الإسرائيلي ليقول:

«بعد انتصار بوش في الانتخابات انصهرت سياستا الدولتين وتوحدتا، لتصبحا وحشاً برأسين، رأس واحدة منها أكبر وأغنى من الآخر، لقد أرادت إسرائيل أن تظهر حربها في لبنان وفي فلسطين كجزء من صدام الحضارات، فيقول إيهود بارك في هذا الصدد: إننا نعيش في فيلا عصرية مرفهة وسط الأدغال، وإن حروب إسرائيل هي ليست سوى حروب بقاء، وإن هذه الحرب هي امتداد طبيعي لحروب أمريكا التي تقتل فيها مئات الألوف من العراق. فالحرب «ليهودية - المسيحية» المشتركة هي متناقضة في ذارائعها، فهي من جهة لا تكترث للقتلى بل وتسخر من الضحايا، لكن، ومن جهة أخرى وبالدمار الشامل الذي تحدثه فهي تريد أن تعلم «الآخرين» ولمرة واحدة ما تكلفه جريمة التعرض لإسرائيل.

إن الشرق الأوسط هو هدف مركزي وأولي في الحرب العالمية المفتوحة والوقائية لواشنطن ودور إسرائيل العسكري فيها هام أكثر من أي وقت مضى، في سحق واستسلام (الشعوب المتمردة) وإخافة الأخرى حتى لا يحلم هؤلاء بالخروج عن السيطرة الأمريكية، وبالتالي فما جرى في غزة ثم في تموز ٢٠٠٦ في لبنان هو مشاركة في هذه الحرب: استسلام شعوب وإخافة شعوب أخرى.

إن التوتر بين المجتمع الدولي عموماً وبين مشروع عسكرة إسرائيل هو دائم وهو مرشح للتصاعد باعتبار أن قدرة الردع الإسرائيلية تحطمت عند حزب الله وبالتالي فإن جولة أخرى هي قيد الإعداد والبرمجة في إسرائيل.

إخفاق الحرب:

في ٢٢ تموز كتب المحلل العسكري لصحيفة «نيويورك بوست» الأمريكية: «إسرائيل هي على وشك خسارة الحرب، وهذه مسألة مُرّة لكل من ساند إسرائيل طوال حياته، لكنه الآن حقيقة، فالوضع ينهار يوماً بعد يوم» لا أحد يشك في خسارة إسرائيل، حتى البيت الأبيض جهد بالكلام عن نجاحات، آملا بتهدئة عسكر البنتاجون والخارجية الذين يريدون وضع جديد لها بعد أن صار خضوع المحافظين الجدد لهذه السياسات غير مسؤول وفاضح.

إن أفضل دليل على إخفاق الحرب هو عدد لجان التحقيق التي شُكِّلت في إسرائيل حيث إن بعضاً منها شُكِّل بضغط شعبي...

الفشل هو أولاً استخباراتي؛ طالما تصوروا أنفسهم الأفضل في العالم، لقد نجحوا بالفعل في عمليات الكوماندوس والخطف والاغتيال غير الشرعية في العالم لكن فيما يتعلق بعلم الاستخبارات الفعلي، فهم فشلوا على نحو يستحق الشفقة.

الكلمة المعبرة عن هذه الحرب هي «مفاجأة»: فوجئت الحكومة بقدرة الرد لدى حزب الله، بفاعلية نظامه الدفاعي على الجبهة، بعدد الصواريخ التي ضربت شمال إسرئيل التي حطمت أسطورة المركافا (٤) وجعلتها صفراً، بفاعلية وإخلاص مقاتلي حزب الله، وبكلمة أيضاً مفاجأة بكل ما هو فارق بين نصر أكيد وهزيمة محتومة...

لقد قال قائد المخابرات العسكرية السابق الجنرال يوسي كوبرفاسر: «أنا لم أتفاجأ أبداً، إنه بالضبط حزب الله الذي أعرفه». لقد كان الفشل أيضاً لدى جهازي «أمان» و«الموساد» ليس فقط في المعلومات التي يمتلكانها عن حزب الله بل بقدرتهما السياسية على تحليل المعلومات وخاصة استخلاص النتائج الصحيحة...

إن هذا الفشل كان فشلاً في إقناع الرأي العام الإسرائيلي بما جرى، ومرده بحسب الصحفي العسكري يوري أفنيري احتقار العرب، العربي هو بدائي، خائف، مسلم قاسٍ ومعادٍ للسامية، هذا التصور سبَّب «غباشة» كاملة وعمى فيما يخص إخلاص حزب الله، وأداءه وموقعه في المجتمع اللبناني»...

علينا تسجيل أن إرادة إسرائيل في زرع ألوف القنابل في كل لبنان لكي يثور الشعب اللبناني ضد حزب الله قد فشلت: لقد اتَّحد اللبنانيون ضد من أراد تدمير لبنان، كما أن هذه الأفشال مجتمعة أدَّت إلى تدمير خطير للجيش الإسرائيلي وقدراته العملانية، وهذا ليس بحاجة للجان تحقيق لمعرفة أسبابه وهي ثلاثة:

١- إن مؤسسات إسرائيل كانت غير مؤهلة لاستباق الرد اللبناني على الهجوم، وسبب ذلك هو عجرفة إسرائيل وتعاليها العنصري إزاء عدوها العربي. كل الذين جُنِّدوا من الاحتياط اعترفوا بعدم قيامهم بتدريبات منذ سنوات، لقد كان الجيش ببساطة غير مؤهل لهذه العملية.

٢- رئاسة الأركان تُدار لأول مرة في تاريخها بطيار، اعتمد على السيطرة المطلقة للطيران، مهملاً تحضير جيش البر، لا يكمن كسر إرادة شعب بغارات طيران، تدخُّل الجيش البري ضروري.

٣- منذ خمس سنوات قبل الحرب، لم يقاتل الجيش الإسرائيلي سوى مدنيين: اضطهاد للنساء والإطفال، قصف وهجمات على أهداف مدنية في الضفة وغزة، الشعب أعزل، أو أحياناً مسلح قليلاً وأحياناً كثيرة غير مجرب، لقد أصر الجيش على استعمال

كلمة حرب في عملياته هذه، لقد سخر المناضلون في إسرائيل المناهضون للعمليات ضد غزة والضغة من الجنود قائلين لهم: «عندما يأتي اليوم الذي ستواجهون فيه خصماً مسلحاً ومدرباً، لن تعرفوا ماذا ستفعلون»، في لبنان كان مقاتلون مدربون ومسلحون جيداً بانتظار الجنود... لقد أدت الحرب ضد المدنيين إلى تدمير فاعلية الجيش الإسرائيلي.

٤- ثم كيف ننسى الفشل الذريع في تدهور شخصية الجندي الإسرائيلي والأخطر لدى القائد: رئيس الأركان باع أسهمه في سوق البورصة قبل المعركة، الرشوة كانت سيدة الصفقات التي سلحت الجيش آليات ومعدات وذخائر وذلك على حساب نوعية المعدات وفاعليتها. إنه البحث الشخصي عن الربح الأقصى.. إنها «النيوليبرالية» التي تحكم إسرائيل اليوم، فهي أي «الليبرالية الجديدة» تقود إلى الحرب كما تقود الغيوم المطر: منفعة شخصية، استبدال الأجهزة الرسمية بالخصخصة الشاملة، هذه الاعتبارات تتضارب مع ما يسمى «المصلحة الوطنية» لا سيما خلال الحرب، ولقد عبر الصحفي الإسرائيلي الشهير دانيال بن سيمون عن مظاهر هذه النيوليبرالية في الأداء: «إن كل لجان التحقيق التي ستُشكَّل لا تقدر على حجب الجريمة التي كنا شهودها خلال الحرب: لقد اختلفت ببساطة كل مؤسسات الدولة، مثلما أن الأرض ابتلعت الدولة، أهلنا في الشمال كانوا بلا مأوى وخدمات: إن حقيقة الدولة تقاس بالتجارب، وفي هذا المقياس إسرائيل فشلت».

ومنذ العام ١٩٥٦ لم تعانِ إسرائيل من هجمات في عمقها، لكن عندما قصفت بيروت والضاحية، لم يُعر قادة إسرائيل لخطابات الأمين العام السيد حسن نصر الله الذي هدَّد بقصف العمق، وهكذا فعل، فحيفا قصفت حتى اليوم الأخير من المعارك. ولم يبقَ في مساكن شمال إسرائيل إلا الفقراء الذين لا قدرة لهم على الرحيل.

لقد كانت هذه الحرب ضد شعب، فاستراتيجية المحافظين الجدد، نقلت الحرب من «الدولة المارقة» إلى «الشعوب المارقة» التي يجب أن تعاقب لأنها احتضنت الإرهابيين مثلما حدث في أفغانستان، العراق، فلسطين ثم لبنان. وفي هذه الحرب لم يجد اليسار الإسرائيلي المؤيد -حزب العمل، حركة السلام الآن..- في مواجهة إسرائيل للمجموعة الدولية بسبب قصفها للأهداف المدنية فأيدوا ما فعلت في إطار «العالم المتحضر ضد الأرهاب العالمي».

بعد الحرب، الأزمة والحرب المقبلة:

جاء في افتتاحية «هآرتس» في ٣٠ آب ٢٠٠٦: «من جهة الرأي العام، من أوصل البلاد إلى الكارثة عليه أن يدفع الثمن... لقد كان منصب أولمرت رئيساً للوزير فضفاضاً عليه»، هذا استنتاج يُجمع عليه الإسرائيليون، الذين تظاهر منهم ٥٠ ألفاً في أيلول الماضي مطالبين بلجان تحقيق.

حزب كاديما بات الآن على وشك الانهيار، لكن بمجرد انتهاء حرب الأيام الـ ٣٣، بدأ

الخبراء يعدون العدة للحرب الجديدة، ولقد كتب المحلل العسكري أبراهام طال: إن حرباً تنتهي بالتعادل، ودون أي اتفاق موقع بين الطرفين، ستشتعل عاجلاً أم آجلاً. في الصراع بين إسرائيل وإيران، عبر وكيلها حزب الله لم يصل أي من الطرفين إلى مبتغاه الاستراتيجي، ولهذا السبب يقول أولمرت أمام الكنيست: إن من الضرورة أن تتحقق ونطمئن أنه في الجولة المقبلة ستسير الأمور أفضل» كما عبّر روني غاسرئيل عن آفاق في المستقبل في صحيفة الغارديان (١/ ٩/ ٢٠٠٦) قائلاً: «علينا الاستعداد كما لو أن المعركة المقبلة ستندلع في وقت قصير وكما لو أن الخاتمة محتومة نصراً، خلال سنتين منذ الآن، ستكون جولة أخرى مثل الأولى لكنها ستكون أخطر وأشمل: حرباً شاملة مع جيوش نظامية، منها جيش دولة إقليمية كبيرة»، لكن الصحفي زئيف شيف يقول: «علينا إنجاز السلام مع سوريا وإخراجها من المحور الإيراني، فليس أفضل من السلام مع سوريا للبدء بالحرب مع إيران، ذلك أن إسرائيل من الناحية الاستراتيجية هي اليوم في حرب شبيهة بحرب ١٩٤٨، تقاتل لتواجه تهديد إلغائها القادم من إيران التي تطور سلاحاً نوويًّا وتقود تياراً دينيًّا متعصباً، وإسرائيل تقاتل على الجبهة مع الفلسطينيين كجبهة رئيسية، إنه موقف يناقض كل منطق: علينا التقرير بأن الجبهة الأولى والأساسية هي في مواجهة خطر الوجود».

لكن المحافظين الجدد في أمريكا وبعض قيادي الجيش لا يحبذون السلم مع سوريا ويقولون: إن على إسرائيل مهاجمة سوريا أولاً، وإذا كان الكل يوافق على التحضير لحرب مقبلة إلا أنهم غير مجمعين على الأولويات: إيران ثم سوريا أم سوريا ثم إيران وبعضهم يحلم بإيران وسوريا في آن واحد، وهناك من يؤكد معركة مقبلة مع حزب الله.

إن سنتين من الاستعداد للمعركة المقبلة مع حزب الله هي كافية بلحاظ تركيبة الجيش والرغبة في الانتقام ودعم واشنطن، كافية لغسل العجز المتراكم ولربما لن تتيح واشنطن لفترة استعدادات كافية لزج إسرائيل بالمعركة المقبلة.

لكن درساً أساسيًّا نستخلصه من هذه الحرب: لقد انتهى عصر الحروب السهلة وحروب الحسابات السهلة، صار ذلك وراء ظهرنا، ومهما سيكون ثمن الحروب المقبلة فإن الشعب والمدنيين هو من سيدفع الثمن غالبا، ومصير المدنيين سيكون رهينة بيد أصحاب أحلام السيطرة قادة الولايات المتحدة وحلفائها الأمناء في إسرائيل. ولقد عبّر داعية السلام الإسرائيلي تانيا راينهرت:

من وجهة القيادة الإسرائيلية العسكرية، لن يكون اللبنانيون والفلسطينيون أحجار الشطرنج في الحرب المقبلة وإنما شعب إسرائيل أيضاً.

المشروع الأمريكي فشل أيضاً:

بعد الحرب، لم يعد هناك أدنى شك أن إدارة بوش وفريقه ستدخلان التاريخ بوصفهما

أشد الإدارات حماقة في تاريخ إمبراطورية الولايات المتحدة.

إن إدارة بوش فشلت خلال السنوات الثلاث الأخيرة في كل مكان، وصعوبات مشروعها العسكري هي اليوم إلى إزدياد. إنها بدايات النهاية لسياسة الكاوبوي أو راعي البقر التي صارت مع كوندوليسا رايس دبلوماسية راعية البقر التي لم تفلح في تغيير صورة أمريكا في العالم، إنها اليوم مرحلة غرق سفينة بوش في المياه السوداء للمستنقع العراقي الأسود، حيث لم يفلح الجيش الأقوى في العالم إخضاع إرادة الشعوب الفقيرة.

لقد بدت الولايات المتحدة عاجزة عن السيطرة على العراق، وهي عجزت عن السيطرة على فيتنام، لكن قدرة أمريكا اليوم أقوى بكثير من أيام فيتنام. فقد تقلصت أعداد الجنود في الجيش الأمريكي حاليًّا على حساب التفوق التكنولوجي، لكن الجنود اليوم هم الأساس في كل احتلال للأراضي، لقد ظن الجيش الأمريكي أنه يمكنه استبدال الجيش بتقنيات متطورة، وبما أن العملية فشلت والأمر بحاجة إلى جنود ليبقوا لاحتلال الأرض، فالحل بات واضحاً لمواجهة مقاتلي التحرير الذين يشبههم ماوتسي تونغ بالسمك في الماء: إفراغ الوعاء من الماء، يعني ارتكاب مجازر على الطريقة الروسية في الشيشان، أو وضع الناس في معسكرات الاعتقال كما فعل الفرنسيون في الجزائر أو الاثنين معاً كما فعلت أمريكا في فيتنام.

لقد واجه الأمريكيون مشكلة عويصة وأشد: الشيعة العرب في العراق، لقد استطاع الشيعة المقربون لإيران تهميش الشيعة المتحالفين مع أمريكا، ولم يعد يبق أمام إدارة بوش إلا سياسة: «فرق تسد» بين الشيعة والسنة والأكراد، إلا أنها وجدت نفسها أمام منعطف الحرب الأهلية التي استعجلت وأكدت الفشل في مشروع السيطرة على العراق.

هذا الحال الأمريكي في العراق (أقدام من فخّار) جعل طهران تتحدى أمريكا وتنجح في مواجهة التأليب الأمريكي للسنة العرب ضد نظام شيعي والذي امتد من العام ١٩٧٩.

إن أحد مفاتيح النجاح الإيراني هو التحالف مع حماس، الذي تطور بتصريحات محمد مهدي عاكف قائد حركة الإخوان المسلمين الذي أيَّد تصريحات الرئيس أحمدي نجاد عام ٢٠٠٥، بحيث إن نجاح حماس في الانتخابات في كانون الثاني ٢٠٠٦ شكَّل ضربة للمشروع الأمريكي في المنطقة، وهنا كان السبب الحقيقي لدخول إسرائيل المباشر على الخط بوصفها منقذاً لمشهد غرق السفينة الأمريكية.

لقد غفلت إدارة بوش عن فشل إسرائيل في السيطرة على الأراضي المحتلة وهي التي عرفت فيتنام خاص بها في لبنان بعد ١٨ عاماً من احتلال جنوب لبنان، وتوَّجته بانسحاب يذكرنا بانسحاب الأمريكيين من سايغون عام ١٩٧٥... لقد واجهت إسرائيل بحربها في لبنان لأول مرة تاريخها مقاومة شعب حقيقية لها خطوط إمداد ثابتة ومتينة، ولم يكن بوسعها إفراغ الوعاء من الماء وحصر السمك فكان الانسحاب معادلاً للهزيمة التي لا علاقة لها بأي شيء من شروط الانتصار.

لقد كان القصف للمدن والقرى في لبنان شبيهاً بقصف الحرب العالمية الثانية وبقصف الفلوجة عام ٢٠٠٤، وكان قصف انتقام من شعب أجبرها على الرحيل دون شروط وبهزيمة محققة، بل وكان قصفاً تجاوز كل الحروب العالمية والأمريكية في فيتنام ويوغسلافيا، كان المراد منه إسرائيليًّا الاستسلام وفقط الاستسلام، ومن وجهة نظر أمريكية هجوماً مضادًّا إقليميًّا ضد إيران.

لقد فشلت الحرب في هدفها في إشعال حرب أهلية في لبنان، ووحَّدت اللبنانيين تجاه التدمير والمجازر، وفشلت في فرض الاستسلام على حزب الله وإلقاء السلاح، وهي عوضاً عن ذلك حوَّلت حزب الله إلى عدو جدي وذلك منذ العام ١٩٩٧ محولة زعيمه السيد حسن نصر إلى البطل العربي الأكبر شعبية منذ عبد الناصر، وصارت أهداف الشقاق بين السنة والشيعة في العالم العربي بعيدة التحقق حتى أن بعض الواعظين في السعودية السنة تجرؤوا على إعلان دعمهم لحزب الله، مما شكَّل إهانة للعائلة السعودية المالكة.

لقد أدَّى الاستفتاء الذي أنجزه مركز سعد الدين إبراهيم خلال آب ٢٠٠٦ في مركز ابن خلدون في مصر ونشره في (الواشنطن بوست) إلى نتيجة أن السيد حسن نصر الله الرجل الأكثر شعبية في مصر (٨٢٪) من الأصوات يليه أحمدي نجاد (٧٣٪)، ثم خالد مشعل (٦٠٪) ثم أسامة بن لادن (٥٢٪) ومحمد مهدي عاكف (٤٥٪) جاء الاستفتاء ليؤكد غرق سفينة المحافظين الجدد في مشروعهم الإمبراطوري في الشرق الأوسط، لتغرق معه هذه المرة إسرائيل، وما علينا إلا أن نأمل ألَّا يؤدي هذا الغرق إلى إزهاق ألوف الأرواح معه في المنطقة وفي أمريكا والعالم: إن تدخُّل فرنسا في حرب العراق وإيران نقل المعركة إلى قلب باريس عام ١٩٨٦، وحرب روسيا في الشيشان أخذت معها ضحايا روس مدنيين في قلب موسكو، والعودة الكثيفة للجيش الأمريكي إلى الخليج سببت الكارثة الكبرى في ١١ أيلول ٢٠٠١، ومشاركة أسبانيا لأمريكا في حرب العراق سببت كارثة ١١ آذار ٢٠٠٤ في مدريد، ومشاركة بريطانيا أدت إلى أحداث لندن في ٧ تموز ٢٠٠٥: رقم مرتفع جدًّا من الضحايا في المستقبل جرى إنقاذهم بإجهاض عمليات كثيرة كانت تحضر في مدن عدة في أوروبا...

فكم من الرعب والقتلى يلزمنا للوقف النهائي لحروب الاحتلال والتدخل الاستعماري في بلدان العالم؟ □

إعداد هيئة التحرير

معالم التربية الإسلامية

المؤلف: سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي
الطبعة: الثالثة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م (١٤١ صفحة)
الناشر: انتشارات محبات الحسين عليه السلام

معالم التربة الإسلامية جملة من الأحاديث جمعها القسم الثقافي في مكتب آية السيد محمد تقي المدرسي. وموضوع الكتاب هو ضمن محاضرات في معالم الحضارة الإسلامية، إلا أنه أُفرد ضمن مجموعة خاصة لما له من الأهمية القصوى ولمعالجة المصنف لهذا الموضوع بنظرة جديدة معتمدة على الكتاب والروايات الشريفة. والكتاب عبارة عن ثلاثة فصول كل فصل ضم مجموعة من العناوين المهمة التي حاول سماحته من خلالها أن يتضمن جميع جوانب هذا الموضوع المهم.

□ □ □

أسرار النجاح في العلاقة الزوجية

المؤلف: الشيخ محمد العليوات
الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م (١٠٨ صفحة)
الناشر: مركز البيت السعيد

مجموعة من الأحاديث المهمة حول العلاقة الزوجية ألقاها الكاتب كرجل متخصص له باع طويل في هذا المجال. ورغم أن هذه الأحاديث مختصرة إلا أنها تتميز بالتذكير والموضوعية التي تضيء الطريق للقارئ وتوقفه على بعض مسؤولياته، كما يحوي الكتاب مجموعة أخرى من الأفكار والتوجيهات هي عبارة عن محاضرات تُعنى

بقضايا تأهيل الشباب للزواج. والكتاب جاء ليسد نقصاً حادًّا لدى الجنسين في الوعي بموضوعات وقضايا وطبيعة الحياة الزوجية.

□ □ □

نشوء وسقوط الدولة الصفوية

المؤلف: كمال السيد.
الناشر: مكتبة فدك، إيران- قم. ٢٠٠٥م.
الحجم: وزيري، (٣٦٨ص).

لا تعتبر الدولة الصفوية صورة من التاريخ فحسب، بل هي مضافاً لذلك مصطلحٌ يحمل في ذاته العديد من الدلالات الثقافية والاجتماعية، أو هكذا أُريد له. حيث لا يمكن الحديث عن الشأن الطائفي في الوسط الإسلامي بين السنة والشيعة إلا ولهذه الدولة ومصطلحها الحضور الملحّ في ذاكرة المتنازعين.

هل أن تَحوّل الدولة الصفوية في حقبة من حقب التاريخ إلى مصطلح تحليلي أمر طبيعي، أم أن وراءه صنّاع وعمّال عملوا على نحته وتدعيمه؟! هل كل ما قيل ويقال عن الدولة الصفوية حقيقة أم خيال؟! أحقاً أن الدولة الصفوية هي سبب الشقاق والتنافر بين السنة والشيعة أم أنها غير ذلك؟!.

يقول المؤلف: إن حقائق كثيرة عن هذه الدولة مفقودة في الوعي العربي، وحقائق أكثر من ذلك مصنوعة وموهومة عمل على صنعها واستغلالها النظام العراقي السابق أثناء حرب الخليج الأولى (الحرب الإيرانية - العراقية)، وبالتالي فإن الواجب العلمي يقتضي وضع الأمور في نصابها الصحيح، والوقوف على الحقائق دونما تجاوز، لأن ذلك أقرب للموضوعية وأرض للحقيقة.

الكتاب الذي بين أيدينا يقع في تسع فصول: الأول عن إرهاصات وظروف التأسيس، والثاني يتناول عصر الاستقرار والازدهار، والثالث يتحدث عن رياح الأزمة، في حين يتحدث الفصل الرابع عن البطل القومي، أما الخامس فإنه يتناول المشهد الثقافي والحضاري في عهد الشاه عباس الأول، وفي الفصل السادس تناولٌ لملوك وعلماء، أما السابع فإنه حديث عن الصراع الفكري في عهد شاه سليمان، والفصل الثامن تحت عنوان (نحو السقوط: عهد شاه سلطان حسين)، وفي الفصل التاسع والأخير كلام عن أسباب السقوط.

□ □ □

تراث الشيعة القرآني

إعداد وإشراف: محمد علي مهدوي راد، فتح الله نجار زادكان، علي الفاضلي.
الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ/٢٠٠٧م، (٦٣٨ص)، الجزء الثاني.
الناشـــر: مكتبة التفسير وعلوم القرآن، قم المقدسة.

والكتاب هو الجزء الثاني من سلسلة الرسائل والمقالات في علوم القرآن والتفسير، وقد قسّم المعد هذه المجموعة إلى قسمين:

الأول: علوم القرآن: حوى هذا القسم

رسالة فريدة ورائعة تحت عنوان: (إنارة الحالك في قراءة مَلِك ومالِك)، لمؤلفها آية الله شيخ الشريعة الأصفهاني. حيث رجّح الأصفهاني في هذه الرسالة قراءة (مَلِك) على قراءة (مالِك)، ولإحكام رأيه فقد أطنب في البحث حول القراءات وكيفيّاتها وخصائصها المختلفة المشهورة وذكر أدلة رأيه.

والرسالة من تحقيق وتصحيح الشيخ ضياء الدين المحمودي.

الثاني: التفسير: حوى هذا القسم خمس رسائل في التفسير، وهي:

١- رسائل ابن سينا في تفسير القرآن.

وهي خمس رسائل تفسيرية للفيلسوف الشهير أبي علي بن سينا، وهي تفاسير:

- سورة الأعلى.
- سورة الإخلاص.
- سورة الفلق.
- سورة الناس.
- تفسير الآيتين ١١ و ١٢ من سورة فصّلت.

وقد قام بتحقيق هذه المجموعة التفسيرية الفاضل محسن بيدارفر، وهو أحد المضطلعين في الفلسفة الإسلامية وتراث ابن سينا.

٢- الجمع بين كلام النبي والوصي وبين آيتين.

هذه الرسالة من تأليف العلاّمة الحلّي، وهي جواب عن سؤالين للوزير رشيد الدين فضل الله، ومن ثم دوّن العلامة هذه الإجابة.

قام بتحقيق وتصحيح الرسالة الشيخ محمد جواد المحمودي.

٣- تفسير الآية ١٥٨ من سورة الأنعام.

تأليف السيد معين الدين محمد الحسيني، حقّقها وصححها الشيخ محمد رضا الفاضلي.

٤- رسالتان تفسيريتان للمجاهد الشهيد القاضي نور الله المرعشي الشوشتري، هما:

١- كشف العوار في تفسير آية الغار.

٢- مونس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد.

وكلتا الرسالتين تحتويان على أبحاث حديثية وأدبية وعلميّة في التفسير،وقد حققهما الشيخ محمد جواد المحمودي.

٥- تفسير سورة الإخلاص.

رسالة من تأليف نصير الدين محمد اللاهيجي الكيلاني (من علماء القرن الحادي عشر).

وهي آخر رسائل الكتاب، قام بتحقيقها وتصحيحها الشيخ محمد جواد المحمودي.

□ □ □

الإمام موسى بن جعفر عليه السلام

ضحية الإرهاب السياسي

المؤلف: الدكتور محمد حسين علي الصغير
الطبعة: الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م (٢٨٧ صفحة)
الناشر: مؤسسة البلاغ للطباعة و النشر

حياة الإمام الكاظم عليه السلام بين المظالم

والمعارف، مظالم الطواغيت ومعارف الرسالة الإسلامية هذا ما كتبه المؤلف في كتابه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام ضحية الإرهاب السياسي.

فقد رصد فيه مؤلفه ذلك الكم الهائل من المعارف، وسبر ذلك السيل المتلاطم من المظالم. وقد بحث ذلك في ثمانية فصول:

- الإمام في سماته وميزات.
- الإمام والمسيرة العلمية الرائدة.
- الإمام وظواهر الحياة العقلية المتطورة.
- الإمام وطواغيت عصره.
- المناخ الثوري وإجراءات الإرهاب السياسي.
- البعد الاستراتيجي لسياسة الإمام في مقاومة الانحراف السياسي.
- الإمام في غياهب السجون.
- الإمام في مدارج الشهادة.

□ □ □

الموجز في علوم القران الكريم

المؤلف: الشيخ عبد العظيم المشيخص
الطبعة: ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م (٢٨٢ صفحة)
الناشر: دار الأولياء. بيروت، لبنان

وهو عبارة عن دروس وإفادات ألقاها آية الله الشيخ الدكتور محمد الصادقي، وقد جهد الكاتب بجمعها وترتيبها ضمن سلسة من الدروس. وهذه الدروس التي من خلالها تتضح منهجية آية الله الصادقي، حوت أهم المواضيع التي تطرق إليها المفسرون والمتخصصون في مجال القران الكريم. وقد أشاد آية الله الصادقي -ما جاء في المقدمة- بما قام به الكاتب الشيخ المشيخص من جهد موصياً بإلفات النظر إليها ليهتم بها طلاب علوم القران الكريم.

□ □ □

دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية

المؤلف: الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي
الطبعة: الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م (٣٠٣ص)
الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

يبحث الكتاب بعناية في سياق حوار موضوعي وبنَّاء حول بعض ما يُطرح في مجال تشكيل المعرفة الدينية، وقد اقتصر البحث عن دور العقل فيها نظراً إلى أن البحث عن دور العقل والنص -كما ذكر المؤلف في مقدمته- في تشكيل تلك المعرفة يخرج عن الفرصة المتاحة في هذا الكتاب.

وقد طرح الكاتب مجموعة من التساؤلات المهمة في مقدمته تمهيداً لبحثه، منها: لماذا هناك تخبط في البحث المتعلق بالمعرفة عموما؟!

ما هو دور كل من العقل والنص في تأسيس وتشكيل المعرفة الدينية؟

هل العقل منفصل عن النص، باعتبار أن مجال العقل في المعرفة يختلف جوهريًّا عن مجال النص، وأن النص لا ينفع إلا في مجال الإيمان ولا ينفع في مجال العقل؟!... أم أن هناك علاقة بين العقل والنص؟

ومع فرض وجود العلاقة... فهل يتقدم

العقل على النص أم النص هو المتقدم عليه؟

ما هي المساحة المتاحة للعقل في تشكيل تلك المعرفة؟ وكيف يمكن تثبيت تلك المساحة أمام النص أو معه؟...

وقد حوى الكتاب مقدمة وأربعة أبواب، فالباب الأول في بعض المقدمات البيانية للوقوف على بعض المفاهيم، والباب الثاني عن مفهوم العقل، والثالث عن دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، والرابع متعلق بدور العقل في فهم النص عموماً والقرآني خصوصاً.

□ □ □

مجمع الفوائد

المؤلف: سماحة آية الله العظمى المنتظري
الطبعة: الأولى، ١٣٨٤هـ.ش
أعده ونظمه: لجنة الأبحاث العلمية في مكتب آية الله المنتظري، قم المقدسة.
الناشر: نشر سايه، قم المقدسة.
الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

يضم الكتاب قسماً كبيراً من المباحث الأصولية، وبعض القواعد الفقهية المبثوثة في كتب سماحة آية الله المنتظري، وقد روعي تنظيم تلك المباحث مطابقاً لنَظْم كفاية الأصول مع تفاوت يسير في بعض المباحث، ونَظَّم مطالب الكتاب في جزأين متمايزين، الجزء الأول في المباحث الأصولية وهو يشتمل على مقدمة وعشرة فصول، والجزء الثاني في بعض القواعد الفقيه وهو يشتمل على سبعة فصول.

□ □ □

نهج الإصلاح
قراءة في الخطاب الإصلاحي للإمام الحسين عليه السلام

المؤلف: السيد محمود الموسوي.
الطبعة: الأولى ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، (وسط ٨٨ ص).
الناشر: دار الإمام الحسين للبحوث والدراسات - السعودية.

مساهمة في قراءة تراث الإمام الحسين عليه السلام، بعيون رسالية معاصرة، تتلمس ببصيرتها مكامن الخلل والضعف في مسيرة الأمة، والاسترشاد برؤيتها لحل مشاكلنا وأزماتنا.

ولما يمثله تراث أبي عبدالله الحسين من التعبير الصادق لخط الرسالة المحمدية، بالإضافة إلى التصوير الحقيقي لطبيعة المرحلة التي أسست للكثير من المقولات والمبتنيات العقدية والفقهية في الأمة الإسلامية.

جاء هذا الكتاب -وهو للكاتب والباحث السيد محمود الموسوي- وقد ركّز على هذه النقطة في مقدمة كتابه: «إن تراثنا المعصوم هو الذي يُقرأ به الواقع، وتُقرأ من خلاله الأفكار البشرية للآخرين، وعلى أساسه نُقيّم، وليس العكس، بأن نقوم بقراءة قيمنا المستنبطة من تاريخنا من خلال ما جاء به الآخرون واستنتجوه، لذلك فإن على الذين شرّقوا وغرّبوا بحثاً عن خطاب جديد أن يستفيقوا من غفوتهم المغلّفة بأغلفة التحديث والتجديد والمعاصرة وما إليها، وعليهم أن ينفضوا من فوق عقولهم أتربة الانبهار بما

جاء به الآخرون، ليستعيدوا ثقتهم بأنفسهم وبما آمنوا به.

قدم الكاتب -كمفتتح لقراءة الخطاب الحسيني- بتساؤل هام:

- كيف نقرأ الخطاب الحسيني؟ موضحا ومؤكداً فيه بضرورة الاعتماد على منهج متسق في قراءتنا للخطاب الحسيني، خلاصته:

١- قراءة استيعابية لمجمل الخطاب الحسيني، والمسيرة الحسينية، لتحاشي القراءة المجزوءة، لمعرفة سياقاتها العامة في الخطاب، وللتفريق بين ما هو أصل وما هو استثناء.

٢- الانطلاق من الرؤية المتكاملة لمنهج أهل البيت عليهم السلام، فكما أن القرآن الكريم، يصدِّق بعضه بعضاً، كذلك مسيرة أهل البيت عليهم السلام، وخطابهم يصدِّق بعضه بعضاً، لأنهم عدل القرآن الكريم.

٣- محاولة فهم الخطاب الحسيني، وفقاً لحاكمية القيم العامة للدين، وهذا المنهج وإن لم يظهر بشكل جلي في مطاوي البحث إلا أنه المعتمد في عملية التفكير والبحث.

وقد تناولت قراءات الكاتب للخطاب الحسيني لجملة من خطابات الإمام الحسين من مسيرة النهضة الحسينية في المدينة المنورة مروراً بمكة المكرمة وحتى آخر لحظات حياته الشريفة في كربلاء المقدسة قبيل استشهاده عليه السلام.

وثمة كلمة: إن الكتاب هو الإصدار الثالث لدار الإمام الحسين للبحوث والدراسات، والتي حملت على عاتقها قراءة هذا التراث -المعصوم- وما يرتبط به بعيون رسالية معاصرة، لنستطيع من خلالها -القراءة- علاج أمراض الأمة الإسلامية، ومواجهة التيارات الفكرية والثقافية التي تعصف بها.

□ □ □

السيدة زينب عليها السلام

ثورة لا تهدأ ودمعة لا ترقأ

المؤلف: إبراهيم محمد جواد

الحجم: وزيري، (٣٠٣ ص)

الناشر: دار المحجة البيضاء، لبنان بيروت. ٢٠٠٥م.

كلما ذكرت كربلاء الشهادة اقترنت معها زينب البطولة، حيث كانت السيدة زينب عليها السلام جزءاً لا ينفك من لوحة عاشوراء، ومشهد لا يُتجاوز من حلقاتها، ونبراساً لا يطمس من عبرها. لهذا لا تجد قلباً عشق الحسين عليه السلام وجرت دموعه على مأساته إلا وقد هام في زينب عليها السلام وصرخ لمعاناتها.

الكتاب الذي بين أيدينا تعبير عن تلك الصورة، يدرس فيه المؤلف حياة هذه السيدة الزكية؛ سليلة الإباء، مستعرضاً جميع مشاهد حياتها من أيام الطفولة مروراً بالصبا في كنف علي والزهراء عليهما السلام، ووصولاً لعليائها في ساحة كربلاء، وانتهاء بشهادتها -مكررة قول أبيها: «فزت ورب الكعبة»- في ريف دمشق.

□ □ □

عاشق في مكة

المؤلفان: منصور جعفر آل سـيف، نجيبة السيد علي

الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، (وسط: ٣٢٨ ص)

الناشر: دار الصفوة، لبنان بيروت.

(عاشق في مكة) دراما روائية غير مسبوقة للثنائي الروائي سماحة الشيخ منصور جعفر آل سيف والأديبة الخطيبة نجيبة السيد علي.

تعرّض الكاتبان لشعيرة الحج تعرضاً دراميًّا فنيًّا جديداً من نوعه ضمن بناء روائي شيّق، يبدأ من المشهد الأول ولا ينتهي حتى مع انتهاء آخر حرف من حروف الرواية إذ يبقى الزخم الروحي والنشوة المعرفية العقائدية يلفان القارئ أياماً متواصلة.

تنساب الرواية بين سرد ومونولوج وحوار، تراود التاريخ مرة وتعاود الحاضر مرات، تلامس أيات التنزيل بتفصيل وإشارات...

يشتعل المنولوج الداخلي لبطل الرواية عبد القادر مدّرس التاريخ الذي قصد الحج نيابة عن جدته المرحومة وإذا به يحج عن نفسه بالأصالة، فيثير جدليات ويومض بإضاءات حول شعيرة الحج، ويسكن مونولجه أحياناً لتتهادى فقهيات الحج وأحكامه ميسرة سهلة الهضم في كل حركاته وسكناته.

وفي خضم ذلك يبقى عبد القادر أسير لحظته الراهنة التي جعلته بين عشقين، يغالب أحدهما الآخر وتتحيّز لحظته الراهنة لتثقل كفة عشقه الآني، ليجد القارئ نفسه مأخوذاً مع عبد القادر بخفة دمه وبداهته المباغتة التي تمزج الضحك والبكاء والابتسامة في لحظات متقاربة.

□ □ □

● | إعداد هيئة التحرير

الطائفية هدم لمنجزات الوطن والأمة

تحت شعار (الفتنة الطائفية هدم لمنجزات الوطن والأمة) أقيم في: ٤/ ٢/ ١٤٢٨هـ الموافق: ٢٠/ ٢/ ٢٠٠٧م، مهرجان خطابي وذلك على صالة الصفا بمدينة صفوى شرق العربية السعودية، بحضور لفيف من علماء المنطقة الشرقية والخليج بكافة أطيافهم واتجاهاتهم المرجعية والفكرية. كما حضره العديد من الوجهاء والإعلاميين والشخصيات المعروفة على مستوى المنطقة.

وكانت البداية لسماحة الشيخ يوسف المهدي حيث وضّح في حديثه حرص الشريعة على وحدة الأمة وتماسكها، ودعوة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم الحثيثة على كلمة التوحيد وتوحيد الكلمة، وأن ذلك من أهم المبادئ الإسلامية ومقاصد الشريعة السمحاء كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾.

بعد ذلك استعرض الشيخ المهدي الظروف والتهديدات التي تواجهها الأمة الإسلامية في الوقت الراهن، وبالخصوص مرض الطائفية الذي ابتليت به الأمة مؤخراً حيث بدأ ينتشر في العراق ولبنان، وإرادة توسيعه من قبل البعض ليشمل باقي الدول الإسلامية وذلك عبر بعض الفتاوى التكفيرية والتعصب الأعمى البغيض، وتساءل الشيخ هل مشكلة الطائفية حدثت بسبب داخلي في الأمة، أم بسبب إثارة خارجية من قبل الأجنبي؟.

وأجاب الشيخ المهدي عن هذا التساؤل

بالقول: «إن من المؤكد أن التخطيط لهذا الخلاف والتنازع والفرقة والتدابر والتفتيت الذي حدث في الأمة كان بتخطيط أجنبي تنفيذاً لسياسة فرِّق تسد، وكان التنفيذ داخلي من قبل بعض الجُهَّال والمعاندين في هذه الأمة».

وفي الختام كلمته قدَّم -الشيخ يوسف المهدي- بعض الحلول الجذرية لمشكلة الطائفية، ومن بينها:

- الحرص على تنمية الفكر التعددي.
- إشاعة روح التسامح بين جميع الفرقاء.
- تجريم التكفير والتحريض على الكراهية.
- التأكيد على حرمة دم المسلم وماله وعرضه.
- تبني مبادئ حقوق الإنسان العالمية.

وأخيراً شدَّد المهدي على وجوب إصلاح المناهج وتفعيل آليات الحوار والتواصل بين الجميع.

بعد ذلك صعد الشاعر محمد عبد الكريم الحمود المنصة حيث شنف مسامع الحاضرين بقصيدتين رائعتين، أكَّد فيهما أصالة المذهب الشيعي في الإسلام والأمة، ووطنية المجتمع القطيفي، وأنه جزء لا يتجزأ من هذه البلاد الخيرة.

وكان مسك الختام من نصيب سماحة العلامة الشيخ نمر النمر إمام الجمعة والجماعة في العوامية، حيث تحدَّث عن فن التعامل مع التنوع والاختلاف الذي هو طبيعة هذه الحياة الدنيا، وبيّن كيف أن التنوع هو سنة الله في الكون، حيث خلق سبحانه وتعالى العديد من الكائنات المختلفة، وأنزل على أنبيائه العديد من الشرائع السماوية، وكان هناك دائماً التنوع والاختلاف في الأفكار والكفاءات بين جميع أبناء البشر.

وأرجع الشيخ النمر أسباب الفرقة والتنازع لسببين رئيسيين هما الجهل واتِّباع الهوى والشهوات التي تصدر عن النفس الأمَّارة بالسوء مما ينتج عن ذلك الاستكبار والعناد والتمسك بالباطل من قبل البعض.

وأكد الشيخ النمر على وجوب الالتزام بمبدأ حرية الاختيار التي كفلها ديننا الإسلامي بل وجميع الأديان السماوية والقوانين الوضعية في العالم، حيث بيَّن فلسفة الابتلاء الإلهي بوجود الاختلاف والتنوع بين البشر.

بعد ذلك ألقى الأستاذ أمين الهاني البيان الختامي للمهرجان، وإليك نص البيان:

تشهد المنطقة العربية والإسلامية انقساماً طائفيًّا حادًّا أطاح بكل المحرمات والمقدسات، وأضعف من شوكة المجتمعات العربية والمسلمة إزاء التحديات الخارجية، وأصبح العائق الأكبر لحراك التنمية والديمقراطية.

إن هذه الفتنة الطائفية مستعرة لا تعرف الحدود وتنشب مخالبها في كافة مفاصل المجتمعات، فليس ثمة مجتمع أو أحد بمأمن من حريقها. ولا يصح التهوين أو التغافل عن هذا الخطر الجلل فقد بلغ

من العمق درجة أصبح وقوده الدماء البريئة وبيوت الله، وبلغ من السعة أن شمل النظام السياسي والمؤسسة الدينية ومؤسسات المجتمع الأهلي والإنسان العادي. وهذا مشهد مظلم للغاية ينبغي على العقلاء والحريصين على مستقبل مجتمعنا وسلمه الأهلي أن يتنادوا لإخماد نار الفتنة قبل فوات الأوان.

ومن هذا المنطلق فإننا نسجل التالي:

أولا: التعددية قدر الإنسان:

الطائفية تعبير عن التعددية البشرية والتنوع المذهبي التاريخي عند المسلمين، فالتعددية الطائفية قد تكون مهددة للاجتماع البشري تماماً كأي تعددية عرقية أو سياسية أو دينية، كما قد تكون مصدر ثراء وتعاون وتكامل.

إن العقدة في الطائفية تكمن في ثقافة عدم القبول بالآخر وضيق الصدر عن الرأي المخالف، حيث يعتبر السلوك المنبثق عن الرأي الآخر عملاً استفزازيًّا. وواضح أنه لا يمكن استساغة اعتبار ممارسة الإنسان لعقائده عملاً طائفيًّا من هذه الجهة.

وجذر المشكلة في عمقها هو الطبيعة البشرية النزَّاعة للاستئثار والعلو، وإنما يستثمر البشر كافة الوسائل للاستعلاء، ومنها الطائفية.

وجذر آخر يتمثل في الفلسفات والثقافات الممتهنة للإنسان -إذ القيمة لذات الثقافة، فخارج إطارها تنعدم الحقوق- سواء المادية أم الدينية. نعم كلاهما تحريف؛ عن الوحي وعن الجبلة البشرية السوية.

فالمشكلة تكمن في قدرة الإنسان على تجاوز العقد النفسية لتحقيق العقلانية وتكريس التعارف (الفهم، الاعتراف) تمهيداً لميثاق -ينظم العلاقات والاختلاف- يرعى الحقوق ويصون الحرمات على أساس كرامة الإنسان والعدالة والحرية.

ثانياً: الانطلاق من جامع الأمة الواحدة والمصير المشترك:

إن الأمة الواحدة مستندة للكتاب الواحد والنبي الواحد وثوابت الدين في العقيدة والشريعة التي هي جماع المسلمين كافة على مر العصور. ويكون (التقريب) بين أهل المذاهب بحيث يتسع الصدر لقبول ما عند الآخر، حيث يكون الاختلاف شأناً اجتهاديًّا.

إن القبول بالتعددية المذهبية في ظل ثوابت الدين هو حجر أساس لتجاوز الفتنة، ومن هنا فإن الرؤية التي تجعل الحوار سبيلاً لحلحلة الاختلاف ورفع الثنائية بين الشيعة والسنة قد أخذت مداها التاريخي ولم تفلح في نقل فريق للضفة الأخرى، وهي رؤية تتضمن عدم قبول الاختلاف والضيق بالتعددية.

من هنا ينبغي القفز على الاختلاف العقائدي والفقهي وحصر الحوار على المجتمع العلمي وفي المجال الفقهي لصرف الاهتمام إلى التعاون فيما تتفق عليه الأمة، والانشغال بالمصالح العامة مثل التنمية وتحقيق العدالة الاجتماعية، والاعتناء بالأخطار المشتركة.

ثالثاً: مدرسة أهل البيت عليهم السلام رائدة التسامح والوحدة:

إن مطالعة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام لتكشف بوضوح عن ثقافة التسامح والتأليف بين المسلمين والتغليب للمصالح العامة ولو على خصوص مصالحها. وقد سارت على المنهج ذاته (المرجعية الدينية) للشيعة، وها هو التاريخ المعاصر ليكشف عن مناقبيات أخلاقية وسعي حثيث للتأليف بين المسلمين. كما أن شيعة البلاد يشهد لهم تاريخهم وواقعهم على التزامهم بمدرسة أهل البيت عليهم السلام، كما يشهد لهم بدورهم الكبير والفاعل والمشارك في البناء لهذا البلد الطيب. ومن هذا المنطلق فإنا ندين الافتراءات والتقولات التي تخلو عن التثبت والتي تخدم المتربصين بالمسلمين، ونهيب بالعقلاء أن ينأوا بأنفسهم عن أراجيف المسارعين للفتن على أقل تقدير.

رابعاً:إشكالية الفكر التكفيري:

إن التكفير من أشد المصائب التي ابتلي بها المسلمون؛ إذ هو الهادم لسور الأمة والعائق الجدي -من حيث المذاهب- دون تقارب أهلها. وبلا ريب إن مناط التكفير واضح لدى العلماء وهو غير ما انفرد به البعض إنْ في النظرية وإنْ في التشخيص، وواضح أن علماء الإسلام يعتمدون معادلة (الصواب والخطأ) بدلاً من (الكفر ولإسلام). إن أشد ما في التكفير من خطورة استلزامه استباحة الحرمات، وإن أقل شروره استلزامه هدر الحقوق.

خامساً: ميثاق حقوق الإنسان:

إن الدين ينشر حقوقه وأحكامه المشتركة على كافة المنتسبين إليه، مما يجعل الالتزام بكفالة كرامة الإنسان وحريته وحرمة نفسه وماله وبالسعي لإقامة الحكم على العدالة، والمشاركة؛ مسألة منطقية وضرورية لتحقيق الوئام بين الناس. إن خطورة الفتنة الطائفية تكمن في استباحتها الحرمات، مما يجعل التأكيد على إرساء ثقافة الحقوق والحرمات وجعلها متعالية على المذهبية من أشد الواجبات على المؤسسة الدينية.

سادساً: اقتلاع منابت الفتنة:

إن سياسة التمييز والتهميش والتغييب تُنتج أزمة في العلاقة بين أبناء المذاهب في المجتمع الواحد. لذلك فإن بدء الإصلاح يكون بتثبيت قانوني لحقوق الإنسان وحقوق المسلم على نحو متساوٍ بعيداً عن المذهبية، والاعتراف القانوني والسياسي بكل المذاهب الإسلامية الموجودة في كل وطن بكافة مفاعيل الاعتراف من حقوق وحريات في المستويين الاجتماعي والسياسي. ويلازم هذا التثبيت القانوني استبدال ثقافة الكراهية والشقاق بثقافة التسامح والتعاون لتفعيل التثبيت القانوني، ويتطلب الاستبدال الثقافي تنقية المناهج التعليمية والمنابر الإعلامية من الأمور التي تبث الكراهية الدينية والمذهبية.

سابعاً:خطيئة منطق الأقلية:

إن الانسان هو أساس المجتمع البشري،

وهو أساس الحقوق والحرمات، ومن هنا فإن في سياق الحقوق يسقط منطق (الأقلية)، وهو منطق يصنف الشيعة أقليةً منبوذة بل وغير منتمية لمجتمعها العام حيث تتهم ظلماً ويفترى عليها بهتاناً، ويؤسس لهدر حقوقها وتغييبها عن المشاركة في الحياة المدنية بصورة تامة فتكون طائفة مستضعفة مسلوبة الحياة الكريمة. وواضح أن الكثرة والقلة العددية تؤثر في حجم المشاركة ولا تلغيها فضلاً عن أنها لا تطال حقوق المواطنة والإنسانية.

في نهاية المطاف:

بالرغم من خفوت وهج الحوار والمؤتمرات حول الطائفية والتواصل بين أبناء المجتمع بسبب عزلتها عن الإنسان العادي حيث انتهت إلى جدل نخبوي لا يؤثر على مجريات الحياة في خارج الأروقة. لا يصح أن يكون محصلة خيبات الأمل هو اليأس، إذ إن البديل أي الفتنة الطائفية هي الأسوأ فيما مرّ بالأمة من محن.

فالفتنة الطائفية ليست قدراً لازماً إذا ما توفرت النوايا الطيبة وتكاتفت الجهود العقلائية. ومن هنا فإنا نأمل ألَّا يقف التواصل الثقافي والحوار بين أبناء البلاد عند حدوده الدنيا، ومن منطلق الحرص على تجنيب المجتمع والبلاد مخاطر الفتنة المحدقة ببلاد المسلمين فإنا نأمل بخطوة متقدمة تتجاوز الحوار إلى تفعيل آليات التواصل وتوسعة نطاقه ليشمل كافة الموضوعات ومختلف الشرائح، وأن تنعكس منطلقاته على الحياة العامة فلا يشوبها بما هو هدم للحوار والتواصل تمهيداً لخلق الثقة والطمأنينة.

□ □ □

الفقيه المثقف..
مهرجان تكريم الدكتور الفضلي

أقيم في مدينة سيهات شرق العربية السعودية، بحسينية الإمام المنتظر (شاخور)، مهرجان: (الفقيه المثقف).. تكريماً للعلامة الدكتور عبدالهادي الفضلي واحتفاءً به، وذلك يوم الخميس ٢٠ محرم الحرام ١٤٢٨هـ، الموافق: ٨ فبراير ٢٠٠٧م. شارك فيه العديد من الشخصيات العلمية والفكرية، والثقافية الاجتماعية، بدأ المهرجان التكريمي، بآيات من الذكر الحكيم تلاها المقرئ الأستاذ السيد عدنان الحجي.

كلمة الافتتاح:

قدَّم كلمة الافتتاح سماحة العلامة السيد علي ناصر السلمان، إمام وخطيب الجمعة بمسجد العنود في مدينة الدمام شرق العربية السعودية، وأحد أبرز علماء الدين في الأحساء والقطيف، بكلمة أثنى من خلالها على شخصية العلامة الفضلي وما تميز به من علم وفضلٍ وأدبٍ وثقافة، مشدداً على أهمية تكريم العلماء وأهمية الاهتمام بهم وبما يليق بمقامهم وأن ذلك من واجبات الأمة تجاه علمائها.

مشيراً للدور الكبير الذي اضطلع به العلامة الفضلي على الصعيد الحوزوي

والثقافي. وأنه العالم الروحي الذي تستنير به العقول.

كلمة اللجنة المنظمة:

ركزت كلمة اللجنة المنظمة والتي ألقاها سماحة الشيخ عبدالجليل الزاكي، على الدور الكبير الذي قام به العلامة الفضلي في تأسيسه للأندية الحسينية في مطلع التسعينات، وختمت اللجنة المنظمة كلمتها بقولها: إن «تكريم هذه الشخصية العملاقة لا لنزيدها شرفاً بل لنتشرف بذكرها وننهل من ذكر مزاياها».

الملتقى الحواري.. الفضلي.. أبعادٌ وعطاءات

من الفقرات المميزة في مهرجان التكريم، الملتقى الحواري، حيث شارك فيه:

سماحة الشيخ حسن النمر، بورقة حملت عنوان: (البعد الأخلاقي في شخصية العلامة الفضلي).

الدكتور محمود المظفر، بورقة تحت عنوان: (موسوعية الفضلي ومنهجيته في تأليف الملخصات).

الدكتور عدنان الشخص، شارك بورقة: (المثقف الواعي).

افتتح الجلسة الحوارية، وأدراها سماحة الشيخ محمد العمير.

البعد الأخلاقي في شخصية الفضلي:

تضمنت ورقة سماحة الشيخ حسن النمر ذكر شواهد عدة تشير إلى عمق البعد الأخلاقي لدى سماحة العلامة الفضلي، كما فصَّلت ورقة الشيخ النمر في عدة محطات نتج عنها متانة وعطاء العلامة الفضلي.

وأشار الشيخ النمر إلى أن للعلامة الفضلي عدة سماتٍ، فهو إلى جانب تفوقه على المستوى العلمي حتى عُدَّ في الرعيل الأول من علماء مجتمعنا، فهو الفقيه المجاز بالاجتهاد، وهو الأستاذ الجامعي المربي للمئات من الجامعيين، والمشرف على العشرات من الأطروحات الجامعية، وهو، إلى ذلك، المثقف الموسوعي الذي يجد طلاب العلم والباحثون بغيتهم المنشودة لديه. وإلى جانب تحلِّيه بتقى وورعٍ مشهودين، وإلى جانب زهده الذي دفع به إلى الانقطاع إلى العلمِ والعملِ بعيداً عن الأضواء والإعلام وزخارف الشهرة الدنيوية.

إلى جانب ذلك كله، امتاز (حفظه الله) بمثابرة في العطاء، فهو لا يكلُّ ولا يَمَلُّ من الكتابة والمحاضرة وتقديم الكتب وتحقيقها، وحثّ المؤهلين للتصدي لذلك..

موسوعية الفضلي ومنهجيته في تأليف الملخصات:

تناولت ورقة الدكتور محمود المظفر -والتي حملت عنوان: (موسوعية الفضلي ومنهجيته في تأليف الملخصات)- الجانب الموسوعي والجانب المنهجي، مشيراً إلى خصوصية العلامة الفضلي في تأليف الملخصات والمناهج التعليمية، وتفرد العلامة الفضلي بهذه الخصوصية إلى جانب عدد قليل من العلماء الذين لا يتجاوزون أصابع اليد.

المثقف الواعي:

جاءت ورقة الدكتور عدنان الشخص تحت عنوان: (المثقف الواعي) موضحاً فيها معنى المثقف الواعي، مشيراً إلى أن: المثقف الواعي: هو المطلع على حاجات مجتمعه والقادر على سلوك الطريق المناسب للتأثير في المجتمع. وهو الذي يستطيع أن يصوغ الرؤى، ويحدد الموقع، وأيضاً هو قادر على مخاطبة مجتمعه وجمهوره بوسائل مختلفة وبما يجعله -المجتمع- متأثراً ومتفاعلاً مع هذه الرؤى.

مؤكداً أن العلامة الفضلي هو مصداق حقيقي للمثقف الواعي، والشواهد التي عايشها أبناء المنطقة على هذا الأمر كثيرة جداً.

كما سلَّط الضوء على بعض الصفات التي تفرَّد بها العلامة الفضلي مشيراً إلى أن هذه الصفات (كان لها أثر بارز في مسيرته الحافلة المعطاءة)، وأشار إلى خصلتين رئيسيتين:

الخصلة الأولى: القدرة على تنظيم الجهد وإدارة القدرات الذاتية.

وأشار هنا إلى أنه «بالرغم من نشاط العلامة الفضلي الاجتماعي إلاَّ أن لديه من المؤلفات ما يربو عددها على الأربعين كتاباً وعشرات التحقيقات والمقالات وغير ذلك من أنواع النشاط الفكري. وهذا نادر بين الفضلاء، فتجد من المفكرين من ركز على التأليف وليس لديه نشاط اجتماعي واضح، وبالعكس فهناك من لديه نشاط اجتماعي جيد ولكنه ليس لديه إنتاج فكري مدون ملحوظ».

وأضاف الدكتور الشخص أن العلامة الفضلي تميَّز بطرقه لكثير من الموضوعات من زوايا جديدة وبمنهجية تمتاز من غيرها مما هو موجود أصلاً، واستشهد بما ذكره مؤلف أعلام هجر، السيد هاشم الشخص، عن كتابات العلامة الفضلي حول مناهج الحوزة من أنها «تمتاز -غالبا- بالمنهجية الرائعة والاختصار المفيد. وهذا ما جعل بعض مؤلفاته مثل خلاصة المنطق ومختصر الصرف وغيرها تدرس في الحوزة وبعضها يدرس منذ أكثر من عشرين سنة».

الخصلة الثانية: روح المبادرة.

وأشارة هنا إلى أن هذه الخصلة تجلت في مبادرته للتصدي لمعالجة قضايا ملحة تهم المؤمنين (وهذه الخصلة كانت معه منذ أيام النجف. فقد التصق نشاطه وعمله بحاجة الناس من ناحية، وكان التصدي فيه ريادة).

وخلص في حديثه عن العلامة الفضلي إلى أن «العلامة الدكتور الفضلي خلال مسيرته الفكرية والثقافية والاجتماعية يمثل ريادة بكل ما للكلمة من معنى. وقد ترك أثراً فعَّالاً في كل بيئة حل بها، ولو أن أعمال الأشخاص أو إنجازاتهم تقاس بعدد الأشخاص الذين استفادوا أو تأثروا بها، لوجدنا أن الدكتور الفضلي يقف بين الرموز الساطعة التي أنجبتها المنطقة».

مداخلات:

حرصه على نشر الفكر والعلوم:

تحدث سماحة السيد عبدالله الغريفي،

-أحد علماء مملكة البحرين، في مداخلته القصيرة- مشيداً بحرص العلامة الفضلي على نشر الفكر والعلوم الدينية بشتى السبل. كما ساق جملة من الشواهد والمواقف التي عايشها مع العلامة الدكتور الفضلي.

الجرأة العلمية وشجاعته في الطرح:

سماحة الشيخ محمد العباد، تحدث في مداخلته عن الجرأة العلمية عند العلامة الفضلي، وشجاعته في الطرح، وساق مثالاً على ذلك تصديه في الكتابة في (ولاية الفقيه) رغم الظروف والحساسية التي عليها مثل هذا الموضوع.

الفضلي وظاهرة التقريض:

سماحة الشيخ عبدالله اليوسف، تناول في مداخلته حول ظاهرة التقريض عند العلامة الفضلي، مؤكداً أن الدكتور الفضلي تميز بقدرته على تقريض (تقديم) الكتب وفق رؤيته التفصيلية الواضحة، الأمر الذي يشير وبشكل جلي إلى موسوعية الدكتور الفضلي وثراء معارفه. وذكر كتاب الاحتلال البرتغالي للقطيف كأحد الأمثلة على هذا التميز.

التسخيري في كلمة متلفزة:

تخلل الملتقى كلمة متلفزة لسماحة آية الله الشيخ محمد علي التسخيري شبّه فيها العلامة الفضلي بأستاذه الشهيد آية الله الشهيد الصدر، وأشار إلى موسوعية العلامة الفضلي والمزايا العلمية التي تميَّز بها، مشدداً على العلامة الفضلي برع وبشكل كبير في كثير من المجالات العلمية والتي من بينها التاريخ والمنطق والأصول والتي كانت مفيدة للكثير من الباحثين.

وأضاف أن العلامة الفضلي هو من طليعة العلماء الأفذاذ الذين أحدثوا هزة وثورة في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، وأسهموا في نشر العلم والفكر الإسلامي المتنور.

ثم تحدَّث سماحة الشيخ التسخيري عن الخلق الرفيع التي امتاز به العلامة الفضلي وخصاله الخيره واصفاً إياه بـ«العالم الجليل الذي حباه الله بالعلم والإيمان»، وأن هذين العاملين كان لهم الأثر الكبير في نجاح العلامة الفضلي في مسيرته الجهادية وتحقيق الأهداف التي اختطها لنفسه على الصعيد الحوزوي والأكاديمي.

لجنة لتوثيق مسيرة وطباعة مؤلفات العلامة الفضلي:

وبعد أن ختم سماحة الشيخ محمد العمير فعاليات الملتقى أعلن الاستاذ طالب المطاوعة عن انبثاق لجنة لتوثيق مسيرة العلامة الفضلي (حفظه الله) وطباعة مؤلفاته، وسوف ترى نتاجات هذه اللجنة النور قريباً.

على هامش المهرجان:

* قامت اللجنة المنظمة بطباعة وتوزيع ٢٠٠٠ كتاب وأسطوانة مدمجة تضمنت شذرات من حياة العلامة الفضلي (حفظه

الله) قام بإعدادها المهندس فؤاد الفضلي بهذه المناسبة.

* تضمن المهرجان ركناً عُرض فيه بعض مؤلفات الفضلي ونتاجاته الدينية والأكاديمية، هذا إلى جانب ركن آخر عُرض فيه صور لسماحة العلامة الفضلي.

تكريم العلامة الفضلي..

قدّمت الدروع والهدايا لسماحة العلامة الفضلي -تسلمها بالنيابة ابنه المهندس فؤاد الفضلي، - أكثر من مائة جهة وشخصية من داخل وخارج المملكة، نذكر منهم:

- الحوزة العلمية بالأحساء.
- الحوزة العلمية بالقطيف.
- حوزة دار العلم بالقطيف.
- مركز الفقاهة للدراسات والبحوث الفقهية.
- المجلس الإسلامي العلمائي في مملكة البحرين.
- جمعية التوعية الإسلامية في مملكة البحرين.
- مرفأ الكلمة في قم المقدسة.

كلمة الختام:

وفي ختام اللقاء ألقى المهندس فؤاد الفضلي كلمة الختام تحدَّث خلالها عن علو الهمة التي اتصف بها والده العلامة الفضلي، مستشهداً بإصرار الدكتور على استمراره في العطاء وتأليف الكتب رغم ما أَلَمَّ به من مرض إثر الجلطة التي حدثت له في الفترة الماضية.

كما تقدَّم المهندس الفضلي بشكره وشكر أسرة الفضلي إلى اللجنة المنظمة والسادة الحضور وكذلك الداعمين لهذا المهرجان ❑

كلمة في الختام

يحسبون أنهم يحسنون صنعا

يحسب البعض ممن هداهم الله حيناً من الدهر أنهم معصومون عن الضلال!!.

يسيرون وعلى أكتافهم تتلألأ نجوم الجهاد، هي بقايا أزمنة ماضية، فيخاطبون الناس من عليائهم بكل الأساليب التي اكتسبوها حينما كانوا مستمعين جيدين ومؤمنين، أن فوق كل ذي علم عليم.

يستفيدون من تجاربهم وصنوف المعارف التي استقوها من رجالات الفكر وقيادات الجهاد، لأنهم عاشوا في أروقة الحوزة وصاحبوا المفكرين الإسلاميين، ولأنهم حملوا السلاح ورافقوا المجاهدين، ولأنهم اكتسبوا من هؤلاء وأولئك كيف يكتبون وكيف يتكلمون.

يستفيقون بعد أن يهجعوا ليقدموا أنفسهم كحداثيين أو ليبراليين أو مستقلين متحررين من أية قيود.

يتباهون بمرجعية ذواتهم ويقدمون أنفسهم حكماء يرشدون الآخرين بعد أن أنخلعوا من أرضهم الإيمانية التي أنبتتهم وصاروا في فضاء الفكر غروراً بعقل صقلته المرجعيات التي ظنوا أنهم قد تجاوزها.

كل ذلك قد لا يبدو معيباً، بل ليس إلا نقطة تحسب للمدرسة التي غيَّرت حياتهم ونقلتهم من أسفل سلم الثقافة إلى درجات عليا في الفكر، والاعتداد بالنفس، واحترام القدرات التي فجرتها فيهم تلك المرجعيات، التي أشاحوا بوجوههم عنها استنكافاً عن الاعتراف بأنهم ليسوا إلا ثمرة تلك التربة وخريجي تلك المدرسة.

ولكن الباعث على تذكر آية الاسترجاع أن ينتقل هؤلاء إلى مربع المحاولات البائسة لصرف الأنظار عن تاريخهم وهو جميل فينطقون بغير ألسنتهم، ويكتبون بغير أقلامهم ليمرروا مقولات تؤدي بفكر الجيل الصاعد نحو مرجعيات كافرة بالله ورسوله.

وفيهم مَنْ يُستخف بالشكوك ويخوض غمار الشبهات، وتتلقفهم بعض الصحف المحلية في أوطانهم التي تنهاض الدينيين وتعادي المسلمين، فيضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

■■ الشيخ حبيب الجمري

No. 40 18th Year- Spring 2007AD / 1428HG.

40

ALBASA'ER

ISLAMIC IDEOLGIC MAGAZINE

Islamic Ideoligic Magazine
Issued by: Islamic Studies & Researches Center In the Universiy of Imum ka'am

المشاركون في العدد:

- آية الله هادي المدرسي
- جعفر العلوي
- شكيب بديرة
- عبدالكريم الشبلي
- زكريا داوود
- صادق الموسوي
- اليستر كروك
- مارك بيري
- إبراهيم جواد
- عبدالله الغاوي
- عبدالله زيعور
- حبيب الجمري

■■موقعنا على الإنترنت www.albasaer.org