ثقافة التغيير: المبدأ والمسار والضرورات

حوار مع آية الله السيد هادي المدرسي

- تأملات في الاجتماع الأهلي والسياسي الإسلامي
- أساس حق العقاب في الشريعة الإسلامية
- علم المنطق بين خطأ المنهج.. ومعالجة الخطأ
- أصحاب الإجماع.. قراءة في الفكر والتاريخ الشيعي
- رؤية قرآنية في الإعلام والثقافة
- صلة الرحم ودورها في السلامة النفسيّة

العدد ٣١ ـ السنة الخامسة عشر ـ ربيع/ ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م

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

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

رئيس التحرير الشيخ زكريا داوود (السعودية)

هيئة التحرير
السيد محمود الموسوي (البحرين)
الشيخ حسن البلوشي (الكويت)
الشيخ عمار المنصور (السعودية)
الشيخ معتصم سيد أحمد (السودان)

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

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

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

العدد ٣١
السنة الخامسة عشر
١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م

محتويات العدد

من المحرر ٦

كلمة البصائر

- كلمة سواء - جعفر حسين ٧

من بصائر الوحي

- علم المنطق بين خطأ المنهج.. ومعالجة الخطأ - الشيخ معتصم سيد أحمد ١٢
- أساس حق العقاب في الشريعة الإسلامية - أ. محمد تهامي دكير ٢٨

دراسات قرآنية

- نزعة التجسيم عند بني إسرائيل - الشيخ علي الصيود ٤٧
- رؤية قرآنية في الإعلام والثقافة - السيد محمود الموسوي ٥٨

قضايا إسلامية وفكرية

- أصحاب الإجماع.. قراءة في الفكر والتاريخ الشيعي - الشيخ زكريا داوود ٦٥
- صلة الرحم ودورها في السلامة النفسيّة - محمد رضا الأحمدي ٩١
- تأملات في الاجتماع الأهلي والسياسي الإسلامي - عصام احميدان ١٠٧
- آفاق صيغية في نظرية الإصلاح - الشيخ ناجي أحمد زواد ١٢٣
- الفكر المتشدد.. قراءة نقدية - الشيخ جعفر الدواود ١٣٧

حوار

- ثقافة التغيير: المبدأ والمسار والضرورات - آية الله السيد هادي المدرسي ١٤٩

رأي

- عراق الحرية والتعددية: المرجع المدرسي.. رؤى تحليلية وقراءة استباقية لمفردات المستقبل - معتصم الغنيمي ... ١٥٧

إسلام ومسلمون

- المسلمون الهزارا والإبادة الجماعية - عزيز بامياني ١٦٣

نافذة الأدب

- يحسبُ أنْ لن يقدر عليه أحد - صبحي الجارودي..... ١٧٠

من الذاكرة الإسلامية

- الإسلام يلبي احتياجات كل عصر - العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ١٧٢

قراءة في كتاب

- الوصول إلى حكومة إسلامية واحدة - عمار البغدادي ١٧٥

إصدارات حديثة ١٨٥

متابعات وتقارير

- نزعة الحرية في القرآن (ندوة) ١٨٧
- الإعلام العربي.. رؤية مستقبلية (ندوة) ١٩٢

كلمة في الختام - آمال حسين ٢٠٠

من المحرر

يشكل حضور المثقف والمفكر السياسي صمام الأمان، لكثير من المتابعين لحيثيات حدثٍ معين، لثقتهم أنه يستشعر مسؤولية الكلمة. وإذا كان الرأي صادراً عن فقيه عارف بالحدث السياسي بصير به، فإن المسألة تختلف تماماً عما لو كانت صادرة عن السياسي نفسه، ولمراجعة الأحداث المتسارعة التي تشهدها ساحة العراق، يشاركنا في حوار مسهب وممتع، سماحة العلامة المجاهد آية الله السيد هادي المدرسي (دام ظله)، تحت عنوان (ثقافة التغيير.. المبدأ والمسار والضرورات). أبان فيه عن رأيه الجريء في كثير من الأحداث والتغيرات التي طالت الساحة العراقية والدولية بشكل عام.

وفي مسألة الحرية والتعددية يقرأ لنا الأستاذ العصيمي المشهد العراقي ويستشرف فيه آراء سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله).

ويواصل الشيخ معتصم استنطاق النصوص الشرعية بحثاً عن بصائرها في دراسة عن (خطأ المنهج ومعالجة الخطأ في المنطق الإسلامي).

أما في الدراسات القرآنية فنقرأ للباحث الشيخ علي الصيود دراسة حول نزعة التجسيم عند بني إسرائيل، وأخرى للسيد الموسوي عن الرؤية القرآنية للإعلام والثقافة.

وفي دراسات فكرية يؤكد رئيس التحرير على الدور الكبير الذي لعبه أصحاب الإجماع على مستوى الفكر والتاريخ الشيعي.

وفي الشأن السياسي دراسة للأستاذ عصام احميدان حول الاجتماع الأهلي الإسلامي. وأخرى نقدية للفكر المتشدد، للشيخ جعفر داوود. ودراسات أخرى نرجو أن تحوز على رضاكم.

كلمة سواء

■■ جعفر حسين*

كرامة الإنسان هي الهدف وهي حجر الزاوية في الرؤية الإسلامية. حيث تكمن في العقل والإرادة والحرية، أو بعبارة أخرى الإرادة الحرة الرشيدة.

ولهذا فإن رسالة الإسلام تبشر بحضارة العقل عبر تلك القيم التي أراد الله سبحانه وتعالى لها أن تحكم هذا الكون.

إن الكرامة عنوان لمجموعة (حقوق الإنسان)، وليست شيئاً مبهماً أو تجريدياً يلامس العاطفة. إن توصيف الحقوق بالمعنوية إنما هو لارتباطها بالوجدان، دون انفصالها عن تجلياتها المادية. ومن ثم يمكن جعل وفاء أي منظومة فكرية وما ينبثق عنها من قوانين بها ـ معياراً لصوابيتها. وتحديداً قيم (الحرية والعدل والأمن)، والتمكين من الاستفادة من النعم (الثروات) من أجل حياة كريمة.

ولسنا هنا للمفاضلة بينها، وكل منها هو عنوانٌ للكرامة، بيد أن (الحرية) أكثر التصاقاً بها في سياق الآيات القرآنية. وربما نستشف من عنوان (الحرمة) لحماية مجمل حقوق الإنسان تعظيمها، كما يستبطن التوازن بين الأنا والآخر.

التعددية تجلٍّ للحرية

وتعتبر المشاركة السياسية والتعددية من نواتج (الحرية)، حيث تعتبر الديمقراطية الصيغة المثلى لتحقيق ذلك. والتعددية «كمصطلح هي نظامٌ سياسيٌّ يقوم على الفصل بين

* رئيس تحرير مجلة البصائر السابق، عالم دين وباحث، مدير حوزة القائم العلمية - السعودية.

الدين والدولة، ويهدف إلى إدارة الصراع الاجتماعي الممتد دون مرجعية فكرية واحدة تجمع الأفراد والجماعات، سوى مبدأ قبول التعدد ذاته وإجراءات إدارته.

ونتوقف عند سجال بين رؤيتين إزاء التعددية:

فثمة من يرى الحزبية، وآلية الانتخابات التمثيلية، ضمانًا لتداول السلطة وعدم الاستبداد، ووسيلة لإدارة الاختلافات السياسية، وصيانة للحقوق والحريات العامة.. وإحدى الأدوات التي نجحت في الغرب في ضمان المساواة والحرية والتعبير عن الرأي، والرقابة على السلطة الحاكمة.

وثمة من يرى الحزبية مدخلاً للفُرقة، وتحكيمًا للقوى السياسية في مقابل تحكيم الشريعة، وسببًا لعدم الاستقرار السياسي في الدولة الإسلامية، ونظامًا غربيًّا يرتبط بالتجربة التاريخية الغربية، في حين أنه لا يصلح في النظام السياسي الإسلامي.

والمشكل في الأمر لدى الرؤيتين ـ هو ربطُ التعددية السياسية بالسلطة وليس بالمجتمع، بيد أن النظرة الإسلامية تربطها بالأمة وليس بالحكومة أو نظام الحكم؛ فالتعددية السياسية أوسع نطاقًا من تعدد الرأي على مستوى النخبة السياسية. فالشورى ـ وهي المقابل للديمقراطية ـ مبدء إنساني واجتماعي وأخلاقي، بجانب كونها قاعدة لنظام الحكم، وهي في مجال السياسة: حق الجماعة في الاختيار، وتحمل مسؤولية قراراتها في شؤونها العامة.

والشورى هي وسيلة لتحقيق العدل ومقاصد الشريعة.. لذا فهي فرع من فروع الشريعة، وتابعة لها، وخاضعة لمبادئها وحدودها (بالتعريف العام)؛ وهو ما يميزها عن الديمقراطية التي لا تحكمها مرجعية عليا خارجية.

التعددية الاجتماعية أساس التعددية السياسية

تتطلب الديمقراطية التعددية في «المؤسسات» المجتمع، أي الهيئات التي تنظم الجماعة «السياسية» التي تكون «الدولة» على أساسها. دون قصر التعددية، في تعدد الأحزاب، مقابل نظام التنظيم السياسي.

بل إن التعدد الحزبي يتكئ على التعددية في المجالات الأخرى. ومع التعدد الحزبي يتعين أن يقوم تعدد في مؤسسات الدولة يتوزع عليها اتخاذ القرار العام والقيام بالعمل العام، والتعددية الحزبية تعني فيما تعنيه احتمال تداول السلطة من القوى السياسية المختلفة، واحتمال التشكيل المتنوع لمؤسستي التنفيذ والتشريع بما يحفظ التوازن بينهما، ومع اندماج مؤسسات الحكم في إدارة واحدة لا تتبدل يتعذر التعدد وتداول السلطة.

إن الجماعات «الفرعية» التي تمثل التكوينات الوسطية بين الجماعة العامة التي تقوم الدولة على أساسها وبين الأفراد ـ هي الكفيلة بجمع الآراء الفردية وتنظيمها، وإقامة وجه من وجوه الإدارة الذاتية لكل من الجماعات، وهي ـ أيضًا ـ الكفيلة بتنظيم القوى الشعبية

المتنوعة، وإقامة نوع من التوازن بين هذه القوى وبين السلطات المركزية.

ويبدو أن الحلقة الأضعف في مجتمعاتنا، والأهم تتجلى هنا، حيث إن التعدد الحزبي له التعبير السياسي عنها ودرجة متقدمة من الفاعلية. إلا إن فاعلية النظام الحزبي من حيث كونه يتعلق بإدارة المجتمع كله إنما تتوقف على فاعلية تلك التنظيمات الاجتماعية.

الدولة المركزية وتفتيت المؤسسة الاجتماعية

ظهرت الدولة المركزية الحديثة. وكانت وسيطًا بين الحضارة الأوروبية وبين المجتمعات التقليدية. وكان لذلك - مع بداية القرن العشرين - تأثيره الكبير على التعليم والقوانين والنظم المؤسسية. وكان يمسك بزمام الدولة الحديثة نخب من ذوي الثقافة الوافدة من الغرب. وبدأت المفاهيم الثقافية الإسلامية وأطرها المرجعية تفقد سيادتها، وهذا أفقد المؤسسات الاجتماعية التقليدية قدرتها على الإدارة الذاتية. واستبدت الدولة الحديثة ووحداتها الإدارية بوضع النظم لكل مؤسسات المجتمع الأهلي ففرضت بذلك سطوتها وهيمنتها عليها. وعلى مدى القرن العشرين من بعدُ آلت إدارة المجتمع كله إلى نخب انعزالية.

إن تفتت الأنساق الاجتماعية التقليدية أخلَّ بالتوازن في معادلة «المجتمع، النظام السياسي»، حيث لم تستطع النخب الثقافية لعزلتها أن تعيد التوازن، بل اتكأت هي على السلطة لدعم نفوذها.

ولا نعني أن الدولة الحديثة لم تقدم شيئاً نافعاً، وإنما مسار الحديث ومقامه يقتضي نوعاً من العمومية والإيجاز.

كما أن استجلاب مفهوم الدولة الحديثة أفقدها الصلة بالمرجعية والأطر الشرعية المقبولة اجتماعياً. ومن هنا اعتمدت الدولة الحديثة على شرعيتين ظاهرة وباطنة. فقد اعتمدت ظاهراً على شرعية (الدستور والتمثيل) تشاكل بذلك (صورياً) الدولة الغربية، وباطناً على شرعية القوة (المؤسسة الأمنية العسكرية). حيث قادت النخب العلمانية الدولة، واستحوذت بالنفوذ وبمقدرات المجتمع، محاولة خلق مرجعية مصطنعة تتمثل بالدولة نفسها، حيث يتولد مفهوم الوطن في إطار الحدود السياسية التي لا تعبر عن محتوى جغرافي (إلا من قبيل المصادفة) أو قومي أو ديني، مفارقة للمرجعية التاريخية للأمة. وهذه مفارقة جدٌّ عجيبة، حيث إن الدولة لا تستمد الشرعية من المجتمع (الرؤية الفلسفية الاجتماعية)، ولكنها صارت هي ذاتها مصدر الشرعية، فالشرعية تعبير يرادف إرادة الدولة.

إن من الطبيعي لهذا التباين بين الدولة والمجتمع أن يخلق مساراً ملازماً في الدولة القسرية يعمل على تصفية مكونات المجتمع الأهلي. مما وأد التطور الديمقراطي المتوقع من مشاكلة الدولة الحديثة للمفهوم الغربي للدولة.

بل يمكن إرجاع الفشل التنموي إلى هذا الطلاق بين المجتمع والدولة. فقد أُنفق على

المشاريع الحكومية الكثير من المال والوقت، وأُنتج المزيد من الفقر والفشل والظلم. لذا برزت أفكار ترى أن الاكتفاء الذاتي والتنمية ترتبط بثقافات الشعوب والمجتمعات وسياسات الدولة العامة أكثر مما ترتبط برأس المال والموارد المادية وحدها. حيث تشكل المرجعيات الثقافية والدينية أنظمة عمل تؤثر بوضوح في السوق والاقتصاد، مثل التزام الناس بأداء الحقوق باعتبارها دَيناً واجب السداد لتكليف ديني أو ثقافة اجتماعية، والتهرب من أداء الضريبة أو الدين عيب وانحراف اجتماعي يؤثر على سمعة الإنسان وموقفه الاجتماعي.

المجتمع الأهلي إطارٌ للتعددية

المجتمع الأهلي هو الأنساق المؤسسية حيث يقيمها الأفراد والجماعات طواعية، أو يندرجوا فيما هو قائم وفق تقاليد المجتمع وثقافته، والتطوعية تنتظم الجماعات وتجعلها ذات مصالح وهوية مشتركة وتكرس شعور بالانتماء الجمعي.

إن انبثاق المؤسسات من رحم ثقافة الجماعة يجعلها تتشكل عبر مسار تراكمي زمني ـ ثقافي، لتصبح أعرافاً راسخة في ضمير الجماعة، مما يكسبها الشرعية الاجتماعية. ويعزز هذه الشرعية قدرتها على التعبير عن المصالح المشتركة والعليا للجماعة، ومن ثم يتطلب تطوراً يستوعب المتغيرات لصالح الجماعة. ويجدر التنبيه إلى أن المصالح تعني بالدرجة الأولى ما يمثل الوجود المعنوي للجماعة.

إن أهمية الشخصية المعنوية للجماعة تتجلى في أنها تربط المتفرق في الجغرافيا، وتشكل مرجعية عليا للتشكلات الأصغر، حيث تحد من التنافر بينها، بل وتخلق إطارا للتكامل. والأهم أنها تشكل أرضية التقبل الاجتماعي الثقافي للأطر التنظيمية المتولدة عنها.

والإسلام إطارٌ سياسي وعقائدي ثقافي وقانوني كان محور الشخصية المعنوية، وكانت الأطر الاجتماعية حلقة الوصل بين القيم في تعاليها والمجتمع بقيمه السائدة. فالثقافة الاجتماعية المستمدة منه تؤسس للوصل بين الأنساق الاجتماعية ونظم تبادل الحقوق والواجبات، حيث يؤسس بقيمه للتكافل الاجتماعي والأسري (نظام النفقة والإرث، وحقوق الجيرة والأخوة)، وللمسؤولية الاجتماعية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإنفاق العام)، ولصبغة المجتمع (المسجد، والشعائر العبادية الاجتماعية)، وللمرجعية السياسية الثقافية (أهل الذكر).

إن الأهمية الاستراتيجية لفاعلية المجتمع فيما يخص المقام هو الحد من إطلاق السلطات المركزية والتقليل من الميل الاستبدادي الطبيعي لدى سلطات الدولة المركزية، لذلك كانت توجد قدرًا من التوازن بين مؤسسات الدولة والمجتمع. فالاستبداد نتيجة خلل في التوازن الاجتماعي. والديمقراطية في أصل وجودها واستمرارها، هي محصلة هذا التوازن الاجتماعي.

افتراق.. والتقاء

إن الدولة حاجة اجتماعية، وهذه تتسع أو تضيق وفق ظروف المجتمع. والدولة تنظيم عام للقضايا العامة للمجتمع، حيث تكون تعبير عن مكونات المجتمع وتطلعاته وثقافته، فهي وليدة ذلك، ضمن إطار تعاقدي (البيعة، الإيمان). ومن ثم فإن الصراع بين الرؤيتين الآنفتين يكون مقبولاً ضمن إطار شرعية المجتمع (إرادة الأمة) لا غلبة الدولة.

والتبسيط قد يكون تعسفياً، إذ إن تجارب مجتمعاتنا مع الدولة العلمانية قاسية، وخصوصاً الإقصائية الشمولية التي دأبت بكل صرامة في تحييد علاقة الدين والقيم عن كل مجالات الحياة، بينما يمكن إيجاد حلول وسطى مع (الليبرال) ذات المنحى التجزيئي في العلمانية حيث يُحترم الدين كمكون أساس في البنية الاجتماعية كما هو كائن. حيث نلتقي على أساس القيم والحقوق الإنسانية، وعلى المصالح العليا للمجتمع، وحيث يكون النظام السياسي تعبيراً عن إرادة المجتمع. وهنا نميز بين فريقين في (المنحى التجزيئي)، إذ إن سكوت بعض رموز التيار الليبرالي عن المدى الفكري لما يراه يجعل الالتقاء مجازفة، بيد أن (التجزيئية) التي تعني أن الديمقراطية مجرد «حفظ حقوق الأفراد والجماعات»، والعقلانية «الممارسة السياسية الرشيدة» والمشاركة السياسية في إطار التعددية، حيث يكون النظام السياسي تعبيرا عن الجماعة ـ تفتح مجالاً للحوار.

ولأن هدفنا تنمية الإنسان واحترام عقله وحقوقه، فخيار الحركة الإسلامية ومسربها هو الوعي والإقناع. إن مقتضى قبول الأمة بالإسلام دينا ينشأ عنه دستور ونظام سياسي، فالبداية برضا الأمة بالدستور.

إن سيادة الدين في الحياة العامة واجب شرعي على الأمة الرشيدة من الناحية العقلية والشرعية، بأن يكون لهم نظام هرمه الفقيه، فنحن ندعو إلى سيادة الدين كقوة منبعثة من ضمير الأمة نفسها.

فالمرجعية العليا، تمثل الأمة ذاتها. لأن كل أمة تتجسد قيمها في قيادتها، وفي علاقاتها الاجتماعية، وفي منهجها الثقافي، وهو ما يسمى بروح الشعوب. ضمن هذا البناء في الأمة تنشأ السيادة للدين، وينشأ الدستور وهو قوام الأمة في نصوص قانونية.

إن دور العلماء والمؤسسة الدينية إرشادي، فإن قبلت تكونت الدولة الدينية. ولا يخفى أن الأمة مسلمة والتحريف قسري تصنعه السلطة السياسية ❑

علم المنطق بين خطأ المنهج... ومعالجة الخطأ

■■ الشيخ معتصم سيد أحمد*

الفلسفة الواقعية ومعالجة الأخطاء

بعد أن حُسم الجدل المعرفي لصالح الفكر الواقعي في قبال السفسطائي والفكر المثالي، الذي لم يعترف بحقائق الأشياء، تبلور الخلاف عند الواقعيين في مدى معرفتنا بالواقع الخارجي وكيفيته، مما أفرز مناهج متباينة، فمدارس تؤمن بعضها بالمعرفة الكاملة للواقع، ومدارس نسبية ذاتية تؤمن بجزء من المعرفة، أو نسبية تطورية لا تعترف بأي شكل من أشكال الثبات للمعرفة، وإنما الحقيقة مشوبة بالباطل، مما يخلق حالة من التناقض يؤدي إلى فرز حركة ديالكتيكة، ومدارس آمنت بالحس والتجربة كأداة حصرية للمعرفة ولا تؤمن بأي شيء خارج عن إطار الحس والتجربة من الغيبيات وما وراء الطبيعة، ومدارس عقلية جعلت العقل هو الشرط الوحيد للمعرفة، فحتى الحس لا يكون أداة للمعرفة إلا بالعقل المميز بين الحس الصادق والكاذب، وبين هذه الأطر تداخل، صيغت منه مجموعة من النظريات كلها تهدف إلى خلق آليات للمساهمة في كشف الواقع والتعرف عليه.

وبعيداً عن الأداة التي نتعرف بها على الواقع، فقد اصطدم الفكر الواقعي بمعضلة أخرى وهي كيفية تجنب الخطأ؟، فأصبح هذا السؤال هو الهاجس الذي يؤرق الفيلسوف في عملية تفكيره أو في كيفية إيجاد ضابط ومعيار لمحاكمة الأفكار الأخرى، فأصبح هذا التحدي هو الماثل أمام البشر من أول يوم بدأ فيه التفكير.

* عضو هيئة التحرير، عالم دين - السودان.

وللإجابة عن هذا التساؤل وجد علم المنطق ليصحح الذهن ويمنعه من الوقوع في الخطأ. إذ «للمنطق وظيفتان أساسيتان:

الأولى: تبيان القوانين التي ينبغي على العقل أن يعمل بهديها لتمييز صحيح الفكر من فاسده.

الثانية: أن يكشف الخطأ في التفكير وأنواعه وأسبابه»[1].

وبهذا كان علم المنطق من إبداعات الفلسفة الواقعية التي حاولت إثبات الواقع في قبال التشكيكات التي كان يثيرها السفسطائيون، مما كشف عن أخطاء منهجية في عملية التفكير جعلتهم يتنكرون للواقع، ومن هنا كان علم المنطق استجابة لحل إشكالات أفرزها التباين الفكري بين الطرفين.

وبقدر ما نوافق الواقعين في الإيمان بالواقع نخالفهم في كيفية إثبات الواقع وبأية نظرة معرفية نتعامل معه. ومن أجل هذا التباين في النظرة الواقعية لا يمكن افتراض إشكالات وأخطاء منهجية محددة إذ إنها تتباين بتباين تلك الرؤى، ولذا من الخطأ أن نعتبر أن المنطق هو آلة واحدة ذات صفات محددة يمكن استخدامها في كل المجالات الفكرية.

المنطق الأرسطي

أول تجربة متكاملة سجلها لنا التاريخ لحل معضلة الخطأ وكيفية علاجها، هي محاولة أرسطو في إرساء قواعد للتفكير تكون بمثابة آلة قانونية تمنع الذهن من الخطأ.

فإن «أرسطو هو في الواقع أول من تنبه أن للكلام صوراً وأشكالاً خاصة، وتوسع في البحوث المنطقية، فعين طرق التفكير الصحيح ومقوماته من قياس واستقراء، وفتح الباب واسعاً للبحث في نظرية المعرفة، مما جعل فيلسوفاً مثل كانط يرى أن علم المنطق ولد كاملاً ومنتهياً منذ أرسطو»[2].

فمن إبداعات المدرسة اليونانية كان المنطق الأرسطي الذي هيمن على فكر الإنسان أكثر من ٢٤٠٠ سنة، ولم يكن المنطق الأرسطي حكراً لأصحاب الفلسفات البشرية، بل تبناه أصحاب الديانات جاعلين منه قاعدة رصينة في تفكيرهم الديني ومعياراً لقراءة نصوصهم، وكان للمسلمين الحظ الأوفر في تبني هذا المنطق وشرحه والدفاع عنه.

«ولا ريب في أن المنطق القديم، قد وجد أنصاراً وأتباعاً، تعصبوا له، وأفنوا أعمارهم فيه، ابتكاراً، وتأليفاً، وشرحاً، ودفاعاً، ونقضاً، كما ظنوا أنه العلم الذي لا علم قبله، ولا علم بعده، لأنه في رأيهم معيار الحقائق كلها، وميزان العلوم بأجمعها، ولم يكن هؤلاء يتخيلون مجرد تخيل، أن هذا المنطق القياسي لن يكون علم العلوم، بل إنه سيصبح مرحلة تاريخية كله أو معظمه»[3].

فأصبح المنطق الأرسطي هو الوحيد عند كل البشر، لا فرق بين غربي أو شرقي، حتى قيام الثورة في أوروبا، فكان ميلاد منطق جديد لمواجهة التحديات الراهنة التي خلقتها تموجات النهضة في أوروبا، فكان منطق ديكارت إيذاناً بمرحلة جديدة للتفكير في المنطق.

فقد «أصدر ديكارت (١٥٩٦م/١٦٥٠م) رائد الفلسفة الحديثة مؤلفه المشهور (مقال عن المنهج)، ليكشف عن ثورة مماثلة في ميدان الفلسفة، وليجدد شباب الفكر الفلسفي، بعد العقم المذهبي الذي أصاب الفلسفة في العصور الوسطى»[٤].

وقد حقق ديكارت فيما حقق أنه كسر حاجز المنطق الأرسطي، فانطلقت العقول في إبداع مناهج جديدة، فبدأت بوادر المنطق الديالكتيكي عند هيجل، ثم بلوره ماركس في صورته النهائية، إلى غيرها من التصورات المتعددة التي كانت تحاول جاهدة حل هذه المشكلة، مما أفرز أشكالاً متعددة للمنطق، كالمنطق المادي، والمنطق التطبيقي، والرياضي، والوجودي، والمنطق النفساني، والبرجماتي، والسوسيولوجي، والبيولوجي، وغيرها.

هل للإسلام منطق؟

إذا عرّفنا المنطق بالآلة التي تمنع من الوقوع في الخطأ، يكون المنطق بذلك لازماً ذاتياً للمعرفة، بمعنى متى ما وجدت معرفة كان المنطق بصحبتها، فهل يمكن أن نفترض بهذا المعنى أن للإسلام منطقاً؟.

من الأخطاء الفادحة التي ارتكبت في حق الفكر الإسلامي هو التصور المبتور، والرؤية القاصرة، التي أوهمت أن الإسلام أحكام قانونية ونظم عبادية، أما العلم والمعرفة والحكمة والفلسفة فهي من مختصات العقل البشري الذي يحق لـه الإبداع فيها، في حين أن الإسلام هو نظرة متكاملة للكون وللحياة، فقد وضع نظاماً وسنناً اجتماعية وسياسية واقتصادية وحضارية، بل تبنى نظرية متكاملة في المعرفة، فهل هذه النظرية المعرفية للإسلام يمكن أن تكون من غير منطق؟!.

لم تكن هناك بلورة واضحة من علماء الإسلام، يبينون فيها ركائز المنطق الإسلامي، ولم نجد فيما كتب كتاباً اختص بالمنطق الإسلامي، برؤية القرآن والسنة، في حين أننا نجد كل من عنون بعنوان المنطق الإسلامي، في أي كتاب للمنطق، إنما يقصد منطق علماء العصر الإسلامي، من أمثال ابن سينا، والفارابي وابن رشد وغيرهم، الذين شرحوا المنطق الأرسطي، فلم يختصوا بمنطق خاص يمكن نسبته إلى الإسلام مئة بالمئة.

ولذا لم تكن محاولة الدكتور سامي النشار موفقة بدرجة يمكن نسبة اكتشاف المنطق الإسلامي لـه، فقد حاول إثبات منهج خاص للمسلمين، من خلال قراءة متعددة لكتب الأصول، وعلم الكلام، لاستخلاص رؤية تمثل إبداع علماء الإسلام، في تشكيل قواعد جديدة للتفكير، لم توجد في المنطق الأرسطي كما يقول: «بدأت البحث في التراث المنهجي للعالم الإسلامي، وحاولت الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية في التوصل إلى المنهج، لا في كتب من يدعون فلاسفة الإسلام، وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام. بل في كتب ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين، وقد توصلت خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحياناً، وخلال كتابات يعوزها التحليل والتركيب في الكتب العربية القديمة أحياناً أخرى،

إلى إقامة المنهج الإسلامي كمنهج علمي ثابت. وقد أيقنت أنني أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوروبي فيما بعد اكتشاف المنهج التجريبي في العالم الإسلامي في أكمل صورة»[٥].

وهذه المحاولة لا يمكن حسبانها محاولة كافية رغم مجهوده الجبار لإثبات هذا المنهج، فهي لا تتعدى كونها قراءة في التراث الفكري الإسلامي الذي لا يجوز نسبته للقرآن والسنة بشكل جزمي، وإنما هي قواعد متفرقة بين العلماء وطيات الكتب لا تشكل فيما بينها منطقاً يصح تسميته بالمنطق الإسلامي، هذا بالإضافة إلى أن هذه القواعد الجديدة بعضها نتاج قراءة المسلمين النقدية للمنطق الأرسطي، أفرزت أشكالاً جديدة للتفكير، حتى علم أصول الفقه عند المسلمين رغم أنه منهج أبدعت فيه العقلية الإسلامية، إلا أن تأثره كان واضحاً بالمنطق الأرسطي في كثير من أبوابه، ولا يحسب هذا مصادرة لتراث المسلمين الفكري والثقافي الذي أبدع في كثير من المناحي العلمية، فالمنطق التجريبي ومناهج التاريخ تعتبر من المناهج التي ولدت مع المسلمين، وإنما القصد وضع اليد على مواطن الخلل لكي تكتمل المسيرة.

ويقودنا هذا الأمر إلى القول: إن مشكلة الدارسين في حقل المنطق، لا يروقهم أي شكل للمنطق، إلا تلك الكيفية المبنية على هيكلية قانونية، وخطوات رياضية، يتبعها العقل، في حين أن هذه الهيكلية قد تكون مجرد مفردة في المنطق الإسلامي، لما يتميز به من صيغة معرفية تختلف عن بقية الأطر، فجعلته يحتفظ بكيفية خاصة للمنطق، فمثلاً عندما يعتبر الإسلام أن الهوى، وحب النفس، والأنانية، والحسد، وغيرها من الصفات السلبية، هي الحاجز الحقيقي بين العقل وبين المعرفة، فليس أمام طالب الحقيقة إلا أن يزكي نفسه، قال تعالى: ﴿ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾[٦] فمثل هذا الخطاب المنهجي لا يروق لكثير من الباحثين في المنطق، ومن هنا لم يتجرأ علماء الإسلام على بلورة هذه النصائح والإرشادات الإسلامية في شكل يمكن تسميته بالمنطق الإسلامي، بل صرح البعض بأن ليس في الإسلام منطق، وهو مستصحب في هذا القول شكلاً محدداً للمنطق لا وجود لـه في الإسلام، في حين أنه ليس هناك صورة نمطية ذات بعد واحد تسمى (المنطق)، وإنما كل وسيلة تمنع الإنسان من الخطأ تندرج ضمن آليات المنطق؛ لأنه علم آلي، مما يقودنا إلى ضرورة استجلاء موضع الخطأ والاشتباه في النظرة المحدودة لعلم المنطق، ضمنها أربعة محاور أساسية يجب الاهتمام بها لمعالجة الخطأ، وهي:

أولاً: التركيز على مصدر الحق والصواب، وهو العقل، ويتأتى ذلك بالتذكرة والإثارة كما هو منهج القرآن في الدعوة الدائمة بضرورة التعقل.

ثانياً: تبيُّن مصادر الخطأ وهي النفس والهوى، ومعالجتها بالتزكية والتهذيب كما أكدت ذلك آيات القرآن.

ثالثاً: مصادر المعرفة، وهي تتعدد بتعدد أشكال المعرفة، فلا بد أن تحدد بشكل دقيق مصادر كل علم، حتى لا يقع الخلط في حقول المعرفة، ومن هنا يمكننا الاستفادة من الخبرة البشرية في كثير من المعارف والعلوم.

رابعاً: أسباب يمكننا الاصطلاح عليها بالأمور التقنية في التفكير، وهي التي تهتم بصورة الفكرة وكيفية الاستدلال والاستنتاج وتنظيم الفكر.

وبهذا التقسيم يمكننا معرفة الخطأ الفادح الذي ارتكبه علم المنطق عندما ركز على تقنية التفكير، وتجاهل بشكل أو بآخر أهم مرتكزات المنطق، وهي الثقة بالعقل وإثارته وتزكية النفس بوصفها مصدر كل خطأ، إذن عندما نتحدث عن المنطق الإسلامي فهذا لا يعنى التنكر للمناهج التي تعالج تنظيم الفكر ومصادر المعرفة بشكل مطلق، وإنما نعتبرها عوامل مساعدة لمعالجة كثير من الإشكالات الفنية، فعندما يحكم الإسلام على القياس بالحرمة فهو ناظر إلى تقويم منهج، ولا يتجاهل مصادر الفكر وتنظيم عملية التفكير.

المسلمون ودواعي التراجع

كثيرة هي الهزائم النفسية التي جعلت المسلمين يتراجعون عن ركب الحضارة البشرية، وكثيرة هي الهزائم الثقافية التي جعلتهم يتأخرون في العديد من الحقول المعرفية، وما التبني المفرط للأنماط الفكرية المتعددة والبعيدة عن رؤى الإسلام إلا شكل من أشكال انتكاسات الأمة في صراعها الحضاري، «والمواجهة الحضارية تبرز من خلال مظاهر مختلفة، بيد أن نقطة واحدة تقرر مصيرها النهائي في صالح الأمة أو في صالح أعدائها. تلك هي جدارة الفكرة الحضارية بالبقاء، فبقدر ما تكون الفكرة مليئة بركائز التقدم والغلب، وبقدر ما تبعثه في الإنسان المتقمص لها من الإيمان والمعرفة، سيكون تقدم الأمة وانتصارها»[٧]، فكيف يكتب للأمة الانتصار وهي تتخلى عن أغلى ما عندها من فكر ومعرفة إلهية، بأسباب أقرب إلى الانهزامية منها إلى التبريرات العلمية.

ويمكننا هنا إيجاد عاملين لعدم تشكيل المسلمين لركائز المنطق الإسلامي:

الأول: هناك دعوى قائمة، على أن المنطق، ومعالجة أخطاء العقل، ليست من مسؤولية الأنبياء، وإنما هي من مختصات عبقرية العقل البشري، فلم يأت الخطاب الشرعي، لتعليم الناس كيف يفكرون، وإنما كان دعوة للتفكير، فيما طرحه الأنبياء من معارف جديدة، والفرق بين الأمرين كبير، ولذا وجب على البشر، تأصيل أسس تفكيرية أولاً، ثم استخدام هذه الأسس لفهم مراد الخطاب الشرعي.

وكما لم تكن كثير من العلوم، من اختصاص الدين، كالكيمياء، والفيزياء، والرياضيات، وغيرها، كذا المنطق فهو إنتاج بشري بحت، وهو المقدم على كل العلوم، ومن هنا اعتبر أصحاب هذا الرأي أن من السخف القول: (المنطق الإسلامي)، فليس للإسلام منطق خاص وإنما هو إنتاج بشري، ولذا يقول ابن حزم: «فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا (أي المنطق)؟، قيل لـه: إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل، بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم»[٨].

وهذا المدعى قائم على مغالطة كبيرة، لأنه لا يثبت حق البشر في تأسيس علم المنطق، وكل ما يثبته هو قدرة الإنسان على التفكير، تلك القدرة هي الشرط لكل معرفة، وليس المنطق بشكله الاصطلاحي، فلا يتعدى هذا كونه نوعاً من الإيهام بأن المنطق هو بعينه الأساس الحصري للتفكير، والمقدار المسلم به هو كون الإنسان العاقل بطبعه مفكراً مميزاً بين الخير والشر، والدعوى القائمة لا تفيد إثبات أكثر من ذلك، فإن كان المنطق هو القدرة على التفكير فهو أمر فطري، وما أسسه المنطق من قضايا نحتاج إليها فهي فطرية وما ليس بفطري لا نحتاج إليه، ومن هنا لا نعترف إلا بنمط واحد للمنطق وهو القائم على الاعتراف بالعقل وقدرته على التمييز، وهذه هي نفسها من أهم ركائز المنطق الإسلامي، الذي ركز على الاعتراف بحقيقة العقل والهوى والتمييز بينهما.

بالإضافة إلى أن القرآن، دعا إلى معارف جديدة، فلو لم يكشف للبشر، كيفية إزالة تلك الحواجز، التي تحول بين العقل والمعرفة، تكون دعوته من غير محصل، بل إن تحدي القرآن في دعوته قائم على أساس استخدام الإنسان لعقله، فإذا استخدمه وزكى نفسه استطاع التعرف على معارف القرآن، ولذا لم يستخدم القرآن أسلوب الجدل كثيراً، وإنما ارتكز على الإثارة والتذكر حتى تكررت هذه العبارة (ذكر) ومشتقاتها أكثر من٣٢٠ مرة في القرآن، مما يعنى أن للإسلام أسلوبه الخاص في الحيلولة دون الخطأ.

الثاني: أن الرؤية حول المنطق، وحدوده، وشكله، تنعكس وفقاً للنظرة حول العقل، وكيفية إدراكه للحقائق، فإن كان العلم صوراً ومفاهيم ذهنية، والعقل عملية استخراج النظريات من الضروريات، فلا بد أن يكون المنطق هنا شكلياً صورياً، يرسم قوانين وهيكليات، لصور العلوم، لكي يستخدمها العقل في ترتيب تلك المفاهيم وإيجاد علاقة فيما بينها، بحيث تترتب بأشكالها الثلاثة:

١ـ الصورة.

٢ـ والحكم أو القضية.

٣ـ الاستدلال.

لتجنيب العقل الاشتباهَ والخطأ، ولذا استدل بعض المناطقة لإثبات احتياج الناس إلى المنطق بثلاثة مقدمات:

«الأولى: أن العلم إما تصور وإما تصديق، فنحن إذا رجعنا إلى وجداننا وجدنا أن تصوراتنا منها ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة، ومنها ما هو حاصل لنا بالنظر والفكر كتصور حقيقة الملك والجن، وكذلك تصديقاتنا منها ما هو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بأن الشمس مشرقة والنار محرقة، ومنها ما هو حاصل لنا بنظر كالتصديق بأن العالم حادث والصانع موجود.

الثانية: أن كلا التصور والتصديق إما أن يحصل بلا نظر أو يحصل بالنظر.

الثالثة: أن النظر قد يقع فيه خطأ، ومن هنا احتاج الناس إلى قانون يعصم أذهانهم من الوقوع في الزلل، وذلك هو المنطق وموضوعه التصور والتصديق»[٩].

والملاحظ لهذه المقدمات الثلاثة، يجدها قائمة لإثبات المنطق الصوري بالخصوص، لكون المعرفة عندهم قائمة على التصور والتصديق، ولذا لا يفيد المنطق التجريبي، الذي يتعامل مع الجزئيات، أصحاب هذا التوجه. وإن كانت المعرفة، قائمة على أساس، الحس، والتجربة، فإن المنطق، يكون قائماً على خلق قوانين، وأسس علمية للتجربة.

وكذا المنطق النفسي الذي جعل المنطق خلاصة التجارب النفسية كان انعكاساً لرؤية أصحابه للمعرفة، القائمة على أساس، أن العمل الفكري، لدى الإنسان، هو نتاج طبيعي لبشريته، فالإنسان، بطبعه عارف، ومفكر، فهي حالة مختصة بالجنس الإنساني، ومن هنا لا يوجد عندهم منطق مستقل عن علم النفس، لأن الوعي من خصائص النفس وطبيعتها.

وهكذا ينعكس المنطق وجوداً، وعدماً، وكيفاً، وفقاً لآلية المعرفة، وكيفيتها، فعندما تبنى بعض المسلمين، تعريف أرسطو للعلم، والعقل، من غير نقاش، تبنوا تبعاً لذلك منطقه، لأنه الولادة الطبيعية لمفهوم العلم عند أرسطو. ولذا عندما تعرض الغزالي؛ للمنطق الأرسطي، لم يستطع أن يضع يده، على مواقع الخلل فيه، لأنه كان مسلِّماً بكون العلم تصوراً، وتصديقاً، فنجده يقول عن المنطق: «أما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً أو إثباتاً، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، والعلم إما تصور، وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر والأدلة... وأي تعلق بمهمات الدين، حتى يجحد و ينكر؟ فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار»[١٠]، مع أن للغزالي، نهجاً خاصاً في المعرفة، يقوم على التصوف، إلا أنه سخَّف إنكار المنكرين للمنطق، بعد أن وافق على كون العلم، إما تصوراً واما تصديقاً، ومن هنا لا يجدي النقاش معهم، حول خصوص المنطق، ومدى بعده، وقربه، عن الحقيقة، وإنما يصح، النقاش حول العلم، والعقل، وإثبات كيفية مغايرته للمعرفة، خلافاً لما تبناه أرسطو، من تعريف العلم، التصوري، والتصديقي، كما بينا في بحثنا السابق.

منطق النور

وبما أننا تبنينا، مجموعة إشكالات، على تعريف العلم، والعقل، بكونه صوراً، ومفاهيم ذهنية، وأثبتنا في المقابل أن العلم، والعقل، خارجان عن ذات الإنسان، وعن ذوات الأشياء، وهما عطاء إلهي، ونور، يقذفه الله، في قلب من يشاء، فبعد أن يجد الإنسان، هذا النور، يكشف به نفسه، ويكشف الواقع، بما هو متحقق في الخارج، فكيف يمكن أن نضع منطقاً، ونهجاً، يسهِّل الطريق أمام العقل، على ضوء هذا التعريف؟.

وللإجابة على هذا الأمر، بدأ سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله)، مشروعه في بلورة، تلك البصائر استلهاماً، من القرآن، وأحاديث المعصومين، لتأسيس أسس، تمثل ركائز المنطق الإسلامي. فبعد فراغه، من كتاب الفكر الإسلامي، الذي بين فيه نظرة الإسلام، حول العقل وتعريفه؛ وجاء في بدايته «إن المنهج الإسلامي الفريد يتلخص في ثلاث نقاط:

١ـ التذكرة بأن معرفة العقل بداية كل معرفة ومنطلق كل بحث.

٢ـ التذكرة بأن معرفة العقل لن تكون إلا بالعقل ذاته، أو آثاره وآياته، وذلك لمقارنة حالتي وجوده وعدمه ببعضهما.

٣ـ التذكرة بأن وجدان العقل هو الطريق إلى وجدان الحقيقة وتمييزها عن الباطل، من هنا نجد النصوص الإسلامية تتضافر بالتذكرة إلى العقل في محاولة لإيقاظه داخل النفس ووجدان الحقائق به»[١١].

وبعد بيان هذا المرتكز الأساسي، الذي يشكل رؤية الإسلام، في المعرفة، القائمة على التذكر، والإثارة، كان من الطبيعي، بيان منهج القرآن، في المنطق، الذي يتعامل مع هذا العقل، المباين، في حقيقته، للعقل، الذي يرتكز على العلم التصوري، والتصديقي. ولذا شرع سماحة المرجع المدرسي، في تبيين أسس المنطق الإسلامي، المستلهم من القرآن، والسنة، فكان كتابه «المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه» وجاء في مقدمته:

«كل ذلك استجابة لضرورة السؤال، الذي يفرض نفسه في ظروف الفوضى حيث تختلف الآراء وتتضارب: كيف نجد الصحيح وكيف نتجنب الخطأ؟ والموضوع الذي بين يديك، إجابة أخرى عن هذا السؤال. ولكنه يفترق في إجابته عن سائر الفلاسفة والمفكرين في إجاباتهم، يفترق عنها بوجهين:

الأول: إن كاتبه لا يحاول أن يكون لـه إبداع في هذا المجال، بقدر ما يبذل جهده لأن يكون مكتشفاً لإجابة موجودة بالفعل، ولكنها في أضلع الكتب أو بين صدور نصوص، عن جواب الإسلام ـ الدين الذي يُعالج كل مشاكل الإنسان الفكرية ومنها هذه المشكلة ـ جواب يختلف طبعاً عن جواب أرسطو وديكارت و هيجل، جواب جديد رغم أنه نزل من السماء قبل أربعة عشر قرناً...

الثاني: يحتوي الموضوع على عرض موجز وواضح للأجوبة الأخرى التي قدمها كل من أرسطو وديكارت وهيجل ورواد الفلسفة القديمة والحديثة والآخرين.

وهاهنا نقطة ملفتة للنظر، هي أن المنطق الذي سوف نستخرجه من الكتاب والسنة، ونستدل عليه بآيات الكتاب وأحاديث السنة كما بالعقل... هذا المنطق ربما وجد أكثر القراء الكرام كثيراً من بنوده في الآيات والروايات، ولكن لم ينتبهوا إلى واقعه، وأن من الممكن الاستفادة منه في مجالات فكرية وعلمية. وبتعبير آخر لم يتوجهوا إلى أن هذا القرآن ليس

فقط كتاباً مقدساً، يجب أن يراعي الفرد نصوصه في الأحكام الشرعية، أو يصغي إلى توجيهاته، أو يتمتع بقصصه وحكمه... بل أكثر من كل ذلك.... كتاب علم وحكمة وضياء ونور، يجب أن يُدرس بالتدبر والتفكير، بل أن يدرس بالتفسير والتأويل.

من هنا فإن المنطق الإسلامي، كان موجوداً بالفعل في نصوص الشريعة، لكن المسلمين لم يحاولوا طيلة هذه القرون المتمادية، أن يفهموه أو يعرفوه، زعماً منهم أن باستطاعتهم الاستغناء عنه بمنطق أرسطو. وبما أن الاختلاف الذي مزق شمل المسلمين دلَّ على عجز المنطق الأرسطي عن رفع الاختلاف، وعن تحري الصحيح بين المختلفات، وأيَّد ذلك انهيار المباني العلمية التي كان يحسبها علماء المسلمين حقائق مسلمة، بفضل المنطق الأرسطي الذي بانهياره في العصر الحديث على يد الفلاسفة الجدد، أصبح المسلمون في زوبعة رهيبة ذهبت بضوء عقولهم... وخلفتهم غثاء تجري مع الناس، دون أصالة واستقلال.

ويُلاحظ ذلك بوضوح بين كتّاب المسلمين، الذين قد يتبعون منطق أرسطو، وقد يؤيدون أفكار ديكارت، وفي نفس الوقت يمتدحون هيجل ويشيدون بماركس، ولو أنهم عرفوا منطق القرآن لكان كفاهم عن كل ذلك»[١٢].

أول ملاحظة سجلها سماحته، على المنطق التقليدي، هو التصور الخاطئ، بأن العقل يمكن أن يخطئ، ولذا حاولوا أن يجدوا نظماً يتدارك بها العقل الوقوع في الخطأ، وقد نتج هذا التصور الخاطئ، عن المفاهيم المغلوطة للعقل، فتصوروا أن العلم صور، وكليات ذهنية، في حين أن هذه الكليات نفسها مكشوفة ومعلومة بحقيقة أخرى، وهي العقل، وليس أمامنا إلا الاعتراف، بأن العقل نور معصوم، لا يمكن تصور الخطأ فيه أبداً، فلا يعرف العقل إلا بالعقل نفسه، فمن عرفه بهذا الطريق، وجد أنه نور مباين لذواتنا، وذوات الأشياء، وأن ذاته هي الكشف، والحقيقة، ومن هنا كان لزاماً علينا البحث، عن أسباب أخرى للخطأ، بعيداً عن العقل، مما يتبين لنا أن مشكلة الخطأ ليست مشكلة عقلية، وإنما مشكلة نفسية، فليس للنور منطق سوى معالجة النفس التي تحمل هذا النور.

«يتصور الرأي السائد في المنطق أن مشكلة الإنسان في العلم، هي مشكلة عقلية محضة، يمكن حلها بوضع قواعد لتنظيم عملية التفكير، إلا أن الحقيقة هي أن المشكلة نفسية، قبل أن تكون عقلية، لذا نحن بحاجة إلى معالجة النفس البشرية، قبل أن نضع قواعد لعقله، وتنظيم فكره، وذلك لأن النفس البشرية، قد تستأثر بإرادة الإنسان، وتوجهها إلى حيث تتحرك أهواؤها، وهنالك تبقى قدرة الإنسان على التفكير معطلة رأساً، ولا تغنيه القواعد الموضوعة لتنظيم التفكير»[١٣].

وبهذه الملاحظة الجوهرية، وضع سماحة المرجع المدرسي مفارقة أخرى، بعد المفارقة في تعريف العلم والعقل، فلاحت بذلك معالم المنطق الإسلامي، الذي لا يبحث عن أسباب الخطأ في العقل، وإنما يبحث عن أسباب أخرى، قد تكون النفس وما بها من غرائز ورغبات

وأهواء وتمنيات وغيرها، هي المشكلة الكامنة وراء الخطأ، وهذه المفارقات، تجعل مسار البحث في المنطق الإسلامي، تسير في خطاً معاكسة تماماً، للمنطق التقليدي الذي اهتم بمنهجية التفكير ولم يكترث لأسباب الخطأ النفسية، والمنطق الإسلامي الذي اهتم بأسباب الخطأ النفسية مع عدم إهماله لمناهج التفكير التي قد تكون عفوية أو متعمدة فترجع بالأساس إلى جذور نفسية أيضاً.

ومن هنا يمكننا التعامل مع كل النصوص، التي تحدثت، عن النفس وصفاتها، من الشهوة، والهوى، وغيرها، على أنها نصوص تبني فيما تبني ملامح المنطق الإسلامي، وإن لم يصطلح عليها في الإسلام بالمنطق، التي اعتبرت، أسساً تربوية، لتزكية الإنسان، وتصفيته، من شوائب الدنيا، وهي نفسها تفتح الآفاق واسعة أمام العقل لينطلق في سماء الحقيقة، وعندما نسميها المنطق الإسلامي، إنما من باب التشابه، في الغاية، التي يهدف إليها علم المنطق لتجنيب الإنسان من الخطأ، فهي طريقة القرآن الخاصة، لا يمكن مصادرتها، كما لا يمكن استبدالها بطرق أخرى.

«فكرة المنطق الإسلامي التي تتفرع عنها رؤى الإسلام في المنطق ومناهج البحث، تتلخص في أن الهوى (الشهوات، الغضب...) يمنع العلم، ومخالفة الهوى، وسيلة لمعرفة الحق، وأن الإنسان لا يترك العلم والحق إلا لاتباع الهوى، ولكي تتضح هذه الفكرة لا بد أن نتحدث عن ثلاثة حقائق: معنى الهوى، والنصوص التي تتحدث عنه، وعن الحالات التي يُتبع الهوى فيها، وأخيراً عن أن الهوى ليس حتماً، وأن اتباعه وعدم اتباعه يخضع لإرادة الإنسان الحرة»[١٤].

فالمنطق بالمنظور الإسلامي، ليس فقط يمنع الإنسان من الخطأ، إنما يندرج ضمن حقيقة التشريع، الساعي لتعليم الإنسان، وإنقاذه من براثن الجهل، وأغلال الشهوات، التي كانت تقيده، فحقيقة ابتلاء الإنسان، قائمة على اتباع الحق واجتناب الهوى، في حلبة الصراع الدائر بين العلم والهوى، والعقل والنفس.

فالهوى بالمنظور القرآني، هو عين الجهل والخطأ، في حين أن العقل، هو عين الحق والصواب، والتمييز بين الخطأ والصواب ليس فقط في باب الفكر النظري، وإنما في باب السلوك التربوي أيضاً، مما يجعل هناك تداخلاً واضحاً بين المعرفة والسلوك، لأن السلوك في حقيقته، هو انعكاس لقيم الإنسان، التي تتشكل وفق هدى العقل، أو هوى النفس، وهذا لا يمنع أن يكون هناك توافق في بعض الأحيان، بين العقل والهوى، إذا كان هوى الإنسان في اتباع الحق، أما عند التعارض والاختلاف، وهو الغالب، حينها يكون الخطأ في ترجيح الهوى، بينما الصواب في العمل بهدى العقل، وبهذه الكلمة، يمكننا تلخيص بصيرة القرآن، في المنطق الإسلامي في أربعة نقاط «الثقة بالعقل، معرفة النفس والهوى، تقوية الإرادة عند الإنسان، الاستفادة من المناهج العلمية التي تعالج تقنية الأخطاء الفنية في التفكير».

وإليك بعض النصوص التي تؤكد على نسبة الخطأ إلى الهوى: فالذين كذبوا الرسل لم يكن تكذيبهم بداعٍ علمي، أو خطأ ناتج من عدم استخدام القياس البرهاني عند المكذبين، وإنما لم يكن هواهم مع دعوة الرسل..

قال تعالى: ﴿ أَفَكُلَّمَا جَاءكُمْ رَسُولٌ بِمَا لاَ تَهْوَى أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ ﴾[١٥] وقال تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ ﴾[١٦]، كما أن العدل لا يطبق إلا بمخالفة الهوى قال تعالى: ﴿ فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ ﴾[١٧]، كما أن الضلال والتيه والخذلان لا يكون إلا باتباع الهوى، قال تعالى: ﴿ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ ﴾[١٨]، وقال: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى ﴾[١٩]، وقال: ﴿ وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾[٢٠]، وقال: ﴿ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً ﴾[٢١]، وقال: ﴿ قُل لاَّ أَتَّبِعُ أَهْوَاءكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴾[٢٢]، وقال: ﴿ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ ﴾[٢٣]، وقال: ﴿ فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ ﴾[٢٤]، فهذه الآية تلخص هذه البصيرة، فعدم قبول الحق والعلم، إنما هو من اتباع الهوى.

كما تضافرت روايات كثيرة، مؤكدة على هذه الحقيقة، كقول الرسول ﷺ: «العقل عقال من الجهل والنفس مثل أخبث الدواب»، وفي رواية أخرى: «وإذا حيرك أمرك لا تدري أيهما خير وأصوب، فانظر أيهما أقرب إلى هواك فخالفه، فإن كثير الثواب في مخالفة هواك»، وفي حديث آخر: «وأكثر الصواب في خلاف الهوى، وإن الطمع مفتاح الذل واختلاس العقل والذهاب بالعلم».

وهكذا، إذا تتبع الإنسان، كل النصوص الواردة، لا يجد نصاً واحداً، ينسب فيه الخطأ إلى العقل، أو إلى أي سبب يعود بشكل أساسي إلى العقل، فالعقل نور كاشف للحق لا يحتاج إلى أي نوع من الضوابط إذا لم يحجبه الهوى، فضوابط المنطق الإسلامي إن جاز لنا الاصطلاح في تدارك الخطأ واجتنابه لا يتأتى إلا بالتزكية ﴿ يزكيهم ويعلمهم ﴾ ولتحقيق هذه الغاية لا بد من معرفة شهوات الإنسان وأهوائه؟

يقول سماحة المرجع المدرسي (دام ظله): «إذن، اتباع الهوى يعني: اتباع ما يحبه الإنسان ويشتهيه. ولأن شهوات الإنسان تختلف، فإن موارد اتباع الهوى تختلف هي الأخرى، والسؤال ما هي شهوات الإنسان؟ وبالتالي ما هي أهواؤه؟: شهوة الخلود، شهوة الراحة، شهوة الأمن والسلامة، وأخيراً شهوة الملك والسيطرة... هي جميعاً شهوة واحدة هي (شهوة الحياة) وهي أعمق شهوة في النفس البشرية، لأنها صور لهوى النفس، في أوضح وأصدق حالاتها. شهوة الطعام والمسكن واللباس شهوة الأولاد وحس التكيف مع البيئة، حس التكيف مع المجتمع، والاستسلام لضغوط السلطة، كل هذه صور أخرى وإن كانت باهتة ـ أحياناً ـ عن شهوة الحياة. إذ لا يخضع الفرد لتوجيه المجتمع، إلا لأنه يخشى

من عقوبته المتمثلة في منعه ضرورات حياته، ولأنه يحب حياته فهو أيضاً يحب ما يحافظ عليها من ضرورات، وما ترتبط به هذه الضرورات من التكيف مع البيئة أو مع المجتمع.

وحين يخضع الإنسان للمجتمع، أو للبيئة، أو للسلطة، تخضع كل مناحي حياته معه وفي طليعتها فكره. ولذلك فإنه يدفع بفكره باتجاه التوافق مع المجتمع والاستسلام لتوجيهاته، وكذلك باتجاه الخضوع للسلطة.

إذن، حب الذات أو بتعبير أفضل (هوى النفس)، هو وراء كل أسباب الخطأ في الإنسان، ابتداءً من الأسباب النفسية والتقاليد، وانتهاءً بالأسباب الطبيعية، مروراً بالأسباب الاجتماعية والاقتصادية.... وبالرغم من أن صور الهوى تختلف من شهوة الخلد والملك وشهوة الراحة والأمن إلى شهوة الطعام والمسكن و.... بالرغم من ذلك، فإنها تعود إلى أصل واحد هو حب الذات، أو هوى النفس، وحين يفضح الإنسان، مدى ارتباط هذه الشهوات، وما ينبع منها من أفكار خاطئة، ومدة ارتباطها بالهوى، تفقد الأخطاء خلفيتها وتنهار، إذ لا يرتاب الإنسان في أن الفكرة الناشئة من حب الذات، لا رصيد لها من الواقع، إلا أن تنشأ الفكرة من الواقع الخارجي ذاته، لا من مصلحة ذاتية مباشرة أو غير مباشرة.

وهكذا يسير المنطق الإسلامي، طريقاً مستقيماً، ومختلفاً عن سائر الطرق، في إزالة أسباب الخطأ من حياة الإنسان، ذلك الطريق هو التوجيه إلى السبب الرئيسي لكل الأخطاء (هوى النفس) وفضح علاقة كل الأفكار الخاطئة بهذا السبب»[٢٥].

كيف نتجنب الخطأ؟

وبما أن الخطأ هو نتاج طبيعي للهوى، يمكننا تقسيم أسباب الخطأ، على ضوء أقسام الهوى الذي يتلخص في (حب الذات)، لأن كل هوى من حب النساء، وحب المأكل والمشرب، وحب المال، والسلطة... مرجعه إلى حب الذات، في حين أن الحب كعنوان مستقل، ليس بالضرورة هوى، فالحب الذي لا يعود إلى حب الذات، لا يكون هوى، كحب الله، وحب الخير، وحب الفضيلة... لأن الحب هنا عنوان للعطاء، بينما الهوى عنوان للأخذ وإرضاء الذات، فبالاتكاء على هذه البصيرة، وهي معرفة حب الذات، نشكل مقياساً لكل حب، يكون مصدراً للخطأ، وإليك الآن بعض الأمثلة التي توضح كيفية تسرب الخطأ إلى الإنسان عن طريق هذا الباب:

١ـ حب الذات: إن من أكبر الإشكالات المعرفية، عدم قبول الآخر، والتعصب الأعمى للفكرة، مما يجعل من النفس جداراً حصيناً، يمنع دخول الحق إلى داخل الإنسان، وهذه العقدة المعرفية، لا يتوقف حلها على تشكيل نظم جديدة، من البراهين لإقناع الآخر، وإنما حل هذه العقدة يبدأ بمعالجة نفسية، لأنها تتكئ فيما تتكئ، على حب الذات، فالإنسان الذي يطلب الحق لكونه حقاً، لا يجد كبير عناء في تقبل الحق من الآخر، ولكن الإنسان الذي

يعتقد أن فكره جزء من شخصيته وذاته، فعندما يدافع عن فكره أو يتعصب له، إنما يدافع عن ذاته ويتعصب لها، فيحجب نفسه عن الحقائق، وكذا بداعي حب الذات، يتعصب لكل فكرة تجلب لـه نفعاً، وتدفع عنه ضرراً، فيرى الفكرة جزءاً من مصالحه، فيتلون بلونها، ما يجعله يسوق آلاف التبريرات للاحتفاظ بها، كما أن حب الذات، يشكل عند الإنسان حالة من الغرور، تمنعه من طلب الحق من الآخر، ما يجعله ينطوي على ذاته فتتولد عنده حالات نفسية جديدة من الحسد والحقد والعناد، التي تكرس الخطأ بأشكال أخرى.

٢ـ حب الفكرة: وكذا يمكن أن يتسرب الخطأ، للإنسان عن طريق تلبس الفكرة بثوب قشيب، يخدع الإنسان، فيحب الفكرة للفكرة، لا لأنها تمثل حقاً أو صواباً، ولذا كان عرض الفكرة لـه دور في تبنيها، ومن هنا كان من أكثر الفنون التي يقع عليها التنافس، هي العرض القائم على الدعاية، والإعلام، لما لها من أثر في الإقناع حتى أصبح نوع العرض جزءاً من الفكرة، فالفكرة التي لا تجد من يروج لها بأسلوب يناغي ما يثير النفس ويستهويها، لا تجد من يؤمن بها حتى إن كانت هي الحق.

٣ـ حب الآباء: من الأخطاءِ المنهجية التي حرفت مسار التفكير الصحيح، التقليد القائم على الحب، فحب الآباء، مثلاً يولد حافزاً عند الإنسان للاعتقاد، بكل ما يعتقد به الوالدان، فيخلق بذلك ثغرة واسعة لتسرب الخطأ، وكذا حب السلف والعلماء السابقين يبعث على تعظيمهم والاتكال عليهم دون بحث وتحقيق.

٤ـ حب البيئة: كما يقال، إن الإنسان ابن بيئته، لأن هوية الإنسان وشخصيته تتضافر كثير من العوامل لصياغتها، فالبيئة الاجتماعية، والثقافية تؤثر بشكل مباشر على الحركة الفكرية عند الإنسان، فيتطبع بما تمليه عليه البيئة من أفكار، مما يحدث شرخاً كبيراً في عملية تجنب الخطأ.

٥ـ حب الراحة: إن عدم الجهد والاجتهاد، والركون إلى الراحة، من أعقد المعضلات، التي تشكل هاجساً في العمل الحضاري عند كل البشرِ، وبالأخص في الفكر والمعرفة، فمن المسلم به أن العملية الفكرية صعبة ومجهدة، ولذا قَلَّ المفكرون في العالم، مما يجعل الناس يميلون إلى الأفكار الجاهزة والمعلبة، وهي دعوة مفتوحة لمطلق التقليد، والأحكام الكاسحة والمتسرعة، مع عدم الاكتراث لما هو حق أو صواب.

وهكذا حب الذات، وهوى النفس، يخلق مجموعة من العناوين التفصيلية، التي تندرج تحت كل واحدة منها مجموعة من أسباب الخطأ، والانحراف الفكري، وكذا النفسية الفاقدة للثقة، تولد اهتزازاً عنيفاً عند النفس، فيجعلها مشوشة فاقدة للرؤية، فتكون الفكرة الصائبة عندها هي التي تفرض نفسها بشكل من أشكال القوة، فبين الاعتداد الأعمى بالنفس، وفقدان الثقة، نحتاج إلى نوع من التوازن في خلق شخصية واعية، تميز بين ما هو هوى، وبين ما هو عقل، وفي الوقت نفسه تكون شخصية شجاعة واثقة من مقدرة العقل،

فتتبع الحق لكونه حقاً، حتى وإن خالف الهوى.

وعلى هذا المعدل يمكننا البحث عن أسباب أخرى وكثيرة للخطأ، بعيداً عن فرضيات علم المنطق القائمة على تجهيز الذهن بقواعد لتنظم عملية التفكير، منها:

وراثة الأفكار، التي قطع العلم أشواطاً كبيرة لإثباتها، وقامت بحوث متعددة الجوانب في التأثير الأسري لفكر الإنسان، كدراسات تاريخ الأسرة، ومدى تأثير الأبوين، ودراسات حول التبني، والفوارق بين التربية البيتية، وتربية الملاجئ، هذا بالإضافة للدراسات النفسية، في عملية التربية والعوامل المؤثرة، كلها بحوث تكشف عن ثغرات واسعة تساهم في تسرب الأخطاء وهيمنتها على الفكر البشري، فينبغي مراعاتها مع الاحتفاظ بملاحظات الإسلام الخاصة.

هذا بالإضافة إلى العوامل الاجتماعية، التي تؤثر بشكل مباشر، أو غير مباشر، على نوعية الأفكار عند الفرد، وقد تفنن المنطق الاجتماعي، في حشد الشواهد الكثيرة والمتعددة، في إثبات تلك العلاقة بين الفكر والمجتمع، استناداً إلى الميل النفسي عند الإنسان للتوافق الاجتماعي، مما يجعل النفس مهيأة لتقبل ثقافة المجتمع.

ولا نحب ذكر نماذج للتأثير الاجتماعي هنا، بقدر ما نريد أن نسجل ملاحظة على المنطق الاجتماعي، الذي تطرف في نسبة كل النتاج الفكري عند الفرد للمجتمع، فنحن لا يسعنا إلا الاعتراف بهذا التأثير، ولكن لا يمكن أن نقبل بالفرضية الحتمية للتأثير الاجتماعي، لأن للفرد دوراً بما يملكه من قيم يستطيع أن يقيس بها الضغوط الاجتماعية، فلا بد من الاحتفاظ بشخصية مستقلة للفرد كما يمليه الواقع والوجدان.

و«هنا يكمن الفرق بين دراستنا للمنطق الاجتماعي، ودراسة الآخرين، حيث إنهم يدرسون ويركزون على الجانب الحتمي، ونحن ندرس الجانب الإرادي الذي يخضع للاختيار، وينعكس هذا الفرق على المنهج، حيث إننا ندرس المنطلقات النفسية، التي تكمن وراء الاستسلام للمجتمع، وعن طريقها نكتشف طبيعة وعوامل تأثير المجتمع على الفرد»[٢٦].

وهكذا يمكننا تسجيل عوامل كثيرة كما تتبعها سماحة السيد المرجع في كتاب (المنطق الإسلامي)، من عوامل مادية مثل «أثر المناخ، أثر الغدة الدرقية، أثر الوراثة، الفوارق العرقية، الغباء الطبيعي، أثر مرحلة الإنجاب....»، وعوامل ترجع إلى انحراف نفسي «من الغرائز والصفات السلبية، الإحساس بالضعف، الرذائل والإحساس بالضعة، الشذوذ والخطأ في التفكير، والغرور العلمي»، هذا كله بالإضافة إلى الأسباب التي يمكن نسبتها إلى المنهج، مما يجعل مسار المنطق الإسلامي يتوافق مع مناهج البحث العلمي، مع احتفاظه ببعض الملاحظات، مع توصياته الخاصة التي تعالج نفسية الباحث وتُهَيِّئُه للبحث العلمي الجاد.

وبهذه الإثارات، يمكن للباحثين أن يبدعوا في بلورة المنطق الإسلامي، على أسس

منهجية، ترتكز على فهم الخطاب الشرعي في التعامل مع الخطأ، وكيفية علاجه، بما أن للإسلام نظرية معرفية متكاملة، ولا يمكن فهم الدين والتعامل مع نصوصه، إلا بمنهجية تكون مستخلصة من الفهم الشامل له، والمرتكزة على منظومة القيم التي تسعى إلى إيجاد علاقة مع الواقع الذي يقوم على الحق.

ومن الأخطاء التي لا تغتفر أن نستعير مناهج أخرى، أُسست على خلفيات معرفية محددة، وبنيت لمعالجة مشكلات في أطر، أيضاً محددة، لقراءة النص الديني الخاضع لنظرة معرفية ضِمن إطار منهجي معين، مما يجعله يتعارض مع:

أولاً: المنهجية العلمية الحاكمة على إخضاع كل طرح معرفي لمنهجيته.

ثانياً: تلوين النص الديني بصبغة معرفية أجنبية عنه، مما يجعلها تنظر إلى النص من زاوية، أو تؤسس لأهداف، قد تكون من الأساس ليست مقصودة.

وإلى حين إثراء الكتّاب والمتخصصين المكتبة الإسلامية بما يتعلق بالمنطق ومناهج البحث في المنظور الإسلامي، من الجدير للمهتمين بهذه الأطر الفكرية الاستفادة الحقة من تجربة المرجع المدرسي في الكتابة عن المنطق الإسلامي، ورغم أن سماحته قد أطلق بنفسه هذه الدعوة حين كتابته لهذا الكتاب قبل ٣٠ سنة إلا أنه لم تتحفنا المكتبة الإسلامية إلى الآن بمشروع مثله.

يقول سماحته: «...ولقد أردت أن يكون الكتاب جامعاً، لكافة ما يرتبط بتوخي الصحيح وتجنب الخطأ..و لكن السؤال هل وفقت لذلك؟ والواقع، بالرغم من أني قضيت سنيناً من عمري في كتابته، لم أستطع تنفيذ المخطط الذي رسمته للكتاب.. وبقيت أمامي أفكار وملاحظات كثيرة لم تجد طريقها إلى الكتاب... وإني أرجو الله تعالى أن يوفقني أو يوفق كاتباً غيري لإكمال المسيرة..»[٢٧] □

الهوامش:

(١) فضل الله، الدكتور مهدي، مدخل إلى علم المنطق، ص٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١١.

(٣) محمد العبد، الدكتور عبد اللطيف، التفكير المنطقي.

(٤) محمد علي، د. ماهر عبد القادر، المنطق الاستقرائي ص ١١.

(٥) النشار، د. علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١١.

(٦) سورة آل عمران، آية ١٦٤.

(٧) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية ص ٢٥.

(٨) فضل الله، د. مهدي، مدخل إلى علم المنطق ص٨ نقلاً عن التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ص ٣ و ٩.

(٩) المصدر السابق ص ٢١.

(١٠) محمد العبد، د. عبد اللطيف، التفكير المنطقي.

(١١) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية ص ٣٨.
(١٢) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ص ٢٦ - ٢٧.
(١٣) المصدر السابق، ص ٢٠١.
(١٤) المصدر السابق، ص ١٨٧.
(١٥) سورة البقرة، آية ٨٧.
(١٦) سورة النجم، آية ٢٣.
(١٧) سورة النساء، آية ١٣٥.
(١٨) سورة ص، آية ٢٦.
(١٩) سورة النجم، آية ٤ - ٣.
(٢٠) سورة الكهف، آية ٢٨.
(٢١) سورة الفرقان، آية ٤٣.
(٢٢) سورة الأنعام، آية ٥٦.
(٢٣) سورة البقرة، آية ١٢٠.
(٢٤) سورة القصص، آية ٥٠.
(٢٥) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ص١٩٠.
(٢٦) المصدر السابق، ص ٢٣٦.
(٢٧) المصدر السابق، ص٢٢.

أساس حق العقاب في الشريعة الإسلامية

أ. محمد تهامي دكير*

كان الانتقام الفردي هو أساس حق العقاب في المجتمعات الأولى، حيث كان المجني عليه أو أفراد قبيلته يثأرون من الجاني، والثأر كان ردًّا طبيعياً من طرف الفرد أو قبيلته حفاظاً على كيانهما، ومع توطد سلطة الدولة بدأت المجتمعات تنظر إلى الجريمة على أنها عدوان على المجتمع ككل وليس على المجني عليه فحسب، فأخذت تمارس حق العقاب ليس بالاستناد إلى حق الانتقام الفردي، بل بالاستناد إلى فكرة الانتقام العام أو الإلهي[١].

ومع تطور الفكر العقابي الحديث، أصبح حق العقاب يقوم على أساس المنفعة وتحقيق الصالح العام للجماعة كما نادت بذلك المدرسة التقليدية[٢]. لكن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت KANT رفض هذا الأساس، وحاولت المدرسة التقليدية الجديدة أن تجمع بين الأساسين معاً، أي العدل والمنفعة الاجتماعية، باعتبار أن هذه المنفعة هي الإطار الذي يرسم حدود العقوبة، أي أن عدل العقوبة مقيد أو محكوم بمنفعتها أو ضرورتها[٣]. أما المدارس العقابية الأخرى فاختارت الدفاع الاجتماعي ضد الجريمة والمجرمين أساسا لحق العقاب وإن كان العقاب بدوره قد أصبح له مفهوم جديد بظهور أنواع جديدة من الجزاءات الجنائية[٤].

أما بالنسبة للشريعة الإسلامية فما هو أساس حق العقاب؟ هل هو الانتقام الفردي أو الجماعي، أم التكفير؟ وهل يقوم على المنفعة والمصلحة والعدالة المطلقة، أم هما معاً؟ للإجابة على هذه الأسئلة وغيرها لابد أولاً من معرفة أساس التجريم في الشريعة الإسلامية، لأن العقوبات الشرعية كما عرفها الفقيه الماوردي هي: زواجر وُضعت «للردع

* كاتب من المغرب.

عن ارتكاب ما حظر، وترك ما أمر به»، فما هي المحظورات ومن حظرها؟ وهل هناك علل لهذه المحظورات تكشف عن عدل أو منفعة فردية أو اجتماعية تحققها العقوبات الشرعية باعتبارها زواجر رادعة؟

المحظورات الشرعية: الجرائم والمعاصي

١- الجريمة لغة واصطلاحاً:

يقول ابن منظور: الجُرم: التعدي، والجرم الذنب، والجمع أجرام وجروم، وهو الجريمة، وقد جَرَمَ جَرْماً واجترم، وأجرم، فهو مجرم وجريم، وجرم إليهم وعليهم جريمة وأجرم: جنى جناية، وجَرُم إذا عظم جرمه أي أذنب[٥].

والجُرم بالضم: الذنب، كالجريمة والجرمة[٦].

أما في الاصطلاح الفقهي فقد عرف الماوردي الجرائم بأنها: «محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير»[٧]. والمحظورات تشمل الفعل المنهي عن ارتكابه، كما تشمل الترك المأمور به، ومعنى الشريعة الواردة في التعريف هو أنه لا يمكن اعتبار الفعل أو الترك جريمة معاباً عليها إلا إذا وردٍ نص في الشريعة على ذلك[٨].

والجريمة هنا مُعَرَّفة أولاً بكونها محظورات أي ممنوعات، وثانياً بالعقوبة عليها، وكلٌّ من المنع والعقوبة منصوص عليهما في الشريعة، فهي إما جرائم عقوبتها الحد أو القصاص، أو جرائم عقوباتها التعزيز، وسنتحدث بالتفصيل عن هذه الجرائم وعقوباتها بعد قليل، وبالتالي فهل أي فعل أو ترك لا يعاقب عليه بحد أو تعزير لا يعتبر جريمة حسب تعريف الماوردي؟

إن الجزاء في الشريعة الإسلامية غير منحصر في جرائم الحدود والتعزيرات، وقد ورد في القرآن الكريم والسنة الشريفة مجموعة من الاصطلاحات كلها تفيد معنى مخالفة أمر الشارع، وهذه المخالفة تستوجب عقاباً معيناً إما في الدنيا أو الآخرة، فإلى جانب مصطلح جريمة أو جرم هناك، ألفاظ مثل: معصية وذنب وإثم، وسيئة وخطيئة، وكل هذه المصطلحات وردت في القرآن بمعنى العقاب على مخالفة أمر الشارع عز وجل، مخالفة ظاهرة أو باطنة، كما عبر عن الجرائم أو المخالفات المقترفة باصطلاحات متنوعة من بينها: الفواحش، والآثام، والكبائر، والصغائر[٩].

الجريمة:

بالنسبة للجريمة يقول تعالى: ﴿سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ اللّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ﴾[١٠]، ويقول أيضاً: ﴿فَجَاؤُوهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَانتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا﴾[١١]، وقد ذُكر لفظ: أجرمنا ومجرم ومجرمون ومشتقات لفظ جريمة في القرآن (٥٨ مرة)، وفي

سياقات مختلفة، أي باختلاف أنواع الجريمة أو المخالفة المرتكبة، لكن الجزاء واحد هو العذاب الشديد والخلود في جهنم، أما أهم هذه الجرائم فهي الكفر بالله وبآياته ورسالاته، ومحاربة الأنبياء والرسل، والافتراء على الله، والاستكبار، بالإضافة إلى جرائم أخرى.

المعصية:

أما لفظ عصى وعصينا ومعصية فقد ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية في أكثر من موقع، وفي سياقات متنوعة تفيد معنى المخالفة لأمر الله وأمر رسله، يقول تعالى: ﴿ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴾[١٢]، ويقول عزِ من قائل: ﴿ فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَّابِيَةً ﴾[١٣]، ويقول أيضاً: ﴿ وَمَن يَعْصِ اللّه وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا ﴾[١٤]. وقد ورد مصطلح المعصية في مؤلفات الفقهاء لكنهم ميزوا بينه وبين اصطلاح الجريمة، فالمعاصي وحسب السياقات القرآنية حيث ذكرت، تشمل الجرائم المذكورة، وبعبارة أخرى: كل جريمة معصية، ولكن ليست كل معصية جريمة، لذلك نجد الفقهاء يقسمون المعاصي إلى ثلاثة أقسام:

١ـ معاصي عقوبتها الحد كجرائم الحدود والقصاص والدية.
٢ـ معاصي عقوبتها الكفارة وليس الحد كالجماع في الإحرام[١٥].
٣ـ المعاصي التي لا عقوبة لها من حد أو كفارة كالشروع في السرقة واليمين.

ويمكن ردّ معاصي النوع الثالث إلى ثلاث فئات:

١ـ الفئة الأولى تشمل المعاصي التي شُرع فيها الحد، ولكن لم تتوفر شروطه فلا حد فيها وإنما فيها التعزير كالشروع في السرقة والشروع في الزنى.
٢ـ الفئة الثانية وتشمل المعاصي التي شرع فيها الحد، ولكن امتنع فيها تنفيذه لشبهة أو لسبب شرعي، كسرقة الفروع من الأصول، فلا حد في هذه وإنما تطبق فيها عقوبة التعزير.
٣ـ الفئة الثالثة وتشمل المعاصي التي لم يشرع حد لِهان، وتضمن هذه الفئة أكثر المعاصي، كخيانة الأمانة والربا والرشوة وتعد حقلاً لجرائم التعزير[١٦].

والخلاصة إن مصطلح (معصية) أعم؛ لأنه يشمل الجرائم المعاقب عليها بالحدود والتعزيرات وغيرها من باقي المخالفات، وكذلك الأمر بالنسبة لمصطلح ذنب وإثم وسيئة وخطيئة، فكل ذنب أو خطأ أو سيئة يرتكبها الإنسان هي: معصية، لكن ليس كل معصية جريمة يعاقب عليها بحد أو تعزير، لكن ما يفهم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية هو أن لكل معصية أو ذنب أو إثم أو سيئة أو خطيئة عقاب ما إما في الدنيا أو الآخرة[١٧].

الذنب:

يقول تعالى: ﴿ فَكُلاًّ أَخَذْنَا بِذَنبِهِ ﴾[١٨]، ويقول أيضاً: ﴿ فَأَخَذَهُمُ اللّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾[١٩].

الإثـــم:

يقول عز من قائل: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُواْ يَقْتَرِفُونَ ﴾[٢٠]، ويقول أيضاً: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ ﴾[٢١].

سيئة:

يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَسَبُواْ السَّيِّئَاتِ جَزَاء سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ﴾[٢٢]، ويقول أيضاً: ﴿ فَلاَ يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلاَّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[٢٣].

جناية:

وهناك اصطلاح يكثر تداوله بين الفقهاء في أبواب الحدود والعقوبات، وهو مصطلح جناية وجنايات، والجناية لغة: اسم لما يجنيه المرء من شر وما اكتسبه، تسمية للمصدر، من جنى عليه شراً[٢٤]. إلا أنه خُص بما يحرم من الأفعال، وأصله من جنى الثمر وهو أَخْذُه من الشجرة. أما في الاصطلاح الفقهي فالجناية اسم لفعل محرم شرعاً، سواء وقع الفعل على نفس أو مال أو غير ذلك، لكن عُرْفَ الفقهاء جرى على إطلاق اسم الجناية على الأفعال الواقعة على نفس الإنسان وأطرافه، وهي: القتل والجرح والضرب، وأكثر الفقهاء يتكلمون عن القتل والجرح والضرب تحت عنوان الجنايات، متأثرين في ذلك بما تعارفوا عليه من إطلاق اسم الجناية على هذه الأفعال[٢٥].

وإذا كانت الجناية شرعاً اسم لفعل محرم وقع على مال أو نفس -كما عرفها ابن عابدين- فإن بين الجناية والحد على الإطلاق المجازي عموم وخصوص من وجه، إذ كل حد جناية، وليس كل جناية حداً، وأما على الإطلاق الأول فبينهما تباين[٢٦]، وذكر فقهاء الشافعية أن الجناية أعم من أن تكون قتلاً أو جرحاً، فهي تشمل الجنايات على الأموال والأعراض والأنساب والعقول والأديان، أما جمهور الفقهاء فقد فرق بينهما، إذ ذهبوا إلى أن الجرائم خاصة بموجبات الحد والتعزير، وخصوا الجنايات بموجبات القصاص لا غير[٢٧].

أما في القانون الوضعي، فإن الجناية يُقصد بها الجريمة الجسيمة دون غيرها[٢٨].

فالخلاصة: إن كل ذنب أو سيئة أو إثم أو خطيئة أو جريمة أو جناية هي أفعال محرمة شرعاً ومحظورة، لكن العقاب سواء أكان دنيوياً أم أخروياً يختلف، لأن لكل ذنب أو سيئة أو جريمة عقابها الخاص، وهذا هو مقياس التمييز بين هذه المحظورات الشرعية وعقوباتها، لذلك فالمحظورات الشرعية التي اعتبرها الماوردي في تعريفه السابق جرائم والتي يعاقب عليها بحد وتعزير، هي جرائم عقوباتها دنيوية خاضعة لسلطة القضاة وولاة الأمر[٢٩]. وقد راعت الشريعة الإسلامية في تقسيم هذه الجرائم حجم الاعتداء الذي تمثله على مصلحة الفرد والمجتمع، أما العقوبات على هذه الجرائم فهي كما يقول الفقهاء:

«إنها موانع قبل الفعل، زواجر بعده، أي العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل، وإيقاعها بعده يمنع العودة إليه»[٣٠]. فهي أداة شرعية لتحقيق غرضين أساسيين وهما الردع العام والخاص، على المستويين التشريعي والتنفيذي، وتحقيق أهداف تشريع العقاب بشكل عام، متمثلة في تحقيق المقاصد المعتبرة في الشريعة الإسلامية.

أما المحظورات الشرعية التي تعتبر جرائم خاضعة لسلطة القاضي أو ولي الأمر فهي -حسب تعريف الماوردي- نوعان: جرائم يعاقب عليها بالحد[٣١]، وجرائم يعاقب عليها بالتعزير. وأساس هذا التقسيم عند الماوردي هو مصدر العقوبة[٣٢]، من حيث تقديرها والنص عليها في الشريعة أو من عدمه، وانطلاقاً من هذا التقسيم الجديد للجرائم من حيث كون عقوباتها مقدرة أو غير مقدرة، فقد اختلف فقهاء المذاهب الإسلامية حول بعض مصاديق الحد، وإن اتفقوا على تعريفه بأنه عقوبة مقدرة من الله جل شأنه.

التقسيم الثنائي للجرائم والعقوبات في الشريعة:

من خلال تعريف كل من الحد والتعزير تبين لنا أن الجرائم في الشريعة الإسلامية تنقسم حسب العقوبات المقررة لها إلى جرائم محددة ومعينة في الشريعة ولها عقوبات مقدرة أيضاً وهي الحدود والقصاص، وجرائم بعضها معين ومنصوص عليه في الشريعة وبعضها الآخر يعينه أولو الأمر من حكام وقضاة وفقهاء انطلاقاً من مصلحة المجتمع المسلم ومقاصد الشريعة، ويعاقب على هذه الجرائم بعقوبات مختلفة كذلك، بعضها ورد في القرآن والسنة (مثل الضرب والوعظ)، وبعضها من اختيار الحاكم أو قاضي التنفيذ بما يتناسب مع جسامة الجريمة، ويحقق الغرض من التعزير في الردع والزجر أو الإصلاح والتأهيل.

لكن سواء أكانت هذه الجرائم وعقوباتها مقدرة أو غير مقدرة، ما هو أساس التجريم والعقاب فيها؟ للجواب على هذا السؤال لابد من التمييز أولاً بين أساس التجريم والعقاب في كل من الجرائم والعقوبات المقدرة وغير المقدرة، لمعرفة هل هناك اختلاف بينهما في هذا الأساس أم ينطلقان من رؤية وفلسفة واحدة تجمعهما في نهاية المطاف مادامت الأهداف والغايات التشريعية هي كذلك واحدة.

١ـ أساس العقاب في الجرائم والعقوبات المقدرة:

في تعريف جرائم الحدود لدى المذاهب الفقهية نجد أن جرائم الزنى والقذف والسرقة وشرب الخمر والبغي والردة والقصاص، منصوص عليها في القرآن والسنة صراحة، ففي جريمة الزنى يقول تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً ﴾[٣٣]، ويقول أيضاً: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[٣٤].

وفي جريمة القذف، يقول عز من قائل: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ

شُهَدَاء فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[٣٥].

وفي جريمة السرقة يقول تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[٣٦].

وفي جريمة شرب الخمر يقول عز من قائل: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[٣٧].

وفي جريمة الحرابة أو قطع الطريق يقول سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[٣٨].

وفي جريمة البغي يقول عز من قائل: ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللّهِ فَإِن فَاءتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[٣٩].

وفي تجريم الردة يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[٤٠].

أما عقوبة المرتد في الدنيا فقد وردت في السنة في قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[٤١].

أما بخصوص جرائم القصاص، فيقول عز وجل: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾[٤٢]. والنص على هذه الجرائم لم يأتِ فقط في القرآن بل هناك العشرات من الأحاديث النبوية تجرم هذه الأفعال وتفصل القول فيها، كما رأينا قبل قليل في عقوبة المرتد في الدنيا، فهي لم ترد إلا في السنة، كذلك الأمر بالنسبة لجريمة الزاني المحصن فعقوبته -كما هو مشهور- في السنة القولية والعملية الرجم[٤٣] وليس الجلد كما ورد في الآية السالفة الذكر.

ومن خلال هذه النصوص القرآنية فإن الزنا والقذف والسرقة وشرب الخمر والبغي والردة وقتل النفس المحرمة، كلها جرائم منصوص عليها، فالله سبحانه وتعالى هو الذي جرَّم هذه الأفعال وهو الذي نص كذلك على عقوباتها، الجلد والرجم في الزنى، والجلد في القذف، والقطع في السرقة، والجلد في شرب الخمر، والقتل أو الصلب أو القطع أو النفي في جريمة الحرابة، والقتل في البغي والردة، وكذلك في القصاص، وبالتالي فأساس العقاب تشريعي، بمعنى أن الشارع هو الذي نص على تجريمٍ هذه الأفعال وهو الذي حدَّد وقدَّر لها عقوباتها. لقد حرّم الله سبحانه وتعالى الزنى مثلاً ونهى عن إتيانه وشرع لمن يقترفه من عباده عقاباً إما في الدنيا (جلد أو رجم) أو في الآخرة بما شاء وكيف شاء[٤٤]، فالنهي في قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً ﴾[٤٥] أمر مولوي بعدم

القرب، يستوجب الطاعة والخضوع، تحقيقاً أولاً لعبودية الإنسان لله سبحانه وتعالى، يقول عز من قائل: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[٤٦] ويقول أيضاً: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾[٤٧].

ولاشك أن العبودية والعبادة لا تتحققان إلا بالطاعة والامتثال سواء للأمر وإتيان الفعل، أو النهي والانتهاء عنه، يقول عز من قائل يصف المؤمنين به وبرسله: ﴿ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾[٤٨].

ثانياً كل أمر إلهي أو نهي هو على وجه الحقيقة يحقق للإنسان مصلحة أو منفعة، أو يدرأ عنه مفسدة أو خطراً، فالأوامر والنواهي والأحكام الإلهية بشكل عام -سواء أدرك الإنسان ذلك أم لم يدركه- ليست عبثية أو لا هدف لها، وإنما هي أوامر ونواهٍ وتعاليم حكمية، الغرض منها أن يتمكن الإنسان من سلوك الطريق الصحيح الذي سيوصله إلى أهداف الاستخلاف الإلهي له في الأرض، وعدم الانحراف عن الصراط المستقيم المؤدي إلى هذه الأهداف.

وهذه المعاني والقيم والأهداف تظهر بشكل واضح في قصة خلق آدم وحواء ودخولهما الجنة وخروجهما منها ونزولهما إلى الأرض، فقد خلق الله سبحانه وتعالى آدم وعلمه الأسماء كلها[٤٩]، ثم أسجد له ملائكته وأدخله الجنة يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى (١١٦) فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلاَ يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى ﴾[٥٠] وفي الجنة خاطبهما سبحانه وتعالى قائلا: ﴿ وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (١٩) فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (٢٠) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ (٢١) فَدَلاَّهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾[٥١].

فمن خلال هذه القصة نرى كيف أن الله سبحانه وتعالى أمر آدم وحواء بعدم القرب من شجرة محرمة عليهما، لكن الشيطان وسوس لهما بأن كشف لهما أهمية الأكل من تلك الشجرة المحرمة، ﴿ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لاَّ يَبْلَى ﴾[٥٢]، فلما أطاعاه وأكلا من الشجرة المحرمة والممنوع الاقتراب منها، نزل بهما العقاب، حيث بدت لهما سوءاتهما ثم أخرجهما الله من الجنة وأنزلهما إلى الأرض.

فأساس العقاب في هذه القصة القرآنية هو عصيان الأمر الإلهي، لقد نهاهما ربهما عن الاقتراب من تلك الشجرة، كما حذرهما من الشيطان، وكشف لهما عن عداوته لهما، فكيف يقبلان نصيحة العدو. والذي يهمنا نحن من القصة التي أثارت الكثير من الإشكاليات والتساؤلات لدى المفسرين[٥٣]. هو كون الأمر الإلهي جاء سابقاً للعقاب الذي

تلا العصيان أو المخالفة. لكن لم يرد في القصة ما يشير إلى علة هذا النهي وسببه إلا ما جاء على لسان إبليس في قوله: ﴿ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴾[٥٤]. فهل كان إبليس صادقاً في ادعائه هذا؟ العقاب الذي نزل بآدم وحواء يؤكد العكس تماماً، فإنهما بدل أن يصبحا ملكين أو من الخالدين، فقد بدت لهما سوءاتهما وأُنزلا إلى الأرض. لكن في الآية إشارة مهمة جداً وهي أن عصيان الأمر الإلهي من طرف آدم وحواء جاء بسبب رغبتهما في تحقيق منفعة وهي أن يصبحا ملكين أو من الخالدين، وقد تأكد أن سبب عدد كبير من الجرائم يكمن في بحث المجرم عن اللذة والمنفعة على حساب حق فرد معين أو حقوق جماعة أو مجتمع بأسره، لذلك يأتي العقاب ليمنع المجرم من الاعتداء على حقوق الآخرين، فتتحقق بذلك منفعة أعم وهي منفعة الجماعة متمثلة إما في استقرار المجتمع والحفاظ على أمنه ونظمه وقيمه، وإما تحقيق العدالة وإصلاح الجاني وتجنيب غيره العقاب.

وفي قصة آدم وحواء (عليهما السلام)، ظهرت هذه المفاهيم واضحة، فقد عوقبا على عصيانهما أمر الشارع رغبة في تحقيق منفعة بإخراجهما من الجنة، لكن الله عز وجل قبل توبتهما بعدما اعترفا بظلمهما لأنفسهما وتجاوز عنهما وهداهما، وجعل من قصتهما وعقابهما نموذجاً للعبرة، يقول سبحانه وتعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا ﴾[٥٥].

لذلك يمكن اعتبار هذه القصة تبياناً لأول تشريع في حق البشرية، فهو يمثل البذرة الأولى للعقاب التشريعي، ففيه نجد معنى المعصية الناتجة عن خرق قانون معين، ثم محاولة التوبة ثم قبول التوبة والعفو عن الذنب، ثم الاستعداد لنوع آخر من الابتلاء[٥٦].

وفي قصة ابني آدم نجد أحدهما يرتكب جريمة القتل في حق أخيه لأن الله سبحانه وتعالى تقبل قربان أحدهما ولم يتقبل قربان الآخر، يقول سبحانه وتعالى حول قصتهما: ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّه مِنَ الْمُتَّقِين َ(٢٧) لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللّه رَبَّ الْعَالَمِينَ (٢٨) إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاء الظَّالِمِين َ(٢٩) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾[٥٧].

وهذه الجريمة التي اعتبرت أول جريمة على وجه الأرض، كانت لها دوافعها كذلك، لكن ما يهمنا هو الإشارة إليها بكونها إثم، وهذا دليل على معرفة مسبقة بأن القتل فعل مجرّم ومحرم، وأن فاعله ظالم آثم يستحق العقاب الأخروي كما ذكرت الآية، وهذا دليل على معرفة مسبقة بتحريم القتل والمعاقبة عليه وكونه ظلماً وإثماً، وهذا من المسلمات التاريخية، لأن الله سبحانه وتعالى يقول بعد عرضه لقصة آدم وعصيانه وخروجه من

الجنة: ﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلاَ يَشْقَى ﴾[٥٨] والهدى كما جاء في أكثر من آية يقصد بها الرسالات السماوية والشرائع الإلهية يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى ﴾[٥٩] وقوله عز من قائل: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ ﴾[٦٠].

وهكذا نرى أن معصية آدم وحواء (عليهما السلام)، كانت في حق الأمر المولوي التشريعي، فهي معصية في حق الله سبحانه وتعالى -على غرار جرائم الحدود- أما معصية ابن آدم فهي من جرائم القصاص وهي في حق العبد[٦١]، والفرق بينهما -في نظرنا- هو في أساس العقاب، فعقاب آدم وحواء كان أساسه تشريعي لمخالفتهما النهي الإلهي أولاً وقبل كل شيء، بالإضافة إلى عدم النص على سبب النهي وعلته، وإن كنا نعتقد أن النهي الإلهي لسبب ولغاية يعلمها الله، لأنه سبحانه وتعالى منزه عن العبث أو اللهو بل حكيم عليم، لذلك فنهيه عن الأكل من الشجرة وتحذيره لآدم من الشيطان تبينت عواقبه مباشرة، سواء أكان آدم على علم بهذا العقاب وسببه أم لا، أما فيما يخص عقاب القتل فإن أساسه واضح وهو العدالة والمساواة وهذا ما أكدت عليه آية القصاص: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾[٦٢].

بعدما نص على تجريم القتل بقوله عز وجل: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾[٦٣].

وبالرجوع إلى جرائم الحدود والقصاص، نجد أن أساس العقاب تشريعي أولاً، لأن كل هذه الجرائم منصوص عليها في الذكر الحكيم وعقوباتها مقدرة بالنص كذلك، سواء في القرآن أو السنة النبوية، فبخصوص جريمة الزنى يقول عز من قائل: ﴿ وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً ﴾[٦٤] فها هنا كذلك نهي مولوي على غرار قوله عز وجل لآدم وحواء ﴿ وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ ﴾[٦٥]. إلا أننا نجد في الآية الأولى نهي عن الزنى لأنه ﴿ فَاحِشَةً، وَسَاء سَبِيلاً ﴾ فالنهي هنا معلل بكون الفعل أي الزنى ﴿ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً ﴾، وقد وصف الله سبحانه وتعالى الزنى في آية أخرى بالمقت. أما كونه فاحشة: فلاشتماله على فساد الأنساب الموجبة لخراب العالم، ولاشتماله على التقاتل والتواثب على الفروج، وهو أيضاً يوجب خراب العالم، وأما المقت: فلأن الزانية تصير ممقوتة مكروهة حتى في الأوساط المتحللة، وذلك يوجب عدم السكن والازدواج، وألاَّ يعتمد الإنسان عليها في شيء من مهماته ومصالحه، وأما أنه ساء سبيلا: فلأنه لا يبُقي فرقاً بين الإنسان وبين البهائم في عدم اختصاص الذكور بالإناث[٦٦].

والخلاصة: فجريمة الزنى فيها اعتداء على مصالح عامة وخاصة، وتؤدي إلى مفاسد كثيرة، لذلك جاء العقاب للدفاع أولاً عن هذه المصالح والمنافع ودرء ومنع هذه المفاسد والحيلولة دون انتشارها[٦٧]. الأمر ذاته ينطبق على جرائم السرقة والقذف والبغي والحرابة

والقصاص. ومن الملاحظ أن جميع مفاسد الزنى ومضاره وآثاره السلبية قد لا تكون معروفة كلها لدى الناس في عصر التشريع، فقد تبين لنا أن كل مجتمع وحسب التطور الحضاري، يكتشف مضار ومفاسد جديدة للزنى والإباحية الجنسية واللواط، وهذه الأمراض لم تكن معروفة من قبل. كذلك الأمر بالنسبة للخمر خصوصاً والمسكرات والمخدرات عموماً، فبعض مضاره كانت معروفة، والقرآن عندما حرمه أشار إلى بعض المضار وعِلل أسباب التحريم، يقول تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّه وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾[٦٨].

فالخمر هنا سبب من أسباب التباغض والعداوة بين الناس وهذا أمر معلوم ومعروف وكذلك شربها يصد عن ذكر الله والصلاة، لأن المسلم إذا سكر تثاقل عن الصلاة أو ينساها بالمرة، وإذا قام ليصلي فإنه لا يدري ماذا يفعل بسبب تخدير عقله وسكره، لذلك نجده سبحانه وتعالى، في آية أخرى يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾[٦٩]. وهناك إشارة مهمة لما نحن بصدد بيانه حول المنفعة، ففي آية أخرى حول الخمر يقول عز من قائل: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾[٧٠]. فالآية تشير أولا إلى كون الخمر إثماً وأن فيها منفعة للناس، لكن إثمها أكبر من نفعها، أي أن مضارها تتجاوز أي منفعة قد تأتي من بيعها مثلاً، أما شربها فلا خير فيه أبداً، وهذا ما أثبتته البحوث العلمية المعاصرة[٧١]. ومن خلال هذا المثال يمكن التأكيد على أن وراء كل جريمة بحث أو رغبة في تحصيل منفعة ما أو مصلحة فردية أو جماعية، وفي الوقت نفسه اعتداء على حق أو مصلحة فردية أو جماعية كذلك، والقتل جرم عظيم، وسفك الدماء ذو آثار ضارة، لعصفه بالبنية الإنسانية، واعتداء القاتل على النوع الإنساني، فكان القصاص سبباً في صون الحياة الإنسانية ومنع الاعتداء على أعز حق وهو حق الحياة المقدسة، فضلا عما يحدثه جرم القتل من أضرار بالأسرة وجعل العائلة واقعة في آفة الفقر والتشرد والضياع[٧٢]، يقول ابن قيم الجوزية في تعليقه على قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[٧٣]، إن القاتل إذا توهم أنه يُقتل قصاصاً بمن يقتله كف عن القتل وارتدع، وآثر حب حياته ونفسه، فكان فيه حياة له ولمن أراد قتله، ولم تكن الحياة في القصاص من حيث إنه قتل، بل من حيث كونه قصاصاً يؤخذ القاتل وحده بالمقتول لا غير من رجال عشيرته أو قبيلته، فتضمن القصاص الحياة في الوجهين. وَنكَّر سبحانه (الحياة) تعظيماً وتفخيماً لشأنها، وليس المراد حياة ما، بل المعنى أن في القصاص حصول هذه الحقيقة المحبوبة للنفس المؤثرة عندها، المستحسنة في كل عقل[٧٤].

لذلك فالمصلحة الاجتماعية وتحقيق العدالة في تشريع القصاص والدية واضحة في جريمة القتل، وفي جرائم الحدود بصفة عامة، فكل جريمة فيها اعتداء على حق أو مصلحة أو حسب تعبير الفقهاء اعتداء على ضرورة من الضرورات أو الكليات التي يحفظها الشرع ويطالب

بالمحافظة عليها، لأن هذه الضرورات، تتوقف عليها حياة الناس وقيام المجتمع واستقراره، بحيث إذا فاتت اختل نظام الحياة وعمت أمورهم الفوضى والاضطراب ولحقهم الشقاء[٧٥]. ومجموع هذه الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل[٧٦].

يقول ابن عرفه: «إن الأصوليين نقلوا إجماع الملل على وجوب حفظ الأديان والنفوس والعقول والأعراض والأنساب، فإن في القصاص حفظاً للدماء، وفي القطع للسرقة حفظ الأموال، وفي حد الزنى حفظ الأنساب، وفي الحد للشرب حفظ العقول، وفي الحد للقذف حفظ الأعراض، وفي القتل للردة حفظ الدين»[٧٧].

والعدوان على هذه المصالح ينقسم بدوره إلى ثلاث درجات: عدوان خفيف، وعدوان أوسط، وعدوان شديد، ولكل درجة من العدوان درجة من العقوبة تناسبها خفة وتوسطاً وشدة[٧٨]. وبالتالي فالعقوبات المقدرة والمنصوص عليها لجرائم الحدود إنما شرعت لتحقيق منافع ومصالح عامة وخاصة، سواء أدرك الإنسان حكمتها وعلتها[٧٩] بشكل كامل وواضح، أو لم يدرك إلا بعضها في زمن معين، وسيدرك حكمتها بعد ذلك. كما هو حاصل الآن، فقد تمكن الإنسان مثلاً وعبر البحث العلمي من معرفة الكثير من مضار الخمر والدم والميتة ولحم الخنزير وهي محرمات في الإسلام، وهذا مصداق لقوله عز وجل: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾[٨٠]. وهذا ما يفسر لنا كذلك سبب حرص الشريعة الشديد على تنفيذ الحدود وتطبيق العقوبة لما فيه من مصلحة للمجتمع الإسلامي، فقد أخرج النسائي وابن ماجة عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «حَدٌّ يُعمل في الأرض خير لأهل الأرض من أن يُمطروا أربعين صباحاً»[٨١].

وهذا أساس ثانٍ لحق العقاب وهو المنفعة والمصلحة، بالإضافة إلى الأساس التشريعي. وعليه فأساس حق العقاب في الجرائم والعقوبات هو أولاً تشريعي للنص عليها في القرآن والسنة، ثانياً: نفعي لأن هذه الجرائم مفاسد، يعتبر العقاب عليها درءاً وعلاجاً لها وتحقيقاً لمصالح الفرد والمجتمع الإسلامي، ثالثاً: تحقيق العدل والعدالة، ليس فقط في القصاص، وإنما في جميع العقوبات، لأن تحقيق العدل الإلهي في الأرض من أهم أهداف الشريعة الإسلامية والشرائع السماوية من قبل، يقول عز من قائل: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾[٨٢] ويقول أيضاً: ﴿ إِنَّ اللّه يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ﴾[٨٣].

٢- أساس العقاب في الجرائم والعقوبات غير المُقَدَّرة أو التعازير:

إذا كانت المصلحة والمنفعة متحققة في العقوبات المُقَدَّرة (الحدود والقصاص) كما أثبتنا قبل قليل، فإن هذه المنفعة أو المصلحة متحققة بشكل كبير كذلك في جرائم التعزير وعقوباتها، سواء الجرائم التي نصت عليها الشريعة (في القرآن أو السنة) مثل جريمة الربا، الرشوة، شهادة الزور.. إلخ، أو الجرائم التي يقررها أولو الأمر أو السلطات المختصة[٨٤].

فالتعامل بالربا مثلاً أو شهادة الزور لا تخفى مفاسدهما ومضارهما على المجتمع، وكذلك باقي الجرائم المنصوص عليها والتي يُعاقب عليها تعزيراً، وما يقرره أولو الأمر من تعازير كذلك لا يخرج في العادة عن جلب مصلحة للمجتمع أو الدولة ونظامها السياسي، أو دفع مفاسد أو أضرار ستترتب على إتيان بعض الأفعال من طرف فرد أوجماعة[٨٥]، بالإضافة إلى أن التعزير وكما مر معنا في التعريف الاصطلاحي، هو بهدف الإصلاح والزجر لمنع الجاني أو مرتكب الفعل من العودة أو التكرار، وهذه مصلحة ظاهرة ومقصودة في العقاب ككل بجميع صوره، لذلك «فالقاضي عند تطبيق العقاب (في التعزير) يبحث عن إصلاح الجاني وتأديبه، بحيث يسقطه، أي أنه لا يفرض عقاباً لو رأى أن الشخص ينزجر بدونه»[٨٦]. وبما أن عقوبات التعازير غير مقدرة، فالحاكم أو القاضي له الحق في اختيار العقوبة المناسبة للجاني والتي يتحقق معها الزجر والإصلاح، أي مصلحة ومنفعة الجاني والمجتمع معاً، زد على ذلك، إن عقوبات الحدود والقصاص عند تخلف شرط من شروط التجريم الكاملة لوجود شبهة أو غياب ركن من أركان الجريمة، هذه العقوبات لا تسقط وإنما تتحول إلى تعازير[٨٧]، أما أساس العقاب وهدفه فلا يتغير.

وخلاصة القول: فالمصلحة أو المنفعة الحقيقية التي يحددها الشرع[٨٨] هي مناط التجريم والعقاب في آن واحد، فلا تجريم لفعل إلا إذا كان مضراً بالفرد أو المجتمع، ولا عقاب على فعل إلا إذا حقق تنفيذه مصلحة للفرد أو المجتمع كذلك[٨٩]. بالإضافة طبعاً إلى تحقيق العدل والعدالة، لأن الله سبحانه وتعالى قد حرم الظلم على نفسه وجعله محرماً بين الناس. يقول عز من قائل: ﴿ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[٩٠]، ويقول أيضاً: ﴿ وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا ﴾[٩١]، وإذا كان الله سبحانه وتعالى عادلا لا يظلم خلقه، فالعقوبات الشرعية المُقَدَّرة عدلٌ كلها، ومصلحةٌ للفرد وللمجتمع الإسلامي.

أما بالنسبة للعقوبات غير المقدرة والتي أعطت الشريعة للحاكم المسلم أو القاضي حق تقديرها[٩٢] بما يتناسب مع المصلحة والمنفعة العامة والخاصة، فقد طالبت الشريعة بتحري العدل وعدم الشطط والتعسف أو الخروج عن مقاصد الشريعة وأهدافها، وحذرت كما جاء في الآية الأخيرة وغيرها كثير، من الظلم وعواقبه الوخيمة في الدنيا والآخرة.

آراء بعض العلماء في المصلحة باعتبارها أساساً للعقاب:

لقد اتفق علماء الإسلام وفقهاء الشريعة في الماضي والحاضر، على أن الأحكام معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد، يقول ابن الحاجب في مختصر منتهى السؤال: أجمع الفقهاء على أن أحكام الشريعة معللة، وأن التعليل يشمل كل فرد من الأحكام، وصرح عز الدين عبدالسلام بأنها معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد، قال في قواعده في فصل مناسبة العدل لأحكامها وزوال الأحكام بزوال أسبابها: فالضرورات مناسبة لإباحة المحظورات جلباً

لمصلحتها، والجنايات مناسبة لإيجاب العقوبات درءاً لمفاسدها، وأقر أبو إسحاق الشاطبي في كتاب المقاصد من موافقاته، أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[٩٣].

وقد تَبِع المعاصرون القدماء في تأكيد ذلك، يقول الشيخ محمد أبو زهرة: إن فقهاء الشريعة قد قرروا بالإجماع أن الشريعة جاءت لحماية المصالح الإنسانية الحقيقية المقررة الثابتة.. وأن إقامة العقاب على أساس حماية المصالح الإنسانية المقررة في الإسلام، مع قيام العدالة ووضع حدود لمنع الإسراف في العقاب، وتقييده بالمناسبة بين الجناية والعقوبة التي تقرر لها. وإن هذا المنهاج المستقيم وهو اعتبار العقوبة من العدالة وملاحظة النفع المترتب على العدالة، هو الذي انتهى إليه الفكر الحديث، بعد أن قرره الفقه الإسلامي من قرون تجاوزت العشرة[٩٤]. أما الأستاذ عبدالقادر عودة، فيرى أن العقاب هو جزاء مقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع، والعقوبات وإن شرعت -كما يقول- للمصلحة العامة، فإنها ليست في ذاتها مصالح بل هي مفاسد، ولكن الشريعة أوجبتها لأنها تؤدي إلى مصلحة الجماعة الحقيقية، وإلى صيانة هذه المصلحة[٩٥]. وإلى جانب المنفعة أو المصلحة، نجد أن ابن تيمية يؤكد على مفهومي العدل والرحمة في تشريع العقوبات، عندما يعتبر الحسنات كلها عدل، والسيئات كلها ظلم، وأن المقصد الأساسي من إنزال الكتب وإرسال الرسل هو أن يقوم الناس بالقسط، وأن الظلم نوعان: في حق الله كالشرك وفي حق العبد، وهو كذلك نوعان: نوع يحصل بعدم رضا صاحبه كقتل نفسه وأخذ ماله وانتهاك عرضه، ونوع يقع برضا صاحبه كالميسر والربا والزنى بالمطاوعة، فإن هذا فيه ظلم وفاحشة. والنتيجة «فأكثر الذنوب مشتملة على ظلم الغير وجميعها على ظلم النفس»[٩٦]. وقد حاول ابن تيمية أن يرد معاني العدل والظلم إلى النفع والضرر، عندما اعتبر أن للحسنات منافع، وللسيئات مضار، لكن بما أن الأصل في الدين هو الوجوب والتحريم، فإن المنفعة الحقيقية تكمن في التزام الشرع[٩٧].

أما كون العقوبات الشرعية ومعها باقي التشريعات رحمة، فهذا معلوم بل ظاهر بيِّن، فمن رحمة الله بعباده أن شرع العقوبة لمن شذ عن الصراط المستقيم، ولولا ذلك لتجرأ المجرمون والفسقة ممن ليس في قلوبهم من الإيمان ما يردعهم عن ارتكاب الفواحش وانتهاك الحرمات ولعاثوا في الأرض فساداً، ولأهلك بعضهم بعضاً وفسد نظام العالم، وصارت حالة الناس أسوأ من حالة البهائم وهذا أمر معروف بالفطرة[٩٨]. رغم كون العقوبات في ظاهرها وبكل أنواعها أذى لمن ينزل به العقاب فهي في آثارها رحمة بالمجتمع، رحمة للناس أجمعين لا تفرق بين جنس وآخر، وهي الرحمة التي نزلت من أجلها الشرائع، يقول عز وجل لنبيه: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾[٩٩]. فكل ما جاءت به الرسالة هو رحمة، لأن معاصي الخلق لا تضر الله سبحانه وتعالى كما لا تنفعه طاعتهم، وإنما

المتضرر من المعصية هو الإنسان (فرداً كان أم مجتمعاً)، والمستفيد من الطاعة هو كذلك، وهذا واضح في عقوبات الحدود على سبيل المثال، والتي وضعت لحماية الضرورات الخمس التي بها قوام الحياة والمجتمع في المنظور الإسلامي، بل في منظور القوانين الوضعية كذلك، مع وجود تفاوت يظهر في تقديم بعضها على بعض وفي التحلل أيضاً من بعضها[١٠٠]. لذلك يؤكد ابن تيمية أن العقوبات الشرعية إنما شرعت رحمة من الله تعالى بعباده، فهي صادرة عن رحمة الخلق وإرادة الإحسان إليهم، ولهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على ذنوبهم أن يقصد بذلك الإحسان إليهم والرحمة بهم كما يقصد الوالد تأديب ولده، وكما يقصد الطبيب معالجة المريض[١٠١].

وإذا نُفِّذت العقوبات الشرعية في الدولة أو المجتمع الإسلامي انطلاقاً من مفهومي الإحسان والرحمة، فإن تنفيذها سيحقق لا محالة الغاية من العقاب ليس فقط في الردع بنوعية العام والخاص، ولكن في إبعاد أفراد المجتمع الإسلامي عن جميع الجرائم والمحرمات والمفاسد التي تحول دون بلوغ الإنسان المسلم كماله الذاتي، وتقف كذلك عائقاً أمام تحقيق مجتمع الفضيلة الرباني الذي بشرت به الرسالة الإسلامية □

الهوامش:

(١) القاضي مهدي زغيب، العقاب في الإسلام والقوانين الوضعية، صيدا مجلة العرفان، العدد ١ مجلد ٧١، كانون الثاني ١٩٨٣م، ص٥٨.

(٢) انظر: د. جلال ثروت، قانون العقوبات القسم العام، ص١١. ود. سليمان عبد المنعم، أصول علم الإجرام والجزاء، ص٥٣٤ - ٥٣٥.

(٣) المرجع السابق، ص١١.

(٤) لأن مفهوم العقوبة لم يعد منحصراً في الردع بنوعيه الخاص والعام مما يحقق مصلحة جماعة، أو يحقق العدالة، وإنما ظهر مفهوم التدابير الاحترازية أو الوقائية، الذي يتوجه إلى المجرم بهدف إصلاحه وإعادة تأهيله، بمعالجة الخطورة الإجرامية الموجودة فيه أو المحتملة، لوجود أمارات تدل على ذلك. انظر: د. سليمان عبدالمنعم، أصول علم الإجرام والجزاء، ص٥٠٤.

(٥) لسان العرب، ج١٢، ص٩٠ - ٩١ مادة جرم.

(٦) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١ - ١٩٨٦م، ص١٤٠٥، مادة جرم.

(٧) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص٢١٩. والأستاذ عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج١، ص٨٦.

(٨) د. محمد أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة، ص١٦٤.

(٩) يقول عز من قائل: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (سورة النساء، الآية ٣١). اختلف المفسرون في معنى الكبيرة. فقيل: كل ما وعد الله تعالى عليه في الآخرة عقاباً، وأوجب عليه في الدنيا حدًّا، فهو كبيرة، وقيل: كل ما نهى الله عنه فهو كبيرة وهو المروي عن سعيد بن جبير ومجاهد، وقالوا: المعاصي كلها كبيرة من حيث كانت قبائح، لكن بعضها أكبر من بعض، وليس في الذنوب صغيرة، وإنما يكون صغيراً بالإضافة إلى ما

هو أكبر منه، ويستحق عليه العقاب أكثر. انظر تفصيل ذلك في: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط١ - ١٩٩٥م، ج٢، ص٧٠.

(١٠) سورة الأنعام، الآية ١٢٤.

(١١) سورة الروم، الآية ٤٧.

(١٢) سورة طه، الآية ١٢١.

(١٣) سورة الحاقة، الآية ١٠.

(١٤) سورة النساء، الآية ١٤.

(١٥) الكفارة لغة: مأخوذة من الكَفْر وهو الستر، لأنها تغطي الذنب وتستره، فهي اسم من كَفَرَ الله عنه الذنب، أي محاه لأنها تكفر الذنب وكأنه غطى عليه بالكفارة، وفي التهذيب: سميت الكفارات، كفارات لأنها تكفر الذنوب، أي تسترها مثل كفارة الأيمان، وكفارة الظهار، والقتل الخطأ، وقد بينها الله تعالى في كتابه وأمر بها عباده، والكفارة ما كَفَّر به من صدقة أو صوم أو نحو ذلك. انظر: الموسوعة الفقهية، ج٣٥، ص٣٧.

(١٦) د. محمد أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة، الزرقاء (الأردن): مكتبة المنار، ط١ - ١٩٨٧ من ص١٦٥ - ١٦٦.

(١٧) هناك عشرات الأحاديث تتحدث عن إنزال الله سبحانه وتعالى أنواعاً من العقاب في الدنيا على من يرتكب الجرائم والمعاصي وكل المخالفات فرداً ومجتمعاً، مثل المعاقبة بالأمراض والفقر والمصائب والبلايا في الأجساد والأرواح والأرزاق والأبناء، فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا ظهر الزنى كثر موت الفجأة، وإذا طفف المكيال أخذهم الله بالسنين والنقص (أي الجفاف والقحط)، وإذا منعوا الزكاة منعت الأرض بركتها من الزرع والثمار والمعادن...»، وعن الإمام علي عليه السلام قال: «إن آكل مال اليتامى ظلماً سيدركه وبال ذلك في عقبه من بعده في الدنيا، ويلحقه وبال ذلك في الآخرة. وفي رواية أخرى: «سلط الله عليه من يظلمه أو على عقبه فإن الله عز وجل يقول: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُواْ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللّه وَلْيَقُولُواْ قَوْلاً سَدِيدًا﴾ (سورة النساء: ٩). انظر للمزيد حول عقاب المعاصي والذنوب، محمد بن علي القمي، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، مكتبة الصدوق (د.ت)، ص٢٨٧، و ٣٠٠، و ٣٠١.

(١٨) سورة العنكبوت، الآية ٤٠.

(١٩) سورة آل عمران، الآية ١١.

(٢٠) سورة الأنعام، الآية ١٢٠. الإثم لغة: الذنب، وقيل: هو أن يعمل ما لا يحل له. وعرّفه الجرجاني بأنه: ما يجب التحرز منه شرعاً وطبعاً. قال القرطبي في تفسيره قوله تعالى: ﴿تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (البقرة: ٨٥): الإثم الفعل الذي يستحق عليه الذم. انظر: الموسوعة الفقهية، ج٣٠، ص١٥. والطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٤٩، حيث فسر كسب الإثم بعمل المعاصي التي فيها الآثام وارتكاب القبائح.

(٢١) سورة الأعراف، الآية ٣٣.

(٢٢) سورة يونس، الآية ٢٧.

(٢٣) سورة القصص، الآية ٨٤.

(٢٤) الجاني: اسم فاعل لصاحب الجناية ومتناول الثمرة، ج جناة كقاضٍ وقضاة. انظر: الشيخ عبدالله البستاني، الوافي، مكتبة لبنان، ط - ١٩٨٠م، س١٠٥.

(٢٥) عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي: مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٤ - ١٩٨٥م، ج٢، ص٤.

(٢٦) انظر: الموسوعة الفقهية، ج١٧، ص١٣٠ - ١٣١.

(٢٧) د. محمد شلال العاني، وَ د. عيسى العمري، فقه العقوبات، ص٢١.

(٢٨) عبدالقادر عودة، مرجع سابق، ص٨٩.

(٢٩) د. هلا العريس، شخصية عقوبات التعزير في الشريعة الإسلامية، بيروت: دار القلا، ط١ - ١٩٩٧م، ص٩٨.

(٣٠) إبراهيم محمد زين، نظرية العقاب التشريعي بين التشكل التاريخي والوعي المقصدي، مجلة التجديد (ماليزيا) السنة ٣ فبراير ١٩٩٩م، ع٥، ص٥١، نقلاً عن عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، القاهرة: ط١٣٢٥هـ، ج١، ص٦١٠.

(٣١) يلاحظ في استعمال كلمة حد وحدود في القرآن وفي الفقه الإسلامي، أنها تطلق على جرائم الحدود وعلى عقوباتها، فيقال: ارتكب الجاني حداً، انظر تفصيل ذلك في: د. محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص١٢٧، والموسوعة الفقهية، ج١٧، ص١٢٩.

(٣٢) د. هلا العريس، مرجع سابق، ص٩٩.

(٣٣) سورة الإسراء، الآية ٣٢.

(٣٤) سورة النور، الآية ١.

(٣٥) سورة النور، الآية ٤.

(٣٦) سورة المائدة، الآية ٣٨.

(٣٧) سورة المائدة، الآية ٩٠.

(٣٨) سورة المائدة، الآية ٣٣.

(٣٩) سورة الحجرات، الآية ٩.

(٤٠) سورة البقرة، الآية ٢١٧.

(٤١) أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، بيروت: دار إحياء التراث. (د.ت) ج٤، ص٥٩، حديث ١٤٥٨. وانظر: وسائل الشيعة، ج١٨، الباب الأول من أبواب حد المرتد ففيه الكثير من الأحاديث والروايات عن قتل المرتد.

(٤٢) سورة المائدة، الآية ٤٥.

(٤٣) عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: «خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم». انظر: النووي: شرح صحيح مسلم، كتاب الحدود، ج١١، ص٢٠١. ووسائل الشيعة، كتاب الحدود، ج١٨، ص٣٤٦.

(٤٤) روى العلامة علاء الدين علي المتقي الهندي عن عبدالله بن شبر: «إن الزناة يأتون تشتعل وجوههم ناراً». انظر: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥ - ١٩٨٥م، ج٥، ص٣١٥، ح١٣٠٠٤.

(٤٥) سورة الإسراء، الآية ٣٢.

(٤٦) سورة البقرة، الآية ٢١.

(٤٧) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٤٨) سورة البقرة، الآية ٢٨٥.

(٤٩) يقول عز من قائل: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (سورة البقرة، الآية ٣١). قال المفسرون: إن المقصود بالأسماء معانيها، لأن الأسماء بلا معان لا فائدة منها. وقيل: المقصود أنه علمه أسماء الأشياء كلها، ما خلق وما لم يخلق، وقد اختلف في ذلك كما اختلف في كيفية تعليم الله تعالى آدم هذه الأسماء. انظر حول ذلك: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج١، ص١٥٢، والسيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط١ - ١٩٩٨م، ج٨، ص٣٥.

(٥٠) سورة طه، الآية ١١٨.

(٥١) سورة الأعراف، الآية ١٩ - ٢٢. انظر تفسير هذه الآيات في: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٢٢٩ وما بعدها.

(٥٢) سورة طه، الآية ١٢٠.

(٥٣) انظر: محمد حسين الطباطبائي، تفسر الميزان، ج٨، ص٣٥ - ٣٦، و ج١٤، ص٢٢١.

(٥٤) سورة الأعراف، الآية ٢٠.

(٥٥) سورة الأعراف، الآية ٢٧.

(٥٦) إبراهيم محمد بن زين، نظرية العقاب التشريعي بين التشكل التاريخي والوعي المقصدي، مجلة التجديد، تصدرها الجامعة الإسلامية بماليزيا، السنة ٣ فبراير ١٩٩٩م، العدد ٥، ص٣٤.

(٥٧) سورة المائدة، الآية ٢٧ - ٣٠. انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٤، ص٣١٤. وَ د. وهبة الزحيلي، التفسير المبين، ج٦، ص١٥٣.

(٥٨) سورة طه، الآية ١٢٣.

(٥٩) سورة النجم، الآية ٢٣.

(٦٠) سورة الصف، الآية ٩.

(٦١) إبراهيم محمد زين، نظرية العقاب التشريعي بين التشكل التاريخي والوعي المقصدي، مرجع سابق، ص٣٥.

(٦٢) سورة المائدة، الآية ٤٥.

(٦٣) سورة الإسراء، الآية ٢٣.

(٦٤) سورة الإسراء، الآية ٣٢. الفاحشة: هي قبيحة زائدة على حد القبح (وساء سبيلاً) وبئس طريقاً طريقه، وهو أن تغصب على غيرك امرأته أو أخته أو بنته من غير سبب، والسبب ممكن وهو الصهر الذي شرعه الله. انظر تفصيل ذلك في: جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٢٨هـ) نشر أدب الحوزة (د.ت)، ج٢، ص٦٦٤. والطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج٦، ص٢٤٨.

(٦٥) سورة البقرة، الآية ٣٥.

(٦٦) د. وهبة الزحيلي، التفسير المبين، ج١٥، ص٧٠. وانظر كذلك حول مفاسد الزنى، سيد قطب، في ظلال القرآن، ج١٥، ص٢٢٢٤. والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج٨، ص٤١٦. والسيد سابق، فقه السنة، ج٢، ص٣٥٩.

(٦٧) يقول الشاطبي: «إن المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليل ولا كثير. وإن توهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك. لأن المصلحة المغلوبة، أو المفسدة المغلوبة، إنما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة» الموافقات، ج٢، ص٢١. وانظر حول تعريف المصلحة وأقسامها، د. محمد كمال الدين إمام، أصول الفقه الإسلامي، ص١٩٧.

(٦٨) سورة المائدة، الآية ٩٠.

(٦٩) سورة النساء، الآية ٤٣.

(٧٠) سورة البقرة، الآية ٢١٩.

(٧١) حول مضار الخمر انظر: السيد سابق، فقه السنة، ج٢، ص٣٣٣. وعبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١٤ - ١٩٩٧م، ج٢، ص٤٩٦.

(٧٢) د. وهبة الزحيلي، العقوبات الشرعية والأقضية والشهادات، ص١٣.

(٧٣) سورة البقرة، الآية ١٧٩.

(٧٤) ابن قيم الجوزية، مفتاح السعادة، ص٩٦.

(٧٥) د. سمير عالية، علم القانون والفقه الإسلامي، بيروت، ط١ - ١٩٩١م، ص١٢٩.

(٧٦) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت: دار الكتب العلمية (د.ت)، ج٢، ص٨. وانظر كذلك: د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٠٢٠.

(٧٧) د. أمير عبدالعزيز، الفقه الجنائي في الإسلام، ص١١. ود. سمير عالية، مرجع سابق، ص١٢٧ - ١٢٩. والشيخ محمد أبو زهرة، الجريمة والعقاب، ص٣٤ - ٣٥.

(٧٨) الصادق المهدي، العقوبات الشرعية، ص٣٤.

(٧٩) الفرق بين حكمة الحكم وعلته، أن حكمة الحكم هي الباعث على تشريعه والغاية المقصودة منه، أما علة الحكم فهي الأمر الظاهر المنضبط الذي بنى الشارع الحكم عليه وربطه به وجوداً وعدماً، لأن من شأن بنائه عليه وربطه به أن يحقق حكمة تشريع الحكم. انظر: الموسوعة الفقهية، ج٣٠، ص٢٨٦. وانظر حول العلة وأقسامها، د. محمد كمال الدين إمام، مرجع سابق، ص١٧٤. وحول منهج التعليل في القرآن والسنة، انظر: د. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج٢، ص١٠٠٦.

(٨٠) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٨١) د. وهبة الزحيلي، العقوبات الشرعية، والأقضية والشهادات، ص١٣ - ١٤.

(٨٢) سورة الحديد، الآية ٢٥.

(٨٣) سورة النحل، الآية ٩٠. يرى د. عبدالرحيم صدقي، «أن فكرتي العدالة والمصلحة متلازمتان مترابطتان بل تعبران عن مضمون واحد لأننا حينما نحقق العدالة في المجتمع يكون ذلك تجسيداً لسيادة المصلحة الحقة فيه الأمر الذي يكفل للأفراد حريتهم ويضمن لهم حقوقهم»، الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية، ص٧٨.

(٨٤) «ولي الأمر الذي يضع عقوبات التعزير هو ولي الأمر بحكم الإسلام الذي يقيم حدوده، وينفذ أحكامه ويهتدي بهديه، وقد استوفى شروط الحاكم العدل، وبذلك يُطمأن إلى أن ما يسنّ من أحكام شرعية، ويرجى منه في هذه الحال أن تكون أحكامه على مقتضى الحق والعدل» الشيخ محمد أبو زهرة، العقوبة، ص٧٠. والأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات، ص٧٧ - ٧٨.

(٨٥) يقول د. عبدالرحيم صدقي: «من أبرز معاني المصلحة في التعزير وتغلغله، إسناد التجريم فيها على المخالفات الاجتماعية لا على إطلاق سلطة الحاكم وتحكمه، أي تستند على حكم المتخصصين في الدولة كُلٌّ في دائرة اختصاصه، ويقتصر دور الحاكم على مجرد إلزام الرعية في المجتمع باتباع أحكام المتخصصين، ويعتبر تحديد الجريمة بواسطة المختصين كُلٌّ في تخصصه هو بعينه المصلحة الحقة...» انظر: الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية، ص١٠٣.

(٨٦) د. هلا العريس، مرجع سابق، ص١٧٠.

(٨٧) د. علي محمد جعفر، فلسفة العقوبات في القانون والشرع الإسلامي، ص٦٤.

(٨٨) تحديد المصلحة الحقيقية من المواضيع التي ناقشها الأصوليون والفقهاء قديماً، وقد تجدد البحث حولها لدى المعاصرين حيث ذهب بعض المفكرين إلى القول «بأن أولوية المصلحة على النص باعتبار النص خادماً للمصلحة وساعياً إلى تحقيقها، والمصلحة هي الأساس وهي المقصد من التشريع ومن النص» وهذه الآراء أثارت الشكوك لدى بعض العلماء وفقهاء المذاهب، ما جعل بعض الباحثين يخصها بالمعالجة والبحث، للكشف عن المصلحة الحقيقية والمعتبرة شرعاً. انظر الدراسة القيمة للدكتور أحمد الريسوني، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، مجلة إسلامية المعرفة - السنة ٤، عدد ١٣ صيف ١٩٩٨م، ص٤٧. وانظر كذلك: الأستاذ عبدالقادر عودة، مرجع سابق، ج١، ص٩٠.

(٨٩) د. عبدالرحيم صدقي، الجريمة والعقوبة

في الشريعة الإسلامية: دراسة تحليلية لأحكام القصاص والحدود والتعازير، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط١ - ١٩٨٧م، ص٧٩.

(٩٠) سورة ق، الآية ٢٩. وعن النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال: «يا عبدي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظلموا» صحيح مسلم، باب تحريم الظلم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١٩٧٧، ج٢، ص٤٢٩.

(٩١) سورة الفرقان، الآية ١٩.

(٩٢) من يتتبع الأحاديث الشريفة يجد في جملة منها أن كلمة التعزير جاءت بمعنى العقوبات غير المعينة شرعاً. كما جاء في طائفة أخرى منها: لفظ الأدب والتأديب، والعذاب، والتعذيب. بل جاء أيضاً من مصاديقها: الضرب والنفي والحبس، والإهانة، وأخذ المال، من دون أن يذكر معها لفظ التعزير وجاءت في بعض الأحاديث كلمة التعزير، مع تعيين العقوبة. انظر تفصيل ذلك في: الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات، ص٤٣ وما بعدها.

(٩٣) عبدالفتاح إمام، الحقوق في الإسلام والقوانين في هذه الأيام، ص٦٣. يقول العز ابن عبدالسلام: «وكذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل لكون المصلحة هي المقصود من شرعها، كقطع يد السارق، وقاطع الطريق، وقتل الجناة، ورجم الزناة وجلدهم وتعذيبهم» انظر: الشيخ محمد أبو زهرة، العقوبة، القاهرة: دار الفكر (د.ت)، ص٨. والبحر الرائق، ج٥، ص٣. والصادق المهدي، العقوبات الشرعية، ص٣٣.

(٩٤) الشيخ محمد أبو زهرة، العقوبة، ص٢٧ - ٤١.

(٩٥) التشريع الجنائي الإسلامي، ج١، ص٩٠.

(٩٦) إبراهيم محمد زين، مرجع سابق، ص٤٩، نقلاً عن فتاوى ابن تيمية، ج٢٠، ص٧٩.

(٩٧) المرجع السابق، ص٤٨.

(٩٨) د. عمر عبدالعزيز المترك، العقوبات الشرعية وكيفية تطبيقها في المملكة العربية السعودية، ورقة مقدمة في ندوة الرياض، ج٢ن ص٥٠.

(٩٩) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.وانظر: د. محمد شلال العاني وَ د. عيسى العمري، مرجع سابق، ص٦٥ - ٦٦.

(١٠٠) د. محمد حسين الذهبي، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، ص٧٣.

(١٠١) أحمد فتحي بهنسي، العقوبة في الفقه الإسلامي، ص٧، نقلاً عن فتاوى ابن تيمية.

نزعة التجسيم عند بني إسرائيل

■■ الشيخ علي الصيود*

سلك القرآن الحكيم مسلكاً مختلفاً عن المدارس الكلامية والفلسفية في عرض قضايا العقيدة والإيمان. فأسس منهجه انطلاقاً من كتاب الكون، وكتاب النفس، وكتاب التاريخ.

فمن خلال هذه الكتب الثلاثة استعرض أعقد المسائل العقائدية وعالجها. فهو تارة يفتح عقل الإنسان وقلبه على حقائق الحياة من خلال هذه الأدوات الثلاث كما في سورة الروم وسورة الشمس. فسورة الشمس استهلّها بكتاب الكون وضرورة التأمل في ظواهره ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (١) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاَهَا (٢) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلاَّهَا (٣) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (٤) وَالسَّمَاء وَمَا بَنَاهَا (٥) وَالأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا﴾[١].

وثنى بكتاب النفس: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[٢].

وختمها بكتاب التاريخ: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا(١١) إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا (١٢) فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللّهِ نَاقَةَ اللّهِ وَسُقْيَاهَا (١٣) فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا (١٤) وَلاَ يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾[٣].

وتارة أخرى يقتصر اعتماده على كتاب واحد أو كتابين، كما في سورة الطارق[٤]، وكل كذلك انسجاماً وما يتناسب مع طبيعة الموضوع الذي يُراد بحثه وتقديمه للناس.

---

* عالم دين وباحث - السعودية.

كتاب التاريخ

شكلت القصص التاريخية وحياة الأمم والشعوب الماضية مساحة كبرى في القرآن الحكيم، وعالج القرآن من خلالها كافة الأمراض والعلل والإشكالات التي تعترض مسيرة الأمم والشعوب.

والأهم من كل ذلك أن القرآن الحكيم نقل الإنسان المسلم نقله نوعية، في عدة أبعاد:

الأول: تثبيت كتاب التاريخ كنافذة يطل من خلالها المسلم على حياة الأمم والشعوب، ودراسة أحوالها.

الثاني: القراءة الواعية لأحداث التاريخ وقصصه.

الثالث: تزويد المسلم بأدوات قراءة التاريخ.

فقد كانت العرب تستمع إلى قصص الماضي ولكنها تفقد البوصلة التي من خلال تقرأ حياتهم وسيرتهم، إلى أن جاء القرآن ووضع بين أيديهم الأدوات الأساسية لقراءة التاريخ: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِي الأَلْبَابِ ﴾[٥]، ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِين ﴾[٦]، (السير، العبور، النظر) كلها مفاهيم أسسها الذكر الحكيم، ومن خلالها نقل تفكير العرب إلى مستوى راقٍ من التعاطي مع قصص الماضين وحياتهم.

ونحن اليوم بحاجة إلى تفعيل هذه الأدوات التي أرسى دعائمها القرآن الحكيم. فقد عُطل مفهوم السير عند الكثير من المسلمين وبحجج دينية واهية كما عطل مفهوم العبور والنظر.

ومن هذا الزاوية سنطل على مسألة عقائدية وهي: (نزعة التجسيم) لكن ليس من خلال حشد الأدلة النظرية ومناقشتها وفق الأدوات الكلامية، بل نقرؤها من خلال كتاب التاريخ، من خلال نموذج تاريخي وتجربة إنسانية يقدمها لنا القرآن الحكيم، لنتعرف من خلالها على حركة المجتمع الإسرائيلي، ونتلمس من خلال حركة الصعود والنزول في هذا المجتمع، كيف سقطت هذه الأمة فريسة هذا المرض بعد تكريمها برسالة التوحيد. ودراسة المسألة العقائدية من خلال هذه المنهجية القرآنية تمكننا من رصد العوامل الطفيلية التي ساهمت في إطفاء جذوة الإيمان والتوحيد في نفوس البشر والأمم، بالإضافة إلى رصد جهود العاملين في زرع بذور الإيمان والتوحيد في النفوس، وهذا ما لا توفره لنا البحوث الكلامية والفلسفية.

فالقرآن يهدينا إلى أن المجتمع كائن حي تعتريه حالات المرض والفشل والموت كما تعتري الفرد.

﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاء بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا ﴾[٧]، ﴿ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لاَ يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴾[٨].

ومن هنا ليس من الصحيح النظر إلى حركة الشعوب وتفاعلها مع المبادئ والعقائد الربانية نظرة مطلقة والحكم عليها بحكم واحد. فهي كائن حي قد تجده في مرحلة في أوج

الاعتقاد والتسليم، وبعدها يتسرب الوهن والضعف إليها فيقضي على بذور الإيمان.

وهذا ما سنشاهده في سيرة بني إسرائيل ونزعتهم إلى التجسيم.

وفي البدء يذكرنا القرآن بمجموعة من البصائر:

١ـ التحول في الأدوار والمواقع لا يعكس بالضرورة تحولاً جذرياً في حقل الإيمان والاعتقاد.

التجربة التي خاضها بنو إسرائيل حبلى بالتحولات في المواقع والأدوار، فقد عاشت هذه الأمة تحت نيران الاضطهاد، ومُورس في حقها كافة ألوان الظلم والإقصاء ﴿ قَالُواْ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَأْتِينَا وَمِن بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾[٩]، وقد أصلح الله حالهم وأورثهم الأرض وأهلك جلاديهم بفضل صبرهم وتحملهم ﴿ وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُواْ يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَآئِيلَ بِمَا صَبَرُواْ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُواْ يَعْرِشُونَ ﴾[١٠].

فهل استتبع هذا التبديل في المواقع والأدوار تحولاً في الاعتقاد والإيمان؟.

إن ذيل الآية ﴿ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ أوضحت للمجتمع الإسرائيلي أن هذا هو التحدي الذي سيواجهم فهل سيقتفون سيرة فرعون وملئه وكل ما هناك أن الأسماء تغيرت والمواقع قد استبدلت، أما أن هذا الاستخلاف سيسهم بشكل كبير في بناء الذات وانطلاقها في رحاب الاعتقاد والتسليم لله.

لا نريد هنا الإسهاب في الإجابة عن هذا التساؤل فالقرآن قص علينا قضية استخلاف بني إسرائيل وبيَّن أنهم قد اقتفوا في كثير من الأفعال والصفات سيرة جلاديهم ﴿ وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[١١]، ﴿ وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾[١٢].

والأخطر من كل ذلك أنهم وفي أول فرصة استنشقوا فيها عبق الحرية وذاقوا طعم العدالة تنكروا لإيمانهم وتوحيدهم: ﴿ وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَآئِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْاْ عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُواْ يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾[١٣].

وهذا يعكس لنا أن التحول لم يلامس النفوس والقلوب بقدر ما كان في الأدوار والمواقع.

لذا ينبه القرآن الحكيم الأمة الإسلامية على هذه الحقيقة الهامة ﴿ إِذَا جَاء نَصْرُ اللّهِ وَالْفَتْحُ (١) وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللّهِ أَفْوَاجًا (٢) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴾[١٤]، انتقال المسلمين من حالة الضعف والهوان إلى حالة الاقتدار والتمكين الذي عبرت عنه الآيات بدخول الناس في هذا الدين أفواجاً، لا يعني شيئاً ما لم تصاحبه حالة من التحول في النفوس والقلوب ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴾. فالآية تريد أن تهدينا إلى بصيرة هامة وهي: أن حالة النصر والفتح قد تتحول إلى طغيان وتجبر

ما لم تضبط بروح التسبيح والاستغفار.

٢ـ بناء على الحقيقة الأولى تؤكد الآيات أن مسيرة الإصلاح والإنقاذ للأمم والشعوب لا تتوقف بمجرد الانتقال في المواقع والأدوار، ومن الخطأ تصور بعض المصلحين أنهّم إذا أزاحوا بعض الأنظمة السياسية واستخلف الله شعوبهم فإن هذا يدعوهم إلى الاسترخاء والدعة.

الواقع أن سقوط النظام السياسي الفاسد يشكل سقوط عقبة كبرى في مسيرة الدعوة والإصلاح ولا يعني نهاية المشوار.

فإن حجم التحديات بعد الانتصار قد يكون أكبر، وفي كثير من الأحيان تسرق جهود المصلحين في طرفة عين، إذا لم يكن المصلحون على درجة كبيرة من الوعي واليقظة، والتجربة التي خاضها نبي الله موسى وهارون (عليهما السلام)، تعكس مستوى الحذر واليقظة في رعاية الأمة. والتصدي المبكر لكل الطفيليات التي تسعى لإجهاض مشروع الإصلاح والدعوة.

﴿ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (١٣٨) إِنَّ هَؤُلاء مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ (١٣٩) قَالَ أَغَيْرَ اللّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (١٤٠) وَإِذْ أَنجَيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَونَ يَسُومُونَكُمْ سُوَءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاء مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾[١٥]، ويجدر التنبيه على حقيقة مهمة هنا وهي أن الإنسان المصلح ينطلق في ممارسة رسالته من مسلّمه حفظ الدين والتدين عند الرعية، ومعلوم أن قضية رعاية التدين لا ترتبط بشكل كامل بالتحول السياسي والإداري، نعم التحول السياسي وزوال الأنظمة السياسية الظالمة يعني التخلص من عقبة كبرى في مسيرة الإصلاح، ولكن لا يعني أن دين الناس قد استقر وحُفِظ بل لابد من ممارسة جهد مضاعف للتصدي لمحاولات العبث والنيل من دين الناس حتى بعد الانتصار.

مواطن التجسيم

رصد القرآن الحكيم ثلاثة مواطن تمثل فيها المجتمع الإسرائيلي حالة التجسيم:

- الأولى: عندما تخلصوا من جور فرعون وعبروا النهر ﴿ وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَآئِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْاْ عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُواْ يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾.

- الثانية: ﴿ وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِين ﴾[١٦]. ولا بد من التأكيد هنا أن طلب موسى (عليه السلام) الرؤية هو تعبير عن إرادة قومه وعزمهم، وهذا ما توضحه الآيات الأخرى في القرآن الحكيم، ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴾[١٧]، ويقول تعالى: ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ

أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاء فَقَدْ سَأَلُواْ مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُواْ أَرِنَا اللّهِ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُواْ الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ ﴾[18]، وفي حوار جميل جرى بين المأمون والإمام الرضا عليه السلام ننقله بطوله لما فيه من فؤائد جمّة:

«قال المأمون للإمام الرضا عليه السلام: يا بن رسول الله! أليس من قولك: الأنبياء معصومون؟ قال: بلى، قال: يا بن رسول الله! فما معنى قول الله عز وجل: ﴿ وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي ﴾ كيف يجوز أن يكون كليم الله موسى بن عمران عليه السلام لا يعلم أن الله تبارك وتعالى ذكره لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا السؤال؟!

قال الرضا عليه السلام: إن كليم الله موسى بن عمران عليه السلام علم أن الله تعالى اعز من أن يرى بالأبصار، ولكنه لما كلمه الله عز وجل وقربه نجيًّا رجع إلى قومه فاخبرهم أن الله عز وجل كلمه وقربه وناجاه فقالوا: ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ ﴾ حتى نستمع كلامه كما سمعت وكان القوم سبعمائة ألف رجل فاختار منهم سبعين ألفاً، ثم اختار منهم سبعة آلاف، ثم اختار منهم سبعمائة، ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربهم، فخرج بهم إلى طور سيناء فأقامهم في سفح الجبل وصعد موسى إلى الطور وسأل الله تعالى: أن يكلمه ويسمعهم كلامه، فكلمه الله تعالى ذكره وسمعوا كلامه من فوق وأسفل ويمين وشمال ووراء وأمام لأن الله عز وجل أحدثه في الشجرة وجعله منبعثاً منها حتى سمعوه من جميع الوجوه فقالوا: ﴿ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ ﴾ بأن هذا الذي سمعناه كلام الله ﴿ حَتَّى نَرَى اللّهَ جَهْرَةً ﴾ فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا بعث الله عز وجل عليهم صاعقه فأخذتهم بظلمهم فماتوا.

فقال موسى: يا رب ما أقول لبني إسرائيل إذا رجعت إليهم، وقالوا: انك ذهبت بهم فقتلتهم؟! لأنك لم تكن صادقاً فيما ادعيت من مناجاة الله عز وجل إياك فأحياهم الله وبعثهم معه. فقالوا: إنك لو سألت الله أن يريك ننظر إليه لأجابك. وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته؟.

فقال موسى: يا قوم إن الله تعالى لا يُرى بالأبصار ولا كيفية له، وإنما يعرف بآياته ويعلم بأعلامه. فقالوا: لن نؤمن لك حتى تسأله.

فقال موسى: يا رب انك قد سمعت مقالة بني إسرائيل، وأنت أعلم بصلاحهم.

فأوحى الله جل جلاله: «يا موسى سلني ما سألوك فلن أؤاخذك بجهلهم» فعند ذلك قال موسى عليه السلام: ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ ﴾ وهو يهوي ﴿ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ ﴾ بآية من آياته ﴿ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾ يقول: رجعت إلى معرفتي بك عن جهل قومي ﴿ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ منهم بأنك لا تُرى.

فقال المأمون: لله درك يا أبا الحسن»[١٩].

- الثالثة: ﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُ لاَ يُكَلِّمُهُمْ وَلاَ يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَالِمِينَ ﴾[٢٠].

هذه ثلاثة مواطن تجلت فيها نزعة التجسيم عند بني إسرائيل مع اختلافها في بعض التفاصيل وقد تناول القرآن هذه الحالات بالدراسة والتقويم وبالخصوص الحالة الثالثة (عبادة العجل)، فقد ذكرت في القرآن في عدة سور (البقرة، والنساء، والأعراف، طه).

مستوى الإنكار والرفض لنزعة التجسيم

لم تكن قضية الإنكار والرفض لنزعة التجسيم على مستوى واحد عند نبيي الله موسى وهارون عليهما السلام. فقد اتخذ الإنكار أشكالاً تتناسب مع مستوى النزعة التجسيمية عند بني إسرائيل.

ففي حالة عبور النهر لم يتعدَّ مستوى الإنكار الاستهجانَ والتوبيخ وتبيان سخافة هذه النزعة، وذلك لأن القضية مازالت في طور التمني والطلب ولم تتحول إلى طقوس تمارس: ﴿ وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَآئِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْاْ عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَّهُمْ قَالُواْ يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ ﴾.

ولذا اتسم الرفض بتبيان سخافة هذا المطلب وتبيان دوافعه ﴿ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾، ومن ثم اتجه الحديث لمناقشة هذه الأطروحة وتبيان فسادها: ﴿ إِنَّ هَؤُلاء مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ (١٣٩) قَالَ أَغَيْرَ اللّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾، وبتعبير آخر اتجه الإنكار والرفض إلى مستوى الحوار والنقاش الهادئ مع تبيان موقعهم السابق عند الله تعالى وضرورة الاحتفاظ بكرسي التفضيل ﴿ قَالَ أَغَيْرَ اللّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾.

وما دامت القضية لم تتجاوز حالة التمني والرغبة فإن القرآن عالجها في سورة الأعراف فقط، ولم يتكرر هذا المشهد في السور الأخرى التي عالجت مشكلة التجسيم وبحثت عن جذوره.

ولكن عندما تحولت النزعة من حالة تمنٍّ إلى حالة تبنٍّ ﴿ اتَّخَذُواْ الْعِجْلَ ﴾، حتى بلغ بهم الحال أن وصفهم تعالى: ﴿ وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ ﴾، عندها اتخذ نبي الله موسى عليه السلام أسلوباً آخر يتناسب مع مستوى الحجم الذي بلغته ظاهرة التجسيم: ﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ..... وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِيَ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاء وَلاَ تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِين (١٥٠) قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنتَ

أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (١٥١) إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُواْ الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَياةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ﴾.

فالقضية خرجت عن دائرة الوعظ والإرشاد إلى دائرة الحزم والرفض بأقصى حالاته، وبدأها موسى عليه السلام مع أخيه ليعرف بنو إسرائيل حجم الجرم الذي اقترفوه ﴿ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ ﴾، وصدر الحكم من الله لاجتثاث هذا الجيل الذي لا أمل في إصلاحه وهدايته: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُواْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ ﴾. والقرآن هنا يهدينا إلى بصيرة مهمة في مواجهة الانعطافات الاجتماعية وبالذات ما يتصل منها بقضايا العقيدة، وذلك أن البعض يعتقد جازماً أن التحولات الاجتماعية والعقائدية والفكرية مهما كان حجمها وخطرها، لا يشرع مواجهتها إلا بالمنطق والبرهان، مستبعداً كل ألوان الحزم والشدّة في محاربة ومواجهة هذه التحديات.

إلاّ أن القرآن الحكيم هنا يفتح الباب على كافة الحلول ابتداء من مقارعة الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان، وانتهاءً بممارسة الحزم والشدّة. كل ذلك رهين حجم التحول ومداه.

وقبل أن نختم هذه المسألة لا بد من التنويه على عظمة الدور الذي قام به نبي الله هارون عليه السلام فقد يتصور البعض أنه لم يتصدَّ لمقارعة التجسيم واكتفى بالقعود في داره، إلاّ أن القرآن الحكيم يصور لنا مقدار تصديه لظاهرة التجسيم ﴿ وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِن قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي (٩٠) قَالُوا لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى ﴾.

وبلغت به المجاهدة لقومه حتى أنهم تآمروا على قتله: ﴿ وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي ﴾.

فكانت ضرورة المحافظة على وحدة المجتمع الإسرائيلي والالتزام بهدى أخيه موسى عليه السلام نصب عينيه وهذا الذي دفع به إلى تبني هذا الموقف: ﴿ قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لاَ تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلاَ بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴾.

التجسيم الأرضية والواقع

الوضع الذي وصلت إليه أمة بني إسرائيل والانتقال بين عشية وضحاها إلى حالة التجسيم، يحتاج إلى قراءة متأنية لواقع هذه الأمة، وذلك من خلال تتبع الدوافع التي أدت بهم إلى تبني التجسيم كمعتقد ودراستها، ولو كانت هذه الظاهرة قد برزت بعد عقود من الزمن لأمكن استساغه ذلك وهضمه، ما أن ينجيهم الله من جبروت فرعون وطغيانه فيخرجون من البحر بفضل الله منتصرين حتى يبدأ مسلسل التجسيم عوضاً عن الشكر والحمد لله!!.

فهذا ما يستدعي تتبع مسيرة بني إسرائيل منذ انطلاقتها واستجابتها لنداء الرسالة.

فهل كانت هذه الاستجابة واعية وحقيقية أم أنها كانت مجرد صرخات للتخلص من فتن فرعون، فكان الملاذ هو الكليم موسى عليه السلام؟.

الجهل مصدر الرذائل

التصور القرآني لمفهوم الجهل مغاير للمفهوم البشري، فالقرآن الحكيم لا يحصر الجهل في عدم العلم: ﴿ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ ﴾[٢١]، بل يوسع مفهومه ليشمل كل حركة في اتجاه الهوى والرذيلة، فالخضوع لسلطان الجنس والتسليم لرغباته شكل من أشكال الجهل ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾[٢٢]، ﴿ وَإِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴾[٢٣]، والاستجابة لنزعة الحسد والركون له شكل آخر من أشكال الجهل: ﴿ قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ ﴾[٢٤]. التخلق بصفات السوء نوع من أنواع الجهل: ﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَمًا ﴾[٢٥]، وهكذا يعد القرآن كل حركة في اتجاه الهوى والشهوة شكلا من أشكال الجهل، فالجهل هو مصدر الرذائل (العلمية والنفسية). ومن خلال هذه الرؤية القرآنية نفهم عمق الكلمة التي قالها الكليم عليه السلام في حق قومه عندما طلبوا إلهاً ومعبوداً غير الله عز وجل. ﴿ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾. فشملت هذه الكلمة كل معاني الرذيلة من عدم العلم والهوى والشهوة...

فالذي حملهم على تبني هذه النزعة التجسيمية إنما هو الجهل بكل ما لهذه الكلمة من معنى، وفي مورد آخر يصرح القرآن الحكيم أن النزوع إلى عبادة غير الله هو وليد حالة الجهل، ﴿ قُلْ أَفَغَيْرَ اللهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ ﴾[٢٦].

السامري ونزعة التجسيم

هذا التحول الخطير في حياة بني إسرائيل وضع أيدينا على أحد العوامل الرئيسة في صناعة اتجاهات الأمم والشعوب.

فبمقدار ما للأمم والشعوب من دور كبير في صناعة حاضرها ومستقبلها: ﴿ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾[٢٧]، كذلك فإن لحركة الفرد وقدرته دوراً في صناعة تاريخ الأمم والشعوب.

القرآن الحكيم في هذا المقطع العقائدي في مسيرة بني إسرائيل عرض لنا الظاهرة (السامرية)، فقد لعب السامري دوراً كبيراً في سَوق المجتمع الإسرائيلي ودفعه نحو ظاهرة التجسيم، ﴿ قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ ﴾، ﴿ قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا وَلَكِنَّا حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِّن زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ (٨٧) فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلاً جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ ﴾[٢٨]، ولعل

في الانتقال من الحديث عن المجتمع الاسرائيلي ﴿ فَقَذَفْنَاهَا ﴾ إلى الحديث عن السامري ﴿ فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ ﴾ دلالة كبرى على مدى الاستجابة السريعة لأمة بني إسرائيل لمكر السامري وألاعيبه، ﴿ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى ﴾ فلاحظ قوله ﴿ فَقَالُوا ﴾ لتدرك مستوى التأثير الذي تركه السامري.

ويجدر بنا كأمة مسلمة أن نقف عند هذا المقطع لدراسة حركة السامري ودوره.

فإن هذه الظاهرة لا تختص بأمة من الأمم ولا بمجتمع من المجتمعات، فإن بإمكان شخصية كالسامري أن يسهم في عرقلة مسيرة أمة ويحد من تطلعها، بل قد يحرف مسيرتها، كل ذلك رهين استجابة تلك الأمة ووعيها.

بقايا ثقافة التجسيم في المجتمع الإسرائيلي

إن الاستجابة السريعة لمخطط السامري، تعكس لنا حجم الثقافة الشركية التي كانت متجذره في نفوس بني إسرائيل، وأنهم لم يستطيعوا التخلص منها بشكل نهائي، فكانت تبرز على السطح لأقل المنبهات، فإن هذا المرض قد تمكن من نفوسهم، وكل ما هناك أنه تارة يخبو وأخرى يبرز إلى السطح، إلى أن وجد الفرصة الأمثل للتعبير عن وجوده بغياب الكليم موسى بن عمران عليه السلام، وظهور السامري.

فلم يكن هذا المرض بحاجة إلى كثير عناء ليصبح حالةً اجتماعية، فقد عاش بنو إسرائيل عقوداً من الزمن في مجتمع يعكف على عبادة العجول والأصنام مما ساهم في خلق الأرضية المناسبة لتمكن هذا المرض في نفوسهم.

هذا بالإضافة إلى حجم الثقافة المادية التي كان الحكم الفرعوني يبثها، فقد صبغ حياتهم بالثقافة المادية، ويصور لنا القرآن الحكيم ما كان يقوم به فرعون من زرع للثقافة المادية في قوله تعالى ﴿ وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلاَ تُبْصِرُونَ (١٥) أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِين وَّلاَ يَكَادُ يُبِينُ (٢٥) فَلَوْلاَ أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَاء مَعَهُ الْمَلاَئِكَةُ مُقْتَرِنِينَ (٣٥) فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾[٢٩].

يقول العلامة الطباطبائي: «كان بنو إسرائيل على شريعة جدهم إبراهيم عليه السلام وقد خلا فيهم من الأنبياء إسحاق ويعقوب ويوسف عليهم السلام، وهم على دين التوحيد الذي لا يُعبد فيه إلا الله سبحانه وحده لا شريك له المتعالي عن أن يكون جسماً أو جسمانياً يعرض له شكل أو قدر، غير أن بني إسرائيل - كما يستفاد من قصصهم - كانوا قوماً ماديين حسيين يجرون في حياتهم على أصالة الحس، ولا يعتنون بما وراء الحس إلا اعتناء تشريفياً من غير أصالة ولا حقيقة، وقد مكثوا تحت إسارة القبط سنين متطاولة، وهم يعبدون الأوثان فتأثرت من ذلك أرواحهم وإن كانت العصبية تحفظ لهم دين آبائهم بوجه.

ولذلك كان جلهم لا يتصورون من الله سبحانه إلا أنه جسم من الأجسام بل جوهر أُلوهي يشاكل الإنسان كما هو الظاهر المستفاد من التوارة الدائرة اليوم، وكلما كان موسى يقرب الحق من أذهانهم حولوه إلى أشكال وتماثيل يتوهمون له تعالى، لهذه العلة لما شاهدوا في مسيرهم قوماً يعكفون على أصنام لهم استحسنوا مثل ذلك لأنفسهم فسألوا موسى عليه السلام أن يجعل لهم إلهاً كما لهم آلهة يعكفون عليها.

فلم يجد موسى عليه السلام بداً من أن يتنزل في بيان توحيد الله سبحانه إلى ما يقارب أفهامهم... »[٣٠].

«وهذه الظاهرة الاجتماعية (عبادة العجل) لم تكن لتحدث لولا وجود أرضية، فبنو إسرائيل قضوا سنين في مصر وشاهدوا كيف يعبد المصريون الأبقار والعجول، ومن جانب آخر عندما عبروا النيل شاهدوا في الضفة الأخرى مشهداً من الوثنية حيث وجدوا قوماً يعبدون البقر»[٣١].

ولقد عبر القرآن الحكيم في آياته عن عمق هذا المرض في نفوسهم: ﴿ وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ ﴾.

بنو إسرائيل بين الرشد والسفه

تتفاوت الأمم والشعوب في رشدها ونضجها العقلي، وعلى هذا الأساس تتشكل مواقفها تجاه أخطر القضايا وأعقدها وعلى رأسها مسألة الإيمان والتوحيد.

فقد اتسمت العقلية الإسرائيلية بالسفه وضعف الإدراك والتعقل وهو الذي أدى بهم إلى تبني نزعة التجسيم، وفي عدة مواضع عاب القرآن الحكيم على بني إسرائيل هذا الخلق: ﴿ سَيَقُولُ السُّفَهَاء مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَّهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا قُل لله الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[٣٢]، فقد وسمهم الله بالسفه لأنهم كانوا يتصورون أن تحديد القبلة في جهة معينة هو تحديد لجهة الله ومكانه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل الله مالك المشرق والمغرب[٣٣].

واختار الله لهم هذه السمة في هذا الموضع أيضاً: ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاء وَتَهْدِي مَن تَشَاء أَنتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴾، فقد أبان الكليم موسى عليه السلام أن هذا الطلب (رؤية الله) يرتكز على حالة السفه وقلة الإدراك التي انتابت بني إسرائيل فهم مجتمع لا يأنس إلاّ بالمحسوسات.

وهذا يرشدنا إلى ضرورة زيادة جرعات الرشد في كل أمة حتى تؤهل في تعاملها مع حقائق الغيب. فليس المطلوب تكديس المعلومات وحشدها في حياة الأمم والشعوب، بل الهدف

هو توظيف هذا العلم لإيصال الأمم إلى حالة الرشد في تعاطيها مع أعقد المسائل الغيبية. ولعل هذه هي النكتة في طلب الكليم موسى عليه السلام ﴿ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾[٣٤] □

الهوامش:

(١) سورة الشمس، آية ١ - ٦.
(٢) سورة الشمس، آية ٧ - ١٠.
(٣) سورة الشمس، آية ١١ - ١٥
(٤) افتتحت السورة بكتاب الكون ﴿ وَالسَّمَاء وَالطَّارِقِ (١) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (٢) النَّجْمُ الثَّاقِبُ ﴾، وثنت بكتاب النفس ﴿ إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (٤) فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ (٥) خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ (٦) يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴾، ومن خلال هذين الكتابين دعا الإنسان للاعتقاد بالمعاد ﴿ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (٨) يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ (٩) فَمَا لَهُ مِن قُوَّةٍ وَلاَ نَاصِرٍ (١٠) وَالسَّمَاء ذَاتِ الرَّجْعِ ﴾.
(٥) سورة يوسف، آية ١١١
(٦) سورة الروم، آية ٤٢
(٧) سورة الفتح، آية ٢٩.
(٨) سورة الأعراف، آية ٥٨.
(٩) سورة الأعراف، آية ١٢٩.
(١٠) سورة الأعراف، آية ١٣٥.
(١١) سورة البقرة، آية ٤٢.
(١٢) سورة الأنبياء، آية ١٦١.
(١٣) سورة الأعراف، آية ١٣٨.
(١٤) سورة الفتح، آية ١ - ٣.
(١٥) سورة الأعراف، آية ١٣٨ - ١٤١.
(١٦) سورة الأعراف، آية ١٤٣.
(١٧) سورة البقرة، آية ٥٥.
(١٨) سورة النساء، آية ١٥٣.
(١٩) الصدوق، الشيخ محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٧٧، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، ١٤٠٤هـ.
(٢٠) سورة الأعراف، آية ١٤٨.
(٢١) سورة البقرة، آية ٢٧٣.
(٢٢) سورة النمل، آية ٥٥.
(٢٣) سورة يوسف، آية ٣٣.
(٢٤) سورة يوسف، آية ٨٩.
(٢٥) سورة الفرقان، آية ٦٣.
(٢٦) سورة الزمر، آية ٦٤.
(٢٧) سورة الرعد، آية ١١.
(٢٨) سورة طه، آية ٨٨.
(٢٩) سورة الزخرف، آية ٥١ - ٥٤
(٣٠) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص٢٣٨، ط١، ١٤١١هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
(٣١) الشيرازي، آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب المنزل، ج١٦، ط١٤١٣هـ، مؤسسة البعثة، بيروت.
(٣٢) سورة البقرة، آية ١٤٢.
(٣٣) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، من هدى القرآن، ج١، ص٢٧٤، دار البيان العربي.
(٣٤) سورة الكهف، آية ٦٦.

رؤية قرآنية في الإعلام والثقافة

■■ محمود الموسوي*

مدخل أولي:

إن عملية تسلل المعلومات والأنباء الخاطئة والكاذبة إلى عقل الإنسان، وإلى المجتمع مسألة مهمة جداً، بل وخطيرة، لأنها تدخل في التكوين الفكري للإنسان لتؤسس للقاعدة التي يبني عليها أفكاره وآراءه ومتبنياته، وبالتالي فإنها تؤثر على عالم الفعل فترسم المواقف والاتجاهات، فالعلاقة وثيقة بين الإعلام والثقافة من جهة تأثير الأول في الثاني.

ولأن هناك حساسية في المواقف تجاه الأشياء والناس، حيث يقع الظلم والخطأ على الطرف الآخر، تأتي أهمية معالجة توافد المعلومات للعقل وللمجتمع، ولكي لا يقع العقل فريسة الجهل والتعميه والتظليل.

وتزداد أهمية هذا الموضوع في العصر الراهن لازدياد المنافذ الإعلامية وبساطة انتشارها والحصول عليها، لذا ينبغي أن ننظر بشيء من الدقة والأهمية عبر التعمق في الآيات التي تتحدّث عن هذا الموضوع، وأن نتواصل مع تسلسل الآيات، لتعطينا البصائر والنور في هذا الموضوع، الذي باتت فيه السلطة الإعلامية سلطة أولى وليست رابعة كما يدّعى.

ويمكن أن ندخل في موضوع الإعلام من خلال قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾[1]. ونتوّجه لتفكيك الآية ومتابعة دلالاتها القرآنية في سائر الآيات الكريمة في القرآن الكريم،

* عضو هيئة التحرير - عالم دين وباحث - مملكة البحرين.

لتعطينا بصائر، حول المسألة الإعلامية، لتؤسس لقواعد عامّة يمكن الاستفادة منها في أي وقت وأي مكان، باعتبار أن القرآن الكريم خالد لكافة العصور.

من هو الفاسق؟

ونحن في عالم الآلات حيث نستقبل المعلومة عن طريق الأجهزة المتوافرة لدينا كالتلفزيون، وشبكة الإنترنت، والراديو، والصحف والمجلّات، فإننا ينبغي أن نحدد مواصفات العمل لكي نطبقه على المسمى، وبالطبع فإن الآلات لا تنطق بنفسها ولا توجه بذاتها وإنما يقوم بتسخيرها الإنسان، والذي يتمثل في جهة أو شركة أو دولة أو منظومة ثقافية معينة، يسخرونها في سبيل تحقيق مآربهم.

فعندما نتعرف على المواصفات المتعددة والمصاديق المختلفة للفاسق من خلال القرآن، ينبغي أن نطبقها على الواقع لنتعرف بها على الأشياء، وليكون القرآن بحق نوراً نسعى به في الناس والحياة.

وقد جاءت الآية لتعبر عن تلك الجهة التي ينبغي الحذر منها بخصوص المعلومة بالفاسق، ويمكن هنا أن يكون الفاسق مفهوماً عاماً يشمل عدّة مصاديق تختلف في المسمّى، ولكنها تتحد في العمل وطبيعة المآرب، وعندما نكتشف الفاسق عبر التسلسل القرآني، فلابد أن نأخذ الحيطة منه كما دعت إليه الآية الكريمة عبر فعل التحقّق والتبيّن الذي سنأتي على ذكره.

ومن خلال متابعة القرآن الكريم في مواصفات الفاسق، نكتشف مجموعة منها، وهي:

١- الفاسق هو المنافق:

يقول تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[٢]، واستفادة من هذه الحقيقة القرآنية التي عرّفت المنافق بأنه هو الفاسق، والذي يستلزم أن النتيجة العكسية صحيحة لقانون التساوي، فإن الفاسق هو المنافق كذلك، وعليه ينبغي أن نتحرّى المواصفات التي يتصف بها ذلك المنافق، وهو إحدى الجهات التي ينبغي أن نقف أمامها موقف الحذر من المعلومة التي يبثّها وينشرها بين الناس، لأن الآية التي تلوناها في البداية ستشمله، أي أن المنافق إذا جاء بنبأ فينبغي أن نتبيّن منه ونتحقّق من مصداقيته، ومن خلال التتبع القرآني لمفردة المنافق سيتضح لنا سبب هذا الحذر والدوافع التي تجعل المنافق يدلي بمعلومات خاطئة وينشرها في المجتمع.

النفاق مرض قلبي، حيث يقول تعالى: ﴿ يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِم ﴾[٣]. فالصفة النفاقية محلها القلب، بحيث تستتر عن المعاينة، ولذلك فإنهم يحذرون من أن تظهر للعيان تلك الصفات وهي التي تشكّل الدوافع لأعمالهم، إذن هم يقولون ويظهرون خلاف ما يبطنون، وعندما يكون هذا الشخص أداة إعلامية فهو بلا شك سيقوم بذات الفعل.

ولأن المنافقين لا يصدقون قال عنهم الله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ

لَكَاذِبُونَ ﴾[٤]. وصفة الكذب هي التي تحرّك من يتحرّى الحقيقة للتثبّت، وهي التي تدفع به إلى رفض المعلومة والنبأ الذي تنشره هذه الجهة، لما يترتّب عليه من أداء مخالف للواقع، فمن يبني أفعاله ومواقفه على معلومات كاذبة فبالضرورة سينتهي للنتائج الكاذبة والمخالفة للواقع، وهذا هو الفشل بعينه، وهو التأخّر والتخلّف.

ولذلك فإن الله عز وجل يقول محذّراً من أن يمتثل الإنسان لما يقوله المنافقون، وناهياً عن تحويل المعلومات التي تنبعث منهم إلى أدوات لصناعة الفكرة أو الفعل: ﴿ وَلاَ تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ ﴾[٥].

علامات يعرف بها المنافق:

من المسائل المهمة في هذه الجهة الإعلامية التي تجسّدها صفة النفاق هي أنها تقوم بدورها من داخل المجتمع الإسلامي، بل وهي جزء منه وتحاول أن تتلوّن بلونه، فينبغي أن نتعرّف على العلامات المائزة، لكي نقوم بتشخيصها على نحو الدقة، ومن تلك الصفات التي يتصف بها المنافق أنه:

أ - لا يتحمل الأذى في سبيل الله:

قال تعالى: ﴿ هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالاً شَدِيدًا (١١) وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُورًا ﴾[٦]. فلا تجدهم يصبرون على الأذى في جنّب الله، وسرعان ما ينفصلون ويتبرؤون من تلك الحالة التي يحاولون أن يكونوا عليها، وهي الاندماج في المجتمع ليكونوا كسائر الأفراد.

ب - يلجأون إلى المصلحة والمكاسب من النصر مع فرارهم من الصعوبات:

وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللّهِ وَلَئِن جَاء نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ أَوَلَيْسَ اللّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ الْعَالَمِينَ ﴾[٧]. فهذه صفة أخرى تكتشف عبر منطقهم في التعامل مع الصعوبات، فإن الإنسان المؤمن يجعل عذاب الله مانعاً له من التجاوز، والمنافق يسحب هذا المنطق ليجعل فتنة الناس مانعة له من أداء دوره في حالة الأذى، وعندما يهبط النصر من عند الله على المؤمنين، فإنه يواصل منطقه المغلوط، ليدّعي أنه مع المؤمنين ويبرر موقفه السابق بأنه نابع من مصلحة ونية خير.

ج - ديدنهم الاستهزاء والسخرية، خصوصاً من الله والرسول وآيات الله:

قال تعالى: ﴿ يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِم قُلِ اسْتَهْزِؤُواْ إِنَّ اللّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ (٦٤) وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِؤُونَ ﴾[٨]..

ويسخرون من المؤمنين عندما يفعلون الخير، يقول تعالى عن المنافقين: ﴿الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[٩]..

د - لا يتخذون من حكم الله حكماً تطبيقياً:

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُواْ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا (٦٠) وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا (٦١) فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآؤُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾[١٠]. فهم لا يتخذون من حكم الله حكماً تطبيقياً، و يتظاهرون بالإيمان، ويرجعون في محاكماتهم وفصل دعواهم إلى الطغاة ويبررون ذلك بأنهم يقومون بعملية توفيقية، بين مقاصدهم وبين ضرورات الواقع، لكي يقنعوا المؤمنين بأن موقفهم له تبرير ديني، وهو ليس كذلك.

هـ - أعمالهم ريائية ومظهرية، ويتثاقلون عن العبادات:

قال تعالى عنهم: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُواْ إِلَى الصَّلاَةِ قَامُواْ كُسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلاَ يَذْكُرُونَ اللّهَ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[١١]. وهذه المظاهر الخارجية ما هي إلا إفرازات حالة النفاق ذاتها التي محلها القلب، فتتجسّد في الواقع على شكل التثاقل في العبادات التي هي هدف خلق الإنسان وهي التي تربط بين العبد وربه، ولأن للعبادات تلك الأهمية في أن يكون الإنسان متصلاً بالله فالمنافق يلجأ للتظاهر بأنه يؤديها أمام المجتمع، لكي يحسب منه وبالتالي فإن رسالته التي يريد بثها ستلقى طريقها نحو النجاح.

و- يخلفون الوعد والعهد، ويمارسون البخل:

يقول تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ (٧٥) فَلَمَّآ آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُواْ بِهِ وَتَوَلَّواْ وَّهُم مُّعْرِضُونَ (٧٦) فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُواْ اللّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُواْ يَكْذِبُونَ﴾[١٢]، ومن الصفات التي تكون ظاهرة عند المنافق هي أنه لا يفي بعهد أو وعد، خصوصاً فيما يرتبط بالمعاملات المالية، بل ولا يلتزم بأداء الحقوق الإلهية عليه كالصدقات والزكاة والخمس.

ز- يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف:

خلافاً للقاعدة التي سنّها الله عز وجل للمؤمنين بأن أمرهم أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، فإن المنافقين على النقيض من ذلك، يقول تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ

وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُواْ اللّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[١٣].

فنلاحظ في صفات المنافقين أمرين مهمين يتصلان بالعمل الإعلامي، هما:

الأمر الأول: أنهم غير صادقين، ويمارسون الكذب والافتراء، وهذا ما يتجنبه الإنسان المؤمن الذي يريد لأفكاره ومواقفه أن تؤسس على قاعدة متينة، فالمعلومة هي الانطلاقة لتأسيس الفكرة، وعندما تكون الانطلاقة خاطئة، فلا شك في أن النتيجة ستكون كذلك.

الأمر الثاني: أنهم لا يكتفون ببث المعلومات الخاطئة والكاذبة، بل يسعون لرسم الثقافة وتكوينها وبث ثقافة مناقضة للقيم الإسلامية، حيث يقلبون المعادلة التي تقول: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾، فيأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف، وهذه العملية هي صياغة للثقافة، وهو الأمر الأخطر.

٢- المصداق الآخر للفاسق هم الكفار من أهل الكتاب:

ومن المصاديق التي تنتج عن الفاسق، وهي الجهة التي تقوم بالعمل الإعلامي المضلل والخاطئ، هم فئة من الكفّار من أهل الكتاب، وبالطبع فإننا لا نقصد بذلك جميع أهل الكتاب، لأن فيهم من يتصف بصفة الصدق والأمانة، يقول عنهم الله عزّ وجل: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾[١٤]. فلسنا بصدد تأسيس قاعدة تعم أهل الكتاب، وإنما نبيّن أن مصداقاً من مصاديق الفاسق الذي يمثّل جهة إعلامية مضللة، يتجسّد في مجموعة من أهل الكتاب لهم مآرب تتناسب مع انتمائهم العَقَدِي، كما سيتضح لنا من خلال تتابع الآيات القرآنية.

يقول تعالى موضحاً مصداقاً من مصاديق الفاسق الذي نقرؤه في آية التثبّت مصدراً إعلامياً ينبغي الحذر منه، يقول جل شأنه: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[١٥].

فمن لم يحكم بما أنزل الله هم الفاسقون، وأولئك هم الكفار كما هي معطيات آية أخرى حيث يقول تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾[١٦].

وصفة الكفر تشمل جميع من ينكر الله ومن يتخذ معه شريكاً، وأهل الكتاب هم المصداق الأجلى، حيث يقول عز وجل: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾[١٧] وكذلك قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ ﴾[١٨]. وهم المسيحيون ويتبعهم اليهود، لأنهم أهل كتاب، بل هم أشد عداوة مع المتعصبين من المسيحيين، الذين تنكّروا للتعاليم المسيحية، كالعلم والزهد والتواضع للحق.. يقول تعالى: ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ قَالُوَاْ إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ ﴾[١٩].

لماذا الحذر؟

قال تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لاَّ يَسْتَوُونَ ﴾[٢٠]، فالإنسان غير المؤمن ينبغي أن نحذر ونتبين من تصريحاته وإصداره للمعلومات، وإذا أردنا أن نعرف سبب الحذر من هذه المصادر فعلينا أن نعرف مواصفات الضد، وهو المؤمن الذي يردعه إيمانه عن قول الكذب، ويدفعه لقول الصدق في الحديث، هو ذلك الذي عبّرت عنه الآيات من سورة الحجرات حيث قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾[٢١].

وصفت الآية المؤمنين بالصادقين، لأنهم يمتلكون إيماناً يحفزهم إلى الصدق، ويدفعهم إلى قول الحقائق.

فإن من يُشيع الأكاذيب مع الذي يشيع الحقائق ﴿ لاَّ يَسْتَوُونَ ﴾، فلا يمكن أن نساوي بين المؤمن، وغيره في استقبال الأنباء. وهذا هو داعي الحذر الذي يفضي إلى ضرورة التبيّن من حقيقة ما تبثه تلك الجهات الإعلامية.

العلاقة بين المنافق والمشرك:

بعد أن عرفنا أن مفهوم الفاسق واسع بحيث يشتمل على الكثير من الجهات الإعلامية، التي ينبغي أن نتبين مما تأتي به من معلومات، وقد تمثل في المنافقين، والكفار من أهل الكتاب.

ففي التصنيف يمكن أن نصنف جهتين إعلاميتين هما اللتان تقومان بنفس الفعل، فما هي العلاقة التي تجمع تلك الجهتين الإعلاميتين؟

الجهة الأولى: المشركون.

الجهة الثانية: المنافقون.

نلاحظ أن الجهتين بالنسبة للموقعية من المسلمين تختلفان، إذ المنافق يعيش في العمق المسلم أي في المجتمع الإسلامي، ويدعي أنه ينتسب إليه، والمشرك بعيد ومستقل، حيث له معتقداته المغايرة، فهو يعتقد بالمسيحية وأن الله ثالث ثلاثة، ولكن العمل والهدف متحد، وهم الذين يمتلكون في العصر الراهن زمام الإعلام، حيث يقومون بتوجيهه نحو ما يريدون.

والعلاقة تكمن في التالي:

١- المنافق تابع للمشرك:

قال تعالى: ﴿ بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيماً (١٣٨) الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ لِلّه جَمِيعًا ﴾[٢٢].. إن المنافق لا يشكل استقلالية فكرية، ولا حتى عملية، فهو جهة تابعة لجهة أخرى أكبر وأقوى منه وهي جهة الكافرين، ولذلك فإن السياسات بعد ذلك ستكون متشابهة وذات أصول متحدّة، ولكن

بمسميات مختلفة تقتضيها طبيعة المكان.

٢- المنافقون يرون أن الكفّار عندهم العزة:

فالآية السابقة تبين أن المنافقين وهم الذين يدّعون الانتماء للمجتمع الإسلامي يرون أن العزة عند الكافرين، ولذلك فإنهم يلجأون لاكتسابها منهم، ووفق آلياتهم التي يدعون أنها جعلتهم أعزّة ومتقدمين، فهم (يبتغونها) عندهم، ويتخذونهم أولياء، ولا يبتغون العزّة من الله عز وجل، ولا يكتفون بذلك بل يلجؤون لاتهام الثقافة الإسلامية والإلهية بأنها السبب في الانحطاط والذلة للمسلمين، يقول تعالى عن المنافقين: ﴿ يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ وَلِلّه الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِين وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِين لاَ يَعْلَمُونَ (٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلاَ أَوْلاَدُكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾[٢٣].

من هنا ستكون الإسقاطات واضحة للآيات القرآنية على الواقع الراهن، نترك للقارئ أن يطابق بين الحقائق القرآنية والواقع الخارجي.

ومن خلال هذا التزاوج بين الآيات القرآنية، يمكن أن ننطلق بمجموعة من القواعد العامة لفهم المسألة الإعلامية، وهي تمثل مدخلا أولياً لاستنتاج السياسات الإعلامية والمناهج التي يتبعها الإعلام المظلل لإشاعة أنباء كاذبة والترويج لثقافة نقيضة للثقافة الإسلامية، نأمل أن نوفق إلى هذه الخطوة في وقت لاحق ❑

الهوامش:

(١) سورة الحجرات، الآية
(٢) سورة التوبة، الآية ١٧.
(٣) سورة التوبة، الآية ٦٤.
(٤) سورة المنافقون، الآية ١.
(٥) سورة الأحزاب، الآية ٤٨.
(٦) سورة الأحزاب، الآية ١١ - ١٢.
(٧) سورة العنكبوت، الآية ١٠ - ١١.
(٨) سورة التوبة، الآية ٦٤ - ٦٥.
(٩) سورة التوبة، الآية ٧٩.
(١٠) سورة النساء، الآية ٦٠ - ٦٢.
(١١) سورة النساء، الآية ١٤٢.
(١٢) سورة التوبة، الآية ٧٥ - ٧٦.
(١٣) سورة التوبة، الآية ٦٧.
(١٤) سورة آل عمران، الآية ٧٥.
(١٥) سورة المائدة، الآية ٤٧.
(١٦) سورة المائدة، الآية ٤٤.
(١٧) الآية ١٧ والآية ٧٢ من سورة المائدة (مكررة).
(١٨) سورة المائدة، الآية ٧٣.
(١٩) سورة المائدة، الآية ٨٢.
(٢٠) سورة السجدة، الآية ١٨.
(٢١) سورة الحجرات، الآية ١٥
(٢٢) سورة النساء، الآية ١٣.
(٢٣) سورة المنافقون، الآية ٨-٩

أصحاب الإجماع..

قراءة في الفكر والتاريخ الشيعي

■■ الشيخ زكريا داوود*

جميل بن دراج.. الفقيه الداعية

الشخصية الأولى من أصحاب الإجماع من الطائفة الثانية هو أبو علي جميل بن دراج رضي الله عنه أحد الفقهاء الذين تزعموا الشيعة في عصر الأئمة عليهم السلام، فقد تلقى العلم عن أهل البيت الذين طهرهم الله من الرجس والدنس، فكان الإمام جعفر بن محمد الصادق (٨٠-١٤٨هـ/٦٩٩-٧٦٥م) معلمه الأول ومن بعده ابنه الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام (١٢٨-١٨٣هـ/٧٤٥-٧٩٩م)، وقد أدرك الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام (١٥٣-٢٠٣هـ/٧٧٠-٨١٨م)، وكان جميل محبوباً لدى الأئمة الأطهار عليهم السلام لما يقوم به من الدفاع عن الحق ولما يمثله من قدوة في الإيمان والتسليم لله ولرسوله وأهل بيته.

انحدر جميل من بيت عُرف بالولاء لأهل البيت الطاهرين عليهم السلام، وقد كان رغم بساطة العيش، بل رغم الفقر متمسكاً بحب الآل عليهم السلام، فلم يكن الفقر أمراً مهماً ما دام القلب مطمئناً بالإيمان والتسليم للحق، وكان هذا حال من عُرف بالحب والولاء لآل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فقد مارست السلطة الأموية والعباسية سياسة الحصار الاقتصادي على الشيعة، عبر منع الأعطيات من بيت المال، وزيادة الضرائب، ومنعهم من وظائف الدولة، وهي سياسة استمرت ضد شيعة أهل البيت الطاهرين عليهم السلام حتى العصر الراهن حيث تمارس حكومات عربية وإسلامية السياسة الأموية والعباسية ذاتها، وكأن حب آل الرسول جرمٌ

* رئيس التحرير - عالم دين وباحث - السعودية.

مع أن الله يقول في كتابه: ﴿ ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴾[1].

وقد كان والد جميل من هذه الفئة التي طاردتهم الدولة الأموية في أرزاقهم، وكي يعيل أسرته عمل في حرفتين هما البقالة والحياكة، لكنه حث أبناءه على طلب العلم من أهل البيت عليهم السلام، وأصحابهم، فشب جميل ونوح الأخوان وهما يعشقان العلم، فتتلمذا عند زرارة بن أعين، وقد سأل محمد بن أبي عمير جميلا ذات يوم حيث قال له: ما أحسن محضرك وأزين مجلسك؟ فقال: أيْ والله ما كنا حول زرارة بن أعين إلا بمنزلة الصبيان في الكتاب حول المعلم[2]..

وهذه الحالة الاقتصادية التي فرضتها السلطات الأموية على الشيعة على الرغم من أنها لم تحد وتقلل من محبة هذا البيت لآل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، إلا أنها أثرت على النشاطات الاجتماعية لبعض أفرادها وخصوصاً الابن الأكبر جميل بن دراج، حيث لم يستطع حضور الجماعة في مسجد الكوفة، والسبب هو عدم امتلاكه ثوباً يستر به جسمه، فقد قال محمد بن مسعود: سالت أبا جعفر حمدان بن أحمد الكوفي عن نوح بن دراج؟ فقال: كان من الشيعة، وكان قاضي الكوفة، فقيل له: لم دخلت في أعمالهم؟ فقال: لم أدخل في أعمال هؤلاء حتى سالت أخي جميلا يوما، فقلت له: لم لا تحضر المسجد؟ فقال: ليس لي إزار[3].

ويبدو من هذه الرواية أن نوحاً قد ساعد جميلا في الخروج من هذه المحنة، فانطلقا كلاهما في أفاق العلم والتتلمذ عند زرارة بن أعين (٧٨-١٤٨هـ)، وغيره من أصحاب الأئمة عليهم السلام، فقد روى عما يقارب ٤٣ رجلاً ممن تلقوا عن الأئمة علومهم، لكن معلم جميل الأبرز في حياته هو زرارة بن أعين، الذي نقل روايات عن الإمام الصادق عليه السلام تدل على مدحه والثناء عليه.

جميل بن دراج: صاحب السر عند الصادق عليه السلام:

وبرز جميل من بين الكثيرين، وأصبح من أقطاب مدينة الكوفة التي مثل الشيعة فيها الغالبية، وكان ما يحمل من صفات أخلاقية وعلمية وإيمانية دافعاً للكثير من الشيعة لاحترامه والرجوع إليه في فهم أحكام الإسلام وفقه أهل البيت عليهم السلام، وكانت له حلقة في مسجد الكوفة يدرس فيها طلابه ومريديه علوم أهل البيت عليهم السلام، وكان ممن حضروا هذه الحلقة ومحضر الدرس شيخ الطائفة في الكوفة وبغداد بعد ذلك محمد بن أبي عمير (ت٢١٧هـ)، وقد كثرت روايات محمد بن أبي عمير - وهو أحد أصحاب الإجماع - عن جميل.

كما قام جميل قام بتدوين كل ما سمعه من الأحاديث من الرواة أو من الأئمة

عليهم السلام مباشرة وسجل كل ذلك في كتاب عُد أحد الأصول الأربعمائة التي نقل منها محمد ابن يعقوب الكليني (ت٣٢٩هـ/٩٤١م) في كتابه الكافي، كما نقل محمد بن علي المعروف بالشيخ الصدوق (٣٠٦-٣٨١هـ/٩١٨-٩٩١م) عن الأصول في كتابه «من لا يحضره الفقيه»، وشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠هـ/٩٩٥-١٠٦٧م) في كتابيه «الاستبصار» و«التهذيب» وهما ثالث ورابع الكتب الأربعة عند الشيعة الإمامية.

واهتم جميل بن دراج بأحاديث أهل البيت عليهم السلام، مما جعله يقوم بجهد مشترك مع بعض الأصحاب لتدوين الحديث، حيث نقلت الكتب التاريخية أنه اشترك في تدوين كتابين أحدهما مع محمد بن حمران بن أعين، وقد رواه الحسن بن علي ابن بنت إلياس عنهما، والكتاب الآخر اشترك فيه مع مرازم بن حكيم، وقد وقع جميل بن دراج في إسناد كثير من الروايات التي بلغ عددها ٥٧٠ مورداً، كما أنه روى الكثير من الأحاديث عن الأئمة عليهم السلام، وبالأخص الذين عاصرهم أو كان قريباً من عصرهم وهم: محمد بن علي الباقر عليه السلام (٥٧-١١٤هـ/٦٧٦-٧٣٢م)، ولم يلتق به عليه السلام، وروى عن ابنه جعفر بن محمد عليه السلام، وعن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وعاش إلى زمن الإمام الرضا عليه السلام، وتبلغ رواياته التي وصلتنا عن المعصوم ٢٣٩ مورداً.

وبسبب كل ذلك ولإيمانه الذي لا يتزلزل أصبح من المقربين لدى الإمام الصادق عليه السلام ومن أصحاب السر عنده، فقد روى جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال، قال لي: يا جميل لا تحدث أصحابنا بما لم يجمعوا عليه فيكذبوك[٤]، ومما يدلل كذلك على مكانته ما رواه محمد بن حسان، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يتلو هذه الآية ﴿ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلاء فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُواْ بِهَا بِكَافِرِينَ ﴾[٥]، ثم أهوى بيده إلينا، ونحن جماعة فينا جميل بن دراج وغيره، فقلنا: أجل والله جعلت فداك لا نكفر بها[٦].

وكان جميل من العباد الزهاد، الذين انصرفوا للعبادة فلم تغره الدنيا، مع شدة جهده وعمله وحرصه في تبليغ روايات وعلوم أهل البيت عليهم السلام، فقد حدث الفضل بن شاذان، قال: دخلت على محمد بن أبي عمير، وهو ساجد فأطال السجود، فلما رفع رأسه ذكر له الفضل طول سجوده، فقال: كيف لو رأيت جميل بن دراج، ثم حدثه أنه دخل على جميل ابن دراج فوجده ساجداً فأطال السجود جداً، فلما رفع رأسه قال له محمد بن أبي عمير: أطلت السجود!، فقال: كيف لو رأيت معروف بن خربوذ[٧].

عبدالله بن مسكان.. ترسيخ العقيدة

حفلت الكوفة بالعديد من الشخصيات الفقهية، وبالأخص في نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية، وكان النقاش العقائدي والفكري والفقهي واللغوي محتدماً بين

تيارات المعرفة الكوفية، وقد تبلورت مدارس خاصة لكل علم من تلك العلوم، لكن المدرسة التي دان لها الجميع بالتفوق والتميز وقوة الحجة والبرهان والدليل هي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فقد استقطبت العديد من الشخصيات التي كانت تختلف معها في المنطلق الفكري، كما نلحظ ذلك عند أبي حنيفة (٨٠ـ١٥٠هـ/٦٩٩ـ٧٦٧م)، الذي درس عند الإمام الصادق عليه السلام سنتين جعلته يفخر بهما على الكثير من أقرانه، حتى نقل عنه قوله مفتخراً: «لولا السنتان لهلك النعمان»[٨].

وكان من بين الشخصيات التي خاضت المعترك الفكري بكل جوانبه، أبو محمد عبدالله ابن مسكان (توفي في حياة الكاظم عليه السلام) الذي ينتسب بالولاء للقبيلة الشهيرة عنزة، وقد عُدَّ من أصحاب الإجماع في الطبقة الثانية التي روت عن الإمام الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام، وكان ذا لسان طلق عند المحاجة، وروى الكثير من الأحاديث التي توضح الأصول الاعتقادية لأهل البيت الطاهرين عليهم السلام، كما أن له روايات كثيرة في الفروع الفقهية، ونلاحظ اهتمامه بالدعوة للحق من خلال تأليفه لكتاب خاص بمسألة الإمامة، ومما رواه في مسألة الإمامة عن أبي بصير رضي الله عنه قال: عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن الله (عز وجل) لا يدع الأرض إلا وفيها عالم، يعلم الزيادة والنقصان، فإذا زاد المؤمنون شيئاً ردهم، وإذا نقصوا أكمله لهم، وقال: خذوه كاملا، ولولا ذلك لالتبس على المؤمنين أمرهم، ولم يفرق بين الحق والباطل[٩].

وقد روى ابن مسكان العديد من الروايات ذات المدلول العقائدي، حفلت بها الكتب الأربعة وغيرها من الكتب التي بحثت في الأصول الاعتقادية، ويمكن ملاحظة ركون الفقهاء إلى مرويات مسكان سواء في الفروع الفقهية أو غيرها، وقام السيد الخوئي عند تعرضه لبحث حال ابن مسكان بإحصاء ما رواه عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: روايات عبدالله ابن مسكان عن الصادق عليه السلام في الكتب الأربعة كثيرة، تبلغ خمسة وثلاثين مورداً[١٠]، وعند الحديث عن طريق الشيخ الصدوق إلى عبدالله بن مسكان يقول بعد أن انتقد الأردبيلي عندما قال إن طريقه إليه مجهول: وقع بهذا العنوان في كثير من الروايات تبلغ مائتين وتسعة وسبعين مورداً، فقد روى عن أبي عبدالله عليه السلام وعن أبي بصير رضي الله عنه، ورواياته عن أبي بصير تبلغ سبعة وخمسين مورداً[١١]. كما أن له كتاباً في الفروع الفقهية أسماه «في الحلال والحرام»، وقد أكثر فيه من الرواية عن محمد بن علي بن شعبة الحلبي، بل كان ممن تتلمذ عليه وأخذ العلم عنه، ومما يلاحظه المتتبع كثرة مرويات الحلبي عن الصادق عليه السلام، لأنه كان كثير السؤال للإمام الصادق عليه السلام في كل أمر يتعرض له أو يُسأل عنه.

وبخلاف جميل بن دراج كان عبدالله بن مسكان رجلاً موسراً كثير المال، فكان إذا اجتمعت عنده المسائل التي لا يرى فيها حكماً يرسل رجلاً من أصحابه للمدينة بتلك المسائل، فتأتي الأجوبة عليها مكتوبة بخط الإمام عليه السلام، ولهذا قال الكشي (ت ٣٨٥هـ): إن عبدالله

لم يسمع من الإمام عليه السلام مباشرة إلا حديثاً واحداً هو حديث «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج»، لكن السيد الخوئي في كتابه «معجم رجال الحديث» يرد هذا الزعم قائلاً: روايات عبدالله بن مسكان عن الصادق عليه السلام في الكتب الأربعة كثيرة، تبلغ خمسة وثلاثين مورداً، والالتزام بالإرسال في جميع ذلك كما ترى، على أنه صرح في بعض هذه الروايات بأنه سأل أبا عبدالله عليه السلام، أو أنه سمع أبا عبدالله عليه السلام، فكيف يمكن حملها على الإرسال[١٢].

وهناك أمر آخر يُقوِّي به الكشي رضي الله عنه القول بعدم السماع من الإمام عليه السلام مباشرة، وهو ما أورده أبو النصر محمد بن مسعود، حيث قال: إن ابن مسكان كان لا يدخل على أبي عبدالله عليه السلام شفقة ألا يوفيه حق إجلاله، فكان يسمع من أصحابه ويأبى أن يدخل عليه إجلالاً وإعظاماً له عليه السلام [١٣].

ويرد هذا الرأي السيد الخوئي رضي الله عنه حيث يعتبره زعماً ويورد بعض النصوص التي رواها ابن مسكان عن الإمام الصادق عليه السلام مباشرة، كما في كامل الزيارات وتفسير القمي، ويفند كذلك القول بكونه من رموز الواقفة، حيث يستعرض رواية نقلها الشيخ في كتاب الغيبة، وهو ما رواه ابن عقدة، عن علي بن الحسن بن فضال، عن محمد بن عمر بن يزيد وعلي بن أسباط جميعاً، قالا: قال لنا عثمان بن عيسى الرؤاسي: حدثني زياد القندي وابن مسكان، قالا: كنا عند أبي إبراهيم عليه السلام إذ قال: يدخل عليكم الساعة خير أهل الأرض، فدخل أبو الحسن الرضا عليه السلام، وهو صبي، فقلنا: خير أهل الأرض؟ ثم دنا فضمه إليه فقبله، وقال: يا بني تدري ما قال ذان؟ قال: نعم يا سيدي، هذان يشكان فِيَّ، قال: علي ابن أسباط: فحدثت بهذا الحديث الحسن بن محبوب، فقال بتر الحديث: لا ولكن حدثني علي بن رئاب أن أبا إبراهيم عليه السلام قال لهما: إن جحدتماه حقه أو خنتماه فعليكما لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، يا زياد لا تنجب أنت وأصحابك أبداً... الحديث.

ويعلق السيد الخوئي على الرواية بقوله: الرواية كما نقلت أولاً دالة على ذم ابن مسكان، وعلى أنه من الواقفة كزياد القندي، ولكن الحسن بن محبوب كذب ذلك وذكر ما ذكر، والذي يمكن أن يقال: إن قول أبي إبراهيم عليه السلام: (إن جحدتما حقه) كان من القضايا الفرضية، وكان المقصود بذلك ردع زياد القندي عما سوف يرتكبه بعد ذلك، ولأجل ذلك خصه بالخطاب، وقال: يا زياد لا تنجب أنت وأصحابك أبداً، ولم يشرك ابن مسكان في ذلك.

ومما يؤكد ذلك أن ابن مسكان لم يبق إلى زمان إمامة الرضا عليه السلام، على ما شهد به النجاشي، ولم يذكر أحد إدراكه زمان الرضا عليه السلام، نعم روى محمد بن يعقوب، عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر جميعاً، عن إبراهيم بن مهزيار، عن أخيه علي بن مهزيار، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن سنان، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، قال: قبض موسى بن جعفر عليه السلام وهو ابن أربع وخمسين سنة في عام ثلاث وثمانين ومائة، وعاش

بعد جعفر (عليه السلام)، خمساً وثلاثين سنة، وهذه الرواية صريحة في بقاء ابن مسكان إلى زمان الرضا (عليه السلام)، إلا أنها مضافاً إلى ضعف سندها بمحمد بن سنان، غير قابلة للتصديق في نفسها، فإن أبا بصير مات في سنة (١٥٠) على ما يأتي في ترجمة يحيى بن أبي القاسم من النجاشي والشيخ، فلا يمكن أن يروي زمان وفاة الكاظم (عليه السلام) [١٤].

عبدالله بن بكير.. مواجهة في زمن المحنة

اشتدت المحنة على بني هاشم وبالأخص أبناء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) (ت٤٠هـ/٦٦١م)، فبعد أن تنفسوا الصعداء عند زوال الدولة الأموية وفي بدايات الدولة العباسية وخصوصاً في حياة أول سلاطينها أبي العباس السفاح (١٠٤-١٣٦هـ/٧٢٢-٧٥٤م)، وإذا بالتنكيل والقتل والتشريد يعاود الكر على العلويين وأتباعهم ومن يقول بإمامة القادة منهم، حتى أخذ الإمام الصادق (عليه السلام) يشكو إلى الله ما يعانيه من سلطة العباسيين، ويتمنى لو يمكنه الابتعاد عن تلك العيون التي ترقب تحركاته وترسل بأخباره صدقاً وكذباً لأبي جعفر المنصور (٩٥-١٥٨هـ/٧١٤-٧٧٥م)، وقد أثرت تلك الرقابة المفروضة في حركة الإمام (عليه السلام) الاجتماعية، حيث خاف الناس من الجواسيس المنتشرين في المدينة، والذين يكيلون الأذى والتنكيل على من يقترب من الإمام (عليه السلام)، فأصبحوا يتحاشون لقياه وينقل لنا عنبسة بعض ما جاش به صدر الإمام (عليه السلام) من حزن وبثه إليه عندما رآه، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: أشكو إلى الله وحدتي وتقلقلي من أهل المدينة حتى تقْدِموا، وأراكم أسُرّ بكم، فليت هذا الطاغية أذن لي فاتّخذت قصراً في الطائف فسكنته، وأسكنتكم معي، وأضمن له أن لا يجيء من ناحيتنا مكروه أبداً [١٥].

وتواصلت المحنة واشتدت مع وفاة الإمام الصادق (عليه السلام) عام ١٤٨هـ، وأصبح التنكيل والسجن والتشريد وهدم بيوت العلويين عليهم وهم أحياء سياسة عامة تتخذها الدولة تجاه أهل البيت النبوي الطاهر (عليهم السلام)، وقد أحدثت هذه السياسة السلطوية أزمة في المجتمع الإسلامي وخصوصاً عند الموالين لأهل البيت (عليهم السلام)، تمثلت في عدم تعرُّف فئة اجتماعية كبيرة من الناس على الإمام الواجب اتباعه بعد رحيل الإمام الصادق (عليه السلام)، وطال هذا الأمر حتى رموز وأعيان المجتمع الشيعي وأحدهم كان عبدالله بن بكير بن أعين، وهو أحد الذين أجمع على الأخذ بمروياتهم فقهاء أهل البيت (عليهم السلام)، فأصبح فطحياً، والفطحية فرقة اتبعت عبدالله بن جعفر الصادق (عليه السلام)، المعروف بالأفطح، لأنه كان أفطح الرجلين، وقد رجع عن القول بإمامته الكثير من الشخصيات الشيعية لما امتحنوه بمسائل من الحلال والحرام ولم يكن عنده جواب، ولما ظهرت منه الأشياء التي لا ينبغي أن تظهر من الإمام، ثم إن عبدالله مات بعد أبيه بسبعين يوماً، فرجع الباقون-الشذاذ منهم- عن القول بإمامته إلى القول بإمامة أبي الحسن موسى (عليه السلام) [١٦].

وكي تتوضح معاناة أهل البيت وأتباعهم عليهم السلام، نستعرض خبر هشام بن سالم وهو أحد أقطاب مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ليشرح لنا معاناته هو وشخصيات بارزة في المجتمع الشيعي بل والمجتمع عموماً حتى يمكننا أن نعرف الأجواء والمحيط الاجتماعي والسياسي الذي عايشه عبدالله بن بكير وغيره من الشيعة، حيث يقول: كنا في المدينة بعد وفاة أبي عبد الله عليه السلام أنا ومؤمن الطاق (أبو جعفر) والناس مجتمعون على أنّ عبدالله (الأفطح) صاحب (الإمام) بعد أبيه، فدخلنا عليه أنا وصاحب الطاق، والناس مجتمعون عند عبدالله وذلك أنهم رووا عن أبي عبدالله عليه السلام: أن الأمر في الكبير ما لم يكن به عاهة فدخلنا نسأله عمّا كنا نسأل عنه أباه، فسألناه عن الزكاة في كم تجب؟ قال: في مائتين خمسة، قلنا: ففي مائة؟ قال: درهمان ونصف درهم.

قلنا له: والله ما تقول المرجئة هذا. فرفع (الأفطح) يده إلى السماء، فقال: لا، والله ما أدرى ما تقول المرجئة !

قال: فخرجنا من عنده ضُلاّلاً، لا ندري إلى أين نتوجه أنا وأبو جعفر الأحول فقعدنا في بعض أزقّة المدينة باكين حيارى لا ندري إلى من نقصد والى أين نتوجّه؟!

نقول: (نذهب) إلى المرجئة؟ إلى القدرية؟ إلى الزيدية؟ إلى المعتزلة؟ إلى الخوارج؟

قال: فنحن كذلك إذ رأيت رجلاً شيخاً لا أعرفه يومئ إليَّ بيده، فخفت أن يكون عيناً (جاسوساً) من عيون أبي جعفر (المنصور الدوانيقي). وذلك أنه كان له بالمدينة جواسيس ينظرون على من اتفق شيعة جعفر (الصادق) فيضربون عنقه، فخفت أن يكون (الرجل الشيخ) منهم.

فقلت لأبي جعفر (مؤمن الطاق): تنح فإني خائف على نفسي وعليك، وإنما يريدني (الشيخ) ليس يريدك، فتنحّ عنّي، لا تهلك وتُعين على نفسك.

فتنحّى غير بعيد، وتبعت الشيخ، وذلك أني ظننت أني لا أقدر على التخلص منه، فما زلت أتبعه حتى ورد بي على باب أبي الحسن موسى (الكاظم) عليه السلام ثم خلاّني ومضى، فإذا خادم بالباب فقال لي: أُدخل، رحمك الله. قال: فدخلت فإذا أبو الحسن (الكاظم) عليه السلام فقال لي ابتداءً: لا إلى المرجئة، ولا إلى القدرية، ولا إلى الزيدية، (ولا إلى المعتزلة)، ولا إلى الخوارج، إليَّ إليَّ إليّ.

قال (هشام): فقلت له: جعلت فداك مضى أبوك؟ قال: نعم.

قلت: جعلت فداك مضى في موت؟ قال: نعم، قلت: جعلت فداك فمن لنا بعده؟ فقال: إن شاء الله يهديك هداك.

قلت: جعلت فداك، إنّ عبدالله (الأفطح) يزعم أنه (إمام) من بعد أبيه فقال: يريد عبدالله الأفطح ألاّ يُعبد الله.

قال: قلت له: جعلت فداك، فمن لنا بعده؟ فقال: إن شاء الله أن يهديك هداك أيضاً.

قلت: جعلت فداك، أنت هو (الإمام)؟ قال: ما أقول ذلك.

قلت في نفسي لم أُصب طريق المسألة (أي أخطأت في كيفية السؤال).

قال (هشام): قلت: جعلت فداك، عليك إمام؟ قال: لا. فدخلني (دخل قلبي) شيء لا يعلمه إلاّ الله إعظاماً له وهيبة، أكثر ما كان يحلّ بي من (هيبة) أبيه (الإمام الصادق) إذا دخلت عليه.

قلت: جعلت فداك، أسألك عمّا كان يُسأل أبوك؟ قال: سل تُخبر، ولا تُذِع (أي لا تنشر الخبر) فإن أذعت فهو الذبح.

قال (هشام): فسألته فإذا هو بحر!

قال (هشام): قلت جعلت فداك، شيعتك وشيعة أبيك ضُلاّل، فألقي إليهم (أخبرهم) وأدعوهم إليك؟ فقد أخذت عليّ بالكتمان.

فقال (الإمام): من آنست منهم رشداً، فألق عليهم أخبرهم وخذ عليهم بالكتمان، فإن أذاعوا فهو الذبح وأشار بيده إلى حلقه[١٧]..

تكشف لنا هذه الرواية التاريخية الكثير من الحقائق سوف نسلط الضوء على بعضها:

١ـ فقدان الأمن في المجتمع الإسلامي، وخصوصاً في مدينة الرسول ﷺ، حيث ساد جو من الرعب والخوف. ويعود سبب ذلك إلى كثرة الجواسيس التي ترصد على الناس حركتهم، ويتهم الإنسان بمجرد الميل لأهل البيت عليهم السلام، ويكون مصيره القتل إن شكت السلطة في ولائه. وهذه الحالة من الخوف تتضح في قول هشام بن سالم: إذ رأيت رجلاً شيخاً لا أعرفه يومئ إليَّ بيده، فخفت أن يكون عيناً (جاسوساً) من عيون أبي جعفر (المنصور الدوانيقي). وذلك أنه كان له بالمدينة جواسيس ينظرون على من اتفق شيعة جعفر (الصادق) فيضربون عنقه، فخفت أن يكون (الرجل الشيخ) منهم.

٢ـ عدم معرفة المجتمع الإسلامي الإمام الذي يجب اتباعه بعد وفاة الإمام الصادق عليه السلام، مما خلق فرصة للأدعياء أن يدلسوا على الناس الأمر، ولم تكن هذه الظاهرة مختصة بعامة الناس، بل حتى الشخصيات وخواص الأئمة عليهم السلام، وقعوا في هذه الإشكالية كما نلحظ ذلك من قول هشام بن سالم ومؤمن الطاق، يقول هشام: فخرجنا من عنده (الأفطح) ضُلاّلا، لا ندري إلى أين نتوجه أنا وأبو جعفر الأحول، فقعدنا في بعض أزقّة المدينة باكين حيارى لا ندري إلى من نقصد والى أين نتوجّه؟!

وبالطبع لم يكن هذا الغموض في معرفة الإمام عليه السلام عاماً لكل الشخصيات الشيعية، بل إن جماعة كثيرة من أصحاب الأئمة عليهم السلام كانت عارفة بالأمر، كما ينقل لنا داود بن كثير

الرقي ذلك حيث يقول: وفد من خراسان وافد يكنّى أبا جعفر، اجتمع إليه جماعة من أهل خراسان، فسألوه أن يحمل لهم أموالاً ومتاعاً ومسائلهم في الفتاوي والمشاورة، فورد الكوفة ونزل وزار قبر أمير المؤمنين عليه السلام، ورأى في ناحية المسجد رجلاً حوله جماعة.

فلما فرغ من زيارته قصدهم فوجدهم شيعة فقهاء يسمعون من الشيخ، فقالوا: هو أبو حمزة الثمالي.

قال: فبينما نحن جلوس إذ أقبل أعرابي، فقال: جئت من المدينة، وقد مات جعفر بن محمد عليه السلام فشهق أبو حمزة ثم ضرب بيده الأرض، ثم سأل الأعرابي:

هل سمعت له بوصية؟

قال: أوصى إلى ابنه عبدالله وإلى ابنه موسى، وإلى المنصور.

فقال: الحمد لله الذي لم يُضلّنا، دلّ على الصغير وبيّن على الكبير، وستر الأمر العظيم. ووثب إلى قبر أمير المؤمنين عليه السلام فصلى وصلّينا.

ثم أقبلت عليه وقلت له: فسّر لي ما قلته؟

قال: بيّن أن الكبير ذو عاهة ودلّ على الصغير أن أدخل يده مع الكبير، وستر الأمر العظيم بالمنصور حتى إذا سأل المنصور: من وصيّه؟ قيل أنت.

قال الخراساني: فلم أفهم جواب ما قاله[١٨].

واستمرت السلطة العباسية في سياسة البطش والإرهاب لأهل البيت وأتباعهم عليهم السلام، حتى كان رواة الشيعة إذا أرادوا نقل رواية عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام لا يصرحون باسم الإمام عليه السلام خوفاً من السلطة، وكانوا غالباً ما يكنون عن الإمام بقولهم: قال أبو إبراهيم، وسمعت أبا إبراهيم، أو قال العبد الصالح، أو سألت السيد، أو قال العالم وهكذا، خوفاً من بطش العباسيين، الذين يرون مجرد نقل رواية عن الإمام مخالفة للسياسة السلطوية وخروجاً عن أوامر خليفة المسلمين!!!.

٣ـ سعي السلطات لترويج مبادئ وأفكار وعقائد مخالفة لعترة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، عبر فرض الحصار الفكري والأمني على أهل البيت عليهم السلام، وهذا ما نلحظه عندما قيدت حركة الأئمة الأطهار عليهم السلام، حيث راجت المبادئ والأفكار والعقائد المخالفة، وأصبح كل شخص يفسر آيات القرآن حسب رأيه ويستنبط أحكام الدين حسب هواه، فنشأت فرق عديدة، كل يعرض أفكاره في المجتمع على أنها الحق، ويعتبرون أنفسهم قادة الأمة ورواد الدين، يقول هشام وهو يستعرض تلك الفرق عندما كان حائراً: نقول: (نذهب) إلى المرجئة؟ إلى القدرية؟ إلى الزيدية؟ إلى المعتزلة؟ إلى الخوارج.

ولا إشكال في أن السبب الرئيس في رواج الأفكار البعيدة عن فهم حقيقة الدين هو البعد عن أهل البيت عليهم السلام، وهو الأمر الذي كانت سياسة العباسيين والأمويين تكرسه في عقلية الأمة، وإلى الآن نرى الكثير من الناس يجهل من يجب عليه اتباعه من الأئمة

عليهم السلام، مع أن الكثير من حفاظ الحديث يروون حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية[١٩]، وبالطبع ليس هناك من يدعي كونه إماماً لكل المسلمين ويعرف أحكام الإسلام بشكل مطلق وتام غير الإمام محمد بن الحسن عليه السلام (٢٥٥هـ- حي غائب)، الذي غيبته سياسة البطش والتنكيل التي لا زالت سائدة إلى وقتنا الراهن..

عبدالله بن بكير.. والرجوع للحق:

هكذا كان الجو خانقاً والسلطة تكشر عن أنيابها لكل من يوالي العترة، وكان عبدالله ابن بكير يرقب هذا الواقع ويتأمل سبل الخروج منه، لكن الأمر في مثل تلك الظروف يلتبس على الحصيف حتى يكاد يفقد المخرج.

وقد روى عبدالله بن بكير عن الصادق عليه السلام وعده الفقهاء من أصحاب الإجماع الذين لا يُتوقف في روايتهم، لكن بعضهم خالف المشهور وتوقف في الأخذ بما يرويه، يقول العلامة المامقاني في كتابه «تنقيح المقال في علم الرجال»، بعد أن ذكر أقوال علماء الرجال الذين وثقوه واعتمدوا الأخذ بروايته، مع التعريض به بسبب فساد عقيدته: اعلم أن الفقهاء قد اختلفوا في قبول رواية الرجل وعدمه فبنى جمع على عدم القبول، منهم المحقق في المعتبر والفاضل المقداد في التنقيح والشهيد الثاني في المسالك وروض الجنان، فقد قال في مواضع من المعتبر والتنقيح وغيرهما مكرراً: إن الرواية ضعيفة بعبدالله بن بكير وهو فطحي، وفي روض الجنان قال: إن في رواية عبدالله بن بكير بحث لأن في سندها ابن بكير وهو فاسد العقيدة وإن كان ثقة[٢٠].

لكن العلامة المامقاني (١٢٩٠-١٣٥٢هـ) يرفض قول بعض الفقهاء بضعف روايات عبدالله بن بكير، ويورد الأدلة على صحة ما يرويه مستدلاً بتهافت أقوال بعض الفقهاء المضعفين حيث قال بعضهم بضعفه في كتاب ووثقه في كتاب آخر، والحق والإنصاف كون حديث الرجل بحكم الصحيح لتوثيق الشيخ رضي الله عنه إياه في فهرسته، وقوله في العدة: إن الطائفة عملت بما رواه عبدالله بن بكير. وعده الكشي ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، وكيف يعقل البناء على صحة ما يرويه عن كائن من كان من مجهول أو ضعيف وعدم البناء على ما يرويه هو، ثم ما ثمرة عده ممن أجمعت العصابة عليه إذا كان هو غير مقبول الرواية. وعده الشيخ المفيد في عبارته التي نقلناها من فقهاء أصحاب الصادقين عليهما السلام، والأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام الذين لا يُطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم وهم أصحاب الأصول المدونة والمصنفات المشهورة. فرفع اليد عن هذه الشهادات القويمة والتصديقات القوية لمجرد رمي الرجل بالفطحية لا وجه له، بل اللازم الأخذ بها وترتيب أثار الصحيح على أحاديثه وترك التشكيك

فيها، مضافاً إلى عدم قادحية بقائه على الفطحية إلى آخر أمره شيئاً فإن الفطحي يقول بإمامة الأئمة الاثني عشر ويضيف إليهم عبدالله الأفطح ابن الصادق عليه السلام ويدخله بين الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام، وعبدالله هذا من أصحاب الصادق عليه السلام ورواياته كلها عنه وعن أصحابه، وفي عهده عليه السلام لم يكن أحد يقول بإمامة عبدالله الأفطح، فعلى فرض بقاء ابن بكير بعد وفاة الصادق عليه السلام وقوله بإمامة الأفطح لا يقدح ذلك في أخباره التي رواها عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام اللذين يعتقد بإمامتهما، ضرورة عدم تعقل الكذب على إمامه عليه السلام سيما بعد تصريح كل من نقل كونه فطحياً بوثاقته في الحديث والاطمئنان بصدقه فيما يرويه[٢١].

والنتيجة التي نستخلصها من الاطلاع على حال عبدالله بن بكير رضي الله عنه - خصوصاً مع نقل كبار فقهاء أهل البيت عليهم السلام عنه كمحمد بن أبي عمير، وعلي بن الحكم والحسن بن علي بن فضال والقاسم بن عروة ويونس بن عبدالرحمن والحسن بن محبوب وغيرهم -، أن عبدالله من الثقات الذين لا يتوقف في الرواية عنهم وإلا كان الأولى بأكثر من ثلاثين صحابياً هو التوقف في روايته. أما كونه فطحياً فقد استظهر بعض الفقهاء من النجاشي عدمها، حيث لم يذكر كونه فطحياً، ويستبعد من مثل النجاشي عدم الاطلاع على عقيدته مع دقته في الجرح والتعديل، والأمر المهم هو عدم ورود نص من المعصوم عليه السلام بفساد عقيدته أو ذمه، مما يدلل على رجوعه عن الفطحية خصوصاً من شخصية كبيرة مثله؛ إذ لا يمكننا القول: إنه لم يطلع على الإمام الحق الذي يجب اتباعه.

وبعد أن ينقل المامقاني أسماء من روى عن عبدالله يقول: ثم انظر - وفقك الله تعالى لخير الدارين - هل تجوز رد رواية مثل هذا الرجل الذي روى عنه هؤلاء الجماعة الكثيرة الذين جملة وافية منهم ثقات أجلاء وجملة منهم من أصحاب الإجماع حاشا وكلا لا يمكن الالتزام بذلك[٢٢].

وهنا سوف نورد مجموعة من الشخصيات الشيعية التي أخذت العلم والرواية عن عبدالله بن بكير، لنرى مدى احتفاء فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام بما ينقله عبدالله، حيث كان كبار علماء مجتمع الكوفة وغيرها ينقل عنه الرواية، بل إن بعض من نقل عن ابن بكير يُعد من أعيان الشيعة ورؤسائهم في ذلك العصر كإبراهيم الأشعري، الذي يتشدد في الرواية حتى قام بطرد بعض فقهاء الشيعة من قم بسبب اتهامهم بالغلو، وكالحسن بن محبوب الزراد صاحب أحد الأصول التي نقل منها أصحاب الكتب الأربعة مروياتهم، ونستعرض بعضهم فيما يلي:

١- محمد بن أبي عمير (ت٢١٧هـ) من أصحاب الإجماع من الطبقة الثالثة.

٢- أبو الفضل العباس بن عامر الثقفي.

٣- الحسن بن علي بن فضال (ت٢٢١هـ) وقد عده البعض من أصحاب الإجماع مكان الحسن بن محبوب.

٤ـ الحسن بن محبوب الزراد (ت٢٢٤هـ) من أصحاب الإجماع من الطبقة الثالثة.
٥ـ عبدالله بن المغيرة الكوفي من أصحاب الإجماع من الطبقة الثالثة.
٦ـ ابراهيم بن يزيد الأشعري.
٧ـ أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي (ت٢٢١هـ).
٨ـ أحمد بن محمد بن عيسى.
٩ـ إسماعيل بن عباد.
١٠ـ إسماعيل المدائني.
١١ـ أبو محمد جعفر بن بشير البجلي (ت٢٠٨هـ).
١٢ـ الحسن بن جهم بن بكير بن أعين.
١٣ـ أبو محمد صفوان بن يحيى البجلي بياع السابري (ت٢١٠هـ) وهو من أصحاب الإجماع من الطبقة الثالثة.
١٤ـ علي بن الحكم.
١٥ـ علي بن رئاب الكوفي.
١٦ـ محمد بن عبدالله الحلبي.
١٧ـ محمد بن عبيدالله بن علي الحلبي.
١٨ـ محمد بن خالد الأصم.
١٩ـ النضر بن سويد الصيرفي.
٢٠ـ يحيى بن عمرو بن خليفة الزيات.
٢١ـ أحمد بن سليمان الحجال.
٢٢ـ أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

حماد بن عثمان رضي الله عنه.. والابستومولوجيا الدينية

اجتذب فكر أهل البيت عليهم السلام، الكثير من الفئات الاجتماعية، وكانت شخصية الصادق عليه السلام بما تحمله من علم وتقوى وصفات قيادية تبهر كل من يتعرف عليه، حتى لتكاد هيبته تطغى على كل الشخصيات الدينية والدنيوية، كما حدث لأبي حنيفة عندما دخل على المنصور فسلم على الصادق عليه السلام ثم تنبه لوجود المنصور الخليفة العباسي، حتى قال: دخلني من الهيبة لجعفر بن محمد ما لم يدخلني لأبي جعفر «المنصور»[٢٣]، وقد دان الجميع لشخصية الصادق عليه السلام بدون منازعة، وكان حماد بن عثمان الرواسي (ت١٩٠هـ)، أحد أؤلئك الأشخاص الذين انجذبوا لأهل البيت عليهم السلام، واغترفوا من علومهم، وحمل هذا العلم لأجيال الأمة.

عاش حماد في بيت ورث المحبة لأهل البيت عليهم السلام، وقد نسب أولاً إلى قبيلة الأزد المعروفة بولائها لأهل البيت عليهم السلام، ومرة أخرى إلى فزارة، حيث قالوا: إنه مولى غني،

وذلك يوافق كونه رواسياً، نسبة لمن ينتسبون إلى بني رواس بطن من قيس عيلان، وغني اسم منبه بن سعد بن قيس عيلان[٢٤]، وهذه القبيلة كذلك عرف عنها الولاء لأهل بيت النبي ﷺ.

وقد روى حماد عن ثلاثة من الأئمة الطاهرين عليهم السلام، هم الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام والرضا عليه السلام، ويلاحظ على حماد كثرة من أخذ منهم الحديث، حيث بلغ عدد من روى عنهم ٩٧ راوياً، جلهم من الثقات، كما بلغ عدد مَنْ روى عنه خمسين شخصاً، ووقع حماد في إسناد الكثير من الروايات حيث بلغ عددها ٧٣٤ مورداً.

وكان حماد من الحفاظ الذين رووا الحديث ورعوه، حيث بالغ في السؤال والبحث عن الرواة الثقات ثم جمع كل ما رواه عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في كتاب عُد أحد الأصول الأربعمائة التي نقل منها أصحاب الكتب الأربعة أحاديثهم. ولقب حماد بالناب، قال السيد الخوئي نقلاً عن الشيخ: حماد بن عثمان الناب، ثقة جليل القدر، له كتاب أخبرنا به عدة من أصحابنا، عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، والحميري عن محمد بن الوليد الخزاز، عن حماد بن عثمان، وأخبرنا به ابن أبي جيد، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن يعقوب، عن ابن أبي عمير، والحسن بن علي الوشاء، والحسن بن علي بن فضال، عن حماد بن عثمان[٢٥]. وقد كانت لحماد صحبة مع ابن أبي يعفور، وأبي بصير ليث بن البختري المرادي، وهما ممن رووا أحاديث أهل البيت عليهم السلام. وقد نقلت الكتب الرجالية أن لحماد أخوين هما جعفر والحسين، وكذا عبدالله على ما يذهب إليه من يقول بأن حماد بن عثمان بن زياد الرواسي هو نفسه حماد بن عثمان بن عمرو الفزاري.

فقد اختلف علماء الرجال في أن حماد بن عثمان الناب متحد مع حماد بن عثمان بن عمرو بن خالد، أو أنه مغاير له؟

وهنا تعددت الأقوال نوجزها فيما يلي:

١ـ التغاير والاختلاف بين حماد الناب وحماد الفزاري، وهو قول الحسن بن يوسف بن علي المطهر المعروف بالعلامة الحلي (٦٤٨-٧٣٦هـ)، وابن داود (ت ٧١٠هـ) وبعض الفقهاء الذين تأخروا عنهما، واستظهر الوحيد البهبهاني (١١١٨-١٢٠٦هـ) التعدد.

وقد استدل على تعددهما بالتالي:

أ- أن من تعرض له النجاشي فزاري، ومن تعرض له الشيخ أزدي ولا ارتباط بين القبيلتين.

ب- أن أخا حماد بن عثمان بن عمرو، عبدالله، دون الحسين وجعفر على ما ذكره النجاشي، وأما حماد بن عثمان الناب، فأخواه الحسين وجعفر، على ما ذكره الكشي.

ت- أن جَدَّ حماد، الذي ذكره النجاشي، عمرو بن خالد، وجد حماد الناب زياد الرواسي[٢٦].

٢ـ الاتحاد وعدم التغاير بين حماد الناب، وحماد الفزاري، وقد ذهب إلى هذا القول الشيخ البهائي (ت ١٠٣٠هـ)، حيث قال: الظاهر أن حماداً هو حماد الناب، وأن ما ظنه العلامة في الخلاصة من تعددهما وَهْمٌ، كما يظهر لمن تتبع كتب الرجال، وقد تبع ابن داود العلامة في أنهما اثنان[٢٧].

وقد قوى القول الثاني السيد الخوئي في كتابه «معجم رجال الحديث» ورد على تلك الأدلة التي ساقها من قال بالتعدد، حيث قال: يمكن الجواب عن الأول بأن حماد بن عثمان يمكن أن يكون أزدياً، وإنما قيل إنه فزاري باعتبار أنه كان مولى غني.

هذا بناء على أنه أزدي، وأما بناء على أنه مولى لأزد، كما في رجال البرقي وفي النسخة المطبوعة من الرجال. فيحتمل أنه كان مولى الأزدي في اليمن ومولى غني في الكوفة.

وعن الثاني: بإمكان أن يكون النجاشي تعرض لعبدالله لثبوت وثاقته عنده ولم يكن عبدالله مشهوراً وإنما ذكره أبو العباس في كتابه، وأما الحسين وجعفر فكانا مشهورين وترجمهما النجاشي مستقلاً، وتعرض الكشي لهما دون عبدالله لأن حمدويه ذكر عن أشياخه توثيق الحسين، وجعفر، دون عبدالله.

وأما الجواب عن الدليل الثالث: فيمكن أن يكون زياد الرواسي أحد أجداده، وعمرو ابن خالد جده الآخر، ثم يقول السيد الخوئي: والذي يهوِّن الخطب، أنه لا ثمرة للبحث فإنه ثقة على كل حال، تعدد أو لم يتعدد[٢٨].

كان حماد شخصية مرموقة في الكوفة، حيث كان يقصده الكثير من طلاب العلم للتفقه على يديه، وقد عده علماء الرجال من أعيان وأقطاب مجتمع الكوفة ومن فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام الذين سعوا بكل جهدهم لنشر العلم والمعرفة، على رغم التنكيل والإرهاب الفكري والنفسي والجسدي الذي تمارسه السلطة العباسية، التي أصبحت أكثر جوراً وتعدياً في زمن هارون العباسي (١٧٠-١٩٣هـ/٧٨٦-٨٠٩م) الذي نكَّل بكبار شخصيات مدرسة أهل البيت عليهم السلام فضلاً عن عامة الناس الذين لم يسلموا من القتل والتعذيب في سجونه الرهيبة، التي افتقدت لأبسط حقوق الإنسان، كما حدث لابن أبي عمير كما سيأتي، حيث سجن وعذب وصودرت أمواله، على رغم كونه قطب الرحى في مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ولكن مع كل ذلك البطش والإرهاب إلا أن الفقهاء قد مارسوا دوراً كبيراً في ترويج مبادئ الدين الحنيف، وبناء مؤسسات علمية، والتأسيس لحلقات الدرس، وكان حماد ممن التفَّ حوله طلبة العلم الذين أصبحوا ناقلين للمعرفة والفقه، وممن تتلمذوا عند حماد كبار الفقهاء والرواة الذين ألفوا كتباً أو مارسوا العمل الفقهي والديني في مجتمع الكوفة وغيره، وفيما يلي بعض هؤلاء:

١ـ محمد بن أبي عمير.

٢ـ محمد بن أبي نصر البزنطي.

٣ـ وأبان بن عثمان.

٤ـ وابن سنان.
٥ـ ابن فضال.
٦ـ أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي.
٧ـ ابن أبي نجران.
٨ـ ابن محبوب.
٩ـ إسماعيل بن مهران.
١٠ـ جعفر بن بشير.
١١ـ جعفر بن سماعة.
١٢ـ جعفر بن محمد بن يونس.
١٣ـ ثعلبة بن ميمون.
١٤ـ الحسن بن علي الوشاء.
١٥ـ الحسين بن سيف.
١٦ـ صفوان بن يحيى.
١٧ـ محمد بن الوليد الخزاز.
١٨ـ محمد بن يحيى الخثعمي.
١٩ـ عبدالرحمن بن أبي نجران.
٢٠ـ الحسن بن الحسن بن علي.
٢١ـ محمد بن زياد.
٢٢ـ عثمان بن عيسى.
٢٣ـ حماد بن عيسى.
٢٤ـ العباس بن عامر.
٢٥ـ محمد بن يحيى الصيرفي.
٢٦ـ القاسم بن محمد.
٢٧ـ عبدالله الحجال.

حماد بن عيسى البصري رضي الله عنه الفقيه والمربي

يُعد حماد بن عيسى الجهني (ت ٢٠٩هـ)، من الفقهاء الكبار الذين أثَروا في تاريخ الفقه الشيعي، لقيامه بالعديد من الأعمال كتصنيف الكتب الحديثية، وتربية مجموعة من الفقهاء الذين قادوا المجتمع الشيعي أيام المحنة، وقد روى الجهني عن الإمام الصادق عليه السلام والكاظم عليه السلام، كما روى عن الكثير من الفقهاء الذين حملوا الرواية عن أهل البيت عليهم السلام، وعاصر الجهني الإمام الرضا عليه السلام والإمام محمد بن علي الجواد عليه السلام (١٩٥ـ ٢٢٠هـ/٨١١

٨٣٥م)، له ثلاثة كتب وهي:

١ـ كتاب النوادر «مجموعة من المواعظ والعبر وتنبيهات على منافع الأعضاء من الإنسان والحيوان، وفصول من الكلام في التوحيد، وهو مسائل سأل عنها الإمام الصادق عليه السلام [٢٩]».

٢ـ كتاب الزكاة «وهو مجموعة من الروايات المتعلقة بأحكام الزكاة»، وأكثر المرويات أخذها عن حريز، والقليل منها عن غيره.

٣ـ كتاب الصلاة «وهو مجموعة من الروايات المتعلقة بأحكام الصلاة».

وقد روى هذه الكتب التي تعتبر من الأصول الأربعمائة التي نقل عنها أصحاب الكتب الأربعة أحاديثهم، فقهاءُ ومحدثون من كبار مجتمع ومدرسة أهل البيت عليهم السلام، فقد حدث عن كتاب الزكاة محمد بن إسماعيل الزعفراني، وأخبر بها جميعاً إسماعيل بن سهل عن حماد[٣٠].

وحماد أصله كوفي، لكنه سكن البصرة، ويبدو أن تغيير سكناه من الكوفة للبصرة، له أسباب عديدة أحدها شدة وطأة السلطات الأموية والعباسية على سكان الكوفة، لكونهم معروفين بالولاء لآل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقد تركت هذه السياسة غالب المجتمع الكوفي يرزح تحت وطأة الفقر والحاجة، وكانت عيون السلطة وجواسيسها ترقب تحرك الناس وتعد عليهم أنفاسهم، وتزج بهم في السجون لمجرد تهمة الميل إلى آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، إلى درجة ألجأت الناس للتبرؤ حتى من اسم علي بن أبي طالب عليه السلام، كما حدث عندما جاء أحدهم يطلب من الوالي أن يقضي له، لأن أبويه قد سمياه علياً[٣١].

وقد يكون ذهابه للبصرة التي عرفت بانحرافها عن آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، للإفلات من عيون السلطة وجواسيسها، والقيام بدور التبليغ الديني والدعوة لآل البيت عليهم السلام، خصوصاً وأن المجتمع البصري قد تحول بعض منه إلى آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وكان ذلك عند بداية الدولة العباسية التي رفعت شعار الدعوة للرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والناس بطبعهم مع من غلب إلا من عصم الله، ويمكن معرفة قوة نمو تيار هذه الدعوة من خلال الثورة التي قادها محمد بن عبدالله (ت ١٤٥هـ) المعروف بذي النفس الزكية، حيث كان أخوه إبراهيم (ت ١٤٥هـ)، وكيلاً له في البصرة، وكان مختبئاً، وعندما ظن أن أخاه قد خرج في مكة أعلن هو عن الثورة في البصرة، وقد خرج الكثير من البصريين وغيرهم مع هذا القائد العلوي حتى كاد المنصور العباسي أن يفر من الكوفة ويختبئ بسبب نجاحات إبراهيم العسكرية.

وقد كان حماد لفترة طويلة معدماً، لا يملك من متاع الدنيا شيئاً، بل لم يكن قادراً على الزواج وبناء دار له، وكان هذا الأمر طبيعياً بالنسبة للموالين لآل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، حتى كان الإمام موسى الكاظم عليه السلام نفسه لا يملك المال لتزويج أبنائه مع أنه إمام الأمة ورأس بني هاشم، وما كان أمام حماد إلا أن يلجأ إلى الله وأهل البيت عليهم السلام، الذين عرفوا

بالكرم والسخاء، فجاء إلى الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وقال له: جعلت فداك، ادعِ الله لي أن يرزقني داراً وزوجة وولداً وخادماً والحج في كل سنة، فقال عليه السلام: اللهم صلِّ على محمد وآل محمد وارزقه داراً وزوجة وولداً وخادماً والحج خمسين سنة، قال حماد: فلما اشترط خمسين سنة علمت أني لا أحج أكثر من خمسين سنة، قال حماد: وحججت ثماني وأربعين سنة، وهذه داري قد رزقتها، وهذه زوجتي وراء الستر تسمع كلامي، وهذا ابني وهذا خادمي، قد رزقت كل ذلك.

فحج بعد هذا الكلام حجتين تمام الخمسين، ثم خرج بعد الخمسين حاجاً فزامل أبا العباس النوفلي القصير، فلما صار في موضع الإحرام (ميقات مسجد الشجرة)، دخل يغتسل فحمله الوادي (أي جاءه السيل) فأغرقه الماء - رحمنا الله وإياه - قبل أن يحج زيادة على الخمسين[٣٢]، وقد قدر عمره حين وفاته في الكتب الرجالية بنيف وتسعين سنة.

ينقل السيد الخوئي رضي الله عنه بعد أن يورد هذه الرواية في كتابه «معجم رجال الحديث»، رواية أخرى قد تُوهم بالشك في عدالة حماد بن عيسى، لكنه يناقشها متناً وسنداً حيث يقول: قد يناقش في عدالة الرجل بما عن «كشف الغمة» عن أمية بن علي القيسي، قال: دخلت أنا وحماد بن عيسى على أبي جعفر (الجواد) عليه السلام بالمدينة لنودعه، قال عليه السلام: لا تحركا اليوم وأقيما إلى غد، فلما خرجا من عنده قال لي حماد: أنا أخرج فقد خرج ثقلي، فقلت أما أنا فأقيم، فخرج حماد، فجرى الوادي تلك الليلة فغرق فيه، وقبره بسيالة، فإن مخالفة نهي الإمام عليه السلام تنافي العدالة.

والجواب عن ذلك:

أولاً: أن الرواية مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها.

وثانياً: أن أمية بن علي القيسي لم تثبت وثاقته.

وثالثاً: أن الأمر من الإمام عليه السلام لم يعلم كونه مولوياً، ومخالفة الأمر الإرشادي لا تضر العدالة[٣٣].

كان حماد متحرزاً في نقل الرواية، فلم يكن همه أن يُحدِّث بقدر ما كان جهده منصباً في التثبت من الرواية التي ينقلها، فقد قال: سمع أنا وعباد بن صهيب البصري من أبي عبدالله عليه السلام، فحفظ عباد مائتي حديث وقد كان يحدث بها عنه (عن أبي عبدالله عليه السلام) عباد، وحفظت أنا سبعين (حديثاً)، فلم أزل أشكك نفسي حتى اقتصرت على هذه العشرين حديثاً التي لم تدخلني فيها الشكوك[٣٤].

ومع ذلك فقد وقع حماد بن عيسى في إسناد كثير من الروايات تبلغ ألفاً وستة وثلاثين مورداً[٣٥]، وقد حدِّث عنه ما يقارب ٥٩ رجلاً من كبار فقهاء مدرسة آل البيت عليهم السلام، كما حدث هو عن الكثير من رجال وحفاظ الحديث يصل عددهم إلى خمسين رجلاً، لكن يبدو

أن معلمه الأول الذي تتلمذ على يديه هو حريز بن عبدالله السجستاني، حيث بلغت رواياته عنه ٤١٠ موارد، والشخص الآخر الذي تتلمذ على يديه وأخذ عنه الرواية هو الحسين بن المختار حيث تبلغ رواياته عنه سبعة وخمسين مورداً.

وأما من روى عنه وأخذ العلم عنه وتتلمذ على يديه، فهم جماعة من كبار فقهاء وعلماء الكوفة والبصرة نأتي على بعضهم، وهم:

١ـ محمد بن أبي عمير (ت٢١٧هـ).
٢ـ ابن أبي نجران.
٣ـ أحمد بن أبي نصر.
٤ـ أحمد بن محمد بن أبي نصر.
٥ـ أحمد بن محمد بن عيسى.
٦ـ أحمد بن محمد بن خالد.
٧ـ الحسن بن الحسين الضرير.
٨ـ إسماعيل بن سهل.
٩ـ الحسن بن الحسين الطبري.
١٠ـ الحسن بن راشد.
١١ـ الحسن بن ظريف.
١٢ـ الحسين بن سعيد.
١٣ـ سليمان بن جعفر الجعفري.
١٤ـ سليمان بن داود المنقري.
١٥ـ العباس بن معروف.
١٦ـ محمد بن إسماعيل الزعفراني.
١٧ـ علي بن حديد.
١٨ـ صفوان بن يحيى.
١٩ـ علي بن مهزيار.
٢٠ـ الفضل بن شاذان.
٢١ـ محمد بن الحسن البصري.
٢٢ـ محمد بن الحسن بن أبي خلف.
٢٣ـ محمد بن خالد البرقي.
٢٤ـ محمد بن عيسى العبيدي.
٢٥ـ محمد بن القاسم.
٢٦ـ يعقوب بن يزيد.

أبان بن عثمان البجلي رضي الله عنه والتيارات الفكرية

لقب أبان بن عثمان بالأحمر، وأرجع علماء الرجال ذلك إلى كونه محمر الوجه، أي أبيض تخالطه حمرة فتكون (الأحمر) صفة لأبان، وتارة أخرى لقب بالأحمري، وكذلك بالبجلي نسبة إلى بجلة وهو أب لحي من أحياء بني سليم بن منصور، وإلى بجيلة إن كان بفتح الجيم، وذلك أن أهل اللغة صرحوا بأن بجلة بلام واحدة أبو حي من بني سليم، نُسبوا إلى أمهم وهي بجلة بنت هناة بن مالك بن فهم الأزدي، والنسبة إليهم بجلي، وبجيلة كذلك حي باليمن نسُبوا إلى جدهم بجيلة بن أنمار بن أرش بن عمرو بن الغوث[٣٦]، وقد لقب أبان كذلك باللؤلؤي كما في بعض الكتب الرجالية.

ويعود أحد أسباب الخلاف في نسب أبان وغيره إلى العامل السياسي والأمني، حيث كانت السلطة تأخذ على بعض القبائل العربية موالاتها للتيارات المعارضة للدولة التي اعتادت الاستهانة بالناس ومصادرة حرياتهم والتلاعب بالمال العام وتسخيره لخدمة شهوات الحاكم، وقد كانت نسبة المعارضة في القبائل العربية مختلفة تبعاً لقربها من أحد تيارات المعارضة السياسية والفكرية في المجتمع الحضري آنذاك، لكن ما عرف عن القبائل التي كانت قريبة من الكوفة هو شدة ولائها لآل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وكانت بعض هذه القبائل تأوي المطاردين من قبل السلطة العباسية والأموية، كما حدث لبعض أبناء الإمام الكاظم عليه السلام، وبعض الفقهاء والشخصيات العلمية والسياسية الشيعية كهشام بن الحكم، الفقيه المتكلم، الذي عُد أحد أركان مجتمع الكوفة، والذي اختفى من هارون العباسي في قصة مشهورة.

وكي يخفي الشخص ولاءه الديني والسياسي يلجأ إلى الانتساب لقبائل أو منطقة معينة، لكن في فترات لاحقة قد تتوضح النسبة الحقيقية عند بعض الباحثين أو الناس، وتكون غير ذلك عند البعض الآخر فتتعدد النسبة، وعندما تصبح مكانة شخص ما في المجتمع في الصدارة تتوجه الكثير من الأسئلة، أحدها عن نسب هذا الشخص، ومن أي منطقة جاءت عائلته؟

هذه التساؤلات التي كانت تثار تجاه شخصيات المجتمع الكوفي أو البصري وغيره، كان لها الأهمية الكبيرة في معرفة حركة بعض القبائل العربية أو التيارات السياسية والفكرية التي سادت حواضر العالم الإسلامي آنذاك، وفي بحثنا عن شخصية أبان وتأثيرها في الحركة الفكرية والسياسية في المجتمع العراقي، نلحظ أنه بجلي النسبة، وهي القبيلة العريقة التي احتضنت مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وفي مجتمع سادت فيه روح القبيلة لا يمكن أن نتصور أن قبيلة بحجم بجلة لا يكون لأبان الشخصية الفقهية التي دان لها فقهاء وحفاظ العامة، تأثير في نمو الوعي السياسي والثقافي والفقهي داخل قبيلته التي عرفت بميلها الواضح لأهل البيت عليهم السلام.

وبسبب دوره الكبير ونشاطه المتعدد كان أبان كغيره يحظى بالتأييد لدى فئة كبيرة من المجتمع، وفي الوقت ذاته كانت فئة أخرى تكيل له التهم وتمارس عملية التشويه لحركته

وشخصه، وقد انصبت التهم الموجهة إليه في الجانب الفكري والعقائدي، حيث ظهرت في العراق العديد من التيارات الفكرية، والتي تمظهرت باللباس المذهبي، فكان ينسب تارة لهذا التيار وأخرى لغيره، إلى درجة أنه نُسِبَ لتيارات فكرية متناقضة ومختلفة ومتعاكسة.

التيارات الفكرية والمذهبية في الكوفة:

اتسمت الكوفة بالحركة والنشاط الفكري والثقافي والسياسي، وكان التنوع الفكري والتعدد الثقافي يصبغ الحياة العامة فيها، وتعددت تجاذبات الكوفة مع المدارس الأخرى كالبغدادية والبصرية، فمع التنوع التي تتسم به الكوفة إلا أن الريادة لفقه وفكر أهل البيت عليهم السلام، وكان لهذه التجاذبات بين المدارس الفكرية أثره في التطور الفكري وزيادة التنوع المعرفي، فقد خرج العديد من الشخصيات الفكرية على المبادئ الأساسية أو الفرعية التي تلقوها عن مدارسهم، وأسسوا بذلك مدرسة أخرى قد تنتظم تحت مبادئ المدرسة الأم في الخطوط العامة وتخالفها في التفاصيل، وقد تختلف معها في بعض الكليات.

وبما أن السلطة كانت ترى لنفسها الحق في تحديد مسار الحركة الفكرية، فلا يمكن أن تتركها أو تغفل عن حركتها وتوجهاتها، كما هو حاصل الآن من قبل العديد من الأنظمة العربية والإسلامية، التي تسعى لفرض الرأي الواحد على مجتمعات متعددة الفكر والمذهب، وكانت الدولة العباسية أكثر اهتماماً بحركة الفكر ونوعيته، إلى درجة قيام الخليفة بفرض رأيه الفكري والديني على عامة المجتمع الإسلامي، كما نلحظ ذلك في مسألة القول بخلق القرآن، أو ما قام به المأمون العباسي (١٧٠-٢١٨هـ/٧٨٦-٨٣٣م) أو المتوكل العباسي (٢٠٦-٢٤٧هـ/ ٨٢١-٨٦١م).

وأحد أسباب الانشقاق في التيارات الفكرية، هو ما تمارسه السلطة من توجيه، أو عندما يرغب شخص في التقرب إلى السلطة فيحدد خياراته الفكرية التي تنسجم وتوجه الدولة السياسي، وسوف نبحث هنا بعض «الفرق» الفكرية أو المذهبية دون الدخول في التفاصيل، ونخص بها الفترة التي تلت وفاة الإمام الصادق عليه السلام عام ١٤٨هـ.

الناووسية.. نشأة الوهم وسرعة الانقراض:

نلاحظ على الباحثين الذي عنوا بالتأريخ للفرق الكلامية وغيرها التي نشأت في القرون الثلاثة، الثاني والثالث والرابع الهجرية، عدم وجود ضابطة يمكن على أساسها اعتبار مجموعة من الناس أصحاب مذهب أو أصحاب فرقة، ومع أن أبا الفتح محمد ابن عبدالكريم الشهرستاني (٤٧٩/٥٤٨هـ) سعى لجعل ضابطة لتحديد كون هذه الجماعة أصحاب فرقة أو قول يندرج ضمن تعدد الآراء، إلا أنه لم يلتزم بذلك، حيث نراه يجعل جماعة قليلة لا يعدّون على الأصابع فرقة أو مذهباً كباقي المذاهب، وقد أحدث هذا تشوهاً

في النظر لمسار حركة بعض المذاهب الإسلامية العريقة.

ولا نشك أن بعض الآراء التي نسبت لبعض الفرق الإسلامية هي من أكاذيب من يخالفونهم الرأي، ولذلك على الدارس لهذه الفرق ألاَّ يركن إلى أصحاب كتب الملل والنحل، لأنهم غالباً ما ينقلون الرأي مشوهاً أو مبتوراً، كما نشاهد ذلك عند علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠هـ) في كتابه «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، وعبدالقاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٧م) في كتابه «الفَرْق بين الفِرَق»، وبالأخص علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، الذي مال كثيراً مع أهوائه وآرائه الشخصية وحاكم الآخرين على اختلافهم معه، وقد أصبحت هذه الكتب بما تحمل من تشويه وتدليس وكذب مادة لنمو التطرف والغلو وتكفير المسلمين، في ثقافتنا المعاصرة، ونما التيار السلفي على الكثير من مقولات أصحاب كتب الملل والنحل، وحاكم الناس على أساس أقوال لا صحة ولا سند لها.

«والناووسية كرأي لدى جماعة حُمِّل أكثر مما يحتمل فجعلها كل أصحاب تلك الكتب من الفرق الشيعية، مع أنها انقرضت قبل أن تولد، وهم أتباع عجلان بن ناووس من أهل البصرة، قالوا إن جعفر بن محمد عليهما السلام، لم يمت ولا يموت حتى يظهر أمره، وهو القائم المهدي»[٣٧]، وقيل: إنهم نسبوا إلى قرية ناووس.

«إذا تردد أمر مؤسس المذهب من أنه هو «ناووس» أو ابنه عجلان، أو شخصاً ثالثاً منسوباً إلى «ناووس» يكون أولى بأن يشك في أصله وغاية ما يمكن أن يقال طروء الشبهة لشخص أو شخصين في أمر المهدي فزعموا أنه الإمام الصادق عليه السلام، لكن ماتت الشبهة بموت أصحابها ولا يعد مثل ذلك فرقة، غير أن حب أصحاب المقالات لتكثير فرق الشيعة أولاً، وفرق المسلمين ثانياً لتجسيد حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، جرهم إلى عد هؤلاء فرقة»[٣٨].

الفطحية.. فكرة عمرها سبعون يوماً فقط:

عادة ما يلتبس الأمر عند بعض الناس بعد رحيل المؤسس لدين أو مذهب أو اتجاه فكري، فتتعدد التفاسير وتنقسم ولاءات الموالين، وهو أمر ملاحظ في كل الأديان والمذاهب والاتجاهات الفكرية، ولم يشذ المجتمع العراقي عن هذه القاعدة المطّردة، فقد ظهرت بعض الآراء التي تسعى لكسب ود وولاء عامة الناس، وقد تكون بعض هذه الآراء نابعة من حب الظهور والرئاسة، وقد يكون بعضها نابعاً من الجهل وعدم المعرفة، وقد تدخل العوامل السياسية في تكوين بعضها.

والفطحية كرأي قال به البعض: «لم يُكتب له الاستمرار أكثر من سبعين يوماً كما ينقل بعض الرواة، وقد نشأت الفطحية بعد رحيل الإمام الصادق عليه السلام حيث قال جماعة بإمامة

عبدالله الأفطح بن الإمام الصادق عليه السلام، وعن الشهيد رحمه الله أنهم يُدخلون عبدالله بين الكاظم عليه السلام والرضا عليه السلام، وقد كان أفطح الرأس، وقيل: أفطح الرجلين، وإنما دخلت عليهم الشبهة مما رووا عن الأئمة عليهم السلام: الإمامة في الأكبر من ولد الإمام، ثم منهم من رجع عن القول بإمامته لما امتحنوه بمسائل من الحلال والحرام ولم يكن عنده جواب، ولما ظهرت منه الأشياء التي لا ينبغي أن تظهر من الإمام، ثم إن عبدالله مات بعد أبيه بسبعين يوماً، فرجع الباقون - الشذاذ منهم- عن القول بإمامته إلى القول بإمامة أبي الحسن موسى عليه السلام» [٣٩].

الواقفة.. سبب النشأة حب المال:

كانت الأعوام التي تلت وفاة الإمام الصادق عليه السلام بل الفترة من ١٣٦- ١٨٣هـ، سنين عصيبة على الموالين لأهل البيت عليهم السلام، حيث اشتدت السلطات في ممارسة أساليب البطش والتنكيل والقتل والإرهاب، ونظرة بسيطة إلى الثورات التي اندلعت في هذه الفترة تثبت عمق الكبت وشدة الوطأة على الناس، فقد اندلعت في هذه الأعوام الكثير من الثورات الشعبية التي طالبت السلطة بممارسة العدل والقسط بين الناس، لكن القوة والمواجهة المسلحة كانت الرد الأوحد لكل من يطالب بتطبيق العدالة، وكي نعرف وحشية السلطة العباسية تجاه المجتمع عامة والعلويين خاصة ينقل لنا الطبري الحادثة التالية:

لمّا عزم المنصور على الحج دعا ريطة بنت أبي العباس امرأة المهدي وكان المهدي بالري قبل شخوص أبي جعفر فأوصاها بما أراد، وعهد إليها ودفع إليها مفاتيح الخزائن، وتقدّم إليها وأحلفها ووكّد الإيمان ألاّ تفتح بعض تلك الخزائن، ولا تُطلع عليها أحداً إلاّ المهدي، ولا هي إلاّ أن يصح عندها موته، فإذا صح ذلك اجتمعت هي والمهدي وليس معهما ثالث حتى يفتحا الخزانة، فلمّا قدم المهدي من الري إلى مدينة السلام دفعت إليه المفاتيح وأخبرته أنه تقدم إليها ألاّ تفتحه ولا تُطلع عليه أحداً حتى يصح عندها موته، فلما انتهى إلى المهدي موت المنصور وولي الخلافة فتح الباب ومعه ريطة، فإذا أَزَجٌ كبير (بناء ستطيل) فيه جماعة من قتلى الطالبيين، وفي آذانهم رقاع فيها أنسابهم، وإذا فيهم أطفال، ورجال شباب، ومشايخ عدة كثيرة، فلما رأى ذلك المهدي ارتاع لما رأى وأمر فحفرت لهم حفيرة فدفنوا فيها، وعمل عليهم دكاناً[٤٠].

وطال هذا العدوان الجميع ووصل إلى قيادات الأمة وممثليها الواقعيين، كالإمام الكاظم عليه السلام الذي مكث في سجن هارون الرشيد أكثر من خمس عشرة سنة، في طامورة تحت الأرض، وفي نهاية المطاف دس إليه السم ليلقى ربه شهيداً عام ١٨٣هـ.

وفي هذا الواقع الذي لم تحترم فيه السلطة العباسية لا قيم الدين ولا حقوق الناس ولا العادات والتقاليد العربية المتأصلة في المجتمع، كان من الطبيعي أن تنمو الاتجاهات الفكرية المنحرفة، خصوصاً إذا كانت تخدم سياسة السلطة. وبالفعل بعد وفاة الكاظم عليه السلام استغل

البعض هذه الفرصة ليحقق مكاسب آنية، فبعد أن مكث الإمام الكاظم عليه السلام خمس عشرة سنة في السجون العباسية، كانت مجموعة من وكلائه يجمعون الحقوق الشرعية ويكدسونها عندهم، وتراكمت الأموال وكانت أحد الأسباب الأساسية في القول بالوقف، والمبدأ الأساس في حركة الوقف هو أن الإمام الكاظم عليه السلام الذي أُعلن عن وفاته وشيعه المسلمون إلى مثواه الأخير ودفن في مقابر قريش لم يمت وأنه المهدي الذي يخرج آخر الزمان، وعندها لا يمكن تسليم الأموال للإمام الذي يأتي من بعده، لأنه هو الإمام وليس هناك إمام يخلفه، وبهذا تبقى الأموال في أيديهم.

أنكر زعماء حركة الوقف إمامة الإمام الرضا عليه السلام، مع كثرة الدلائل والبراهين الدالة عليها، لكن ذلك لم يثن الإمام عن مواصلة توجيه الأمة، فرغم أن إحدى الوظائف العقلية والشرعية الأساسية التي يجب على المسلمين في كل زمن هي معرفة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، إلا أن غالب الناس يخرج من الدنيا وهو يجهل معرفتهم، وذلك لا يضر الحق، لكن ما حدث عند الواقفة هو معرفتهم بالإمام الرضا عليه السلام، ومع ذلك واصلوا الإنكار والجحود مما أوصلهم لإنكار كثير من أحكام الدين.

زعماء حركة الوقف:

بدأت حركة الوقف تنظم نفسها تحت ثلاث قيادات أساسية، مباشرة بعد وفاة الإمام الكاظم عليه السلام، وقد أحدثت هذه القيادات محنة داخل مجتمع الموالين لآل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وبالأخص في الكوفة والبصرة وبغداد، والعراق عموماً، وكانت المحنة أقل شدة في المدينة المنورة حيث يقيم الإمام الرضا عليه السلام، رغم أنه لم يصرح بإمامته إلا بعد ثلاث سنوات من وفاة أبية بسبب رقابة السلطة والأوضاع المتأزمة، لكن الكثير من الخواص وغيرهم كذلك كانوا قد قالوا بإمامة الرضا عليه السلام. أما قيادات الوقف الذين نظموا هذه الحركة المناهضة للعترة الطاهرة فهم:

١ـ علي بن أبي حمزة البطائني.

٢ـ زياد بن مروان القندي.

٣ـ عثمان بن عيسى الرواسي.

قال يونس بن عبدالرحمن رضي الله عنه: مات أبو الحسن عليه السلام وليس من قُوَّامه (وكلائه) أحد إلا وعنده المال الكثير، فكان ذلك سبب وقفهم وجحودهم لموته، وكان عند زياد القندي سبعون ألف دينار، وعند علي بن أبي حمزة ثلاثون ألف دينار، قال: فلما رأيت ذلك وتبين الحق وعرفت من أمر أبي الحسن عليه السلام ما علمت تكلمت ودعوت الناس إليه، قال: فبعثا إليَّ وقالا: ما يدعوك إلى هذا؟ إن كنت تريد المال فنحن نغنيك وضمنا لي عشرة آلاف دينار وقالا لي: كف، فأبيت وقلت لهم:إنا روينا عن الصادقين عليهم السلام أنهم قالوا: إذا ظهرت

البدع فعلى العالم أن يظهر علمه فإن لم يفعل سُلب منه نور الإيمان، وما كنت لأدع الجهاد في أمر الله على كل حال فناصباني وأضمرا لي العداوة[٤١].

وقد استطاع زعماء الواقفية بما تهيأت لهم من الإمكانيات المالية الكبيرة، وما اتيحت لهم من حرية التحرك من قبل السلطات العباسية، من شراء بعض الضمائر واستماله بعض الشخصيات النافذة في مجتمع العراق، مثل حمزة بن بزيع، وابن المكاري، وكرام الخثعمي.

لكن ومع مرور الأيام بدأت الصورة تتضح عند عامة الناس، فرجع البعض عن القول بالوقف، وكان أحد هؤلاء من زعماء الواقفة وهو عثمان بن عيسى الرواسي، وأحمد بن محمد بن نصر البزنطي، والحسين بن بشار، والحسين بن عمر بن يزيد، وعبدالله بن المغيرة، ونلاحظ هنا كيف أثرت حركة الوقف حتى دخل فيها بعض الشخصيات المهمة في تاريخ التشيع، وبالطبع لم يكن وقف بعض هؤلاء نتيجة حب المال بل كان لبعضهم شبهات فلما انكشف الحق لهم انقادوا إليه.

كانت هذه بعض تموجات الحركة الفكرية في الكوفة والعراق عموماً، والتي كان غالباً يمتد تأثيرها للحواضر الإسلامية الأخرى، وبالطبع كان أبان وهو يعايش هذا الوضع يتأثر به، لكنه لم يخرج عن الجادة، بل لزم المحجة وسار مع الحق، ومع ذلك اتهم تارة بكونه ناووسياً، وهي التهمة التي ينزع الفقهاء إلى نفيها عنه، وتارة أخرى بأنه فطحي، وثالثة بأنه واقفي.

أبان.. وآيات الإخلاص للحق:

بالغ الكثير من علماء الرجال في الدفاع عن أبان ونفي التهم الموجهة إليه، وكانت دقة بعضهم قد وصلت إلى درجة ملاحظة اختلاف النسخ لمعرفة اللفظ الصحيح، كالمحقق الأردبيلي رضي الله عنه، الذي مال إلى نفي كونه ناووسياً، ومن الأدلة على نفي كل تلك التهم، كثرة الروايات التي كان أبان في طريقها، وهي تؤكد على الأئمة الأثني عشر عليهم السلام، فلو كان ضعفه ما نسب إليه من فساد المذهب فروايته في الأثني عشر عليهم السلام تنافي الوقف والفطحية والناووسية[٤٢].

ثم إن النجاشي أحمد بن علي (٣٧٢/٤٥٠هـ) وهو العالم الثبت المتبحر في معرفة الرجال، وشيخ الطائفة الطوسي (ت ٤٦٠هـ) في كتبهما الرجالية، والموضوعة لبيان ومعرفة أحوال الرجال من ناحية صحة العقيدة وفسادها، وثقة الراوي من عدمها، لم يتعرضا أصلاً لكون أبان فاسد العقيدة، وهي أمارة واضحة على توثيقه، وسلامته من الخدش.

قال النجاشي رضي الله عنه: «إن أبان أصله كوفي كان يسكنها تارة، والبصرة تارة أخرى، وقد أخذ عنه أهلها: أبو عبيدة معمر بن المثنى (١١٠/٢٠٩هـ) وهو أحد أئمة النحو والعلم بالأدب واللغة، وكان أباضياً شعوبياً يعد من حفاظ الحديث، وأبو عبدالله بن سلام (١٥٧/

٢٢٤هـ) وهو من كبار العلماء بالحديث والفقه، وأكثروا الحكاية عنه في أخبار الشعراء والنسب والأيام»[٤٣].

يُعد أبان أحد أصحاب الأصول الأربعمائة المذكورة، حيث نُقل أن له كتاباً كبيراً وصفه الرجاليون بأنه حسن، وهو يجمع فيه روايات المبدأ والمغازي، والوفاة، والردة، ويبدو أن له أكثر من كتاب لكن ما عرف من مصنفاته إلا كتابه الذي يجمع المبدأ والمبعث والمغازي، والوفاة والسقيفة والردة، وقد جمع فيه أخبار ابتداء أمر النبي ﷺ رسالته وأخبار مبعثه ومغازيه ووفاته ويوم السقيفة وأخبارها وأخبار ارتداد العرب عن الإسلام بعد السقيفة، وقد صنف في ذلك جماعة من رواة أصحابنا الأقدمين إلا أن أبان بن عثمان له فضل السبق والتقدم في ذلك[٤٤] □

الهوامش:

(١) القرآن الكريم، سورة الشورى، آية٢٣.
(٢) الرازي، أبو غالب، تاريخ آل زرارة، تاريخ الطبع ١٣٩٩هـ، المطبعة رباني، ج١ ص٣٨.
(٣) التفريشي، السيد مصطفى، نقد الرجال، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨هـ، المطبعة ستارة- قم، الناشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ج٥ ص٢٠.
(٤) المجلسي، العلامة محمد باقر ، بحار الأنوار، المطبعة مؤسسة الوفاء عام ١٤٠٣هـ، الناشر مؤسسة الوفاء- بيروت، ج٢ ص٢٥١.
(٥) القرآن الكريم، الأنعام، آية ٨٩.
(٦) الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، تحقيق وتصحيح، محمد تقي فاضل الميبدي-السيد أبو الفضل الموسويان، الناشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي- طهران، مؤسسة الطباعة والنشر، سنة الطبع ١٤٢٤هـ، ص٣٢٤.
(٧) المصدر السابق ص٢٨٣.
(٨) داود، حامد حنفي، نظرات في الكتب الخالدة، الطبعة الأولى، سنة النشر١٣٩٩هـ، مطبعة دار العلم الناشر مطبوعات النجاح - القاهرة، تحقيق السيد مرتضى الرضوي، ص١٠١.
(٩) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٢٣ ص٢١.
(١٠) معجم رجال الحديث، مصدر سابق، ج١١ ص٣٥٠.
(١١) المصدر السابق، ج١٥ ص١٥٦.
(١٢) المصدر السابق، ج١١ ص٣٥١.
(١٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج١ ص٨٧.
(١٤) معجم رجال الحديث، ج ١١ ص٣٤٩.
(١٥) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج٨ ص٢١٥.
(١٦)السبحاني، العلامة الفقيه جعفر، بحوث في الملل والنحل، دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، الطبعة الأولى، مطبعة اعتماد- قم، تاريخ الطبع ١٤١٦هـ، الناشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ج٧ ص٥٤.
(١٧) اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق، ص٣٤٩-٣٥٠-٣٥١.
(١٨) البحراني، السيد هاشم، مدينة المعاجز، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، الناشر، مؤسسة المعارف الإسلامية، ج٦ ص ٣٩٨.

(١٩) الحنفي، الشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق سيد علي جمال الحسيني، الطبعة الأولى عام١٤١٦هـ، المطبعة دار الأسوة، الناشر دار الأسوة، ج٣ ص ٣٧٢.

(٢٠) العاملي، الشهيد الثاني زين الدين الجبعي، روض الجنان، الناشر مؤسسة أهل البيت عليهم السلام ١٤١٤هـ، ص٢١٤.

(٢١) المامقاني، العلامة الشيخ عبدالله، تنقيح المقال في علم الرجال، مخطوط، ج٢ ص١٧١.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) أشوب، ابن شهر، مناقب آل أبي طالب، مطبعة الحيدرية - النجف، سنة الطبع ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م، تحقيق لجنة من أساتذة النجف الأشرف، ج٣ ص٣٧٩.

(٢٤) المامقاني، تنقيح المقال، ج١ ص٣٦٥.

(٢٥) الخوئي، معجم رجال الحديث، ج٧ ص٢٢٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ج٧ ص٢٢٦.

(٢٧) التبريزي، العلامة الرجالي، الفقيه النبيه، آية الله العظمى الحاج الملا علي العلياري، بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، الناشر مؤسسة كوشان بور للثقافة الاسلامية- طهران، الطبعة الأولى، تاريخ النشر ١٤٠٥هـ، ج٣ ص٣٦٠.

(٢٨) معجم رجال الحديث، بتصرف ج٧ ص٢٢٦-٢٢٧.

(٢٩) بهجة الآمال، ج٣ ص٣٦٣.

(٣٠) راجع: معجم رجال الحديث ج٧ ص٢٣٨، وبهجة الآمال ج٣ ص٣٦٣.

(٣١) الله يعلم.

(٣٢) اختيار معرفة الرجال، ص٣٨٢.

(٣٣) معجم رجال الحديث، مصدر سابق، ج٧ ص٢٤٠.

(٣٤) اختيار معرفة الرجال، مصدر سابق، ص٣٨١-٣٨٢.

(٣٥) معجم رجال الحديث، ج٧ ص٢٤٢.

(٣٦) تنقيح المقال، مصدر سابق، ج١ ص٥.

(٣٧) السبحاني، العلامة الفقيه الشيخ جعفر، بحوث في الملل والنحل، دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، ج٧، ص٥٢.

(٣٨) المصدر السابق.

(٣٩) المصدر نفسه، بتصرف، ص٥٤.

(٤٠) الطبري: ج٦، ص٣٤٣ و ٣٤٤ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

(٤١) الناصري، رياض محمد حبيب، الواقفية.. دراسة تحليلية، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدسة، المطبعة مهر- قم، الطبعة الأولى عام ١٤٠٩هـ، ج١ ص٨٢.

(٤٢) المصدر السابق، ج٢ ، ص١٤٥.

(٤٣) الأسدي، أبو العباس أحمد بن علي النجاشي الكوفي، رجال النجاشي، «أحد الأصول الرجالية»، تحقيق محمد جواد النائيني، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ، دار الأضواء - بيروت، ج١، ص٨٠، بتصرف.

(٤٤) المصدر السابق، حاشية، ص٨١.

صلة الرحم ودورها في السلامة النفسيّة*

محمد رضا الأحمدي**

المقدمة

تُقسّم مجموعة المعارف الإسلامية الكلية إلى ثلاثة أقسام رئيسية، وهي في نظر المتخصّصين المشهورين عبارة عن:

١ـ أصول العقائد.

٢ـ الأحكام.

٣ـ الأخلاق.

ويشكّل القسم الأول (أصول العقائد) سلسلة الرؤى والنظريات الكليّة للعالم والإنسان وجميع الوجود.

أما القسم الثاني (الأحكام) فهي الأوامر والنواهي التي تتعلّق بالفعاليات الخارجية والعينية للإنسان، الأعم من الدنيوية والأخروية والفردية والاجتماعية.

ويشمل القسم الثالث (الأخلاق) الخصائص والخصال التي ينبغي لكل طالب للكمال الاتّصاف بها والابتعاد عن أضدادها. وهي تتحقّق ببناء النفس ومراقبتها.

ومع ملاحظة خلود الإسلام وعالميته، فإن مجموع تعاليمه كفيلة بتأمين السلامة والسعادة لكل إنسان في كل زمان ومكان وعلى مستوى جميع الثقافات.

---

* ترجمه إلى العربية: عادل الكعبي.

** باحث - إيران.

وبعبارة أخرى: فالإسلام مذهب جامع وواقعي ينطبق على الشرائط الوجودية للإنسان، أي أنه ناظر بنحو لازم وكافٍ إلى جميع جوانب الاحتياجات الإنسانية، الأعم من الدنيوية والأخروية.

ويمكن إدراك هذه الحقيقة من الآية التالية، يقول تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[1].

وعلى هذا فالتوجّه الكامل والحقاني للدين هو الشيء الذي عجنه الله سبحانه مع الإنسان، وهو الدين الفطري الموافق لجبلّته ونوع خلقته. فأحكام الدين وقوانينه وأوامره ونواهيه توافق وتناغم الطبيعة الإنسانية.

فإذن لو قال المشرّع: «تناول الأطعمة الطيّبة واجتنب الأطعمة الخبيثة»[2]، فهذا الأمر يتجاوب مع إحدى حاجات الفطرة الإنسانية، وإذا قال: «تواضع لخالقك واعبده». فإنه ناظر إلى حاجة طبيعية أخرى، وكذا لو حثّ على الإحسان للوالدين والتواصل مع الأقرباء وصلة الرحم، فإنه يكون قد استجاب لحاجة أخرى خفيَّة مودعة في طبيعة النوع الإنساني.

وبشكل عام فإن جميع الأحكام والقوانين الدينية التي طُرحت بنحو يتلاءم مع الحاجات الفطرية ومقتضيات طبيعة الإنسان؛ تشكّل أمراً نريده ونطلبه سواء علمنا بذلك أم لا، وإن لم نلتفت إليه.

وبناءً على هذا فأحكام الإسلام أحكام فطرية، تشبع جميع حاجات الإنسان المختلفة، أي أنها في الحقيقة تغطّى جميع الجوانب الفكرية والعاطفية والاجتماعية والنفسية والحركية والجسمية للإنسان، والتي شغلت حيزاً كبيراً من اهتمام وتفكير الكثير من العلماء والمتخصصين بهذا الجانب من السلوك الإنساني، كما وتهتم أيضاً بالجوانب المعنوية للإنسان التي ربما غفل هؤلاء العلماء عنها.

ونحن نعتقد أن كل ما كان له دور في سلامة وكمال وسعادة وصحة الإنسان الجسمية والنفسية، يمكن الحصول عليه بالالتجاء للدين والتعاليم الإسلامية كمذهب جامع وكامل. ويمكن أن تكون وجهة النظر هذه باعثة للبشرية - بعد طيّها دورة من العقل والتجربة، بعيداً عن المعارف الدينية وتعاليم الأديان الإلهية - على العودة للتعرف على دور الدين في الصحة الجسمية والنفسية، والإقدام على إجراء تحقيقات وبحوث واسعة في هذا المضمار.

فمثلاً طرح والريت (valeriet. A.E) وآخرون مذهبهم النفسي والاجتماعي سنة ١٩٩٦م والذي حدّدوا فيه العلاقة بين المذهب الفكري والصحة بالنص التالي: «السلامة التي تضمن طول العمر هي: السرور، الشفاء من الأمراض الشديدة، الرجوع إلى مستوى السلامة السابق. فالمذهب يستطيع -بوصفه نظاماً اجتماعياً معقداً- أن يكون له تأثير كبير على السلوك الإنساني والحوادث المهمة ومن جملتها وضع البرامج العائلية والسياسية، وكيفية تفسير الحياة اليومية»[3].

وقد بحث المتخصّصون في العلوم الإنسانية، ومنهم علماء النفس -وخصوصاً علماء الصحة النفسية- دور الدين في المجالات المختلفة، فقد بحث آكلين (Acklin, M.W) ومساعدوه في سنة ١٩٨٢م العلاقة بين الدين والقدرة على مقاومة السرطان، وبحث بيكر (Baker, M.W) وآخرون في سنة ١٩٨٢م العلاقة الإيجابية بين السلامة الجسمانية والنفسية للفرد والدين عند العجزة وكبار السن، وأما التأثير الإيجابي للدين على الانسجام والصحة النفسية للإنسان فنجدها في بحوث برغين (Bergin, A.E) وآخرين المنشورة في سنة ١٩٨٨م، ووليامز (Willims, D.L) وآخرين المنشورة في سنة ١٩٩١م.

وقد حظي بحث «دور الدين في مقاومة الخوف أو القلق» باهتمام بارغامنت (Pargament) الإخصائي المعروف.

وبنحوٍ إجمالي فإن آثار الدين في حياة الإنسان دفعت مجموعة من متخصّصي علم النفس الديني -بعد البحث والدراسة والتعمق- إلى الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنه من أجل الوصول إلى تشخيص وتقييم أدقّ وعلاج كامل وأصحّ للمرضى، من الأفضل إضافة قائمة عناوين تشخيصية جديدة إلى فهرس (دليل التشخيص وإحصائية الاختلالات النفسية) (IV-DSM) ويمكن في هذه القائمة الجديدة طرح المسائل والمشكلات الدينية، كالقلق الناشئ من فقدان الإيمان بالله، تبديل الطائفة الدينية أو تبديل الدين، الغلوّ في الاعتقادات والأعمال المذهبية، وكذلك مجموعة المسائل المعنوية[٤] هذا على الصعيد الخارجي.

وأما على الصعيد الداخلي فقد تزايد الاهتمام والبحث في هذه المجالات أيضاً، ونشير هنا إلى بعضها، فمثلاً بحث الباحث باقر غباري في سنة ١٩٩٧م حول دور التوكل على الله في حلّ مشكلات الحياة، وبحث الكاتب قربان علي إسلامي في نفس العام، حول علاقة الاعتقادات الدينية بعلاج أمراض العزلة والعُقد النفسية، وبحث بهروز دولتشاهي في سنة ٢٠٠٠م حول دور زيارة المراقد المقدسة وقبور الصالحين في السلامة النفسية للفرد، وبحث الأستاذ أمر الله إبراهيم في عام ١٩٩٧م حول علاقة صلة الرحم باضطرابات العزلة.

وعلى هذا فالعلاقة بين الصحة والسلامة الجسمية والنفسية وبين الاعتقادات والسلوك الديني غير قابلة للإنكار، وقد حظيت باهتمام علماء ومحقّقي العلوم النفسية والطب النفسي وكذلك علماء الدين وأرباب المذاهب الدينية منذ قديم الأيام.

وقد عُرضت بعض هذه البحوث في المؤتمر الأول لدور الدين في الصحة النفسية الذي انعقد في عام ١٩٩٧م في إيران.

دور صلة الرحم وتأثيرها في السلامة النفسية

إحدى تعاليم الدين الإسلامي التي تتعلّق بالقسم الثاني من المعارف الإسلامية (الأحكام) والتي أشرنا إليها في بداية الكلام هي العلاقة مع الأقرباء، والتي تحمل دينياً

عنوان «صلة الرحم».

وقد حظي موضوع حفظ وتوسيع وتعميق العلاقات العائلية والروابط الحميمة وحماية الأقرباء بأهمية قصوى في فكرنا الديني، فقد عدّها رسول الله ﷺ جزءاً من الدين[٥]. وعرّف في موضع آخر رسالته بأنها صلة الرحم بعد العبدوية لله سبحانه وتعالى وتحطيم الأصنام والطواغيت[٦]. كما اعتبر القرآن الكريم حفظ العلاقات العائلية إحدى وظائف أولي الألباب[٧]. وأشار في آيات عديدة[٨] إلى أن تاركي هذا الأمر المهم يستحقّون اللعنة والعقاب والغضب الإلهي.

ومن وجهة نظر الفكر الديني فإن دور صلة الرحم والالتزام بها يشكلان سبباً لترتيب الحياة وتنظيمها وإيجاد السلامة والعافية ووضع جميع الأمور في الطريق الصحيح. ومن هنا يقول الإمام الصادق عليه السلام: «تبارّوا وتواصلوا... تُعطون العافية في جميع أموركم»[٩]، كما وأشارت رواية أخرى أيضاً إلى سبب هدوء وسلامة الخاطر عند بعض الأفراد: «أيّما رجل غضب على رحم فليقم إليه، وليدنُ منه، وليمسّه، فإن الرحم إذا مُسّت الرحم سكنت»[١٠].

وبناءً على هذا فإن أهمية صلة الرحم ومعطياتها -في السلامة والهدوء الروحي والصحة النفسية للإنسان- في التعاليم الدينية تتضح بما ذكره الإمام الصادق عليه السلام من أن العلاقة العائلية والالتزام بها والمحافظة عليها هي التي تؤمّن السلامة والعافية في جميع أمور الإنسان.

والآن وبعد التعرّف على الدور الكبير لصلة الرحم في المصادر الدينية ومعطياتها وآثارها في السلامة والصحة النفسية للإنسان، فمن المناسب أن نهتم ببحث هذا الموضوع من وجهة النظر النفسية لنقف على معطياتها وآثارها من زاوية جديدة. وفي البدء وقبل كل شيء ينبغي إيضاح المعنى اللغوي لعبارة «صلة رحم».

الرحم وصلة الرحم.. منطلق لغوي:

قال الراغب الأصفهاني: «رحم: الرحم رحم المرأة... ومنه استعير الرَّحِم للقرابة؛ لكونهم خارجين من رحم واحدة»[١١].

وقال الشهيد الثاني أيضاً: «الرَّحِم هو القريب المعروف بالنسب وإن بَعُدت لُحْمَته وجاز نكاحه بالنص والإجماع»[١٢].

وقال المرحوم العلامة الطباطبائي: «الرحم عبارة عن جهة الوحدة الموجودة بين الأشخاص، الناشئة بسبب الولادة من أم وأب أو من أحدهما، وهذه الوحدة ناتجة من المادة المحفوظة في وجودهم»[١٣].

وقال العلامة المجلسي أيضاً: «الرحم في كل ذي رحم من الأرحام المعروفين بالنسب، بشرط أن يكونوا في العُرف من الأقارب»[١٤].

وفي حديث الإمام الصادق عليه السلام أيضاً حينما سُئل عن تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ﴾ قال: «قرابتك»[١٥].

ويظهر من مجموع ما ذُكر أن المراد من الرحم الذي أكّد الدين على صلته هم الأقرباء.

وأما صلة الرحم معنىً من حيث المفهوم، فقد قال ابن الأثير: «وصلة الرحم كناية عن الإحسان إلى الأقربين من ذوي النسب والأصهار، والتعطّف عليهم والرفق بهم والرعاية لأحوالهم»[١٦].

وقال المحقق النراقي: «صلة الرحم هي تشريك ذوي اللُّحْمَة والقرابات بما ناله من المال والجاه وسائر خيرات الدنيا»[١٧].

وقد بدأ النراقي في سبيل إيضاح معنى صلة الرحم ببيان معنى قطع الرحم، ذاكراً مصاديقه ليبيّن معنى صلة الرحم عن طريق المقابلة، فقال: «والمراد بقطعه أن يؤذيه بالقول أو بالفعل، أو كان له شدّة احتياج إلى ما يقدر عليه زيادة على قدر حاجته من سكنى وملبوس ومأكول فيمنعه، أو أمكنه أن يدفع عنه ظلم ظالم ولم يفعله، أو هاجره غيظاً وحقداً من غير أن يعوده إذا مرض أو يزوره إذا قدم من سفر وأمثال ذلك. فإن جميع ذلك وأمثاله قطع للرحم. وأضداده من رفع الأذية ومواساته بماله وزيارته وإعانته باللسان واليد والرجل والجاه وغير ذلك»[١٨].

ومن هذا البيان يتضح معنى صلة الرحم، وهو العلاقة والارتباط مع الأقرباء، وهو أمرٌ ذو مصاديق متنوعة في الخارج، فربما اقتصر في بعض الأوقات على السلام والسؤال عن الأحوال، كما قال الإمام السجاد عليه السلام: «صِلوا أرحامكم ولو بالسلام»[١٩]. وربما كان في أحيان أخرى بشكل لقاء حضوري أو مساعدات مادية ومعنوية في الظروف التي تقتضي ذلك.

وبالنتيجة فإن صلة الرحم تمثل الاتصالات المباشرة وغير المباشرة بالأقرباء بنحو يحسّ الفرد بوجود العلاقة بينه وبين أقربائه.

صلة الرحم والحاجات النفسية:

يسعى كل كائن حيّ بما في ذلك الإنسان للوصول إلى حالة من التوازن عن طريق السعي إلى إشباع حاجاته الأساسية في أبعادها المتنوعة، المعرفية والعاطفية والجسمية، لأن عدم إشباع هذه الحاجات سواء البدنية والجسمية منها أو الروحية والنفسية يشكل سبباً للاضطرابات في الوجود العضوي للإنسان.

وقد أشارت البحوث التي أجراها علماء الأحياء والبيئة وعلماء النفس إلى هذه الحقيقة، وهي أن بعض الحاجات الجسمية والنفسية شديدة الضرورة للأفراد كافية ويترك عدم إشباعها أثراً مهماً وحسّاساً في الصحة الجسمية والنفسية للإنسان.

وأما كيفيّة ظهور هذه الحاجات خلال مرحلة التحوّل من الطفولة إلى الشيخوخة

ومدى نشاط الأفراد في كل مرحلة من مراحل الرشد والنمو في إشباع هذه الحاجات فأمران متفاوتان من شخص لآخر. ولكن يمكن أن يقال: إن جميع الأشخاص في جميع مراحل حياتهم يعتبرون هذه الحاجات ضرورية لهم، ويسعون كثيراً لإشباعها.

ومن وجهة نظر علماء النفس فإن الحاجات النفسية كالحاجات المادية، من الحاجات الأساسية، كما ورد في أنموذج سلسلة الغرائز لإبراهام مازلو (المتخصص في علم النفس) الذي اعتبرها حاجات أساسية للإنسان.

وأما الحاجات النفسية التي يمكن أن يكون لصلة الرحم دور مؤثر في إشباعها فهي عبارة عن:

١ـ الحاجة إلى الحبّ.

٢ـ الحاجة إلى الظهور الاجتماعي.

٣ـ الحاجة إلى الانتماء إلى الجماعة.

صلة الرحم والحاجة إلى الحب:

الحاجة إلى المحبّة إحدى الحاجات النفسية التي يعوزها الإنسان في جميع مراحل نموّه، ويجب إشباع هذه الحاجة عنده منذ اللحظات الأولى لمجيئه إلى هذه الدنيا إلى آخر لحظات وداعه لها بما يتناسب مع كل مرحلة من مراحل نموّه وتطوره.

ويتم إشباع هذه الحاجة عند الطفل بعد ولادته عن طريق العلاقة العاطفية المتمثلة بحبّ الأم لوليدها واحتضانه والتَّماسّ البدني بينهما وأمثال ذلك. كما تحتل العلاقة الصحيحة والقائمة على أساس المحبة بين الأب وبين ولده دوراً مهماً في ذلك.

وإذا لم تُشبع هذه الحاجة النفسية في هذه المرحلة لأيّ سبب كان فإنه سيلحق بالطفل ضرر لا يمكن تلافيه، وستتعرض سلامته النفسية والجسمية إلى الخطر.

وأما إشباع هذه الحاجة النفسية في مرحلة المراهقة والشباب فيتمّ عن طريق أفراد العائلة الآخرين وزملائه في المدرسة وباقي أفراد المجتمع والأشخاص الآخرين الذين يكون له ارتباط وعلاقة بهم.

وقد ذكر (إبراهام مازلو): أن إحدى علامات الشخص القلق هو الإحساس بأنه مطرود، وأنه لا يحظى بمحبّة الآخرين، وأن الآخرين يتعاملون معه ببرودة ومن غير حب، ويعتقد بأنه مكروه من قبلهم وأنهم على خصومة ونزاع معه.

وعلى هذا الأساس فالحاجة إلى الحب يمكن إشباعها عن طريق الأب والأم أولاً، ثم الأخ والأخت والأقرباء والأصدقاء والزوجة والأولاد وجميع مَنْ لهم علاقة به. وفي الواقع فإن العلاقات العائلية ومعاشرة الأقرباء يمكن أن تكون البيئة الملائمة لاستقرار التعامل العاطفي وإظهار العلاقة والمحبّة للآخرين، ويمكن أن تلعب دوراً مصيرياً في إشباع هذه الحاجات.

وقد بيّن الله سبحانه وتعالى الحكمة من صلة الرحم في إيجاد التعاطف والمحبّة بين الأقرباء في قوله: «... فإني أنا الله الرحمن الرحيم، والرحمُ أنا خلقتها فضلاً من رحمتي ليتعاطف بها العباد، ولها عندي سلطان في معاد الآخرة»[٢٠].

وعلى هذا الأساس فإن «الرحم» ليست أمراً اعتبارياً وخيالياً، بل هي أمر حقيقي وعيني وتكويني وموجود في الخارج، وهي الرابط بين أفراد العائلة الكبيرة (العشيرة)، وهي في الحقيقة باعث على الارتباط والوحدة الكامنة في وجودهم. و «صلة الرحم» التي هي الحالة المعبّرة عن العشرة والعلاقة بين الأقرباء، هي الجواب لمثل هذا الأمر الوجودي والعيني أيضاً، فيجب أن تُشبع هذه الحاجة التي أودعها الله سبحانه في وجود الإنسان. وإذا كان الله تعالى خلق «الرحم» من رحمته، فإنه قد قنّن وشرّع كيفية إشباعها أيضاً.

وفي ظل علاقات الأقرباء وصلة الرحم، وفي أجواء مملوءة بالمحبة المتبادلة والعواطف المشتركة يتجلّى إظهار المحبّة بينهم في أحسن صورها، ويسعى كل طرف من الطرفين المتلاقيين على أساس مسؤوليتهما الدينية في إشباع الحاجة العاطفية للآخر.

إذن -وكما أشار ابن الأثير إلى هذا النوع أيضاً- فإن ماهية صلة الرحم هي الإحسان الذي يظهره الشخص لأقربائه، ومن هذا الطريق يُظهر حبّه لهم وعطفه عليهم، ومن الطبيعي أن نشاهد نفس ردّ الفعل من الطرف المقابل.

وعلى هذا الأساس فإننا بصلة الرحم نشبع الحاجة إلى الحب عند الآخرين، وفي نفس الوقت نهيئ الأرضية المناسبة لإشباع هذه الحاجة في أنفسنا أيضاً بواسطة ردّ الفعل الذي تتركه صلة الرحم عند الآخرين، وبذلك نكون قد خطونا خطوة إلى الأمام في سبيل إشباع حاجاتنا النفسية، ونكون قد أمّنا السلامة والصحة النفسية لأنفسنا وللآخرين، وكثيراً ما نقل عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إذا أحببت رجلاً فأخبره بذلك، فإنه أثبت للمودة بينكما»[٢١].

صلة الرحم وحاجة حب الظهور:

من الحاجات النفسية الأخرى التي اهتم بها علماء النفس عند الإنسان هي الحاجة إلى حب الظهور. والمقصود منها هو الرغبة في إظهار الأفكار والعقائد الشخصية أمام الآخرين. فإن لكل شخص وفي كل مرحلة من مراحل نموّه ميلاً للاستفادة من الفرص لإظهار نفسه. كما أن كل شخص يدرك من الأمور والحوادث وفقاً لما يتناسب مع فهمه وتجاربه، وتتولّد لديه الرغبة في إظهار ما يدركه ويراه من الأمور والحوادث التي تحيط به.

فكل إنسان يرغب في إظهار رأيه في موضوعات شتى، مثل تربية الأولاد، وكيفية إدارة الحياة والمعاش، وسر التوفيق والنجاح، والخبرات المتنوعة في حل المشاكل الشخصية، ونظائر ذلك من الأمور التي تثير انتباه الآخرين. وهذا ما يدعوه إلى السعي للكشف عن الطرق والأساليب الجديدة لمعالجة وإنجاح هذه الأفكار والاهتمامات لعرضها على الآخرين.

وإحدى الفرص لعرض ما توصل إليه من نتائج هي التجمعات العائلية التي تتخذ شكل اللقاءات العائلية والزيارات بين الأقرباء.

وفي مثل هذه التجمعات يجد الشخص الفرصة الملائمة لإظهار ذاته وإبداء شخصيته وبهذه الوسيلة يشبع إحدى حاجاته النفسية. وبغض النظر عن انتقال التجارب وتطوير التعامل الاجتماعي فإن نفس إظهار الشخصية له دور مهم في إيجاد الهدوء والاستقرار النفسي عند الإنسان.

إضافة إلى ذلك فإن إظهار الشخصية وسيلة مؤثرة أيضاً في تسكين الآلام النفسية عند الفرد. فعندما يتحدّث شخص عن مشكلاته الشخصية مع الآخرين، وعندما يجد عندهم التعاطف والنصح فإنه يكون قد نفّس عن بعض آلامه، والمعروف أن الشخص الذي يبث للآخرين همومه ومشاكله يقلل من ضغطها على نفسه ويسكّن القلق والتشويش في داخله.

وإضافة إلى ما في التزاور العائلي ولقاءات الأقرباء من استقرار للعلاقات بين الأفراد، فهي تهيئ أيضاً الأرضية المناسبة لطرح ما هو كامن في اللاشعور عن طريق التخلية المهيّجة فتتغير الأفكار السلبية وغير الواقعية عند الأشخاص.

وعلى هذا الأساس فإن صلة الرحم أسرع وأسهل وأكثر الطرق طبيعية لإشباع حاجة حب الظهور والوصول إلى آثارها الإيجابية.

ومن خلال ما توفره «صلة الرحم» من فرصة مناسبة لإظهار الشخصية بشكل إيجابي تؤمن الأرضية الملائمة لإنتاج الأفكار الجديدة والأساليب المبتكرة، حيث يمكن الحصول على ذلك بأقل جهد ممكن من خلال اللقاءات الخاصة بين طرفين أو أكثر أو من خلال العلاقات الاجتماعية العامة بين الأفراد.

صلة الرحم وحاجة الانتماء للجماعة:

تظهر هذه الحاجة في كافة مراحل نمو الإنسان وتطوره ولا تقتصر على سد الاحتياجات المادية فقط، بل يمكن للإنسان أن يبرز إمكاناته ومواهبه وطاقاته عن طريق الجماعة أيضاً، وكذلك يدرك من خلالها خصائصه الأخلاقية واستعداداته وقدراته.

وإضافة إلى ذلك فالجماعة سبب لترسيخ وتعميق شخصية الفرد، وتحديد مدى مقبوليته عند الجماعة وموقعه الاجتماعي في نظر نفسه والآخرين. ويمكن للفرد أن يتعلّم من خلال انتمائه إلى الجماعة أموراً مهمة منها: رعاية مصالح الآخرين، تحمّل الأفكار والعقائد المختلفة، الاعتماد على النفس، وأخيراً استحكام موقعية الفرد الاجتماعية.

ويمكن أن يكون الرحم والأقرباء بمثابة جماعة اجتماعية منسجمة تُشبع هذه الحاجة النفسية للفرد. كما أن حفظ العلاقات العائلية ومعاشرة الأقرباء يمكن أن يكون سداً أمام الإحساس بالطرد وعدم الانتماء إلى جماعة خاصة، إضافة إلى حصول الاطمئنان عبر

علاقاته المستمرة مع عائلته وأقربائه وأنه غير مبغوض أو مكروه لدى الآخرين، بل ينتمي إلى جماعة خاصة، وبالنتيجة عدم الإحساس بالوحدة والغربة، إذن عندما تُشبع هذه الحاجة عن طريق العلاقات العائلية ومعرفة الهوية الجماعية والاستناد إلى القدرات الشخصية والجماعة العائلية فلن يتعرّض لمرض العزلة والاغتراب عن الذات.

وقد ذكر (مازلو) أيضاً أن إحدى العلائم الرئيسية للأفراد القلقين هو الأحساس بالعزلة. ونحن نعتقد بأن صلة الرحم تعلب دوراً مهماً في إزالة مثل هذا الإحساس.

صلة الرحم ورعاية الأعراف والتقاليد:

يعتقد خبراء علم النفس الاجتماعي أن الفرد عندما ينتمي إلى جماعة معيَّنة ويتولّد عنده الإحساس بالارتباط بها يبدي تحوّلاً، ويُقدم على سلوك مقبول تحت تأثيرها، وقد درس هؤلاء المحقّقون أثر الجماعة على الفرد في أبعاده المختلفة[٢٢]. ويمكن الإشارة هنا إلى تأثير التلقين والتسهيل الاجتماعي والانسجام مع الجماعة (صبغة الجماعة).

فالتلقين تأثير عاطفي ينتقل من شخص إلى شخص آخر بلا واسطة، وبما أن الإنسان موجود اجتماعي فلا يستطيع أن يعيش بهدوء واطمئنان دون مساعدة وتعاون مَنْ حوله. وعلى هذا الأساس يبدي حساسية إزاء الآخرين ويسعى جاهداً لجلب انتباههم وكسب رضاهم. وعندما تجتمع مجموعة من الناس بدافع تحريك عامل أو عوامل مشتركة فإن كل واحد منهم يؤثر في الآخر. فإذا كان الهدف والعامل الديني والإنساني لصلة الرحم سبباً لاجتماع الأقرباء فإن التلقين أسلوب مناسب لرعاية الأعراف الاجتماعية وسبيل ينال رضا الجميع.

وأما التقليد فهو سلوك متعمد يتكرر طبقاً لقدوة معيّنة. بمؤثر موروث، ويحمل معه التوفيق والنجاح للآخرين.

وكما للمقلَّد منزلة اجتماعية يعبّر المقلِّد عن مثيل مما هي له.

وهي طريقة يمكن أن تلعب دوراً فعّالاً في التأثير، ورعاية الأعراف الأخلاقية والقيم الإنسانية عبر صلة الرحم والتزاور العائلي.

وأما التسهيل الاجتماعي (Social facilition) فهي طريقة أخرى في تأثير الجماعة على الفرد، طُرحت أول مرة من قبل (آلبورت) في سنة ١٩٢٠م، وعلى أساسها فإن عوائد أعمال الافراد عند الانتماء إلى الجماعة تكون أفضل مما لو كان الفرد لوحده. وأول سعي عملي من أجل الإشارة إلى النفوذ الاجتماعي أو تأثير حضور الآخرين على عائد عمل الفرد كان في سنة ١٨٦٨م من قِبَل (تريبلت) أحد علماء النفس الغربيين.

وقد استطاع الباحثون بعده، وعقب إجراء تجارب مختلفة، الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أن الحضور الجماعي، سواء كان الفرد عضواً فعّالاً في الجماعة أو مجرّد متفرج محايد، يوجب التسهيل الاجتماعي.

ويمكن الاستفادة من هذا العامل بأحسن وجه في العلاقات مع الجماعة والعلاقات العائلية من أجل تقييد الأفراد بالأعراف الإيجابية والقيم الأخلاقية وتوسيعها.

وأما الصبغة الجماعية (Grope conformity) فإن لازم الارتباط بالجماعة هو الانسجام بأعرافها وقوانينها والتلوّن بلونها. وعلى هذا الأساس فكل عضو في جماعة يسعى لجعل سلوكه منسجماً وموافقاً لمعايير الجماعة، ويتقبّل -بعلم أو بغير علم- طريقة حياتها ونمط عيشها.

ومع توسّع ثقافة صلة الرحم والتزاور العائلي والأحساس بالارتباط بجماعة وعائلة خاصة سيتجسد التأثير والانسجام مع الجماعة، وسيسعى كل شخص إلى رعاية الأعراف المقبولة للعائلة والعشيرة.

ومن هنا لا يقبل الفرد غالباً سوى آداب وعادات الجماعة التي يرتبط بها، ولا يعترف بشرعية قيم أخرى. ومن جهة أخرى إذا لم يتبع الفرد مصالح الجماعة فإنه يطرد من شبكة الحقوق والوظائف المتقابلة لها، وينساق تلقائياً إلى حالات الاعتراض والتمرد على الأعراف والتقاليد؛ لأن التخلّف عن خط سير الجماعة يصاحبه نوع من التقريع والتأديب، ويجري ذلك على أعضاء الجماعة قطعاً بأشكال متنوعة كالعتاب والتوبيخ الشفهي و...

وعلى هذا الأساس فصلة الرحمة والعلاقات لها دور مؤثر في إبراز القيم الإيجابية وتوسيع دائرة تقيّد الأفراد بالقواعد والسنن.

وتفي كذلك بدور المانع أيضاً من عدم احترام الأعراف الاجتماعية والتمرد عليها، وتجعل أيضاً جميع افراد العائلة والعشيرة تحت خيمة حمايتها بواسطة منظم اجتماعي غير مرئي.

وهذه العوامل في مراحل عمر الإنسان المختلفة من أول الطفولة حتى وقت الشيخوخة يمكن أن تكون ذات أثر فعّال، الأمر الذي يسهل انتقال الثقافة والأعراف الاجتماعية من جيل إلى جيل، والحيلولة دون التمرّد عليها عند الأقرباء.

ويذكر الإمام الصادق عليه السلام أثراً آخر من آثار صلة الرحم وهو حفظ وصيانة الأفراد من الأخطاء والانحرافات، قال عليه السلام: «إن صلة الرحم والبِرّ ليهوّنان الحساب ويعصمان من الذنوب»[٣٣].

وعلى هذا الأساس فإن أحدى طرق حفظ المجتمع والأفراد من الانحراف هو توسيع دائرة صلة الرحم والمعاشرات العائلية.

صلة الرحم والتغيرات في اعتراف المجتمع:

أحد المفاهيم المهمة التي أكد عليها علماء النفس في فرع النمو الاجتماعي هي عوامل اعتراف المجتمع بالفرد.

إن القدوة التامة والصحيحة للنمو والتحوّل عند الإنسان، هي حركة معقدة جداً تأتي من تداخل متغيرات عديدة وهي:

١ـ التغيرات الحياتية، أي التغيرات الطبيعية والبدنية.

٢ـ التغيرات الفكرية، أي التغيرات في التفكير والإدراك واللغة.

٣ـ التغيرات الاجتماعية، وهي التي تهذّب العلاقات الاجتماعية للفرد مع الجماعة وتشذّب عواطفه وشخصيته.

وبعبارة أخرى، أن المقصود من النمو الاجتماعي هو نضج الفرد في العلاقات الاجتماعية بنحو يستطيع أن يتعاون وينسجم مع أفراد المجتمع. وعندما نقول: إن الفرد الاجتماعي بالطبع، فهو ليس بمعنى أنه بين الآخرين فقط، بل بمعنى أنه يتعاون معهم.

وببيان آخر، إن مفهوم اعتراف المجتمع يطلق على ذلك النوع من التعلّم الذي يجعل الفرد منسجماً ومتلائماً مع المجتمع ومحيطه الثقافي.

ويؤثر في النمو الاجتماعي للفرد أولاً الأب والأم ومحيط العائلة الصغيرة، ثم الأفراد المناهزون له في العمر، ثم باقي أفراد المجتمع. ومن هنا اعتبر علماء النفس صناعة المثيل والنظير أساس صيرورة الفرد اجتماعياً. وكلما اتسعت العلاقات العائلية والاجتماعية اتخذ هذا العامل شكلاً أفضل.

وقد عدَّ (هارلوك) العلاقات الاجتماعية إحدى العوامل الأساسية المؤثرة في النمو، حينما قال: إن العلاقات الاجتماعية المساعدة للآخرين وخصوصاً أفراد العائلة تشجّع الطفل وتنمّي الرغبة فيه لتكوين علاقات مع الآخرين واجتناب العزلة والتمحور حول الذات. الأمر الذي يولّد أيضاً الانسجام الشخصي والاجتماعي المطلوب.

ويستطيع الأقرباء والعشيرة في ظل العلاقات الحسنة مع بعضهم إيجاد أجواء المحبّة الساخنة بينهم والاحترام المتبادل، وبواسطة صناعة المثيل والنظير سيكونون قدوات صالحة للأطفال والمراهقين والشباب؛ لأن قسماً كبيراً مما ينبغي أن يتعلّمه الفرد يمر عبر التقليد والمحاكاة. وقد أكّد (بندورا) على هذا الموضوع واضعاً نظرية التعليم الاجتماعي.

وفي الواقع، إن الفرد في علاقاته مع الآخرين، وبمشاهدة سلوك الكتلة الاجتماعية العائلية وتجزئتها وتحليلها يمكنه أن يرتّب آراءه وقيمه، ويتوفر على تعلّم السلوك وتشخيص القدوة كما ويتعرّف على التقاليد الاجتماعية وآداب وقواعد التعامل مع الآخرين ويتعلّم السلوك الحسن والخلق المحبوب.

ومن وجهة النظر الدينية نعتقد أن صلة الرحم والعلاقات العائلية تكون سبباً لتحسين خُلق الإنسان وسلوكه، يقول الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال: «صلة الأرحام تحسِّن الأخلاق»[٢٤].

والنقطة الأخرى التي وقعت موضعاً لاهتمام علماء النفس هي تآزر وترابط النمو

الاجتماعي مع الأبعاد الأخرى للنمو عند الإنسان.

ويطلق نمو الإنسان على التغيّرات الحاصلة في جميع الجوانب المختلفة عند الإنسان. وهذه الأبعاد ترتبط وتتآزر مع بعضها البعض بنحو كامل، ويستمر التعامل بينها دائماً[٢٥].

وتنشأ بعض الاضطرابات النفسية نتيجة عدم تناسق النمو بين الجوانب المختلفة عند الإنسان. كما أن كيفيته أيضاً ستكون سبباً للانحرافات الشخصية والأخلاقية، ومع الأسف فإن الحياة في الدول الصناعية التي تتميز بانخفاض نسبة العلاقات الاجتماعية والعائلية والمخلصة بين الأقرباء فيها هيأ الأرضية المساعدة لانخفاض نسبة استفادة الإنسان من هذا العنصر والعامل الاجتماعي.

وقد أجرى الباحثون في المجتمعات الصناعية والباحثون في بلادنا أيضاً تحقيقات في هذا المضمار، نذكر منها على سبيل المثال ما توصّل إليه براون (Brown.F) من أن العلاقات العائلية تضعف مع التقدّم والتطور الجديد، كما يلاحظ أن العلاقات العائلية بين سكّان القرى والأرياف هي أقوى مما هي عليه عند سكان المدن[٢٦].

وعلى هذا الأساس فالطفل الذي لا يستطيع أن يوطّد علاقته مع والديه يلجأ غالباً إلى جدّه وجدّته، بل ويلجأ أيضاً إلى عمّه وخاله وعمته وخالته، ليشبع بذلك الكثير من حاجاته النفسية.

صلة الرحم والحماية الاجتماعية:

الإنسان موجود اجتماعي، ولا يستطيع بدون مساندة وتعاون الآخرين والاستفادة من مساعداتهم المادية والمعنوية تنظيم حياته وترتيبها من أجل الوصول إلى أهدافه والحدّ من مشكلات الحياة.

والحماية الاجتماعية (social support) إحدى العوامل التي تلعب دوراً مهماً في هذا الموضوع. وتعني الحماية أو المساعدة التي يقدّمها سائر الناس إلى الفرد. وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ـ **الحماية الملموسة** (Tongible support): وهي المساعدات المادية المباشرة والفورية للأفراد.

٢ـ **الحماية العاطفية** (emotional support): وهي التي تُطمئن الفرد وتُشعره بأنه عنصر مرغوب فيه وأنه محترم وذو قيمة.

٣ـ **الحماية التوجيهية** (الإمداد): وهي التي تتمثل في إعطاء معلومات واقتراحات متنوعة تساعد الفرد على حل مشكلاته، وتعلّمه كيفية مواجهة آلام الحياة وصعوباتها[٢٧].

ويستطيع الحماة بحمايتهم الاجتماعية المتنوعة أن يهيئوا موجبات نمو وتطور وكمال الأفراد الآخرين، وبالتالي الاضطلاع بدور خلاّق أيضاً في مساعدة الفرد في كيفية التعامل

مع الشرائط المتنوعة والحالات الجديدة المقلقة -المتوقعة وغير المتوقعة- للحياة.

ويستطيع الأقرباء أن يكونوا أفضل الحماة الاجتماعيين إذا كانوا يصلون أرحامهم ويتزاورون بشكل صحيح ومناسب.

وبواسطة الأنواع الثلاثة من الحماية الاجتماعية يمكن أن ينضمّ جميع أفراد العائلة الكبيرة تحت الرعاية والحماية. وأما إذا فقدت الحماية الملموسة والحماية التوجيهية فلا أقل من توفر الحماية العاطفية؛ لأن مجرّد المعاشرة والتزاور سيحمل مثل هذه الرسالة، رسالة الإحساس بقيمة واحترام وتعلّق البعض مع البعض الآخر.

وإضافة إلى ذلك فإن الحماية الاجتماعية وسيلة لتهدئة الآلام والأمراض، وخاصة الأمراض الشديدة والمزمنة، ففي ظل صلة الرحم تزداد عزّة نفس المريض، وبإظهار الحب له ومشاركته في الإحساس بآلامه تنخفض نسبة مشكلاته ومصاعبه ويحيا في نفسه الأمل.

وقد توصّل الباحثون في العلوم التجريبية أيضاً بتحقيقاتهم الميدانية إلى أن المرضى الذين يحظون بالحماية الملموسة والعاطفية من قبل الأصدقاء والعائلة الكبيرة ينعمون بانسجام وتوافق أفضل من المرضى الذين لا يحظون بمثل هذه الحماية. (ورتمن ١٩٨٤، دانكل وشتر وورتمن ١٩٩٢ وورتمن ودانكل وشتر ١٩٧٩)[٢٨].

وتوصل بعض آخر من الباحثين أيضاً في تحقيقات أخرى إلى أن التمتع بالحماية الاجتماعية يقلّل نسبة الإصابة بالسكتة القلبية والسلّ وأمراض الحمل والمخاوف النفسية. (ويليامز وردونالر ١٩٨١ وبيلينغر موس ١٩٨١)[٢٩].

ومن وجهة النظر الدينية فإن من أهم الآثار والمعطيات العديدة لصلة الرحم هي التمتع بحماية الأقرباء. ويمكن من باب المثال الإشارة إلى هذه الرواية القيمة لأمير المؤمنين عليه السلام قال: «أكرم ذوي رحمك، ووقّر حليمهم، واحْلُمْ عن سفيههم، وتيسّر لمعسرهم، فإنه نعم العدة في الرخاء والشدة»[٣٠].

ويمكن أن نمثل حماية الأقرباء بخيمة واسعة إلى درجة بحيث يمكن أن تحتمي تحتها عائلة كبيرة لتصل إلى الهدوء والسكينة النفسية وتنال السلامة النفسية من هذا الطريق. كما تشير الشواهد إلى أن الأفراد الذين يحظون بالحماية الاجتماعية يتمتعون بسلامة أكبر من أولئك المحرومين منها.

وقد توصل الباحثون في تجاربهم الميدانية إلى أن الأفراد الذين يحظون بتماس اجتماعي وعلاقات جماعية أكبر تكون أعمارهم أطول[٣١]. (بروكمن وسايم ١٩٧٩ ورابينز ومتزنر ١٩٨٢).

وإعمال هذه الحماية الاجتماعية بأشكالها المختلفة -الحماية الملموسة والعاطفية والإعلامية التوجيهية- من طرف العائلة والجيران وزملاء العمل والأصدقاء يترك أثراً إيجابياً على حياة الفرد، ويزيد عنده الأحساس بعزّة النفس. ومع وصول الضرر إلى حدّه

الأدنى فإن الانعكاسات الضاغطة تصبح بلا خطر.

ومن الممكن أن نحصل بمثل هذا النحو على فوائد أخرى من روايات أهل البيت عليهم السلام وحكمة من حكم الأوامر والنواهي الدينية، فقد اعتبر الإمام الصادق عليه السلام صلة الرحم من أهم العوامل المؤثرة في طول العمر، قال: «ما نعلم شيئاً يزيد في العمر إلا صلة الرحم، حتى أن الرجل يكون أجله ثلاث سنين فيكون وَصولاً للرحم فيزيد الله في عمره ثلاثين سنة فيجلعها ثلاثاً وثلاثين سنة، ويكون أجله ثلاثاً وثلاثين سنة فيكون قاطعاً للرحم فينقصه الله ثلاثين سنة ويجعل أجله إلى ثلاث سنين»[٣٢].

ومع أننا لا نريد من هذا البيان إنكار العلل والأسباب الغيبية وتأثيراتها، أو التقليل من أثر الأمور المادية على طول العمر. ومع غض النظر عن الدور المعجز لصلة الرحم في طول العمر مع صدق اعتقادنا به ووجوب الحديث عنه في فرصة أخرى، ولكن نستطيع في نفس الوقت أن نتحقق في ميكانيكية تأثيره في الحدود الخاصة للتأثير والتأثيرات المادية، ومثل هذا كما أشرنا سلفاً إليه هو مجرد بعض تأثيراتها التي وقع عليها البحث بالوسائل العلمية والتجريبية والتحقيقات الميدانية أو حتى بالمشاهدة المجرّدة. ومن البديهي أن يكون تأثير صلة الرحم في زيادة العمر في ظل رعاية والتزام جميع الأقرباء بواجباتهم تجاه بعضهم الآخر.

دور صلة الرحم في تخفيف القلق:

القلق أو الخوف (stress) مفهوم دخل إلى علم البيئة والطب والطب النفسي وعلم النفس عن طريق علم الفيزياء، ويستعمل في مورد البناء العضوي للإنسان.

وقد استعملت هذه اللفظة في علم الفيزياء في مقدار القوة الواردة على أحد الأشياء الفيزيائية، وتستعمل للإشارة إلى الضغط المادي -تحميل ثقل على الهيكل بنحو يفوق قدرته-، واستعملت في علم النفس والطب النفسي للإشارة إلى الضغط النفسي، مثالها عندما يُبتلى الشخص بالقلق العاطفي نتيجة حرمانه من العلاقات المعنوية مع الآخرين.

وأسباب القلق في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان كثيرة، وقد سعى علماء النفس إلى عرض أساليب متنوعة من أجل تقليل هذه الأسباب إلى حدّها الأدنى، ومن جملة هذه الأساليب: تهميش المخاوف اليومية في حياة الإنسان، الحماية الاجتماعية التي أُشير إلى أقسامها في ضمن البحث. وتوفير أجواء الحماية يمكن أن يؤثر في مستوى الموانع الأساسية، وفي إزالة الشروط المؤذية أو المقلقة، ويمكن أن يؤثر أيضاً في تقليل مدة العلاج على مستوى الموانع الثانوية.

وقد اعتمد الإسلام في مواجهة القلق ورفع مستوى تعامل الفرد إضافة إلى الاستفادة من الأساليب المعرفية كالإيمان بالله والتوكل عليه والاعتقاد بالتقدير الإلهي، استفاد أيضاً

من الأساليب المعنوية كالدعاء والتوسل بالأئمة الأطهار عليهم السلام، واعتمد على إيجاد وإصلاح الاعتقادات والأفكار، وعلى إيجاد علاقة عاطفية ومعنوية مع الله وأوليائه. وحث الإسلام الأفراد على الالتزام في مواجهة المشاكل والمخاوف، وإعداده لذلك عن طريق الاستفادة من أساليب السلوك الاجتماعي كالحث على الارتباط بالعائلة والعشيرة والأقرباء. وحث على الاستفادة منها أيضاً في تقليل المخاوف التي يتعرّض لها الشخص؛ لأن الشخص الذي لا يحظى بالحماية العائلية والاجتماعية يرى نفسه وحيداً وبلا سند. أما إذا كان مستنداً في مواجهة المصاعب والمشاكل على السند العائلي القوي فإنه يرى نفسه قوياً لا يقع فريسة القلق والاضطراب ولا يحس بالوحدة، ومن النادر أن يصاب بالأضرار المختلفة الناشئة من القلق.

أخيراً يحتاج الإنسان في مواجهة المشاكل والمصاعب وعوامل القلق إلى مجموعتين من العوامل: إحداها الأسباب الطبيعية والمادية، والأخرى الشرائط الزمانية المناسبة. وكثيراً ما يبعث الإحساس بالوحدة وعدم وجود السند إلى فقدان التوازن النفسي ومنع الفرد من التحرّك نحو أهدافه، وتغلّب العجز وعدم القدرة عليه.

وعلى هذا الأساس فصلة الرحم والعلاقات العائلية تستطيع أن تنهض لمقابلة الإحساس بالوحدة والعزلة والتي هي إحدى علامات المصابين بالأمراض النفسية، وتهب لكل فرد من العائلة الكبيرة الإحساس اللازم بالسلامة لكي يستطيع عند ظهور المشكلات والمخاوف التعامل معها ليحصل على السكينة الروحية والسلامة النفسية ❑

الهوامش:

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٢) ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ﴾ الأعراف: ١٥٧.

(٣) أم. رابين ديماتئو، الصحة النفسية، ترجمة سيد مهدي موسوي أصل ورفاقه، ص٥٩٠.

(٤) لاكف Lukuff, D.Lu ومساعدوه في سنة ١٩٩٥م.

(٥) عن أبي جعفر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أوصي الشاهد من أمتي والغائب منهم ومن في أصلاب الرجال وأرحام النساء إلى يوم القيامة، أن يصل الرحم، وإن كانت منه على مسيرة سنة، فإن ذلك من الدين» محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٧١، ص١١٤، باب ٣، ح٧٣.

(٦) ... قال أتيت رسول الله صلى الله عليه وآله.. فقلت: «من أنت؟ فقال: أنا نبي، قلت له: بما أرسلك (بماذا أرسلك؟) قال صلى الله عليه وآله: بأن نعبد الله عز وجل ونكسر الأصنام ونوصل الأرحام». محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٣٨، ص٣٦٤، باب ٦٥، ح٤٩.

(٧) الآية ٢١ من سورة الرعد: ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَلاَ يِنقُضُونَ الْمِيثَاقَ (٢٠) وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَن يُوصَلَ﴾.

(٨) في ثلاث آيات.

(٩) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٧٤، باب ١٧، ح١٠.

(١٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٧٣، باب ١٣٢، ح٩.

(١١) مفردات الراغب، ص١٩١.
(١٢) الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء، ج٣، ص٤٣٤، نقلاً عن الشهيد الثاني.
(١٣) العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان، ج٢، ذيل الآية ١ من سورة النساء (نقلاً بالمعنى).
(١٤) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٧٤، ص١٠٩.
(١٥) تفسير نور الثقلين، ج٢، ص٣٩٤.
(١٦) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٧٤، ص١٠٩ نقله عن النهاية لابن الأثير.
(١٧) النراقي، جامع السعادات، ج٢، ص٢٥٨.
(١٨) النراقي، جامع السعادات، ج٢، ص٢٥٨.
(١٩) الكليني، أصول الكافي، ج٢، ص١٥٨، باب صلة الرحم.
(٢٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج٧٧، باب ٢، ح٧.
(٢١) الكليني، أصول الكافي، ج٤، ص٤٥٩.
(٢٢) علي أكبر مهر آراء، أرضية علم النفس الاجتماعي، ص٣٣٦.
(٢٣) المجلسي، بحار الأنوار، ج٧٨، باب ٢٣، ح١٥٩.
(٢٤) أصول الكافي، ج٢، باب صلة الرحم، ح٦.
(٢٥) علي أكبر شعاري نزاد، علم النمو النفسي، ص٥٢٥.
(٢٦) علي أكبر شعاري نزاد، علم النمو النفسي، ص٥٩١.
(٢٧) ام. رابين ديماتئو، علم الصحة النفسية، ص٥٩.
(٢٨) ام. رابين ديماتئو، علم الصحة النفسية، ص٥٩.
(٢٩) ام. رابين ديماتئو، علم الصحة النفسية، ص٥٩.
(٣٠) غرر الحكم، ج٢، ح٢٤٥٨.
(٣١) ام. رابين ديماتئو، علم الصحة النفسي، ص٥٩١.
(٣٢) الكليني، أصول الكافي، ج٣، باب صلة الرحم، ح١٧.

تأملات في الاجتماع الأهلي والسياسي الإسلامي

عصام احميدان*

إن الحديث عن الاجتماع الأهلي والسياسي الإسلامي، يكتسي أهمية بالغة سواء من الناحية الأكاديمية -المعرفية أو من الناحية الظرفية- الآنية.. فمن الناحية الأولى، يعتبر هذا الموضوع من الموضوعات الأساسية في توصيف طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع على امتداد التاريخ العربي الإسلامي، وهو ما يسمح بتركيز نظريات جديدة في علم الاجتماع السياسي، أما على المستوى الظرفي - الآني، فإن هذا الموضوع يشكل أحد أكبر القضايا المعاصرة التي تواجه الفكر الإسلامي الحديث، حيث إن «مشروع الدولة الإسلامية» بات من القضايا الفاصلة والجوهرية في فكر الحركة الإسلامية، والصحوة الإسلامية بصفة عامة.. كما بات «المشروع الاجتماعي الإسلامي» من أهم هواجس الفكر الحركي الإسلامي في مواجهة التيارات الفكرية المختلفة.. وبشكل عام يشكل هذا الموضوع ركائز النقاش الدائر حول مشروع الدولة الإسلامية، وكذا حول بعض المفاهيم الغربية التي أصبحت سائدة في الخطاب السياسي العربي، مثل: المجتمع المدني، فصل السُّلَط الأساسية،... إلخ.

ومهما يكن، فلن تستطيع هذه الورقة تحقيق الدقة والشمولية المتوخاة من أي بحث علمي، بسبب عوامل أدت إلى أن يصطبغ البحث بطابع المحدودية، وتتمثل في قلة المصادر التي تسلط الأضواء على هذا الموضوع وخصوصاً فيما يتعلق بمؤسسات المجتمع الأهلي في التاريخ العربي الإسلامي، وكذا الضغط بِنِيَّة القراءة التي هي قراءة موجزة في الاجتماع الأهلي والسياسي الإسلامي، لذلك لم نعمل على رصد كل الوقائع والأحداث التاريخية

* كاتب من المغرب.

للاستدلال على صحة أحكامنا، وهو ما سنتركه لفرصة أخرى.

وأخيراً، يلعب العامل الزمني المتمثل في الوقت دوراً أساسياً في أن ترتسم هذه الدراسة بملامح الإيجاز والتركيز.. ولكن يبقى الهدف من هذه القراءة هو تسليط الأضواء على هذا الموضوع الهام، وإثارة أفكار للمناقشة وإثراء الموضوع.

وقد اعتمدنا في مقاربة هذا الموضوع على التقسيم التالي:

١ - الاجتماع الأهلي والسياسي في التراث الإسلامي.

٢ - الاجتماع الأهلي والسياسي (مشروع رؤية مستقبلية).

أ - الاجتماع الأهلي والسياسي في التراث الإسلامي

وسنتطرق في هذا المحور لنظرية الدولة في الفكر الإسلامي، وتطبيقاتها التاريخية. ومن ثم سوف نسلط البحث على مفهوم الأمة، وعلاقته بالاجتماع السياسي، وكذا طبيعة مؤسساتها التي تشكلت في تاريخي محدد.

١ - الدولة (الاجتماع السياسي الإسلامي):

إن المفهوم الحديث للدولة، والذي قامت على أساسه الدولة الحديثة في الغرب، وطبقاً لرأي فقهاء القانون الدستوري وعلم السياسة هو: أنها شعب -أو أمة- ينظم أمرهم حكم، ويخضعهم هذا الحكم جميعاً إلى أحكام قانونية ودستورية. ومن خلال هذا المهفوم يُستخلص أن مكونات الدولة الحديثة ما يلي:

١- تجمع بشري (شعب أو أمة).

٢- سلطة سياسية تحكم الشعب.

٣- إطار تشريعي يحكم العلاقة بين أفراد المجتمع من جهة، ومن جهة أخرى يحكم علاقة المجتمع بالسلطة.

٤- الأرض، وهي الحدود الجغرافية للسلطة السياسية، ومجال اشتغال الإطار التشريعي، وإعمال مضامينه.

وفيما يتعلق بأساس تشكل الدولة، يعتبر الفكر الغربي بشقيه الليبرالي والاشتراكي أن الضرورة الاجتماعية هي المسؤولة عن تأسيس النظام السياسي، وتتجسد هذه الضرورة الاجتماعية في طبيعة الاجتماع البشري الهادف إلى تأمين المصالح الاقتصادية والاجتماعية للأمة، وضمان تماسك النسق الاجتماعي.

وعلى صعيد المجتمع الإسلامي، ظهرت الدولة الإسلامية نتيجة لتعقد شبكة العلاقات الاجتماعية وتطور الظروف الاقتصادية والسياسية والعسكرية.. إضافة إلى عامل آخر يحظى بمرتبة الأولوية في الفكر الإسلامي، ألا وهو طبيعة الرسالة الحضارية التي يحملها

المجتمع الإسلامي، والمتمثلة في رسالة الإسلام، فهذه الأخيرة تمثل عمق الوظيفة والدور الحضاري للدولة الإسلامية.

ولذلك فإن الفكر الإسلامي يتفق مع الفكر الغربي في اعتباره الدولة كظاهرة فرضتها ظروف اجتماعية محددة، لكنه يضيف أن الدولة إضافة إلى ذلك، هي وليدة ظروف حضارية.. فلكل مشروع سياسي خصائصه الفكرية والمنهجية، والمشروع السياسي الإسلامي يحمل قسمات رسالية وحضارية منبثقة من حركة الوحي في الواقع، من خلال المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي: القرآن الكريم، والسنة الشريفة.

فالقرآن الكريم يؤكد دائماً على مسألة جوهرية، وهي أن الكون يخضع لنظام متسق ومتقن، ومحكوم بعلل وخلفيات عميقة ودقيقة، كما يؤكد على مدى الترابط بين العناصر الثلاثة: الكون، الإنسان، الحياة.

مما يعني أن حركة الإنسان تخضع لنظام خاص ينسجم مع طبيعة النظام العام الذي يحكم الكون والحياة.. وقد لاحظنا كيف ربط القرآن بين الإنسان والكون على مستوى الخط التوحيدي - العبادي، إذ يقول تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾[1]، ويقول تعالى أيضاً: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾[2].

فواضح من الآيات المذكورة وآيات أخرى لم نذكرها، أن خط التوحيد والعبودية هو ذلك النسق العام الذي يحكم حركة الحياة، الإنسان، الكون.

كما أن مفهوم النظام أو النظم أصيل في القرآن الكريم، وثابت في جل آياته المباركة، فبالإضافة إلى النظام العام، عمل القرآن على صياغة قواعد النظام الخاص التي يجب أن تحكم حركة الإنسان في الاتجاهات الأربعة التالية:

١- علاقة الإنسان بربه.

٢- علاقة الإنسان بنفسه.

٣- علاقة الإنسان بالإنسان.

٤- علاقة الإنسان بالطبيعة والكون.

فمن خلال شمولية أبعاد النظام القرآني لحركة الإنسان تشكلت الخلفية الرسالية والحضارية لبناء مشروع الحكومة الإسلامية، في حين تكفلت الحركة النبوية بإيجاد الخلفية الاجتماعية لاستكمال مشروع الدولة الإسلامية.

وتتمثل هذه الخلفية الاجتماعية في إيجاد الشرائط الأخرى لتكوين الدولة الإسلامية وهي: الأمة الإسلامية، إضافة إلى الأرض وهي الحدود الجغرافية للحكومة العقائدية، والسلطة السياسية المتمثلة في قيادة الرسول الأكرم ﷺ.

فعلى صعيد تكوين الأمة، انطلقت الدعوة المحمدية لتخلق اصطفافات اجتماعية رسالية انطلاقاً من المهاجرين فالأنصار سكان المدينة المنورة، ومهما قيل بأن الأمة «كمفهوم يتضمن بعدين أساسيين وهما: الدين واللغة»[٣] إلا أننا نقول: إن ذلك غير وارد تماماً، لأن ما سمي «دار الإسلام» كان يعني فقط الأمة التي تتقوم بالانتماء إلى الإسلام، كما أن في ذلك إخراج لسلمان الفارسي، وصهيب الرومي وبلال الحبشي وغيرهم كثير عن دائرة الأمة الإسلامية، لكونهم لا يحوزون على قوام اللغة والانتماء الاجتماعي العربي، وهذا الأمر واضح البطلان لا يحتاج إلى كثير إمعان نظر واستدلال.

وكما أكد القرآن الكريم على أهمية النظم والانتظام في الاجتماع الإسلامي فإن السنة أكدت على فاعلية التنظيم وتشكيل الحكومة الإسلامية، من خلال الممارسة العملية للمجتمع الإسلامي بقيادة الرسول الأكرم ﷺ، «ولم يرد في السنة النبوية سؤال من المسلمين للنبي ﷺ عن أصل فكرة الدولة والحكومة، مع أن هذا الموضوع من أعظم الأمور التي تكتنف حياة الإنسان والمجتمع من جميع وجوهها (..) ولا تفسير لذلك إلا كونهم يعون ضرورتها وبديهيتها من إدراكهم لطبيعة كونهم مجتمعاً سياسياً لا بد له بحكم الفطرة من دولة وحكومة، ولأنهم عرفوا شرعيتها من طبيعة الشريعة الإسلامية، ومن ممارسة النبي ﷺ لشؤون الحكم»[٤].

غير أنه بعد وفاة رسول الله ﷺ، أصبح موضوع السلطة السياسية في الإسلام، يحتل الموقع المركزي في التفكير الإسلامي، نجم عنه تشكل الأحزاب السياسية في التاريخ الإسلامي.. غير أن المسلمين التفتوا إلى أهمية الحكومة الإسلامية، فالإمام علي عليه السلام يقول فيما رواه الشريف الرضي في رده على الخوارج لما سمع قولهم: «لا حكم إلا لله» قال: «كلمة حق يُراد بها باطل، نعم إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنه لابد للناس من أمير بَرٍّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، وُيبلغ الله فيها الأجل، ويُجمع به الفيء، ويُقاتل به العدو، وَتأْمَنٌ به السبل، ويُؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح بَرٍّ ويُستراح من فاجر»[٥].

وورد عنه عليه السلام ما نقل الآمدي إذ قال: «والٍ ظلوم غشوم، خير من فتنة تدوم»[٦].

وقد عمل الفكر الإسلامي التاريخي على رصد بنية النسق السياسي في التاريخ العربي - الإسلامي، في محاولة منه لاستكناه الخلفيات والآليات التي يتحرك بها هذا النسق السياسي.. ويعتبر عبد الرحمن بن خلدون أحد مؤسسي علم الاجتماع السياسي، حيث وضع في مقدمته القواعد التي يرتكز عليها بناء الدولة في التاريخ العربي - الإسلامي.

فحسب ابن خلدون قام بناء الدولة على قاعدتين متداخلتين: الدعوة الدينية والعصبية الاجتماعية، فمثلت الأولى «أساس الشرعية» لنشأة الدولة، في حين مثلت الثانية «أساس المشروعية» وقاعدة التغلب للوصول إلى الحكم، وضمان استمراريته.

وتفاوت مراتب الشرعية والمشروعية، يتحدد بناءً على تشكيكية مراتب الدعوة الدينية

أو المذهبية والعصبية الاجتماعية شدّة أو ضعفاً.

إن إضفاء صبغة المشروعية على العصبية في مشروع الدولة الإسلامية، يفتحنا عملياً على تساؤل عريض وهو: ما هي حدود العلاقة بين الشريعة (الدعوة) والدولة؟ هل هي علاقة استتباع الدولة للدعوة؟ أم استتباع الدعوة للدولة؟ أم هي علاقة نوع آخر (التساؤل حول هذه العلاقة على ضوء السلوك التاريخي والموروث التراثي وليس بناءً على الخلفية المبدئية التي ترسمها الرسالة الإسلامية).

بعيداً عن الأحكام الجاهزة والقراءات المتسرعة، لا يمكننا أن نجزم بجرة قلم أن التاريخ السلطاني، استطاع تطويع الشريعة الإسلامية، وصهرها في بوتقة السلطة السياسية وفق إيديولوجيا سائدة ومهيمنة، وإن كانت قد حاولت ذلك ضمن مقاطع كثيرة من تاريخنا الإسلامي.. ذلك لأن الأمة ظلت في الغالب متمحورة حول الشريعة.. وهو ما فتح الواقع الإسلامي على أشكال مختلفة من المقاومة والتصدي لمشروع الهيمنة العقائدية، من خلال تصور رسمي للإسلام، وهذا ما تمظهر في تلك المذاهب المختلفة في الاجتهاد والتفسير، كما عبرت عن ذلك تلك الحركات والثورات التي قادها القراء والفقهاء والأئمة، فاكتسب بلون الدم عنوان الرفض لمشروع استتباع الدعوة للدولة.

ولعل هذا ما يسوِّغ الحديث عن حدوث انفصال ما بين الأمة والدولة في التاريخ الإسلامي، فالأمة ظلت إطاراً تحكمه مجموعة من القيم والمفاهيم والمسلكيات القائدية، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ.. ﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾[٨].

وفي الوقت التي قامت فيه الدولة السلطانية، على قوى متغلبة ومتنفذة في الواقع السياسي، قامت الأمة على توافق اجتماعي أساسه (الوحدة في التنوع)، فالوحدة عنوان جامع مُتضمَّن في الانتماء إلى الإسلام عقيدةً منهجاً، وفي الانتماء إلى الدولة الإسلامية بوصفها إطاراً تنظيمياً - سياسياً يمثل الكيانية الحاضنة للأمة مفهوماً ودوراً.

ونتيجة لهذا الانفصال الحاصل بين الأمة والدولة، انفصل الاجتماع السياسي عن الأمة وعن الشريعة، فأصبح الكيان السياسي الإسلامي مفتقداً لشرطين أساسيين من شروط النهضة والاستمرارية وهما: «الشرعية الدينية والمشروعية الاجتماعية».

وهكذا برزت إلى السطح أزمة وجودية، عرَّضت الكيان السياسي الإسلامي للاهتزاز والسقوط وهي:

أ - أزمة الشرعية الدينية للسلطة السياسي:

لقد كان للتنوع الحاصل في الاجتهاد الفقهي وفي أنماط التدين الدور البارز في هذه الأزمة، حيث إن الدولة السلطانية قامت على أساس اجتهادي واحد، أي على مذهب واحد

بل ربما إلى رؤية فقهية واحدة من داخل المذهب الواحد، فأصبحت الشرعية الدينية لهذا الكيان، محل مساءلة نقدية، تطورت للتحول إلى محاكمة هذا النظام السياسي، تقرر على إثرها الخروج عليه وعدم الاعتراف بشرعيته، وأن يُقتصر في التعامل معه على القدر الذي يؤدي إلى حفظ النظام العام لحياة المجتمع، وما تفرضه ضرورة تماسك الأمة في مواجهة الأخطار الداخلية والخارجية.

ب- أزمة المشروعية الاجتماعية للسلطة السياسية:

إن طبيعة العلاقة التي كانت تربط السلطة السياسية بالأمة، جعلت من الدولة كياناً فوقياً غير متماسك على المستوى القاعدي، فالقاعدة الشعبية تمحورت حول أطرها ورموزها الدينية والاجتماعية المستقلة، وتعاملت الدولة السلطانية مع هذه الرموز باعتبارها لا تملك شرعية النضال العقائدي والسياسي، بناء على ذلك التصور الرسمي للإسلام وللأمة، باعتبارها الجماعة المتمحورة حول السلطان وليس حول الإسلام، وبلحاظ عناوين روائية مُخْتَلَف فيها على مستوى الثبوت، وفي دلالات بعضها على مستوى الإثبات، كعنوان الخارج عن جماعة المسلمين، وعنوان وجوب الطاعة لأولي الأمر وهم الحكام الذين يلون أمر الأمة بإرادتها أو بالاستلاب والتغلّب كما ذكر الماوردي في أحكامه السلطانية.

وهكذا انطلقت حملة القمع الدموي والتصفيات، لتحاصر كل الأصوات الحرة، التي تطالب بإعادة بناء المشروع السياسي الإسلامي على قاعدة الشرعية الدينية في الممارسة السياسية، وبأن يكون تعبيراً صادقاً عن طبيعة هوية واختيارات الأمة، لإضفاء صبغة المشروعية عليها.

لقد تعاظمت أزمة الشرعية الدينية والمشروعية الاجتماعية في الدولة السلطانية، في وقت تعاظم فيه الخطر الخارجي المتمثل في الدول الاستعمارية الأجنبية، مما جعل هذه الدولة تتفكك وتتحول إلى دول قطرية.. إلا أن أزمة الشرعية والمشروعية التي لاحقت الدولة السلطانية ولازمتها منذ الحكم الأموي إلى الحكم العثماني، ظلت ملازمة للدول القطرية الحديثة، وقد عبرت عن هذه الأزمة حركة الإحياء العقائدي في المجتمع الإسلامي المعاصر أو ما يسمى «الحركات الإسلامية» التي عملت على إعادة إنتاج المقولات الأساسية التاريخية والتي محورها: «ضرورة تجديد بناء الدولة الإسلامية».

(٢) الأمة (الاجتماع الأهلي الإسلامي):

لقد أخذ مصطلح «المجتمع المدني» مكانة بارزة في الخطاب العربي - الإسلامي، وهو مصطلح حديث وإن استخدم في التراث العربي - الإسلامي قديماً.

فكلمة (المدني) و (المدينة) و (التمدن) ترجع إلى أصل واحد وهو مفهوم «المدنية».

وقد حوَّل الرسول الأكرم ﷺ اسم (يثرب) إلى (المدينة)، ويحتاج أمر هذا التحويل إلى الوقوف عند أسبابه ودلالات كلمة (المدينة) في ذلك الوقت، ولعلَّ ما أشار إليه أحد الباحثين صحيحاً، وهو أنه «تمكين اعتبار (يثرب) مجموعة قرى يسود علاقاتها التوتر والتربص، أكثر من اعتبارها مدينة ذات مجتمع متجانس، متآلف، متعاون»[٩]. ومن هنا يمكننا أن نفهم تسمية الرسول ﷺ تنطوي على خلفية التوحيد والتجانس بين مختلف شرائح هذا المجتمع الإسلامي الجديد: المهاجرين من مكة، الأنصار من أهل المدينة (الأوس والخزرج).

والذي يدل أيضاً على وجود خلفية توحيدية في مفهوم «المدينة» مؤاخاة النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، وبناء المسجد النبوي الذي أصبح مركز التقاء المسلمين للعبادة، ولتدبير شؤونهم بقيادة النبي ﷺ، كالقضاء في المنازعات، والتعليم، وإدارة الجيوش والمراسلات مع باقي الأمم والملوك.. غير أن مفهوم المدينة، إذا ما رجعنا إلى «صحيفة المدينة» لوجدناها كعهد وكدستور تشمل حق اليهود من أهل المدينة «فمفهوم المدينة كإطار أعم من كونه إطاراً جغرافياً وسياسياً للجماعة العقائدية المنتمية إلى الإسلام، بل هي أقرب ما يكون إلى مفهوم «المواطنة» الحديث.

وإذا رجعنا إلى مفهوم الأمة، لوجدناه يختلف من لحاظ إلى لحاظ آخر، ومن مورد إلى مورد آخر، فالأمة كمفهوم يختلف بحسب طبيعة الإطار والقاسم المشترك الذي يؤم أن يجمع ويقود ويوجه مسيرة المجتمع.

فتارة تطلق الأمة على الجماعة البشرية الملتحمة عفوياً بالإسلام، وذلك بلحاظ إمامة الإسلام لهم، وتارة تطلق «الأمة» على الجماعة البشرية الملتحمة عفوياً بتكوين جغرافي - سياسي، كما هو الحال في المدينة المنورة، حيث ذكر النبي ﷺ في صحيفته لأهل المدينة «أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، ليهود دينهم، وللمسلمين دينهم»[١٠]. وهنا كما هو واضح عنوان الأمة انطبق على المسلمين واليهود معاً، وفي مورد آخر من الصحيفة نص النبي ﷺ مفهوم الأمة بالمسلمين دون سواهم إذ قال: «إنهم -المسلمين- أمة واحدة من دون الناس»[١١].

وكما قلنا: لا يمكن فهم هذا الأمر، إلا على نحو وجود دوائر لمفهوم الأمة: دائرة عقائدية، دائرة جغرافية، دائرة تنظيمية - سياسية.

وما نريد أن نبعثه في هذا الصدد الدائرة العقائدية لمفهوم الأمة، والتي تختص بالمسلمين دون سواهم من الأمم، لنبحث عن ضابط الانتماء إلى هذا المفهوم ومحدداته.

وأول ضابط يعترضنا هو مفهوم «الأخوة» لكون القرآن الكريم نص على أن المؤمنين إخوة فيما بينهم، إذ قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللّه لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾[١٢].

وفي الحقيقة مفهوم «الأخوة» مفهوم مركزي في العلاقة بين أفراد الأمة المؤمنة بالإسلام،

وهو يرجع إلى معنى أعظم، وهو معنى «الأهل»، لأن علاقة المؤمن بأخيه المؤمن هي علاقة أخوة، كما أن علاقة المؤمنين بالقيادة الرشيدة المتمثلة في النبي ﷺ وخلفائه، هي علاقة «أبوة»، فقد ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال لعلي عليه السلام: «يا علي، أنا وأنت أبوا هذه الأمة» فمن مفهوم الأخوة من جهة، ومفهوم الأبوة من جهة أخرى، نتوصل إلى عنوان انتزاعي جامع بين عموم أفراد المجتمع الإسلامي، وهو مفهوم «الأهل» الذي ينسحب على كافة الشرائح الاجتماعية ذات الوظائف المتعددة والانتماءات الاقتصادية والثقافية والسياسية..

فنجد مثلاً أن المجتمع الإسلامي، في فترة توسع نشاطاته الاجتماعية، يطلق على التجمع السكاني ضمن نقاط جزئية (أهل الحي أو أهل الحارة) ويطلق على الفئات ذات الوظائف الاقتصادية المختلفة من حرف وغيرها: أهل الحرف، أو أهل النجارة والحدادة.. ويطلق على الطوائف ذات الانتماء الثقافي والسلوكي الصوفي: أهل التصوف أو أهل الطريقة، كما يطلق على من ينتمي سياسياً إلى الفئة الحاكمة بأهل السلطان، وغير ذلك.

ومن هنا كان مفهوم الأهل مفهوماً محورياً في مختلف تشكيلات المجتمع الإسلامي ومؤسساته، واندرج تحت هذا العنوان مفهوم الأخوة بين المؤمنين وهو ما يؤشر على أن طبيعة التنظيم الاجتماعي في الإسلام والتاريخ الإسلامي طبيعة اندماجية تصالحية قائمة على الرحمة والمودة والإحسان.

ولعل هذا الأمر، ما يمكن أن يكون مفقوداً في إطار المجتمع المدني، الذي شهد تطورات عديدة، تَلَبَّسَ في كل مرحلة منها بمعنى مختلف، فقد انتقل مصطلح المدنية والسياسة المدنية من الفلسفة اليونانية إلى التراث الفلسفي الإسلامي، فقسم الفلاسفة السياسة إلى ثلاثة أنواع: السياسة الشرعية، وهي «السياسة المحكومة بوازع الحاكم المستند إلى شرع منزل»، والسياسة العقلية، وأخيراً السياسة المدنية التي يعرفها ابن خلدون بقوله: «وما تسمعه من السياسة المدنية، فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً»[١٣].

ويمكن الرجوع أيضاً إلى ما كتبه الفارابي حول «المدينة الفاضلة» و «السياسة المدنية»..

غير أن كل هذا لا يمنع من القول بأن مصطلح المجتمع المدني، يحمل في حلته المعاصرة دلالات مختلفة عما ذكرها الحكماء، إذ إن مصطلح المدنية «يدل على أمرين:

١ـ الحداثة.

٢ـ فصل الدين عن السلطة الزمنية وإبقائه في دائرة السلطة الروحية، وقد تحكمت في هذا التحول الكبير خصوصية اللحظة التاريخية (القرن ١٨ - ١٩) أي مع فترة مواجهة الطابع الكنسي اللاهوتي للسلطة في أوربا، وأيضاً في المرحلة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية.

وبالرجوع إلى المصطلح (Societe civile) نجد أحد المفاهيم الاشتقاقية وهي المواطنة

(citoyenecf) فنقول: إن المواطنة هي الضابط والمحدد للعلاقات في التنظيم الاجتماعي الحديث، والوطن هو المفهوم المحوري في الانتماء ومولِّد القيم.

وإذا رجعنا إلى المدنية الإسلامية القديمة، فإننا نجد أن مختلف الوحدات التجارية والحِرفية والسكنية تتصل فيما بينها عمرانياً بنقطة ارتكاز واحدة وهي المسجد أو بشكل أدق «المُصلَّى» الذي كان ولا يزال في بعض المناطق الملتقى العام للمسلمين.

كما أن طبيعة العلاقة في التنظيم الاجتماعي الإسلامي هي علاقة أهلية أخوية، تعتمد الحوار والاحترام سلوكاً عاماً مفصلياً في كل مرافق المدينة ونشاطاتها الاجتماعية.

ونأخذ مثلاً على ذلك: الطوائف الحِرفية، إذ نجدها كانت في معظم الأحيان مندمجة بالطرق الصوفية وتأثرت بها في شكل تنظيمها علاقاتها، إذ كانت العلاقة بين الحرفي وصاحب العمل هي علاقة: المُعَلِّم بالمُتعلِّم.. فالموضوع المشترك كان هو «العلم» وليس ملكية العمل أو طبيعة العلاقة الأجرية بينهما، وكان المتعلِّم يبقى مديناً للمعلِّم مدى الحياة لأنه علَّمه وأطلعه على «السر» أي سر المهنة والصنعة.. وهنا لابد من الإشارة إلى أن مفهوم «السر» بدوره مفهوم صوفي يمثل تلك العلقة بين «القطب والمريدين»، وتروج في هذه العلاقات مقولة: «مَنْ علَّمني حرفاً صرت له عبداً» فالعلاقة هي علاقة احترام شديد ومودَّة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كان المُتعلِّم والمُعَلِّم والزبون تحكمهم مؤسسة أهلية غير مفروضة من السلطة السياسية، هي مؤسسة (الأمانة) وهو مصطلح له خلفياته العقائدية والرسالية، إذ كان يُختار من بين الحرفيين أقدمهم في الحرفة والصنعة وأكثرهم خبرة ويسمى (الأمين) يقوم على حل المنازعات بين الأطراف الثلاثة وله سلطة الفصل فيها، ومع أنه لم يكن يتوفر على جهاز تنفيذي وسلطة زجرية، غير أنه لم يسجل خروج أحد الأطراف الثلاثة عن حكم «الأمين».

أما على مستوى النقابات الحديثة، فإن العلاقة هي علاقة أُجَرية مادية تصنف العامل على أساس طبقي (طبقة العمال) ورب العمل أيضاً (طبقة أرباب العمل) وموضوع العلاقة هو تنازع شديد بين العمل والرأسمال، فاختفى (العلم) عن هذه العلاقة لتختفي معها الهالة القدسية في العلاقة بين صاحب العمل والعامل.

كما تؤكد الممارسة النقابية على بعد الصراع بين الطرفين، وضرورة انتزاع الحقوق من عدو الطبقة العمالية وهو (رب العمل) وبالمقابل انتظم أرباب العمل في نقابات تدافع عن مصالحهم في مواجهة التنظيم النقابي العمالي، معتبرة إياه خصماً حاقداً على طبقة أرباب العمل.

وبحكم الصراع الدائم والمستمر، فإن العملية الإنتاجية، بدأت تهتز بفعل الحرص المتزايد لدى كل طرف على تأمين مصالحه الخاصة، دون اعتبار للمصلحة الكلية، ونَحَتْ العلاقة نحو التجرد من مفاهيم أصيلة تاريخية: مفهوم الأخوة، مفهوم الأهل، مفهوم

التعلُّم، مفهوم «السر».. إلخ.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أصبح عنوان الانفصال والاستقلال عن المجتمع السياسي هو المحدِّد في مدى اعتبار هذه المؤسسة تابعة للمجتمع المدني أم لا.. فكلما كانت المؤسسة منفصلة عن السلطة السياسية صحَّ انطباق مفهوم المجتمع المدني عليها، وكلما كانت المؤسسة تابعة للسلطة السياسية لم يصح اعتبارها من المجتمع المدني وصحَّ إلحاقها بالمجتمع السياسي.

وأخيراً: يمكننا القول: إن العلاقة بين المجتمع والدولة، انتهت إلى التفكك والتفتت والاقتتال الداخلي، كما انتهت علاقة المجتمع كوحدات إلى تمزق داخلي أساسه اختلاف الوظائف ومن ثم المصالح الخاصة، فهيمنت القيم الرأسمالية والأنانية على مجمل العلاقات الاجتماعية الحديثة، لتفرز في نهاية المطاف حالة فسيفسائية في المشهد الاجتماعي والسياسي، فتح العالم الإسلامي على الاختراق الخارجي في كل أبعاده الحضارية الشاملة.

ب- الاجتماع الأهلي والسياسي الإسلامي
(مشروع رؤية مستقبلية)

لقد شهدت العلاقة بين الفضاء الأهلي والسياسي الإسلامي، حالة من المد والجزر، كان فيها المجتمع السياسي يحاول ابتلاع المشهد الأهلي، كما كان المجتمع الأهلي يحاول قدر الإمكان الحد من سلطات الاجتماع السياسي، وسوف نسلط الضوء على هذه العلاقة على ضوء السياق السوسيو - سياسي (الفرع الأول) ومن ثم سنحاول التوصل إلى ملامح أولية لاستراتيجية العمل الأهلي والسياسي الإسلامي بناء على تصورنا (الفرع الثاني).

الفرع الأول: الاجتماع الأهلي والسياس الإسلامي (مقاربة سيوسيو - سياسية):

لعل ضعف الحركة السياسية ووجود محدودية في الخطاب أو المشروع الحزبي والمجتمعي، يتحكم فيه عامل مركزي، هو ضعف التأطير الحزبي للمجتمع، ذلك لأن الأحزاب السياسية تحوّلت إلى نخب حضرية، مع العلم أن المجال القروي في العالم الإسلامي لا يزال يشكل نسبة أكبر من مجموع المساحة العامة.

فالوعي السياسي بالبادية شبه منعدم إن لم نقل إنه منعدم، بل إنه حتى الشعور بالمواطنة يبدو من الأمور الغريبة والنادرة، ومن داخل العالم الحضري، لم تستوعب الأحزاب السياسية مجموعة من الفئات، وخصوصاً الفئات المهمشة التي تشكل في الغالب أحزمة ديموغرافية للفقر حول المدن، بل استوعبت على الخصوص الفئات الوسطى من المجتمع.

لذلك يمكن القول: إن عملية الاستيعاب الاجتماعي لا تتم إلا من خلال حركة استقطاب عمودي، تعمل فيه الفئة المؤسسة للجماعة أو الحزب على إعادة إنتاج نفس البنية

الاجتماعية، مما يحول دون تشكيل حركة جماهيرية بمعنى الكلمة، وهذا ما يسم الفعل السياسي بالنخبوية والمحدودية الاجتماعية.

وهذا راجع في اعتقادنا إلى طبيعة البنية الاجتماعية في العالم الإسلامي، التي هي بنية انقسامية مغلقة، لا تنفتح إلاّ ضمن نفس الدوائر المشكلة للبنية الاجتماعية، وقد تجلى هذا الأمر بوضوح في أزمة وجود اليسار الجديد[١٤] المتمثلة في عدم قدرته على احتواء الطبقة العمالية والفلاحية سواء كان ذا توجه ماركسي لينيني أو ماركسي ماوي، ليظل بذلك معبراً عن إطار تلاميذي طلابي وحالة ثقافية نخبوية رغم كل المحاولات المبذولة في اتجاه اختراق واحتواء الفئات المعنية.

وأخيراً، ينبغي الإشارة إلى أن المستوى التعليمي البسيط وفي المقابل تعيش الفئة المتعلمة وضعية انكفاء ذاتي بسبب البطالة والتهميش الاجتماعي، وهي فئات غير مهمومة بالنضال السياسي بقدر ما هي منشغلة بوضعها الاجتماعي ومدى استقراره.

كل هذه العوامل تتضافر وتتوحد في جانب، ويزيد طغيان الاهتمام السياسي للجماعات والأحزاب في العالم الإسلامي على الانشغال الاجتماعي أي بالنضال ضمن جبهات المجتمع الأهلي في تعقيد الوضعية الحزبية في علاقتها بمحيطها الشعبي.

ولابد من الإشارة أيضاً إلى دور العوامل السياسية في إضعاف العمل الأهلي والسياسي الإسلامي، إلى درجة تبدو من خلالها الحركات السياسية مجرد حركات فاقدة لقوة الفعل والتأثير، ولا يعدو سلوكها إلاّ أن يكون تمظهراً لموازين القوى السياسية العالمية، الإقليمية والمحلية.

فمع الحرب الباردة والثنائية القطبية وهيمنة الخطاب الثوري على الحركات السياسية عالمياً، بدأت بعض الأنظمة تعرف انهيارات، إلاّ أن العالم العربي - الإسلامي لم تشمله هذه الظاهرة إلاّ في حالات محدودة.

ومع نهاية السبعينيات، أصبح الاعتقاد قوياً، بأنه بات من غير الممكن الرهان على العمل السياسي في إسقاط السلطة، وبالتالي كان لابد للحركات السياسية أن تغير تصوراتها وبرامجها بحيث تتحول إلى حركات اجتماعية أهلية ذات تطلعات سياسية، غير أن هذه الحركات لم تعمل على تجاوز هذه المعضلة، وكان من الطبيعي والمنطقي الانفلات داخل المجتمع الأهلي بوصفه بنية تحتية اجتماعية تعرف نوعاً من اللامركزية السياسية ولم تكن السلطة السياسية ترى أنه يمثل تهديداً لها في وجودها.

وقد ظلت جل القوى السياسية التاريخية ذات التوجه اليساري أو القومي أو الوطني تراهن على العمل السياسي حتى مع بداية الثمانينيات، وهو ما سمح لقوى اجتماعية جديدة بالنشوء والتطور داخل المجتمع الأهلي وخصوصاً في بعديه الديني والاجتماعي وهي ما باتت تعرف بظاهرة الصحوة الإسلامية والحركة الإسلامية.

وهكذا أصبح الواقع السياسي في العالم الإسلامي يتميز بنوعين من القوى: قوى سياسية

تاريخية مفتقدة للقاعدة الاجتماعية، وقوى اجتماعية جديدة مفتقدة للفضاء السياسي، وهو ما أثر على طبيعة الرهانات السياسية للقوى العلمانية، التي تركت تراثها النضالي جانباً ولم تكن متفائلة كثيراً بالرهان الشعبي وإمكان استيعاب الاجتماع الأهلي الإسلامي، بسبب المرجعية الفكرية التي كانت تحملها وتتأطر تحت عنوان «مشروع الحداثة».

فتحالفت هذه القوى السياسية العلمانية مع الأنظمة السياسية في سبيل قطع الطريق على التيار الإسلامي المتنامي داخل المجتمع الأهلي، ومن أجل الحفاظ على مكانة تلك القوى التي تشكلت تاريخياً وتقلصت اجتماعياً.

ومع بداية عقد التسعينيات، وما حملته من تحولات دولية كبرى، خاصة مع بروز أطروحات النظام العالمي الجديد، وانطلاق تعبيراته الاقتصادية الجهرية، وتأثيره الكبير على مفهوم السيادة، حيث إن الدولة بعد تفويت القرار الاقتصادي والاجتماعي بعد مسلسل الخصخصة ومحاولة جذب الاستثمارات الأجنبية، لم تعد أكثر من مراقب أمني تطغى عليه حسابات الأمن وهواجس حفظ النظام العام الذي هو في المحصلة حفظ للاستقرار السياسي لتلك الأنظمة وكذا حفظ المصالح الاقتصادية والاستراتيجية للغرب في البلاد الإسلامية.

ومع كل هذا سيتأثر المجتمع السياسي والعمل السياسي ككل سلبياً بهذه التحولات، بل إن الاجتماع السياسي الإسلامي بعد فشل التجربة الجزائرية وتطور حالة النضال الجماهيري أثناء وبعد حرب الخليج الثانية، ستعمل على إغلاق كل المنافذ المتاحة للقوى السياسية، بل إن الدولة عملت على فرض رقابتها الشديدة على المجتمع الأهلي الإسلامي وهذا ما سمِّي بسياسة تجفيف منابع التحرك الإسلامي السياسي.

ومع مطلع الألفية الثالثة، وخصوصاً بعد الأحداث الأخيرة من ١١ أيلول ضغطت الدول الغربية بشدة على الاجتماع السياسي الإسلامي لأجل إحكام القبضة على الاجتماع الأهلي الإسلامي في كل مؤسساته بما فيها المؤسسات الخيرية الإنسانية والمؤسسات التعليمية الدينية والمساجد والمراكز الإسلامية..

الفرع الثاني: الاجتماع الأهلي والسياسي الإسلامي (مقاربة سوسيوثقافية):

إن الحديث عن الواقع الاجتماعي هو حديث متشعب الأبعاد، يفتحنا على العديد من الظواهر المتقابلة، ليعكس بذلك مشهداً اجتماعياً مركباً ومؤلفاً من الثنائيات التالية:

ثنائية الفقر والثراء الفاحش (المبحث الأول)، ثنائية التدين والفساد (المبحث الثاني، ثنائية التسيس والعزوف عن العمل السياسي (المبحث الثالث).

المبحث الأول: ثنائية الفقر والثراء الفاحش:

إن المتحكم في هذه الثنائية هو غياب العدل الاجتماعي الممثل في التوزيع غير العادل

للثروات بين المواطنين، وكذا بسبب حالة الفساد الاقتصادي حيث استطاعت شريحة صغيرة من المواطنين بناء ثروة مالية ضخمة، من وراء عمليات غير شرعية، وأخيراً ساهمت في ذلك حالة احتكار السلطة والنفوذ السياسي من طرف أقلية اجتماعية ذات صلات قوية بالنخبة السياسية، فراحت توظف نفوذها السياسي في احتكار المشاريع الاقتصادية، والقضاء على الكثير من المقاولات الخاصة سواء الوطنية أو الأجنبية، وعملت بعض هذه الشرائح في بعض البلاد الإسلامية على توظيف الجهاز الإداري البيروقراطي لإعاقة المشاريع الاستثمارية المنافسة في مصالحها المادية.

كما أن الفساد الإداري والسياسي تطور لينتج ظاهرة اختلاس الأموال العامة، ونهج سياسة غضّ الطرف عن عمليات غير شرعية الصفقات وما شبه ذلك.

إن العوامل السابقة (غياب العدل الاجتماعي: الفساد الاقتصادي والإداري والسياسي) بالقدر الذي ساهمت في إيجاد حالة الثراء الفاحش على صعيد أقلية اجتماعية، فإنها ساهمت في المقابل في إيجاد شرائح اجتماعية واسعة تحت خط الفقر، مضافاً إلى ذلك كله، دور سوء التدبير وإدارة الحكم في إدخال البلدان الإسلامية في سلسلة المديونية الخارجية وما يتبعها من (مسلسل الخوصصة أو الخصخصة وفتح الباب على مصراعيه أمام الشركات الاحتكارية الغربية) مما أدى إلى تراجع مستوى الإنفاق العام، فانتكست القطاعات الاجتماعية الحيوية (قطاع السكن، قطاع الوظيفة العمومية، قطاع الصحة، قطاع التعليم، قطاع التجهيز) وهو ما عمّق من حدة الهوة الاجتماعية بين الأقلية المسيطرة سياسياً واقتصادياً والأغلبية المهمشة اجتماعياً.

إذا كان هذا وضع غالبية البلدان في العالم الإسلامي، وكان فشل المشاريع التنموية راجع بالأساس إلى عوامل إرادية كغياب التخطيط والعدل الاجتماعي، فإن هناك عوامل أخرى لا إرادية ساهمت في إيجاد الأزمة الاجتماعية، كبعض حالات الجفاف وندرة المياه كما في شمال إفريقيا ومعظم بلدان الشرق الأوسط، وقد نتجت عن هذه الظاهرة تحولات سوسيولوجية كبيرة، مثل اتساع حجم الهجرة القروية نحو المدن، وتراكم شرائح اجتماعية غير مؤهلة للاندماج في مسلسل التصنيع على صعيد المدن، لكونها في الغالب عناصر فلاحية ليست ذات تكوين صناعي، وتعتمد بالدرجة الأولى على النشاط العضلي في حين يعتمد مسلسل التصنيع على التقنية وخصوصاً بعد التحولات العولمية التي شهدها العالم، إذ أصبحت تحتل المكانة البارزة في النشاط الاقتصادي والاجتماعي.. فأنتج كل ذلك قاعدة عريضة من الفقراء والعاطلين عن العمل شكلت أحزمة ديموغرافية على حد تعبير (سيوسيولوجيا التنمية) وتتشكل هذه الأحزمة من أحياء للصفيح حول المدن أو بناء غير شرعي عشوائي في أطراف المدن وهي ما تسمى عند علماء الاجتماع بـ«أحزمة الفقر» وهكذا، تبلورت في المحصلة العملية حالة ثراء فاحش لدى أقلية اجتماعية تحتكر المال والسلطة في مقابل جيش

من الفقراء والعاطلين عن العلم يتشكل منهم القاع الاجتماعي العريض.

المبحث الثاني: ثنائية التدين والفساد:

إن ثنائية التدين والفساد، من الثنائيات المحورية في المشهد الاجتماعي والأهلي الإسلامي، وهي ثنائية مركزية في معظم المجتمعات العربية والإسلامية، وذلك راجع في اعتقادي لاعتبارين أساسيين وهما:

- **الاعتبار الأول:** لدور الفاعل الثقافي الأصيل (الإسلام + الثقافة الشعبية التقليدية) ودور الفاعل الثقافي الحديث (الثقافة الغربية) مما أسس على صعيد الواقع لثنائية اجتماعية عبر عنها د. منير شفيق بـ«مجتمعات تحت سقف واحد».

- **الاعتبار الثاني:** لدور الفاعل الاقتصادي والسياسي في إضعاف الوازع الديني لدى المجتمع: فمن الناحية الاقتصادية تلعب السياسة تفقير المواطنين في بعض البلدان وتراكم أعداد العاطلين عن العمل دوراً كبيراً في توسيع مساحة الانحراف الاجتماعي، وكذا في بروز ظواهر اجتماعية سلبية على صعيد النظام الإداري (الغش، الرشوة،.. إلخ).

ومن الناحية السياسية عملت الأنظمة السياسية على اتباع سياسة تمييع الساحة الاجتماعية وتجفيف منابع التحرك السياسي الإسلامي، من خلال دعم شبكات الفساد والإفساد في المجتمع إنْ بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر كغض الطرف عنها.. غير أن ذلك قوبل بردة فعل قوية من طرف شرائح اجتماعية واسعة، حيث تَشَكَّل وعي جماعي جديد يؤمن بأهمية وفاعلية الدين في حياة الإنسان وتحقيق النهضة الشاملة للمجتمع.

ويرجع الفضل في ذلك كله إلى الحركة الإسلامية التي أعادت للمجتمع ذاكرته الجماعيةن وأعادت تشغيل نظام القيم، وعمقت إحساس المجتمع بالهوية الحضارية والمسؤولية وفاعلية الدين في إحداث التغيير المنشود.

المبحث الثالث: ثنائية التسيُّس والعزوف عن العمل السياسي:

إن عزوف المواطنين عن العمل السياسي والذي تكشف عنه حتى نتائج الانتخابات الرسمية في العالم الإسلامي يحمل في طياته دلالات بالغة الأهمية، وأهمها أن حالة الاحتقان الثوري والانسحاب من العمل السياسي باتت تهدد مستقبل الأنظمة السياسية برمته، غير أنه لا ينبغي أن تفهم حالة عزوف المواطنين عن السياسة على أن الشعب أو المجتمع بات غر مسيَّس، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ إن انسحاب المجتمع من السياسة هو بحد ذاته تعبير عن موقف سياسي محدَّد.. كما أن توالي التظاهرات والانتفاضات في العالم الإسلامي بين فترة وأخرى والتي جاءت في الغالب مرتسمة بملامح العفوية وغياب التأطير الحزبي والتنظيمي، أكبر دليل على مدى الحس السياسي المتطور لدى الجماهير في التعاطي

مع مختلف الملفات الحساسة سواء على الصعيد المحلي (قضية الفقر والبطالة، الحريات العامة وحقوق الإنسان..) أو على الصعيد الإقليمي (الدفاع عن القضايا الإسلامية العادلة) وكذلك على الصعيد العالمي (التعبير عن الموقف الجماهيري الإسلامي تجاه الوجود الاستكباري وأدواته وخططه، مقاطعة البضائع الأمريكية نموذجاً..).

إن ثنائية التسيّس والعزوف عن العمل السياسي لا تزال تضغط بقوة على مجريات الحياة السياسية في العالم الإسلامي ككل، وخصوصاً على الحاكمين.. ولذلك جاءت بعض محاولات استيعاب العمق الشعبي في الحراك السياسي القانوني، لأجل ضمان استمرارية الحكم واستقرار السلطة، وفي كثير من هذه الحالات، كان المحرك لهذا الاستيعاب والانفتاح السياسي العامل الدولي الخارجي والمتمثل في حرص الدول الكبرى على مصالحها ورغبتها في إيجاد أنظمة حكم مستقرة، تصون مصالحها وتحميها من الاهتزاز.

فاتحته:

بعد أن حاولنا تتبع مسار العلاقة بين المجتمع والسلطة في التراث الإسلامي، والذي انتهى فيما انتهى إليه إلى أزمة الشرعية الدينية والمشروعية الاجتماعية للسلطة السياسية، كما انتهى إلى تمزق النظام الاجتماعي وتحوله من مستوى الوحدة والتجانس والتنوع الوظيفي إلى مستوى الصراع والإقصاء والتهميش لبعض عناصر هذا النظام في مقابل تسلط متزايد لأقلية اجتماعية.. لابد من الإشارة إلى أن نظرية التغيير والممارسة للإسلاميين ينبغي أن تطالها مراجعة فكرية شاملة، تتخذ من النقد الذاتي أساساً لتطوير الفكر والحركة في العمل الإسلامي الجديد.

فالتحولات العالمية التي نشهدها اليوم أدت إلى بروز أنظمة عالمية تحكم السياسة العامة، وتتحكم فيها قوى استكبارية عالمية، وتقف خلف هذه القوى جهات من المجتمع المدني العالمي (شركات متعددة الجنسية) ابتلعت المجتمع المدني العالمي من خلال سيطرتها على القرار السياسي في الدول العظمى، فهيمن البعد المدني على البعد السياسي، وألغيت الحدود الضيقة أمام مشاريع الإلحاق والاستتباع بمركز الحضارة المهيمنة عالمياً اليوم.

ولذلك لا موقع للاستراتيجيات القطرية التي انتهجها العمل الإسلامي في المرحلة السابقةن كما لا موقع للرهان على الإسقاط السياسي للمجتمع السياسي، باعتبار أن القرار الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي كان محور الفكر الثوري الإسلامي في المرحلة السابقة، أصبح بيد المجتمع المدني العالمي (منظمة التجارة العالمية، صندوق النقد الدولي، البنك العالمي، نادي باريس، نادي لندن، شركات عالمية للكمبيوتر والإنترنت Microsoft نموذجاً، شركات الاتصالات العالمية، شركات السلاح... إلخ) ولم تعد السلطة السياسية في العالم الإسلامي أكثر من حارس لممتلكات هذه القوى المدنية الفاعلة في صياغة المشهد الدولي بل

الإقليمي والمحلي كذلك..

هذه بعض التأملات حاولات إثارتها عسى أن تكون علامة استفهام في طريق العمل الإسلامي، تحاول أن تثير فيه بعض عناصر النقد الذاتي بغية تطوير أطروحة تثوير الناس على أرضية الإسلام في سبيل تحريك أكبر للناس في اتجاه الإسلام وللإسلام في اتجاه الناس □

الهوامش:

(١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٤٤.

(٣) في الاجتماع السياسي الإسلامي، الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

(٤) في الاجتماع السياسي الإسلامي، الشيخ محمد مهدي شمس الدين.

(٥) الصالح، صبحي، نهج البلاغة للإمام علي عليه السلام، ص٨٢،

(٦) الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص٣٠٥، رقم ٥٠.

(٧) سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

(٨) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٩) محمد الحسيني، مقدمة في السيرة النبوية ومناهجها، ص١٤٧.

(١٠) محمد الحسيني، مقدمة في السيرة النبوية ومناهجها، ص١٥٣.

(١١) المصدر السابق، ص١٥٢.

(١٢) سورة الحجرات، آية ١٠.

(١٣) المجتمع المدني في الوطن العربي، مقال د. وجيه كوثراني، مركز الدراسات الوحدة العربية.

(١٤) مقاربة ظاهرة الانشقاق الحزبية في الغرب، عصام احميدان، بحث لنيل الإجازة في العلاقات الدولية، ص٨٥.

آفاق منهجية في نظرية الإصلاح

▪▪ الشيخ ناجي أحمد زواد*

جهدت النظم الحديثة بشتى مذاهبها ومدارسها، الفكرية والاجتماعية، في البحث عن الوسائل والآليات التي يتيسر معها الإصلاح، ولقد عرضت في هذا المجال الكثير من النظريات والرؤى التي يعالج بها أمر المجتمع، سيما ما يعانيه من أزمات اجتماعية وظواهر مرضية، حتى كثرت وتشعبت المناهج الإصلاحية عبر الزمان والمكان، وغدا كل فريق إلى ممارسة ما توصل إليه من فكر ومنهج في سبيل الوصول إلى الغاية في إصلاح المجتمع.

ولا ريب أن الصورة كانت تختلف عند كل مذهب ومدرسة، وكذا كل جيل والجيل الآخر، باختلاف مشاربهم و توجهاتهم الاعتقادية والحياتية.

فيذهب النظام الرأسمالي فيما يرتئيه للنظرية الإصلاحية للقول بأن الإصلاح لا يمكنه أن يكون إلا بتوفير الحريات في جميع ميادين الحياة، سواء الاقتصادية أو السياسية أو الفكرية أو الشخصية فإذا وفرت جميع تلك الحريات أمكن الإصلاح.

أما نظيره الماركسي الذي قامت نظريته على تفسير التاريخ بوسائل الإنتاج فإنه انتهى إلى أن الإصلاح يتم عبر تغيير البنى والعلاقات الاجتماعية من خلال النظم الاشتراكية والشيوعية بإلغاء الملكية الفردية الخاصة لوسائل الإنتاج، فإذا طبق ذلك أمكن الإصلاح.

وهكذا الحال فكل توجه ينظر لطريقة الإصلاح من زاوية متعلقا بها دون سواها، فذو الشأن الثقافي يرى أن الأسباب الرئيسية مرتبطة بالقصور المعرفي والعلمي، وكذا صاحب التوجه السياسي والاقتصادي والتاريخي وهلّم جرا.

* عالم دين وكاتب - السعودية.

ورغم أن النظريات آنفة الذكر قد أتت على علاج بعض أزمات ومشاكل الواقع الذي تنتمي إليه إلا أنها كانت قاصرة عن تلبية جميع الاحتياجات اللازمة مما أصابها بالإعاقة في بعض أمورها، الأمر الذي جعلها عاجزة أمام الكثير من المشاكل والأزمات في استنزال الحلول الملائمة لتضميد التصدعات وعلاج العلل والأزمات.

وهذه ليست مشكلة منهج وإنما هي مشكلة إنسان، فكلما ابتعد عن لغته المعرفية الأصيلة، النابعة من صميم وجدانه الإيماني، ووجد أنه قادر على معالجة أوضاعه دون الحاجة للالتجاء إلى هديها، والنهل من معالمها ومآثرها، فإنه سيصدم بكثرة ما يتعثر فيه، وستتراكم عليه الأزمات والمشاكل المستعصية، وسيدرك بعدها ضرورة الاستعانة بمفاهيم الدين ونظمه، وسيجد أنه مرغم على الامتثال له.

ومن خلال هذا التوجه بالابتعاد عن الأصالة المنهجية في الرؤية والعقيدة، إضافة إلى التفريط في تعاليم الشريعة ومفاهيمها، فإن الإنسان هيأ في ميادين حياته مساحات شاغرة لتوطين عناصر الإفساد، لتتصدى من ثم لمواجهة عوامل الإصلاح والصلاح في مسيرة البشرية، ولا غرو أنه ليس وليد الساعة بل أتى متزامناً مع مسيرة الحياة البشرية، ممتداً عبر قنواتها وامتدادها الزماني والمكاني، فهاتان المسيرتان متجذرتان ومتجددتان، واحدة نحو الإصلاح والأخرى للإفساد، ومقاصد الإصلاح تهدف إلى بناء حياة الإنسان وإخراجها بالمظهر اللائق السليم، والأخرى قائمة على عملية هدم حياة الإنسان وتعطيل دوره الحياتي.

ولقد عرض لنا الذكر الحكيم عبر آياته صوراً متنوعة عن منحى الإفساد في حياة البشر، وخَلُص إلى أنها من الظواهر المرضية التي قادت المجتمعات إلى الهلاك والدمار، ولقد تناولت آيات الذكر ذكر الرموز التي لعبت دوراً بارزاً في هذا الصدد، وروجت بشكل غير متناه لنشر ظواهره بين المجتمعات الإنسانية، فضلاً عن الأدوار الأخرى التي جاءت متزامنة مع نفس الغاية، ومن أبرز نماذج هذا الخط الذي أصَّل بشكل كبير لامتداد هذا المفهوم بين الناس، السلطتان النمرودية والفرعونية، ولقد سخرّت هذه الاتجاهات السلطوية كل ما بين يديها من قدرات وإمكانات لتنتصر لأرائها ومفاهيمها، لتبقى معالم أسسها الفسادية ممتدة في حياة الأمم وثقافتها، ناهيك أنهم قسروا عامة الناس على اتباع مناهج وقوانين لا تتعدى مصالحهم الشخصية، وأطماعهم الذاتية، فأفسدوا جلّ ما في الحياة من نظم وقوانين ومناهج، إذ كانت سُخْرة لرغباتهم الشهوانية، يقول تعالى في الحديث عن أحد أعمدة هذه الرموز التي طغت على سائر النظم الطبيعية: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾[1].

كما أن الباري عز وجل حين خاطب تلك الأمم السالفة نهاهم وحذرهم مغبة الوقوع في

المنعطفات الحرجة، التي تأخذ بحياتهم إلى الضياع والهلاك واستحقاق العذاب، قال تعالى: ﴿ وَاذْكُرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُواْ آلاء اللّهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾[٢].

أضف إلى ذلك أن الباري عز وجل في وصيته للإنسان ورشده، أوعز إليه مكافحة وسائل الفساد وتجنب مسالكها ومقاصدها، وكلما أمكن له التخلص من مناهجها وسبلها آل أمره إلى الخير والصلاح، ذلك لأن رموز الفساد لا يقصدون لأممهم ما يعود عليهم بالنفع والصلاح وإن تظاهروا بعوامله ووسائله، غير أن جوهرهم مخالف لذلك، قال تعالى: ﴿ وَلاَ تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (١٥١) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ وَلاَ يُصْلِحُونَ ﴾[٣].

وأمام ما يشهده المسلم في عصرنا وحاضرنا من تقدم وإنجاز حضاري متميز، على شتى الأصعدة والمجالات، ينتابه نوع من الشعور بالانبهار إزاء ما انتهت إليه تلك النظم الوضعية، وللوهلة الأولى يبدو التأثر ملموساً وواقعياً بانبعاث معالم تلك الحضارة، ثم لا مناص من التعاطي مع أدواتها وأشيائها، مهما جهدنا للتقليص والتقنين، بل بات جل ابتكاراتها من لوازم الحياة العصرية، وأمام كل ذلك فإن الشريعة المقدسة تُولي هذا الموضوع عناية خاصة، وتدفع المسلم إلى النهوض والتقدم، فالقرآن الكريم - قاموس الحضارة الباعث للمبادئ والقيم الخلاقة التي تنطلق منها الحضارة - يبين أن الإنسان قادر على كسب الحضارة إذا وظف لها ما تحتاجه من وسائل وآليات، وفي المقابل أيضاً يشير إلى ضرورة التزام الحضارة بضوابط الشرع المقدس، فهو صمام الآمان الذي يحفظ لها البقاء ويجدد فيها الاستقامة والعطاء، أما إذا انتهجت طرقاً ملتوية ولم تتبع هدى السماء فإن مصيرها الدمار والتلاشي في الدنيا والآخرة، فجميع الحضارات المتبعة للسبل المختلفة، كان مصيرها واضحاً، ولذا فإنها انتهت، وهذا مصير كل حضارة تعتنق عقيدة باطلة وتسلم بها، وعلى هذا جرت مسيرة الكون وقامت السنن الحاكمة المُسلَّم بها، قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾[٤].

ولعل جذر المشكلة أن الإنسان مهما يرتكب من جنايات ويُسَخِّر من وسائل الفساد للإضرار بواقع المجتمعات البشرية إلا أنه يتنصل من ضلوعه في تلك المآسي والأزمات، ويزعم تبنيه للشأن الإصلاحي القائم على إيجاد الصيغ الفاعلة لتحقيق الحياة الفاضلة للمجتمع، ومهما تضع من شواهد وبراهين تثبت ضلوعه في الإفساد فإنه يدعي اعتناق خط الإصلاح، يقول تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ قَالُواْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾[٥].

فرغم ما يرتكبه ذلك التوجه من عظائم الأمور إلا أنه يزعم تعاطيه وتبنيه لفكر الإصلاح، والقرآن الكريم يعبر عن هذه المسيرة بمسيرة الضلال التي تحمل رايات الغواية لإقناع العامة بصحة أفكارها ومناهجها في الحياة، قال تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ

بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾[٦].

كما أنه لا يخفى أن الميولات الفكرية والشخصية لجهة أو جماعة أو حزب، تسوغ للفرد - حفاظاً على العلاقة وتوثيق اللحمة والارتباط - أن يمارس بعض الأعمال التي قد تنافي مفاهيم الشرع المقدس، أو تتعارض مع المعاني الإنسانية، بأية وسيلة كانت للحصول على الرضا الجمعي، فيكون أداؤه خارج دائرة الإصلاح، بل قد يتجرد من قصد القربة في أعماله ومساعيه تحقيقاً لتلك المسألة، وهذه ظاهرة مرضية خطيرة قد تصاب بها بعض فئات المجتمع، فتذهب بسببها فائدة العمل فيصبح هباءً منثوراً، يقول تعالى: ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاء مَّنثُورًا ﴾[٧].

ولنا أن نتساءل في هذا المقام: تُرى لماذا تكون مقاصد الإنسان منصرفة إلى تبني مشاريع الإفساد والإضرار بمرافق الحياة العامة، أكثر مما هو قاصد لمشاريع الإصلاح والبناء؟.

ثم لماذا تكون انطلاقته نحو ممارسة عملية الإفساد بشكل أكبر؟.

بل لماذا كل هذا الإصرار على اتخاذ هذا المنحى الحرج ؟.

هنالك عدة محاور يتمحور الإنسان حولها ومن خلالها يبني المرتكزات والمنطلقات التي ينطلق منها، وكل مفردة لا تقل أهمية في تنفيذ المخططات الإفسادية وابتكار وسائلها عن الأخرى في تحقيق الأغراض المشتركة، وهي بإيجاز على النحو التالي:

أولاً: طموحات كاسرة:

من المراحل الخطرة التي يمر بها الإنسان في حياته فتتعرض فيها إنسانيته إلى المسخ والاستلاب، هو حين يتحول إلى العبودية المطلقة للذات، فتصبح مقصده وهدفه الذي يكرس جلّ جهده ومساعيه للوصول إلى وسائلها وآلياتها، يقول تعالى:﴿ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً ﴾[٨]. فينصرف جلّ جهده ومساعيه لتحقيق تلك الرغبات انطلاقاً من محور الذات، فتتحول جميع الممارسات على أساس هذا الصعيد، الأمر الذي يدعوه إلى تجاوز حقوق الآخرين ومجانبة دواعي الصلاح على الصعيد العام، بل إنه لا يتراجع عن ذلك قيد أنملة.

ثم قد تتحول حياة الإنسان إلى تكريس من أجل الذات، وسعي لخدمة الأغراض الشخصية، فتكون انطلاقة البناء والتعمير لخصوص تلك الأغراض فحسب، فَتُسَخَّر جل الأمور لخدمة تلك الغاية، فيصبح الوازع الوجداني أقل استجابة لأجراس التنبيه والتحذير مغبة السقوط في أحضان الملذات والشهوات، وربما سلبت منه إنسانيته المعنوية للفوز بحبائل الدنيا وملذاتها البراقة للأبصار، فلا يكون حينئذ قادراً على سماع ما يُتلى من

مفاهيم إرشادية، بل قد يكون أكثر اشمئزازاً حين سماع نشيدها، لكنه في المقابل يتفاعل ويسر إذا ما ذكرت الدنيا، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ اللّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾[٩].

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الإسلام لا يلغي غريزة حب الذات ولا يتجاوزها، ولكنه يهذبها، ويطورّها، ويوسع من آفاقها، ويوظفها في خدمة الإنسان والمجتمع. فغريزة حب الذات في إطار المفهوم الإلهي للحياة ليست دافعاً لتحقيق اللذة والمنفعة على حساب الآخرين، وإنما أداة لتحقيق اللذة والمنفعة في خدمة الآخرين، وفي طريق مرضاة الله، والفوز في الآخرة[١٠].

ولا يخفى أن الدافع الحقيقي لمزاولة المشاريع المضرة بصحة المجتمع وسلامته، هو ما ينساق إلى ترجمته وإيجاده، من طموحات هدامة، وآفاق ضيقة، لا ترتقي إلا للمصالح الذاتية، وهو الذي يدفع لتأسيس مناهج الإفساد في حياة البشر، فينغمس في عبادة الأهواء، وهي من المراحل الخطرة التي يتدنى فيها الإنسان فيفقد أهم مميزاته الإنسانية، يقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ما تحت ظل السماء من إله يعبد من دون الله أعظم عند الله من هوى متبع»[١١] فالأهواء والشهوات ترسم للإنسان منهجية مغايرة لتعاليم الدين ومفاهيمه، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللّه ﴾[١٢].

وحينما تتحول هذه إلى غاية وهدف في حياة الإنسان ويصر على تحقيقها فإنه يتجرد عن فطرته السليمة وحياته البسيطة فيتحول إلى مسخ في تعامله مع التعاليم الإلهية، قال تعالى: ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ. وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[١٣]. فتلبية المطالب لإرضاء الذات في حدود المعقول ليس به بأس، بل قوام الإنسان وإصلاح شأنه الحياتي مرتبط بذلك، غير أن الإفراط يجر الإنسان إلى عبادة الذات والانغماس في الأهواء والشهوات وضياع الطريق في الدنيا والآخرة.

ولقد ورد التحذير من جانب الشريعة المقدسة مغبة الوقوع في أحضان الهوى والشهوات، لأنه متى وقع أصبح في غياب وضياع، يقول الإمام علي عليه السلام: «أوصيكم بمجانبة الهوى، فإن الهوى يدعو إلى العمى، وهو الضلال في الآخرة والدنيا»[١٤]، وقال عليه السلام: «إنك إن أطعت هواك أصمك وأعماك وأفسد منقلبك وأرداك»[١٥]، وقال عليه السلام: «إنكم إن أمرتم عليكم الهوى أصمكم وأعماكم وأرداكم»[١٦]. والتاريخ يطلعنا على نماذج مشابهة لهذه الصور التي ترسم عبادة الهوى وترفض التخلي عن ممارسة دور إشباع الذات حتى مع تجلي اقتضاء المصلحة والصلاح ورعاية الحقوق العامة، وهي كثيرة، لا تنحصر في شخصية دون أخرى، لكنها تتشابه في الأدوار وخدمة المصالح الشخصية، فهارون الرشيد

الذي آثر الاستئثار بالسلطة والخلافة كان يدرك جيداً أن الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام -كما آبائه الكرام عليهم السلام- أحق بمقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من جميع الخلق، لكنه ما كان ليسلمه الأمر، وحين سأله المأمون عن موسى بن جعفر عليه السلام قائلاً: من هذا الرجل الذي أعظمته وأجللته وقمت من مجلسك إليه فاستقبلته وأقعدته في صدر المجلس وجلست دونه ثم أمرتنا بأخذ الركاب له؟! قال: هذا إمام الناس وحجة الله على خلقه وخليفته على عباده، فقال له ولده - المأمون - أوليست هذه الصفات كلها لك وفيك؟ فقال: أنا إمام الجماعة في الظاهر والغلبة والقهر وموسى بن جعفر عليه السلام إمام حق، والله يا بني إنه لأحق بمقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مني ومن الخلق جميعاً، ووالله لو نازعتني هذا الأمر لأخذت الذي فيه عيناك، فإن الملك عقيم[١٧].

ثانياً: تغييب المبدئية:

من المفاهيم الخاطئة التي تحتل مساحة كبيرة في حياة الأمم والمجتمعات التعصب للقناعات الشخصية والميولات الفكرية، ورفض الآخر وما لديه من رؤى وأفكار، ولا غرو أن هذه المنطلقات مخالفة لأبسط الموازين العقلية و ترفضها سائر القياسات المنطقية، وهؤلاء بالدرجة الأولى يؤثرون قناعتهم الشخصية على التسليم والقبول بما يتجلى لهم من حقائق ناصعة، فمهما يتضح لهم من معاني وُمُثل تكشف عن صحة تجربة الآخر وأفكاره فإنهم لا يتعاطون معها، بل ربما قابلوا ذلك بعدائية وعنف. وثمة حقيقة ينبغي ذكرها وهي أن هذا التوجه قلما يتوافق مع لغة العقل والموضوعية والانصياع للبراهين العلمية، ويؤثر قناعته الزائفة رفضاً للتسليم والقبول بالمبدئية والقوانين الطبيعية.

ولا مناص من أن هذه الهواجس تستوطن أعماق الإنسان لكنها إنما تتنامى وتتطور بتهيئة المناخ الذي يُعبئ هذا التوجه ليتصاعد هذا الخط ممتداً عبر القنوات المتاحة والمهيأة، فينفلت حينها من عقاله فلا يكترث بأفكار الآخرين وأشيائهم، وتأخذه النزعة العدائية تجاه كل ما هو قيمي وأخلاقي لأنه يخالف فكره ومنطقه، ويوظف كل ما يملك من أدوات معرفية في تأصيل مشروعه هذا وامتداده. والقرآن الكريم تحدث بإسهاب عن النماذج والأفكار التي ابتغت تأسيساً امتدادياً مغايراً لكل ما يمت إلى مفاهيم السماء ومناهجها الخلاقة بصلة، وكان السجال دائراً بين قيم الحق وأبواق الضلال طوال المسيرة البشرية، وكانت العدائية تتجلى بأجلى صورها وأعتى أدواتها للانتصار على المثل والمعاني الخلاقة، لتلقي بالإنسانية جمعاء إلى ردهات الظلام، يقول تعالى: ﴿ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴾[١٨].

ومن جملة الرموز التي أصَّلت لامتداد هذا الخط ليستمر على هذا النمط في التعامل والعلاقة، زعماء قريش وحلفاؤهم، إذ كان لهم فكر عقائدي مختلف، فقريش التي قَصُرَت

عن استدعاء أدلة الاحتجاج والبراهين لتوظفها في معركتها مع رسالة النبي ﷺ وكانت أدواتها غير قابلة للإقناع والموافقة؛ لجأت إلى استخدام العدائية لإخراس المنطق السليم، فبادرت إلى استئصال موضوعية الرسالة وبراهينها الخلاقة بتظليل المجتمع وتغييب كل بارقة حقيقية للنهوض به من وهدة الضياع والظلال، قال تعالى:﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنبُوعًا. أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا. أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاء كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللّهِ وَالْمَلآئِكَةِ قَبِيلاً. أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاء وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إَلاَّ بَشَرًا رَّسُولاً ﴾[١٩].

ثالثاً: القفز فوق الحقوق الإنسانية:

لقد باتت الأعراف الحضارية السائدة تجتهد في مساعيها الرامية إلى مسخ المبادئ والقيم، والإجهاز على المعالم الإنسانية بشتى صورها ومعانيها، بل غدت تعرقل كافة المحاولات الهادفة لصيانة وحفظ هذه الحقوق الإنسانية، بذريعة بناء المدنية والحضارة، وأنْ تُحَوِّلَ الإنسان إلى مجرد أداة في ماكنتها ووسائلها، إذ ليس مهماً كما قد يتصور أن يكون الفرد أكثر فاعلية ونشاطاً في معلم الحضارة ودستورها، وإنما الأهم أن تبقى الحضارة، حتى لو كان الثمن إزهاق إنسانية الإنسان، واستلاب هويته وكافة حقوقه الشخصية والمدنية، لا سيما إذا كانت المهام تقتضي تحقيق النتائج!.

ونشير قبل الحديث عن الحضارة إلى أننا لا نتحامل عليها حين الحديث عنها، بل نُجِلُّ ونُكْبِر ما قدمته من إنجازات ووقفات في سبيل خدمة الإنسانية، فَتَقَدُّم وسائلها وآلياتها على صعيد الخدمة الإنسانية في مجالات الصحة ومكافحة الأمراض، إلى كثير من العلوم والمعارف التي تخدم تقدم الإنسان وتطوره، من الأمور التي يحترمها ويقدرها سائر البشر، أضف إلى ذلك أن شرعنا الحنيف جاءت دعوته صريحة إلى الاستفادة من علوم الآخرين، والاستفادة من خبراتهم وتطلعاتهم، والانفتاح عليهم، وكان هذا الشعار عنوان الرسالة وباعثها، يقول تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾[٢٠].

وقفة مع الحضارة:

لقد قيل: إن الحضارات إنما تتولد لدى المجتمعات البشرية نتيجة الاحتياجات الضرورية، فدافع الحاجة يضغط في هذا الاتجاه لاستمرارية البحث والسعي لتحقيق تلك الغاية، وفي المقابل فإن المجتمعات التي لا تنمو لديها إرادة الحاجة تكون أقل قابلية للانبعاث في تمهيد البناء والنمو، وتتميز الأمم التي تعيش الدوافع وإرادة الحاجة أنها تصل إلى ركب المدنية والحضارة، وقد تتفوق المجتمعات المتحضرة بسبق ركب الحضارة والتقدم، بما ينبعث

فيها من عزيمة وإصرار على تقديم المستحيلات العلمية، واكتشاف الأمور المعقدة، وخلق المعاجز العلمية المتنوعة، ولا غرو أن عصرنا يعايش هذا القبيل من التقدم والإنجاز على شتى الأصعدة والمجالات، لكن لنا أن نسأل أنفسنا، هل إنسان المدنية والحضارة الذي قطع شوطاً كبيراً في التأسيس والبناء، هل يهدف إلى بناء وتعمير البنى الحضارية بعناوينها الحقيقية؟ أو فعلى هدم لا بناء؟

قبل الإجابة لابد أن ندرك حقائق ثابتة ففي الحياة اتجاهان، الأول نحو البناء وعمران الأرض بالحضارة، وهو الوجه الأنيق والجميل للحضارة، الذي يتبنى مشروع بناء حياة البشر وتطويرها، وسائر كل النفوس الإنسانية الطيبة ترتضيه، بل جبلت على موافقته ونادت بإيجاده. أما الثاني فنحو هدم الحضارة، وإفساد القيم الحضارية، وقد جبلت النفوس الإنسانية الطيبة على مقته وعدم موافقته.

فالأول هو الذي يبحث عن احتياجات الناس وما يعود عليهم بالخير والرفاه، ويسعى لإيجاد الوسائل التي تساعد على تسهيل أمور الحياة المعيشية.

أما الثاني فهو الذي يدفع باتجاه تهيئة وسائل هدم الحضارة والإنسان وتدميرهما، ويبحث عن آليات الفتك والإبادة لسائر الأحياء.

فكم يموت من البشر في ماكينة دعوى الحضارة؟ وكم هذه الشعوب المستضعفة التي تعاني ألم الفقر والجوع والحرمان لترتقي فوق أنقاضها الحضارة؟ وكم إنسانٍ يعيش الجهل والضياع واستلاب الحقوق بعناوين الحضارة؟

فالحضارة التي ينبغي لها أن تكون مسخرة بكل إمكاناتها ووسائلها لصلاح شأن الإنسان، وخدمة أموره في الحياة، تتحول إلى معول دمار وهدم لبناء حياته، ولن نأتي بجديد حين القول: إن كل ما في الكون الرحب من مسخرات طُوِّع ليكون في خدمة البشر وإصلاح أمورهم، قال تعالى: ﴿ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ (٣٢) وَسَخَّر لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَين وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (٣٣) وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾[٢١].

أضف إلى ذلك أن عالم الحضارة يسير بركب العلم والتقدم نحو الهدم والدمار، فلعل اكتشافاً علمياً يعد إنجازاً وتقدماً من جهة المظهر، لكن أعماقه تحمل المآسي والأزمات للإنسانية جمعاء، فضلاً عن استقامة الحياة وبقائها، خصوصاً مع وجود وسائل الفتك والدمار المتطورة بسائر أصنافها وأغراضها، ناهيك أن تطبيقاً لفكر حضاري وتحقيقاً لكسب ملموس، يستدعي أن يموت الملايين من البشر حتى لو لم تظهر جدوائية تلك الأفكار والرؤى، وفي نهاية المطاف فإن الحفاظ على المكاسب أكثر احتراماً من المعاني الإنسانية.

إن الحضارة الأوروبية التي أحرزت أعظم ما يمكن أن يتاح من نجاح على صعيد

الإنجاز المادي والسيطرة على الطبيعة قد منيت بأخطر ما يمكن أن يحصل من إخفاق على صعيد بناء الإنسان، ففي حقل الإنجاز المادي نجاح خارق وفي حقل بناء الإنسان إخفاق مأساوي[٢٢].

ولن نكون متجنين على حضارة الغرب إذا أيقنا أنها أقامت سداً منيعاً أمام النهضة الإنسانية لتحول دون وجودها، بل إنها استخدمت كافة ما تمتلك من وسائل وإمكانات لإعاقة مشاريع النهضة، ويكفي أن تتصفح أرشفة التاريخ لتكتشف تلك الجرائم والمآسي التي قدمتها حضارة الغرب.

فالأبحاث تقدر الضحايا من الأفارقة خلال مائة عام بين ١٦٠٠ إلى ١٩٠٠ بأكثر من مائة مليون ضحية بين مستعبد (بكل ما تحمل كلمة العبودية من معنى، وهذا ما تشهد به أمريكا)، وقتيل في المعارك، أو من السياط والتعذيب والاختناق في أقبية السفن التي تمخر عباب الأطلسي. ثم كان إلى جانب ذلك الاندفاع لاستعباد الملايين من الأفارقة اندفاعة أخرى لإبادة عشرات الملايين من الهنود الحمر في الأمريكيتين، وتقدر بعض الإحصاءات أن عدد الهنود الحمر الذين أبيدوا في عصر (النهضة) يفوق مائة مليون إنسان، ثم يجب أن يضاف إلى ذلك مئات الألوف وربما ملايين الضحايا التي تكبدتها بلدان آسيا المختلفة بعد أن انطلق الوحش الأبيض من عقاله[٢٣].

وهاهي القوى الاستكبارية التي تتصدر في عصرنا الراهن زعامة عالمية بما لها من مكانة متقدمة في المدنية والحضارة، تتغاضى عن القضايا الإنسانية ومعاناتها، إلا ما يخدم مصالحها وطموحاتها، وجل مناداتها بالديمقراطية مندرجة ضمن هذا المعطيات، ولذلك فإنها لا ترفع هذه القضية أو تلوح بها في خضم انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان وحرياته إلا ضمن ما ينسجم مع مطالبها، ورغم ما ترفعه من شعارات لحفظ الأمن والدفاع عن الحقوق الإنسانية، فإنها تسوغ للصهيونية العالمية انتهاك الحقوق على أرض فلسطين المحتلة، وتهديد المنطقة برمتها بأسلحة الدمار الشامل، ورغم التقارير المتتالية عن الترسانة النووية التي تملكها الصهيونية، تبقى تلك القوى المتحضرة في صمت تام حيال ذلك، وترفض بما لها من قدرة وصلاحية فتح هذا الملف الذي يتعارض مع مصالحها، بينما تحظره على الدول المجاورة، وتضرب بيد من حديد كل من تحدثه نفسه بامتلاكه، خشية أن يهدد الوجود الصهيوني واستقرار أمنه، وفي الدراسات التي أعدت في مجال التسلح النووي جعلت إسرائيل في المرتبة الثالثة لاقتنائها عدداً كبيراً من الرؤوس النووية، وفي هذا السياق نقلت (مجلة المجتمع) على لسان العضو العربي في الكنيست الإسرائيلي عصام مخول، قال قبل ثلاث سنوات: إن (إسرائيل) لديها من ٢٠٠ إلى ٣٠٠ رأس نووي، لكن اتحاد العلماء الأمريكيين أعلن في العام نفسه أن (إسرائيل) يمكن أن تكون أنتجت ١٠٠ رأس نووي على الأقل، لكن لا يتجاوز ٢٠٠ رأس نووي.

وهناك مصادر أوروبية أخرى كمعهد ستوكهولم الدولي لأبحاث السلام قدرتها أيضاً بحوالي ٢٠٠ رأس نووي، إلا أن هناك مصادر أخرى كمجلة جينز العسكرية المتخصصة قدرت وجود ٤٠٠ إلى ٥٠٠ قنبلة نووية ونووية حرارية لدى إسرائيل[٢٤].

إن هذه النظم الإمبريالية تكرس هذا الواقع المرير، وتتعالى على القيم الإنسانية، وتزهق روحها ومعنوياتها إذا تخلت عن فكرها وثقافتها الاستبدادية، فلا ترفع من الحقوق إلا ما يتوافق مع مخططاتها وميولاتها.

لكن بعد كل ما ذكر كيف يمكن للإنسان أن يكون مصلحاً؟ وما هي مميزات المنهج الذي ينبغي اتباعه؟ وما هي الخطوات الضرورية في هذا المجال؟

أولاً: مقاصد مسارات الإصلاح:

قد تختلف وسائل الإصلاح وتتعدد مفرداتها وأفكارها، حتى تصبح دوائرها واسعة النطاق، مما قد يكون من الصعوبة بمكان السيطرة على وسائلها وآلياتها، من حيث الالتزام بالحيثيات والمضامين التي ينبغي الامتثال لها، ولعله يتكرر ويحدث بشكل دائم، إذ غالباً ما تأتي مشاريع الإصلاح في سبيل البناء، وحفظ الحقوق الإنسانية العامة والخاصة، لكن نتيجة الأخطار التي تهدد الموقف إضافة إلى الظروف المعيشية القهرية تضطر الأدوات (المصلحة) إلى أن تفرض واقعاً ومنهاجاً يجانب قضايا الإنسان، وقد لا يمت للدين بصلة، ناهيك أن وضع الحلول للقضايا والأزمات ربما خالف العقيدة والفطرة، وممارسة استنزال الحلول القهرية بدعوى تطبيق فكر الإصلاح، ودعم مناهجه الفكرية المرسومة، ولذا نجد القيم الإسلامية تجسد المعايير الحقيقية للمعاني والمثل، فهي تحاور وتتحرك انطلاقاً من الدعوة إلى الإصلاح، الذي يحمل هموم المجتمعات وخلاصها من ربقة التخلف والجهل والضياع، فترفض أن تكون وسائلها الإصلاحية غير مشروعة، أو تنفذ إلى الآخرين عبر طرق ملتوية لتحقق الأهداف الشخصية، قال تعالى: ﴿وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِين﴾[٢٥].

ومهما كانت الضرورة ملحة لتأسيس مشروع الإصلاح في الأمة إلا أنه لا يسوغ للمتصدين ممارسات الوسائل الملتوية، باستخدام الطرق الرخيصة كالغش والخداع وتزييف الحقائق، للوصول إلى تحقيق المصالح والأهداف الشخصية، وإنما هو خلاف ذلك.

وما يتجلى لنا من نماذج ناصعة مثلت معيارية الإصلاح وتحقيق قيمه على أرض الواقع ليس بقليل، وقد كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ينأى بمبادئه ومثله أن يتخذ وسائل مغايرة في ممارسة مهام الإصلاح، لذا نجده لا يضطر الآخرين عند تخليهم عنه أو عدم انصياعهم له، بل كان يرفض كل ما يرفع إليه من توصيات وآراء لإخضاع قطاعات الأمة وإلزامها بمشروعه، ويعود رفضه ذلك إلى كونها لا توافق قوانين النظم

الإصلاحية التي يرتضيها، بل كانت أداة لتحطيم المعايير الأصيلة وركائز بنائه القيمي والفكري، فرغم إدراكه عليه السلام لهذه الطرق المقترحة وامتلاكه ما تحتاج إليه من وآليات ووسائل لإعادة ضبط الأوضاع إلا أنه كان يؤثر عدم الانصياع إليها، إذ في اتباعها تقويض لمبادئه وقيمه الأصيلة، يقول عليه السلام: «أترونني لا أعلم ما يصلحكم؟! بلى! ولكنّي أكره أن أصلحكم بفساد نفسي»[٢٦]. ولما قيل له: إن أهل الكوفة لا يصلحهم إلا السيف، قال: إن لم يصلحهم إلا فسادي فلا أصلحهم الله[٢٧]. ولقد استخدم التيار الأموي في صراعه مع أهل البيت عليهم السلام عبر محاولاته المتكررة كل ما لديه من وسائل وسبل كيما يجرد هذه المدرسة العملاقة من منهجيتها وأهدافها الإصلاحية، واستخدم وطَوَّع أرخص الأساليب لاغتيال شخصية هذا الفكر، وطمس مفاهيمه وقيمه، غير أنه باء بالفشل أمام عصامية هذا التحرك وتجلده مع ما يلقاه من حملات التشويه.

وحين عزم سيد الأحرار وأبو الشهداء الحسين بن علي عليهما السلام على النهضة ضد يزيد بن معاوية فإنه ووُجِه بحملة إعلامية واسعة النطاق، وظفت ضده الثقافات والأفكار التي تكرس واقع الانقياد والتخلي عن المهام والوظائف المسئولة، لذلك كان الإمام يشرح للآخرين الأهداف التي نهض من أجلها، ومدى علاقتها بنظم الدين ومفاهيمه، فهي لا تحيد عن أصالة الرسالة ومبادئها، بل تنطلق بمعايير وأسس راسخة في العمق الوجداني الديني، فيقول عليه السلام في رسالته لمحمد بن الحنفية رضي الله عنه: «إني لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا ظالماً ولا مفسداً، إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي».

ثانياً: شمولية المنطلق الإصلاحي:

لكي تتجلى معالم منظومة الإصلاح بكامل حيثياتها ومضامينها وتكون الانطلاقة أكثر وعياً ورشداً، والتفاتاً لأحوال المجتمع وقضاياه، فإنه لا بد من مباشرة دور الإصلاح على أعلى مستوياته، ليشمل سائر الأصعدة، إذ إنه لا يعني مجرد مواجهته لتلك الأطر فحسب، وإنما يتعدى ذلك ليشمل سائر أروقة المجتمع ودوائره بكافة توجهاتها ومشاربها، وقد وردت جملة من الروايات تأكيداً على شمولية بُعْد الإصلاح وعدم اقتصاره على مهام طارئه وحرجة، فيقول الإمام علي عليه السلام: «ثابروا على صلاح المؤمنين والمتقين»[٢٨]. لتبقى الممارسة دائمة ويقظة كيلا تتسرب إلى الأوساط المسلمة ما يشوب علاقاتها ويفسد واقعها، ويقول عليه السلام: «من كمال السعادة السعي في صلاح الجمهور»[٢٩]. وإذا بُذر بين فئات المجتمع وشرائحه ما يعكر صفوهم ويؤسس الفجوة بينهم فإن وظيفة الإصلاح تتضاعف في أهميتها وضرورتها، وورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وصيته لأبي لأيوب الأنصاري رضي الله عنه: «يا أبا أيوب ألا أخبرك وأدلك على صدقة يحبها الله ورسوله؟ تصلح بين الناس إذا تفاسدوا وتباعدوا»[٣٠]. وأمام هذه الرهانات والظروف القاهرة التي تعايشها قطاعات الأمة

حيث تسحق القيم الحقوقية وتستلب خصوصية الإنسان دون أن تحفظ وتراعى من قبل منظمات الحقوق العالمية وهيئاتها، يستدعي ذلك تضافر المساعي والجهود لمضاعفة أدوار الإصلاح بشتى الصور وعلى مختلف المحاور.

ولعل جذر ما نعانيه ونعايشه من أزمة وتقهقر في إنماء حركة الأمة وانبعاثها بثقافة وفكر مثابر، رغم ما نملك من أصالة المنهج والموروث الحضاري الهائل، هو عدم المراجعة الدائمة لأدوات الإصلاح ووسائله، ودراستها بتأن وتعقل لتكون أقدر على استنبات مناخ صحي وتوعوي ينهض بحركة المجتمعات، ويجعلها أكثر انسجاماً وتناغماً مع تلك الرؤى والمفاهيم.

ومع ما نشاهده من مساعٍ مشكورة تبذل في نواحي مختلفة من عالمنا الإسلامي، إلا أن جملة منها تأتي عفوية، ودون تأمل وإدراك لمضامينها وحيثياتها، ومدى صلاحيتها ونفعها لمتطلبات الواقع، وقد تذهب سدى وتتلاشى مع أدراج الرياح، وربما قصرت عن رفد حركة المجتمعات للاستزادة بالبصائر والرؤى الناهضة بمسيرتها وتطلعاتها، ونحن أحوج ما نكون إلى وضع الحلول الملائمة لصياغة نظم إصلاحية أكثر تأثيراً وفاعلية في استيلاد الشخصية الإصلاحية القادرة على مواكبة مجريات الأمور.

ثالثاً: البعد الحقوقي في أطر الإصلاح:

قيم الحضارة في الشرق والغرب هي السرعة في الإنتاج ونماء المادة، وتسجيل أكبر قدر من المكاسب والأرباح، وإقامة الحجارة على جماجم الإنسانية.

عند قراءة صور التاريخ المتناثرة هنا وهناك يمتثل العنوان الحضاري بما أتيح له من إنجازات ومكاسب هائلة، وفي المقابل ما أجهزت عليه من الحقوق الإنسانية، فتلك الحضارات إنما قامت على جماجم الإنسانية، ولم تراع هذه السمة، فهي تتعامل مع الإنسان كآلة، أو مجرد برغي في ماكينتها.

أما النظرية الإسلامية فإن موازينها مختلفة تماماً، بل إنها تترفع على تلك الوسائل والسبل التي مارست القهر والاستبداد بحق المعاني الإنسانية، ولم تتح للإنسان أن يمارس حياة كريمة، فالقيم هي نماء الروح وتحقيق المكاسب المعنوية، ورفع القيم الإنسانية.

إن الحضارات في معلم التاريخ شاهد على أن بقاء الحضارة وخلودها ليس من خلال إنجازاتها واكتشافاتها فحسب، وإن كان ذلك يعطيها طابع التقدم والتطور، لكن بقاءها إنما يكون بالمحافظة على القيم الحقة التي نشأت عليها ركائزها، لذا فإن الكثير من الحضارات تهاوت واندثرت في ردهات العمق الزمني ولم يبقى منها سوى أطلالها حين تخلت عن المنهج السليم.

إن مجتمع ما قبل الرسالة لم يكن يفتش أو يبحث عن معالم الحضارة، وإنما كان

مجتمعاً منعزلاً عن وسائل العلم وآلياته، بعيداً كل البعد عن نسمات التقدم، أو طموح الرقي، وكان منغمراً بالجهل في كافة شؤونه، وتسوده قوانين متناقضة ومضطربة، فضلاً عما كان متفشياً فيه من أعراف وتقاليد، ولذا تبين الزهراء عليها السلام هذه الأحوال المتردية بقولها: «وكنتم على شفا حفرة من النار، مُذْقة الشارب، ونُهْزَة الطامع، وقُبْسَة العجلان، وَمْوِطئَ الأقدام، تشربون الطَّرْقَ، وتقتاتون القد أذلَّة خاسئين، تخافون أن يتخطفكم الناس من حولكم، فأنقدكم الله تبارك وتعالى بمحمّد صلى الله عليه وآله وسلم بعد اللَّتيَّا والَّتي، وبعد أن مُنِيَ ببُهْم الرجال وذُؤْبان العرب، ومردة أهل الكتاب»[٣١] فجاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفجر فيهم ينبوع الحضارة فأشرق فجر التقدم على واقعهم، وغدا ذلك المجتمع يفتش عن وسائل الحضارة وآلياتها في كل مكان، وكانت حركة الدعوة تدفع رسالة العلم والمعرفة ولو كان في ذلك استدعاء للمشقة والعناء (ولو في الصين) فضلاً عن ذلك بعث البعثات لتكتسب الخبرات والمهن المتقدمة، وفي غضون سنوات قلائل وإذا بهم يتبوؤوا موقعاً في سلم الحضارة.

ثم إن الباري عز وجل لم يدع أمة من الأمم في معزل عن معالم الحضارة والتقدم دون أن يهيئ لها الآليات والسبل التي تنبعث بها، فكل أمة لديها من الإمكانيات والقدرات المساعدة على النمو والبناء والتعمير، إضافة إلى بعث المصلحين الذين يعملون على إيقاد الدوافع الحضارية عند الأمم والمجتمعات، وليس هذا مقتصراً على عصر الرسالة والنبوة فحسب، وإنما هو في كل زمان ومكان، غير أن الأمم هي التي تفرط في تلك المدخرات بتعاملها وعدم تعاطيها فتفوت الفرصة تلو الفرصة - وإضاعة الفرصة غصة - وكما يجري التعامل مع مجتمعات الرسالة فإنه ينطبق ويتكرر بصور مختلفة مع الأجيال المتلاحقة، والنظم القانونية تفرض عملية التعاطي والانسجام، فمن ركب ذلك الموج من الأمم والمجتمعات وتمسك بالمعطيات الدافعة للبناء والتغيير فاز بالمكاسب والنتائج الخيرة، والحصول على المرتبة سامية، ومن تخلى أصبح في عداد ركب التخلف والانحطاط.

أضف إلى ذلك أن السماء تعاملت مع الإنسان على أسس متينة وثابتة انطلاقاً من ثقتها بقدراته وما يملك من إمكانيات ووسائل، وبما يتاح له من فرص وافرة، الأمر الذي يمكنه من إنجاز المعجزات وتقديم الأرقام الكبرى في طور البناء الحضاري والإنساني، وإحراز الثروات المتنوعة التي لا حصر لها، فضلاً عن خصوصية المجتمع وما له من خصائص، ولعله أقرب شبهاً بالبحر الذي لا يرى ما في أعماقه وقعره من كنوز وثروات عظيمة، فإن المجتمع تنضوي في أعماقه طاقات وقدرات وكفاءات جبارة للغاية.

فضلاً عن ذلك فإن قيم الدين ومفاهيمه كانت رابطته بالإنسان من أسمى وأرقى الصور، حيث سعت بكل ما تملك من إمكانيات للحفاظ على إنسانيته وحفظ حقوقه، ليس لأنه لا يمتلك في هذه الحياة غير هذا الرصيد فحسب، فإذا افتقده بات لا يملك شيئاً، وإنما انطلاقتها الأصيلة قامت على هذه الركائز والأسس، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً

لِّلْعَالَمِينَ ﴾[٣٢]. إضافة إلى ما عانته الإنسانية طوال حقب التاريخ، من الظلم والاضطهاد والقهر والاستبداد، الأمر الذي استدعى التعامل معه على أساس عادل لتحقيق سعادته واستعادة كرامته المسلوبة، وهذا ما كان يفعله الأنبياء والرسل عليهم السلام في صيانة الحقوق، والنأي عن المساومة في حقوقه وخصوصياته مهما كانت المصالح والأهداف كبيرة، ذلك أن القيم السماوية إنما تستنفر هذه القوى والإمكانات لتحقيق هذه المطالب، ولذا فإنها تستنكر التوفيق على تأسيس دساتير ومناهج تتطلع إلى سحق هذه المطالب، ومن هذا المنطلق غَذَّت صبغة التعامل الحواري على أسس السماحة ونشر الوئام بين الناس كافة □

الهوامش:

(١) سورة القصص، الآية ٤.
(٢) سورة الأعراف، الآية ٧٤.
(٣) سورة الشعراء، الآية ١٥١-١٥٢.
(٤) سورة طه، الآية ١٢٤.
(٥) سورة البقرة، الآية ١١.
(٦) سورة الكهف، الآية ١٠٣ - ١٠٤.
(٧) سورة الفرقان، الآية ٢٣.
(٨) سورة الفرقان، الآية ٤٣.
(٩) سورة الزمر، الآية ٤٥.
(١٠) عبد الجبار، محمد، المجتمع: بحوث في المذهب الاجتماعي القرآني، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م، ص٨٧.
(١١) الري شهري، محمد، ميزان الحكمة، مطابع مركز النشر، ج١٠، ص٣٧٧.
(١٢) سورة ص، الآية ٢٦.
(١٣) سورة الأعراف، الآية ١٧٥-١٧٦.
(١٤) المصدر، ج١٠، ص٣٧٧.
(١٥) المصدر، ج١٠، ص٣٧٧.
(١٦) المصدر، ج١٠، ٣٧٧.
(١٧) الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا، ج ٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ص٨٥، ٨٦.
(١٨) سورة المؤمنون، الآية ٧١.
(١٩) سورة الإسراء، الآية ٩٠-٩٣.
(٢٠) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.
(٢١) سورة إبراهيم، الآية ٣٢ - ٣٤.
(٢٢) شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، بين الجاهلية والإسلام، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص٢٥٨.
(٢٣) شفيق، منير، الإسلام في معركة الحضارة، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، بيروت، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص١٧.
(٢٤) المجتمع (مجلة)، العدد ١٥٥٠، ١٤٢٤/٣/٩هـ، ٢٠٠٣م، ص١٩.
(٢٥) سورة الأعراف، الآية ٥٦.
(٢٦) الري شهري، محمدي، ميزان الحكمة، ج٧، ص٤٧٨.
(٢٧) المصدر، ج٧، ص٤٧٨.
(٢٨) المصدر، ج٥، ص٣٦٣.
(٢٩) المصدر، ج٥، ص٣٦٣.
(٣٠) المصدر، ج٥، ص٣٦٣.
(٣١) الطبرسي، أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م، ص١٠٠.
(٣٢) سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

الفكر المتشدد.. قراءة نقدية

▪▪ الشيخ جعفر الداوود*

استحوذت ظاهرة العنف والإرهاب على اهتمامات دول العالم الغربي والشرقي، حيث أخذت الظاهرة مساحة كبيرة من العناية والاهتمام في وسائل الإعلام المتعددة، وأصبح العالم على أهبة الاستعداد لمواجهة خطرِ طوفان الإرهاب، وشُكلت اللجان المشتركة بين الدول، وعُقِدت المؤتمرات والندوات، وكَثُرت الدراسات المتعددة التي سلّطت الأضواء على أبعاد ظاهرة العنف والإرهاب في كل جوانبه وزواياه.

وما يهمنا في البحث هو:

أولاً: تحديد مفهوم الإرهاب وانعكاساته السلبية على واقع المجتمعات.

ثانياً: عوامل النشوء.

ثالثاً: الحلول والعلاج.

تحديد مفهوم الظاهرة

ثمة اختلاف كبير بين المنظور الغربي والمنظور الإسلامي في تحديد مفهوم العنف والإرهاب، فالغرب يستعمل معاييره الخاصة التي من خلالها يتمكن من الحصول على قدر عالٍ من المكاسب والمصالح الخادمة لقضاياه المتنوعة فيلجأ إلى هذا التعريف:

١ـ كل دولة تعلن تمردها على القرار والموقف الغربي فهي شريكة في الإرهاب «من لم يكن معنا فهو ضدنا».

* عالم دين - السعودية.

٢ـ نبذ الاحتلال، ومقاومة المستعمر كما في فلسطين ولبنان.. يعد إرهاباً وعنفاً.

٣ـ المطالبة بالحقوق المنتزعة والعمل والسعي من أجل استرجاعها -أيضاً- يُعنون بعنوان العنف والإرهاب!!

وفي المنظور الإسلامي يعدُّ ما حدده ويحدده الغربيون في تعريفهم للمصطلح هو في حد ذاته عنفاً وإرهاباً دولياً. ففرض الموقف والفكرة وإلزام الطرف الآخر (دولة، مجتمعا، حركة، فرداً) باتباعه هي عملية إرهابية بشعة. ومقاومة المحتل ونبذ المستعمر هو حق مشروع يدخل في إطار الكفاح والجهاد ولا يدخل في دائرة العنف والإرهاب. ومن سلب الحقوق، وصادر الحريات، وتسبب في إلحاق الضرر، فهو السائس للإرهاب.

ولا ريب في أن العنف والإرهاب الذي يتفق عليه العقلاء هو:

أولاً: الإرهاب الذي يتسبب إلحاق الأذى والضرر بالممتلكات والأرواح والأموال دون التفريق بين العدو والصديق وبين المجرم والبريء.. والعدو هو من انطبقت عليه صفات العداوة شرعاً، أي ما كان معادياً للدين والتعاليم الشريعة، وليس المعادي لفكرة وضعية والمناوئ لموقف يسمى عدواً.

ثانياً: عنف النفي وإقصاء الآخر: ويعني احتكار الحق، والتشكيك في أفكار ومواقف ومعتقدات كل من يخرج عن دائرته ولا يسير في خطه، ولا يقل هذا النوع خطورة عن الأول، بل هو الباعث والقاعدة لكل موقف متشدد، وأيضاً هو الطريق المؤدي إلى الإرهاب الجسدي من قتل وتصفية وإبادة.

ثم إذا كان النوع الأول يرمي إلى الإضرار بالجسد أو بالممتلكات، فإن العنف الآخر.. يؤدي إلى اغتيال الشخصية وتجريدها من كل قيمة أقرها الإسلام، ومن ثمّ الإجهاز عليها بفتاوى التكفير أولاً، والتخوين والتجريم ثانياً (وتصنع العملية باسم الدين والمبدأ) في جريمة بشعة ارتدت عباءة الإسلام!!

إنّ ادعاء الأفضلية هو توهم نفسي مُجرد من التعقل والإدراك بل من كل قيمة إنسانية، وأصل التوهم هذا نشأ من (إبليس) فهو أول مخلوق أصّل هذه النظرية المقيتة (ادعاء الأفضلية) وأركزها في أذهان -الجُهال- قال تعالى: ﴿قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[1].

كان يظن أن عنصر النار أفضل من عنصر الطين، وهو توهم زائف «لأن التراب ليس بأدنى من النار، وإنما هو أفضل منها بكثير؛ لأن كل الحياة ومصادر الحياة أصلها من التراب»[2].

إذن توهم إبليس نابع من غروره وتكبره وجهله، وهذه الصفات هي التي اتحدت وأسقطته إلى الحضيض بعد سنين طوال من مرافقة الملائكة.

هذا الشعار (الشيطاني) تبنته فئات في التاريخ الإنساني وزعموا أنهم الأفضل في الخلق

والخلقة، فاليهود ادَّعوا أنهم شعب الله المختار، وأنهم المقربون المفضلون عنده. ثم تسللت هذه الفكرة إلى ساحتنا.. فغدت من أكبر النكبات التي حاقت بالفكر وهي ظاهرة «التشدد والتطرف» وهي الظاهرة التي تصطدم مع مفردات القوانين الطبيعية والإنسانية.

«لأنه يعمل ضد قوانين الطبيعة التي تقوم على التوازن ويقوم الكون على التوازن، فزيادة البوتاسيوم أو نقصه في الدم إلى الحد الحرج تقود إلى توقف القلب بالاسترخاء أو الانقباض. وزيادة النحاس في الجسم يقود إلى تشمع الكبد بمرض ويلسون. والكهرباء جيدة عندما ترفع الثقل في المصاعد، ولكنها قاتلة إذا نزلت من السماء على شكل صاعقة. وأفضل حالة للطاقة هي أن لا تجمد، والماء جيد إذا حبس خلف السد، وهو مدمر إذا جاء على شكل طوفان»[٣].

خطر الثقافة الصدامية

لقد أسفرت هذه الثقافة عن إفراز مواقف وأحداث بالغة الخطورة، عانى منها المسلمون قبل غيرهم، فإطلاق فتاوى التكفير المفتقرة للدليل، والمنبثقة من تراكمات جاهلية، وانفعالات نفسيه، وجهل مركب، ادَّى إلى زعزعة الأمن الإنساني والاجتماعي.

كما أنها رسمت صورة قاتمة مشوهة عن الإسلام والمسلمين في أذهان الغربيين، وغدا العالم الغربي بدوله وشعوبه لا يفرق بين مسلم واعٍ وبين مسلم جاهل يُنسب إلى الإسلام بالقول لا بالفعل، وبمد هذا الانطباع السلبي الذي تركته ثقافة التشدد، استفادت القوى المعادية، والصهيونية العالمية من جراء ما حدث.

فباتت تنشر وتبث ثقافة البغض والكراهية إزاء العرب والمسلمين، وجعلتهم في خانة القتلة والسفّاحين، وقد لعب الإعلام الغربي بوسائله المتعددة دوراً كبيراً في تأصيل هذه القناعة في أذهان الشارع. مما أدى إلى تفاقم الأزمة مع المسلمين، وتحميلهم مسؤولة كل ما حل بهم من أزمات وأحداث.

تبعثر الجهود وتشتت الطاقات:

إن من أولوياتنا في العمل.. هو تضافر الجهود وجمع الكفاءات للوقوف والتصدي لمخططات الأعداء ومؤامراتهم والتي اتخذت أشكالاً متعددة للتأثير على عقل المسلم وفكره، ومن أخطر آليات التأثير لدى الغرب هو الإعلام والغزو الثقافي، فقد غُزينا في عقر دورنا ويكاد أن يسحب البساط من تحت أقدامنا من خلال الأفلام، والمسلسلات، وبرامج الإغراء.. الهادفة إلى المتاجرة بالغرائز والشهوات، والرامية إلى سلب هويتنا وانتزاع أصالتنا.

إن طوفان الخطر الذي يلاحقنا، يدعونا أن نفكر جدياً في إيجاد آليات تؤهلنا للوقوف أمام المخاطر، فخيارنا الذي لابد منه، هو نشر ثقافتنا الإسلامية بكل أبعادها وجوانبها

المشرقة.. بعقلانية وحكمة وموضوعية.

قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[٤]، وأيضاً تحصين الأجيال القادمة بالفكر الاحترازي الذي يصونهم من المخاطر ويحفظهم من الانزلاق في مهاوي الأذى، ويحول بينهم وبين الارتماء في أحضان الانحراف.

ومسؤولية الإنهاض أيضاً:

إن الطموح يحدونا لأن نصنع قوتنا بأنفسنا، لتكون الركيزة المتينة لفاعليتنا وتأثيرنا. ونحن ندرك أن قوة الأمم والحضارات والمجتمعات والأفراد تكمن في تعدد الكفاءات وتنوع القدرات في كافة التخصصات الحياتية والميدانية، وهي التي تسهم في عملية الإنهاض والبناء الاجتماعي، كما أن قوتها تستوجب احترامها وتقديرها لدى سائر القوى وأن تكون بمنأى عن الإبعاد والتهميش.

بيد أن وجود أزمة داخلية تنبثق من أوساط الأمة كأزمة الثقافة المتشددة (الصدامية) كفيلة بأن تُحْدِث شرخاً كبيراً في الجسد الإسلامي، وتسبب إرباكاً يهدد أمن المجتمع بلا استثناء، فتسود الفوضى، وتتجه التيارات الناشطة في بُعد الإصلاح الاجتماعي لإثبات وجودها بعد تعرضها لحملات التخوين والتجريم والتكفير، فتتراجع المسيرة البناءة الرامية لتأصيل معالم الخير في بقاع الأرض، وتضعف الطاقات وتخبو القدرات، وتصبح الأمة في دوامة الصراع الداخلي وساعتئذٍ إذ تتخلى -قهراً- عن أهدافها وغاياتها لتشتغل بخطرها الداخلي.

عوامل نشوء الفكر الصدامي

إن إطلاق العنان للفكر المتشدد يلحق دماراً وخللاً في العقول والتفكير، ناهيك عن دوامة العنف والخراب الاجتماعي الذي يتحرك بسبب آثاره السلبية، ثم لا ننسى حجم الخطر الذي يحيق بالنشء والشباب وذلك عبر تسلل أفكاره إلى ساحة أذهانهم.

فاللازم هو وضع الظاهرة تحت مجهر التقويم ثم اللجوء نحو السبل التي من خلالها نتوقى إفرازاته المقيتة. وللوصول إلى سبيل العلاج تكون الحاجة ماسة أن نضع أيدينا على دواعي وأسباب نشوء الظاهرة.

١- التدين المفتقر للوعي:

في الوقت الذي تدعونا تعاليم الشريعة بالتقيد والالتزام بالأوامر والنواهي لتحقيق عامل الاستقرار في المسيرة الحياتية، تدعونا أيضاً أن يتزاوج الالتزام الديني بقيم الفكر

والعقل ليعطي ثماره الطيبة، وتنعكس آثاره الإيجابية على واقع الفرد وواقع الاجتماع، ولذا أكدت تعاليم السماء على ضرورة إعمال العقل في كل حركات وخطوات ومواقف الإنسان لتكون قريبة من الحق والصواب.

- «لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر. فأدبر فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، إياك آمر وإياك أنهى وإياك أثيب وإياك أعاقب»(٥).

- عن سليمان، قال: قلت لأبي عبدالله الصادق عليه السلام: «فلان من عبادته ودينه وفضله كذا وكذا، قال: فقال: كيف عقله؟ فقلت: لا أدري، فقال عليه السلام: إن الثواب على قدر العقل»(٦).

- وعن أنس بن مالك قال: «أثنى قوم على رجل عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صلى الله عليه وآله وسلم كيف عقله؟ قالوا: يا رسول الله! نخبرك عن اجتهاده في العبادة وأصناف الخير، وتسألنا عن عقله؟!

فقال صلى الله عليه وآله وسلم: إن الأحمق يصيب بحمقه أعظم من فجور الفاجر، وإنما يرتفع العباد غداً في الدرجات وينالون الزلفى من ربهم على قدر عقولهم»(٧).

وكثيرة هي النصوص التي تحث على تحكيم العقل في كل أبعاد دين الإنسان ودنياه، ولأن تغيبه في أي بعد من الأبعاد هو توهين لذات العمل وتقريبه من مواطن الزلل والخطل. -فمثلاً- فإذا انبثق التدين من العقل كان أكثر ارتكازاً وثباتاً في النفس، لأنه يتقوم بالوعي والتعقل، فعليه تَؤُدى الفرائض وتقام الواجبات وتُحيى السنن بباعث القناعة بذات الهدف، وهنا يشير الشهيد السيد محمد باقر الصدر في هذا الصدد إلى: «أن هناك فرقاً بين الحرارة الإيمانية وبين الوعي والإدراك الإسلامي، وقد تؤدي الحرارة الإيمانية بالإنسان إلى التضحية والجهاد والفداء إلا أنها تفتقد النضج والوعي السليم بذات الهدف»(٨).

- «إن التدين يشبه الملح والهورمونات في البدن فمن دون الملح في الطعام يفقد نكهته، ومن دون التدين في الحياة تنقلب الحياة إلى آلة لا معنى لها، وبقدر حاجة البدن الضرورية للملح بقدر تسممه إذا زادت الجرعة، ولكن قبضة من ملح الطعام تجعل النفس تعافه.

فهذه جدلية التدين والتعصب، وإذا أخذ التدين بجرعته المناسبة واقترن بالوعي أعطى للحياة معنى، ونشر الرحمة والحب، وإذا زادت الجرعة انقلب الوعي إلى تعصب والحياة إلى جحيم لا يطاق، وظهر للسطح تدين ضد الحياة والدين»(٩).

٢- الفهم السقيم لتعاليم الدين:

وهو أمر يكاد أن يكون نتيجة طبيعية لتغييب العقل وانحسار أسس التفكير والوعي لدى الإنسان، وعلى أثر ذلك تنبثق الآراء وتطلق الأفكار لتكون ارتجالية مفتقرة إلى العلم

والتفكير، وتصبح المواقف سقيمة وسلبية تبعاً لسقم وسلبية الآراء والأفكار.

ولذا يؤخذ على أصحاب التيارات المتشددة في فكرها، سرعتها في إطلاق الأحكام وتصنيف الناس والفئات المغايرة لنهجها في خانات الكفر ووضعهم في دوائر الشرك والضلال -خصوصاً- إذا جُوْبِهت بالنقد أو الرفض. وهذا ما كان متجلياً في سيرة الخوارج الذين رفعوا أول شعار إرهابي وهو: من لم يكن معنا فهو ضدنا بل ضد الدين، شقوا طريقهم نحو العنف والإرهاب والتنكيل بمن يقف في طريقهم أو لا يُسلِّم بأفكارهم، فارتكبوا الجرائم، وسفكوا الدماء، وانتهكوا الأعراض، وعاثوا في الأرض فساداً، وكل ذلك باسم الدين وتحت راية الإسلام.

«ويذكر التاريخ بعض موارد ومظاهر تطرفهم منها: أنهم أصابوا في طريقهم مسلماً ونصرانياً فقتلوا المسلم لأنه عندهم كافر لمخالفته معتقدهم، واستوصوا بالنصراني وقالوا: احفظوا ذمة نبيكم!!

- وأقبل واصل بن عطاء مسافراً مع رفقة له فأحسّ بالخوارج متمركزين في أحد منعطفات الطريق، فأصاب الهلع رفاقه خوفاً من بطش الخوارج لكنه طمأنهم بأنه سيؤمن لهم النجاة بادعائه أنه وأصحابه مشركون أمام الخوارج، وبالفعل لم يعتد الخوارج عليهم بل طبقوا عليهم قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾.

- ولقيهم عبدالله بن ضباب صاحب رسول الله ﷺ وفي عنقه مصحف وهو راكب على حمار ومعه زوجته وكانت حاملاً فقالوا: إن هذا الذي في عنقك يأمرنا بقتلك!! وفي هذه الأثناء بادر رجل منهم إلى رطبة سقطت من نخلة فوضعها في فيه فصاحوا به فلفظها تورعاً، وعرض لرجل منهم خنزير فضربه فقتله. فقالوا: هذا فساد في الأرض وحكموا عليه باسترضاء الخنزير!!

فلما رأى ذلك منهم عبدالله بن ضباب قال: لئن كنتم صادقين فيما أرى فما عليَّ منكم، بأس إني لمسلم ما أحدثت في الإسلام حدثاً ولقد أمّنتموني وقلتم لا روع عليك. فقالوا له: ما تقول في علي بعد التحكيم والحكومة؟ قال: إن علياً أعلم بالله منكم وأشد توقياً في دينه وأنفذ بصيرة.

قالوا: إنك لست تتبع الهوى إنما تتبع الرجال على أسمائهم، والله لنقتلنك قتلة ما قتلناها أحداً، فأخذوه فكتفوه ثم أقبلوا به وبامرأته وهي حبلى في آخر شهر لحملها فأضجعوه فذبحوه وسال دمه في النهر، وأقبلوا إلى المرأة فقالت: إنما أنا امرأة ألا تتقون الله؟ فبقروا بطنها وقتلوها!! كما قتلوا ثلاث نسوة من طيئ، وقتلوا أم سنان الصيداوية»[١٠].

وبهذا أصبح الخوارج مضرباً للمثل في التشدد والعنف والصدام مع كل فئات الأمة.

وفي الاتجاه السياسي والثقافي الديني تميزوا بعدم مصداقية آرائهم لأنها كانت تتصف بالتذبذب وعدم الثبات، ويُعزى السبب في ذلك إلى كون حركتهم حركةً انفعالية بعيدة عن العقلانية، وهنا يشير د. حسن إبراهيم حسن إلى ترددهم والذي ينم عن ضحالة في وعيهم «ولكن أمر هذا الحزب الجديد يدعو إلى العجب، فإنهم لم يبنوا خروجهم على أمر معقول يبرر الخروج لأنهم هم الذين أشاروا بهذا التحكيم، وإن علياً لم يقبله إلا بعد أن أكرهوه على قبوله، فكيف إذن يسوغون لأنفسهم أن يخرجوا على ما أبرموه»[١١].

ثم المؤاخذة الأخرى على طبيعة فكرهم: الجهل والتشدد.. فمن فرط جهلهم وشدة تطرفهم «يرون من اعتقد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ثم لم يعمل بما يفرض الدين وارتكب الكبائر فهو كافر، وهكذا كانت أفكارهم في الدين لا تقل عن أفكارهم في السياسة، وكان لتعصبهم السياسي أثر كبير في وجهة نظرهم الدينية، إذ كانوا أشداء في الدين غير متسامحين لا تعرف المرونة ولا اليسر إلى نفوسهم سبيلاً.

والغريب في الأمر أن الخوارج كانوا يبالغون في تمسكهم بالقرآن الكريم وكانوا مواظبين على الصلوات والصيام بل حتى قيام الليل، بيد أنهم غلوا في أفكارهم حتى عدّوا مرتكب الكبيرة بل مرتكب الصغيرة كافراً، وكانوا يتشددون في النظر إلى مخالفيهم من المسلمين فيعدونهم كفاراً، بل كانوا يعاملونهم بما هو أقسى من معاملة الكفار»[١٢].

وهكذا لم تتوقف ثقافة التشدد والتعصب وحملات التشكيك والتكفير بين فرق المسلمين عن ضعف شوكة الخوارج وانحسار تيارهم إلى حدٍ ما، بل حلت بالمسلمين كوارث وأزمات ودخلوا في دوامة الصراع الداخلي بسبب التعصب والتشدد، «ونتج من وراء ذلك ثورات دموية ذهبت بكثير من النفوس والأموال بشكل يبعث على الأسف الشديد لما حل من التطاحن بين المذاهب، فأصبحوا أعداءً متخاصمين في المعتقدات، وقد عامل بعضهم بعضاً معاملة الخارجين عن الدين حتى قال محمد بن موسى الحنفي قاضي دمشق المتوفى سنة ٥٠٦هـ «لو كان لي من الأمر شيء لأخذت على الشافعين الجزية»، ويقول أبو حامد الطوسي المتوفى سنة ٥٦٧هـ: «لو كان لي أمر لوضعت على الحنابلة الجزية»[١٣].

«وإذا نظرنا إلى الحوادث المؤلمة التي حصل فيها التشاجر والتطاحن بين معتنقي المذاهب الأربعة، فإن ذلك يبعث في نفوسنا الألم، مما وصلت إليه الحالة السيئة بين جماعات الأمة، ويدلنا ذلك بوضوح على إبطال من يدعي لهم الاتفاق وعدم الخلاف، وهو بذلك يستدل على أحقية مذاهبهم، وصدق معتقداتهم، كما ذهب إليه صاحب كتاب التبصير وغيره ممن يطلقون الأقوال بدون تدبر، ويحكمون بدون تثبت. ليت شعري أخفيت عليهم تلك الحوادث التي وقعت بين الحنفية والحنابلة والشافعية، يوم قام خطباء الحنفية يلعنون الحنابلة والشوافع على المنابر، والحنابلة يحرقون مسجداً للشافعية بـ(مرو). وتقع هناك فتن ذهب تحت هياجها خلق كثير، ويعظم الأمر والخلاف بين الحنفية والشافعية

في (نيسابور)، وتقع فتنة مبعثها التعصب المذهبي، فتحرق الأسواق والمدارس، ويكثر القتل في الشافعية فينتصرون بعد ذلك على الحنفية، ويسرفون في أخذ الثأر منهم وذلك في سنة ٥٥٤هـ، ومثلها تقع بين الشافعية والحنابلة، وتضطر السلطة إلى التدخل في حسم النزاع بالقوة، وذلك في سنة ٧١٦هـ، وكثر القتل وحرق المساكن والأسواق في أصبهان وكان منشؤه التعصب»[١٤].

محنة خلق القرآن:

ثم لا ننسى محنة خلق القرآن «وما حدث من ورائها من تكفير البعض للبعض؟... ويقول أبو عبدالله محمد بن يحيى الدهلي المتوفى سنة ٢٥٥هـ: من زعم أن القرآن مخلوق فقد كفر، وبانت منه امرأته، فإن تاب وإلا ضربت عنقه، ولا يُدفن في مقابر المسلمين، ومن وقف وقال: لا أقول مخلوق أو غير مخلوق؛ فقد ظاهر الكفر، ومن زعم أن لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع، ولا يُدفن في مقابر المسلمين»[١٥].

فالتكفير وعدم التسامح مع الآخر، وإغلاق باب الحوار، والاضطهاد والإكراه، ونبذ الآخر هو إرهاب فكري مقيت تكرر عند كل الأمم، ولقد حذر رسول الله ﷺ من أن يُشهر مسلم على أخيه المسلم سلاح التكفير ففي الحديث عنه ﷺ: «من قال لأخيه: يا كافر فقد باء أحدهما»[١٦].

وعن الإمام علي عليه السلام: «إذا اقال المؤمن لأخيه: أف؛ انقطع ما بينهما فإذا قال له: أنت كافر؛ كفر أحدهما، وإذا اتهمه انماث الإسلام في قلبه كما يماث الملح في الماء»[١٧].

وعن أبي جعفر الإمام الباقر عليه السلام: «ما شهد رجل على رجل بكفر قط إلا باء به أحدهما، إن كان شهد على كافر صدق، وإن كان مؤمناً رجع الكفر عليه، فإياكم والطعن على المؤمنين»[١٨].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «ملعون ملعون من رمى مؤمناً بكفر ومن رمى مؤمناً بكفر فهو كقتله»[١٩].

كيف نتوقى الفكر المتشدد؟

ثمة عوامل احترازية من شأنها أن تسهم في بناء السور الوقائي المانع لأي فكر سقيم يدعو للعنف والإرهاب:

١ـ الانفتاح والاطلاع على أمهات الأفكار المتعددة التي تتبناها المدارس والمذاهب الإسلامية سواء الأفكار المرتبطة بالجانب العقدي أو الفقهي، أو الثقافي، فالاطلاع من قرب وعن كثب على مصادر تلكم النظريات والأفكار يزيل ركام الإشكالات العالقة في الأذهان بسبب الموروث الاجتماعي، أو النقولات المفتقرة للموضوعية والعقلانية، أو بسبب الأجواء

المضادة لأي فكر.

والأمر الذي يدعو للغرابة أننا ننفتح على أفكار ونظريات غربية (وهي خارج الدائرة الإسلامية) في النواحي التربوية أو الاجتماعية أو العلمية.. بل نواظب سنوات ونحن نتلقى في المدارس والجامعات ونلتقط من أفكارهم ونظرياتهم في وسائل الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب، فمن الأولوية أن ننفتح على بني جلدتنا وشركائنا في الدين.

وما يجدر ذكره في هذا السياق أن الانفتاح على أفكار الغير لا يخدش في القناعة الخاصة، ولا يضر بولاء كل فئة لمذهبها، ولا يشكل خطراً على أفكارها ومواقفها، ولا يسحب البساط من تحت أقدامها وأقدام أفرادها، فلكل فرد من أفراد الأمة حق الاحتفاظ بهويته المذهبية التي يتعبد بها.

فيبقى الاطلاع عاملاً إيجابياً ينتزع فتيل المشاحنة والتراكمات السلبية الجاهلية.

الانفتاح في مدارس أهل البيت عليهم السلام:

أولاً: تميزت مدرسة الإمام جعفر الصادق عليه السلام بالانفتاح على كافة فرق ومذاهب وأطياف المسلمين آنذاك، ولم تكن مدرسته التي أسسها في المدينة المنورة تستأثر بالشيعة دون غيرهم، فلقد فتح أبوابها لكل مذاهب وتيارات المسلمين ولم تفرق أو تميز بينهم في طريقة التلقي والتحصيل، وكان الجميع منهم يحظى بالاحترام والتقدير من قبل الإمام الصادق ورجاله وأصحابه، وكان يعزز هذا الجانب في نفوس أصحابه حيث يأمرهم بدعوة الناس وإرشادهم وتعليمهم مسائلهم الشرعية كل وفق مذهبه، فلقد «كان أبان بن تغلب من خواص الإمام الصادق عليه السلام، وقد أمره أستاذه أن يجلس للإفتاء في مسجد المدينة، ولأن السائلين والمستفتين كانوا يختلفون في مذاهبهم ومراجعهم، فقد وجه الإمام إلى إلاّ يقتصر على نقل رأي مذهب أهل البيت أو فتاواهم، بل يُفتي السائلين حسب مذاهبهم، يقول له الإمام الصادق عليه السلام: «انظر ما علمت أنه من قولهم فاخبرهم بذلك».

وينقل الشيخ أبو زهرة قصة مشابهة عن تلميذ آخر للإمام عليه السلام وهو مسلم بن معاذ الهروي أنه كان يجلس في المسجد ويفتي الناس بأقوال الأئمة جميعاً حتى قال له يوماً سيدنا جعفر: بلغني أنك تجلس في المسجد وتفتي الناس. أجاب: نعم وكنت أود أن أسألك عن ذلك إذ يأتيني الرجل فأعرفه على مذهبكم فأفتيه بأقوالكم، ويأتيني الرجل فأعرفه على غير مذهبكم فأفتيه بأقوال مذهبه، ويأتيني الرجل فلا أعرف مذهبه. فأذكر له أقوال الأئمة وأدخل قولكم بين الأقوال، فأشرق وجه سيدنا الإمام الصادق رضوان الله عليه وقال: «أحسنت أحسنت هكذا أنا أفعل» لأنه كان إذا سُئل عن مسألة ذكر كل أقوال العلماء فيها»[٢٠].

وثانياً: ضمت ٤٠٠٠ طالب من مختلف الأقطار والأمصار: الحجاز، العراق، الشام،

وفيهم رؤوساء وأعيان وزعماء مذاهب، كأبي حنيفة صاحب المقولة المشهورة: «لولا السنتان لهلك النعمان»، ومالك بن أنس، وسفيان الثوري.

«وبالتالي عرفنا بأن معظم هؤلاء الأئمة أخذوا من هذه المدرسة أفكارهم الدينية، حتى أن ابن أبي الحديد أثبت أن علم المذاهب الأربعة راجع إلى الإمام في الفقه. وقال المؤرخ الشهير أبو نعيم الأصفهاني: «روى عن جعفر عدة من التابعين منهم: يحيى بن سعيد الأنصاري، وأيوب (السختيالي)، وأبان بن تغلب، وأبو عمرو بن العلاء، ويزيد بن عبدالله بن هاد، وحدّث عنه الأئمة الأعلام: مالك بن أنس، وشعبة الحجاج، وسفيان الثوري، وابن جرح، وعبدالله بن عمران وروح بن القاسم، وسفيان بن عيينه، وسليمان بن بلال، وإسماعيل بن جعفر، وحاتم بن إسماعيل، وعبد العزيز بن المختار، ووهب بن خالد، وإبراهيم بن طهمان، وآخرون، وأخرج عنه مسلم بن الحجاج في صحيحه محتجاً بحديثه»[٢١].

٢ـ نبذ التعصب:

الخلاص من مأزق التعصب البغيض يكمن في الخروج من ضيق الانغلاق إلى الانفتاح على الرأي الآخر، فلابد من التعاطي إيجابياً مع الرأي المتعدد، والقناعة المتعددة، والسعي قدماً لإذابة جليد الخلاف والتباعد، وذلك بنشر قيم التسامح والاحترام المتبادل، والعزوف عن التجريم والتهميش، والصدود عن حملات التكفير والتشكيك بالآخرين، ونضع تعاليم الإسلام نصب أعيننا.. التعاليم التي تؤكد على دماثة الخلق، ونبذ الفظاظة والغلظة مع من تختلف معه، لأن الغلظة في القول والفعل توجب نفور الطباع، وتؤدي إلى اختلال في العلاقات الإنسانية الاجتماعية، ولذا نهى الله عز وجل نبيه ﷺ في مقام الإرشاد: ﴿ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ﴾[٢٢].

ورُوي عن سلمان الفارسي أنه قال: «إذا أراد الله هلاك عبد نزع منه الحياء، فإذا نزع منه الحياء، لم يلقَ إلا فظاً غليظاً، فإذا كان فظاً غليظاً نُزعت منه رتبة الإيمان، فإذا نُزعت منه رتبة الإيمان لم يُلقَ إلا شيطاناً ملعوناً»[٢٣].

وعن النبي الأكرم ﷺ: «ألا أنبئكم بالمسلم - من سلم المسلمون من لسانه ويده»[٢٤].

وعنه ﷺ: «لَعْنُ المؤمن كقتله»[٢٥].

وعنه ﷺ: «إني لم أُبعث لعّانا، وإنما بُعثت رحمة»[٢٦].

٣ـ الحوار:

تدعو تعاليم الإسلام إلى مسؤولية هداية الآخرين، والسعي لإقناعهم، ومن ثم تأصيل تعاليم ومفاهيم الشريعة في نفوسهم عبر الحوار الهادف، والمناقشة الموضوعية، البعيدة عن

حالات القسر والتوتر والانفعال. فالجو الذي يسودْ الحوار والنقاش ينبغي أن يكون ضمن مناخ إيجابي حر يقوم على الاحترام المتبادل.. ليكون طريقاً مؤدياً إلى الحق.

وقد حث الإسلام على الحوار مع أصحاب الأديان والعقائد الأخرى، حيث حرص علماء المسلمين وأئمتهم على إجراء حوار مع زعماء وأتباع الأديان الأخرى من المسيحية واليهودية والمجوسية وغيرها، وهذا ما كان جلياً في تاريخ أئمة أهل البيت عليهم السلام «بإعداد من الخليفة العباسي المأمون عُقِد مجلس مهيب للمناظرة والحوار بين أئمة وقادة الأديان والمبادئ، وشارك فيه الجاثليق كبير النصارى، ورأس الجالوت زعيم اليهود، والهربذ الأكبر ممثل الزردشتية، وعمران الصابي قطب الصابئة، والفيلسوف قسطاس الرومي، وجمع من المتكلمين وكان المتصدي لمحاورتهم ومناظرتهم إمام المسلمين الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، وقد انعقد هذا المحفل خلال الثلاث سنوات الأول من القرن الثالث الهجري في مرو عاصمة الخلافة آنذاك.

إن الحوار الذي ينقل التاريخ حصوله في ذلك المحفل المهيب يمثل وثيقة تاريخية فكرية عظيمة، كما أنه حوار ممتع يعكس أجواء الحرية والانفتاح، وروح الموضوعية والأدب التي تحلى بها أئمة الإسلام.

كان المجلس غاصاً بأهله من أصحاب الديانات ومسؤولي الدولة وقادة الجيش، يتصدره الخليفة العباسي وقد أجلس الإمام الرضا إلى جانبه، بينما احتل رؤساء الأديان مواقعهم البارزة، وأعلن الخليفة المأمون بدء الحوار بالتفاته إلى الجاثليق كبير النصارى مخاطباً له:

يا جاثليق هذا ابن عمي علي بن موسى بن جعفر وهو من ولد فاطمة بنت نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وابن علي بن أبي طالب، فأحب أن تكلمه وتحاجه وتنصفه.

فقال الجاثليق: يا أمير المؤمنين كيف أحاج رجلاً يحتج عليّ بكتاب أنا منكره، ونبي لا أؤمن به؟

فقال الإمام عليه السلام: يا نصراني فإن احتججتُ عليك بإنجيلك أتقرّ به؟

أجاب الجاثليق: وهل أقدر على دفع ما نطق به الإنجيل، نعم والله أقرّ به على رغم أنفي...»[٢٧].

وللمزيد من التفصيل نحيلك أيها القارئ الكريم إلى كتاب -الاحتجاج- لمؤلفه: أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي.

وأخيراً يبقى الحوار الأسلوب الأمثل للوصول إلى علاج أزماتنا ومعضلاتنا التي نعاني منها جميعاً باختلاف مذاهبنا وأطيافنا، لقد آن الأوان لنسهم في صياغة الخطاب العلمي والموضوعي الذي من شأنه أن يصحح مسار علاقاتنا، وأيضاً نواجه به أزمة ضيق الأفق وانحسار الوعي، فبالحوار ننزع فتيل العنف والإرهاب الفكري الداعي إلى إقصاء ونبذ من نختلف معه في فكرة أو قناعة أو مسلك.

بالحوار المبني على الأسس السليمة، والمؤطر بضوابط الشرع والأخلاق يُتاح لكل طرف المجال ليعرض فكره وقناعاته في مجمل القضايا الدينية والعقدية والثقافية والسياسية.. وذلك في إطار جوٍّ يسوده الاحترام المتبادل ❑

الهوامش:

(١) سورة ص، آية ٧٦.
(٢) الشيرازي، آية الله العظمى الشيخ ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج١٤، ص٥٠٦.
(٣) جلبي، خالص، فضيلة التسامح، جريدة الشرق الأوسط، عدد ٩١٩٧.
(٤) سورة النحل، آية ١٢٥.
(٥) ميزان الحكمة، ج٨.
(٦) المصدر السابق.
(٧) المصدر السابق.
(٨) الصدر، الشهيد السيد محمد باقر، أهل البيت تنوع أدوار ووحدة هدف.
(٩) جلبي، خالص، فضيلة التسامح، جريدة الشرق الأوسط، عدد ٩١٩٧.
(١٠) الصفار، حسن، التعددية والحرية في الإسلام، ص٢٤٩.
(١١) حسن، حسن ابراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني، ج١، ص٣٠٧
(١٢) المصدر السابق.
(١٣) حيدر، أسد، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، ج١، ص١٩٠.
(١٤) المصدر السابق.
(١٥) المصدر السابق.
(١٦) الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف، ص٥٩.
(١٧) المجلسي، العلامة الشيخ باقر، بحار الأنوار، ج١٠، ص١٠٢.
(١٨) المجلسي، العلامة الشيخ باقر، بحار الأنوار، ج٧٢، ص١٦٣.
(١٩) المجلسي، العلامة الشيخ باقر، بحار الأنوار، ج٧٣، ص٣٥٤.
(٢٠) الصفار، حسن، التعددية والحرية في الإسلام، ص٢٦٧.
(٢١) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، النبي وأهل بيته قدوة وأسوة، ج٢، ص٦٦.
(٢٢) سورة آل عمران، آية ١٥٩.
(٢٣) جامع السعادات، النراقي، ج١.
(٢٤) المصدر السابق.
(٢٥) ميزان الحكمة، الريشهري، ج٨.
(٢٦) المصدر السابق.
(٢٧) الصفار، حسن، التعددية والحرية في الإسلام، ص٩٨.

ثقافة التغيير: المبدأ والمسار والضرورات

حوار مع سماحة آية الله السيد هادي المدرسي

أجرى الحوار: هيئة التحرير

العراق والديمقراطية

- **البصائر: بعد غزو أمريكا للعراق ومناداتها بضرورة التغيير في الأنظمة السياسية نمت في الدول العربية والإسلامية وحتى المحافظة منها اتجاهات تدعو إلى عملية الإصلاح والتغيير وقد تتواصل تلك الدعوات وتخلق واقعاً جديداً، كيف تنظرون لهذه الدعوات؟ وما هو المدى الذي يمكن أن تصل إليه؟ وما هي ضرورات التغيير والإصلاح؟.**

آية الله المدرسي: الإنسان كالماء فكما أن الماء إذا توقف أصبح آسناً وفسد وأفسد ما حوله، كذلك الإنسان إذا توقف عن التغيير والإصلاح الدائمين، لأن الحياة بين أمرين لا ثالث لهما، إما أن تتطوّر إلى الأحسن أو تتراجع إلى الأسوأ، وليس الإنسان استثناء من هذه المعادلة الربانية التي تكشف عنها الروايات والأحاديث المختلفة الداعية والمبشرة بالتغيير، حيث إن كثيراً منها تنادي بالتغيير وتحث عليه، وترى أنه إن لم يقم الناس بتغيير أنفسهم وتغيير أمورهم فإن الله عز وجل هو الذي سيفعل ذلك عن طريق البشر أحياناً وعن طريق الأنبياء في أحيان أخرى، في الحديث الشريف الذي يقول: «من استوى يوماه فهو مغبون، ومن كان آخر يوميه شرهما فهو ملعون، ومن لم ير الزيادة في نفسه فهو إلى نقصان، ومن كان إلى نقصان فالموت أولى به»، يكشف عن معادلة: إما التغيير إلى الأحسن وإما التراجع إلى الأسوأ، وحينما يكون التراجع إلى الأسوأ، فإن الموت والركود والتوقف وكل سيئات الحياة تتراكم في ذلك المجتمع وتلك الأمة وأولئك الناس الذين يرفضون التغيير، أو أن قوى معينة في داخلهم توقف التغيير والإصلاح فيهم وتكون النتيجة أن تلك الأمة ستكون ذليلة، لأن الميت هو الذي يلحق بالحي وليس العكس، الحياة كلمة معناها الحيوية ولا حيوية بلا تحرّك، ولا قيمة لتحرك ليس باتجاه الإصلاح، هذا فيما يرتبط بآخر السؤال: ما هي ضرورات التغيير والإصلاح؟.

أما فيما يرتبط بأول السؤال، فلا بد من أن نعرف أن ربنا عز وجل جعل قاعدة التدافع في الحياة قاعدة أساسية، فحينما يكون هناك استبداد في مكان ما فإن ربنا سيدفع بأناس معينين، إما دفاعاً عن مصالحهم وإما رغبة في أن يذكروا في التاريخ وإما بأية علة أخرى، يدفعهم باتجاه أن يزيلوا أولئك الذين منعوا الحياة من أن تكون حياة فيها التغيير والإصلاح، بإزالتهم من الوجود أو إبعادهم من مركز اتخاذ القرار.

التغيير إذن كان مطلوباً قبل ما حدث في العراق ويبقى مطلوباً بعد ما حدث، والإصلاح ضرورة من ضرورات هذه الدنيا، ونمو الاتجاهات التي تدعو إلى الإصلاح، لا ارتباط لها بحادثة تقع هنا أو هناك، كان لابد من أن تنمو دعوات الإصلاح والتغيير سواء بسبب غزو العراق أو بأي سبب آخر حتى -كما يقول الفقهاء- بسبب جريان الميزاب أو طيران الغراب،

فأحياناً يكون هنالك صاعق يفجّر في الأمة طاقات كامنة باتجاه الإصلاح وباتجاه التغيير، هذا الصاعق لا ارتباط له بإرادات الناس إنما له ارتباط بإرادة الله عز وجل.

- **البصائر: الإعلام الأمريكي قبل الحرب الأخيرة وبعدها بشّر بجعل العراق واحة الديمقراطية في الوطن العربي، كيف تنظرون لمستقبل الديمقراطية في العراق، وهل يمكن فعلاً تحقيق هذا المشروع، وما تأثيرات ذلك على العالم العربي والإسلامي ؟**

آية الله المدرسي: الديمقراطية الغربية هي أحسن أسوأ أنواع الأنظمة في العالم فهي ليست الأفضل بشكل مطلق لكنها بديل ممتاز، لاستبدادية المستبدين ودكتاتورية الديكتاتوريين، وخزعبلات الفاسقين والمفسدين الذين يتحكّمون في مصائر الناس، هي ليست منتهى طموح الإنسان ولا هي نهاية التاريخ كما نادى به فوكوياما، إنما الديمقراطية بديل عن الاستبداد وهي أفضل أسوأ أنواع الأنظمة في العالم.

يعني لو وضعنا الديمقراطية في مصاف الحكومات المطلقة والحكومات الاستبدادية والحكومات المتوارثة وما أشبه فإن الديمقراطية قطعاً هي البديل الأفضل، لكن الديمقراطية ليست سلعة يمكن استيرادها أو تصديرها، الديمقراطية هي عملية تحوّل من داخل المجتمع باتجاه الأفضل، فتماماً كما لا يمكن فرض التقدم على شخص متخلف لا يريد أن يتقدّم، كذلك لا يمكن لأمة لا تريد الديمقراطية أن تجعلها تتمسك بالديمقراطية.. في العراق نضال بعيد المدى منذ عشرات السنين من قبل أبناء أكثرية في العراق باتجاه الإصلاح والتغيير، ومن أجل تبادل السلطة بين الناس، وهذا النضال انتهى إلى أن تفرغ حكومة صدام المستبدة الطاغية من محتواها ومن ثم أصبحت الفاكهة الفاسدة التي رفضت الشجرة أن تمدّها بالماء والأكسجين بسبب فسادها، وجاء شخص ما فضرب هذه الفاكهة بعصاه فسقطت على الأرض، هذه الفاكهة لو كانت ناضجة وقوية ومتماسكة ومرتبطة بجذورها وعروقها، لم تكن القضية سهلة في أن يسقط نظام مستبد يمتلك الأموال ويمتلك الجيش ويمتلك الأسلحة ويمتلك مخابرات ويمتلك فدائيين، ويمتلك حكومة، أن تنهار خلال واحد وعشرين يوماً!

نحن ننظر إلى مستقبل الديمقراطية في العراق نظرة متفائلة بحذر، لا متشائمة بالمطلق، ولا متفائلة بالمطلق، إنما تفاؤل حذر، والأمر يرجع إلى التفاعلات التي ستحدث داخل المجتمع العراقي ومدى نمو القوى الداعية إلى حقوق الإنسان وإلى احترام رأي الأكثرية، وإلى تبادل السلطة وإلى تقاسم الثروات الموجودة بشكل عادل في داخل المجتمع العراقي، فالمشروع الديمقراطي في العراق، ليس مشروعاً مستورداً.

صحيح أن قوات التحالف تذرعت بمجموعة أمور منها قضية الديمقراطية في العالم العربي والإسلامي ككل، وفي العراق بشكل خاص، إلا أن ذلك كان أحد تبريرات الحرب وإن كنا نرى إن من العيب أن تأتي قوى أجنبية وتطالبنا بالديمقراطية بينما حكوماتنا كلها مستبدة، أقول من

العيب، لأننا كنا نتوقّع أن هذه الحكومات تتعقل وتأخذ العبر، شخصياً أطالب كافة الحكومات أن تأخذ العبر مما حدث لصدام حسين، ولو أن صدام حسين كان قد أخذ العبرة مما حدث في إيران بالنسبة إلى الشاه، ربما لم تصل الأمور إلى ما وصلت إليه، ولو أن الشاه كان قد أخذ العبرة مما حدث في أفغانستان، لربما لم يحدث له ما حدث، ولو أن الذين حكموا في أفغانستان أخذوا العبرة من الذين سبقوهم لم تكن أوضاعهم تنتهي إلى ما انتهت إليه، ولو أن كل حاكم أخذ العبرة من الحديث المعروف: (لو دامت لغيرك لما وصلت إليك) لم لا يحدث هو ما حدث لطغات الدهر، من هنا أقول: له إن الإعلام قبل الحرب بشّر بجعل العراق واحة ديمقراطية، هذا كانت جزءاً من وسائل الحرب لكنه كان شعاراً جميلاً يتوق إليه أبناء العراق وأبناء المنطقة، وهم رفعوا هذا الشعار لأنهم يعرفون أن هذه المنطقة تعاني من الاستبداد، ولأنها تعاني من الاستبداد فهي سوف تقبل من الذي يقول لها: سوف نخلّصك من الاستبداد البشع الذي يحكمك.

- **البصائر: العراق ولعقود كان قطب الحراك السياسي والثقافي والاجتماعي في منطقتنا، وقد كان المثير للعديد من التغيرات نحو التعددية والديمقراطية، وقد كانت الحوزة في داخل العراق قطباً في الدعوة للإصلاح، في رأيكم ما هي الرسالة والدور الذي يمكن أن تؤديه الحوزة في تنشيط المطالبة في التغيير والإصلاح في مجتمعاتنا ؟**

آية الله المدرسي: الحوزة العلمية الدينية الشيعية تتميّز بثلاثة مميزات رئيسة:

أولاً: أنها حوزة حرة تربي رجل الدين على الحرية والتحرر، وواضح أن من لم يكن حراً في داخله ونفسه لا يستطيع أن يحمل شعار الحرية إلا كذباً وزوراً، فرجال الدين في هذه الحوزات يتربون على الحرية، ومن هنا كانوا دائماً حملة مشاعل التحرر لشعوبهم.

الثاني: أن هذه الحوزات تستمد ثقافتها من تعليمات أهل البيت عليهم السلام ومن بصائرهم، ولا شك أن هذه التعليمات المستمدة من الوحي السماوي تحيي نفوس العباد والبلاد، وقد قالِ ربنا ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّه وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّه يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾[1].

الثالث: أن هذه الحوزات مرتبطة بالناس فأبناء هذه الحوزة هم من الطبقات العادية من المجتمع، ويعرفون نبض المجتمع ويعيشون آلام الناس، ويهتمون باهتماماتهم، ومن ثم فالناس يفهمونهم وهم يفهمون تطلعات الناس، ولذلك فإن تحركهم يأخذ من الناس ليعطي للناس، فرجل الدين في هذه الحوزات مثل المحوّل يأخذ الطاقة لكي يوزعها بالسوية وبشكل صحيح، هؤلاء أيضاً يأخذون من الناس أحسن ما عندهم ويعطونهم أحسن ما يملكون.

من هنا فإن رسالة الحوزة ودورها كان دائماً دوراً نشطاً في عملية الإصلاح والتغيير في هذه المجتمعات، لكن إذا تخلّفت بعض المجتمعات عن قادتها الرساليين حينئذ قد لا يمكن إجراء عملية الإصلاح، وحينئذ لا يلوم أحد إلا نفسه، لأن القائد موجود والقيادات متوفرة

والإصلاح هدف هذه القيادات، ويبقى أن تكون هنالك سواعد تساعد هذه القيادات في تحقيق الإصلاح وأهداف التغيير في المجتمعات باتجاه الإصلاح.

بالنسبة للعراق والمحيط الشيعي بشكل عام، نعتقد أن دور الحوزة كان وهو كائن وسيبقى دور القلب في الجسم الإنساني، حيث يدفع بالدم ليجري في العروق المختلفة، ولذلك لم يستطع طاغوت في المنطقة أن يلغي دور رجل الدين الشيعي، ربما كان يغيّبه لكن الدور كان موجوداً، كان الدور موجوداً مغطّى، وحينما يرفع الغطاء نكتشف ما لرجل الدين من قدرة على تحريك الشارع هنا وهناك، هذه القدرة كانت موجودة، وعملية التغيير كانت مستمرة ولم تأت من فراغ، وحينما أتحدث عن التغيير والإصلاح فلا أتحدث عن سلطة سياسية، إنما أتحدث عن تغيير في داخل المجتمع، هذا التغيير وهذا الإصلاح كان مستمراً دائماً وسيبقى.

الدعوة إلى الديمقراطية إلى أين؟

- **البصائر: القرآن الكريم والنص الديني الوارد عن الرسول وأهل البيت (عليه وعليهم الصلاة والسلام) قنّنت وأصّلت للحرية وللديمقراطية، في رأيكم هل هنالك ضرورة لاستدعاء النموذج الغربي في ممارسة الديمقراطية أم أنها تجارب بشرية تقرها النصوص وتتوافق معها في المحتوى والنتائج؟**

آية الله المدرسي: لا شك أن للإسلام نظريته السياسية والإدارية فيما يرتبط بإدارة شؤون الحكم، وهنالك نماذج طبقت في التاريخ الإسلامي، هي في الواقع مثل المشاعل المضيئة التي تنير الدرب للسائرين في هذا المجال، مثل حكومة رسول الله ﷺ، وسلطة الحق التي أقامها الإمام علي عليه السلام، وأيضاً في التاريخ البعيد طريقة الأنبياء الذين حكموا وأقاموا سلطة مثل سليمان بن داود عليهما السلام وغيره، ومسألة استدعاء النموذج الغربي مسألة غير واردة لأهل المعرفة في هذا المجال، لأن النموذج الغربي يعتمد على شيء في داخله ونحن نأخذه بذلك المبدأ، وهو أنه لا مقدّس في نظرهم، فكيف يمكن أن نعتبر النموذج الغربي مقدّساً وهو يرفض القدسيات المسبقة حتى فيما يرتبط بالديانات، وهذا يعني أننا نطالب بترميم الحضارة وبديمقراطية أكثر إنسانية وأكثر عقلانية وأكثر تطبيقاً لمبادئ الديمقراطية، وكمثال على ذلك أقول: أنا من الداعين إلى أن يكون لكل شخص قد بلغ مبلغ الرجال أو بلغت مبلغ النساء رأي، ولكن الأب الذي عنده مجموعة من القصّر، ولنفترض أربعة، فإن لمثل هذا الأب خمسة آراء، رأي له وأربعة لأولاده القصّر، فإذا كان التصميم الذي يتخذه الأب مؤثراً في مستقبل أولاده فلماذا لا نعطي هذه الحق للأولاد؟

يقول النظام الغربي: إن الأولاد صغار ولا يستطيعون أن يتخذوا قرارات صائبة. وأقول: هذا صحيح، ولكن لا يجوز أن تتخذ لهم أنت قرارات، فحينما يفتحون عيونهم بعد أن يكبروا يجدون أنفسهم مقيدين بقرارات لم يكن لهم دخل فيها ولم يكن للحريصين

على مصالحهم أيضاً دخل، وحق الانتخاب مثل حق التصويت، فإذا كان هنالك طفل صغير يملك مالاً، فهو يملكه في الحقيقة ولكن لا يستطيع التصرّف فيه، يترك ذلك الأمر لوليه، كذلك فإن حق الانتخاب حق للصغير، ولا يملك التصرّف إلا وليه.

وبكلمة فإننا في المشروع الديمقراطي متقدمون على النظام الغربي، ونؤمن بضرورة تطوير هذا النظام باتجاه الأفضل والأصح.

- **البصائر: هنا العديد من الدعاة الذين يهدفون إلى العمل التغييري والإصلاحي وتتفاوت نظرتهم إلى كيفية التغيير، في رأيكم من أين يبدأ الإصلاح والتغيير في المجتمعات؟**

آية الله المدرسي: أساساً التغيير ليس خارجياً إنما انعكاساته هي التي تكون خارجية، التغيير يبدأ من داخل النفوس، فحينما تتغيّر النفوس تتغيّر تصرفات الناس، وحينما تتغيّر تصرفاتهم تتغير النتائج التي تترتب على ذلك، ومن هنا فإن الإصلاح والتغيير في مجتمعاتنا يبدأ من تغيير نفوس أبنائنا وتغيير نظرتهم إلى أنفسهم وإلى الحياة وإلى الوجود ككل.

الإصلاح الحقيقي هو الذي يعتمد على المبادئ والقيم والمثل التي جاء بها الأنبياء، وأولها أن نبدأ بأنفسنا و ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[٢]، وكمثال على ذلك، لا يمكن أن يصدر قرار شجاع من رجل تَضَمَّنتَ جوانبه قلباً خائفاً، لأن الشجاعة ليست في قرارات تصدر من شخص، إنما الشجاعة في تلك النيات والإرادة التي لا تُرى بالعين ولا يحس بها أحد، وكذلك الأمر فيما يرتبط بالكرم والعطاء والإيمان والإصلاح، فلا يمكن لمن هو ليس بصالح أن يكون عامل إصلاح في المجتمع.

- **البصائر: كيف يمكن أن نعزّز ثقافة التغيير والإصلاح في عقلية الأمة وما هي آليات وطرق تعزيز هذه الثقافة؟**

آية الله المدرسي: الوعي بالذات وفهم القدرات الكامنة في الفرد، وإثارة الكوامن الخيرة فيه، وجعل البصيرة في نفسه، أي تزويده بتلك البصائر الحقة التي تفتح له الآفاق، هذه هي وسائل التغيير والإصلاح في عقلية الأفراد، ومن ثم في عقلية الأمم.

إن أمة لا تعرف قدراتها وطاقاتها ولا تستثار عندها الكوامن الخيرة ولا تثق بنفسها ولا تملك البصيرة في وعيها لا يمكن أن تتغير للأفضل وخصوصاً فيما يرتبط بالبصيرة، لأن البصيرة للنفس مثل امتلاك نور في الظلام، فلو كنت تمشي في بحر من الظلمات وكانت في يدك شمعة وكبريت ولكن لم تشعل تلك الشمعة ولم تستخدم ذلك الكبريت لن ترى شيئاً إلا الظلمة.

البصائر القرآنية تمثل النور الذي يبدد الظلام ومن دونها قد يجرب الإنسان حظه على قاعدة التجربة والخطأ، وهو طريق طويل، قد يصل إلى نتائج وقد يصاب باليأس

ويعود إلى الوراء، ومن أهم البصائر المطلوبة، بصيرة أن التغيير ليس سهلاً وأن كل من يبدأ التغيير لابد أن يقف أمام شهوات نفسه ورغباتها، وأن يتحمّل المرور في عنق الزجاجة من دون أن يفكّر في العودة إلى داخلها، فربنا عز وجل حينما يخلق الإنسان في رحم الأم لا يمكن أن يخرجه إلى الحياة إلا بعد المرور بعملية صعبة هي الولادة، تكوّن الجنين يتم بسهولة لكن ولادته في الحياة تمر بنفق فيه الدم وفيه الدمع وفيه الألم. وأية أمة لا تريد أن تدفع ثمناً لإصلاحها ولتغييرها لا يمكن أن تحصل على ذلك. إن سبب فشل الكثيرين في الحياة أنهم كانوا يريدون أن يحصلوا على المثمن من دون أن يدفعوا الثمن، وسنة الله عز وجل تقوم على عكس ذلك، فربنا لا يسلّف النصر لأحد، إنما يعطيه إياه نتيجة جهود يبذلها، حتى فيما يرتبط بالأنبياء ﴿ إن تنصروا الله ﴾ كلمة تتقدّم على ﴿ ينصركم ﴾، ومن يريد أن يحصل على النصر ثم يعطي الثمن عليه فهو مجرد حالم.

- **البصائر: ما هي التأثيرات التي يمكن أن تتركها ثقافة التغيير والإصلاح داخل المجتمعات العربية والإسلامية؟**

آية الله المدرسي: عندما يتحوّل الفرد من جبان إلى شجاع، ومن بخيل إلى كريم، ومن منافق إلى مؤمن، ومن ذي وجهين إلى مخلص، فهو حتماً سيترك الآثار الإيجابية في محيطه وعند أقرب الناس إليه، وهكذا فإن الإصلاح عدوى، تماماً كما أن الإفساد كذلك.

وتأثيرات ثقافة التغيير كبيرة وكثيرة، لأنها تدفع بالأمة إلى أن تصلح نفسها بنفسها كالماء الجاري يطهر نفسه بنفسه، وحينئذ تستفيد الأمة من أخطائها، أما من دون ثقافة التغيير فالأخطاء تتراكم، وبدل أن تتجاوزها الأمة، فهي تقف عندها، وتتكلّس إرادتها عند الفساد وقصارى ما تفعله عندئذ أن تقيم النائحة على نفسها، نحن دائماً نقرأ في الصحافة، ونسمع في الإذاعات، ونرى في التلفزيونات، كيف أن أمتنا تعي تماماً الفساد العريض الذي ينخر في مختلف جوانب الحياة، خاصة فيما يرتبط بقمّة الهرم (السلطة)، لكن الأمة تكتفي بالتباكي على واقعها فمع أنها تفهم المشكلة، لكنها لا تملك الإرادة أو الآلية لمعالجتها.

- **البصائر: دعوات التغيير والإصلاح فرضت نفسها إلى درجة أن بعض النخب السياسية أصبحت تركب هذه الموجه رغم أنها حكمت شعوبها عقوداً عديدة دون أن تفكر في التغيير والإصلاح، بل مارست القمع ضد تلك الدعوات في الماضي، في رأيكم هل يمكن للنخب السياسية الحاكمة أن تحقق إنجازات في مسائل التغيير والإصلاح، وما هي التأثيرات المحتملة لهذه الدعوات في مستقبل النظم السياسية الحاكمة؟**

آية الله المدرسي: نعم يمكن للنخب السياسية الحاكمة أن تكون عاملاً من عوامل التغيير والإصلاح بشرط أن تتوب من ماضيها، وأن تتنازل عن امتيازاتها، وأن تقبل بأن

تترك مواقعها للأكفاء، في غير هذه الصورة فإن مساهمة النخب السياسية في التغيير تثير الناس من نغمة ضدهم.

أما ركوب الموجه فإنه قد يكون لفترة من الزمن، فالمثل يقول: «إن باستطاعتك أن تخدع شخصاً واحدة لمرة واحدة في صفقة واحدة، لكنك لا تستطيع أن تخدع كل الناس بشكل دائم وفي كل الصفقات» وهو مثل صحيح. والنخب الحاكمة لا يمكن أن تخدع الناس بمجرد الشعارات وبمجرد الادعاءات، لأن ضمائر الناس أكثر شفافية مما يظنّه الحاكم.

- **البصائر: التغيرات مهما كانت صغيرة أو في اتجاه محدود إلا أنها تُلقي بظلال على المسارات الأخرى، في رأيكم ما هي تأثيرات ثقافة التغيير والإصلاح السائدة في العالم العربي والإسلامي، وكيف تنظرون لمستقبل ومسار العمل الديني في ضوء هذه الثقافة المتحركة المفعمة بالطموح؟**

آية الله المدرسي: إذا أخذنا في الحسبان أن الوحي يسوق العقل، وأن مَثَلَه كمن صعد على قمّة الجبل فهو يرى الطرفين، بينما العقل هو مِثل إنسان لا يزال يحاول تسلّق الجبل حتى يصل، إذا أخذنا ذلك بعين الاعتبار فإن العمل الديني المعتمد على بصائر الوحي له قصب السبق، بل هو الذي يمسك براية الإصلاح في المجتمعات، والمخلصون من الدينيين - في الواقع - هم سيكونون رواد الإصلاح والمؤثرين الحقيقيين في المجتمع.

وهنا ملاحظة يجب أخذها بعين الاعتبار وهي أن التغييرات يجب أن تشمل الآليات التغييرية نفسها أيضاً، أي لابد أن يصلح الإصلاحيون أنفسهم على الدوام، فلا يقولن قائل أنا من الإصلاحيين إذن أنا على حق، أنت من الإصلاحيين يعني يجب أن يكون الإصلاح جزءاً من برنامجك اليومي، ويدخل في دمك بحيث تصلح نفسك على الدوام، تماماً كما أننا نغسل أنفسنا من الدرن، ولا يكفي أننا كنا في يوم من الأيام نظيفين، بل لا بد أن نستمر في غسل أجسامنا، حتى تبقى النظافة عندنا، وإلا فسوف نخسر النظافة ونحن نظن أننا نملكها □

الهوامش:

(١) القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية ٢٤.

(٢) القرآن الكريم، سورة الرعد، آية ١١.

عراق الحرية والتعددية

المرجع المدرسي.. رؤى تحليلية وقراءات استباقية لمفردات المستقبل

معتصم الغنيمي*

من أولويات عملية بناء عراق الغد: التعددية، والحرية، وإزالة تراكمات العهد الدكتاتوري هذه المفاهيم التي تعرض العراق بغيابها إلى ما تعرض له من مصائب وويلات هو بأمس الحاجة إليها في مرحلة التغيير والبناء من أجل ضمان مستقبله وتوفير دعائم الاستقرار لشعبه وشعوب الدول المجاورة من حوله.

لقد أفرزت التجربة المريرة دروساً مهمة، في مقدمتها أن قوة العراق مرهونة بوحدته، وتآلف قواه السياسية المتعددة، وأن ضعفه يتمثل في هيمنة الفردية والدكتاتورية وتجريده من أدوات الحوار والانفتاح على الآخرين، وبناءً على تلك الحقائق يؤكد سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي ضرورة أن يتجاوز العراق العقد السياسية القائمة، وأن يَشْرَع بالتعامل مع المستقبل في مرحلة التغيير مع الآفاق البنائية الرحبة بعيداً عن التقوقع والجمود وقريباً من التحرر والانطلاق، ولا يمكن أن تتحقق مثل هذه الأماني المشروعة من غير الانقلاب على تراكمات الماضي والاستلهام الجدي لإفرازات وعطاءات التجربة الإنسانية الخيرة.

يقول سماحته (دام ظله) في كتابه (هكذا نبني عراق الغد): «لكي يكون عراق الغد متمتعاً بالقوة والمنعة والتقدم والازدهار يجدر أن تشيع فيه أجواء الانفتاح والأمل، ولكيلا تغيب عنه شمس الحرية مرة أخرى ينبغي أن تسوده التعددية القاضية باحترام الجميع دون

* باحث - العراق.

بخس حق أي فرد أو جماعة».

وفي معرض التبريرات التي يقدمها سماحته في هذا الاتجاه يشير إلى التجربة الإنسانية مؤكداً ما تشتمل عليه من شواهد تكشف بوضوح عن العلاقة العميقة بين الحرية والتعددية والطبيعة الإنسانية، فالإنسان كما هو معروف يقيم كيانه المعنوي على المفاهيم الأخلاقية والتربوية التي تمضى باحترامه واعتزازه وفي مقدمة هذه المفاهيم يأتي مفهوما الحرية والكرامة على ما بينهما من علائق مفصلية متبادلة، وقد يرى هذا الإنسان نفسه في مناسبات معينة وهو يقف في مواجهة خيار الكفاح من أجلهما والتضحية في سبيلهما، الأمر الذي يؤكد أهميتهما ويكشف عن أبعادهما الفكرية المنسجمة مع طموحه وتطلعاته الأساسية والجوهرية، وفي هذه التجربة أيضاً يمكن الوقوف على الجوانب المشرقة والجوانب المظلمة في محطاتها وفصولها المتعددة والمتباينة، فقد جسدت الفاشية في إيطاليا كما هو معروف جانباً مفجعاً من مأساة الإنسان ومحنته الطويلة، وكذلك الأمر مع النازية في إيطاليا، والماركسية في الاتحاد السوفياتي السابق، والماوية في الصين، هذه المحطات المظلمة والمأساوية تؤكد خطر الفردية والدكتاتورية ومدى تناقضها مع الميول الإنسانية والتوجهات الطبيعية والفطرية لدى الإنسان.

وعندما نتطرق إلى موضوع العراق سنجد أنفسنا في مواجهة الآثار المدمرة للفردية والدكتاتورية، والنتائج الوخيمة المترتبة على سياستها وممارساتها البعيدة عن أجواء التفاعل والتلاقح والانفتاح، ومن هنا فإن المواطن العراقي معني بتبني التعددية والانفتاح على الرأي الآخر، وذلك في ضوء تجربته التاريخية والسياسية، وهي تجربة مليئة بصور الفجائع والمآسي على الأصعدة المتعددة، فقد واجه هذا المواطن مأساة التخلف والتراجع على الرغم من توفر مقومات النهوض والتقدم، كما واجه مأساة الكبت والاضطهاد ومصادرة الرأي على الرغم من انتمائه الإسلامي على ما يشتمل عليه من قيم ومفاهيم تحترم حرية الإنسان وحقوقه السياسية والمدنية، وعلى ذلك فإن المتغير الجوهري في مستقبل العراق الأفضل إنما يتمثل في التعددية والحرية والانفتاح على الرأي الآخر، في حين يؤكد ما عدا ذلك على إبقاء الأوضاع في دائرة مغلقة وتهيئة الأجواء التراجعية لتأخذ المحنة من خلالها صورها المتناسخة والمتكررة.

عراق الحرية.. والأسس الثلاثة

يقول سماحة المرجع المدرسي: «ولا ريب أن الأمل والانفتاح لا يتحققان إلا في ظل الحرية والتعددية، وعلى ضوء ذلك لابد أن يكون عراق الغد عراق الحرية والتعددية وذلك للأسباب التالية:

١ـ أن التعددية أثبتت نجاحها تاريخياً كما أثبتت المركزية المتشددة فشلها الذريع،

وهذه الحقيقة لا تقتصر على العراق فحسب بل هي عامة تشمل البشرية كلها، ولننظر إلى أين انتهت الفاشية في إيطاليا، والنازية في ألمانيا، والماركسية في الاتحاد السوفياتي السابق، والماوية في الصين؟

فلقد خيم الفشل الذريع على جميع أفكارهم وأطروحاتهم، والسبب في ذلك أن الإنسان قبل أن يكون كياناً مادياً، وقبل أن يكون تابعاً لهذا البلد أو ذاك؛ يبقى إنساناً لا يمكنٍ أن يتحول إلى آلة صماء، لأنه يحمل بين جنبيه روحاً شفافة وإرادة نابضة بالحرية وعقلاً يفكر به».

إن العلاقة بين الإنسان والفكر ليست علاقة عابرة أو رابطة عرضية يمكن التصرف بها والتعاطي معها وفقاً للأهواء والأساليب الكيفية كما هو حاصل في موقف الدكتاتورية من حرية الرأي والتفكير، فالفكر يمثل في واقع الأمر أسلوب الإنسان وأداته العقلية في التعبير عن وجوده والتدليل على هويته وارتباطه العميق بالحياة. وبناء على ذلك فإن تنازله عن كل هذه المعاني لا يمكن أن يكون ضريبة سهلة أو استحقاقاً مجانياً كما يحاول الطغاة أن يصيروا ذلك. هذه الحقائق أكد عليها المفكرون والفلاسفة على مدى التاريخ عندما حددوا موقع الفكر من الوجود الإنساني وأشاروا إلى مفصلية العلاقة بينهما ومن خلال ذلك يتضح أن تجريد الإنسان من حقه في التفكير والتعبير إنما يعني تطاولاً خطيراً على إنسانيته وطبيعته، وهذا ما جسدته تجربة الإنسان المريرة مع الدكتاتورية وأساليبها القائمة على الكبت والقمع والإرهاب.

يقول سماحته: «ولا يخفى أن التفكير هو جزء أساسي من حياة الإنسان، نعم من الممكن أن يذعن هذا الإنسان لأمر يقضي بغض بصره، أو إغلاق سمعه، إلا إنه ليس بوسعه أن لا يفكر، وقديماً حينما كان المنطق الأرسطي يريد أن يفصل بين الإنسان والحيوان فصلاً أساسياً وضع للإنسان حداً فقرر أن الإنسان حيوان ناطق، ومراده من النطق ليس التكلم وإنما التمتع بميزة الفكر. وفي هذا المجال أطلق (ديكارت) مقولته الشهيرة: «أنا أفكر إذن أنا موجود». كل ذلك يقودنا إلى حقيقة أساسية هي أن الإنسان إذا سُلب منه فكره تحول إلى وجود ممسوخ، هذه الحقيقة تجلت في كل من ألمانيا الهتلرية، وإيطاليا الموسولينية، وروسيا الاستالينية، والصين الماوية..

فعلى الرغم من كل الإنجازات الهائلة التي حققها هؤلاء في الجانبٍ المادي إلا أنها مسخت الإنسان، لأنها سلبت منه فكره ولذلك تجد هناك العكس، فبدلاً من أن يكون الإنسان هو المستفيد من الإنجازات نرى هذه الإنجازات هي التي تستغل الإنسان».

وعلى الرغم من الإنجازات المادية التي يمكن أن تتحقق على يد الدكتاتورية إلا أن الملاحظ في تلك الإنجازات كثيراً ما تكون مناقضة تماماً لأهدافها التي يفترض أنها تحققت من أجلها. أما السبب في ذلك فيعود إلى الأساليب الوحشية والإرهابية التي استخدمت في

الإنجاز، إضافة إلى الدوافع والأسباب الأنانية الكامنة وراءها. فالدكتاتورية عندما تقدم على تنفيذ هذا المشروع التنموي أو ذاك لا تستهدف فائدة المجموع وخدمة الصالح العام، ذلك لأنها لا تقتنع أبداً بإعطاء أية قيمة لذلك المجموع أو ذلك الصالح العام.

فالفردية والذاتية هي المفردات ذات الرُّجحان في كفة ميزانها، إما الغالبية فلا تعني شيئاً سوى كونها مرآة يرى الطاغية من خلالها هيمنته وجبروته وصورته المخيفة التي لا يفضل رؤية صورة أخرى سواها. ولذا فإن علاقة الإنسان مع الانجاز المادي، لا تعدو هذه العلاقة في نظر الدكتاتور حدود الوسيلة والأداة الصماء، ومن هنا فإن مثل ذلك الإنجاز الذي هو شاهد على قوة الأنا المريضة ومؤشر على داء العظمة؛ هو الأثمان وفقاً لحسابات تلك الأنا من الإنسان الذي يمثل في أحيان كثيرة مصدر قلق وإزعاج لذات الدكتاتور.

يقول سماحته (دام ظله): «ونظرة واحدة إلى الخطة الخمسية التي سار عليها (ستالين) في الاتحاد السوفياتي تكشف لنا حقيقة ذلك بكل وضوح، فقد راح ضحية تلك الخطة عشرون مليون إنسان وما يزال الشعب الروسي يعاني إلى اليوم من الضعف والتقهقر في أغلب مجالات حياته، حيث انخفض الإنتاج الزراعي، وتردت جودة الإنتاج الصناعي، وشاعت البطالة المُقنَّعة، كل ذلك نتيجة المركزية الحزبية الشديدة».

ولعل مثل هذه الحقائق تعني بالنسبة للشعب العراقي الصور الواضحة والملموسة، فقد عايش ذلك الشعب آثارها الواقعية وعانى ما عاناه جراءها بشكل عملي. ومعنى هذا أنه يمتلك من التجربة ما يؤهله للتمييز بين نظامه السياسي المنسجم مع طموحه وتطلعاته والنظام الدكتاتوري والإرهابي المعادي لهذه الطموح والتطلعات.. والحديث الشريف يقول: «من جرب المجرب حلت به الندامة»، والعراق أيضاً جرب حالة المركزية الشديدة، فلم يكن حظه منها بأحسن من غيره، ولذلك لابد من التوجه نحو الانفتاح والتعددية».

وعندما يتطرق سماحته للحديث عن التعددية يؤكد على أبعادها الميدانية المبرمجة وضرورة أن تكون قائمة على الحرية أداةً للتعامل مع الجوانب الأساسية في الحياة السياسية والاجتماعية، فهذه الحياة كما هو معروف ترتكز على ثلاثة أسس رئيسية هي: الثقافة والسياسة والاقتصاد، ومن هنا فإن المساهمة في عملية البناء والتنمية يجب أن تكون متوازنة ومتكافئة، فالشعب ممثلاً بقواه وطلائعه يجب أن يسهم بفاعلية وحرية في تلك العملية مع استحضار الوعي الجمعي لهذه القوى والطلائع لتحديد المهام والمسؤوليات الكفيلة بتوظيف تلك الأسس في خدمة النظام التعددي الجماهيري، وتكريس الأهداف والغايات العادلة والطموحة التي يقوم عليها ذلك النظام.

ومن هنا يجب الشروع في تحديد القنوات والاتجاهات الجدية والشرعية ذات العلاقة بتوظيف الأسس المذكورة، أي أن تتم عملية الإحاطة الدقيقة بأدوارها ومهامها وإيجاد السبل الكفيلة بعقلنة هذه الأدوار والمهام بما يرفد عملية البناء والتنمية ويرسخ دعائم الحرية

والتعددية، وبناء على ذلك يجب أن يلتقي الجميع على الحد المنطقي والمسؤول لفهم الثقافة والاقتصاد والسياسة، وتأثير العلاقة الفكرية والميدانية بينها من جهة، وبينها وبين المستقبل المبرمج والمخطط له من جهة أخرى.

فالثقافة كما هو معروف ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببناء الإنسان الفكري وبالتالي تشكيل موقفه إزاء المفاهيم المختلفة، وهذه الحقيقة يمكن أن تكون بديهة مسلّماً بها وقاسماً مشتركاً يحدد أوجه المشاركة الطبيعية في بناء المواطن وصيانة وعيه وتفعيل مواقفه وصولا إلى تهيئة الأجواء الملائمة لأداء دوره الفاعل والمسؤول في العملية التعددية وممارسته المنضبطة لحريته المكفولة له في ظل الواقع السياسي الجديد.

أما فيما يتعلق بالجانب السياسي فهناك العديد من الأبعاد التي يشتمل عليها، تصلح أن تكون هي الأخرى مورد التقاء لجميع الاتجاهات والمواقف، ولعل في مقدمة هذه الأبعاد ما يتعلق بالأمن والأمان خاصة وأن مثل هذه الأُمنِيَّة تعد المهمة الأولى في إصلاح الواقع السياسي وبنائه في مرحلة التغيير، فالمواطن العراقي كما هو معروف تضرر في جانبه الأمني أكثر من جوانبه الأخرى وبات لزاماً على قوى التغيير أن تنجز واقعاً سياسياً يسوده الأمن والأمان، ويتمتع فيه المواطن بالسلام والطمأنينة بعيداً عن شبح الخوف والرعب وفي منأى عن منطق السوط والهراوة الذي ساد على مدى عقود طويلة على العلاقة القلقة بين ذلك المواطن والسلطة، وفي ضوء ذلك يمكن أن يلتقي الجميع على ضرورة أن تكون السياسة وسيلة لتوفير الأمن أولاً، ومن هذا المنطق يصبح بإمكان الشعب التفاعل مع الواقع الجديد وتذويب الحواجز والعقوبات المقامة من قبل الإرهاب والدكتاتورية على مدى عقود طويلة، فعندما يشعر الإنسان بالأمان عند ذلك لا يتردد من ممارسة حقوقه الطبيعية والمشروعة ولا يجد مبرراً للحَجْر على طاقاته وإمكاناته وأداء دوره المبدع في البناء والتنمية والتعاطي مع الواقع الجديد.

أما فيما يتعلق بالجانب الاقتصادي فيشير سماحته إلى العلاقة الوثيقة والتكاملية بينه وبين الجانب السياسي المعني بشكل مباشر بتوفير الحرية والأمن للمواطنين خاصة وأنه يرى في تلك الحرية الحلقة الأساسية في ترابط الواقع الجديد وبناء نظامه التعددي والتحرري «وفي إطار هذا الحديث هنا ملاحظة مهمة تنبغي الإشارة إليها، وهي أن تقدم أي بلد قائم أساساً على ثلاثة أسس هي: الثقافة والسياسة والاقتصاد، وللثقافة طبعاً أبعاد تشمل التربية والإعلام وما شاكل ذلك، والثقافة بصورة عامة هي غذاء العقل، وقد جاء في الحديث الشريف: «أصل الإنسان عقله» لأن الثقافة هي التي تنير العقل، وتصفيه من رواسب التاريخ، وكذلك هي التي تحجزه عن الأفكار السلبية الضارة. بعد ذلك يأتي دور السياسة التي يقتضي توفير الأمن أولا، لأن انعدام الأمن يعني قتل الفكر، وعرقلة الاقتصاد وبالتالي الانحصار في دائرة التخلف، في حين أن حالة توفر الأمن تدفع الإنسان

لأن يفكر ويبدع، الأمر الذي يقود بلده نحو الانطلاق باتجاه التقدم والرقي».

العلاقة بين الأسس الثلاثة:

ثم يشير سماحته إلى شواهد من التجربة الإنسانية موضحاً من خلالها العلاقة الوثيقة بين الأسس الثقافية والسياسية والاقتصادية ومؤكداً أهمية الحرية كقيمة توفر الأرضية المناسبة لإشاعة أجواء التفاعل والتكامل في عملية التقدم والبناء.

«ولاشك أن الحرية الاقتصادية لا تنفع شيئاً عندما تنعدم الحرية السياسية، ففي ألمانيا وإيطاليا في عهد هتلر وماسوليني كان الأمن الاقتصادي هو الحاكم إلا أن الحرية السياسية كانت محصورة في نطاق ضيق، ولذلك نجد أن شعبيهما لم ينشطا في التحرك باتجاه الآفاق الواسعة وبالتالي فإن اقتصادهم نفسه لم ينفعهم هو الآخر. وعلى هذا فلابد أن نتمتع بثقافة حيوية وحرية سياسية وبالتالي بحرية اقتصادية تحقق راحة الإنسان واستقراره النفسي، وحينئذ ينطلق الإنسان بحيوية بالغة، وفاعلية كبيرة».

وهكذا يجد القارئ الكريم أن البناء الجديد يجب أن يكون قائما على خطوات جدية وعلمية لكي يتحول إلى بناء راسخ وقوي قابل للمقاومة والصمود ومؤهل لتقديم ضمانة حقيقية لمستقبل سياسي تسوده الحرية والتعددية، فدورة الحياة التعددية -كما يرى سماحته- تشتمل على عناصرها الحيوية والطبيعية، وخلافاً لذلك فإن مثل تلك الحياة سوف تكون مشوهة وغير قادرة على تلبية طموح المواطن العراقي.

ومن هنا يتوجب توظيف تلك العناصر توظيفاً جدياً وفاعلاً من أجل إنضاج الأدوات والتصورات وتقديم الحلول العلمية والميدانية انطلاقاً من أرضية قانونية راسخة وبعيداً عن التطاول الفردي والذاتي ولاشك أن مثل هذه العملية الشمولية لا يمكن تحقيقها بالاعتماد على الجهود الفردية أو عن طريق اللجوء إلى أنصاف البدائل والحلول وإنما عن طريق الاعتماد على نظام مؤسساتي قادر على الاضطلاع بهذه المهمة الكبيرة والجسيمة ❑

المسلمون الهزارا والإبادة الجماعية

■■ عزيز باميانى*

ظل التاريخ الأفغاني محكوماً بالطائفية، مع تعدد أعراقه وطوائفه ومذاهبه، وظل التعاطي بين تلك الأطياف المختلفة خاضعاً لقانون القوة والقهر والغلبة، إلا فترات زمنية قليلة، وكانت الحلقة الأضعف تنال النصيب الأوفر من التنكيل والقهر ومصادرة الحقوق، فمع كون الإسلام هو الديانة الأم لمجمل الشعب الأفغاني، إلا أن قيم التعامل الأخلاقي كالمحبة والتعاون والتناصح، وحب لأخيك ما تحب لنفسك، كان يفتقدها نظام العلاقات بين تلك الأطياف، ومثلت القيم القبلية حضوراً مكثفاً في السلوكيات العامة.

كانت تلك العقلية القبلية وراء العديد من الحروب والمآسي التي حلت بالشعب الأفغاني، وفي الوقت نفسه شكلت الحاضن القوي لفكر الإقصاء ونبذ الآخر المختلف قبلياً أو عقائدياً أو عرقياً، فهذا الشعب الذي تتعدد طوائفه إلى الهزارا والبشتون والطاجيك والأزبك والبلوش وايماق وغيرها، ظل متقارباً جغرافياً مختلفاً فكرياً وعقائدياً وقبلياً، وظلت السيطرة السياسية للأكثر قوة والأكثر عدداً، فكان التاريخ الأفغاني تاريخاً بشتونياً، حكمته تلك القبيلة وكان الحافز للسيطرة هي روح الأنا، وحب التفرد السلطوي، وإذا عرفنا أن الروح القبلية بما تحمل من سيكلوجية خاصة تستقطب الفكر الإقصائي ونبذ الآخر، أتضح أن الشراكة بين تلك الأطياف المختلفة يعد ضرباً من الوهم والخيال.

من هنا نعرف أن إصلاح الوضع الأفغاني يتطلب تصحيح المفاهيم والرؤى المنطوية عليها المنظومة المعرفية لكل الأطياف، بحيث يحل الحب بدل الكره، والتعاون عوض التناحر، والتقدير والاحترام

* باحث - أفغانستان.

للمختلف بدل التحقير والازدراء، ولنقل إحلال منظومة القيم الأخلاقية الإسلامية بكل ما تحمل من تسامح وتحضر، وهو أمر يتطلب جهداً كبيراً وعملاً مضنياً واستراتيجية بعيدة المدى، يشترك العلماء والمفكرون والمثقفون في تحقيقها، ويستدعي ذلك معرفة التاريخ الأفغاني في التفاصيل والخطوط العامة.

نظرات في التاريخ الأفغاني

أدى الاحتلال السوفيتي لأفغانستان عام ١٩٧٩م إلى حراك سياسي واجتماعي وثقافي وعسكري شديد في عموم المنطقة، فقد تحركت القوى السياسية العظمى وحركت معها جميع الأنظمة الحاكمة في المنطقة في اتجاهات متعاكسة، وقد لعبت أمريكا دوراً كبيراً في تحريك القوى الاجتماعية والثقافية والسياسية، وفي الوقت ذاته بدأت تتشكل قوى اجتماعية وسياسية جديدة، وتشكلت قوة سياسية عسكرية عرفت فيما بعد بـ«المجاهدين الأفغان»، وقد لعبت هذه القوى دوراً كبيراً وبارزاً في الصراع والمواجهة ضد الاحتلال السوفيتي، وكانت أمريكا ودول الخليج العربي الداعم الأكبر حيث بدأت تتدفق المعونات المالية والعسكرية منذ عام ١٩٨٠م.

لكن ما يلفت النظر أن التدخل من قبل دول الخليج في أفغانستان بدأ مبكراً، ومع ذلك التدخل بدأت تتشكل العقلية السلفية ذات النظرة الأحادية التي يغلب عليها منطق النفي والإقصاء للمختلف، وقد بدأت الثقافة السلفية ذات الطابع البدوي في الخليج تتسرب للحركة الإسلامية في أفغانستان وذلك في بداية السبعينات حيث توافد العديد من الشباب لطلب العلم في الجامعة الدينية في السعودية، كما بدأ العديد من الأفغان يتوجهون لطلب العلم في باكستان في المدارس المدعومة من الحركة السلفية السعودية، وقد أصبحت تلك المدارس الحاضن الأساس لحركة طالبان الأفغانية التي لعبت دوراً كبيراً في عمليات الإبادة الجماعية ضد العديد من الفئات المختلفة معها في الرأي.

والهزارا -وهم أقلية ينتمي أغلبها إلى المذهب الشيعي- نالت من الفكر السلفي القسط الأكبر من ممارسة العنف والقتل، وقد كشف سقوط حركة طالبان ذات الغالبية البشتونية عن الكثير من المقابر الجماعية في مدينة باميان ومزار شريف، ولم يكن ذلك بالأمر المستغرب على الفكر الطالباني الذي يعادي كل ما هو مختلف فكرياً أو عرقياً، ومع أن نسبة الهزارا هي ٢٥٪ من مجموع السكان إلا أنهم يفتقدون للقيادة التي تجمعهم، كما هو شأن كل الطوائف الأفغانية التي لم تتفق على قيادة معينة لإدارة وضع المجتمع الأفغاني.

تتشكل الفسيفساء السياسية في أفغانستان من طوائف متعددة لا يجمعها إلا الرقعة الجغرافية التي يقطنون عليها، وهي كما يلي:

١- الحركات والأحزاب الوطنية.

وتتمثل هذه الحركات في جبهتين رئيسيتين هما:

الأولى: الجبهة القومية، ويرأسها السيد أحمد الجيلاني، وهو من القيادات ذات المنزع الصوفي

التي لها تأثير على الوضع الأفغاني، وقد كان قريبا من الملك الأفغاني السابق ظاهر شاه.

الثانية: جبهة الإنقاذ، ويرأسها صبغة الله مجددي، وهو في الوقت ذاته شيخ الطريقة النقشبندية، وقد ورث مكانة اجتماعية مرموقة داخل الطريقة النقشبندية بعد وفاة والده الشيخ فضل عمر المجددي الذي كان من الشخصيات النافذة في المجتمع الأفغاني.

٢- الحركات الإسلامية الشيعية:

نشطت الحركة الإسلامية بشكل أكبر بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، لكنها قبل الثورة أدت دوراً كبيراً في حفظ الوحدة بين أطياف المجتمع الأفغاني، فقد اتصل الشيعة الأفغانيون بالحوزة العلمية في النجف وقم، وقد هاجر العديد من الأفغان لهذه الحواضر طلباً للعلم، وقد نبغ فيهم العديد، وكان قسماً من هؤلاء الطلاب قد رجع إلى البلاد الأفغانية ومارسوا دوراً بارزاً في المطالبة بالحقوق العامة للشيعة الهزارا وغيرهم.

وبعد الاحتلال السوفيتي لأفغانستان أسس العديد من العلماء حركات إسلامية تسعى لتحرير أفغانستان من قبضة السوفيت، ثم في فترة لاحقة أسست هذه الجماعات ائتلافاً من ثمانية أحزاب شيعية كان أكبرها حزب الوحدة الإسلامي الذي دعمته إيران، وكانت جميع هذه الأحزاب تتخذ من طهران مقراً لها، ما عدا حزب الحركة الإسلامية بقيادة آية الله محسني الذي كان يعتبر نفسه مستقلاً، فقد اتخذ من باكستان مقراً له، وجميع تلك الأحزاب تنتمي إلى طائفة الهزارا ما عدا حزب الحركة الإسلامية الذي نشط وقام على جماعات بشتونية.

٣- الحركات الإسلامية السنية:

انقسمت الحركة الإسلامية السنية عام ١٩٧٤م إلى مجموعتين، وكان سبب الانقسام راجعاً لخلفية عرقية، فقد قام قلب الدين حكمتيار الذي ينتمي للعرقية البشتونية بتأسيس الحزب الإسلامي، وقام برهان الدين رباني الذي ينتمي للعرق الطاجيكي بتأسيس الجمعية الإسلامية.

وبدأ الحزب الإسلامي وجماعات أفغانية أخرى بعمليات عسكرية ضد الحكم الأفغاني، أما برهان الدين رباني فقد بدأ تحركاً سياسياً واسعاً لحشد التأييد لمساعيه وخصوصاً مع تلك الحكومات التي تعارض الشيوعية، وقد استغلت باكستان الانشقاق الذي حدث في الحركة الإسلامية من خلال تبنيها للحزب الإسلامي بقيادة حكمتيار حيث دعمته بكل الوسائل من مالية وعسكرية، وكان الجناح العسكري للحزب يتدرب في المعسكرات الباكستانية، وكان الهدف الأساس من هذا الدعم هو تقوية موقف باكستان أمام جارتها الهند.

لكن الحزب الإسلامي وبسبب تنامي قواته وتضخمه أصبح القوة الأبرز والأكبر في الساحة الأفغانية، وأدى هذا الأمر إلى حدوث العديد من الانشقاقات داخل الحزب، فقد

استقل مولوي محمد نبي ومولوي يونس خالص وجماعات أخرى من الحزب وأسسوا أحزاباً، لكن الضربة الأقوى كانت على يد عبدالرسول سياف حيث قام بعد خروجه من السجن عام ١٩٨٠م بتأسيس حزب كبير كان له نشاط متعاظم على الساحة الأفغانية، ولعل أحد الأسباب لذلك هو استقطابه كوادر نشطين من الجمعية الإسلامية بقيادة رباني ومن الحزب الإسلامي بقيادة حكمتيار.

وأدى تشظي الحركة الإسلامية السنية لكل تلك التيارات إلى حدوث حالة من الاقتتال بينها، أدت إلى إراقة دماء كثيرة، فقد أصبح الأخوة المتحالفون ضد الروس متقاتلين فيما بينهم.

٤- الأحزاب الشيوعية:

نشطت الحركة الشيوعية في الأربعينات، وبدأت تتأسس العديد من الأحزاب الشيوعية، وكانت الأرض الخصبة للفكر الشيوعي تتوزع على قوميتين رئيستين هما: البشتون والطاجيك، وقد كان للاختلاف العرقي تأثيره على الوحدة السياسية للأحزاب الشيوعية، فقد كان الانقسام كبيراً بينها، وفي عام ١٩٦٥م جرى توحيد القوى الشيوعية تحت رئاسة نور ثراقي، لكن ما لبثت هذه الوحدة عامين حتى طل الانقسام عليها مرة أخرى، ففي عام ١٩٦٧م انقسم الحزب إلى جناحين هما:

الأول: خلق «الشعب»، وقد تزعمه نور ثراقي.

الثاني: برشام، بقيادة ببرك كارمل.

لكن الاتحاد السوفيتي وقبيل الغزو قام بتوحيد الحزبين للتهيئة للانقلاب العسكري، وقد توحدت الجهود لكن الانقسام ظل مخيماً على الحزب على أساس الخلفية العرقية، وبعد أن وصل الحزب الشيوعي إلى الحكم عام ١٩٧٨م بدأت التصفيات بين رفاق الأمس، وطالت الإعدامات العديد من القيادات، فبدأت بقائد الجيش الأفغاني عبدالقادر وتلاه رئيس الحزب الشيوعي نور ثراقي، وانهار الحزب الشيوعي بعد الانسحاب السوفيتي بثلاث سنين أدت في الأخير إلى إعدام الرئيس الأفغاني نجيب الله عام ١٩٩٦م على يد قوات طالبان، الذي انضم إليها الكثير من كوادر الحزب الشيوعي بعد سقوط الحزب واستيلاء طالبان على كابل، فأصبحت حركة طالبان تضم عناصر سلفية وعناصر شيوعية في مزيج أدى للكثير من المذابح ضد الأبرياء والمخالفين لهم في الرأي كما هو الحال بالنسبة للهزارا الذين ينتمون لمذهب أهل البيت عليهم السلام.

طالبان والإبادة بذرائع دينية وعرقية

مَثَّل الفكر والممارسة الطالبانية الأفغانية نموذجاً كاد أن ينقرض من الواقع الإسلامي، ألا وهو الفكر الآحادي القائم ليس على نبذ المختلف فقط بل سحقه والقضاء عليه بطرق

وحشية لا نكاد نراها إلا عند الحملات المغولية ضد المسلمين في القرن السابع الهجري، ويرجع ذلك إلى نوعية الفكر الذي تتغذى عليه العقلية الطالبانية، وهو الفكر التكفيري الذي يُخرج كل مختلف من الملة، فيكون الدين هو ما تُعلِّمهُ حركة طالبان في مدارسها الديوبندية حيث ما زالت هذه المدارس تقوم بتلقين الفكر الحنبلي وفكر ابن تيميه على أساس أنه الدين القويم، والمعروف أن تراث ابن تيمية مصدر الرؤية التكفيرية للمسلمين، وقد أحيا محمد بن عبدالوهاب هذا الفكر وجعله ركيزة التبشير الديني في الجزيرة، وقد عُد هذا الفكر الأساس الذي تقوم عليه حركات التكفير في العالم الإسلامي.

من هذا الفكر والنظرة الأحادية انطلقت حملات الإبادة الجماعية ضد المسلمين الشيعة في أفغانستان وباكستان، ففي عام ٢٠٠١م نفذت الحركات المتطرفة والإرهابية الكثير من حملات الإبادة، ففي باكستان لوحدها تم تنفيذ ما يقارب ٥٠ عملية إرهابية ضد مساجد ومدارس وحسينيات وعيادات وأماكن تجارية يملكها المسلمون الشيعة، أما في أفغانستان فكانت ضحية حملات الإبادة أكثر من ٨٠٠٠٠ من المدنيين العزل من السلاح من كبار السن والشباب والأطفال والنساء، حيث أبادت حركة طالبان قرىً بكاملها كما حدث لمدينة باميان ذات الأغلبية الشيعية، فقد قتلت أهل المدينة بصورة وحشية، وخصوصاً عندما اشتد حصار قوات تحالف الشمال حيث نفذت سياسة الأرض المحروقة، وقد أعرب الأمين العام للأمم المتحدة عن قلقه الكبير إزاء التطورات في باميان وأصدر بياناً جاء فيه:

وصلتنا معلومات تفيد بأنه يتم حرق المنازل والمنشآت بشكل منتظم في الإقليم الواقع في مقاطعة باميان، وأضاف أن هذه المعلومات مقلقة جداً خصوصاً، إننا نعرف سوابق مسؤولي حركة طالبان في مجال خرق حقوق الإنسان في هذه المنطقة.

وقد انطلقت كل تلك الحملات الإرهابية من قاعدة دينية وعرقية، أما الدينية فهو تبرير قتل الشيعة بحجة كونهم جماعة تختلف مع الفكر الطالباني في النظر لقضايا تاريخية وعقدية، ويكاد يتطابق الفكر التكفيري الطالباني مع فكر فرقة الأزارقة التي تنتمي للخوارج حيث أباح هؤلاء قتل المسلمين الذين يختلفون معهم في الرأي، وقتل الذراري حتى الأطفال الرضع. وقد كشفت المقابر الجماعية في مدينة باميان عن فظاعة المجزرة التي تعرض لها الأهالي فطالت جميع الأعمار والفئات ولم تستثنِ حتى الماشية والشجر والمنازل.

الإرهاب والقتل.. أسبابه وعلاجه

قبل أن نبحث في الأسباب التي تؤدي للإرهاب لابد أن نبحث في المفهوم والمصطلح لكيلا تلتبس الأمور، وكي نستطيع وضع أيدينا على الأسباب الحقيقية لهذه الظاهرة التي عمَّت العالم وخلقت العديد من المشكلات، وكان المتضرر الأكبر هي الصورة الناصعة للإسلام، الدين الذي أراد الله له أن يكون الأرضية الحقيقية للتسامح وإقامة العدالة والتنمية

في المجتمع الإسلامي ولجميع الناس دون نظرٍ للفوارق المذهبية أو العرقية أو حتى الدينية لأن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿ يَا أَيُّهَآ الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّه شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1].

الإرهاب هو القتل المتعمد للمدنيين دون ذنب اقترفوه، وهو الأمر الذي تقوم به الحركة السلفية التي تعتمد تراث ابن تيمية ملهماً ومنبعاً التي تستقي منه أفكارها ورؤاها، والمعروف أن ابن تيمية نفسه شارك في عمليات إبادة تاريخية وقعت على أتباع المذهب الإسماعيلي، حيث قام بقتل جماعي لم يستثن منه الأطفال الرضع والعجزة، إلى درجة أن السلطان المملوكي عندما علم بالمسألة تبرأ مما فعله ابن تيمية الذي أفتى الجيش المملوكي بارتكاب المجازر البشعة وقام مع الجيش لتطبيق تلك الفتوى بحرفية تامة.

ويمكننا أن نحصر أسباب الإرهاب في أربعة أمور رئيسه هي:

١ـ الفهم الخاطئ للإسلام ومبادئه السمحة.

٢ـ جعل هذا الفهم المغلوط والمنحرف للدين عقيدةً يتم على أساسها تصنيف الناس إلى مسلمين وكفار.

٣ـ تأسيس الفكر والرأي على أساس العصبية والعرقية وبالتالي الانغلاق الفكري أمام الرأي الآخر ورفض الحوار.

٤ـ الانفعال بالأحداث والأفكار المنحرفة، التي تجري في الواقع وجعلها ذريعة للإرهاب وقتل المختلف في الرأي، ويرجع ذلك إلى سطحية في التفكير والفهم لما يجري، وهو ما ينطبق على تلك الحركات السلفية التي تمسكت بالمظاهر والقشور كردة فعل على الواقع الاجتماعي، وتركت مبادئ وأساسيات الدين.

أما علاج هذه الظاهرة فلابد أن يرتكز على عمل جمعي تقوم به مراكز دراسات ومثقفون، وأهم الأمور التي تسهم في علاج ظاهرة العنف تكمن في الأمور التالية:

١ـ ترسيخ مبدأ الحوار الديني والثقافي في عقلية الأمة.

٢ـ اعتبار الاختلاف ظاهرة طبيعية، والتعامل معها من زاوية إثراء وتعميق الفهم الديني والثقافي والفكري، يقول الله سبحانه وتعالى وهو يقرر كون الاختلاف أمراً طبيعياً: ﴿ وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾[2].

٣ـ ترسيخ مبادئ التسامح والحرية الفكرية وضرورة التنوع الفكري والثقافي في المجتمع، قال تعالى: ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[3].

٤ـ تجريم كل من يمارس العنف والإرهاب ضد المدنيين مهما كانت مبرراته الفكرية أو الثقافية أو السياسية.

٥ـ إصلاح مناهج التعليم التي تروج للكراهية والعنف والإرهاب ضد كل من يختلف معه في الرأي.

٦ـ تأصيل ممارسة الحرية الدينية وإعطاء المجتمع حرية التعبير الديني والسياسي والثقافي، وقيام مجتمع التعددية، ورفض مبدأ الرأي الواحد الذي تقوم الأنظمة العربية والإسلامية بممارسته منذ قيام الدولة الحديثة ❑

الهوامش:

(١) القرآن الكريم، سورة المائدة، آية٨

(٢) القرآن الكريم، سورة هود، آية ١١٨.

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢٥٦.

يحسبُ أنْ لن يقدر عليهِ أحد

صبحي الجارودي*

«إن لم تظفرِي بي أليسَ يَظْفَرُ بي سِواكِ»
محمد بن عبدالجَبَّار النفري

ها أنتَ تلامسُ أشلاءً غير الأشياءِ المنسيةْ
سِلكاً من صاعِقَةٍ
لا يُمْسِكُ إلا أورِدةَ الفردوسِ
ولا يرحمُ إلا كالحيةْ
ها أنتَ تُحاصِرُكَ الدمعةُ كالبركانِ
وتصْلُبُكَ على قبرِ أبيكَ
ويَقيئكَ رملُ (الجارودية)

كيفَ تُسَدِّدُ دَينكَ للرملِ إذا جاءَ لِيَشْكوكَ إلى البحرِ
وكانَ النخلُ الشَّاهِدُ يرْميكَ بمليونِ قضيةْ

تدرِي أنكَ لن يُخْطِئَكَ الشوكُ / الرمحُ إذا خاصرتَ الورْدةْ

* شاعر - السعودية

فلِماذا تَقْتُلُ مغْفِرَةَ الوردةِ بالمسِّ
فتُغْضِبَ نَخْلَ القُرآنِ الراحِلَ في روحِكْ
وتَمْسحَ عَهْدهْ
لن يَتْرُكَكَ الرملُ إذا عاهَرْتَ الأرصِفةَ المخطِئةَ كقلبِكْ
سَيُعَريك كَقِرْدٍ لَمْ تَسْكُنْ رأسَهُ إلا قِرْدةْ
وتَعُودُ وتُقْسِمُ أن المَجْرى سَيَعُودُ إلى الماءِ
وَيَلْزَمَ حدّهْ
خَسِرَتْ بَعْضُ حُدُودِكَ كُلَّ مَوَاقِعِها
وفَقدْتَ «إرمْ»
وفقدت أميرَتَكَ الليلةَ في الحربِ.. فيا للفَقْدَةْ

كُلُّ مَرَافِيكَ مُحَاصرَةٌ بِشرُوطِ رَمادٍ حَجَرِيةْ
لَنْ تَهْرُبَ من مِرْزَبَّةِ كابوسٍ
إلا كي تَسْقُطَ في النارِ السَّوْداءِ الحُلْمِيَّةْ
هَذي أعْضاؤُكَ سَرْبَلَها القَطرَانُ
وعادَتْ أنْجَسَ من نُطْفَةْ
ها أنتَ الآنَ -وفي قَعْرِ جَهَنَّمَ-
تَحْلُمُ...
«لَوْ أنَّكَ قَبَّلتَ الشِّفَّةْ» ❑

الإسلام يلبي احتياجات كل عصر*

■■ العلامة الطباطبائي

لما كان الإسلام نظاماً عالمياً لا يختص بجماعة معينة ولا بزمان أو مكان محدّدين، فإن تعاليمه تتجه نحو «الإنسان الطبيعي» الذي يحمل كل صفات الإنسان الأصيلة غير ناظر إلى جنسيته أو لونه أو جنسه أو سنه أو علمه.

«الإنسان الطبيعي» هو الذي يمتلك فطرة الله التي فطر الناس عليها، أي الفطرة التي لم تلوّث بالأوهام والخرافات. ونحن نطلق على مثل هذا الإنسان اسم: الإنسان الفطري.

مما لا شك فيه أن امتياز الإنسان على سائر الحيوانات إنما كان بفضل ما يمتلكه من قوى الفكر والعقل، بينما لا تمتلك سائر الحيوانات هذه الهبة الإلهية.

إن العامل الوحيد في نشاطات أي كائن حي -عدا الإنسان- هو غرائز ذلك الكائن الحي، إذ إنها هي التي تدفعه وتوجهه لممارسة سائر أعماله الحياتية.

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي زُوّد بجهاز حاكم مهيمن على عواطفه المختلفة.. هذا الجهاز قادر على النظر في دوافع العواطف المختلفة ليشخّص بعدها المصلحة الحقيقية في هذه الدوافع. فربما ألحّتْ عاطفة الإنسان على القيام بأمر تصدّى لها هذا الجهاز بالرفض لعدم وجود مصلحة في هذا الأمر، وربما رغب الإنسان عن شيء كان موقف هذا الجهاز هو الرغبة فيه لإنطواء ذلك الشيء على مصلحة إنسانية حقيقية.

* الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ط الأولى ١٤٠٧هـ. ص٢٩

أساس التربية في المدرسة الإسلامية:

لابد لأي منهج تربوي متكامل أن يستند إلى الخصائص النوعية التي يمتاز بها الكائن الحي الذي يخضع لهذا المنهج، ومن هنا شاد الإسلام صرحه التربوي على أساس «العقل» لا على أساس المشاعر العاطفية، واتجه في الدعوة إلى مجموعة من العقائد النزيهة والأخلاق الفاضلة والقوانين العملية التي يستطيع الإنسان الفطري بما يمتلكه من تعقّل خالٍ من الشوائب والخرافات أن يتقبلها ويؤمن بصحتها.

ما يدركه الإنسان الفطري:

الإنسان الفطري يدرك بما وهبه الله من فطرة أن هذا العالم الكبير وما يحتوي عليه من ذرّات صغيرة دقيقة ومجرّات كبيرة هائلة ذو نظام دقيق عجيب يخضع لقدرة الخالق الأحد. وأن وجود هذا العالم وخواصه وحركته وفعاليته إنما يستمدها من خالقه وموجده.

والإنسان الفطري، يدرك أيضاً أن العالم بكل أجزائه المتناثرة، يشكل وحدة كبيرة وكل ما فيه من موجودات هي في حالة ترابط تام وتأثير متبادل.

والإنسان الذي يشكل جزءاً صغيراً جداً من هذا الكون الكبير ليس إلا ظاهرة أسهم في تكوينها عالم الوجود كله. فالإنسان وليد هذا الوجود. وبعبارة أخرى، فهو مخلوق من قبل القوة المهيمنة على هذا الوجود.

بناءً على هذا، فإن كل ما ينطوي عليه الإنسان من أجهزة وقوى وعواطف وملكة عقلية هي من تصميم تلك القوة المهيمنة وتدبيرها، وهذه القوة المهيمنة، هي التي تضمن سعادة هذا الإنسان ورفاهه عن طريق القوى المختلفة المودعة في كيانه.

فالإنسان يستطيع أن يميز الخير عن الشرّ مستعيناً بشعوره وإرادته الحرة ليسلك بعدها الطريق الذي يختاره. فهو إذن «فاعل مختار»، لكن الذي ينبغي أن لا يغرب عن بالنا، هو أن إرادة خالق هذا الإنسان هي التي شاءت أن يكون تكوينه بهذا الشكل الذي يجعل منه إنساناً حراً.

والإنسان الفطري، يؤمن -استناداً إلى المقدمات الفكرية المذكورة-، بأن سعادته الحقيقية في الحياة، لا تتحقق إلا بما أشار إليه خالق هذا الإنسان وبما اختاره وأرشد إليه، (تأمل بدقة).

والإنسان الفطري، بعد ذلك، سيستقر على أن الطريق الوحيد لضمان سعادته في مسيرة الحياة، هو أن يفهم مكانته من عالم الوجود. وأن يعلم بأنه جزء لا يتجزأ من موجودات الطبيعة، وأن يخضع لخالق هذا الكون دون سواه متّبعاً المنهج الذي ترشده إليه فطرته ويشيره عليه عقله.

الثبات والتغير في الأحكام والقوانين:

إن المنهج الذي يتّبعه الإنسان في مسيرة الحياة، يتمثل بأحكام وقوانين ذات طابعين متمايزين:

١ـ أحكام وقوانين ترتبط بالمحافظة على المصالح الحياتية للإنسان، ولها صفة ثابتة لأنها تنظم أسس حياة الإنسان في كل زمان ومكان. وهذه الأسس، تتمثل بعبودية

الإنسان وخضوعه لخالقه وباحتياج الإنسان دائماً إلى الغذاء والمسكن والزواج والدفاع عن النفس والحياة الجماعية.

٢ـ أحكام وقوانين ترتبط بالجانب المؤقت الخاص للإنسان، وتختلف باختلاف طريقة الحياة، وتتغير بتغير المدنية، وبتطور المظاهر الاجتماعية.

فالإنسان الذي كان يتنقل من مكان لآخر بوسائل بدائية، لم يكن ليحتاج إلى الطرق المنظمة المشعبة في الأرض ولا إلى قوانين الملاحة البحرية أو الجوية المنظمة المعقدة التي نحتاجها اليوم.

والإنسان الأولي، كان يلبي احتياجاته الأساسية عن طريق مجموعة بسيطة من القوانين التي تنظم شؤونه، أما اليوم فإن تطور المظاهر الاجتماعية وتوسّعها قد تطلّب قوانين مختلفة معقّدة.

والإسلام يضع من أفكار الإنسان وأعماله الفطرية، أساساً للمنهج الذي ينبغي أن يسير عليه الفرد والجماعة من أجل إيجاد المجتمع السامي الذي ينشده.

من هنا فإن أحكام الإسلام تنقسم إلى ثابتة ومتغيرة، فالقسم الأول منها يستند إلى طبيعة الإنسان وخصائصه التي تميزه عن سائر الموجودات وسمّاها الإسلام: الدين والشريعة، وأكد على أن سعادة الإنسان تتحقق في ظل هذه الأحكام فقال تعالى:

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[١].

أما القسم الثاني من الأحكام، فهي كما أسلفنا متغيرة بتغير مصالح الناس في الأزمنة والأمكنة المختلفة. وهي منوطة برأي الحاكم الشرعي الذي يشخص الاحتياجات ضمن إطار المصلحة الزمنية وفي ضوء الأحكام الثابتة للشريعة.

وليست هذه الأحكام المتغيرة من الدين والشريعة بشيء، إلا أن الإسلام حثّ على الالتزام بها فقال تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ ﴾[٢].

هذه هي خلاصة المنهج الإلهي في تلبية احتياجات الإنسان في كل عصر، ولا زالت المسألة تحتاج إلى مزيد من التوضيح آمل أن أُميط عنها اللثام أكثر □

الهوامش:

(١) سورة الروم، الآية ٣٠.

(٢) سورة النساء، الآية ٦٣.

قراءة في كتاب

الوصول إلى حكومة إسلامية واحدة

■■ عمار البغدادي*

الكاتب: آية الله العظمى الإمام السيد محمد الحسيني الشيرازي قدس سره
الناشر: دار النخيل للطباعة والنشر، بيروت - لبنان
الطبعة: الأولى: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م
عدد الصفحات: ٧٤١ من القطع الكبير

أعتقد أن الدراسات الإستراتيجية فيما يخص الأمة الإسلامية التي كتبها سماحة آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي قدس سره بحاجة إلى قراءة جادة بشكل مستمر في زماننا هذا لتلمّس طريق البناء الحقيقي لهذه الأمة وإنقاذها من المأزق الحضاري الذي وقعت فيه، على أن تكون هذه القراءة المتجددة مُواكبة لآخر الدراسات التي جاءت في هذا المضمار هدفاً من أجل تلاقح الأفكار وتلاقي الرؤى ان من المهم للجيل الجديد من أبنائنا قراءة هذه الدراسات التوعوية للالتحاق بركب العاملين في سبيل الله والحق والحرية.

لاشك أن الأمة قاست الأمرين منذ انحرافها عن الخلافة الحقيقية التي أرادتها الشريعة المقدّسة وخططت لها تعاليم الإسلام المتمثلة في القرآن الكريم وسنة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام، ومن الضروري لتحقيق نهضة حقيقية أن نقوم بقراءةٍ جادةٍ للفكر الإصلاحي والتغييري الذي يستهدف إيجاد مقومات النهوض ومعالجة أسباب

* كاتب - العراق.

السقوط والانحراف عن منهج السماء.

وبين يدي هذا السفر القيم الذي خطه يراع الأمام الشيرازي قدس سره الذي انتهى من كتابته عام ١٤١٤هـ يقول في مقدمته: «يتناول السبل الكفيلة بتوحيد البلاد الإسلامية، ولأننا نعيش في عالم متسارع في التطوّر، فلا بد أن، نبحث عن أفضل السبل التي تختصر الطريق، والتي تحتمل أقلّ الخسائر وتحظى بضمانات النجاح أيضاً، وهذا أمرٌ ممكن إذا ما توفّر الاستعداد النفسي للمضي إلى آخر الشوط، فالذين يمتلكون الرجاء ويتشبثون بالعمل سيصلون إلى الهدف إن عاجلاً أو آجلاً».

ويعتمد سماحته في هذا الطرح الفكري الاستراتيجي على الرؤى القرآنية وتعاليم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة أهل البيت عليهم السلام حيث «وعد الله سبحانه وتعالى عباده المؤمنين بالنصر حيث قال في محكم كتابه: ﴿ إِن تَنصُرُوا اللّه يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ﴾، والمؤمن على ثقة تامة بأن الله تعالى إذا أراد شيئاً هيأ أسبابه، ولا يحول عن إرادته شيء: ﴿ إِن يَنصُرْكُمُ اللّهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ ﴾ فإنه إذا أراد شيئاً قال له: ﴿ كُن فَيَكُونُ ﴾ وهذه حقيقة مسلّمة قابلة للتصديق في كل ظرفٍ زمني، وفي الظرف الراهن الذي تعيشه الأمة الإسلامية، وهي محاطة بما يصطلح عليه بالنظام العالمي الجديد، فالتاريخ يؤكد لنا بما لا يدع مجالاً للشك - انتصار - الفئة القليلة بإذن الله ﴿ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللّهِ ﴾ ولعل المراد بـ«إذن الله» الإذن التكويني.. فالفئة أو الجماعة حتى لو كانت قليلة العدد والعدة إذا امتلكت عوامل التقدم وصلت إلى أهدافها.

ويستطرد المؤلف في هذه النقطة مؤكداً «أن الظرف العالمي الذي تعيش الأمة في وسطه يساعدها على تحقيق هذا المسار، فالأمة الإسلامية جرّبت كل الوسائل والسُبل لعلاج أزماتها لكنها لم تفلح، فلم يبق أمامها إلا أن تجرّب استخدام حريتها لصنع واقع جديد للعالم الإسلامي، والحريات متاحة للمسلمين في الكثير من بلدان العالم التي من الممكن اتّخاذها سنداً لتحركها ولنيل أهدافها، فكما جاء الغربيون إلى بلادنا في فترات مظلمة في تاريخهم ونالوا الحرية في بلاد الإسلام وعاشوا عليها ثم أخذوها إلى بلادهم، كذلك باستطاعة أبناء الأمة أن يذهبوا إلى تلك البلاد التي تتنعم ببعض الحرية ليتخذوا منها منطلقاً لتحركهم نحو الوحدة الإسلامية.

ويضرب المؤلف مثالاً من تاريخ الأمم حيث «توحّد الهنود ومن قبلهم أبناء الصين قبل نصف قرن، وهكذا توحّدت أوربا لتنضوي في دولة واحدة بعد أن كانت متحاربة» ثم يطرح سماحة المرجع الراحل سؤالاً موجّهاً للمسلمين في هذا الشأن وهو هل يعي المسلمون حكمة التاريخ؟.. ويقررون البدء بأول خطوة نحو توحيد البلاد الإسلامية مستفيدين من تجارب الأمم حيث إن «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد».

أسس المؤلف كتابه على ضرورة الإيمان بالحركة الإسلامية كرافد أساس في بناء الدولة

الإسلامية الواحدة، فقال «يلزم على الحركة - في بناء الدولة -

١- أن تطرح للناس المنهج الأفضل الذي تريد تطبيقه في السياسة والاقتصاد والاجتماع وغير ذلك.

والناس لا يكتفون بالإدعاء وحده، أو الرغبة المجردة في تطبيق الإسلام، لأن الناس يتساءلون أيّ إسلام هو الذي تريد تطبيقه؟

٢- يجب على الحركة أن تدعم وجودها بكوكبة من العلماء الأتقياء من ذوي الأخلاق والسمعة الطيبة في المجتمع، كي يلتف الناس بواسطتهم ويأخذوا بأقوالهم ويستعدوا لإتباع سيرتهم واتخاذهم رواداً للتحرك، وكلا الأمرين بحاجة إلى جهد كبير ومواصلة كفاح بدون كلل أو ملل حتى تأتي الحركة بالثمار المطلوبة..»

من هذه الكلمات تشكلت فصول الكتاب وجاءت على خمسة أبواب، أوضح في كل فصل ما يجب على الحركة القيام به..

الأول: خطوات أولى على الطريق:

وفيه يسعى المؤلف لتأكيد عدة مسائل يراها أولية في طريق تحقيق الدولة ذات السيادة الإسلامية الواحدة، وهي: التوكل على الله، الثقة بالنفس، الهدف، الثقيف، مثلث التقدم، المنظمة العالمية، النخبة، الاستفادة من الإمكانات المتاحة، المال..

وبعد أن يشكل نظريته يسعى المؤلف لعرض المواصفات التي يجب أن تتصف بها الحركة الإسلامية، التي هي الأساس لبناء حكومة إسلامية واحدة، فيذكر المؤلف هذه المواصفات في فصل الكتاب الثاني.

الثاني: من مواصفات الحركة الإسلامية:

وهذه المواصفات التي استفادها المؤلف من تاريخ وسيرة الرسول ﷺ وأهل بيته عليهم السلام وتجارب الأمم والشعوب، يقرر سماحة المؤلف قدس سره: «فالمفترض على أي حركة تريد أن تستقيم على مبادئها أن تراقب أفرادها أشدّ مراقبة. وأن تراقب مدى قربها وبعدها عن أهدافها الكبيرة حتى لا تنسى أهدافها».

لقد شخص المؤلف في كلماته هذه الداء الذي بُليت به كثير من الحركات الإسلامية، إذ بدون هذه المراقبة كيف للحركة، التي عليها المعول في تأسيس وبناء حكومة إسلامية واحدة، أن تنهض بهذه المهمة وهي غير قادرة على بناء وإدارة أفرادها، الذين هم بمثابة رأس المال لها.

ثم ينظر سماحته قدس سره إلى تلك الواجبات الملقاة على عاتق الحركة، فيفرد فصلاً ثالثاً في الكتاب تحت عنوان:

الثالث: واجبات ومسؤوليات الحركة الإسلامية:

تتشكل جملة من الواجبات، التي تفرضها طبيعة عمل هذه الحركة، لتساعدها على النهوض بالبناء، وكلها مراعاة لحدود الله في قيادة المجتمع والأمة على حد سواء، تمام كما عمل الرسول ﷺ في قيادة الدولة التي أسسها فور وصوله إلى المدينة، إذ التف الناس حوله لأنه انطلق في قيادته من جملة حقوق وواجبات راعاها طوال مسيرته. ولتوضيح هذه الحقيقة يقول المؤلف: «إذا استطاعت الحركة ضمان - هذه الواجبات - أقبل الناس عليها، لأن الناس يلتفون حول منْ يُوفِّر لهم حوائجهم الأولية خصوصاً إذا كانت البساطة هي الحاكمة في كل شيء».

« هذا بالإضافة إلى أن كثيراً من الناس يتطوعون بدوافع ذاتية للقيام بهذه الخدمات الاجتماعية، وبذلك تكسب الحركة أصدقاء جدداً لها، بالإضافة إلى معالجة أمرٍ خطير يهم قطاعاً كبيراً من أفرادها - وهو منع أفرادها من الانزلاق - إذا ضمنت تلك الحقوق - في الفساد... ».

الرابع: عقبات في الطريق:

ثم يشير سماحته إلى مسألة في غاية الأهمية وهي العقبات التي تواجه الحركة الإسلامية في مسيرتها النهضوية والتعبوية... فيفرد لها فصلاً كاملاً تحت عنوان (عقبات في الطريق).. مثل: (التشتت، الشكاية والتشكي، استقامة العاملين، قبول النقد، الأعداء، المستكبرون، العمل الفئوي..).

الخامس: التحركات ضمن المؤسسات:

ولا يتأكد حضور الحركة على ساحة العمل إلا إذا كان العمل ضمن المؤسسات فهي: «تشكل بمجموعها أدوات خيرة للعمل الإسلامي إذا ما تم استثمارها».

ثم يقرر حقيقة واقعية: «والذين يستطيعون استثمار هذه الإمكانات المتاحة مثلهم مثلُ من يقطف الثمر من شجرة مزروعة من قبل.. وهو يختلف عمن يقوم بزراعة الشجرة ثم قطف ثمارها، فالثاني يحتاج إلى زمن طويل وجهد كبير بينما الأول لا يحتاج إلى الزمن والجهد إلا بمقدار قطف الثمرة... ».

«فبوسع الحركة استثمار الجرائد والمجلات القائمة لأجل الدعوة إلى أقامة الحكومة الإسلامية الواحدة، وتوجيه الخطباء في الحسينيات والمساجد نحو الهدف».

كما إن «النهضة بحاجة إلى مراكز للدراسات تقوم بإعداد دراسات مفصلة للمشكلات التي تعاني منها الأمة؛ المشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها».

هنا يؤكد المؤلف على حاجة أساسية في إنماء الواقع الحركي للأمة حتى تتصل بالمعرفة

التي من خلالها يسهل على الحركة قيادة المجتمع نحو الحكومة الإسلامية الواحدة.

نظريات في تشكل الحكومة:

خلص المؤلف في نهاية كتابه إلى خطة تمكّن من تحقيق الحكومة الواحدة، ويرى أنها لا تخرج عن ثلاث صيغ:

أولاً: الطريقة «الماوية» في الصين حيث اعتمدت هذه التجربة على العنف والإرهاب... وأرغمت الناس على الصمت وكم الأفواه، فاستمر الحكم لفترة من الزمن لكنه لم يدم طويلاً، فبمجرد أن وجدت جموع الناس الفرصة خرجت تطالب بحريتها.. وهي طريقة خاطئة ومرفوضة في منظور الإسلام جملة وتفصيلاً.

ثانياً: طريقة حزب المؤتمر في الهند: وقد اعتمد أسلوب الكفاح الشعبي السلبي الذي انطلق من إرادة الشعب في الهند، عن طريق الإضرابات والمظاهرات السلمية: وهي طريقة مُجدية لأنها على العكس من الطريقة الأولى يحقق الأمن والاستقرار إلا أن مما يؤخذ عليها:

١ـ المسافة الزمنية المديدة التي تحتاجها لتحقق ما يصبوا إليه الشعب، فقد استغرقت مهمة تحرير الهند أكثر من نصف قرن من الزمن.

٢ـ يترك هذا المنهج أثراً على تركيبة المجتمع، فهو يعمل على تغيير بنية المجتمع وأخلاق الناس وعاداتهم، وكان من نتائج الحركة التي قام بها حزب المؤتمر ظهور التكتلات السياسية التي أدت في النهاية إلى فصل الهند عن الباكستان، ومن ثم حدوث مشكلة كشمير التي لا زالت متفاقمة...».

٣ـ وقد استلزم هذا المنهج التضحية بما يقرب من خمسة ملايين إنسان سقطوا في الحرب الداخلية بين الهند وباكستان ومقتل ثلاثة ملايين في انفصال بنغلادش عن الباكستان.

٤ـ وكان من نتائج ذلك المنهج وتلك الحروب انهيار الحياة الاقتصادية وانتشار البؤس والفقر والمرض في شبه القارة الهندية بشطريها...

ثالثاً: تجربة أوربا الموحدة: حيث بادر مثقفوهم - بمساندة شعبهم - إلى التوحّد رغم الاختلاف الكبير في لغاتهم ومذاهبهم ومناخاتهم الجغرافية، ورغم التنافس الاقتصادي والاختلاف الفكري، ورغم ما كان بينهم من حروب ودمار، حرب السبعين سنة بين فرنسا وبريطانيا، والحربين العالميتين اللتين كان منشأهما ومركزهما أوربا ورغم ما تحمله هذه الحروب من أحقاد وكراهية، إلا أنهم قرورا إسقاط الحدود الجغرافية ومنح بعض الحريات وتطبيق بعض الأخوة، ووضعوا معايير موحدة يعمل بها في جميع البلدان المنضوية تحت هذا الاتحاد، ولم يكن هذا القرار هو قرار الحكام - بكره أو اختيار - وحسب بل كان قرار الشعوب الأوروبية. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أثر الثقافة في توحيد الشعوب،

وأثر الإعلام في التقريب بين الحكومات والشعوب حتى وإن كانت مختلفة، فقد عمل الجميع حكاماً وشعوباً من أجل الوحدة عندما اكتشفوا قيمتها الحقيقية. أما في الهند: فقد قاوم الحكام الوحدة وعملوا على تمزيق شبه القارة عن جهل أو قصد، وعلى الرغم من أن تجربة أوروبا في أول طريقها، وعلى الرغم من بعض التعثرات التي أصابتها لكنها تقدم لنا نحن المسلمين العبر والدروس، إننا إذا أردنا توحيد بلادنا وتقدمها إلى الأمام وتطبيق الأخوة الإسلامية، فلابد أن نطرق السبل الصحيحة إلى ذلك وأهمها:

١ـ الديمقراطية (الاستشارية).

٢ـ الثقافة العالمية.

كما يلزم علينا أن ننشر الوعي الإسلامي في صفوف الجماهير، متجسداً في الآيات الثلاث التي تتحدث عن (الحرية الإسلامية) و (الوحدة الإسلامية) و(الأخوة الإسلامية)، والتي هي بمثابة أركان تقدّم الأمة الإسلامية، كما كانت كذلك يوم كان المسلمون قوة عظمى في الأرض لا يوازيها أية قوة أخرى، وإذا تحقق الأمر كانت التجربة الإسلامية المرتقبة أكثر متانة من تجربة أوربا، إذ المسلمون يملكون ديناً حياً وكتاباً سماوياً مقدّساً يبين سبل السعادة في الدنيا والآخرة وهو منبع الثقافة الأصيلة، بينما ليس وراء توحيد أوربا إلا الثقافة والفكرة، وهما وإن كان لهما الدور المهم إلا أنه ينقصهما (الدين) المستقيم الذي يقوم بمهمة التوجيه في مسارات الحياة الصعبة حيث يمزج الدنيا بالآخرة، والثقافة برقابة الله سبحانه وتعالى الدائمة ❑

● | إعداد هيئة التحرير

لا للحدود الجغرافية

المؤلف: آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي.

الناشر: دار صادق للطباعة والنشر، العراق.

الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م، ٩٦ صفحة.

يقول الناشر في تقديمه للكتاب: «منذ أن تخلّى الغرب عن خططه القديمة في الاستيلاء على البلاد الإسلامية لجأ إلى أسلوب عزلهم عن أصالتهم الدينية وشغلهم بالقوانين الوضعية التي ابتدعوها وطبّقوها في بلادنا، ومن القوانين المبتدعة هو قانون الحدود الجغرافية المصطنعة الذي قيّد المسلمين وأذهب بحريّتهم، إن هذا القانون المستورد أصبح سائداً في البلاد الإسلامية بلا استثناء بحيث لا يسمح لأحد بتجاوزه، وبالمقابل فإن الغرب نفسه أسقط حدوده الفاصلة بين بلاده واتّحدوا فيما بينهم رغم كثرة الفوارق وتعدد الخلافات الشديدة بينهم، كما أشار سماحته في طيّات بحثه إلى مساوئ الحدود الجغرافية وكيف أن الغرب كبّل بها حريّة المسلمين ومزق وحدتهم وأذهب بعزّتهم».

وقد جاءت عناوين الكتاب كالتالي: جدار برلين، تحديد الزيارة، الهند وتركيا والخليج، الاستعمار في العراق، الحدود، الجنسية والإقامة، الأرض لله، الحجّ مثال، إنقاذ المسلمين، الزواج، شاهد من العراق، الثقة بالدين، العودة إلى الآيات المنسية، اللاّعنف، ذكر الله، إعادة الحروب الصليبية.

□ □ □

لكي لا يقوم طاغوت جديد

المؤلف: آية الله السيد هادي المدرسي.

الناشر: دار محبي الحسين عليه السلام - إيران.

الحجم: ١٠٣ من الحجم الوسط.

انتهت حقبة من الزمن العصيب والدرامي على بلد المقدسات العراق، وهي تحمل في داخلها مآسي وآلام كثيرة وشديدة،

كانت نتيجة قيام طاغوت عفلقي، لم يعرف قلبه معنى الرحمة، ولا تلمس ضميره معنى الإنسانية، ولا يمكن وصف حقيقة تلك المرحلة، وما هي القيم التي حكمت العراق، لأن الرذائل كلها تجسدت فيه، بل لأنه زاد في عداد الرذائل رذيلة جديدة يُقذف بها من تتجسد فيه كل الرذائل، اسمها صدام.

ولم يك قيام ذلك الطاغوت محض صدفة، بل ثمة أسباب موضوعية تاريخية، وظروف هيَّأت قيامه، داخلية وخارجية، يعرفها الكثير. وأية قيمة للتاريخ إذا لم نقرأه بعين العبرة والاتعاظ، لنستفيد منه لغدنا، كي يكون أكثر إشراقاً، وأعلى مجداً.

من هذه الرؤية ينطلق مؤلف الكتاب الذي بين أيدينا، ليستفيد من الحقبة السابقة، التي حللها أروع تحليل في كتابه (شخصية الطاغوت)، وهنا يحاول أن يستشرف المستقبل، مع التوثيق للمرحلة الانتقالية، حيث كشفت حقائق كانت خافية، أو مخفية، ليرسم للعراق مستقبل زاهراً.

استغرقت الصفحات الخمس والثلاثون الأولى صوراً فوتوغرافية للمقابر الجماعية، ورفات الشهداء العراقيين، وأردف الكتاب في نهايته توثيقاً لـ٩٢ مقبرة جماعية، ثم لجرائم القتل والاعتقال والتعذيب... وغيرها، وما بينهما تحدث عن شيء من الماضي، وشيء من القصص الشخصية له مع النظام، كشاهد على ذلك العصر، منذ أن كان في ريعان شبابه، وشيء عن المستقبل المرجو لعراق الغد.

□ □ □

الإمام الحسين عليه السلام
في حياتنا الروحية

المؤلف: حسن جمال البلوشي.
الناشر: لجنة سيد الشهداء ـ الكويت.
الطبعة: الأولى١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م ١٣٦صفحة.

أية علاقة بيننا وبين الحسين عليه السلام؟!

ألم ينتهِ منذ ما يقرب على الألف والأربع مائة سنة، فهل لا زال نهره يتدفق، أم هل لا زال نوره يسطع، ألم تتغير الظروف، وتتبدل الأزمان، بشكل جذري، وما زلنا ننادي ونحيي ذكراه، هل يعقل أن نقدم للعالم شخصية دفنت تحت التراب، في بيئة اجتماعية سياسية مختلف كل الاختلاف عنا من زمن غابر؟

هذه الأسئلة والإجابة عليها هي التي حركة ساكن المؤلف لتأليف هذا الكتاب، ليفرق بين فعلين للإمام عليه السلام، فعل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعصره، ولا يتجاوزه قيد أنملة، وفعل آخر يستمر مادامت الحياة مستمرة، وهي الثوابت من أفعاله عليه السلام، هي أصول العلم والحكمة، هي القيم السامية، التي لا تقبل التغيير والتبديل، هي النور الساطع الذي يتجدد كل يوم على أرجاء المعمورة كما الشمس في كل صباح، هي خلاصة رسالات السماء.

والكتاب هو العدد الأول ضمن سلسلة (الإمام الحسين عليه السلام في حياتنا اليومية)، يتناول الكتاب الحديث عن فلسفة الخلق، كما نطق بها الحسين عليه السلام، في سلوكه قبل فعله، حيث يستلهم المؤلف من مواقفه، وسيرته عليه السلام، أصول التعامل مع الحياة، في بعدها

الروحي، أي في تنظيم العلاقة مع الله ـ جل شأنه ـ، ومستلهماً أيضاً من أقوال الإمام عليه السلام وخصوصاً دعاءه في عصر (عرفة) ذات القضية، حيث يبدأ بمشاهد متعددة من حياتنا اليومية التي تفتق أفق الإنسان لبعد آخر في الحياة، ثم ينطلق ليستقرئ حياة الإنسان المعاصر، وما تحف به من مشاكل ومصائب، ليعرف حقيقة الإنسان الذاتية، وكيف يواجه الموت، حيث يقف أمامه متأملاً هاجساً من صعابه، ومواقفه، ومن هذا التأمل يرسم الإنسان علاقته بالله ـ سبحانه ـ وبالتالي بالحياة الدنيا والآخرة، ثم يقف المؤلف متأملاً معنى العبادة لله ـ سبحانه ـ، وكيفية التقرب منه، إلى أن ينتهي بمجموعة من التوصيات في العلاقة معه ـ جل شأنه ـ.

□ □ □

الديمقراطية وحاكمية الأمة

المؤلف: محمد خاتمي.
ترجمة: سرمد الطائي.
الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.
الناشر: دار الفكر ـ دمشق، سوريا.

يمثل الكتاب مجموعة من المحاضرات التي ألقاها الرئيس الخاتمي خلال فترته الرئاسية للسنتين الأولى والثانية، وذلك في جوانب الديمقراطية المتعددة، وجاءت المحاضرات متسلسلة في طي الكتاب ومرتبة وفق تاريخ إلقائها.

طرح الرئيس وجهات نظره حول قضايا هامة؛ من قبيل دور الشعب في الحكومة الدينية، العلاقة بين الدين والحرية، أهمية الدستور في العملية الديمقراطية، دور الصحافة في تعزيز الديمقراطية، الجمهوري والإسلامي في النظام، ريادة الحركة الطلابية في العمل الديمقراطي، وتأثير الديمقراطية في السياسية الخارجية.. وموضوعات أخرى متصلة بالديمقراطية.

وما يميز الكتاب أنه يحمل تجربة عملية لسياسي بارز، وليس تنظيراً على الورق من فيلسوف متأمل، يحلم بالمدن الفاضلة.

□ □ □

تاريخ الحديث النبوي

ومؤثرات الهوى والموروث الجاهلي عليه ـ المؤثرات في عهدِ أبي بكرٍ

المؤلف: علي الشهرستاني.
الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.
الناشر: دار الغدير ـ بيروت، لبنان.

الكتاب هو الحلقة السادسة من سلسلة التشريع وملابسات الأحكام عند المسلمين، وهو مجموعة من المحاضرات ألقاها المؤلف على طلاب الدورة التربوية الأولى لمحققي البحوث القرآنية التابعة لمنظمة الإعلام الإسلامي بمشهد المشرفة، وقد نشرت في مجلة (تراثنا) الفصلية الصادرة عن مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

سعى المؤلف في محاضراته لإيضاح آفاق انقسام المسلمين إلى نهجين فكريين:

الأول: يتخذ المواقف من خلال الأصول الإسلامية الثابتة.

الثاني: يرسم أصوله من خلال

المواقف المتغيرة.

وقد ركز المؤلف في بحوثه ومحاضراته على بيان خلفيات النهج الثاني على وجه الخصوص، وبهذا جاءت البحوث في بابين:

الأول: عصر التأصيل: عنى به - المؤلف - عصر بناء الأسس والمفاهيم عموماً، وفي المرحلة الانتقالية من الجاهلية إلى عهد الخلافة الراشدة، أو قل إلى ابتداء عصر تدوين الحديث الرسمي، كي يقف على ما أتت به بعض المدونات الإسلامية من أحاديث طبقاً للمصالح والاجتهادات.

الثاني: عنى به تدوين حديث الرسول في عهد عمر بن عبد العزيز ممزوجاً بآثار الصحابة وآرائهم ومواقفهم في المصنفات والأسفار، بحيث ركز على نصوصهم، ليؤكد على أنهم هل حملوا حديث الرسول على وجهه الصحيح أم جاء وفق الحدس والتخمين؟.

هذا وقد اقتصرت البحوث على تقديم بعض المؤثرات المختلفة في عهد الخليفة الأول أبي بكر كنموذج تطبيقي شامل لهذه الفكرة التي تركزت في بحوث الكتاب.

□ □ □

الشعائر الحسينية

بين الأصالة والتجديد

المؤلف: رياض الموسوي.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

الناشر: دار الغدير - بيروت.

الكتاب في الأصل جملة من محاضرات فقهية لسماحة الأستاذ الشيخ محمد السند، ألقاها على جمع من الفضلاء بجوار حرم الحوراء السيدة زينب عليها السلام، في دمشق الشام، صيف عام١٤٢٠هـ، وقد قام السيد رياض الموسوي - وهو أحد الطلبة المواظبين على الدرس - بتقريرها وتنقيحها.

ومحتوى الكتاب بحوث في موضوع الشعائر الحسينية، وهو مؤلف من مقامين:

الأول: تعرض البحث فيه إلى الشعائر الدينية بصورة عامة، وقد تركز البحث على الأدلة الإجمالية من الكتاب والسنة، على عموم قاعدة الشعائر الدينية، ثم يصل البحث إلى تفاصيل قاعدة الشعائر موضوعاً وحكماً، ثم الجواب عن الاعتراضات والانتقادات التي تثار حول دائرة الشعائر المختلفة.. كله مع بحوث فرعية فقهية أصولية..

الثاني: تعرض البحث عن الشعائر الحسينية، إلى بعض مصاديق الشعائر الحسينية حيث أشبع البحث بالأدلة القرآنية والسنة المطهرة مما لا يبقى مجالاً للشك في كون تلك الشعائر والمظاهر الحسينية من أركان الشريعة المقدسة.. مثل بحث البكاء على سيد الشهداء، وبحث لبس السواد، وبحث ضرورة التنديد بأعداء الدين من القرآن الكريم، وجعلهم دائرة لعنة الأجيال والتاريخ، وإثبات أن العزاء والرثاء سنة قرآنية... وغير ذلك من البحوث الحيوية والشيقة المؤيدة بالحجج والأدلة والبراهين الشرعية.

ويُعدُّ الكتاب جهداً جيداً في تثبيت العقائد الدينية بالدليل العلمي والأسلوب الفقهي والثقافي، وإعطاء القوة الكافية للدفاع عن تلك المبادئ الحقة، ولرد الشبهات

والانتقادات التي تثار حول الشعائر الدينية عموماً، والحسينية خصوصاً.

□ □ □

هكذا قرأتهم

شخصيات علمية وأدبية راحلة من القرن الخامس حتى الخامس عشر الهجري

المؤلف: د. عبد الهادي الفضلي.
الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م ـ الجزء ٢
الناشر: دار المرتضى ـ بيروت.

كتاب يقرأ مبدعين راحلين، كان لهم حضورهم الفاعل في الساحة العلمية، والأدبية، دارساً تلك الشخصيات العلمية والأدبية، في حقبة زمنية بين شطريها ألف سنة، تبدأ بالقرن الخامس، وتنتهي في القرن الخامس عشر الهجري.. وقد وزع المصنف القراءة على بابين:

الأول: المقالات:

وقد كان على قسمين:

القسم الأول: السابقون: حيث احتوى على شخصيات:

- ما قبل القرن الخامس عشر، من أعلام اللغة في مدرسة النجف الأشرف عبر العصور.
- من القرن الخامس حتى العاشر.
- من القرن الحادي عشر حتى القرن الثاني عشر.
- القرن الثالث عشر.
- القرن الرابع عشر.

ثم ختم القسم الأول بقراءتين حول شخصيتين علميتين هما:

- الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، تحت عنوان: (مساهمة في تقنين الشريعة الإسلامية).
- الشيخ عبد الحسين الأميني، تحت عنوان: (إطلالة على تجربته الرائدة في موسوعة الغدير).

القسم الثاني: المعاصرون: وقد احتوى على شخصيات القرن الخامس عشر من أعلام اللغة في مدرسة النجف الأشرف، وختم القسم الثاني بقراءتين:

الأولى: تحت عنوان (عالماً لغوياً وأستاذاً تربوياً مرموقاً) وهي عن الدكتور إبراهيم السامرائي.

الثاني: عن الأستاذ صالح الذكير جاءت تحت عنوان (في ذاكرته الضوئية).

الثاني: الدراسات:

وقد كان على قسمين أيضاً.

القسم الأول: السابقون: وقد احتوى على شخصيات ما قبل القرن الخامس عشر الهجري، وهم:

- الفقيه الرضي الاسترآبادي (ت ٦٨٨هـ).
- الفقيه يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ).

القسم الثاني: المعاصرون: وقد احتوى على شخصيات القرن الخامس عشر الهجري، وهم:

- الفقيه محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ).
- الفقيه أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ).
- الفقيه محمد تقي الحكيم (١٤٢٣هـ).

وأخير ختم الكتاب بمستدرك مراثي الفقيه الشيخ ميرزا محسن الفضلي، الواردة في الجزء الأول من الكتاب.

وثمة كلمة أخيرة جاء الكتاب بتقديم من الأستاذ حسن خليفة تلميذ المصنف.

□ □ □

الإمام الكاظم عليه السلام
أضواء على سيرته

المؤلف: محمود آل سيف.
الناشر: دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع.
الحجم: ٦٣ صفحة من الحجم الكبير.

ينطلق الكاتب في بحثه عن شخصية الإمام الكاظم عليه السلام من المسلمة التي يهدي إليها القرآن الكبير، والتي تجعل العترة هم النور الذي يهدي الناس في زمن المحنة والشدة وزمن الرفاه والرخاء، فهم الأئمة الأطهار الذي يتوجب على كل مسلم التعرف عليهم، لأنهم السادة الحقيقيون للبلاد والقادة للعباد، وهم كسفينة نوح التي من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق كما ورد في الحديث النبوي، من هذا المنطلق يتحرك الكاتب للحصول على بصائر ورؤى ترفد حركة الأمة من خلال البحث في سيرة الإمام الكاظم عليه السلام.

□ □ □

من سجناء أهل البيت
قصة أبناء الحسن بن علي في سجون أبي جعفر المنصور العباسي

المؤلف: جهاد علي السيف.
الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.
الناشر: دار كميل، دار المحجة البيضاء ـ بيروت.

الكتاب محاولة لتسليط الضوء على عالم مجهول من المطاردات والاعتقال والسجون والتحقيق الذي هو أبشع جوانب الصراع المستمر والكبير مع الدول المستبدة..

قسم الكاتب كتابه إلى ثلاثة أبواب:
الأول: التاريخ والواقع.
الثاني: التعامل الإسلامي مع الأسرى.

وجاء الباب الثالث: تحت عنوان (المأساة الكبرى) وتحته فصول خمسة.

والكتاب يسلط الضوء على زاوية من زوايا التاريخ التي هي بحق شبه مهملة، قلّ من سلط الضوء عليها من باحثين وكُتّاب.. وهي قصة أبناء الحسن بن علي في سجون أبي جعفر المنصور العباسي □

● | إعداد هيئة التحرير

نزعة الحرية في القرآن

أقيم في شرق المملكة العربية السعودية، ندوة قرآنيــة تحت عنوان (نزعــة الحرية في القرآن) وذلك ضمن فعاليات ملتقى القرآن الكريم.

وتــأتي هــذه النــدوة الأولى -١٦ ربيع الأول ١٤٢٥هـــ الموافق ٥ مايــو ٢٠٠٤م-، بعد نجاح الملتقــى القرآني الأول الــذي كان تحت شعار (التحولات الاجتماعية على ضوء القرآن الكريم)، بمشاركة نخبة من الباحثين المختصين في الشــأن القرآني وهم سماحة الشــيخ زكريا داود رئيس تحرير مجلة «البصائر» الدراساتية، وسماحة الشــيخ محمد محفوظ مدير تحرير مجلة «الكلمة» الدراساتية، وسماحة الشيخ علي آل موسى، عالم دين وأكاديمي.

الأنبياء والدعوة للحريات

تنــاول الشــيخ زكريــا داود في ورقته موضوع (الأنبياء والدعــوة للحريات) وقد اســتهلّ كلمته بالآية القرآنيــة ﴿ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْـرَائِيلَ ﴾ حيث إن القــرآن الكــريم في كلّ آياتــه وأحكامه دعوة للإنســان لممارسة الحرية، ومن خلالها تكتمل في ذاته المثل الإنسانية، وفي هذا المجال يعرض القرآن الكريم تجــارب الأنبياء الذي كانت دعواتهم ترتكز علــى المطالبة بالحرية للمجتمــع، والبحث عن الحرية يعني الســعي لتجديد المجتمع وتركيز قيم القانون والأخلاق وخلــق الأجــواء الحاضنة للإبــداع، وبدون الحريــة تنتفي القدرة على التجديد والإصلاح والتطوّر، حيث إن المجتمع الحر مبدع متجدد متطور ومتحرك أما المجتمع المســتعبد الذي تسوده قيم الطاغوت وثقافة المستبد وسلطة الديكتاتور، فإنه مجتمع أشــبه بالميت الذي لا حِراك فيه ولا تجديد ولا تطور.

ومن هذا المنطلــق كانت دعوة الأنبياء ترتكز على عدة ركائز وهي:

أ- التوحيد الأصل والمنطلق:

تتأســس كل المناشط في دعوة الأنبياء انطلاقاً مــن التوحيد، ولا معــنى للحرية

بدونه كركيزة وقاعدة، وعندما تتشوه هذه العقيدة في العقل الاجتماعي فإنها بصورة آلية تتقبل الاستعباد بشتى أشكاله وصوَرِه بل تتأسس ثقافة شاملة لتخدم المستبد السياسي والديني والاجتماعي، من هنا كانت الصرخة الأولى للأنبياء ﴿ أَن لاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ اللّهَ إِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴾، وتتكرر هذه الدعوة إلى التوحيد عند جميع الأنبياء لأن قبول الدعوة التوحيدية تحقق للمجتمع الانعتاق من ثلاثة أشكال رئيسة للاستبداد وهي:

١ـ الاستبداد السياسي:

وتاريخياً كان أحد أمثلته سلطة فرعون المدجج بقوة السلاح والجنود الذين يمارسون البطش ضد من يختلف معهم في الرأي أو الدين أو المذهب، قال تعالى ﴿ واستكبرَ هوَ وجنودُهُ في الأرضِ بغيرِ الحقِّ وظنُّوا أنَّهُم إلينا لا يُرجَعون ﴾، وهنا يأتي نبي الله موسى عليه السلام ليطالب لبني إسرائيل بالحرية و الانعتاق من ربقة التسلّط الفرعوني، قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ كانت ردّة فعل النبي موسى عليه السلام هي المطالبة بالحريات كاملةً من دون نقص وهذا يعني أن يستبدل بنو إسرائيل القيادة السياسية التي لا تريد إجراء التغيير والإصلاح ولا ترغب في إعطاء الحريات، وذلك لا يكون إلا عبر اتّباع النبي موسى عليه السلام

وقد مرّ جميع الأنبياء بتجارب كان من سماتها المواجهة بين الفكر الإصلاحي الذي يدعو للحريات العامة والسلطة السياسية التي لا ترغب في التغيير، وأحد أسباب وقوف السلطة السياسية الفرعونية تجاه عملية التغيير هو عدم قدرة هذه الأنظمة على هضم حركة التطور في الحياة.

٢ـ الاستبداد الكهنوتي:

تتمثل في سلطة الرهبان والأحبار والمؤسسات الدينية التي عاضدت السلطة السياسية، وكانت هذه المؤسسة تقف دائماً في وجه المطالبة بالحرية والتي تمثلت في الدعوة إلى التوحيد، ولأن السلطة الكهنوتية ستفقد كل امتيازاتها وسطوتها في المجتمع كانت تمارس عملية واسعة من التزوير وتشويه الحقائق ودعم السلطة السياسية والدعوة للتمسك بالتقاليد والعادات البالية، قال تعالى ﴿ اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾.

إن التحرر الحقيقي يبدأ من المنطلق الديني، فعندما يكون الدين نابعاً من الوحي ومُتلقّى من الرسول أو وصيه ينطلق مسار الحرية بشمولية الدين، فتغدوا الحياة بكل جوانبها مسرحاً للممارسة الحرة في الاختيارات العامة والخاصة، لكن دعوات الأنبياء عادة ما تصطدم بالعبودية الكهنوتية في بداية الأمر لأنها تستهدف القاعدة الشعبية التي يرتكز عليها الاستغلال السياسي والاقتصادي.، وعادة ما تسعى

السلطة السياسية عبر الكهنوت الديني لخلق مبررات أيديولوجية لتبرر للسلطة ديكتاتوريتها واستبدادها ﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي ﴾ أو ضرورة الطاعة وحرمة مفارقة الجماعة، فتخلق نصوصاً تُلْبسها شرعية الدّين لتدعم الاستبداد وتلبسه لباس الدّين.

٣ـ الاستبداد الاجتماعي:

هنا تكون للعادات والتقاليد سلطة تُفقد الإنسان حريته وتجعله عبداً للموروث الاجتماعي، وتمثّل هذه العادات والتقاليد ديناً عرفياً يكون الخروج عليه هدماً للبناء الاجتماعي، وبالطبع تعتبر التقاليد والعادات أدوات معرفية وثقافية ينتج بعضها الكهنوت والسلطة السياسية عبر مدة زمنية طويلة، وبشكل متدرج، ومن خلالها يصبح فرعون إماماً مطاعاً وتكتسب سلطته واستبداده إيماناً ومقبولية فكرية، يقول تعالى ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لاَ يُنصَرُونَ ﴾ وتظهر سلطة التقاليد في اتّباع الآباء وإن كانوا على ضلال: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ﴾

ب- الدعوة إلى التعقّل..

ممارسة التفكير والتعقل ضرورة لتحقيق مفهوم الحرية وتكريسها في واقع الأمة، لأن التعقل يبرز قيم التوحيد، ويستحضر منظومة الأخلاق، وعندما يختفي دور العقل تتشوه عقيدة التوحيد وتنهار النظم الأخلاقية، فبالعقل نتوصل للقوانين الكلية في الكون والمجتمع، وقد دعا القرآن لممارسة التعقل عند سماع دعوة الأنبياء لأنها تنسجم معه، بل هي إثارة للعقل وإزاحة للركام الذي علاه، قال تعالى ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ والسلطات عادة ما تسعى إلى مواجهة الأنبياء بواسطة التضليل الفكري والإعلامي لتكريس حالة الاستعباد، بينما الأنبياء يسعون للتحرر الفكري والثقافي والإعلامي من خلال توجيه العقل وحثه على التفكر والتأمّل، ويرمي الأنبياء من هذا التوجيه توعية المجتمع ليقف أمام ثقافة المستبد، وهو مظهر من مظاهر التوحيد.

جـ- الدعوة للاستخلاف في الأرض:

أهم ركائز الاستخلاف هو كون الإنسان حراً قادراً على الفعل والتصرّف فيما هو مستخلف عليه، ولا يمكن للمستعبد فكرياً وسياسياً واقتصادياً أن يحقق معنى الخلافة، لأنه يفقد القدرة على الفعل، كالإنسان الذي يكون عبداً لغيره، فهو يفقد حرية التصرف في أمواله وأموال سيده إلا بإذن السيد، ففي بحث أحكام العبيد والإماء نجد أنه لا يملك الحرية الحقيقية إلا بعد العتق، يقول الله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ

وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْـدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لاَ يُشْـرِكُونَ بِي شَـيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾.

القرآن قراءة في معنى الحرية

أما سماحة الشيخ محمد محفوظ فقد تطـرق في ورقته إلى (معنى الحرية) مؤكّداً أن النزعة إلى الحريـة والانعتاق من القيود والأغلال لدى الإنسان، من النزعات الأصيلة والعميقـة في وجوده الطويـل، وتعتبر حياة الإنسان السوي كلها، بحثاً مُستمراً عن معنى الحرية المتأصّل في وجوده وكيانه، والمتجدّر في مختلف مستويات تجربته الإنسانية.

وكل المعطيـات الوجدانيـة والدينيـة والحضارية تدفـع إلى الاعتقاد بأن الحرية كحاجة إنسـانية هي من ضـرورات حياته ووجـوده، ولا تتحقـق إنسـانيته إلا بها، لذلك نرى أن الثقافة الإنسانية السوية هي في جوهرها صـوت الوعي بالحرية، والحريات الإنسـانية دائمـاً لا توهب وإنمـا ينجزها الإنسان بإرادته وكفاحه المستميت.

وجذر الحرية هو أن يتحرر الإنسـان مـن الضغوطات والأهواء والشـهوات التي تدفعـه إلى الخضـوع والانسـياق وراءها، فحينما يغمر الإيمان قلب الإنسان ويتواصل بحـب واختيار مع القدرة المطلقة تنمو لديه القـدرة على الانعتاق من كل الأشـياء التي تناقض حريته، فطريق حرية الإنسان يبدأ بالإيمان بالله من هنا وقفت الآيات القرآنية ضد الإكراه والسـيطرة ودعا النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إلى التحرك في أجواء الإبلاغ والإقناع وحرية حركة الفكر والتعبير إذ قال تعالى: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَـاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ ﴾.

فالحريـة وفـق التصوّر الإسـلامي هي ثمرة عبودية وحيـدة يرتبط بموجبها الإنسان بالله المصدر الأول للكون والحياة.

وبإمكاننـا أن نحـدد رؤية الإسـلام لمسألة الحرية بمستوياتها المتعددة من خلال العناصر التالية:

١ـ الأدلة العليا للشريعة الإسلامية:

حيث أكـدت هذه الأدلـة على رفض الظلم بـكل أشـكاله، وحثّت علـى العدل والإحسـان واعتبرتها من الأمور المباشرة الـتي أمر البـاري عزّ وجـل بإنجازها في الواقع الخـاص والعام إذا قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللّه يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ﴾.

٢ـ القواعد الفقهية المستنبطة من الأدلة العليا:

مثل قاعدة نفي العسـر والحرج ونفي الضرر، وذلك لأن الحرية الإنسانية لا تُنجز على الصعيد العملـي إلا على قاعدة توفير المصالح التي يسـعد بها الإنسـان، كما أن الإسـلام يقوم بتأسـيس آخر هو استدعاء وجلـب كل المصـالح الـتي تضمـن حرية الإنسان.

٣ـ حقل الإباحة في الفقه الإسلامي:

وهـو الفضاء المفتوح للإنسـان الفرد والجماعـة لكي يمارس مسـؤولية التوحيد

والتزكيــة والعمــران، ولا يكفــي من أجل إنجــاز مفهوم الحرية في الواقع السياســي والاجتماعي أن يرفع الإنسان شعار الحرية، وإنمــا مــن الضــروري أن يجسّــد قيمها ويتوفر لديه الاســتعداد التــام لدفع ثمنها كفاحاً وصبراً وعملاً.

حرية الفكر والتعبير.. قراءة في القرآن الكريم

الورقة الثالثة هي لسماحة الشيخ علي آل موسى، تطرق فيها إلى موضوع (حرية الفكر والتعبير.. قراءة في القرآن الكريم)، وقــد بدأ لتوضيــح حرية الفكــر والتعبير بمقدمــة أورد فيهــا معنى الفكــر والتفكر من حيث كونه استعداداً عقلياً وذهناً يقظاً يُعين على توارد المعاني، والتأمل، والمحاكمة. وكلمة الفكر في مرجعيتها اللغوية تُطلق على معنيين أحدهمــا القوة المودعــة في مقدّمة الدماغ، وثانيهما أثرهــا، أي ما يترتب من أمــور في الذهن يُتوصل بهــا إلى مطلوب يكون علماً أو ظناً.

ثم يتحدث الشــيخ عن أنــواع الحرية وهي:

١ـ الحرية الشخصية.
٢ـ الحرية المدنية.
٣ـ الحرية الدينية.
٤ـ الحرية السياسية.

أما في (حركة الفكــر والتعبير) فقد تطــرق إلى أحقيــة الإنســان في أن يفكر مستقلاً في جميع ما يكتنفه من شؤون وما يقع تحت إدراكه من ظواهر، وأن يأخذ بما يهديه إليه فهمه، وأن يســتطيع الإنســان تدبر أمــور الحياة وموقفه منها بدون قيود صارمــة وقوالب مفروضة، مقرراً بذلك أن حرية التعبير هي أن يبدي ما عنده بمختلف وسائل التعبير.

ثم تطرق المُحاضر إلى القرآن الكريم ودعوتــه إلى حرية الفكــر والتعبير مبتدئاً بالحريــة والاختيار، حيث قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَــا الأَمَانَةَ عَلَى السَّــمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْــفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَــانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾ - ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾.

كمــا أن القرآن الكريم دعا إلى عملية التفكير ذاتها حيث قال تعالى ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّــمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّه قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّــمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَآ مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّار ﴾.

ثم تركزت ورقة الشــيخ الموسى على جملة من المســائل لا تنفك او تنفصل عن مبدأ الحرية في القرآن، وبها تتكامل الحرية وهي:

الحوار وإبداء الرأي:

يعلمنا القــرآن أدب الحوار فيذكر ما دار من حوار بين الله وملائكته: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّــكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِــدُ فِيهَا وَيَسْــفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾.

ومن تكامل الحوار وإبداء الرأي ضرورة الاحتكام إلى برهان علمي قال تعالى: ﴿ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ ﴾. ثم يتشكل الحوار في احترامه لحرية الاختلاف، قال تعالى:﴿ مَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ ﴾.

وهكذا تُختتم فعاليات هذه الندوة بإثارة إضاءات هامة في موضوع الحرية في القرآن الكريم، وهو موضوع جدير بالدّراسة المعمقة من أجل تطبيق الفكر القرآني على الواقع الراهن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية لتلمّس الطريق السليم للحرية الحقيقية التي تنشدها الأمة من أجل تحقيق كرامتها وعزّتها.

□ □ □

الإعلام العربي..

رؤية مستقبلية

أقيم في دولة الكويت في الفترة بين ١٠-١١/٤/٢٠٠٤م الملتقى الإعلامي العربي الثاني، تحت عنوان: الإعلام العربي...رؤية مستقبلية) حيث تضمن الملتقى عدداً من الفعاليات الإعلامية منها ندوة بعنوان: (مستقبل الإعلام العربي) شارك فيها وزير الإعلام اللبناني ميشيل سماحة ووزير الإعلام البحريني نبيل الحمر ويديرها الإعلامي جورج قرداحي.

كما تضمن ندوة بعنوان: (الرسالة الإعلامية بين المصداقية والتضليل) شارك فيها رئيس مجلس إدارة موقع (جود نيوز فور مي) عماد الدين أديب والمدير العام لصحيفة النهار جبران تويني وعضو مجلس الحكم العراقي سمير الصميدعي وأدارها الدكتور شفيق الغبرا.

أما الندوة الثالثة فكانت بعنوان: (تأثير وسائل الإعلام على صناعة القرار) وشارك فيها الكاتب الصحفي سمير عطا الله والكاتب الصحفي الدكتور نجم عبد الكريم وأدارها الإعلامي محمد القحطاني.

من البرنامج ندوة بعنوان: (دور الإعلام في التنمية) ألقاها المدير العام للصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية بدر الحميضي. وأقيم ضمن فعاليات الملتقى ورشتا عمل الأولى بعنوان: (القوانين والتشريعات الإعلامية) والثانية بعنوان: (الإعلام والتكنولوجيا).

الندوة الأولى:

كانت الندوة الأولى تحت عنوان: (مستقبل الإعلام العربي)، أكد فيها وزير الإعلام في مملكة البحرين نبيل الحمر أننا اليوم مطالبون بأن نكون جزءاً من حركة الحياة العالمية وليس الانكفاء على النفس ومعاداة الآخر، كما إننا مطالبون بالتواصل مع الثقافات العالمية وفتح قنوات الحوار معها من أجل تصحيح المفاهيم الخاطئة والمغلوطة عن مجتمعاتنا وثقافتنا العربية الإسلامية اقتداء بالسلف الذين ساهموا في صنع الحضارة العالمية والتاريخ الإنساني.

وقال أيضاً: نحن نريد إعلاماً عربياً يشيع ثقافة التنوير.. ويُعّبر عن فكر يطور العقل والوجدان ويحمي الهوية ويساعد على نشر الابداع والتميز.

وأكد الحمر أن الحديث عن مستقبل الإعلام العربي يستوجب لتأكيد مجموعة من الحقائق، منها أن هناك مسؤولية أخلاقية ملقاة على عاتق الإعلاميين، وأن الثورة الهائلة في وسائل الانتقال والاتصال لم تترك أمامنا بديلا سوى إدراك هذا الواقع والتعامل معه، وان الإعلام لا يمكن فصله عن بيئته المحلية وانه عامل أساسي في تكوين الشخصية العربية، مشيرا إلى ان المنطقة العربية بحاجة ماسة إلى عملية إصلاح شاملة تنبع من الداخل، وان الإعلام سيكون المستفيد الأكبر من سيادة قيم الحرية والديموقراطية.

مصالحة بين الحكومة والإعلام:

من جانبه قال وزير الإعلام اللبناني ميشيل سماحة إن الإعلام في العالم العربي والعالم مقسوم إلى قسمين: رسمي وخاص، وان الفروقات تتسع حتى تصبح فجوات تحتاج إلى جهد كبير كي يتم تجسيرها، موضحا أنه من النادر أن نجد في عالمنا العربي وسيلة إعلام رسمية متقدمة، لأن القاعدة الوظيفية فيها تقوم على حشر المريدين والبيروقراطيين أكثر من التعاقد مع المبدعين.

وتحدث سماحة عن دور الحكومات في تطوير الإعلام العربي مؤكداً أن الحكومات الساعية إلى ديموقراطية حقيقية عليها أن تجعل من إعلامها وسيلة تشبه الكتاب في محو الأمية.

وتناول بعد ذلك دور الإعلام العربي في صناعة موقف عربي أكثر شمولية، ونقل دورنا ومفاهيمنا وحضارتنا للعالم الغربي.

وأوضح أن بعض الحكومات أقامت مؤسسات إعلامية رديفة ضمن القطاع الخاص حتى تتخلص من عبء وبطء الإعلام الرسمي، داعياً إلى ضرورة أن تتصالح الحكومات مع الإعلام الذي يملك شرطاً واحداً هو الحرية.

الندوة الثانية:

في البداية قال الإعلامي عماد الدين أديب: إنه انتهى العمر الافتراضي للرقابة على وسائل الإعلام، وأضاف: ان صناعة الصحافة تعتمد على المصالح، حيث نجد أن ٨٤٪ في وسائل الإعلام هي الإعلانات، جزء محلي والآخر دولي، مضيفا أننا ندخل في مرحلة خطيرة وهي زيادة الانفاق العربي الحقيقي، حيث نعمل ضمن مساحة من الحريات كبيرة وضيقة في الوقت نفسه، ومشاركة شعبية واسعة وصغيرة، لافتا إلى أن صورة المستقبل ستزداد إلى الإعلام غير الرسمي، وفئة الشباب اصبحت تميل الى الإعلام الغربي.

ثم تحدث السكرتير الإعلامي لمجلس الحكم في العراق ابراهيم الزبيدي قائلاً: لقد مررنا في العراق بتجربة مريرة من خلال الحكم البائد، لذا نريد اليوم أن نبحث عن حل مناسب، لا يبعدنا عن الحرية الاعلامية بشرط إلاَّ تضر الوطن والمواطن، خصوصاً في ظل الفراغ الأمني والسلطوي الذي نعيشه بعد سقوط النظام السابق، حيث هبت

أجهزة الإعلام الخاصة فأصبح لدينا ٢٠٠ صحيفة مطبوعة، و٣٠ إذاعة، و١٢ محطة تلفزيونية فضلاً عن مكاتب الفضائيات العربية والغربية، مؤكداً أنهم مع الحفاظ على حرية الإعلام، بحيث ستكون العراق بلا وزارة للاعلام، أو أي شكل من أشكال الرقابة على المعلومة وتبادلها، ولكن وجدنا أنفسنا امام مأزق حقيقي وهو عدم التزام بعض اجهزة الاعلام الخاصة شرف المهنة.

كما تحدث مدير عام جريدة النهار جبران تويني معلنا ان الأنظمة العربية في حالة انحطاط، وهذا لا يعني أن الإعلام العربي في وضع سليم، مشيرا إلى أن هناك نوعين من الإعلام العربي، نوع رسمي يتبع الأنظمة العربية، والآخر تابع للقطاع الخاص، والأخير هو الإعلام الناجح في لبنان، لأننا إذا أردنا تحريك المجتمع المدني في العالم العربي لابد من وجود إعلام حي، عبر تعددية في وسائل الإعلام المطلوبة لتحريك الديموقراطية، لأنه ليس من المهم وجود ٦ صحف في دولة ما ولكنها تحكم من قبل تيار واحد في الدولة.

الندوة الثالثة:

كانت الندوة الثالثة تحت عنوان: (تأثير وسائل الإعلام في صناعة القرار).

واستحضر الدكتور نجم عبدالكريم التراث العربي، في حديثه عن الإعلام العصري في حين تحدث الدكتور فهد العرابي الحارثي عن صناعة الإعلام والحدث، وعلاقة الغرب بالشرق، ورفض الكاتب سمير عطا الله أن يكون للإعلام تأثير على صناعة القرار ولقد أدار الجلسة الإعلامي محمد القحطاني.

استحضار التراث وقصة عنترة!

وقال عبدالكريم: «نحن امام لعبة الكلمة التي تحمل وجوهاً عدة، وتتشكل وفقاً لما يهدف اليه قائلها، فيوظفها كي تكون طيعة، لتصول وتجول ما بين الأسود ومناقضه الابيض».

وأضاف: إذا كانت الكلمة وسيلة كما جاء في عنوان الندوة «تأثير وسائل الإعلام على صناعة القرار» نأتي الآن إلى الفعل الذي تحركه تلك الوسيلة - الكلمة - والفعل هنا لا يخلو هو الآخر من لعبة ما ارتبطت في أذهان المتلقين بمخزون متوارث، فتبدأ بالعزف على أوتار ذلك المخزون بشكل متقن لتصل اللعبة إلى أن المتلقي يتحمس لها إلى درجة التأييد والتحييز ليؤمن بالأهداف التي يسعى الساعون إلى تحقيقها».

وقال: «هناك من يضخم ويبالغ في الحديث عن أشخاص من ذوي المواقع الكبيرة، بيد ان الكل يعلم أنهم ليسوا بتلك الصورة التي يحاولون رسمها... فواقعهم يؤكد عكس الأطروحات التي يبرزونهم فيها وصدام (حسين) خير مثال على ذلك.. وللأسف أيضا فإن البعض من هؤلاء لا يريد ان يتعلم الدرس إذ أن الاسلوب الصدامي مازال مستمراً يطبقه أكثر من صدام في أكثر من منطقة في ارجاء المعمورة، وبخاصة في ما اتفق على تسميتها بالدول النامية.

وقال: «هذا التراث العنتري جعلنا نرتد إلى الوراء... فما الحل إذن! بعدما أصبح هذا الموروث مرجعية لنا».

ثم ربط عبدالكريم بين الإصلاح وحكاية أسطورية من التراث الصيني تحكي عن تنين كان يبث الرعب في نفوس أبناء المدينة، وبحث العقلاء والحكماء أمره ليكتشفوا أن هذا التنين لا يأتي المدينة إلا حينما ينتشر الظلم، والفساد فيها، وحينما اتفق هؤلاء الحكماء والعقلاء على القضاء على مثل هذه الامور التي تثير التنين فوجئوا بأن التنين يظهر مرة أخرى، وقد أصبح ودوداً لدرجة أنه يحمل الأطفال لمساعدة أمهاتهم في اعمالهن».

الاستبداد الأمريكي:

وقال الدكتور فهد العرابي الحارثي في مداخلته «الإعلام والحدث من يصنع الآخر؟»، الحدث في الغالب هو الذي يصنع إعلامه، واحيانا الإعلام هو الذي يصنع حدثه، فقد اعتاد الناس على ان يكون الاعلام هو المطارد الذي يجري وراء الاحداث، يفسرها ويمنحها على الأقل بعض منطقها».

واضاف: «الخطاب المستبد ممعن في القدم ففي العام ١٨٩٨ قال السيناتور البرت بيفردج في سياق خطاب له عنوانه زحف العالم، «عليكم ان تتذكروا اليوم ما فعله آباؤنا، علينا أن ننصب خيمة الحرية ابعد في الغرب، وابعد في الجنوب، إن المسألة ليست اميركا، ولكنها مسألة زمن يدعونا الى الزحف تحت العلم، حتى ننشر الحرية، ونحمل البركة الى الجميع».

واستشهد الحارثي في هذا السياق بكلام محمود حيدر حينما قال: من هنا ينشأ المعنى الامريكي للعالم أذ حين يرى العالم بعين أمركية، لا تبدو سيادة الغير على نفسه إلا خروجاً على سيادة أمريكا نفسها».

وقال : «لاشك أن هناك انحيازاً شديداً في إنجازات العولمة، وذلك طبعاً باتجاه الغرب، واتجاه الولايات المتحدة تحديداً، وهذا ما يسمى بالأمركة».

وأكد الحارثي على عدم تبلور خطاب ثقافي عربي صلب، ومتماسك إلى الآن يستطيع أن يدفع بمنطقه ومنهجه، إلى تحقيق التوازن المطلوب بين الخاص، وغير الخاص في الشأن الثقافي في عمومه، أي ذلك التوازن الذي يحمي الثقافات المحلية، في الوقت الذي يخلق لها بالمقابل ما هو ضروري من فرص الانسجام أو المقاربة، والاحتكاك والتلاحم مع ثقافات العالم الاخر».

واستطرد قائلاً: «إن أسامة بن لادن، أو جميع المنتمين إلى القاعدة، في أفغانستان أو خارجها هم في نظر الغرب نتاج ثقافة جامدة آسنة، منغلقة على نفسها ترفض بل تحارب كل ماهو منتم إلى بيئات حضارية أخرى».

وقال: «إن الخطاب المستبد لا يخفي أبداً أهدافه، فهو يريد أن يعيد توسيع دوائر المشترك العام بين الثقافات، ولكن بما يكفل تأكيد ما يسمى اليوم وقبل اليوم بالقيم الامريكية... الخطاب المستبد كون رأياً عاماً من هنا للإسلام واهله في الغرب،

وهو في المقابل زاد في حجم الكراهية التي يكنها اهل الإسلام لأعدائه وخصومه».

البداية الجزائرية:

ورفض الكاتب سمير عطا الله في مداخلته أن يكون للإعلام تأثير على القرار السياسي وقال : «ليس هناك حرية على الاطلاق فلم يكن ممكناً للصحافة العراقية - على وجه المثال - التأثير على الفكر العراقي وهي غير متمتعة بالحرية إلا على مستوى نشر اخبار الوفيات، وذلك ينطبق على عدد كبير من صحافة البلدان العربية».

وأضاف : «الآن التباشير ممتازة في الجزائر حيث أصبح من الممكن أن تقول جريدة على صفحتها الأولى ما يمكنها قوله دون أن تفتح السجون».

وأشار عطا الله الى الصحافة في لبنان فقال: «أصبحت السلطة في لبنان لا تقرأ، وكأن الأمر لا يعنيها وأكرر هذا الكلام أمام وزير الاعلام اللبناني (الذي كان حاضراً الندوة) وهذا دليل على تمتعنا بالحرية فتلك الحرية التي لم يعد لها معنى في بلد مثل لبنان».

ثم تحدث عن الحرية في الكويت قائلاً: «يحدث في الكويت أحياناً أن يسقط وزير أو حكومة بسبب خطط برلمانية، هذا النوع من الحريات لا أحبذه، لأن الحرية قبل أي شيء لباقة وتقليد».

أما الدكتور صفوت العالم فقد ربط بين الإعلام العربي والنظام السياسي وقال: «إنه إعلام يقوم وفق الأنظمة السياسية لكل دولة، وهامش الحرية الذي طرأ على بعض الدول العربية منذ ١٢ عاماً، لم يكن نتيجة تغير سياسي، وإنما نتيجة تغير تكنولوجي».

وقال: إن استراتيجية الإعلام العربي في أي دولة عربية، ليست استراتيجية منفصلة عن النظام السياسي في كل دولة عربية، فمثلاً حينما تتاح في الكويت فكرة تعدد الآراء، وفكرة الحوار والنقاش، وطرح القضية العامة حول أي موضوعات تتعلق بالمسؤولين والسياسات، فهذا التناول الذي يجري في الدولة ينعكس إعلامياً، وهناك دول قد لا يكون فيها التناول بالدرجة نفسها، رغم حرص الإعلاميين على التناول، لكن النظام السياسي بقيوده وقواعده، قد تكون له بعض المحددات والتشريعات والسياسات التي تحد من دور الإعلاميين في إبراز هذا الشكل.

□ □ □

على هامش الملتقى

ندوة «دور الإعلام في التنمية»

في ختام أعمال الملتقى الإعلامي الثاني كانت ندوة «دور الإعلام في التنمية» للمدير العام للصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية بدر الحميضي الذي أعطى تعريفا مختصرا للتنمية، وأهميتها في تحسين مستوى المعيشة في كل أرجاء العالم، ثم أعطى بعض الأرقام التي تدل على مستوى الفقر الذي يعيش فيه العالم الآن فأوضح ان ١٢٠٠ مليون نسمة يعيشون على

مستوى أقل من دولار و١٣٠٠ مليون نسمة لا يحصلون على الماء الصالح للشرب.

وقال الحميضي: «من هو المسؤول عن التنمية في الدول النامية في الوقت الذي لا تتوافر فيه الامكانات المالية والكفاءات».

كما تحدث المحاضر عن مؤسسات عالمية أنشئت لتقديم المساعدات للدول المحتاجة.

وأكد الحميضي أن الصندوق الكويتي هو أقدم مؤسسة تنموية في دول العالم الثالث.

وأشار إلى أهمية الإعلام في جذب وجمع المساعدات لتقديمها إلى الدول المحتاجة لها، وقال: «بعض الدول تستخدم الإعلام لإبراز الفقر، فالإعلام مهم في هذا المجال، وهناك توجه عالمي لاستخدام الإعلام في إبراز حاجة الدول للمساعدات».

وفي إجاباته عن أسئلة الحضور أوضح الحميضي أن مساعدات الصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية لا تذهب نقداً للدول المستفيدة منها، فحينما يوقع قرض مع الدولة المستفيدة لإقامة مشروع طريق على سبيل المثال، فإن الدولة المستفيدة تختار المقاول عن طريق مناقصة دولية، ثم يصرف الصندوق إلى المقاول كل مستحقاته المالية.

وقال فيما يتعلق بمساعدات الدول العربية: «بدأ الصندوق في عام ٦١ وهناك مئة دولة تستفيد من مساعداته منها ١٦ دولة عربية تحصل على نصف هذه المساعدات».

وفي سؤال عن: لماذا تذهب هذه المساعدات إلى مئة دولة؟ قال: «نحن دولة صغيرة، نحتاج إلى دعم ومساندة دول العالم، ومن المئة دولة التي يقدم لها الصندوق مساعدات هناك ٤٠ دولة فقط للكويت علاقة دبلوماسية أو اقتصادية معها».

على صعيد ندوات الملتقى ومحاور النقاش فيه وورش العمل وصف أستاذ العلاقات العامة بكلية الإعلام في جامعة القاهرة الدكتور محمود يوسف الإعلام العربي بـ«الإعلام الرسمي الحكومي، الذي يخرج من إطار مقابلات رؤساء الدولة».

وقال: إن «القادة العرب عجزوا عن الالتقاء، فمن المفرح أن يتمكن الإعلاميون من تحقيق ذلك».

وعن الاصلاح المطروح قال: إن لكل «مجتمع عربي خصوصياته، ونحن نحترم هذه الخصوصية، ومن أهم الأمور التي يجب ان نركز عليها، دعم القضية الفلسطينية، فيجب أن ندعم متخذي القرار في عالمنا العربي والإسلامي في اتجاه عملية التحول الديموقراطي».

لكنه حرص على القول: أن الإعلاميين ليس بيدهم مفاتيح حل سرية للأزمة العربية.

البيان الختامي:

وبعد دراسة هذه القضايا خلال الندوات التي عقدت ومداخلات المشاركين انتهي الملتقى إلى إعلان التوصيات التالية:

١ـ أن مستقبل الإعلام العربي لا يصنع فقط بقرارات حكومية، وإنما أيضا بالالتزام الثابت والمتواصل للإعلاميين العرب في البحث عن الحقيقة، وفي تعميم منطق الحرية، وفق مبدأ الحيادية في نقل الخبر والمعلومة، والرسالة الإعلامية

٢ـ يرتبط مستقبل الإعلام العربي بواقع المنطقة العربية، وما يتفاعل فيها من مأزق وصعوبات وطموحات، وما يدور حولها من تحديات، ومن هنا يؤكد الملتقى على أهمية تكامل الدورين: الرسمي والخاص، لتشكيل قوة دفع كبرى للإعلام العربي المنشود، كي يعكس بأمانة كل التطورات، ويضيء طريق التطور والإصلاح الشامل للأوضاع العربية خدمة للشعوب العربية.

٣ـ إذا كانت قضايا الإصلاح الديمقراطي والحرية وحقوق الإنسان والتنمية وتحقيق السلام العادل والشامل في المنطقة، وفي طليعة ذلك إنصاف الحق الفلسطيني والعربي، وتعزيز التضامن العربي، تشكل أبرز سمات المرحلة المقبلة.

ففي هذا الصدد يشدد الملتقى على ضرورة دعم الأشقاء في فلسطين، ونضالهم المشروع على طريق قيام دولة فلسطينية مستقلة وعاصمتها القدس الشريف، وكذلك أن يضطلع الإعلام العربي بدوره الإيجابي تجاه العراق الشقيق، وبما يعزز من وحدة شعبه الوطنية بعيداً عن إثارة أية حساسيات تؤثر على ذلك، في هذه المرحلة المهمة من تاريخه قبل، انتقال السلطة إلى الأشقاء في العراق الجديد.

كما يدعو الملتقى إلى تعزيز دور الإعلام في مواكبة هذه المرحلة وتحويله إلى رديف لكل السلطات وإحاطته بالرعاية والحماية الدائمتين.

٤ـ انطلاقاً من الالتزام الوطني والمهني على الإعلام العربي بكل أنواعه، ومسؤولية الرسالة التي يحملها، بوصفة الأكثر تأثيراً في المجتمع، يدعو الملتقى القائمين على وسائل الإعلام العربية إلى السهر الدائم على نشر الحقيقة وتشجيع الرأي العام على وعي حقوقه الوطنية والقانونية والاجتماعية، وإعلان مواقفه تجاه ما يدور حوله من تطورات، والمشاركة في رسم مستقبلة.

كما يطالب المشاركون فتح الآفاق، أمام قيام مؤسسات إعلامية متنوعة شعبية الطابع عن طريق المساهمة العامة المفتوحة لأوسع شرائح المجتمع، بغية تجنب الانتقال من حال احتكار وهيمنة الدولة، إلى صيغة أخرى، من احتكار الأفراد والقوى النافذة مالياً واقتصادياً في المجتمعات العربية، ومن دون أن يؤثر ذلك على مفهوم وحرية الملكية الفردية وصيانتها كحق مشروع.

٥ـ يؤكد الملتقى أهمية أن يأخذ الإعلام العربي بالتقدم التكنولوجي وبتعزيز وسائل التطور لديه، بمساعدة من الحكومات وهيئات المجتمع المدني التي لا بد وأن تضطلع بدورها في الدفاع عن قيم الحريات، ودعم تدفق المعلومات كحق مشروع للمتلقي العربي، ولما يعكس الواقع الحقيقي لما تواجهه الأمة من معضلات.

٦ـ يدعو الملتقى الحكومات العربية إلى

التوسع في تطوير القوانين المنظمة للنشر، وضمان أن يشمل ذلك تغطية التطورات في منظومات النشر الإلكتروني، والفضائي، وتعزيز قيم الحرية وكسر احتكار النشاط الإعلامي، وإلغاء عقوبات السجن على جرائم النشر، وإحالة التحكيم فيها إلى القضاء وتعزيز دور المنظمات غير الحكومية.

٧- يتوجه الملتقى الإعلامي العربي الثاني، بالشكر إلى دولة الكويت وقيادتها الحكيمة، على استضافتها هذا اللقاء الإعلامي وإحاطته بأجواء من الحرية والديمقراطية والنقاش الحر، ودعا إلى توسيع نطاق المشاركة فيه في الدورة الثالثة، ويشيد بالتجربة الكويتية في رعاية حرية الصحافة واحترام الرأي الآخر، وتعزيز التقدم الإعلامي خدمة للقضايا العربية ولقضية التنمية محلياً وعلى الصعيد العربي ❑

كلمة في الختام

وما يستوي الأعمى والبصير

القرآن الكريم مرآة نرى فيها طموحاتنا وأنفسنا وأهدافنا، وبقدر ما نعي بصائر الوحي نقترب من الحقيقة ونصلح أنفسنا ونحقق طموحاتنا وأهدافنا، ومن خلال تلك البصائر القرآنية نخرج من الحيرة التي تلف مجتمعاتنا، فالقرآن يدعو إلى التسامح، والمحبة، والحوار، ويؤصل للحريات الفردية والاجتماعية والسياسية والدينية، ويدعو الإنسان ليمارس حرية التعبير والاعتقاد، ويرفض الطغيان السياسي والديني والاقتصادي.

لكن أين مجتمعنا ومثقفونا وسلطاتنا من تلك الثقافة، إنهم تركوا القرآن وراء ظهورهم، ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾، وسبب لنا هذا ضياعاً وحيرة وعمى، فالسلطة السياسية في عالمنا العربي والإسلامي أصبحت تعيش التخبط السياسي بل على جميع المستويات، فلا تنمية ناجحة، ولا استقلال في القرارات العامة، ولا فهم لحاجات الناس ومشاكلهم، ولا حريات حقيقية، والشعوب كذلك تعيش تخبطاً في الوعي وتبلداً في الشعور، وأصبحت أكثر خضوعاً لثقافة المستبد، والحركات الإسلامية ضاعت في زحمة الأحداث وتسارعها، وأصبحت تغازل الأنظمة المستبدة وتقيم صلحاً مع ثقافة الضياع والتيه، وبعضها اتجه نحو ممارسة العنف والارهاب ضده الآمنين.

أمام هذه الأزمات التي تعيشها الأمة تعددت الاجتهادات التي تسعى لبلورة رؤية حقيقية لها، ومن ثم وضع الحلول، لكن ما نراه في كل تلكم الاجتهادات هو انفعال أصحابها بالواقع الفكري والسياسي المحيط بهم، وهذا يدعونا إلى تلمس طريقاً يكشف لنا واقعنا بحقائقه ويضع لنا الحلول غير المتأثرة بالتأزم. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا عبر استنطاق القرآن وقراءته من خلال الآليات المتوافقة معه، وأهمها العترة الطاهرة، لأنهم عدل الكتاب، لكن ما نراه في ثقافتنا المعاصرة هو إبعاد القرآن والعترة، الأمر الذي زاد العمى والتيه، والمخرج هو نور الوحي: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ لأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلاَ ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

■■ آمال حسين

No. 31 15th Year - Spring 2004AD / 1425HG.

31

ALBASA'ER

ISLAMIC IDEOLGIC MAGAZINE

Islamic Ideoligic Magazine
Issued by: Islamic Studies
& Resarches Center
In the Universiy of
Imum ka'am

المشاركون في العدد:

- آية الله هادي المدرسي
- العلامة محمد الطباطبائي
- جعفر حسين
- معتصم سيد أحمد
- محمد تهامي دكير
- علي الصيود
- محمود الموسوي
- زكريا داوود
- محمد رضا الأحمدي
- عصام احميدان
- ناجي زواد
- جعفر الداوود
- معتصم الغنيمي
- عزيز بامياني
- صبحي الجارودي
- عمار البغدادي
- آمال حسين