- الجذور المؤسسة لمقولة (الإرهاب الإسلامي)
- مشكلة الأصولية
- تأملات في نظام التفكير (المحلي مثالا)
- الثقافة والاستبداد.. وواقعنا المعاصر
- حق الحياة والتحديات القائمة.. رؤية قرآنية
- المصالح المرسلة وفقه المقاصد
- جريمة البغي أو الجريمة السياسية

مستقبل حركة الاجتهاد.. قراءة في آليات الاجتهاد المعاصر

حوار مع آية الله السيد محمد رضا الشيرازي

العدد ٣٦ ـ السنة السادسة عشر ـ صيف/١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م

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

رئيس التحرير الشيخ زكرياداوود (السعودية)

مدير التحرير محمد زين الدين (السعودية)

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

لبنان - بيروت - 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 - بيروت ص.ب ١١٣/٦١٥٩
فاكس: ٩٦١-١-٨٥٦٦٧

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

العدد ٣٦
السنة السادسة عشر
١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م

محتويات العدد

من المحرر ٦

كلمة البصائر

- حرب على الإسلام.. الوجه الآخر ٧

من بصائر الوحي

- المصالح المرسلة وفقه المقاصد - الشيخ معتصم سيد أحمد ١١
- جريمة البغي أو الجريمة السياسية - أ. محمد تهامي دكير ٢٩

دراسات قرآنية

- حق الحياة والتحديات القائمة: رؤية قرآنية - آية الله سيد حيدر علوي نجاد ٤٨

قضايا إسلامية وفكرية

- مشكلة الأصولية - آية الله السيد هادي المدرسي ٦٧
- الجذور المؤسسة لمقولة (الإرهاب الإسلامي) - الشيخ علي علي آل موسى ٧٧
- تأملات في نظام التفكير (المحلي مثالاً) - الشيخ محمد عليوات ١٠٨
- الثقافة والاستبداد..وواقعنا المعاصر ١-٢ - الشيخ زكريا داوود ١٢١
- الخواجا نصير الدين الطوسي بين الإسماعيليين والمغول - أ. إبراهيم جواد ١٣١

حوار

- مستقبل حركة الاجتهاد: قراءة في آليات الاجتهاد المعاصر - حوار مع آية الله السيد محمد رضا الشيرازي.. ١٤٥

رأي

- خريف الثقافة والمتثاقفين! - ناصر حسن الجاروف ١٦٠

نافذة الأدب

- الوحدة العراقية - العلامة الشيخ محمد الجواد الجزائري ١٦٤

من الذاكرة الإسلامية

- الحكومة في الإسلام - المرجع الديني الشيخ محمد أمين زين الدين ١٦٧

قراءة في كتاب

- هكذا ربانا الإمام الشيرازي: نظرات في الفكر والمنهج - باسم البحراني ١٧١

إصدارات حديثة ١٧٨

متابعات وتقارير

مؤتمر الإسلام والحياة: التحديات وآفاق المستقبل ١٨٤

ندوة: سبل وحدة المسلمين ومناهج التقريب بينهم ١٩٢

مؤتمر: إشكالات العمل الإسلامي في البحرين ١٩٥

كلمة في الختام - آمال حسين ٢٠٠

من المحرر

يتشكل هذا العدد من جملة من الدراسات التي يصب بعضها ضمن اهتمامات المجلة، ففي افتتاحية العدد يرى رئيس التحرير: «لكي تستطيع الأمة تجاوز الفرقة والتشتت وتكون رائدة في عملية البناء الحضاري لابد أن نكرس في وعي أبنائها ضرورة فهم الآخر واحترامه بغض النظر عن الاختلاف الفكري والثقافي..»، وفي باب من بصائر الوحي يشاركنا الزميل الشيخ معتصم السوداني بدراسة حول (المصالح المرسلة وفقه المقاصد)، وأخرى للزميل أ. تهامي دكير بدراسة حول: (جريمة البغي أو الجريمة السياسية) بالنظر في (عقوبتها في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية). أما في باب دراسات قرآنية فيشاركنا الباحث القرآني سماحة السيد حيدر نجاد بدراسة (حق الحياة والتحديات القائمة). وفي (قضايا إسلامية وفكرية) حوى الباب دراسات قيمة أولها لسماحة آية السيد هادي المدرسي (مشكلة الأصولية) والتي أكد فيها سماحته: «أن المشكلة هنا تكمن في أن الأصولية كمصطلح خضعت لعملية توظيف سياسي وإعلامي خاص من قبل الغرب، وكانت المصلحة مشتركة في ذلك بين حكومات الاستبداد المحلية، والغرب كقوة كبرى في العالم»، ثم يضيف سماحته: «وهذا الطرح في الواقع يضيف بعداً آخر للمشكلة، ويعقدها أكثر عندما يتم ربط الأصولية بمجموعة مشاكل عالمية مثل العنف، والتطرف، وهي أمور نبعت في الغرب، ولا ارتباط لها لا بالعالم الثالث ولا بالمسلمين». أما الباحث الشيخ علي آل موسى فيبحث في (الجذور المؤسسة لمقولة الإرهاب)، التي «وُصف بها الإسلام في فكره ومنهجه وتطبيقاته». والباحث الاجتماعي الشيخ العليوات يتأمل في نظام التفكير (المحلي نموذجاً)، أما الزميل رئيس التحرير فيقرأ (الثقافة والاستبداد في واقعها المعاصر)، وأخيراً حوار العدد مع سماحة آية الله السيد رضا الشيرازي (قراءة في آليات الاجتهاد المعاصر). أما في زاوية رأي نقرأ للكاتب الجاروف عن خريف الثقافة والمثقفين.. وختام العدد رسالة توجهها الزميلة آمال حسين (للمسلمين لكي نقف على حقيقة الدفاع عن الرسول الأكرم في ظل الهجمة الشرسة التي تعرضت لها شخصيته ﷺ)، مع الأبواب الثابتة التي تعوّد القارئ عليها لتُقدم له الجديد في الأدب، والمتابعات والإصدارات، هذا كل ما في العدد والذي نرجو أن يحوز على رضا القارئ فهو المنى.

حرب على الإسلام.. الوجه الآخر

■■ رئيس التحرير

مرت الحضارة الأوربية بالعديد من المنعطفات والتجارب، ولم تخلو تلك المنعطفات من استخدام للقسوة البالغة والتي أزهقت فيها الكثير من أرواح البشر، وكان التعصب الديني أحد أهم صانعي المآسي في تاريخ أوربا، فقد مارست الكنيسة عمليات إبادة للعديد من الطوائف التي تختلف معها في الفكر والرأي، كما أنشأت محاكم للتفتيش عن عقائد الناس لمعرفة مدى انسجامها مع فكر أرباب الكنيسة، وكانت النتيجة زيادة في البطش والتنكيل، وكان الطابع العام على أساليب الكنيسة في مواجهة الفكر المختلف والرأي الآخر -والذي قد لا يخرج عن الأصول العامة للمسيحية -هو القمع والسادية في استخدام أقسى صور الوحشية، فكان الحرق لأصحاب الفكر المختلف أحياء، أو تقطيع أوصالهم بشكل تدريجي حتى تزهق الروح هو أبسط ممارسات التطهير الفكري والجسدي، وكان نصيب المسلمين من تلك الفظائع وافراً.

تلك الصورة تشبه ما يحدث للشعب العراقي اليوم على يد ثلة من أصحاب الفكر التكفيري الذين يرون أنفسهم أوصياء على الحقيقة الدينية، وكما أن جذور محاكم التفتيش في الأندلس ترجع لأسباب فكرية واجتماعية وسياسية، فإن هؤلاء الذين يقومون بعمليات قتل للأبرياء يستندون إلى أفكار ساعدت البيئة الاجتماعية والسياسية على تقويتها.

وإذا أردنا أن نقرأ الفكر التكفيري بشكل دقيق لابد من مراجعات تاريخية ومنهجية للأسس التي بنت عليها تلك الجماعات قناعاتها الفكرية والدينية، إذ لا تولد أي ظاهرة إلا بعد مرورها بمراحل عدة، وإذا عرفنا أن أصل الفكر التكفيري قائم على الإقصاء ونبذ

الطرف الآخر بأشكال شتى، تبدأ من التشكيك في إيمانه ثم النظر لفكره وثقافته بالريبة وأخيراً إخراجه من الملة والدين الأمر الذي يسوغ لهم تصفيته جسدياً.

وليتشكل ذلك الموقف من الآخر لابد أن يعتقد التكفيريون أنهم وحدهم الذين يفهمون الدين بشكله الصحيح وأن الآخر ما دام بعيداً عنهم سوف يكون ضالاً.

وهنا نتساءل ما هي القاعدة التي تحكم نظرة الفكر التكفيري للآخر ومن أين يُكَون هؤلاء عقيدتهم الدينية؟

يمكن أن نرجع أصول ذلك الفكر إلى عوامل عدة أبرزها الأمور التالية:

١- قراءة سلفية للنص.

٢- استدعاء الإرث السياسي والفكري الأموي.

٣- الانغلاق والجمود الفكري.

يشكل النص الديني المكَون الأساس للعقل المسلم، سواء من حيث التأصيل للآراء والنظرات لمناشط الحياة، أم لمواقف عملية وسلوكية تجاه الذات والآخر، فالنص الديني يهيمن على مجمل الحياة، فمنذ أن نزل الوحي على الرسول الأكرم ﷺ بدأ العقل العربي يشكل رؤاه الحضارية من خلال تفسيره لذلك النص، وبقدر ما كان التفسير منفتحاً على الواقع بكل تياراته وحاجاته كان التقدم والتطور في مناحي الحياة يتواصل.

وإذا عرفنا أن النص الديني نزل في محيط اجتماعي بسيط في كل نواحيه، وبالأخص الجانب العقلي حيث لم يستطع العقل العربي الوصول إلى كل مكنونات النص الموحى، كان لابد من معرفة أن تلك البساطة ليست مقيدة لفضاءات ومعاني ومرادات النص لأنه كلام الخالق المحيط بالأمكنة والأزمنة، ومن هنا فإن التعامل مع النص الديني الموحى لابد أن يتطور ويتجدد مع تغيرات الزمان والمكان، لكن الفهم التكفيري للنص الموحى يجعله محكوماً ومقيداً بمفاهيم ثلاثة هي:

١- فهم المرحلة.

٢- فهم الفئة.

٣- فهم الذات.

ومن الطبيعي أن يتكرس عبر تلك المفاهيم مبدأ العصبية والكراهية، لأن الفكر المنتج يتم قياسه على الذات فقط بغض النظر عن متطلبات التغير الزمكاني، وهنا يتم استدعاء ليس فكر مرحلة تاريخية بعينها فقط بل وكل نمط العيش في تلك المرحلة، كما أن الفئة التي عاشت في تلك المرحلة هي التي تصوغ مجمل الوعي الحاضر فيصبح ذلك السلف بفهوماته حياً في عقلية التكفيريين، وهنا يتعاظم تضخيم الذات لتكون ميزاناً يقاس عليه الآخر بفكره وسلوكه ورؤاه، وبالطبع كلما كان الآخر مختلفاً كانت ردة الفعل تجاهه أشد عنفاً.

هذه القراءة السلفية للنص سوف تصبح مقدسة حتى لتكاد تكون نصاً مقدساً يسير

جنباً مع النص الديني الموحى ليكون الخروج عنه هرطقة وكفراً، وإذا أردنا أن نقرأ الفكر التكفيري المعاصر لرأيناه يستند بدرجة أسياسية إلى فكر شخصية أعيد إحياء كل نتاجها الذي غلب عليه طابع العصبية والكراهية لكل من يختلف معه، ولعل أحد أسباب تلك السوداوية والكراهية هو نبذه من محيطه الاجتماعي الذي عاش فيه، فقد كان ابن تيمية شخصية مرفوضة من قبل المؤسسة المعرفية والدينية في تلك المرحلة التي عاش فيها، حتى حكم عليه بالسجن في بعض مراحل حياته.

في بداية الثمانينات ومع تنامي الصحوة الإسلامية وتهديدها مصالح الدول العظمى كان لابد من محاربة الفكر الذي تستند عليه تلك الصحوة، وكأحد الاستراتيجيات المهمة في مواجهة الصحوة كان لابد من بث الفرقة والاختلاف بين أطياف الأمة الواحدة، ولم يكن هناك أفضل من فكر ابن تيمية الذي يمكنه تحقيق تلك الاستراتيجية الاستعمارية، وهنا قامت العديد من الدول بضخ مئات الملايين لإعادة إنتاج ذلك الفكر الذي يكرس الفرقة والتنازع بين الأمة الواحدة، ليخلق تياراً يتبنى أساليب محاكم التفتيش ويصدر أحكامه بحق من يختلف معه، ليكون الموت ذبحاً أو تقطيعاً أو تفجيراً مصير كل من يختلف معهم.

أما الفكر السياسي الذي استند إليه التكفيريون فهو بعينه ذلك المنتج الأموي الذي جعل من أهل بيت النبي ﷺ العدو الأول له، فشن حرباً ضد صاحب الرسالة لتكون معركة بدر وأحد و.. ليتم بعد ذلك النصر الإلهي لرسوله الأكرم ﷺ، وما إن يستلم خليفته علي بن أبي طالب عليه السلام مقاليد السلطة حتى تبدأ معركة أخرى، لتتحقق مقولة الرسول ﷺ: إن منكم من يقاتل بعدي على التأويل كما قاتلت على التنزيل، وعندما سئل النبي ﷺ من هو؟ قال: خاصف النعل يعني أمير المؤمنين عليه السلام، فقال عمار بن ياسر: قاتلت بهذه الراية مع رسول الله ﷺ ثلاثاً وهذه الرابعة والله لو ضربونا حتى يبلغوا بنا السعفات من هجر لعلمنا أنا على الحق وأنهم على الباطل.

وبالطبع استمرت السياسة الأموية ضد علي عليه السلام وأبنائه وأتباعهم حتى صارت عقيدة دينية بفعل عمليات وضع الحديث التي قامت بها المؤسسة الدينية الأموية، وتمثل الدعوة الأخيرة ضد أتباع أهل البيت عليهم السلام في العراق حلقة في مسلسل الحرب ضد ذلك الفكر الحر الذي ناضل من أجله علي بن أبي طالب عليه السلام وأبناؤه البررة.

ولكي تستطيع الأمة تجاوز الفرقة والتشتت وتكون رائدة في عملية البناء الحضاري لابد أن نكرس في وعي أبنائها ضرورة فهم الآخر واحترامه بغض النظر عن الاختلاف الفكري والثقافي، وحتى نكون قادرين على المواجهة الحضارية لابد أن يتوحد شطرا الأمة، ونشيع جواً من الحوار الصادق الذي يتعالى على الهوامش ليركز على الأصول المشتركة وهي كثيرة لنكون مصداقاً لإطاعة أمرِ الله القائل:﴿ وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾.

إن الفكر الحر والقادر على الإقناع يمارس دائماً مبدأ الحجة ولا تستفزه دعوات الفرقة والفتنة، ولعل موقف المرجعية الدينية في العراق يمثل إشعاعاً ومعلماً يثير الإعجاب والإكبار، ففي الوقت الذي يقتل فيه الأطفال والنساء والرجال في الأسواق والمساجد والحسينيات، إلا أن الموقف الحكيم من تلك المرجعية هو عدم الانجرار وراء رغبات ثلة من التكفيريين الذين يريدون أن يجروا الأمة وليس العراق فحسب وراء فتنة لا يجني ثمارها إلا أعداء الإسلام.

ومن الضروري أن يقابل ذلك الموقف الحكيم من المرجعية الإسلامية في العراق بموقف مماثل من قبل المؤسسة الدينية السنية ولتجهر صراحة بالتبرء من قتل الأطفال والنساء وتفجير الأسواق والمساجد والحسينيات، حتى لا تكون مصداقا لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلعَنُهُمُ اللّه وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ ﴾.

المصالح المرسلة وفقه المقاصد

■■ الشيخ معتصم سيد أحمد*

«إنما تحصيل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»
أبو سحق الشاطبي

المصالح ودوافع التطوير

اكتسب بحث المصالح وفقه المقاصد في العصور المتأخرة(*) أهمية خاصة جعلته حاضراً في أبحاث المهتمين بتجديد نمط التفكير الديني والعاملين على تفعيل ملفات الاجتهاد، وذلك لما تحتويه المصالح والمقاصد من خاصية يمكن أن تجعل الفهم الديني والعمل الفقهي أكثر مرونة وتفاعلاً مع معطيات الواقع، لأنه يضبط المتغيرات ويجعلها تدور حول مصالح عامة ومقاصد تكون بمثابة أصول دستورية يرجع إليها الفقيه أو الجهة المشرعة.

فالتحديات التي يعيشها المسلم المعاصر ضمن تسارع نمط الحياة على كل المستويات، استوجبت فهماً جديداً للإسلام يتفاعل تفاعلاً إيجابياً مع الواقع، مما يعني ضرورة تأصيلٍ منهجيٍّ جديدٍ يتجاوز النمط التقليدي لأصول الفقه.

* عالم دين، أسرة التحرير، السودان.

وإذا قمنا بمحاولة تقيم عاجل لأصول الفقه نجده مرّ بمراحل ما انفك يصطدم في كل مرحلة بمشكلات جديدة تدعو إلى إعادة النظر في مبانيه وإضافة مباحث جديدة، فبينما كانت البدايات الأولى للاستنباط الفقهي ذات ملامح ضبابية لم تتسم بصبغة منهجية محددة، بل كان طابعها العام هو العمل بمطلق الرأي، وإن كانت هناك محاولات عملت على تصنيف عمل الصحابة وتبويبه ضمن إطارات منهجية، كما بينا في دراسة سابقة حول اجتهادات الصحابة والعمل بالقياس، إلا أنها محاولات غير علمية، لأنها لم ترتكز على مبادئ منهجية، وإنما قامت بناءً على الثقة بعمل الصاحبة وبكونه لا يمكن أن يكون قائماً على الظنون، ثم انتقل العمل الفقهي إلى مرحلة جديدة في القرن الثاني الهجري حيث تباينت المناهج الأصولية بين مدرسة الرأي في العراق التي ترى إمكانية الكشف عن علل الأحكام ومن ثم توسيع دائرتها لتشمل مجموعة من الموضوعات المستجدة، وبين مدرسة الحديث التي لم تهتم بعلل الأحكام واكتفت بدور الحديث وظواهر النصوص باعتبارها تتضمن كل الأحكام الجزئية «وهكذا نشأ علم أصول الفقه على مراحل، بدءاً من متناثرات القواعد، التي تداولها الفقهاء في القرن الأول، إلى أول مساهمة نظرية قدمها إمام المذهب الحنفي، مروراً بمراكمة الإمام مالك والشافعي وأحمد بن حنبل»[1].

وبالتالي كان علم أصول الفقه يتفاعل ويتطور حسب ضرورات المرحلة ومستجدات الحياة، وبالتالي لم يتحرك ضمن إطار ذي اتجاه واحد يحمل صورة نمطية محددة، وإنما كان دائماً يتشكل وفقاً للتحديات التي تفرضها متغيرات الحياة، فكثيراً كان الفقهاء يعملون على تأصيل أصول جديدة للاستنباطات مثل سد الذرائع، وهل مقدمة الواجب واجبة، وهل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده. هذا مضافاً للقواعد الفقهية مثل قاعدة الضرر وقاعدة الحرج وغيرها من العناوين التي كانت تتسع تدريجياً لتتجارى مع الواقع.

ومن المؤسف له أن هذه الحركة التكاملية لأصول الفقه توقفت في نهاية القرن الخامس الهجري، وبدأ عصر.. شرح المتون.. والتلخيص.. ووضعها في قوالب مختلفة، يقول مناع القطان: «ثم خلف هذا الرعيل تلاميذ آخرون قصر جهدهم عن الإنتاج المبتكر، ... يبتدئ المؤلف بوضع كتاب موجز، يدعى (متناً) ثم يشرحه تلميذه من بعده، وقد يشرح الشرح السابق ثم تكون الحواشي والتقريرات والهوامش ويكون بعد هذا اختصار الشروح الكبيرة إلى متوسطة وصغيرة»[2].

وبهذا انتابت حركة الأصول حالة من الجمود امتدت أكثر من ثلاثة قرون وحينها حافظت الأصول على صورة ذات ملامح محددة، حتى ظهر الكلام عن مقاصد الشريعة في القرن الثامن الهجري كاستجابة جديدة للواقع، يقول حسن محمد جابر: «في نهاية القرن

الخامس الهجري، وامتداداً إلى القرن التاسع للهجرة، انتصبت أمام الفقهاء والأصوليين مشكلات جديدة، ولدَّها تطور الصيغة السياسية في الخلافة العباسية وما بعدها من حكم مركزي، إلى حكم السلطات التي تركت المسلمين رهينة أمزجة الأمراء السلاجقة حديثي العهد بالدين، والأيوبيين والخوارزميين. وكثرت الأحكام الاشتهائية، التي أفلت معها عقد القواعد أو تراخى، فكان على الأصوليين أن يجتهدوا في إعادة نظمه، وفق صيغ كلية، تتسع للقواعد التي كان معمولاً بها، فكانت بدايات التفكير في المقاصد الكلية للشرع مع إمام الحرمين الجويني»[٣].

ولكن برغم دخول مبحث المقاصد في أصول الفقه مبكراً إلا أن بدايته كانت متواضعة بحيث لم ينظر له على أنه منهج يمكن أن يتكامل ليكون هو الضابط لعملية الاستنباط، وإنما باعتباره حلقة تدور في عرض بقية الأصول إلى أن جاء الشاطبي في القرن الثامن الهجري واضعاً أساساً لنظرية المقاصد في كتابه الموفقات، فبسط الكلام فيها مبيناً تفاريعها وطرق تحصيلها وكيفية العمل على وفقها لاستنباط الأحكام الشرعية، يقول الشيخ عبدالله دراز: «وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في نواحي هذا العلم الجليل، فحلل هذه المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يفصل كل نوع منها وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف، وبسط هذا الجانب من العلم في اثنتين وستين مسألة، وتسعة وأربعين فصلاً، من كتابه الموافقات، تجلى بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي»[٤]، واعتبر الكثيرون أن مقاصد الشاطبي قفزة نوعية فتحت الباب واسعاً أمام العقل الإسلامي ليس للتنظير في الواقع الفقهي فحسب وإنما للتنظير في كل ما يقتضيه التفاعل الإنساني مع الحياة يقول دكتور باقادر: «وبعد عدة قرون جاء الشاطبي بالدعوة إلى المقاصد الشرعية، فهو في الواقع قفزة على التراكم المعرفي الموجود، انطلاقاً من ضرورات التنظير والحياة»[٥].

وبرغم أن الشاطبي خط هذا الطريق مبكراً إلا أنه ظل مهملاً، إذ لم يجد العناية الكافية من العلماء والباحثين حتى تنضج مباحثه وظل يطرح في دوائر ضيقة وبطريقة خجولة حتى بادر بعض الباحثين المعاصرين في فتح هذا الملف، وأول من أثار هذا البحث بشكل صريح هو الشيخ محمد طاهر عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية) ثم توالت بعده الكتب والدراسات، التي جعلت الشاطبي سقفاً لا يمكن تجاوزه إلا ما ندر.

وبذلك يكون مبحث المصالح المرسلة الذي بحث قديماً في حدود ضيقة بين منكر ومؤيد قد اتسع ليشمل مبحث المقاصد الشرعية في صورة منهجية متكاملة، ومن هنا أرى لزاماً عليَّ تفريق مسارات البحث بين مبحث المصالح المرسلة كما بحثته كتب الأصول

التقليدية، و بحث المقاصد الذي تبلور في صورة تستحق العناية والبحث.

المصالح المرسلة

المصالح من الأصول التي حدث فيها جدل بين أقطاب المذاهب بين مؤيد ومخالف، مما أفرز حالة من الغموض حول المصطلح نتيجة للمسارات المختلفة التي ناقشت المصالح ضمن رؤى منهجية مختلفة، فهناك من يرى إمكانية ضبط المصالح العليا بصورة قطعية، مما يجعلها بمثابة مرجع تدور حوله مستجدات الوقائع باعتبار أن روح الدين تقتضي النظر إلى القيم العليا التي أسست لها الأحكام، كما يقول دكتور يوسف حامد في تصنيفه للإنسان بحسب انتمائه للدين: «وإما أن يكون مجتهداً يتصرف في الشريعة باستنباط الأحكام من النصوص والقواعد والمبادئ ويطبقها على الوقائع، فهذا لا بد له من معرفة مقاصد الشريعة لأن اجتهاده في الأمور التي ليست دلالتها واضحة إنما يقع موقعه على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع»[٦]. وبين من يشكك في أصل شرعية المصالح أو في إمكانية ضبطها بصورة قطعية مما يعنى أن مجرد العمل وفق المصالح من أظهر أفراد الظن المنهي عنه كما يقول الشيخ الطوسي: «لا يكفي نظر المجتهد في تقدير المصلحة في الحكم أو المفسدة فيه، وإنما الحجية تنحصر، فيما إذا استند الحكم، إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية، وإلا كان تقديره لكلا الوجهين من أظهر أفراد الظن المنهي عنه في الكتاب والسنة»[٧]، وبهذا يدور بحث حجية المصالح وعدم حجيتها حول إمكانية ضبط ومعرفة هذه المصالح بصورة قطعية، فحينما يرى الرازي مثلاً أن أحكام الله لا يمكن أن تعلل كأفعاله يرى الشاطبي أن الاستقراء في الشريعة يقتضي الحكم بكون الشريعة جاءت لرعاية مصالح العباد، حيث يقول: «والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[٨]، ولا إشكال على ما يبدو في نفس المنهجية الحاكمة على إمكانية رجوع الموضوعات المستجدة إلى مصلحة كلية بعد فرض تحقيقها بصورة ضرورية، وعدم وجود أي نص معارض.

وقد تبنى الأحناف عدم حجية المصالح المرسلة، وكذا الشافعي الذي اعتبر المصالح كالاستحسان عمل بالهوى «ومن استصلح فقد شرع كمن استحسن، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى»[٩]. وتبعه في ذلك الغزالي إلا أنه فصل بين الاستصلاح في مرتبة الضروريات واعتبره حجة بخلاف ما كان في مرتبة الحاجي والتحسيني، فقال الغزالي «أما الواقع في محل الحاجة، أو التتمة فلا يجوز الحكم فيها بمجرد المصلحة، لأنه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأي، وأما الواقع في رتبة الضرورة، فلا يبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد»[١٠]. في حين ذهب مالك ومن تبعه «إلى أن الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، وإن المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع

ما يدل على اعتبارها ولا على إلغائها مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط»[١١]، ووقف أحمد ابن حنبل بين الموقفين.

ولكن الإمام شهاب الدين القرافي في شرح المحصول يرى أن كل المذاهب عملت وفق المصالح المرسلة وليس العمل بها من مختصات المذهب المالكي فيقول: «يحكى أن المصالح المرسلة من خصائص مذهب مالك، وليس كذلك، بل المذاهب كلها مشتركة فيها، فإنهم يعقلون، ويفرقون في صور النقوض وغيرها، ولا يطالبون أنفسهم بأصل يشهد لذلك الفارق بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو عين المصلحة المرسلة. ثم إن الشافعية يدعون أنهم أبعد الناس عنها، وأقربهم إلى مراعاة الأصول، والنصوص، وقد أخذوا من المصلحة المرسلة أوفى نصيب وحظ، حتى لم يجاوز فيها. وهذا إمام الحرمين: قيم مذهبهم وصاحب (نهاية مطلبهم) واضع كتابه (الغياثي) ضمنه أموراً من المصالح المرسلة التي لم نجد لها في الشرع أصلاً يشهد بخصوصها بل بجنسها، وهذا هو المصلحة المرسلة... ثم يذكر مجموعة من الشواهد على عمله بالمصالح ويختم بقوله.. «كل هذه التفاريع، غير أنها مصلحة شهد الشرع باعتبار جنسها فقط، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك، فلو قيل للشافعية: هم أهل المصالح المرسلة، دون غيرهم، لكان ذلك هو الصواب والإنصاف»[١٢].

وقد اتفق الذين قالوا بمشروعية الاستصلاح، على أن المصالح يجب أن تحصر فيما لا نص فيه ولا يكون هناك مسوغ لمبحث الاستصلاح عند وجود النص، إلا أن الإمام نجم الدين الطوفي قد غالى في المصالح برغم كونه من علماء الحنابلة واعتبر المصالح هي الدليل الشرعي الأساس فنادى بتغليب المصلحة على النص إذا تعذر الجمع بينهما.

ولكي نناقش هذا الأمر لا بد أن نناقش المصلحة في تعاريفها وعناوينها ومحدداتها ومدى حجيتها.

تعاريف عامة للمصلحة المرسلة:

المصلحة بمعناها الأولي هي جلب منفعة ودفع مفسدة كما يعرفها الغزالي بقوله: «هي عبارة في الأصل عن جلب منفعة ودفع المضرة...ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ولكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع»[١٣]. وعرفها الطوفي بقوله هي: «السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة وعادة - وأراد بالعبادة - ما يقصده الشارع لحقه -والعادة- ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معايشهم وأحوالهم»[١٤]. وعرف الشيخ محمد أبو زهرة المصلحة والإرسال بقوله: «بأنها المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي، شرط ألا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فإن شهد لها أصل دخلت في عموم القياس، وإن لم يشهد لها أصل

خاص بالإلغاء فهي باطلة، وبالتالي يكون الأخذ بها معارضاً لمقاصد الشارع»[١٥].

أما تعريفهم للإرسال وقع فيه خلاف كما يقول محمد تقي الحكيم: «أما تعريف الإرسال فقد وقع موقع الاختلاف لديهم، فالذي يبدو من بعضهم أن معناه عدم الاعتماد على أي نص شرعي، وإنما يترك للعقل حق اكتشافها، بينما يذهب البعض الآخر إلى أن معناها هو عدم الاعتماد على نص خاص وإنما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة واستناداً إلى هذا التفاوت في معنى الإرسال، تفاوتت تعاريف المصلحة المرسلة»[١٦]. وعلى ما اعتقد إن تعريف الإرسال جاء ليفرق بين القياس والعمل بمطلق المصالح فما شهد له الشارع بنص خاص يصلح للاتساع إلى حكم آخر كان في باب القياس أما المصالح المرسلة هي إيجاد حكم لواقعة لم يشهد لها نص خاص فيعطى لها حكمٌ على أساس مصلحة تمثل مقصود الشارع بشكل عام وليست بخصوص هذه الواقعة. ولذا نجد الغزالي في منخوله يحدد الإرسال بقوله: «الذي لا يشهد له في الشريعة حكم ينطبق عليه»[١٧]. ويعرفها ابن برهان بقوله: «ما لا تستند إلى أصل كلي أو جزئي»[١٨].

ونستخلص من ذلك أن المصالح هي تعبير عن مقاصد الشريعة، بعد ضبطها يمكن أن تصلح لتشكيل قواعد كلية تنطبق على متغيرات لا نجد لها من الشارع نص خاص ولم يكن لها من الشريعة أمثال تقاس بها، وقد اندفع إلى هذه الفكرة كثيرون عندما اصطدموا بمجموعة المتغيرات المستجدة التي تحتاج إلى حكم شرعي كما يقول دكتور عبد الكريم زيدان: «وهذا المصدر يتسع للأحداث الجديدة والوقائع المتطورة ويجعل الفقه مرناً نامياً لا يقف عند حد ولا يتحجر أو يضيق أمام مصلحة حقيقية لم يأت الشارع بحكم لها. وقد أخذ الفقهاء بهذا المصدر واستنبطوا الأحكام منه، وإن كان منهم المقل ومنهم المكثر ومنهم بين بين، ومن الأحكام الحاضرة التي يمكن أن نجد لها سنداً من المصالح المرسلة مسألة عدم انتقال ملكية العقار ما لم يسجل بدوائر الطابو»[١٩].

ومن هنا يمكننا حصر النقاش حول حجية المصالح المرسلة في بعدين الأول إمكانية معرفة هذه المقاصد وهل نكتفي بالمعرفة الظنية أم القطعية الضرورية؟ والثاني في كيفية إيجاد مناسبة بين المصلحة والموضوع الخارجي.

أولاً: كيفية ضبط المصلحة:

المعتمد في هذا الباب كما ادَّعاه أصحاب المقاصد هو أن استقراء أحكام الشريعة يكشف عن كون الأحكام جاءت مؤسسة لمصالح العباد في العاجل والآجل، يقول الشاطبي في ذلك: «والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»[٢٠]. ومن هنا يدور البحث حول الاستقراء وهل يكفي لأن يكون منهجاً مستقلاً في تحديد المصالح وتشخيصها بصورة قطعية؟

الواضح من كلام الشاطبي أن الاستقراء كاشف عن مجمل القضية وهو كون الشريعة جاءت لتحقيق مصالح الناس لأننا لم نجد حكماً شرعياً جاء تأسيساً لمفسدة العباد، وما ذكره الشاطبي من آيات لا تفيد أكثر من تحديد نفس عنوان المصلحة، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ وليس في هذا إشارة على إمكانية الاستقراء في تفصيل وتخصيص القضية بتحديد المصالح على وجه التفصيل، وجعلها صالحة لأن تكون قواعد منطبقة على متغيرات المواضيع، وبخاصة إذا كان الإشكال حول تحديد المصلحة التي تكون مناطاً لحكم الله، وأما قوله في ص ٧: «وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة فأكثر من أن تحصى كقوله بعد آية الوضوء ﴿ مَا يُرِيدُ اللّه لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾ ...» وغيرها من النصوص التي استندً عليها فإنها لا تفيد أكثر من العلم بأن أحكام الله معللة، والكلام ليس في إثبات ذلك وإنما في كيفية ضبط العلة، والاستقراء هنا لا يثبت أكثر من العموم القاضي بأن أحكام الله تدور مدار العلة أما تشخيص العلة نفسها وتنقيحها مما يحتاج إلى مناهج أخرى وليس حصراً على الاستقراء كما بينوا في باب تنقيح العلة، وإذا تحقق ذلك وتم ضبط العلة حينها يدور الكلام حول القياس وليس المصالح المرسلة، يقول الرازي: «اعلم أن المصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: أحدها: ما شهد الشرع باعتباره، وهو القياس ...»[٢١] فإذا كان الحكم الشرعي في النص معللاً أنتقل الكلام حينها إلى إمكانية انطباق هذه العلة على موضوعات فرعية أخرى وهو من باب القياس وليس الاستصلاح كما هو واضح، فغاية ما يثبته الاستقراء كون أحكام الله تدور حول المصالح ودفع المضار.

مضافاً إلى هذا هنالك إشكاليات منهجية حول الاستقراء، تتمثل في القفزة غير المنطقية التي يصنعها الاستقراء حين يتحرك من الملاحظة الخالصة إلى تعميم قانون يمثل قاعدة كلية وهو تجاوز غير مبرر عقلاً، وهي النقطة التي أنطلق منها كار بوبر ليجعلها أساساً لحملته الشعواء على الاستقراء «يقول بوبر: إن النزاع الضاري بينه وبين الاستقرائيين يتلخص في السؤال: ما الذي يأتي أولاً الملاحظة (ح) أم الفرض (ض)؟ هذا يشبه السؤال التقليدي: ما الذي أتى أولاً الدجاجة (ح) أم البيضة (ض)؟ وبوبر يجيب عن كلا السؤالين بـ(ض)، نوع بدائي من البيض، وأيضاً نوع أولي بدائي من الفروض هي التوقعات الفطرية التي يولد الذهن مزوداً بها لتمثل أولى تعاملات العقل مع العالم التجريبي»[٢٢]، هو بذلك يشير إلى أن الفروض لا تتولد من التعميمات الاستقرائية وإنما هي فروض سابقة يكسبها الإنسان باستعداداته الفطرية، فليس هناك تبرير للانتقال من الحالات التي وقعت ضمن دائرة الخبرة الإنسانية بشكل متكرر إلى التي لم تقع بعد، وهي النقطة التي أثار حولها دافيد هيوم مشكلة العلية التي أثبت فيها عدم الإمكان العقلي في الاستدلال على مبدأ العلية، التي لا يمكن تصورها خارج الخبرة والتجربة البشرية التي رصدت الاقتران المتكرر بين

العلة والمعلول، وهي بنظر هيوم ليست كافية لأننا لا نجد من بين انطباعاتنا التي تنعكس من الخارج ايَّ انطباع يشير إلى مبدأ العلية على نحو الضرورة والحتمية وكل ما نراه أن النتيجة تتبع سببها، وخارج هذا الإطار لا نجد مستنداً عقلياً إلا وهو مسبوق بفرض العلية، سواء كان هذا المستند -مبدأ التناقض- أو الرجحان بحاجة إلى مرجح -أو أن المهاية الممكنة لا توجد ما لم يجب وجودها-، وبعيداً عن مناقشة هيوم حول استنتاجاته إلا أنه يشير إلى عقدة حقيقية أبعدت أي تبرير منطقي للاستقراء من المبدأ العقلي، ولكنه في الوقت نفسه سمح للاستقراء بالدخول من الحالة النفسية السيكولوجية، «ولكن ثمة أيضاً مشكلة ثانية، هي المشكلة السيكولوجية المتعلقة التي لم تقع في خبرتنا سوف تطابق تلك التي وقعت؟ وكما رأينا، أجاب هيوم عن هذا بالعادة أو الطبع. وبعد أن نسف التبرير الاستقرائي، أو طرده من الباب المنطقي، عاد ليسمح له بالدخول من الشباك السيكولوجي، فظل الاستقراء جاثماً على الصدور»[٢٣] مما جعل بوبر يوجه نقده لهيوم الذي اعتبر أن التكرار ولَّد فينا الاعتقاد بالقانون «غير أن بوبر يؤكد أن هذا خطأ والعكس تماماً هو الصحيح، فالتكرار يحطم الوعي بالقانون ولا يخلق اعتقاداً فيه، فمثلاً في حالة عزف قطعة موسيقية صعبة على البيانو، يبدأ العازف مركزاً وعيه وشعوره، وبعد قدر كاف من التكرار يعزف بلا انتباه للقانون»[٢٤]، هذا بخلاف إثبات كذب القضية العمومية فإن مفردة واحدة مخالفة من بين ملايين النظائر المتشابه كافية لنفي العموم، فالقضية: كل البجع أبيض لا يثبت صدقها ملايين البجعات البيضاء فلعل هناك بجعة سوداء لم نراها، أما رؤية بجعة واحدة سوداء كافي لتكذيب القضية، «ومن ثم فإن أي قضية كلية يمكن تكذيبها بإيجاد نقطة واحدة، أو قطاع واحد يقرر أنها ليست صادقة، وهنا فإن بوبر يقرر أن اللاتماثل هو ما يحكم العلاقة بين القضايا الشخصية، فالقضايا الشخصية إذن لن يمكنها تبرير القضايا الكلية، وإنما أقصى ما يمكن أن تفعله هو أنها تكذبها فحسب، وما دام هدف العلم يتمثل في اكتشاف قضايا كلية صادقة، فإنه ينتج من ذلك أن هذا الهدف لا يمكن التوصل إليه بالاستقراء»[٢٥]، ونحن هنا إذا قبلنا هذه الصرامة المنهجية في العلوم التجريبية لا يمكننا قبولها في العلوم العرفية القائمة على الفهم العقلائي بين البشر، فالناس في حوارهم العرفي لا يلتفتون لهذه الدقة لأنهم لا يبحثون عن أكثر من الاطمئنان النوعي الذي على أساسه يتم التواصل بينهم، وهو أساس الحجة في المخاصمات العرفية، والخطاب الشرعي لم يرتكز في توضيح مراده على أكثر من الطريقة العرفية العقلائية ومن هنا أمضى الشارع الأصول العملية والإمارات الشرعية من حجية الظهور والاستصحاب وأصل البراءة وغيرها، ومن هنا جاز لنا النظر إلى الاستقراء كمولد للاطمئنان النوعي أو اليقين الموضوعي كما يسميه الشهيد الصدر بقوله: «وما سوف نعني به... هو التميز بين ثلاثة أنواع وهي: اليقين المنطقي، واليقين الموضوعي، واليقين الذاتي، وننتهي من دراسة هذه الأنواع الثلاثة إلى

أن اليقين المنطقي يختص بالاستدلال الاستنباطي، ولا يشمل الاستدلالات الاستقرائية، وأن اليقين الذاتي مسألة شخصية، وليس له مقياس موضوعي، وأن اليقين الموضوعي هو اليقين الذي يمكن للاستدلال الاستقرائي أن يحققه عبر تنميته المستمرة للتصديق بالقضية الاستقرائية»[٢٦]. وبهذا يمكن للنظر المستمر في النصوص الدينية والأحكام الشرعية، وما دعاء إليه الشاطبي من استقراء، يمكن أن يورث يقيناً موضوعياً بكون أحكام الله مؤسسة وفقاً لجلب المصالح ودفع المضار، جاء في حجة الله البالغة «ولم يكن العمدة عند الصحابة إلا وجدان الاطمئنان من غير التفات إلى طرق الاستدلال. كما ترى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم وتثلج صدورهم بالتصريح أو التلويح أو الإيماء»[٢٧]. وبالتالي جاز البحث عن تلك المصالح وضبطها عن طريق الفهم العقلائي في صورة مقاصد عامة للشرع يصح الرجوع إليها في الموضوعات المتغيرة.

إشكال القرافي على المصالح ورد الشاطبي:

قد ساق القرافي إشكال على الذين يقولون: ان الأحكام تدور حول المصالح والمفاسد. وتقرير الإشكال:

ما هو المقصود من المصلحة والمفسدة؟

إما هي مطلق المصلحة والمفسدة.

وإما نوع خاص من المصلحة والمفسدة.

فإذا قلنا مطلق المصلحة والمفسدة لا يبقى هناك حكم مباح لأننا لا نجد مباحاً في الغالب إلا يشتمل على مصلحة ومفسدة، فأكل الطيبات مثلاً يشتمل على مصلحة الجسم ولذة النفس، ويشتمل أيضاً على المفسدة التي تستتبع تحصيله وعناء طبخه وتجهيزه.

أما إذا كان مقصدهم ليس مطلق المصالح وإنما أخص من المطلق، فكيف نضبط هذه المراتب وليس مرتبة أولى من الأخرى، ولا يندفع الإشكال بالقول: إن الضابط هو الأمر والنهي الشرعي وما خرج عنها من المصالح ليس مقصوداً، حتى لا يقال: إن مراتب التخصيص ليس بعضها أولى من بعض وبهذا الاعتبار يبقى المباح قائماً، لأن في ذلك عدولاً عن أصل الفرض القاضي بكون العقل مستقلاً في التحسين والتقبيح على مذهب المعتزلة، فلا يكون حين إذ توعد الله على ترك المصلحة وفعل المفسدة موجباً للتخصيص لأن فيه دوراً واضحاً للزوم توقف علم المصلحة على التوعد وقد كان علم التوعد موقوفاً على علم المصلحة وهو الدور بعينه، أما إذا كان تخصيص المصالح تابعاً لاعتبار الشرع أيًّا كان فقد ينعكس الأمر فيعتبر الشرع ما ليس مصلحة عقلاً.

ولا يمكن الإجابة بالقول: إن مطلق المصلحة في الفعل تفضل على ما فيه من مطلق المفسدة فيوجبه والعكس، لأن المباحات فيها المطلقان موجودان، وعلى هذا يجب ألاَّ يبقى

مباح إلاَّ وهو واجب أو حرام.

وإليك الإشكال كما ذكره الشاطبي في الموافقات ج٢ ص ٤٢:

«إن القرافي أورد إشكالاً في المصالح والمفاسد ولم يُجِب عنه، وهو عنده لازم لجميع العلماء المعتبرين للمصالح والمفاسد، فقال:

المراد بالمصلحة والمفسدة إن كان مسماهما كيف كانا، فما من مباح إلا وفيه في الغالب مصالح ومفاسد، فإن أكل الطيبات ولبس اللينات فيها مصالح الأجساد ولذات النفوس، وآلام ومفاسد في تحصيلها، وكسبها، وتناولها، وطبخها، وإحكامها، وإجادتها بالمضغ، وتلويث الأيدي، إلى غير ذلك مما لو خُيِّر العاقل بين وجوده وعدمه لاختار عدمه، فمن يؤثر وَقْد النيران وملابسة الدخان وغير ذلك؟ فيلزم ألاَّ يبقى مباح البتة.

فإن أرادوا ما هو أخص من مطلقهما مع أن مراتب الخصوص متعددة، فليس بعضها أولى من بعض، ولأن العدول عن أصل المصلحة والمفسدة تأباه قواعد الاعتزال، فإنه سفه.

ولا يمكنهم أن يقولوا: إن ضابط ذلك أن كل مصلحة توعد الله على تركها، وكل مفسدة توعد الله على فعلها، هي المقصودة، وما أهمله الله تعالى غير داخل في مقصودنا، فنحن نريد مطلق المعتبر من غير تخصيص، فيندفع الإشكال، لأنا نقول: الوعيد عندكم والتكليف تابع للمصلحة والمفسدة، ويجب عندكم بالعقل أن يتوعد الله على ترك المصالح وفعل المفاسد، فلو استفدتم المصالح والمفاسد المعتبرة من الوعيد، لزم الدور، ولو صحت الاستفادة في المصالح والمفاسد للزمكم أن تجوزوا أن يرد التكليف بترك المصالح وفعل المفاسد، وتنعكس الحقائق حينئذ، فإن المعتبر هو التكليف، فأي شيء كلف الله به كان مصلحة، وهذا يبطل أصلكم، قال: وأما حظ أصحابنا من هذا الإشكال، فهو أن يتعذر عليهم أن يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفضيل، لأن المباحات فيها ذلك ولم يراع، بل يقولون إن الله ألغى بعضها في المباحات، واعتبر بعضها، وإذا سئلوا عن ضابط المعتبر مما ينبغى أن لا يعتبر، عسر الجواب بل سبيلهم استقراء المواقع فقط. وهذا وإن كان يخل بنمط من الاطلاع على بعض أسرار الفقه، غير أنهم يقولون: يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد، ويعتبر الله ما يشاء، ويترك ما يشاء - لا غيره في ذلك. وأما المعتزلة الذين يوجبون ذلك عقلاً، فيكون هذا الأمر عليهم في غاية الصعوبة، لأنهم إذا فتحوا هذا الباب تزلزلت قواعد الاعتزال».

أما ردّ الشاطبي على هذا الإشكال فيتلخص في الأتي:

فعلى حسب رأي الأشاعرة أن المصالح والمفاسد معرفتها شرعية وليست عقلية، مما يعنى أن تحصيل المصالح واعتبارها موقوف أولاً: على استقراء الشريعة وموارد المصالح فيها وضبطها، وثانياً: استقراء أحوال الذين ساروا على هدى الشريعة من غير أن يحيدوا

عنها فالتزامهم بأحكامها كاشف عن ضوابط المصالح والمفاسد.

إما على مذهب المعتزلة الذين قالوا باستقلال العقل في معرفة المصالح والمفاسد، فهو ما تقدم نفسه لأنهم يعتبرون الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم، فلا يكون هناك فرق بينهم وبين الأشاعرة إلا في المدرك، وهو خلاف لا يضر في أصل اعتبار المصالح والمفاسد.

وإليك نص ما ذكر الشاطبي «أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر مما ليس بمعتبر، لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك -لم يذكر ذلك الوجه الذي يحصل به الانضباط- والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج في جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بالخروج في جريانها على الصراط المستقيم، وإعطاء كل ذي حق حقه من إخلال بنظام، ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام، وفي وقوع الخلل فيها بمقدار ما يقع من المخالفة في حدود الشرع. وذلك بحسب كل باب من أبواب الشرع، وكل أصل من أصول التكليف. فإذا حصل ذلك للعلماء الراسخين حصل لهم به ضوابط في كل باب على ما يليق به -وهنا إشارة إلى خبرة المجتهد- وهو مذكور في كتبهم ومبسوط في علم أصول الفقه.

أما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضاً، لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم، وهو الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل، في المصالح، أو ينخرم به، في المفاسد، وقد جعلوا الشرع كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم، بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المُدرَك. واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعاً ومنضبطة في أنفسها».

وكما هو واضح أن كلام الشاطبي رجوع إلى أصل المدعى وهو كون الشريعة قائمة على المصالح والمفاسد، وليس فيه حل لإشكال القرافي حول الضابط للمصالح والمفاسد، إلا أن يكون مقصود الشاطبي أن الضابط هو مجرد خبرة المجتهد المتتبع لأحكام الشريعة وسيرة المؤمنين، ولا يمكن أن يحسب ذلك ضابطاً منهجياً لتأسيس نظرية المصالح.

يمكن صرف إشكال القرافي بأن المقصود ليس مطلق المصلحة وإنما المصلحة بعنوان مقصود الشارع الذي يمكن معرفته من خلال النصوص والأحكام الشرعية كما قال الغزالي: ونعني بها المحافظة على مقصود الشارع، وقال: الطوفي هي السبب المؤدي إلى مقصد الشارع وبالتالي تفرز المصالح بحسب ضوابط نفس النصوص المؤسسة للأحكام.

خصائص عامة للمصلحة:

وضع المهتمون بالمصالح مجموعة من الخصائص التي تميز المصلحة الشرعية عن

غيرها. ونحن نختصر هذه الخصائص في الآتي:

أولاً: لا بد أن تكون المصلحة نابعة من هدى النصوص وأحكام الشرع، وبالتالي لا مجال للمصالح الشخصية النابعة من هوى النفس، يقول الشاطبي: «إن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله. وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت»[٢٨]. وقد رفض الداعون لهذه الخاصية أيَّ صورة من صور تدخل العقل المجرد في تحديد المصالح بناءً على أن العقل يقع عليه الهوى والخطأ ومؤثرات البيئة كما يقول دكتور يوسف حامد: «لأن العقل البشري قاصر، لأنه محدود بالزمان والمكان، ولأنه لا يستطيع التجرد عن مؤثرات البيئة وبواعث الهوى، والأغراض، والعواطف، ولأنه جاهل بالماضي، والحاضر، وأشد جهلاً بالمستقبل، ولذلك كله لم يحظ بالعصمة عن الخطأ والزلل فهو جاهل وقاصر عن الإحاطة، والقاصر لا يحسن التقدير والتدبر فلا بد له من ولاية أو وصاية، ووليه ووصيه هداية الشرع، وليست له صلاحية الاستقلال بدرك المصالح بعيداً عن الوصاية، وبدون رعاية الشرع»[٢٩]. وهذا الكلام فيه خلط واضح بين أحكام العقل التي تتصف بكونها ثابتة جازمة شاملة واحدة لا تخصص وأحكام النفس والهوى، ولعمري إذا كان العقل بهذا الوصف من الجهل والعجز كيف جاز للشارع أن يأمر الإنسان بالعقل والتعقل؟ وكيف يتسنى له معرفة حتى المصالح والمفاسد؟، ولدفع هذا الإشكال يحتاج الأمر إلى تأصيل شامل ودراسة خاصة بموضوع العقل، ولكن يمكننا الآن توجيه كلامه إلى أن المقصود هو أن العقل لا بد أن يتعرض لشعاع الوحي حتى يثير كوامنه فالعقل ينمو ويذكو ويتكامل بالوحي، لأن العقل إذا تربى خارج دائرة الوحي يتأثر بمبان معرفيةٍ متعددةٍ تؤثر في نمط التفكير، وبالتالي حصانة العقل تستوجب انفتاحه على الوحي وإثارته بالنص.

ثانياً: كون المصلحة ليست فقط مختصة بمصالح الدنيا وإنما تشمل حتى مصالح الآخرة قال الشاطبي: «ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنوية»[٣٠].

ثالثاً: أن مصالح الدنيا تؤسس وفقاً لمصلحة الآخرة لا تنحصر في اللذة المادية، وهذا لا يتحقق إلا تبعاً لرسم الشرع الذي يعلم المصلحة من هذه الحيثية موفقاً بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود. يقول الشاطبي: «المصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درِّ مفاسدها العادية»[٣١].

رابعاً: تعتبر المصالح التي تتعلق بالدين وحفظه مقدمة على كل المصالح حيث يجب التضحية بما سواها في سبيل المحافظة عليها. يقول الشاطبي: «فإن عارض إحياؤها -أي النفس- إماتة الدين، كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها، كما جاء في جهاد الكفار»[٣٢]. وهذا الأمر لا يمكن تصوره إلا في حالة التعارض التام بين مصلحة حفظ

النفس وحفظ الدين في صورته العامة التي تشمل وجوده ومستقبله، أما إذا كان التزاحم بين حفظ نفس الإنسان وبين تنازله الشخصي عن الدين نجد أن الشارع جوز له التنازل في حالة العمل بالتقية وهي إظهار خلاف ما يبطن كما فعل عمار بن ياسر حفاظاً على نفسه بل حتى عرضه وماله.

خامساً: المصالح والمفاسد كلية أبدية لا تنخرم، بمعنى أنها قواعد ثابتة غير مختصة بزمان دون آخر وإنما هي مرنة صالحة للانطباق على كل المتغيرات يقول الشاطبي: «.. لكن الشارع قصد بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال»[٣٣].

وهذه الأوصاف التي ذكروها ليست خاصة بالمصالح المرسلة وإنما للمصالح التي تصلح لأن تكون مقاصد للشرع، ومن هنا كان لهم تقسيم آخر يتناول المصلحة من حيث الوصف المناسب لمشروعية الحكم ومدى تأسيسه لمقصود الشرع، فتناولوا المصالح من حيث اعتبار الشارع لها أو عدم اعتباره، فما كان معتبراً وملائماً للحكم كان حجة وهي التي يرجع حاصلها إلى القياس وهو باب آخر غير المصالح المرسلة، وقسم آخر لم يعتبره الشارع فهو غير حجة وحاصله العمل بالهوى، أما القسم الذي يختص بالمصالح المرسلة وهو ما يختص بوجود ملائم لا يشهد له أصل معين كما قدمنا في تعريف المصالح المرسلة يقول الرازي: «اعلم أن المصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: أحدها: ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذي تقدم شرحه. وثانيها: ما شهد الشرع ببطلانه، مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك، لمّا جامع في نهار رمضان، عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه، حيث لم يأمره بإعتاق رقبة، قال: لو أمرته بذلك، لسهل عليه ولاستحقر إعتاق رقبة في قضاء شهوته. واعلم أن هذا باطل، لأنه حكم على خلاف حكم الله تعالى، لمصلحة تخيلها الإنسان بحسب رأيه، ثم إذا عرف ذلك من جميع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي. القسم الثالث: ما لم يشهد له بالاعتبار، ولا بالإبطال نص معين»[٣٤]. وتخصيص المصالح المرسلة بالمصالح التي لم يقم دليل من الشارع على اعتبارها أو إلغائها فهي من هذا الباب مطلقة عن دليل اعتبارها أو إلغائها.

وعلى ضوء ما تقدم قسموا المصالح التي اعتبروها مقاصد للشرع إلى خمسة مقاصد وهي:

١- الحفاظ على مصلحة الدين.
٢- الحفاظ على مصلحة النفس.
٣- الحفاظ على مصلحة العقل.
٤- الحفاظ على مصلحة النسل والعرض.

٥- الحفاظ على مصلحة المال.

يقول الغزالي: «وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته فإن هذا يُفَوِّت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغُصَّاب والسُّرَّاق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مُطَّرون إليها... ويقول: وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ألاَّ تشتمل عليها ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنا، والسرقة وشرب المسكر»[٣٥]. وبهذا يكون المقصود من الاستقراء في أحكام الشريعة الذي استندوا إليه، هو في تحقيق هذه المقاصد الخمسة لأننا لا نجد حكماً شرعياً إلا وكان تحقيقاً لهذه المقاصد ولذا يقول الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية»[٣٦]. وبعد أن بينا طريق تحقيق المصالح بقي الكلام عن الأحكام المترتبة على هذه المصالح، وهو المفردة الثانية التي أشرنا إليها سابقاً.

ثانياً: المصلحة من حيث المناسبة:

إذا تأسست المصالح باعتبارها مقاصد للشرع، يبقى الكلام حول كيفية ربطها بالموضوعات وإيجاد مناسبة بين الأمرين، فالقاعدة التي ينطلق منها فقه المصالح والمقاصد هي كون الأحكام تدور حول المصالح والمفاسد، فعليه ليس هناك حكمٌ وإلا فيه مصلحة خالية عن المفسدة أو العكس أو يكون خالياً من كليهما أو مشتملاً عليهما معاً، فإن كان مشتملاً على مصلحة خالية من المفسدة لا بد أن يشرع، وكذلك إن كان مشتملاً على مصلحة راجحة.. وهكذا يجب أن تصنف الأحكام على حسب هذا الترتيب يقول القرافي في شرح المحصول: «إما أن يكونا متعادلين، وإما أن تكون المصلحة راجحة، وإما أن تكون المفسدة راجحة، فهذه أقسام ستة: أحدها: أن يستلزم مصلحة خالية عن المفسدة، وهذا لا بد وأن يكون مشروعاً لأن المقصود من الشرائع رعاية المصالح. وثانيها: أن يستلزم مصلحة راجحة، وهذا أيضاً لا بد وأن يكون مشروعاً، لأن ترك الخير الكثير، لأجل الشر القليل - شر كثير. وثالثها: أن يستوي الأمران، فهذا يكون عبثاً فوجب ألا يشرع. ورابعها: أن يخلو عن الأمرين، وهذا أيضاً يكون عبثاً، فوجب ألا يكون مشروعاً. وخامساً: أن يكون مفسدة خالصة، ولاشك أنها لا تكون مشروعة. وسادسها: أن يكون ما فيه من المفاسد راجحاً على ما فيه من المصلحة، وهو أيضاً غير مشروع، لأن المفسدة الراجحة

واجبة الدفع بالضرورة»[٣٧].

ومن هنا اعتقدوا أن أي حكم لا بد أن تشهد له مصلحة بحسب جنسه القريب أو بحسب جنسه البعيد، ولتصنيف هذه المقاصد بحسب المناسب قسموا المصالح إلى ثلاث رتب تختص كل رتبة بمجموعة من الموضوعات التي تتناسب معها وهي:

١- الضروري، وهو ما يتعلق بالمقاصد الخمسة التي مرت، فكل أمر يمثل موضوعاً للمصالح الخمسة يكون ضرورياً لأنه يتعلق بمصالح الدين والدنيا «بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل تفوت الحياة بفوتها ويفوت في الآخرة الفوز برضا الله سبحانه وهو النعيم السرمدي الذي لا يزول. وحفظ الضروريات بما يقيم أركانها وذلك مراعاتها من جانب الوجود وبما يدرأ عنها الاختلاف الواقع أو المتوقع وذلك مراعاتها من جانب العدم»[٣٨]. والمقصود من جانب الوجود وهو ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، أما جانب العدم هو الذي يدرأ عنها الاختلاف. ويشترط في المصلحة في مرتبة الضرورة أن تكون ضرورية وقطعية وكلية والمثال، الشائع في هذا المقام كما ذكره الإمام شهاب الدين القرافي في شرح المحصول للرازي «ومثاله: أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أُسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا، واستولوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً لم يذنب، وهذا لا عهد به في الشرع. ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين، فيقتلونهم، ثم يقتلون الأُسارى. فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد. قال: وإنما اعتبرنا هذه المصلحة لاشتمالها على ثلاثة أوصاف، وهي أنها ضرورية، قطعية كلية»[٣٩].

٢- الحاجيات: وهي المصالح التي إذا لم تراع تدخل على المكلفين الحرج والمشقة، فهي كل ما يحتاج إليها الإنسان من حيث التوسعة ورفع الضيق، كتشريع أحكام البيع والإجارة، والنكاح لغير المضطر إليها من المكلفين. يقول الشاطبي: «وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة واللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصلحة العامة»[٤٠].

٣- التحسينيات: ويراد منها ما يدخل ضمن دائرة محاسن العادات ومكارم الأخلاق، وما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقية وكل ما يقتضيه آداب السلوك. يقول الغزالي: «ما لا يرجع إلى ضرورة ولا حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزايد»[٤١].

وهذه التقسيمات الثلاثة تتراتب بحسب الأهمية فالضروري أولاً ومن ثم الحاجي والتحسيني مما يمكن الاستفادة منه في باب التزاحم، وما وقع عليه إجماع العاملين بالمصالح

المرسلة هو القسم الأول وحدث الخلاف بينهم في القسمين الآخرين.

والسؤال هنا بأي دليل جاءت هذه التقسيمات لأحكام الله حتى نرتب عليها طريق للاستنباط؟

استعرض الشاطبي ما يمكن أن يكون دليلاً على هذه القواعد، ونحن هنا نتابع الشاطبي فيما ذكر من الأدلة التي يمكن أن تكون تأسيساً لهذه القواعد.

أول ما افترضه الشاطبي هو أن تكون هذه الأدلة قطعية وليست ظنية لأن مبحث المقاصد يعتبر تأصيلاً لمباني الشريعة فإذا جاز العمل «بالظن لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفروعاً، وهذا باطل فلا بد أن تكون قطعية»[٤٢]، وليس هنالك دليل يؤرث القطع إلا إذا كان عقلياً أو نقلياً، أما العقلي فقد استبعده الشاطبي لكونه يفضي إلى تحكيم العقل في أحكام الشريعة، وأما النقلي يمكن تصوره في عدة صور:

أولاً: أن تكون نصوص متواترة السند واضحة الدلالة لا يمكن تأويلها بشكل من الأشكال، وإلا لم يجز الاعتماد عليها في الدلالة، وهذا النوع من النصوص غير متوافر في المطلوب يقول الشاطبي: «وإن كانت نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء»[٤٣]. وبعد أن ناقش الشاطبي كل الوجوه حول الدليل النقلي لإثبات هذه القواعد خلص بقوله: «فثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين»[٤٤]. ثم ناقش دلالة الإجماع على هذه القواعد وبَيَّن عدم تمامه، يقول: «فإثبات المسألة بالإجماع لا يتخلص. وعند ذلك يصعب الطريق إلى إثبات كون هذه القواعد معتبرة شرعاً بالدليل الشرعي القطعي»[٤٥]، وبعد أن يستبعد الشاطبي كل هذه الأدلة يبحث عن طريق آخر لإثبات هذه القواعد، وهو الدليل القائم على التأمل في روح الشريعة، أو أن خبرة المجتهد واشتغاله بمسائل الشريعة تكسبه قدرة على التعرف على هذه القواعد، وهو نوع من الفهم العام القائم على استقراء الشريعة، يقول الشاطبي: «وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشرع. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية»[٤٦] وما اختاره الشاطبي من دليل على هذه القواعد بعيد عن روح المنطق والاحتجاج، وإنما هو تعويل على ذوق الفقيه ونظره المطلق في الأحكام، وهذا مما لا يمكن الاعتماد عليه لأنه لا يفيد أكثر من الظن بالموضوع وهو ما رفضه الشاطبي، أما الاستقراء فهو ليس كاشفاً عن هذه القواعد لأنها فروض متقدمة رتبة على الاستقراء، لأن هذه التقسيمات الضروريات والحاجات والتحسينات غائبة عن لسان النصوص، وإنما نظر المجتهد الذي فرض هذه العناوين، وإن كان هناك استقراء في الأحكام لا نجد أكثر من كونها إما واجبة أو محرمة أو مستحبة أو مكروهة أو مباحة، فإذا افترضنا أن الواجب والحرام هي الضروريات، والمستحب والمكروه هي الحاجيات والمباح هو

التحسينات لوجدنا من بين الواجبات ما هو تحسيني مثل أكل النجاسات ومن بين المباحات ما هو من المحرمات مثل شرب الماء في نهار رمضان وهكذا، فأي ضابط يقوم بترتيب هذه القواعد، ونحن نجدهم جعلوا من بين العبادات الواجبة أمور ضرورية وحاجية وتحسينية، أما إذا قلنا: إن الضروريات هي ما تعود إلى حفظ المقاصد الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، جاز لنا أن نرجع إليها حتى ما اعتبر حاجياً أو تحسينياً لأن كل شيء يمكن إرجاعه لهذه المقاصد فمكارم الأخلاق ترجع إلى حفظ المجتمعات من أن يضيع دينها أو عرضها أو مالها، فتصبح بالتالي من الضروريات وليس التحسينات كما صنفوها، كما أننا نجد من بين الحاجيات والتحسينات أموراً تتعلق بالعدل والمساواة والحرية وكثير من القيم التي تقوم عليها حياة المجتمع المسلم فإذا استبعدت هذه العناوين باعتبار كونها أموراً حاجية أو تحسينية وهناك ضروريات أولى منها لفاتت على المؤمنين مصالح كثيرة، وكذلك الأمور التي تتعلق بسياسة الناس واقتصادهم وأعمارهم، وبالتالي لا بد أن يكون هناك نمط آخر لتصنيف هذه المقاصد، وترتيبها في شكل هرمي يتضمن كل قيم الدين والعقل والحياة، وهذا ما سوف نتناوله في دراسة خاصة فيما بعد إن شاء الله.

الهوامش:

* اهتم بهذا البحث مجموعة من الباحثين المعاصرين فقد أفرد الشيخ محمد طاهر بن عاشور (توفي ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣) كتاباً مقاصد الشريعة الإسلامية، كما أن الأستاذ علاء الفاسي (ت ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤) ألف كتاب بعنوان مقاصد الشريعة الإسلامية ومكانتها، والدكتور يوسف حامد العالم (ت ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م) له كتاب بعنوان المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وكتاب الأستاذ أحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، كما تعرض لها الكاتبون في المصالح مثل الدكتور مصطفى زيد في المصلحة في التشريع الإسلامي، ومصطفى شلبي في تعليل الأحكام، ومحمد سعيد رمضان البوطي في ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، والدكتور حسين حامد حسان في نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، وعشرات من الرسائل الجامعية التي تناولت هذا المبحث.

(١) حسن محمد جابر، المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر ص ١٣٨.

(٢) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي ص ٣٣١.

(٣) حسن محمد جابر - المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر ١٠١.

(٤) عبد الله دراز مقدمة كتاب الموافقات للشاطبي ج ١ ص ٦.

(٥) دكتور أبو بكر أحمد باقادر -الإسلام والإنثروبولوجيا ص ٤٠.

(٦) دكتور يوسف حامد العالم - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص ١٠٧.

(٧) الشيخ الطوسي تلخيص الشافي ص ١١٤.

(٨) الشاطبي - الموافقات ج٢ ص ٦.

(٩) محمد تقي الحكيم أصول الفقه المقارن ص ٣٨٥.

(١٠) الإمام شهاب الدين القرافي - نفائس الأصول في شرح المحصول ج٤ ص ٦٩٦.

(١١) محمد تقي الحكيم أصول الفقه المقارن ص ٣٨٤.

(١٢) الإمام شهاب الدين القرافي - نفائس الأصول في شرح المحصول ج ٤ ص ٥٠٧.

(١٣) الغزالي، المستصفى ج١ ص ٤١٠.

(١٤) محمد تقي الحكيم، أصول الفقه المقارن ص ٣٨١.

(١٥) أبو زهرة - أصول الفقه ص ٢٧٩.

(١٦) محمد تقي الحكيم، أصول الفقه المقارن ص ٣٨١.

(١٧) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول ص ٣٥٥.
(١٨) محمد تقي الحكيم ص ٣٢٨.
(١٩) دكتور عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص ١٧١.
(٢٠) مر المصدر سابقاً.
(٢١) نفائس الأصول مصدر سابق ج٤ ص ٥٩٦.
(٢٢) د. يُمنى طريف الخولي - فلسفة العلم في القرن العشرين ص ٦٤٣.
(٢٣) د. يُمنى الخولي، مصدر سابق ص ٣٥٣.
(٢٤) المصدر السابق ص ٤٥٣.
(٢٥) د. ماهر عبد القادر محمد علي، المنطق ومناهج البحث ص ١٧٣.
(٢٦) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء ص ٨٦.
(٢٧) د. يوسف حامد العالم - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص ١٢٥.
(٢٨) الموفقات ج٢ ص ٣٨.
(٢٩) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص ١٤١.
(٣٠) الموافقات ج٢ ص ٣٧.
(٣١) المصدر ص ٣٨.
(٣٢) المصدر ص ٣٩.
(٣٣) المصدر ص ٣٧.
(٣٤) الإمام شهاب الدين القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول ج٤ ص ٦٩٧.
(٣٥) الغزالي الستصفى ج١ ص ٤١٠.
(٣٦) الشاطبي - الموافقات ج٢ ص ٨.
(٣٧) نفائس الأصول في شرح المحصول ج٤ ص ٦٩٧.
(٣٨) الشيخ محمد الخضري، أصول الفقه ص ٣٣٠.
(٣٩) نفائس الأصول في شرح المحصول ج٤ ص ٦٩٦.
(٤٠) الموافقات ج٢ ص ١١.
(٤١) أصول الفقه المقارن، ص ٣٤٨.
(٤٢) الموافقات ج٢ ص ٨٤.
(٤٣) المصدر ص ٤٩
(٤٤) المصدر ص ٥٠.
(٤٥) المصدر ص ٥١.
(٤٦) المصدر ص ٥١.

جريمة البغي أو الجريمة السياسية

وعقوبتها في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية

أ. محمد تهامي دكير*

تعريف البغي لغة واصطلاحاً:

البغي في اللغة على معانٍ:

الطلب: كما في قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ﴾[١]، أو بمعنى الظلم، كما في قوله: ﴿ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ ﴾[٢]، ومن معانيَ البغي أيضاً الفساد كما في قول العرب: بغى الجرحَ إذا فسد ونتن، وجمعاً بين هذه المعاني قال الأزهري: «هو قصد الفساد»[٣]. وعرَّف الراغب الأصفهاني البغي بأنه: «طلب تجاوز الاقتصاد فيما يتحرى تجاوزه أو لم يتجاوزه.. والبغي على حزبين: أحدهما محمود وهو تجاوز العدل إلى الإحسان، والثاني مذموم وهو تجاوز الحق إلى الباطل أو تجاوزه إلى الشبه»[٤].

البغي في اصطلاح الفقهاء:

عرَّف الحنفية البغي بأنه «الخروج عن طاعة إمام الحق بغير الحق»[٥]. وعرّفوا البغاة بأنهم: «كل فئة لهم منعة، يتغلبون ويجتمعون، ويقاتلون أهل العدل بتأويل، ويقولون الحق معنا ويدعون الولاية»[٦]. وعرَّف ابن عرفة المالكي البغي بأنه: «هو الامتناع من طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية ولو تأولاً»[٧]. والبغاة هم «الذين يقاتلون على التأويل مثل

* كاتب وباحث من المغرب.

الطوائف الضالة كالخوارج وغيرهم والذين يخرجون على الإمام أو يمتنعون من الدخول في طاعته أو يمنعون حقاً وجب عليهم كالزكاة وشبهها»[٨]. أما الشافعية فعرَّفوا البغاة بأنهم: «المسلمون المخالفون للإمام بخروج عليه وترك الانقياد له، أو منع حق توجب عليهم، بشرط شوكة لهم وتأويل ومطاع فيهم»[٩].

وعرَّف الحنابلة البغاة بأنهم: «قوم من أهل الحق باينوا الإمام وراموا خلعه، أو مخالفته بتأويل سائغ بصواب أو خطأ ولهم منعة وشوكة، بحيث يحتاج في كفهم إلى جمع جيش»[١٠].

وعند الشيعة الإمامية: «من خرج على المعصوم من الأئمة عليهم السلام فهو باغ ويجب قتاله حتى يفيء»[١١].

وجمعاً بين هذه التعاريف يمكن اقتراح تعريف جامع للبغاة والبغي وهو: «إعلان فئة أو جماعة مسلمة لها قوة ومنعة وبتأويل مشروع (أي مبرر أو باعث سياسي)، العصيان المسلح على السلطة الشرعية، أو الامتناع عن أداء الحقوق الشرعية لها، بهدف إسقاطها أو تغييرها».

وهذا التعريف كغيره من التعاريف السابقة يثير مجموعة من الإشكالات، منها ما أشار إليه الفقهاء في مبحث البغي وعالجوه بالتفصيل مثل شروط البغي وأحكام البغاة، ومنها ما لم يبحثوه أو أشاروا إليه دون تفصيل؛ لأنه ليس من المواضيع الفقهية مثل: ضرورة الإمامة أو الخلافة والشروط الواجب توفراها في الخليفة الشرعي، فهذه المواضيع عالجها الفقهاء في كتب الأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية، وعلماء الكلام في مباحث الإمامة وفصَّلوا فيها القول، لذلك لا يمكن دراسة جريمة البغي دون الرجوع إلى هذه الكتب والمراجع لمعرفة من هو الخليفة الشرعي وشروط الخلافة مثلاً، وهناك مواضيع وقضايا أخرى لم يناقشها الفقهاء أو علماء الكلام؛ لأنها لم تكن محل ابتلاء آنذاك فقصر عنها الاجتهاد الإسلامي ولم يهتم بها.

سنناقش هذه الإشكالات والمواضيع بعد الحديث عن شروط جريمة البغي وأحكام البغاة.

ويفهم من هذه التعاريف أن البغاة هم طائفة أو جماعة من المسلمين رفضوا الخضوع لحكم أو طاعة ولي الأمر الشرعي (أي الخليفة أو الإمام المختار من طرف الأمة أو من يحق لهم اختياره) بحجة مخالفته للشريعة أو أي باعث سياسي قد يكون صواباً أو خطأ، ونظموا أنفسهم وجعلوا عليهم أميراً أو قائداً بحيث أصبحت لهم منعة وشوكة، ثم أعلنوا الحرب أو العصيان المسلح بهدف الإطاحة بالخليفة الشرعي أو عزله واستبداله. هذا المفهوم للبغي في الشريعة يقابله الجريمة السياسية أو الجرائم الماسة بأمن الدولة الداخلي في القوانين الوضعية.

وإذا كان الفقهاء قد اتفقوا على الأركان الأساسية لجريمة البغي -كما هو ملاحظ في التعاريف السابقة- أي: قصد الخروج (القصد الجنائي) والمغالبة (أي الخروج أو الثورة المسلحة)، والتأويل (أي الباعث السياسي)، فإنهم قد اختلفوا في عدد من الشروط التي لابد من توفراها في البغاة كي تتحقق جريمة البغي، ومن ثم يحق للإمام ومعه الأمة مقاتلة البغاة حتى يفيئوا إلى أمر الله.

سنتحدث بعد قليل عن هذه الأركان والشرائط وسبب اختلاف الفقهاء فيها بعد الحديث عن شرعية هذه الجريمة وعقوبتها والحكمة من هذا التجريم والعقاب.

تجريم البغي والحكمة من تشريع العقوبة:

البغي بمعنى قصد الفساد أو تجاوز الحق إلى الباطل مُحرم ومنهي عنه في الشريعة، يقول عز من قائل: ﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ لَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[١٢].

أما الأصل في قتال البغاة فهو قوله تعالى: ﴿ 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 الْمُقْسِطِين ﴾[١٣]. المستفاد من الآية عدة أمور:

أولاً: تفترض الآية إمكانية الاقتتال أو نشوب الحرب بين جماعتين أو فئتين من المسلمين. فإذا وقع ذلك، فإما أن يقتتلا على سبيل البغي منهما جميعاً أو لا، فإن كان الأول فالواجب في ذلك أن يُمشى بينهما بما يصلح ذات البين، ويثمر المكافة والموادعة. فإن لم يتحاجزا ولم يصطلحا وأقامتا على البغي صير إلى مقاتلتهما.

وأما إن كان الثاني: وهو أن تكون إحداهما باغية على الأخرى، فالواجب أن تقاتل فئة البغي إلى أن تكف وتتوب، فإن فعلت أصلح بينها وبين المبغي عليها بالقسط والعدل[١٤]. وهذه قاعدة شرعية عملية لصيانة أمن واستقرار المجتمع الإسلامي والحيلولة دون تفككه وانتشار الاضطرابات السياسية فيه، عن طريق نظام التحكيم وقتال الفئة الباغية حتى تفيء إلى أمر الله. سواء أكانت هذه الفئة الباغية خارجة على طاعة إمام شرعي أو طائفة بغت على أخرى في إمامته دون الخروج عليه[١٥].

أما النهي عن البغي وتحريمه في الأحاديث النبوية، فهناك عشرات الروايات التي تذم البغي بغير الحق وتحرمه وتنهى المسلمين عن محاربة ولاة الأمر الشرعيين وتحث على طاعتهم ما لم يأمروا بمعصية أو منكر، كما تحث على التزام جماعة المسلمين وعدم التورط في الفتن والقلاقل وسفك الدماء المحرمة، أو الاعتداء على الأموال والفروج دون مبرر شرعي، من هذه الأحاديث، ما رواه مسلم والنسائي عن أبي هريرة قال: قال رسول

الله ﷺ: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية»[١٦].

وعن عرفجة الأشجعي قال: قال رسول الله ﷺ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»[١٧]. بالإضافة إلى القرآن والسنة فقد قاتل الإمام علي ﷺ ومن معه من الصحابة، أصحاب الجمل في البصرة ومعاوية وأهل الشام في صفين، ثم الخوارج في النهروان ومواقع أخرى[١٨]. باعتبارهم بغاة خارجين على حكم الإمام والخليفة الشرعي. ومن خلال وقائع هذه الحروب ومواقف الإمام علي وأفعاله وأقواله، استخلص فقهاء المذاهب الإسلامية الأحكام التفصيلية المتعلقة بالبغي والبغاة، وهذا ما تؤكده ليس فقط التعاريف السالفة الذكر للبغي والبغاة، ولكن مجمل الأحكام المتعلقة بشروط جريمة البغي وحقوق البغاة.

أما الحكمة من تجريم البغي وتشريع عقوبة قتال البغاة حتى يرجعوا إلى الحق ويخضعوا له، فهي واضحة تماماً؛ لأن من أهم مقاصد الشريعة أن تكون للمسلمين دولة قوية وموحدة يحكمها إمام عادل يُطبق فيها شريعة الإسلام ويسودها العدل والاستقرار على جميع الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.. الخ.

والبغي من الأفعال المخلة بالانتظام العام؛ لأنه يؤدي إلى شيوع الفتن وما يرافقها من سفك للدماء واستباحة الحقوق وتخريب وتبديد لثروات الأمة، إلى جانب الإضرار بوحدة الأمة السياسية، لذلك فالبغي يعتبر اعتداء على حقوق الله في حفظ أمن الجماعة المسلمة وضمان استقرارها، واعتداءً على حقوق الناس[١٩].

شروط جريمة البغي:

من خلال التعاريف السابقة للبغي والبغاة يمكن الحديث عن مجموعة من الشروط لتحقق جريمة البغي، أهم هذه الشروط هي:

١- **الإسلام:** اتفق الفقهاء على اشتراط الإسلام في أهل البغي، وذلك لأن الآية وصفتهم بالمؤمنين ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾[٢٠]، وبذلك خرج أهل الذمة من حكم البغاة إذا رفضوا طاعة الإمام الشرعي؛ لأن خروجهم يعتبر نقضاً للعهد وليس بغياً[٢١]، وكذلك لا يجوز الاستعانة بالكفار والمشركين لقتال البغاة من أهل الإسلام[٢٢]، لاحتمال أن يتعمد الكفار قتلهم، والمقصود كفهم عن البغي وتفريق جمعهم وليس قتلهم على كل حال[٢٣].

٢- **المنعة والقوة:** اشترط جمهور الفقهاء كذلك أن يكون للبغاة قوة وشوكة[٢٤]، أي جماعة كبيرة ذات قدرة على القتال وخوض الحرب والسيطرة، بحيث لا يمكن ردعهم وتفريقهم إلا باستخدام جيش وقوة كبيرة كذلك، أما إذا كانوا مجموعة قليلة أو فرداً واحداً أو فردين، فلا يعتبر خروجهم بغياً، وإنما يمكن اعتبارهم محاربين أو قُطَّاع طريق أو

مجرمين يعاقبون حسب الجرائم التي يقترفونها[٢٥]، خصوصاً إذا لم يكن لديهم أي باعث سياسي (التأويل باصطلاح الفقهاء).

وأضاف الشافعية أن يكون لهم رئيس مطاع يأتمرون بأمره ويخوضون الحرب تحت إمرته؛ لأن الشوكة لا تتم إلا بوجوده إذ يصدرون عن رأي واحد ويعملون يداً واحدة، ولأنه لا شوكة لمن لا مطاع لهم[٢٦].

٣- **التأويل أو الباعث السياسي**: أي المبرر والسبب الذي يدفعهم للخروج على طاعة الخليفة الشرعي وإعلان الحرب عليه، مثل رفض الخوارج للتحكيم وقولهم: إن الإمام علي حكَّم الرجال في دين الله، ورفعهم شعار: «لا حكم إلا لله» وكذلك اختلافهم معه في عدم سبي من قاتلهم من أصحاب الجمل وعدم اقتسام أموالهم كمغنم، أو ادعاء أهل الشام بأن الإمام علي يُخفي قتلة عثمان، وغيرها من المبررات.

والتأويل أو المبرر الشرعي للخروج قد يكون صحيحاً (سائغاً) أو فاسداً، لكن إذا كان مقطوعاً بفساده فلا يعتبر خروجهم بتأويل يبرر ذلك الخروج[٢٧]. أما إذا كان الخروج بغير تأويل فمذهب مالك أن عليهم القصاص في النفوس والغرم في الأموال[٢٨]. واعتبرهم الأحناف والحنابلة قُطَّاع طرق ومحاربين وليسوا بغاة[٢٩]. أما حكمهم عند الشافعي فهو حكم غيرهم من أهل العدل، يحاسبون على ما يأتونه من أفعال، فإن كُوِّنت جريمة الحرابة عوقبوا على الحرابة وإن كُوِّنت جرائم أخرى عوقبوا عليها[٣٠].

٤- **الخروج مغالبة**: أي تحقق القصد الجنائي بالخروج وإعلان الحرب على السلطة الشرعية أو الامتناع عن أداء الحقوق الواجبة على الرعية للحاكم الشرعي، مثل دفع الزكاة وسائر الحقوق. فإذا لم يُشهر المخالفون السلاح في وجه السلطة لم تتحقق جريمة البغي[٣١]، وبالتالي لا يجوز للإمام إعلان الحرب عليهم ومقاتلتهم بل يعمل على إرجاعهم إلى الطاعة وتفريق جماعتهم بالمعروف، لكن رأي أبي حنيفة أنه ينبغي للإمام إذا بلغه أن الخارجين عن طاعته يشترون السلاح ويتأهبون للخروج أن يأخذهم ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك، ويتوبوا؛ لأن العزم على الخروج -على إمام الحق- معصية فيزجرهم عنها. وفي حبسهم قطعهم عن ذلك ويكتفي المسلمون مؤنتهم[٣٢].

وهذا التدبير الاحترازي معمول به في القوانين الوضعية، وفي القانون الجنائي المغربي تعتبر المؤامرة لقلب نظام الحكم جريمة معاقب عليها. وكذلك هناك جريمة الشروع المعاقب عليها في عدد من الجرائم.

٥- **الخروج عن طاعة الإمام العادل**: أو «إمام الحق» بتعبير الأحناف، أي الإمام أو الخليفة الشرعي أولاً ثم العادل ثانياً؛ لأنه قد يكون شرعياً بمعنى أن الأمة قد اختارته بالطرق الشرعية (الانتخاب العام، أو اختيار أهل الحل والعقد له، سواء أكانوا هيئة أو إماما سبقه) لكنه قد ينحرف عن العدل ويسلك مسلك الجور في سياسته العامة، أو يعين

على الأمة ولاة جائرين يسوسون الرعية بالظلم والجور، ثم لا يسمع تظلم الأمة منهم ولا يعزلهم، فبهذا لا يعتبر عادلاً بل باغياً[٣٣].

وكذلك الخروج أو إعلان الثورة المسلحة على السلطة الشرعية قد يكون بتأويل سائغ أي اجتهاد صحيح ومطالب مشروعة، أو باجتهاد خطأ ومطالب فاسدة مخالفة للشريعة وأحكامها. فإذا كان الإمام شرعياً وعادلاً فالخروج المسلح عليه يعتبر بغياً؛ لأنه يمكن لأي صاحب مظلمة أن يُحصِّل حقه بطرق كثيرة دون الخروج المسلح وإثارة الفتن، أما إذا كان الحاكم غير شرعي وجائر أو شرعي لكنه جائر ومُصرٌّ على ظلمه للرعية ومخالفته لأحكام الشريعة فإن الخروج عليه لا يعتبر بغياً. ومذاهب الفقهاء في هذه القضية مختلفة ومتناقضة، بل هناك رأيان مختلفان داخل المذهب الواحد. بين من يرى جواز أو وجوب الخروج على الحاكم الجائر ومناصرة من يخرج عليه خصوصاً إذا كان الخارجون أصحاب حق، وبين من يرى كل خروج بغياً بغض النظر عن أسباب الخروج هل هي خطأ أم صواب.

يقول سحنون من المالكية: إن كان غير عدل، فإن خرج عليه عدل وجب الخروج معه ليظهر دين الله تعالى، وإلا وسعك الوقوف، إلا أن يريد نفسك أو مالك فادفعه عنهما ولا يجوز لك دفعه عن الظالم[٣٤]. لكن القاضي عياض في إكماله أحاديث مسلم يقول: كلها حجة في منع الخروج على الأئمة الجورة وفي لزوم طاعتهم[٣٥]. وهذا مذهب الحنابلة والرأي الراجح عند الشافعية[٣٦]، لما في الخروج والتحارب من مفسدة وسفك للدماء، وقد تأكد في الأصول «أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك»[٣٧].

وسبب اختلاف الفقهاء وتباين آرائهم في هذه المسألة، يرجع -في نظرنا- إلى سببين رئيسيين:

السبب الأول: وجود مجموعة من الأحاديث والروايات التي تحث على طاعة الأمراء والتزام جماعة المسلمين وعدم ابتغاء الفتنة[٣٨]، بالإضافة إلى الواقع الذي عايشه الفقهاء وهم يرون حجم المفاسد المترتبة على الحروب التي خاضها المسلمون مع بعضهم البعض، والتي هلك فيها النسل والحرث، وهذا ما دفع بعضهم إلى تجريم كل خروج مسلح واعتبار الخارجين بغاة يجب مقاتلتهم.

السبب الثاني: الاستبداد السياسي والمظالم الكثيرة التي كان المجتمع المسلم يعاني منها في ظل الحكم الأموي والعباسي، مما كان يدفع الكثيرين إلا إعلان الثورة المسلحة للقضاء على تلك الأنظمة الظالمة والمخالفة لأحكام ومبادئ الإسلام وشريعته التي تدعو للعدل والمساواة وإحقاق الحق والانتصاف من الظالم.

لذلك لم يعتبر عدد من الفقهاء الخارجين عن ظلم ولاة بني أمية وبني العباس بغاة، بل أفتى بعضهم بالخروج على هؤلاء الولاة ومحاربتهم وتغييرهم؛ لأن ذلك من باب الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، بل هناك مواقف أخرى تعبر عن مدى استياء الفقهاء وحنقهم على مظاهر الظلم والجور السائدة في أزمانهم، فقد نقل ابن عرفة عن ابن القاسم عن مالك رضي الله عنه قوله: إن كان -أي الخليفة أو الحاكم- مثل عمر بن عبد العزيز وجب الذب عنه والقيام معه. وإلا فلا ودعه وما يراد منه، ينتقم الله تعالى من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما[٣٩].

وهذا الرأي إذا ما اعتبر فتوى شرعية يعمل بها فإن ذلك سيؤسس للفوضى السياسية داخل المجتمع المسلم وسيكثر الهرج والمرج؛ لأن الصراع السياسي لن تكون له أية ضوابط شرعية، إذا ما أطلقنا العنان لأية فئة منحرفة أو ظالمة أن تحارب الحاكم الظالم والمنحرف، فكيف «سينتقم الله من كليهما» مع أن الآية مرتكز الفقهاء في تجريم البغي، يمكن اعتبارها قاعدة أساسية لاستنباط الحكم الشرعي الخاص بجريمة البغي، فكل طائفة أو مجموعة أعلنت الحرب على طائفة أخرى داخل المجتمع الإسلامي أو أعلنت الحرب على السلطة الشرعية دون مبرر شرعي فهي باغية يجب على البقية محاربتها حتى ترجع إلى الحق، فإذا كانت طائفة بغت على أخرى، الواجب على السلطة الشرعية إيقافها، وإذا بغت طائفة على السلطة الشرعية فالواجب هنا على المجتمع المسلم أن يساعد تلك السلطة في إعادة تلك الطائفة أو المجموعة إلى الطاعة، وبذلك يسود الاستقرار المجتمع الإسلامي.

هذه بشكل عام مجمل شروط جريمة البغي كما تحدث عنها فقهاء المذاهب الأربعة، أما كتب الفقه الجعفري فلم تعتبر البغي من جرائم الحدود وقد تحدث الشهيد الأول عن أحكام البغاة في الفصل الرابع من كتاب الجهاد ولم يذكر -بعد تعريفه للبغاة- أي شروط واكتفى فقط بعرض بعض أحكامهم[٤٠].

لكن الشيخ النجفي في جواهر الكلام نقل عن بعض أعلام الشيعة وهم الطوسي وابن إدريس وابن حمزة أنهم اعتبروا في جريان حكم البغاة:

١- المنعة والكثرة.

٢- الخروج على الإمام والانزواء في بلدة.

٣- تأويل يعتقدونه.

وقد أشار الشيخ النجفي إلى ضعف نسبة الشرط الثالث إليهم. وكذلك استدل على عدم اشتراط الكثرة بما قاله صاحب اللمعة الدمشقية: «من خرج على المعصوم من الأئمة فهو باغ واحداً كان أو أكثر»[٤١]. وهذا ينسجم مع أصولهم في الإمامة المنصوص عليها، وكذلك اشتراط العصمة في الإمام. وهذا الاعتقاد يثير إشكالات جديدة تنضاف إلى ما ذكرناه قبل قليل، فاشتراط العصمة في الإمام يجعل كل مخالف له في الرأي باغياً ولا مجال هنا للقول بصواب اجتهاد الخارجين عليه، بل هم مخطئون قطعاً، وهذه قضايا ناقشها علماء الكلام في مباحث الإمامة في الماضي، أما الآن فهذه المسألة ليست محل ابتلاء في الفقه

الجعفري لعدم وجود الإمام المعصوم[٤٢].

أحكام البغاة:

الحد أو عقوبة البغي هو القتل أو محاربة البغاة حتى يرجعوا عن بغيهم ويتفرق جمعهم، بحيث لاتبقى لهم شوكة أو منعة يستطيعون بها معاودة الحرب على السلطة الشرعية. ومن خلال وقائع الحروب التي خاضها الإمام علي عليه السلام مع البغاة عليه، استنبط الفقهاء مجموعة من الأحكام تخص أهل البغي منها:

١- لا تعلن الحرب عليهم إلا بعد دعوتهم إلى الرجوع للطاعة وكشف ما يدعونه من شبهة، ومعرفة أسباب خروجهم، فإن كانت هناك مظالم وجب على الحاكم رفعها عنهم؛ لأن ذلك مصداق لقوله تعالى: ﴿ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾، فإن أصروا على الخروج والبغي قُوتلوا حتى يرجعوا إلى الحق[٤٣].

٢- إذا قُوتلوا فانهزموا، لا يتبع منهم منهزم ولا يُجهز على جريح، إلا أن يُخاف رجوعهم أو تجمعهم من جديد أو كانت لهم فئة يرجعون إليها، فقد أجاز الفقهاء اتباع الفار منهم والإجهاز على جريحهم. وقتل أسيرهم لأن الواجب أن يقاتلوا حتى يعودوا إلى الحق[٤٤].

٣- إذا تمكن الحاكم الشرعي منهم، لا يقتلهم ولا يقيم عليهم حد الحرابة ولا يقتل منهم أسير، بل يؤدب ويسجن حتى يتوب[٤٥].

٤- لا تسبى لهم ذرية، ولا يغنم لهم مال؛ لأنهم مسلمون، والإسلام عاصم، وإنما تحبس عنهم أموالهم لما فيه مصلحة المسلمين، فإذا تابوا رُدت عليهم أموالهم[٤٦].

٥- يسقط عنهم ضمان ما أتلفوه أثناء الخروج والمحاربة من نفوس وأموال بشرط أن يكون خروجهم بتأويل، وإلا كان حكمهم حكم قطاع الطرق أو المحاربين[٤٧].

٦- اجتمع فقهاء المذاهب الخمسة على تغسيل المقتول من أهل البغي والصلاة عليه، لكن اختلف في الخوارج فهناك من العلماء من يكفرهم أو يعتبرهم مرتدين، لذلك أفتى بعدم الصلاة عليهم[٤٨].

وهناك أحكام أخرى متفرقة ذكرها الفقهاء في متونهم فلتراجع.

إشكالات متعددة تثيرها جريمة البغي وعقوبتها:

هناك مجموعة من الإشكالات يثيرها تعريف الفقهاء لجريمة البغي وعقوبتها، أهمها في نظرنا:

١- أهمية تحديد مفهوم شرعية السلطة، أي من هو الحاكم الشرعي ومن أين يستمد

شرعيته بحيث يصبح الخروج على هذه الشرعية بغياً محرماً؟

٢- تحديد مفهوم الجور أو الظلم السياسي، أي من هو الحاكم الجائر أو الظالم؟ وما هي الأفعال التي تجعل منه جائراً، بحيث يصبح هو كذلك باغياً، وبالتالي لا يعتبر الخروج عليه بغياً بل رفضاً للظلم وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر؟

٣- تحديد مفهوم التأويل السائغ، أي المطالب السياسية المشروعة؟

٤- اعتبرت التعاريف الخروج مغالبة (أي إعلان الحرب المسلحة) ركناً أساسياً في اعتبار جريمة الخروج جريمة بغي، فما حكم المعارضة السياسية السلمية أو التي لا تحمل السلاح، والتي قد تسعى لتغيير النظام السياسي؟

الجواب عن هذه الأسئلة وغيرها يدفع بنا لمعالجة قضايا النظام السياسي الإسلامي، مثل كيفية الوصول إلى السلطة؟ مصدر مشروعية السلطة وطبيعة الحكم الإسلامي؟ آليات ممارسة السلطة؟ وحدود مشاركة الشعب؟ وغيرها من القضايا المتعلقة بالحكم والسلطة، وهذه قضايا شائكة لا يمكن الحديث عنها بالتفصيل في هذا المبحث، لكن ذلك لن يمنعنا من إطلالة سريعة لمعرفة كيف عالج الفكر السياسي الإسلامي هذه القضايا، ولنقدم في الأخير بعض المقترحات النظرية لمعالجة قضية الصراع حول السلطة في الدولة الإسلامية.

١- عالج الفكر السياسي الإسلامي هذه القضايا من خلال آراء مدرستين سياسيتين، المدرسة الأولى مدرسة الخلافة أو مدرسة «أهل السنة والجماعة» ومفكروها يرون أن الرسول ﷺ لم يستخلف ولم يُعيّن أحداً لخلافته، بل ترك أمر الخلافة للأمة، ومن خلال الوقائع التاريخية التي عايشها المسلمون استنبط كُتاب «الأحكام السلطانية» أو كتب «السياسية الشرعية» ثلاثة مستويات للشرعية السياسية، **المستوى الأول** يخص الطرق الشرعية لاختيار الخليفة، وتنحصر في:

١- اختيار أهل العقد والحل.

٢- عهد الإمام من قبل.

٣- الغلبة والقهر[٤٩].

وهذه الطرق مستنبطة من الواقع فقد اختار المهاجرون أبا بكر للخلافة وعهد بها هو لعمر بن الخطاب الذي عهد بها -بدوره- لأهل الشورى، أما الغلبة والقهر فهو الطريق الأكثر شهرة للوصول إلى السلطة في تاريخ الإسلام.

المستوى الثاني: ويتعلق بالشروط المعتبرة في الإمام أو الخليفة، وهي كما ذكر الماوردي سبعة، أهمها في نظرنا العدالة على شروطها الجامعة والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام[٥٠]. وهذه الشروط ظلت حبراً على ورق، فكم من خليفة توافرت فيه هذه الشروط؟ مع أن انعدام شرط أو أكثر في أي متغلب أو متصدٍّ للخلافة يفسح المجال للطعن في شرعيته، ومن ثم يجد الخارجون عليه المبرر أو التأويل -بتعبير الفقهاء- لإعلان

الثورة المسلحة عليه.

المستوى الثالث: لتحقق الشرعية يتعلق بواجبات الإمام أو الخليفة وهي عند الفراء الحنبلي عشرة أشياء:

١- حفظ الدين.
٢- تنفيذ الأحكام.
٣- حماية بيضة الإسلام.
٤- إقامة الحدود.
٥- تحصين الثغور.
٦- الجهاد.
٧- جباية الأموال.
٨- تقدير العطايا.
٩- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء.
١٠- أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور[٥١].

فإذا قام الإمام أو الخليفة بهذه الواجبات وجب على الأمة الطاعة والنصرة إلا فلا.

أما بخصوص الأسباب الموجبة لعزل الخليفة فهي منحصرة في: الفسق والجور، فقد اعتبر الماوردي الجرح في العدالة (أي الفسق) يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها[٥٢]. وكذلك تلبسه بالظلم والجور، فالسلطان الظالم -كما يرى الإمام الغزالي- إن لم يكف عن ظلمه فهو إما معزول أو واجب العزل، وهو على التحقيق ليس بسلطان[٥٣]. وكذلك إن ظهر منه ما يكشف عن ضلاله أو كفره فللأمة خلعه وعزله. وبالتالي فالخارجون على الخليفة الفاسق أو الضال أو الكافر، أو من لم تتوافر فيه شروط الإمامة أو الخلافة المعتبرة، ليسوا بغاة، خصوصاً إذا كانوا من أهل العدل والصلاح وكانت مطالبهم من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحقاق الحق، وليس طلباً للدنيا والملك.

أما المدرسة الثانية فهي مدرسة الإمامة (وتضم مجمل الفرق الشيعية)، وأصحابها يرون أن الخلافة أو الإمامة أصل من أصول الدين، تثبت بالنص والتعيين الإلهي وليس باختيار أحد، ويؤكدون أن الرسول ﷺ قد نصب وعيّن الإمام علي بن أبي طالب خليفة من بعده[٥٤].

وعليه فلا مجال لاختيار الأمة للخلفاء، وإنما عليها السمع والطاعة للأئمة من أهل البيت المنصوص عليهم[٥٥]. وأهم صفة يجب أن يتصف بها الإمام -وخصوصاً عند الإمامية الاثني عشرية- هي العصمة؛ لأن الإمامة امتداد للنبوة. يقول محسن الأمين: «يجب أن يكون الإمام معصوماً، حافظاً للشرع، فلو لم يكن معصوماً لم يؤمن من الزيادة فيه -أي الشرع- والتنقيص منه، ولأنه مُعلّم للأمة ما يجهلون من أحكام الشرع، وصدور الذنب منه يؤدي إلى عدم الوثوق بأقواله، وذلك ينافي الغرض المطلوب من إمامته»[٥٦].

وإذا كان الإمام معصوماً عن الخطأ والزلل فلا مجال هنا للحديث عن الاجتهاد أو احتمال الخطأ في فهمه أو تفسيره للشريعة أو كيفية تطبيقها، فما يراه أو يفعله هو الحق الذي يجب أن يُتبع، وعليه، فالخارجون على هذا الإمام المعين من طرف الله سبحانه وتعالى والمعصوم عن الخطأ يعتبرون بغاة ومنحرفين، كان خروجهم بتأويل أو بدونه، لذلك فأتباع

هذه المدرسة وجميع الفرق الشيعية بشكل عام لم يعتبروا الخروج على غير أئمتهم بغياً؛ لأنهم يعتقدون أن الأنظمة السياسية التي قامت بعد الرسول ﷺ أنظمة سياسية غير شرعية بل مغتصبة لحق أئمتهم. وهذا ما يُفسر لنا كثرة الثورات الشيعية المناهضة للحكمين الأموي والعباسي.

والجدير بالإشارة إليه هنا هو أن الكثير من القضايا التي عالجتها الأدبيات السياسية القديمة لدى كل من المدرستين لم يعد لها موضوع الآن، فليس هناك خلافة إسلامية، وقد انتهى عصر الأئمة المعصومين لدى الشيعة منذ قرون، بالإضافة إلى الهوة العميقة التي فصلت بين الواقع الإسلامي كما عاشه المسلمون وبين ما تحدثت عنه الأدبيات السياسية من شرائط الإمامة، فلم يكن هناك دستور مكتوب يُعمل به، يحدد طرق الوصول إلى الحكم وواجبات الحاكم وحقوق الرعية، وطرق انتقال السلطة، وإنما كان كل خليفة في الغالب يفعل ما يتماشى مع مصالحه الشخصية مُعتبراً السلطة مُلكاً شخصياً له ولعائلته، وهذا ما يبرر له التعامل بقسوة شديدة مع المعارضة السياسية، مسلحة كانت أم سلمية؛ لأنها في نظره تحاول انتزاع ملكه الخاص، وهذا المفهوم الذي كان سائداً للسلطة هو الذي جعل الأمة تضيع وتستهلك ثرواتها وإمكاناتها المادية والبشرية في حروب ادعت فيها كل من السلطة الحاكمة والمعارضة، الشرعية والأحقية؟!

لقد ظل التنظير في المجال السياسي بعيداً عن واقع السلطة، وهذا ما يفسر لنا ضعف وضمور الفكر السياسي الإسلامي، فمدرسة الإمامة انشغلت بترتيب الأدلة على أحقية أهل البيت للخلافة، ومدرسة أهل السنة والجماعة اقتصرت على وصف الواقع وتبريره، وقد انعكس ذلك على التفكير والتنظير السياسي الإسلامي المعاصر، فمع التراكم الذي حققه خلال قرن في محاولاته لتأصيل النظام السياسي الإسلامي، إلا أنه لم يبتعد كثيراً عن اجترار وإعادة صياغة النظريات السياسية التي تحدثت عنها كتب الأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية، بلغة معاصرة فقط، مع بعض الإضافات على شكل مقارنات أو انتقادات، فالشروط التي يجب توافرها في رئيس الدولة الإسلامية المعاصرة وواجباته وكذلك طرق اختياره وحالات عزله، هي نفسها الشروط والواجبات والطرق والحالات التي ذكرها الماوردي الشافعي أو الفراء الحنبلي.

وهذا ما يضفي على هذه الكتابات الطابع التاريخي ويعمق الهوة بينها وبيت الواقع المعاصر، ويجعل منها كتابات عديمة الفائدة في نظر البعض. لكن ذلك لا يعني عدم وجود اجتهادات مهمة في هذا المجال، فهناك الآن سجال كبير بين المفكرين الإسلاميين حول تأصيل مبدأ الشورى[٥٧]، وجعله القاعدة الأساس في اختير رئيس الدولة وفي علاقة السلطة بالمعارضة، ومنهم من يدافع عن آليات الديمقراطية الغربية ويدعو لاقتباسها باعتبارها نظاماً سياسياً توصل إليه العقل البشري بعد معاناة طويلة مع الحكم الاستبدادي المطلق، نظاماً يقوم

أساساً على احترام حرية الرأي ويُؤمِّن مشاركة الشعب في السلطة وتسيير شؤونه العامة، كما يُشرعِن التعددية السياسية، ويُمكِّن جميع التيارات والفئات الإيديولوجية من تداول السلطة بشكلٍ قانوني وسلمي، ويجنب المجتمعات أسلوب الصراع الدموي على السلطة.

هذه الجوانب الإيجابية هي التي يحاول المدافعون عن الديمقراطية إبرازها والتأكيد عليها، والتخفيف من حدة الهواجس والنظرة السلبية التي يتشبث بها الرافضون للديمقراطية[٥٨].

يقول الدكتور يوسف القرضاوي في معرض رده على تساؤل يرى أن الديمقراطية من قبيل الكفر: «الغريب أن بعض الناس يحكم على الديمقراطية بأنها منكر صراح، أو كفر مباح، وهو لم يعرفها معرفة جيدة، تنفذ إلى جوهرها وتخلص إلى لبابها، بغض النظر عن الصورة والعنوان.. إن جوهر الديمقراطية -بعيداً عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية- أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يُفرض عليهم حاكم يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها، فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل..» هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية -في نظر الدكتور القرضاوي- التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية، مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء.. الخ.

فهل الديمقراطية، في جوهرها الذي ذكرناه -يتساءل الدكتور القرضاوي- تنافي الإسلام؟ ومن أين تأتي هذه المنافاة؟ وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوى؟ ويجيب: الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الإسلام[٥٩].

وسواء أكانت قاعدة النظام السياسي الإسلامي الشورى أو الديمقراطية، فالمهم بالنسبة لجريمة البغي أو الجرائم السياسية بشكل عام هو إيجاد دستور مكتوب تتضمن مواده بالتفصيل طبيعة السلطة ودورها، وكذلك مجموع الحقوق والواجبات الأساسية للمواطنين، ويضبط نمط ممارسة السيادة أو تخويلها، أي شكل الحكم والحكومة، واختصاصات سلطات الدولة وعمل وظائفها، والحقوق الأساسية للأفراد، وكيفية مشاركة المواطنين في ممارسة السلطة بواسطة الانتخاب أو المشورة وغيرهما من الوسائل المؤدية لهذا الغرض[٦٠].

دستور يحدد بدقة كيفية الوصول إلى السلطة وكيفية انتقالها سلمياً وقانونياً من شخص لآخر ومن حزب لآخر، والحالات التي يعزل فيها الرئيس أو يقال من منصبه، كما يحدد مواصفات المعارضة السياسية المشروعة وحقوقها، والحالات التي تصبح فيها المعارضة السياسية بغياً تجب محاربته من طرف السلطة الشرعية والمجتمع الإسلامي معاً. ومن خلال الآية ٩ من سورة الحجرات والتي هي مرتكز الفقهاء لتجريم البغي والعقاب

عليه، يمكن استنباط قاعدة التحكيم بين مختلف الفئات المتصارعة داخل المجتمع الإسلامي، وضرورة وجود جهة قانونية متمثلة في محكمة دستورية عليا -كما اقترح الدكتور محمد أبو حسان[٦١]- ترفع إليها القضايا محل الخلاف بين الحكومة والمعارضة لتبت في مدى شرعيتها القانونية والشرعية، ومن ثم تعلن كلمة الفصل، فإذا كان الحق إلى جانب الحكومة فعلى المعارضة أن تفيء إلى الحق وتلتزم بالشرعية، وإذا أبت فهي باغية وعلى المجتمع الإسلامي أن يواجهها بالوسائل القانونية المنصوص عليها في الدستور، وإذا كان الحق إلى جانب المعارضة فعلى الحكومة الرضوخ إلى مطالب المعارضة أو التنحي عن السلطة، فإن أبت تصبح سلطة غير شرعية في نظر المجتمع ككل، وبالتالي يجب العمل على إسقاطها لأنها باغية، وبذلك نجنب المجتمع الإسلامي مساوئ الصراع المسلح على السلطة.

الجرائم الماسة بأمن الدولة الداخلي في القوانين الوضعية:

تقابل جريمة البغي في الشريعة الإسلامية، الجرام الماسة بأمن الدولة الداخلي في القوانين الوضعية، ولابد من الإشارة -قبل الحديث عن العقوبات الوضعية لهذه الجرائم- إلى أن الجرائم السياسية اعتبرت منذ الأزمنة الغابرة ولدى جميع الأمم في المرتبة الأولى من الجنايات؛ لأنها تزعزع النظام الاجتماعي في أسسه، لذلك اتصفت عقوباتها بالقسوة والشدة، ففي القانون الروماني اعتبرت هذه الجناية من قبيل التجديف، وكان عقابها يتراوح بين الحرمان من بعض الحقوق الأساسية وبين التعذيب والإعدام عن طريق رمي المتهم لتفترسه الحيوانات المتوحشة، بالإضافة إلى مصادرة ممتلكاته، وقد أخذ القانون الفرنسي القديم عن القانون الروماني مُجمل هذه الأحكام واحتفظ بعقوبات في غاية الفظاعة، فقد كانت عبارة عن شد الأعضاء وتمزيقها بواسطة أربعة جياد. وكانت المصادرة هي العقوبة المكملة لتلك العقوبة الأصلية، ثم جاءت التعديلات الإصلاحية (سنة ١٧٩١م، ١٨٣٢م) لتتخلص من هذه العقوبات ولتبقي على عقوبة الإعدام لجريمة الاعتداء، والسجن لجريمة التآمر[٦٢].

وكما قلنا سابقاً، فمجمل القوانين الوضعية المعمول بها في الدول العربية مصدرها القانون الفرنسي مع بعض التعديلات وهذا هو سبب التشابه الكبير بين هذه التشريعات -المصرية والمغربية على سبيل المثال- والقانون الجنائي الفرنسي.

وقد ضم الباب الأول من الجزء الأول من الكتاب الثالث في القانون الجنائي المغربي أحكام الجنايات والجنح ضد أمن الدولة الداخلي (الفصول ١٦٣ - ١٨٠). وتشمل هذه الجرائم: المؤامرة، والاعتداء، والعصابات المسلحة: عرَّف المشرع المغربي المؤامرة في (الفصل ١٧٥ ق.ج) بأنها: «هي التصميم على العمل متى كان متفقاً عليه ومقرراً بين شخصين أو أكثر». وعقاب المؤامرة يختلف باختلاف صورها، فبالنسبة للتآمر ضد حياة الملك أو

شخصه، فالعقوبة هي السجن من خمس إلى عشرين سنة (فصل ١٧٢). وإذا تبع التآمر القيام بعمل أو البدء فيه، من أجل إعداد تنفيذ الهدف من الجريمة فإن العقوبة هي السجن المؤبد[٦٣].

أما التآمر على حياة ولي العهد أو شخصه فيعاقب عليه بالسجن من خمس إلى عشر سنوات (الفصل ١٧٣) وإذا تبع التآمر القيام بعمل أو البدء فيه فالعقوبة تصل إلى السجن المؤبد كذلك. أما إذا استهدف التآمر شخصه فقط فإن العقوبة هي من ١٠ إلى ٢٠ سنة (الفصل ١٧٣).

أما بالنسبة للعقوبة المقررة للمؤامرة التي يكون هدفها «الاعتداء الذي يكون الغرض منه إما القضاء على النظام أو إقامة نظام آخر مكانه أو تغيير الترتيب لوراثة العرش، وإما دفع الناس إلى حمل السلاح ضد سلطة الملك» (الفصل ١٦٩) فهي السجن من ٥ إلى ١٠ سنوات (الفصل ١٧٤) وإذا تبعها القيام بعمل أو البدء فيه فإن العقوبة تكون هي السجن من ١٠ إلى ٣٠ سنة[٦٤].

أما بالنسبة لجريمة الاعتداء[٦٥]، فتتفاوت العقوبة المقررة لها تبعاً لجسامة النتيجة المترتبة عن فعل الجاني، فتصل إلى الإعدام إذا استهدفت حياة الملك أو شخصه (الفصل ١٦٣) أو حياة ولي العهد (الفصل ١٦٥). وتكون العقوبة هي السجن المؤبد إذا لم ينتج عن الاعتداء مساس بحرية الملك ولم يسبب له إراقة دم ولا جرح ولا مرض (الفصل ١٦٤) وهي العقوبة نفسها المقررة في حال الاعتداء على شخص ولي العهد (الفصل ١٦٦) وأيضاً في الحالة التي يكون فيها الغرض من الاعتداء القضاء على النظام أو إقامة نظام آخر مكانه أو تغيير الترتيب لوراثة العرش، وإما دفع الناس إلى حمل السلاح ضد سلطة الملك (الفصل ١٦٩).

أما عقوبة العصابات المسلحة فقد نص (الفصل ٢٠٣) على أن: «يؤاخذ بجناية المس بالسلامة الداخلية للدولة، ويعاقب بالإعدام كل من ترأس عصابة مسلحة أو تولى فيها وظيفة أو قيادة ما، وذلك إما بقصد الاستيلاء على أموال عامة، وإما بقصد اكتساح عقارات أو أملاك أو ساحات أو مدن أو حصون..».

«وتطبق نفس العقوبة على من تولى تسيير العصابة الثائرة أو تأليفها، أو أمر بتأليفها، أو قام بتنظيمها، أو زودها أو أمدها -وعن علم- بأسلحة أو ذخيرة أو أدوات الجناية أو بعث لها إمدادات من المؤن أو قدم مساعدة بأي وسيلة أخرى إلى مسيري العصابات أو قوادها».

ونصَّ الفصل ٢٠٥ على أنه «في حالة التجمع الثوري الذي يكون الغرض منه أو ينتج عنه إحدى الجنايات المشار إليها في الفصل ٢٠٣، فإن الأشخاص الذين انخرطوا في تلك العصابة دون أو يباشروا فيها قيادة ولا وظيفة معينة، ولكن قبض عليهم في مكان التجمع يعاقبون بالسجن من خمس إلى عشرين سنة».

وبشكل عام فالعقوبة في جرائم المس بأمن الدولة الداخلي تتراوح بين خمس سنوات والإعدام. ويلاحظ أن المشرع المغربي نحا باتجاه تشديد العقوبة في هذه الجرائم عندما جرّم المؤامرة وعاقب عليها (من ٥ إلى ٢٠ سنة في حالة التآمر على حياة الملك)، وبتجريمه هذا يكون -كما يقول الأستاذ العمراني- قد خرج عن القواعد العامة في القانون الجنائي التي لا تعاقب مجرد الاتفاق إذا لم يقترن بالبدء في تنفيذ ما اتفق عليه، وهذا التشديد يُرجح الأستاذ العمراني سببه إلى كون الاتفاقات الجنائية تتجاوز بطبيعتها حدود التفكير والتصميم على تنفيذ الجريمة، وتنطوي على خطر حقيقي على أمن المجتمع وسلامته، وهذا من شأنه أن يشيع القلق والاضطراب وعدم الاستقرار في المجتمع، خصوصاً إذا تعلق الأمر بجرائم من هذا القبيل[٦٦].

الجرائم السياسية بين الشريعة والقوانين الوضعية:

في الواقع من الصعب مقارنة جريمة البغي بمجموع الجرائم الماسة بأمن الدولة الداخلي كما نصت عليها القوانين الوضعية للإشكالات التالية:

١- الاختلاف في مفاهيم الشرعية السياسية، فأغلب الدول التي تحتكم للقوانين الوضعية لديها دساتير مكتوبة تنص على كيفية الوصول إلى السلطة وانتقالها من شخص إلى شخص، وقد نصت كذلك بالتفصيل على الجرائم المخلة بالأمن الداخلي وشرّعت من العقوبات الرادعة ما يضمن حماية النظام السياسي الحاكم واستمراريته، بعيداً عن مفاهيم الشريعة أو الأحقية والعدالة كما هي في المنظور الإسلامي، لذلك نقترح أن يسلك الفكر السياسي الإسلامي هذا المسلك في محاولاته للتنظير في هذا المجال عن طريق إيجاد دستور ينص في مواده على طبيعة النظام السياسي الإسلامي والكيفية الشرعية للوصول إلى السلطة وطرق انتقالها سلمياً وقانونياً، وحقوق المعارضة السياسية، كل ذلك من خلال اعتماد المبادئ والقيم الإسلامية وأحكام الشريعة المتفق عليها، من الاستفادة من الإيجابيات التي احتضنها التراث السياسي الإسلامي، والعمل على تدوين قانون جنائي إسلامي يستمد أحكامه من الشريعة الإسلامية واجتهادات الفقهاء، وحث العقل الإسلامي على الاجتهاد لسد الفراغات التشريعية وخصوصاً في مجال التنظير لأحكام المعارضة السياسية.

٢- نلاحظ أن القوانين الوضعية لم تميز في الجرائم المخلة بأمن الدولة الداخلي بين البغاة والمحاربين كما هو الحال في الشريعة.

٣- نصت القوانين الوضعية على عقوبة الإعدام في جرائم المس بأمن الدولة الداخلي، ويقابلها في الشريعة عقوبة القتل، كما يحق للسلطة الشرعية أن تشرع عقوبات تعزيرية مثل الحبس ومصادرة الأموال في عدد من الحالات[٦٧]، فإذا ما دُوّن القانون الجنائي الإسلامي على شكل فصول ومواد فمما لا شك فيه أن عقوبات البغي ستختلف باختلاف حالات

البغي، وستكون هناك أحكام العفو العام أو الخاص، وبالتالي فلن يكون هناك حكم واحد فقط هو القتل أو المقاتلة، وإذا كان كذلك فبالإمكان أن تتفق القوانين الوضعية مع أحكام الشريعة في عدد من العقوبات، ما دام الهدف هو الردع الخاص والعام للحفاظ على أمن المجتمع واستقراره ❑

الهوامش:

(١) سورة الكهف، آية ٦٤.
(٢) سورة ص، آية ٢٢.
(٣) مفردات الراغب، ص٥٣. وابن منظور، لسان العرب، المجلد ١٤، ص٧٥ - ٧٦، مادة: بغى.
(٤) مفردات ألفاظ القرآن، ص٥٥.
(٥) حاشية ابن عابدين، ج٣، ص٤٢٦.
(٦) الشيخ أسعد الصاغرجي، الفقه الحنفي وأدلته، ج٢، ص٣٧٥.
(٧) الحطاب، مواهب الجليل، ج٦، ص٣٢٣، والشيخ محمد عليش، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، ج٩، ص١٩٥.
(٨) ابن جزي، القوانين الفقهية، ص٣٥٥.
(٩) نهاية المحتاج، ج٧، ص٣٨٢ نقلاً عن فقه العقوبات، ص١٩٧. والشيرازي، المهذب، ج٥، ص١٩٢.
(١٠) البهوتي، كشاف القناع على متن الإقناع، ج٥، ص١٣٩.
(١١) الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، بيروت: دار التراث والدار الإسلامية، ط١ - ١٩٩٠م، ص٨٣. والمحقق الحلي، شرائع الإسلام، بيروت: مؤسسة الوفاء، ط٣ - ١٩٨٣م، ص٢٥٤.
(١٢) سورة الشورى، آية ٤٢.
(١٣) سورة الحجرات، آية ٩.
(١٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١٦، ص٢٠٨.
(١٥) السيد قطب، في ظلال القرآن، ج٢٦، ص٥١٣.
(١٦) صحيح مسلم، ج٢، ص١٣٥.
(١٧) الشوكاني، نيل الأوطار، ج٧، ص١٩٥، وصحيح مسلم، ج٢، ص١٣٧.
(١٨) انظر حول هذه الحروب وما وقع فيها، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر، ط - ١٩٧٩م، ج٣، ص٢٠١ وما بعدها، حوادث سنة ٣٦. وقد كانت لهذه الحروب آثار سلبية كثيرة على وحدة المجتمع الإسلامي السياسية والفكرية والمذهبية ليس هذا مكان الحديث عنها. لكن هناك شبه إجماع لدى المؤرخين بأن الفرق الإسلامية الكلامية والسياسية (الخوارج، المرجئة، الشيعة...) وبعد ذلك المذاهب الفقهية المختلفة قد وُلدت من رحم الحروب التي خاضها الإمام علي مع مخالفيه الذي سماهم: القاسطين، والمارقين، والناكثين.
(١٩) د. هلا العريس، م. س، ص١١٥.
(٢٠) اختلف الفقهاء في حكم الخوارج فذهب الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه وطائفة من أهل الحديث إلى أنهم كفار مرتدون حكمهم حكم المرتدين، قال في الترغيب: وهي الأشهر، وذكر ابن حامد أنه لا خلاف فيه. انظر كشاف القناع، ج٦، ص١٣٩ وهو مذهب الشيعة الإمامية كذلك، حكموا بكفرهم وعدم الصلاة على أمواتهم، انظر، الشيخ علي خازم، البغاة: تعريفهم وأحكامهم، مجلة الثقافة الإسلامية، دمشق، ص٥٢.
(٢١) واختلف الفقهاء في حكم من يقاتل من أهل الذمة مساعدة لأهل البغي، وفرقوا بين الخارج لشبهة أو مكره وبين العالم بأن خروجه بغي. فالشوافع يرون أن خروجهم لشبهة لا يخرجهم عن الذمة وكذلك إذا ادعوا الإكراه عند الحنابلة، أما عند الأحناف فإنهم ناقضون للعهد يقتلون ويسبون وهو رأي الإمامية كذلك. انظر: الشيخ علي خارم، م. س، ص٢.

(٢٢) جاء في كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي الحنبلي: «ويحرم أن يستعين أهل العدل في حربهم -أي قتالهم للبغاة- بكافر...» ج٥، ص٤١ والحطاب، مواهب الجليل، ج٦، ص٣٢٢.

(٢٣) وخالف الشيعة جمهور الفقهاء: يقول الشيخ الطوسي: «يجوز للإمام أن يستعين بأهل الذمة على قتالهم. أي البغاة». علي خازم، م. سن ص٥١.

(٢٤) المعتمد في فقه الإمام أحمد، ج٢، ص٤٤٠، والفقه الحنفي وأدلته، ج٢، ص٤٧٥.

(٢٥) كما فُعل بعبد الرحمن بن ملجم قاتل الإمام علي عليه السلام فقد قُتل قصاصاً. ويرى الحنابلة أنا لو أثبتنا للعدد اليسير كالعشرة حكم البغاة في سقوط ضمان ما أتلفوه أفضى ذلك إلى أتلاف أموال الناس. انظر: البهوتي، كشاف القناع، ج٦، ص١٣٨.

(٢٦) عبد القادر عودة، م. س، ج٢، ص٦٨٠. والشيرازي، المهذب، ج٥، ص١٩١.

(٢٧) د. محمد أبو حسان، الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية، ص٣٨٧.

(٢٨) ابن جزي، القوانين الفقهية، ص٣٥٥.

(٢٩) البهوتي، كشاف القناع، ج٦، ص١٣٨، والشيخ أسعد الصاغرجي، الفقه الحنفي وأدلته، ج٢، ص٣٧٦.

(٣٠) عبد القادر عودة، م. س، ج٢، ص٦١٨.

(٣١) يقول الشيخ محمد عليش المالكي: «من خرج عن طاعة الإمام من غير مغالبة لم يكن باغياً، ومثال ذلك ما وقع لبعض الصحابة رضي الله عنهم أنه سها فلم يبايع الخليفة ثم بايع..» انظر: شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، ج٩، ص١٩٥.

(٣٢) أسعد الصاغرجي، م. س، ج٢، ص٣٧٨.

(٣٣) يرى ابن حزم الظاهري أن كل مسلم بغى على أخيه فهو باغٍ، لذلك يجوز أن يكون السلطان باغياً كغيره، والحكم الشرعي هو مقاتلة البغاة أفراداً كانوا أم جماعة حتى يفيئوا إلى الحق. انظر: عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، ج٢ ص٦٨٥. والمحلى ج١١ ص٩٩.

(٣٤) محمد عليش، شرح منح الجليل على مختصر خليل، ج٩، ص١٩٥.

(٣٥) المواق، التاج والإكليل، بهامش الحطاب، ج٦، ص٣٢١.

(٣٦) انظر: المعتمد في فقه الإمام أحمد، ج٢، ص٤٤٢، لأنه الأصل عند الحنابلة -خلافاً للقاضي- أن الخليفة لا ينعزل بالفسق، أولاً للمفسدة، وثانياً: لما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم: «إلا أن تروا كفراً بواحاً، عندكم فيه من الله برهان» الحديث أخرجه البخاري ج٤، ص٣٦٧، ومسلم ج٦، ص١٧، وانظر كذلك عبد القادر عودة، م. س، ج٢، ص٦٨٥.

(٣٧) المواق، م. س، بهامش الحطاب، ج٦، ص٣٢١.

(٣٨) الكثير من هذه الأحاديث معلولة إما سنداً أو متناً، وهناك من الباحثين من يرى أن أغلبها موضوع ومختلق من طرف السلطات الأموية خصوصاً، لدفع المجتمع الإسلامي إلى الاستسلام والخضوع، كما أن عدداً منها يمكن تفسيره بالخضوع وطاعة الخلفاء ممن تتحقق فيهم الشروط الشرعية للخلافة وليس غيرهم.

(٣٩) الشيخ محمد عليش، م. س، ج٩، ص١٩٥.

(٤٠) الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية، منشورات جامعة النجف الدينية، ط١ (د. ت) ج٢، ص٤٠٧، والمحقق الحلي، شرائع الإسلام، ص٢٥٤.

(٤١) انظر: النجفي، جواهر الكلام، ج٢١، ص٣٣١. والشهيد، اللمعة الدمشقية، ج٢، ص٤٠٧، نقلاً عن الشيخ علي حسن خازم، البغاة تعريفهم وأحكامهم، مجلة الثقافة الإسلامية، دمشق، العدد ٢٠ - ١٩٨٨م، ص١١٠.

(٤٢) في قانون العقوبات الإسلامية المعمول به في إيران نصت المادة ١٨٦ على اعتبار كل جماعة ناهضت الحكومة الإسلامية بالسلاح في حكم المحاربين والمفسدين في الأرض. وانظر كذلك المادة ٥٠٤ الخاصة بالجرائم المخلة بالأمن الداخلي. وهذا الرأي يوافق رأي الأحناف والحنابلة الذين اعتبروا الخروج دون تأويل أو باعث سياسي محاربة وقطعاً للطريق. انظر الشيخ أسعد الصاغرجي، م. س، ج٢، ص٣٧٦، والبهوتي، م. س، ج٦، ص١٣٨.

(٤٣) ثبت تاريخياً أن الإمام علي أرسل إلى الخوارج

من أهل حروراء ابن عباس لمناظرتهم وكشف شبهاتهم، مثل ادعائهم أن الإمام علي حكّم الرجال في دين الله، وأنه قاتل أصحاب الجمل ولم يسب ولم يغنم، كما أنه تنازل عن لقب أمير المؤمنين في وثيقة مع أهل الشام، وقد رد ابن عباس على هذه الشبهات وكشف وجه الحق فيها، فرجع منهم ألفان وبقي سائرهم فقوتلوا.

انظر نص المناظرة في: الشيخ أسعد الصاغرجي، الفقه الحنفي وأدلته، ج٢، ص٣٧٨، وكذلك ثبت أنه راسل أهل البصرة قبل وقعة الجمل، انظر، المعتمد في فقه الإمام أحمد، ج٢، ص٤٤٢.

(٤٤) انظر: ابن جزي، القوانين الفقهية، ص٣٥٥، والشيخ أسعد الصاغرجي، الفقه الحنفي وأدلته، ج٢، ص٣٧٨ والمعتمد في فقه الإمام أحمد، ج٢، ص٤٤٣، والشهيد الأول، اللمعة الدمشقية، ص٨٣. والشيرازي، المهذب، ج٥، ص١٩٤.

(٤٥) ابن جزي، م. س، ص٣٥٥.

(٤٦) الصاغرجي، الفقه الحنفي وأدلته، ج٢، ص٣٧٩، ابن البنا، كتاب المقنع، ج٣، ص١١٠٦، والمواق، التاج والإكليل، ج٦، ص٣٢٢.

(٤٧) ابن جزي، م. س، ص٣٥٥، والشيخ الصاغرجي، م. س، ج٢، ص٣٧٩. والشيرازي، م. س، ج٥، ص١٩٩. والمواق، م. س، ج٦، ص٣٢٢.

(٤٨) انظر أقوال المذاهب في تغسيل المقتول من أهل البغي والصلاة عليه، الشيخ علي خازم، البغاة تعريفهم وأحكامهم، ص٥٢.

(٤٩) الشرطان الأول والثاني ذكرهما الماوردي الشافعي في: الأحكام السلطانية، ص٦، أما الشرط الثالث فذكره البهوتي الحنبلي. الذي روى عن الإمام أحمد قوله في رواية عبدوس ابن مالك: «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، فلا يحل لأحد يؤمن بالله يبيت ولا يراه إماماً، براً كان أو فاجراً» ولأن عبد الملك بن مروان خرج عليه ابن الزبير فقتله واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعه طوعاً وكراهاً ودعوه إماماً. ولما في الخروج عليه من شق عصا المسلمين وإراقة دمائهم وذهاب أموالهم. انظر: كشف القناع، ج٥، ص١٣٧.

(٥٠) أما الشروط الأخرى فهي: سلامة الحواس، سلامة الأعضاء، الرأي المفضي إلى سياسة الرعية، الشجاعة والنجدة، النسب القرشي. انظر الأحكام السلطانية، م. س، ص٦، والمعتمد في فقه الإمام أحمد، ج٢، ص٤٤١.

(٥١) انظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ج١، ص٣٥٢، والماوردي، م. س، ص١٥.

(٥٢) الأحكام السلطانية، ص١٧، وقد ذكر أن الفسق على ضربين: أحدهما ما تابع فيه للشهوة، والثاني ما تعلق فيه بشبهة. وانظر: ظافر القاسمي، م. س، ص٣٥٤.

(٥٣) د. أحمد محمود صبحي، النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية، الكويت: مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٢ العدد ٢ سنة ١٩٩٣م، ص١٤٣.

(٥٤) قدم الإمامية مجموعة من الأدلة على تعيين الرسول ﷺ للإمام علي بن أبي طالب وصياً وخليفة له من بعده، من بينها حديث الغدير الذي رواه أحمد بن حنبل في مسنده، ج٥، ص١٨٢، فقد روي عن الرسول ﷺ قوله: «إني تارك فيكم الخليفتين من بعدي، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض».

(٥٥) انظر: هاشم معروف الحسيني، سيرة الأئمة الاثنا عشر.

(٥٦) انظر: ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ج١، ص٣٣٦.

(٥٧) انظر: محمد دكير، من الاستبداد إلى الديمقراطية، مجلة الكلمة، ص٥٤.

(٥٨) يرى الرافضون للديمقراطية أنها بضاعة غربية محرمة لا يجوز استيرادها بل هي من قبيل الكفر؛ لأنها جزء من مشروع غربي يهدف إلى أمرين: أولهما علمنة الدولة الإسلامية ونشر التحلل والفساد الأخلاقي والقيمي، وثانيهما: تمكين التيارات العلمانية من الوصول إلى الحكم، انظر حول السجال القائم بين الرافضين والمناصرين للديمقراطية، فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، بيروت: مجلة المستقبل العربي، عدد ١٦٦ (١٩٩٢/١٢).

(٥٩) انظر: محمد دكير، تطور الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ضمن: الدين والسياسة، نظريات الحكم في الفكر السياسي الإسلامي، بيروت: الغدير، ط١ - ٢٠٠٣م، ص٢٣.

(٦٠) محمد دكير، من الاستبداد إلى الديمقراطية، بيروت: مجلة الكلمة، عدد ١٨ السنة الخامسة، شتاء ١٩٩٨م، ص٥٨.

(٦١) يرى الدكتور أبو حسان أنه لابد من إنشاء محكمة دستورية تختص بالبت بقضايا شرعية الحكام وتصرفاتهم الفعلية والقولية والخطية، وتمنح هذه المحكمة جميع الضمانات التي تكفل استقلالها، انظر: الجريمة والعقوبة في الشريعة، ص٣٩٥.

(٦٢) باختصار عن: جندي عبد الملك، الموسوعة الجنائية، ج٣، ص١٠٩ - ١١٠ وقد قسم القانون الفرنسي الجنايات المخلة بأمن الحكومة من جهة الداخل إلى قسمين:

الأول: خاص بالاعتداءات والمؤامرات الموجهة إلى الإمبراطور وأسرته.

والثاني: خاص بالجرائم التي ترمي إلى الإخلال بأمن الدولة بواسطة الحرب الأهلية أو استعمال القوة الجبرية استعمالاً غير قانوني أو النهب أو التخريب. انظر ج٣، ص١١١.

(٦٣) وظرف التشديد هنا عيني يسري على المساهمين في المؤامرة والمشاركة فيها حتى ولو كان الإعداد لتنفيذ الهدف من المؤامرة قد قام به بعضهم دون علم الباقين. انظر (الفصل ١٣٠ ق. ج) ونور الدين العمراني، شرح القانون الجنائي الخاص، ص١٨.

(٦٤) نور الدين العمراني، شرح القانون الجنائي الخاص، ص١٩.

(٦٥) «يتحقق الاعتداء بمجرد محاولة معاقب عليها» (الفصل ١٧٠ ق.ج.م).

(٦٦) شرح القانون الجنائي الخاص، ص١٢.

(٦٧) مثلاً إذا علم الإمام بأن الخارجين عليه يشترون السلاح ويتأهبون للخروج، فله الحق في أخذهم وحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ويتوبوا. انظر: الشيخ أسعد الصاغرجي، الفقه الحنفي وأدلته، ج٢، ص٣٧٨.

حق الحياة والتحديات القائمة

رؤية قرآنية

■■ آية الله سيد حيدر علوي نجاد*

■■ تعريب: السيد أحمد القزويني

في البدء

حق الحياة هو أحد حقوق الإنسان الأساسية؛ بل هو الحق الأكثر أهمية على الإطلاق، لأنه رأس مال الإنسان الحقيقي، والهبة العظيمة التي منحها الله له.

وقد خاض الفلاسفة وعلماء الأحياء سجالاً واسعاً من أجل الخروج بتعريف دقيق لمفهوم الحياة، وكذلك إعطاء صورة كاملة لنشأتها ونهايتها، هذا بينما كان للمشرعين ومفسري القرآن الكريم أيضاً كلمتهم في هذا المجال.

لقد رسم القرآن الكريم صورتين لحياة الإنسان، وتحدث عن بعدين لهذه الحياة؛ البعد الأول؛ هو: البعد المادي. والبعد الثاني؛ هو: البعد المعنوي. وقد ارتأينا في هذا المقال أن نتناول البعد المادي وحق الإنسان في هذا المجال، وكذلك القوانين التي شرّعها القرآن الكريم للحدّ من التهديدات التي قد يتعرض لها هذا الحق الإنساني، والتي شُرّعت على شكل عقوبات رادعة. كما وأجريت في هذا المقال عملية مقارنة بين الشرائع القرآنية ولائحة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وتم تناول رؤية القرآن الكريم أيضاً لعملية الإجهاض؛ ورؤية القوانين الوضعية كذلك لهذا الموضوع. وتحدث المقال أيضاً عن العقوبات الجزائية؛ كالقصاص وحكم

* عالم دين، أستاذ البحث الخارج في مشهد.

الإعدام بالنسبة للمرتد والحربي، على اعتبار أن هذه التشريعات تأتي في إطار حق الحياة الإنسانية، والتي واجهت حملة انتقادات ومعارضة شديدة من البعض.

حق الحياة

من بين الحقوق التي أقرتها الأديان والمذاهب والمدارس البشرية المختلفة يعتبر حق الحياة والوجود -بالنسبة للإنسان- المصدر الرئيس لجميع الحقوق.

ولو تناولنا أي حق من حقوق الإنسان أو نظرنا إلى أية حالة مثالية يسعى الإنسان إلى الوصول إليها؛ سنجدها مرتبطة بشكل مباشر بحياة الإنسان ووجوده، فمن أراد أن يتسلق سلم الكرامة والكمال الإنساني، ويرتفع إلى أعلى درجات السمو والرفعة لزمه أن يتمتع بالحياة والوجود أولاً، ومن الضروري أن يكون الإنسان على قيد الحياة لكي يتمتع بمباهج الطبيعة والإبداع الإلهي في الكون، وعلى هذا الأساس شبّه القرآن الكريم الحياة برأس المال الحقيقي، واعتبر أن كل مكسب آخر بإزاء ذلك هو كالصفقات التجارية قد يكون رابحاً وقد يتعرض للخسران.

ولكي نتحدث عن حق الحياة والوجود بوضوح أكثر علينا أولاً أن نقوم بتعريف الحياة، فهل يا ترى للحياة -حسب تعبير الفلاسفة وأرباب المنطق- جنس وفصل حتى يمكن وضع حدّ وتعريف لها، أم أن الحياة لا تدخل في إطار أي جنس (حسب تقسيم المناطقة)، وهي فريدة من نوعها؟

ما عرفناه حتى اللحظة هو أن كل من أراد أن يضع تعريفاً للحياة تحدث عن معالمها، ونتائجها، وآثارها التي تتركها. هذا في حين صرّح آخر بأنه لا يمكن تعريف الحياة، وبالذات التعريف المنطقي الذي يعتمد على تقسيمات النوع والجنس والفصل.

تعريف الحياة لدى علماء الأحياء

لم يتمكن علماء الأحياء من إعطاء تعريفٍ دقيقٍ وكاملٍ (جامع مانع) للحياة لكنهم خرجوا ببعض الآراء في هذا المجال نذكر منها:

يعرّف (بيتشا) الحياة فيقول: «الحياة هي منظومة قادرة على مقاومة الموت».

بينما يقول كاباني في هذا الصدد: «ليست الحياة سوى استقبال المحرِّكات وتطبيق الحركات الناجمة عنها».

وعرّف بكلار الحياة بقوله: «تتلخص الحياة بشكل عام في تحوّل جسم الكائن الحي ولفترة معينة إلى مركز لاستقبال المواد اللازمة من الخارج ولإخراج المواد الزائدة».

ووصف ليترة الحياة قائلاً: «الحياة عبارة عن تفاعل العناصر الخاصة بالمادة الحية، ومادات هذه المادة الحية في حالة تفاعل مستمر فإن خصوصياتها تبقى قائمة على الدوام،

وأهم تفاعل لهذه العناصر هي حالة التغذية».

ويقول البروفيسور (روفير) في هذا الصدد: «الحياة هي حالة حركية (ديناميكية) استمرت على هذا النشاط منذ سالف العصور وحتى يومنا هذا وهي ذاتية الحركة فلا تصدر عن ظاهرة أخرى، وهي ترتبط بشكل خاص بالكائنات التي تستند إليها، وتظهر بشكل مميز من خلال تناسق الأنشطة المختلفة للخلايا والتي لها الدور الكبير في بقاء الحياة واستمرارها»[١].

وهذه التعريفات كما هو واضح ليست تعريفات جامعة - مانعة، بل إنها لم تتناول المفهوم الحقيقي للحياة، وإنما أشارت إلى معالمها وآثارها فحسب.

التعريف الفلسفي للحياة

كتب العلامة الطباطبائي يقول: «الحياة فيما عندنا -من أقسام الحيوان- كون الشيء بحيث يدرك ويفعل»[٢].

وكما هو واضح فإن هذا التعريف يتحدث عن الكائن الحيّ أكثر مما يتحدث عن الحياة ذاتها، إضافة إلى أنه ينظر إلى معالم الحياة لا إلى طبيعة الحياة وماهيتها.

وللمحقق (القوشجي) تعريف مشابه للتعريف السابق يقول فيه: «واختلفوا في معنى الحياة، فقال جمهور المتكلمين أنه صفة توجب صحة العلم والقدرة. وقال الحكماء؛ وأبو الحسين البصري، من المعتزلة: إنها كونه بحيث يصحّ أن يعلم ويقدر»[٣].

وعلى الرغم من إن هذا التعريف تناول الحياة دون الكائن الحيّ، إلا أنه أيضاً تحدث عن معالم الحياة وآثارها ولم يتناول حقيقة الحياة وماهيتها.

لكن العلامة الطباطبائي تحدث في تفسير الميزان عن الموضوع بشكل أدق فقال: «الموجودات وجودها على قسمين: قسم منها لا يختلف حاله عند الحس ما دام وجوده ثابتاً كالأحجار وسائر الجمادات، وقسم منها ربما تغيرت حاله وتعطلت قواه وأفعاله مع بقاء وجودها على ما كان عليه عند الحس، وذلك كالإنسان وسائر أقسام الحيوان والنبات فإنا ربما نجدها تعطلت قواها ومشاعرها وأفعالها ثم يطرأ عليها الفساد تدريجاً، وبذلك أذعن الإنسان بأن هناك وراء الحواس أمراً آخر هو المبدأ للإحساسات والإدراكات العلمية والأفعال المبتنية على العلم والإرادة وهو المسمى بالحياة ويسمى بطلانه بالموت، فالحياة نحو وجود يترشح عنه العلم والقدرة. وقد ذَكَرَ الله سبحانه هذه الحياة في كلامه ذكر تقرير لها، قال تعالى: ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى ﴾[٥]، وقال تعالى: ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الأَحْيَاءُ وَلاَ الأَمْوَاتُ ﴾[٦]، وقال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾[٧]، فهذه تشمل حياة أقسام الحي من الإنسان والحيوان والنبات»[٨].

وعلى الرغم من التشابه بين هذا التعريف والتعريف الذي جاء في كتاب نهاية الحكمة؛ إلا أن

قوله: «فالحياة نحو وجود يترشح عنه العلم والقدرة» يتمتع بدقة أكبر، إذ تم تعريف الحياة ذاتها وليس الكائن الحي، لكن الإشكال الذي يعاني منه هذا التعريف كما هو واضح هو إنه يسعى من جهة إلى جعل مفهوم الكائن الحي يشمل الحيوان والنبات، ولكنه من جهة أخرى يعتبر أن الكائن الحي له إحساس، كما أنه يعتبر العلم والقدرة من مظاهر الحياة. ولو قبلنا جدلاً وبلغة شاعرية بأن للنبات إحساس؛ فكيف يمكننا أن نثبت أنه يتمتع بالعلم والقدرة أيضاً.

وإضافة إلى ذلك لو كان يقصد بالعلم (الذي جاء في تعريف العلامة الطباطبائي والفلاسفة الآخرين)، هو المعرفة التي تقابل الجهل، فإذن يجب اعتبار المجانين كائنات غير حية ولا تتمتع بأي حق في هذا المجال؛ فكيف بالحيوانات والنباتات التي لا تتمتع بالعلم هي الأخرى. أما لو كان المقصود هو الشعور الحيواني، ففي هذه الحال لو شمل التعريف الحيوانات، فهناك شك أن يشمل المجانين أيضاً، في حين لا مجال للنبات في هذا التعريف مطلقاً، إلا أن يكون المقصود من التعريف هو حياة الحيوان بشكل عام.

إذن، يجب أن نعترف أن الحياة ليست قابلة للتعريف أبداً، بل يمكن الحديث عنها من خلال الحديث عن معالمها وآثارها فحسب.

وبالإمكان أن نذكر عدداً من أهم عناصر ومستلزمات الحياة؛ والتي اتخذ البعض منها الصفة العمومية فشمل النبات والحيوان والإنسان، في حين شمل البعض الآخر منها نوعاً خاصاً من الحيوانات، وهذه العناصر هي:

١- عنصر التناسل، فتتكون جميع الكائنات الحية بواسطة البيضة، أو النطفة وتمتلك هذه الكائنات في سنّ معين القدرة على إنتاج البويضة أو النطفة.

٢- عنصر الغذاء؛ فجميع الكائنات الحية سواء كان نباتاً أو حيواناً أو إنساناً يتناول نوعاً من الغذاء، وإذا لم يصل إليه هذا الغذاء؛ فإنه يموت لا محالة. والغذاء هنا يشمل الماء والمواد الضرورية الأخرى أيضاً.

٣- عنصر النمو، فالكائن الحي ينمو مع مرور الزمن فيبدأ كبرعم أو صوص أو جنين لينمو وينتهي به المطاف ليكون نباتاً أو حيواناً أو إنساناً بالغاً.

٤- عنصر التنفس، فيعتبر التنفس عنصراً مهماً للأنواع المختلفة من الحيوانات والنباتات. وتتنفس النباتات على الرغم من صعوبة إدراكه إلا أنه بالإمكان قياسه من خلال بعض الأدوات العلمية الحديثة.

٥- الترميم الذاتي، فإذا تعرض جسم الكائن الحي إلى أضرار، ففي كثير من الأحيان يقوم الكائن الحي بترميم هذه الأضرار بشكل طبيعي، وهناك أنواع من الحيوانات -في حال لو شُطرت إلى قسمين- بإمكان كل قسم منها أن يرمم نفسه بنفسه.

٦- الصراع من أجل البقاء، تسعى الكائنات الحية إلى حماية نفسها وحياتها من جميع المخاطر التي قد تحدق بها.

٧- الإحساس.

٨- القدرة على ممارسة النشاط والأعمال الخاصة، والحيوان والإنسان يمتلكان هذه القدرة والإمكانية.

٩- العلم؛ والذي يختص به الإنسان وحده.

بداية حياة الإنسان

منذ متى والإنسان على قيد الحياة؟ ومتى أصبح قتله حراماً؟ ومتى شرّع القصاص لذلك؟ وهل إن الدية الكاملة لقتل الجنين ترتبط بولوج الحياة فيه؛ أم أن دية الجنين لا ترتبط بهذا الموضوع أصلاً؟

المشهور لدى علماء الشريعة أن الجنين تدبّ فيه الحياة بعد أن تلجه الروح وهو في الشهر الرابع، أما في علم الطب فإن هنالك اختلاف في اللحظة التي تبدأ فيها الحياة، فالبعض يرون أن حياة الجنين تبدأ منذ اللحظة التي تتم فيها عملية لقاح النطفة داخل الرحم، بينما رأى البعض الآخر أن الحياة على عدة أقسام:

١- حياة الخلية، وهي موجودة في النطفة.

٢-حياة الأنسجة؛ وهي التي تتكون مع تكاثر الخلايا وانقسامها داخل جدار الرحم، واستمرار عملية الانقسام هذه التي تبدأ منذ الأسبوع الثاني عشر من فترة الحمل.

ويعتقد البعض الآخر أن الحياة لا تبدأ من فترة استقرار النطفة في الرحم بل من اللحظة التي تبدأ فيها عملية التلقيح بين النطفة والبويضة والتصاق هذه البويضة بعد تلقيحها بجدار الرحم.

وقال البعض: إن الحياة تدبّ من اللحظة التي تنقسم فيها الخلية إلى ستة عشرة خلية. وهذه العملية تستغرق أربعة إلى خمسة أيام «وبالتالي فإن تحوّل الخلية الواحدة إلى ستة بلايين خلية يحتاج إلى كل فترة الحمل والتي هي مائتين وثلاثة وثمانين يوماً»[٩].

لكن البعض الآخر قال: إن المشهور بل المحسوس هو أن الحياة على ثلاثة أنواع هي:

١- الحياة النباتية.

٢- الحياة الحيوانية.

٣- الحياة الإنسانية.

فحياة الجنين منذ نشأته وحتى اللحظة التي يدبّ فيه الإحساس والحركة الإرادية تعتبر حياة نباتية، وبعد أن يبدأ الإحساس وتدبّ الحركة يكون الجنين قد وصل إلى مرحلة الحياة الحيوانية، وما أن تجله الروح حتى يتحوّل إلى الحياة الإنسانية، وبعد ذلك يمرّ الإنسان بمراحل من حياته يحصل إثرها على أنواع أخرى من الحياة كل واحدة منها تختلف عن سابقتها[١٠].

لكن متى تلج الروح في جسم الإنسان وبالتالي تبدأ الحياة الإنسانية؟

لم يشر القرآن الكريم -كما يبدو- إلى اللحظة التي ترتبط فيها الروح بالجسد إلا في مكان واحد وهو الآية التالية:

﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾[١١].

لعل المقصود من قوله تعالى: ﴿ خَلْقًا آخَرَ ﴾ في هذه الآية هو لحظة ارتباط الروح بالجسد، لأن صفة (الخلق الآخر) لا يمكن أن تنسب إلى موضوع آخر غير ارتباط الروح بهذا الجنين، وانتهاء الآية بالقول: ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ هو دليل آخر على هذا المعنى، وهناك بعض الروايات الصحيحة التي تدعم هي الأخرى هذه الرؤية، لكن رغم ذلك لا يمكن من خلال هذه الآية معرفة اللحظة التي ترتبط فيها الروح بالجسد، إلا أن المستفاد منها هو أن ولوج الروح في الجسد لا يكون إلا بعد أن ينبت اللحم وينمو العظم، وحتى لو تمكن العلم الحديث من تحديد الفترة الدقيقة التي ينبت فيها اللحم على العظم فإن ذلك لا يعني أنه تمكن من تحديد اللحظة التي تدخل فيها الروح الجسد، لأن الآية لا تقول إن دخول الروح في الجسد يتم فور أن يكسو اللحم العظم، بل إن ظاهر قوله: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ ﴾ أن هناك فاصلة زمنية بين الحادثين.

ولم يتم أيضاً في الروايات تحديد اللحظة التي تلج فيها الروح الجسد، فهل يحدث ذلك -على سبيل المثال- مع بداية الشهر الخامس -أي بعد مئة وواحد وعشرين يوماً- أم أن الممكن أن يحدث بعد ذلك»[١٢].

ولعل هذا هو السبب الذي دفع بصاحب الجواهر ليقول في باب الديّات:

«ظاهر الأصحاب عدم اعتبار مضي الأربعة أشهر في الحكم بحياته على وجه يترتب عليه الدية، وإن قال الصادق عليه السلام في خبر زرارة[١٣]: «السقط إذا تم له أربعة أشهر غسل» وأفتى بمضمونه الأصحاب إلا أن ذلك لا يقتضي تحقق العنوان في المقام»[١٤].

حق الحياة في القرآن الكريم

تحدث القرآن الكريم عن نوعين من الحياة الإنسانية؛ الأولى: هي الحياة المادية، والثانية: هي الحياة المعنوية والروحية؛ لكن ما يبحثه هذا المقال هو الحياة المادية فقط.

تناول القرآن الكريم حق الحياة بصورة جدية، حتى إنه لم يحظَ أي حق من الحقوق الأخرى في القرآن الكريم بمثل ما حظي به حق الحياة من اهتمام.

الحياة أعظم موهبة إلهية للإنسان:

في المفاهيم القرآنية تعتبر الحياة من المواهب الأساسية التي منحها الله تعالى للإنسان.

يقول تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[١٥].

ولكي تتم المحافظة على هذا الحق بشكل صحيح بحيث لا يتعرض لاعتداء الآخرين، شرّع القرآن الكريم لمن يتعرض لحق الناس في الحياة؛ أشد أنواع العقوبات، فيقول تعالى:

﴿ وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾[١٦].

ويقول أيضاً: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾[١٧].

ولكي يؤكد القرآن على أهمية المحافظة على الحياة يطرح مفهوماً لم تسبقه به الدساتير والقوانين الأخرى، فهو يعتبر أن إحياء نفس إنسان واحد هو بمنزلة إحياء جميع الناس، وأن قتل شخص واحد هو بمثابة قتل جميع الناس فيقول تعالى:

﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا... ﴾[١٨].

عقوبة من يهدِّد حياة الآخرين:

يقول الله تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا ﴾[١٩].

ويقول أيضاً: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[٢٠].

في هاتين الآيتين يتحدث القرآن الكريم عن عقاب القتل المتعمد وهو القصاص بينما يتحدث في الآيات اللاحقة عن دفع الدية تكفيراً وعقاباً للقتل غير المتعمد.

حكم القتل غير المتعمد:

يقول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنْ اللّهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾[٢١].

حق الحياة في الوثيقة الإسلامية لحقوق الإنسان:

تم تناول حق الحياة ومستلزماتها في الوثيقة الإسلامية لحقوق الإنسان التي كتبتها وصادقت عليها الدول الإسلامية عبر منظمة المؤتمر الإسلامي، وقد تم وضع مجموعة من

الضوابط من أجل الحفاظ على هذا الحق؛ يمكن ملاحظتها من خلال المواد الأربع التالية:

المادة الثانية:

أ ـ الحياة هبة الله وهي مكفولة لكل إنسان، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه، ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعي.

ب ـ يحرم اللجوء إلى وسائل تفضي إلى إفناء النوع البشري كلياً أو جزئياً.

ج ـ المحافظة على استمرار الحياة البشرية إلى ما شاء الله واجب شرعي، سواء كانت هذه المحافظة أمام اعتداء الآخرين، أو اعتداء الفرد على نفسه كالانتحار مثلاً، أو الاعتداء على حياة الآخرين.

د - لا يجوز الإجهاض دون ضرورة شرعية.

المادة السابعة عشرة:

أ ـ لكل إنسان على مجتمعه ودولته حق الرعاية الصحية والاجتماعية، وتهيئة جميع المرافق العامة التي يحتاج إليها في حدود الإمكانات المتاحة.

ب ـ تكفل الدولة لكل إنسان حقه في عيش كريم يحقق له تمام كفايته وكفاية من يعوله، ويشمل ذلك المأكل والملبس والمسكن والتعليم والعلاج وسائر الحاجات الأساسية.

ملاحظة: يحصل على الرعاية الاجتماعية والعيش الكريم، من لم يتسبب بإرادته في سلب هذه الرعاية منه.

المادة الثالثة:

أ ـ في حالة استعمال القوة أو المنازعات المسلحة لا يجوز قتل من لا مشاركة لهم في القتال كالشيخ والمرأة والطفل. وللجريح الحق في أن يُداوى، وللأسير أن يُطعَم ويُؤوى ويُكسى. ويحرّم التمثيل بالقتلى. ويجوز ـ من حيث المبدأ ـ تبادل الأسرى وتلاقي واجتماع الأُسَر التي فرقتها ظروف القتال.

ب ـ لا يجوز قطع الشجر ولا يُتلَف الزرع والضرع، ولا تُخرّب المباني والمنشآت للعدو بقصف أو نسف أو غير ذلك إلاّ لضرورة شرعية مقتضية.

المادة العشرون:

لا يجوز القبض على إنسان أو تقييد حريته أو نفيه أو عقابه بغير موجب شرعي ولا يجوز تعريضه للتعذيب البدني أو النفسي، أو أي نوع من المعاملات المذلة أو القاسية أو المنافية للكرامة الإنسانية. كما لا يجوز إخضاع أي فرد للتجارب الطبية أو العلمية إلا

برضاه وبشرط عدم تعرض صحته وحياته للضرر، كما لا يجوز سن القوانين الاستثنائية التي تخول ذلك للسلطات التنفيذية.

وفي المادة الثالثة من اللائحة العالمية لحقوق الإنسان جاء التالي: «لكل شخص الحق في الحياة، والحرية والأمن».

حق الحياة وقتل الذرية:

أحد أنواع القتل الذي ظهر عبر التاريخ والذي لا يزال -وللأسف- منتشراً حتى يومنا هذا -مع بعض الاختلاف- هو قتل الذرية، وهي الجريمة التي كانت -ولا تزال- تحدث تحت ذريعة غسل العار أو بحجة الفقر والعوز، وقد تصدى القرآن الكريم لمحاربة هذه الظاهرة ومنعها بشكل كامل حيث قال:

﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ مِنْ إِمْلاَقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[٢٢].

لقد تحدثت الآية -بعد أن بيّنت المحرمات الإلهية ونهت عن الشرك وأمرت بالإحسان- عن قتل الأولاد والذرية وأكدت على حرمته، وجعلت مسألة قتل النفس مساوية لقتل الأولاد والذرية، ويبدو أن أحد العوامل الأساسية لقتل الذرية -في السابق وكما هو الحال اليوم- هو الخوف من الفقر والعوز، ويبدو أيضاً من هذه الآية أن قتل الذرية لم يكن محدوداً بوأد البنات لأن وأد البنات لم يأتِ في الواقع بسبب الفقر والعوز بل من أجل غسل العار (الذي كان يحس به الأب الذي رزق بالبنت)! ولهذا يمكن القول: إنهم كانوا يقتلون الذكور أيضاً لأسباب أخرى.

لكن هناك نقطة أساسية كانت السبب في حصر أمر القتل والوأد - بالدرجة الأولى- بالبنات، وهي؛ أنهم كانوا يعتبرون الذكور طاقة قتالية وإنتاجية، بينما لم تكن البنات كذلك؛ بل وكُنَّ عالة على الآخرين، ولم تكن الفتاة -سواء في بيت الأب أو في بيت الزوج- سوى مصدر للاستهلاك ومحطة للمزيد من الإنفاق، بينما كانت -في اعتقاد عرب الجاهلية- تعتبر مصدراً للعار وسبباً للفقر والعوز، الأمر الذي أوجد الاعتقاد لدى المفسرين بأن قصد الآية هو وأد البنات بالذات دون غيرهن[٢٣].

يقول تعالى: ﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلاَدَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمْ اللّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴾[٢٤].

إن البنات الموؤودات كُنَّ مظهراً للعار الدائم في العهد الجاهلي وقد تحدث القرآن الكريم عن ذلك بحماس شديد، وأشار إلى العقوبات الأخروية التي تنتظر من يقوم بذلك في يوم القيامة، وخاطب فطرة هؤلاء المتحجرة بأسلوب عاطفي وذلك محاولة منه لاجتثاث

هذه الظاهرة اللا إنسانية من المجتمع فيقول تعالى:
﴿ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴾[٢٥].

وعملية قتل الذرية قد تحدث قبل ولادة الطفل أو بعدها، فبخصوص القتل بعد الولادة؛ فإن عهد الجاهلية لم يشهد ضوابط قانونية وأخلاقية تمنع ذلك، وعلى العكس؛ فقد كان الأب يعتبر هو المالك الوحيد لولده وهو إنسان كامل يعيش بين الناس، فكيف هو الحال بالنسبة للجنين وإجهاضه، حيث إن قتله وإجهاضه قد يكون أسهل بكثير.

وفي الوقت الحاضر فقد اعتبرت الدول -من خلال قوانينها الخاصة وكذلك القانون الدولي- أن قتل الذرية هو قتل يوجب عقوبات لمرتكبه.

الإجهاض:

لكن القضية المطروحة حالياً والتي تعتبر شكلاً آخراً لقتل الذرية هي عملية الإجهاض والتي لم تشرّع حتى الآن قوانين لمنعها أو تحدد عقوبات تتناسب مع حجمها.

فهل يعتبر الجنين كائناً حياً وبالتالي هو إنسان بمعنى الكلمة؟ أم أنه مجرد شيء فاقد للإنسانية وجزء من ممتلكات أبويه أو أحدهما؟.

الأمور التي تدفع الناس إلى ممارسة عملية الإجهاض هي على قسمين رئيسين:

القسم الأول: الدوافع القانونية والشرعية؛ وذلك نتيجة للخطورة التي قد يشكلها استمرار الحمل على حياة الأم، أو على صحتها.. أو الصعوبة البالغة (ما يُسمى في الفقه بالحرج) التي قد تواجه الأم في المستقبل إذا ما بقي الجنين في أحشائها.. أو موت الجنين.. أو وجود عيوب كبيرة فيه.. أو إصابته بمرض عضال.. أو كون الجنين هو نتيجة لعملية جنسية غير شرعية سواء كانت عن رضا أو اغتصاب.

القسم الثاني: الأعذار الواهية التي يتمسك بها البعض؛ كالحفاظ على الصحة النفسية لبقية أعضاء الأسرة، وهذا أمر غريب لأنه كيف يمكن سلب الحياة من شخص ما من أجل تأمين الراحة لغيره.. أو بسبب ازدياد عدد الأولاد.. أو بسبب تقارب الفترة التي تفصل بين الحملين.. أو بسبب عامل السن لدى الأم، كصغر سنّها أو كبر السن.. أو لإخفاء الحمل.. أو عدم الرغبة في الحصول على الذرية.. أو حدوث الحمل خلافاً للتوقع سواء من قبل الزوج أو غيره.

ما يحدث في الوقت الحاضر، ومن أجل تسهيل عملية التقارب الجنسي في بعض البلدان ورفع جميع الموانع في هذا السبيل -هذا إلى جانب التسهيلات القانونية الموجودة والتي منحت تحت ذرائع مختلفة كتعزيز الحرية الفردية وغيرها- فإن جميع الوسائل المتبعة لمنع الحمل أخذت طابعاً قانونياً، وأصبح بإمكان من لا ترغب في استمرار حملها أن تجري عملية الإجهاض دون أي محذور قانوني أو وازع أخلاقي.

والأمور التي مررنا على ذكرها تعتبر في الكثير من البلدان من الموارد القانونية التي يسمح القانون بالإجهاض بسببها. بينما مجرد طلب الأم -في دول أخرى كبريطانيا مثلاً- يعد مبرراً قانونياً كافياً للطبيب كي يجري عملية الإجهاض لها، وقد أثارت هذه القضية ضجة كبيرة في وسائل الإعلام البريطانية وعبر الكثير من الناس عن سخطهم واعتراضهم بوجه المجلس التشريعي في هذا البلد.

نتائج تشريع الإجهاض:

تسبب إضفاء الشرعية على الإجهاض في أن ينتهي٢٥٪ إلى ٤٠٪ من حالات الحمل إلى الإجهاض العهدي، ففي الولايات المتحدة وفي عام ١٩٨٣ سجلت ٢٥ مليون حالة إجهاض متعمد؛ بينما وصل هذا العدد في العام الذي تلاه أي ١٩٨٤ إلى أربعين مليون حالة[٢٦].

وفي الكثير من الأحيان يؤدي الإجهاض إلى موت الأم، أو أصابتها ببعض الأمراض والعاهات المستديمة؛ كالعقم الدائم مثلاً، هذا إلى جانب الآثار السيئة التي يتركها الإجهاض في كثير من البلاد.

فالإجهاض الذي يشرع بسبب الخوف من النمو السكاني أو الفقر أو غير ذلك من الذرائع المشابهة وخصوصاً عندما لا تكون هنا أسباب طبية وقانونية واقعية فإنه بلا شك يكون أحد مظاهر قتل الذرية.

فالإجهاض وتشريعه بالشكل القائم حالياً ترك علامة سؤال كبيرة على الحجة التي يتذرع بها البعض من تشريع هكذا قوانين كالقول مثلاً؛ أنها جاءت من أجل القيم الإنسانية لكنها -في الواقع- أعطت صورة كريهة للحضارة الغربية. هذا في وقت حرّم الإسلام الإجهاض بشدة وخصوصاً عندما يتم تحت ذريعة الفقر وغيرها من الذرائع الواهية، ويعتبر أن الجنين الحيّ في بطن أمه هو بمنزلة الإنسان الحيّ وتجري عليه أحكامه، وإجهاضه بمثابة قتل النفس المحترمة. وهذا الأمر يشمل أيضاً الجنين الذي يمرّ في مراحل تشكله الأولى حيث إن إجهاضه محرّم ويستوجب دفع الدية أيضاً[٢٧].

الانتحار:

والجانب الآخر من القتل هو قتل الإنسان نفسه، أو ما يعبر عنه بالانتحار، والذي قبحه القرآن الكريم وحرّمه بشدة. يقول تعالى في هذا المجال:

﴿ وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾[٢٨]. هذا بالطبع إذا فسرنا عبارة ﴿ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ بمعناها الظاهري..

لكن القرآن الكريم لم يتوقف في دفاعه عن حق الحياة عند حدود تحريم القتل فقط،

بل إنه شرع عقوبة شديدة للقتل وهي القصاص، فالقصاص -بالإضافة إلى أنه منع من هدر الدماء واندلاع الاقتتال بين الأسر والقبائل- تمكن من جعل عملية القتل عملاً مكروهاً في ثقافة المجتمع المسلم.

وتمكن القرآن الكريم من خلال تشريع عقاب شديد لمن يرتكب قتلاً متعمداً أن يوجد حالة رادعة بحيث يمنع الأشخاص من الاقتراب نحو الخطوط الحمراء المتمثلة في حق الحياة للآخرين، وهذا على نقيض ما ذهب إليه الفكر الليبرالي الذي يرفض القصاص؛ وبالتالي جعل القتلة والمجرمين يشعرون بالأمان بل ودفعهم إلى التمادي في أفعالهم وتعريض الكثير من الأرواح للخطر، في حين لو جرى العمل بالقصاص فإن الكثير من الأرواح ستكون في مأمن من القتلة والمجرمين. يقول الله تعالى في هذا المجال:

﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[٢٩].

التحديات التي تواجه حق الحياة

قام بعض المخالفين للدين والمتأثرين بالنظريات الغربية في مجال حقوق الإنسان بتوجيه انتقادات للقرآن الكريم، وادعى هؤلاء أن تشريع القرآن للقتل في بعض الموارد يتناقض مع مبدأ حق الحياة للإنسان.

ومن الموارد التي قيل إنها تتناقض مع مبدأ حق الحياة هو تشريع القصاص، وإعدام الشخص المرتد، وكذلك إعدام المحارب لله وللرسول[٣٠].

يرى البعض أن الهدف من القصاص هو غسل الدم بالدم ويقول: إن الدم لا يمكن أن يغسل الدم والمفروض أن تشرع عقوبة أخرى للقتل بدل القصاص.

لكن الواقع أن القصاص يمنع الناس من التفكير بالقتل، فالذي لم يحترم حق الآخرين في الحياة وارتكب جريمة القتل المتعمد قام -في الواقع- بتعريض أرواح أفراد المجتمع جميعاً للخطر، فهو لم يحترم هذا الحق الثمين وبالتالي شرّع قانون القتل داخل المجتمع، والذي قام بعملية القتل لمرة واحدة لا يُضمن أن لا يعيد الكرة مرة أخرى ويقوم بعملية قتل ثانية وثالثة.. على الخصوص عندما لا يُردع بعقوبة تتناسب مع حجم جريمته.

وعندما تتم عملية كتابة تشريع القوانين على أيدي خارقي القانون فإن هؤلاء سوف يسعون إلى التخفيف من حدة العقوبات المفروضة في هذا القانون والتقليل من فرص العمل بها وتنفيذها، ولهذا فإن الأشخاص الذين يتباكون لتنفيذ حكم القصاص بحق القتلة والمجرمين ويسكبون دموع التماسيح في هذا المجال هم في الواقع قلقون على أنفسهم لا على حق الحياة في المجتمع الإنساني، وذلك لأن المصالح الاقتصادية والسياسية لأمثال هؤلاء متى ما تعرضت للخطر فإنهم لا يتورعون من القيام بالمجازر الجماعية بحق الأطفال والنساء العزل ثم يقومون بالتغطية على كل ما فعلوه.

وهنا نقطتان تستحقان الالتفات إليهما في هذا المجال، وهما:

الأولى: لا يمكن لأي تشريع أن يدير شؤون المجتمع الإنساني ويطبق العدالة ما لم ينص على عقوبات مناسبة للجرائم.

الثانية: إن العقوبة شديدة في حد ذاتها، وهذه الشدة تسلب من المحكوم حقاً ما ويكون حالها بذلك حال السجن والغرامة المالية التي تشكل نوعاً من الضغط على المجرمين، وشدة العقوبة جاءت من أجل الحدّ من الجريمة، ليس الجريمة التي اقترفت، بل الحد من الجرائم التي قد تحدث في المستقبل.

وما يثير التعجب هو إن بعض المنتمين إلى الفكر الشيوعي -هذا الفكر الذي تركت جرائمه البشعة آثارها الدائمة على التاريخ؛ بعد أن حكم على عدد كبير من الناس بالموت وتحت حجج واهية- يقودون حملة انتقادات ظالمة، ضد حكم القصاص في الإسلام ويصفونه بالحكم الإسلامي المتوحش.

ولو تمت دراسة القصاص بعيداً عن روح العداء والكراهية والأحكام السلبية المسبقة وبأسلوب علمي حيادي لكان واضحاً للعيان أن القصاص راعى مسألة الردع إلى جانب رعايته للعواطف الإنسانية، لأن الإسلام لا يصر على إجراء القصاص في كل الحالات، بل إنه وضع إلى جانب القصاص عدة خيارات أخرى وعلى رأسها العفو، فمع العفو يُعفى القاتل من كل العقوبات، هذا إلى جانب أن عملية القصاص لا تُنفذ بالقاتل إلا مع توفر عدة شروط هي:

- سلامة القاتل العقلية.
- أن تكون الجريمة متعمدة.
- عدم قبول أولياء المقتول للدية.
- عدم عفو القاتل من قبل أولياء المقتول.

وعلى هذا الأساس فإذا كان القاتل مجنوناً أو يعاني من بعض الاختلالات العقلية، أو حدث القتل خطأً، أو رضي أولياء المقتول بأخذ الدية، أو العفو عن القاتل، فلا يقتص من القاتل أبداً، أي إن في حكم القتل المتعمد خيارات أخرى غير القصاص، ولكن ما يثير الدهشة هو أن المعارضين لأحكام الدين لم يتحملوا عناء دراسة كل نظرية الإسلام بشأن القصاص، حيث يقول الله تبارك وتعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[٣١].

وعلى هذا الأساس فإن حكم القصاص في الإسلام -إضافة إلى حالة الردع التي

يوجدها- فإنه يغلق الأبواب أمام التفكير بالانتقام الذي يأتي بعد القتل سواء على الصعيد القومي أو العنصري، وهو ما شهدناه في بعض العادات الغابرة، فبسبب مقتل شخص واحد كانت أعداد كبيرة من الجانب الآخر تتعرض للقتل والإبادة، وهذا ما قد تفعله الشعوب التي تدعي التحضر أيضاً؛ حيث يقوم بعض حكام العالم الغربي والكيان الصهيوني بشكل خاص وبالاعتماد على قدراتهم العسكرية بما هو أسوء من ذلك.

إذن فيجب ألَّا نتصور أن العادات الجاهلية التي سبقت الإسلام قد ولّت وسوف لن تعود مرة أخرى وبالتالي نعتقد أنه لا حاجة إلى إجراءات احترازية لذلك.

وقد حاول البعض الآخر ونتيجة لوقوعهم تحت تأثير الجهات المخالفة للدين أن يحاربوا القصاص بشكل آخر وذلك بزعمهم أن عهد القصاص قد انتهى وذهب مع الماضي، وقالوا في هذا المجال: «إن القرآن يرى أن القصاص حياة وذلك لكون القصاص كان يعني في الجاهلية قتل مئات الأشخاص، وبالتالي جاء الإسلام وحكم بأن يقتص من القاتل فقط لا غير، فأنقذ بذلك المئات من الأشخاص من الموت الثأري الانتقامي[٣٢] أما في الوقت الحاضر حيث بالإمكان زج القاتل في السجن إلى الأبد فإن القصاص ليس حياة بل هو ممات». فالروح التي تتمتع بها القوانين القرآنية لا تود أن يتعرض شخصٌ ما للقتل ولهذا فلو أمكن أن يعاقب القاتل بصورة أخرى غير الإعدام فإن القرآن سيبارك ذلك قطعاً.

إن التوصل إلى رأي صائب في هذا المجال لا يحتاج إلى دراسة معمقة في القرآن فحسب، بل يحتاج إلى دراسة متعمقة أيضاً في جميع المصادر الدينية والتشريعية، ونحن لا ندّعي الخوض في هكذا دراسة في هذه المحاولة، إلا أننا نشير إلى أمر مهم وهو أن أي اهتمام بحقوق الإنسان وسلامة المجتمع يستحق كل التقدير، لكن يجب ألَّا نغفل عن أمر مهم آخر وهو أن ضحالة المعرفة والتجربة البشرية أثبتت حتى الآن بأن الكثير من الإجراءات البشرية لحماية حقوق الإنسان قد وصلت إلى طريق مسدود، وباءت بالفشل، ومع مرور الزمن تم إعادة النظر في كثير من هذه القوانين أو تم وضع استثناءات غير منطقية لها.

وأكبر دليل على فشل الإجراءات المتبعة لحماية سلامة المجتمع الإنساني وضمان الأمن لأرواح الناس وأموالهم هو الإحصائيات العجيبة التي تصدر حول مستوى الجرائم في البلدان الغربية والأوروبية وهي البلدان التي تدعي مراعاتها لحقوق الإنسان وامتلاكها لأفضل القوانين على الإطلاق. ونحن إذا لاحظنا وجود نسبة صغيرة من تلك الجرائم في البلدان الإسلامية، فإن ذلك بسبب واحد من أمرين؛ إما بسبب عدم التطبيق الصحيح والدقيق للحدود والقوانين الإسلامية، وإما بسبب التأثير الذي تركته الثقافة الليبرالية على العالم، ففي ظل الحرية الإعلامية ونشر مختلف الأفكار والعقائد الضالّة عبر وسائل الإعلام والفضائيات أعدت الأرضية اللازمة لظهور وانتشار الجرائم وأدى ذلك إلى تعريض

الأذهان والأفكار لمختلف السلوكيات والتصرفات السلبية.

حكم المحارب لله وللرسول

في الواقع إن محاربة الله والرسول ليست مجرد مسألة عقائدية فكرية فحسب بل هي عملية تخندق وإعلان الحرب بصورة عملية والسعي من أجل قلب النظام الإسلامي، الذي يحكمه قائد يسعى إلى تطبيق الأحكام الإسلامية.

والمحارب لا يحكم عليه بالإعدام فوراً بل يصدر بحقه هذا الحكم في حال ارتكب جريمة قتل، ولو لم يفعل أجريت عليه أحكام أخرى، فلو نهب أموال الآخرين وقام بقتل شخص ما فحينها يصلب، وإذا نهب مال أحدٍ ما ولم يقتل أحداً فيجري عليه حكم السارق وتقطع يده ورجله من خلاف، وفي حال شهر السلاح ولم يقم بالقتل أو النهب فلا يقتل ولا تقطع يده أو رجله بل يُنفى من البلد[٣٣].

في القوانين الحالية للدول يتم التعامل مع الشخص المعارض للحكومة والذي يرتكب جريمة قتل بشكل مختلف عن الشخص الذي ارتكب جريمة القتل لأسباب شخصية فالأول يتعرض لأحكام أكثر قسوة.

ومن هنا فإن حكم المحارب ليس منفصلاً عن حكم القصاص ويجب أن يبحث في هذا الإطار.

من الأهمية بمكان الالتفات إلى قضية مهمة وهي أن الدول التي أعلنت عن إلغائها لحكم القصاص والإعدام وأرادت من خلال ذلك -كما زعمت- أن تحترم حق الإنسان في الحياة بصورة أكبر، فإنها لم تحترم هذا الحق بشكل مطلق، بل تركت الباب مفتوحاً للكثير من الموارد الاستثنائية.

فقد لا يصدر حكم الإعدام في مثل هذه البلدان بتاتاً إلا أن أي قاضٍ فيها لا يملك الجرأة على منع إرسال الجنود إلى ساحة الحرب التي تشنها سواء كانت هذه الحرب عدوانية ضد شعوب أخرى أم حرب دفاع عن الأرض أو القيم أو المصالح الوطنية.

ولو أراد شخص ما -في هذه البلدان- أن يهاجم شخصاً آخر بهدف قتله فإن بإمكان الشخص الثاني أن يدافع عن نفسه بأية وسيلة حتى وإن أدى ذلك إلى قتل المهاجم، ومن هنا فإن حق الحياة يشترط فيه ألَّا يعرض حياة الآخرين للخطر.

وفي الإسلام أيضاً، حيث يعتبر فيه حق الحياة أساس جميع حقوق الإنسان، فإن القاعدة هي أنه لو قام شخص ما بقتل شخص آخر ظلماً وعدواناً فكأنما قتل الناس جميعاً، وكذلك الحال لو سعى في الأرض فساداً وخراباً وارتكب القتل المتعمد، أما الذين عرّضوا أمن البلد الإسلامي إلى الخطر عندما خانوا حق الله ورسوله فإنهم قد نقضوا حقهم في الحياة، يقول الله تعالى في هذا المجال:

﴿ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾[٣٤].

فقتل النفس وأعمال التخريب هما عاملان يحددان حق الحياة للإنسان، فالذي يستحق أن يتمتع بحق الحياة هو الذي يحترم حق الآخرين في هذه الحياة ولا يسعى إلى حرمانهم من هذا الحق وكذلك لا يسعى إلى خراب الأرض وإشاعة الفساد فيها، لكنه عندما يرتكب هذه الأمور فإن من حق الحكومة الإسلامية أن تسلب منه حقه في الحياة.

والمحاربون لله ولرسوله أيضاً يستحقون الموت لأنهم يرتكبون القتل لدى المواجهة، لكننا أشرنا أيضاً إلى أن المحارب إنما يُحكم عليه بالإعدام لو ارتكب جريمة القتل وإلا فتشمله عقوبات أخرى، يقول الله تعالى في هذا الصدد:

﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنفَوْا مِنْ الأَرْضِ ﴾[٣٥].

فالمحارب أفسد حياته بيده، لأنه سعى إلى سلب الآخرين حقهم في الحياة وبالتالي عليه أن يعرف أنه اختار الموت لنفسه.

فالآيات القرآنية تحدثت بأسلوب واضح عن حق حياة الإنسان ووضعت لهذا الحق شروطاً وأطراً وحدوداً وهي تفرض احترام هذه الحقوق لدى جميع البشر.

يقول الله تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾[٣٦].

ويقول أيضاً: ﴿ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ ﴾[٣٧].

الإنسان وحقه في حياته

إن ما تم التحدث عنه حتى الآن هو ما يمت بحق الحياة للآخرين، لكن في القوانين والأحكام الدينية هنالك موضوع حظي بأهمية كبيرة، ولم يتم طرحه في القوانين والأنظمة الحقوقية الوضعية، وهذا هو في الواقع امتياز للقوانين الدينية.

فعلى الإنسان في القوانين الوضعية أن يراعي حقوق الآخرين في الحياة لكنه غير ملزم بأي شيء إزاء حياته هو، في حين أن للحياة في النظرية الدينية من الأهمية بحيث ليس فقط لا يحق للإنسان أن يعرض حياة الآخرين للخطر، بل ولا يحق له أيضاً أن يلحق الضرر بحياته هو أيضاً.

وعلى هذا الأساس فلو طُرِح هذا السؤال: «هل بإمكان الإنسان أن يتخلى عن حقه في الحياة أم لا؟» فستجد الإجابة لدى القوانين الإلهية تختلف تماماً عن القوانين الوضعية. وقبل أن نتناول هذا الاختلاف علينا أولاً أن نعرف متى وكيف يتم طرح مثل هذا السؤال، فظروفه وأسبابه قد تختلف وبالتالي سيختلف أيضاً الحكم بشأنها.

فالذي يريد أن يتخلى عن حقه في الحياة، هو على إحدى صورتين: الأولى هي بالمعنى

البسيط للكلمة، وهو أن يطلب شخص ما من شخص آخر أن يقوم بقتله على أن يعفيه من عواقب فعلته وذلك بحجة أن المقتول تخلى عن حياته طواعية.

والصورة الثانية هي أن يقدم الشخص على أمر وهو على وعي تام بخطورته وأنه سيؤدي حتماً إلى موته أو يعتقد أن احتمال الموت فيه يتجاوز الـ ٥٠٪، كالدخول في حرب دامية مثلاً أو السير في منطقة الألغام وذلك لفتح الطريق أمام القوات الصديقة في بعض حالات الاضطرار.

ليست الصورة الثانية هي ما نقصده بالطبع، كما وأن مصطلح التخلي عن الحياة لا يشمل هذا المعنى في الواقع، وما نعنيه هو الصورة الأولى التي قد يتكرر حدوثها هنا وهناك؛ كرصاصة الرحمة التي تطلق على الجريح الميؤوس منه أو الذي يئن تحت وطأة الألم أو الذي هو قريب من العدو، وكذلك حقنة الموت التي يحقن بها المرضى الذين يعانون من أمراض مستعصية ويعانون من الأوجاع، ولا أمل في شفائهم، وهي الأمور التي تحدث باستمرار.

فالحكم الظاهري والأولي الذي جاءت به الآيات القرآنية هو أنه ليس للإنسان الحق بأن يعرض نفسه للموت والفناء وهو ما صرحت به هذه الآية الكريمة:

﴿ وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾[٣٨].

فالحياة ليست حقاً قابلاً للتخلي عنه أو منحه للغير؛ كي يكون بإمكان الشخص أن يتخلى عنه ساعة شاء أو يسمح لغيره أن يقوم بقتله.

وهناك تفاصيل واسعة عن أحكام الانتحار وإلحاق الضرر والألم بالنفس والتي تناولتها الروايات والفقه الإسلامي، ويمكن الحصول عليها في المصادر الفقهية الاجتهادية[٣٩] □

الهوامش:

(١) يمكن العثور على هذه التعريفات في كتاب (الحياة والغايات) للبروفيسور (روفير) وهو أستاذ علم التشريح في كلية الطب وأحد أعضاء المجمع اللغوي في باريس.
(٢) نهاية الحكمة للعلامة الطباطبائي، ص٣٧.
(٣) شرح تجريد الاعتقاد، للمحقق القوشجي، ص٣١٤.
(٤) سورة الحديد، الآية ١٧.
(٥) سورة فصلت، الآية ٣٩.
(٦) سورة فاطر، الآية ٢٢.
(٧) سورة الأنبياء، الآية ٣٠.
(٨) الميزان في تفسير القرآن للعلامة الطباطبائي، ج٢، ص٣٢٩.
(٩) الفقه والمسائل الطبية لمحمد آصف محسني، ص٢٨-٣٦.
(١٠) المصدر، ص٣٦.
(١١) سورة المؤمنون، الآية ١٤.
(١٢) تهذيب الأحكام للطوسي، ج١٠، ص٢٨٥ وكذلك الكافي للكليني، ج٧، ص٣٤٥.
(١٣) الكافي ج٣، ص٢٠٦.
(١٤) جواهر الكلام، ج٤٢، ص٣٦٥.
(١٥) سورة البقرة، الآية ٢٨.

(١٦) سورة الإسراء، الآية ٣٣.
(١٧) سورة النساء، الآية ٢٩.
(١٨) سورة المائدة، الآية ٣٢.
(١٩) سورة الإسراء، الآية ٣٣.
(٢٠) سورة البقرة، الآية ١٧٩.
(٢١) سورة النساء، الآية ٩٢- ٩٣.
(٢٢) سورة الأنعام، الآية ١٥١.
(٢٣) يقول البيضاوي في تفسيره لهذه الآية: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ ﴾، مخافة الفاقة وقتلهم أولادهم هو وأدهم بناتهم مخافة الفقر، فنهاهم عنه وضمن لهم أرزاقه، فقال: ﴿ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴾، ذنباً كبيراً لما فيه من قطع التناسل وانقطاع النوع» تفسير البيضاوي، ج٣، ص٤٤٣ ويتحدث الآلوسي عن ذات الآية فيقول: «وعقب سبحانه التكليف المتعلق بالوالدين بالتكليف المتعلق بالأولاد لكمال المناسبة، فقال سبحانه: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ ﴾ بالوأد ﴿ مِّنْ إِمْلاَقٍ ﴾ من أجل فقر أو من خشيته، كما قوله سبحانه ﴿ إملاق ﴾، وقيل الخطاب في كل آية لصنف وليس خطاباً واحداً؛ فالمخاطب بقوله سبحانه ﴿ مِّنْ إِمْلاَقٍ ﴾، من ابتلي بالفقر، وبقوله تعالى: ﴿ خَشْيَةَ إِمْلاق ﴾، من لا فقر له ولكن يخشى وقوعه في المستقبل، ولهذا قدم رزقهم هاهنا في قوله عز وجل: ﴿ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾، وقد رزق أولادهم في مقام الخشية فقيل نحن نرزقهم وإياكم وهو كلام حسن، وأياً ما كان فجملة نحن الخ: استئناف مسوق لتعليل النهي، وإبطال سببية ما اتخذوه سبباً لمباشرة المنهي عنه، وضمان منه تعالى لأرزاقهم، أي نحن نرزق الفريقين لا أنتم، فلا تقدموا على ما نهيتم عنه لذلك.. وقد روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال في حق العزل: ذلك وأد خفي» روح المعاني، ج٨، ص٥٤.
(٢٤) سورة الأنعام، الآية ١٤٠.
(٢٥) سورة التكوير، الآية ٨-٩.
(٢٦) الإنجاب في ضوء الاسلام، ص٢١٠، مع بعض التصرف.
(٢٧) للمزيد من الإيضاح راجع كتاب «الفقه والمسائل الطبية» لمحمد آصف محسني، ص٥٩.
(٢٨) سورة البقرة، الآية ١٩٥.
(٢٩) سورة البقرة، الآية ١٧٩.
(٣٠) للمزيد من التفاصيل راجع مقال: «ارتداد وآزادى عقيده از نگاه قرآن» (بالفارسية) «الارتداد وحرية العقيدة من خلال رؤية قرآنية» للسيد موسى صدر والذي نشرته مجلة «بحوث قرآنية» الفصلية في العدد ٣٤.
(٣١) سورة البقرة، الآية ١٧٨- ١٧٩.
(٣٢) «قال ابن عطية: كانوا في الجاهلية إذا قتل الرجل الآخر حمى القبيلان وتقاتلوا وكان في ذلك موت العدد الكثير، فلما شرع الله القصاص قنع الكل به فذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ العجاب في بيان الأسباب، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي، ج١، ص٤٢٨.
(٣٣) في رواية للإمام الرضا عليه السلام شرح فيها حدود المحارب. وهذه الرواية هي كالتالي: «عن عمرو بن عثمان، عن عبيد الله المدايني، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سئل عن قول الله عز وجل: ﴿ إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا ﴾ الآية، فما الذي إذا فعله استوجب واحدة من هذه الأربع؟ فقال: إذا حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً فَقَتَل قُتِلَ به، وإن قَتَل وأخذ المال قُتِل وصُلِب، وإن أخذ المال ولم يَقْتل قُطِعَت يده ورجله من خلاف، وإن شَهَر السيف وحارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً ولم يَقْتل ولم يأخذ المال نُفي من الأرض.. الحديث. ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم، وكذا الذي قبله. ورواه أيضاً بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن جعفر بن محمد بن عبد الله، عن محمد بن سليمان الديلمي، عن عبيد الله المدايني عن أبي عبد الله عليه السلام نحوه. وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن محمد بن سليمان، عن

محمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام مثله. ورواه الشيخ بإسناده عن يونس مثله. وسائل الشيعة، ج٢٨، ص٣٠٩.

(٣٤) سورة المائدة، الآية ٣٢.

(٣٥) سورة المائدة، الآية ٣٣.

(٣٦) سورة الأنعام، الآية ١٥١

(٣٧) سورة الفرقان، الآية ٦٨.

(٣٨) سورة البقرة، الآية ١٩٥.

(٣٩) للمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة كتاب (الترقيع وزرع الأعضاء في الفقه الإسلامي) لسعيد نظري توكلي.

مشكلة الأصولية

آية الله السيد هادي المدرسي*

للدخول في صلب الموضوع لابد من توضيح أن الأصولية كمصطلح تختلف عنها كمفهوم، فهي في المصطلح تعني التعصب الأعمى، بعيداً عن المعايير والأصول والقواعد المتفق عليها بين البشر.

ولكن الأصولية كمفهوم تعني الرجوع إلى الجذور، في مجالات الفكر والعقيدة والمنهج. وهي بهذا المعنى تساوي العودة إلى الأصالة.

ولئن كانت بعض الحركات تعتمد على تراثها، وتتمسك بثقافتها محاولة استخراج الحلول لمشاكلها فلا يعني بالضرورة أنها تضرب بالمعايير والأصول عرض الحائط.. إلا أن البعض أحياناً يخلط ما بين الأصولية كمصطلح وبينها كمفهوم، فتطلق هذه المفردة للتنديد بتلك الحركات، واتهامها بالتطرف والتعصب والعنصرية. وعلى كل حال فإن من السذاجة بمكان: أن يطلق أحد تهمة (الأصولية) كمصطلح على كل من يحاول العودة إلى ثقافته، واستخراج الكنوز من تراثه، واستثمار الرغبة في الأصالة لدى الناس بالتنقيب عمّا عنده، بدل البحث عمّا عند الآخرين.

ومن السذاجة أيضا إطلاق تهمة الأصولية والتطرف على الأمم، فاتهام الملايين من المؤمنين بالدين بالأصولية، لأنهم يلتزمون بواجباتهم الدينية مثلاً، ويؤدون الصلاة جماعة، ويذهبون إلى الحج كل عام، ويرفضون التنازل عن حقوقهم وما أشبه ذلك، إنّ إطلاق

* مفكر إسلامي، العراق.

هذه التهمة على أمة بأكملها يكشف عن عنصرية الذين يطلقون عليهم هذه التهمة، وكأن المطلوب من تلك الأمة الميوعة وليس الالتزام، والإلحاد وليس الإيمان، والذوبان في النموذج الواحد، وليس القبول بالتنوّع.

ثم إن هناك أصوليتين: أصولية تقوم بها جماعة تطرفاً وتشدداً وتعصباً أعمى للباطل.. وأخرى هي ردة فعل لتلك الأصولية في صورة مواقف وأفعال.

ومن غير المعقول أن تدان أصولية ردّة الفعل بدون إدانة أصولية الفعل، لأنها انتقائية ظالمة للمعايير والمكاييل. فمن يضربك على خدك من غير سبب فإن ردة فعلك الطبيعية ستكون أن تردّ الصاع عليه بمثله ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَاب ﴾[1]، ومن يتوقع من الناس ألاَّ يصفعونه فلا يجوز له أن يبادر بصفعهم، وليس مقبولاً منه إدانتهم إذ ما قاموا بردة الفعل هذه تجاهه. إذ لا يمكن إدانة (ردة الفعل) من دون إدانة (الفعل) ذاته، فمن غير المنطقي أن نسمح بتطرف الظالمين، ثم نحاول أن نمنع المظلومين من تطرف مضاد.

ومن هنا فلا يمكن أن نضع المتطرفين من الجانبين في مصاف واحد، لأن البادئ دائماً أظلم، وظلمه هو السبب والعلة. فمثلاً لا يجوز أبداً أن يقبل العالم بتطرف المستوطنين اليهود واعتباره تديناً، ثم إدانة الطرف الآخر إذا ما أبدى ردود أفعال تجاههم واعتبارها تطرفاً.

لا يمكن إطلاقاً القبول بأصولية أتباع ديانة معينة، ورفض أصولية أتباع ديانة أخرى.

إن البشرية واحدة، والناس كأسنان المشط، شئنا ذلك أم أبينا، والحق لا يتجزأ. ومن ثم فإن علينا في دراسة الأصولية واتخاذ الموقف الصحيح منها أن نكون محايدين في التقييم، وملتزمين بالحق في اتخاذ المواقف.

إن المسلمين على سبيل المثال لا يمكن أن يهينوا بأي شكل من الأشكال النبي موسى ابن عمران عليه السلام، إذ ليس مسلماً من لا يؤمن بالأنبياء جميعاً ﴿ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَد مِّن رُّسُلِهِ ﴾[2]، ولكن حينما يقدم بعض المتطرفين من اليهود على إهانة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ويصورونه في صورة (خنزير).. أو حينما يقدم بعض المتطرفين من المسيحيين على طباعة كلمة (لا إله إلا الله) على الملابس الداخلية للرجال والنساء.. أو كلمة (محمد رسول الله) على الأحذية، فلا يجوز أن نتوقع سكوت المسلمين وعدم القيام بأية ردة فعل لدى المسلمين على هذه الإهانة، أو نتهمهم بالأصولية والتطرف إذا فعلوا ذلك.

إن إدانة ردة الفعل هذه من دون إدانة الفعل نفسه لهي عين التطرف، كما أنها على كل حال لا تحل مشكلة الأصولية بأي شكل من الأشكال.

لنأخذ مثلاً (الجزائر) فلقد عاش الناس في ذلك البلد تحت الاحتلال الغربي المباشر

فترة طويلة من الزمن، وللتخلص من الاحتلال قدموا أكثر من مليون شهيد في حرب التحرير حتى تم لهم الاستقلال، ثم خيّبت جبهة التحرير الوطنية آمال الناس فبدل أن تسمح حكومة الاستقلال للجماهير بممارسة دورهم السياسي والاجتماعي والعودة إلى أصالتهم التي آمنوا بها والتي عبّر عنها النشيد الوطني المعروف: «شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتمي» رأينا خطة مدروسة في عدة مراحل لإبعاد الشعب الجزائري عن أصوله وثقافته وعن محيطه وعن قضاياه، كما فرضت عليه الديكتاتورية. وحينما جرت أول انتخابات بلدية نزيهة وانتخب فيها الناس بإرادة واعية مندوبيهم، وفاز الإسلاميون في تلك الانتخابات، رأينا كيف أن الغرب قام ولم يقعد، وهوّل من الواقعة متهماً الناس بالأصولية والتطرف حتى قبل أن يستلم أحد من المرشحين منصبه في البلدية، مع العلم أن البلديات ليس لها دور سياسي، وإنما دورها تنظيف الشوارع وإنارتها وتنظيم المدن والحدائق وما شابه ذلك.

وبتشجيع من الغرب قام الجيش بالتدخل، وإلغاء نتائج الانتخابات، ثم حلت التنظيمات الإسلامية بقوة السلاح، واعتقل زعماؤها وجرى ما جرى. (ومازال الحبل على الغارب) وأدى ذلك إلى سقوط أكثر من تسعين ألف قتيل حتى الآن معظمهم من المدنيين الأبرياء. ولا زلنا نسمع عن إدانة الغرب للحركات الإسلامية من دون أن نسمع إدانة صريحة لممارسة العسكر الديكتاتورية، تلك الممارسات التي أغرقت البلاد في حمامات من الدم لا تزال تنزف.

ترى هل إن إدانة ردة فعل الناس في الجزائر يمكن أن تحل أي مشكلة في هذا البلد، أم أن هذه الإدانة تزيد الأوضاع سوءاً وتعقيداً؟.

إننا بالطبع لا يمكن أن نقبل بذبح المدنيين الأبرياء من قبل من ينتمون إلىهذه الحركة أم تلك، فالقتل العشوائي مدان تحت أية ذريعة كان، ولكننا أيضاً لا يمكن أن نقبل بعمل العسكر ضد الحركات الإسلامية والمتدينين بشكل عام في ذلك البلد.

وأيضاً فإن تصنيف التطرف حسب انتماءات المتطرفين الدينية، وليس حسب الحقيقة بحيث يكون التطرف المسيحي أو اليهودي أو الكونفوشيوسي أو الهندي مقبولاً في مواجهة المسلمين، ويكون تطرف المسلمين في ردة فعلهم مرفوضاً. فمثل هذا التصنيف لن يحل مشكلة التطرف والأصولية بأي شكل من الأشكال أيضاً، بل يزيدها تعقيداً.

إن العقل والمنطق يدعواننا إلى أن نعالج الفعل لنستطيع معالجة ردة الفعل بالنسبة إليه.

ونعود إلى الجزائر من جديد كشاهد على ما نقول: فالذي لا شك فيه هو أن السبب الرئيس وراء ما يحصل من أحداث دامية هناك هو وجود منطق عسكري محكوم برؤية غربية تجاه أي حركة إسلامية متنامية، وأصحاب هذا المنطق لا يرون أية حلول

مع الجماهير المسلمة إلا القضاء عليهم واستئصال شأفتهم، هذه الرؤية المتحكمة في عقلية الجنرالات في الجزائر هي التي فتحت باب العنف، والعنف المضاد في البلاد، ومن ثم فإن الحل لا يكون حتماً بتشجيع العسكر لاستئصال أبناء الحركات الإسلامية، وإنما في وضع حد لقمع العسكر لهذه الحركات، وإتاحة الفرصة للناس بإجراء الانتخابات الحرّة كما هو المعمول به في الدول الديمقراطية، واحترام رأي أكثرية الناس.

ثم هنالك نموذج آخر للجزائر هو تركيا: حيث يغذى العسكر المرتبط عضوياً بالغرب بالخوف من التيار الإسلامي وهو لا يتورع عن محاربته في أبسط القضايا، ويدوس على حقوق الإنسان، لإجبار الشعب المسلم التركي على التنكر لمبادئه، فالعسكر هناك يحارب حتى مثل الحجاب، ويصادر حق الناس في التعليم في المدارس الخاصة التي يديرها الملتزمون من المسلمين، وهذا من أبشع أنواع الأصولية العلمانية، حيث تحارب عادات الناس، وتقاليدهم، وإيمانهم وسلوكهم، ومع ذلك فإن الغرب يشجع سلوك العسكر على حساب إرادة الشعب التركي المسلم، بل إن الإعلام الغربي يحاول بين ـ الفينة والأخرى ـ أن يبرز حدثاً ما يصفه بالتطرف من قبل الإسلاميين، لكي يبرر للعالم إجراءات العسكر التركي البعيدة كل البعد عن احترام حقوق الإنسان ومبادئ الديمقراطية.

ومن المستغرب هنا إننا لا نكاد نسمع، ولو إدانة واحدة من قبل مسؤول واحد، أو مؤسسة واحدة في الغرب لإجراءات العسكر التركي، وإنما في المقابل تسمع دائماً التبرير والتشجيع وما أشبه.

ثم هنالك أيضاً الأصولية في تصرفات الغرب تجاه الحضارات الأخرى، وادعاء غلاة الغربيين احتكارهم للحقيقة، وامتلاكهم النموذج الأوحد للتنمية، ومن ثم التنكر للثقافات الأخرى عند الشعوب، ورفض نماذج التنمية لدى الآخرين. بل والتدخل بشتى الطرق لإفشال أي تجربة خارج إطار الطريقة الغربية، في أي بقعة من بقاع العالم.

ولعل الغربيون أنفسهم لا يشعرون ببشاعة أصوليتهم هذه، ولكن الضحايا من أبناء الشعوب الأخرى، الذين تطالهم الإجراءات المخالفة لحضاراتهم وثقافاتهم، هم الذين يعانون من نتائج اعتقاد الغرب بأنه يحتقر الحقيقة، وبأن النموذج الغربي هو النموذج الأوحد الذي يجب على الشعوب الأخرى السير على منهجه.

ثم يأتي من يفلسف لهذه الأصولية ويبررها تارة تحت عنوان (نهاية التاريخ) حيث التنكر لأي وجود للأمم والشعوب والثقافات والحضارات لدى الآخرين خارج إطار الرأسمالية كنظام اقتصادي، وخارج إطار الديمقراطية كإطار سياسي، والثقافة الغربية كإطار اجتماعي، ليس في الحاضر فحسب بل في المستقبل أيضاً[1].

أو تحت عنوان (صراع الحضارات) على خلفية أن الغرب قدوة أهل العالم وعلى الآخرين تقليده بعينين مغمضتين في كل صغيرة وكبيرة فحسب، وله الولاية المطلقة على

البشرية جمعاء، بحيث إن له الحق في التدخل في هذا البلد أو ذاك، وسحق تطلعات الشعوب تحت تبريرات إيدلوجية حيناً، واقتصادية حيناً آخر.

إن كل من يتابع نشرات الأخبار أو يطالع الجرائد والمجلات الصادرة في الغرب، يجد بوضوح كيف أن الغربيين يسفهون عادات الآخرين ومعتقداتهم، وكيف أنهم يحقرون كل من ليس غربياً أو لا يعيش على طريقتهم.

ومن هنا فإننا نجد أن التدخلات الغربية في شؤون الأمم الأخرى عادة ما تسمى بأسماء التقدم والعصرنة والتعمير، باعتبار أن غيرهم متوحشون بحاجة إلى من يعلمهم أصول الحياة.

وإذا كنا منصفين فإن أصولية الغرب هي في حقيقتها (أم الأصوليات) ومنشأ بروز كل الأصوليات في مختلف مناطق العالم، ذلك أن عمل الغرب على سحق الهوية الشخصية للآخرين، والقضاء على حضارات الشعوب، وتحقير العقائد الأخرى، وتسفيه التزامات الناس الدينية لدى الأمم الخاضعة له، مثل هذه الممارسات لابد أن تكون لها (ردة فعل) لدى الشعوب الأخرى، ولا شك أن لردة الفعل هذه تبريرها والطبيعي والمنطقي، لأن الناس على كل حال لن يتنازلوا عن هوياتهم الشخصية، ولا عن حضاراتهم، ولا عن دياناتهم بمجرد أن غيرهم لا يرتاح إليها.

وأيضا نجد نموذجاً لأصولية الغرب في مجال الاقتصاد لدى صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي وكل المنظمات الدولية الأخرى، هذه المنظمات التي تمثل (سمكات قرش) على المستوى العالمي حيث تستغل حاجة الشعوب إلى المال لفرض قوانين السوق الغربية عليهم، تحت طائلة التهديد بالتجويع والمقاطعة والحصار، وحسب تعبير أحد المؤلفين فإن سفينة الأرض التي نركبها جميعاً فقدت، بعد خمسة قرون من السيادة الغربية، توازنها وهي مهددة بالغرق إذا ما استمرت في هذه الاتجاه.

وكنموذج على هذه الأصولية نذكر الجزائر أيضاً التي تغرق في ديون تتجاوز (خمسة وعشرين بليون دولار) ولا يمكن استعمال مداخيل نفط الجزائر وغازها في تجهيز البلاد من حاجاتها الأساسية، لأن هذه المداخيل تدفع كتسديد لفوائد الديون، في الوقت الذي يتجاوز العاطلون عن العمل في هذا البلد من الجيل المتوسط الـ ٣٠٪، أما الجيل الجديد والشباب في سن العشرين فليس لهم أمل في المستقبل إطلاقاً، إذ لا توجد إمكانية لتشغيلهم، بينما موارد البلاد تُصدّر إلى الدول الغنية كفوائد للديون.

والغربيون بالطبع مشغولون عن ذلك بقضية العاطلين عن العمل في بلادهم، ونسبتهم لا تتجاوز ١٠٪ من اليد العاملة لديهم في الوقت الذي تكون فيه أوضاعهم الاقتصادية جيدة، والمصانع تشتغل بشكل طبيعي، ونفط العالم الثالث وذهبه وموارده كلها تنحدر إليهم، ومع ذلك فإن ضجيج العاطلين عن العمل عندهم يملأ الدنيا ويشغل الناس، بل وهم يحمّلون

الشعوب الأخرى مسؤولية ذلك، ونجد أنهم بين فترة وأخرى يسنون قوانين جديدة للحد من العمالة الأجنبية بل وطرد العمّال الأجانب، الذين هم عادة ما يكونون ضحايا احتلال الغرب للعالم الثالث. لكن الغرب دائماً مشغول عن مشاكل العالم الثالث وبالخصوص في دولة مثل الجزائر التي احتلها الغرب لفترة طويلة وسحق شعبها، وذبحهم، هذا البلد الذي يعود فيه سبب البطالة والتخلف الاقتصادي الحقيقي إلى الحقبة التي كانت الجزائر تطعم فيها جيوش الثورة الفرنسية بالرجال، وبعد ذلك سقتهم بالنفط وزودتهم بالغاز.

أليس عجيباً أن ترى الغرب يمد يده فوراً إلى أية حكومة هنا وهناك تطلب منه السلاح، بينما لا أحد يمد هذه البلاد بالآلات الزراعية، أو بالمصانع التي تحتاج إليها للحصول على لقمة العيش؟

إن الجزائريين لم يكونوا في يوم من الأيام بحاجة إلى طائرات الميراج أو الدبابات الثقيلة، للدفاع عن حدود بلادهم، لكنهم كانوا دائما بحاجة إلى آلات للتنقيب عن مياه الشرب، لأن مياه الشفة وافرة تحت الأرض في الجزائر ولكنها بحاجة إلى حفر الآبار الارتوازية، لكن العالم الغربي لم يبد الاهتمام إلا بطلبات الأسلحة للتصدير، والنفط والغاز للاستيراد من الجزائر، في دورة اقتصادية جهنمية تضر بالشعوب من كل الجهات، فالنفط يصدر إلى الغرب ليشتري بثمنه السلاح الذي لا تحتاج إليه الجزائر إلا لقمع انتفاضة الجماهير.

أمّا في مجال الثقافة فلم نجد أحداً يهتم بها للجزائريين، مما أدى إلى تدهور خطير في هذا الجانب، ففي عهد عبد القادر كانت الجزائر تملك ٦٥٪ من مثقفي اللغة العربية، أمّا حين تحريرها فقد ضمت ٦٥٪ من الأميين، وحتى اللغة الفرنسية فلم يستفد منها سوى ٩٪ من سكان الجزائر، ونتيجة ذلك فإن الدولة الجزائرية المليئة بالموارد البشرية، وتمتلك أراضي شاسعة والتي من شأنها -إذا عُمِل على تشجيع كفاءتها واستثمار أرضها- أن تكون نموذجاً في مجال الزراعة والاكتفاء الذاتي في الغذاء، لا تزال تستورد كل حاجاتها من الخارج لأنها حينما كانت بحاجة إلى جرافات وأسمدة كيماوية، كانوا يصدرون إليها السيارات الفخمة، والعطور، وطائرات الميراج، وأجهزة القمع.

لقد اختبرت الجزائر على مدى عدة قرون أنواعاً من الاستغلال الغربي والشرقي، وأنواعاً من الانحطاط: فمن رأسمالية الغرب وتقليد المحتلين، إلى تقليد النموذج السوفيتي لإقامة الصناعات الثقيلة المؤممة في عهد (بو مدين)، ثم الانضمام الإجباري لاقتصاد السوق بواسطة صندوق النقد الدولي والشركات التي تدين الجزائر، في هذا الوضع تأتي نهضة الحركة الإسلامية للتعبير عن رفض النماذج هذه، ورفض الفساد، والتبعية، والأمية والإجرام المنظّم، لكن تطلعات الناس هذه التي ظهرت في صورة تأييد الحركات الإسلامية يتم قمعها بالحديد والنار، والعالم الغربي يؤيد القمع تحت ذريعة محاربة الأصولية.

إن أصولية العالم الثالث هي رفض لإصولية الغرب التي سبقتها، ولصنمية السوق والمال، ولمحاربة الفساد الأخلاقي، ولكن لا أحد يتحدث عادة عن العوامل والأسباب، وإنما يتحدثون دائما عن ردات الفعل، ليبرروا بذلك قمع تطلعات الشعوب في هذا العالم.

وكم من حكومة هنا وحكومة هناك تستند إلى نظام استبدادي، وتمارس القمع والإرهاب، وتغرق البلاد في الفساد الأخلاقي والسياسي، ومع ذلك لا يتحدث عنها أحد ولا تدينها منظمة، بل ولا ينصحها أحد في العالم الغربي لكى تغيّر من سياساتها، والسبب أنها حليفة للغرب.

وحينما نجد أن الناس يتظاهرون ضد تلك الحكومات مطالبين بحقوقهم، يجري قمع تلك التظاهرات ويقتل الأبرياء، ويبرر الغرب تلك الأعمال بحجة محاربة الأصولية أو بحجة أخرى.

ولو أن البعض في ظل حكومات الاستبداد هذه استخدم اللغة نفسها التي تستخدمها الحكومة فاستخدام العنف ضدها، فإن الغرب كله يصطف ضده ويتهمه بالإرهاب والتطرف، والأفظع من ذلك تجاوز الذي يرتكب العنف، لكي يشمل الشعب كله، ويدان دينه أيضاً، فإذا كان من يقوم بأعمال العنف من المسلمين ـ حتى وإن كان منسلخاً عن الإسلام ـ فإنهم في الغرب يتهمون الإسلام وبلا خجل والمسلمين جميعاً بلا تردد.

لقد أخطأ الغرب ولا يزال عندما تعامل مع الأصولية باعتبارها مشكلة أمنية، وبذلك برّر القمع والإرهاب المنظم في مواجهة الحركات الإسلامية، مستبعداً أي حل آخر، سواء أكان حلاً سياسياً باعتماد الديمقراطية وإطلاق الحريات، أو على الأقل احترام الحقوق الأولية للإنسان، أو مجرد الحوار مع تلك الحركات.

إن الغرب يشجع الحكومات المستبدة في العالم الإسلامي، على التعامل مع الحركات الإسلامية من خلال فوهة البندقية، وليس من خلال صناديق الاقتراع، وقد ثبت أن الحل الأمني قد يؤدي إلى كسر شوكة الحركات الإسلامية المعارضة، لبعض الوقت، ولكنه حتماً لن يؤدي إلى القضاء عليها وإنهائها، لأن الأرضية التي تغذيها تبقى موجودة على كل حال.

فالظروف الموضوعية التي يعاني منها الناس، مثل الفقر والحرمان السياسي وتعثر التنمية والبطالة ومشاكل الشباب والنساء وما شابه ذلك، لن تحل بضرب الحركات الإسلامية بل يزيد من تفاقمها.

إن المشكلة في العالم الإسلامي لها جذور وأبعاد متعددة، لا تتصل بالجانب الأمني فقط، ولا يمكن حصرها في هذه الزاوية، ومما لاشك فيه هو أن الحركات التي يسميها الغربيون بالأصولية لم تنزل من السماء، بل هي زرع استغلظ واستوى على سوقه. ولهذه الحركات قواعدها الاجتماعية، ومشروعيتها الواقعية، ومن السفه التعامل معها وكأنها مجرد مشكلة

أمنية. ومن الحكمة وبعد النظر إدماج هذه الحركات في الحياة السياسية، بدلاً عن احتسابها ضمن القوة المحجوبة عن الشرعية، لأن في هذه الخطوة تحريضاً لها على ركوب مراكب العنف، الأمر الذي يتظاهر الغرب كما الحكومات المحلية بأنها ضده.

إن المشكلة هنا تكمن في أن الأصولية كمصطلح خضعت لعملية توظيف سياسي وإعلامي خاص من قبل الغرب، وكانت المصلحة مشتركة في ذلك بين حكومات الاستبداد المحلية، والغرب كقوة كبرى في العالم. وصدَّق الغربيون إعلامهم الذي يطرح هذا المصطلح كمسلَّمة لابد من القبول بها، والتعامل معها كما طرحت إعلامياً حيث إن الأصولية تتداول كرديف للإرهاب، ومثل هذا الطرح في الواقع يضيف بعداً آخر للمشكلة، ويعقدها أكثر عندما يتم ربط الأصولية بمجموعة مشاكل عالمية مثل العنف، والتطرف، وهي أمور نبعت في الغرب، ولا ارتباط لها لا بالعالم الثالث ولا بالمسلمين.

ثم إنّ الغرب يعتبر العنف من غير المسلمين مجرد عنف، بينما ينسب أي ردة فعل من قبل المسلمين للأمة الإسلامية كلها ويربطها بالإسلام نفسه، ليبرر به قمع الملايين من الناس، وأحياناً يتم توجيه اتهام ظالم لبعض المسلمين ثم يجري التعميم في وسائل الأعلام لإيهام الناس بأن الإسلام يساوي العنف، وعندما ينكشف خلاف ذلك فلا أحد يعتذر لمليار مسلم أدينوا بلا مبرر، كما حدث ذلك في حادثة تفجير مركز أوكلاهاما الذي تم تفجيره من قبل عناصر أمريكية ومليشيات محلية.

ومن هنا فإن مصطلح الأصولية إنما ينسب إلى المسلمين لخلق صورة مشوهة عن الإسلام والحركات الإسلامية وأهدافها النبيلة، ويستخدم أيضاً كفزاعة لتخويف من يلتزم من أبناء الأمة الإسلامية بدينه ومبدئه ومصالح أمته، تحت طائلة الاتهام بالإرهاب والعنف وما أشبه.

ونجد لذلك الكثير من النماذج في الأفلام التي ينتجها الغرب، ومنها مثلاً فيلم (الحصار) الذي يمثل نظرة مسبقة من الغرب تجاه المسلمين باعتبارهم دائماً هم وراء عمليات الإرهاب في العالم، وقصة الفيلم تدور حول تعاون ثلاثة (أبطال) من مكتب التحقيقات الفيدرالي F B I، والجيش ووكالة الاستخبارات المركزية C I A للقضاء على خلية سرية من الإرهابيين، الذين يعتزمون تفجير مدينة نيويورك بأسلحة نووية حضارية.

وكالعادة فإن هذه الخلية تتشكل من إرهابيين مسلمين عرب يتلون القرآن، ويصلون، ويصرخون (الله أكبر)، الأمر الذي يركّز لدى الغربيين عقلية ربط الإسلام والمسلمين بالإرهاب، وربط كلمة التوحيد بالقتل والدمار، ويدفع إلى تبرير التفرقة العنصرية تجاههم.

أن الإسلام لا يقبل التطرف والعنف الباطل، وهذا أمر لا شك فيه، فالمسلمون يضعون دائماً قول رسولهم الكريم نصب أعينهم: «لا إفراط ولا تفريط.. في الإسلام»

لكن طلب العدالة واجب بحسب كافة الديانات ولدى كل الشعوب. فلا يجوز ربط كل حركة تطالب بالعدالة بالإرهاب والعنف.

وفي الحقيقة فإن الإسلام دين سمح يقوم على المنطق، والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ولكن فيما يرتبط بحقوق الناس فلا يمكن أن تطالب من يتعرض للظلم والعدوان والاستبداد بأن يستمر في تقبل هذا الوضع ولا يثور لحقوقه، تحت طائلة الاتهام بالتطرف والأصولية.

وللإنصاف فإن عصبيات الغرب غالباً ما كانت من أجل الباطل، بينما ردة الفعل من قبل المسلمين كانت من أجل الحق. فالأصولية الإسلامية حسب وصف الغرب لها ليست سوى رد فعل للعنف المستخدم من قبل الغرب لفرض سيطرته السياسية والاقتصادية والاجتماعية على المسلمين، ولعل من الأمثلة على ذلك هو الدفاع المستميت من قبل الغربيين عن (سلمان رشدي) مؤلف كتاب (الآيات الشيطانية). فأساسا هذا الكتاب إنما تم تأليفه لإهانة الإسلام وأنبياء الله العظام، وقد دفعت الدار التي طبعته ٨٠٠ ألف دولار لمؤلفه، قبل أن يقوم بكتابة الكلمات الأولى لكتابه ذاك. فهو كان فعلاً عدوانياً ضد ما يؤمن به أكثر من مليار مسلم، ثم حينما حدثت ردة الفعل -التي لنا تحفظاتنا عليها- شن الغرب حملة شعواء ضد الذين أدانوا هذا الكتاب، أو أدانوا مؤلفه ووصفوا ذلك بالإرهاب والأصولية.

وفي الحقيقة لم يكن هنالك أي خطاب رأسمالي غربي يمكن أن يتجاسر على المسلمين ومقدساتهم كما تجاسر سلمان رشدي على المسلمين ومقدساتهم، وما كان لمؤامرة يُقصد بها المسلمون ومقدراتهم أن تُحلق بالمسلمين ما ألحقت بهم الآيات الشيطانية من أذى، ولا زالت تفعل، سواء من حيث الفعل أو من حيث ردة الفعل. ولكي نفهم هذا المعنى لابد ان نتذكر ما كتبه (R.WGOHNAON) تحت عنوان حروب الأديان في جريدة (NEW STATEMENT) حيث قال: «ما أن تقوضت الشيوعية وانكشفت الحرب الباردة، حتى أدركنا في أوربا كم كان الفرق بين العالم الحر والستار الحديدي صراعاً مفبركاً.. أدركنا أن تلك الحدود لم تكن يوماً ما حقيقية، وإنما الحدود الحقيقية هي بين الغرب المسيحي والعالم وراء الغرب أعني الإسلام».

ولعله لذلك كان الدفاع عن سلمان رشدي الذي سأل ذات مرة إن كان لا يزال يؤمن بأي دين؟ فأجاب: «ما ندمت على جهد أضعته إلا على جهد أضعته بحثاً عن عقيدة».

ومع أن الأكثرية من المسلمين لم يدخلوا في مواجهة، لا في الكلام ولا في العمل، مع المؤلف أو مع الناشر فإن الذي يتساءله المسلمون بشكل عام هو: لماذا يحتفى دائماً بأمثال سلمان رشدي من الذين يُسيئون إلى الإسلام، بينما نجد أن من يتحدث عن قضية من القضايا في المسيحية أو يناقش في قضايا تاريخية ترتبط باليهود أو يشكك في أمر من الأمور، حتى لو لم يكن مرتبطاً بالمسيحية واليهودية كأديان، فإنه يحارب بلا هوادة.

لماذا يكفر الدكتور (جورج كيري) أسقف (ليدز) في وقتها، ورئيس الكنيسة الإنجليزية حالياً. حينما زعم في ربيع ١٩٩٦م إبان قداس عيد الفصح بأن قيامة المسيح ليست سوى رمز أكثر منها قيامة المسيح بالفعل، فقامت الدنيا ولم تقعد حتى تاب وأناب واستغفر من (الفاتيكان).

ولماذا أوقف عرض مسرحية (التوبة) عام ١٩٨٣م بعد الليلة الأولى بتهمة التجديف بحق التوراة؟.

ولماذا نجد مثلا إنّ (غارودي) حينما يشكك في قضية تاريخية وهي: عدد الذين قتلوا من اليهود على يد النازيين في الحرب العالمية الثانية فهو يحاكم، ويدان، وتفرض عليه الغرامة بينما القضية لا ترتبط لا بالديانة اليهودية ولا باليهود المعاصرين ولا حتى بإسرائيل.. وإنما المسألة كلها هي مجرد التساؤل عن عدد من قتلوا إبان الحرب العالمية الثانية.

ثم لماذا يُعتبر الدفاع عن سلمان رشدي دليلاً على التحضر، ومخالفته في الرأي أو الكلام دليلاً على الإرهاب والتطرف والأصولية؟ بالرغم من أن الرجل هو الذي بدأ التجديف بحق الإسلام. وليس المسلمون.

ولماذا لم نجد أحداً من المفكرين أو غير المفكرين في الغرب جاء لكي يقول: «إن في الآيات الشيطانية إهانة بالفعل لمقدسات المسلمين» بل العكس وجدنا كيف أن رجلاً مثل الرئيس الفرنسي الأسبق (ميتران) يعلن في عام ١٩٨٩: «أن حرمان سلمان رشدي من حريته (أي حريته في الإساءة للإسلام) بمثابة اعتداء على مبادئ الجمهورية المستقاة من الثورة الفرنسية نفسها».

وإلى جانب الدفاع عن سلمان رشدي، قاموا بحركة إرهابية وهو الحصار اقتصادياً وسياسياً وإعلامياً على المسلمين في كل مكان، وتشكلت في المقابل لجان عالمية للدفاع عنه، وانخرط في تلك اللجان التي افتتحت لها فروع في كل قرية ومدينة، عليّة القوم في الغرب من دون أن يكون هنالك مجال لأحد في أن يقيّم كتابه، وأن يرد عليه بل أصبح الرجل ميزاناً للحضارة. فمن كان مع سلمان رشدي اعتبروه مع الحرية ومع الحضارة، ومن كان مخالفاً له اعتبروه إرهابياً أصولياً لابد من قلعه وقمعه.

تلك كانت بعض النماذج للأصوليات الغربية المعاصرة ولردّات الفعل الطبيعية عليها، والتي يبدو أن الغرب لا يريد أن يعالج الجذور وإنما هو فقط يحارب ردات الفعل. ومثل ذلك لن ينفع بلا ترديد.

الهوامش:

(١) سورة البقرة، آية ٩٧١.

(٢) سورة البقرة، آية ٥٨٢.

الجذور المؤسسة لمقولة (الإرهاب الإسلامي)

■■ الشيخ علي علي آل موسى*

تأتي مقولة (الإرهاب الإسلامي) في عصرنا الحاضر كواحدة من أبرز المقولات التي وُصف بها الإسلام في فكره ومنهجه وتطبيقاته، وتقف أحداث ١١/ سبتمبر (أيلول)/ ٢٠٠١م، وما رافقها من ضخامة الحدث، وعدد ضحاياه، ومن نُسب لهم القيام به، وحسن توظيف الحدث واستغلاله، وسعة الآلة الإعلامية التي غطته كعوامل مشجّعة لانتشار تلك المقولة.

لكنّ هذه عوامل لانتشار تلك المقولة وليس لميلادها، فهي فكرة تتسم بامتداد تاريخي عميق لا يقف عند الغرب الحديث وأحداث سبتمبر، فالمقولة نفسها قيلت إبان الصدام العسكري الغربي الإسلامي فيما عُرف بـ(الحروب الصليبية) [٤٩٠- ٦٦٩هـ]، [١٠٩٦- ١٢٧٠م]، وقيلت على ألسن العديد من المستشرقين كأثر وقراءة للتراث الإسلامي وما يحويه من نصوص وحروب وفتوحات وأحداث. وهذا يعني أنّها فكرة أُعيد إنتاجها عبر حقب زمنية مختلفة.

وإذا كان ما مضى معبِّراً عن تكرار تلك المقولة على ألسن الآخر المختلف، فإنّنا لن نعدم أن نجد قائلين بها ضمن الذات والمؤتلف، ووجود معتنقين لها حتى ممن ينتمون إلى دائرة المسلمين أنفسهم، حتى علّل البعض ذلك بأنّه راجع لعامل أنثروبولوجي أو أنسني كامن في نفس بنية وتركيبة العقل المسلم والعربي والعالم الثالث عموماً.

فـ«التكوين الأنثروبولوجي للإنسان العربي ذو طبيعة خاصة، وحدود معروفة. فثمة

* عالم دين، كاتب وباحث اكاديمي، السعودية.

فرق بين أن نتعلم عن (عقل عربي) أو (عقل إسلامي) بما هو ذو خصائص ذاتية مستقرة في الطبيعة البيولوجية للإنسان العربي أو المسلم، وبين أن نتكلم عن هذا العقل أو ذاك بما هو عقل ذو خصائص ثقافية وتاريخية، والنتائج التي تترتب على المذهب الثاني (الثقافي، التاريخي) تختلف عن النتائج التي تترتب على المذهب الأول (البيولوجي المستقر).. »[1].

ويقرّرون أنّه لو كان الخلل في التكوين الثاني (الثقافي/ التاريخي)، فإنّ إصلاح الخلل ممكن، أما الأول فهو غير ميسور؛ لأنّه يحتاج إلى (هندسة وراثية) غير ميسورة أو ممكنة[2]، وأنّها مسألة عصية على التغيير؛ لأنّها تعود إلى طبيعة في هؤلاء..، طبيعة مجبولة على التوحش والعنف والإرهاب، مفطورة على القتل والتدمير.

ولا ينتسب هذا الرأي إلى بعض المفكرين العرب المحدثين فحسب، بل.. يمتد لعرب قدماء أيضاً، «فالجاحظ [١٥٠هـ ـ٢٥٥هـ]،[٧٧٥م ـ ٨٦٨م] يرى أنّ العربي لا يستطيع -حسب مصطلحاتنا الحديثة- أن يخطِّط، ويقيم سياسات عقلانية، أو بناءً منظماً، فلا غرابة أن تفضي أفعاله إذن إلى غير المتوقع، وإلى الكارثة والإخفاق والدمار.

ويذهب ابن خلدون [٧٣٢هـ ـ ٨٠٨ هـ]،[١٣٣٢م ـ ١٤٠٦ م] في بيان طبيعة العرب إلى أقسى من ذلك، فالعرب ـ وهم بدو بالطبع ـ وإن كانوا أقرب إلى الخير، وأسرع الناس قبولاً للحقّ والهدى، فإنهّم ـ بطبيعة التوحش الذي فيهم ـ أهل انتهاب وعبث، إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب»[3]، ويكفي للتدليل على ذلك ما عاشه عرب الجاهلية من حروب ذكر أبو الفرج الأصفهاني [٢٨٤ـ ٣٥٦هـ]، [٨٩٧ـ ٩٦٦م] في كتابه (الأغاني) منها ١٧٠٠ حرب!![4].

ولعلّنا في تقرير هذه المقولة ووصفها نصلّ إلى أنّها لا تنتمي إلى الغرب الحديث وحده، ولا إلى الغرب القديم معه، ولا إلى الآخر بتعدّد أطيافه، بل.. تتعدى ذلك إلى أناس من ضمن دائرة الذات نفسها ومن المسلمين أنفسهم!!

والإجابة النمطية على هذه المقولة هي النفي والاتهام والتشكيك في الأفعال والنوايا، بدلاً من محاولة تلمّس أسبابها ومدى واقعيّتها، الأمر الذي ساعد على تكرّسها واستفحالها.

وهذا يعني أنّ الإجابة النمطية السائدة (النفي) ليست حلاً، بمقدار ما ينبغي أن نقف على المنطلقات التي أسست تلك المقولة لتبيّن مدى صحتها.

المنطلقات المؤسسة لمقولة (الإرهاب الإسلامي)

هناك العديد من المنطلقات أسست لهذه المقولة، ومنها:

١ـ النصّ الديني:

فالنصّ الديني بفرعيه -القرآن والسنة- يحوي الكثير من العبارات الدافعة نحو الإرهاب، فالقرآن يهتف في أتباعه:

﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾[٥]، ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾[٦]، ﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ ﴾[٧]، ﴿ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثِقِفْتُمُوهُمْ ﴾[٨]، ﴿ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾[٩].

وأولى هذه الآيات ورد فيها لفظ الإرهاب والحثّ عليه مباشرة (ترهبون)، وجاء بصيغة الفعل المضارع الدالّ على التجدّد والحدوث، والمستلزم التكرار وعدم الاكتفاء بفعله مرة واحدة.

وكذلك الحال بالنسبة للأحاديث المأثورة عن النبي محمد ﷺ [٥٣ ق هـ ـ ١١هـ]، [٥٧٠ ـ ٦٣٢م]، فهو يقول:

«إنّ لكلّ أمة سياحة، وسياحة أمتي الجهاد في سبيل الله»[١٠]، «من مات ولم يغزُ ولم يحدِّث به نفسه، مات على شعبة من نفاق»[١١].

وعلى هذا المنوال تسير نصوص الصحابة من أتباعه، فعلي بن أبي طالب [٢٣ ق هـ ـ ٤٠ هـ]، [٦٠٠ـ ٦٦١م] يقول: «جاهدوا في سبيل الله بأيديكم، فإن لم تقدروا فجاهدوا بألسنتكم، فإن لم تقدروا فجاهدوا بقلوبكم»[١٢].

والنصّ الديني ليس مجرّد مأثورات كلامية بمقدار ما يشكّل تشريعاً يصوغ الفعل في حياة المسلمين، ويكون ناتجه ديناً يُدان به، ويُتقرّب به إلى الله.

٢ـ التشريعات الدينية:

وعلى مستوى التشريع هناك الكثير من الأحكام المؤسِّسة لمقولة (الإرهاب الإسلامي):

ففي جانب التشريع العقدي هناك الولاء والبراء (التولي والتبري) الذي يدفع باتجاه الانفصال وإضمار القطيعة حتى المستوى القلبي، فضلاً عن القولي والفعلي.

وفي جانب التشريع الفقهي تأتي أبواب الجهاد والجزية وقتل المرتد، فالجهاد لا يقف عند حدود الدفاع، بل.. يمتد ـ عند تحقق شروطه ـ إلى الهجوم والابتداء، وتسنّ على غير المسلم ممن يعيش ضمن حوزة المسلمين ضرائب مالية (جزية) حتى لو كان من مواطني الدولة المسلمة، ومن يخرج عن الإسلام (المرتد الفطري) يُقتل حتى لو تاب وعاد إلى الإسلام!!

وهذه الأحكام مستلة من النصّ الديني ومستنبطة من مصادر التشريع، وتمثّل التنظيم الديني لحياة المسلم، وتصوغ قلبه ولسانه وسلوكه.

٣ـ غياب (الأنسنة) في خطاب المسلمين[١٣]:

وحين نأتي لمستوى خطاب المسلمين والطرح ـ بما يشمله من دائرة تحوي كثيراً من المتسنِّمين لذروة عملية التنظير فيه من فقهاء ومفكّرين وخطباء وكتاب وغيرهم ـ نجد غياب

الروح الإنسانية فيه، فهو خطاب جاف صارم سلطوي شمولي أحادي إقصائي، لا يتسم بالحرية والانفتاح وقبول الاختلاف والتعددية والآخر، وتغيب فيه أشياء كثيرة موجودة في النصّ الديني لكنّه لم يفلح في إبرازها والتركيز عليها؛ إما لأنّها ليست ضمن رؤيته النظرية، أو لعدم إدراكه لأهميتها، أو لانشغاله بطرح سطحي مكرّر محدود، أو لعدم امتلاكه مناهج جديدة لقراءة التراث واستجلاء ذخائره، أو لتبنيه ـ عملاً ـ لمنظومة فرعية أخرى داخل المنظومة العامة، أو هرباً من عناء وجهد الإتيان بالجديد، أو خوفاً من النقد، أو غير ذلك..

وهكذا يمكن أن نقف عند ملامح عدة في هذا الخطاب:

ـ فقد غاب التركيز على كرامة الإنسان ـ كإنسان ـ بغض النظر عن دينه ومذهبه وعرقه ولونه وبلده، وحلّ بدلها قيمة الدين والتي تُختزل وتتحوّل تلقائياً ـ عبر مقولة (الفرقة الناجية) وغيرها ـ إلى قيمة المذهب بوصفه الدين!!، مع أنّ القرآن الكريم يهتف﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾[١٤].

ـ وغابت قيمة الأخوّة الإنسانية القائمة على الأصل الإنساني المشترك (آدم وحواء) «كلكم لآدم»[١٥]، تلك القيمة التي تجعل القرآن يصف الأنبياء بأنّهم إخوة لمجتمعاتهم المخالفة لهم في الدين والتي دأبت على تكذيبهم وإيذائهم ﴿ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ: أَلاَ تَتَّقُونَ ﴾[١٦].

كما ذكر التعبير نفسه مع الأنبياء: هود، صالح، لوط، شعيب[١٧]، «ولا تكونن عليهم [الناس] سبعاً ضارياً فإنّهم صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق»[١٨].

وفي قول الرسول ﷺ: «أيّها الناس، إنّ ربكم واحد، وإنّ أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[١٩]»[٢٠]، يؤسس ﷺ لثلاثة أصول مشتركة بين الإنسانية هي: وحدة الربّ (الله)، ووحدة الأب (آدم)، ووحدة المنشأ (التراب)، ثمّ يبيّن معيار التفاضل الإنساني (التقوى).

ـ وتمّ تقديم الحكم الفقهي على حساب الحكم العقدي والأخلاقي، وظهور أحكام فقهية لا تنسجم مع منظومة الدين العقدية والأخلاقية، مع أنّ تراتبية أحكام الدين تسير وفق ترتيب (الحكم العقدي ـ الحكم الأخلاقي ـ الحكم الفقهي).

وهذا واحد مما أتاح تحويل المختلف الديني إلى عدو محارب دوماً حتى لو نبت من أرضنا، ولم يحمل سلاحاً ضدنا، مع أنّ القرآن يصدح ﴿ لاَ يَنْهَاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[٢١].

وأتاح التضييق على المختلف المذهبي ومصادرة حريته وسفك دمه بعد الحكم ـ وفق المنظومة الفرعية المتبناة ـ بكفره وضلاله، وكونه من أهل الشرك والبدع!!، مع أنّ القرآن الكريم مع المختلف الديني ـ الذي هو أعلى من المختلف المذهبي ـ يخاطب النبي ﷺ ويوضِّح له حدود رسالته بالبلاغ والإنذار والتذكير ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ ﴾[٢٢]، ﴿ إِنَّمَا أَنتَ

مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴾[٢٣]، ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾[٢٤].

ومن أرضية غياب الأنسنة هذه «انبثقت توجهات إرهابية متوحشة، تمارس العنف، وإزهاق النفوس، وقطع الرؤوس، واختطاف الأبرياء، واستهداف المدنيين، كلّ ذلك باسم الدين، وتحت شعار الإسلام، وبعنوان الدفاع عن مقدّسات الأمة»[٢٥].

٤ـ الحروب:

وفي تاريخ المسلمين، ونخصّ ـ هنا ـ فترة النبي محمد ﷺ والخلفاء الأربعة؛ لِما يستقرّ لها في العقلية الإسلامية من شرعية وقداسة، بوصفها سنة نبوية أو فعلَ صحابي.

ففي مدة ١١ عاماً هي مدة مكث النبي محمد ﷺ في المدينة المنورة خاض المسلمون ٨٣ حرباً وغزوة، أي بمعدّل ٧ حروب في السنة.

وفي زمن الخلفاء الأربعة من بعده قُتل مئات الآلاف في حروبهم الخارجية مع الآخر المختلف (الفارسي، والرومي)، هذا غير من قُتلوا في حروبهم الداخلية كتلك التي قامت باسم (حروب الردة) أو (حروب الناكثين والقاسطين والمارقين).

وفي الجدول التالي نرى مجموعة ـ لا حصراً كلياً ـ لأبرز حروب المسلمين ضد الفرس والروم، والعدد الذي قُتل فيها من المختلف حسب روايات من كتب المسلمين:

المعركة	السنة	الخليفة	الطرف المقابل	عدد القتلى	المصدر	نوع الحرب
المذار	١٢هـ	أبو بكر	الفرس	٣٠,٠٠٠	الطبري ٢/ ٥٥٨	خارجية
ألّيس	١٢هـ	أبو بكر	الفرس	٧٠,٠٠٠	الطبري ٢/ ٥٦٢	خارجية
الفراض	١٢هـ	أبو بكر	الفرس	١٠٠,٠٠٠	الطبري ٢/ ٥٨٣	خارجية
القرقس	١٣هـ	أبو بكر	الفرس	٦,٠٠٠	الطبري ٢/ ٦٣٩	خارجية
الواقوصة	١٣هـ	أبو بكر	الروم	١٢٠,٠٠٠	الطبري ٢/ ٥٩٦	خارجية
فِحْل	١٣هـ	أبو بكر	الروم	٨٠,٠٠٠	الطبري ٢/ ٦٣٠	خارجية
ليلة القادسية	١٤هـ	عمر	الفرس	٣٠,٠٠٠	الطبري ٣/ ٦٩	خارجية
عماس	١٤هـ	عمر	الروم	١٠,٠٠٠	الطبري ٣/ ٥٨	خارجية
جلولاء	١٦هـ	عمر	الفرس	١٠٠,٠٠٠	الطبري ٣/ ١٣٤	خارجية
نهاوند	٢١هـ	عمر	الفرس	١١٠,٠٠٠	الطبري ٣/٢٢١	خارجية
المجموع:				٦٥٦,٠٠٠		

وهذه بعض الأرقام المفصّلة والمقدّرة للعدد، وهناك غيرها الكثير من الكلمات التي

ترد على نحو إجمالي تعميمي مثل: «فقتل الله العجم مقتلة عظيمة»[٢٦]، «وامتلأ الفضاء قتلى، فما شبهوا بهم إلا غنماً مصرّعة»[٢٧]، «وأكثر المسلمون فيهم القتل»[٢٨]، «فجرّدوا فيهم السيوف فلم يفلت من ذلك الجيش محبر...، فقتل منهم مقتلة عظيمة لم يقتلوا قبلها مثلها»[٢٩]، «وقتلوا في المعركة عشرة آلاف سوى من قتلوا في الأيام قبله»[٣٠]، «وثبتَ بعد الهزيمة بضع وثلاثون كتيبة استقتلوا واستحيوا من الفرار فأبادهم الله»[٣١]، «فطحنهم بخيله»[٣٢]، «وقال خالد [بن الوليد] للمسلمين: ألحوا عليهم ولا ترفّهوا عنهم، فجعل صاحب الخيل يحشر منهم الزمرة برماح أصحابه، فإذا جمعوهم قتلوهم»[٣٣]، «وقال خالد: اللهمّ إنّ لك عليّ إن منحتنا أكتافهم ألا أستبقي منهم أحداً قدرنا عليه حتى أجري نهرهم بدمائهم، ثمّ إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ كشفهم للمسلمين، ومنحهم أكتافهم، فأمر خالد مناديه فنادى في الناس: الأسرَ.. الأسرَ، لا تقتلوا إلا مَن امتنع، فأقبلت الخيول بهم أفواجاً مستأسرين يُساقون سوقاً، وقد وكّل بهم رجالاً يضربون أعناقهم في النهر، ففعل ذلك بهم يوماً وليلة، وطلبوهم الغد وبعد الغد حتى انتهوا إلى النهرين ومقدار ذلك من كلّ جوانب (ألّيس) فضرب أعناقهم....، وقد كان صدَّ الماء عن النهر فأعاده فجرى دماً عبيطاً، فسُمِّي (نهر الدم) لذلك الشأن»[٣٤]، «فأمر خالد بهدم (أمغيشيا) وكلّ شيء كان في حيّزها، وكانت مصراً كالحيرة»[٣٥].

وكذلك الحال في الحروب الداخلية بين المسلمين فقد قُتل فيها مئات الآلاف، فلو أخذنا زمن علي بن أبي طالب ـ وحده ـ والذي دام قرابة ست سنوات فقط [٣٥ـ ٤٠هـ]، فسوف نجد الأرقام التالية:

المعركة	السنة	الخليفة	القتلى	المصدر	نوع الحرب
الجمل	٣٦هـ	الإمام علي	٢٥,٠٠٠	القزويني/٣٩١ـ ٣٩٢	داخلية
صفين	٣٧هـ	الإمام علي	٩٠,٠٠٠	القزويني/٣٩١ـ ٣٩٢	داخلية
النهروان	٣٨هـ	الإمام علي	٤,٠٠٠	القزويني/٣٩١ـ ٣٩٢	داخلية
مسير بسر بن أرطاة	٣٨هـ	الإمام علي	٣٠,٠٠٠	القزويني/٣٩١ـ ٣٩٢	داخلية
المجموع			١٤٩,٠٠٠		

ولعلّ هذه الأرقام وغيرها.. كانت واحداً مما جعل بعض المستشرقين يصفون الإسلام بالوحشية والعنجهية والعنف، ودين القبيلة والصحراء، ووصف النبي محمد ﷺ بنبي الحرب، خصوصاً وأنّ الأسلحة المعتمدة في هذه الحروب كانت تقليدية، مما يثير تساؤلاً: كم سيكون عدد القتلى لو كانت بأسلحة متقدّمة؟!

٥ـ ماضي المسلمين:

وإذا ولجنا إلى الخلافة الأموية، فيكفي مراجعة ما قام به معاوية [٢٠ق هـ ـ ٦٠هـ]، [٦٠٣م ـ ٦٨٠م]، ويزيد [٢٥ـ ٦٤هـ]، [٦٤٥ـ ٦٨٣م]، وزياد بن أبيه [١ـ ٥٣هـ]، [٦٢٢ـ ٦٧٣م]، والحجّاج [٤٠ـ ٩٥هـ]، [٦٦٠ـ ٧١٤م]، للبرهنة على ما سال من دماء، وما انتُهك من أعراض، وما سُلب من أموال، وما أُشيع من أجواء الرهبة والرعب.

ولئلا يكون الكلام مرسلاً نكتفي بما ذكره المسعودي [ت ٣٤٦هـ/ ٩٥٧م] عن الحجّاج إذ يقول: «وأُحصي من قتله صبراً ـ سوى من قُتل في عساكره وحروبه ـ فوُجِد مائة وعشرين ألفاً، ومات في حبسه خمسون ألف رجل، وثلاثون ألف امرأة، منهنّ ستة عشر ألفاً مجرّدة، وكان يحبس النساء والرجال في موضع واحد، ولم يكن للحبس ستر يستر الناس من الشمس في الصيف، ولا من المطر والبرد في الشتاء»[٣٦].

ثمّ سارت الخلافة العباسية على ذات النهج ضد المخالفين والأمويين معاً، وفي مقدم من طالتهم يد الظلم والحيف أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم، لاسيما في زمن أبي العباس السفاح[١٠٤ـ ١٣٦هـ]، [٧٢٢ـ ٧٥٤م]، وهارون (الرشيد!!) [١٤٩ـ ١٩٣هـ]، [٧٦٦ ـ ٨٠٩م]، والمتوكّل [٢٠٦ـ ٢٤٧هـ]، [٨٢١ ـ ٨٦١م]، والمهدي[١٢٧ـ ١٦٩هـ]، [٧٤٤ـ ٧٨٥م].

فكم يحدّثنا التاريخ في هذه الخلافة عمن قُتلوا، ومن بُنيت عليهم أعمدة المباني، وعن تقاتل الأخوة في سبيل الحكم ـ كالأمين [١٧٠ـ ١٩٨هـ]، [٧٨٧ـ ٨١٣م] والمأمون [١٧٠ـ ٢١٨هـ]، [٧٨٦ـ ٨٣٣ م]، وسمل الأعين الذي لم ينجُ منه حتى الخلفاء أنفسهم خصوصاً عند تذبذب الدولة بين القطبين المؤثرين: الفارسي والتركي، وعن نكبة البرامكة، وعن قتلى باسم الزندقة!!

ومضت هذه سنة في الدول الإسلامية التالية ضد من يخالف رؤى الحكم والسياسة.

«وقد رصد أحد الباحثين المعاصرين [وهو عبود الشالجي] بعض ما طفحت به سجلات التاريخ الإسلامي من انتهاكات حقوق الإنسان، فتكوّنت موسوعة ضخمة تحت عنوان (موسوعة العذاب) طُبعت في سبعة مجلّدات، تصل إلى حوالي ٣٠٠٠ صفحة، وفيها من ألوان الانتهاكات والتعدي على الحرمات والحقوق ما يندى له الجبين، ويوجب الدهشة والذهول»[٣٧].

وهذا يعني أنّه في شيء من ماضي المسلمين سادت ممارسات التقتير على المختلف وقتله، والغريب أنّ ذاك تجلى ضد المختلف الداخلي، في حين لا نكاد نجد له أمثلة بارزة ضد المختلف الخارجي، فقد لوحق أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم والمناوئين للحكم وراء كلّ حجر ومدر، ومورس في حقّهم الإقصاء والتضييق والسجن والقتل، حتى اضطر كثيرون لإخفاء انتمائهم، وغيّروا أسماءهم، وساحوا على وجوههم في البلدان، وجُرِّعوا كؤوس السمّ المصبَّر.

٦ـ الواقع والتجربة:

وإذا كانت النقطتان السابقتان تمثِّلان التاريخ (الماضي)، فواقع المسلمين الحاضر يسير على المنوال نفسه:

فقد أُجريَتْ الانتخابات البلدية في الجزائر عام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، وألغيت نتائجها في ١٤١١هـ/١٩٩١م إثر فوز جبهة الإنقاذ الإسلامية برئاسة عباسي مدني، ومنذ إلغائها وإلى عام ٢٠٠٣م تخطى عدد القتلى حاجز الـ ١٥٠,٠٠٠ شخص، أكثرهم من المدنيين، وممن يشهدون الشهادتين، وبعضهم أطفال لم يحملوا أعباء السياسة وذبحوا بالسكاكين!!

وفي أفغانستان حكمت جماعة (طالبان) ـ أي طلبة العلوم الدينية ـ باسم الدين فحظرت الحريات، وقتلت المختلف المذهبي (الشيعة/ الهزارا) الذي أبادت منه ٨٠,٠٠٠ شخص[٣٨]، ثمّ ثنّت بالموافق في المذهب المخالف في العرق (السنة/ الطاجيك)، ثمّ وصلت النوبة حتى للموافق في المذهب والعرق (السنة/ البشتون).

وهدمت تماثيل بوذا [حوالي ٥٦٦ـ ٤٨٦ ق م] التي استطاعت أن تمخر عباب أكثر من ٢٥٠٠ سنة من الزمن، وتشقّ غمار الثقافات المتوالية والأنظمة السياسية المتعاقبة، وتعبر عصور الصحابة والدولة الأموية والعباسية وما بعدهما، على قداسة فعل الصحابي ومكانته التشريعية في الفقه الذي تنتسب إليه طالبان.

وفي عام ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م أُطيح في الصومال بالرئيس محمد سياد بري، ودخلت البلاد على إثر ذلك حرباً أهلية وقتالاً بين الفصائل والقبائل، لم تنته إلى الآن [١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م] على الرغم من مضي أكثر من ١٣ سنة!!

وبعد مضي عام واحد فقط على احتلال العراق [٢٠٠٣ـ ٢٠٠٤م] بلغ عدد القتلى فيها أكثر من ١٠٠,٠٠٠ شخص، وتركزت أعمال السيارات المفخخة والأحزمة الناسفة على الفلاحين والمزارعين والمصطفِّين لشراء الخبز والخضار، وعلى أماكن العبادة والعيادات والأسواق والمحلات التجارية، كما حصدت العديد من كفاءات العراق وقدراته الأكاديمية[٣٩]، وجُلّ ذلك جاء باسم الله، وتيمناً بتناول وجبة الغداء أو العشاء في الجنة مع النبي الكريم!!

هذا غير التفجيرات وعمليات القتل التي شهدتها دول مسلمة مثل السعودية ومصر وباكستان، وغيرها..

وتأتي فتاوى التكفير وحلية القتل واستباحة الأموال والأعراض، وحرمة تقديم العون والإغاثة (للكافر!!) المصاب بنكبة طبيعية، وللمختلف المذهبي بعد أن وُصم بمروقه من الدين، بل.. وحتى للموافق المذهبي المخالف في بعض الاجتهادات أو التصرّفات -كالصوفية-[٤٠]، تأتي هذه متزامنة مع رفع الهيئات التبشيرية المسيحية شعار (الله.. محبة)[٤١]، ومع الدعوة الغربية للثقافة الإنسانية ومجتمع القرية ذي التواصل الإنساني، والسعي الحثيث العابر للقارات لهيئات الإغاثة الإنسانية، والصليب الأحمر الدولي، وأطباء

بلا حدود، ومنظمات حقوق الإنسان و....؛ لتوحي بتضادّ الفكر والمنهج والتطبيق بين صورتين متقابلتين!!

بل.. تأتي في وقت تشيع في العالم ـ لاسيما الغربي ـ منظمات السلام الأخضر، ورعاية البيئة، وأصدقاء الشجرة، وحقوق الحيوان!!

ويتوّج ذلك كلّه بأحداث ١١ سبتمبر حيث أودى بـ ٧,٠٠٠ شخص في مبنى التجارة الدولي (نيويورك)، وعُزي القيام به إلى ١٩ شخصاً ممن ينتمون إلى الاتجاه الديني/ الإسلامي، وما رافق ذلك من حملة أمريكية وعالمية باسم (الحرب ضد الإرهاب).

وإذا كانت أمثلة (الجزائر، أفغانستان، الصومال، العراق، الفتاوى) نموذجاً للعنف والإرهاب الداخلي/ البيني، فمثال (١١/ سبتمبر) نموذج للعنف والإرهاب المصدّر، حيث لم تعد أرض التطبيق والممارسة مقتصرة على الوطن الإسلامي، بل.. اجتازته إلى سواه، ووصلت إلى الغرب نفسه.

وإذا أردنا أن نستجلي أسباب التطرف والإرهاب في واقع المسلمين فسنقف عند أمور عدة منها:

أ ـ سوء الفهم للنصّ والتاريخ:

فقد نُظر لتلك النصوص التي تحثّ على الولاء والبراء والقتال والجهاد وعزة المؤمن، وكأنّها دعوة للثورة العارمة على كلّ المحيط والعالم، كما نُظر للتاريخ الماضي ـ لاسيما فترة السلف الصالح ـ باعتبارها فترة قداسة واستلهام مطلق.

ب ـ وجود الفكر المغذي:

وهو فكر ينتمي إلى فترات سابقة نَظّر فيها البعض لفكر صِدامي إلغائي، فشهد له من يتبنّاه ويطبّقه في هذا العصر باعتباره الاجتهاد الأمثل الصادر من فقهاء وعلماء جهابذة حريصين على نقاء الدين ومحاربة الكفر والضلال. يُعتنق ذلك مع إلغاء دور العقل في المراجعة والنقد، خصوصاً مع قيمومة أناس لا حظّ لهم من العلم والمعرفة والورع على شؤون كثير من الحركات التي تُسمى بالجهادية، وهم مع قلة علمهم ـ أو عدمه ـ يفتون في أعاظم الأمور كالأعراض والدماء.

ج ـ العداء الداخلي وعدم الانسجام في بنية الجسد المسلم:

فهناك خوف متقابل ما بين الحكّام والشعوب يُصوَّر لكلّ طرف بوصفه عداء وانتظاراً للانقضاض من الطرف الآخر وعلى طريقة (إن لم أفطر به تغذى بي) و(قتلناهم لأنّا إن لم نقتلهم قتلونا)، يدفع الحكّام للتوجس من فتح المجال للجماهير للمشاركة في القرار،

وهناك تضخيم وتغذية للخلافات بين السنة والشيعة، أو بين الإثنيات الموجودة ضمن العالم الإسلامي، مما يجعل هذه المناطق نموذجاً من الضغط القابل في كلّ لحظة للانفجار، إلى درجة ربّما نقتنع فيها بأنّ أكثر دول العالم الإسلامي تشهد اندماجاً جغرافياً، لكنّها لا تشهد اندماجاً اجتماعياً، ولعلّ السبب ليس في أصل الاختلاف والتنوّع، وإنّما في طريقة فهمه والتعامل معه، وغياب الوسيلة السلمية لتداول السلطة والإمساك بمصدر القرار والإدارة والحصول على المطالب والرغبات.

د- الإحباط في الواقع المعيش:

وسواء أكان إحباطاً سياسياً أم إحباطاً اقتصادياً أم غير ذلك فإنّه يؤسس للشعور بالظلم، والسعي لاسترداد الحقوق، أو الانتقام من السبب، بل.. وحتى النقمة على الذات ـ الفردية والجمعية ـ، والاستهانة بالحياة.

والإحباط السياسي ينشئه الظلم والقهر الذي ينهجه حكّام المسلمين، أو الاحتلال الرابض على صدر الدول الإسلامية ـ كفلسطين ـ دون إيجاد حلّ للمشكلة مع تقادم الزمن وتفاقم الأمور، أو القتل الذي يشهده المسلمون في بعض الدول، كأفغانستان والبوسنة والهرسك والشيشان وكوسوفو، أو المضايقات التي يتعرّضون لها في بعض الدول بما فيها الغربية، كبريطانيا وفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة الأمريكية، وإن جاء بعضها ـ في نظر هؤلاء ـ رد فعل تحت عنوان محاربة الإرهاب.

وأما الإحباط الاقتصادي فينمّيه الفقر والجوع الساكنان بلاد المسلمين، والبطالة المطبقة بجناحيها عليه؛ نتيجة الظلم الاقتصادي، وسوء توزيع الثروة، واستئثار أقلية من الناس ـ غالباً ما تكون الطبقة الحاكمة والمقرّبين منها ـ بخيرات هذه الدول وفي مقدمها النفط، وتسيير الأمور من قِبَل غير الخبراء المختصين، وعدم وجود الرغبة في حلّ المشكلات.

وهذه العوامل إن لم يتم علاجها وضرب طوق للوقاية منها، فقد تزيد دوّامة العنف، وتتحوّل الريح إلى إعصار جارف، والأنكى من ذلك أنّها قد تُتخذ مبرِّرات لشرعنة العنف والإرهاب وتسويقه.

٧- بؤر التوتر:

وتساعد على مقولة (الإرهاب الإسلامي) وجود مناطق توتر في العالم الإسلامي لا تنفك عن الصدامات والمواجهات، وتحظى بحضور إعلامي مكثف.

ويمثّل الصراع الفلسطيني/ الإسرائيلي، أو العربي/ الإسرائيلي أبرز بؤرة توتر، بدأت مع الانتداب البريطاني ووعد بلفور (١٩١٧م) وما تلاه من استيطان يهودي، ثمّ دخلت المواجهة الفعلية في خمس حروب متوالية في (١٩٤٨م ـ ١٩٥٦م ـ ١٩٦٧م ـ ١٩٧٣م ـ ١٩٨٢م)،

تخللتها اغتيالات وسجون وتهجير وتدمير، وأعقبتها انتفاضات.

والجنوب اللبناني يمثِّل منطقة ثانية للمواجهة امتدت على رقعة زمنية واسعة منذ عام ١٩٨٢م إلى الانسحاب الإسرائيلي في ٢٠٠٠م، والذي لا زالت بقايا آثاره قائمة على مزارع (شبعا)، يضاف إليه الحرب الأهلية اللبنانية [١٩٧٥- ١٩٩١م] التي شكّلت فرصة تصفية حسابات بين أحزاب وتنظيمات واتجاهات ودول، واشترك فيها الداخل اللبناني والخارج المتمصلح، وانتهت بقبول تقسيم المجتمع اللبناني على أسس طائفية، وترسيخ دعائم التقسيم الذي وضعته فرنسا للبنان قبل الانجلاء، مما يجعل المجتمع اللبناني أشبه ببرميل بارود قابل للانفجار في أيّ حين.

ومن بؤر التوتر: كشمير والنزاع الهندي/ الباكستاني عليها، وأحقية كلّ من الطرفين بها ومبرّراته، الأمر الذي أدخل الدولتين في حربين متتاليتين، وكاد يفضي لثالثة، فضلاً عن الاشتباكات الدائمة، ودفع بالدولتين للتسابق للدخول للنادي النووي لإيجاد توازن القوة والردع، هذا النزاع الذي يستدعي للذاكرة انفصال باكستان عن الهند [في ١٩٤٧م] وما تركه من ٥,٠٠٠,٠٠٠ قتيل[٤٢].

ومنها: الخلاف بين تركيا وإيطاليا على قبرص، الذي أدى إلى تشطير الجزيرة إلى قسمين، والذي يضع كثيراً من العقبات في وجه العلاقات التركية ـ الأوروبية، والانضمام إلى الاتحاد الأوروبي.

وإذا كانت هذه بؤر توتر فاقعة صارخة، فالعالم الإسلامي تتجاذبه بؤر توتر كثيرة أخرى داكنة خفيضة، ومنها الاختلافات البينية الكثيرة بين دوله القطرية على حدودها السياسية القائمة، كتلك التي بين سورية وتركيا على لواء أسكندرون، والتي بين العراق وإيران على شط العرب، والتي بين الإمارات وإيران على جزر (طنب الكبرى) و(طنب الصغرى) و(أبي موسى)، فضلاً عما بين العراق والكويت، أو بين السعودية والكويت، أو بين السعودية واليمن، أو السعودية والإمارات، أو السعودية والبحرين، أو السعودية وقطر، أو البحرين وقطر، أو بين دول الخليج الأخرى فيما بينها، أو الدول العربية والمسلمة.

وفضلاً عما يحصل داخل القطر الواحد من نزاعات، كما بين المسلمين والأقباط في مصر، والسنة والشيعة في باكستان، والأتراك والأكراد في تركيا، ومشكلة السودان مع جنوبه ومع دارفور، والفصائل المتحاربة في الصومال.

٨ـ التقارير الدولية (سجل حقوق الإنسان):

تضع تقارير المنظمات والهيئات الدولية كـ(هيئة الأمم المتحدة) العالمَ الإسلامي -والثالثي عموماً- بوصفهما أعلى درجة في سلَّم هدر قيمة الإنسان وانتهاك حقوقه.

ويمكن تصنيف معطيات تلك التقارير إلى الجوانب التالية:

أولاً: مظاهر الإرهاب:

تتخذ مظاهر الإرهاب في العالم الإسلامي والثالثي أنواعاً كثيرة، منها:

- التحريض على الكراهية.
- انتهاك حقوق الإنسان.
- انتهاك حقوق الأقليات.
- مصادرة حرية الرأي والتعبير.
- منع إصدار وإدخال الجرائد والمجلات والكتب المخالفة.
- مصادرة المال والممتلكات.
- التضييق على الحريات.
- العبودية والرقّ.
- عمل الأطفال والقصَّر.
- احتكار السلطة وسوء استغلالها (الاستبداد السياسي).
- حظر الأحزاب والتنظيمات.
- العوامل الدافعة لهجرة الأدمغة.
- وفرة السجناء دون محاكمة.
- التصفية الجسدية.

ثانياً: أنواع الإرهاب:

في العالم الإسلامي والثالثي تتجلى للإرهاب أنواع منها:

أ- المادي:

ويبدو في استعمال السلاح والقوة والتصفية الجسدية من قِبَل الدولة لخصومها، ومن قِبَل القبائل المتنازعة التي تحمل الفؤوس والمناجل والهراوات والسكاكين، ومن قِبَل الفصائل والمجاميع المتخالفة، ومن قِبَل الأفراد ضد بعضهم.

ب - النفسي:

ويتمثّل في بثّ الخوف والذعر في قلوب الآخرين، لاسيما من السلطات التي تسنّ القوانين المقيِّدة للحريات أو الأنظمة العرفية، أو تتبنى حكومات عسكرية، وتهدِّد من يخالف ذلك أو يجترئ على الحاكم (الذات المقدّسة التي لا تمسّ!!) بالتضييق أو السجن أو النفي أو سحب الجنسية أو مصادرة الأموال والممتلكات أو القتل.

ج ـ الفكري:

ويتمظهر في حظر حرية الفكر والتعبير، والمحاسبة على الأفكار، بما يشرِّع لسياسة تكميم الأفواه والحجر على العقول والمؤاخذة على النوايا، ويجعل الإنسان مديناً على فكرة يعتنقها أو يبديها وإن لم يعمل لتطبيقها أو لا يملك المقوّمات الفعلية لتطبيقها، وبما يفتح المجال للمبالغة في تضخيم فكرة عند معارض أو منشور يصدره فرد، حتى يُصَوَّر ذلك أحياناً بوصفه دعوة لقلب النظام والدولة، وكأنّ الدولة هشيم أو كومة رماد تتبعثر لأدنى هبة هواء، أو بناء كارتوني يحترق بأدنى عود ثقاب!!

ثالثاً: مصدر الإرهاب:

وهنا نقف عند ثلاثة مصادر أساسية:

أ ـ إرهاب الفرد:

حيث يقوم شخص بممارسة الإرهاب ضد آخر.

ب ـ إرهاب الجماعة:

حيث تتولى جماعة ما.. ـ عرقية أو دينية أو غير ذلك ـ ممارسة الإرهاب لمن لا ينتمي لحقلها.

ج ـ إرهاب ترعاه الدولة:

حيث تقوم بعض الدول برعاية جماعات ضد دول أخرى.

د ـ إرهاب الدولة:

حيث تقوم الدولة نفسها بإرهاب مواطنيها والمقيمين على أرضها.

رابعاً: حلقات الإرهاب ودوائره:

ولو أخذنا الحلقات فيما يتصل بالآخر المختلف ـ مثالاً ـ، فسنجد أنّها تبدأ بالخارجي (الأبعد)، ثمّ لا تلبث أن تطحن رحاها المختلف الداخلي كذلك:

أ ـ الآخر الخارجي:

فهناك اضطهاد للمختلف الديني، واللغوي، والعرقي، على نحو ما نراه من مهانة الهنود في بعض الدول الخليجية، وتعرّضهم للضرب حتى من قِبَل بعض الأطفال من أبناء تلك الدول.

ب ـ الآخر الداخلي:

وتصلّ النوبة إلى المختلف الداخلي نفسه والذي يعيش تحت سقف الوطن الإسلامي وينتمي إليه أو إلى المنظومة الكبرى الموحِّدة، ومن ذلك:

أولاً: المختلف المذهبي:

فهناك دول ما زالت تتيح لفئة دينية متنفذة أن تجعل من نفسها قيِّماً على دين الله، ومتكلِّماً باسم الله؛ لتحكُم بإسلام من وافقها الرؤية وكفر من خالفها في ذلك، مستفيدة من سلاح الفتاوى والتشهير في الإذاعات والجرائد والمجلات والكتب ومناهج الدراسة؛ لتبثّ التحريض على الكراهية والعنف، وتغرس بذور التطرّف والإرهاب، وتمارس التمييز الطائفي ضد مواطنيها في حقول الدراسة والعمل وغيرها..

وإذا اجتمع عندها الدين والسلطة والمال فقد توفر لديها مثلث القوة القادر على إيجاد تقانات القهر والغلبة وتطبيقها معاً، ومنها الإعلام.

ثانياً: اللغوي:

وفي بعض دول العالم الإسلامي توجد إثنيات موزعة بين انتماء وطني أو ديني من جهة، وبين انتماء آخر لغوي مختلف من جهة ثانية، كما في البربر (الأمازيغية) في الجزائر، والتركمان في العراق، والأكراد في تركيا، والعرب في إيران، وقد يناضل هؤلاء في سبيل إدخال لغتهم ضمن الدراسة الرسمية والاعتراف بها كلغة في الدولة، أو لا أقلّ من السماح للمنتمين لها بالدراسة بلغتهم في المدارس الحكومية.

ثالثاً: العرقي:

وحين قُسِّمت دول العالم الإسلامي إلى دول قطرية ـ كتلك التي فعلها الاستعمار، أو اتفاقية سايكس/ بيكو (١٩١٧م) ـ أصبحت الدولة الواحدة تضم أعراقاً مختلفة، فإيران تحوي الفرس والعرب والبلوش والتركمان والأكراد، والعراق تضم العرب والأكراد والتركمان.

ووجدت بعض الأعراق نفسها منشطرة على مجموعة من الدول، فتقسّم الأكراد - مثلاً- بين العراق وسورية وتركيا وإيران، وتوزع الأتراك بين تركيا وتركمانسان وأذربيجان وإيران والعراق.

وهكذا نجد دولة واحدة تتوزع على أعراق، وعرقاً واحداً يتوزع على دول!!

وهذا كثيراً ما يجعل بعض هذه الأعراق يشعر في داخله بالغبن وعدم حصوله على حقوقه، وباستئثار أكثرية أو أقلية عرقية أخرى بالسلطة والامتيازات دونه.

رابعاً: المرأة:

والمرأة -بوصفها آخر داخلياً- كثيراً ما تُعرّض لظلم وابتزاز من مجتمعات توصف بـ(المجتمعات الذكورية)، حيث السلطات في أشكالها الثلاثة -التشريعية والتنفيذية والقضائية - وهبوطاً إلى كثير من متفرّعاتها، موقوفة على الذكور، ولا يُعطى للمرأة حقّ الترشّح

لمناصب إدارية، ولا حتى حقّ الاقتراع والانتخاب (الترشيح)، ولا يوثق بقدرة النساء حتى في القيام بكثير مما يتصل بشؤونهنّ الخاصة.

وقفة مع المنطلقات

ما سبق كان محاولة عرض واستجلاء لجذور مقولة (الإرهاب الإسلامي)، والآن نريد أن نناقش تلك الجذور للتعرّف على مدى صحة المقولة:

١ـ الإسلام والمسلمون:

في البداية لابدّ أن نتساءل: هل (الإسلام) و (المسلمون) مصطلح واحد ينشر ذات الظلال، أم هما مصطلحان ومعنيان مختلفان؟!

الإسلام ـ وفكره ـ هو: «الوحي الإلهي على رسول الله محمد بن عبد الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ، وكتاب هذه الرسالة القرآن الكريم، وفي حكمه ما انضمّ إليه من سنن ثابتة للرسول ـ صلى الله عليه وسلّم ـ توضِّح ما طُلب توضيحه منه»[٤٣]، والمسلمون هم من ينتسبون لذلك الدين.

وهذا يعني أنّ الإسلام غير المسلمين، فالإسلام دين، والمسلمون أناس يُفترض سير حياتهم وفق صياغة الدين.

وللإسلام فكر يتجلى في القرآن الكريم والثابت من السنة المباركة، وللمسلمين فكر هو «صنعة المسلمين العقلية في سبيل الإسلام وبمشورة مبادئه»[٤٤]، «صنعة الإنسان في أرض المسلمين»[٤٥]، «تجربة المسلمين وعطاءاتهم الفكرية والحضارية، بمعنى مستوى تفاعل الإنسان المسلم مع النصّ والواقع في آن»[٤٦].

ومن ثمّ فإنّ خطأ المسلمين ليس خطأ للإسلام، والأخطاء في تاريخ المسلمين أو في واقعهم هي مما يُنسب إلى (البشري/ المسلمين) لا (الإلهي/ الإسلام) وإلى التطبيق لا النظرية، وإنّما يتحمّل الإسلام نتائج الموجود في مصادره التأسيسية (القرآن والثابت من السنة)، لا نتائج كلّ من ينتمي إليه.

وهذا التفريق[٤٧] يسهِّل لنا القيام بعملية النقد والتقويم، فالمسلمون بشر تخضع سلوكياتهم لكلّ محتملات الفعل البشري من صحة وخطأ، ومن استقامة والتواء، كما يسهِّل لنا أن نقول بصراحة: إنّ بعض التطبيقات التي ادعت نسبتها إلى الإسلام كانت ذات طابع مفعم بالعنف والإرهاب، وينبغي أن يوجّه لها النقد والإدانة، غير أنّها شيء، وأن تكون الوجه المعبِّر عن الإسلام شيء آخر.

وإذا أردنا أن نوضِّح الفكرة بمثال مواز فسوف نتساءل: هل يمكن أن نحمِّل الدين المسيحي نتائج الحكم الكنسي؟.

لقد كان من نتائج الحكم الكهنوتي أن دخلت أوروبا العصور الوسطى [٤٧٦- ١٤٥٣م] وعصور الظلام [حوالي القرن الخامس الميلادي - إلى القرن الحادي عشر الميلادي]، ولوحق العلماء وقُتلوا وعوقبوا على آرائهم العلمية في الطبيعيات - مع أنها لا تمسّ بالدين والإلهيات -، كما الأمر مع كوبرنيكوس [١٤٧٣- ١٥٤٣م] وجاليلو [١٥٦٤- ١٦٤٢م] على قولهما بدوران الأرض حول الشمس وحول نفسها، وجوردانو برونو [١٥٤٨- ١٦٠٠م] الذي أُحرق حياً في روما لقوله بكروية الأرض، حتى بلغ عدد من عاقبتهم محاكم التفتيش - التي أنشئت في ١١٨٣م - ٣٠٠,٠٠٠ شخص، منهم ٣٢,٠٠٠ أحرقوا أحياء[٤٨].

وقد اضطهد المسيحيين مسيحيون أمثالهم، اختلفوا عنهم في المذهب بين كاثوليكي وأرثوذكسي وبرتستانتي، ففي عهد الإمبراطور دقلديانوس [كاثوليكي] الذي تولى الحكم في ٢٤٨م كان يتم تعذيب المسيحيين الأرثوذكس في مصر بإلقائهم في النار أحياء على الصليب حتى يهلكوا جوعاً، ثمّ تُترك جثثهم لتأكلها الغربان، أو كانوا يوثقون في فروع الأشجار بعد أن يتم تقريبها بآلات خاصة، ثمّ تُترك لتعود لوضعها الطبيعي فتتمزّق أجساد المسيحيين إرباً إرباً، حتى بلغ عدد المسيحيين الذين قُتلوا بالتعذيب في عهد هذا الإمبراطور أكثر من ١,٠٠٠,٠٠٠ مسيحي، هذا غير المغالاة في الضرائب التي كانت تُفرض على كلّ شيء حتى على دفن الموتى؛ مما دفع الكنيسة القبطية الأرثوذكسية في مصر لاعتبار ذلك العهد (عصر الشهداء)، والتأريخ به في التقويم القبطي تذكيراً بالتطرّف الكاثوليكي!![٤٩].

وإذا كان المثالان السابقان عن التفريق بين المسيحية كدين/ والحكم الكنسي كتطبيق، ونسبة الأخطاء للثاني لا للمسيحية نفسها، فقد نقف عند مثال آخر هو الغرب نفسه.

الغرب الذي يحمل لواء الديمقراطية والتعددية والانفتاح والحرية، حيث التجربة الديمقراطية المتجذرة لقرون من الزمن في بريطانيا، وحيث باريس عاصمة النور والثورة الفرنسية [١٧٨٩م]، ومبدؤها الذي قامت عليه ودعت له (الحرية والعدالة والمساواة)، وشعار (دعه يعمل...، دعه يمرّ).

لكنّ هذه بمجموعها لم تحل دون الأخطاء:

لقد وطأ الأوروبيون تربة أمريكا يوم (اكتشفها !!) كريستوفر كولومبس [١٤٥١- ١٥٠٦م] في ١٤٩٢م، وكانت مأهولة بالهنود الحمر، فأبادوا أكثر من ١٠٠,٠٠٠,٠٠٠ هندي أحمر[٥٠]!!

وحين وجدوها قارة شاسعة بحثوا عن أشخاص أشدّاء يتحمّلون العمل والجهد يساهمون في إعمارها لاسيما في الزراعة والرعي، فوقع نظرهم على زنوج أفريقيا، فقرّروا نقل مجاميع منهم إلى أمريكا، فكان عدد الزنوج الذين تمّ أخذهم من أفريقيا ما بين القرن ١٦- ١٨م حوالي ٢٤,٠٠٠,٠٠٠ زنجي، لم يصل منهم إلى أمريكا سوى ٤,٠٠٠,٠٠٠ فقط، والباقون قضوا نحبهم قتلاً أو غرقاً أو جوعاً أو مرضاً أو أُلقوا في البحر[٥١]، وهناك من

يُقدِّر عدد ضحايا الأفارقة (بين قتيل ومستعبد) عند نقلهم إلى أمريكا بـ ١٠٠,٠٠٠,٠٠٠ شخص[٥٢].

وخاض الغرب غمار الحرب العالمية الأولى (١٩١٤- ١٩١٨م)، فما انجلت غبرتها إلا عن قتل ١٠,٠٠٠,٠٠٠ شخص، وإصابة ٢١,٠٠٠,٠٠٠ شخص[٥٣].

ثمّ ولج الغرب الحرب العالمية الثانية [١٩٣٩- ١٩٤٥م]، فأجهزت على ملايين القرابين، فقد عمل في صفوف كلّ من دول المحور والحلفاء ما يُقدّر بحوالي ٧٠,٠٠٠,٠٠٠ شخص، وقد فقد حوالي ١٧,٠٠٠,٠٠٠ منهم حياته، وفقد الاتحاد السوفيتي حوالي ٧,٥٠٠,٠٠٠ قتيل، وفقدت ألمانيا ٣,٥٠٠,٠٠٠، وفقدت أمريكا حوالي ٤٠٠,٠٠٠، وبريطانيا ٣٥٠,٠٠٠، واليابان ٢٥٠,٠٠٠ شخص[٥٤]، هذا عن القتلى من الجنود.

أما عن قتلى المدنيين فلا يعرف أحد عددهم، فقد مات - بسبب هذه الحرب - من الاتحاد السوفيتي - وحده - ما يقارب الـ ٢٠,٠٠٠,٠٠٠ قتيل، ومن الصين ١٠,٠٠٠,٠٠٠ قتيل[٥٥]، غير باقي مدنيي العالم!!.

وما بين ١٩٥٧ و١٩٧٥م قامت حرب فيتنام، وفي ١٩٦٥م اشتركت فيها القوات الأمريكية، «وقد فاق قصف الولايات المتحدة لفيتنام قصف الحلفاء لألمانيا في الحرب العالمية الثانية بأربعة أضعاف»[٥٦]، ومات في الحرب نحو ٢,٠٠٠,٠٠٠ فيتنامي (شمالي وجنوبي)، كما قُتل فيها ٥٨,٠٠٠ أمريكي[٥٧].

«وقُتل عدد لا يُحصى من المدنيين....، وقد عانت فيتنام الشمالية من دمار هائل في صناعاتها وشبكة مواصلاتها، كما أصبح نحو نصف سكان الجنوب لاجئين، ودُمرت المناطق الزراعية والغابات والحياة الفطرية في بعض المناطق»[٥٨].

هذا فضلاً عن إزهاق أرواح ١,٠٠٠,٠٠٠ شهيد في الجزائر على يد الاستعمار الفرنسي، وغير الذين قُتلوا في ليبيا على يد الاستعمار الإيطالي، وغير ذلك من الدول التي خضعت للاستعمار.

لكنّنا ندرك جيّداً أنّ خطأ مسيحيين لا يعني خطأ المسيحية، وخطأ أناس رفعوا لواء الديمقراطية لا يعني خطأ الديمقراطية؛ لأنّ خطأ التطبيق لا يعني - بالضرورة - خطأ المبدأ أو النظرية.

٢- (الإرهاب): المصطلح التاريخي/ والمعنى المعاصر:

وحين نأتي إلى الظلال التي ينشرها مصطلح (إرهاب) نشاهد الخلط المفهومي بين معناه اللغوي القديم (المصطلح التاريخي) الذي درج القرآن الكريم على استعماله فيه/ وبين المعنى التداولي الحديث المقصود منه في زماننا الحاضر (المعنى المعاصر).

فهو في الاستعمال القديم بمعنى الإخافة والتوعّد والتفزيع[٥٩]، أي إرهاب العدو

والتأثير في معنوياته، فهو نمط من (الحرب النفسية)، ويُستعمل ضد العدو لا ضدّ الآمنين والأبرياء العُزَّل وقتلهم.

وهذا يعني أنّنا نقف فيه عند أمرين: مفهومي وتطبيقي:

فهو ـ مفهوماً ـ مجرّد تخويف وتوعّد وتفزيع، وسياسة دفاعية تعتمد على توازن الرعب، بما في كلمة (دفاعية) من مكانة وموقع وقائي، وعندئذ لا يستطيع أحد أن يقول بعدم مشروعيته في الحرب، ففي الحرب يُستعمل ما هو أكبر من ذلك من حيل وآلات عسكرية، فما بال منع الحرب النفسية خصوصاً إذا كانت سبيلاً لتجنّب الاصطدام المسلح وويلاته؟!

وهو ـ تطبيقاً ـ ضد (العدو) لا ضدّ الأبرياء، لذلك يقرنه القرآن الكريم بهذا التعبير المخصِّص فيقول: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[٦٠].

ولا يُقصد من (العدو) كلّ مخالف في الدين أو غيره، وإنّما يُعنى به المحارب.

بينما (الإرهاب) ـ كمصطلح حديث ـ هناك ضبابية كثيفة في معناه، وعدم اتفاق على مفهومه، ومن تعريفاته أنّه: «استخدام العنف أو التهديد به لإثارة الخوف والذعر»[٦١]، كما عرّفته الموسوعة العربية العالمية.

وقد تبنى الاتحاد الأوروبي تعريفاً مشتركاً له على أنّه «أعمال تُرتكب بهدف ترويع الأهالي، أو إجبار حكومة أو هيئة على القيام بعمل، أو الامتناع عن القيام بعمل ما..، أو تدمير الهياكل الأساسية أو الدستورية أو الاقتصادية أو الاجتماعية لدولة أو لهيئة دولية، أو زعزعة استقرارها بشكل خطير»[٦٢].

وعرّفه مجمع البحوث الإسلامية التابع للأزهر الشريف على أنّه «ترويع الآمنين، وتدمير مصالحهم ومقوّمات حياتهم، والاعتداء على أموالهم وأعراضهم وحرياتهم وكرامتهم الإنسانية بغياً وإفساداً في الأرض»[٦٣].

فهو ـ أولاً ـ «استخدام العنف أو التهديد به»، «أعمال تُرتكب وإجبار وتدمير وزعزعة»، «ترويع وتدمير واعتداء»، أي قد يكون استعمالاً وتطبيقاً فعلياً وتجسيداً خارجياً، أو تهديداً وإخافة، فهو أعم من النفسي والسلوكي.

وثانياً، فإنّ المستعمَل هو «العنف والإجبار والتدمير والاعتداء»، وليس مجرّد (سياسة التلويح بالعصا) و(الحرب النفسية).

وثالثاً، فإنّه لا يُشترط توجهه للعدو والمحارب، بل قد يستهدف (الأهالي، الآمنين)، وتطبيقاته التي تسكن العالم اليوم لا تفرّق بين معتدٍ وبريء، بل.. أكثر ما تستبيحه دماء الأطفال والكهول والنساء والعزّل وأعراضهم بما تحكيه من مناظر بشعة.

ومن ثمّ فإنّ إسقاط معنى حديث على مصطلح قديم فيه بُعد عن فهم المعاني التطورية للمصطلحات، الأمر الذي تقتضي الموضوعية الانتباه إليه.

وهذا يدلِّل على أنّ هناك أناساً ـ ومنهم بعض صنّاع السياسة الغربيين ـ يفرّغون المصطلح من معناه ضمن ثقافته الأصلية، ويعطون له مدلولاً جديداً، ثمّ يروِّجونه، ويحرِّكون الآخرين باتجاه اتخاذ مواقف قائمة على المعنى الحديث من اللفظ القديم.

وهذا مستوى عال من التقانة يفوق مستويين سابقين استُعملا هما: نمط (المسخ) لمفاهيم ودلالات مصطلحات الآخر (المسلمين) ـ كالجهاد، والجزية، وأهل الكتاب ـ، ونمط (التلميع) لمصطلحات الذات (الغرب)، التي يُراد للآخر أن يقتنع بها ويحتضنها ـ كالديمقراطية والعولمة ـ، ولو جاء بعضها مخالفاً لثقافة الآخر كالتطبيق المروّج باسم (المشروبات الروحية).

والسبب الذي يجعله مستوًى عالياً من التقانة أنّه عمل مركّب يعتمد على الآليتين السابقتين معاً، فهو يحتفظ بالإطار، وينزع من داخله المحتوى، ثمّ يركّب فيه محتوى جديداً، ويسوّقه، فيقبله البعض بظنّ أنّ الدلالات الموجودة فيه هي نفسها السابقة ضمن ثقافة الذات دون أن يعلموا أنّها ثقافة الآخر بلباس الذات!!، أو يرفضونه بوصف هذا المعنى والمحتوى من البشاعة بحيث لا ينبغي تقبّله، بل يلزم تخلي الذات عنه، لكنّهم لا يدركون أنّه (مسخ) ومحتوى جديد مسوّق، ويعادون حتى مصطلحه!!

وهذه التقانة المعقدة ليست جديدة زمناً، فقد استُخدمت في مصطلحات مثل: الاستعمار، والحرية، والحبّ، والأسرة، حين فُرّغت من دلالاتها وأُعطيت دلالات جديدة، فأضحى القهر وسلب خيرات الشعوب هو (الاستعمار)، والتخلي من كلّ ضابطة في الشرف وحقوق الآخرين هو (الحرية)، وإقامة الصداقات وممارسة الجنس خارج إطار الزوجية هو (الحبّ)، والنظام الذي يتكوّن من شخصين، أعم من كونهما ذكرين، أو أنثيين، أو ذكراً وأنثى.. هو (الأسرة)، حتى لو تصادم مع مفاهيم صارخة في عقلية الذات وتراثها كمفهوم الشرف وتضادّه عندها مع مفهوم اللوطيين والسحاقيات.

٣ـ نصوص التسامح وأحكامه:

يقيم الإسلام كرامة أساسية للإنسان ـ بوصفه إنساناً، بغض النظر عن انتمائه الديني واللغوي والعرقي ـ ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[٦٤].

وحين يرى أنّ ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾[٦٥]، فهو -أولاً- يرسّخ ذات القيمة السابقة (الإنسانية) دون اشتراط تلوّنها بالألوان الأخرى الفرعية.

وثانياً: يوازن بين قتل نفس واحدة/ وقتل الناس جميعاً؛ لأنّ قتل شخص بغير حقّ لا يعني هدر روح واحدة، وإنّما هو هتك لقيمة الإنسانية جمعاء، لذلك يكشف رسول الله ﷺ عن غلظة هتك الدم البريء وجسامتها فيقول: «لزوال الدنيا جميعاً أهون على

الله من دم يُسفك بغير حقّ»[٦٦]، «والله، لو أنّ أهل السماوات والأرض اشتركوا في دم مسلم واحد بريء أو رضوا به لكان حقاً على الله أن يكبّهم كلّهم على مناخيرهم في نار جهنم»[٦٧].

ثمّ يرسي الإسلام دعائم الحرية الدينية على مصراعيها ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾[٦٨]، كما يرسي أسس المحبة والتلاحم الاجتماعي ﴿ لاَ يَنْهَاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ﴾[٦٩]، ومن هذا التمازج الاجتماعي حلية الأكل من طعام المختلف ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾[٧٠]، وإقامة آصرة الزواج بما تبسطه من ألفة، وما تنتجه من أولاد ونسب وغير ذلك ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾[٧١].

ويبني الإسلام أموره على العدل والعفو والإحسان دون السماح للعداوات بالنفاذ في عملية إصدار الحكم والمعاملة ﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ، اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾[٧٢]، ﴿ وَلاَ تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىَ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾[٧٣]، ﴿ وَلاَ تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلاَ السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾[٧٤].

ومن العدل والتسامح ألاَّ يُلزم المخالف بما لا يراه «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم»[٧٥].

ويشنّ النبي محمد ﷺ حرباً لا هوادة فيها على من يظلم معاهداً أو ذمياً «من ظلم معاهداً كنتُ خصمه»[٧٦].

وهذا يعني أنّ النصوص الدينية التي تُشهر عن الإسلام لتقود نحو القول بعنفه وإرهابه هي ـ في أسلم الحالات ـ نصوص منتقاة موظفة أو مجتزأة فُصلت عن سياقها العام أو السياق الموازي، وغُيبت في قبالها نصوص كثيرة عن تسامحه وإنسانيته وأخلاقيته.

فالجهاد ـ في الإسلام ـ ما هو إلا استثناء من القاعدة العامة، والنصوص التي تتحدّث عن إرهاب الخصم أو قتله إنّما تعني العدو المحارب، وتجعل ذلك من باب آخر الدواء، بدليل وجود الآيات التي تحثّ على إسداء (البرّ والإحسان) للمختلف، وتنهى المسلمين عن تولي من أخرجهم من أراضيهم أو حاربهم في الدين لا مطلق المختلف ﴿ لاَ يَنْهَاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[٧٧].

وتبقى (الجزية) كأكبر عائق في وجه ذلك التسامح..، عائق يعمل في النفس والذهن، ويسطّر على الأرض المواقف، فهو لا يبرح يدقّ إسفيناً على المستوى القلبي والعقلي والعملي معاً.

ويبدو أنّ هذا الموضوع تضخّم من ناحيتين:

الأولى: من حيث ثقل لفظ (الجزية)، فهي نوع من الغرامة والعقوبة المادية، وهذه تعود للجانب المفهومي.

والثانية: من حيث لزوم الظلم والإهانة والاستنقاص والابتذال لقيمة المختلف، والإخلال بمبدأ العدل والمساواة، إذ كيف يقبل الإسلام أن يفرض ضريبة وغرامة على المختلف لمجرّد اختلافه في الدين حتى لو كان من مواطنيه؟!، وهذه تعود للجانب الأخلاقي.

ونعيد القول بأنّ واحدة من مشكلات الفكر والإنتاج المعرفي هي عدم فهم دلالة الألفاظ، وعدم فهم المعاني التطورية للمصطلحات، ومن ثمّ تحميل ألفاظ قديمة معاني حديثة، فـ«معنى (الجزية) ليس قبيحاً ـ كما تصوّره البعض ـ، وإنّما هي مشتقة من (الجزء)، بمعنى أنّ جزءاً من أموال (الكفار) يؤخذ منهم، مقابل حماية الدولة لهم، ومقابل ما تهيِّئه الدولة لهم من الخدمات، كالمدارس والمعاهد والطرق والمطارات والقطارات وما أشبه ذلك من المنافع العامة»[٧٨]، و«لإعفائهم من الاشتراك في الجيش الإسلامي حتى لا يدخلوا حرباً يدافعون فيها عن دين لا يؤمنون به»[٧٩]، هذا فيما يتصل بالناحية الأولى (المفهومية).

وفيما يتصل بالناحية الثانية (الأخلاقية)، فإنّ ذلك لا يعدو كونه نظاماً ضريبياً إنْ وُضع عليهم فقد وضع الإسلام ما يقابله على المسلمين أيضاً «فأخذ الجزية من غير المسلمين هو بدل أخذ الزكاة وما أشبه من المسلمين، وإنّما الفرق في اللفظ»[٨٠]، وأعظم من ذلك أنّ الإسلام «جعل التزامات غير المسلمين أقلّ من التزامات المسلمين، كما يدلّ على ذلك نظام الضريبة في الإسلام، حيث إنّ الخمس والزكاة ضرائب مرتفعة بالنسبة إلى الجزية»[٨١].

وإذا اختار غير المسلم أن ينضمّ إلى الجيش الإسلامي برضاه فإنّه يُعفى من الجزية، وقد كان يُعفى منها كذلك: الرهبان والقصَّر والنساء والشيوخ والعجزة وأصحاب الأمراض[٨٢].

ثمّ إنّ الدول ـ حتى الحديثة، كالولايات المتحدة الأمريكية ـ لديها أنظمة ضرائبية، فهي تأخذ من دافعي الضرائب ما تستفيد منه في شؤون الدولة العامة، مع أنّ الذين تأخذ ذلك منهم هم من مواطنيها دون أن يُقال بأنّ ذلك امتهان لهم، وما الفرق إلا أنّه لم يسمَّ جزية أو خراجاً أو زكاة أو خمساً، وإنّما أخذ عنواناً حديثاً غير مثقل بالأحمال (ضريبة).

٤ـ الحروب والدفاع:

وحين نبحث عن السبب لحروب الإسلام ـ في زمن النبي محمد ﷺ ـ نجده يُختزل في سبب واحد هو الدفاع عن بيضة الإسلام والمستضعفين:

فإذا هجم العدو على أرض المسلمين أمرهم الإسلام وجوباً عينياً بالدفاع، وهذا ما يُعرف في الفقه بـ(الجهاد الدفاعي)، أو (جهاد الدفع).

ويقابله (الجهاد الابتدائي) أو (الجهاد الهجومي)، وهو ما يصوّر بوصفه شكلاً من أشكال التوسّع والتسلّط على أراضي الآخرين وممتلكاتهم، بيد أنّ الإسلام حتى في هذا النوع من الجهاد لم يشرّعه إلا للدفاع عن المستضعفين في تلك الدول وفكّ الإسار المضروب على أعناقهم أمام الحرية ﴿ وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً ﴾[٨٣].

وهذا ما يجعل البعض يؤمن بأنّ كلا النوعين من الجهاد دفاعي، وأنّ الفرق لا يعدو كون أحدهما دفاعاً عن أرض الإسلام، والثاني دفاعاً عن المستضعفين في أرض الآخر؛ لأنّ رسالة الإسلام رسالة إنسانية ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾[٨٤]، ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾[٨٥].

وإذا كان هذا حلاً فكرياً مفهومياً قد يجد من لا يقبله، أو من يصفه بأنّه مجرّد حلّ لفظي، أو أنّه تلاعب بالألفاظ والمفاهيم، فإنّ مراجعة حروب النبي ﷺ على الأرض تثبت لنا مدى التسامح العظيم الذي حكمها، فعدد الذين قُتلوا في حروب الرسول ﷺ كلّها من مسلمين وغيرهم هو ١٠١٨ شخصاً فقط، المسلمون منهم ٢٥٩، وغير المسلمين ٧٥٩، وأكبر عدد ذُكر في ذلك هو أقلّ من ١٤٠٠ قتيل[٨٦].

هذا فضلاً عن الآداب الرحيمة التي كان النبي ﷺ يدأب على إلقائها على المسلمين لتخضع لها مجريات الحرب، فقد «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثمّ يقول: (سيروا بسم الله وبالله، وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله ﷺ ولا تغلوا، ولا تمثّلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة، ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطروا إليها، وأيّما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى رجل من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإن تبعكم فأخوكم في الدين، وإن أبى فأبلغوه مأمنه، واستعينوا بالله)»[٨٧]، «ولا تعقروا من البهائم مما يؤكل لحمه إلا ما لابدّ لكم من أكله»[٨٨].

٥ـ افتراءات التاريخ:

وإذا كانت النقطة السابقة حول حروب المسلمين في عهد النبي ﷺ، ووصلنا إلى أنّها دفاعية ومتسامحة، فسوف نصطدم بصخرة صلبة عتيدة مثّلتها حروب المسلمين أيام الخلفاء الراشدين، وما تخللها من أنهار دماء جارية، وأشلاء ممزّقة، وثكالى وأيتام وسبايا وغنائم!!

بيد أنّ ذلك عائد للتصديق بتلك الأرقام التي نقلها الطبري [٢٢٤ـ ٣١٠هـ]، [٨٣٩ـ ٩٢٣م]، وأخذها الأكثرون بعده من عنده أخذ المسلّمات، ولعلّ واحدة مما تسقط تلك الأرقام عن الاعتبار أنّ الطبري أخذها عن سيف بن عمرو التميمي [ت٢٠٠هـ/ ٨١٥ م] المتهم بالكذب والزندقة.

يقول السيد مرتضى العسكري عن سيف التميمي:

«إن صحّ ذلك فإنّه كان يرمي من وراء كلّ ما وضع واختلق أن يحرّف التاريخ الإسلامي ويمسخه. وقد نجح في ذلك نجاحاً منقطع النظير، سواء أكان ذلك منه بدافع الزندقة والعداء للإسلام، أم أنّ الغفلة وعدم التحرّز من الكذب أديا به إلى ذلك، مهما كان السبب فإنّ سيفاً حرّف التاريخ الإسلامي فيما يخصّ الردة والفتوح والحوادث الواقعة بعدهما إلى عصر أمير المؤمنين علي، وأصبح ما اختلقه سيف هو التاريخ الرسمي للصحابة، ولِما قاموا به من فتوح، وكان من نتائج ما وضع واختلق من كثرة عدد القتلى في الفتوح: ما اشتهر بين غير المسلمين أنّ الإسلام قد انتشر بحدّ السيف، وبإراقة أنهار من دماء البشر. ولعلّ لزندقته ـ أيضاً ـ دخل في هذا الاختلاق، بينما الواقع أنّ الشعوب بنفسها كانت تقف إلى جانب الجيوش الإسلامية ضد حكامها، وتدخل في دين الله أفواجاً، وبذلك انتشر الإسلام لا بحدّ السيف»[٨٩].

٦ـ شهادات الغربيين والمستشرقين:

وحتى لا تكون النقاط السابقة شكلاً من أشكال الحلب في إناء الذات أو الوضع في سلتها، نحبّ أن ننقل مجموعة من النتائج التي توصّل إليها بعض الكتّاب الغربيين أو المستشرقين الذين درسوا العلاقة بين المسلمين والآخر المختلف، لاسيما إبان ما عُرف بـ(حركة الفتوحات الإسلامية):

أ ـ يقول غوستاف لوبون:

«إنّ القوة لم تصمد أمام قوة القرآن، وإنّ العرب تركوا الماديين أحراراً في أديانهم، فإذا كان بعض النصارى قد أسلموا واتخذوا العربية لغة لهم، فذلك لِما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدل الذي لم يكن للناس عهد بمثله، ولِما كان عليه الإسلام من السبل التي لم تعرفها الأديان الأخرى، فقد عاملوا أهل سوريا ومصر وإسبانيا وكلّ قطر استولوا عليه بلطف عظيم، تاركين لهم قوانينهم ونظمهم ومعتقداتهم، غير فارضين عليهم سوى جزية زهيدة في مقابل حمايتهم لهم وحفظ الأمن بينهم، والحق.. أنّ الأمم لم تعرف فاتحين رحماء متسامحين مثل العرب»[٩٠]، «المسلمون أرحم فاتح عرفه العالم»[٩١].

ب ـ ويقول توماس أرنولد:

«إنّنا إذا نظرنا إلى التسامح الذي لقيه رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي ظهر لنا أنّ الفكرة التي شاعت بأنّ السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق»[٩٢].

ج ـ ويقول الكونت هندريك:

«إنّ المسلمين امتازوا بالمسالمة وحرية الأفكار في المعاملات ومحاسنتهم المخالفين، وهذا يحملنا على تصديق ما قاله روبنسون: إنّ شيعة محمد ﷺ هم وحدهم الذين جمعوا بين المحاسنة ومحبة انتشار دينهم، وهذه المحبة هي التي دفعت العرب إلى طريق الفتح، فلم يتركوا أثراً للإفك في طريقهم إلا ما كان لابدّ منه في كلّ حرب وقتال، ولم يقتلوا أمة رفضت الإسلام»[٩٣].

د ـ ويقول ترينون:

«شهد البطريق عيشوايان الذي تولى منصبه سنة (كذا) بأنّ العرب الذين مكّنهم الربّ من السيطرة على العالم يعاملوننا كما تعرفون... إنّهم ليسوا أعداء النصرانية بل.. يمتدحون ملّتنا، ويوقرون قدسيتنا وقديسينا وقسيسينا، ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا ودِيننا»[٩٤].

هـ ـ ويقول الكونت هنري كاست ري:

«كان اليهود قبل الفتح الإسلامي بالأندلس يرزحون تحت تعسف القوط [مسيحيين]، وظلوا على ذلك زمناً طويلاً إلى أن دخل المسلمون الأندلس فخلّصوهم من هذا الاضطهاد، وسمحوا لهم بحرية طقوسهم وحرية العلم وحرية التجارة التي كانت محظورة عليهم من قبل، وأباحوا لهم أن يمتلكوا بعد أن كانت الملكية محرّمة عليهم، ولهذا نهضوا واشتهر بعضهم في العلم والأدب بعد أن استنشقوا نسيم الحرية»[٩٥].

و ـ ويقول غريغور السابع:

«لقد أبقى المسلمون سكّانَ الأندلس على دينهم وشرعهم وقضائهم وتوليهم بعض الوظائف حتى كان منهم موظفون بخدمة الخلفاء، وكثير منهم تولى قيادة الجيوش، وتولّد عن هذه السياسة الرحيمة انحياز عقلاء الأمة الأندلسية إلى المسلمين، وحصل بينهم زواج كثير، وكانت حرية الأديان بالغة منتهاها، لذلك لما اضطهدت أوروبا اليهود لجؤوا إلى خلفاء الأندلس في (قرطبة)، لكن لمّا دخل الملك كارلوس (سرقسطة) أمر جنوده بهدم جميع

معابد اليهود ومساجد المسلمين»[٩٦].

ز- وتقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكه:

«لقد عاش المسلمون والمسيحيون في البلاد المقدّسة السنوات الطوال بِدِعَةٍ وسلام»[٩٧].

«ولعلّ من أهم عوامل انتصارات العرب هو ما فوجئت به الشعوب من سماحتهم، حتى إنّ الملك الفارس كيروس kyros نفسه قال: (إنّ هؤلاء المنتصرين لا يأتون كمخرّبين)، فما يدعيه بعضهم من اتهامهم بالتعصب والوحشية إنْ هو إلا أسطورة من نسج الخيال تكذّبها آلاف من الأدلة القاطعة عن تسامحهم وإنسانيّتهم في معاملاتهم مع الشعوب المغلوبة.

والتاريخ لا يقدّم لنا في صفحاته الطوال إلا عدداً ضئيلاً من الشعوب التي عاملت خصومها والمخالفين لها في العقيدة بمثل ما فعل العرب. وكان لمسلكهم هذا أطيب الأثر مما أتاح للحضارة العربية أن تتغلغل بين تلك الشعوب بنجاح لم تحظَ به الحضارة الإغريقية ببريقها الزائف، ولا الحضارة الرومانية بعنفها في فرض إرادتها بالقوة....، أوَ ليست هذه معجزة تضاف إلى المعجزات التي حققها العرب؟!»[٩٨].

«﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾[٩٩]، هذا ما أمر به القرآن الكريم، وبناءً على ذلك فإنّ العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشية واليهود الذين لاقوا قَبْلَ الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها، سُمح لهم جميعاً دون أيّ عائق يمنعهم بممارسة دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى.

أوَ ليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ تلك الأعمال ومتى؟ ومَن ذا الذي لم يتنفّس الصعداء بعد الاضطهاد البيزنطي الصارخ وبعد فظائع الإسبان واضطهادات اليهود؟!

إنّ السادة والحكام المسلمين الجدد لم يزجّوا بأنفسهم في شؤون تلك الشعوب الداخلية، فبطريرك بيت المقدس يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريرك القسطنطينية عن العرب: (إنّهم يمتازون بالعدل ولا يظلموننا البتة، وهم لا يستخدمون معنا أيّ عنف)»[١٠٠].

«وتماماً، كما اجتمعت كتب المسلمين والمسيحيين واليهود على رفوف مكتبات العرب متحابة تخدم الجميع على اختلاف معارفهم وعقائدهم في بناء النهضة العلمية.. وبروح التسامح العربي نفسه، لم يخجل العرب أن يدخلوا مدارس غير المسلمين وأن ينهلوا من منابع المعارف الهندية أو الإغريقية الشيء الكثير»[١٠١].

«.. ويلحّ جربرت على معلمه [الأسقف] (هاتو) أن يحدِّثه عن هؤلاء الأمراء المسلمين المولعين بالعلوم والآداب أكثر من ولعهم بالحروب، وأن يقصّ عليه أخبار فحول

العلماء والشعراء بقصر الحكم، ويُسحر الفتى بأقاصيصه عن هؤلاء القوم وعظمتهم، وعن الأساقفة والقضاة في قرطبة الذين يلبسون ويتحدّثون ويترفون كالعرب، ويجيدون الرياضيات وعلوم الطبيعة مثلما يجيدها كبار أساتذة الجامعات المسلمين»[١٠٢].

«ولن نستطيع أن ننسى اليوم الذي قدم فيه الملك sanesho سانشه ملك ليون leon إلى قرطبة وتوجّه إلى قصر الصخرة، وما إن مثل بين يدي عبد الرحمن حتى خرّ جاثياً عند قدمي الخليفة يرجوه أن يمده بعون وأن يأمر طبيباً من أطبائه المهرة بعلاجه من مرض شديد كان يلحّ عليه ولا يجد له شفاء.

ويشفى سانشه من مرضه وسمنته ويطرد ordogno lv سالب العرش فيلجأ هذا الأخير في زيّ الأعراب يطلب عون الحَكَم الثاني. وقبل أن يدخل على الحَكَم الثاني يلتقي بعبد الله بن قاسم أسقف إشبيلية، وبالوليد قاضي المسيحيين بقرطبة، فيعلّمانه آداب السلوك في حضرة الخليفة. كان الأسقف والقاضي يلبسان زيّاً عربياً، ويحملان اسمين عربيَين، ويتلوان ـ كغيرهما من المسيحيين ـ الإنجيل باللغة العربية، وكان يوحنا أسقف إشبيلية قد ترجمه إلى لغة القرآن..»[١٠٣].

٧ـ ماضي المسلمين وواقعهم:

وما يرد عادة من وقائع تريد أن تحكي جواً أسود حالكاً عن ماضي المسلمين ولاسيما ما رسمه حكّام الدول المسلمة ـ كالأموية والعباسية وغيرهما.. ـ هو عبارة عن جوّ الحكام لا الجو العام السائد بين الناس؛ لأنّ التطرّف والإرهاب منبوذ من الإسلام والمسلمين، ولأنّ بعض ضحاياه ـ إن لم يكن أكثرهم ـ هم من المسلمين.

ثمّ إنّ تلك الوقائع المستمدة من ماضي المسلمين هي شواهد مختارة وموظفة، ومنها لا نستطيع أن نخرج بقاعدة كلية تلغي وجود أيّ شيء من التسامح والاعتدال في الحياة العامة، لنتصورها أتوناً ملتهباً يصهر ما داخله ويقذف الحمم خارجه.

خصوصاً وأنّ التاريخ يخبرنا بمدى تسامح الحياة المسلمة العامة، فقد كان المجوس واليهود والمسيحيون والصابئة وغيرهم يعيشون في الوطن الإسلامي ـ كالعراق وإيران ـ دون أن يتعرّضوا لأيّ أذى، بل.. سما نجم بعضهم حتى صار طبيب الحاكم أو وزيره أو مترجماً في الدول المسلمة، فضلاً عن التزاوج والتجارة بين المسلمين وغيرهم التي لم تنقطع حتى إبان الحروب، ولعلّ تجربة المسلمين في الأندلس واحدة من أوضح الدلائل على ذلك، وقد مرّ في النقطة السابقة الكثير من شهادات غير المسلمين بذلك التسامح.

وأما عن التطرّف والإرهاب من قِبَل الحكّام وبعض الجهات والمجاميع في حاضر المسلمين، فهو -وإن كان ذا خطر كبير ومنتشر ومقلق- لكنّ القائمين به ليسوا ممثلاً للإسلام، وليسوا مجسِّداً للاتجاه الفكري العام في الواقع الإسلامي، وهم قلة لا تعبِّر عن

السواد الأعظم من المسلمين، فضلاً عن كون ضحاياه ـ هو الآخر ـ أغلبيتهم الساحقة من المسلمين أنفسهم، ولعلّ إطلالة على العراق والجزائر وباكستان ومن تستهدفهم الأعمال (الجهادية!!) كافية لتخطّ في الأفق هذه النتيجة..

وإذا كان ما مضى من عرض وشهادات غرضه مناقشة نسبة الإرهاب للإسلام، وقد يزيح نسبته لشيء من ماضي المسلمين، فإنّنا لا ننفي وجود شيء من الإرهاب في بعض ماضي المسلمين وواقعهم!!

فنحن لا نبتغي ـ في هذا البحث ـ إغماض الجفن عن مناظر الدماء القانية التي سالت في شيء من ماضي المسلمين، ولا التعالي على واقع المسلمين وما يحكيه عنه الوجدان والملاحظة والتقارير الدولية من انتهاك دول العالم الثالث ـ ومنها المسلمة ـ لحقوق الإنسان ووجود فنون الإرهاب ـ الداخلي والمصدَّر ـ فيها، أو لإنكار دور بؤر التوتر في شحذ الهمم لحمل السلاح مطالبة بما يراه أهلها (مقاومة) ومطالبة بالحقّ السليب، أو ما يضفيه الحضور الإعلامي الكبير لتلك البؤر من تصوير وجود مناطق قلاقل وقتال واضطراب في العالم الإسلامي.

فهاهو واقع المسلمين يشهد صوراً فاقعة للإرهاب ـ الداخلي والخارجي ـ، سواءً في لونه السياسي أو الفكري أو الديني (المذهبي) أو غيرها..، يصدر من قمة الهرم والنظام السياسي تارة، ومن قاعدة الهرم تارة أخرى، ولاسيما من المجاميع الدينية التي نمت على فكر أحادي شمولي إلغائي يعتمد سياسة (التكفير) لكلّ من لم ينتمِ إليه، ويحتكر لنفسه الحقّ والحقيقة، ويشرع الباب مفتوحاً للمواجهة والقتل.

ومن الأمور التي ينبغي أن نعترف بها أنّ بعض دول العالم الإسلامي سقت ورعت بذرة الفكر المتطرف ومجاميعه، واستفادت منها حيناً لإكسابها مسحة دينية أو لتوسعة أراضيها أو لتواجه بها الخصوم المشترَكين أو غير ذلك..، ثمّ ما لبث ذاك الفكر أن ارتدّ ضدها، وما لم تُحَدِّد ـ بوضوح ـ أسس وجذور الفكر الذي تتغذى عليه تلك المجاميع وتسعى لاستئصالها فلن تنجح في محاربتها؛ لأنّ ذاك كمن يقطع أغصان شجرة فاسدة دون أن يجتث جذورها، فتعود ـ حيناً بعد حين ـ للتبرعم والنمو والامتداد، أو كمغاور لثعبان إن لم تُسدّ فسيعاود الظهور هنا وهناك..

فالعمل الأول هو تشخيص ذلك الفكر بكلّ شفافية ووضوح، وإلا.. فالعملية أشبه بمن يجلس عند وكر حشرات ويقتل واحدة بعد واحدة مما يخرج منه، دون أن يقضي على الوكر نفسه ويجفّف الينابيع الآسنة أو يردمها، بما يحتاج ذلك منه إلى وقت وجهد واستنفار دائم.

وإنّما كان غرضنا أن نقول: إنّ ذاك شيء في بعض المسلمين -في ماضيهم أو حاضرهم - وليس في الإسلام، ولا في جميع المسلمين.

وبعض هذا الإرهاب نبتَ من أرض المسلمين وسُقي فيها، وبعضه الآخر زرعه أو سقاه المختلف ـ الغربي وغيره ـ، وما فعله يوم قسّم بلاد المسلمين، ووزّع أراضيها وثرواتها وشعوبها توزيعاً غير عادل وغير متجانس، فخلق اضطرابات حدودية مزمنة بين أكثرها، ويوم دعم فيها أنماطاً من الحكم السلطوي الوراثي الذي لا يرتكز عرشه إلا في الجماجم المخضوبة بفيض الدماء □

الهوامش:

(١) الدكتور محمد الرميحي، (الطريق إلى المستقبل: هل يمكن اكتشاف القوى الكامنة في التخلف العربي؟)، مجلة (العربي)، العدد ٤٥٩، رمضان ١٤١٧هـ، فبراير (شباط) ١٩٩٧م/ ١٨ـ ١٩.
(٢) المصدر/ ١٩.
(٣) المصدر/ ١٩.
(٤) الدكتور محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب ١/ ١٤٥
(٥) سورة الأنفال/ ٦٠.
(٦) سورة التحريم/ ٩.
(٧) سورة التوبة/ ١٤.
(٨) سورة النساء/٩١.
(٩) سورة التوبة/ ٢٩.
(١٠) المتقي الهندي، كنز العمال، خ ١٠٥٢٧.
(١١) البخاري، صحيح البخاري ٣/ ١٥١٧.
(١٢) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ١٠٠/ ٤٩.
(١٣) فضَّلنا تسميته بـ(خطاب المسلمين) بدلاً من (الخطاب الإسلامي)؛ لكي تكون النسبة للمسلمين ويكون الخطأ في حال حصوله عليهم، لا نسبتها إلى الإسلام وتوهّم تحميله الخطأ. مع أنّ تسميته بـ (الخطاب الإسلامي) هي التسمية الدارجة الشائعة ويُقصد بها منتَج المسلمين لا الإسلام كدين ونصوص ثابتة، ومع وجود التفريق بين الخطاب الإسلامي/ والنصّ الديني.
(١٤) سورة الإسراء/ ٧٠.
(١٥) الشيخ الحسن بن شعبة الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول/ ٣٠.
(١٦) سورة الشعراء/ ٢٦.
(١٧) سورة الشعراء/ ١٢٤، ١٤٢، ١٦١. ونحوه: الأعراف/ ٦٥، ٧٣، ٨٥. وهود/ ٥٠، ٦١، ٨٤. والنمل/ ٤٥. والعنكبوت/ ٣٦.
(١٨) جمع: الشريف الرضي، نهج البلاغة، الكتاب ٥٣.
(١٩) سورة الحجرات/ ١٣.
(٢٠) تحف العقول عن آل الرسول، مصدر سابق/٣٠.
(٢١) سورة الممتحنة/ ٨.
(٢٢) سورة الرعد/ ٤٠.
(٢٣) سورة الرعد/ ٧.
(٢٤) سورة الغاشية/ ٢١ـ ٢٢.
(٢٥) الشيخ حسن موسى الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان/ ٢٢.
(٢٦) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك) ٢/ ٥٨٠.
(٢٧) المصدر ٢/ ٥٨١.
(٢٨) المصدر ٣/ ٥٣.
(٢٩) المصدر ٢/ ٥٨٢.
(٣٠) المصدر ٣/ ٦٩.
(٣١) المصدر ٣/ ٧٣.
(٣٢) المصدر ٣/ ٧٢.
(٣٣) المصدر ٢/ ٥٨٣.
(٣٤) المصدر ٢/ ٥٦١ـ ٥٦٢.
(٣٥) المصدر ٢/ ٥٦٣.
(٣٦) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٣/ ١٦٦ـ ١٦٧.
(٣٧) الشيخ حسن موسى الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مصدر سابق/ ٧٨.

(٣٨) عزيز بامياني، (المسلمون الهزارا والإبادة الجماعية)، مجلة (البصائر)، العدد ٣١، السنة الخامسة عشر، ربيع/ ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص ١٦٧.

(٣٩) من بداية سقوط صدام في ٩/٤/ ٢٠٠٣م إلى ١٩/ ٦/ ٢٠٠٥م قُتل أكثر من ١٠٠ شخصية أكاديمية من كفاءات العراق!!

(٤٠) من هاتيك الفتاوى الآتي:

«س: غالباً ما تحدث الكوارث، ومن الصعب التفرقة بين الناس أو التعرّف عليهم: هل هذا مسلم أو غير مسلم. فهل يصحّ للمؤسسات الخيرية مساعدتهم بغض النظر عن هويته؟

ج: نرى أنّ على المؤسسة الحرص على تخصيص المسلمين بالإغاثة وسدّ الحاجة وعدم دفع المساعدات لغير المسلمين الذين هم من أعداء الدين ولو ماتوا جوعاً، ولو قتلهم البرد أو الحرّ أو الغرق أو الهدم لاعتبار ذلك عقوبة من الله لهم على كفرهم وبدعهم، وكما أنّ الكفار من الدول الكبرى يتبرّعون لمن هم على دينهم، ويخصّون من هو على نحلتهم وطريقتهم، ولا يعطون المسلمين إلا إذا طمعوا في ردّهم عن دينهم كما تفعل الرافضة والنصارى، أما إذا شقّ التمييز بين المسلم وغيره كما لو كان هناك مجاعة شديدة جاز أن يأكل غير المسلم مع المسلمين، أو يُعطى معهم الأطعمة ونحوها إذا جُهل حاله.

س: إذا كان المتضررون أغلبهم مبتدعة، فهل يجوز للمؤسسات الخيرية الإسلامية مساعدتهم؟

ج: لا يجوز للمسلمين مساعدة المبتدعة كالرافضة والقبوريين وأهل الديانات المبتدعة كالنصيرية والدروز والقاديانية والسيخ والبريلوية والبعثية ونحوهم، وذلك أنّهم يحاربون أهل السنة ويحرصون على ما يضرّ بالمتمسكين، وإذا كانوا كذلك فليسوا أهلاً للمساعدة، ويُعتبر ما أصابهم من غرق أو خسف أو قحط أو مرض كعقوبة من الله فلا تجوز إغاثتهم، بل تختصّ الإغاثة بأهل السنة والجماعة».

الشيخ حسن موسى الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، مصدر سابق/ ٤٤ـ ٤٥، نقلاً عن: (هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية، مكتب الأحساء، ١٠٠ سؤال وجواب في العمل الخيري، ص ٧ـ ٨).

(٤١) الإنجيل، رسالة يوحنا الأولى، الفصل الرابع، الآية ٨.

(٤٢) المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، الوصول إلى حكومة واحدة إسلامية/ ١٤٤ـ ١٤٥.

(٤٣) الشيخ محمد الغزالي، ليس من الإسلام/ ١٣٥ـ ١٣٦.

(٤٤) المصدر/ ١٣٥.

(٤٥) المصدر/ ١٣٨.

(٤٦) الأستاذ الشيخ محمد المحفوظ، (التجديد في الفكر الإسلامي لا يعني التكييف التعسفي بين وقائع العصر والنصوص الشرعية)، مقابلة أجراها معه: الأستاذ حسن عبد العلي آل حمادة، جريدة (الوطن) [السعودية]، ع ٥٥٥، السنة الثانية، الأحد ٢٤/ محرّم/ ١٤٢٣هـ، ٧/ أبريل/ ٢٠٠٢م، ص ٢٨ (دنيا ودين).

(٤٧) تناول كثير من المفكّرين التفريق بين (فكر الإسلام/ وفكر المسلمين) أو (ثقافة الإسلام/ وثقافة المسلمين) أو (الدين/ والفهم الديني) أو (النصّ الديني/ والخطاب الديني)، وممن طرقه: الدكتور محمد البهي، والشيخ محمد الغزالي، والمرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، والدكتور عبد الكريم سروش، والشيخ حسن الصفار.

(٤٨) السيد أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟/ ١٧٦.

(٤٩) الدكتور نبيل لوقا بباوي، (انتشار الإسلام بحدّ السيف بين الحقيقة والافتراء)، الإنترنيت، موقع: www.saaid.net، والكاتب مسيحي مصري يدحض في دراسته هذه مقولة (انتشار الإسلام بحدّ السيف)، ويذهب إلى «عقد مقارنة بين هذا الاضطهاد الديني الذي وقع على المسيحيين الأرثوذكس من قبل الدولة الرومانية ومن المسيحيين الكاثوليك، وبين التسامح الديني الذي حققته الدولة الإسلامية في مصر، وحرية العقيدة الدينية التي أقرّها

الإسلام لغير المسلمين، وتركهم أحراراً في ممارسة شعائرهم الدينية داخل كنائسهم، وتطبيق شرائع ملتهم في الأحوال الشخصية، مصداقاً لقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، وتحقيق العدالة والمساواة في الحقوق والواجبات بين المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية؛ إعمالاً للقاعدة الإسلامية (لهم ما لنا، وعليهم ما علينا)، وهذا يثبت أنّ الإسلام لم ينتشر بالسيف والقوة؛ لأنّه تمّ تخيير غير المسلمين بين قبول الإسلام أو البقاء على دينهم مع دفع الجزية (ضريبة الدفاع عنهم وحمايتهم وتمتعهم بالخدمات)، فمن اختار البقاء على دينه فهو حرّ، وقد كان في قدرة الدولة الإسلامية أن تجبر المسيحيين على الدخول في الإسلام بقوتها أو أن تقضي عليهم بالقتل إذا لم يدخلوا في الإسلام قهراً، ولكنّ الدولة الإسلامية لم تفعل ذلك تنفيذاً لتعاليم الإسلام ومبادئه، فأين دعوى انتشار الإسلام بالسيف؟».

الإنترنت، موقع:www.saaid.net.

(٥٠) الشيخ ناجي أحمد زوّاد، (آفاق منهجية في نظرية الإصلاح)، مجلة (البصائر)، العدد ٣١، السنة الخامسة عشر، ربيع ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص ١٣١، نقلاً عن: (شفيق منير، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٧).

(٥١) الأستاذ الدكتور محمد رشيد الفيل، الهجرة وهجرة الكفاءات العربية والخبرات الفنية أو النقل المعاكس للتكنولوجيا/ ٣٣.

(٥٢) الشيخ ناجي أحمد زوّاد، (آفاق منهجية في نظرية الإصلاح)، مصدر سابق، مجلة (البصائر)، العدد ٣١، السنة الخامسة عشر، ربيع ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص ١٣١.

(٥٣) مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الموسوعة العربية العالمية ٩/ ٢٠٩.

(٥٤) المصدر ٩/ ٢٤٢.

(٥٥) المصدر ٩/ ٢٤٢.

(٥٦) المصدر ٩/ ٢٥٣.

(٥٧) المصدر ٩/ ٢٥٣.

(٥٨) المصدر ٩/ ٢٥٣.

(٥٩) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط ١/ ٢١٥، مادة (رهب). وابن منظور، لسان العرب ٥/ ٣٣٧، مادة (رهب).

(٦٠) سورة الأنفال/ ٦٠.

(٦١) مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الموسوعة العربية العالمية، مصدر سابق ١/ ٥٥٨.

(٦٢) الأستاذ بشير البحراني، العنف والإرهاب والجهاد: قراءة في المصطلحات والمفاهيم/ ٣٤، نقلا عن: (دون كاتب، الإرهاب والجماعات الإرهابية: تعريف الاتحاد الأوروبي، الإنترنيت، موقع (الشبكة الإسلامية):
.www. islamweb.net

(٦٣) المصدر/ ٣٤، نقلاً عن: (صبحي مجاهد، الإرهاب ترويع والجهاد حق، الإنترنيت، موقع (إسلام أون لاين):
www.islamonline.net

(٦٤) سورة الإسراء/ ٧٠.

(٦٥) سورة المائدة/ ٣٢.

(٦٦) المتقي الهندي، كنز العمال، مصدر سابق، حديث ٣٩٩٤٧.

(٦٧) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق ٧٢/ ١٥٠.

(٦٨) سورة البقرة/ ٢٥٦.

(٦٩) سورة الممتحنة/ ٨.

(٧٠) سورة المائدة/ ٥.

(٧١) سورة المائدة/ ٥.

(٧٢) سورة المائدة/ ٨.

(٧٣) سورة المائدة/ ١١.

(٧٤) سورة فصّلت/ ٣٤.

(٧٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧/ ٥٩٨، باب ٣، ح٢.

(٧٦) الشيخ حسين النوري، مستدرك الوسائل ١١/ ١٦٨.

(٧٧) سورة الممتحنة/ ٨ـ ٩.

(٧٨) المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، السلم والسلام/ ٨٢.

(٧٩) الدكتور نبيل لوقا بباوي، (انتشار الإسلام بحدّ السيف بين الحقيقة والافتراء)، مصدر سابق، الإنترنت، موقع:
www.saaid.net

(٨٠) المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، السلم والسلام، مصدر سابق/ ٨٢.
(٨١) المصدر/ ٨٢.
والذي يدلّ على أنّ مقدارها ضئيل: ما يذكره الفقهاء في تقديرها، فقد ذهب مشهور الإمامية إلى أنّ «تقديرها إلى الإمام بحسب الأصلح» [الشيخ محمد حسن النجفي، الجواهر ٧/ ٦١٧]، ووافقهم الإمام مالك حيث رأى أنّه «لا يُقدَّر أقلها ولا أكثرها، وهي موكولة لاجتهاد الولاة في الطرفين» [أبو الحسن علي الماوردي، الأحكام السلطانية/ ١٦٥]، ولا يمكن أن تزيد على مقدار الطاقة والتحمّل [السيد محمد الشيرازي، المسائل الإسلامية/ ٤٩٧].
بينما ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أنّها ٤٨ درهماً على الأغنياء، و٢٤ درهماً على الأوساط، و١٢ درهماً على الفقراء. ورأى الإمام الشافعي أنّها دينار في الأقل، وفي الأكثر ترجع لتقدير الولاة [أبو الحسن علي الماوردي، الأحكام السلطانية/ ١٦٥].
وعلى كلٍّ فأخذ هذه التقديرات من شخص في السنة كاملة مرة واحدة قليل جداً قياساً بالخمس والزكاة.
(٨٢) الدكتور نبيل لوقا بباوي، (انتشار الإسلام بحدّ السيف بين الحقيقة والافتراء)، مصدر سابق، الإنترنيت، موقع: www.saaid.net.
ويذكر بباوي أنّ أكثر من ٧٠٪ من الأقباط الأرثوذكس في مصر أيام الحكم الإسلامي كانوا يعفون من دفع الجزية.
(٨٣) سورة النساء/ ٧٥.
(٨٤) سورة الأنبياء/ ١٠٧.
(٨٥) سورة سبأ/ ٢٨.
(٨٦) المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، الصياغة الجديدة/ ٣٥٢ـ ٣٥٣.
(٨٧) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق ١٧٧/١٩.
(٨٨) المصدر ١٧٩/١٩.
(٨٩) السيد مرتضى العسكري، خمسون ومائة صحابي مختلق ١/ ٨٥ـ ٨٦.
(٩٠) المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، السلم والسلام، مصدر سابق/ ٤١، نقلاً عن: (غوستاف لوبون، حضارة العرب، د ص).
(٩١) الدكتور محمد رشاد سالم، المدخل إلى الثقافة الإسلامية/ ٢٣٥.
(٩٢) المصدر/ ٢٣٥.
(٩٣) المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، السلم والسلام، مصدر سابق/ ٤١.
(٩٤) المصدر/ ٤٠، نقلاً عن: (ترينون، أهل الذمة في الإسلام، د ص).
(٩٥) المصدر/ ٣٩.
(٩٦) المصدر/ ٤٠.
(٩٧) زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب/ ٣٧ـ ٣٨.
(٩٨) المصدر/ ٣٥٧ـ ٣٥٨.
(٩٩) سورة البقرة/ ٢٥٦.
(١٠٠) زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، مصدر سابق/ ٣٦٤.
(١٠١) المصدر/ ٣٦٨.
(١٠٢) المصدر/ ٨٠ ٨١.
(١٠٣) المصدر/ ٥٢٩.

تأملات في نظام التفكير

(المحلي مثالاً)

■■ الشيخ محمد عليوات*

نظام التفكير في المجتمع المحلي (قراءة أولية)

يلقي النظام الاجتماعي - الاقتصادي - والسياسي بثقله في تشكيل نظام التفكير، إذ يتأثر الأفراد بالبيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تحيط بهم، ويسود فيها ألوان مختلفة من العلائق الاقتصادية والاجتماعية، إذ يتولد نظام تفكير يتناسب والعلائق السائدة من حيث البساطة والتعقيد، ويعكس طبيعة العلائق القائمة فالبيئة الزراعية والبحرية تفرز نظام تفكير يختلف عن البيئة الصناعية مثلاً، نظراً لاختلاف العلائق السائدة في كلا البيئتين.

البيئة البحرية ونظام التفكير:

تمتلئ الذاكرة الجماعية عن البحر بالكثير من مخاطره ومصاعبه، وتقلباته، وأحواله، كما تزدحم بالكثير من المقولات والحكايات والأمثال الشعبية، والتي يمكن من خلالها رصد معالم نظام التفكير، ومن هذه الأمثال الشعبية.. «البحر والزمان ما لهم أمان»[1]، و«البحر غدار»[2].

وهذان المثلان يعبران عن عمق الخوف والتشاؤم من البحر في نفوس الناس، رغم أنه مصدر رزق للكثير منهم وخصوصاً في الزمن القديم.

ويتجسد التشاؤم في أشد صوره في المثل القائل: «البحر الداش فيه مفقود.. والطالع منه مولود»[3].. حيث تبرز النبرة التشاؤمية العالية، والتي استقرت في تفكير الناس نتيجة

* عالم دين، مفكر إسلامي، السعودية.

الأهوال والأحداث المريرة وفقدان الضحايا في ظروف مختلفة وعبر أجيال عديدة.

وقد نسجت حكايات شعبية مماثلة تظهر القلق والهلع الشديدين من البحر، وربما تفسر هذه الظاهرة جزءاً غير يسير من سيادة الفكر القلق، والحذر، والتشاؤم، وكأنه تعبير عن صراع مع أمواج البحر الغادر.

إن نظام التفكير يتشكل عبر أجيال متتالية تنتقل من خلالها المقولات الفكرية والنفسية لتشكل منظومة متجانسة... وهذا ما يلقي الضوء ربما على أحد مكونات نظام التفكير المحلي الذي ينزع نحو التشاؤم والقلق، وكأن الظروف البيئية البحرية وما أحاط بها من مشكلات وأهوال قاسية لا زالت تلقي ببعض ثقلها على نظام التفكير المعاصر في تواصل مع الزمن وتوارث عبر الأجيال.

ومن ناحية أخرى يمكن قراءة نظام التفكير السائد في البيئة البحرية في الزمن القديم «أيام الغوص»[٤] من خلال إلقاء الضوء على العلائق المهنية المتمثلة في علاقة «النوخذة»[٥] بالبحارة (فريق الغوص) إذ تصف بعض الأمثال الشعبية نوعية العلاقة السائدة وترسم صورة غير حسنة عن «النوخذة»، حيث توسمه بالشدة والخشونة في تعامله مع (البحارة) الذين تمتلئ نفوسهم بالحذر والخوف والانقياد والطاعة له[٦].

وكل هذه الأمثال تشير إلى علاقة نمطية كانت سائدة وحاكمة في البيئة البحرية تعطي توصيفاً لنوعية العلاقة بين الطرفين مهنياً وإنسانياً، حيث يفرض فيها القوي نفسه وشروطه على الضعيف، ويشعر البحارة بالغبن والقهر جراء الشروط المفروضة عليهم من قبل «النوخذة» الذي يوصف غالباً بالتسلط.

البيئة الزراعية ونظام التفكير:

تتشابه البيئة البحرية والزراعية في نظام التفكير المحلي في الزمن القديم من حيث طغيان العلاقة التسلطية واستضعاف الطرف الآخر وهو هنا «الفلاح» إذ يسود نظام مشابه لنظام الإقطاع، حيث يتحكم الملاك في الأرض، وغالباً ما يفرضون شروطاً مجحفة بحق الفلاح، والذي يذعن للشروط المفروضة بمرارة للحفاظ على أدنى مقومات العيش، وسد الرمق.

وقد تولد جراء ذلك شعور عميق بالغبن والإهانة والإحساس العميق بالفوارق الطبقية. وقد غذى الشعور بالاستعلاء عند بعض أصحاب الثروة والملاك شعوراً بالتفوق على القوم الضعفاء، بل أصبح هذا الشعور طريقة ومنهجاً للتفكير يجد طريقه عند الحاجة، ويصنف الناس بناء عليه عند اللزوم، ليبقى السيد سيداً إلى الأبد، ويبقى الآخر عبداً، وكأن المعادلة شبيهة بعلاقة المركز والأطراف في عالم الاقتصاد والسياسة، فأهل المركز يقررون باعتبارهم السادة الحاكمين، وعلى أهل الأطراف القبول والسمع والطاعة فحسب وإلى الأبد. ومن هنا رأينا أن ثقافة احترام القوي ولو كان جائراً سارية، وأما الذي يظهر

لطفاً وتواضعاً ورحمة قد لا يجد إلا الإعراض والمشاكسة، إنها عقلية القوم الذين اعتادوا أن يكونوا في موضع القبول والسمع والطاعة، ولا يجدون متعة في الحياة بدون قوي، سيد يجلدهم، فإذا وجدوا من يحترمهم ويقدرهم أشعروه بالسخط وعدم الرضا عنه!

ومن الملاحظ في النظام الاجتماعي القديم رغم تراكم الغبن، وسيادة القهر الاجتماعي، إلا أن الحياة كانت تسير بشكل رتيب غالباً، ولم يحدث الاعتراض والتمرد على النظام الاجتماعي السائد كما يتوقع!

ويمكن إرجاع ذلك في بعض نواحيه إلى هيمنة المفهوم السلبي لثقافة الصبر على الأذى وتحمل المصائب إلى أبعد الحدود. وربما كان المتوارث المذهبي الاجتماعي والقائل بأن من هم قدواتنا صبروا! يغذي هذه الثقافة تبريراً للخنوع والاستسلام للواقع السائد ليس إلا.

ومن المؤكد أن هذا النمط التقليدي من الثقافة السائدة لعبت دوراً مؤثراً في برمجة نظام التفكير بشكل سلبي، تتمثل في الاستسلام للأقدار، والابتعاد عن مصاعب التصدي ولو على المستوى الاجتماعي لقطع دابر الغبن والقهر والتسلط ولو في شكله الاجتماعي.

المرأة في نظام التفكير:

من الناحية العملية فإن المرأة في القاموس الاجتماعي السائد لا ترقى إلى مصاف الرجل، بل تلاحقها النظرة الدونية، ولا ينظر إليها إلا من خلال وظيفتها البيولوجية - المحدودة والمتعارف عليها إلى وقت قريب- (المنزل - الأسرة - الخدمة - الطاعة).

وتمعن المقومات الشعبية التي تمثل روح التفكير الجمعي في استضعاف المرأة خصوصاً (الزوجة) وتصورها على أنها الذليلة، والنادمة في كل الأحوال. فـ«خيرتها تعود إمنكسه الرأس»[٧]. وحتى العقاب لا يظهر أثره إلا على المرأة، فكأنها هي التي تذنب وحدها، ولا تعود عن ذنبها إلا بعقاب!

«دع عنك؛ ما ضاقتها مره وعودت»[٨].

وتذهب بعض الأمثال بعيداً في استضعاف الأنثى، والتشاؤم منها كمولودة.. كقولهم: «مبغوضة وياب (انجبت) بت (بنت)» وغير ذلك من المقولات والأمثال الشعبية التي تجلي النظرة العامة، وطريقة التفكير إلى المرأة، إذ يحاصر هذا النمط السائد من التفكير المرأة، ويجعلها تعيد إنتاج هذه النظرة على نفسها مرة أخرى، فتزيد من تضعيف مكانتها وشخصيتها، وهذا ما يجعل من كل ذكر أنى كان وفي أي مستوى كان يتقمص دور البطل المتفوق الذي يعطي لنفسه كل الحق في تسيير الأنثى بالشكل الذي يروق له، وهي في نظره لا تستحق أكثر من ذلك، فهو الرجل وهي الأنثى.. مقياس ثابت في الذهن، ومقولة ثابتة في نظام التفكير لم يدخل عليها الزمن بكثافة متغيراته إلا تغييراً طفيفاً! فعليها أن تسمع وتطيع في كل الأحوال، في الحق والباطل، إذ أنه يتصف بالكمال وهي ناقصة!

ومن الواضح أن نظام التفكير السائد يفترض الرجل حاكماً على المرأة يسيرها كيف يشاء متى يشاء، ولقد جنحت التقاليد الاجتماعية وتجاوزت المعقول في استتباع المرأة للرجل، وتوفير حماية مبالغ فيها إلى حد تعطيل الملكات والقدرات المختلفة التي تتمتع بها أي امرأة في مناخ صحي يوفر الاحتياجات الخاصة بها بشكل معتدل، لولا احتياطات ومبالغات الحماية المفرطة في السلبية، وكان من نتائج هذه الحالة الاتكالية المفرطة في السلبية، وشل القدرة حتى في المواقف الطارئة التي تحتاج إلى مبادرة فورية لاتخاذ القرار المناسب.

ومن أطرف ما قرأت ما كتبه الدكتور الفوزان في أحد الجرائد المحلية من توقف أحد المركبات التي تنقل مجموعة من النساء في أحد الأنفاق المليئة بالأمطار.. وكان بإمكانهنَّ النزول والابتعاد عن الخطر المحدق، إلا أنهن وكما يبدو من المقال فضلن الانتظار في المركبة إلى حين وصول رجال الإنقاذ[٩].

هذا مثال واحد من أمثلة عديدة يؤشر إلى نظام تفكير عليل يحكمنا ممتد في صلب حياتنا المجتمعية. إذ يفتقد هذا النظام أبجديات النضج والرشد الإنساني، فكيف تستطيع امرأة في ظل نظام تفكير عقيم الاعتماد على الذات واتخاذ القرار المناسب في الوقت المناسب!

إن الثقة بالذات تربية أسرية واجتماعية، وثقافة تصنعها الأمة وتغذي بها ناشئتها، والحماية المفرطة التي تحاط بها الأنثى الرشيدة تجعلها ترتاح تحت ظلها وتطلب المزيد، فإذا حانت ساعة الجد ووقت الحسم رسبت في الامتحان!

ولأن المرأة في كثير من الأحيان تبقى تحت نفوذ القهر وتتجرعه غصة بعد غصة، فيكون ذلك جزءاً من اللاوعي المكبوت والمدفون في أعماقها، وإن تظاهرت بالرضا في إطار العلاقة الزوجية (مثلاً) بيد أن ذلك المكبوت إن وجد قد يفجر قصصاً بل أساطير غير قابلة للتصديق في لحظة انتقام تتوارى خلفها كل الضوابط الأخلاقية والاجتماعية. وربما تبحث المرأة المقهورة عن فرصة خلاص، أو تختلس فرصة للخلاص لتمارس ما تشاء في لحظة غيبة الرقيب الجلاد!

إن القهر الاجتماعي يقطع حبل التواصل الإنساني، ويحيل المشاعر الإنسانية الدافئة إلى جليد تتجمد من خلاله المشاعر اللازمة للتواصل والتواد، بل قد تنقلب المشاعر في مثل هذه الحالة إلى نيران غضب وحقد وانتقام! وإذا تكالبت على المرأة عناصر القهر وسلب الثقة بانت ضعيفة الشخصية لا تقاوم الصعاب، ولا تواجه التحديات بل سرعان ما تنهار، وتستسلم لقدرها الموهوم، ولا تسعى بكل ما أوتيت من قوة وعزم لتخطي المشكلات، واستيعاب الأزمات، حيث أن ضعف الشخصية يفتح الباب على كل الاحتمالات، فكم امرأة انهارت علاقتها الزوجية، وضاع بين يديها مستقبل مفعم بالحب والأمل، لأنها لم تتحمل إدارة أزمة زوجية.

وكم من امرأة وقعت في شباك الإغراء، وأسقطتها كلمات الحب المزيفة، وإرادة الغدر الماكرة، وانطوت عليها أحابيل شياطين الإنس! إنه ضعف الشخصية بكل تفاصيله السلبية،

وهو صناعة نظام تفكير بائس!

الاتصالات الخارجية:

يمنح الموقع الاستراتيجي فرص الانفتاح والتواصل مع الأمم والشعوب، فالبلاد التي لها سواحل بحرية تطل بها على العالم تختلف من حيث مخرجات التفكير فيها عن تلك البلاد المنعزلة.

وقد لعبت السفن التي كانت تجوب البحار والمحيطات -في العالم القديم- دوراً مؤثراً في ربط مناطق العالم ببعضها البعض قبل تطور حركة الاتصالات العالمية الحديثة.

ويحدثنا التاريخ عن المنطقة[١٠] بأنها كانت من أكثر المناطق حيوية وانفتاحاً على العالم بحكم موقعها الجغرافي، فقد تمتعت دارين بشهرة فائقة في العصور الخالية، حيث كانت محط الأنظار لطلاب الثروة، إذ كانت السفن ترد إليها من الهند محملة بالتوابل والمنسوجات والسيوف الهندية والمسك والبخور والأحجار الكريمة والعاج والخشب الفاخر النادر، ومن الصين محملة بالحرير والمسنوجات الحريرية والخضار، ومن بلاد العرب الجنوبية محملة بالمر واللبان والبرود اليمانية والعاج الوارد إليها من سواحل أفريقيا الشمالية، ثم تعيد تصديرها إلى جميع أنحاء العالم[١١].

وقد ذهب علماء الآثار إلى أن آثار الاستيطان البشري في المنطقة الشرقية أكثر وضوحاً من أي جزء آخر من المملكة[١٢].

وفي العصر القريب كانت القطيف مركزاً تجارياً بحرياً حيوياً خصوصاً وأن المنطقة عرفت بتصديرها اللؤلؤ إلى كافة أنحاء العالم.

وفي العصر الحديث وبعد اكتشاف النفط، اتسعت حركة الاتصالات بينها وبين العالم الخارجي بوجود أعداد كبيرة من الأجانب في البلاد يعملون في حقول النفط ومرافقه. وقد ساعدت هذه العناصر (موقع استراتيجي، وحركة اتصالات نشطة، وكثافة بشرية أجنبية عاملة) على تشكيل بنية تفكير تتسم بالانفتاح وقبول الآخر وعدم الاستيحاش من الغريب والأجنبي، وكذا جملة من أخلاقيات التسامح الديني والمذهبي، بل والقومي والعرفي بشكل لافت جداً، وقد نمّت هذه الحالة جواً ودوداً من التواصل الإنساني مع مختلف الجنسيات العالمية العاملة في البلاد بدون أي شعور بالتوجس أو الحذر، بل يمكن القول أن المنطقة تعد من المناطق الجاذبة التي تستقطب الآخرين بسبب وجود تقاليد أخلاقية عالية في التعامل والتواصل الإنساني، يشهد بذلك القريب والبعيد.

كما ساعدت كثافة الاتصالات بالخارج على نمو ثقافات وأفكار مختلفة تعبر عن مدارس وتيارات فكرية وسياسية وعلمية، إقليمية وعالمية مختلفة ومتباينة، أفضت إلى إنهاض العقل المحلي، وارتفاع مستوى نظام التفكير.

الأخطار والاضطرابات:

تتمتع المناطق الوادعة، والمجتمعات المستقرة بنمط خاص من الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، كما تنشأ علائق مختلفة تتناسب وحالة الاستقرار، وهذا ما يرفد ويصوغ نظام تفكير يختلف عن نظام تفكير آخر ينتمي إلى مناطق لا تعرف الاستقرار، أو صِيغ في ظروف اضطرابات وأخطار.

وقد تعرضت المنطقة على امتداد تأريخها لأحداث واضطرابات عديدة، ففي التاريخ القديم -أي فترتي العهد الأموي والعباسي- حفل بأحداث جسيمة حيث قام الحاكم الأموي في زمن معاوية بأعمال ضد الموالين لأهل البيت وحمل الباقين على مفارقة التشيع، وحاربهم اقتصادياً، حيث كان للعنف الطائفي دوراً بارزاً في صياغة تلك الأحداث[١٣].

وقد تفجر الموقف في عهد المنصور العباسي سنة ١٥١هـ، حيث وجه المنصور جيشاً للقضاء على الثورة المندلعة ضد العباسيين آنئذ، فقتل كثيراً من أهلها وسبى النساء والأطفال، وكأنهم غنائم دار حرب وكفر، وبُعث ببعض السبي والأسرى إلى المنصور فأعدم بعضهم.. وقد اقتضى الوضع أن تبقى المنطقة تحت الرقابة الشديدة[١٤].

القرامطة في القطيف:

ذكر المؤرخون أن أبو سعيد الجنابي -أحد قادة القرامطة- قام بشن غارات إرهابية متتالية على نواحي القطيف.. وأحرق الزارة (من نواحي القطيف) ودمرها تدميراً كاملاً[١٥].

القطيف في الدولة العيونية:

«كما توالت الاضطرابات والأحداث في زمن الدولة العيونية (٤٦٦ - ٦٣٦هـ) وامتدت إلى زمن بني عصفور وبني جبر»[١٦].

القطيف في قبضة الاحتلال:

هاجم البرتغاليون القطيف واحتلوها بعد مقاومة شرسة من الأهالي سنة ١٥٧هـ، وقاموا بإنشاء مراكز دفاعية لهم في تاروت وعنك ودارين... و... [١٧]

القطيف والأتراك:

وحين استولى الأتراك على القطيف بعد طرد البرتغاليين أرهقوا المواطنين بالضرائب الباهظة، وارتكبوا أعمالاً تعسفية فادحة ضد الأهالي، والأنكى من ذلك أنهم أثاروا النعرة الطائفية، وأدى ذلك إلى نشوب ثورات أهلية استمرت طيلة عهدهم[١٨].

سيطرة بني خالد (٠٨٠١ - ٧٠٢١هـ):

وقد حوصرت القطيف وتعرضت لقصف شديد، وهجمات متكررة في مقاطع تاريخية عديدة منها: هجوم رحمة بن جابر العذبي (العتبي) -قرصان شهير تحالف مع المصريين في احتلالهم للمنطقة وقام بمحاصرة القطيف سنة ١٨٢٤م، وإجبارهم على دفع الأتاوة، وعاد مرة أخرى سنة ١٨٢٥م إلى قصف مينائها[١٩].

غارات البدو:

عمدت الدولة التركية في آخر عهدها خصوصاً إلى تغيير الولاة بين فترة وأخرى لمعالجة الأوضاع المتدهورة في المنطقة، غير أنها ظلت تتزايد من سيئ إلى أسوأ، ولم تستطع أن تتغلب على المشاكل الناجمة من استفحال خطر البدو وقطاع الطرق وفساد الإدارة، وانتشرت عصابات اللصوص، حتى كانت العصابة تهاجم المواطن في بيته وتجبره تحت تهديد السلاح على تسليم مفاتيح الخزانات والأبواب، وتسلبه ما يملك من نقود وذهب وأموال[٢٠].

وقد بلغت الفوضى ذروتها حين هاجم البداة القطيف من كل حدب وصوب في (وقعة الشربة) الشهيرة عام ١٣٢٦هـ - ١٩٠٩م فحاصروها قرابة ستة أشهر على مشهد ومسمع قوات الدولة التي وقفت موقف المتفرج فلم تستطع أن تعمل شيئاً، وتكبدت البلاد خسائر جسيمة في الأموال والأزواج[٢١].

ما تقدم بيانه وصفاً مختصراً لبعض الأحداث التي عصفت بالمنطقة، وقد وصف المؤرخ والأديب محمد سعيد المسلم «تاريخ المنطقة» بقوله: إن هذه المنطقة لم تعرف حياة الاستقرار إلا في فترات قليلة من تأريخها، فقد عصفت بها الأحداث والاضطرابات في أغلب عهودها[٢٢].

وهذا الوصف الموجز يعكس حجم التغيرات السياسية والاجتماعية، والمعاناة النفسية الهائلة التي كان يرزح تحت ثقلها المجتمع بشكل عام لعقود زمنية طويلة، مما يمكن معه القطع بمساهمة تلك التغيرات في تشكيل نظام تفكير بملامح خاصة، حيث تحمل المجتمعات في نظام تفكيرها العام روح التاريخ الموروث بخيره وشره، وثباته وتقلباته وأحداثه ومستجداته. ومن الواضح أن التاريخ القديم المزدحم بالأحداث والاضطرابات قد انعكس على مجمل نظام الحياة الاجتماعية والثقافية.

ويمكن القول إن تلك الأحداث الممتدة التي عانت منها المنطقة وإلى وقت قريب قد أنتجت نظام تفكير يتسم بالحساسية الشديدة من أي ظاهرة قد تؤدي إلى تغيير النمط السائد ولو كان ذلك على المستوى الاجتماعي، وهذا تعبير (عنيد) عن الميل الدائم إلى الاستقرار وعدم التغيير حتى على مستوى العادات والتقاليد الاجتماعية وصولاً إلى صناعة عقلية شديدة المحافظة في كل شؤون الحياة.. ومع أن الميل الطبيعي للأفراد في المجتمعات البشرية الخوف من الجديد والتمسك بالقديم إلا أن الواقع هنا يتسم بمزيد من الحساسية

لكل ظاهرة تغييرية، فالواقع الذي استوعب آثار الأحداث التاريخية المتراكمة، واستخلص الكثير من العبر بعد معاناة شديدة تناقلتها الأجيال مسكون بالمحافظة والسكونية، وشعاره المرفوع «الباب اللي يجي منه الريح سده واستريح».. وهو تعبير عن الرفض الشديد لأي انعكاسات ناتجة من أي وضع جديد ومن أي نوع!

وإذا كان هذا حال الواقع المنعكس على الذهنية المحلية قد صاغها على وفق المنهج المحافظ، وربما وجد هذا الواقع ما يغذي رؤيته ويدعم منهجه في بعض التراث المذهبي، حيث الاتجاه العام والسائد يميل إلى المحافظة بشدة، ويتسم بحساسية شديدة لكل ظاهرة تغييرية! وهذا ما يرفع درجة الحساسية من التغيير في هذا الواقع إلى درجات عالية.

وقد امتد تأثير هذه العقلية المحافظة إلى جوانب الحياة المختلفة، فرغم وجود مجالات واسعة للاستثمار الاقتصادي محلياً وإقليمياً وعالمياً إلا أنها بقيت محافظة على نمط خاص من العمل الاقتصادي، ذلك الذي ينسجم والمحافظة، ويخشى المغامرة والمخاطرة الاقتصادية. ومن المعلوم أن كثيراً من مجالات الاستثمار الاقتصادي بحاجة إلى نزعة تحررية من القيود للتوسع والتعملق في مجالات الاستثمار مما لا يتناسب والمنهج المحافظ، والعقلية المحافظة التي تمنع من المخاطرة، وهي كذلك أيضاً على صعيد الأفكار والمواقف سريعة الانفعال والفرز بل والتعبئة والحساسية من أي تغيير، وتجد لمحاصرة الخارج عن المألوف، وتعمل على تحجيمه وتصفيته بلا هوادة وتراخي.

والمحافظة على المكان هو الآخر له موقع مكين في العقلية المحافظة، فالانتقال والاستقرار خارج البلدة أو المنطقة أمر غير مرغوب به، ويشكل حرجاً كبيراً، حتى إذا كان اضطرارياً ويؤثر في حياة الأشخاص بشكل مباشر، ويمس أرزاقهم.. من هنا رأينا أن الهجرات من المنطقة نادرة جداً، وتمت تحت ظروف قاسية وقاهرة.

إعادة بناء نظام التفكير

ليس من السهولة بمكان بناء نظام تفكير عند الأفراد بشكل سليم يتجاوز القصور ومشكلات الخلل والاعتلال، كون نظام التفكير حصيلة مجموعة من العوامل المختلفة والمتداخلة في صناعته كما أسلفنا حيث تتفاعل وتتساند جملة من الأنظمة في تشكله وصياغته كالنظام التربوي والثقافي والاقتصادي والسياسي..

من هنا فإن العمل على رفع كفاءة الأنظمة والعوامل المؤثرة -في بنائه- والعمل على تنميتها سينعكس إيجابياً على أداء نظام التفكير باستمرار ويرفع من كفاءته، وسنلقي الضوء هنا على بعض العقد المختلفة المثبطة والتي تعمل على تضعيف فاعلية نظام التفكير وبالتركيز على ما يتصل بالمحلي منه، وسنعتبر أن تفكيك هذه العقد واستئصالها سيكون بمثابة خطوات على طريق إعادة بناء نظام التفكير.

أولاً: النظام الثقافي:

من نافلة القول أن للنظام الثقافي أثر فعال في صناعة نظام التفكير، وبالتالي فإن تكثيف نقاط القوة وإزالة نقاط الضعف يساهم في صناعة نظام تفكير متقدم، ومن أهم تلك المفردات التي يمكن الإشارة إليها على مستوى النظام الثقافي ما يلي:

١- ثقافة الحتميات:

لقد تشكلت الثقافة المحلية في بعض جوانبها على جملة من الحتميات، واستقر في وعيها جملة من المرتكزات الفكرية الموهومة تأثرت بها، وربما شكلت قاعدة بيانات ومعطيات أساسية لمخرجات نظام التفكير، وهذا ما ينعكس بالضرورة على حركة المجتمع المتشبع بتلك التصورات. فالحتمية التاريخية المبنية على المظلومية (مثلاً) المستمرة والمؤبدة تتغلغل إلى أعماق نظام التفكير، وتنفذ إلى كل أجزائه، وتؤسس تصورات محددة تؤثر في نظام التفكير المحلي وتساهم في تحديد اتجاهه، ورسم ملامحه.

فالشعور بالظلامة التاريخية واستمرارها، وإن هذا أمر حتمي لابد منه وإن كان في ذلك الكثير من الحقيقة، إلا أن تلك الحتمية هي المسؤولة عن كثير من ردود الأفعال والسلبية، فالإحساس بالمظلومية يعطي انطباعاً سيئاً عن الذات، ويحمل الآخر في كل الأحوال تبعات الحالة المعاشة بكل سلبياتها وسيئاتها، ويعفي الذات عن أي دور أو مسؤولية في صناعة الواقع.

كما تنمي هذه الحالة توهم الأعداء، بل وصناعتهم، من خلال الشعور في كل حين بترصد الآخرين وكيدهم الدائم، وينسحب ذلك حتى على مستوى علاقات الداخل، لتتحقق حالة الشعور بالمظلومية وإن كان من ذوي القربى، الذين هم منهم، وإليهم يعودون وينتمون!

إن تلك الحتمية المذكورة ربما أفقدت الأفراد الأمل في رؤية مستقبلهم الإيجابي المضيء، وأسلمتهم إلى مزيد من التشاؤم والإحباط والتسليم بواقع موهوم من صناعة تفكيرهم، فلم يعودوا قادرين على بذل المزيد من الجهد لتحسين واقعهم، وتحدي العقبات والمشكلات مادام أن الأمر محسوم سلفاً، ولعنة المظلومية تلاحقهم أبداً كظلهم! فلا يجدي معها بذل الجهود ولا تحدي الظروف المعاكسة، وكل المحاولات عبثية لا طائل من ورائها.

إن نظام التفكير الذي يختزن لوناً من الحتميات يكون حبيساً وأسيراً ومكبلاً بتلك الحتميات المعطلة بجزء كبير من فاعليته، وبالتالي فإن استئصال تلك الحتميات من المنظومة الثقافية يعيد التوازن إلى نظام التفكير، فليس كل مظلوم يعيش عقدة أبدية! إذ أن تلك المظلومية من الممكن أن تتحول إلى حافز لتغيير الواقع السيئ، وتحدي الظروف المعاكسة، والتغلب على حالات القنوط واليأس.

٢- عقلانية الخطاب:

ينمي الخطاب العقلاني نظام التفكير، فكلما توهج المنطق العقلاني وتجذر في النظام الاجتماعي والتربوي كلما توقعنا نمواً مضطرداً في نوعية نظام التفكير.

إن تنمية حالة العقلانية من شأنها أن تحد من تأثير الخطاب المغيب للعقل، والمهمش للموضوعية، فعندما يتوارى التعقل بعيداً عن نظام التفكير في المجتمع، يتحول إلى مجمع للترهات، وأحلام المرضى، وأفكار اليائسين من الحياة، الذين يقرؤون الحياة بصورة خاطئة، ويحللون أحداثها بنظام تفكير بائس، الأصل عنده المعاجزية والغيبية! وكأن سنن الاجتماع الإنساني والطبيعي التي أودعها الخالق سبحانه وتعالى بقدرته قد رحلت وانتهت من الوجود وتعطلت، وأفسحت المجال للفكر المعاجزي الاستثنائي، فأصبح الأصل استثناء، والاستثناء هو الأصل! ما لكم كيف تحكمون!

إن لوناً معيناً من الخطاب الديني قد أوغل في استحضار الاستثناء وجعله بمكانة الأصل، ومكنه من التسلل خلسة إلى نظام التفكير تحت حجاب كثيف من القدسية الدينية المتعالية التي تجعل الحق فيه ومنه وإليه[٢٣].

إن تلك الظاهرة مسؤولة عن غياب التحليل المنطقي للأحداث، والموضوعية في التعامل معها. حيث الأحلام والرؤى المنامية تصبح دليلاً منطقياً، ورؤية موضوعية لمشروعات الأفراد، وحركتهم في الحياة.

إننا لكي نرتقي بنظام تفكيرنا مطالبون بزيادة حضور الخطاب العقلاني وتكثيفه لإعادة التوازن لنظام تفكيرنا بين الغيب والشهود، والمعاجزية والسننية، وهذا بدوره يحتاج لثقافة إصلاحية جريئة وأصيلة تتسم بالثبات والشجاعة والتوازن. فأفكار المجاملة، واجترار المقولات الساكنة لا تبني نظام تفكير راشد لأي أمة تنشد مستقبلاً أفضل لأنها تغطي الزيف، وتحابي الواقع، وعند ذلك يتعمق الفساد الفكري الثقافي، فلا يبقي ولا يذر، لأنه يدمر ثقافة الأمة ومفاهيمها ونظام تفكيرها وبالتالي هويتها ووجودها! تحت غطاء المقدس والممنوع والخط الأحمر، وما هو كذلك!

٣ -بناء المفاهيم:

من المؤكد أن المفاهيم تمثل أوعية للقيم، وتشكل بمجموعها مرتكزات للتقدم والتحضر.. والعكس. وفي المآل تشكل حجر الزاوية في نوعية واتجاه نظام التفكير.. من هنا فإن تحديد المفاهيم الرئيسة في المنظومة الثقافية وفحصها بما هي في تصورات الأفراد، وإعادة بنائها وفقاً للضوابط والقواعد الفكرية في المنظومة الإسلامية، وعلى رؤية دينية متنورة ومتحررة من ضغوط الواقع الاجتماعي والأعراف البائسة، ومن واقع وضغوط المدنية الغربية المعاصرة، وقادرة على قراءة الواقع، وتشخيص أمراضه المختلفة -يمثل

انجازاً على طريق إعادة بناء نظام التفكير الذي أصابه الكثير من الخلل بسبب انهدام بعض المفاهيم أو تشوه بعضها أو جمود الآخر، أو اضطراب البعض، ولهذا كله انعكاسات سلبية على نظام التفكير، وهو المسؤول عن الاضطراب الحاصل في الثقافة السائدة، فلدينا ثقافة محافظة وأخرى متنورة، وثالثة تدعي التحرر وكل منها تمارس نفوذاً على قطاعات وشرائح اجتماعية مختلفة.

إننا ومنذ وقت مديد نعاني من مفاهيم تتسم بالموات والجمود في ثقافتنا التي تشكل عصباً حيوياً في نظام التفكير، وما لم يهرع المشتغلون بالشأن الثقافي لإعادة بناء المفاهيم وتأصيلها بما يتناسب والضوابط الإسلامية، وتخليصها من شوائب الموروث الاجتماعي، فإن نظام التفكير عندنا سيتخذ له مسار التكلس والجمود، وسيكون ذلك تمهيداً لاستلحاقنا بثقافة الآخرين المتحررة من كل القيود والضوابط، والصيرورة المعرفية والثقافية تأبى الجمود والتكلس! فإما تقود ثقافتنا الآخرين فيستلهمون منها الإبداع والحيوية، وإما أن نكون غير ذلك!

ثانياً: على مستوى النظام التربوي:

يتكفل النظام التربوي -خُصوصاً على صعيد الأسرة- بنقل المبادئ والقيم إلى الأجيال المتعاقبة ليضمن بذلك استمرار سلامة المجتمع من الوقوع في المحذورات المضادة للقيم والمبادئ، ولتتواصل تعبئة الأجيال تباعاً بالقيم الباعثة والمحفزة على فعل الخيرات في كل حقول الحياة: الاجتماعية والاقتصادية والتربوية.

إن سلامة نظام القيم تعني بالملازمة نظام تفكير سليم، فالقيم الصالحة تنتج تفكيراً صالحاً، من هنا فإن النظام التربوي يشكل أساساً قوياً في توجيه وتنمية نظام تفكير صالح في حال قيامه بوظائفه المتمثلة في نقل المبادئ والقيم على أفضل وجه.

بيد أن تعثر النظام التربوي في القيام بوظائفه ينعكس سلباً على نظام التفكير، ويمكن لنا عرض بعض المفردات ذات الصلة بالنظام التربوي المحلي، والتي تساهم في إعاقة بناء نظام تفكير سليم..

١- القمع والاستبداد:

لا تخلو المؤسسات التربوية المحلية أسرية كانت أو تعليمية من قسط وافر من المضمون القمعي، إذ تمثل هذه المؤسسات دور السلطة الضابطة والناظمة، بيد أن تضخم اعتبارات السلطة تحت ذرائع الخشية من الميوعة في العملية التربوية تفاقم المشكلة بانسياق تلك المؤسسات لاستخدام أدوات القمع.

فالآباء يستخدمون وسائل القمع مع أبنائهم بشكل مفرط، والمعلمون يعتبرون ذلك وسيلة هامة ورادعة لاستعادة النظام، ولو تم ذلك بالأساليب الخشنة والمتعنتة.

وتتوارى خلف هذا المشهد المليء بالعنف في بعض فصوله ثقافة الحوار واحترام الرأي، وتحل الأوامر والنواهي الصارمة التي لا تعبأ بحدود الكرامة الإنسانية.

وعندما تتكرس الأساليب المغيبة لثقافة الحوار، والمستحضرة لفكر القمع وإسكات الآخر، ومصادرة حقه في التعبير عن الرأي يتأسس حينها نظام تفكير متوحش يستثني الآخرين من حقوقهم، ويحرمهم منها، ويفترسهم عندما يكون قادراً على ذلك، ويمارس العدوانية على الغير بلا رادع.

وعندما ينشأ الأفراد في مناخ تربوي سيء يفقدون الإحساس بالكرامة الإنسانية، ويعيدون إنتاج القمع مع غيرهم، فجرعات القمع التي اختزنوها في نفوسهم تحدد طريقة تفكيرهم وسلوكهم مع الآخر.

إننا بحاجة إلى نظام تربوي يتخلى عن العنف في التوجيه، وينبذ وسائل القمع في التربية، ويتبنى الموعظة (اللقمانية)[٢٤] المعبرة عن اللين، وتحريك الأحاسيس الإنسانية بلطف، وإيقاظ الوجدان، وإثارة العقل، وهذا المعنى يجعل من النظام التربوي مُلْهِماً ومذكراً، وهذا ما يساعده على القيام بوظائفه بحيوية ورشد؛ للتخلص من العناصر السلبية وكنسها.

٢- المداهنة:

يتقبل الأفراد ضمن النظام التربوي السائد مبدأ الصمت على الأخطاء، وتجاهل مواقع الخلل، وغض الطرف عن الممارسات الخاطئة، والتكيف السلبي مع الواقع الفاسد، ويدعم النظام التربوي هذه الحالة من خلال ممالأة الواقع، والتستر على نقاط الضعف المجتمعية بذريعة احترام العادات والتقاليد أنى كانت، وكيف هي، والالتزام بالنظام العام، وبذلك لا يتعرض الواقع الفاسد إلى نقد، ولا يوجه إليه تساؤل، ولا يحتج عليه، ولا يعترض على مثالبه. بل يطالب النظام التربوي النشء خصوصاً بالتسليم للواقع والخضوع له واحترامه وربما تقديسه! وإن كان لا يستحق ذلك كله، مما يسبب في خلق نوع من الازدواجية في التفكير ومن ثم السلوك عند الأفراد، وعندما تتضخم حالة المداهنة عند الأفراد وتأخذ مكانها في نظام التفكير، تتراجع حالة الشجاعة في الإفصاح عن الأخطاء، ورفض المسلمات الباطلة، وإنكار الواقع الفاسد، والعمل على تصحيحه.

إن حالة المداهنة هذه كرست الميوعة في التمسك بالقيم الحقة، واللاانتماء للمبادئ الصالحة، كما تعاظم وازداد إفراز الواقع الفاسد المسكوت عنه بفضل (جين المداهنة)، فالتعمية على الواقع لا تزيده إلا سوءاً، وتغطية مفاسده تضيف إليه بؤساً فوق بؤس.

إننا بحاجة إلى نظام تربوي ينمي حالة الشجاعة في نقد الواقع، وكشف مثالبه، وإنكار سوءاته، وتعرية الأخطاء ممن صدرت، وينبغي أن يتم ذلك كله بالحكمة قولاً وفعلاً، بعيداً

عن حالة النقد المهووس بالفضائح والمسكون بالعقد والتطرف.

كما أننا بحاجة إلى نظام تربوي يتناول القضايا بشفافية لا تحابي الواقع ولا تداهنه، وذلك لبناء نظام تفكير لا يتخالف فيه باطنه مع ظاهره بل يتطابقان، ولا يتعددان، فالتعدد هنا فساد وخلل بيّن تنتجه روح المداهنة في النظام التربوي ❑

الهوامش:

(١) الأمثال الشعبية البحرينية، ص٨٩.
(٢) نفس المصدر السابق.
(٣) الأمثال الشعبية الملاحية، ص٥٧.
(٤) الغوص: استخراج اللؤلؤ من البحر، الأمثال الشعبية الملاحية، ص٢٢٠.
(٥) النوخذة، الربان وهي مشتقة من «ناخذا» الفارسية والأوربية وتعني رب السفينة.، نفس المصدر السابق، ص٢٢٠.
(٦) كالمثل السائد «غشاش النوخذة الخن مرقده» نفس المصدر السابق، ص١٥٢.
(٧) الأمثال الشعبية، ص٢٢١.
(٨) نفس المصدر، ص٢٣٠.
(٩) جريدة الوطن السعودية، عدد ١٦٤١، ١٨/٢/ ١٤٢٦هـ.
(١٠) القطيف والبحرين.
(١١) القطيف واحة على ضفاف الخليج، ص٥٣.
(١٢) المصدر السابق، ص٩١.
(١٣) القطيف واحة على ضفاف الخليج، ص٢٠٢.
(١٤) المصدر السابق، ص٢٠٥.
(١٥) المصدر السابق، ص٢٠٩.
(١٦) المصدر السابق، ص٢٢١.
(١٧) المصدر السابق، ص٢٢٥.
(١٨) المصدر السابق، ص٢٢٦.
(١٩) المصدر لسابق، ص٢٤٥.
(٢٠) المصدر السابق، ص٢٦٠.
(٢١) المصدر السابق، ص٢٠٢.
(٢٢) المصدر السابق، ص٢٦٠.
(٢٣) يتحدث الكثير من العلماء المصلحين عن هذه الظاهرة، ويتناولونها بالتمحيص والنقد في بحوثهم ومن تلك النماذج نقتطع هذا النص «.. فالقرآن والأدعية التي كان لابد أن تكرس في أنفسنا ضمير التقوى والتطلع إلى المستقبل الأفضل أو التراث الثقافي الذي خلفه (نهج البلاغة). والذي لابد أن يغني فهمنا للقرآن.. كل هذه الثقافات التي كانت وسيلة إلى السعي والعمل، فأصبحنا نزعم أن لمجرد قراءة الأدعية والزيارات تأثيراً غيبياً في أوضاعنا، لا فرق أن تكون هذه القراءة بتفهم، وبدونه، ومن أجل العمل بمعانيها أم لا. (الثقافة الرسالية، ص٨٣).
(٢٤) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لابْنِه وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللّهِ ﴾ سورَة لقمان، آية ١٣.

الثقافة والاستبداد.. وواقعنا المعاصر ١-٢

■■ الشيخ زكريا داوود*

ينطلق القرآن الكريم لبناء المجتمع الإنساني من خلال ركيزتين أساسيتين هما: التمكين والتكريم، ومن خلال هاتين الركيزتين تنتظم فلسفة إسلامية عريقة، ويبني الدين قواعده وأصوله وتقوم كل الأسس والمناشط الحياتية انطلاقاً منهما، بل إن القرآن الكريم يصوغ مستقبل الحق من خلال التأكيد على حضور هاتين المفردتين، فعندما يتحدث القرآن عن الوعد القادم يبشر بمبدأ التمكين الذي يشكل الإطار العام للحريات في النظرة القرآنية، ولعل الآيات التالية توضح أهمية مبدأ التمكين في بناء الماضي وتطوير وتشكيل الواقع وبناء المستقبل.

قال تعالى في كتابه وهو يتحدث عن الأقوام الماضية الذين أساؤوا استخدام مبدأ الحرية: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاء عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾[1].

وقال تعالى في سورة القصص وهو يرد على مزاعم كفار قريش الذين ادَّعوا أن قبولهم للدعوة يحد من المكانة الاقتصادية لمكة المكرمة، ليؤكد على العكس من ذلك أن تمكينهم من حرية التصرفات ورسم السياسات المالية كل ذلك منة ونعمة من الخالق: ﴿وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ

* عالم دين وباحث، رئيس التحرير، السعودية.

ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِن لَّدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[٢].

وعندما يتحدث رب العزة عن قيام حكومة الحق يركز على مبدأ التمكين الذي يحمله القرآن الكثير من الشحنات الأخلاقية، ليؤكد أن هذا المبدأ الرباني يحمل معه أطراً وقواعد وآليات التطبيق، ليشكل التمكين وسيلة للحق، وليشكل الحق الإطار العام لمبدأ التمكين: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ * وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ ﴾[٣].

إن التمكين والتكريم من أهم أسس بناء المجتمع الحر، فالشعور بالكرامة والتميز يشعر الإنسان بقيمته وأهمية جهده، لتعزز هذه القيمة وتكرس مبدأ الرقابة الذاتية أمام المنزلقات، لأن الكرم حسن السجية واجتناب الدنية، والكريم من كرمت عليه نفسه وهانت عليه شهوته، ومن كرمت نفسه صغرت الدنيا في عينه[٤]، كل تلك وغيرها محددات لمبدأ الكرامة، الذي يشكل هو والحرية أي التمكين أهم ركائز بناء مجتمع متحضر.

والعكس تماماً، فعندما يستشري الظلم والطغيان والاستبداد، فإن ذلك يدل على وجود خلل في نظام القيم الأخلاقية والدينية في المجتمع، وبالرغم من أن القرآن نزل ليكرس قيم التداول للسلطة والتبشير بالحرية والشورى في مناشط المجتمع العامة والخاصة، إلا أن أكثر القيم السلبية خطورة وحضوراً في تاريخنا وواقعنا المعاصر هو الاستبداد بكل أشكاله وصوره، فلا يكاد يخلو تاريخنا من تحكم نظم التفرد بالسلطة والاستئثار بالثروات العامة، حتى غدا شكل السلطة في المخيال العربي والإسلامي يتلازم مع وجود الحاكم الفرد الذي لا شريك له.

وقد أدى انتشار النظم الاستبدادية إلى نشر نوعين من الثقافة صاغت فيما بعد العقلية العربية التاريخية والمعاصرة: ثقافة الخضوع والاستسلام. وثقافة العزلة والهروب. ولخطورة هذه الثقافة على التطور الاجتماعي وتنمية موارد الإنسان المعنوية والمادية، بدأ القرآن مشروعه في بناء الإنسان من خلال التركيز على الأسس العامة التي تصوغ شخصية إنسانية كريمة ومجتمعاً مدنياً يشعر فيه أفراده بتلك المنحة الربانية وهي الكرامة، لأن منطلق البناء الحقيقي يبدأ في النظرة القرآنية من خلال شعور الإنسان بكرامته.

قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾[٥].

ويؤدي هذا الشعور إلى حراك متواصل من الإنسان في كل مراحل حياته، وأول ما يريد تحقيقه هو ممارسة حريته في شتى جوانبها، لكن المشكلة التي يعاني منها الإنسان في كل تاريخه وواقعه المعاصر هو قدرة النظم الاستبدادية على تجديد نفسها وصياغة ثقافة

تكرسها، ولعل أحد العوامل التي تساعد الاستبداد على تجديد نفسه هو القابلية المجتمعية للخضوع والاستسلام.

فالقرآن الكريم عندما يستعرض التاريخ السياسي والاجتماعي للإنسان يؤكد على المسؤولية الشخصية بالنسبة لصنع الحاضر والمستقبل، فالدنيا هي صناعة إنسانية وكذا الآخرة، أي أن الإنسان هو الذي يشكل واقعه بتفاصيله ومنعطفاته، كما أنه هو الذي يحدد نوعية مصيره في الجانب الآخر من الحياة، ويدخل النظام السياسي والاجتماعي ضمن الاختيارات التي تتحدد بفعل إرادة الإنسان، ولعل الآيات التالية من سورة الصافات توضح هذه الصورة بشكل دقيق عندما تتحدث عن مجتمع مستسلم خاضع بإرادته ليقوم المتغلب بفرض قوانينه وثقافته وسلطته.

قال تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْؤُولُونَ * مَا لَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ * بَلْ هُمُ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ * وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءلُونَ * قَالُوا إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ * قَالُوا بَل لَّمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ بَلْ كُنتُمْ قَوْمًا طَاغِينَ * فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ * فَأَغْوَيْنَاكُمْ إِنَّا كُنَّا غَاوِينَ﴾[٦].

وفي سورة البقرة يستعرض القرآن الكريم أسباب وعوامل تشكل أرضية ثقافة الاستعباد، ويؤكد على أن الاستبداد لا ينمو في المجتمع ولا تقبله الطباع بصورة مفاجئة، بل ينسل للواقع من خلال منهج وبشكل تدريجي، ولعل مفردة «خطوات الشيطان» تبرز لنا الملامح العامة لذلك الفكر وتلك الثقافة وتوحي بأن تلك الثقافة تتحول إلى منهج يتبعه المجتمع، وأهم ما ترشدنا إليه هو أن الاستبداد ليس صناعة فردية، كما أنه لا ينمو في محيط وبيئة تربط منهج الاتِّباع بالوحي، لذا يمكننا القول: إن الثقافة التي تساعد على نمو نظم الاستبداد هي التي تحكم الذوق البشري في التشريع والتقنين سواء في الموضوعات الفقهية أو القوانين التي تُسَيِّر حياة الناس.

إن هذه الثقافة تجعل البشر إلهاً، ومن ثم تنظم الحياة وفق إرادة هذا الإله المزعوم ليكون هو الذي يتحكم في القدر وبيده القضاء. ولعل الشاعر العربي يبرز حالة التأليه التي وصلت إليها المجتمعات العربية في تاريخنا، ليمثل هذا التأليه أبرز صور الاستبداد:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وكأنما أنت النبي محمـــد وكأنما أنصارك الأنصار

قال تعالى وهو يبرز لنا ملامح هذا التيار الاجتماعي الذي يساهم في صناعة الاستبداد: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللّهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّهِ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ * إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ * وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ لَوْ

أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُواْ مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ * يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾(٧).

إن الابتعاد عن شريعة الله يكرس عند الإنسان قابلية الخضوع للاستبداد وصناعته، ولعل هذه الآيات تبرز لنا أن الاستبداد ليس حالة فردية فقط، بل يتبلور ليشكل طغياناً اجتماعياً، ومع أن الصورة الأبرز في تاريخ الإنسان وواقعه المعاصر هو الاستبداد الفردي إلا أن تلك الحالة الفردية تتحول لتصبح حالة عامة، وأخطر ما يقوم به الاستبداد هو تحوله من حالة فردية إلى منهج فكري يكرس قابلية المجتمع للاستبداد.

قال تعالى: ﴿ وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُواْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْاْ رُسُلَهُ وَاتَّبَعُواْ أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴾(٨).

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُواْ أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴾(٩).

يؤدي تغلغل ثقافة الخضوع لغير الله والاستسلام لإرادة الكبراء والشعور بالقهر والضعف أمام السلطان المتجبر إلى إقصاء مفاهيم مثل الحرية والمشاركة والتعاقد والتداول للسلطة والحوار والتعايش، ليصبح الإكراه الديني والسياسي والثقافي والاجتماعي هو الأسلوب الأمثل الذي يمارسه الأقوياء تجاه الضعفاء وبالتعبير القرآني المتبوع تجاه التابع، ومع الزمن تصبح تلك الممارسات عقيدة دينية تكرس نظرة الحاكم المتأله، لتشكل قاموساً دينياً يزخر بمفاهيم كالطاعة، والولاء، وتقوم هنا المؤسسة الدينية لتجعل كل تلك المفاهيم جزءاً من الدين بل جوهره، فتصبح الطاعة للسلطان المتجبر امتداداً لطاعة الخالق.

ولدت تلك الممارسات والمقولات وهذا القبول من المجتمع الشرقي لنظم الاستبداد نظرية جعلت الكثير من الباحثين يعتقدون أن الشخصية العربية والإنسان المسلم والشرقي عموماً أكثر قبولاً للاستعباد بشتى أشكاله، ولعل أول من ادّعى أن الشرق يمتلك القابلية الذاتية للخضوع والاستعباد هو أرسطو الذي ذهب إلى أن الشرقي يولد وفي طبيعته الشعور بالعبودية فهو لا يملك أبداً القدرة على الانفكاك من طبيعته الذاتية، وقد تلقف فلاسفة الغرب هذه النظرية لتتأصل عند متسيكو وهيغل وماركس وغيرهم.

هذه النظرة سطحية ولا تمثل الحقيقة أبداً، إذ أن الإنسان في الفكر الإسلامي بغض النظر عن لونه أو هويته أو دينه أو عرقه أو طائفته يعشق الحرية ويكره الحجر عليها أو تقييدها، فالإنسان الأصل فيه الحرية، ومن هنا بدأ المشروع الإسلامي في المجتمع العربي من خلال الدعوة للحريات ورفع القيود، ولعل الاختلاف بين المنهجين الإلهي والبشري هو أن الأول يؤصل للحريات بشكلها الكامل بينما البشر يصادر تلك الحريات تحت ذرائع عديدة كما نرى ذلك في واقع المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة.

قال تعالى:﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[١٠].

وأخيراً نقول: إن الاستبداد والتسلط بمختلف ألوانه وأشكاله هو شيء أعمى يسير عكس حركة التاريخ والحضارة والحياة الإنسانية الطبيعية.. لأنه يقف على طرف نقيض من حرية الإنسان ومن قدرته على تحقيق الاختيار السليم، بل إنه يشل طاقة التفكير واستخدام العقل والفطرة الصافية عند الإنسان، ويرهن سعيه للمجهول، ويجعله أسيراً بيد الجهل والتخلف.. وهنا تقع الكارثة الكبرى عندما يفقد هذا الإنسان حريته لأنه يفقد معها كل شيء جميل في الحياة، إنه يفقد العزة والكرامة والأخلاق والعلم، وبالتالي يكون مصيره الموت المحتم أو العيش على هامش الحياة والوجود»[١١].

الاستبداد.. معانيه ومرادفاته

مع أن الاستبداد من الظواهر الملموسة والمعاشة في كل ثنايا واقعنا المعاصر فضلاً عن تاريخنا الذي حفل بمسيرة متواصلة للنظم الاستبدادية، إلا أن من الضروري جداً البحث عن مدلولات اللفظ، لأننا نريد المساهمة في نشر نور المعرفة الحقيقية، التي كبتتها ثقافة التضليل التي مارستها الآلة الإعلامية لتلك النظم التي تربعت على الثقافة العربية قروناً، حتى استطاعت أن تصوغ عقلية عربية تناصر وتدافع عن تلك النظم، أي أنها استطاعت أن تحول الضحية إلى مدافع عن الجلاد!

فعندما نشاهد الآلاف تبكي عند هلاك أحد طغاة العرب المعاصرين، والذين رحلوا قبل وقت قصير أو عندما نشاهد المئات وهي ترفع صور للطغاة في مسيرات تأييدية، هنا لابد أن نتساءل بمرارة هل العقل العربي يمجد الحكم المطلق؟ هل هناك طبيعة ذاتية تجعل من العقل العربي أداة طيعة لتضليل الإعلام السلطوي المستبد؟

لماذا نشاهد الشعوب التي تحيط بنا تسترجع حرياتها، فتجوب الشوارع متظاهرة منددة بأساليب الحكم المستبد، فتسقط حكومة مستبدة في ألمانيا الشرقية، وحكم ديكتاتوري هناك، وسلطة مستبدة هنا، وحتى في الدول الأوربية المتقدمة والديمقراطية عندما تسن الحكومات قوانين لا تقبل بها الشعوب فإنها تنتفض لتسقطها، كما رأينا ذلك في أسبانيا التي صوتت برفض الدستور الأوربي وكذا فرنسا التي حذا الشعب الفرنسي حذوها.

ومع أن المعرفة الوحيانية ناضلت كثيراً لتكوين مفاهيم جديدة تصوغ العقل العربي لتمهد طريق التمدن والتقدم أمامه إلا أن انتكاسته بدأت كما أعتقد منذ تحول السلطة عن أهل البيت عليهم السلام الذين كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قائدهم، فقد أثبتت

تجربة علي عليه السلام ومقولاته التي بدأ بها حكمه أنه الرائد الحق لديمقراطية حقيقية وواقعية وناضجة، ولعل التجربة السياسية التي سبقت حكمه شكلت منعطفاً خطراً في قبول العقل العربي بسلطة الأمر الواقع، حيث كانت كل السلطات التي سبقت حكم علي عليه السلام تفقد المشروعية الشعبية الحقيقية، فلم يكن هناك إجماع شعبي، ولم تكن طريقة الاختيار شورى، ذلك المبدأ الذي مارسه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وعمل به في كل منعطفات حياته.

فمن خطبة له عليه السلام لبعض أصحابه وقد سأله: كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام وأنتم أحق به؟

فقال: يا أخا بني أسد إنك لقلق الوضين ترسل في غير سدد، ولك بعد ذمامة الصهر وحق المسألة، وقد استعلمت فاعلم: أما الاستبداد علينا بهذا المقام ونحن الأعلون نسباً، والأشدون برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نوطاً، فإنها كانت أثرة شحت عليها نفوس قوم، وسخت عنها نفوس آخرين، والحكم الله والمعود إليه القيامة ودع عنك نهباً صيح في حجراته[١٢].

من هنا تكمن الضرورة لتعريف معنى الاستبداد لنحكم على كل تلك التجارب، ولنرى حقيقة قربها منه أو بعدها عنه.

يصعب القول إن ظاهرة «الاستبداد» قد تأتت عن فراغ، إنما تصنف ضمن الظواهر الاجتماعية، ولا تنحصر ممارستها عند مستوى معين إنما تتوزع في مستويات مختلفة بدءاً من البنى المؤسسية الفوقية (Super Stracture) التي يعد نظام الحكم جزءاً منها، مروراً بالبنى المؤسسية التحتية (Sub Stracture) التي تمثلها مؤسسات المجتمع المدني، وانتهاءً بسلوكية بعض أفراد المجتمع، وغالباً ما نجد أن هذه التراكيب الهيكلية تشكل في مجملها إشكالية استبدادية على صعيد المجتمع برمته، وبعبارة أخرى إنه يصعب معالجة الاستبداد عند مستوى معين دون معالجاته في المستويات الأخرى في الوقت نفسه، وعليه يمكن تمثيل محصلة هذه الظاهرة بمصفوفة ذات متغيرات متداخلة فيما بين المستويات المختلفة من جانب، ومترابطة من حيث التراكم السلوكي من جانب آخر، وقد عرفها (الحلفي، ٢٠٠٤) بأنها ثمرة مجموعة مركبة من القوى والبواعث المختلفة في طبيعتها، المتفاوتة في درجات تأثيرها، المتشكلة بظروف المكان والزمان.

وقد تداخلت الكثير من المعاني كمترادفات في تفسير هذه الظاهرة مثل الطغيان والاستبداد والدكتاتورية والفساد وأخرى غيرها رغم أن تأصيلها اللغوي والمفاهيمي يختلف نسبياً بين ظاهرة وأخرى، فالطغيان يشير إلى علو الشيء وتجاوزه عن حدوده المعيارية كأن يقال «طغى الماء»، وقد أشير إليها في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾ وعرفه أرسطو بأنه صورة الحكم الفردي بممارسة السلطة دون رقيب ولا حسيب، في حين أن أول من استخدم كلمة «الاستبداد» (منتسيكيو ١٦٨٩-١٧٥٥) قاصداً نظام الحكم المعتمد على السلوكيات المنحرفة للفرد القائم على إدارة النظام المذكور، وبعبارة أخرى إن

الفرد الحاكم المستبد منفرد برأيه وغير مقيد في تصرفه سواء بالقانون أو قواعد العدل أو العرف. وأخذ مفهوم هذه الظاهرة يتطور منذ ذلك الزمن بسبب اتساع انتشاره على مساحة جغرافية واسعة من العالم، وأصبح مفهوم «الدكتاتورية» يعبر عن الحالة السياسية المنفردة للحاكم دون الالتزام بالدستور أو القوانين النافذة في المجتمع، وأصبح المجتمع يتسم بالشمولية حتى يسهل على الدكتاتورية إدارة الحكم مركزياً ويتمكن من ممارسة حالة الاستبداد بالمجتمع، وقد ساعدت التطورات الإلكترونية والفضائية في الزمن المعاصر من إحكام الأساليب التسلطية في إدارة النظام الاستبدادي وإدامته. وقد بدأ الاستبداد القديم بين القرن السادس والسابع قبل الميلاد، وسادت ملامحه في آسيا الصغرى وانتشر حتى العالم الهيليني، في حين تحدد الاستبداد المعاصر زمنياً مع مطلع الثورة الفرنسية (١٧٨٩) وحتى اليوم[١٣].

ولكي نصف الشخص أو الحكم بأنه مستبد لابد من توفر الدلائل التالية:

١- التسلط الناتج عن قوة وتغلب وقهر للآخر.
٢- توارث السلطة دون الرجوع لعامة الناس لأخذ آرائهم.
٣- فقدان القانون العام «الدستور» الذي ينظم ويوضح صلاحيات الحاكم والمحكوم.
٤- فقدان القدرة على الاعتراض على قرارات السلطة.
٥- إلغاء حق مشاركة الأمة في صنع القرارات، فوظيفة العامة التلقي والقبول فقط، ووظيفة الحاكم التشريع والقهر على التطبيق.
٦- انعدام حريات التعبير عن الآراء السياسية أو الدينية المخالفة لرأي المؤسسة المتحالفة مع السلطة.
٧- احتكار الموارد الاقتصادية وتوزيع ثروات الأمة على الأقارب والبطانة.
٨- توزيع النفوذ السياسي والإداري لأقاليم البلاد على الأقارب والبطانة، دون الاهتمام بنظام الكفاءة.
٩- إكراه الناس على قبول العقيدة الدينية والسياسية للسلطة والمؤسسة الدينية المتحالفة معها.

تمثل تلك النقاط أبرز ملامح السلطة المستبدة في العصر الراهن كما في تاريخنا الماضي، وتنتظم كل تلك النقاط في مفردة الطغيان التي استخدمها القرآن الكريم، ليدلل على تجاوز الحد، كما في قوله تعالى في سورة الفجر عندما يتحدث عن مسيرة المجتمعات التي وقع عليها الهلاك، حيث قال: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ * وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ * وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ * الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾[١٤].

إن النتيجة الطبيعية لنظام حكم بتلك المواصفات هو الإفساد الكبير الذي سوف

يسري في كل مناحي الحياة، ولعل تسمية الشيطان بالطاغوت في آيات عديدة فيه دلالة مهمة على ضرورة تجنب أسلوب الحكم المطلق الذي يطلق العنان للحاكم كي يفعل ما يشاء وما يشتهي.

على أن الاستبداد كمفردة جاء استخدامها في الثقافة الاسلامية مبكراً، حيث وردت هذه المفردة في أقوال وخطب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عند معالجته ظاهرة التفرد التي بدأت تسود العقلية العربية، وتصبغ مجمل التعاطي الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي بين جميع أطياف وفئات الأمة، وقد سعى أمير المؤمنين عليه السلام لمعالجة ظاهرة الاستبداد في كل نواحيها، كما نلاحظ ذلك في الأقوال التالية المنسوبة إليه:

- من استبد برأيه زل[١٥].
- من استبد برأيه خفَّت وطأته على أعدائه[١٦].
- لا تستبد برأيك فمن استبد برأيه هلك[١٧].
- كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقًّا فاستبددتم علينا[١٨].

وهناك العديد من الخطب التي عالج فيها أمير المؤمنين عليه السلام هذه الظاهرة التي أخذت تتغلل لتصبح أسلوب تفكير وسلوك عام، حتى أصبح الاستبداد في العقلية العربية فيما بعد من الفضائل والمآثر الشخصية التي تدل على قوة الشخصية وثباتها، وأصبح التشاور وعدم التفرد بالحكم أو الرأي من نقائص الشخص وخفة عقله.

يقول عبد الملك بن صالح الهاشمي يذمها: ما استشرت واحداً قط إلا تكبر عليَّ وتصاغرت له، ودخلته العزة ودخلتني الذلة، فإياك والمشورة وإن ضاقت عليك المذاهب، واشتبهت عليك المسائل، وأداك الاستبداد إلى الخطأ الفادح.

وكان عبد الله بن طاهر يذهب إلى هذا المذهب، ويقول: ما حك جلدك مثل ظفرك، ولئن أخطئ مع الاستبداد ألف خطأ، أحب إليَّ من أن أستشير وأُرى بعين النقص والحاجة[١٩].

وأصبح الاستبداد أسلوب الحكم الأمثل لدى العقلية العربية، فبعد أن حاول علي بن أبي طالب عليه السلام تكريس قيم الحرية والشورى والاختيار في الأمة، ترجع السلطة بالأمة إلى أسلوب التفرد ورفض الشورى، ليصرح الحاكم المستبد أنه سوف يمارس الحكم بطريقة التفرد وعدم قبول النصح أو المشورة فضلاً عن مشاركته في اتخاذ القرار أو اختيار الأمة له.

يقول عبد الملك بن مروان (٢٦- ٨٦هـ/٦٤٦- ٧٠٥م) في أول خطبة له وهو يوضح طريقة حكمه ويرسم السياسات العامة التي سوف يسير عليها: أما بعد فإني لست الخليفة المستضعف يعني عثمان، ولا الخليفة المداهن يعني معاوية، ولا الخليفة المأفون يعني يزيد، ألا وإني لا أداوي هذه الأمة إلا بالسيف حتى تستقيم لي قناتكم، وإنكم تحفظون أعمال

المهاجرين الأولين، ولا تعملون مثل أعمالهم، وإنكم تأمروننا بتقوى الله وتنسون أنفسكم والله لا يأمرن أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه[٢٠].

وعلى الرغم من أن الاستبداد كمفردة لغوية توحي في ثقافتنا المعاصرة بنظرة سلبية لها إلا أن أهل اللغة الذين تعرضوا لها أو لمترادفاتها كانوا حياديين عند عرضهم لمعناها، وإن كان البعض أوحى في تعاطيه معها بكونها صفة مرفوضة ثقافياً، فابن الأثير (٥٥٥-٦٣٠هـ/١١٦٠- ١٢٣٣م) عند عرضه لحديث أمير المؤمنين عليه السلام مع أبي بكر (٥٧٣-٦٣٤م/ ١٣هـ)، الذي وصف ما حدث بالاستبداد، يقول وهو يوضح معنى الاستبداد: استبد بالأمر يستبد به استبداداً إذا تفرد به دون غيره[٢١].

فهنا نلاحظ ابن الأثير حيادياً في توضيح المعنى، ولعل ذلك سببه الموقف الإيديولوجي الذي يؤمن به تجاه قضية الخلافة، ويقول ابن منظور(٦٣٠- ٧١١هـ/١٢٣٢-١٣١١م) في لسان العرب: استبد فلان بكذا أي انفرد به، وفي حديث علي، رضوان الله عليه: كنا نرى أن لنا في هذا الأمر حقًّا فاستبددتم علينا. يقال: استبد بالأمر يستبد به استبداداً إذا انفرد به دون غيره، واستبد برأيه: انفرد به[٢٢].

وفي شرح وتوضيح مفردة أخرى لها إيحاءات بمعنى الاستبداد، وبالتحديد مفردة «فأت» يوحي موقف ابن منظور أن مسألة الاستبداد يمكن أن تكون في خانة الباطل الذي يرفضه الأسوياء، إذ يقول: فأت: افتأت عليَّ ما لم أقل: اختلقه، أبو زيد: افتأت الرجل عليَّ افتئاتاً، وهو رجل مفتئت، وذلك إذا قال عليك الباطل، وقال ابن شميل في كتاب المنطق: افتأت فلان علينا يفتئت إذا استبد علينا برأيه، جاء به في باب الهمز، وقال ابن السكيت: افتأت بأمره ورأيه إذا استبد به وانفرد[٢٣].

وذهب بعض اللغويين لتعريف معنى الاستبداد بجزء معناه، كقول الفيروز آبادي(٧٢٩-٨١٧هـ/١٣٢٩- ١٤١٥م)، في تعريفه الاستئثار بالشيء: أنه الاستبداد به واختصاصه به لنفسه[٢٤] ❑

الهوامش:

(١) القرآن الكريم، سورة الأنعام آية ٦.
(٢) القرآن الكريم، سورة القصص، آية ٥٧.
(٣) القرآن الكريم، سورة القصص، آية ٤ - ٦.
(٤) الريشهري، محمد، ميزان الحكمة ج٦ ص٢٦٨٤.
(٥) القرآن الكريم، سورة الإسراء آية ٧٠.
(٦) القرآن الكريم، سورة الصافات، آيات ٢٤ - ٣١.
(٧) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٦٥ - ١٦٨.
(٨) القرآن الكريم، سورة هود، آية ٥٩.
(٩) القرآن الكريم، سورة هود آية ٩٦ - ٩٧.
(١٠) القرآن الكريم، سورة الأعراف، آية ١٥٧.
(١١) عبدالرحمن، أسعد، دراسة بعنوان: الاستبداد وحكم التغلب في أنظمة الحكم العربية المعاصرة.

(١٢) الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نهج البلاغة ج٢ ص٦٣ شرح محمد عبده.
(١٣) النجفي، د. سالم توفيق، دراسة بعنوان «متضمنات الماضي ورؤية المستقبل، الاستبداد في نظام الحكم بالعراق».
(١٤) القرآن الكريم، سورة الفجر آية، ٦ - ١٢.
(١٥) الواسطي، علي بن محمد الليثي، عيون الحكم والمواعظ، ص٤٢٩.
(١٦) المصدر السابق، ص٤٦٠.
(١٧) المصدر نفسه، ص٥٢٨.
(١٨) ابن الأثير، علي بن محمد، النهاية في غريب الحديث، ج١ ص١٠٥.
(١٩) ابن أبي الحديد، عبدالحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ج ١٨ ص٣٨٢.
(٢٠) أبو ريه، محمود، أضواء على السنة المحمدية، ص١٦٦.
(٢١) النهاية في غريب الحديث، مصدر سابق.
(٢٢) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ح٣ ص٨١.
(٢٣) المصدر السابق، ج٢ ص٦٤.
(٢٤) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج١ ص٣٦٢.

الخواجا نصير الدين الطوسي

بين الإسماعيليين والمغول

■■ أ. إبراهيم جواد*

مدخل

في عام ٦١٦هـ/١٢١٩م وخلال وجود الخواجا نصير الدين الطوسي في مدينة نيسابور، زحف المغول زحفهم الأول بقيادة جنكيز خان حاملين معهم الدمار والموت، واجتاحوا فيما اجتاحوا بلاد خراسان، فانهزم أمامهم السلطان علاء الدين محمد خوارزم شاه هزيمةً منكرةً، وانهارت بعده كل مقاومة، وتساقطت المدن واحدة بعد الأخرى، وساد القتل والخراب والحريق، وفرّ الناس هائمين على وجوههم، بعضٌ إلى الفلوات، وبعضٌ إلى المدن البعيدة، وبعضٌ إلى قلاع الإسماعيلية النزارية الحصينة[١]، وكانت هي القوة الوحيدة التي صمدت أمام المغول، فلجأ إليها الشيخ الطوسي فيمن لجأ[٢].

ظلّ الطوسي نزيل قلاع الإسماعيليين، طوراً في قلعة «ميمون دز»، وطوراً في قلعة «ألموت» حتى الغزو المغولي الثاني بقيادة هولاكو، واستسلام سيد القلعة -ركن الدين خورشاه- للمغول، الأمر الذي كان من نتيجته قتل خورشاه وجميع من معه، باستثناء نصير الدين الطوسي وطبيبين معه، أمر هولاكو بضمهم إلى عسكره لحاجته إليهم، وأجبرهم على الالتحاق به[٣].

فمن هو نصير الدين الطوسي؟!

---

* كاتب، وشاعر، سوريا.

هو العالم المحقق الحكيم محمد بن محمد بن الحسن الملقب بـ«الخواجا نصير الدين الطوسي»، ولد نصير الدين في (طوس) سنة ٥٩٧هـ وتوفي في بغداد يوم الغدير سنة ٦٧٢هـ، ودفن عند الكاظميين.

وهو -كما يقول (بروكلمان)- أشهر علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه إطلاقاً، ويقول عنه ابن العبري في كتاب (مختصر الدول): حكيمٌ عظيم الشأن في جميع فنون الحكمة، كان يقوّي آراء المتقدّمين، ويحل شكوك المتأخّرين والمؤاخذات التي وردت في مصنفاتهم، وقال العلاّمة الحسن بن المطهّر الحلّي: كان هذا الشيخ أفضل أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية، وقال عنه في موضع آخر: هو أستاذ البشر والعقل الحادي عشر، وعدّه الصفدي في (شرح لامية العرب) من الرجال الذين لم يصل أحد إلى رتبتهم في فن المجسطي[٤].

ويصفه الشيخ آغا بزرك الطهراني بأنه الملك الرشيد والفلك المشيد سلطان المحققين وبرهان الموحّدين، الخواجة نصير الملّة والدين، المتكلم الحكيم المتبحّر الجليل، صاحب كتاب «تجريد العقائد»، ويذكر أن أصله من جهرود ساوة أحد أعمال قم، وإنما اشتهر بالطوسي لأنه ولد ونشأ بطوس واشتهر أمره فيها[٥].

ما أن ألمّ الطوسي بعلوم اللغة والأدب على يد أبيه وخاله، وعلى كمال الدين محمد المعروف بالحاسب، حتى تطلّع إلى الاستزادة من العلوم، وكانت نيسابور في ذلك الوقت مجمع العلماء وملتقى الطلاّب، فتحوّل إليها وتفرّغ لدراسة الفقه والمنطق والحكمة والرياضيات، على أيدي أساتذةٍ كبارٍ، من مثل سراج الدين القمري، وقطب الدين السرخسي، وفريد الدين الداماد، وأبي السعادات الأصفهاني، وكمال الدين موسى بن يونس الموصلّي، ومعين الدين سالم بن بدران المازني، وبرهان الدين الحمداني القزويني، وآخرين غيرهم، كما لقي في نيسابور فريد الدين العطار وتذاكر معه بعض مسائل العلم[٦].

وفي نيسابور قضى فترةً ظهر فيها نبوغه وتفوّقه، وعُدّ من بين الذين اشتهروا بكثرة التأليف والتصنيف في مختلف العلوم والفنون المعروفة في عصره، كالتاريخ والأدب، والفقه والتفسير والأخبار، والحكمة والفلسفة والأخلاق، والهندسة والحساب والجبر والمقابلة، والهيأة والفلك وعلم التقويم والزيج، وأحكام النجوم والاسطرلاب والموسيقى وبقية العلوم.

وقد عرفت مؤلفاته بسهولة العبارة والتهذيب وتنقيح المعاني، وبعدها عن الحشو وخلوّها من التعقيد، مما جعلها مورد رغبة الطلاّب وإقبال العلماء، بحيث أصبحت تلك المؤلفات من بين كتب الدراسة على امتداد قرون من الزمان، وقد تناولها كثير من العلماء بالتعليق والتداول والشرح.

وكان الطوسي يكتب باللغتين العربية والفارسية، وقد ترجم قسم من مؤلفاته إلى

اللغات الأجنبية الأخرى[٧]. وقد نسب للطوسي -كما يقول السيد حسن الأمين- أكثر من ١٨٦ مؤلَّفاً بين كتابٍ ورسالةٍ في شتى العلوم[٨].

ولما جاء الطوسي إلى العراق، زار مدينة الحلّة وحضر درس المحقق أبي القاسم نجم الدين جعفر بن سعيد الحلّي، فكان البحث في القبلة، في استحباب التياسر قليلاً لأهل المشرق من أهل العراق، عن السمت الذي يتوجهون إليه، فاعترض الطوسي وقال: إن التياسر إما إلى القبلة فيكون واجباً لا مستحباً، وإما عنها فيكون حراماً، فأجاب المحقق الحلّي في الدرس بأن الانحراف منها إليها[٩].

نصير الدين الطوسي وابن تيمية:

يقول ابن تيمية إنّ «التتار لم يكونوا ليغيروا على بغداد، ولم يكونوا ليقتلوا الخليفة العباسي وبقية القواد المسلمين، إلاّ بمساعدة الملاحدة الإسماعيلية، وأهم رجالاتهم الذين حملوا وزر هذه الأحداث، هو وزيرهم نصير الدين الطوسي في (ألموت)، إنه هو الذي أصدر الأمر بقتل الخليفة وطيّ بساط الخلافة العباسية»[١٠].

في هذا النص الخطير يدّعي ابن تيمية أن الخواجا نصير الدين الطوسي كان من أهم رجالات الإسماعيلية «الملاحدة»، وأنه كان وزيرهم، وأنه هو الذي أصدر الأمر بقتل الخليفة العباسي في بغداد، وطيّ بساط الخلافة العباسية، فما هي حقيقة هذه الدعاوى؟.

١- علاقة نصير الدين بالإسماعيلية

مرّ معنا أن الطوسي هرب من نيسابور بعد سقوطها في أيدي المغول، عند زحفهم الأول على البلاد الإسلامية، ولجأ إلى قلاع الإسماعيلية النزاريين الحصينة، وقد حفظ لنا التاريخ روايتين عن كيفية وصوله إلى هذه القلاع:

الرواية الأولى تفيد أن ناصر الدين حاكم (قهستان) من قبل السلطان علاء الدين محمد زعيم النزاريين -وهو من أفاضل زمانه وأسخياء عهده- كان يُعنى بالعلماء، وكانت شهرة نصير الدين قد وصلت إليه وعرف مكانته في العلم والفلسفة والفكر، فكان راغباً في لقياه، فأرسل إليه يدعوه إلى قهستان، وصادفت الدعوة هوىً في نفس المدعوّ الشريد، وظنّ أنه وجد المأمن الذي يحميه، فقبل الدعوة وأقبل إلى (قهستان)، ولما بلغ علاء الدين محمد نزول الطوسي على واليه ناصر الدين طلبه منه، فلم يكن مناص للطوسي من إجابة الدعوة، فمضى ناصر الدين مصطحباً الطوسي إلى زعيمه في قلعة «ميمون دز».

وعندما انتهت حياة علاء الدين قتلاً بيد أحد حجّابه، تولى أمر النزاريين بعده ابنه الأكبر (ركن الدين خورشاه)، وظلّ الطوسي مع ركن الدين في قلعة (ألموت) حتى استسلام ركن الدين للمغول في حملتهم الثانية بقيادة (هولاكو)[١١].

أما الرواية الثانية فتفيد أن الطوسي ذهب إلى النزاريين مرغماً وأقام عندهم مكرهاً، فقد جاء في (درّة الأخبار) أن أوامر صدرت إلى فدائيي النزاريين باختطاف الطوسي وحمله إلى قلعة (ألموت)، وأن الفدائيين ترصّدوه في أطراف بساتين نيسابور، وطلبوا إليه مرافقتهم إلى (ألموت)، وأنه امتنع فهدّدوه بالقتل وأجبروه على مرافقتهم، وأنه كان يعيش هناك شبه أسير أو سجين.

وقد أيّد «سرجان ملكم» في تاريخه قصة إرغام الطوسي على الذهاب إلى (ألموت)، ولكن برواية تختلف عن رواية (درّة الأخبار)، غير أن (وصّاف الحضرة) قد جاء بأمر وسط بين الأمرين، فحواه أن الطوسي قد ذهب مختاراً إلى ناصر الدين، وخلال مقامه عنده حدث ما عكّر صفو ودادهما، فنقم عليه ناصر الدين واعتبره سجيناً لديه، ثم أرغمه على مصاحبته إلى (ميمون دز) حيث عاش سجيناً لا يبرح مكانه[١٢].

فأنّى لرجلٍ هاربٍ يبحث عن ملجأٍ آمنٍ، أو مخطوفٍ يعيش أسيراً محبوساً لدى الإسماعيليين، أن يصبح فجأة وبلا مقدمات من أهم رجالاتهم، بل وزيراً خطيراً يأمر وينهى دون حاكمهم؟!.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن في انكباب الطوسي على العلوم، وانشغاله بالكتابة والتأليف والتصنيف ما يصرفه عن التفرغ للسياسة وشؤون الوزارة والحكم، إضافة إلى أن الرجل كان جعفرياً اثني عشري المذهب مخالفاً للإسماعيلية، ولئن كانت لهؤلاء بالرجل من حاجة، فهي حاجتهم إلى علومه الدنيوية في الفلك والهندسة والرياضيات وما إلى ذلك، وما كانوا ليثقوا به، ولا كانت تنقصهم الحنكة السياسية والدراية بتصريف شؤون الحكم، ليسلّموا الوزارة الأولى لمثل الطوسي ولا لغيره.

ولنستمع إلى ما يقوله نصير الدين نفسه، عن وضعه في تلك الفترة التي عاشها بين هؤلاء الإسماعيليين النزارية، وما سطّره بيده في آخر كتابه «الإشارات» الذي كتبه في تلك الفترة، يقول واصفاً حاله وحقيقة ما كان عليه وهو يخط صفحات هذا الكتاب خلال وجوده في قلاع النزاريين: «رقمت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منه حال، ورسمت أغلبها في مدّة كدورة بال لا يوجد أكدر منه بال، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لغصة وعذاب أليم، وحسرة وندم عظيم، وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم، ويصب من فوقها حميم، ما مضى وقتٌ ليست عينيّ فيه مَقْطَراً، ولا بالي مكدّراً، ولم يجئ حينٌ لم يزد ألمي ولم يضاعف همي وغمي.. وما لي في امتداد حياتي زمانٌ ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة والحسرة الأبدية، وكان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم، وعساكره هموم، اللهم نجني من تزاحم أفواج البلاء، وتراكم أمواج العناء، بحق رسولك المجتبى صلى الله عليه وآله وسلم، ووصيه المرتضى عليه السلام، وفرّج عني ما أنا فيه، بـ(لا إله إلاّ أنت) يا أرحم الراحمين»[١٣].

هكذا كانت حياة الرجل عند الإسماعيلية النزاريين، وهكذا كان واقعه الذي عاشه بينهم في (ألموت)، لاجئاً هارباً أو أسيراً سجيناً مقهوراً محزوناً.

هذا هو حال الرجل عند نفسه، أما عند ابن تيمية فهو أهم رجالات الإسماعيلية، ووزيرهم الأول الخطير.

وعجباً من ابن تيمية، كيف يتهم الإسماعيلية بمساعدة التتار على الإغارة على بغداد، ليقتلوا الخليفة العباسي وبقية القواد المسلمين؟! وهذه الأحداث لم تحصل إلاّ بعد قضاء المغول على آخر قلاع الإسماعيلية، وقتل زعيمها ركن الدين خورشاه والآلاف المؤلفة من الإسماعيليين، ولم ينج منهم -كما يقول السيد الباز العريني في كتابه (المغول)- إلا القليل الذين اعتصموا بجبال فارس.

والأعجب أن ابن تيمية ينقل الطوسي من منصب الوزارة للإسماعيليين في (ألموت)، إلى منصب جديد عند هولاكو، يكون الطوسي فيه الآمر الناهي الذي يسمع هولاكو قوله، ويطيع أمره، وذلك عندما ادّعى ابن تيمية أن الطوسي هو الذي أصدر الأمر بقتل الخليفة.

هولاكو الحاكم المطلق، قائد الجيوش الجرارة، قاهر الدول ومذلّ الملوك، يتخلّى فجأةً عن سلطاته، ليجعلها في يد رجلٍ غريبٍ عنه، أسيرٍ لديه، وهكذا فإن ابن تيمية لا يبالي أن يبرّئَ الطاغية الوثنيَّ السفاك هولاكو من الأمر بقتل الخليفة، ويلصق ذلك بالعالم المسلم المحقق نصير الدين الطوسي[١٤]، فما حقيقة هذا الأمر؟.

٢- علاقة نصير الدين الطوسي بالمغول:

كان نصير الدين الطوسي ضحيّةً من ضحايا الغزو المغولي الأول، حينما اجتاحت جحافل جنكيز خان بين ١٢١٥- ١٢٢٧م البلاد الإسلامية، ودمّرت ما مرّت به منها، وكانت من تلك الضحايا مدينة نيسابور التي كانت تعج بالعلماء وتزخر بالمدارس، فهام نصير الدين الطوسي على وجهه يطلب الملجأ الأمين، فوجده في قلاع الإسماعيلية الحصينة[١٥]، التي صمدت وحدها لجنكيز خان كما ذكرنا سابقاً.

وعندما تقدّم المغول في غزوهم الثاني، وأعاد هولاكو سيرة جدّه، كانت الحملة هذه المرّة من القوّة بحيث هابتها القلاع الإسماعيلية فلم تستطع لها صدّاً، ونزل الأمير الإسماعيلي ركن الدين خورشاه على حكم المغول، نزل من القلعة ومعه نصير الدين الطوسي وطبيبان، فاستقبله هولاكو استقبالاً حسناً بادئ الأمر، لأنه كان لايزال يحتاج إليه كي يأمر باستسلام بقية القلاع الكثيرة التي لم تسقط بعد، ثم زوّجه بفتاةٍ مغوليةٍ فجعله بذلك صهراً للمغول، ثم لم يلبث كثيراً حتى أرسله إلى أخيه (منكو خان) امبراطور المغول، فأرسل إليه من قتله في الطريق وقتل جميع حاشيته وأقربائه وأفراد أسرته من

الرجال والنساء والأطفال[١٦].

أما نصير الدين الطوسي والطبيبان الآخران، فكانت شهرتهم العلمية قد بلغت هولاكو، فأمر بالإبقاء عليهم، ولم يكن هذا الإبقاء حباً للعلم وتقديراً لرجاله، بل لأن هولاكو كان بحاجة إلى ما اختص به هؤلاء الثلاثة من معارف، وكان الطوسي مشهوراً باختصاصه بأكثر من علمٍ واحدٍ، وكان من بينها علم الفلك، وكان هولاكو مقدّراً لهذا العلم تقدير حاجة، إذ كانَ مؤمناً بفائدته له.

إن العقل الكبير والعلم الواسع، قد جعلا من الطوسي الذي اتّصف بهما رجل الساعة في العالم الإسلامي الذي كان مثخناً بالجراح، وتشاء الأقدار أن تعدّه لمهمةٍ شاقّةٍ لا ينهض بها إلاّ من اتصف كالطوسي بهاتين الصفتين اللتين أكسبتاه حسن التدبير وبعد النظر.

يقول السيد حسن الأمين: «كانت مهمّة الطوسي من أشقّ المهمات، وكانت أزمته النفسية من أوجع ما يصاب به الرجال، فإنه -وهو العالم الكبير ذو الشهرة المدوّية بين المسلمين- يرى نفسه فجأة في قبضة عدوّ المسلمين، ويرى هذا العدو مصرّاً على أن يبقيه في جانبه ويسيّره في ركابه، وإلى أين يمشي هذا الركاب؟ إنه يمشي لغزو الإسلام في دياره والقضاء عليه في معاقله، فهل من محنةٍ تعدل هذه المحنة؟!.

كان الطوسي ذا فكرٍ منظّمٍ، يعرف كيف يخطّط ويدبّر، وهو في ذلك آيةٌ من الآيات، وقد أدرك أن النصر العسكريّ على المغول ليس ممكناً أبداً، فقد انحلّ نظام العالم الإسلامي انحلالاً تاماً، لم يعد معه أملٌ في تجميع قوّةٍ تهاجم المغول وتخرجهم من دياره، وكانت البلاد المحتلّة أضعف من أن تفكر في ثورةٍ ناجحةٍ، على أن الغرب الإسلامي كان لايزال سليماً، وكانت مصر هي القوة الوحيدة التي تتجه إليها الأنظار، وقد استطاعت مصر أن تذيق المغول مرارة الهزيمة وأن تردّهم عنها، ولكنها لم تكن مستطيعةً أكثر من ذلك، فمهاجمة المغول فيما احتلوه من بلادٍ بعيدةٍ، وإخراجهم من تلك البلاد كان فوق طاقة مصر.

وفكّر نصير الدين طويلاً، فأيقن أنه إذا تم للمغول النصر الفكري بعد النصر العسكري، كان في ذلك القضاء على الإسلام، وها هو يرى بأمّ عينه الكتبَ تباد، والعلماءَ يُقتَلون»[١٧]، فماذا يبقى بعد ذلك؟.

لقد استغلّ الطوسي حاجة هولاكو إليه، وحرصه على أن يكون في معسكره فلكيٌّ عالمٌ بالنجوم، فعزم على كسب ثقته واحترامه، فكان لـه ما أراد، وصار له من ذلك سبيل لإنقاذ أكبر عدد من الكتب وتجميعها، كما استطاع أن ينجّي من القتل الكثيرين (من العلماء) الذين كانوا سيقتلون.

ولما استتبّ الأمر لهولاكو، خطا نصير الدين خطوته الأولى، وكانت هذه المرّة خطوةً جبارةً، فقد أقنع هولاكو بأن يعهد إليه بالإشراف على الأوقاف الإسلامية، والتصرّف

بمواردها بما يراه، فوافق هولاكو.

وتطلّع نصير الدين فرأى أن المسلمين كانوا قد وصلوا من الانحلال الفكري، إلى حدٍّ أصبح العلم عندهم قشوراً لا لباب فيها، وأنهم حصروا العلم في الفقه والحديث وحدهما، وحرّموا ماعداهما من سائر صنوف المعرفة التي حثّ عليها الدين العظيم، وانصرفوا عن العلوم العملية انصرافاً تاماً، فأعلن افتتاح مدارس لكل من الفقه والحديث، والطبّ والفلسفة، وأنه سيتولى الإنفاق على طلاب هذه المدارس، ولكنه سيجعل لكل واحدٍ من دارسي الفلسفة ثلاثةَ دراهم يومياً، ولكل واحدٍ من دارسي الطبّ درهمين، ولكل واحدٍ من دارسي الفقه درهماً واحداً، ولكل واحدٍ من دارسي الحديث نصف درهم، فأقبل الناس على معاهد الفلسفة والطبّ، بعدما كانت من قبل تُدَرَّس سرّاً.

أحرز نصير الدين الطوسي النصر الأول في معارك الإسلام، فالعلم لن ينقطع بعد اليوم، ولن يجمد المسلمون عن طلبه، ثم انصرف يخطّط للمعركة الكبرى الكاسحة، ولكن إذا كان إنشاء المدارس المتفرقة لن يلفت هولاكو إليها، ولن ينتبه إلى أهميتها، فإن إنشاء الجامعة الكبرى وحشد العلماء فيها، وحشر الكتب في خزانتها، سيكون حتماً منبهاً لهولاكو، فكيف العمل؟.

هنا تبدو براعة الطوسي، فهولاكو استبقاه لغايةٍ معيّنةٍ هي الاستفادة من نبوغه في علم الفلك، فراح يقنع هولاكو بأنه من أجل استمراره في عمله، والاستفادة من مواهبه، لابد من إنشاء مرصدٍ كبيرٍ، فوافق هولاكو على إنشاء المرصد الكبير، وفوّض لنصير الدين المباشرة بالعمل.

لقد كانت هذه الموافقة الحلم الأكبر الذي حققه الله سبحانه لنصير الدين، وبات بعدها مستريحاً للمستقبل، لا يشغله شيء إلاّ الإعداد الدقيق والتخطيط السليم الموصل إلى الغاية القصوى[١٨].

ضخّم نصير الدين أمر المرصد لهولاكو، وأقنعه أنه وحده أعجز من أن يرفع حجراً فوق حجرٍ في ذلك البناء الشامخ، وأنه لابد له من مساعدين أكْفاء يستند إليهم في مهمّته الشاقّة، وأنه لا مناص من أجل ذلك من أن يجمع عدداً من الناس المختارين، سواءً في البلاد المحتلّة أو في خارجها، فوافق هولاكو على ذلك، وهنا هبّ نصير الدين إلى اختيار رسولٍ حكيمٍ هو فخر الدين لقمان بن عبد الله المراغي، وعهد إليه بالتطواف في البلاد الإسلامية وتأمين العلماء النازحين، ودعوتهم للعودة إلى بلادهم، ثم دعوة كل من يراه متفوقاً في علمه وعقله من غير النازحين.

مضى العمل منظّماً دقيقاً، وانصرف العلماء بإشراف الطوسي منفّذين مخططاً مدروساً، فلم يمض كبير وقتٍ حتى كانت المكتبات تغص بالكتب، وحتى كانت مكتبة مراغة بالذات تضمّ مجموعةً قلّ أن اجتمع مثلها في مكتبةٍ أخرى، وحتى كانت المدارس تقام في كل

مكانٍ، وحتى كانت الثقافة الإسلامية تعود حيّةً سويّةً، وحتى كانت النفوس مشبعةً بالأمل، والقلوب مليئةً بالرجاء، وحتى كان الدعاة ينطلقون في كل صوب، والهداة ينتشرون إلى كل وجهة.

ثم يموت هولاكو، ولكن الإسلام الذي أراد له هولاكو الموت يظل صحيح البنية، متوهّجَ الفكر، ثم يموت ابن هولاكو وخليفته (أبقا خان) والإسلام لايزال بقيادة الطوسي صامداً، يقاتل ويقاوم ويدعو ويهدي، ويأتي بعد أبقا خان ابن هولاكو الآخر (تكودار)، فإذا بالإسلام ينفذ إلى قلبه وعقله، وإذا به يعلن إسلامه، وتسلم الدولة كلُّها بعد ذلك في عهد غازان.

وهكذا مات الطوسي سنة (٦٧٢هـ- ١٢٧٤م) قرير العين وهو يرى طلائعَ الظفر مقتحمةً الدنيا بموكبها الرائع، وبشائرَ النصر هازجةً بأرفع صوتٍ وأعلى نبرةٍ، مات الطوسي مودِعاً الأمر إلى تلميذه وأقرب المقرّبين إليه قطب الدين أبي الثناء محمود بن مسعود الشيرازي، فنهض بالعبء على ما أراده نصير الدين، فلم يجد (تكودار) -الذي أصبح اسمه (أحمد تكودار)- خيراً من الشيرازي خليفةِ الطوسي ليكون رسوله إلى العالم الإسلامي.

يقول العالم الأزهري الشيخ عبد المتعال الصعيدي: «لم يمت نصير الدين الطوسي إلاّ بعد أن جدّد ما بلي في دولة التتار من العلوم الإسلامية، وأحيا ما مات من آمال المسلمين بها.. إن الانتصار على التتار لم يكن في الحقيقة بردّهم عن الشام في موقعة «عين جالوت»، وإنما كان بفتح قلوبهم إلى الإسلام وهدايتهم له».

ويقول الدكتور عبد العظيم أنيس: «إن نصير الدين الطوسي كان واحداً من أعظم من أنجبتهم الحضارة العربية».

هذا ما حققه الخواجا نصير الدين الطوسي، وبه استطاع أن يهزم بالعقل والعلم الدولة الطاغية الباغية، وأن تنجح خططه في التمهيد لتحويل المغول من وثنيين إلى مسلمين»[١٩].

لكنّ ابن تيمية، منعه انغلاق فكره من أن ينصف الطوسي، كما أنصفه ابن الفوطي المؤرّخ البغدادي المعاصر لتلك الحوادث، في معجمه «تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب» حيث يصف الطوسي بالمولى السعيد، أو كما أنصفه العالم الدمشقي مؤيد الدين العرضي، في مقدمة رسالته التي أنشأها في شرح آلات مرصد مراغة وأدواته، والعرضي هو أحد العلماء العرب الذين لبّوا دعوة رسول الطوسي، فترك دمشق ومضى إلى مراغة عاملاً تحت لواء الطوسي في الميدان العلمي الواسع، يقول: «... وذلك كله بإشارة مولانا المعظم والإمام الأعظم، العالم الفاضل، المحقق الكامل، قدوة العلماء وسيد الحكماء، أفضل علماء المسلمين بل المتقدمين، وهو من جمع الله سبحانه فيه ما تفرق في كافة أهل زماننا من الفضائل

والمناقب الحميدة وحسن السيرة، وغزارة الحلم وجزالة الرأي، وجودة البديهة، والإحاطة بسائر العلوم»[٢٠]، أو كما أنصفه أبو الفداء في تاريخه، حين ذكر وفاة الطوسي في أحداث سنة ٦٧٢هـ، وذكره بكل إجلال ووصفه بأحسن الصفات.

كيف قتل هولاكو خليفة بغداد؟

هذا بعض ما يتعلق بالدور العظيم والمهمة الشاقة التي اضطلع بها الطوسي، خلال اضطراره للمضي في ركب المغول الزاحفين للقضاء على العالم الإسلامي، أما ما يتعلق باتهام ابن تيمية لـه بإصدار الأمر بقتل الخليفة العباسي، فيقول السيد حسن الأمين: «ننقل لابن تيمية نصوص المؤرخين الذين ذكروا مقتل الخليفة، إن صاحب كتاب (الحوادث الجامعة) الأقرب عهداً لعصر هولاكو، بل المعاصر له يقول في ذلك الكتاب: إن هولاكو أمر بقتله -أي الخليفة- فقتل يوم الأربعاء رابع عشر من صفر، ولم يهرق دمه، بل جعل في غرارةٍ ورفس حتى مات»[٢١].

ويقول أبو الفداء: إنهم -أي المغول- قتلوه.. ولم يقع الاطلاع على كيفية قتله، فقيل خنق، وقيل وضع في عدل ورفسوه حتى مات، وقيل غرق في دجلة، والله أعلم بحقيقة ذلك[٢٢].

وقد ذكر المؤرخ الأرمني (قيراقوز) -وهو معاصر للطوسي توفي سنة (٦٧١هـ ١٢٧٢م)- أن هولاكو قتل الخليفة بيده[٢٣]، وكان في قوات هولاكو التي اشتركت في فتح بغداد كتيبة من الجورجيين، وقد ورد طبقاً للتاريخ الجورجي الرسمي أن أحد قواد هولاكو المسمى «إيلكا نوبان» جورجي، وقد قتل الخليفة بالسيف[٢٤].

ويذكر السائح البندقي (ماركو بولو)، الذي مرّ ببغداد بعد انقضاء الدولة الإيلخانية بقليل، قصّةً كانت ذائعةً في عهده، خلاصتها «أن هولاكو خان، بعد أن قبض على الخليفة، اكتشف بغرابةٍ شديدةٍ أن للخليفة برجاً مليئاً بالذهب، فاستدعاه بين يديه وأنّبه لجشعه وبخله، اللّذَين منعاه من استخدام كنوزه تلك في تكوين جيشٍ يدافع به عن عاصمته، التي كانت مهدّدةً منذ مدّةٍ طويلةٍ، ثم أمر بحبسه في ذلك البرج بدون طعام، حيث مات هناك بين كنوزه»[٢٥].

ويضيف عبد الله بن فضل الله الشيرازي، بعد ذكر اختلاف الروايات في كيفية قتل الخليفة، مشيراً إلى أن إحدى هذه الروايات تذكر «أن الخليفة طلب من الحراس الموكلين به شيئاً من الطعام، فأمر هولاكو أن يقدَّم لـه طبق مليء بالذهب، فقال الخليفة: وكيف يمكنني أكل الذهب؟ فقيل له: إذا كنت تعرف أن الذهب لا يؤكل، فلماذا لم تفرقه على عسكرك وأعوانك لتفدي به نفسك ومعاونيك وملكك؟»[٢٦].

ويؤكد رشيد الدين فضل الله الهمذاني في كتابه (جامع التواريخ)، «أن هولاكو بعد أن

دخل بغداد، أحضر الخليفة وطلب إليه إحضار كنوزه، فأحضر إليه بعض الأموال والجواهر، فرفضها هولاكو وأمره أن يقرّ بما لديه من دفائن، فاعترف الخليفة بوجود حوضٍ مملوءٍ من الذهب في ساحة القصر، فحفروا الأرض حتى وجدوه، وكان مليئاً بالذهب الأحمر، وكله سبائك تزن الواحدة مائة مثقال»[٢٧].

ويقول الدكتور علي أكبر فياض في (محاضرات عن الأدب الفارسي والمدنية الإسلامية): «وكان يعيش في رعاية الإسماعيليين رجلٌ يُعَدّ من أكبر المشتغلين بالعلوم العقلية بعد ابن سينا، ألا وهو نصير الدين الطوسي، قُدّرَ لهذا الرجل العظيم أن يقوم بإنقاذ التراب الإسلامي من أيدي المغول»[٢٨].

ملوك وأمراء وعلماء في ركاب هولاكو:

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المجال، هو أن ابن تيمية الذي اتهم نصير الدين الطوسي ظلماً بكل هذه التهم، لماذا تغاضى عن الملوك والسلاطين والأمراء والعلماء، الذين تسابقوا إلى نصرة المغول ومعاضدتهم على تمزيق شمل المسلمين وتدمير بلدانهم وإهلاك الحرث والنسل؟ مِن مثل جعفر خوجا الذي يقال: إن جنكيز كان متزوجاً أخته، وكذلك حسن ودانشمند الحاجب وكانا مع جنكيز عند هجومه على محمد خوارزم شاه، ومثل محمد يلواج الذي أرسله جنكيز خان إلى محمد خوارزم شاه ليحذّره وينذره ويقنعه بالاستسلام للمغول، وفخر الدين محمود بن محمد الخوارزمي، الذي يقول عنه (ابن الفوطي): كان من أعيان وزراء جنكيز خان، وعليه مدار الملك في المشرق، وإليه تدبير ممالك تركستان وبلاد الخطا وما وراء النهر وخوارزم، وكان غايةً في الفهم والذكاء والمعرفة والدهاء، وبتدبيره السديد انتظم للمغول ملكهم، وكان مع ذلك الدهاء كاتباً سديداً، يكتب بالمغولية والخوارزمية والتركية والفارسية والهندية والعربية.

ويرى الدكتور السيد الباز العريني في كتابه (المغول): أن جنكيز خان لقي التأييد من التجار المسلمين، الذين حققت لهم انتصارات جنكيز خان من الفائدة ما لم يتحقق لغيرهم.

وقد ذكر الجويني أن القافلة التجارية التي أرسلها جنكيز إلى خوارزم، والتي قتل محمد علاء الدين خوارزم شاه رجالها، واستولى على ما كانوا يملكونه من نفائس، كان عدد رجالها ٤٥٠ رجلاً كلهم من المسلمين، على رأسهم كل من عمر الأترار والجمال المراغي وفخر الدين الديزكي البخاري وأمين الدين الهروي، وقد ورد في التاريخ أن جنكيز كان عازماً على غزو تركستان، ولم يكن في نيته التعرض لخوارزم، ولكن جيشه كان في حاجة إلى كسوةٍ غير متوافرةٍ في بلاده، وكانت القافلة تحتوي على ٥٠٠ جمل كما يقول الجوزجاني، تحمل الذهب والفضة والحرير الصينيّ والفرو الثمين، الأمر الذي أدهش شاه

خوارزم وغشّى على بصيرته فقتل تجار القافلة، مما أثار غضب جنكيز ودفعه إلى التحول عن تركستان إلى خوارزم للانتقام من الشاه.

وهنا تبدو المأساة الإسلامية على أشجى مظاهرها، الملك المسلم محمد خوارزم شاه لا يبالي أن يقتل ٤٥٠ تاجراً مسلماً ليغنم ما يحملونه من مالٍ وفيرٍ، والتجار المسلمون المنتشرون في أنحاء مملكة جنكيز يؤيدون انتصارات جنكيز في البلاد الإسلامية، لأنها توسّع مجالهم التجاري وتزيد في أرباحهم[٢٩].

وأخيراً يقول (العريني) عن زحف جنكيز -ص ١٢٠-: ثم تقدم بجيوشه في الخريف إلى «قاياليق»، حيث انحازت إليه قوات الأمراء المسلمين في (آماليق) و (قاياليق)، فضلاً عن أرسلان خان أمير (القارلوق)، وصحب جنكيز خان أيضاً التجارُ المسلمون الذين كانوا وسطاء بين المغول والسكان الأصليين نظراً لدرايتهم بأحوال البلاد الداخلية.

يقول السيد الأمين: وكما سنرى فابن تيمية ومن على شاكلته، لا يريدون أن يروا هذه المواقف الإسلامية المتحالفة مع جنكيز سفاح المسلمين، ولا يعلّقون عليها بشيء، بل يتجهون إلى الشرفاء من أمثال نصير الدين الطوسي، ليحوّلوا حسناتهم إلى سيئات[٣٠].

هذا عن تحالف كثير من ملوك وأمراء وعلماء وتجار المسلمين مع جنكيز خان في هجومه على بلاد المسلمين، والفتك بالخوارزمية في الزحف المغولي الأول، فماذا عن تعاون المسلمين مع هولاكو في زحف المغول الثاني على قلاع الإسماعيلية الذين ينعتهم ابن تيمية بالملاحدة؟.

يقول رشيد الدين الهمذاني في كتابه (جامع التواريخ) المجلد الثاني -الجزء الأول- ص٢٣٣ ما يلي: في ذلك الوقت كان قاضي القضاة المرحوم شمس الدين القزويني موجوداً في بلاط الخان (منكوقاآن)، وذات يوم ظهر للخان مرتدياً الزرد، وأخبره أنه يلبسه تحت ثيابه خشية الملاحدة، كما سرد له طرفاً من اعتداءاتهم وغاراتهم، وكان الخان يتوسم في أخيه هولاكو مخايل الملك، ويرى في عزائمه مراسم الفتح والغزو، فعهد إليه بغزو قلاع الإسماعيلية[٣١].

ويقول الجوزجاني: «إن شمس الدين هذا كان على اتصال بالمغول، وكان إماماً وعالماً كبيراً، ذهب مرة إلى (منكوخان) وطلب منه أن يضع حدّاً لشرّ الملاحدة ويخلص الناس من فسادهم.. إن كلمات هذا القاضي كان لها أثرٌ عميقٌ في نفس (منكوخان)، إذ نسب إليه الضعف والعجز لأنه لم يستطع أن يستأصل شأفة هذه الطائفة التي تدين بدين يخالف ديانات المسيحيين والمسلمين والمغول، وما ذلك إلاّ لأنهم استطاعوا أن يغرّوا منكوخان بالمال، بينما هم يتحينون فرصة ضعف دولته، فيخرجون من الجبال والقلاع ليقضوا على البقية الباقية من المسلمين»[٣٢].

وتعقيباً على قول القاضي يقول الهمذاني صاحب (جامع التواريخ): فاستقر رأي

(منكوخان) على أن يعهد بكل طرف من مملكته إلى واحد من إخوته ليخضعها لإرادته.

وكانت بلاد الإسماعيلية النزاريين من نصيب هولاكو، الذي انتهى إلى ما انتهى إليه من الوصول إلى بغداد، وقتل الخليفة وطيّ بساط الخلافة العباسية.

ونود أن نسأل ابن تيمية: من هو الذي ساعد المغول على الإغارة على بغداد وقتل من قتلوا؟ أهو قاضي القضاة هذا أم الإسماعيلية الذين استهدفهم تحريض القاضي ثم استهدفهم تنكيل المغول؟ حيث لم يبق منهم على قيد الحياة -كما يقول العريني- إلاّ من اعتصم بجبال فارس.

عندما صدرت الأوامر من الخان المغولي الأكبر بالتخلص نهائياً من هذا المذهب الإسماعيلي، وزحف هولاكو بجيشه الجرار على قلاعهم، لبى الملوك والسلاطين والأمراء المسلمون نداء هولاكو لمعاونته في مهمته، وأقبل من بلاد الروم -كما يقول رشيد الدين فضل الله الهمذاني- السلطانان عز الدين وركن الدين، ومن فارس مظفر الدين سعد بن الأتابك، ومن العراق وخراسان وأذربيجان وجورجيا الملوك والصدور والأعيان.

ويذكر ابن الفوطي صاحب (الحوادث الجامعة) وهو مؤرخٌ معاصرٌ للأحداث، أن من كبار عملاء هولاكو، الذين وضعوا أنفسهم تحت تصرفه وعاونوه على سفك دماء المسلمين، أبو بكر فخر الدين عبد الله بن عبد الجليل القاضي المحدّث، الذي كان يتولى إخراج الفقهاء البغداديين ليقتلوا في مخيم هولاكو، بينما استطاع الطوسي أن ينجّي من القتل الكثيرين (من العلماء) الذين كانوا سيقتلون وتستأصل شأفتهم.

على أن الأمر لم يقف عند هذا الحد، فبعد احتلال هولاكو لبغداد وزحفه إلى بلاد الشام، انضم إليه كذلك من انضم من ملوك المسلمين، وساروا معه لقتال إخوانهم المسلمين ومعاونته في فتح بلدانهم، منهم الملك السعيد بن الملك العزيز بن الملك العادل أخي صلاح الدين الأيوبي، الذي سار معهم وأعلن الفسق والفجور وسفك دماء المسلمين[٣٣].

وكان الملك السعيد هذا في معركة «عين جالوت» يقاتل مع المغول، فلما انهزموا أسره المسلمون ثم قتلوه، وكان مع المغول في هذه المعركة أيضاً الملك الأشرف موسى صاحب حمص، وهو من أحفاد شيركوه عم صلاح الدين الأيوبي، الذي استطاع أن يفرّ من المعركة قبيل هزيمة المغول.

وممن حرّضوا المغول على غزو الشام ومصر الملك المغيث فتح الدين عمر بن الكامل ابن العادل شقيق صلاح الدين الأيوبي، الذي شارك في معركة (عين جالوت) أيضاً فأسره الظاهر بيبرس، «وأحضر الفقهاء والقضاة وأوقفهم على مكاتباتٍ من التتار إلى المغيث أجوبةً عما كتب إليهم في إطماعهم في ملك مصر والشام»[٣٤]، ثم قتله الملك الظاهر.

كل هؤلاء الذين أعانوا المغول على إخوانهم المسلمين وشاركوهم في سفك دمائهم، يتغاضى عنهم ابن تيمية ولا يغض من أقدارهم شيئاً، ويصبُّ جام غضبه وسخطه على

نصير الدين الطوسي، ويتهمه بما يتهمه به ظلماً وزوراً.

يقول السيد حسن الأمين: «لم يبصر ابن تيمية وفود الخيانة متزاحمةً على باب هولاكو ملوكاً وسلاطين، وصدوراً وأعياناً، بل أبصر نصير الدين الطوسي وحده، لأنه عندما كان يكتب لم يكن ينظر ببصره، بل ببصيرته، وبصيرته كانت مغشّاةً بعصبيته، فانحجبت عنها الحقائق وتجلت الأباطيل»[٣٥] □

الهوامش:

(١) الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي للسيد حسن الأمين، ص ٥٩.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق، ص ٩-١١.
(٥) طبقات أعلام الشيعة للشيخ آغا بزرك الطهراني ٦/٣٠٠.
(٦) الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي ص ١٦-٢٠.
(٧) المصدر السابق، ص ٢٠.
(٨) انظر المصدر السابق ص ٢٠-٤١ لبيان أسماء هذه الكتب والرسائل بالتفصيل.
(٩) المصدر السابق ص ٤١.
(١٠) المصدر السابق، ص ٩٦.
(١١) المصدر السابق، ص ١٢٦.
(١٢) المصدر السابق، ص ١٢٦-١٢٧.
(١٣) المصدر السابق، ص ١٢٧-١٢٨.
(١٤) المصدر السابق، ص ١٢٨-١٢٩.
(١٥) المصدر السابق، ص ٤٢.
(١٦) المصدر السابق، ص ١٣١ -١٤٠.
(١٧) ينقل الدكتور سليمان دنيا رئيس قسم العقيدة والفلسفة في جامعة الأزهر عن كتاب (المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي) تأليف جمال الدين يوسف الأتابكي الظاهري المخطوط بمكتبة الأزهر، قسم التاريخ تحت رقم ٦١٧ خصوصي، ٦٨٦٥١ عمومي، أن هولاكو أمر بقتل نصير الدين الطوسي، فجرى حوار بينهما قال فيه نصير الدين: في الليلة الفلانية يخسف القمر، قال هولاكو: احبسوه، إن صدق أطلقناه وأحسنّا إليه، وإن كذب قتلناه، فحبس إلى الليلة المذكورة، فخسف القمر خسفاً بالغاً، فاتفق أن هولاكو غلب عليه السكر تلك الليلة فنام، فقيل لنصير الدين ذلك فقال نصير الدين: إن لم ير القمر بعينه وإلاّ فأغدو مقتولاً لا محالة، وفكّر ساعةً ثم قال للمغول: دقّوا على الطاسات وإلا يذهب قمركم إلى يوم القيامة، فشرع كل واحدٍ يدقّ على طاسةٍ، فعظمت الغوغاء فانتبه هولاكو بهذه الحيلة ورأى القمر قد خسف، فصدّقه وآمن به، وكان ذلك سبباً لاتصاله بهولاكو. (الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي) حاشية ص ٥٤.
(١٨) يقول المستشرق (روندلسن): «ثم اقترح الطوسي في (مراغة) على هولاكو أن القائد المنتصر يجب ألاَّ يقنع بالتخريب فقط، فأدرك المغولي المغزى وخوّله بناء مرصدٍ عظيم على تلٍ شمالي مراغة، وتم هذا العمل في ١٢ سنة، وجمع خلال ذلك الزيج الذي أتمه بعد وفاة هولاكو، وهو الزيج الإيلخاني، وقد أظهر خطأ أربعين دقيقةً في موضع الشمس في أول السنةٍ على حساب الأزياج السابقة، وجمع مكتبةً عظيمةً ضمّ إليها ما نهب من الكتب في بغداد». السيد الأمين، حاشية ص ٤٥.
(١٩) الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي ص ٤١-٤٨.
(٢٠) المصدر السابق، ص ٥١-٥٢.
(٢١) الحوادث الجامعة ص ٣٢٧.
(٢٢) تاريخ أبو الفداء ج٣ ص ١٩٤.
(٢٣) الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي ص ١٢٩-١٣٠ نقلاً من كتاب (العراق في عهد

الملوك الإيلخانيين) للدكتور جعفر خاصباك.
(٢٤) المصدر ص١٣٠ ينقله عن كتاب (العراق في عهد الملوك الإيلخانيين) للدكتور جعفر خاصباك.
(٢٥) المصدر ص ١٣٠-١٣١.
(٢٦) المصدر السابق، حاشية ص ٤٢.
(٢٧) المصدر السابق، ص ٧٥- ٧٧.
(٢٨) المصدر السابق، ص ٧٧.
(٢٩) المصدر السابق، ص ٧٥-٧٧.
(٣٠) المصدر السابق، ص ٧٧.
(٣١) المصدر السابق، ص ١١٨.
(٣٢) المصدر السابق، ص ١١٩ ينقل عن (طبقات ناصري) ص ٤١٣-٤١٤.
(٣٣) تاريخ أبي الفداء ٢٠٤/٣.
(٣٤) الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي للسيد حسن الأمين ص ١٢٢، ينقل عن تاريخ أبي الفداء ٣ / ٢١٧.
(٣٥) المصدر السابق، ص ١٢٤.

مستقبل حركة الاجتهاد
قراءة في آليات الاجتهاد المعاصر

حوار مع سماحة آية الله السيد محمد رضا الشيرازي

أجرى الحوار:
أسرة التحرير

مر الفقه الإسلامي بالعديد من المراحل التي أثرت في تطوره وتكوين اتجاهاته، ولعل من أهم المراحل هي الفترة التي تلت غياب المعصوم وبروز إشكالية التعامل مع الواقع السياسي، وتبرز خطورة وحساسية التعامل مع هذه المرحلة لأسباب عديدة أهمها:

١- عدم استعداد الفقيه المسلم للتعامل مع السلطة السياسية، ويكمن السبب في نظرات الريبة والشك التي يحملها الفقهاء تجاه نوايا الحاكم.

٢- عدم نضج آليات البحث الفقهي، مع تسارع تطورات واقع المجتمع وتجدد معارفه وثقافته وأساليب حياته.

٣- ضغط المؤسسة السياسية على الفقهاء لتقديم المشروعية الدينية للسلطة وممارساتها وسياساتها تجاه العديد من الموضوعات، وبالأخص تجاه المعارضة التي لم تخل مرحلة زمنية في تاريخ السلطة السياسية منها.

٤- فقدان الاستقلالية لبعض المدارس الفقهية نتيجة دخول أئمتها ومؤسسيها في أروقة السلطة، مما سهل تطويعها لينتج بعد ذلك فقه يخدم السلطان ويقدم التبريرات لكل ما يقوم به.

٥- تحذير النص المؤسس من التعامل مع السلطة.

إن وجود العديد من النصوص التي تضع الكثير من علامات الاستفهام على السلطة خلقت عند الفقهاء المنتمين لمدرسة فقه أهل البيت عليهم السلام رؤى متعددة، كان أبرزها وأشهرها القول بحرمة الدخول في السلطة وعدم التعامل معها إلا في حدود الضرورة، وقد أثّر هذا الرأي الفقهي الذي طبع مسيرة فقه أهل البيت عليهم السلام في كيفية تعاطيه مع المشكلات، ليتم تأجيل بعضها والتعاطي مع بعضها الآخر.

فقد تعاطى فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام مع الفقه الفردي الذي يبحث في شؤون الفرد المسلم في تعاطيه مع واقعه وإشكالياته، لينتج في مسيرة طويلة فقه يهتم بالقضايا الخاصة وما سمي بعد ذلك بفقه الأفراد، لكن تغير الواقع وظهور سلطة تؤمن بالأئمة من أهل البيت عليهم السلام فرض واقعاً آخر، أخرج الفقهاء من زاوية الفقه الفردي إلى البحث في القضايا الكبرى، كنظرية العلاقة مع الحاكم، وأسلوب إدارة البلاد، وكيفية تداول السلطة،

وعلاقات الحاكم والسلطة السياسية مع غيرها من المؤسسات السياسية الأخرى، والنظر إلى الآخر وتجديد التعامل معه، وكيفية توزيع الثروة العامة، ونظرة الإسلام للاقتصاد وإدارة الأمور المالية، وغيرها من الإشكاليات الكبرى.

ولعل ما ساعد على إبداع مدرسة الفقه الشيعي هو انفتاح باب الاجتهاد وتواصل مسيرة التطوير الفقهي الذي لم يتوقف أبداً، فبخلاف مدارس الأئمة الأربعة المعروفة عند السنة الذين سدوا باب الاجتهاد نرى فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام قاموا بتطوير الفقه سواءً في آليات البحث والاستنباط أو في النظريات السياسية والاقتصادية، والاجتماعية، وقد أظهرت حركة الفقه الأخيرة المكانة التي يمتاز بها فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام وخصوصاً بعد انتصار الثورة الاسلامية في إيران والتي خلقت ثورة من التساؤلات الفقهية وأثارت بذلك روح التحدي عند الفقهاء.

وإيماناً من مجلة البصائر في متابعة ورصد حركة التجديد الفقهي كانت هناك العديد من الحوارات الفقهية مع نخبة من فقهاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ويندرج هذا الحوار مع فقيه واعد وأحد المجتهدين المعاصرين ضمن هذا السياق، فآية الله السيد محمد رضا الشيرازي(دام ظله) هو أحد مدرسي بحث الخارج في مدينة قم المقدسة، كما أنه سليل بيت علم وفقه رفد وساهم في بناء الفقه الإسلامي طيلة قرنين من الزمان، فأبوه آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي قدس سره صاحب أكبر موسوعة فقهية إسلامية حيث بلغ عدد مجلداتها المائة والخمسين مجلداً، كما أنه إمام التأليف حيث بلغت مؤلفاته أكثر من ألف وأربعمائة كتاب، ناقش وبحث فيها أغلب إشكاليات الواقع المعاصر.

آية الله السيد محمد رضا الشيرازي(دام ظله) له العديد من الكتب التي تناقش قضايا فقهية وأصولية متخصصة، وأبرز كتبه المطبوعة هو كتاب الترتب، وله كتاب يناقش ويبرز فيه الخطوط العامة للتدبر في القرآن الكريم تحت عنوان: التدبر في القرآن، وضمن سياق فهم حركة التطور الفقهي ومعرفة مستقبل حركة الاجتهاد، كان لنا هذا اللقاء مع سماحته.

طبيعة الاجتهاد

- **هل تعود صعوبة الاجتهاد إلى أمور في طبيعة الفنّ أم إلى أمور طارئة عليه؟ أم إلى مزيج من النوعين؟**

آية الله الشيرازي: تعود إلى أمور:

١- فهم حدود دلالة الأدلة.

٢- تشخيص صغريات الأدلة، أي تشخيص الموضوعات الخارجية.

٣- ملاحظة العناوين الأولية والثانوية.
٤- ملاحظة عدم التعارض مع سائر الأدلة والأحكام.

- يرى البعض أنّ الاجتهاد إلى نهاية حياة شريف العلماء لم يكن بهذا التعقيد..، فقد كان ﷺ يجيز من أتقن (معالم الأصول) للحسن ابن الشهيد الثاني بالاجتهاد، بيد أنّ هناك أموراً دخلت - فيما بعد - عقّدت عملية الاجتهاد.

ما رأيك في هذا القول؟، وما هي تلك الأمور؟

آية الله الشيرازي: إذا كان المقصود من السؤال: أنّ الاجتهاد كان بسيطاً لقلة قواعده وضوابطه، فهذا غير صحيح.

وإذا أريد منه: أنّه كان يستند - غالباً - إلى الأدلة النقلية والفهم العرفي لها فربّما يصحّ هذا، وذلك لزيادة اعتماد المتأخرين على الأدلة العقلية بخلاف المتقدّمين، وإن كانت النتيجة في الوصول إلى الحكم متقاربة في الغالب؛ لتطابق حكمي العقل والشرع عادة.

والخلاصة: أنّ اعتماد القدماء على المنقول كان كثيراً، ولم يحتاجوا إلى أدوات متكثِّرة للاستنباط، بينما احتاجها المتأخرون؛ لابتعادهم عن زمن النصّ وتوافر الأدلة بأيديهم مما احتاج إلى جمع وطرح بين الأدلة.

فاحتاج الفقيه إلى مزيد من بذل الوسع للوصول إلى الحكم الشرعي، وهذا لا يختصّ بالفقه، بل الأمر كذلك في سائر العلوم التي تزداد الحاجة فيها إلى الأدوات التي يستفاد منها في عملية الاستنباط.

- يعتقد بعض فقهائنا أنّ أهم علمين مؤثرين في الاستنباط هما علم الأصول وعلم الرجال، وباقي العلوم والمعارف إما بدَهيَّة أو لا تحتاجها عملية الاستنباط، فما رأيك في هذا التقييم؟

آية الله الشيرازي: ما ذُكر يُعتبر من العلوم المهمة في عملية الاستنباط إلا أنّه لا يستغني الفقيه عن العلوم الأدبية ونحوها، وأيضاً الذهن العرفي الذي لولاه يصعب الوصول إلى الحكم عادة.

علم الكلام والاستنباط

- تعددت المدارس في موضوع الإلهيات بين مشارب كلامية وفلسفية، وهي مفاصل بحثها الفقهاء ولهم نتاجهم فيها، بيد أنا نلحظ تبايناً واضحاً بين منهجية الاستنباط الفقهي من جهة والمشارب الكلامية والفلسفية من جهة أخرى، فبينما تميّز الاستنباط الفقهي بصرامة منهجية تأصيلية ضبطت

الاجتهاد في مراحل تاريخ الفقه، لم يحظَ علم الكلام والفلسفة بذلك في المنهج، فما سبب هذه المفارقة؟

آية الله الشيرازي: المدارس في موضوع الإلهيات أكثر مما ذُكر، والسؤال المذكور مبتني على تفريق بين المنهجين هو غير مسلَّم؛ لأمرين:

أحدهما: عدم خضوع مثل الكلام ونحوه للاستنباط بالمعنى المصطلح.

وثانيهما: عدم تسليم عدم ضبط المنهج في الإلهيات، لاسيما المنهج المستند إلى الآيات والروايات في المعرفة.

نعم.. لعلّ من طبيعة الاجتهاد الفقهي أن يستند في كثير من الأحيان إلى أدلة نقلية وقطعية الاعتبار من حيث السند والدلالة.

ومن طبيعة المعارف الاعتقادية أن تستند إلى الدليل العقلي في كثير من الأحيان، وهو يقود إلى تعدّد الآراء والاجتهادات؛ لعدم التوافق على النتائج بسبب الاختلاف في بعض المقدّمات أو الاشتباه في بعضها الآخر.

على أنّ الاستناد إلى ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام في علوم العقائد يعطي منهجية واضحة ودقيقة قلَّما يُختلف فيها، وهذا ما يظهر جلياً في مراجعة مثل (أصول الكافي) وشروحه، وكتاب (حقّ اليقين) للسيّد عبد الله شبَّر، ونحوهما..

مكانة القرآن في الاستنباط

- **تعارف في الحوزات العلمية اعتبار ما يقارب من الـ ٥٠٠ آية بوصفها آيات أحكام، في حين هناك من يرى أنّ الآيات الأخرى -غير آيات الأحكام- يلزم التعرّف عليها؛ لأنّها إن لم تدل بالمباشرة على الحكم فقد تشكّل الضابط أو الموجِّه للحكم الشرعي، ما رأيك في ذلك؟**

آية الله الشيرازي: هو غير بعيد إجمالاً، بل لعلّ التأمل يوصل الفقيه إلى الاطمئنان بأنّ العديد من الآيات الكريمة تحمل في بطونها أحكاماً شرعية، أو ألفتت إليها بنحو الدلالة الالتزامية أو التضمنية أو دلالة الإشارة أو الاقتضاء[1] ونحوها..

ولعلّ مرادهم من العدد المذكور ما يدلّ على الأحكام بظهوره الصريح أو بدلالة المطابقة[2]، لكنّ إثبات الشيء لا ينفي ما عداه.

- **جاء في عيون أخبار الرضا عليه السلام: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهي حرام، أو مأموراً به عن**

رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا مما وافق نهي رسول الله ﷺ وأمره، وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله ﷺ، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا ».

يرى البعض من منطلق هذا الحديث أنّ هناك تراتبية في النصوص تسير وفق التالي (القرآن الكريم - السنة النبوية - السنة المعصومة)، ومن هذا الباب (لا تغلب السنةُ الفريضةَ) و(التفويض بالتأديب)، نعم ما كان تفسيراً منهم عليهم السلام فهو عدل المفسَّر لأنَّه تبيانه، ما رأيكم في هذه المقولة؟

آية الله الشيرازي: إن كان المراد من التراتبية المذكورة: المرحلية في الحجية والاعتبار، بمعنى أنّ السنة لا تكون حجة إلا بعد فقدان الآيات، والرواية الصادرة عن المعصوم لا تكون حجة إلا بعد فقدان السنة النبوية، فهذا غير صحيح؛ لأنّ الجميع دليل، والدليل حجة بلا تفاوت في ذلك لوحدة الدليل والملاك.

وإن كان المراد منها: التراتبية في الرجوع، بمعنى أنّنا نرجع إلى السنة في بيان القرآن أو معرفة صدور دلالته أو تقييد الدلالة أو تخصيصها كما نرجع إلى حديث الإمام المعصوم في بيان حديث النبي، أو معرفة حدود دلالته، أو معرفة شرطها، أو تسليم اعتبار الجميع واحتياج البعض إلى التفسير أو التقييد ونحوها.. لا بدّ أن يكون المتأخر مبيِّنا للمتقدم.

الحكم الأخلاقي والحكم الفقهي

- يفرّق البعض بين الحكم الأخلاقي/ والحكم الفقهي، فيقول إزاء النصوص التي تحثّ على الوفاء بالوعد وتذمّ مخالفته: الوفاء بالوعد واجب أخلاقي لا فقهي، هل هناك فعلاً فرق بين الحكمين؟

- هلا تفضلتم ببيان الفرق بين هذين النوعين من الحكم؟

آية الله الشيرازي: التفريق في أصله صحيح، وإن كان ربّما لا ينطبق في الجملة على المثال المذكور.

والمراد من الواجب الأخلاقي: ما حكم العقل بحسنه وقبح مخالفته، أو يأمر الشرع بالإتيان به لا على نحو اللزوم.

والمراد من الواجب الشرعي: ما حكم الشرع بلزوم العمل به وحكم العقل باستحقاق

العقاب على مخالفته، ولا يخفى أنّ للحسن مراتب، وليست كلّ مرتبة من الحسن العقلي مستلزمة للوجوب الشرعي.

مقاصد الشريعة

- كان الفقهاء رضي الله عنهم في مرحلة من المراحل يستندون إلى قواعد فقهية تفصيلية أُستلت من ثنايا النصوص المأثورة عن المعصومين عليهم السلام. وهناك منهج آخر حين فقدان هذه القواعد التفصيلية - كما هو حاصل في بعض الفروع الفقهية - وبعد عدم القدرة على إدراجها ضمن عموم أو إطلاق يلجأ إلى قاعدة أخرى هي قاعدة المقاصد والتي هي عبارة عن تشكيل كليات متضافرة من مجموعة نصوص نقلية (القرآن والسنة) بشرط أن توصل أصحاب هذا المنهج إلى اطمئنان مستند في الجملة إلى تلك النصوص.

فهل المناهج الاجتهادية - بآلياتها وأدواتها المعروفة - هي نهائية منحصرة، أم أنّ هناك توقعاً في استحداث أبواب ومناهج جديدة؟

وما رأيك في مبنى (مقاصد الشريعة)؟.

آية الله الشيرازي: إذا أُريد من (فقه القواعد): الرجوع إلى القواعد والأدلة التي أُحرزت قاعديّتها ودلالتها فهو أمر مسلَّم.

وإن أُريد من (فقه المقاصد): الرجوع إلى غاية الحكم المنصوص أو فهم الملاك عرفاً، أو إلى المرتكزات في أذهان المتشرّعة ونحوها..، فهو صحيح.

وإن أُريد منه: فهم غاية الحكم ومقصده الأصلي بواسطة القياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحوها، فهو غير صحيح عقلاً (لعدم إحراز الملاك وعدم وجود ضابطة كلية يمكن الركون إليها في الحكم لعدم إحاطة العقل بالملاكات الشرعية دائماً)، وشرعاً للنصّ على نفي الاعتبار عنه.

- وأما عن مقاصد الشريعة، أو روح الشريعة:

فإذا أُريد من فهم روح الشريعة فهم وحدة الملاك في الموضوعين أو الحكمين (على نحو فهم عدم الخصوصية)، أو المرتكز في أذهان المتشرّعة عن الشريعة وأحكامها كان صحيحاً، وإلا.. احتاج الأمر إلى مزيد تأمل.

الفهم الاجتماعي للنص

- يدعو بعض فقهائنا إلى الأخذ بما يسمى (الفهم الاجتماعي للنص)، ويرى أنّ

عملية (الظهور) لمعنى النصّ لا تتم عند الأخذ بالمدلول اللفظي فقط (الظهور اللغوي)، بل.. تحتاج إلى الأخذ بالفهم الاجتماعي للنص -أيضاً- (الظهور العرفي)، وفهم النصّ كما يتلقاه العرف الاجتماعي العام، ومن ذاك حمل الأمثلة الواردة في النصوص -كتلك التي تذكر الاحتكار في التمر والزبيب والحنطة والشعير والزيت- على أنّها مجرّد أمثلة زمنية للاحتكار لا تنحصر حرمة الاحتكار فيها، فكيف نقوّم مبنى (الفهم الاجتماعي للنصّ)؟.

آية الله الشيرازي: قلنا سابقاً.. ونضيف هنا: أنّ ظاهر الألفاظ الواردة في النصوص -عادة- هي (الموضوعية)[٣] إلا فيما قامت قرينة قطعية على غير ذلك، ويتضح ذلك فيما لو عرفنا أنّ العقل عاجز عادة عن الوصول إلى (الملاكات الواقعية) للأحكام الشرعية، وقد ورد في الحديث الشريف: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول». وتفصيل الكلام في مباحث الأصول.

ولا شك أن الظهور حجة في فهم معنى النصّ، والمراد من الظهور هو الظهور العرفي، نعم.. ربّما نحتاج إلى الرجوع إلى اللغة لمعرفة الظهور أو الاطمئنان بصحته عند التردد أو الشك، ليس لأنّ اللغة حجة بذاتها، بل لأنّها كاشفة عن الظهور العرفي؛ لكون العرف هو أصل اللغة دون العكس كما حُقّق في الأصول.

نعم.. الظهور العرفي الذي يُحمل عليه النصّ هو ما كان في زمن صدور الخطاب الشرعي؛ لأنّه المعني بالخطاب أولاً، والعرف المتأخر عنه - مثل عرفنا- ينبغي أن يتطابق مع ذلك العرف ليكون حجة ولو بضميمة أصالة عدم النقل أو الاستصحاب القهقرائي[٤]، ولو اختلف العُرفان كان العرف المعني بالخطاب أولاً هو الحجة.

والأمثلة المذكورة تصحّ بوجوه:

منها: فهم وحدة الملاك، ولو بمثل فهم عدم الخصوصية، أو عدم فهم الخصوصية.

ومنها: فهم العلة بواسطة النصّ، فيكون من قبيل (العلة المنصوصة)[٥].

ومنها: فهم الأولوية، ونحو ذلك.

ومن دون ذلك لا يمكن تحكيم العرف المتأخر على العرف السابق وإشراك العرفين المتباينين في حكم واحد؛ لأنّه يستلزم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية أحياناً، أو إثبات الحكم في غير موضوعه أحياناً، أو إثبات الحكم في غير موضوع في أحيان أخرى، والجميع باطل، وتفصيل ذلك في علم الأصول.

فقه الفرد وفقه الجماعة

- يقول السيّد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره: «فالمجتهد -خلال عملية الاستنباط- تمثّل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبِّق النظرية

الإسلامية للحياة على سلوكه، ولا يتمثّل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن ينشئ علاقاته على أساس الإسلام....، إنّ الانكماش في الهدف وأخذ المجال الفردي للتطبيق بعين الاعتبار فقط، نجم عنه انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، فقد أخذ الاجتهاد يركّز باستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي، وأُهملت المواضيع التي تمهِّد للمجال التطبيقي الاجتماعي؛ نتيجة لانكماش هدفه واتجاه ذهنٍ الفقيه حين الاستنباط غالباً إلى الفرد المسلم وحاجته إلى التوجيه بدلاً من الجماعة المسلمة وحاجتها إلى تنظيم حياتها الاجتماعية».

ما هي السبل لإعادة المكانة للمجال التطبيقي الاجتماعي في عملية الاجتهاد؟

آية الله الشيرازي: من خلال:

١- المزيد من ربط الحوزة العلمية بالحياة والمجتمع.

٢- استيعاب الفقيه لمشاكل العصر وهمومه والإجابة عن استفساراته ووضع الحلول له.

٣- ربط الحوزة بالجامعة والجامعة بالحوزة في منهج مشترك ومتداخل ولو نسبياً كما كانت الحوزة القديمة تتناول علوم الحياة المختلفة.

٤- تشكيل مجلس لكبار الفقهاء لتشخيص الموضوعات المستنبطة ووضع الأجوبة لحاجة الدولة والمجتمع في الفقه والأحكام، وذلك بالتعاون مع أهل الخبرة وذوي الاختصاص.

المؤثرات في عملية الاستنباط

أثر الزمان في الاستنباط:

- **يقول الإمام الخميني قدس سره: «إنّ إحدى القضايا المهمة جداً في عالم اليوم المليء بالفتن هي: دور الزمان والمكان في مسألة الاجتهاد واتخاذ القرارات».**

فما هو أثر الزمان في الاستنباط؟

آية الله الشيرازي: إذا أُريد منه: دور الزمان في تغيير موضوعات الأحكام أو تطويرها، فهو أمر صحيح، وهو في واقع الحياة جليّ ظاهر.

وإن أريد منه: أنّ القواعد والأحكام تتطوّر -أي تتبدّل- لكونها غير ثابتة، فهو باطل، وفي الحديث الشريف: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة».

أثر الثقافة في الاستنباط:

- **يقول أحد الفقهاء: «يجب على الفقيه والمرجع الديني أن يطلع على سنخ**

الحوادث الواقعة في عصره من المشكلات الاقتصادية والسياسية والنظامية العامة على حدّ استطاعته حتى يتمكّن من استنباط أحكامها من الكتاب والسنة ويميّز بين الحقّ والباطل ».

ويقول آخر: « الفقيه يجب أن يمتلك رؤية شمولية ورحبة، تنبني على ثقافة واسعة بمشكلات عصره ومجتمعه وحاجات هذا المجتمع ».

ما رأيك في أثر ثقافة الفقيه على فتاواه؟ وهل هذه الثقافة على نحو الشأنية أو الفعلية؟

آية الله الشيرازي: لا شكّ أنّ ثقافة الفقيه وسعة اطلاعه تؤثر في الاستنباط لكونها تعينه على:

١- تشخيص الموضوعات الخارجية.

٢- فهم تعارض الأدلة وكيفية حلّ التعارض، ومن الواضح أنّ لهذين الأمرين دوراً أساسياً في استنباط الحكم.

المعصوم ولغة الخطاب

- عند ملاحظة اشتغال الفقهاء بتحليل نصوص المعصومين عليهم السلام نشهد لونين من التحليل، يعتمد أولهما على تحليل دقي يقترب من الطابع الفلسفي، ويتصف ثانيهما بتحليل مقارب للفهم العرفي؛ تأسيساً على مخاطبة النصوص للناس على قدر عقولهم. وذاكما اللونان هما ما يسميهما البعض: الفهم الدقي والفهم العرفي للنصّ.

ماذا ترون في هذين اللونين؟

آية الله الشيرازي: فهم النصّ متوقف على أمور عدة:

١- فهم الحكم وحدوده.

٢- تشخيص الموضوع.

٣- تطبيق الكبرى على الصغرى.

والفقيه يحتاج إلى الذهن العرفي في فهم الحكم وحدوده، وفي تشخيص الموضوع العرفي، إلا أنّ هناك موضوعات خفية يحتاج للوصول إليها إلى الضوابط العقلية، وكذلك في تطبيق الكبريات على الصغريات لكيلا يقع في الخروج الموردي أو يتمسّك بالعام في الشبهة المصداقية ونحوها..، وأيضاً لكيلا يصطدم ظاهر النصّ بالقواعد العقلية القطعية، وبالتالي فإنّ الفقيه لا يستغني عن الموازين العرفية والعقلية معاً، لكن.. كل في مورده وحدوده.

ويختلف فهم النصّ الصادر من المعصوم من حيث الدلالة بحسب اختلاف الموضوع

والجهة المقصودة بالخطاب، فمثلاً: النصّ الوارد في الفقه لا بدّ وأن يُحمل على الفهم العرفي؛ لأنّ الجهة المقصودة بالخطاب هو عموم المكلفين. والموضوع الذي ورد فيه النصّ هو فعل المكلفين، وفي مثله لا مناص من جعل المعيار هو الفهم العرفي العام، ولو أُخذ فيه الفهم الخاص أو التدقيق العقلي لزم عدم فهم النصّ عند الأكثر وهو خلاف الحكمة، أو تعذر العمل به لاستحالة عمل العرف بما هو دقيق عقلاً عادة، وفي هذا وردت النصوص القائلة: «نحن -معاشر الأنبياء- أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»، و﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾، ونحوها..

بخلاف بعض النصوص الواردة في العقائد فإنّها مستندة إلى الدقة العقلية وفهم الخواصّ في معرفة معانيها وحدودها وقيودها وشروطها كبعض ما ورد في التوحيد والنبوة والإمامة، فإنّها لو حُملت على الفهم العرفي العام وقع الاشتباه فيها كثيراً لحاجتها إلى التأويل أو التفسير أو التقييد، فلا مناص من حملها على فهم الخواصّ الذين يُعملون النظر وعندهم القواعد العقلية الدقيقة لفهم خطاب الحكيم، وهذا ما يجده المتتبع في النصوص الواردة في بعض أصول العقائد وفروعها.

والحاصل: أنّ الفهم العرفي والدقة العقلية كلاهما مطلوب، ولكن.. كلّ في بابه: ففي الفقه وفروع الأحكام نحتاج إلى الفهم العرفي، وفي العقائد وأصول الدين نحتاج إلى التدقيق العقلي عادة.

وهذا لا يمنع في أن يُحتاج في الفروع إلى التدقيق العقلي أحياناً، كما يُحتاج في الأصول إلى بعض الفهم العرفي أحياناً، والكلام في هذا مفصّل موكول إلى مظانه.

- **يذهب بعض الأصوليين إلى نفي ما يسمى بـ(الحقيقة الشرعية)، ومن جهة أخرى ثمة دلالات خاصة بالشارع المقدس، فكيف نوفق بين هذين الاتجاهين؟ وهل للحقيقة الشرعية تأثير في الفهم؟**

آية الله الشيرازي: التأثير في ذلك يظهر في أبعاد عديدة منها: أنّه -بناء على ثبوت الحقيقة- لا مناص من حمل خطاب الشارع عليها عند الشك في المعنى، كما إذا قيل بأنّ (الصلاة) بمعناها المعروف -وهي العبادة ذات الأركان المخصوصة- حقيقة شرعية؛ لأنّ الصلاة في اللغة بمعنى الدعاء وهو يغاير الأركان المخصوصة -على فرض صحة ما ذُكر-، فإنّه لا مناص من حمل الآيات والروايات الواردة في الصلاة على هذه الحقيقة التي جاء بها الشارع عند التردد والشك، كما إذا تردد في معنى قوله: «لا صلاة إلا بطهور»، فلا مناص من حمل خطابه عليها.

بخلاف ما إذا أنكرنا ثبوت الحقيقة الشرعية فإنّه لا مناص من حمله على المعنى اللغوي أو العرفي حتى تقوم عندنا قرائن تثبت المراد الشرعي منها.

وعلى هذا يختلف فهم النصّ بين القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية وبين المنكرين لها، وتفصيل ذلك في الأصول.

- **من وظائف المعصومين عليهم السلام مواجهة التحريف، لذا كان إظهار العلم وكشف الزيف المعاصر لحياتهم الشريفة من أجلى أدوارهم. فهل يلزم من ذلك أن يدرس الفقيه التيارات الفكرية والفقهية الأخرى لتحقيق فهم أكثر عمقاً لكلامهم؟**

آية الله الشيرازي: ذلك من الضرورات، وهو معمول به بين الفقهاء قديماً وحديثاً، كما لا يخفى على من راجع كتبهم الاستدلالية.

الذائقة الفقهية

- **يُلاحظ في عبارات الفقهاء رضي الله عنهم تعابير مثل: (شامة الفقيه، مذاق الفقيه) تشير إلى خاصية يمتلكها الفقيه تؤثر في توجيه مساق فهم النصوص وعملية الاستنباط.**

فما هو المقصود من هذه الخاصية؟، وكيف يمكن تنميتها بصورة واضحة؟.

آية الله الشيرازي: لعل المقصود بها هو: ارتكاز الفقيه وما تكرّس في نفسه من مجموع أدلة الشريعة ومفاهيمها، وهي تشكّل عند الفقيه إطاراً وضابطة يطمئن بأنّ الخروج منها أو تجاوزها لا يخلو من محاذير تمنع من الالتزام بها، وربّما قولهم بحجية ارتكازات المتشرّعة يستند إلى هذا بعض الشيء.

مدى دائرة الاستدلال

- **لا نجد كثيراً من العلماء يستدلون بنهج البلاغة ولا الأحاديث القدسية ولا التوقيعات المروية عن الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف في عملية الاستنباط، فإلام تعزو السبب؟**

آية الله الشيرازي: العديد من الفقهاء يستندون إلى ذلك، هذا أولاً.

وثانياً: البعض منهم يستشكل في بعضها من الناحية السندية، ونحن نرى: أنّ السند يشكّل أحد عوامل (اعتبار الحديث المنقول)، وهنالك عوامل أخرى يمكن أن تكون دخيلة في إعطاء الاعتبار للنصوص المروية، والتفصيل في كتب علم الدراية والرجال.

المدارس الاجتهادية

- **من المدارس الأصولية المؤثرة في مسار الاجتهاد والفقه مدرسة الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) ومدرسة الشيخ الأصفهاني، فما سبب عدم ظهور مدارس تجديدية بقوة مدرسة هذين الشيخين على الرغم من مضي زمن طويل على وفاتهما؟**

آية الله الشيرازي: لقد حدثت تطوّرات أخرى في الأصول يجدها المتتبع في مراجعة كتب المعاصرين بعد الشيخ الأعظم رحمه الله.

مدارس اللغة الحديثة

- **دخلت في حقل الدلالة العديد من النظريات اللغوية الحديثة -كالمدارس البنيوية وما بعدها- تسلك مسالك مختلفة في عملية الوصول والإيصال، هل ترى لزوم الاستفادة منها في عملية الاستنباط، أم ترى كفاية الموجود في كتب الأصول وعدم الحاجة لها؟**

آية الله الشيرازي: كلّ ما يحتاجه الفقيه في استنباط الحكم فهو ضروري.

ضوابط الاجتهاد في الفكر والثقافة

- **تتداخل موضوعات الثقافة مع موضوعات كلامية تارة، ومع معارف قرآنية وحديثية تتعلّق بالإنسان والمجتمع والتاريخ تارةٍ أخرى..، ويلاحظ أنّ كثيراً من المثقفين -سواء في الحوزة أو الجامعة- ينظرون في تلك الموضوعات.**

والتساؤل: هل التنظير المعرفي في الحقل الثقافي -بما فيه من تداخل كلامي وقرآني وحديثي- مجال مفتوح، أم ثمة ضوابط منهجية واختصاص؟ وهل تشتمل هذه الضوابط -على افتراضها- سائر المراتب المعرفية؟ وما ترون من مناهج ومقترحات لترشيد عملية التنظير (الاجتهاد) الثقافي؟

آية الله الشيرازي: التنظير المعرفي في أي مجال كان، لابدّ له من:

١- ضوابط منهجية.

٢- أن يكون عند من عرف الفنّ الذي يريد التنظير فيه.

٣- أن يكون مستنداً إلى قواعد علمية دقيقة.

فلو لم تراعَ هذه الشروط، وقع المنظرون في فوضى، وابتعدوا عن التنظير إلى

التشكيكات والشبهات التي تبعدهم عن الغاية الأساسية من المعرفة.

فكما أنّ التنظير للطبّ يحتاج إلى طبيب عارف بالطب ومحيط بضوابطه، وكذلك التنظير في السياسة والاقتصاد، كذلك في المعرفة القرآنية والمباحث الكلامية والفقهية، فليس لكلّ أحد أن يخوض في التنظير في حقل من حقول المعرفة وهو جاهل به، قال الله تعالى: ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾.

الرأي الصناعي والرأي العملي

- **يفرِّق بعض الفقهاء بين الرأي الصناعي (الاستدلالي) والرأي العملي (الفتوائي)، فيُدخل -في مرحلة الإفتاء- عناصر مثل: الاحتياط والشهرة قد توصل لخلاف ما يرتئيه على المستوى الصناعي، فهل ينطلق هذا التفريق من دليل يُركن إليه؟**

آية الله الشيرازي: في الحديث الشريف: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، وفي حديث آخر: «الاحتياط سبيل النجاة»، وفي حديث ثالث: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»، نعم.. الشهرة إحدى الأدلة وقد يعارضها ما هو أقوى منها فيفتي الفقيه على خلافها ❑

الهوامش:

(١) تنقسم الدلالة اللفظية إلى ثلاثة أقسام هي:

أ- الدلالة المطابقية: وهي دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له، كدلالة لفظ (الكتاب) على تمام معناه، فيدخل فيه جميع أوراقه وما فيه من نقوش وغلاف.

وسيأتي الكلام عنها في جواب نفس هذا السؤال فيما سيأتي من سطور.

ب - الدلالة التضمنية: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له الداخل ذلك الجزء في ضمنه، كدلالة لفظ (الكتاب) على الورق وحده، أو الغلاف.

ج - الدلالة الالتزامية: وهي دلالة اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له، لازم له، كدلالة لفظ (الدواة) على القلم.

وأما دلالة الإشارة، فيقصد بها: ألّا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكنّ مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بيّن أو لزوماً بيّناً بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثل: دلالة الآيتين الآتيتين على أقلّ الحمل، وهما ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْرًا ﴾، وقوله ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾، فإنّه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر، فيُعرف أنّها أقلّ الحمل.

وأما دلالة الاقتضاء، فهي: أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلّم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته - عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادة - عليها.

مثل: قول الرسول ﷺ: «لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد»، فإنّ صدق الكلام وصحته تتوقف على تقدير كلمة (كاملة) محذوفة، ليكون النفي كمال الصلاة لا أصل الصلاة، أي: (لا صلاة كاملة لمن جاره المسجد إلا في المسجد)، وإذا لم يصلّ جار المسجد في

المسجد فصلاته صحيحة، لكنّها غير كاملة.

(٢) دلالة المطابقة مرّ توضيحها في الهامش السابق.

(٣) هي العناوين الموجودة في الواقع الخارجي.

(٤) الاستصحاب القهقرائي: هو استصحاب الحاضر في الماضي، (وهذا يفترض شكاً سابقاً ويقيناً لاحقاً)، ومثاله: ما إذا كنا الآن على يقين بأن الصلاة هي الأركان المخصوصة، أو أن هذا اللفظ ظاهر عند العرف في معنى خاص، وشككنا في أن الصلاة هل كانت عند الشارع كذلك أم لا، وهل كان هذا اللفظ ظاهراً في هذا المعنى أو في غيره. فإن الصلاة تحمل على ما هي عليه الآن من الأركان، وكذلك اللفظ فإنه يحمل على المعنى الظاهر فعلاً.

وهذا النوع من الاستصحاب ليس بحجة إلا في خصوص ظواهر الألفاظ، ولكن حجيته مستفادة من سيرة العقلاء التي انعقدت على ذلك لا من أدلة الاستصحاب.

(٥) هناك فرق بين (العلة المنصوصة) و(العلة المستنبطة)، فالعلة المنصوصة هي التي ورد التصريح بها ضمن النصّ، ومن ثم فهي حجة، ويمكن التعدية بها لكلّ مورد وجدت فيه العلة.

أما العلة المستنبطة، فهي غير الوارد التصريح بها في النصّ، ولكنّها تُستخرج من الكلام عبر الظنّ، وهي غير حجة، ولا يمكن تعدية الحكم وفقها إلى ما يوجد فيه نفس تلك العلة.

خريف الثقافة والمتثاقفين!

■■ ناصر حسن الجاروف*

ثمة أفراد ليس للأمم غنى عنهم، إنهم يشكلون نسيجاً حيًّا، يمثل ضرورة حياة لكل الأمم. إنهم «المثقفون».

يؤدي المثقفون دوراً كبيراً في تقدم المجتمعات يتمحض في صياغة الأفكار والمناهج، وبلورة النظريات الفكرية. ففي الخط الإيجابي يملكون القدرة الفائقة على ملامسة الأوضاع المحيطة، وبالتالي فهم الأقدر على تشخيص المشاكل ومواطن الخلل والاهتزاز والضعف، وتحديد أساليب معالجتها. ومن هنا فهم المطالبون أكثر من غيرهم بإبداء آرائهم الواضحة لبناء المواقف السليمة طبقها، وممارسة دور جريء، وريادي في الدفاع عن استحقاقات وحقوق المجتمع، وإخراجه من همومه ومشاكله.

ويمارس بعض المثقفين -أحياناً- سلوكاً خاطئاً في تسخير حركتهم ومخرجاتهم وفقاً للضغوط -ترغيباً أو ترهيباً-، وأخشى ما يخشى هؤلاء الوقوع تحت عجلات الإقصاء، وبالتالي تأتي النظريات والأفكار والمعالجات الفكرية مشوهة، ومتأثرة بالإسقاطات المعنوية والمادية.

هناك حاجة أكيدة لمواقف واضحة للمثقفين حيال المواضيع المفصلية، خصوصاً تلك المواضيع ذات التأثير المباشر والكبير على مجتمعاتنا وفي مقدمتها مسألة الحريات في الوطن العربي، وقضية حقوق الإنسان، والواقع الاجتماعي والسياسي. وهذا يتطلب الابتعاد

* كاتب - السعودية.

عن بعض المهاترات والمزايدات التي يقع فيها كثير من المثقّفين، والتي لا تحصد سوى التخلف.

كيف يمارس المثقفون عملهم؟

ومع ضعف فعالية أدوات التحليل التي يستخدمها المثقفون في معالجة الأوضاع المستجدة، ونقص الجرأة في المواجهة والطرح، يظل هؤلاء يلوون أعناقهم، ويديرون ظهورهم عن المصارحة والمكاشفة تجاه الأحداث والمستجدات، مما يؤدي إلى انفصام بين التحليل الحقيقي وبين الممارسة، أو القناعات الفكرية، إذ اكتفى هؤلاء بملامسة السطح الخارجي للمشاكل دون الغوص في أعماقهم، وتحليل المنابت الحقيقية للظواهر السلبية.

لقد اكتفى البعض بالهمس في تناوله للأخطاء، خاصة تلك التي تصدر عن المسؤولين، أو المتنفذين، أو الواجهات الاجتماعية والدينية التي تصيب ردود أفعالهم المناطق الشخصية للمثقفين، وتؤثر عليها، وهذا ما يدفع البعض منهم إلى الحذر والتباطؤ، بل والتخاذل أحياناً في ممارسة الدور المطلوب.

ومن القضايا الرئيسة والملحّة التي لم تجد من يحللها بعيداً عن التوجس هي قضية الوحدة الوطنية، حيث لم يشكل المثقفون حتى الآن تياراً ضاغطاً مقابل الممارسات الشاذة للبعض، وبالتالي تصحيح المسار، ولم تمارس هذه الفئة مهمة الضمير الوطني اليقظ الذي ينطق باسم أبناء الوطن مهما كلفهم الأمر؛ بل لم يساهموا في خلق جو الحوار الهادف، والعقلائي المنفتح على الآخر، ذلك الجو الذي يمهد للقدرة على ربط الأحداث وتطوراتها، واستقراء آفاق المستقبل. فكانت النظرة سطحية، وعجولة، ومتناقضة في التحليل، خاصة في المشكل السياسي.

لقد تجلت إشكالية المصارحة والمكاشفة، وعلى مدى سنوات طويلة في الكتابات الصحفية، والتوجيه الإعلامي، والثقافي من خلال المنابر المختلفة.

فماذا قدمت؟ وماذا غيّرت؟

وما الذي أنتجته لنا الشعارات؟

أين اللحمة الوطنية؟

لقد تحولت هذه التساؤلات إلى مادة مذيبة قضت على ما تبقى من علاقة بين المثقف والمجتمع، وهشمت ما بقي من أمل في مصداقية الكاتب والمثقف. لذا فإن أي مشروع ثقافي أو سياسي -يؤمل أن يمسك بزمامه المثقفون- ينبغي أن يضع في أولوياته إعادة الثقة والمصداقية في هذه الفئة، وإعادة دفء العلاقة بين المثقف والجمهور، وهذا ما لا يتأتى إلا من خلال الجهد والمثابرة والإخلاص، وإلا فإننا سنبقى على حالنا نقتات ثقافة الفراغ التي تؤخر ولا تقدم، وأقل ما يقال في حقها أنها منسلخة عن هموم واحتياجات المجتمع.

من المهم جداً في هذه المرحلة من تاريخنا أن نثير التساؤلات المحورية، ليس بهدف الإثارة، بل للبحث عن إجابات لها، ومن بينها:

كيف ينبغي أن يواجه مثقفونا التحولات الكبيرة المصيرية؟

وهل ساهم مثقفونا في إحداث تغييرات دينامية في مجتمعاتنا الراكدة، خاصة في ظل رياح التغيير الخارجية؟

هل يحتفظ المثقف -اليوم- بعوامل التغيير الداخلي، والدوافع الذاتية المحفزة نحو النهضة والبناء، والمطالبة بالتغيير؟

وما هي الوسيلة الأمثل في مواجهة أفكار التطرف التي عشعشت في عقول بعض شبابنا، وقبل كل ذلك كيف نتعرف على مصادر هذه الأفكار؟

نحن لسنا بحاجة إلى إجابات سطحية، بل تفكيكية، تلامس العمق، ذلك أن برميلاً بلا قعر -كما يقول ياسين الحافظ- لا يجمع ولا يراكم، مع كل صباح نبدأ تجربة جديدة وننسى تجربة البارحة، كما لا نفكر باحتمالات الغد. (الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة: العقل العربي).

نحن بحاجة -حقًّا- إلى عطاءات جوهرية بعيدة عن المجاملات والصبغة الرسمية، إلى مخرجات متحررة من الثقافة الرسمية، يتفاعل معها المجتمع بأسره. إن الكلمة الحرة لازالت مصادرة، ومقننة، وهذه معضلة ينبغي الوقوف عندها، ومعالجتها، وليس القفز عليها، ومن ثم الوقوف في حفرة أخرى، ومصيبة أكبر، وفي هذا الإطار لابد أن نعرف ما إذا كان المثقف يجب أن يكون الملهم لصالح التغيير والتطوير، والتقدم الاجتماعي، وليس أداة تمويه أو تزييف للحقائق ﴿وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٤٢)، أو وسيلة للتدجين والتخدير الاجتماعي، أو لترديد مقولات أمثال «ليس كل ما يعرف يقال»، أو «إن المجتمع ليس مؤهلاً ولا يستوعب الحقائق» وما شابه ذلك.

إن كثيراً من الكتابات التي نقرؤها في الصحف تميل ميلاً شديداً نحو المديح أو الهجاء، دون أن يكون المديح قائماً على قواعد العلم والحقيقة «إذا مدح الفاسق اهتز عرش الله» (حديث نبوي)، أو أن يتصف الهجاء بالمنطق، واستيعاب الحقائق الثابتة والمعطيات الموضوعية للخلاف، إن هذا النوع من الكتابات تفرغ الإنتاج الثقافي والسياسي من محتواه، وتحول العمل الثقافي إلى مهنة قائمة على أسس تجارية أكثر منها أسس إنسانية، فأصبح العمل الثقافي مصدر رزق لا أكثر، أو ترفاً، وليس تحملاً للهموم السياسية والاجتماعية.

المثقف والمجتمع

ما لم يشعر المثقف بالطمأنينة والأمان فإن الحماسة تجاه تحمل قضايا مجتمعة تخبو حتى تنطفئ. إن شعور المثقف بأهميته وبقيمته يتأتى بشكل طبيعي عندما يكون قادراً على

التفكير، والعطاء بحرية تامة، دون مضايقات أو مساءلات، حيث يكون قادراً على ممارسة النقد دون مواجهته بالتهديد والوعيد، مع صرف النظر عن مصدر الوعيد أو التهديد، في حين ينظر دائماً إلى أن أصحاب السلطة والقرار هي المصدر الوحيد لهذا.

بيد أن المجتمع ذاته، أو بشكل أدق بعض الفئات في المجتمع تمارس دوراً شبيهاً أو أكثر حماسة لتبني هذه المضايقات للمثقف، مما يدفع هذا الأخير إلى الصمت فالانعزال، ومن ثم يبقى الصوت النشاز هو الوحيد في الساحة. يقول علماء الاجتماع: «إن كل تقدم تحرزه الأمة في غياب حرية الكلمة يكون -حتماً- تقدماً ناقصاً ومؤقتاً، وعرضة للتصدع والانهيار عند أول نكسة، أو هزة، وإذا كان الوطن ليس سوى حاصل جمع المواطنين، فإن مدى حريته تتمثل بحاصل جمع الحريات التي يتمتع بها هؤلاء».

وكما أشرنا في المقدمة فإن المثقف كجزء من النسيج الوطني يمارس دوراً كبيراً في تسيير الشؤون العامة وتحديد سياسة الوطن، وهو أيضاً يعتبر قدوة لسائر أبناء المجتمع في تصديه للمسؤولية، وتبنيه لفكرة التنوع الثقافي والتعدد السياسي، والعمق المعرفي، ووثاقة صلاته بالثقافات والحضارات الإنسانية، وانفتاحه تجاه كل تجربة إنسانية، واطلاعه الواسع، فينمي بذلك مجتمعه ويرشدهم إلى طريق البحث الحر المتجرد من التأثيرات السلبية على الحقيقة. إذن الكتابة ريادة، وتضحية، ورسالة تحتاج إلى شجاعة وصلابة، واستقلالية، وضمير حي، وهي كما وصفها لويس أراجون شاعر فرنسا وكاتبها المبدع (نضال يومي)، ولأنها تعبير عن الفكر والثقافة، فهي جزء مهم من روح الشعب كما يقول أحمد بن بيلا (الرئيس الجزائري الأسبق): «الثقافة روح الشعب، منها منطلقه، واكتمال وجوده هي كيانه المنحوت، ومصيره المحتوم، هي أمسه وغده والآن الذي يعيشه، هي حياته في عمق فلسفتها، وتعدد أسرارها، وأصل ديمومتها، هي توقه وسر كينونته، هي أرضيته الأخلاقية، ونظرته الوجودية، وفلسفته الحياتية، هو دونها جسم بلا روح، وكائن ممسوخ ضياعاً وهباءً».

الوحدة العراقية*

العلامة الشيخ محمد الجواد الجزائري**

قالها الشاعر (رحمه الله) حول تلاعب السياسة الإنجليزية تجاه رغائب الشعب العراقي، وحيال شذوذ شرذمة من العراقيين عن مبدأ العلماء الروحانيين المبدأ الوطني الخالص، وذلك شهر رمضان من سنة ١٣٤١هـ.

أيـقـلّ أرْحـلـك الـصـعـيـد الهـامـدُ ... وَمُـنـاك ذَيّـاك الـزلال الـبـاردُ
شَـتّـان حـالـكَ وَالمُـنى فَـاجْـهَـد لها ... فَـلَـكَـمْ تَـمَـكّـن مِـنْ مُـنـاه الجـاهِـدُ
وَافـزَع على غَـفَـلات دَهْـرِكَ إنّما ... يَـصِـلُ الأمـاني فـارِط أو رائِـدُ
أَوَلَـيْـسَ روحـك في (الـعـراق) بليلةً ... نفحت وعُـود هَـواك غـضّ مائِدُ؟

* ديوان الجزائري، ص٤٢، نشر مكتبة الاتحاد، بيروت ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

** عالم دين، ولد عام ١٢٩٨هـ، ونشأ في النجف الأشرف، درس المقدمات والسطوح وحضر خارج الفقه عند كبار علماء النجف الأشرف، كاتب وأديب نشر العديد من المقالات والقصائد في الصحف العراقية والعربية، ثائر صاحب روح ثوريّة ، وسلوك ثوريّ، ساهم في مد التوعية التحرريّة إبّان الحكم العثماني، وقاوم المستعمر البريطاني عند دخول جيوشه العراق في الحرب العالمية الأولى سنة ١٣٣٥هـ،

لا يَنْفَع الصادي الطريد تَعلّلٌ ... كلا وَلا تُطفي الغليل مَواعِدُ
إنَّ التَعَلّل بالوعُودِ على المُنى ... صلة المُعَلَّل وَالمُعَلِّل عائِدُ
لا تَيْأسَنَّ مِنَ الليالي كُلّما ... مَرَّت عَلَيْكَ فَإنّهُنَّ عَوائِدُ
لَكِنّما يَرد المُنى رُوَّاده ... وَيَعضُّ إصبعَ كَفِّهِ المُتَقاعِدُ
مَهمْا تجزأت الشعوبُ وفُرّدَت ... فَعراقُنا المَحبُوب شَعْبٌ واحِدُ
إن تَفْتَرِق نَسمَاتُهُ نَسَباً وَلَمْ ... يَجمع غصون ثَراه أَصلٌ فارِدُ
فالشعب بين أولي النُهى نَسَبٌ لهَمُ ... وَهُوَ الأرومَة بَيْنَهم وَالوالِدُ
فَرَغائِبُ المُسْتَعْمِرين شوارِدٌ ... وَخيال ساستهم خيالٌ فاسِدُ

* * *

يا لِلهْوَى أَينَ المُعَنىّ في الهوى ... أينَ المُوَلّع فيهِ أَينَ الواجِدُ؟
هذا العذيب وفي مَجاريه المُنى ... جارٍ فَهَلّا صادرٌ أو وارِدُ؟
هذا العذيب مَحَطّ أسْرار الهوى ... بادٍ فَهَلّا قافِلٌ أو قاصِدُ؟
هذا العذيب وَهل يُقاسُ بمائِهِ ... مستَنْقَع كدر الموارِد راكِدُ؟
هذي ظباه تجُولُ بين رياضِهِ ... مَرَحاً فَهَلاّ طارِدٌ أو صائِدُ؟

* * *

إنّا أهيل هوى نُغازلُ مَبْدَأً ... نشرَت عَلَيْه دَلائلٌ وَشواهِدُ
قَدْ أحْكَمَتْهُ مَواثِقٌ وَمَعَاهِدٌ ... وَتَضَمنّتَهُ مَواقِفٌ وَمَشَاهِدُ
إنّا أهيل هوى ولِكن ما لنَا ... غَيْر الكعاب إلى الصبابةِ قائِدُ
فَعَلامَ لا تَتشَبّبُون بِذِكرِها ... وَالصبّ إمّا ذاكِرٌ أو ناشِدُ؟

* * *

ولم يستكن بعد الاحتلال، بل أسس جمعية النهضة الإسلامية، بغية تحرير العراق وإقامة حكومة وطنية مستقلة، وكانت أوّل جمعية سرّية في العراق، عملت لطرد المستعمر، وقامت بـ(ثورة النجف) ١٣٣٦هـ/١٩١٨م، وهيأت لثورة العراق الكبرى -ثورة العشرين-، توفى سنة ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م، ودفن في النجف الأشرف، له مؤلفات عديدة منها:

- حل الطلاسم، وهو كتاب نقد أدبي وفلسفي لطلاسم الشاعر إيليا أبو ماضي.
- فلسفة الإمام الصادق عليه السلام، وهو أبحاث رئيسية في الفلسفة المقارنة.
- ثورة العراق الاستقلالية.. ثورة العشرين ١٩٢٠م.

شَـبّـبْـتُـمُ بـتِـهـامَـةٍ وتِـهـامَـةٌ لم تَـلْـق ساحتَها الـكـعـاب الناهدُ
كـمَ تـدّعـون هـوى الكِعاب وَجُلّكم واشٍ على حـبّ الـكـعـاب وَحـاسـدُ
أنا إن هَوَيْتُ فقد طَلَبتُ وَهِمْتُ في طَـلَـبي ولي في كـلِّ وادٍ شـاهـدُ
أنا لا أُغالطُ في هـواي وَلَستُ مَن تَـلـوِيـه عـن مَغنى الحبيب مَعاهدُ
أنـا إن غَـزَوتُ وَجُـلْـتُ في أرجائِها زَمـنـاً فَـمَـغـزاي السُّـهـا وعَـطَـاردُ
ما ضَرَّ مَبدَئي الكريم سوى امرئٍ لا يَـسـتْـقِـرّ عَـلَـيْـه لَـــوْنٌ واحِـــدُ
يَـحـدو حـداي مُـجـاهِـداً فـإذا خلا بـسـواي يَـحْـدُو حَـــدْوَه ويُـجـاهـدُ
فَـعَـلـى تَـبـادُل حـالَـتَـيْـه مُـسـالِـمٌ وَمُـــحـــارِبٌ وَمـــوافِـــقٌ وَمُـعـانِـدُ
فَـكـأنّـه الحِـربـاء تَـجْـذبُ طَـرفـه شَـمْـس المَـطـامـع فَـهـو غـادٍ عائدُ

الحكومة في الإسلام*

■■ المرجع الديني الشيخ محمد أمين زين الدين**

من فكرة التوحيد العامة التي قبسها الإسلام من الوحدة الكونية الكبرى. وحدة الكون في العناصر، واتساقه في الأنظمة وتجانسه في الغايات. ثم تداخل أنظمته هذا التداخل الشديد حتى لا تكاد تفترق، وترابط غاياته هذا الترابط الوثيق حتى لا تكاد تتعدد، وانسجام الموجودات فيه على التآلف، وإمداد بعضها بعضاً بالعون. ثم خضوع كل ما في الكون من القوانين لقانون، وانصياع كل ما فيه من الأشياء والحركات لإرادة.

من فكرة التوحيد العامة التي قبسها الإسلام من هذه الوحدة الكبرى نشأت فكرة المجتمع في هذا الدين، وعلى هذا الأساس البعيد الغور العميق الجذور شد أواصر الإنسان بمن حوله من أناسي، وبما أحاط به من أحياء وبما اكتنف به من أشياء. وعالج مشكلاته بما هو جزء من الكون لا ينفصل، وبما هو خاضع للطبيعة لا يستقل، ونظر في أُموره بما هو كائن يشده إلى الأرض جسد مخلوق من عناصر المادة، وتصله بالسماء نفس لها روحانية الملائكة، وتوقره الحياة بغرائز لا يرتفع بها عن صنوف الحيوان، وترفده الإنسانية

* الإسلام: ينابيعه، مناهجه، غاياته، محمد أمين زين الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لنبان، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص٢٥٩ - ٢٦٤.

** أحد أبرز مراجع الدين، ولد في نهر خوز من قرى البصرة في العراق سنة ١٣٣٣هـ، هاجر لطلب العلم في النجف الأشرف سنة ١٣٥١هـ، وأصبح من أساتذتها المبرزين، تتلمذ على يديه الكثير، ساهم مساهمة فعالة في إنماء الحركة الأدبية في النجف الأشرف وتطويرها. من أبرز مؤلفاته: - الأخلاق عند الإمام الصادق، - الإسلام: ينابيعه، مناهجه، غياته، - إلى الطليعة المؤمنة، ورسالته العملية -كلمة التقوى- لمقلديه في عشرة أجزاء. توفي في النجف الأشرف ودفن فيها، سنة ١٤١٩هـ عن عمر يناهز ٨٤ سنة.

بخصائص لا يسمو إليها شيء من الموجودات.

بهذا المنظار الدقيق الذي ينفذ إلى أعمق الأعماق في بيئة الإنسان الكونية وإلى غور الأغوار في دخيلته الذاتية يستوعب الإسلام كل خصائص هذا الكائن فحصاً. ويستقرئ كل ملابساته درساً، كي يصف له العلاج الواقي ويضع له المنهاج الراقي.

العلاج الذي يحسم عنه كل داء والمنهاج الذي يسدده في كل مدى.

أقول: على هذه الوحدة العامة التي تربط بين أجزاء الكون وتصل بين متفرقاته وتؤلف بين غاياته بنى الإسلام جميع تشريعاته للإنسان، فأي حكم من أحكامه شرّعه للإنسان بما هو موجود مستقل فهو حكم له كذلك بما هو فرد من أفراد المجتمع، وهو حكم له بما هو مولود من مواليد الحياة، وشيء من أشياء الطبيعة، وأخيراً بما هو جزء من أجزاء الكون. وعلى هذه الركيزة وضع الإسلام فكرته في الاجتماع وأسس نظامه للمجتمع، فالبشرية بجميع أصنافها وبكل تخومها وأطرافها مجتمع واحد، متكافئة أعضاؤه في الحقوق، متعادلة في الواجبات متماثلة في الأعباء والتبعات، فلا فارق في شريعة الإسلام بين دم ودم ولا بين جنس وجنس، ولا بين لون ولون، ولا بين موطن وموطن، ولا بين زمان وزمان، ولا بين طبقة وطبقة ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[1].

مجتمع واحد يشد بعضه ببعض نسب الكون قبل أي نسب ثم آصرة الطبيعة ورحم المادة ولحمة الحياة وقربى البشرية. ثم هذه الركائز العتيدة المودعة في كيانه بما هو بشر، أو في طبيعته بما هو حيوان، هذه الركائز الاجتماعية من غرائز وعواطف وأحاسيس وأشواق، وقوى وملكات.

هذا النسب العريق العميق هو الذي يربط المجتمع الإنساني بعضه إلى بعض في نظر الإسلام. أما الضرورات التي تلحق المرء بعد وجوده وتضطره إلى الاجتماع. أما فاقة المرء إلى الالتفاف لضمان قوته ومضان كسوته وضمان حاجاته في العيش وحمايته من العدوان، أما هذه الضرورات فإنما هي مؤكدات يأتي دورها بعد إقامة البناء.

من ذكر واحد وأنثى واحدة خلق الله الناس كلهم فلا امتياز لأحد منهم على أحد، ولا فضل لقبيل على قبيل. أما تفريقهم شعوباً وقبائل فحكمته الوحيدة الفريدة هي أن يتعارفوا، وأما الميدان الوحيد للتفاضل بين الأفراد وبين الأجناس منهم فإنما هو ميدان التقوى. تقوى الله في السر والعلن والانقياد لأوامره في الظاهر والباطن. فمن شاء السبق منهم في هذا المضمار فليسبق فقد أرصد الجزاء وأُتيحت الفرص للناس أجمعين.

البشرية بجميع أصنافها وألوانها مجتمع واحد، فلا تخضع إلا لرب واحد، هو بارئها بعد العدم، ومكثرها بعد القلة ومقويها بعد الضعف، ورافعها بعد الضعة، وهو منشؤها على الحكمة، وفاطرها على الحب، وموجهها إلى الكمال، وهاديها بعد الضلال ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ

أُمَّةً وَاحِدَةً، وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾[٢].

والبشرية بجميع أصنافها وألوانها مجتمع واحد فيجب أن تجتمع على عقيدة واحدة وأن تأتلف على دين واحد، هو نظامها الذي يحكم بينها الأواصر ويوزع الحقوق وينظم الحدود والذي يعدّ الفرد ويتجافى به عن الأثرة، ويهذب الأمة ويعلو بها عن النقائض ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ، وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴾[٣]، ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾[٤].

ولا مكان في هذا المجتمع لأزيد من حكومة واحدة، ولا مساغ فيه لأكثر من حاكم عام واحد.

حكومة تتمثل فيها وحدة ذلك المجتمع المرتكزة على العقيدة.

وحاكم يتجسد فيه روح ذلك النظام المستمد من الدين.

وعقيدة التوحيد التي يعتنقها المسلم ومبدأ الوحدة الذي ينتهض عليه الإسلام يتناصران على وضع هذه النتيجة وإقامة هذه الدعامة. فلا يعترف الفرد المسلم ولا المجتمع المسلم بحكومة لغير الله الكبير المتعال الذي خضع له في العقيدة، ودان له في العبادة، وأذعن له في السلوك أما الحكومات الأرضية فلا يخضع لها المسلم خضوعاً دينياً حتى يعترف بها دين الله بنص قاطع وتقرير صريح.

ومحال أن يتعرف دين الله بحكومة لا تنطبع بطابعه الكامل، وبحاكم لا يمثل روحه التام. محال أن يعترف دين الله بهما وأن يأمر بطاعتهما إذا لم يكونا صورة شاخصة للدين في كل سلوك، وفي كل سمة، وفي كل سجية، حتى لا يشذان عنه في وجهة، ولا يصدفان عن تعاليمه في تصرف.

والحكومة التي تتخذ هذه الصفة هي بلا ريب حكومة الله على وجه الأرض والحاكم الذي نال هذه الكفاءة هو بلا مراء قيم الله على عباده. وطاعة المسلم لهما إنما هي طاعة لقوانين الله وحدوده وخضوعه لهما إنما هو خضوع لله فيما أمر وزجر.

محال أن يعترف دين الله بهما وأن يأمر المسلمين بطاعتهما إذا لم يكونا كذلك. فإن دين الله موحد لا يقبل التجزئة، وأحكامه متماسكة[٥] لا يدخلها التبعيض واعترافاته معصومة لا تعرف المحاباة.

نعم دين الله موحد لا يقبل التجزئة، وأحكامة متماسكة لا يدخلها التبعيض، لأن الغاية التي يستهدفها هذا الدين موحدة لا تقبل الانقسام والانحلال، فنظام الحكم فيه شطر من نظام الاجتماع، وقانون السياسة جزء من قانون الخلق، ودستور المادة جانب من دستور الروح، ومبدأ الاقتصاد ناحية من تشريعات العبادة، وأنظمة الحرب فصول من أنظمة السلم، ومناهج الحياة في الدنيا هي بذاتها مناهج السعادة في الآخرة. وكل واحد من هذه

القوانين المتنوعة ظل من ظلال العقيدة، ونقطة الارتكاز فيها كافة هي تلك الصلة العميقة الوثيقة التي تصل العبد بربه وتولهه بحبه، وتسلم وجهه إليه، وتعلقه بتدبيره.

فلا فصل في الإسلام لسياسة عن دين، ولا لحكومة عن عقيدة، ولا لمبدأ عن مبدأ، ولا لتشريع عن تشريع. وليس لقيصر في هذا الدين مجال لا يخضع فيه لأمر الله، وإنما هو حكم الله النافذ في كل صغير وكبير، وتشريعه المستوعب لكل بادية وخافية، وحكته المحيطة بكل خاصة وعامة. وليس أشد خطراً في دين الله من التبعيض فيه، فيؤخذ منه ويترك كما تقترح الأهواء. إن هذا الصنع ليس تديناً بل هو تقلب مع الشهوات. والله سبحانه يحذر منه أبلغ التحذير ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ، فَمَا جَزَاء مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُمْ إِلاَّ خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ، وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[٦].

من أجل هذا التوحد والترابط في أنظمة الدين وجب أن يكون الرسول ﷺ ما دام حياً هو الرأس الأعلى للحكومة المسلمة كما هو الزعيم الأعلى للدين.

ومن أجل هذا التوحد والترابط فيها وجب أن يخلف الرسول بعد موته من يمثله تمثيلاً صادقاً في هاتين الوظيفتين.

الهوامش:

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.
(٢) سورة الأنبياء، الآية ٩٢.
(٣) سورة آل عمران، الآية ١٩.
(٤) سورة آل عمران، الآية ٨٥.
(٥) يمسك بعضها ببعض.
(٦) سورة البقرة، الآية ٨٥.

قراءة في كتاب

هكذا ربانا الإمام الشيرازي

نظرات في الفكر والمنهج

■■ باسم البحراني*

الكتاب: هكذا ربانا الإمام الشيرازي
الكاتب: حسن آل حمادة
الناشر: لجنة سيد الشهداء الخيرية- الكويت
سنة النشر: ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م، ط ٢
عدد الصفحات: ١٨٣ صفحة من القطع الكبير

يأتي هذا الكتاب لتقديم لوحةٍ متعددة الزوايا والألوان لشخصيةٍ كان لها ثقلها البارز في صناعة الصحوة والوعي، كما كان له دورٌ ملحوظ في تقديم إضافةٍ نوعيةٍ للفكر الإسلامي المعاصر، والمكتبة الإسلامية والإنسانية على حدٍ سواء، هذه الشخصية هي سماحة الإمام الراحل آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي، وفي الحقيقة إن هذه الشخصية -ومع الدراسات والكتب والندوات التي كتبتْ حولها وعقِدت من أجلها- لا تزال مجهولةً، بمعنى أنها تشكِّل حقلاً معرفياً بِكْراً، ينتظر من يحاول اكتشافه، والغوص في لُجَجِه، بقصد البحث عن لآلئه وكنوزه المخبأة، لذا نكرر أن دراسة شخصيةٍ في حجم هذا الإمام تعدُّ ضرورةً معرفيةً وحضاريةً؛ باعتباره يمثِّل حلقةً مهمةً في سلسلة التراث الحضاري والإنساني.

في هذا الكتاب (هكذا ربانا الإمام الشيرازي) يحاول المؤلف أن يقدِّم للقارئ قراءةً

* كاتب، السعودية.

متنوعةً لبعض القضايا التي أولاها الإمام الشيرازي بالاهتمام، فكان لها حضورٌ ملموسٌ في كتاباته وتوجيهاته ومحاضراته، حتى شكَّل بعضها هاجساً ورسالةً بالنسبة لسماحته رضي الله عنه؛ بحيث إننا نجدها تسري في العديد من كتاباته وتوجيهاته كما هو الأمر بالنسبة لمسألة (اللاعنف والسلام)، التي نجدها مبثوثةً في عددٍ كبيرٍ من كتبه وكراساته ومحاضراته.

وكما ذكرنا، حاول المؤلف أن يلقي الضوء على مجموعة من تلك القضايا، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

- الكتاب في المشروع النهضوي للإمام الشيرازي.
- السلم واللاعنف في فكر الإمام الشيرازي.
- العولمة في فكر الإمام الشيرازي.
- القضية الحسينية في فكر الإمام الشيرازي.
- حوار مع سماحة الشيخ يوسف المهدي بعنوان: (الإمام الشيرازي عبرةٌ... أم مفخرة؟!).

وقبل البدء في عرض هذه المحاور التي دار حولها الكتاب، لابدَّ أن نسجِّل للمؤلف الإشارة التي عمل على الإلفات إليها، وهي التركيز على الجانب الأخلاقي ليس فيما يتعلق بشخص الإمام الشيرازي -لأن ذلك أكبر من أن يحتاج إلى إشارة- وإنما الجانب الأخلاقي في فكره أيضاً، فالأخلاق والفكر بالنسبة للإمام الشيرازي لا يمكن أن ينفصلا بأي حال، وهنا يبدأ المؤلف مقدمة كتابه قائلاً: «بديهيٌّ أن يتأثر الفرد منا بما تلقنه وتربى عليه، ممن يرى فيهم المثل الأعلى في الحياة. ونحن، بلا ريب، قد نهلنا الكثير من الرؤى والأفكار، والمواقف والسلوكيات، التي ربانا عليها المرجع الكبير الإمام الشيرازي (رحمة الله عليه)، لذا نظلُّ بحاجةٍ ماسّة لنشر أفكاره ونظرياته ورؤاه، التي اقتبسها من هدى القرآن الكريم، وتعاليم وسيرة الرسول الأكرم وأهل بيته (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)» (ص:١٧).

الكتاب في المشروع النهضوي للإمام الشيرازي

حينما يُذكر الإمام الشيرازي، لا بدّ أن نتذكر معه الكتاب والكتابة، فعليهما كان يعوِّل الإمام الشيرازي كثيراً في إنهاض الأمة وبثّ روح الوعي بين أبنائها؛ لذا، كم كان يدعو ويحرِّض طلابه وزوَّاره ومريديه على الكتابة والتأليف ونشر الكتب بشكل ملفت للانتباه، وفي المقابل كان سماحته ينتقد حالة الأمة التي هجرت الكتاب، بما يتضمنه ذلك من اهتمام بالبحث العلمي، وحرصٍ على امتلاك الوعي والثقافة، في سبيل إحراز تقدم على المستوى الحضاري للأمة.

ومن مظاهر تأكيده رضي الله عنه على الكتاب أنه يرى «ضرورة أن يكون الكتاب أرخص من

رغيف الخبز، لأن الكتاب معناه توعية الأمة وتثقيفها، والتوعية تساوي الحرية، والحرية هي التي تصنع التقدم والازدهار» (ص:٢٨).

من هنا حاول المؤلف أن يقدّم لنا صورةً عن رؤية الإمام الشيرازي الحضارية للكتاب، والدور الذي يجب أن يقوم به في حياتنا، تلك الرؤية التي ترى أن الكتاب هو أحد أهم الوسائل التي يمكن أن تصنع نهضة الأمة، وفي المقابل أيضاً يرى أن أحد أهم عوامل تخلفها هو ابتعادها عن الكتاب، وهذا السبب هو الذي جعل سماحته ينذر عمره الشريف للكتابة والتأليف ونشر الكتب وتأسيس اللجان والمؤسسات الثقافية التي تهتم بذلك، لأن نشر الكتاب ليس مسؤولية فرد أو جماعة بمقدار ما هو مسؤولية الأمة بكاملها.

ومما يعكس جانباً آخر من تلك الرؤية الشيرازية -إن صحّ التعبير- هو دعوته إلى إيصال الكتاب للصغير والكبير، للمثقف والإنسان العادي، للرجل والمرأة.

وفي هذه الدراسة تطرّق المؤلف إلى مسألتين مهمتين:

أولاهما: مسألة الرقابة التي يعاني منها الكتاب في العديد من الدول الإسلامية، والتي تعتبر قيداً ثقيلاً على مناخ الحرية الذي هو في الحقيقة المناخ المناسب للنهوض الفكري والثقافي في أي أمة، وبالتالي تعتبر الرقابة من أسباب التأخر الذي تعاني منه الأمة.

ثانيتهما: إن الكتاب والتأليف ليسا كل شيء، بل هما البداية، ولكن الأمر الذي يكمِّلها هو العمل، وهذا ما صنعه الإمام الشيرازي أيضاً، فقد مزج العلم بالعمل.

السلم واللاعنف في فكر الإمام الشيرازي

المحور الثاني الذي تناوله الكاتب هو محور (السلم واللاعنف) ويُعدّ هذا المحور من القضايا التي كتب عنها الإمام الشيرازي ومن كتب عن سماحته أيضاً على حدٍ سواء، والمؤلف في هذا المحور حاول أن يقدّم لنا لوحة عن رؤية الإمام الشيرازي فيما يتعلق بهذه القضية، التي تعتبر من القضايا المهمة في عصرنا الراهن، الذي توصم فيه الأمة الإسلامية بأنها أمة تصدّر العنف والإرهاب للعالم، وهذا يعكس وعي الإمام الشيرازي المبكر لهذا الأمر، خاصةً إذا ما عرفنا بأن هذا الوعي بدأ في فترةٍ كان الكثير من الحركات والأحزاب الإسلامية والقومية واليسارية... تنتهج العمل المسلّح أسلوباً في التعاطي، وفي زمن ربما كان الحديث عن اللاعنف مثار استغرابٍ واستهجانٍ من قِبَل كثيرين، لأن الجو السائد آنئذٍ ليس بهذا الاتجاه، وكأنه كان منذ وقتٍ مبكّر يغرّد خارج السرب.

ويعرِّف الإمام الشيرازي اللاعنف بـ: «أن يعالج الإنسان الأشياء سواء كان بناء أو هدماً بكل لين ورفق، حتى لا يتأذى أحدٌ من العلاج، فهو بمثابة البلسم الذي يوضع على الجسم المتألم حتى يطيب» (ص:٦٩).

وهكذا يستعرض الكاتب تقسيمات (اللاعنف) من وجهة نظر سماحته، يُتْبعها برؤيته

التأصيلية الفقهية التي اعتمد عليها في تقديم هذه الرؤية من خلال القرآن الكريم والسنة الشريفة المطهّرة، وقراءة عميقة للتأريخ الماضي والمعاصر، ليعطي الرؤية واقعيةً ويبعدها عن المثالية والطوباوية التي يمكن أن تُتهم به، وهذا ما قدّمه لنا سماحته على المستوى الشخصي الفردي، حيث إنه طبّق هذه الرؤية على واقعه العملي في كل شؤونه، ليضيف لنا أنموذجاً آخر من خلال سيرته العملية.

ويستمر الكاتب في هذا المحور متحدثاً عن المناخ الذي يشكّل بيئةً خصبةً للعنف، ذلك المناخ الذي يحرمنا من ثمار السلم التي استعرض الكاتب بعضاً منها.

وهكذا قدّم لنا الإمام الشيرازي رؤيةً متكاملة في هذا الإطار، وعمل سماحته على أن تكون هذه الرؤية ثقافةً نظريةً وعمليةً في ضمير الأمة وواقعها.

العولمة في فكر الإمام الشيرازي

من القضايا التي شغلت الكُتّاب والمفكرين في العالمين العربي والإسلامي قضية (العولمة)، هذه القضية التي كثُر الأخذ والرد فيها بين مؤيدٍ ومعارضٍ ومتحفّظ، فأُلّفت الكتب والدراسات والبحوث التي تناقشها، وعُقدت لأجلها الندوات والمؤتمرات، التي شارك فيها المثقفون والنخب، كل ذلك من أجل الوصول إلى رؤية إزاء هذه القضية الجدلية.

في هذا الفصل حاول المؤلف استعراض رؤية الإمام الشيرازي للعولمة من خلال عرض كتاب سماحته (فقه العولمة: دراسة إسلامية معاصرة) وهذا هو الجديد الذي قدّمه الإمام الشيرازي، فكل ما كُتب عن العولمة كُتب من خلال منظور ثقافي أو اجتماعي أو اقتصادي، لكن ما ميّز هذه الدراسة أنها صدرت عن فقيه ليقدم لنا رؤيةً تأصيليةً عن العولمة، معتمداً في ذلك على أدواته الفقهية كفقيه يتعامل مع النص الشرعي.

فالعولمة من وجهة نظر الإمام الشيرازي هي «إعطاء الشيء صفة العالمية» (ص:٩٩)، العالمية التي يراها السيد هي «أن تتحد كل شعوب العالم في جميع أمورها على نحو واحد وهيئةٍ واحدة في الجملة، فيكونوا كبيت واحد، وأسرةٍ واحدة، فلا يكون هناك شعبٌ فقير وشعب غني، ولا شعب أمي وشعبٌ مثقف، ولا شعبٌ تختلف اقتصادياته أو سياساته أو ثقافياته أو اجتماعيته أو سائر شؤونه -كشؤون التربية والسلوك وما أشبه ذلك- عن شعبٍ آخر» (ص:٩٩).

والاتحاد المذكور لا يعني الانصهار والذوبان في الآخر، وفقدان الهوية الشخصية لهذا المجتمع أو ذاك، «فالإمام الشيرازي يرفض العولمة الغربية المحمّلة على أجنحة المعلوماتية والعالم المفتوح، والمدججة بالعلم والثقافة حتى وإن كانت غير إنسانية، على طريقة السريع يأكل البطيء، فهذه القاعدة الجديدة أشدّ بأساً من سابقتها القائلة بأن: القوي يأكل الضعيف، لأن أصحاب السرعة يعملون على تثبيط حركة الآخرين، بكل وسعهم وجميع

إمكاناتهم، عن طريق الاحتكار والهيمنة والاستعمار» (ص:١٠٠).

لذلك يرى الإمام الشيرازي أن العولمة يجب أن تتصف بالأخلاقية، لا أن تتحول إلى وحشٍ يُهشّم كل من يقف في طريقه، لذا، قدّم الإمام الشيرازي لنا رؤيته عن (العولمة الإسلامية)، تلك العولمة التي دعا إليها الإسلام منذ نزوله، ووضع لها أسس وضوابط تقوِّم مسيرتها، بحيث تحفظ الحقوق، ولا تلغي الآخر، عولمة بريئة من سلبيات هذه العولمة التي يرفضها أبناؤها قبل الآخرين، فها نحن نرى المسيرات والمظاهرات التي تخرج بين فترةٍ وأخرى لتندد بالعولمة والقائمين عليها.

كما أشار المؤلف إلى البرنامج الذي دعا إليه الإمام الشيرازي من أجل التعامل مع العولمة التي يدعو إليها الغرب، والذي يشمل الدعوة إلى إيجاد تكتل اقتصادي إسلامي، والعمل على الارتقاء بالقدرات البشرية والإمكانات التقنية، وضرورة إقامة سوق إسلامية مشتركة، وتحرير المبادلات التجارية من كل القيود والمضايقات...

كما يعد الإمام الشيرازي مقارنة بين العولمة الإسلامية والعولمة الغربية، إذ يعتبر «الفرق بين العولمة الإسلامية والعولمة الغربية، كالفرق بين الاستقامة والانحراف، فالعولمة الغربية تهدف إلى صبّ العالم في منهجها الخاص، لتحصل على الربح المادي الأكثر. ويعيب عليها احتواء مناهجها على الفساد والأضرار، ابتداء من الاقتصاد وانتهاء بالتربية، ويستدل على عدم الصحة والاستقامة؛ بتناسي وتغييب جانب الروح، بالرغم من كونه الجانب الأهم في الإنسان» (ص:١٠٥).

بعد ذلك يشير الكاتب إلى الفصل الذي عقده الإمام الشيرازي عن العولمة وحوى العديد من المسائل الشرعية المتعلقة بهذا الموضوع، والذي من خلاله يقدم رؤيته للعولمة من خلال المنظور الديني، الذي يرى بأن العولمة يجب أن تتصف بالسلم والسلام، وتلتزم بالشورى والتعددية السياسية، كما تكفل للأقليات حقوقهم، كما تحفظ للمعارضة حقها، ويرى أن الفقر والحرمان عدوان للعولمة يجب محاربتهما، كما ينتقد الحدود الجغرافية المصطنعة بين الدول الإسلامية.

كما أشار الكاتب كذلك إلى الفصل الذي عقده الإمام رضي الله عنه خصيصاً لتوجيه النقد للعولمة الغربية ليفضحها ويعريها، ويكشف زيفها ومساوئها.

القضية الحسينية في فكر الإمام الشيرازي

المحور الآخر الذي تطرّق إليه المؤلف فيما يتعلَّق بفكر الإمام الشيرازي، هي القضية الحسينية، وذلك من خلال مجموعة من كتاباته التي اهتمت بهذه القضية المركزية في الضمير الإسلامي، والشيعي على وجه الخصوص، فقد حاول المؤلف استقراء رؤية سماحة الإمام الشيرازي حول هذه القضية، والرسالة التي ينبغي أن تنهض بها، وكيف يمكن أن

نستثمرها على الوجه المطلوب؟

فالقضية الحسينية ليست مجرد قضية تاريخية حدثت في زمنٍ غابر، فهذا تسطيحٌ لهذه القضية وما تحمله من أهداف وغايات رسالية رفيعة، وهذا ما سعى إلى إبرازه الإمام الشيرازي من خلال رؤيته الحضارية لهذه القضية، التي تحولت إلى رمزٍ للإسلام المحمدي الأصيل، الذي لم يُرنَّق بأوحال الحاكمين الذي عملوا على تشويهه، والانحراف بمسيرته عن أهدافه، حيث يقول الإمام الشيرازي: «مثلما ثار الإمام الحسين عليه السلام في طريق تطبيق الإسلام والعمل بقوانين القرآن يتوجب علينا كذلك أن تكون خطانا إثر خطاه عليه السلام، وأن نسعى لتطبيق أحكام الإسلام في بلدان العالم الإسلامي» (ص: ١١٤)، من هنا يتحوّل الإمام الحسين عليه السلام إلى بوصلةٍ يتوجه الإنسان من خلالها إلى وجهة الإسلام الصحيح، البعيد عن الزيغ والانحراف والتشويه، لذا تحوّل إحياء الذكرى الحسينية إلى إحياء للإسلام وأهدافه، ومنهجه ووسائله، ورفضٍ للتضليل والتمويه الذي حاول ذوو الأغراض الدنيئة إلباسها الإسلام لتحقيق غايات خاصةٍ، بعيدةٍ عن الإسلام، والإسلام منها بريء.

كما يعتبر الإمام الشيرازي القضية الحسينية وسيلةً لهداية الناس إلى الإسلام، وتعريفهم به، من خلال الاستفادة من جميع الوسائل المتاحة؛ لإيصال صوت القضية الحسينية إلى كل مكان ممكن، لذا يقول سماحته: «ويلزم أن نعمل على عرض قضية الإمام الحسين عليه السلام ومبادئه وأهدافه، من خلال أحدث الأجهزة العصرية، عن طريق محطات البث المرئية والمسموعة، والإنترنت، والكتاب والشريط المسجّل، وكل ما يصدق عليه الإعلام وإيصالها إلى العالم بأجمعه، بشكلها الذي أراده الإمام الحسين عليه السلام» (ص:١١٨)، وليس ذلك وحسب بل ركّز الإمام الشيرازي على مسألة إحياء الشعائر الحسينية، وضرورة الاهتمام بها، لما لها من أثر على النفوس، وقدرتها على جذب استعطاف الناس واستهواء الجماهير، كما ينسى دور المنبر الحسيني التاريخي في هذا الإطار، والذي ما زال محافظاً عليه ببركة الإمام الحسين عليه السلام، هذا الدور الذي لا يقتصر على جانب الحزن والأسى وحسب، وإنما يتعدى ذلك إلى بثِّ الوعي والمعرفة -المنطلقة من الإسلام- بين صفوف الأمة، حيث تتحول أيام عاشوراء إلى تظاهرات ومهرجانات علمية وثقافية إلى جانب كونها تلتزم الجانب البكائي الحزين، الذين هو في الحقيقة يعتبر البوابة التي يلج من خلالها الإنسان إلى ما يمكن أن يقدمه المنبر الحسيني للحضور. ولكي يحقق المنبر رسالته على أكمل صورة، يقدم الإمام الشيرازي بعض التوجيهات والإرشادات للخطباء بغية الالتفات إليها، كما يوجه سماحته إلى ضرورة الإكثار من المنابر الحسينية كمّاً ونوعاً.

الإمام الشيرازي عبرةٌ... أم مفخرة؟!

الفصل الأخير الذي احتواه الكتاب هو عبارة عن حوارٍ أجراه المؤلف مع سماحة الشيخ

يوسف المهدي، وكان هذا الحوار بعنوان: (الإمام الشيرازي عبرةٌ... أم مفخرة؟!) وفي هذا الحوار تطرّقا إلى عدة محاور تتعلق بشخصية الإمام الشيرازي، منها:

- كيف نتعلم من الإمام الشيرازي؟
- جماهيرية الخطاب الإسلامي.
- ملامح التجديد عند الإمام الشيرازي.
- الإمام الشيرازي وعولمة الفقه.
- العطاء الفكري والمنهج الإصلاحي.
- الكتاب من لوازم الحياة.
- الإمام الشيرازي بين الحسد والمنافسة.
- ماذا بقي من نظرية شورى الفقهاء؟

وهو عبارة عن حوارٍ شائق، يستحق القراءة، لما يتناوله من جوانب متعددة. أما خاتمة الكتاب التي جاءت تحت عنوان (تمام الكتاب) والتي وضع فيه المؤلف مجموعةً من أقوال الإمام الشيرازي ومواعظه وحكمه القصار.

● | إعداد هيئة التحرير

رؤى في طريق العودة

المؤلف: آية الله العظمى السـيد محمد تقي المدرّسي.

الناشر: مركز العصر للثقافة والنشر.

الحجم: ١٧٨ من القطع الوسط. ط١.

في منتصف العقد الثاني من حياته، وبعد مخاض طويل، وسبر عميق في مناهج العلوم الدينية، أعلن سماحة المرجع المدرسي ـ وهو آنذاك في عزّ شبابه ـ عصيانه العلمي بالتوقف عن مواصلة المنهج الكلاسيكي في دراسة العلوم الدينية، ملتجئاً للقرآن الكريم، إيماناً منه بضرورة إصلاح الخلل الواقع في الدراسة الدينية، وأن القرآن مهجورٌ في بعض أروقة الدرس، وأن الملجأ الوحيد لتحقيق نهوض حضاري لهذه الأمة هو بالعودة إلى القرآن الكريم.

وفي طيات هذه الرحلة أسهم المرجع المدرسي في تأسيس العديد من الأسس التي تعبد طريق العودة إلى القرآن الكريم. وفي حلقات هذه السلسلة تشجيعه لإنشاء مؤتمر العودة إلى القرآن الكريم، الذي تقيمه حوزة القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف العلمية، والذي كان يحضره ويشرف عليه عن كثب، وذلك بافتتاح أعماله، حيث كان للمرجع المدرسي كلمةً دوريةً فيه، بل في أحلك الظروف كحرب العراق مثلاً حرص سماحته على التواصل مع المؤتمر ولو عبر الأثير، فكان نتاج هذا السعي أن أصدر المؤتمر كتاباً حوى مجموع كلماته الافتتاحية التي ألقاها سماحته، مضافاً إليه حوارين قرآنيين أحدهما أجرته نشرة المؤتمر، والآخر أجرته مجلة القرآن نور.

□ □ □

رسائل أصولية

المؤلف: آية الله الشيخ جعفر السبحاني.
الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.
الحجم: ٢٨٠ من الحجم الكبير.

بعض المسائل يتوسع البحث فيها في أحد العلوم، اقتضاءً لناموس التطور والتكامل التاريخي في العلوم، مضافاً إلى التحديات التي تفرضها الظروف الحضارية على العلم نفسه، وعلم أصول الفقه لا يخرج عن هذا الإطار، حيث تتوسع فيه الأبحاث ويتركز الحديث عنها اقتضاءً للحاجات والظروف، والشيخ الأنصاري في فرائده (الرسائل) خير مثال، حيث كانت ظروف ظهور الحركة الإخبارية عنصراً أساساً في إنتاج الشيخ لهذه الرسائل الثلاث.

الكتاب الذي بين أيدينا مجموعة من الرسائل الأصولية التي تتطرق لمواضيع ذات إثارة وسؤال ملح في العصر الراهن، اقتضتها مجموعة من الظروف الموضوعية، وهذه الرسائل هي:

الأولى: دور العقل في استنباط الحكم الشرعي، أم الثانية فهي تتحدث عن نظرية الشهيد الصدر الأول في مسألة حق الطاعة، وهي بعنوان: مسلك حق الطاعة بين الرفض والقبول، والثالثة: دور العقل والسيرة العقلائية في مختلف المجالات، والرابعة: الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وهي من المسائل المشكلة في أصول الفقه، أنتجتها المدرسة الأصولية الحديثة على يد الوحيد البهبهاني، الخامسة: دلالة الظواهر على معانيها ظنية أم قطعية، والسادسة: عدم حجية خبر الواحد في العقائد، أما السابعة: فهي تتطرق لتاريخ أصول الفقه، أصول الفقه بين الماضي والحاضر، أم الثامنة والأخيرة: حكم ما لا نص فيه في الفقه السني.

□ □ □

النضج الحياتي

المؤلف: الشيخ حسين آل جضر.
الناشر: مركز الآفاق للدراسات الإسلامية، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
الحجم: ٦٠ من الحجم الوسط.

يقال إن التعامل الخطأ مع الأشياء يؤدي - بالضرورة - إلى نتيجة خاطئة، فما الذي يضمن تعاملاً ناضجاً مع الحياة، بحيث يتعرف عليها الإنسان أكثر فأكثر، ويلتزم فيها بمبادئه وتطلعاته، بما يؤدي في النهاية إلى استقامة أخلاقية مبادئية.

يقول المؤلف: إن ما أهدف إليه هو أن يساهم هذا الكتيب في رفع مستوى النضج الحياتي، لأن نضج أي إنسان يعني ثبات اتجاهاته ومواقفه في الحياة، وهذا لا يتحقق إلا مع توافق خطٍّ فكري واضح، وخلفية فلسفية عميقة.

وفيه يناقش المؤلف عدة جوانب في الموضوع، اجتماعية، اقتصادية، تقنية، إدارية، وبالدرجة الأولى فكرية فلسفية.

□ □ □

نهضة الحسين عليه السلام الميثاق الرباني

المؤلف: السيد محمد العلوي
الطبعة: الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م (٩٢ صفحة)
الناشر: هيئة نور الزهراء عليها السلام/ مملكة البحرين.

في محاولة للتمسّك بالميثاق الرباني الذي أرساه الإمام الحسين عليه السلام جاء هذا الكتاب في خمسة فصول مستلهماً دروساً وعبراً، أسقطها المؤلف على المجتمع ليتخلّص من تخلّفه وتشرذمه.

الفصل الأول، جاء بعنوان (لماذا ثار الحسين؟) تحدّث فيه المؤلّف عن أسباب قيام الإمام الحسين عليه السلام بالسيف، وأسباب عدم قيام الأئمة الآخرين عليهم السلام بالسيف، أي فلسفة تعدد أدوارهم عليهم السلام.

الفصل الثاني، تحت عنوان (عاشوراء ثورة القيم) حيث إن أي ثورة من دون قيم ترومها فهي لا تعدو أن تكون طيشاً وزوبعة لا معنى لها.

الفصل الثالث: (لكيلا نقتل الحسين)، عبر دراسة للمجتمع الكوفي ولأحوال المسلمين آنذاك، استنتج المؤلف أن الإنسان ينبغي أن يحذر كل تلك الأزمات والانحرافات لكيلا يؤدّي به المطاف إلى ما انتهى إليه قاتلوا الإمام الحسين عليه السلام.

الفصل الرابع: (الحسين ومسيرة أهل البصرة) حيث بيّن المؤلف وقائع حادثة كربلاء وما انطوت عليه من سلبيات في القوم، ومناقبيات في الإمام الحسين وأصحابه.

الفصل الخامس: (عاشوراء ميثاق الوحدة)، ذكر فيه الكاتب أن المجتمع المنحرف قتل الإمام الحسين عليه السلام باسم الوحدة، وكذلك قد يفعل الآخرون، وبما أن الوحدة مطلب ضروري، فلابد من التمسّك بحقيقته ومضمونه، وهما القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام، ودعامتا الوحدة هما التولّي والتبرّي، اللذان يشكلان الولاء الصادق.

□ □ □

الشيعة في شمال أفريقيا

المؤلف: جاسم عثمان مرغي
الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.
الناشر: مؤسسة البلاغ، دار سلوني، بيروت، لبنان.

كتاب (الشيعة في شمال أفريقيا) هو ضمن موسوعة شاملة تتعرض للحديث عن الشيعة في العالم، تحدث المؤلف عن موسوعته في مقدمة هذا الكتاب بقوله: «تهيأ لي أن أُخرجَ إلى الوجود هذا العمل الضخم والذي احتاج إلى جهود كبيرة وسنوات عمل طويلة ليرى النور، إذ تطلّب العمل في تأليف مادته وتحريرها، ومراجعتها، وتبويبها، وتصحيحها، ثم طباعتها، سنوات من العمل الدؤوب سبقتها سنوات الإعداد والتهيئة، هذا العمل هو أول عمل إسلامي حديث يشق دربه ويمشي قدماً في طرق جديدة ما

وطئتها قدم عربية ولا أجنبية من قبل».

وقد تكلم الكاتب في كتابه عن الشيعة في شمال أفريقيا، بعد أن تعرض في الجزء السابق من الموسوعة عن الشيعة في مصر، وقد أولى اهتمامه الأكبر -في هذا الكتاب- على دولتين: هما دولة الأدارسة، ودولة المهدين للمهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، بعكس ما يخص الدولتين الفاطمية، والموحدية، إذ إن محور ومحل دراسة موسوعة الكاتب هم الشيعة الإمامية الاثني عشرية، وبما أن دولة الأدراسة هي شيعية اثنا عشرية ومؤسس دولة المهدين للمهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف هو عبدالله الشيعي الاثنا عشري كما يذهب إليه الكاتب مخالفاً لمن قال بأنه داعية إسماعيلي.

وأما الدولتان (الفاطمية والموحدية) فلم يولهما الكاتب تلك الأهمية التي أولاها للأدارسة والموحدية؛ إذ إن الدولة الفاطمية -كما يقول الكاتب- وإن كانت شيعية إلا أنها ليست اثني عشرية، وقد قامت أسسها على فلسفة إخوان الصفا، وهي في الأصل حركة دينية - فلسفية، تكونت في البصرة ذات أهداف سياسية. والدولة الموحدية هي أيضاً شيعية ولكنها ليست اثني عشرية، وقامت أسسها على فلسفة ابن رشد. إلى أن يقول الكاتب: أما الشيعة الاثنا عشرية فإنهم يعتقدون أن الفلسفة علم دخيل جاء من اليونان.

وبشكل مجمل فهرسي تعرض الكاتب في هذا الجزء من هذه الموسوعة لجمهورية السودان والشمال الأفريقي (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا)، ففي الفصل الأول تحدث عن السودان، وكيف أن المذهب الشيعي الاثني عشري دخل السودان عن طريق أعضاء منظمة الجزيرة العربية الذين كانوا تحت إشراف آية الله العظمى السيد الشيرازي قدس سره. وأيضاً تعرض لمواضيع متعددة كنسبة الشيعة في السودان ومراكزهم، وعن أثر أهل البيت عليهم السلام في التراث والوجدان الشعبي السوداني بالإضافة إلى مشاكل السودان الداخلية والخارجية بشكل سريع، وأيضاً عن الجميعات السودانية وكيف أن لها الأثر البالغ في توعية المثقفين من الجامعيين وغيرهم، ومن ثم ذكر قائمة من الذين دخلوا التشيع من السودانيين، وأيضاً لم يغب عن الكاتب ذكر الطوائف، كالطائفة الختمية وعلاقتها بآل البيت عليهم السلام.

وبعد العديد من المواضيع المرتبطة بالشأن السوداني تعرض الكاتب للمغرب العربي (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا)، مبتدئاً بجغرافية المغرب ومدلول المغربي العربي متحدثاً عن هذه الأرض وعن شعبها وسبب دخول البربر إلى أرض المغرب والشيعة في المغرب العربي. وتحدث عن الإمام الصادق عليه السلام والدعوة الشيعية في المغرب وكيف أن التشيع قد سبق إدريس إلى المغرب، ولِمَ تم التركيز على المغرب من قبل الإمام الصادق عليه السلام، وعن حركة الإمام الصادق وخططه، وكيف بدأ الإمام الصادق عليه السلام دعوته هناك، وكيف عمل كل من الحلواني وابن سفين على نشر التشيع، وكثير

من المواضيع المهمة المرتبطة بالشأن المغربي.

ثم تحدث الكاتب عن ليبيا، ما يرتبط بتسميتها وموقعها وأهم المعالم فيها، وعدة مواضيع، منها: الموقف الشيعي من الاستعمار الإيطالي لليبيا، وفتاوى المرجعية في النجف الأشرف بإعلان الجهاد المقدس ضد الغزو الإيطالي لطرابلس الغرب سنة ١٩١١م والمساهمات الشعرية لنخبة من أعلام الطائفة الشيعية في الحرب الطرابلسية.

ثم بعد ذلك تحدث الكاتب عن تونس وعن انتشار الأشراف من ذرية الحسن والحسين عليهما السلام، وعن الوجود الشيعي في تونس، وعن تأسيس أبي عبدالله الشيعي لدولة المهدين للمهدي في تونس وانتشار التشيع في أرجائها.

وبعد عدة مواضيع كالتأثير الشيعي في الأدب التونسي والمفكرين التونسيين الذين خدموا التراث الشيعي يصل الكاتب إلى الحديث عن الجزائر وعن مراحل انتشار الشيعة فيها في العصر الحاضر، وفي الوريقات الأخيرة من هذا الكتاب يتعرض الكاتب إلى عدة عناوين مثل: مفكرون مغربيون خدموا التراث الشيعي، وشعراء شيعة من المغرب.

وأخيراً يتكلم المؤلف عن موريتانيا باعتبارها همزة الوصل التاريخية بين العرب وأفريقيا.

ويختم المؤلف هذا الكتاب من هذه الموسوعة بكلمة تحت عنوان «الأزهر والحوزات في قم ومشهد والنجف مسؤولة عن حل المشاكل المذهبية».

□ □ □

قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني

المؤلف: السيد علي عباس الموسوي.
الناشر: دار الهادي، بيروت ـ لبنان.
الحجم: ١٦٨ من القطع الكبيرة.

لا يزال الصراع محتدماً بين جموع تيارات الأمة على الصعيد الثقافي، هذا الصراع بين متطرفي العلمانية؛ الذين يسعون جاهدين لإحداث زلزلة في الفكر الديني، وإشاعة الشك ونفي المصداقية عن صلاحية الفكر الديني لإدارة حياة الإنسان، وبين الإسلاميين؛ والذين هم بدورهم يؤمنون بوعد الله ـ سبحانه ـ بإظهار الدين على الدين كله، وخاتمية هذا الدين للبشرية، لذا يسعون للتنظير الثقافي للمشروع الإسلامي الحضاري.

ضمن سلسلة حلقات هذا الصراع، بروز شخصيات في الفكر الشيعي تبشر بالعلمانية الدينية أمثال شبستري، والدكتور سروش، وفي المقابل انبرى للتصدي لأطروحات هؤلاء مجموعة من عمق المؤسسة الدينية، ومن الملاصقين للبيئة العلمية الدينية الحوزوية إسهاماً منهم في امتحان مدعى أولئك القوم، ووضع أطروحاتهم موضع التشريح والنقد.

والكتاب الذي بين أيدينا مساهمة في هذا الإطار، فهو يتكون من أربعة مقالات (دراسات نقدية) لمجموعة من المقولات. المقالة الأولى هي: تعدد القراءات، أما الثانية فهي: التجربة الدينية وختم النبوة،

أما الثالثة فهي: تكامل المعرفة الدينية أو القبض والبسط في نظرية الشريعة، أما الرابعة والأخيرة فهي: حقوق الإنسان بين الإسلام والميثاق العالمي.

□ □ □

العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

المؤلف: د. عبدالوهاب المسيري.
الناشر: دار الشروق، القاهرة ـ مصر.
الحجم: جزآن، الأول: ٣٤٠ من القطع الكبيرة، الثاني: ٤٩٢.

مصطلح العلمانية من المصطلحات الشائعة في مجمل خطابنا العام؛ الثقافي، الفلسفي، السياسي، الاقتصادي، لكن كثرة شيوعه لا تعني شدة وضوحه، وذلك لأمور؛ منها: كون العلمانية ليست من المفاهيم الكلية بل هي عملية يومية متعددة الأوجه والأفعال والأشكال، ومنها: احتدام الصراع بين تيارات الساحة العالمية والتي من بينها العلمانية/ العلمانيون، مما يضفي عليها شيء من التشويه من مؤيديها ومخالفيها، ومنها: أن العلمانية أمنية وعمل، وشتان بين الاثنين. ومنها: أن للعلمانية ملازمات ضرورية ولازمة ـ كما يقول المناطقة ـ وما لم تتناول هذه اللوازم بشكل دقيق بحيث تصبح قرائن تفسيرية سيكون مفهوم العلمانية مبهماً. كل هذه الأمور مجتمعة جعلت اللبس يلف هذا المفهوم.

الكتاب الذي بين أيدينا محاولة جادة وعميقة وشاقة في الوقت نفسه، لاستيضاح هذا المفهوم، في رحلة طويلة وتفصيلية بل ومعقدة، تحاول جمع كل الدلائل والقرائن والمؤيدات التي تساعد في استيضاحه، فمن القراءة الفلسفية إلى اللغوية، ثم الاجتماعية والسياسية، وكذا الاقتصادية، ضمن عمليات تفكيكية وتركيبية، تحليلية واستقرائية.. وكل ذلك من شخصية موسوعية قل نظيرها في العالم العربي وهو الدكتور المعروف بموسوعته (اليهود واليهودية والصهيونية).

الكتاب يقع في جزأين، يحاول فيه المؤلف تناول العلمانية في الجزء الأول منه من الناحية النظرية، بحيث يقرأ عدة مفاهيم نظرية توضح العلمانية، أما الجزء الثاني: فهو قراءة تطبيقية للعلمانية، وذلك من خلال تطبيقات عمليات العلمنة الشاملة في مجالات الحياة □

● | إعداد هيئة التحرير

الإسلام والحياة:
التحديات وآفاق المستقبل
مؤتمر العودة في دورته التاسعة

شكلت أحداث هزيمة حزيران عام ١٩٦٧م أو ما سُمي عام النكسة نقطة تحول في العالم العربي، وبداية مراجعة شاملة في صفوف الفكر القومي، وبدأت تتصاعد صيحات التشكيك في مدى المراهنة على الفكر القومي في قدرته على تقويم النهضة العربية، ومرة أخرى جرت سُنة السياسة في إحداث زلزال المراجعات الواسعة في الفكر، كما حدث في السابق عند فساد الحكم بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وحروب الفتنة التي رافقت تولي الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الحكم، ومن بعدها سقوط الدول الكبرى كالشام، وبغداد، والأندلس... الخ.

وفي الوقت الراهن أيضاً تتكرر سُنة السياسة مرة أخرى، وذلك على أثر ما يجري في العراق اليوم بل في مجمل الشرق الأوسط، والأمور ها هنا أكثر تعقيداً وتداخلاً، لأنها أضحت مزيجاً من صراع إسلامي ـ غربي وصل إلى حد الحرب الشاملة، وفي المقابل تصاعد تيار العنف بطريقة عنقودية ليصل إلى أغلب الدول الإسلامية بل والغربية الكبرى، وهنا أيضاً استحكام قواعد الحكم الاستبدادي في الشرق الأوسط مع كثرة المنادين بالإصلاح السياسي، وبعد كل ذلك وصول ثورة المعلومات إلى وضعيات اجتماعية ـ اقتصادية ـ ثقافية متقدمة جداً.

ولعل أكثر الملفات التي أريد لها ـ وبأجندة غربية ـ المراجعة، وفتح في وجهها فوهات التشكيك، هي مسألة

صلاحية الإسلام كدين للحياة والبشرية، وبالتالي انجر الحديث إلى جدية المراهنة على المشروع الإسلامي كمقوم للنهضة الإسلامية. وذلك كله على أثر ما تعيشه أوضاع الدول العربية والإسلامية من تدني معيشي، وفقر، وأمية... وغيرها، ناهيك عن مسلسل العنف الجارف.

يأتي مؤتمر العودة ليحاول أن يدخل في هذه المراجعات لكن بصورة موضوعية ومعتدلة، وفي المقابل يتصدى لبعض الرؤى المتحيزة في تناولها للموضوع، كل ذلك ليؤكد على أهمية المشروع الديني الإسلامي، لكن لا كالذي تدعو إليه تيارات التكفير والتطرف والعنف، بل هي دعوة للإسلام الذي يحيي الأمم، ويقوّم نظامها، ويهذب نفوسها، ويأخذ بيدها إلى الأمام، ولكن هذا لا يتحقق بشعارات عامة بل هو بحاجة إلى تفصيل جدي. وها هنا تفاصيل فعاليات المؤتمر.

الجلسة الأولى

انعقد مؤتمر (العودة إلى القرآن) في دورته التاسعة بدمشق السيدة زينب عليها السلام، ما بين ١١-١٣/٨/١٤٢٦هـ، الموافق ١٦-١٨/٩/٢٠٠٥م، تحت شعار: (الإسلام دين الحياة، التحديات وآفاق المستقبل)، بتنظيم حوزة الإمام القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف العلمية، حيث بدأ المؤتمر بتلاوة آيات من القرآن المجيد تلاها القارئ حسن المحمدي، وبعد ذلك وبطلب من مدبير جلسات المؤتمر سماحة الشيخ عادل الجمري، وقف الحاضرون لقراءة فاتحة الكتاب على أرواح شهداء العراق، وتلا الشيخ الجمري بعد ذلك كلمة اللجنة المنظمة متحدثاً فيها عن أسباب الدعوة لعقد هذا المؤتمر في كل عام نظراً لما تعيشه الأمة من حالات الموت والقهر والظلم والتشرذم، بالرغم من أن الإسلام هو دين الحياة فإن ما تعانيه الأمة هو نتيجة للقطيعة بينها وبين القرآن الكريم.

فمشكلة المسلمين هي إما في حصر الدين في الزوايا أو في التفسير السيئ الذي يؤدي إلى إهلاك الحرث والنسل، ومن هنا ينبري التشكيكيون للتشكيك في الدين وفي قدرته على إدارة الحياة. وفي الأخير تحدث الشيخ الجمري عن المحاور المطروحة للنقاش في المؤتمر والتي حددتها جهة التنظيم وهي:

- الإسلام والدولة.
- الإسلام والإنسان.
- الدعوة إلى الإسلام.

أفتتاحية المؤتمر لآية الله المدرسي:

افتتح العلامة المجاهد سماحة آية الله السيد هادي المدرسي أعمال المؤتمر بكلمة تحدث فيها بكلمات رائعة عن القرآن الكريم فقال: «القرآن الكريم أفضل معلم لمن كان أفضل تلميذ.

- أحيا القرآن أمة وأسس حضارة ودولة ومنهجاً.

- القرآن كتاب لا نجد مثيلاً له على الإطلاق بحيث استطاع أن يكون محوراً لكل تقدم، وأن يكون أساس الحضارة التي

اخرج بها البدو من حالتهم الأولى إلى حالة التحضر والتقدم.

ـ القرآن يفتح لك الكون، ويفتح لك نفسك، ويفتح لك الغيب.

ـ القرآن إضافة إلى وسع معانيه فهو كتاب عميق.

ـ كتاب هداية يخرج الناس من الضلال إلى الهدى.

ـ يعطي الإنسان التوجه والحلم والهدف».

وعن محور رسالة القرآن الكريم تحدث سماحته قائلاً: «أن الإنسان هو محور رسالة القرآن». مشيراً سماحته لجملة من العقبات تقع في طريق الإنسان فقال: «هي -ميمات- ثلاث: مال، مرأة، ملك، وفي مقابلها -ميمات- ثلاث لنجاته: موت، معرفة، مكارم الأخلاق».

وذكر سماحته العقبات التي نواجهها عند محاولة فهم القرآن الكريم وحددها في أربع:

«١ـ الاهتمام بالقشور وترك اللباب.

٢ـ عدم الإيمان بتوأمية القرآن وعدله الثقل الثاني.

٣ـ الإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعض.

٤ـ الإفراط أو التفريط».

وختم سماحة آية الله السيد هادي المدرسي، كلمته القيمة بالتأكيد على: «أن للإنسان حاجات مادية وينبغي في الواقع أن تكون وسائل لبلوغ الأهداف.

وله حاجات روحية يحصل عليها الإنسان من القرآن ومن دونها يعيش الإنسان حالة الضياع، كما أن من مشاكل الإنسان تحويل الوسائل إلى أهداف».

الورقة الأولى:

جاءت أولى أوراق المؤتمر حملت عنوان (حاكمية الدين الإلهي وإشكالية الحرية والتعددية) مقدمة من سماحة الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي، تناول فيها ثلاث مفردات:

الأولى: الحاكمية للدين الإلهي: والذي يمثله الإسلام وهل هي مطلقة فكرياً أو يمكن الحديث عنها في إطار سياسي؟ وأشار إلى أن حاكمية الإسلام أمر مطلق فكرياً في كل مفردات العلاقة بين الله والعباد وهي علاقة (العبودية).

الثانية: الحرية؛ التي اعتبرها فضاء الإنسان الذي يتحرك فيه وبمعرفة علاقة الإنسان بالله، فإنه من المستحيل أن يكون الإنسان حراً، مطلقاً. فعلى الأقل العبودية التكوينية لا يمكن الفرار منها. فإن محاولة التفلت من دائرة العبودية لله سبحانه وتعالى ستجعل الإنسان يقع في دائرة عبودية أخرى أضيق لأن فضاء العبودية لله وحده هو فضاء الحرية الحقيقية.

الثالثة: التعددية؛ وبيّن أن مصطلح التعددية الدينية الوافد لا يمكن أن نفهمه إلا في إطار التعايش والاحترام، وليس في معرض حقانية التعددية، ذلك، أن مسألة التعددية تقترن بموضوع الحقيقة، وهل هي متعددة أم نسبية. ونوه سماحته إلى مسألة من يمتلك الحقيقة الكاملة والناقصة وعلاقة

ذلك بعصر الغيبة.

الجلسة الثانية

افتتحت فعاليات الليلة الثانية للمؤتمر، متمثلة في ثلاث دراسات الأولى مقدمة من سماحة الشيخ محمد علي المحفوظ تحت عنوان: (أهداف الحكم في الإسلام وقيم الدين ومقاصده).

والثانية لسماحة السيد نبأ الحمامي حملت عنوان: (محورية حقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والفكر المادي).

والورقة الثالثة (خارج الحداثة.. صدامُ السلفية والعلمانية)، للأستاذ أبي القاسم شعيب.

الورقة الأولى:

بدء سماحة الشيخ محمد علي المحفوظ ورقته متسائلاً: «هل نحن مع القرآن أم تقدمنا عليه حتى نعود إليه أو تخلفنا عنه حتى نرجع إليه؟». وقال: «إن مما يؤسف له أن يتحول القرآن إلى مادة للبركة. ولا تتحول مواده إلى زخم، وألَّا تحكم قوانينه حياة الإنسان.

ولذلك نحن بحاجة إلى العودة إلى القرآن رصيداً وسلوكاً ومنهجاً».

ثم بدأ سماحته بعرض أفكار ورقته المقدمة وهي -باختصار-:

- أولى الإسلام الإنسان اهتماماً بالغاً في كل المناحي، وكرمه.
- خلق الله الإنسان ليربح الإنسان عليه لا العكس.
- فجعله خليفة على الأرض بعد أن خلقه في أحسن تقويم وأسجد له الملائكة تكريماً.
- وبعد كل ذلك التكريم حمله المسؤولية عن نفسه بل وعن كل شيء حوله يقول رسول الله ﷺ: «فإني مسؤول وإنكم مسؤولون» ويقول سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ.. وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾ وكان الإنسان مسؤولاً فقد منحه الله الحرية وطالبه بالمحافظة عليها فهي حق وواجب في الوقت نفسه.

ولم يسمح الله لأحد أن يسلب الإنسان هذه الحرية حتى لأنبيائه.

وبالتالي جاءت تعاليم الإسلام لتساعده في المحافظة على حريته أمام الشهوات الداخلية والاستبداد الخارجي.

- ولكن الإسلام جعل الإنسان مسؤولاً عن تبعات اختياره الحر، وفتح الإسلام باب حرية إبداء الرأي والجدل مع التمييز بين الجدل الفاحش والجدل الحسن للتعرف على الحق كون الجدل من طبيعة النفس البشرية.
- ولأجل كل ذلك جاءت قيم الدين منسجمة مع فطرة الإنسان وحاجاته.
- خلق الله الكون على العدل، فالعدالة هي الأساس الحاكم من مقاصد الدين وقيمه واحد تجليات تلك المقاصد والقيم، فلا معنى للحياة بلا عدالة ولا معنى لنظم قائمة بلا عدالة ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾.
- والعدالة شاملة لكافة المناحي الاقتصادية والاجتماعية الممثلة في الانتصار

للمظلومين والامتناع عن التعدي والبغي والتكبر وكذلك في المساواة والاهتمام بعامة الناس وأحد مظاهر العدالة حفظ النظام الشوروي واحترام حقوق الإنسان على كل الأصعدة.

- وهذه الأهداف جاءت لترسم معالم السعادة للإنسان في الدارين.

الورقة الثانية:

عن (محورية حقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والفكر المادي).

تحدث سماحة السيد نبأ الحمامي بذكر بعض الملاحظات:

- ليس هناك شعبة من شعب الحياة التي أحاط بها الإنسان علماً إلا وعالجها الفكر الإسلامي.

- غالباً ما تصطدم القوانين المادية بالقيم الأخلاقية.

وقد قسم السيد الحمامي ورقته إلى محورين:

المحور الأول: مكانة الإنسان في المنظور الإسلامي ومقارنة ذلك بما في الفكر المادي.

- الإنسان من وجهة نظر إسلامية: المفهوم الروحي يشكل جزءاً من بقية المفاهيم، وسر ذلك يكمن في مكانة الإنسان في الإسلام وهي ناشئة من الدور الذي كلف الله به الإنسان وهو خلافته في الأرض.

أما الإنسان في الفكر المادي: فلا قيمة تأتي إلا من بعد القيم المادية.

المحور الثاني: حقوق وكرامة الإنسان في التشريع:

بدأ سماحة السيد بحق خلافة الإنسان في الأرض. ثم انتقل لذكر الحقوق الإنسان في مختلف فتراته العمرية ثم تصل من بعد ذلك للحقوق العامة من بعدها للحقوق الاعتبارية والاقتصادية.

وختم ورقته بالقول: «إن الشريعة الإسلامية قد حددت الحقوق وآليات الحفاظ عليها».

الورقة الثالثة:

الورقة الثالثة والتي بها ختمت فعاليات الليلة الثانية كانت للأستاذ أبي القاسم شعيب تحت عنوان (خارج الحداثة.. صدام السلفية والعلمانية).

تضمت نقاط عدة، من أبرزها:

- نعيش في هذه المرحلة حالة خلل بين الواقع المعاش وبين ما يؤمن ويفكر به الناس في داخلهم.

- في حين يكثر انتقاد الآخر المخالف أخلاقياً، فإننا يجب أن نسأل أنفسنا عن التخلف الذي نعيشه في كثير من المجالات بالنسبة لذلك الآخر المتقدم.

ثم ذكر الأستاذ شعيب نماذج من التاريخ الأوربي حركات نهضوية تغييرية، كحركة النهضة الأوربية والبروتستانتية وما رافق ذلك من عملية تحرك جغرافي واحتكاك بالشعوب وعملية خلخلة للتفكير السلبي.

- الانطلاقة من الذات أمر ضروري إذا أردنا صناعة تقدم في مقابل هذا التخلف

الذي نعيشه اليوم، وذلك بدوره يستدعي مراجعة فهمنا للإسلام وألا نفهمه بالشكل نفسه الذي فهمه علماء الأمة السابقون، ذلك أن ظروفهم التاريخية وتحدياتهم الفكرية تختلف عمَّا نواجهه نحن في هذا العصر.

ـ مشكلة السلفية أنهم يتمحورون حول السلف زاعمين أن الحل الصحيح لفهم الإسلام هو استحضار فهم السلف.

المداخلات:

كانت المداخلة الأولى للشيخ حسن البلوشي (من اعضاء أسرة تحرير مجلة البصائر الدراساتية، ومن طلاب حوزة القائم العلمية) معلقاً على بعض النقاط في أطروحة الأستاذ شعيب، وذلك بالنقاط التالية:

ـ محاولة المحاضر في تفسير الحداثة ناقصة، لأن مسألة الحداثة تم التطرق إليها من مفردات لا تنهض بتفسير الحداثة واقعاً، وبالتالي البناء على هذا التفسير المحدود مخل لاستصحاب تلك الحداثة عندنا ـ حسب زعم المحاضر.

ـ مصطلحات مثل: التنوير، التحديث، الترشيد، والتكنوقراطية.. تحتاج إلى مرجعية تفسيرية، ولا يوجد في الفكر الحداثي الغربي مرجعية محددة، ذلك أن الفكر الغربي في مرحلة الحداثة متمحور حول الإنسان المادي، وفي مرحلة ما بعد الحداثة حول المادية الصلبة التي تعترف بنسبة من الثبات والاستقرار، لكنها في نهاية المطاف انتهت إلى المادية السيالة التي لا تعرف أي ثابت في الحياة سوى النسبية، وبالتالي فقد الغرب مرجعيته التفسيرية لأمور حياته، وتجسدت هذه المشكلة في موضوع الأخلاق بشكل كبير، حيث بات كل شيء نسبياً.

ـ هناك خلط بين مفهومي الحداثة والتحديث، لأن الأول يحمل خلفية فلسفية في تغيير الحياة تعتبر مرجعية في مقابل المرجعيات الأخرى كالدين والفلسفات الأخرى، في حين أن الثاني لا يعني سوى عملية تحديث للبنى التحتية للمجتمع دون المساس بثوابته وهويته وتراثه وما يميزه.

ورد الأستاذ أبو القاسم شعيب:

ـ لم يتح لي الوقت لتفسير المصطلحات فاعتبرت أن الجميع يعرفها.

ـ من يذهب للغرب يرى أن المجتمعات الغربية متقدمة علينا حتى أخلاقياً باستثناء بعض الأمور.

ـ المرجعية الأخلاقية عند الغرب موجودة وهي العقل.

ـ صحيح أن هناك تجاوزاً للحداثة في الغرب ولكن المشكلة عند دعاة ما بعد الحداثة هو غياب التوازن عندهم في التوفيق بين المفردات المختلفة.

المداخلة الثانية: لسماحة الشيخ محمد علي المحفوظ جاء فيها:

هناك واقع انفصالي في مجتمعاتنا بين الحقوق والنصوص فما تفسير ذلك؟

فأجاب سماحته: ذلك ناتج لإشكالين الأول طريقة فهمنا للدين فالدين قضية ارتباط الإنسان بربه.

والثاني التعامل مع الدين، فالتعامل

مع الدين ينبغي أن يكون على أساس قيمه ومقاصده، والمشكلة في عدم اعتبار الناس أن الدين نظام حياة، وهنا يظهر الانفصال.

المداخلة الثالثة للسيد نبأ الحمامي:

بالرغم من عظمة الإسلام التشريعية إلا أننا نحن المسلمين نعاني حالة تخلف في تطبيق القوانين بعكس الغرب، فما السبب؟

فأجاب الاستاذ شعيب: عدم التطبيق يكمن في سببين:

١ـ الابتعاد عن أهل البيت عليهم السلام.

٢ـ لم يغير المسلمون ما بأنفسهم حتى يغير الله ما بهم.

وغيرها من الأسئلة التي أجاب عليها أصحاب الأوراق المقدمة.

الجلسة الثالثة

الورقة الأولى:

جاءت أولى أوراق الليلة الثالثة من فعاليات المؤتمر لسماحة الشيخ توفيق العامر، احد خريجي حوزة القائم العلمية.

والورقة بعنوان: (الإنسان كائن مبرمج) بدء بحثه معرفاً وموضحاً لمصطلح (مبرمج) مشيراً إلى أن المقصود به (الفطرة) التي خلق الإنسان عليها وليس أي معنى آخر يحكى أو يرد على الذهن.

ومن الأفكار التي حواها البحث:

ـ فطر الإنسان على فطرتين، الأولى: على أصول الدين: التوحيد، النبوة، الإمامة، المعاد، الثانية: عوامل تساعد وتحفز فطرة التوحيد مثل الأحكام العقلية.

ـ حقيقة الفطرة على التوحيد نراها مع الصغار عندما يسألون عمَّن خلق وصنع الأشياء من حولهم، وذلك لعلمهم الفطري بأن لكل مصنوع صانع.

ـ من يتابع في القرآن الكريم أسلوب الأنبياء في الحوار والدعوة يعرف أنهم عليهم السلام يستهدفون فطرة الناس ويستدلون بأدلة فطرية.

ـ وعليه ينبغي لمن يدعو إلى الله أن يعرف الطريقة السليمة لذلك، وهي استخدام الأدلة الفطرية، فقد فطر الله الناس على معرفته ومعرفة صفاته، بالتالي فعلى الداعي إلى الله أن يشجع عوامل الإرادة عند الناس لتحفيزهم على الإيمان بما فطروا عليه في الأصل.

الورقة الثانية:

ثم قدمت بعد ذلك الورقة الثانية وكانت لسماحة السيد عبد الله نظام، بعنوان (رؤية قرآنية في مسألة التعددية).

ومن الأفكار التي تحدث عنها سماحته:

ـ التخلف داء عضال أثر في كل مناحي حياة الأمة المسلمة.

ـ ما أصاب أتباع المسيحية (في الغرب) أثار الشبهات عند بعض المسلمين وكثر القيل والقال في مسألة حاكمية الدين الإسلامي وإشكالية التقدم.

ـ يقر جميع أبناء البشر بوجود حالة فطرية لديهم هي ضرورة وجود قانون فيما بينهم، وبالطبع فإن القانون بحاجة

إلى مرجعية هي السلطان أو السلطة والتي يمكن أن تكون سلطة البشر أو سلطة الله.

- والقانون أو التشريع إنما جاء لتمثيل وتطبيق قيم أخلاقية وبالتالي فإنه ليس من المسموح به إنكار المبادئ الأساسية التي يقوم بها القانون.

- العقد الديني عقد اجتماعي ويشبه القانون البشري الذي يمثل حاكمية الأغلبية للأقلية وأما الدين فيمثل حاكمية الله وهو يشبه القانون البشري إلا من جهة واضعه وجهة الحساب الأخروي.

- ونسأل: لماذا تثار المشاكل عند الحديث في حاكمية الدين الإلهي وتواجه بالرفض القاطع وبينما لا نجد مثل ذلك في مسألة حاكمية القانون البشري طالما أن الأغلبية هي من تقرر؟

- الإسلام دين إلهي يهدف إلى تنظيم الحياة البشرية، والمستفيد من الدين هو الملحوظ في تشريعات الدين الإسلامي وهو المسلم.

- لتطبيق حاكمية الدين الإلهي يلزم أن تتم عدة أمور:

١- أن تكون مقولاته مبنية على نظام تشريعي ينظم كل أنشطة الإنسان.

٢- أن تكون هناك أمة تلتزم بتطبيق هذا الدين.

- ينبغي الالتفات إلى نقد بعض الأديان للشريعة واكتفائهم بما يسمونه (الحقائق الإيمانية) بحيث لا يتم تعميم ذلك على الأديان التي تملك شريعة.

- الحرية العقائدية في المجتمع الإسلامي أمر مضمون لأنها أمر قلبي إذا كان في حدود عدم تبني العداء والمخالفة المسيئة علناً، كما أن الحرية التعبدية مكفولة.

- الحرية المطلقة لا وجود لها في القوانين البشرية ولا في الدين الإلهي، ولكن يتم تقييم مسألة الحرية في الدين الإلهي وفق قيمة العدالة، أما المساواة الكاملة فهي وهم لا يمكن أن يكون واقعاً.

ثم فتح باب المداخلات الشخصية والأسئلة المكتوبة التي أثارتها أفكار البحث.

البيان الختامي

خلص المؤتمر إلى جملة من التوصيات ألقاها سماحة الشيخ هاني الحكيم، الطالب في حوزة القائم العلمية، حيث افتتحها بقوله:

«إننا نهدف من (مؤتمر العودة إلى القرآن) أن نتشارك في بعض الهموم لمراجعتها سوية وعلى مائدة القرآن الكريم، آملين أن يكون قادراً على خلق تموج وتداعيات نحو الاستبصار بالقرآن في مواجهة بعض أزمات أمتنا».

ثم تلا التوصيات.. وإليك ملخصها:

الأولى: إن صيغ التعاون والتنافس في صنع الحضارات هو الكفيل بجلب السعادة والخير للبشرية مسايراً لسنة التاريخ في دورات الأمم حيث تتوالى وفق امتلاكها لعناصر القوة والنشاط والحيوية والإبداع يدفعها فيما بعد لتتحمل دورها الإنساني، بدلاً من التآمر المضر بالنفس وبالطرف الآخر، فالأرض بمنزلة سفينة واحدة

مصيرها مرتبط بكل واحد من ركابها، فلا خيار سوى العمل على بناء بيت كوني مشترك بدلاً من تعزيز الأحلاف في زمن لا حاجة فيه لها.

الثانية: إن رسالة الإسلام تبشر بحضارة العقل عبر تلك القيم التي أراد الله سبحانه وتعالى لها أن تحكم هذا الكون.

وما دمنا نرى الإسلام منبعاً لكل القيم النبيلة، وأنه مخرجنا من ربقة التخلف، فإن الاختلاف لا محالة قائم. وهو خلاف بين فلسفتين ونمطين تُنَظِّر للمجتمع أنساقه ومستقبله.

الثالثة: الدعوة إلى كلمة سواء والتي تتلخص في الاحتكام إلى الأمة، حيث يمكن الموالفة بين التنوع على أساس احترام الدين كمكون أساس في البنية الاجتماعية كما هو كائن. وتثبيت القيم والحقوق الإنسانية، وعلى المصالح العليا للمجتمع، وحيث يكون النظام السياسي تعبيراً عن إرادة المجتمع. حيث تعني الديمقراطية مجرد (حفظ حقوق الأفراد والجماعات)، والعقلانية (الممارسة السياسية الرشيدة) والمشاركة السياسية في إطار التعددية، حيث يكون النظام السياسي تعبيراً عن الجماعة.

الرابعة: الدعوة إلى تنمية الإنسان واحترام عقله وحقوقه، فخيار الحركة الإسلامية ومسربها هو الوعي والإقناع. وإن مقتضى قبول الأمة بالإسلام ديناً ينشأ عنه دستور ونظام سياسي، فالبداية برضا الأمة بالدستور. فنحن ندعو إلى سيادة الدين كقوة منبعثة من ضمير الأمة نفسها لا بفرضه قسراً.

الخامسة: إن الأمة بحاجة إلى وقفة شجاعة لمحاسبة الذات وإلى العودة إلى كتاب الله المجيد وإلى اختراق الحجب:

أ- حجاب تقديس التراث وتحويله إلى وحي منزل، بينما التراث ليس إلا تجربة بشرية محدودة بالزمان والمكان.

ب- حجاب الانبهار بالآخر وتبكيت الذات. لإننا لا زلنا نعيش حالة الانهيار أمام الآخر. فالثقافة التي تستورد اليوم من هنا وهناك، إنها هي الأخرى أصبحت اليوم حجاباً بيننا وبين كتاب الله المجيد.

ج- حجاب الأهواء والحميات الجاهلية من الطائفية والعصبية، إنها هي الأخرى تلك الثقافة التي تحجبنا عن كتاب ربنا.

ولو أننا استطعنا اختراق هذه الحجب الثلاثة: تقديس التراث وتكريم الآخر على حساب الذات والعيش في إطار الشهوات، وعدم الخروج إلى رحاب الحقيقة؛ فإننا سنصل إلى معدن الوحي وينبوع النور وأصل الكرامة البشرية وهو القرآن الكريم.

□ □ □

ندوة: سبل وحدة المسلمين ومناهج التقريب بينهم

تحت رعاية وزير الأوقاف السوري د. زياد الدين الأيوبي، وبالتعاون مع المجمع العالمي للشيخ كفتارو للتقريب بين المذاهب الإسلامية، والمستشارية الثقافية الإيرانية في دمشق، أقيمت ندوة سبل وحدة المسلمين

ومناهج التقريب بينهم في الفترة من ١ - ٢/ ٤/ ١٤٢٦هـ الموافق ٩ - ٢٠٠٥/٥/١٠م، وذلك بالتزامن مع يوم المولد النبوي الشريف، خلال أسبوع الوحدة الذي سماه الإمام الخميني رحمه الله.

حيث تم افتتاح الندوة في اليوم الأول في مكتبة الأسد الوطنية، وذلك بآيات عطرة من الذكر الحكيم تلاها الشيخ سليم عبده العقاد، ثم ألقى الكلمة الأولى فضيلة الشيخ صلاح الدين كفتاور، وأشار فيها: إلى أن الدعوة المحمدية كانت نقطة تحول أساسية على المستوى العالمي، خصوصاً في وجهها التوحيدي ـ الاجتماعي، الذي سعى له النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، حيث كان العرب مجموعة من القبائل المتفرقة والمتناحرة، لكن دعوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت سبب وحدة له على الغرم من تنوعهم العرقي، والفكري.

وأضاف: أن التنوع المذهبي في الإطار الإسلامي تحول في العصر الراهن إلى نقطة ضعف بعد أنا كان نقطة قوة للمسلمين. ودعا: إلى ضرورة قراءة تحليلية فاحصة عن أسباب هذا التحول السيئ.

ثم أشارة إلى أهمية القرآن كأقوى عنصر للوحدة بين المسلمين، بل إن الأعداء -حسب تعبيره- قد أدركوا هذا المعنى لدى المسلمين، فعلى المسلمين الاستفادة منه من أجل توحيد صفوفهم.

تم هذه الكلمة كلمة للأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، الشيخ محمد علي التسخيري، وتلها كلمة أخرى للدكتور الشيخ يوسف القرضاوي.

أما السيد عبدالله النظام؛ أستاذ في الحوزة العلمية في سوريا، الذي كانت كلمة تلي كلمة القرضاوي، فقد تطرق فيها إلى: أن ضرورة الوحدة، وأنها أمر وجداني يدركه كل ذي ضمير، واستشهد بالمقولة التي تقول: استفت نفسك ولو أفتوك. ثم أكد أن اعتبار الدين الإسلامي دين للبشرية جمعاء في كل جوانبهم، وبالذات الجانب الجماعي يبرر الحديث عن الوحدة كضرورة منطقية لمقولة الشمولية.

ولكي لا يبقى الحديث يراوح مكانه كما قال، أكد على عدة أمور عملية في سبيل الوحدة منها:

١- الاتفاق على تعريف مشترك للإسلام أو إعادة التذكير به والتركيز عليه، وهو أن الإسلام ليس إلا الشهادتين وعدم إنكار ضرورة من الدين بما يؤدي إلى الإخلال بأحد ركني العقيدة أي إحدى الشهادتين، وهذا يخرج الإنكار لشبهة، فإن الإنكار لشبهة أو مجرد عدم الالتزام لا يؤدي إلى الكفر والخروج من الملة، وما أحسن قول من قال:إنني لا أكفر أحداً من أهل القبلة.

٢- التعرف على كل مذهب من مصادر الأساسية وقراءته قراءة موضوعية، وإقامة هيئات مشتركة للحوار والبحث العلمي لتجلية الكثير من نقاط الاختلاف والتي سيتبين للجميع فيها أن كثيراً من الاختلافات فيها ذات منشأ لفظي أو شبهة عارضة تخفي خلفها إرادة حسنة كالخلاف

في البداء وخلق أفعال العباد والقضاء والقدر وغيرها، فالخلاف في البداء خلاف لفظي فلا أحد يعتقد بأن الله تعالى يكون جاهلاً بأمر ثم يعلمه، وكذلك خلق أفعال العباد فإن القول به ليس إلا من جهة أن الله تعالى خالق كل شيء وهذا مورد اتفاق أيضاً ولكن القضية قد ضاعت بين خلق التكوين وخلق التقدير وهكذا، ولعل الأمر في الفقه قد يكون أقل مؤنة وأيسر سبيلاً.

٣- الاحترام المتبادل والإنصاف في المواقف فإن الكلمة الطيبة تستتبع الكلمة الطيبة والاحترام يستتبع الاحترام والإنصاف في المواقف يستدعي احترام المشاعر، فإن الكثير من التصرفات التي قد تؤذي أحد الأطراف إنما منشؤها ظلم وقهر طويلان قد يدفعان بعض الناس للتعبير عن ألمه وجراحه وتململه من الواقع الذي يعيشه بطريقة سلبية أحياناً ويحاول أن يدعم وجهة نظره ببعض الأدلة، وعموماً لا أقل من أن الظلم في المواقف وفي المعاملة يوقد خشب الفرقة ويؤجج نارها. . . وغيرها من النقاط العملية.

أما وزير الأوقاف السوري، د. زياد الدين الأيوبي، فقد أثنى على كلمات المشاركين، وثمن فيهم الوعي النضج، وحرارة الضمير.

وفي اليوم الثاني شارك في الفعالية كل من سماحة الدكتور الشيخ محمد عبد الستار السيد معاون وزير الأوقاف. سماحة آية الله السيد مجتبى الحسيني ممثل الإمام الخامنئي في سورية. فضيلة الشيخ أحمد راجح المدرس في مجمع الشيخ أحمد كفتارو. سماحة الشيخ نبيل الحلباوي أستاذ الحوزة العلمية. فضيلة الدكتور الشيخ حسام الدين الفرفور رئيس قسم التخصص في معهد الفتح الإسلامي. سماحة الشيخ محمد حسن أختري الأمين العام للمجمع العالمي لأهل البيت. الأستاذ محمد رضا باقري سفير الجمهورية الإسلامية الإيرانية في دمشق.

ثم تلا المؤتمرون بيان التوصيات النهائية، وإليك ملخصها:

أولاً: يجب بذل الجهود الخيرة للتقريب بين أتباع المذاهب الإسلامية من خلال العمل المؤسساتي القائم على دراسات وندوات تنظم حركتها وسبلها وأهدافها عن طريق وضع خطة جامعة تقوم بتنفيذها لجان منبثقة عن مؤسسات وهيئات كمجمع الشيخ أحمد كفتارو والمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، وغيرهما من المؤسسات الخيّرة التي تعزز التقريب بين المذاهب الإسلامية وتدعو لوحدة الأمة.

ثانياً: يثمن المشاركون ويقدرون أئمة التقريب ورموزه الذين أسسوا لهذا المنهج المبارك وعلى رأسهم آية الله الإمام الخميني رحمه الله والعلامة الشيخ أحمد كفتارو المفتي العام للجمهورية العربية السورية رحمه الله وكل من ساهم في بناء هذا الصرح العظيم كالشيخ محمود شلتوت ومن سار على دربهم من علماء أمتنا الكرام.

ثالثاً: الانطلاق الفاعل في آفاق الإعلام من خلال إعداد البرامج والخطط الإعلامية المدروسة لمواجهة كل دعوات

التشكيك والتفرقة وتبصير المسلمين في أرجاء العالم بالقواسم المشتركة التي تجمع بين أبناء الأمة الإسلامية.

رابعاً: نشر ثقافة التقريب من خلال المناهج الدراسية ودور التعليم في المراحل المختلفة وإعداد برامج وخطط علمية تبيّن حقيقة هذه الثقافة وترشد إلى أنجع سبل تحقيقها شعبياً للقضاء على الرواسب التي ساهمت في تفشيها مفاهيم يجب أن تصحح.

خامساً: تفعيل دور العلماء والعاملين في حقل الدعوة الإسلامية لتبني ثقافة التقريب وإزالة كل آثار الخلاف باعتبار مفهوم الأمة الواحدة التي خوطبت بها الشعوب الإسلامية وما يقتضيه ذلك من وحدة وتعاون وانسجام.

سادساً: العمل على التخلص من الأعراض السلبية التي ابتليت بها الأمة نتيجة رواسب تاريخية واجتهادات شخصية لأعلام من أمتنا تغير زمنها واختلفت ظروفها، وعدم جعل هذه القضايا مثاراً للخلاف باعتبار أن الفترة الراهنة تقتضي توحيد الصفوف ورصّها في مواجهة عدو مشترك لا ينظر إلى أمة الإسلام إلا من منظار واحد.

سابعاً: نبذ كل صور التطرف والإرهاب وأشكالهما التي لا تعبر عن حقيقة الإسلام وجوهره مع ضرورة التنبه إلى أن أيادي خفية تكمن وراء دعم الإرهاب وتسويقه لتحقيق أغراض خبيثة تتهم الإسلام وتشوه صورته ومنهجه الداعي إلى الحوار والتسامح واحترام الآخر وهذا يقتضي التفريق بين المقاومة المشروعة للشعوب وبين الإرهاب كظاهرة ينكرها الإسلام ويأباها.

ثامناً: رفض التعصب المذهبي من خلال تشجيع البحوث الفقهية التي تجمع ولا تفرق وتعمق الفهم المشترك، وتضع البدائل المناسبة للمكلفين باعتبار الثراء العظيم الذي يميز تراثنا الفقهي العظيم، مع مراعاة أدب الخلاف عند عرض الخلاف الفقهي.

تاسعاً: اعتماد المصادر الموثوقة والمستنيرة في كل مذهب على مستوى العلوم كافة ونبذ كل ما من شأنه أن يبذر بذور الفتنة والفرقة بين أبناء الأمة الواحدة، ودعوة الأقلام المعتدلة المتنورة لدراسة وتحقيق هذه الكتب في ضوء صحيح النقول التي تقتضي عادة الإنصاف والحق.

□ □ □

مؤتمر: إشكالات العمل الإسلامي في البحرين

أقامت جمعية التوعية الإسلامية البحرينية، مؤتمر (إشكالات العمل الإسلامي في البحرين) في الفترة ما بين ٤ إلى ٦ من شهر مايو لعام ٢٠٠٥م، الموافق ٢٦ إلى ٢٨ من شهر ربيع الأول لعام ١٤٢٦هـ، باستضافة لآية الله الشيخ محمد مهدي الآصفي، و مشاركة عدد من العلماء والمفكرين من داخل البحرين.

وقائع الليلة الأولى

افتتاحية الشيخ سعيد النوري

افتتح رئيس جمعية التوعية الإسلامية

سماحة الشيخ سعيد النوري مؤتمر إشكالات العمل الإسلامي بكلمة حول ضرورة البناء القيمي والإداري لدى المسلمين وذكر أن العملية الإدارية السليمة تخطيطا وتنظيما ومتابعة جماعية، فالأفراد المنتمين للرسالة المشتركة، يقومون بالعملية الإدارية بصورة جماعية مشتركة، ولذلك فان العملية الإدارية السليمة توحد توجههم القيمي العام وتعمق علاقاتهم الاجتماعية، وتنظم جهودهم وطاقاتهم وإمكانياتهم وتنميها، وترسم لهم طريقا واضحا للحاضر والمستقبل، فتبعث فيهم نور الأمل والتفاؤل.

افتتاحية للشيخ عيسى أحمد قاسم:

سلّط الشيخ عيسى قاسم في كلمته الضوء على المعاناة التي يعانيها العالم الإسلامي اليوم، فالعمل الإسلامي اليوم دعوةً وعلماً وتعليماً وتربية. وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر يعاني من تخلفات واضحة كبيرة يجعله مهزوماً في أكثر من موقع أمام الهجمة الحضارية الجاهلية المعادية الشرسة، وقاصراً في ساحات كثيرة عن مقاومتها.

وللعمل الإسلامي معاناته على مستوى الأعداد البشرية المطلوبة، والإمكانات المادية الكافية، والكفاءات القادرة، والخبرات الناضجة. ويوجد تخلف على مستوى وعي المسئولية والإحساس بها، والروح المعطاءة المضحية، وأخلاقية العمل الاجتماعي، والإدارة والتخطيط، والتنسيق بين الأدوار، والتكامل بين الأنشطة إلى كثير من التخلفات).

وقد أولى قاسم المسألة الإدارية أهمية في كلمته وقال أن الإدارة إطلاق طاقات عديدة بناءة مختلفة وتفجير لها، ووضع لكفاءات متعددة ومتنوعة في نسق واحد مرسوم في ضوء خطة عقلية واحدة توظف هذه الكفاءات من أجل هدف واحد تبصر عين المركز الإداري، ويعيه سمعه ويقترب منه خطوة عن طريق هذه الكفاءات المتكاملة التي يُسند بفضل التنسيق بعضها بعضاً، ويمهد بعضها لبعض وتؤثر مجتمعة في تحقيق المطلوب).

وقد كانت للشيخ حسين النجاتي افتتاحية ثالثة لليلة الأولى أيضاً.

الورقة الأولى: جاءت تحت عنوان (أهمية القيادة العلمائية في العمل الإسلامي) للشيخ محمد مهدي الآصفي.

الورقة الثانية: (منهجية التنظيم والمتابعة في العمل الإسلامي) للدكتور عبد علي محمد حسن، ويقصد بالمنهجية في هذه الورقة طرق التفكير التي تنتهجها الجماعة (المؤسسة)، والرموز القيادية، والقواعد الجماهيرية الموالية، في عمليات اتخاذ القرار، وآليات التنفيذ التي تعتمدها في الوصول إلى الأهداف).

ويحدد إشكاليات العمل الإسلامي في البحرين في إشكالية في الرؤية نتيجة التغييب الطويل عن الساحة، و القصور في قراءة الواقع، والقصور في تقدير المواقف المؤيدة والمعارضة، والقصور في تحديد الأهداف الواقعية للحركة الإسلامية، و تضييع الفرص الذهبية التي تمنحها إياها الظروف

العالمية.

وقائع الليلة الثانية

كلمة افتتاحية للسيد عبد الله الغريفي:

أكد الغريفي في افتتاحيته على احترامه للطاقات المشاركة، و نوّه على أن هذه الأوراق لابد أن تتعرّض للمحاورة والنقد للاستفادة منها بأفضل صورة، وحول موضوع المؤتمر قال «تبدو مسألة التعاطي مع موضوع (العمل الإسلامي في صياغاته وإشكالاته) مسألة صعبة وشائكة، تحتاج إلى جهد كبير، وإلى صبر كبير، وإلى وعي كبير، وإلى إنصاف كبير».

الورقة الثالثة: بعنوان (العمل الإسلامي بين المركزية واللامركزية في واقع البحرين) سرد السيد حيدر الستري موضوع المركزية وإشكالاته التي تعود على المجتمع من الاستبداد والتفرد بالرأي وحصر السلطة في الفرد أو الحزب الواحد، ممثلاً بتجربة الإتحاد السوفيتي السابق في هذا المجال، ودعى إلى مزيد من المشاركة، واعتبر أن الفساد الإداري ظاهرة من ظواهر المركزية الإدارية، لذلك فينبغي إعادة الهيكلة الإدارية بين فترة وأخرى، وتقليص درو الدولة في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية، و زيادة الشفافية في عملية اتخاذ القرار وانفتاح أوسع مع الجماهير.

الورقة الرابعة: تحت عنوان (الحوزات العلمية بين التطوير وتلبية حاجات المجتمع) للآصفي

الورقة الخامسة: تحت عنوان (إدارة التعدد) حيث طرح السيد كامل الهاشمي ورقته في المؤتمر، وبيّن فيه أطر الاختلاف ووجوهه في الواقعي الخارجي، وهي ثلاثة وجوه، ألأول: أن يكون الاختلاف كدائرتين متطابقتين، وتكوت إحداهما أشمل من الأخرى، كما هي علاقية الإسلام والإيمان، حيث أن الأول يستوعب الثاني، والوجه الثاني: أن يكون على هيئة الدائرتين المتداخلتين، كما هي العلاقة بين المسلمين والمشركين في الكلمة السواء، أما الوجه الثالث فهو على شكل دائرتين متباينتين لا تشتركان في أية مساحة، كما هو حال العدو ..

وأكد على أن (من أجل الخروج من أجواء المماحكات العقيدية والتباينات التنظيرية التي لا تنتهي ولا تتلاشى ليس أمام عالمنا الإسلامي من خيار إلا أن يتحرك باتجاه إنجاز مشروع وحدوي، يعطي الأولوية للعمل والممارسة على حساب الجدل والمماحكة، وهو ما نعتقد أنه يتناسق مع الغاية التي خلق من أجلها الإنسان في هذه الحياة الدنيا).

وبحث الهاشمي مسألة رأي الأكثرية م الناحية العملية والإدارية وقال (إن الرجوع إلى خيارات الأكثرية يشكل مرجعية حسم عملي، لا مناص لنا من التوافق عليها، إسلاميين كنا أم علمانيين، ودينيين كنا أم لا دينيين، وذلك لسبب بسيط للغاية، وهو أنه لا توجد بين البشر مرجعية حسم عملية غير مرجعية الأخذ برأي الأكثرية، في ظل

تباينات الرؤى والمواقف، وتضاربات العقائد والأفكار، وفي الوقت الذي يمكننا أن نتفهم طبيعة الإشكالية التي يثيرها الإسلاميون في مواجهة الأخذ برأي الأكثرية، إلا أننا نعتقد أن اختلال النظم العام المترتب على مخالفة رأي الأكثرية في المسائل التنظيمة والعملية هو أشدّ فساداً من مسايرة رأي الأكثرية فيها، حتى لو كان مجانباً للصواب بحسب المعايير المعتمدة عند الآخرين ممن يمثلون الأقلية).

الورقة السادسة:

بعنوان (إدارة الاختلاف) تناول فيها الشيخ محمد علي المحفوظ الفرق بين التعدد كمعنى في اللغة والتعددية كمصطلح، و تناول الفرق بين الخلاف والاختلاف، وذكر أن الهوى يشكل سبباً من أسباب الخلاف (والأهواء الضالة تترك آثاراً سلبية كبيرة على نمط تفكير الإنسان فتسوقه إلى الدخول في الخلاف والاختلافات بعيداً عن الحقيقة والقبول بالحق. وقد يتحول الهوى إلى إله يعبد من دون الله عند البعض فيتمحور حول آرائه وقناعاته).

وبيّن أن الخروج من دائرة الخلافات البشرية يمكن من خلال التشجيع على الحوار فإنه يمكن للحوار أن يلعب دوراً حيوياً في خفض الكثير من مثيرات الخلاف والاختلاف. لقد خلق الله سبحانه الكون على أساس الحوار من أجل الفهم والتقارب بين الكائنات والمخلوقات وجعله وسيلة للتواصل على مر الأزمنة لكي يتواصل الفهم البشري ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

كما أن العمل الجمعي، و الاعتراف بالآخر، والقبول بالحق، من الأبواب التي تساهم في علاج الخلافات.

وقائع الليلة الثالثة

الورقة السابعة: (دور الاستثمار في تنمية العمل الإسلامي) الدكتور حسين المهدي.

لقد سلّط المهدي في ورقته على إمكانية تحويل الموارد المالية -مهما صغرت وشحت- إلى مشاريع استثمارية استراتيجية تدفع بالعمل الإسلامي إلى الأمام بما ينفع الجميع ومن الوصول إلى ذلك طرح وقته في مجموعة من المحاور هي:

١- تمهيد ومقدمة عامة
٢- الاقتصاد الإسلامي
٣- مفهوم الاستثمار ومصادره وفوائده
٤- الاستثمار في الإسلام.. بنك الجزيرة مثالاً
٥- كيفية الاستثمار وسبله
٦- سبب ضعف الاستثمار وآثاره السلبية في العمل الإسلامي
٧- خلاصات وتوصيات

الورقة الثامنة: (تمويل العمل الإسلامي) الدكتور جعفر الصائغ

«إن توفير المال هو من الأمور الأساسية التي لا يمكن للأمة أن تتقدم أو تزدهر بدونها، بالمال يمكن تحقيق الازدهار والنمو للمجتمع، وبالمال قامت وتأسست الحضارات والدول والكيانات. ففي الإسلام نرى أن الرسول الأعظم عليه الصلاة والسلام وبأموال خديجة عليها السلام استطاع

أن ينشر الدعوة ويواجه الأعداء، فيقول الرسول الأعظم ﷺ: «لولا سيف علي ومال خديجة لما قام الإسلام»،».

وبعد دراسة منابع المال في الرؤية الإسلامية كالزكاة والخمس والوقف والاشتراك والتبرع وغيرها بصورة وسّعة، خلص إلى مجموعة توصيات، منها:

١- ابتكار وسائل أو آليات تحفيزية جديدة تشجع المؤسسات الخاصة على دعم الأنشطة والمشاريع الإسلامية والخيرية وتعزز الثقة بين مؤسسات القطاع الخاص ومؤسسات العمل الإسلامي.

٢- ضرورة تنويع مصادر الدخل للمؤسسات الإسلامية.

٣- تأهيل الكوادر الإدارية والاستثمارية في مجال العمل الإسلامي لتكون قادرة على إدارة واستثمار الأموال الخيرية).

الورقة التاسعة: تحت عنوان (أهمية التخصص في العمل الإسلامي) للآصفي.

البيان الختامي

جاء في البيان الختامي للمؤتمر عدّة توصيات وهي كالتالي:

أولاً: توصي إدارة المؤتمر بتخصيص منتدى الوحدة والثقافة الإسلاميةِ بصورة سنوية للحوار والنقاش حول الشئون المختلفة للعمل الإسلامي في البحرين.

ثانياً: تدعو أمانة المؤتمر لتكثيف الحوارات والمنتديات النقاشية حول شئون العمل الإسلامي بهدف تعميم ثقافة النقد والمراجعة والتسامح الاجتماعي والاستفادة من مختلف الآراء والطاقات..

ثالثاً: قررت أمانة المؤتمر -وبالتنسيق مع إدارة الجمعية - تشكيل لجنة بمتابعة تأسيس المركز الإسلامي للتنمية الإدارية والذي يعنى بالأمور التالية:

١- تجميع الطاقات الإدارية والأكاديمية وتوجيهها لخدمة التنمية الإدارية للعمل الإسلامي.

٢- محاولة التأصيل الفكري والشرعي للثقافة والممارسة الإدارية من خلال الإصدارات والفعاليات المختلفة.

٣- تأسيس مكتبة متخصصة بأهم وأرقى الدراسات الإدارية.

٤- تنظيم الدورات الإدارية المتخصصة لتأهيل العلماء والكوادر الرسالية.

٥- طرح استراتيجيات إدارية في الشئون الاجتماعية والمالية المتصلة بالعمل الإسلامي.

□ □ □

كلمة في الختام

إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ

تبرز إساءة الصحيفة الدنماركية للرسول الأكرمﷺ حقيقة العقلية الغربية ليس تجاه الرسولﷺ فحسب بل تجاه وحي الله النازل على كل الأنبياء الذين بشروا بخاتم الرسل، كما تبرز حقيقة التسامح ومعنى الحرية التي يقصدون.

وفي الوقت الذي نستنكر ما قامت به الصحيفة الدنماركية، إلا أننا نتساءل عن حقيقة علاقتنا نحن المسلمين بخاتم الرسل ﷺ. فهل يقدّر المسلمون الجهود التي قام بها الرسول الأكرمﷺ لإخراج هذه الأمة من فخ التخلف والتبعية والجهل والعصبية؟

أليس التعصب والإرهاب وقتل الأبرياء مناقض لسنة الرسولﷺ ؟ أليس عدم اتباع من أمر باتباعهم حتى جعلهم سفن النجاة لهذه الأمة سخرية برسول اللهﷺ ؟ أليس جعل يوم مقتل أحب الناس على قلب الرسولﷺ يوم فرح وعيد سخرية برسول اللهﷺ ؟. لابد لنا أن نراجع أنفسنا في المعنى الحقيقي لمفاهيمنا وقيمنا وسلوكنا حتى لا نكون في خانة من يسخر برسول اللهﷺ ، لإننا قد نساهم في تشويه صورة نبي الإسلام في العقلية الغربية عندما نمارس سلوكاً متخلفاً في التعامل مع الكثير من قضايانا المعاصرة، وكي نصلح تلك الصورة علينا أن نبني إنساناً مُسلماً ومسلِّماً بقيم القرآن، وعندما تكون صورة المسلم تعكس حضارية الإسلام فإن الغرب سوف يتحول إلى الإسلام ويصبح من المدافعين عن نبي اللهﷺ .

لابد أن نستفيد من هذه الحادثة في تطوير عقلية الأمة وتكريس قيم حضارية، كما لابد أن نتخذ موقفاً واعياً يعكس فهمنا ورسالتنا، ونلخص هذا الموقف في البنود التالية:

١- تجريم كل من يسيء لرسولنا الأكرمﷺ .
٢- تعريف الغرب بعظمة الرسولﷺ ومكانته وأخلاقياته ورسالته.
٣- دعوة الفاتيكان للاعتراف بالإسلام وبالنبي الأكرمﷺ .
٤- تكريس مفاهيم مسؤولة للحرية وحق التعبير عن الرأي.
٥- إصلاح شخصية المسلم من خلال تعميق المفاهيم الأخلاقية والحضارية.

■■ آمال حسين

No. 36 16th Year- Summer 2005AD / 1426HG.

36

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 العظمى محمد أمين زين الدين
- العلامة محمد الجواد الجزائري
- آية الله هادي المدرسي
- آية الله محمد رضا الشيرازي
- آية الله حيدر علوي نجاد
- معتصم سيد أحمد
- محمد تهامي دكير
- علي آل موسى
- محمد العليوات
- زكريا داوود
- إبراهيم جواد
- ناصر جاروف
- باسم البحراني
- آمال حسين