

المقدمة:

ليس هذا الكتاب إلا استجابة لكثيرٍ من الإشكاليات والقضايا التي طُرحت وتُطرح في مجتمعاتنا وعالمنا العربي والإسلامي، والتي ترتبط بالتكفير والمذهبية والعيش المشترك والرافضة والشيعية-فويبا، وغيرها من الإشكاليات والقضايا، حيث لا يستطيع أي امرئ يشعر بشيء من المسؤولية تجاه دينه ومجتمعه وأمّته، إلا أن يسهم في مواجهة تلك الموجة من جنون التكفير والعصبية والإجرام الذي انبعث من دوارس القبور.

إنّ الأزمة التي تعيشها مجتمعاتنا وأمّتنا قد كشفت عن نقاط الضعف وموارد الخلل الذي يعشعش في ثقافتها، والعديد من قناعاتها التي تنسب كذباً إلى الدين، والتي هي بالمناسبة موارد خلل بنيوي، وليس خللاً سطحياً أو موضعياً.

ومن هنا نستطيع القول بأن تلك الأزمة قد فضحت كل المستور من ذلك التراث الديني المشوّه، والثقافة الهجينة بل الدخيلة، والتي تُنسب زوراً وبهتاناً إلى الكتاب والسنة الصحيحة، وهما ليسا من الكتاب والسنة بشيء.

وسيكون من الحكمة بمكان أن تحول تلك الأزمة إلى فرصة، بأن نعد إلى علاج كل الأسباب، والعوامل التي تدعو إلى التخلف، والرجعية، والجاهلية، والعصبية، والإجرام.. ولو كانت باسم الدين والإسلام. ستكون مسؤولية كبيرة جداً وتاريخية على الجميع دون استثناء، وخصوصاً علماء الدين، بأن يعمدوا بكل شجاعة وحكمة إلى المبادرة لمشروع شامل وجذري، وبنيوي، ونقدي، ومنهجي، لا يقف عند أي قداسة مصطنعة، أو تابوهات مزيفة، أو حدود يُراد لها أن تعيق حركة العقل وفعالية النقد والتجديد.

إنها فرصة تاريخية للأمة - كل الأمة - لتعيد بناء فكرها وثقافتها وتراثها... وخصوصاً عندما بان لها كل ذلك العفن الثقافي، والتخلف الفكري، وكل تلك المفاهيم الجاهلية والظلامية، التي ألّبت - للأسف - لباس الدين وثوب الإسلام؛ وعملت عليها أكثر من سلطة في التاريخ الإسلامي، حتى أوصلتنا إلى ما نحن فيه، والفتن التي نعيش.

إنّ ما بأيدينا في هذا الكتاب، هو إسهام في ذاك المشروع الذي ذكرنا، بقدر ما أسعفنا الجهد واتّسع لنا الوقت؛ لم يُرد لهذا الكتاب أن يكون مرافعة مذهبية، أو معالجات وضعية، بمقدار ما أُريد له أن يكون تصحيحاً لمنهج في التفكير، وطريقة في المقاربة، وإفاناً إلى العديد من موارد الخلل في البيئة الفكرية والثقافية التي أقحمت في العقل الديني؛ ووطرحاً لطرق العلاج المفترضة.

هذا الكتاب هو مجموعة بحوث ومقالات، نشرت في العديد من الصحف والمجلات الفكرية المحلية وغير المحلية، وفي أوقات متباعدة، حيث كان الدافع إلى كلّ منها، هو طبيعة المواضيع والإشكاليات المثارة في أي من أزمت الفتنة، وتبعاً لمقتضيات النقد والتصحيح، وضرورات البيان، حيث كان اللافت مستوى الجهل والتشويه والتضليل، مع أننا نعيش في زمن تكنولوجيا المعلومات والتواصل.

ومن أجل توفير الفرصة بشكل أوسع، للاطلاع على مجمل ما كُتب ونُشر في هذا الجهد العلمي، عملنا على ضم تلك البحوث والمقالات بين دفتي هذا الكتاب، لتخرج بهذه الحلة تحت عنوان إشكاليات المذهبية والتكفير والرافضة، عسى أن يسهم في توضيح ما التّبس على كثيرين، أو خفي على غير ذي علم، أو تنبيه من وقع فريسة جاهلية أو عصبية.

أخيراً، أسأل الله تعالى، أن يجعل هذا الكتاب في صحيفة أعمالنا، وأن يسطره ذخراً ليوم
فقرنا وفاقتنا، وأن يكون سبب خلاص، لكثير ممّن وقع في شرك التكفيريين وعصبيّتهم،
أو تأثّر بشيءٍ من قولهم.

ولا أنسى أن أهدى كتابي هذا إلى رسول الله محمد^ص، الذي يتفطر قلبه ألماً وحرزاً على
أمّته، التي أرادها الله تعالى أن تكون خير أمة، فإذا بها ترجع القهقري وتقلب على
الأعقاب، بعد أن أدّى ما عليه، وبلّغ ما أنزل إليه؛ وتمّ الدين وكملت النعمة.

محمد شقير

بيروت

2015/1/22م

الفصل الأول:

ظاهرة التكفير: الأسباب والعلاجات

1. الوحدة الإسلامية والمنطق التكفيري:

تكثر في مناسبات مختلفة الدعوات إلى جملة من المفاهيم والأفكار، التي تخدم التعايش المشترك والإيجابي بين مختلف الطوائف الإسلامية، وخصوصاً السنة والشيعة، تحت عناوين الوحدة الإسلامية والحوار الإسلامي - الإسلامي وغير ذلك من العناوين.

وعلى أهمية هذه الدعوات والأعمال التي تقام على هامشها - وخصوصاً في تلك المناسبات الدينية - من ندوات ومحاضرات وحلقات تلفزيونية، إلا أنّ كل ذلك يبقى قاصراً، ما لم يُعتمد إلى إعادة النظر في التراث التقريفي بين مختلف الطوائف الإسلامية، أي ذلك التراث الذي تشكل في ظروف تاريخية معينة، اتسمت بنوع من التحالف المصلحي بين السلطة وبعض الفقهاء، ما أدى إلى إنتاج مجموعة من الفتاوى ما زالت تقف مانعاً صلباً، يحول دون تحقيق الغايات الوجدوية لدعاة الوحدة والوفاق بين المسلمين.

إنّ تفعيل قيم الحوار والوحدة والتآلف بين المسلمين هو أمر ضروري ولا بد منه، لكن الحريصين على هذا الهدف عليهم أن يقفوا عند العوامل الأساسية التي تعمل بقوة بين الفترة والأخرى على تهديد العمل الوجدوي والعيش الإسلامي المشترك، والتي تجهد لزرع الفتنة بين أبناء المجتمع الإسلامي الواحد غير آبهة بالنتائج التدميرية التي قد تجرّها هذه الأعمال على جميع المسلمين، ومدركة أو غير مدركة أن أعظم خدمة مجانية يمكن أن تقدم للاحتلال الأجنبي والمشروع الصهيوني هو زرع الفتنة بين المسلمين، وتبديد جهودهم فيما بينهم، لتكون النتيجة صرف الجهود والطاقات عن مقاومة الاحتلال ومجابهة المشروع الصهيوني.

إن الخلل المنهجي الذي يقع فيه هؤلاء (أصحاب المنطق التكفيري) إنهم يتعاملون مع فتاوى ظرفية - بل سياسية بامتياز - باعتبار كونها نصوصاً مقدسة، تغنيهم عن العودة إلى كتاب الله وسنة نبيه، لتصبح هذه الفتاوى بمثابة البرنامج العملي الذي يرفد حركة هؤلاء ويوجهها ويحدد مسارها.

إن ما يؤدي إليه هذا التعامل المبني على هذه المنهجية هو خلق أي محاولة تهدف إلى ممارسة فهم اجتهادي من الكتاب والسنة، يتجاوز تلك المنظومة الفتوائية، وما اشتملت عليه من منحنى تكفيري ونزعة احتكارية للدين والإسلام، ومنطق صدامي، لا يعطي أي فرصة للحوار الهادف إلى فهم الآخر كما هو الآخر، وكما يحكي عن نفسه، لا كما ينطق عنه الآخرون من الذين لا ينتمون إلى فكره ومفاهيمه ومذهبه؛ كما يفضي إلى الجمود على مجموعة من الفتاوى التي تخضع لعوامل ظرفية معينة، وما يؤدي إليه ذلك من هجر للكتاب والسنة، وانفصام عن الواقع، وانغلاق تام على ذهنية جامدة يصعب التعامل معها.

وأي عمل يهدف إلى تفعيل قيم الوحدة الإسلامية، لن يكون منتجاً بالمستوى المطلوب، ما لم يعمد إلى تعطيل فتاوى التكفير عن التسبب بأعمال ومواقف تضر الوحدة بين المسلمين، وتشتت كلمتهم؛ وعليه فإن أي مشروع توحيدى يجب أن يعمد إلى نقد التراث التكفيري، وشل حركته في المجتمع، وإلا فما دام هذا التراث موجوداً وينظر إليه بعين القداسة، سوف يبقى من يعمل على اجتراره وتحويله إلى قنابل تفتك بالمسلمين، وتدفع باتجاه تقايل إسلامي - إسلامي، وليخدم المشاريع الاحتلالية أراد ذلك أم لم يرد. واعتقد أن الحل يكمن في تطوير آليات الاجتهاد لدى جميع المذاهب الإسلامية، بما يدفع نحو تجاوز أي إرث فقهي يخالف الثوابت الإسلامية في ما يتصل بالتعايش

الإسلامي-الإسلامي، وتقديم رؤية إسلامية تركز على المشتركات بين مختلف المذاهب الإسلامية، وتعمل على بلورة رؤية حقوقية إسلامية قائمة على أساس تلك المشتركات بين جميع المذاهب.

إن كل ما تقدم يستدعي جملة من الأمور:

- أولاً: تكثيف الحوار الإسلامي - الإسلامي، شرط أن يكون هذا الحوار حواراً جاداً وموضوعياً وهادفاً نحو فهم كل طرف للآخر، بما يزيل الكثير من سوء الفهم والالتباس على مستوى العلاقة الإسلامية - الإسلامية، ويقطع الطريق على ما من يريد زرع الفتنة بين المسلمين، وهدر الدم الإسلامي بأيدٍ إسلامية.
- ثانياً: المبادرة إلى نقد التراث التكفيري، بما يشل قدرته عن أن يكون مصدراً لفتاوى التكفير والتفريق بين المسلمين.
- ثالثاً: العمل على التركيز على المشتركات بين المسلمين، والتنبيه على الأخطار المحدقة بهم وأهمية توحدهم، وتقديم رؤية حقوقية مبنية على ذلك المشترك.
- رابعاً: العمل على تحويل قيم الوحدة والحوار إلى ثقافة حية، فلا يقتصر العمل عليها على مناسبات محدودة.
- خامساً: مواجهة أي عمل يهدف إلى إنكفاء العصبية المذهبية، وإشاعة أجواء التباعد بين المسلمين، وبث التفرقة بينهم.

II. ظاهرة التكفير: عوامل النشأة وطرق العلاج:

إن ظاهرة التكفير المنفلت، واحدة من أخطر الظواهر التي تعاني منها أمتنا الإسلامية، والتي ساهمت إلى حد بعيد في إضعاف عرى الوحدة بين المسلمين، والتي كانت السبب في تمزيق المجتمعات الإسلامية وإحلال التنازع فيها بدل التعاون، والفرقة بدل الوحدة⁽¹⁾.

ولذا، كان من الأهمية بمكان الوقوف عند هذه الظاهرة لاستجلاء أسبابها والعوامل التي ساهمت في نشوئها، باعتبار أنه لا يمكن تقديم أية رؤية لعلاج هذه الظاهرة، إذا لم تكن لدينا المعرفة الكاملة والصحيحة بتلك الأسباب، لأن أية عملية علاج للظاهرة لن تكون مجدية، إذا لم تركز جهودها على الأسباب التي أدت إليها، فعلاج الظاهرة جذرياً يكمن في علاج أسبابها التي انتجتها، وأي علاج لأعراضها - رغم أهميته - فهو لن يستأصلها من أساسها وجذورها؛ ومن هنا كانت ضرورة التركيز على الأسباب التي أدت إلى استيلاء ظاهرة التكفير المنفلت، وذلك كمقدمة لتقديم رؤية علاجية لها.

يُجمل الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي أسباب التكفير في العصر الحاضر بما

يلي:

1. **الاضطهاد السياسي:** حيث يتناول تاريخ الاضطهاد السياسي الذي عانى منه المسلمون وصولاً إلى عصرنا الحالي، حيث نتج عن ذلك الميل إلى تكفير الحكام ورجال الدولة وأهل السلطة.

1- أنظر: الوحدة الإسلامية في فكر الإمام الخميني، إعداد مركز الإمام الخميني، نشر جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، 2007م، ط1، صص 14-18.

2. **فقدان الثقة بالعلماء الرسميين:** أي علماء البلاط وفقهاء السلاطين الذين اتخذوا من علمهم مطية للتزلف إلى السلطان ونيل ما لديه من حطام، فكانت النتيجة أن فقدت الثقة بهؤلاء العلماء وانعدم تأثيرهم في أبناء الأمة، وهذا ما استدعى إقبال أبناء الأمة بأنفسهم على القرآن والسنة متجاوزين أولئك العلماء، مع ما لذلك من محاذير سوف نتضح فيما يلي.

3. **محاولة أخذ الأحكام من القرآن مباشرة:** حيث إن فهم القرآن الكريم فهماً صحيحاً غير مغلوطن، يحتاج إلى المعرفة بجملته من العلوم ذات الصلة وإلى توفر الإستعداد العلمي الخاص، وإلا سوف يكون الاستنباط والفهم غير موافق لمراد القرآن الكريم، وخصوصاً إذا ما تناول ذلك الفهم قضايا خطيرة مثل قضية الإيمان والكفر، وما يمكن أن يترتب عليها من تكفير لشرائح كبيرة من المسلمين وعامة الناس، بل والخوض في دمائهم وأموالهم وأعراضهم.

4. **الخلط بين الكفر الأصغر والكفر الأكبر:** حيث إن لفظ الكفر قد ورد كثيراً في القرآن الكريم والسنة، ولكنه لم يأت دائماً بمعنى الخروج من الإسلام، وهو الكفر الأكبر، بل أتى أيضاً بمعنى كفر النعم مثلاً وهو من الكفر الأصغر، ولذا، فإن الخلط بين هذين الكفرين يؤدي إلى التوسع في دائرة الكفر وبالتالي استسهاله، ويقود إلى الخطأ في إطلاق حكم الكفر الأكبر على كثير من المسلمين، لينتهي الأمر إلى ارتكاب أعمال تنافي الدين وصريح القرآن والسنة.

5. **التعلق ببعض ما قاله سيد قطب والمودودي:** إذ إن بعض ما جاء في كتابات هذين الرجلين يفهم منه إخراج الكثير من المسلمين من الإسلام والحكم بكفرهم. ولذا، لا بدّ من التوقف عند العديد ممّا قاله هذان الرجلان والتأمل فيه ملياً، ومحاولة عرضه على

الكتاب والسنة، حتى إذا تبين خطؤه فينبغي رده وعدم القبول به، والخطأ في الفهم ليس عزيزاً على علماء الأمة ومفكريها⁽²⁾.

وهنا لا بدّ من مناقشة تلك الأسباب لمعرفة إلى أي مدى تساهم في قضية التكفير، أو إذا كان من ملاحظة أو نقد يمكن أن يوجّه إليها.

فيما يرتبط بالإضطهاد السياسي يمكن القول إنه وإن شكّل في بعض المجتمعات الإسلامية عاملاً مساعداً في إنتاج ظاهرة التكفير، لكنه لم يعطِ النتيجة نفسها في مجتمعات إسلامية أخرى؛ بل حتى في تلك المجتمعات نفسها التي استولدت ظاهرة التكفير، نجد أن جماعات وفئات أخرى لم تنزلق إلى قضية التكفير رغم وقوعها تحت وطأة الإضطهاد والقمع السياسيين؛ وهو ما يدل على أن الإضطهاد السياسي ليس سبباً رئيسياً في إنتاج ظاهرة التكفير، وإن كانت جميع أشكال الإضطهاد أو القمع السياسيين تستولد كبتاً واحتقاناً اجتماعياً ونفسياً وسياسياً... قد ينفجر عنفاً دينياً أو غير ديني. لكنه في أحيان عديدة قد يتوسل البعض بالديني لتبرير العنف الذي يقوم به وشرعنته.

أما فقدان الثقة بالعلماء الرسميين، فيمكن القول إن هذا الأمر قد يصحّ فيما لو كان جميع العلماء الرسميين على درجة عالية من الوعي والورع الدينيين. لكن ماذا لو كان بعض هؤلاء العلماء ممن ينزلق إلى ممارسة شكل أو آخر من التكفير ولو المستتر منه، وليس بالضرورة أن يمارس هذا التكفير تجاه الحكّام وأرباب الدولة، بل قد يمارس تجاه فئات أخرى من المسلمين، وخصوصاً إذا ما كانت الصراعات السياسية تدفع بأولئك الحكّام إلى استنابات جميع ألوان العصبية والتي منها المذهبية، فيصبح والحال هذه أولئك العلماء الرسميين إحدى أهم أدوات الصراع السياسي، وخصوصاً أن الحكّام هم

2- التكفير: جذوره، أسبابه، مبرراته، دار المنارة، جدة، 1992م، ط3، صص 45 - 141.

أولياء نعمتهم، وأن أرزاقهم - كما يعتقدون - بيدهم، وهذا ما نلاحظه في العديد من الأنظمة، حيث تحوّل العالم فيها إلى صوت للفتنة ومستتهض للعصبية، ينطق بها ما كان للسلطان غرض بها، حتى إذا بدّل غرضه تغيّر منطقه⁽³⁾.

وفيما يرتبط بأخذ الأحكام من القرآن مباشرةً، فلا بدّ من القول إنّ إشكالية الفهم للنص الديني لا تكمن فقط في القرآن الكريم، بل تشمل أيضاً السنّة، لأنّ من يتوسّع في التكفير لا يستند فيما يذهب إليه إلى القرآن الكريم فقط، بل هو يستند أيضاً إلى السنّة ويعتمد على العديد من الروايات ذات الصلة، والتي يقدّم لها تفسيراً ينسجم مع ما يراه من التوسّع في التكفير. صحيح أن الفهم الصحيح للقرآن الكريم يحتاج إلى زاد وافر من العلوم والمقدّمات ذات الصلة، لكن الأمر نفسه ينطبق فيما يرتبط بالسنّة، وإنّ من يمارس نوعاً من التعسف في تفسير القرآن الكريم، يمارس الأمر نفسه فيما يرتبط بالسنّة، وبالتالي لا فرق بين القرآن الكريم والسنّة فيما يرتبط بإشكالية التوسّع في التكفير واستسهاله.

ويرجع الشيخ القرضاوي أسباب ظهور تيار التكفير إلى ما يلي:

1. انتشار الكفر والردة الحقيقية جهراً في مجتمعاتنا، وممارستهم للكفر والردة بكل

جرأة واستخدام وسائل الإعلام في نشر الكفر دون زاجر من أحد.

2. التساهل الذي يبديه بعض العلماء مع هؤلاء الكفرة، وعدّهم في المسلمين، مع أنهم

خارجون عن الإسلام.

3. ممارسة الإضطهاد لحاملي الفكر الإسلامي والتضييق عليهم.

3- مقالات على طريق الوحدة الإسلامية، إعداد جمعية علماء البقاع، دار المحجّة البيضاء، بيروت، 2008م، ط1، ص 289.

4. عدم تعمق العديد من الشباب - ممن يمارس التكفير - بالإسلام، وقلة معرفتهم فيه وفي فقهه وأصوله وعلومه⁽⁴⁾.

وفي مقام مناقشة هذه الأسباب، لا بدّ من القول:

- أولاً: فيما يرتبط بانتشار الكفر والردة الحقيقية في مجتمعاتنا الإسلامية، فهو ما سوف يؤدي تلقائياً إلى تصنيف كل من كفر أو ارتدّ في خانة الكفر والردة، ولكن الكفر الذي تنطبق عليه ضوابط الشرع وقواعد الدين مجاله محدود جداً، مقارنةً مع ما يذهب إليه دعاة التكفير أو التكفيريون، ولذا سوف يكون من يصنّف في دائرة الكفر - بناءً على تلك الضوابط والقواعد - قليل جداً مقارنةً مع ما يذهب إليه أولئك، وهذا المستوى لا يبرز ظهور تيار من التكفير الذي يمارس تجاه الكثير من المسلمين، ويخرج الكثير من المجتمعات الإسلامية ومذاهب إسلامية بأكملها من الإسلام.

ولذا، فإنّ تحوّل التكفير إلى تيار يجرف في وصوله الكثير من المسلمين والمجتمعات الإسلامية يكمن بشكل أساس في أسباب أخرى. وكون النص الإسلامي (القرآن والسنة) قد تحدّث عن الكفر، لا يبرز ظهور هذا التيار التكفيري الجارف، وتوسّعه غير المنضبط في التكفير، واستسهاله واستسهال ترتيب آثاره عليه.

- ثانياً: وفيما يرتبط بالسبب الثاني، يمكن القول إن التساهل الذي قد يبديه بعض من العلماء مع من يخرج من الإسلام ويرتدّ عنه ليلتحق بالكفر؛ نتيجته جعل

4- القرضاوي، يوسف، ظاهرة الغلو في التكفير، ص 18-19 (عن: الشيباني رضوان أحمد شمسان، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005م، ط1، ص242).

أولئك العلماء في دائرة النقد أو النصح أو غير ذلك؛ وليس أمراً ضرورياً ولازماً لذلك التساهل ان يتم التوسع في التكفير، والتقلّت من كثير من ضوابطه، بما يؤدي إلى إطلاق العنان لأحكام التكفير بحق الكثير من المسلمين وإخراجهم من ربة الدين.

- **ثالثاً:** وفي موضوع ممارسة الإضطهاد لحاملي الفكر الإسلامي، لا بدّ من القول إنه ليس أمراً ضرورياً أن يترتب عليه ظهور التكفير أو التوسع فيه واستسهاله، لأن هذا الإضطهاد قد يترتب عليه انفعالات نفسية أو ردّات فعل ما تدخل في إطار الدفاع عن النفس في مقابل هذه السلطة أو تلك، ومعاملتها بالمثل أو غير ذلك، لكنه لا يرتقي إلى درجة أن يكون مسبباً للتكفير ومولداً له؛ أي قد يكون هذا الإضطهاد الذي تمارسه السلطات تجاه الإسلاميين والتضييق عليهم عاملاً مساعداً على ظهور التكفير أو التوسع فيه، وليس سبباً منتجاً لظهوره وللتقلّت من قواعده وضوابطه.

- ويضيف د. رضوان الشيباني أسباباً أخرى لظهور تيار التكفير يمكن اختصارها بما يلي:

1. عدم وجود مرجعية دينية يمكن أن تكون محل قبول من جميع الأطراف والتيارات الإسلامية، وتكون مستقلة عن السلطة وتأثيرها عليها، ممّا يؤدي إلى الإنفلات في تفسير النصوص الدينية (القرآن والسنة)، وهو ما يقود إلى أكثر من فهم خاطيء، كما في موضوع التكفير.

2. غياب تيار الاعتدال في الحركات الإسلامية، حيث لا يجد لنفسه قبولاً، لا من قبل السلطة، ولا من قبل العديد من تلك الحركات الإسلامية نفسها.

3. غياب الشورى (الديمقراطية) وانقلاب بعض الحكّام عليها، ممّا حدا بتلك

الحركات الإسلامية إلى ممارسة العنف كخيار بديل عن الخيار الديمقراطي.

4. الوعود التي يطلقها الحكّام بتطبيق الشريعة الإسلامية، ثم نكثهم بهذه الوعود،

ممّا أدى إلى عدم الوثوق بهؤلاء الحكّام⁽⁵⁾.

وفي مقام مناقشة ما ذكره من أسباب، ينبغي القول:

- أولاً: فيما يرتبط بعدم وجود المرجعية الدينية الواحدة والمستقلة، فلا بدّ من

القول إن هذا الموضوع له أثر كبير فيما خصّ قضية التكفير والتوسّع فيه

والإنفلات من ضوابطه، لأن من شأن تلك المرجعية - فيما لو وجدت - أن

تكون بمستوى متقدّم من الزاد العلمي في العلوم الإسلامية والزيد الخلفي من

الورع والتقوى وغير ذلك، ممّا يجعل آراء تلك المرجعية أقرب إلى الصواب

وأبعد عن الخطأ؛ لكن يجب أن نعطف الكلام عندها إلى تلك المرجعية نفسها

والشروط التي يجب أن تتوفر فيها والمواصفات التي يجب أن تنطبق عليها،

حتى تكون أكثر قدرة على مقارنة النص الديني مقارنة صحيحة، وأقرب تعبيراً

عن فحوى ذلك النص دون أن تشتري به ثمناً قليلاً، أو تأخذها في الله لومة

لائم، وأبعد عن التأثير بأية كوامن أو خلفية ثقافية أو اجتماعية أو تاريخية..

تدفع باتجاه ممارسة أكثر من اسقاط على النص الديني، وخصوصاً في

موضوع العصبية الطائفية والمذهبية، ومحاولة تلبسها باللباس الديني والتعبير

عن نفسها من خلال التكفير وغيره.

5- م ن، ص 242 - 243.

- **ثانياً:** وفيما خصّ تيار الاعتدال في تلك الحركات، يجب أن نرى معيار ذلك الإعتدال، واين يتبدى؟ هل يتبدى في الموقف من الحكّام، ام المجتمعات المتجانسة مذهبياً، ام المختلفة مذهبياً أو طائفيّاً... ولذا، يجب أن نقف بداية عند مفهوم الاعتدال ومعاييره، لنملك أولاً الأدوات المعرفية لتقييم تلك الحركات الإسلامية وصلاحيّة دخولها في وصف الاعتدال أو عدمه؛ لنرى بعدها الفضاء الذي يظهر فيه ذلك الاعتدال.

ثم إن جُلّ ما يمكن أن يؤدي إليه تغييب تيار الاعتدال، هو الدفع باتجاه التشدّد سواءً على مستوى الممارسة أو اللغة أو المواقف.. وافساح المجال أكثر أمام التيارات المتشدّدة، مما يؤدي إلى إيجاد بيئة أكثر استعداداً لممارسة العنف سواءً على المستوى السياسي أو غير السياسي؛ وليس من الضروري أن يقود ذلك إلى ممارسة التكفير سواءً منه المذهبي أو السياسي أو الاجتماعي، باعتبار أن موضوع التكفير يرتبط أساساً بإشكالية فكرية وثقافية ومنهجية، نعم يمكن أن يكون تغييب تيار الاعتدال على مستوى مضاعفاته عاملاً مساعداً على ظهور التكفير وانتشاره.

- **ثالثاً:** وفي غياب الشورى (الديمقراطية) وانقلاب الحكّام عليها، لا بدّ من القول بدايةً، إنّّه توجد مفارقات عديدة بين الشورى والديمقراطية، وليساً مفهومين مترادفين. نعم ان انقلاب بعض الحكّام على نتائج الخيار الديموقراطي - فيما لو كان لصالح الحركات الإسلامية - قد يؤدي إلى سيادة العنف بين السلطة وتلك الحركات الإسلامية، وهذا ما حصل في العديد من الدول الإسلامية؛ لكن ليس من الضروري عندها أن تبادر تلك الحركات - كرد فعل على عدم

إعطائها السلطة - إلى ممارسة التكفير، لأنها قد تلجأ إلى العنف من أبواب أخرى غير التكفير، كأن يكون العنف - بنظرها - هو المدخل الوحيد للحصول على حق مزاولة السلطة أو غير ذلك، نعم قد تتحوّل ممارسة الإقصاء السياسي وغير السياسي لتلك الحركات إلى عامل مساعد، يدفع تلك الحركات إلى الوقوع في إشكالية التكفير، سواءً لتلك السلطة أو غيرها.

أما القول بأن ممارسة الإقصاء السياسي عن السلطة لتلك الحركات الإسلامية يؤدي بالضرورة إلى التكفير (أي أنه سبب مباشر وضروري للتكفير)؛ فهو كلام غير صحيح، ولا تساعد عليه الوقائع، حيث مورس أكثر من أقصاء سياسي تجاه بعض الحركات الإسلامية - رغم أن نتيجة العملية الديمقراطية كانت لصالحها - ولم تقع في إشكالية التكفير، ولذلك لا يمكن الارتقاء بموضوع الإقصاء السياسي إلى أبعد من كونه عاملاً مساعداً، فيما لو توفرت الأسباب الأساسية والحقيقية لاستتبات التكفير وظاهرته.

- رابعاً: أما في الوعود التي يطلقها الحكّام بتطبيق الشريعة الإسلامية، ثم ينكثون بتلك الوعود؛ فينبغي القول إن هذا لا يؤدي بالضرورة إلى التكفير وتحوّله إلى ظاهرة، وما نقصده هنا تلك الدائرة من التكفير التي ترتبط بالجانب الاعتقادي، وتخرج من الإسلام؛ نعم بناءً على توسعة أو سعة مفهوم الكفر يمكن أن ينطبق على هذا المورد أو غيره، لكن لا يكون المقصود به الكفر الاعتقادي، إنما يكون المقصود به متعلق آخر من متعلقات الكفر، وليس هو المقصود ببحثنا هذا.

- خامساً: نعم يمكن القول إن سوء تعامل السلطة مع الحركات الإسلامية، سواءً على مستوى الإضطهاد أو نكث الوعود في موضوع الشريعة وغيرها أو تهميش التيارات المعتدلة فيها؛ كل ذلك لا يمكن عدّه سبباً أساسياً ولازماً، يؤدي بالضرورة إلى جنوح تلك الحركات إلى ممارسة التكفير المنفلة واستخدامه كسلاح في مواجهة تلك السلطة، إن جلّ ما يؤدي إليه تعامل السلطات والحكومات مع الحركات الإسلامية هو أن يتحوّل هذا التعامل - والذي يختزن الكثير من الإضطهاد وعدم الإعتراف - إلى عامل مساعد بشكل أو آخر على الوقوع في إشكالية التكفير.

ولذلك نجد من الحركات الإسلامية من لم يقع في ذلك التكفير رغم ما لقيه من اضطهاد وتهميش، حتى أصبح محلاً للنقد أو الاتهام بأنه قصر في موضوع التكفير، وكان يجب أن يعمد إلى إخراج أولئك الحكّام من الملة إلى دائرة الكفر.

ومن هنا يحاول الشيخ القرضاوي تقديم دفاعه عن الأخوان المسلمين، الذين اتهموا بأنهم لا يسارعون إلى تكفير الحكّام الذين لا ينفذون شرع الله تعالى، ولا يحكمون بما أنزله الله تعالى؛ ويرى بأن الأخوان لهم أصول يرجعون إليها في تقييم الحكّام والحكم عليهم، وأنهم لا يخرجون عن هذه الأصول في تعاملهم مع أولئك الحكّام، والتي منها أنّ التكفير أمر خطير يترتب عليه جملة من الآثار الخطيرة، بأن يتم إخراجه من الإسلام ويفرق بينه وبين زوجه ويهدر دمه ويحل قتله، ولذلك لا يجوز التساهل في قضية التكفير وإطلاق الأحكام على عواهنها، دون الاعتماد على الأدلة القاطعة والبراهين الواضحة. ثم

يعضد ما قاله بما ذكره الأستاذ البنّا من عدم تكفير مسلم أقرّ بالشهادتين وعمل بمقتضاها برأي أو معصية. ويذكر أيضاً بأن التضييق في التكفير هو الإتجاه الذي يتبنّاه المحقّقون من علماء الأُمَّة من جميع مذاهبها⁽⁶⁾.
ويبدو ممّا تقدّم أنّ العديد من الأفكار التي طرحت حول أسباب التكفير حاولت مقارنة الموضوع - وبشكل أساسي- من زاوية علاقة الحركات الإسلامية بالسلطة أو الحكّام، لي طرح السؤال تالياً حول الأسباب، التي تدعو تلك الحركات إلى تكفير الحكّام أو المجتمع الذي تعيش فيه والذي يقبل بأولئك الحكّام...

لكن توجد مجالات أخرى للتكفير ترتبط بالتكفير المذهبي أو الطائفي (الديني)⁽⁷⁾، حيث يعمد البعض إلى تكفير مذاهب إسلامية بأكملها، ليخرج مئات الملايين من المسلمين إلى دائرة الكفر، الذي يبيح له - باعتقاده - هدر دمهم وممارسة كل أعمال القتل بحقهم.

كما نجد أحياناً نوعاً من الخلط بين التطرّف والتكفير، كما بيّن الأسباب والعوامل، حيث أنّه وتحت عنوان «أسباب بروز ظاهرة التطرف» ذكر أنّ عوامل عديدة شاركت في بروز ظاهرة التطرف والتكفير، وعد منها وجود التحدّي الصهيوني في فلسطين، ووجود التحدّي الأمريكي والغربي وغزو بلاد المسلمين، والإعلام الغربي والصهيوني المسيء إلى الإسلام والمسلمين، وضعف الممانعة لدى الحكّام العرب والمسلمين تجاه المشروع الأمريكي

6- القرضاوي، يوسف، الأخوان المسلمون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م، ط1، ص 357 - 358.

7- لا نريد في هذا البحث الخوض في إشكالية العلاقة مع الآخر الديني (غير المسلم)، وإن كانت إشكالية التكفير الذي يتبنّاه بعض أولئك التكفيريين تنال من الآخر الديني، بمعنى أنها ترتب جواز القتل على مجرد أنه غير مسلم.

والإسرائيلي وانخراطهم فيه، وضبابية موقف كبار علماء الإسلام (إلا القليل منهم) في تحديد الموقف من ذلك المشروع وأفعاله وأدواته وأساليبه، وأيضاً تركيز العلماء الرسميين على واجبات الأمة وإهمالهم لواجبات الحكّام، والإضطهاد وسوء المعاملة التي تلاقىها الحركات الإسلامية من قبل الأنظمة في العالمين العربي والإسلامي، وأيضاً استقالة كبار العلماء من مهامهم في توجيه الشباب المسلم، حيث أصبح هؤلاء الشباب ينتقون الفتاوى من قلبي الزاد في العلوم الشرعية عبر الإنترنت وغيره، فأصبح هو المرجع في توجيه أولئك الشباب⁽⁸⁾.

وهنا لا بدّ من القول أنه فرق بين التطرّف والتكفير، إذ ليس كل تطرّف تكفيراً، فمن التطرّف ما يكون غير ديني، حيث إن التطرّف الذي يمارس قد يكون في إطاره السياسي أو الإجتماعي وغيره، فليس من الضروري أن يكون التكفير أداةً للتطرّف؛ كما ليس كل تكفير تطرّفًا، إذ إنّ التكفير حقيقة دينية وليس فقط إسلامية، لكن ما يؤخذ على بعض تلك الجماعات التكفيرية هو ممارستها للتكفير المنفلت والتوسّع فيه واستسهاله، واستسهال إخراج الكثير من المسلمين من الإسلام وترتيب آثاره عليه...

كما يلحظ على ما تقدم التركيز على جملة من العوامل الخارجية التي ساعدت على نوع من التطرف أو التكفير، مع أن الأسباب الأساسية تكمن في مكان آخر، فلو لم يكن لدينا قابلية على مستوى التراث والفكر والمنهج والبيئة

8- مجلة الوحدة الإسلامية، تجمّع العلماء المسلمين في لبنان، السنة السادسة، العدد 67، تموز 2007م، د. حلاق عبد الله، ظاهرة التطرّف الإسلامي في نظرة غير نمطية وسبل المعالجة، ص 8-9.

الاجتماعية وغيرها؛ لممارسة ذلك التكفير، ما كان لينمو ويتعرع في ثقافتنا ومفاهيمنا كمسلمين، ولذلك حري بنا أن نعود إلى الأسباب الأساسية التي تؤدّي إلى وقوع البعض في التكفير المنفلت، وممارسته بشكل إجرامي حتى داخل الإجتماع الإسلامي نفسه، هذه الأسباب التي تعمل مجتمعة على دفع بعض الأفراد أو الجماعات إلى الوقوع في فتنة التكفير؛ حيث يمكن أن نجمل تلك الأسباب بما يلي:

1. وجود تراث تكفيري كبير تكوّن على مدى عقود بل قرون من الزمان، نتيجة تداخل عوامل وأسباب عديدة، أهمها ما يرتبط بالجانب السياسي، وتأثر الجانب الديني ببعض الظروف والعوامل السياسية، ممّا أدّى إلى تشكل كم من ذلك التراث الذي يكفر العديد بل الكثير من المسلمين، بمعنى أنّه يخرجهم من الإسلام، ليبيح لنفسه القيام بمختلف أعمال القتل والإجرام بحقهم. وهذا ما قاد إلى إيجاد تصدّعات قوية في جسد الأمة الإسلامية والمجتمعات الإسلامية، مع ما أفرخه ذلك التراث من حقد وعصبيات ومفردات ثقافية، لا تألو جهداً في النخر في وحدة الأمة الإسلامية ومنعتها وقوتها.

2. إنّ تقديم ذلك التراث التكفيري والإعلاء من شأنه، كان على حساب كتاب الله وسنة رسوله، ممّا أدى إلى إنزال القرآن الكريم عن منزلته التي أنزله الله تعالى فيها، بكونه المصدر الأساس والأوّل الذي يجب أن نعود إليه لفهم معالم الدين وشريعة رب العالمين، وهو ما أدّى أيضاً إلى إخراج السنة من الرتبة التي جعلها الله تعالى فيها؛ كل ذلك لحساب ما سطره بعض من

الرجال، الذين يمكن أن يكونوا قد تأثروا بهوى أو ضلّوا عن هدى أو كان لهم فهمهم للدين والشريعة الذي يحتمل الخطأ؛ حيث أصبح تراث أولئك الرجال وما سطرّوه في مصنّفاتهم هو المرجع على حساب القرآن الكريم والسنة، في حين أنّ الله تعالى قد أمرنا بالرجوع إلى كتابه وسنة نبيه، وليس إلى ما قاله فلان أو إعلان مهما علا شأنه أو ذاع صيته.

3. من الأسباب الأساسية ما يرتبط بالمنهج الذي يعتمد في فهم الدين، أي في فهم القرآن الكريم والسنة، حيث إنّ البعض يمارس أكثر من عملية إسقاط معرفي على القرآن الكريم والسنة، نتيجة لتأثره بتراث تكفيري أو ثقافة تحتضن فعل العنف والتكفير، وبالتالي هو لا يسعى إلى فهم النصّ الديني كما يريد ذلك النصّ أن ينطق به، وإنّما يسعى لتبرير ما لديه من آراء وقناعات من خلال الرجوع إلى ذلك النصّ، أي هو لا يقدم على النصّ ليفهم وليفقه، بل هو يقدم عليه ليبرّر ويسوغ ما فهمه مسبقاً من تراث ومصنّف لفلان أو فلان من الرجال.

وفي هذا الحال لا يبقى القرآن والسنة الأساس الذي يعتمد عليه لمحاكمة هذا التراث أو ذلك، بل يصبح الملجأ الذي يقصد لإضفاء الشرعية على أفكارٍ محسومة سلفاً، ويضحى الأساس عندها ذلك التراث الذي يتحكم في فهم القرآن الكريم والسنة، ليمارس أكثر من تعسف في فقه النصوص الدينية وفهمها.

كما أنّ من عيوب ذلك المنهج الذي يعمل على إعادة إنتاج الفهم التكفيري، أنه يفنّد إلى الحس النقدي للتراث، وهو ما أفقده القدرة على تلمّس عيوب

ذلك التراث ومواضع الخلل فيه، ولعل السبب يكمن في تعظيمه المفرط للتاريخ والتراث، والذي حرمه من ممارسة ذلك النقد، والذي هو المدخل الضروري لتجاوز الهيمنة الفكرية التي يمارسها ذلك التراث على العقول والثقافة، مما يؤدي إلى اجترار فتنة التكفير وثقافتها.

إنّ المطلوب هو تنقية التراث وتنظيفه من كل ما علق به من فطريات وشوائب، والتي لعبت العوامل السياسية وغير السياسية على إدخالها في ذلك التراث الإسلامي؛ وإلا فإنه ما لم ينظف منها، سيبقى ذلك التراث يجتر نفسه فتناً وتفريقاً وتمزيقاً في جسد الأمة الإسلامية وبين جميع أبنائها.

4. من الأسباب الأساسية أيضاً ما يرتبط بالبيئة الثقافية والاجتماعية وغيرها، من تقاليد وعادات وأعراف ومفاهيم سائدة وظروف سياسيّة واقتصاديّة... وما تنتج من عوامل ومؤثرات تربية، تجعل مجتمعاً ما أقرب إلى تقبل فكرة العنف وممارسته، وأكثر استعداداً لتلقف أو اجترار أية ثقافة أو فكرة، تختزن فعل القسوة وممارسة الإلغاء تجاه الآخر، ولربما تكون تلك البيئة الثقافية والاجتماعية وتلك الظروف والأوضاع بطريقة تعطي نتيجة مختلفة.

5. وبشكل أوضح، فإن مجتمعاً يعاني من الفقر والاضطهاد والجهل والإنغلاق، قد يكون أقرب ليس فقط إلى تلقف ثقافة التكفير وممارستها، بل أيضاً إلى إعادة إنتاج تلك الثقافة واجترارها وضخها وتسويقها، بل سوف يكون أقرب إلى تحميل هذه الثقافة - التي تكون في هذا الحال بمثابة الخلفية التي سوف تتحكّم في فهمه - للنص، بل وأيضاً للمنهج الذي يعتمد.

إنّ هذه الأسباب التي ذكرنا تتكاتف فيما بينها لإنتاج ثقافة التكفير وفقه التكفير، حتى أضحت السمة الأساسية لبعض الجماعات هي تكفير للمسلمين وهدر دمائهم⁽⁹⁾، ولذا، فإنّ علاج ظاهرة التكفير وثقافته يتطلّب أولاً العودة إلى أسبابه التي تنتجها، حيث إن علاج هذه الظاهرة وتعبيراتها يتطلّب بداية علاج أسبابها، وهو يكمن في ما يلي:

○ أولاً: يجب أن يعمد إلى ذلك التراث التكفيري بهدف تشريحه وتفكيكه ونقده، ومحاولة تعريته من أية نظرة قداسوية تهدف إلى جعله متعالياً على النقد، إذ إن هذا التراث تشكل في معظمه متأثراً بظروف ومعطيات غير صحية، سياسية أو غير سياسية، وبخلفيات ثقافية لا يمكن الإدعاء بكونها خالية تماماً من شوائب دخيلة عليه، وهو ما أدّى إلى إنتاج تراث مشوّه في العديد من مفاصله ومعطياته، وتراث هجين في العديد من أفكاره ومضامينه، والتي منها قضية التكفير لعموم المسلمين أو الكثير منهم.

ولذلك لا يمكن علاج ظاهرة التكفير المنفلت، ما لم يعمد إلى تعطيل ذلك التراث التكفيري وتفكيك أغامه، التي ما فتئت تنفجر بين المسلمين فتناً وإجراماً وجرأة على الله ورسوله، وقتلاً للنفس التي حرم الله تعالى.

9- أنظر: المالكي حسن بن فرحان، داعيةٌ وليس نبياً: قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير، دار الرازي، عمان - الأردن، 2004م، ط1، صص 133-137.

○ **ثانياً:** العودة إلى كتاب الله وسنة رسوله، ليكونا المصدر الأساس الذي يعتمد عليهما ويؤخذ منهما، وليكونا المعيار والميزان الذي يوزن بهما أي إنتاج معرفي أو أي تراث وثقافة.

إنّ هذه العودة تستلزم اختراق كل الطبقات الثقافية والمعرفية والاجتماعية، لتكون هذه العودة عودة كاملة وأصلية غير مشوبة بأية شائبة منهجية أو ثقافية، حتى لا نأخذ ببعض النص الديني وندع البعض الآخر، وحتى لا نستخدم ذلك النص كغطاء لما نحمل مسبقاً من أفكار، فالمطلوب هو أن نُقبل على ذلك النص (القرآن الكريم والسنة) مستنطقين سائلين، وليس مُسقطين ومحمّلين للنص ما لا يحتمل.

○ **ثالثاً:** في المنهج لا بدّ من التجرد عن أية مؤثرات اجتماعية أو تراثية.. تحاول أن تسقط مخزونها على النص لتمارس تجاهه فعل الهيمنة، بما يحرفه عن دلالاته التي أراد ومعانيه التي يقصد.

نعم، إنّ الإنطلاق من الواقع (ثقافي اجتماعي تراثي...) يغني في إنبات الأسئلة ذات الصلة، ولكن شرط أن يبقى الواقع محكوماً للنص، وليبقى النص هو الحاكم للواقع والأساس في فهمه. ثم يجب أن يكون فهمنا للنص الديني فهماً شمولياً غير تجزيئي، وموضوعي غير افرادي، وهذا ما يستدعي أن نشبع فكرنا وعقولنا بمعاني النص ومضامينه، حتى تتشكل لدينا قاعدة صلبة ومنيعة من الفهم الديني، تؤهلنا لممارسة ذلك العمل النقدي تجاه التراث والثقافة بهدف تفكيك كل الألغام التي زرعت وتزرع فيهما.

○ رابعاً: ينبغي القيام بتنمية شاملة اجتماعية وثقافية ومعيشية وعلمية، تنقل العديد من المجتمعات والأفراد إلى العصر الذي يعيشون، بما يجعلهم أقدر على فهم واقعهم المعاش ومتطلباته وعلاقاته وتحولاته وجميع إشكالياته، وبما يجعلهم أقدر على فهم الآخر الديني أو المذهبي كما يعبر هذا الآخر عن نفسه، لا كما تصوره بعض المصنفات التراثية، وهذا ما يسعفهم أيضاً في فهم الدين بشكل أفضل، لتقوم علاقة جدلية بين فهم أفضل للواقع وفهم أصح للدين، تجعل أداء تلك المجتمعات أو الجماعات أقرب إلى مرامي الدين وغاياته، لذا لا بدّ من تنمية شاملة تساعد على انتشال البعض من ظلمات التاريخ، وألغام التراث، ليعيش حاضره ومستقبله، كما أراد الله تعالى، له وكما تهدف إليه حقيقة الدين ومقاصده.

III. ظاهرة التكفير المذهبي بين الديني والفقهى والسياسي:

لم تكن ظاهرة التكفير أمراً طارئاً على التاريخ الديني، بل كانت أمراً ملازماً له، فهناك من يؤمن بالمعتقدات الدينية، فهو مؤمن، وفي المقابل هناك من لا يؤمن بها، وبالتالي يصنّف في دائرة الكفر، كتوصيف لموقفه من تلك المعتقدات.

وهذا الأمر ليس جديداً ولا يمكن إنكاره كواقع اعتقادي، إنما تكمن الإشكالية في مكان آخر، وهو استسهال التكفير في الإطار الاعتقادي، حتى أصبح يعاب على بعض الحركات الإسلامية تقصيرها في التكفير سواء للحكام أم لغيرهم⁽¹⁰⁾، كما تكمن في الاعتقاد بكون القتل هو الوسيلة الوحيدة للتعامل مع كل من يصنّف في دائرة الكفر، مع دخول العديد من العوامل التاريخية والسياسية والمذهبية على الخط، وهي تزيد الموضوع التباساً، خصوصاً فيما أدّت إليه هذه العوامل من إنتاج تراث تكفيري يصعب تفكيكه ونقده، إلّا على الذين يحملون فكراً ثاقباً وأصيلاً وعقلية موضوعية ونقدية، تسعى إلى تجاوز هذا التراث إلى المصادر الدينية الأساسية (القرآن والسنة)، في محاولة لمحاكمة هذا التراث بناءً على تلك المصادر، وعدم اجتراره بما يؤدي إلى تغييبها وعدم الأخذ بها. إنّ التكفير الذي يحصل من قبل البعض لمذاهب بأكملها، هو أمر تؤثر فيه العديد من العوامل التي تحتاج إلى الوقوف عندها ملياً، في محاولة لبيان طبيعة تأثيرها وكيفية اسهامها في إنتاج تلك الظاهرة (أي ظاهرة التكفير بين المذاهب)، وعليه من الأهمية بمكان أن نقف عند بعض من تلك العوامل لبحثها.

10- القرضاوي، يوسف، الإخوان المسلمون، م.س، صص ٣٥٧ - ٣٥٩.

. أولاً: العامل الديني:

والمراد بالعامل الديني أمران: ما يرتبط بسوء فهم الدين من جهة، وسوء توظيفه من جهة أخرى.

أ. سوء فهم الدين: والمقصود به، عدم فهم النص الديني فهماً صحيحاً، فمن الواضح أن الفهم الخاطئ سوف يؤدي إلى سلوكيات خاطئة وهذا ما حصل تحديداً في موضوع الكفر والتكفير، حيث إن القرآن الكريم قد تحدّث في موضوع الكفر على نطاق واسع، لكنه لم يقصد دائماً الكفر الاعتقادي، ولم يرد ترتيب أثر القتل على جميع موارد الكفر، فقد تحدث القرآن الكريم عن كفران النعمة وعن موارد أخرى للكفر، ليست من الكفر الاعتقادي بشيء، ولا يترتب عليها أثر الكفر الاعتقادي. ولكن مع ذلك نجد خلطاً في هذا الموضوع وفي موضوعات أخرى، حيث اعتبر ما ليس بسبب سبباً للتكفير، وللخروج من الإسلام، وترتيب أثر القتل عليه. لقد اعتبرت زيارة قبور الصالحين والتوسّل بهم سبباً للكفر، مع العلم أنّ من يتوسّل بالصالحين أو الأئمّ^ه أو الأنبياء^ه لديه فهمه للدين، الذي يراه منسجماً مع أصوله الاعتقادية، ولا يرى أية منافاة بينهما. ومع ذلك تم الذهاب بعيداً في هذا الموضوع إلى حد الحكم بالقتل، وبالإخراج من الملة، رغم أنّ من يعتقد بمشروعية التوسّل يرى في فهمه فهماً مطابقاً للدين، ويرى في الفهم الآخر فهماً مخالفاً لحقيقة الدين(11).

11- راجع، وهبي مالك، ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٧م، ط١، صص ٣٠٨-٣٢١.

وكذلك الأمر فيما يرتبط بتارك الصلاة، أو تارك الصوم في شهر رمضان، فهناك من قام بتكفيرهما والحكم بحلّية دم كل منهما، مع العلم أن هذا الفهم للدين يشوبه الكثير من الخلط، وعدم الالتفات إلى ضوابط التكفير الاعتقادي، إذ إن العديد من تاركي الصلاة مثلاً، يقولون بوجوبها ومشروعيتها، فمثل هؤلاء لا يمكن الذهاب إلى تكفيرهم اعتقادياً، والحكم بحلّية قتلهم⁽¹²⁾.

وكذلك الأمر فيما يرتبط بمرتكب الكبيرة، حيث حكم بكفره بناءً على فهم ما لبعض النصوص الدينية⁽¹³⁾، في حين إن فهماً آخر لهذه النصوص، يرى أنه لا يمكن الذهاب إلى تكفيره اعتقادياً والحكم بخروجه من الملة، وإن القول بالتكفير الاعتقادي منشؤه الفهم الخاطئ للنصوص الدينية ذات الصلة، وبالتالي فإن الفهم الخاطئ للدين هو الذي أدّى إلى توسيع دائرة الكفر، والحكم بالقتل على من يقع في هذه الدائرة برأي من ذهب إلى القول بالتكفير.

ب. توظيف الدين: حيث إن الإشكالية هنا تتعدى إشكالية فهم الدين إلى عوامل أخرى تدفع باتجاه التعامل مع الدين كمعطى، يمكن التصرف فيه بحسب ما تقتضيه المصالح والأهواء، حيث لا يعود الدين معياراً في تمييز ما هو صواب عمّا هو خطأ، أو ما هو حق عمّا هو باطل، بل يصبح والحال هذه إحدى أدوات الغلبة في الحلبة السياسية أو الاجتماعية، أو إحدى وسائل تحصيل المنافع الاقتصادية أو تحقيق المصالح الشخصية، في عملية توظيفية للدين تستخدم فيها أدوات التحريف أو التأويل أو الوضع وغيرها للوصول إلى الأغراض الدنيوية⁽¹⁴⁾، وهو ما يرتبط

12- م ن، صص ٢٩٣ - ٣٠١.

13- م ن، صص ٢٨٩ - ٢٩٣.

14- سوف يأتي البحث فيها لاحقاً.

بشكل أساس بإشكالية العلاقة بين الدين والسلطة السياسية (السلطان)، ودور هذه السلطة في عملية التحريض المذهبي⁽¹⁵⁾.

. ثانياً: العامل المذهبي:

وهو من أخطر العوامل التي تلعب دوراً كبيراً في التفريق والتكفير، وذلك لأنه يمتزج بعوامل أخرى تاريخية وسياسية واجتماعية... تعمل كلها على استيلاء ثقافة مذهبية تضرب جذورها في وعي المجتمع، إلى حد قد يصعب معه تنقية وتنظيف ذلك الوعي من كل تلك المخلفات المذهبية ورسوباتها وآثارها.

لكن ذلك لا يمنع من التفكيك بين تلك العوامل، في محاولة لإظهار العامل المذهبي وكشفه وتعريفه، وتبيان كيف يقوم بدوره في موضوع التكفير وتمزيق المجتمعات الإسلامية وإحلال التنازع فيها بدل الوحدة.

إن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن العامل المذهبي قد أصبح الوعاء الذي تصب فيه مختلف ألوان العصبية، من عرقية وقومية وجغرافية واجتماعية وغيرها، لتعمل على تذكيته ونفخ النار في رماده، لتتمظهر كل تلك العصبية في العصبية المذهبية، مما أخرج المذهبية من إطارها الفكري- الديني إلى إطارها العصبوي- الاجتماعي، حتى أضحت المذهبية أمراً ملازماً للعصبية وللتعصب، بل أضحت من أسوأ أشكاله والتعبير الأشنع عنه.

قد لا يكون ملحاً الآن أن نعود إلى التاريخ لنستكشف متى وكيف بدأ التعصب المذهبي في الاجتماع الإسلامي، والعوامل الأساسية التي لعبت دورها في استيلاءه، سواء

15- راجع: أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، مؤسسة انصاريان، 1999م، ط 12، صص 121- 149؛ الحنفي، علي محمد فتح الدين، فلك النجاة في الإمامة والصلاة، تح جعفر ملا أصغر علي محمد، مؤسسة دار الإسلام، لندن، 1997م، ط 2، صص 245 - 247.

كانت سياسية أو دينية أو غيرها. لكن من الواضح أن هذه العصبية المذهبية قد أخذت منذ ذلك الحين تعبر عن نفسها بتعبيرات مختلفة، كان منها ومن أخطرها أن تشكّل تراث من التكفير المذهبي، كان وما زال يترك بالغ الأثر على فهم الآخر المذهبي، وتحديد الموقف منه، وما زال ذلك التراث التكفيري يجتر نفسه، ويُراكم عليه، حتى أضحى من الصعب تفكيكه أو محاصرة تأثيراته؛ بل أصبح في المقابل من أولى أولويات أي مسعى توحيدي في الإطار الإسلامي، أن يُعمل على نقد ذلك التراث وتعطيل مفاعيله⁽¹⁶⁾، خصوصاً مع وجود من يعمل بشكل دائم ومنظم على تسييله اجتماعياً وسياسياً. ونستطيع القول إن هذا التراث التكفيري يترك أثره بشكل أساس في مجالين:

• المجال الأول:

ويرتبط بفهم الآخر المذهبي، حيث لن يكون أمراً سهلاً النظر إلى هذا الآخر بعيداً عن هذا التراث التكفيري، خصوصاً أن العديد من فقهاء السلف قد ساهم في تشكيل هذا التراث أو اجتراره، وبالتالي فإن اختراق هذا التراث يحتاج إلى رؤية نقدية شاملة قد لا تتوفر إلا لذوي الألباب.

إن هذا الالتباس في فهم الآخر المذهبي يتبدى في موردين:

- الأول: وهو الواقع المذهبي للآخر، وما عليه من أفعال عبادية وسلوكيات دينية ومفاهيم ومعتقدات وثقافة ممارسة.

- الثاني: ويرتبط بفهم تراث الآخر، حيث إن كل تراث فيه ما هو متبنى مذهبياً ويعبر عن رأي المذهب أو معتقده، وفيه ما هو شاذ مذهبياً ولا يعبر عن رأي المذهب، فنرى أن النظرة إلى الآخر المذهبي تتوسل كل ما هو شاذ مذهبياً،

16- المالكي حسن بن فرحان، داعيةً وليس نبياً: قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير، م س.

لتسقطه على كل المذهب، في محاولة للتشجيع عليه، وتشويه صورته وحقيقته⁽¹⁷⁾، بل قد يمارس التشويه حتى فيما هو متبنى مذهبياً، وكان مستندلاً، بقصد إسقاطه وطمس حقيقته.

إن كل هذا ليس مفصلاً عن تأثير ذلك التراث التكفيري، سواء فيما يرتبط بالواقع المذهبي العملي والممارس للآخر، أو في تراثه الفكري، لأن هذه النظرة إلى الآخر، أصبحت مثقلة بذلك التراث وتشوّهاته، وعليه لن يكون ممكناً النظر إلى الآخر نظرةً موضوعيةً، ما لم يعمل على التخلص من أغلال ذلك التراث وثقله والتحلل منه⁽¹⁸⁾. ومن هنا لا بدّ من الإشارة إلى دور ما لعبه المستشرقون في ذلك، فهم مع كونهم مسلحين بالعديد من المناهج، ولديهم الكثير من الامكانيات، رغم ذلك، فهم لم يُعملوا مناهجهم النقدية في ذلك التراث الذي انشغلوا فيه، ولم يبذلوا جهداً في مقارنة التراث الآخر الذي توجهت إليه سهام التكفير، ولم يكن انشغالهم انشغالاً مقارناً، قد يسهم في إبطال مفعول العديد من نظريات التكفير.

نعم لا ينتظر من المستشرقين أن يحملوا هذا الهم المقدس في إزالة أغام التكفير من التراث، ولا أن يكونوا تقريبيين أو وحدويين؛ لكن لا شك أن امكانياتهم وظروفهم، كانت تسمح بمقاربات أكثر علمية وأكثر عمقاً وموضوعية، تتجاوز العرض السطحي أو المبسط في كثير من الأحيان.

17- خازم، علي و حلاق، عبد الله، السنة والشيعية مسلمون، مركز دراسات الوحدة الإسلامية: تجمع العلماء المسلمين، بيروت، ٢٠٠٨م، ط٢، صص ٧٢ - ٧٥.

18- مركز دراسات الوحدة الإسلامية، الوحدة الإسلامية في مواجهة فتنة التكفير (الشيخ عمار، علي، المذاهب الإسلامية مدارس فقهية) بيروت، ٢٠٠٥م، ط١، صص ٨٥ - ٨٧.

نقرأ على سبيل المثال للمستشرق الفرنسي «هنري لاووست» في كتابه «نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع»، في موضوع موقف شيخ الإسلام من الشيعة: «وكما ظهر الخوارج، أطلت الشيعة الغلاة برأسها لتعلن ألوهية علي بن أبي طالب.. وكان علي رأس هذه الفتنة عبد الله بن سبأ.. واحتمال الزندقة [في ابن سبأ] هو الأقوى، لأنه كان يهودياً وتظاهر بالإسلام لا سيما انه كان يقصد فساد دين الإسلام»⁽¹⁹⁾. ثم يظهر رأي شيخ الإسلام في الربط بين اليهود والتشيع، ومن ثم يعطف كلامه إلى ظهور روح التقريب بين الشيعة والسنة⁽²⁰⁾. فمن الملاحظ أن المستشرق المذكور لم يكلف نفسه عناء الرجوع إلى أي من مصادر المسلمين الشيعة في قضايا إشكالية بين السنة والشيعة، مع استفادته من مصادر متنوعة في تلك القضايا، خصوصاً أن بعض تلك المصادر انبنى على مجادلات كلامية مع علماء شيعة يمكن الرجوع إلى مصادرهم، وهي متوفرة للقاصد.

وهذا ما يضع العديد من علامات الاستفهام المنهجية، حول الطرق التي اتبعتها المستشرقون، والغايات التي كانوا يرومونها، خصوصاً إذا ما لحظنا أن نتائجهم العلمي كان له دور سلبي في الإطار الذي نبحت.

ورغم ضخامة هذا التراث التكفيري بين المسلمين، ورغم وجود من يعمل على تظهيره وتسويقه، يوجد في المقابل عمل منظم وهادف للتقريب بين المسلمين

19- دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٦م، ط١، ص ٦١-٦٢.

20 - م ن، ص ٦٢-٦٣.

وتوحيدهم⁽²¹⁾، كان يتفقق عنه بين الفينة والأخرى آراء وفتاوى جريئة، تعمل على محاصرة الآثار المدمرة لذلك التراث التكفيري على مستوى بث الفرقة بين المسلمين واشعال النزاعات والفتن بينهم.

فعلى سبيل المثال جاء في البيان الصادر عن المؤتمر الإسلامي الدولي الذي عقد في عمان- الأردن سنة ٢٠٠٥م: «إن كل من يتبع أحد المذاهب الأربعة من أهل السنة والجماعة (الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي) والمذهب الجعفري والمذهب الزيدي، والمذهب الإباضي والمذهب الظاهري، فهو مسلم ولا يجوز تكفيره، ويحرم دمه وعرضه وماله.... كما لا يجوز تكفير أي فئة أخرى من المسلمين تؤمن بالله سبحانه وتعالى، وبرسوله(ص)، وأركان الإيمان، وتحترم أركان الإسلام، ولا تنكر معلوماً من الدين بالضرورة»⁽²²⁾. وقد وقّع على هذا البيان الكثير من علماء المسلمين ومفتيهم⁽²³⁾.

إن كثيراً من الجهود الحثيثة بذل من قبل العديد من علماء المسلمين ومتقفيهم في مسعى لتعريف المذاهب بعضها ببعض، وللتقريب بينها، وهي لا شك تؤتي نتائج طيبة في محاصرة التكفير المذهبي بين المسلمين⁽²⁴⁾.

21- راجع: دور الجمهورية الإسلامية في إيران في الوحدة الإسلامية، إعداد مركز دراسات الوحدة الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٤م، ط١، صص ١٠٧ - ١٥٦؛ خازم، علي، تجمع العلماء المسلمين في لبنان: تجربة ونموذج، دار الغرابة، بيروت، ١٩٩٧م، ط١، صص 49 - ٦١.

22- جلال الدين مير آقايي، التعددية المذهبية في الإسلام وآراء العلماء فيها، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ٢٠٠٧م، ط١، صص ٣٩.

23 م ن، صص ٤٣-٦١.

24- راجع: السحمراني، أسعد، ايها المسلمون... اتحدوا، دار النفائس، بيروت، ٢٠٠٦م، ط١، صص ٧٣ - ١٢٦.

• المجال الثاني:

ويرتبط بفهم الدين نفسه⁽²⁵⁾، لأن المسكون بذلك التراث التكفيري، والمثقل بكل أغلاله، لن يستطيع أن يمارس عملية استنتاج مجردة للنص المشكلة، لأنه بدل أن يستند إلى الدين نفسه (النص الديني) في نقد ذلك التراث وتفكيكه، يحصل العكس، بأن يُستند إلى التراث نفسه لتقديم تفسير أو تأويل للدين، ينسجم مع ذلك التراث، وبالتالي يصبح أمام تراث مشرعن أكثر دينياً بنظر هؤلاء، لتزداد المشكلة تعقيداً، ويصبح الحل أكثر صعوبة؛ في حين أن بداية العلاج تكمن في المعالجة المنهجية، ومفادها أن يكون النص الديني هو الأساس، وأن يسعى لاستنتاجه لا للإسقاط عليه، وبالتالي إسقاطه، وكل هذا العمل مشروط بالتححرر من أية خلفية أو قناعات، تعيق الوصول إلى أن تفهم معاني الدين كما يريد الدين نفسه أن ينطق بها، لا كما يريد المستنطق أو يشتهي.

وهذا يتطلب - وقبل كل شيء - أن تمارس عملية نقدية لذلك التراث التكفيري (فتاوى وغيرها)، بناءً على المصادر الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة)، بهدف تفكيك هذا التراث، وتجريده عن كونه المدمك الأول في فهم الدين، من خلال بيان نقاط الخلل التي تكتنف ذلك التراث، وموارد مخالفته لتلك المصادر الإسلامية، وأنه ليس تعبيراً عن تلك المصادر، بمقدار ما هو تعبير عن عوامل تاريخية، ومذهبية، وسياسية، أدت إلى تكوين ظروف وأوضاع، مارست تأثيرها السلبي على فهم الدين، ولم يسلم منها إلا من كان يمتلك سلامة منهجية، وحصانة دينية، تحول دون وقوعه في

25 - يختلف هذا المورد عما جاء سابقاً تحت عنوان سوء فهم الدين، بأن البحث هناك يرتبط بعدم فهم الدين فهماً صحيحاً لعامة الأسباب المنهجية وغيرها حيث لم تكن بوارد ذكرها؛ في حين أن البحث في المورد هنا يرتبط بخصوص ممارسة التراث التكفيري و تأثيره، بما يؤدي الى تحريف الفهم الديني.

شرك تحميل النص الديني ما لا يحتمله، وممارسة عملية الاسقاط المعرفي عليه، وتطويع الدين لخدمة أغراض مذهبية، أو أهواء عصبوية، أو مصالح سياسية وغير سياسية⁽²⁶⁾.

المطلوب أن تكون المصادر الإسلامية هي الأساس الذي يعتمد عليه، والمنطق الذي يركز إليه، في محاكمة أي فكر أو تراث بما فيه التراث التكفيري، لا أن يحصل العكس، بحيث يتحول ذلك التراث إلى المرتكز والأساس في فهم تلك المصادر، بمعنى تطويع النص لخدمة ذلك التراث ومجاراته، بحيث يتحول النص الديني إلى مشرعن لذلك التراث التكفيري ومبرر له.

. ثالثاً: العامل السياسي:

وهو أيضاً من أخطر العوامل التي لعبت دوراً كبيراً في عمليات التكفير، وتوسيع دائرته وترتيب أثر القتل عليه، وفي استسهاله⁽²⁷⁾. حتى غدا اتهام شخص أو فئة بالكفر وإصدار حكم القتل بحقهم أمراً غير ذي بال، ولا يستحق الكثير من معاناة المصادر الإسلامية الأساسية، ومراعاة الاحتياط في الدماء، فأصبح وضع حدّ لحياة العديد من الناس (مسلمين وغيرهم) أهون من شربة ماءٍ من إناءٍ حاضر.

26- في العلاقة بين السياسة والتكفير والمذهبية، انظر: سلهب، حسن، الشيخ محمود شلتوت ودوره في إرساء قواعد الوحدة الإسلامية في التاريخ المعاصر، مجلة الوحدة الإسلامية، العدد 77، أيار، 2008م، لبنان، ص 14 - 15.

27- لا بد من القول إن العامل السياسي كان له تأثيرات مختلفة ومتنوعة، منها ما هو سلبي على مستوى العلاقات الإسلامية - الإسلامية، ومنها ما هو إيجابي، انظر: دور الحواضر والحركات الإسلامية في الوحدة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة الإسلامية، بيروت، 2004م، صص 39 - 87؛ الوحدة الإسلامية في فكر الإمام الخميني (قدس)، مركز الإمام الخميني الثقافي، م س، ص 16 - 17.

هذا ويمكن تصور تأثير هذا العامل السياسي في موردين: الأول: وهو عندما تكون هناك حاجة من السلطان لفقهاء التكفير؛ والثاني، عندما تكون هناك حاجة من فقهاء التكفير للسلطان، وقد يجتمع الموردان أيضاً.

- المورد الأول: حاجة السلطان لفقهاء التكفير: قد يحتاج السلطان إلى شد العصب المذهبي حوله، وقد يحتاج إلى نزع الشرعية الإسلامية أو الدينية عن خصومه، وقد يحتاج إلى إيجاد المبررات له في مواجهته مع أولئك الخصوم. كل ذلك، وغيره، قد يدفع بذلك السلطان إلى اللجوء إلى فقهاء التكفير لإطلاق فتاواهم ونشرها، والترويج لها، مما يؤدي إلى نشوء تراث تكفيري وثقافة تكفيرية تبقى تفعل فعلها، ويراكم عليها، ما كر الجديان (الليل والنهار).

وقد يلجأ السلطان إلى بعض من الفقهاء لإصدار فتاوى تكفيرية، تخدم أهدافه ومصالحه، والفارق أنه في هذه الحالة لا يقتصر دوره على الترويج لفتاوى التكفير، وإنما يعتمد مسبقاً إلى استناباتها، وإلى استصدار كل ما من شأنه أن يبرر له كافة مشاريعه وغاياته الهادفة إلى إسقاط خصمه، أو إضعافه، وتجريده من مختلف عناصر القوة التي بحوزته.

نعم نحن لا ننكر أن أسباباً مختلفة وعوامل متعددة تضافرت لاستيلاء فتنة التكفير والتطرف وعملت على استمرارها وانتشارها، سواء كانت أسباباً وعوامل سياسية أم غير سياسية²⁸، لكن نظرة بسيطة على التاريخ الإسلامي غير البعيد، تظهر بوضوح حجم التوظيف لقضية التكفير، الذي كان يمارس في الصراعات التي

28- في أسباب التكفير والعوامل المساعدة عليه، راجع، السامرائي، نعمان عبد الرزاق، التكفير: جذوره، أسبابه، مبرراته، م.س، صص ٤٥ - ١٤١؛ الشيباني، رضوان أحمد شمسان، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٦م، صص ٢٤٢ - ٢٤٣.

كانت قائمة بين الدول أو الجماعات الإسلامية، حيث كان يتم اللجوء إلى الفقهاء واستخدام فتاواهم في مواجهة الآخر الإسلامي²⁹.

- **المورد الثاني: حاجة فقهاء التكفير إلى السلطان:** إن الفقهاء الذين يتوسعون في التكفير ويستسهلونه، وترتيب أثر القتل عليه؛ يحتاجون إلى السلطان، لتفريغ كل ذلك التعصب المذهبي أو الديني تجاه الآخر، باعتبار أن السلطان - وهو صاحب سطوة ونفوذ وإمكانيات - إذا ما استجاب لهم، يمكن أن يستخدم بطشه وسطوته وسلطته في وجه الآخر المذهبي أو الديني، ولذا لن يكون لفقهاء التكفير من وسيلة أفضل لهم من السلطان، إذا ما استميل لأفكارهم وفتاواهم، بهدف مواجهة الآخر المذهبي والقضاء عليه.

يحتاجون إلى السلطان، باعتبار أن مقولة التكفير عندهم ليست فقط مقولة نظرية، بل هي أيضاً مقولة عملية، لأن من يحكم عليه بالكفر، يصبح - برأيهم - حلالاً كل من دمه وعرضه وماله، ويصبح مطلوباً تنفيذ حكم القتل عليه، وهذا ما يحتاج إلى سلطة صاحبة نفوذ وقدرة، ومن هنا لن يكون أفضل لهؤلاء الفقهاء من صاحب السلطة (السلطان) من أجل تنفيذ أحكامهم في القتل، وتطبيق أفكارهم في مختلف المجالات ذات العلاقة بتوجههم المذهبي.

ومن هنا نستطيع أن نفهم جانباً من سر العلاقة (التحالف)، الذي كان وما زال قائماً بين العديد من فقهاء التكفير وبين أكثر من سلطة أو نظام، علاقة تحكمها حاجة كل منهما للآخر، ومجموعة من المصالح التي قد تحيل السلطة إلى سلطة تكفير، وتحيل فقيه التكفير إلى فقيه للبلاط، وواحد من أدواته الدينية.

29- أنظر: الورداني، صالح، مدافع الفقهاء، دار الرأي، 1998م، ط1، ص30-31 و 43.

وهذا لا يعني أن تكون العلاقة بين فقهاء التكفير، أو جماعات التكفير، وبين أية سلطة أو دولة على النسق الذي ذكرنا، بل قد يحصل أن تتحول قضية التكفير إلى سلاح يستخدمه كل طرف (الدولة- الجماعة) ضد الآخر، حيث يغدو التكفير - والحال هذه - أحد أدوات المواجهة والمغالبة بين الأطراف المتصارعة⁽³⁰⁾.

إن هذه الظاهرة هي على مستوى كبير من الخطورة، لما تتطوي عليه من سلبيات ومفاسد تصيب المجتمعات الإسلامية والعلاقات بين المسلمين وتوهن قوتهم.

ويمكن أن نعرض هنا لأهم تلك المخاطر التي تترتب على هذه الظاهرة:

1. تشكل واحداً من أهم العوائق التي تحول دون مساعي الوحدة بين المسلمين، إذ إن فعل التكفير الذي يخرج شرائح واسعة من المسلمين من الدائرة الإسلامية ينسف أساس الوحدة بينهم، ويعمق عدم الثقة، ويقضي على أي توجه لجمع المسلمين وتوحيد كلمتهم، وهو من أهم المفاصد التي تترتب وتترتب على ظاهرة التكفير سواء في التاريخ الإسلامي أو في واقعنا المعاصر.

2. تغذي الصراعات الموجودة بين المسلمين، سواء كانت هذه الصراعات عرقية أو مذهبية أو قومية أو سياسية... فإن ظاهرة التكفير هي عامل حاضر للدخول على خط أي من تلك الصراعات ليغذيها وليعمقها، وربما ليأخذها

30 - أنظر: الشيباني، رضوان، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، م س، ص ٢٥٧.

باتجاهات أكثر عنفاً ودمويةً، وخصوصاً إذا ما توفر جمع أو آخر من فقهاء السلطان ووعاظهم، ليضفي أبعاداً أخرى على أية مواجهة بهدف تأجيلها.

3. إن العديد من المجتمعات يحتاج إلى بناء لحمة وطنية تساعد على التعاون بين أفرادها وشرائحه، سواء كانت تلك المجتمعات مجتمعات إسلامية أو ذات أغلبية إسلامية أو غير ذلك، إلا أن الذي يقف عثرة تحول دون ذلك، هي ظاهرة التكفير أو الثقافة التكفيرية التي تسلت إلى مجتمعات المسلمين وأفرادهم، والتي عملت على إيجاد أكثر من شرخ في تلك المجتمعات أو ساعدت عليه.

إن هذه المفاصد تساعد على خلق بيئة تفسح المجال أمام كل الساعين إلى شق وحدة المسلمين وزرع الفتنة بينهم، بهدف إضعافهم وجعلهم عاجزين عن التعامل مع التحديات التي تواجههم.

4. تساعد على تحول المجتمعات عامة إلى مجتمعات ذات طبيعة عدوانية وعنفية، باعتبار أن ثقافة التكفير لن تبقى في حدود التعامل مع الآخر المذهبي أو الطائفي، بل ستتحول إلى ثقافة عامة إجتماعية وسياسية وشعبية، مما يجعل سلوك هذا المجتمع في شتى المجالات سلوكاً ينجح إلى العنف والإلغاء، والقسوة، مما يترك آثاراً، ويخلف نتائج سلبية في شتى الميادين لن يكون من السهل احتواؤها.

5. إنها تخلق مجتمعات عاجزة عن إقامة علاقات بناءة ومفيدة مع الآخرين، باعتبار أن ثقافة التكفير هي ثقافة حدية إغائية، لا ترى في الآخر مساحة إيجابية، أو مورداً للتعاون، حتى لو كانت المصلحة تفرض هكذا نوع من

التعامل والتعاون، ولذلك سوف تعاني هذه المجتمعات أو الأفراد الذين يسبحون في ثقافتها نوعاً من الانغلاق، وعدم القدرة على نسج علاقات مفيدة، بما يؤدي إلى الحرمان من كثير من النتائج والإيجابيات التي تترتب على إقامة هكذا نوع من العلاقات.

إنّ ما ذكرنا من مفاصل لهذه الظاهرة والثقافة التي تختزنها، يؤكد أن السلبيات والأضرار التي تترتب عليها لا تقتصر فقط على الطرف الذي يمارس بحقه التكفير، بل هي تترد أيضاً على المجتمعات والجهات التي تتبنى التكفير وتمارسه تجاه الآخرين، وهو ما يستدعي النظر بمنتهى الموضوعية والعلمية إلى هذه الظاهرة ومفاسدها، كمقدمة للسعي إلى علاجها وتخليص المجتمعات الإسلامية منها.

وهنا لا بدّ من الإلفات إلى أن أي علاج لهذه الظاهرة يجب أن يأخذ بعين الإعتبار أمرين اثنين:

○ **الأول:** ينبغي أن تساهم فيه جميع الأطراف والمذاهب الإسلامية، ليكون علاجاً فعالاً، وإلاّ فإنّ أي علاج من طرف واحد أو مذهب واحد قد يعطي بعداً مذهبياً، ممّا يؤدي إلى إفشاله وإبطال مفعوله.

○ **الثاني:** ينبغي أن يكون هذا العلاج علاجاً بنويماً وجذرياً، يسعى إلى التوجه إلى جميع مفاصل هذه الظاهرة وأسبابها الأساسية، حتى تكون المعالجة معالجة منتجة، وهو ما يتطلب تقديم مشروع كامل للتعامل معها وتفكيكها. وإلاّ فإنّ الالتفات إلى بعض الأسباب دون الأسباب الأخرى قد لا يؤدي إلى الأهداف المتوخاة، كما أنّ عدم معرفة الأسباب الأساسية

والحقيقية لها لا يساعد على علاجها، ومن هنا فإن أي مشروع علاجي يجب أن يقوم على أسس من رؤية شاملة ومستوعبة لكل الأسباب والعوامل، التي أنتجت هذه الظاهرة وعملت على تغذيتها على مدى قرون متطاولة.

وأخيراً، لا بدّ من القول إن معاينة هذه الظاهرة (ظاهرة التكفير المذهبي) يظهر مدى تأثير العوامل أو الأسباب، التي بحثنا، في إنتاجها والمساعدة على نموها وانتشارها. ومن الواضح منهجياً أنّ البحث العلمي في أية ظاهرة قد لا يكون بحثاً دقيقاً إذا لم يأخذ بعين الإعتبار الأسباب المنتجة لها والعوامل المساعدة عليها. وهذا البحث وإن لم يكن بحثاً مستوعباً لجميع الأسباب والعوامل ذات العلاقة⁽³¹⁾، غير أن البحث في أهم تلك الأسباب والعوامل، كما أنه يفصح عن مدى تأثيرها، فإنه يفتح الباب أمام بحث بقية العوامل والأسباب ومدى تأثيرها.

ثم إنّ العمل على هذه الظاهرة توصيفاً وتحليلاً ومقارنةً.. بقدر ما يكتسب من الأهمية، فإنه يبقى مقدمة للدخول في بحث آخر قد يكون أكثر أهمية، وهو يرتبط بسبل معالجة هذه الظاهرة، وبيان كيفية التخلص منها، وتقديم الوسائل والأدوات الكفيلة بمحاصرتها، وإنهاء جميع مفاعيلها ونتائجها.

صحيحٌ أنّ البحث في أسباب ظاهرة التكفير، والعوامل المساعدة عليها، وفي طبيعتها، وفي نتائجها، بحث متداخل، لكن يبقى أن تقديم المعالجات العلمية لهذه

31- أنظر: وهبة، توفيق علي، موانع التقريب وكيفية مواجهتها، مجلة الوحدة الإسلامية، العدد ٧٨، حزيران ٢٠٠٨م، ص ٦٢؛ حلاق، عبد الله، ظاهرة التطرف الإسلامي: نظرة غير نمطية وسبل المعالجة، م س، العدد ٦٧، تموز ٢٠٠٧م، ص ٨.

الظاهرة يحمل هدفاً نبيلاً، يتمثل - رغم معوقاته⁽³²⁾ - في معالجة العنف المذهبي وغير المذهبي، وتخفيف حدة التوتر بين المذاهب، لإعادة العلاقات إلى طابعها الأخوي والديني والإنساني.

32- الوحدة الإسلامية: دور وتحديات، مركز دراسات الوحدة الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٩م، ط١، ص ١٣-١٤، ٣٤-

IV. كيف نعالج ظاهرة التكفير الإجرامي:

إن ظاهرة التكفير ليست ظاهرة جديدة في المجتمعات الإسلامية، لكنها في العديد من الأحيان كانت موجودة بشكل محدود ومضبوط. وكان يحول دون تفشيها وانتقالها إلى ممارسة الإجرام والقتل وجود حالة من التعايش الأخوي بين مختلف الطوائف الإسلامية. وإن اختلفت في مذاهبها الكلامية أو الفقهية، لأن الاختلاف لا يلغي حقيقة كون الآخر مسلماً تحفظ حرمة في دمه وماله وعرضه.

والملفت أن هذه الظاهرة حافظت على وجودها على امتداد التاريخ الإسلامي بشكل أو بآخر حتى إذا ما توفرت لها الظروف في وقت ما أن تنمو وتمارس عملها في القتل والإجرام الطائفي، فإنها لا تدخر وسعاً في ذلك؛ وهذا يعني أنه لم يعمد إلى معالجة أسباب هذه الظاهرة بشكل جذري، ولم تتكاثف الجهود بالمستوى المطلوب للقضاء على العوامل والأسباب، التي تسهم في بقائها تفعل فعلها في المجتمعات الإسلامية قتلاً وتكفيراً وارتكاباً للمجازر وإراقة الدماء.

إن ما تقدم يستلزم منا أن نقف عند أهم الأسباب التي تسهم في بقاء هذه الظاهرة كظاهرة، تسعى إلى ضرب الوحدة الإسلامية واشعال نار الفتنة بين طوائف المسلمين، وسوف نحاول أن نذكر هنا أهم تلك الأسباب التي تقف وراء تلك الظاهرة، سواء كانت تلك الأسباب أسباباً نظرية، أو كانت أسباباً عملية (ظرفية - آنية).

أما فيما يرتبط بالأسباب النظرية، فيمكن الإشارة إلى هذه الأسباب:

1. التراث التكفيري: إن مما يؤسف له أن يتضمن الإرث التاريخي والفقهي و... في

الإسلام فيما أنتجه بعض فقهاء المسلمين، وخصوصاً من كان منهم مرتبطاً

بالسلطة، بعض الفتاوى التكفيرية وكثير من الكلام التكفيري بحق طوائف متعددة من المسلمين، ولعل من مصلحة السلطة في ظرف ما أن تستخدم سيف الفقهاء، وأن توظف فتاواهم، في معركتها مع خصومها السياسيين وغير السياسيين من المسلمين، ولعلّ هوى السلطان لا يمنعه ورع من أن يوظف مقولة التكفير ليحفظ بها مصالحه وحكمه؛ لكن ألم يكن يدرك أولئك الفقهاء أن كلاماً تكفيرياً نسجته مصلحة الحاكم، لن تقف ارتداداته عند زمان هذا السلطان وأهوائه ومصالحه، بل سوف تفعل فعلها ما كرّر الجديان.

إنّ هذا التراث التكفيري الذي تولد نتيجة تشابك المصالح والمنافع ما بين الفقيه والسلطان، تحول مع مرور الزمن إلى جزء أساسي من التراث الإسلامي، بمعنى أن البعض أخذ ينظر إليه نظرة قداسوية تجعله في صميم الدين وجوهره.

إنّ الحل النظري هنا يكمن منهجياً في غريلة التراث الإسلامي من كل ما علق به من شوائب تكفيرية، وتصفيته من كل الكلام التكفيري، وتجاوز ذلك النتائج والتراث الفقهي الذي ارتبط بمصلحة السلطان، الذي نسجه الفقهاء تبعاً لمصالحه وأهوائه، لصالح العودة إلى الأصول الإسلامية، أي العودة إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة، ومحاولة بناء منظومة مفاهيمية في العلاقات الإسلامية- الإسلامية لا من وحي فقهاء السلاطين وتراثهم التكفيري، بل من وحي كتاب الله تعالى، الذي يدعو إلى بناء العلاقات الإسلامية- الإسلامية على قيم الأخوة، ومنظومة من الحقوق والواجبات المتبادلة، ممّا يوصل إلى قيام علاقات إسلامية صحيحة وأخوية.

2. **الجهل بالإسلام:** بمعنى أن أية عودة ولو سريعة إلى القرآن الكريم وآياته، التي ترسم مبادئ العلاقات الإسلامية- الإسلامية وآلياتها؛ يتضح منها أن الأسس في تلك العلاقات ليس هو القتل والإجرام، وأن الاختلاف الكلامي والفقهي لا يبرر إباحة دم الآخر، وأن أية مطالعة ولو بسيطة لسنة النبي الأكرم محمد، توضح بشكل لا لبس فيه عدم استسهال إخراج أحد من الإسلام، وأنه ليس أمراً مشروعاً إخراج أحد من هذا الدين، بناءً على الظن والشبهة، وأن الأصل في المسلم عصمة دمه وعرضه وماله.

ولذلك فإن المعرفة الواعية والعميقة بالإسلام، والعودة الصحيحة إلى الأصول الإسلامية، سوف تؤكد هذه الحقيقة، أن التكفير الإجرامي الذي شاب العلاقات الإسلامية- الإسلامية هو أمر دخيل على الإسلام، وأن الإسلام ينكره ويرفضه، بل ويدعو إلى مواجهته بمختلف السبل العلمية والعملية لاجتثاث جذر الفتنة هذا الذي يمارس القتل.

وهنا يوجد دور أساسي لجميع علماء الإسلام وفقائهم يتمثل ببيان حقيقة الإسلام وموقفه فيما يرتبط بهذا الموضوع الخطير، وتفنيد جميع الآراء الباطلة، وتحويلها إلى ثقافة عامة وواعية لدى جميع فئات المجتمع الإسلامي.

3. **الجهل بالآخر:** والمقصود بالآخر هنا المذاهب الإسلامية الأخرى، التي يحكم عليها بالتكفير ويعتبرها التكفيريون خارجة عن الإسلام، وبالتالي يبررون قتل مئات الملايين من المسلمين ونسائهم وأطفالهم واستباحة أموالهم وأعراضهم في ترداد لمقولات بالية ودعاوى باطلة، من دون أن يكفوا أنفسهم عناء فهم الآخر في معتقداته وقناعاته فهماً صحيحاً وعلمياً وموضوعياً، بعيداً عن روح العدا

والتعصب والكرهية، وبعيداً عن التقليد الأعمى لمقولات نسجتها أقلام العداء والجهل، وإلا فإن أية قراءة موضوعية وعلمية للعديد من المذاهب الإسلامية في معتقداتها وقناعاتها سوف تظهر أنها كانت ضحية لعملية تشويه طالت مجمل معتقداتها وممارساتها وشعائرها، مما أدى إلى تكوين جملة تصورات مغلوبة عنها حتى أنها تلامس - أي هذه - التصورات في بعض الأحيان حدود السذاجة.

وبالتالي فإن فهم الآخر فهماً علمياً وصحيحاً سوف يظهر أن كثيراً من الأفكار التي يحملها التكفيريون عن العديد من المذاهب الإسلامية، والتي تبرّر بحسب زعمهم قتلهم؛ ليست أفكاراً صحيحة، إنّما هي أفكار مغلوبة، تكوّنت نتيجة حملات إعلامية والتواءات فقهية، كان يغذيها السلطان ويتلقفها العوام.

4. احتكارية الإسلام: بمعنى أن هؤلاء التكفيريين يرون أن الإسلام لا يتسع إلاّ لهم، في نظرة احتكارية للإسلام، فكل من خرج عنهم وعن أفكارهم وقناعاتهم فقد خرج عن الإسلام، وكل من دخل في أفكارهم وقناعاتهم فقد دخل في الإسلام، حيث يغدو الإسلام بنظرهم هو الانتساب إليهم، وليس الانتساب إلى رسول الله .

إنّ هذه النظرة الضيقة للإسلام التي تقزّمه، بحيث يغدو على مقاس جماعة أو أخرى؛ هي نتاج جهل حقيقي بهذا الدين، وإلا فإنّ الفهم الصحيح لهذا الدين، سوف يقود إلى نتيجة مفادها، أنّه يتسع لجميع أبنائه وأنّه على مقاس جميع مذاهبه، وأنه لا يخرج منه إلاّ من أخرج نفسه، وأنّ من اعتقد بأصوله الأساس وضروريّاته فقد دخل فيه، ولا يخرج منه توهم متوهم، أو اعتقاداً خاطئاً من جاهل بالدين.

5. استبعاد الحوار: فعندما تضعف قيم الحوار ولا تدرك أهميته على مستوى فهم الآخر، وعلى مستوى فهم الذات، وعلى مستوى تعميق فهم الدين والإسلام؛ عندها سيمارس القتل بناء على الظن، وسوف يستسهل الإقدام عليه بل سوف يصبح الهدف الأساس والمشروع الحضاري لدى هذه الجماعة أو تلك ممارسة القتل. وهنا سوف يكون مبرراً لدى جميع الناس - مسلمين وغير مسلمين - النظر بعين القلق إلى هذه الجماعات، لأنه إذا كان الآخر المسلم غير مقبول لدى هؤلاء، فكيف بالآخر المختلف على المستوى الديني؛ أي أن الديانات الأخرى سوف تسأل عن موقف هؤلاء منها، وعن حقها في التفكير، بل عن حقها في الحياة والوجود.

وبناءً عليه توجد أهمية خاصة للحوار بحيث يكون الآخر والاختلاف معه مدخلاً أساسياً لهذا الفهم الأعمق بالذات والآخر والدين، إذا ما اعتمدت صيغة الحوار الجاد والهادف، بدل أن يتخذ هذا الاختلاف كمبرر لاستخدام القتل والاجرام وعدم الاعتراف بحق الحياة والاعتقاد للآخر المختلف عقيدياً وفكرياً.

يضاف إلى ما تقدّم ضعف مبادئ الوحدة الإسلامية وتفعيلها والشعور بها، أو ضعف الانتماء للإسلام، بل الانتماء للمذهب أو جماعة معينة على حساب الانتماء للإسلام. لعلّ هذه الأسباب هي أهم الأسباب النظرية التي تسهم في تغذية ظاهرة التكفير الإجرامي، يضاف إليها جملة من الأسباب الزمنية أو الظرفية التي ترتبط بظرف ما أو واقع ما، كما هو في أكثر من واقع عربي، حيث يسهم الاحتلال بشكل كبير في التفريق بين المسلمين، وتعزيز روح الانقسام بينهم، بل ربما تسهم قوى متعددة أخرى في زرع بذور الفتنة بينهم.

ولا يخفى أن أكثر ما يضر الاحتلال ويسهم في تسريع خروجه واندحاره، هو تعزيز روح الوحدة بين والمسلمين ودرء الفتنة من بينهم، ومحاولة حل خلافاتهم فيما بينهم، متجنبين أية عوامل خارجية، قد لا تساعد على تجاوز تلك الخلافات والوصول إلى قواسم مشتركة فيها.

وعلى ما تقدّم لا بدّ من القول إن معالجة ظاهرة التكفير تتطلب كنس التراث التكفيري، والعودة إلى كتاب الله تعالى والسنة الشريفة، وتجاوز كل ما يتعارض مع كتاب الله تعالى في نظرتة إلى العلاقات الإسلامية-الإسلامية وضرورة بنائها على قيم الأخوة والتعاون، واعتبار الإسلام أوسع من المذهب أو جماعة مذهبية معينة، وعدم احتكار الإسلام من قبل فئة أو أخرى، وهو ما يتطلّب فهماً أعمق وأشمل للإسلام، يجعلنا نفهم هذا الدين بأبعاده القيمية والأخلاقية والإنسانية، أي فهم إنسانية الإسلام.

ولا بدّ من الإلفات إلى أنّ إعطاء القيمة للإنسان وللحياة الإنسانية، يتلاقيان مع القواعد الشرعية في الاحتياط بالدماء وعدم استسهال القتل.

كذلك فإنّ اعتماد الحوار كوسيلة لفهم الآخر فهماً علمياً صحيحاً، وإعطاء هامش لحرية التفكير وحق الاختلاف، بحيث لا تكون القاعدة «إما أن تكون مثلي أو تقتل»؛ كل ذلك يسهم في تكوين علاقات ودية وسليمة في الاجتماع الإسلامي، وخصوصاً إذا ما وجد هؤلاء التكفيريون أن جميع علماء المسلمين ينكرون عليهم فعلهم، ويعتبرونها خارجة عن الدين، بحيث يكون الإنكار عليهم بمستوى الجرم الذي يرتكبون، وإلاّ فإنّ الإدانات الخجولة، وعدم المبادرة إلى مشروع إسلامي عام لمواجهة هذه الظاهرة بجميع أسبابها وأشكالها؛ لن يفي بمعالجة هذه الظاهرة والقضاء عليها.

٧. الجهاد ومشروع الحركات الإسلامية:

لعلّ من المفيد القول بأنّ هناك التباساً في تحديد مفهوم الجهاد في الإسلام، وهذا الالتباس النظري المفهومي، أدّى إلى أكثر من التباس في الأداء العملي لبعض الحركات الجهادية، وإلى أكثر من خلل في مشاريع العديد من الحركات الإسلامية.

يوجد من يوازي بين الجهاد والقتال بحيث يصبح مفهوما القتال والجهاد مفهوميين مترادفين، ولعلّ من ذهب إلى هذا الرأي قد تأثر بالسياق التاريخي ونتاجه المعرفي، والذي آل إلى حبس مفهوم الجهاد في القتال والفعل الحربي، والسبب أن الظروف التاريخية للأمة قد أملت استخدام مفهوم الجهاد بشكل أكثر في إحدى مفرداته، أي الجهاد القتالي، لكن هذا التماهي التاريخي بين مفهومي الجهاد والقتال، ساهم في إيجاد هذا الالتباس النظري بينهما، بحيث أصبح من الصعب لدى الكثيرين، التمييز بين مفهوم الجهاد ببعده الديني، ومفهوم القتال ببعده الحربي.

إنّ هذا الالتباس بين مفهومي الجهاد والقتال، وإنّ أعلى من شأن القتال بما هو جهاد حربي، لكنه أدى إلى تقزيم مفهوم الجهاد وحصره في واحد من مصاديقه، والذي هو من أهم تلك المصاديق وأوضحها، لكنه ليس المصداق الحصري له، إذ إنّ مفهوم الجهاد يتسع للعديد من المفردات والمصاديق الأخرى، والتي تنتمي إلى مجالات إنسانية واجتماعية متعددة.

إنّ مفهوم الجهاد يعني العمل الذي يستلزم بذل جهد حقيقي ومؤثر وجاد، يهدف إلى الامتثال للواجب الإلهي في مختلف الميادين الاجتماعية، من إقامة العدل، وإحقاق الحق والدعوة إلى الخير... ولذلك يجب فهم معنى الجهاد، لا فقط في إطاره الفردي، بل أيضاً

في إطاره الجمعي، الذي يعني أن الإسلام يريد تربية المجتمع، كما الأفراد، على أن يكون مجتمعاً عاملاً كادحاً ومنتجاً، أي مجتمعاً يتميز بحيويته وحراكه الذي لا يملّ ولا يتعب بهدف التنمية والتقدم والتطور في مختلف المجالات الاجتماعية، وفي جميع الميادين من مادية أو معنوية، أي يريده مجتمعاً مجاهداً، وإن كان ما يميز الجهاد بحسب مفهومه الديني أنه في منطلقه يجب أن يكون قائماً على أساس الواجب الإلهي، وفي غايته يجب أن يكون قاصداً القرب الإلهي، وهاتان النقطتان، أي البداية والغاية، هما اللتان تجعلان من الجهاد جهاداً في سبيل الله، وتميزان مفهوم الجهاد الديني.

وبناءً على هذه التوسعة لمفهوم الجهاد، سوف يكون أكثر من عمل تنموي أو معرفي أو اقتصادي أو خيري أو علمي أو تربوي... سيكون جهاداً بحسب المفهوم الديني النظري، لا التاريخي للجهاد، ولن يقلّ عندها أي جهاد تنموي، أو معرفي، أو اجتماعي، أو تربوي قيمةً وأهميةً عن الجهاد الحربي، وسوف ترتقي أهمية تلك الأعمال في الوعي الجمعي أو الفردي إلى مستوى الجهاد الحربي، بحيث لا تبقى منقوصة الأهمية والاهتمام، ولا يبقى عندها تصنيفها في مراتب متأخرة في سلم اهتمامات الحركات الإسلامية.

وهو ما يؤثر في بنية مشاريع الحركات الإسلامية، بحيث يغدو مشروعها مشروعاً متكاملًا، يلحظ كل أبعاد المجتمع الإنساني ومشاكله وقضاياها، باعتبار أن العناية بمختلف أوجه التنمية والتقدم والرفاه... كل ذلك هو جهاد، بحسب المفهوم الديني الإسلامي للجهاد، وهو يستحق أن يكون في أولويات الاهتمام في رؤية الحركات الإسلامية وبرنامجه وخطابها.

نعم ربما تُملئ بعض الظروف الموضوعية المرحلية إعطاء أهمية خاصة لبعض مصاديق الجهاد، كالجهاد العسكري مثلاً. فعندما يكون هناك احتلال أو أخطار مشابهة، فهو ما يقتضي التركيز على ثقافة القتال والجهاد الحربي والشهادة، لكن كل ذلك يجب أن يبقى في إطار مقارنة نظرية مفهومية صحيحة لمفهوم الجهاد، بحيث لا يؤدي الظرفي والمرحلي الى تفزيم فهم النظري والمفهومي وتشويهه، بل على العكس من ذلك، يجب أن يبقى الفهم الظرفي والمرحلي متأثراً بالفهم النظري لمفهوم الجهاد الديني وسعته، التي تستوعب مختلف المجالات التنموية للحياة الإنسانية.

إن الجهاد هو فعل تنموي جاد بامتياز، لكنه لما كان فعل التنمية هذا، يستلزم جهداً خاصاً، وخصوصاً من حيث جعله الله تعالى منطلقاً ومقصداً، فقد أخذ تحديده المفهومي الخاص في الفهم الديني الإسلامي.

وكما يبرز هذا الفهم الموسوعي للجهاد البعد الإنساني والتنموي للإسلام، وعنايته برفاه البشرية وتكاملها المعنوي والمادي، فإنه لا يحصر مهمة الحركات الجهادية بالقتال، حتى إذا انتهى الجهاد القتالي انتهت تلك الحركات وانتفت مبررات وجودها، وهو حصر غير صحيح، بل إن مقارنة الجهاد القتالي نفسه، يجب أن تكون ضمن رؤية أشمل وأعم ومن خلال بنية مفهومية ترى في فعل القتال وسيلة لا غاية، لتحقيق كرامة الإنسان وإنسانيته، وحرية، والتمهيد لفعل التنمية الشاملة والرفاه والتقدم.

وكما يسهم هذا الفهم المختلف للجهاد، في إعطاء قيمة خاصة لأكثر من عمل تنموي واجتماعي ومعرفي، فإنه يسهم في سحب القدسية عن القتل والقتال بما هو قتل وقتال، إذ إن الجهاد ليس قتلاً لمجرد القتل، ولا هو قتال لمجرد القتال، لأن الجهاد في مجاله الحربي هو فعل قتال هادف إلى مقاومة الاحتلال، والدفاع عن الأرض والعرض وحماية

الوطن. إنّه نشاط حربي، لكن ضمن رؤية ثقافية وحضارية أوسع، يتأثر بها ويتفاعل معها، بحيث لا يبقى مفصلاً أو مبتوراً عنها، وبالتالي يجب أن لا يخرج عن سياقها، ولا ينفصل عن قيمها ولا يبتعد عن أهدافها، بل يجب أن يبقى فهمنا للجهاد محكوماً لفهم أوسع للدين في عنايته بالإنسان، وصون كرامته وحرّيته، وفي اهتمامه بالقيم الأخلاقية والمعنوية.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ هذا الفهم لمفهوم الجهاد، يساعد على فقه نصوص الجهاد بطريقة صحيحة، تؤسس لثقافة جهادية صحيحة، وبالتالي تجعل من هذا الفعل أكثر تلاؤماً مع القيم الإسلامية والإنسانية، ومع رؤية الإسلام لوظائف المجتمع وعنايته بالتنمية والرفاه والحياة المعنوية.

إن ما ينبغي قوله، هو أن قراءة موضوعية دقيقة لمفهوم الجهاد، لا بد من أن تسهم في جعل مشاريع الحركات الإسلامية مشاريع أكثر تكاملاً، وأكثر استجابةً لمختلف المشاكل الإنسانية وحاجات المجتمع، وأكثر اهتماماً بمختلف قضايا التنمية والرفاه، لتكون تلك المشاريع أكثر تلاؤماً مع ظروف المجتمع واهتمامات الإنسان، وأيضاً مع أهداف الدين ومقاصده النبيلة وأهدافه السامية، حتى لا يتحول الفهم المجتزأ إلى فهم مشوّه، يؤدي إلى تشويه الجهاد وتشويه الإسلام من خلال ممارسات خاطئة، تتنافى مع الدين وأهدافه، وتتعارض مع الإسلام وقيمه، وتختلف عن الجهاد ومفهومه.

الفصل الثاني: العصية المذهبية

1. الفتن والمحن: حقائق ومآلات:

في الأيام الصعبة يكثر الحديث عن الفتنة، حتى أصبحت هذه الكلمة من أكثر الكلمات تخويفاً وتنبيهاً للمواطن من ارتكاب جملة من الأعمال، أو الانزلاق إلى جملة من الأفعال التي قد تؤدي إلى ما لا يحمد عقباه، وهو ما يستلزم منا الحديث في فقه الفتنة، وأسبابها، وسبل علاجها وأهم السمات التي تميزها، حتى يكون المرء عارفاً بها ممتعاً أمامها، فيمسي فيها كابن اللبون، لا ظهراً فيركب، ولا ضرعاً فيحلب.

قد تُعرّف الفتنة بأنها المحنة التي قد تغرّ الإنسان وتحرفه، فكلّ محنة أو ابتلاء يبلغان من الشدة ما قد يؤدي إلى انحراف الإنسان أو إضلاله تسمى الفتنة، وإن أمكن أن يكون للفتنة مؤديات - على مستوى النتيجة - قد لا توصف بالسلبية، وهي بذلك المعنى قد يكون لها طابع فردي، فتكون فتنة فردية، وقد يكون لها طابع جمعي، فتكون فتنة جمعية، وإن كان الاستعمال الغالب للفتنة هو في طابعها الجمعي.

وتماشياً مع الغالب من الاستعمال لتعبير الفتنة، سوف يكون معناها المحنة والبلاء اللذين يصيبان المجتمع، واللذين قد يكون لهما نتائج ومؤديات خطيرة من قبيل الضلال أو الانحراف أو مخالفة الدين والعقل والحكمة، أو قد يكون لها نتائج مختلفة، إذا ما عمل على وعيها وفقه أسبابها وسبل علاجها.

وعطفاً على ما تقدم، سيكون من المفيد الإشارة إلى بعض سمات الفتنة ذات البعد الاجتماعي، حيث إن من أهم سماتها أنها تراود الهوى، وتستنفر الانفعال، وتستنزف العصبية، وتقيدّ فعل العقل والإدراك والروية، وتدفع في اتجاه مخالفة الشرع والدين

والقانون والعرف، حيث قد يصبح السائس والقائد الغضب أو الهوى أو العصبية، بعيداً عن الحدود والضوابط التي يفرضها القانون أو العرف، أو تدعو إليها القيم والأخلاق.

ومن سماتها أنها بإثارتها للانفعال وقمعها للعقل، تعمل على خلط المفاهيم، وقلب الحقائق، والتعتميم على الوقائع، وتزييف الأدلة، ما يؤدي الى إثارة الشبهات- أي الباطل الذي يسعى للتشبه بالحق - حتى ليعتقد الكثيرون أن الحق هو الباطل، والباطل هو الحق، وأن الصحيح هو الخطأ والخطأ هو الصحيح، لأنه في ظل الفتنة وانعدام الرؤية، سوف يشتبه الحق بالباطل، حتى يعدّ الحق باطلاً والباطل حقاً، وهذا ما يسمح لأهل الفتن والأهواء بتمرير الباطل بلباس الحق، وإظهار ما هو منافٍ للدين والقيم والعقل، بلباس الحكمة والعلم والشرع.

أمّا أسباب الفتنة فأهمها الأهواء والميول غير السوية في الطبيعة الإنسانية، أي ذلك الميل الكامن في الطبيعة البشرية الى التغلب والسيطرة والشجع والاستحواذ والهيمنة...، بطريقة لا تعرف حدوداً في دين أو عرف أو قيم، ما يؤدي الى إيجاد بيئة اجتماعية مناسبة لاجتماع الفتنة ونموها، لأن أي فعل نحو التغلب والسيطرة وما سوى ذلك، سوف يؤدي الى التصادم والتناحر، الذي قد تُستخدم فيه كل الأسلحة وخصوصاً سلاح الكلمة والإعلام، الذي سوف يستثير العصبية والمفردات التي يعتقد اجتماع الفتنة أنها تقوي موقفه وتدعم جبهته، بما فيها تشبيه الباطل بالحق، وقلب الحقائق، وتزييف الوقائع حتى يضيع الحق على كثير من الناس.

يقول الإمام علي×: «إنما بدء وقوع الفتن من أهواء تُتبع، وأحكام تُبتدع، يُخالف فيها حكم الله، يتولى فيها رجال رجالاً، ألا وإن الحق لو خلس لم يكن اختلاف، ولو أن

الباطل خلص لم يخف على ذي حجب، لكنه يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث،
فيمزجان...» (33).

وبالتالي فإنه ومن خلال مزج الحق بالباطل والباطل بالحق، يعمل على إقحام كثير
من الناس في طاحونة الفتنة، لتخدم أهواء قوم قد ضلوا وأضلوا، ومصالحهم، ونهمهم
للتسلط، وجنوحهم النفسي إلى الهيمنة والإثرة والإثراء، وكل ما يراود ميولهم الغريزية. إن
سعاة الفتنة يلجأون إليها، عندما يرون فيها سبيلاً إلى تحقيق مصلحة، أو الوصول إلى
غاية، ولذا لا يضيرهم أن تكون الفتنة مطيةً لأهوائهم، سواء اكتست لباساً مذهيباً أو
سياسياً أو عرقياً...

ليس ذلك مهماً، فالفتنة تحتاج إلى بيئة مناسبة، وبيئتها كل اختلاف يتسع لبذور
الفتنة، وهي تحتاج الى مادة، ومادتها من يرضى أن تقوده الشائعة، ويسوسه كلام الفتنة
وخطاب الفرقة.

وعليه فإن الأهواء - بما هي جذر نفسي لفعل الفتنة - تتجلى في اجتماع الفتنة،
على شاكلة أحكام ومواقف وأفكار، تخالف في جوهرها منطق الدين والعقل والقيم، وإن
أخذت لنفسها لبوساً آخر يجعلها أكثر مقبولة.

ولذا فإن منطق الفتنة يتوسل التعميم، والإنفعال، والضبابية، وخط المفاهيم، بما يسهم
في إتاحة الفرصة لتسلل جملة من المفاهيم والأفكار، التي تحاول أن تلبس لبوس الحق
والعقلانية، من أجل جذب العدد الأكبر من جمهور الفتنة، ليكون طعمة لنابها ووقوداً
لنارها.

33- الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، مؤسسة دار الحديث الثقافية، بيروت، 1419هـ، ط2، ج6، ص 2363.

من هنا فإن الوقوف عند أسباب الفتنة، يتيح لنا معرفة السبل التي تمكن من علاجها، حيث يجب أن ينصب العلاج في بعده الأخلاقي على معالجة الأهواء والميول النفسية غير السوية المؤسسة لاجتماع الفتنة وهو ما يحصل بالتقوى، حيث يقول الإمام عليؑ: «اعلموا أنه من يتقى الله يجعل له مخرجاً من الفتن»⁽³⁴⁾.

أما المعالجة في البعد الاجتماعي، فيجب أن تنصب على التخفيف ما أمكن من منسوب الانفعال، والولاءات العمياء، والعصبيات الجوفاء، والتعميمات، والشائعات، واللجوء ما أمكن إلى منطق العقل والعقلانية، والعمل بأحكام الدين والقيم، واعتماد الحوار والتروّي، والابتعاد من التهمة، ومن إثارة أي غبار طائفي أو مذهبي أو سياسي أو عرقي...، يعمل على حجب الحقائق وإخفاء الواقع.

إن تهيئة الظروف إعلامياً واجتماعياً وثقافياً وتربوياً لإعمال العقل، ونفوذ البصيرة، والعلم، ولفعل الضمير والقيم، يسهم إلى حدٍ بعيد في عصمة المجتمع من شرك الفتنة، وهنا لا بدّ من التأكيد على الوعي والعلم وثقافة الوقاية من الفتنة؛ يقول رسول الله ﷺ: «ستكون فتن يصبح الرجل فيها مؤمناً، ويمسي كافراً، إلا من أحياه الله تعالى بالعلم»⁽³⁵⁾، وإن كانت بعض علاجات الفتنة، قد تتجاوز أحياناً العلاج الوقائي إلى العلاج الاستتصالي، وخصوصاً عندما تكون هذه الفتنة كفتنة العدوان والاحتلال، فيأتي عندها القتال والدفاع وسيلةً وحيدةً لدرء الفتنة والمنع من استفحالها، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً﴾³⁶، لأنه في بعض الحالات يصبح القتال الوسيلة

³⁴- م ن، ص 2366.

³⁵- م ن.

³⁶- سورة البقرة، الآية 193.

الوحيدة لبيان الحق، والدفاع عنه، ولحماية الأرض والعرض، والذود عنه، فهنا يصبح القتال دواء الفتنة وعلاجها.

II. المفتنون هم رجال السلاطين:

لقد قرأت بعناية مقالة الكاتب علي حرب- «رجال الدين هم من يعمل على تصنيع الفتنة وتصديرها»³⁷ - ومع القبول بالعديد من الأفكار التي طرحها الكاتب في مقاله والتقدير للهدف الذي يبتغيه منها، لكنه ليس من الصحيح حشر المشكلة أو معظمها لدى علماء الدين، ولا أن نتاولهم بخطاب لاذع ولغة حادة أو الدخول في تعميمات تأخذ الصحيح بالسقيم والبرئ بالمذنب.

وليسمح لنا الكاتب بتسجيل بعض الملاحظات.

- أولاً: كيف ننتقد خطاب علماء الدين كونه خطاباً إقصائياً استبعادياً، ثم نمارس الخطاب نفسه تجاه علماء الدين، وهذا ما يجعل من الخطاب خطاباً متهافتاً في نفسه، وإذا أراد الكاتب أن يقول إنه يريد من كلامه بعضاً من علماء الدين، فكان يجب أن يتوجه إليهم بخصوصهم وأوصافهم ونفوسهم، التي تجعلهم أقرب إلى الجهل بالدين من العلم به، وأقرب إلى كونهم رجالاً للسلطان وملئه، من كونهم رجالاً للدين وأهله.

- ثانياً: هل من يعمل على تصنيع الفتنة وتصديرها هم فقط من لابسوا الزي الديني؛ أين دور بعض السياسيين، وأين دور بعض الأكاديميين، وأين دور بعض الإعلاميين، والكاتب والباحثين...

³⁷ جريدة السفير، تاريخ 10-10-2008م.

بل يبدو إن دور بعض المتزيين بزى علماء الدين دور تابع (ببغائي) لدور السياسيين، فإن كان السلطان مع المصالحة نظر لها، وإن كان مع المواجهة أفتى بها، وهؤلاء هم رجال السلاطين وليسوا رجالاً للدين.

- **ثالثاً:** إن حقيقة المشكلة تكمن في الجهل والتعصب والانغلاق... وهذه المشكلة هي مشكلة المجتمع البشري كله، بكل فئاته، في جميع أزماته، بمن فيهم لابسى الزى الديني؛ نعم حري بمن يكون أكثر علماً في الدين أن يكون أبعد عن الجهل والتعصب، وأقرب إلى الوسطية والانفتاح، بل إن ميزان العلم بالدين أو الجهل به هو كونه من أهل التعصب وناعقي الفتنة، أو من دعاة وأدائها ومجاهبي أهل التعصب وجهلائهم، فكلما كان المرء أبعد عن التعصب ومن العاملين على وأد الفتنة، كان أقرب إلى العلم بالدين والعمل به؛ وكلما كان من العاملين على تصنيع الفتنة أو تصديرها، كان أقرب إلى الجهل بالدين والعمل على نقضه.

ومن الأفضل هنا عدم الدخول في مقارنات كمية بين قلة قليلة وكثرة كثيرة، لأنه إن صدقت هذه المقارنات، ربما تصدق على العديد من شرائح المجتمع، ولن تبقى حكراً على شريحة دون أخرى.

- **رابعاً:** صحيح إننا نحتاج إلى غريلة التراث الإسلامي مما علق به من نصوص تكفيرية واقصائية... لكن يجب أن لا نغفل دور الأنظمة السياسية والهيئات السياسية، التي تملك قدرة تحكم وسيطرة، والتي إن شاءت تطلق العنان لأبواق التكفير والطعن المذهبي والديني... وإن شاءت لجمتها.

وإن كان العديد من تلك الأنظمة والهيئات تستجدي مشروعيتها، وتلتمس قوتها الشعبية والتاريخية... من خلال إثارتها للعصبية والحساسيات المذهبية والدينية،

في محاولة لتوظيف العامل الديني والمذهبي في خدمة المصالح الفئوية والآنية للحاكم والسلطان.

وإن من يقرأ التاريخ السياسي - بما فيه المعاصر - يصل بوضوح إلى أن العامل المذهبي والديني يوظف غالباً كأداة في إطار صراعي، يرتبط بالحسابات والمصالح السياسية وغير السياسية. وهذا لا يعني عدم وجود أكثر من خلل في المؤسسات الدينية وتحميلها لجزء من المسؤولية، لكن في المقابل لا يصح إغفال دور المؤسسة السياسية، التي لها الدور الأساس والتي تهيمن في الغالب على المؤسسات الدينية، وتملك مفاتيح التحكم بها وإدارتها.

- **خامساً:** بغض النظر عن مستوى النتيجة التي قد يحصدها أي عمل توحيدي وتقريبي بين السنة والشيعية، يبقى هذا العمل مطلوباً وضرورياً، ويبقى من المطلوب تطويره، ويبقى ضرورياً تعاون جميع الشرائح من ذوي الوسطية والعقلانية والفهم المتطور للدين، سواء كانوا سياسيين أو باحثين أو أكاديميين أو إعلاميين أو علماء دين أو... في مواجهة أهل التطرف والتعصب، ودعاة الصدام والفتن والتكفير من أي فئة أو شريحة كانوا، سواء كانوا من لابيبي الديني أو غيرهم، ممن هم ليسوا بقليل.

III. حذار توظيف الدين في السياسة:

ما أعنيه بذلك هو أن يكون الدين تبعاً للأهواء السياسية، تكون وظيفته التبرير لها، وإعطاء المسوغات لمصالح الحاكم أو السلطان ورغباته وقراراته، مهما كانت هذه الرغبات أو المصالح.. دون النظر الى كونها موافقة للدين أم مخالفة له.

وهذا الأمر ليس جديداً في مجتمعاتنا، بل هو قديم قدم الأديان والسلطان، حيث قد يسعى بعض حملة العلم الى تلمس ما لدى السلطان، فيبيع بالأصفرين دينه، ويهب السلطان تأييداً مطلقاً، وتبريراً مبرماً، حتى نشأ في الأدبيات الدينية مصطلحات من قبيل علماء البلاط وفقهاء السلطان، كتعبير عن ظاهرة كانت وما زالت موجودة بين ظهرانينا. بل وصل الأمر إلى حد أن تكون أكثر من مؤسسة دينية تبعاً لزعامة دنيوية او سياسية، مما أساء الى الدين والسياسة، وأضر بهما معاً، لأنه حرم السياسة من قدرة القيم والأخلاق الدينية على هدي مساراتها، وتهذيب وظائفها، وأفقد الدين دوره في ترشيد فعلها، وجعل ذلك الفعل اقرب الى قيم التعاون على الخير والإصلاح وخدمة الإنسان، حتى قيل في هذا المعنى: «إذا رأيت العلماء على أبواب الملوك فبئس الملوك وبئس الملوك، وإذا رأيت الملوك على أبواب العلماء فنعم العلماء ونعم الملوك»⁽³⁸⁾.

وفي مقابل ما تقدم يطرح رأي آخر، يقوم على انبناء السياسة على الدين، بمعنى صورها من رحم القيم الدينية، والمفاهيم الأصيلة للدين، التي تدعو الى التعاون على البر والخير، والتفاني في خدمة الإنسان والصالح العام، والدعوة الى الإصلاح ومواجهة

³⁸ - الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، تح الأمين حسن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ج2، ص 125.

الفساد، والتي ترى قدرة المنظومة الدينية على مواكبة متغيرات العصر، والاستجابة للحاجات القائمة، وبناء أنموذج متقدم يقوم على الأصالة والمعاصرة.

أين تكمن مخاطر ذلك التوظيف السلبي للدين، لتبرير شهوات الحاكم ورغبات السلطان؟ يمكن اجمال الجواب فيما يلي:

1. يمتلك الدين طاقة استثنائية، لكن هذه الطاقة اذا ما وُظفت في الطريق الخطأ

تصبح طاقة هدامة اكثر، وعليه فإن عالم الدين اذا ما اصبح في خدمة مصالح

السلطان وتوجهاته، فهذا يعني نتائج كارثية ومزیداً من العنف والدمار، والفساد

والإفساد، والقتل والإجرام، وهذه المرة باسم الدين والإسلام.

2. قد يتوهم البعض أن الفعل السياسي عندما يُعطى طابعه الديني، فقد اصبح خارج

دائرة العقل والنقد، وهو ما يعطلّ دور العقلانية، ويغدو عندها من الصعب تقويم

أي خطأ، وتصويب أي فعل، وبالتالي يقفل الباب أمام تصحيح المسارات

السياسية أو المواقف والتوجهات.

3. سوف يؤدي إلى تلوّث الدين بأهواء السياسيين ونزواتهم ورغباتهم، مما يؤدي الى

تقديم نموذج ديني قبيح ومشوّه ومنقّر، يبعد الناس عن الهداية الإلهية، بدل أن

يكون دوره تقريبهم منها وسوقهم اليها.

4. يؤدي الى قلب المفاهيم، وتبديل الوظائف، وتحريف الغايات، فبدل ان يكون

العمل مثلاً، على تطهير الأنفس من العصبية، وإطفاء نار الفتن، تصبح

الوظيفة تثوير العصبية، وتأجيج الفتن، وممارسة التحريض المذهبي، والدعوة

إلى الإجرام والتكفير باسم الدين.

5. يسهم في إنتاج تراث فتوي تفريقي إقصائي تكفيري، ليقدم على أساس أنه الدين بعينه، بعد أن يستلب الدين من حقيقته، ويتجلبب لباسه تراثً يجافي حقيقة الدين ومفاهيمه السمحة.

• إجمال وتلخيص:

إن بعض من له حظ في الفقه، قد لا يعي خطر ما يقدم عليه، وما يتقوه به، من فتاوى تخدم السلطان وتغضب الرحمن، يشتري بها ثمناً قليلاً، ويقطفها حساباً ثقيلاً، تضج الدماء من فتاواه، وتشكو الحرمات من أحكامه، قد غرق في العصبية، وأعادها دعوة جاهلية.

قد يكون معلوماً أن أكثر من سياسي لا يتورع في صراعاته، عن استخدام كافة ما يتاح له من أدوات لغلبة الخصم، بما في ذلك سلاح الدين والمذهبية، لكم ما ليس مفهوماً أن يقبل بعض علماء الدين، من له حظ في العلم، أن يكون بوق فتنة، وداعية عصبية، وأن ينقلب على دوره الديني، فيدعو إلى الإفساد بدل الإصلاح، وإلى القتل بدل حفظ الأنفس والأرواح، وإلى التفرقة بدل الجمع، وإلى التنازع بدل التآلف، وإلى التنافر بدل التقارب، وإلى الفتنة بين المسلمين بدل إصلاح ذات البين.

إن بعض من أكل على مائدة السلطان، وضرب معه بقلمه، وباعه جهد لسانه، لا أدري إن كان يعلم أو لا يعلم، إن خطايا قلمه وصوله لسانه، لن تكون حبيسة زمن سلطانه، بل هو بفعلته قد أورث وارثيه تراثاً في التكفير والعصبية، وأنه احيا بدعوته دعوة الجاهلية، وأنه عندما وظف الدين في برهة من الزمن خدمة لرغبات السلطان، فإن ما فعله هو أنه أنتج تراثاً تكفيرياً، وفهماً إغائياً، سوف يبقى يُجتز قتلًا وتدميراً على مدى

الدهور وكر العصور، ما لم يُعتمد الى تفكيكه، وإلغاء مفاعيله، وإبطال نسبته إلى الدين والإسلام.

لقد أصبح ذلك التراث عائقاً أمام أي مشروع للوحدة الإسلامية أو الوطنية، وأضحى سبباً لعدم الاستقرار وتوليد الأزمات، في جميع المجتمعات المتنوعة مذهبياً وطائفيّاً، وسبباً لإبقائها مجتمعات مأزومة وغير مستقرة، لما ينطوي عليه من محركات معرفية، تعمل على تسميم العلاقات الإسلامية والوطنية، وإنتاج الفتن، ولما يختزنه من لاعقلانية مفرطة، تقفل الباب على أية حلول أو تسويات، ولما يملكه من دفع دائم الى مزيد من العنف والقتل وإسالة الدماء.

إن أخطر ما في ذلك التراث المستولد سياسياً وبفعل عوامل أخرى، هو نسبته إلى الإسلام، وارتكابه الجرائم وتدمير المجتمعات باسم الدين، لذلك لن يستقيم حال الأمة، ولن تصلح علاقاتها، ما لم ينزع عن ذلك التراث شرعيته الإسلامية، وما لم يبادر جميع علماء المسلمين الى نقده وابطاله، وتعطيل مفاعيله، ومحاصرة من يتبنون خطابه وفعله، والحوول دون جميع تلك التداعيات الخطيرة التي تصيب المسلمين وغيرهم، في أرواحهم وأرزاقهم وأمنهم ومستقبل أوطانهم.

IV. العصبية المذهبية: وإشكالية الطائفية:

ينزل الدين خالصاً من عند الله تعالى، ويهدف إلى تطهير المجتمع من كثير من الأفكار والمفاهيم والسلوكيات والأنماط، التي تتنافى وقيم الرحمة والعدالة والخير... وبعد اللتي واللتيا ينجح بشكل ما في إزالتها أو كبتها، كلها أو شيء منها؛ لكن الذي يحصل ولو بعد حين، أن بعضاً من تلك المفاهيم أو الأنماط الثقافية، ما تلبث أن تعود بعد أن خبت لبرهة من الزمن، والسبب أنه لم يعمل على كنسها بالكامل من النفوس، أمكن للدين أن يحاصرها، أن يكبتها، - كثافة اجتماعية عامة - لكنها بقيت كامنة في النفوس أو بعض منها، وعندما تجد ظرفاً مناسباً لها تعود، لكن هذه المرة بلباس الدين ولغته، لأن الثقافة العامة التي تخيم على المجتمع - هذه المرة - هي ثقافة دينية، واللغة المستخدمة دينية، كما الأدوات المفاهيمية المتداولة.

1. العصبية رؤية إسلامية:

لم تكن مواجهة الإسلام مع الجاهلية مواجهة لتستثني في جانبها الثقافي والفكري، جملة من المفاهيم التي تنتمي إلى منظومة الثقافة الجاهلية، حيث عمل الإسلام على نقد تلك المفاهيم، من أجل إعادة إنتاج بديل لها ينسجم مع رؤيته الكونية، ومن تلك المفاهيم مفهوم العصبية.

عرض القرآن الكريم نموذجاً لعصبية ساهمت في رسم مسار الخليقة وموطن البشرية، ألا وهي عصبية إبليس، حيث يشير الإمام علي × في نهج البلاغة إلى هذه

القضية فيقول: «فافتخر على آدم بخلقه، وتعصب عليه لأصله، فعدو الله إمام المتعصبين، وسلف المستكبرين، الذي وضع أساس العصبية...»⁽³⁹⁾.

ثم يقدّم بياناً للعصبية يبرز فيه منشأها، فيقول: «ولقد نظرت فما وجدت أحداً من العالمين يتعصب لشيء من الأشياء، إلا عن علة تحتمل تمويه الجهلاء، أو حجة تليط بعقول السفهاء، غيركم؛ فإنكم تتعصبون لأمر، ما يعرف له سبب ولا علة، أما إبليس فتعصب على آدم لأصله، وطعن عليه في خلقته، فقال أنا ناري وأنت طيني، وأما الأغنياء من مترفة الأمم فتعصبوا لآثار مواقع النعم، فقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً، وما نحن بمعذبين»⁽⁴⁰⁾.

ولذا ورد عن رسول الله ﷺ: «من كان في قلبه حبة من خردل من عصبية بعثه الله يوم القيامة مع اعراب الجاهلية»⁽⁴¹⁾.

إن العصبية قيمة خلقية سلبية تنتمي إلى منظومة القيم الجاهلية، ولقد حاول الإسلام جاهداً كنسها أو إفراغها من مضمونها، الذي ينتمي إلى أي مظهر من مظاهر الدنيا وعالم المادة (عرق، جنس، لون، منطقة، طبقة...) ومحاولة ملئها بمضمون آخر، يحيلها إلى مفهوم آخر، بغض النظر عن التسمية والتعبير.

ولذا يقول الإمام عليّ: «فإن كان لا بد من العصبية، فليكن تعصبكم لمكارم الخصال ومحامد الأفعال، ومحاسن الأمور، التي تفاضلت فيها المجداء النجباء من بيوتات العرب، ويعاسيب القبائل بالأخلاق الرغيبية والأحلام العظيمة»⁽⁴²⁾.

39- الإمام عليّ(ع)، نهج البلاغة، انتشارات هجرت، قم، 1387 هـ ق، ص 286.

40 - م ن، ص 295.

41 - الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365 هـ ش، ج 2، ص 308.

42 - نهج البلاغة، م س، ص 295.

ولقد رأى الإسلام أنّ العصبية تعبير عن حالة الفخر والكبر والحمية والاستعلاء كمرض نفسي، والتي ما إن تأخذ بعداً اجتماعياً، حتى تتمظهر في عصبية عرقية، أو مناطقية، أو طبقية أو قبلية وما سوى ذلك، لتشير إلى حالة غير سوية تكمن في البعد النفسي- الاجتماعي، الذي تمظهرت فيه هذه العصبية أو تلك.

من هنا فإن العصبية تعبر عن أوضاع غير سوية في القيم الأخلاقية السائدة، وفي المحتوى النفسي لهذه البنية الاجتماعية أو تلك، وعن أكثر من خلل خلقي منها؛ وهو ما يؤدي إلى ولادة العصبية، التي تسعى إلى التعبير عن نفسها بمفاهيم مصطنعة، لا تملك بعداً واقعياً أو حقياً (نسبة إلى الحق) يبرر نشوءها ووجودها.

هنا قد يكون مناسباً تقديم مقارنة فلسفية لمفهوم العصبية، باعتبار أنه يبتنى على أساس غير واقعي (بالمعنى الفلسفي)، ليس على مستوى الظواهر التي تنتمي إلى مقولات المادة (جنس، لون...)، وإنما على مستوى صدقية التلازم بين هذه الظواهر المادية، وبين النتائج المعرفية التي يراد لها أن تؤسس لثقافة العصبية، فمن قال إن اللون كظاهرة مادية يبرر ايجاد ثقافة عصبوية ترتكز عليه، ومن قال إن العرق يبرر ايجاد عقيدة عصبوية تنتمي إليه؟ وهكذا الأمر بالنسبة إلى كل المواد العصبوية، التي تتخذ كذرائع للقيام بتأسيس عقدي - ثقافي لوباء العصبية ودائها.

نعم، الأمر كما أسلفنا، يتجاوز في عمقه هذه الظواهر المادية لتمتد جذوره إلى طبيعة النفس البشرية، التي قد تطغى فتميل إلى الكبر والفخر والاستعلاء، والذي ما أن يأخذ بعداً اجتماعياً، حتى يحتاج إلى أن يتمسك بجملة من المواد العصبوية والظواهر المادية، ليتخذها أساساً لبناء ثقافته العصبوية، والتي قد تقوم على أساس من القبيلة أو العائلة أو المنطقة أو القوم وغير ذلك.

ولذلك، إن كان هناك من يفرق بين عصبية مذمومة وأخرى ممدوحة في الإسلام كالتعصب للحق، فهو في واقع الأمر إشارة إلى مضمون يخالف حقيقة العصبية وجذورها، كما يقول الإمام علي×: «فتعصبوا لخلال الحمد من الحفظ للجوار، والوفاء بالذمام، والطاعة للبرّ، والمعصية للكبر...»⁽⁴³⁾ فالتمسك بهذه الفضائل والمكارم والقيم، يؤدي إلى انتاج ثقافة لا عصبوية بالمعنى المصطلح.

وعليه يمكن القول إن الرؤية الإسلامية تستثني التعصب للحق، ليس فقط بالمعنى القيمي، بل أيضاً بالمعنى الفلسفي والمعرفي، حيث إن المراد بالحق هنا، كل واقعية تبرر مفهومي الولاء والانتماء، أي تقدم تسويغاً معرفياً للربط بين حقيقة ما، وبين الشعور بالانتماء إلى تلك الحقيقة والتثبت بها.

ومن هنا يصح القول إن مفهوم العصبية الذي ينبذه الإسلام، هو المفهوم الذي يرتكز على أية ظاهرة مادية أو تاريخية تتعدى اطار الحق بالمعنى المعرفي، في حين أن مفهوم العصبية الذي يدعو إليه الإسلام هو مفهوم يرتكز على أساس معرفي، أي على فكرة الحق - الحقيقة، وهي فكرة تحمل بنفسها نتيجة الشعور بالانتماء لها والولاء لمعانيها، لأن هكذا منظومة فكرية تقوم على أساس الحقانية (الحق)، سوف تستولد بشكل منطقي شعوراً بالانتماء والولاء لكل ما يكون أكثر حقانية، وأشد في الحق (بالمعنى الوجودي)، أي لله تعالى، ولكل المفاهيم والقيم التي تحمل تبريرها المعرفي في تلك المنظومة. وفي هذا يقول الإمام علي×: «فإن كان لابد من العصبية، فليكن تعصبكم لمكارم الخصال، ومحامد الأفعال، ومحاسن الأمور»⁽⁴⁴⁾.

43 - م ن.

44 - م ن.

لكن إذا تجاوزنا هذا البعد الفلسفي في مقارنة مفهوم العصبية إلى البعد الاجتماعي، يصح القول هنا إن الدين الذي حارب العصبية، واعتبرها تنتمي إلى ثقافة الجاهلية، قد يتحول بنفسه- أن أسوء فهمه- إلى منتج لعصبيات تقوم على الأساس نفسه، وإن كانت من نوع آخر، طائفية ومذهبية ولربما سياسية وحزبية... بل قد يولد حدة في العصبية لا نجدها في مكان آخر، باعتبار أن مفهومي الانتماء والولاء هنا قد أخذاً بعداً قداسياً، تفنقه بقية العصبيات الاجتماعية وغير الاجتماعية.

2. العصبية والجاهلية: تلبس الدين ومفارقة:

هذا هو بالضبط حال العصبية المذهبية في عالمنا الإسلامي اليوم، فالإسلام إنتماء خالصٌ لله تعالى قبل أي شيءٍ آخر، ولذا كان من أهم أهدافه كس العصبية الجاهلية بما هي سنة إبليس وفعله، وبما هي تعالٍ موهومٌ، وبما هي دعوة تفاعل، وبما هي انتماء إلى جاهلياتٍ مصطنعةٍ تُعلي من شأنها، وتقدمها على أي اعتبارٍ دينيٍّ وإلهيٍّ.

الجاهلية اليوم - كما بالأمس- تلتف على الدين والاسلام، هي لم تتعدم، وإنما بقيت كامنةً في النفوس، تنتظر لحظتها، وتريد أن تختار لباسها الذي يمنحها مقبوليةً ما في البيئة التي تريد أن تُسوّق نفسها فيها، بل ومشروعيتها أيضاً.

هي اختارت اليوم لباس المذهبية، لأنه ينطق باسم الدين ويتحدث لغة محمد، اللغة التي يألفها ويتأثر بها كثيرٌ من الناس. لكنها عصبيةٌ، بل هي عصبيةٌ جاهليةٌ، إنها دعوة الجاهلية بأبشع صورها وأسوأ معانيها، لأن العصبية هذه المرة تستفيد من طاقة الدين وقدرته على التأثير والتحريض، الدين الذي إن أحسن فهمه وتطبيقه، فهو طاقةٌ خيرةٌ وبناءةٌ، أيما خير وبناء، وإذا أسوء فهمه وتطبيقه، فهو طاقةٌ مدمرةٌ وهدامةٌ، أيما تدمير وتهديم، والشاهد في يومنا ليس بقليل.

إن أدنى مقارنة اليوم بين الخطاب المذهبي ذي المضمون الجاهلي وبين ما جاء في كتاب الله تعالى، تُظهر بوضوح إلى أي مجال ينتمي هذا الخطاب، الذي يُقدّم اليوم باسم الدين والإسلام، وهذا بعضٌ منها:

- القرآن الكريم ينهى عن التنازع، والخطاب المذهبي يدعو إليه.
- القرآن الكريم يتحدّث في الأمة الواحدة، والخطاب المذهبي الأمم لديه بعدد المذاهب.
- يدعو القرآن الكريم إلى عدم التفرقة، والخطاب المذهبي يدعو إليها.
- يجعل القرآن الكريم الإصلاح (السلام) أصلاً في العلاقة بين طوائف المؤمنين، والخطاب المذهبي يجعل الحراية والصراع أصلاً.
- يدعو القرآن الكريم إلى عدم الاستكبار، والخطاب المذهبي خطابٌ متعالٍ.
- يدعو القرآن الكريم إلى نبذ العصبية، والخطاب المذهبي خطابٌ عنصريٌّ.
- يدعو القرآن الكريم إلى المشتركات (كلمة سواء)، والخطاب المذهبي يُلغي كل مُشترَكٍ.
- المفاهيم القرآنية مفاهيم بِناءة (الخير..)، والمفاهيم المذهبية ذات بعدٍ هدام.
- يدعو القرآن الكريم إلى الرحمة في العلاقات الداخلية وغيرها، والخطاب المذهبي يبني علاقته على الشدة والعنف.
- يدعو القرآن الكريم إلى التفاعل الحضاري والإنساني والاجتماعي... ﴿لِتَعَارَفُوا﴾⁴⁵ والخطاب المذهبي الممارس، خطابٌ

⁴⁵ سورة الحجرات، الآية 13.

انطوائِيٍّ، انغلاقِيٍّ، غير تواصلِيٍّ، وغير قادرٍ على التأسيس لأي تفاعلٍ حضاريٍّ
أو تقدمٍ علميٍّ أو تطورٍ اجتماعيٍّ وما شابه.

- حتى على مستوى الشكل والعناوين، للقرآن الكريم تسمياته ﴿هُوَ سَمَّاكُمْ
الْمُسْلِمِينَ﴾⁽⁴⁶⁾ وللخطاب المذهبي تسمياته المختلفة...
إلى غير ذلك من المفارقات.

إنّ الاستنتاج البسيط الذي يمكن التوصل إليه، هو أن الخطاب المذهبي المُمارس
اليوم، هو خطابٌ ذو مضمونٍ جاهليٍّ وسماتٍ جاهليةٍ واضحةٍ، يتوسل اللغة الدينية،
ليروجّ لنفسه، ويستقطب بسطاء الناس، ويضلل الكثيرين.

ولكن أدنى مقارنةٍ بين مفاهيمه ومفرداته من جهة، وبين ما جاء في القرآن الكريم
وسنة الرسول ' من جهةٍ أخرى، يُبيّن حجم المفارقات الكبير بينهما، ويُظهر أنها محاولة
تلقّط باسم الإسلام، وأنها محاولةٌ جاهليةٌ للتسلل إلى المجتمعات الإسلامية باسم الدين -
ولنعترف أنها نجحت إلى حدٍّ ما في تضليل العديد من البسطاء وغيرهم والتعريف بهم -
وهو ما يتطلب:

1. إعادة تظهير الدين والإسلام خالصاً من القيم والمفاهيم الجاهلية.
2. تجريد الخطاب المذهبي من أية مشروعيةٍ دينيةٍ أو إسلاميةٍ مدّعاة.
3. إجراء مقارناتٍ بين مفردات الخطاب المذهبي، وبين المصادر الإسلامية الأساسية
(قرآن، سنة).
4. إظهار حجم التناقض بين الإسلام والخطاب المذهبي.
5. تبيان المخاطر والأضرار التي سببها هذا الفكر والخطاب في التاريخ والحاضر.

46 - سورة الحج، الآية 78.

وقبل أي شيءٍ، المطلوب وضع استراتيجية عامة وشاملة، يتعاون فيها جميع المخلصين والواعين من الملتزمين بالقيم الدينية والإنسانية، حتى لا تعطي مواجهة هذا الخطر الداهم بالمجتمعات الإنسانية عامةً والإسلامية بشكلٍ خاصٍّ، بعداً مذهبياً أو طائفيّاً، يؤدي إلى مذهبتها وإفشالها.

إنّ المشروع الهادف إلى إحياء العصبية الجاهلية، وإرجاعنا إلى عصور الظلام والتخلف، هو مشروعٌ يستهدف المجتمع الإنساني بجميع أطيافه، والمجتمعات الإسلامية بوجهٍ خاصٍّ، ولذا ينبغي أن يكون العلاج علاجاً شاملاً يتكاتف فيه الجميع، لأن نار العصبية إذا فشت أحرقت، فهي لا دين لها، ولا عقل، ولا قيم، فالعقل المذهبي ذو البعد الجاهلي، لم يفهم الدين بشكلٍ صحيحٍ فيحسن تطبيقه، ولا يعي الواقع فيحسن التعامل معه.

كما ينبغي الالتفات إلى مخاطر توظيف هذه العصبية في أي خلافٍ سياسيٍّ أو غيره، لأنه يفسد أكثر مما يصلح، ويحرق أكثر مما يورق، حتى لا نكون كالساعي على الجار بالنار، لا جار أبقت، ولا ديّار حمت..

3. إشكالية الدين والتدين:

هل تكمن المشكلة هنا في الدين أم في المتدين، وهل هي في الحقيقة الدينية أم في فهم تلك الحقيقة؟ لأنه ليس أمراً مقبولاً ومستساغاً أن ينقلب الشيء إلى ضده، وأن يقود إلى خلاف هدفه، عندما يتموضع في الإطار الاجتماعي.

ما ينبغي قوله إنّ المشكلة هي في فهم البعض للدين وحقيقته، وأيضاً في سوء تطبيقه للقيم والمفاهيم الدينية. لأنّ الدين قبل أي شيءٍ آخر هو انتماء معرفي - عقدي، وهو علاقة بالله تعالى، وكل القضايا الدينية الأخرى يجب أن تفهم من خلال ذلك الأساس،

لكن ما يحصل أن البعض بدل أن يفهم الدين فهماً صحيحاً يؤدي إلى كنس كل تلك العصبيات المصطنعة، والتخفيف من حدتها، فإنه يحاول أن يسقط عصبياته على الدين نفسه، لتأخذ تلك العصبيات تبريراً دينياً وبعداً قداسياً فتصبح والحال هذه أشد خطورة وأكثر فتكاً.

بل إنَّ البعض يتعامل مع أي تمايز ديني أو اختلاف طائفي أو مذهبي... من موقع عصبوي مرضي، وليس من موقع معرفي حقاني، فلا يعود الاختلاف أو التمايز وسيلة لاستجلاء الحق ومعرفة الصواب، بل تراه ينتصر لطائفته أو مذهبه، كما ينتصر أي جاهلي لقبيلته، وتراه ينافح عن طائفته ومذهبه، كما ينافح أي جاهلي عن عشيرته، هنا يصبح واقع الاجتماع الديني مرادفاً لما عليه الاجتماع الجاهلي، ويصبح المذهب الفلاني مرادفاً للعشيرة الفلانية، أو لبني فلان أو فلان، وتؤول الطائفة الفلانية إلى تلك القبيلة أو غيرها، ليتعصّب لعشيرته وقبيلته، أي إنَّ ما هو موجود هو اجتماع جاهلي، لكن بتعابير وتسميات جديدة دينية أو غير دينية، في حين أن القيم واحدة، والمفاهيم واحدة والخلل في البنية النفسية- الاجتماعية هو ذاته، وما اختلف هو التظاهرات الجديدة، نتيجة اختلاف طبيعة الانقسام الاجتماعي من انقسام جاهلي ذو وجه قبلي؛ إلى انقسام جاهلي ذو وجه ديني، فمحل القبيلة الفلانية تحل الطائفة الفلانية، ومحل العشيرة الفلانية تحل هذه الجماعة المذهبية أو تلك، وبالتالي اختلفت التسميات لكن الروح الجاهلية ما زالت كامنة، والأخلاق الجاهلية ما زالت فاعلة، وما زال الخلل في بنية الاجتماع النفسي يترك أثره في نسج علاقات وانتاج سلوكيات ومواقف تتنافى مع قيم الإسلام وأهدافه، وإن كانت تطرح باسمه، وتتسجم مع قيم الجاهلية وثقافتها، وإن كانت تدعي مخالفتها.

4. العصبية والطائفية:

في حمأة الجدل حول الطائفية بتجلياتها المتعددة، غالباً ما ينجر الحديث إلى إشكالية الطائفية والدين، باعتبار ان البعض يذهب الى ان الطائفية في أبعادها الاجتماعية والسياسية قد ارتكزت على الدين، وأنها تستمد منه شرعيتها واستمرارها. وعليه فهو يرمي كل افرازات الطائفية ونتائجها السيئة على الدين، ويحمله المسؤولية عن مجمل الأوضاع التي آلى إليها أكثر من اجتماع ديني أو عربي في مختلف ميادين ومؤسساته. ولعلّ ممّا يساعد على هذا الفهم، انجرار العديد من علماء الدين إلى اكثر من أداء وسلوك وتعبير، يعزز مقولة التماهي بين الدين والطائفية، ليحمل الدين أوزاراً ما كان له ان يحملها، لولا أولئك المنتسبين اليه، الناطقين باسمه.

لكن هل هذا التصوّر عن العلاقة بين الطائفية والدين هو تصور صحيح؟ هل يشرع الدين الطائفية، ويمدها بالقدرة على الاستمرار، ويمنحها القوة على التمدد إلى مجمل مفاصل الاجتماع الديني ومؤسساته؟ أم أن الدين برآء من الطائفية، وأنها تنسب إليه زوراً وبهتاناً، وأنها البست لبوساً لم يفصل لها؛ انما فعل الفاعلين لتوظيف الدين لمآرب شتى. إنّ هذا السؤال يقود الى ضرورة تحليل ماهية كل من الدين والطائفية، لنرى أن كان الدين يحتضن الطائفية أم ينبذها، يقبل بها أم يرفضها؟

ولنبداً من الطائفية، لنقول أنها نوع من العصبويات التي تستجمع جماعة من الناس، لكن هذا المرة تحت عنوان ديني، بمعزل عن مستوى العلاقة التي تربط افراد هذه الجماعة بذاك الدين، ومدى معرفتهم به، وتماهيهم معه، إذ يكفي الإنتماء الاجتماعي فقط، حتى يعد واحداً من أفراد تلك الجماعة، حيث يغلب القالب على المعنى، والشكل

على المضمون، فلا يبقى من الدين إلا اسمه، ومن كتابه إلا رسمه، في علة تحمل في أحشائها روح الجاهلية وقيمها، لكن هذه المرة باسماء وعناوين استعيرت من الدين نفسه. أما الدين فهو اعتقاد يقوم على فعل الإيمان، الذي يحكى عنه العمل ويصدقه هو بالأساس ارتباط بالله تعالى، يقوم على المعرفة به والخضوع له، ويسعى إلى الغيب والمجرد، في فعل إيماني، ينحو إلى التسامي والتعالي على حدود المادة وقوابها المصطنعة، وحواجزها المبتكرة، ليصبح المعيار أمراً جوائياً، تفصح عنه صدقية الفعل ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽⁴⁷⁾؛ وإن كان من تمايز اجتماعي ما، فيصبح هذا التمايز تواصلياً تعاريفياً، لا تبنى عليه عصبية ولا يصلح كمعيار ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽⁴⁸⁾.

ولذلك الدين في جوهره يتنافى والعصبية، ولا تتحملها معانيه. فالدين ينحو إلى التسامي، والعصبية تقود إلى التذاني؛ الدين ينسج معيارية من التقوى والخير عابرة للحدود العرقية والقبلية والفتوية.. والعصبية تقوم على معيارية فاصلة بين الجماعات البشرية، ولذلك الدين يسمح بل يدعو الجميع إلى الاستجابة لمعياريته، في حين أن العصبية لا تسمح لمن هم خارج العصبية بالانضواء تحت جناحها؛ الدين في حقيقته تواصل، أما العصبية ففي حدودها تفاعل؛ الدين في اهدافه تعارف، والعصبية في حواجزها تناكر؛ الدين في معانيه دعوة إلى تقديم قيم الخير والتعاون والاصلاح، والعصبية تغلب في عصبيتها ومفرداتها جميع تلك القيم والمعاني.

47 - سورة الحجرات، الآية 13.

48 - م ن.

إنّ ما هو حاصل في أكثر من اجتماع ديني، ليس عصبية دينية، وليس طائفية دينية، بل هو عصبية جاهلية البست لباس الدين، بعد أن جرد من معناه وأفرغ من مضمونه، فكانت النتيجة عصبية أشد، بمضمون اقبح، وأداءً أسوأ، سواءً في الإدارة او السياسة وسوى ذلك.

فالدين لا يقدم من هو أبعد عن الخير والتقوى على من هو أقرب إليهما، حتى لو كان من طائفة مماثلة، في حين أن الطائفية تفعل؛ الدين لا يقدم من هو أبعد عن الكفاءة والنزاهة ونفع بني الإنسان على من هو أقرب إليها، والطائفية تفعل؛ الدين لا يقدم من هو أبعد عن الصلاح والإصلاح على من هو أقرب إليهما، والطائفية تفعل؛ لا يمكن للدين أن لا يكون إصلاحياً أو يحتضن الفساد والمفسدين، والطائفية تفعل.

الطائفية لا تبصر إلا العصبية التي أقامت عليها سلطانها وبنيت بنيانها، في حين أنها تتعamy عن ما سواها، من قيم حقّة، وصفات حسنة، من كرائم أخلاق ومدائح أفعال. كل ذلك لا تراه في الآخر الذي لا ينتمي إلى عصبيتها، ولا تبني عليه موقفها، فيكون لديها شرار قومها أفضل من خيار قوم آخرين، وفاسدي قومها أفضل من صالحي قوم آخرين. لأنّها لا تبصر في الآخر خيره أو صلاحه، بل لا ترى فيه إلا عصبيتها؛ حيث تتهاوى القيم الحقّة، والمعايير الإنسانية، والموازين الأخلاقية، فتتحول العصبية إلى صنم، يضاهي أصنام الجاهلية الجهلاء، لأن الله تعالى يأمر بالعدل والإحسان، وإن يكون المعيار لدينا الخير والتقوى، في حين أن العصبية تأمر بخلافه وأشياء أخرى.

5. الخاتمة:

إن مناهضة العصبية المذهبية والطائفية هي واجب وطني، وهي أيضاً واجب ديني وإنساني، وذلك للمخاطر التي تتركها على المجتمع والإنسان. وكثيراً ما استخدم الدين زوراً لتكريس الطائفية، وقد آن الأوان لفعل العكس، أي ليقوم الدين بكنس الطائفية وتحطيم أصنامها، وتجريدها من لباسها المدعى كذباً وبهتاناً.

ونخلص ممّا تقدّم إلى ما يلي:

1. إنَّ العصبية أمر مذموم دينياً، وكلّما اقترب المرء من الدين كلّما ابتعد عن العصبية، وكلّما اقترب من العصبية كلّما ابتعد عن الدين.
2. إنَّ الخطاب المذهبي اليوم - كما الأمس - هو خطاب يحمل في أحشائه قيم الجاهلية، ويعمل على تظهيرها باسم الدين ولغته.
3. إنَّ أدنى مقارنة بين الخطاب المذهبي الممارس وبين القرآن الكريم، تظهر بوضوح إلى أي مدى معرفي ينتمي ذلك الخطاب ومضمونه.
4. إنَّ الغوص في فلسفة العصبية والعمل على تشريحها يؤدي إلى تلك النتيجة، أنها تخالف في مضمونها جوهر الدين والأسس التي يقوم عليها.
5. إنَّ لظاهرة المذهبية والطائفية أسبابها، ومن أسبابها الابتعاد من المعاني الحقة للدين، وعدم الاستفادة من قيمه الأخلاقية والروحية الجامعة، والعبارة للطوائف والمذاهب.

6. ليس من الصحيح رمي أوزار المذهبية والطائفية على الدين، لأن الدين إذا كان ينافي العصبية، فهو ينافي تمظهرها في الطائفية القائمة والمذهبية الممارسة.

7. ليس من الصحيح استخدام الدين لتبرير العصبويات المذهبية والطائفية أو شرعنتها،

لأنّ في ذلك تحريفاً للدين، وإقصاءً له عن معانيه النبيلة وأهدافه السامية.

8. إنّ بعض العالمين بالدين، عندما ينزلقون إلى ممارسة التعصب المذهبي والطائفي،

فهم يغادرون الدين ومعانيه، وعندما يهتفون بالطائفية والمذهبية، هم ينطقون باسم

عصبياتهم، لا باسم الدين ومراميه.

9. في تمييزنا بين الخطاب الطائفي أو المذهبي وبين الخطاب الديني، يجب أن

نتجاوز التسميات ومظاهر اللباس، فلربما متجلبب بلباس الدين متفوه بالطائفية،

وربّ متجلبب بلباس غير ديني، أقرب في خطابه إلى الدين ومعانيه.

10. في مقام مناهضة المذهبية أو الطائفية وإفرازاتها؛ ينبغي عدم الخلط بين كل من

الدين أو الطائفية والمذهبية، حتى لا نوجه سهام النقد والمسؤولية إلى الدين، فنضل

غابتنا، ونخطيء مكامن العلة فينا.

وأخيراً لا بدّ من القول إنّ الطائفية في مضمونها العصبوي وتجلياتها الاجتماعية

والسياسية والادارية وغيرها قد فتكت فينا، وفسدت علينا حياتنا، وأصابنا أكثر من

اجتماع ديني في مقتل، وافرزت الكثير الكثير من السلبيات على أكثر من مستوى؛ وأن

يعمل على تهذيبها خير من أن تبقى على فرعنتها، تنتج أزماتنا، وتفسد حاضرنا

ومستقبلنا.

وكذلك الخطاب المذهبي ذي المضمون الجاهلي، فإنه إن لم يُستأصل وثقافته من

بيئتنا واجتماعنا الإسلامي، فإنه سوف يعيدنا أسوأ ممّا كان عليه أعراب الجاهلية أهلها،

بل قد فعل. وقد قصدنا أن نبين زيف دعواه أنّه ينتمي إلى الدين ويحمل شرعيته، حتى

يبين للقاصي والداني جاهلية هذا الخطاب، وانفصامه عن الدين والإسلام، وحجم المخاطر التي يهدد بها، ليتحمل كل مسؤوليته، ويكون على بينة من نفسه ودينه.

الفصل الثالث: العيش المشترك

1. مباني العيش المشترك في النص القرآني:

ليست إشكالية العيش المشترك بالأمر الجديد على قائمة أولويات الفكر الإنساني، فهي لخطورتها كانت وما زالت مورداً لكثير من الجهود التي أثمرت معالجات شتى، بغض النظر عن النتائج التي أفضت إليها أكانت تخدم قيام تعايش سوي بين مختلف المجموعات البشرية، أم كانت تؤسس لتعايش ملتبس بين تلك المجموعات، ممّا يؤدي إلى أخذها إلى أنماط غير سوية من العلاقة.

هذا ولم يكن النصّ الديني والقرآني تحديداً بعيداً عن مراودة تلك الإشكالية، حيث عنت العديد من الآيات القرآنية بجملة من المبادئ والمفاهيم، التي تؤسس مجتمعة لثقافة فريدة من التعايش المشترك بين الجماعات المختلفة عرقياً أو مذهبياً أو طائفيّاً أو سوي ذلك. صحيح أن النصّ القرآني كان عرضة لقراءات مختلفة، نحى بعضها نحو نتائج هدامة أو مضرّة بالعيش المشترك وثقافته وقيمه، لكن في المقابل توجد قراءات أخرى، تذهب نتائجها إلى تأصيل العيش المشترك وتعزيزه، وبناء التعايش المختلف على قيم ومبادئ ذات بعد إنساني وتواصل، يختزن قيم الخير والتعاون بين بني الإنسان.

وسوف نحاول في هذا البحث تلمس منظومة المبادئ والمفاهيم المؤسسة لثقافة العيش المشترك بحسب الرؤية القرآنية، بالإضافة إلى مجمل النتائج أو القضايا ذات الصلة التي يمكن أن تترتب على تلك المنظومة، أو ينبغي أخذها بعين الاعتبار في مقاربتنا لثقافة العيش المشترك وأهمية تكريسها.

إن أهم المبادئ أو المفاهيم التي يمكن تلمسها في القرآن الكريم هي ما يلي:

1. التنوع واستباق الخيرات: يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿لِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...﴾⁽⁴⁹⁾ والمعنى إن كلاً من المجموعات الدينية لديه وجهته التي يعتمد عليها في قناعاته وشريعته وسوى ذلك- وليس الأمر مقتصرًا على القبلة التي يُؤلّى إليها - فليس من الصحيح الاستغراق في الجدل والنقاش في هذه الوجهة أو تلك، بل الصحيح هو توجيه الاهتمام إلى قيم الخير والتسابق الفعلي في مدارج الخيرات والعمل بها.

إنّ الإكثار من الجدل في مساحات الاختلاف، وتجاوز الأصول والضوابط في ممارسة ذلك الجدل، سوف يؤدي إلى نتائج مخالفة لما يريده الدين من الجدل وأهدافه، ولذلك يقول لنا القرآن الكريم أن دعوا ذلك الجدل، وتوجهوا إلى ذلك الميدان العملي المتفق عليه بينكم، ذي الجدوى العملية لكم، من تلك القيم التي تجتمعون عليها، فليكن اهتمامكم بها، وتتافسك فيها، فتسابقوا في ميدان تلك الخيرات والعمل بها، وليكن المعيار لديكم من يقوم بفعل الخير أكثر، ومن ينفع عيال الله تعالى أكثر، ومن يبادر إلى مجمل أعمال الخير أفضل من الآخرين. هذا ما يريده الدين، وهذا ما يلفت إليه القرآن الكريم، وهذا ما يجب أن يكون عليه اهتمام المجموعات الدينية، ان أرادت أن تآتمر بما يريده الله تعالى⁵⁰.

إنّ الاستغراق والتمادي في الجدل الديني، فهو فضلاً عن كونه يؤدي إلى تأزيم العلاقة بين المجموعات الدينية والأضرار بها، فإنّه سوف يؤدي إلى صرف اهتمام تلك المجموعات عن مجال غاية في الأهمية في المفهوم الديني، ألا وهو الاستباق

49 - سورة البقرة، الآية 148.

50- الطبرسي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1992م، ط1، ج1، ص 296.

الى الخيرات والتسابق في ميدان الخير، فكأن القرآن الكريم يقول لنا: دعوا ما يضركم الى ما ينفعكم، وليكن انشغالكم بما يعود عليكم بالنفع، لا بما يجر اليكم الضرر.

2. **التعارف الهدف من التنوع:** حيث جاء في الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (51).

تذكر الآية الهدف من التنوع الموجود في المجتمعات الإنسانية، التي قد تختلف في معيار الأفضلية والكرامة الإنسانية. فالأفضلية الحقيقية هي الأفضلية عند الله تعالى، وهي مبنية على تقوى الله تعالى، أي على مخافته في عباده وعياله، وذلك ببذل الجهد لإيصال الخير والنفع اليهم، والامتناع عن فعل الشر وتسبب الضرر لهم.

تؤكد الآية الكريم على التعارف بين المجموعات الإنسانية كهدف أساس ينبغي السعي إليه؛ والتعارف في قبال التجاهل، الذي يعني (أي التجاهل) عدم معرفة ما عليه الآخر من فضائل ومكارم ينبغي احترامها، ومن إنجازات يحسن الاستفادة منها، ومن حاجات ينبغي أن تكون سبباً لتبادل النفع بين تلك المجموعات... وهو (أي التجاهل) ما يؤدي إلى الاستعلاء، والانتقاص من الآخر، والانغلاق على الذات، والتأسيس لأنماط من العلاقة غير سوية بين تلك المجموعات المحكومة بالتنوع والاختلاف (52).

51 - سورة الحجرات، الآية 13.

52- الطباطبائي محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1973م، ط2، ج18، صص 325-328.

إنَّ الإنطواء على الذات- كمنهج اجتماعي ثقافي إعلامي سياسي..- يؤسس لعلاقات غير بناءة مع الآخر، كما يحرم تلك الذات من إمكانيات كبيرة للاستفادة من علاقات سوية يمكن أن تتسج مع الآخر، فضلاً عن أن انعزال المجموعات الانسانية عن بعضها، يوفّر بيئة خصبة لنمو المخاوف والهواجس، التي سوف تعطل أو تعيق الكثير من الجهود والمحاولات، التي يمكن أن تبذل لقيام علاقات بناءة بين تلك المجموعات. كما أنّها يمكن أن تدفع باتجاه خلق أزمات وصدّامات فيما بينها، كل ذلك هو نتيجة عدم تمكين التعارف واعتماده كمنهج في العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها، في حين إن تسييل هذا التعارف في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، سوف يخدم وفعاليتها أهداف الاجتماع الانساني لتلك المجموعات الانسانية، وخصوصاً عندما يكون اجتماعها ذلك مبنياً على أساس أن الكرامة الانسانية عند الله تعالى محكومة لعامل التقوى في مختلف تلك العلاقات الإنسانية.

3. **عولمة القيم:** أي إنّ الأصول والقيم الأخلاقية (الإنسانية) ليست ذات حدّ طائفي أو مذهبي أو غيره، يقول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽⁵³⁾. حيث تسن هذه الآية القرآنية قاعدة أساسية في التعامل مع الآخر، وتفصل بين صنفين: الأول الذين لم يبادروا إلى القتال والاعتداء والإبعاد عن الديار، والثاني من بادر إلى ما ذكر؛ فتذهب الآية القرآنية إلى أن الله تعالى لا يمنع المسلمين من أن يتعاملوا مع من لم يبادر إلى قتالهم والاعتداء عليهم على أساس من القسط (العدل) والبر

53 سورة الممتحنة، الآية 8.

(مجمل أفعال الخير)، بل إن الله تعالى يحضهم على ذلك ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾. حيث من الواضح إن الآية القرآنية تريد ان تبين ان القيم الأخلاقية والمعاملات الاخلاقية (البر، القسط، الخير...) ليست محصورة في الاطار الاسلامي الضيق، بل هي قيم ذات بعد إنساني عام، وإن الاختلاف الديني وغيره ينبغي ألا يكون مانعاً من اعتماد القيم الأخلاقية، من البر والقسط في المعاملات الانسانية والعلاقات الاجتماعية بين مختلف المجموعات البشرية، بل إن المطلوب قرآنياً هو الأخذ بتلك القيم الاخلاقية- الإنسانية، وجعلها أساساً في مجمل العلاقات الانسانية بين بني البشر⁽⁵⁴⁾.

كما يمكن أن يستفاد من الآية أمر آخر لا يقل أهمية عما تقدم، وهو أن فعل القتال والحرب ليس مرتبطاً بالاختلاف وإنما بالاعتداء، فليس من الصحيح اتخاذ أي نوع من أنواع الاختلاف الديني أو غيره سبباً للحرب والقتال، إنما الذي يبرر ذلك هو الاعتداء وممارسة العدوان.

إن إعطاء بعد إنساني عولمي للقيم، يسهم إلى حد بعيد في بناء علاقات إنسانية بناءة ومجدية، وقادرة على تجاوز الخلافات الدينية وغيرها، وعلى بناء أنماط تواصلية وتفاعلية، وإيجاد أكثر من بيئة مناسبة للتواصل والتلاقي والعمل المشترك لخير الإنسان ونفعه.

4. حسم الاختلاف والنهي عن فعل التفرقة: بمعنى أن القرآن الكريم ينهى عن التفرقة، ويطلب إدارة الاختلاف بطريقة لا تؤدي به إلى خلاف أهدافه. لذلك كان

54- أنظر في هذا الموضوع: شريعتي روح الله، فقه التعايش، تعريب الجزائري علي آل دهر، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2009م، ط1، صص 66-74.

فصل الاختلاف أمراً موجَّلاً إلى يوم القيامة، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (55). فالله تعالى هو الذي يفصل في موارد الاختلاف، في إشارة إلى عدم تأجيج الاختلافات، وتحديدًا ذات البعد الديني، بل من المطلوب العمل على أرجائها إلى يوم القيامة، حيث سيقضي الله تعالى آنذاك في جميع ما اختلفت فيه الجماعات الدينية ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (56).

إنَّ الهدف من التأكيد على أن الله تعالى هو من يحسم الاختلاف، وأن يوم القيامة هو الموعد الذي يتم فيه ذلك؛ هو أن تنزل الجماعات الدينية عن كاهلها مسؤولية حسم الاختلاف، وأن لا تتخذ منه منصة لممارسة العنف والعدوان، وأي تعامل غير سوي في العلاقة مع الآخر، وأن تركز إلى الحكمة والتروي في إدارة الاختلافات الدينية، حيث إن الله تعالى لم يعطها الحق في الحكم في الاختلاف، وتحديدًا بالطرق غير المشروعة، وأنها إن كانت تريد حسم القول في الاختلافات القائمة، فما عليها إلا أن تنتظر ذلك اليوم (يوم القيامة)، حيث يقضي الله تعالى بين الأفراد كما بين الجماعات؛ فإذا كان لا بدّ من يوم يتبين فيه كل الاختلاف، وإذا كان الله تعالى قد اختار أن يكون ذلك اليوم هو يوم القيامة؛ فما على هذه الجماعات الدينية إلا أن تتعايش فيما بينها بما أمره الله تعالى، من البر والتقوى والقسط والعدل وسوى ذلك، وأن تؤجل اختلافاتها إلى ذلك اليوم، فلا تحاول مصادرة هذا الدور الإلهي، ولا أن تستقرب حسم الاختلاف قبل ذلك اليوم، ولا أن تأخذه إلى حيث لم يرد الله تعالى،

55- سورة السجدة، الآية 25.

56- سورة الجاثية، الآية 17.

من التناحر والتنازع وتجاوز تلك القيم، التي أمرنا الله تعالى بالتمسك بها والاعتماد عليها في التعايش الديني على اختلاف أنواعه.

5. **النهي عن المعاملات غير السوية:** إنّ جملة من القواعد يجب أن تحكم العلاقة مع الآخر الديني، والتي منها الامتناع عن أي نوع من أنواع المعاملة التي تصنف في دائرة الظلم أو العدوان على الآخر، وهذه القواعد هي قواعد مطلقة ليست محصورة في إطار الاجتماع الديني الخاص، بل هي قواعد تشمل تقعيد العلاقة مع مختلف المجموعات الانسانية، وخصوصاً المجموعات الدينية، سواءً تلك التي تختلف فيما بينها طائفيًا أو مذهبيًا أو غير ذلك.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾⁽⁵⁷⁾. فهو تعالى لا يحب المعتدين بغض النظر عن يقع عليه الاعتداء، فأبي عمل يصنف في دائرة الاعتداء هو عمل غير مشروع بحسب المفهوم القرآني.

كما ينهى الله تعالى عن الظلم: فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾⁽⁵⁸⁾، فلن يكون مقبولاً بحسب المفهوم القرآني ممارسة أي نوع من أنواع العلاقة مع الآخر، تنطوي على شيء من الظلم في أي مجال من المجالات، ولا يمكن لأية علاقة تنطوي على شيء من الظلم أن تحمل تبريرها الديني، بل هي تتنافى مع القواعد الأساسية، التي يلزم القرآن الكريم اتباعه بها ويدعوهم إليها.

إنّ هذه المفاهيم والقواعد (عدم الاعتداء أو الظلم) هي مفاهيم وقواعد ذات أبعاد اجتماعية مختلفة، ولا يصح تقديم أية مقارنة ترمي إلى تجويف هذه المفاهيم من

57- سورة البقرة، الآية 190.

58 - سورة آل عمران، الآية 57.

قيمتها الفعلية، أو تؤدي بها إلى تعطيل قدرتها على تقديم مفاعيل ذات بعد عملي، تسهم - فيما لو حصلت - في نظم العلاقات الاجتماعية والإنسانية على أساس من عدم الظلم والعدوان، بما يؤسس لقيام علاقات سوية وسلمية وتواصلية بين مختلف المجموعات الإنسانية والدينية، وبغض النظر عن طبيعة الاختلافات القائمة بينها.

6. المشترك والبناء عليه (كلمة سواء): يقول الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (59).

إنّ الذي يحصل بين المجموعات الدينية المختلفة فيما بينها دينياً هو التركيز فقط على مساحة الاختلاف بينها، بما يؤدي إلى تضخيم هذه المساحة، وهو ما يؤدي أيضاً إلى التعتميم على أية مساحة اشترك بينها، مهما كانت هذه المساحة كبيرة وكان بالإمكان البناء عليها بقوة وفعالية.

إنّ تقزيم مساحات الاشتراك بين الجماعات الدينية أو التغافل عنها، سوف يؤدي إلى حرمان هذه الجماعات من الالتفات إلى أهمية تلك المساحات، وضرورة البناء عليها في تعزيز علاقات التعاون والتواصل البناء بينها، والعمل على أساس من تلك القيم الإنسانية والدينية العابرة للطوائف والمذاهب والجماعات الدينية المختلفة.

إنّ بناء ثقافة اختلاف واعية تعلي من شأن المشترك وتبني عليه، وتضبط المختلف وتجعله محكوماً لفعل الحكمة والعقل؛ سوف يسمح بقيام علاقات بناء وصحية، تتحول فيها مادة الاشتراك إلى سبب تواصل، ومادة الاختلاف إلى سبب تعارف، حيث أن المختلف يساعد والحال هذا على معرفة الذات، ولا يتحول فيها

الاختلاف إلى عامل تنازع تناحر، بل يعمل على حسن إدارته من خلال فعل العقل والحكمة والقيم الدينية الأصيلة الحاكمة على هكذا نوع من أنواع العلاقة بين المجموعات الدينية.

أما إذا لم تع الجماعات الدينية معادلة المشترك والمختلف، وكان وجود أدنى اختلاف يعد في نظرها سبباً كافياً لقيام علاقات تصادمية وعنيفة تعتمد منطق الغلبة، فإن هذا الأمر سوف يلغي امكانية قيام أية علاقة ببناء وسوية، ليس فقط خارج دائرة هذه الجماعات بل أيضاً فيما بينها، وحتى داخل كل جماعة على حدة، وهو ما يؤدي إلى نفس أية امكانية لقيام مجتمعات مستقرة، أو عقد اجتماعي سوي بين مختلف مكونات المجتمع.

7. مطلوبة نسج علاقات بناءة (التعاون): رغم أنه توجد في القرآن الكريم قيم تواصلية انسانية عابرة للطوائف والمذاهب وكانت مورداً للتحسين والمدح ﴿يُحِبُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾...؛ فإن القرآن الكريم لم يكتفِ بذلك، بل نجد بعض الآيات توجه أمراً مباشراً بمطلوبة نسج علاقات، تقوم على أسس التعاون على البر والتقوى وعمل الخير لنفع الإنسان ورفاهه. يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (60).

إنّ هذه الآية القرآنية صريحة في مطلوبة أن تسعى الجماعات الدينية فيما بينها - وبعيداً عن أي اختلاف- إلى قيام علاقات تعاون، تقوم على أساس من البر والتقوى، حيث أن التعاون على التقوى يعني التعاون على إرساء قيم التقوى، التي تؤدي إلى الامتناع عن كل ما حرمه الله تعالى، والإقدام على كل ما أمر به الله

تعالى، وخصوصاً فيما يرتبط بتلك العصبية الدينية أو المذهبية، التي قد يُحاول
الباسها جلباب الدين وممارستها باسم الله تعالى، وهما منها براء.

كما إنّ البر يعني مجمل أعمال الخير، سواءً كانت فعلاً قلبياً كالإيمان والنية
الطاهرة، أو كانت فعلاً جوارحياً كعبادة الله تعالى والانفاق في سبيل الله تعالى وما
سوى ذلك، يقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ
عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ
وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ﴾ (61).
حيث يظهر لنا من الآية الكريمة سعة أعمال البر وأتته بالإمكان أن يقوم تعاون
على مجمل هذه العناوين التي ذكرتها الآية بين مختلف الجماعات الدينية من أجل
خير الإنسان وسعادته.

8. الأهداف المدنية وشموليتها: بمعنى أنه يوجد في القرآن الكريم أهداف ذات بعد
مدني اجتماعي شامل لمختلف مجالات الحياة الاجتماعية، يمكن أن تكون قواسم
مشتركة بين مختلف الجماعات الدينية في برامجها وأهدافها ومشاريعها، من قبيل
السعي إلى الإصلاح في مختلف الميادين والمجالات، ومواجهة الفساد بكل
تعبيراته من سياسية وإدارية ومالية واجتماعية وسوى ذلك.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم ﴿لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (62) كما يقول
تعالى في آية أخرى ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (63). ويحض الله تعالى على

61- سورة البقرة، الآية 177.

62 - سورة الأعراف، الآية 85.

63 - سورة المائدة، الآية 64.

الإصلاح؛ فقد قال تعالى حكاية عن نبي الله شعيب ×: ﴿إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾⁽⁶⁴⁾، حيث كان الإصلاح الهدف الأساس الذي كان يسعى إليه شعيب × في قومه، كما يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقَرْيَةَ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾⁽⁶⁵⁾ في تأكيد على أهمية الإصلاح ونتائجه⁽⁶⁶⁾.

وعليه، يمكن للجماعات الدينية المختلفة دينياً أن يكون لها أهداف مدنية مشتركة، من فعل الإصلاح ومواجهة الفساد وغير ذلك من الأهداف، بحيث يبنى على هذه الأهداف مشاريع مشتركة وبرامج مشتركة، تسهم إلى حد بعيد في ارساء قيم التعاون على البر، والمشاركة في الخير، مما يؤدي إلى تعزيز ثقافة العيش المشترك والتواصل البناء بين مختلف الجماعات الدينية، بدل أن يكون لكل جماعة مشروعها الخاص فيما يرتبط بالجانب المدني والمجتمعي، مما يؤدي إلى انعزال تلك المجموعات عن بعضها البعض، وهو ما يترتب عليه الكثير من النتائج السلبية التي أشرنا إلى بعضها آنفاً.

9. النجاة الأخروية بين التوسعة والتضييق: وهو من أهم الاشكاليات التي تنعكس على العيش المشترك، باعتبار أن تضييق دائرة النجاة الأخروية- أو الخلاص الأخروي- ربما يوهم البعض بأن نتيجته أن تكون العلاقة مع الآخر علاقة الغائبة وتصادمية.

64 - سورة هود، الآية 88.

65 - سورة هود، الآية 117.

66 - في الإصلاح والإصلاح الديني انظر: شقير محمد، الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)، بيروت، دار الهادي، 2001م، ط1، صص 17-24.

فيما يرتبط بالخلاص الأخروي وحدوده، يمكن الاستعانة بقوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (67). حيث أنه من الواضح أنّ القرآن الكريم لم يحصر الخلاص الأخروي بجماعة دينية محددة، وإنما وسع هذه الدائرة لتشمل بالإضافة إلى الذين آمنوا بالإسلام الذين هادوا والنصارى والصابئين، فلم تقتصر النجاة الأخروية على الذين آمنوا بالإسلام، أو على الجماعة المؤمنة بالمعنى الخاص. وهو ما يتطلب منا الحذر من مقارنة مجمل المفاهيم الدينية والقرآنية خاصة، بناءً على اعتبارات سوسيولوجية، تتضمن أنماطاً اجتماعية غير صحيحة، أو ثقافة مجتمعية مشوّهة، كأن يعمد الى مقارنة مفهوم الخلاص الأخروي من خلال التشكيلات الدينية القائمة، التي ترتبط بالقبلية الدينية، وتصبح فيها الطوائف والمذاهب أقرب إلى القبائل ذات البعد الطائفي والمذهبي، من كونها ارتباطاً بالله تعالى وإيماناً به وتسليماً له.

فليس من الصحيح القول إن هذا الخلاص محصور في الطائفة الفلانية والمذهب الفلاني بالمعنى القبلي، وإنما يرتبط الأمر بشروط الخلاص (آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً) بمعزل عن التوصيف المجتمعي الذي يعمل على التصنيف في هذه الجماعة الدينية أو تلك.

وهو ما يتطلب منا إعادة النظر في العديد من المفاهيم السائدة، بل ربما إعادة تشكيل مجمل المفاهيم الدينية ذات البعد الاجتماعي، كمفاهيم الإسلام والإيمان

والكفر وغيرها، لكن هذه المرة على أسس دينية خالصة وأصيلة، تعيد هذه المفاهيم إلى أصولها ومعانيها كما جاءت في القرآن الكريم، والنص الديني بشكل عام⁽⁶⁸⁾.

10. الآخر ومنطق التوصيف: بمعنى أنّ القرآن الكريم عندما يتحدث عن الآخر الديني مثلاً، فإنّه يطلق توصيفاً ذا بعد إيماني، يتضمن معنى الوصل والتواصل والوحدة، فهو يتحدث عن الذين آمنوا بنبي الله موسى × أو نبي الله عيسى ×، ويصفهم بكونهم «أهل الكتاب» يقول الله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ﴾⁽⁶⁹⁾، وفي هذا دلالة على ذلك البعد الإيماني الذي يجمعهم مع كل من يؤمن بكتاب من عند الله تعالى، فهم جميعاً يؤمنون بالله واليوم الآخر والملائكة والنبیین والكتاب، وما يعنيه ذلك من مرجعية الوحي (الكتاب) في كل ما يتصل بشؤون حياتهم، في قبال المرجعيات الوضعية، وهو ما يشكل قاعدة إيمانية - كتابية (الوحي) أساسية وعريضة، يمكن أن تسهم إلى حد بعيد في التقريب بين الجماعات الدينية المختلفة (باعتبار أن الاله واحد والكتاب مصدره واحد والاعتقاد باليوم الآخر واحد..) وفي التأسيس لمنطق في العلاقة والتعاون، يقوم على مفهوم الوحدة الإيمانية.

وهذا في قبال توصيفات أخرى من قبيل أكثرية وأقلية، عادة ما تكتسي في مجتمعاتنا لوناً مذهبياً أو طائفيّاً غالباً، باعتبار أنها تتلون في كل مجتمع بحسب طبيعة الانقسامات والتحزبات القائمة في ذلك المجتمع. ومن الواضح أن القرآن

68- المقصود بالنص الديني هنا القرآن الكريم وسنة الرسول (ص) وأهل بيته (ع)، حيث جاء عن رسول الله (ص): «...أنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور.. وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي» (مسند أحمد بن حنبل: 19285/75/7: صحيح مسلم: 2408/1873/4، عن: الريشهري محمد، أهل البيت في الكتاب والسنة، قم، مؤسسة دار الحديث الثقافية ط1، ص115).

69- سورة المائدة، الآية 19.

الكريم لم يعطِ مشروعية للأكثرية بما هي أكثرية، ولم يسلب مشروعية عن الأقلية بما هي أقلية، لأن ثنائية الأقلية والأكثرية هي ثنائية ذات اعتبار كمي عددي، وهذا الاعتبار ليست له أية قيمة في المفهوم القرآني.

وعليه يمكن القول إن الوحدة الإيمانية التي يشي فيها التوصيف القرآني في التعامل مع الآخر الديني، تسهم في تعزيز ثقافة العيش المشترك وقيمه و تمتين روحية التعاون البناء، بعيداً عن منطق الغلبة والأثرة.

. إضافة مكملة:

يمكن أن يقع البحث في آيات أخرى من القرآن الكريم، قد يستفاد منها أكثر من دلالة تخدم مقولة العيش المشترك، كقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁽⁷⁰⁾، حيث قد يقال إن الآية الكريمة تشير إلى عدم إمكانية حصول إكراه في الاعتقاد تكويناً، لأنه أمر قلبي، وهو لا يمكن أن يخضع لفعل الإكراه الذي يرتبط بالجانب المادي؛ وفي ذلك كناية عن النهي عن فعل الإكراه تشريعاً، بمعنى أن القرآن الكريم ينهى بهذا البيان اتباعه عن ممارسة الإكراه على الآخرين فيما يرتبط بالاعتقاد الديني.

كما يمكن أن يشار إلى أن القرآن الكريم لم يأتِ على ذكر الدين بصيغة الجمع، وإنما كان يذكره دائماً بصيغة المفرد ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽⁷¹⁾، (نعم كان يأتي على وصفه ب: دين الحق، في قبال دين الباطل)؛ ولعلّ في هذا دلالة على واحدية الدين، وأنّ الذي أتى من عند الله تعالى ليس أدياناً مختلفة وإنّما هو دين

70 - سورة البقرة، الآية 256.

71 - سورة الروم، الآية 30.

واحد، قد تختلف بعض تعبيراته بين زمن وآخر ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾⁽⁷²⁾، لكن هذا لا يضر بكون الدين واحد، وحقيقته واحدة، وانه من عند اله واحد، هو الله تعالى.

إنّ هذه الآيات وغيرها تظهر ليس فقط أهمية العيش المشترك في القرآن الكريم، وإنّما أيضاً أصالته القرآنية، وتبرز مدى ضرورة أن يتماهى الاتباع الدينيون، وخصوصاً المسلمون منهم، مع هذه المقولات القرآنية ذات العلاقة بالعيش المشترك وثقافته، وإنّهم إن أرادوا أن يستجيبوا لنداء القرآن الكريم، فما عليهم إلا الابتعاد عن أي نداء آخر فتنوي أو تفريقي أو تنازعي، يخالف ما جاء به القرآن الكريم، ونطق به الله تعالى في محكم كتابه.

٤ تلخيص واستنتاج:

يمكن القول أنّ منظومة من المبادئ والمفاهيم ذكرت في القرآن الكريم، يصلح أن تعتمد كمبادئ ومفاهيم مؤسسة، لثقافة من العيش المشترك تواصلية، وبناءة، وتعاونية، بين مجمل الجماعات الدينية المختلفة دينياً أو مذهبياً.

إنّ القرآن الكريم يدعو اتباع الديانات والمذاهب، رغم اختلاف وجهة كل منهم، إلى استباق الخيرات، والتسابق في فعل الخير والعمل به. كما ينبه الجميع إلى أن الاختلاف القائم بين الجماعات الدينية يجب أن يكون سبباً للتعارف والتواصل، وليس سبباً للتنازع والتقاتل. ويلفت إلى أن العلاقات بين الجماعات الدينية يجب أن تقوم على أساس من البر والقسط والإحسان والعدل، ويدعو الجميع إلى التعاون على الخير والبر والتقوى. وفي المقابل ينهى عن التعاون على الإثم والعدوان، وعن الظلم والفساد. وينبه إلى أهمية

72 - سورة المائدة، الآية 148.

الالتقاء على تلك المساحة المشتركة بين مختلف الأديان، ويدعو إلى اعتماد «الكلمة السواء» والبناء عليها، لتعزيز التواصل وتفعل قيم العيش المشترك. وهو يذكر بعدم تضخيم الاختلاف، وعدم استخدامه كسبب للتفرقة والتنازع وممارسة العدوان، بل هو في الوقت الذي يؤكد على أهمية الحوار، فإنه يدعو إلى إرجاء الحكم في الاختلاف إلى يوم القيامة، حيث سيقضي الله تعالى فيه بين العباد فيما كانوا فيه يختلفون، وذلك منعاً من تسعير الاختلاف وأخذه إلى غير أهدافه.

ويذكر القرآن الكريم جملة من الأهداف ذات البعد المدني والاجتماعي العام، كالاصلاح ومواجهة الفساد، والتي يمكن أن تشكل قاعدة للتعاون، وتوحيد المشاريع والجهود بين مختلف الجماعات الدينية، التي تعتقد بالأهداف نفسها. كما أن التوصيف الذي يطلقه القرآن الكريم على الجماعات الدينية الأخرى هو توصيف ذو بعد تواصلية توحيدية، يرتكز على قاعدة ايمانية واحدة وعريضة، ويمكن البناء عليها لتأكيد التواصل البناء بين تلك الجماعات. فضلاً عن أن مفهوم الخلاص الأخرى كما يعرضه القرآن الكريم ليس مفهوماً ذا بعد قبلي - ديني، وإنما هو مفهوم ذو بعد إيماني - عملي.

إلفات لا بد منها:

وهنا نجد من الأهمية بمكان الإلفات إلى جملة من النقاط التي ترتبط بشكل وثيق

ببحثنا الحالي، وهي ما يلي:

1. إذا أردنا تكوين فهم ديني إسلامي تجاه موضوع محدد، ينبغي أن نعتمد الأصولية

كمنهج معرفي وليس السلفية، بمعنى أنه ينبغي أن نعود إلى الأصول المعرفية الدينية

وعلى رأسها القرآن الكريم لتكوين ذلك الفهم، وليس إلى القراءات المستوطنة للتاريخ

المعرفي، والتي لا يستبعد على الإطلاق أنّها تأثرت بعوامل تاريخية ظرفية ساهمت بقوة في تشكلها وتحديد معالمها.

2. في تكوين الفهم القرآني، يجب أن نعتمد المنهج الموضوعي وليس التجزيئي، بمعنى أنه إذا أردنا أن نستبين الرؤية القرآنية لموضوع محدد، فما علينا إلاّ استقصاء كل الآيات القرآنية ذات الصلة، ومحاولة قراءتها كحلقات متواصلة غير متفاصلة، وهو ما يساعد على بلورة رؤية أكثر موضوعية وعلمية، باعتبار أن القرآن الكريم «...ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض»⁽⁷³⁾.

3. بناءً على ما تقدّم، لن يكون من الصحيح أن نفهم آيات القتال والجهاد، بمعزل عن تلك الآيات التي تعرضنا إليها آنفاً في موضوع العيش المشترك، لأنّ هذا- الفهم فيما لو حصل- سوف يكون فهماً مجتزئاً، وهو سوف يكون فهماً مجافياً لما يريد القرآن الكريم، بل الصحيح هو أن تفهم آيات القتال والجهاد منضمة لآيات العيش المشترك، بل ولمجمل الآيات القرآنية الدخيلة في تكوين ذلك الفهم وتشكله.

4. يجب أن نميّز بين الدين كحقيقة نصية وبين الدين كظاهرة اجتماعية، إذ أن الدين كما يتمثل في الواقع الاجتماعي، قد يكون وفي كثير من الأحيان مجافياً لما عليه الدين كحقيقة نصية، وهو ما يتطلّب منّا عدم استخدام الظاهرة الاجتماعية الدينية كوسيلة لفهم الدين كحقيقة نصية، بل أن نقوم بعكس ذلك، أي اعتماد الحقيقة النصية للدين من أجل محاكمة الظواهر الاجتماعية الدينية.

5. بناءً على ما ذكر، إذا وجدنا قراءات دينية تقطع مع الآخر، أو تدعو لعلاقة عنفية أو الغائية، ينبغي ألا نركن لهذه القراءات، وليس من الصحيح أن نتعامل معها باعتبار

73- الإمام علي(ع)، نهج البلاغة، م س، الخطبة 133، ص 192.

كونها مرجعيات متعالية على النقد، مهما أوغلت هذه القراءات في تاريخيتها، وبغض النظر عن بادر إلى طرحها، وما يملكه من سطوة تاريخية أو علمية، فانها جميعها يجب أن توضع تحت مجهر النقد ومبضع التشريح، وبناء على المصادر الأساسية في الإسلام أي القرآن الكريم والسنة الصحيحة، فما وافقهما يؤخذ به، وما خالفهما يُعرض عنه.

6. إن من الأهمية بمكان بعد تأصيل ثقافة العيش المشترك (قرانياً وسنتياً)، أن يعمد إلى التراث الإسلامي، فيعمل على تنقيته من جميع الشوائب التي علقت به والمعطيات التي أدخلت إليه، والتي تشكّلت بفعل عوامل عديدة تاريخية- سياسية وغيرها، والتي يعمل على توظيفها بقصد الإساءة إلى ثقافة العيش المشترك وقيمه؛ فينبغي نقدها وتفكيكها وإظهار مدى مخالفتها للأصول الدينية الأساس في الإسلام (القرآن والسنة)، من أجل تعطيل أية قدرة على توظيفها في ممارسة التفرقة، وإيجاد التنازع بين مختلف الجماعات الدينية، وذلك بهدف تحصين العيش المشترك وتعزيزه وتحويله الى ثقافة مجتمعية عصية على الهدم والانذار.

7. بناءً على ما تقدّم سيكون من الضروري منهجياً إعادة النظر في جملة من المفاهيم المتداولة، ومن ضمنها مفهوم «الإسلام» على سبيل المثال، كما جاء في القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾⁽⁷⁴⁾، كما يقول تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾⁽⁷⁵⁾. فهل الإسلام هنا هو ذلك الدين الخاص، كما يستعمل في الاصطلاح الاجتماعي أو الفقهي؛ أي هو ذلك

74 - سورة آل عمران، الآية 19.

75 - سورة آل عمران، الآية 85.

الدين في قبال أديان أخرى؟ أم هو بمعنى آخر يحمل في مضمونه التسليم لله تعالى، وبالتالي تكون مظلته أوسع من أن تحتكر في مسميات لا تعبر عن حقيقته، بل يكون مرتبطاً بما انطوى عليه القلب وترجمه العمل؟ هنا سأكتفي بما ذكره الإمام علي × في هذا المورد، حيث قال: «لأنسبَ الإسلام نسبة لم ينسبه أحد قبلي، ولا ينسبه أحد بعدي؛ الإسلام هو التسليم، والتسليم هو التصديق، والتصديق هو اليقين، واليقين هو الأداء، والأداء هو العمل»⁽⁷⁶⁾.

8. ينبغي التأكيد على دور الدين وفعل الإيمان في تعزيز ثقافة العيش المشترك، بما يملكه من مضمون قيمى أخلاقى، ومن مبادئ ذات بعد تواصلى وتعاونى. وليس من الصحيح إقصاء الدين عن القيام بهذا الدور، لأن مؤدى ذلك هو حرمان المجتمع من مخزون هائل على المستوى القيمى، قادر على رقد العيش المشترك بمنظومة فعالة من المبادئ والقيم.

أما وجود قراءات دينية هدامة ومضرة بالعيش المشترك وثقافته، فينبغى ألا يكون سبباً لإقصاء الدين وإبعاده، بل لتأكيد الاستفادة منه، وخصوصاً فيما يتصل بنقد تلك القراءات وهدمها.

9. قد تسعى العصبية المذهبية أو الطائفية إلى التستر بالدين، في محاولة منها لاكتساب مشروعية دينية مدعاة، وهذا عمل في غاية الخطورة، فيما يرتبط بالضرر الذى يمكن أن يلحقه بالتعايش المشترك بين الجماعات الدينية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية سوف يسهم هذا الأمر في تلطخ الدين بأوساخ العصبية، مما يؤدي إلى تشويهه والإساءة إلى معانيه.

76 - الريشهري محمد، ميزان الحكمة، م س، ج3، ص 1343.

أته ليس من الصحيح أن يسمح للعصبية بتوظيف الدين، بل الصحيح أن يتم كنس العصبية بالدين، لأن الدين في جوهره يتنافى مع العصبية ويستوجب إزالتها، فبدل أن يعمل على تديين العصبية، وإعطائها لباساً دينياً منتحلاً، ينبغي أن يعمل على تجريدتها من أية مشروعية دينية معطاة زوراً، وتبيان أنّها الطرف النقيض، للدين بما هو دين رحمة وتواصل وتعارف وتعالٍ على الحدود والحواجر المصطنعة بين بني آدم.

10. إنّ من المفيد جداً أن يقوم الدين بدور أساس في الاجتماع العام، بما فيه الاجتماع السياسي، وذلك من خلال توظيف قيمه الأخلاقية ومعانيه الروحية في تهذيب الاجتماع العام والحياة السياسية، وأن يكون عامل روحنة لها وترشيد لأدائها؛ فإنّه يمكن للدين وقيمه فيما لو قام بدوره على الشكل الصحيح، أن يكون له دور كبير في تخليق (من الأخلاق) الحياة السياسية وروحنتها، وضبط الخطاب السياسي ومضمونه عن أن يخرج عن حدود الدين ومبادئه، بما يضر بالعيش المشترك وقيمه.

11. إنّ ما هو قائم في الاجتماع السياسي القبلي ذي البعد الطائفي أو المذهبي، هو وجود مجموعة عصبية تتصارع على السلطة، ويتحكم فيها منطق الغلبة، حتى الدولة تتحول والحال هذا إلى مادة صراع، حيث يغدو صراعاً على الدولة وصراعاً داخلها، حين تعمد تلك العصبية إلى تناش السلطة، واتخاذ الدولة مغنماً واثرة.

في هذا الحال تتحوّل المؤسّسات إلى مساحة تنافس على السلطة، وليس على حسن توظيفها، وتتحوّل الإنتاجية إلى مدى غنيمته لها وليس إلى مقدار توظيفها، وتؤول مفاهيم الرجولة والبطولة إلى كم استطاع أن يصد غزوات الآخرين عن غنيمته فيها،

وليس الفساد أو العدوان عنها وعن ثغورها..؛ مما يؤدي إلى إلغاء مفهوم الدولة وفلسفتها الكامنة في وظائفها، وقيامها على مبدأ العدالة.

إنّ النقيض للدولة هو وجود تلك العصبية المتناشئة، وإنّ أي مسعى جاد يهدف إلى قيام الدولة، لا بدّ أن يعتمد أولاً على تذويب تلك العصبية وتهذيبها، كشرط أساس للنجاح في مسعاها.

12. إنّ الذي يحصل في العديد من مجتمعاتنا هو أن العامل السياسي - وكما يمارس غالباً - يعتمد إلى استغلال البعد المذهبي أو الطائفي في أي خلاف سياسي قائم، ممّا يؤدي إلى تعميق الانقسام المجتمعي بين الجماعات الدينية، وليتحوّل هذا الاجتماع القبلي، المذهبي أو الطائفي، إلى اجتماع قبلي سياسي ذي بعد طائفي أو مذهبي، يوظف الحساسيات المذهبية أو الطائفية أيما توظيف؛ ممّا يؤدي إلى أفدح الأضرار بالعيش المشترك وثقافته، لأنّه لا يكتفى والحال هذا بالعامل السياسي ودوره في تسعير الخلاف، وإنّما سوف يعتمد إلى استحضار كافة العوامل من مذهبية وطائفية ومناطقية وسوى ذلك، حتى لا تبقى أية قيمة من قيم العيش المشترك ومعانيه إلاّ ويعمل على هدمها.

13. إنّ من الأهمية بمكان العمل على استبدال الاجتماع الجاهلي ذي الوجه الطائفي أو المذهبي بالاجتماع الديني ذي الوجه المدني؛ فالأول سلطوي عصبوي عنفي، بينما الثاني تشاركي تعاوني سلمي. الأول يعجز عن استيلاء أية صيغة وحدوية تتجاوز جدران القبيلة، طالما هو غارق في عصبويته، بينما الثاني يمتلك القدرة على اجترار أكثر من صيغة وحدوية تتركز على قاعدة الوحدة الايمانية (كلمة سواء)،

ابتداء من المجتمع المدني المؤمن، وصولاً إلى الدولة المدنية المؤمنة العابرة للطوائف والمذاهب، والتي تقوم على عنصرَي الايمان والمدنية⁽⁷⁷⁾.

14. إنَّ ما تقدّم يلزم ألاّ تكون المؤسسة الدينية تبعاً للمؤسسة السياسية، لأنّها إن كانت كذلك فلن تكون تعبيراً عن قيم الدين ومبادئه، بل سوف تكون خادماً لرغبات السلطان ومصالحه، ولن تحافظ على استقلاليتها واستقلالية قرارها وتوجهاتها، ولن تستطيع أن تقوم بدورها في ممارسة نوع من الرقابة المعنوية والأخلاقية على تلك المؤسسة السياسية، وأن تمارس فعل ضبط لها وتهذيب لأدائها، بل سوف تتحول إلى مجرد أداة لدى تلك المؤسسة السياسية، وتوجهها أُنَى شاءت مصالحها.

77- أنظر في هذا الموضوع: شقير محمد، الإسلام والدولة المدنية، مجلة الحياة الطبية، العدد 25، بيروت، ربيع 2012م؛ شقير محمد، الدولة الدينية والدولة المدنية: اشكالية العلاقة، مجلة الغدير، العدد 57، بيروت، شتاء 2012.

الفصل الرابع:

الشيعة فويا وتشيع السنة

1. تشييع السنة وصناعة الوهم:

إذا أردت أن تفسد علاقة بين اثنين، فازرع لدى أحدهما (أو كليهما) وهماً عن نوايا مبيتة وأفعال معدة لدى الآخر، ثم دع الوهم يفعل فعله. هذا ما يحصل بين السنة والشيعية، حيث عُمل ويُعمل الآن على صناعة الوهم بينهما. فمن هلالٍ شيعي إلى مدّ شيعي إلى مساعٍ لتشييع السنة، إلى غيرها من الدعاوى التي لا يوجد لها أي أساس من الصحة. بمعنى أنه لا يوجد مشروع شيعي لتشييع السنة، كما لا يوجد مشروع سنّي لتسنين الشيعة. ولو فرضنا-جدلاً- أنّ أحداً ما من الشيعة أو من السنة تبنى شيئاً من هذا، هذا لا يعني أن جميع السنة أو جميع الشيعة لديهم هذا التوجه، وأنّه تحوّل إلى مشروع عام يتبناه السنة أو الشيعة، أو أنّ الشيعة والسنة يوافقون على أي عمل قد يُساء استغلاله لتسميم العلاقة بينهما.

لقد تحوّلنا إلى قبائل، بحيث أصبحت كل قبيلة تخاف على نفسها وأفرادها من أن يتسرّب أحد منهم إلى القبيلة الأخرى، لأن العدد في المنطق القبلي له أهميته وله حساباته في القوة العددية، وإذا ما تعرّز ذلك بوهم الاستهداف من القبيلة الأخرى، أصبح مبرراً اللجوء إلى إجراءات احترازية عديدة، ولربما غير عقلانية لحماية أفراد القطيع من الشرود والضياع!

والذي يُعمل عليه هو تعميق ذلك الخوف، ومحاولة توظيفه لخدمة أهداف يُفصح عنها بشكل واضح، تتمحور حول إشعال الفتنة بين المسلمين السنة والشيعة، وجعل العلاقة بينهما قائمة على فوبيا التشيع والتسنن، أو الشيعة فوبيا السنة فوبيا.

إنّ الذي يسهم في صناعة ذلك الوهم، هو استغلال قضايا صغيرة وأحياناً تافهة، وتضخيم لحوادث محدودة، وافتعال لأمر غير صحيحة، أو اختلاق لقصص غير دقيقة؛ وفي الكثير من الحالات فإنّ الذي يحصل هو سوء فهم لأمر تقع، بحيث تفهم على غير وجهها، وتعرض بما يخالف حقيقتها. ولا ينبغي أن يغيب عن هذا الأمر الدور الذي تقوم به بعض القنوات التلفزيونية أو الشخصيات الدينية وغير الدينية، ومدى ارتباطها بجهات تريد تعميق الانقسام بين السنة والشيعة، وتحويله إلى حرب مذهبية طاحنة بينهما.

ويحسن بنا أن نعترف أننا نعاني ندرة في العقلاء، الذين يمتلكون وعياً يتجاوزون به الكمائن المذهبية والمزالق الطائفية؛ والذي ينتظر من علماء الدين أن يكونوا على مستوى كبير من الوعي والعقل لدرء تلك الفتنة، كما ينتظر من المؤسسات الدينية- والتي يراد لها أن تنزلق إلى مهاوي ذلك الوهم وإفرازاته- وخصوصاً التي تمتلك تأثيراً كبيراً في صفوف الأمة؛ أن تعمل أقصى ما لديها من شعور بالمسؤولية، ومن مخزون في الوعي والعقل، حتى لا تسمح بالانزلاق الى شرك ذلك الوهم، والوقوع في شباكه.

أثنى قوم بحضرة الرسول ' على رجل..؟ فقال رسول الله ' : كيف عقل الرجل؟ فقالوا يا رسول الله نخبك عنه باجتهاده في العبادة وأصناف الخير وتساءلنا عن عقله؟! فقال ' : إن الأحقق يصيب بحمقه أعظم من فجور الفاجر... (78).

ألا نخشى في زماننا من البعض، حتى لو كان يحمل شيئاً من العلم، ممن يمكن أن يصيبنا بحمقه فتنة وانقساماً وتنازاعاً وإراقة للدم المحرم، وهو يظن انه يعمل بأمر الدين وينصر الملة؟ أين عقلاء القوم الذين ترجح عقولهم مزالق الفتن، وتغلب ألبابهم شرك

78 - المجلسي، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1983م، ط3، ج74، ص 158.

العصبية والمحن؟ مع أنه في زمن الفتنة فإن صوت العقل يخبو، ونداء الجاهلية يعلو؛ مرة تعليه الحمية ومرة باسم الدين.

ولعلّ أكثر ما ساهم في تأجيج العصبية المذهبية، هو ذلك الجدل المذهبي الذي كان يجري على بعض القنوات التلفزيونية - بغض النظر عن دوافعها - حيث كان يعتقد كل طرف أنه ينتصر بذلك لمذهبه، غافلين عن أن حجم الضرر الذي سوف تخلفه تلك البرامج والقنوات، سوف يفوق أضعافاً مضاعفة أي فائدة يمكن أن يرتجيبها لمذهبه وملته. ثم ليحدث بعد برهة من الزمن توالد مطرد في القنوات الدينية والمذهبية، يسهم العديد منها في التحريض المذهبي، والانقسام والتنازع وصناعة ذلك الوهم. يحق لأي كان أن يكون له وسيلته التي يعبر من خلالها عن قناعاته وأفكاره، لكن بموضوعية وأسلوب علمي، ومن دون أية إساءة أو استقزاز للآخر، ومن دون استخدام تلك الوسيلة في التجريح والتهجم على الآخر، في عقائده وقناعاته وأفكاره؛ بل يجب توظيف تلك الوسائل في ممارسة التقريب، وتحقيق الوحدة، وتعزيز ثقافة الحوار والعيش المشترك، والحصانة من التفرق والتنازع والفتنة.

إنّ الذي يدفع الى التحذير من ذلك الوهم هو خطورة التداعيات التي تترتب عليه، والآثار التي بدأنا نلمسها له، وخصوصاً بعد أن سمع أكثر من كلام من مؤسسات دينية أو شخصيات علمية، كان ينتظر منها أن تكون من أكثر العاملين على تبديد ذلك الوهم والتحذير من مخاطره وأضراره، لأنه إذا استحکم فإنه سوف يؤدي إلى ما يلي:

1. إيجاد أكثر من تصدع اجتماعي بين الشيعة والسنة، وزيادة الانقسام بينهم، ونحن نعلم حجم التداخل بين المذاهب الإسلامية، والاندماج الحاصل بين أبنائها، والزواج

المختلط بينها، وعلاقات القربى لديها؛ فهل يدرك من يعمل على استحكام هذا الوهم ماذا يفعل بجميع هؤلاء؟

2. نوع من الإرهاب الفكري الذي يمارس بشكل متبادل بين المذاهب الإسلامية؛ بحيث أنه كلما أراد أحد ما ان يعبر عن آرائه وقناعاته، فسوف يعتبره الطرف الآخر تبشيراً بمذهبه، وسوف يحاول قمعه وممارسة الكبت بحقه.

3. تسميم العلاقات بين السنة والشيعة، وزيادة التوترات المذهبية بينهما، والدفع بتلك العلاقات إلى أسوأ حالاتها، ومنع أي تواصل إيجابي وبناء بين تلك المذاهب الإسلامية.

4. تخريب المساعي للوحدة والتقريب بين المسلمين، لأن البعض سوف ينظر إلى تلك الجهود التي تبذل في إطار الوحدة والتقريب، من منظار ذلك الوهم والمقولات المستلثة منه.

5. الإغراء بحرمان بعضنا البعض من أبسط حقوقه التي قد يطالب بها، فلو طالبت - على سبيل المثال - أية أقلية مذهبية (سنية أو شيعية) ببناء مسجد لها، سوف يجابه هذا الأمر بالرفض: لماذا؟ لأن هذا المسجد سوف يفسر بناؤه تفسيراً نابعاً من ذلك الوهم، كأن يقال مثلاً: سوف يؤدي الى تحول مذهبي في المجتمع وغير ذلك.

6. إعطاء ذرائع للعديد من المتطرفين في الغرب، أو المصابين بالإسلاموفوبيا في المجتمعات الغربية للإمعان في مواقفهم ضدنا كمسلمين؛ فلو توجهنا اليهم بالسؤال: لماذا لا تقبلون أن نمارس حريتنا الدينية في بلادكم؟ سوف يقولون انظروا إلى ما تفعلونه - أنتم كمسلمين - ببعضكم البعض، ثم عودوا واسألونا؛ نحن لا نفعل أكثر مما تفعلون.

7. التجهيل ببعضنا البعض، بمعنى أن كل طرف سوف يكون مدفوعاً من ذلك الوهم إلى عدم الاستماع إلى الآخر، لأنه يستهدفني مذهبياً! ليترك الميدان للإشاعات المذهبية، والمخيال الشعبي، ليشكّلا فهمنا للآخر! ولننعمد بدل «تعارفوا» تجاهلوا وتناكروا.
8. سوء الظن وعدم الثقة ببعضنا البعض، فلو استشرى هذا المرض (الوهم) بيننا، فسوف يهدم أي أسس لعلاقات صحية، يمكن أن تقوم بين مختلف المذاهب الإسلامية، بما فيها بين السنة والشيعة، فعندما تنعدم الثقة ويستحكم سوء الظن، لن يكون من السهل أبداً قيام علاقات سوية، بل إن الأوضاع تصبح مهياًة أكثر لتأخذ منحى أكثر انحداراً وخطورة.
9. إن من أخطر ما يمكن أن يؤدي إليه ذلك الوهم، هو ترك الساحة للجهلة والمتعصبين وضعيفي العقول، الذين يسهل لأية مؤامرة تستهدف زرع الفتنة بين المسلمين، وتتخذهم مطية لها.
10. القضاء على ثقافة الوحدة والتنوع، والقبول بالآخر، والإضرار بالعيش المشترك بين المسلمين، والإساءة الى علاقات التعاون والاندماج والتواصل بين السنة والشيعة.
11. التشجيع على ثقافة الإقصاء والإلغاء، والترويج للتكفير وتهميش التفكير، وتغذية ثقافة الرفض للآخر وعدم القبول به، مما يدفع إلى رفض المذاهب الإسلامية لبعضها البعض، وتنمية التطرف فيما بينها، والوقوع في آفة الانغلاق والتفوق على الذات.
12. القضاء على ثقافة التنوع في مختلف المجالات الاجتماعية الأخرى، سواء كانت سياسية أو ثقافية أو غيرها، لأن من يرفض التنوع سوف يرفضه سواءً في بعده المذهبي، أو في أي من أبعاده الأخرى، ومن لا يستطيع أن يتقبل التنوع في اطاره الاسلامي، لن يتسع صدره لأي تنوع آخر، سياسياً كان ام غير سياسي.

13. إنشاء مجتمعات مأزومة تقفل الباب على إمكانيات التنمية والتطوير والحدّاتة، لأن شرط ما تقدم تعزيز ثقافة النقد والاختلاف، وإعطاء هامش للحرية والتنوع والرأي الآخر، أما عندما يسود التطرف والإقصاء والإلغاء.. فلن تتوفر تلك البيئة الاجتماعية والثقافية المساعدة على التنمية والتطوير.

14. تعقيد أية عملية تعاون فاعل بين الثقل السنّي والثقل الشيعي في المنطقة (كما بين مصر وإيران مثلاً) لأن هذا الأمر يخيف إسرائيل، وترفضه أميركا؛ والسبب في ذلك أنه يضر بمصالحها في المنطقة، ويخدم - لو حصل - هدف تحرير فلسطين، ويساعد مقاومتها والصراع معها؛ ويسد الباب على مشروع الفتنة السنية الشيعية، التي يبشر بها كيسنجر.

II. من الإسلام فوبيا إلى الشيعة فوبيا؛ لمصلحة من؟

يُلاحظ في السنوات الأخيرة بروز العديد من المواقف والكتابات والمقالات من علماء دين وغيرهم، تحذر من التشيع ونشره، والدعوة إليه في المجتمعات الإسلامية الأخرى التي تختلف مذهبياً عنه، حتى يظن القارئ أو المستمع أن هناك عملاً ممنهجاً يهدف إلى تشييع السنّة، وتحويل مذهبهم إلى المذهب الشيعي، في مسعى يؤدي إلى إيجاد ظاهرة من الشيعة- فوبيا، توازي ما عمل عليه الغرب وغيره لصناعة ظاهرة الإسلاموفوبيا، والتي كان يهدف من خلالها إلى تحقيق جملة من النتائج والمرامي على المستوى الاجتماعي والسياسي وغيره.

يتحدّث وزير الخارجية الأميركي الأسبق هنري كيسنجر عن حرب المائة عام بين السنة والشيعة، على شاکلة الحروب الدينية التي حصلت في أوروبا بين الطوائف المسيحية على مدى مائة عام، فهل يشكل هذا الكلام جرس إنذار للعلماء والعقلاء من المسلمين عما يمكن أن يكون مبيّناً لهم، ويعمل عليه من أهداف يراد أن يصلوا إليها؟ هل يشكّل هذا الكلام عامل ضبط لهم في كل ما يصدر عنهم من مواقف وكتابات و... والتي يترتب عليها العديد من النتائج، التي تخدم هدف إشعال الحروب بين السنة والشيعة وغيرها من الأهداف.

وقبل الحكم على تلك المواقف والكتابات، لا بدّ أن نشير إلى جملة من النتائج التي يمكن أن تترتب على هكذا ظاهرة، وخصوصاً إذا ما تفشت بين المسلمين وفي مجتمعاتهم.

أما أهم تلك النتائج التي قد تترتب على صناعة تلك الظاهرة، وما يصدر من مواقف وبيانات تتصل بها؛ ما يلي:

1. تعميق الانقسام بين المسلمين أفراداً ومجتمعات وأحزاباً ودول، وتعميم حالة من عدم الثقة بينهم، وإيجاد بيئة مساعدة على التفرقة والتنازع فيما بينهم، والإسهام في القضاء على أي مسعى يهدف إلى التقريب بين المسلمين وتأكيد أواصر الصلة بينهم، وهدم أي جهد يسعى إلى تفعيل قيم الوحدة بين المسلمين ومجتمعاتهم.

2. تهيئة البيئة على أكثر من مستوى اجتماعي ونفسي وسياسي وغيره لضرب المسلمين بعضهم ببعض، ولزرع بذور الفتن بين المذاهب الإسلامية، وإذا أمكن لهم أيضاً، إشعال نار الحروب بين تلك المذاهب والفرق، وخصوصاً إن العديد من المسلمين سواءً في علمائهم أو عامتهم، أو قادتهم السياسيين أو الدينيين، أو في منابرهم الإعلامية وغيرها، لديهم القابلية لذلك، وهم مستعدون أن يكونوا لساناً على أنفسهم، وبدأً لضرب وحدتهم، إما بسبب من جهل، أو نقص في وعي، أو عصبية تغلغلت في نفوسهم، وخضعت لها عقولهم، فهم عنها يصرون، وبما فغرت به ينطقون.

3. أليس من مصلحة العديد من الجهات كالصهيونية وغيرها، إشغال المسلمين بأنفسهم عن التطلع إلى القضية الأم قضية فلسطين، أليس من مصلحة تلك الجهات إلهائهم بحروب ونزاعات داخلية عن العمل لتحرير القدس وإعادة الحقوق إلى أهلها.

فلو صدق المسلمون تلك الترهات، وانشغلوا بسجالاتهم ونزاعاتهم، وأهدروا طاقاتهم في تحديد جنس الملائكة، فكم يحتاجون من السنين للإنتهاء من ذلك الجدل؟ فلمهم أكثر من ألف عام وما انتهوا، وبذلوا أوزاناً من المداد وما خلصوا!

4. ألن يكون من مصلحة المشاريع الاستعمارية من غريبة وغيرها ضرب المسلمين بعضهم ببعض، حتى تفتح الأبواب شرعاً أمام تدخلاتهم ومصالحهم وهيمنتهم، وحتى يسعى كل طرف من المسلمين إلى الاستعانة بهذا الطرف أو ذاك للاستقواء به على أخيه في الدين أو الوطنية، ليكون هذا العون لقاء جملة من المطالب والمصالح والشروط، التي لن تستثني وضع اليد على الثروات والقرار السيادي وتضييع المصالح الوطنية والقومية..؛ كل هذا لقاء ماذا، ومن أجل ماذا؟ صولات وجولات وحروب مصطنعة لا جدوى فيها ولا طائل منها، لا تخدم دنيا ولا تعبّر عن دين، أشعل جذوتها جهل جهال، وأوقد نارها أضاليل ضلال، وهم يحسبون أنهم ينتصرون للمذهب والدين، في حين أنهم ينصرون عصبياتهم، ويعبرون عن أهوائهم، والدين براء من كل هوى أو عصبية.

5. ألا يؤدي كل ما تقدم إلى ضرب كل عناصر القوة في مجتمعاتنا الإسلامية، ألا يؤدي ما ذكر إلى إضعاف كل مكامن القوة في بلادنا الإسلامية، لأنه من المعلوم أن السنة والشيعية موجودون في مختلف البلاد الإسلامية، وأن الفتنة فيما لو اشتعلت نارها، قد تمتد إلى مجمل تلك البلاد والمجتمعات؛ فهل سيبقى عندها أي عامل من عوامل القوة في مجتمعاتنا الإسلامية، وخصوصاً ما يتصل منها بالوحدة الإسلامية وقيمها وثقافتها! هل يعقل دعاة الفتنة ماذا سيكون حال المسلمين، وماذا سيحل بهم فيما لو حصل هذا المحذور، لاسمح الله.

6. إنّه من المعلوم، لو حصل هذا الصراع المذهبي، فسوف تكون أضراره أكثر من أي حرب شنّها الاستعمار أو الصهيونية على بلادنا، لأنّه سوف يتحوّل إلى نوع من التدمير الذاتي لتلك المجتمعات، وهذا ما يعمل عليه أعداء الأمة ومن يريد بها شراً.

7. إن من الأهداف التي يمكن أن تترتب على تلك الظاهرة (شيعة- فوبيا) منع أي تعاون بين القوى المقاومة لإسرائيل في جناحيها السنّي والشيوعي، والإضرار بما هو موجود منه، ومنع أي تعاون يمكن أن ينشأ بين الدول الإسلامية، يكون محوره نصره فلسطين وتحرير القدس، بل ومناهضة المشروع الاستعماري على مستوى المنطقة.

8. من المعلوم أنه توجد دول إسلامية ذات ثقل استراتيجي في المنطقة، وأنه فيما لو حصل تعاون وثيق بين هذه الدول، فسوف يكون ذلك في خدمة قضايا الأمة وعلى رأسها قضية فلسطين، ومناهضة المشروع الاستعماري، وهذا ما لا تريده كل القوى المتضررة من ذلك التعاون والتقارب.

9. إن ما يمكن أن يترتب على تلك الظاهرة- فيما لو نجحت- هو حصول ردّات فعل متجانسة مع تلك الظاهرة، تعزف على الوتر نفسه، لكن هذه المرة تحت عنوان: سنة - فوبيا، وخصوصاً أن الأسباب الموجبة والعوامل المساعدة موجودة، كما في الشيعة -فوبيا، لنصبح أمام ظاهرتين غير سويتين تعلمان على تدمير المجتمعات الإسلامية، وتسببان الكثير من الخسائر والأضرار على أكثر من مستوى وصعيد.

إنّ العمل على صناعة الشيعة - فوبيا سوف يؤدي إلى استيلاء السنة- فوبيا، والعكس صحيح أيضاً؛ ولذلك ينبغي العمل على استئصال أي خوف مرضي بين السنة والشيعة، بل وجميع المسلمين، باستئصال أسبابه، وذلك منعاً من جميع النتائج الكارثية التي قد تترتب عليه.

10. ثم ماذا عن اللحمة الاجتماعية بين السنة والشيعة والتي تتجلى في أبعاد مختلفة؛ ألا يوجد الكثير من الزيجات المختلطة بين السنة والشيعة، ألا توجد العديد من العائلات

التي يتوزع أبنائها بين السنة والشيعة، ألا توجد العديد من القرى أو الأحياء أو المجتمعات أو العشائر... التي يختلط فيها السنة مع الشيعة؟

ماذا سيحصل لهؤلاء فيما لو سمحنا للشيعة فوريا أو السنة فوريا أن تتغلغل بينهم، وأن تعشش في نفوسهم، كيف ستكون العلاقة بين الزيجات والأقارب والجيران والمعارف والأصدقاء... فيما لو طغت الأوهام والمخاوف والهواجس على العلاقات فيما بينهم؟ هل يدرك دعاة الفوبيا ما الذي يفعلونه بهؤلاء؟ هل يعقل مروجو التفرقة أي أثر يحدثونه، وما الذي يترتب على كلامهم من تدمير لتلك اللحمة الاجتماعية ومن تخريب للعلاقات الطيبة بين المسلمين؟

11. وماذا عن اللُّحمة الوطنية في كثير من المجتمعات والبلدان التي تختلط وتتداخل مذهبياً بين السنة والشيعة، حيث يتواجدون معاً، ويعملون معاً في مختلف المؤسسات الوطنية والإدارت الحكومية ويعيشون جنباً إلى جنب في مختلف الميادين والساحات؛ ما الذي سيحصل بجميع هؤلاء فيما لو سيطرت الأمراض النفس- اجتماعية وال(فوبيا) على علاقاتهم ونظرتهم لبعضهم البعض، هل يستقيم بعدها أمر تلك المؤسسات الوطنية، وهل يمكن عندها أن يرتفع للدولة الوطنية بناء؟

12. وماذا عن الجنوح إلى العصبية والمذهبيات الذي تسببه تلك الفوبيا المذهبية، وتتغذى منها في الوقت نفسه، ألم يأت الإسلام لإزالة العصبية مهما تعددت مظاهرها؟ أليست العصبية عمى؟ هل يبقى لمن أعمته العصبية أية قدرة على فهم الكتاب كما أنزله الله، والنطق بمعانيه كما أرادها؟

13. أين تلك الآيات التي تدعو إلى عدم التفرقة والتنازع، وإلى الإلفة والصلح والأخوة والوحدة...؟ لماذا لا يراها ذو عصبية؟

14. إن من أخطر الأضرار التي تؤدي إليها تلك الفوبيا، أنها تعمي وتضم الكثيرين عن وعي المفاهيم الدينية ذات المضمون الوجداني والتقريبي والتعايشي والحواري... وأنها تدفع إلى محاولة تقديم تفسير للدين ينسجم وصوت العصبية ونداء الجاهلية.

• محصلة وتوصية:

ليس من المستبعد أن تلك الجهات التي عملت على الترويج للإسلاموفوبيا في المجتمعات الغربية لأهداف لا تخفى على ذي لب، أنها نفسها تعمل على الترويج للشريعة - فوبيا أو السنة فوبيا في المجتمعات الإسلامية، وذلك للأهداف التي ذكرنا وغيرها من أهداف أخرى؛ يلاحظها في ذلك العديد من أبناء المسلمين في إعلامهم أو مواقفهم أو مسلكهم... بما فيهم قياداتهم الدينية والسياسية، حيث ضرر هؤلاء أكبر من أي ضرر، وأثرهم أمضى من أي أثر.

إن من يقرأ الدين، ويتمعن في حقيقة الإسلام، يصل إلى هذه النتيجة بوضوح، أنه أتى لكنس العصبية من النفوس، ولكن الذي تفعله هذه الفوبيا المذهبية، أنها تُحيي العصبية أيما إحياء، وأنها تعيدها بقوة إلى النفوس، لكن هذه المرة بمبررات مذهبية ودعوة دينية.

إن من يتمعن بوعي في النتائج والأضرار التي تخلفها تلك الفوبيا المذهبية، لا يبقى له أي شك في كونها تتنافى مع أهداف الدين ومفاهيم الإسلام وحقائق القرآن، وأنها تخدم أهداف من أراد بهذه الأمة سوءاً أو نوى لها شراً، وأنها تساعد مرامي أعداء الدين والإسلام.

إن من كان له أدنى حظ من عقل أو دين، وتجرد من عصبية، وكبح جماح مذهبيته، سوف يدرك أن ليس من مصلحة الأمة - كل الأمة- أن يُعمل على إنتاج هذه الفوبيا، لما تخلفه من أضرار وكوارث في كثير من المجتمعات الإسلامية.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن البعض ممن يعمل على تعميق تلك الفوبيا؛ يعمد إلى استغلال أي خطأ، أو تضخيم أية حادثة، أو المبالغة في أية قضية، لبلوغ أهدافه والوصول إلى مراميه، وإقناع السنة أو الشيعة أنهم مستهدفين في مذاهبهم، وذلك من خلال توظيف أية مفردة للإيحاء أن هناك عملاً ممنهجاً بهذا الاتجاه أو ذاك.

وعليه لا بد أن يعمل في اتجاهين:

- **الأول:** الحرص على عدم ارتكاب أي خطأ سواء من قبل السنة أو الشيعة، يمكن أن يستخدم كذريعة لتعزيز هذه الفوبيا المذهبية بينهم، سواء في إعلامهم أو مواقفهم أو تعاملهم.

- **الثاني:** تعزيز ثقافة الوحدة والعمل على تكريس ثقافة الاختلاف والقبول بالآخر والتعامل مع المختلف وتأكيد قيم الحوار والإلفة والأخوة ومعاني العيش المشترك والتعاون على البر والتقوى بين المسلمين، بل بين جميع الأديان وأبناء الوطن.

الفصل الخامس: الرفضة من السياسي إلى العنصري

1. الرفضة من السياسي إلى العنصري: الدلالة - التاريخ - الموقف:

لم يكن هذا المصطلح جديداً في لغة التناز المذهبي أو التوصيف السياسي، حيث إن استخدامه يعود إلى العهود الإسلامية الأولى وتجاذباتها السياسية - الدينية والمذهبية، والتي كانت تُوظف فيها العديد من الأدوات، بما فيها الأدوات الإصطلاحية وغيرها في توصيف الآخر أو وصمه، وترتيب العديد من الآثار والأحكام على هذا الوصم وتوظيفه.

سوى أنّ الحاصل اليوم هو إعادة نبش لهذا المصطلح من قبور التاريخ ومدافنه، بما يشي بالعقلية التي تتحكم اليوم في العديد من مواقع التوجيه الثقافي، والتأثير الديني، ومنابر الإعلام المتنوعة. وهو ما يضع الجميع أمام مسؤولياتهم لمعرفة أي مستقبل ينتظر هذه الأمة والمجتمعات الإسلامية والعربية، إن ترك لهذه العقلية والخطاب الذي تفرزه، المجال لفرض ثقافتها وخطابها والرؤية التي تحمل، على مستوى نظرتها للآخر والواقع والمستقبل.

من هنا ينبغي أن نبحت في المعنى اللغوي لهذا المصطلح، وتطوره التاريخي، وعملية التوظيف التي كرس لأجلها، وخلفية هذا التوظيف وآثاره، والمنحى الذي أخذه لاحقاً، وموقف أئمة أهل البيت[^] منه، وصولاً إلى محاولة إحيائه من جديد لتحقيق الأهداف المقصودة منه، والمخاطر التي تترتب على بعثه من بين الركام، بعد أن أصبحت العظام منه كالرميم.

1. المعنى اللغوي والإصطلاحي: يُفسر الرفض لغوياً بمعنى الترك، حيث جاء في كتاب

العين للخليل: «الرفض ترك الشيء.. والروافض جند تركوا قائدهم وانصرفوا،

كل طائفة منهم رافضة، وهم قوم لهم رأي وجدال يسمون الروافض»⁽⁷⁹⁾.

وذكر ابن منظور في لسان العرب: «الرفض ترك الشيء، تقول رفضني

فرفضته، رفضت الشيء أرفضه وأرفضه رفضاً ورفضاً، تركته ورفضته...
والرفض الشيء المتفرق، والجمع أرفض»⁽⁸⁰⁾.

ويبدو أن المعنى الإصطلاحي للرافضة هو أقرب ما يكون إلى مصطلح

«المعارضة» في زماننا المعاصر، ويدل على ذلك أن ممارسة المعارضة يستلزم أن

يتترك المعارض الطرف المعارض، ويفتقر عنه في المورد الذي يختلف فيه معه،

فهو بذلك يمارس الرفض لما يتبناه الطرف الآخر، ولذلك يطلق على الجماعة

التي تمارس المعارضة الرافضة أو الروافض.

وهو بذلك مصطلح عام لكل من مارس أو يمارس فعل المعارضة في أي جانب من

مجالاتها، وإن أصبح يطلق فيما بعد من قبل البعض (سيوضح لاحقاً) على طائفة

إسلامية بعينها (المسلمون الشيعة أو بعض طوائفهم)⁽⁸¹⁾، وقد يكون من الأسباب أن

79- قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1414 هـ ق ، ط 1 ، ص 320.

80- نشر أدب الحوزة، 1405 هـ ، مج7، ص 156.

81- يوجد اختلاف بين مجمل المصادر ذات العلاقة فيما يرتبط باسم الرافضة، وذلك في عدة موارد:

في سبب التسمية (لرفض الشيخين، أو لرفض زيد والجهد معه، أو لرفض المغيرة بن سعيد الذي قال بإمامة محمد بن عبدالله بن الحسن...) وستجد لاحقاً أن روايات أهل البيت(ع) تجعل متعلق الرفض أمراً آخر، أي رفض الشر والباطل أو رفض فرعون...

يعرض ابن جرير الطبري لسبب التسمية، فيذكر رواية عن الإمام علي(ع) عن رسول الله(ص) أنه لما أسري به إلى السماء رأى قصوراً يصفها ويصف ما فيها، فيسأل عنها جبرائيل، فيجيبه: هي لشيعه أخيك علي بن أبي طالب(ع) وخليفتك من بعدك على أمتك وهم يُدعون في آخر الزمان باسم يراد به غيرهم، الرافضة، وإنما هو زين لهم، لأنهم رفضوا الباطل وتمسكوا بالحق. (أنوار المعجزات، مؤسسة الإمام المهدي(عج)، قم، 1410 هـ ق، ط1، ص11).

موقعهم في مجمل التاريخ الإسلامي، وبما فيه العهود الإسلامية الأولى، كان موقع المعارضة للسلطة السياسية والحكومات المتوالية.

2. **تاريخ المصطلح إسلامياً:** بناءً على الدلالة الإصطلاحية للرافضة وأنها تعني فعل المعارضة، نلاحظ أن استخدام هذا المصطلح كان متداولاً في العهد الإسلامي الأول، حيث رافق استخدامه الإنقسام السياسي وغير السياسي الذي شهده المجتمع الإسلامي تاريخياً، إذ لم يكن آنذاك يطلق على طائفة إسلامية بعينها، ولم يكن بعد قد تقمص مذهبياً حتى ذلك الحين.

ولذلك نجد أن معاوية بن أبي سفيان يطلق على بعض من أهل البصرة تعبير الرافضة، وذلك لمعارضتهم الإمام علي بن أبي طالب[×]، ويكتب إلى عمرو بن العاص: «...إنه كان من أمر علي وطلحة والزبير وعائشة ما قد بلغك، وقد سقط إلينا مروان في رافضة أهل البصرة..»⁽⁸²⁾، حيث نجد أن تعبير الرافضة، قد اطلق على خصوم أبرز أئمة أهل البيت[^] لمعارضتهم إياه.

ولذلك ليس صحيحاً القول إنه كان خاصاً في المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي بفئة دون أخرى، كما ليس صحيحاً القول إنه يعود إلى مرحلة تاريخية

في من اطلقها (أصحاب زيد، زيد نفسه، المغيرة بن سعيد...).

في من يراد بها، وهنا يمكن تصنيف آراء الذين تبناوا هذه التسمية إلى فئات ثلاث:

هناك من يطلقه على جميع محبي أهل البيت(ع)، شيعياً كان أم غير شيعي.

وهناك من يطلقه على عموم شيعة أهل البيت(ع)، من كان منهم إمامياً اثنا عشرياً، أم غير اثني عشري.

فئة تطلق التسمية على خصوص الشيعة الإثني عشرية من شيعة أهل البيت(ع)، أي التي تعتقد بإثني عشر وصياً بعد رسول الله(ص)؛ وهي الأكثر رواجاً.

وأنت تلاحظ - عزيزي القارئ - أن القاسم المشترك بين الفئات الثلاث هو أهل بيت رسول الله(ص)، فتدبر جيداً وتأمل!

82 - اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، ج 2، ص 184.

متأخرة عن ذلك، حيث يرجعه البعض إلى زمن خروج زيد بن علي وثورته، ويربطه بالموقف من أبي بكر وعمر، عندما ترحم زيد عليهما، مما أدى إلى أن يرفضه قوم «.. فقال لهم رفضتموني. فسموا رافضة لرفضهم إياه، وسمي من لم يرفضه من الشيعة زيدياً لانتسابهم إليه»⁽⁸³⁾؛ إذ إن هذا النص يُرجع الرفض إلى معارضة قوم لزيد بن علي، فيما يرتبط بموقفه من أبي بكر وعمر، في حين أن هذا المصطلح كان متداولاً قبل ذلك⁸⁴، ولم يكن محصوراً بطائفة دون أخرى، كما أن النص لم يذكر لنا من الذي سمى أولئك القوم بالرافضة، فضلاً عن أنه يجعل معيار التسمية بالرافضة من عدمها الموقف من قضية زيد بن علي، في حين أنه أوسع من ذلك، بما يشمل الموقف من السلطة السياسية وغيرها⁸⁵.

83 - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مؤسسة قرطبة، 1406 هـ، ط1، ج 1، ص 35.

84 - توجد نصوص تؤكد أن استعمال هذا المصطلح كان متداولاً قبل ثورة زيد بن علي بسنوات، وإنه كان يُطلق على شيعة أهل البيت (ع) قبل ثورة زيد بوقت ليس بقصير، فقد ذُكر هذا المصطلح على لسان الإمام محمد الباقر (ع)، والذي توفي قبل ثورة زيد بثماني سنوات، أي في سنة 114 هـ ق، في حين أن ثورة زيد حصلت سنة 122 هـ ق. حيث قال له أحد أصحابه: «إن فلاناً سماناً بإسم، قال: وما ذلك الإسم؟ قال سمانا الرافضة. فقال الإمام - مشيراً بيده إلى صدره -: وأنا من الرافضة وهو مني، قالها ثلاثاً». (البرقي، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1370 هـ ق، ج 1، ص 157م).

85- تجد العديد من المصادر والمراجع تقدم تفسيراً مشوهاً وغير صحيح لمعنى الرفض وحقيقته. فتقدمه على أنه سب وشتم للشيعين أبي بكر وعمر، أو طعن في الصحابة وسوى ذلك؛ في حين أن تفسير الرفض بالسباب والشتم يُجافي الحقيقة، ولا يرتقي إلى المعالجات العلمية والموضوعية للقضايا الخلافية، بين مختلف الأديان أو المذاهب الإسلامية. وإن النظر إلى حقيقة الرفض من زاوية الصحابة والطعن فيهم، ينطوي على الكثير من تقزيم الحقائق واجتزائها. صحيح أنه يوجد اختلاف فكري حول مواضيع مختلفة، لكن الصحيح أيضاً أن يمارس هذا الاختلاف من خلال أدب القرآن الكريم ومفاهيمه، في إدارة الاختلاف وثقافته، بعيداً عن الايغال في المذهبية و العصبية، أو ممارسة الإرهاب الديني والمذهبي؛ والعمل على إبقاء هذه الاختلافات ضمن حدودها الفكرية، وعدم اتخاذها ذريعة للتعصب المذهبي، أو ممارسة أي اضطهاد ديني، أو الانجرار إلى أي سلوك عنصري.

بل نحن نعتقد أن صناعة المصطلح مشحوناً بتلك الدلالات العنصرية والمذهبية، ليست بعيدة عن سياسات السلطة الأموية، في استهداف المعارضة وتحديد الشيعية منها، وممارسة شتى ألوان الإرهاب والإقصاء بحقها.

ولذلك أمكن القول: إنه لما كان الموقع السياسي للمسلمين الشيعة على الغالب، موقع المعارض للسلطة السياسية، التي كانت قائمة في العهود الإسلامية المختلفة وخصوصاً في العهد الأموي، فقد أصبح يُطلق على هذه الطائفة من قبل السلطة الأموية وفقهاء البلاط لديها الروافض أو الرافضة، أي المعارضون أو المعارضة، وهو وإن كان أصل هذه التسمية (المصطلح) لا يحمل دلالة أكثر مما ذكرنا- أي المعارضة- لكن يوماً بعد يوم أخذت السلطة الأموية، تعمل على تقبيح هذا المصطلح وشيظنته، وذلك من خلال اتخاذ إجراءات قاسية، وإصدار أحكام ذات طابع عنصري إغائي، بحق تلك الفئة التي كانت تقف في موقع المعارضة للسلطة وسياساتها آنذاك، وبشكل أساس المسلمون الشيعة.

والنتيجة تحول هذا المصطلح- الرافضة- إلى وصمة ذات طابع ديني سياسي إجتماعي، عندما استخدمت تلك السلطة جيشاً من فقهاء البلاط، ووعاظ السلاطين، ممن باع دينه وتاجر السلطان علمه، فابذع أحاديث مذبوبة، وأحدث فتاوى مدسوسة، بثمنٍ بخسٍ ما زال يجنيه إلى عصرنا الحالي، إيغالاً في دماء المسلمين، وقتلاً لأطفالهم، وتفجيراً لمساجدهم، وتدميراً لأسواقهم، وإفساداً في الأرض ما بين مغربها.

لقد أدت سياسات السلطة إلى إنتاج اصطلاح عنصري، إقصائي، إغائي، يمارس بحق طائفة من المسلمين، لتبرير كل الأعمال العنصرية أو الإجرامية أو المتطرفة

بحقها، من قتل أو اضطهاد، أو إقصاء إجتماعي، أو إرهاب فكري أو نفسي، أو سوى ذلك (سنشير لاحقاً).

بل يمكن القول إن هذا المصطلح بعد أن أصبح متخماً بكل تلك الدلالات السلبية التي حشتها فيه السلطة الحاكمة آنذاك، واستكمالاً لمشروعها في استهداف الرسول ' وأهل بيته وعلاقة الأمة بهم، أصبح يستخدم من قبل البعض لوصم حتى من ينظر بعين الحب إلى أهل بيت رسول الله '، ويعبر عن حبه للأئمة من ذريته، فكان يُوصم بكونه رافضي.

3. **توظيف المصطلح؛ الأحكام والآثار:** إن العمل على شيطنة المصطلح وتشنيعه، كان الهدف منه شيطنة من يعينهم هذا المصطلح بدلالاته المستجدة والتشنيع عليهم، تمهيداً لضربهم وإسقاطهم. هذه هي السياسة التي اتبعتها السلطة الأموية، واشترت من أجل تحقيقها ذمم العديد من الفقهاء بالدرهم والدينار، فسطروا الفتاوى بثمن ما زالت أسواقه تطرق دماً، وقتلاً وإجراماً.

لقد كان هذا المصطلح يُوظف لضرب تلك الفئة من المسلمين، التي كانت تعارض السلطة الأموية، والعمل على إسقاطها والقضاء عليها، وممارسة كافة أنواع الظلم والإجرام بحقها، وتجريدها من كافة حقوقها الدينية والمدنية. فمن كان رافضياً لا تُقبل له شهادة في القضاء، ومن كان رافضياً لا تقبل روايته، ومن كان رافضياً تستباح أمواله، ويصبح عرضةً لكل أنواع الإضطهاد والظلم الذي يمارس بحقه.

إن من يعاين مجمل النصوص ذات العلاقة، يجد عدة مستويات ومجالات لعملية التوظيف تلك. فمنها ما يرتبط بالجانب القضائي والحقوق، وهو ما يتجلى في عدم قبول شهادة من يتهم بالرفض، بما يعنيه ذلك من تعطيل لقدرات الدفاع القضائية

لديه، وإفقاده الشعور بالأمن الاجتماعي والحقوقى، والتمهيد لاستباحة حقوقه وممتلكاته... وتصنيفه خارج دائرة الجماعة والاجتماع العام، بهدف عزله ومحاصرته واضطهاده على أكثر من مستوى، وفي أكثر من مجال، عندما تقبل الشهادة بحقه، ولا تقبل شهادته.

ومنها ما يرتبط بالجانب العلمي والفكري. وهو ما يتجلى من خلال عدم القبول بروايته. أي إن من يُتهم بالرفض، لا يمكن أن يُعتمد عليه في صناعة التراث الديني وتوثيقه، ولا يمكن أن يكون مورداً لممارسة التوجيه الفكري أو التنقيف المجتمعي، ولا أن يكون مصدراً يعتمد لمنح المشروعية الدينية لأية قضية دينية أو إجتماعية، ترتبط بالشأن العام وغيره.

لقد كان الهدف طمس كل المضامين الفكرية والعلمية التي تحملها مدرسة أهل البيت[^] ومحاصرتها، وتعطيل أية قدرة لديها على توجيه الأمة، وإيصال ما تحمله من علوم رسول الله[^] إليها، لإخلاء الساحة لثقافة البلاط، وفقهاء السلطان، وفقه الطاعة والركون، وكل ذلك الضخ الثقافي الذي يخدم مصالح السلطة ومشروعها.

ومنها ما يرتبط بالإجتماع العام واجتماع الدولة، حيث إن من يُتهم بالرفض يمارس بحقه الاضطهاد والتمييز الاجتماعي والسياسي والمالي، فيمحي اسمه من ديوان بيت المال، ويُسقط عطاؤه وورزقه، ويمارس بحقه الوصم الاجتماعي والتمييز العنصري ويُعاب عليه، ولا يولى في أي من مناصب الدولة، ولا يُتاح له أن يكون في أي من أعمالها. بل كان هذا الوصم يُتخذ ذريعة إلى ممارسة شتى الوان النبذ والإقصاء، بل مختلف أشكال الإلغاء السياسي منه والاجتماعي.

ومنها ما يرتبط بسياسات السلطة على مستوى ممارسة العنف بكافة أشكاله، وفي مختلف مجالاته وأساليبه بحق المعارضين لها، وتحديدًا من يوصم بالرفض منهم، حيث كان يُشرع بحقه القتل والتتكيل، والاعتداء على الأموال والأنفس والثمرات، وممارسة شتى ألوان التعذيب والظلم والاجرام. دون أن يكون هناك أي رادع أو حاجز يحول دون حصول أي من الانتهاكات واعمال القتل والإجرام، بل والإبادة في بعض الأحيان.

وهذه بعض النصوص التي تبين مدى توظيف المصطلح في هذا الميدان من قبل السلطة آنذاك.

يأتي أحد أصحاب الإمام الباقر × (خامس أئمة أهل البيت ^) شاكيًا إليه وطأة ذلك المصطلح، وتوظيفه في ممارسات عنفية من قبل السلطة الاموية آنذاك، والمجالات التي استخدم فيها، فيقول له: «جعلت فداك، اسم سُمينا به، استحلّت به الولاية دماءنا، وأموالنا، وعذابنا، قال (أي الإمام): وما هو؟ قال (أي الشاكي) الرفضة...»⁽⁸⁶⁾.

وهذا استمر إلى عصر الإمام الصادق ×، حيث شكى إليه أحد أصحابه - المعروف بأبي بصير - سوء التوظيف الذي مارسته السلطة آنذاك، مُحملاً المسؤولية لفقهاء السلاطين عما كان يحصل، فيقول له: «إنا قد نُبزنا نبزاً، إنكسرت له ظهورنا، وماتت له أفئدتنا، واستحلّت به الولاية دماءنا، في حديث رواه فقهاؤهم هؤلاء.

فقال [الإمام الصادق ×]: الرفضة؟

قلت [أبو بصير]: نعم...»⁽⁸⁷⁾.

86 - الشيخ علي النمازي، مستدرك سفينة البحار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1419 هـ ق، ص 171.

87- المفيد، الإختصاص، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1993م، ص 104.

ومنها ما يرتبط بالجانب الوجداني والعاطفي، حيث وصلت الأمور إلى حد - وبعد أن أصبح هذا المصطلح سلاحاً فعالاً - أن بدأت السلطة الأموية بمختلف أجهزتها، تستخدم هذا المصطلح بوجه جميع محبي أهل البيت^٥، إستكمالاً لمشروعهم الهادف إلى إسقاط مدرسة أهل بيت رسول الله^٦ ومشروعيتها الدينية والسياسية، في محاولة منها لطمس الموقف العاطفي من قبل أبناء الأمة تجاه أهل بيت رسول الله^٦، ونزع مكانتهم من قلوب الناس.

لكن قد يصح القول إن توظيف المصطلح إلى هذا الحد، الذي يشمل جميع محبي أهل بيت رسول الله^٦، لم يلقَ ذلك الزواج والتأييد الذي يُساعد على توسعة دلالاته وسوء استخدامه، لأسباب منها تجذّر حب أهل بيت النبي^٧ في قلوب المسلمين وأكثرهم، وعدم رضوخهم لممارسة هذا الإرهاب الأيديولوجي بحقهم، ولربما التفاتهم إلى مديات هذا المشروع وأهدافه.

بل يمكن القول، إنه في الوقت الذي تشهد فيه محاولات التوسعة في دلالة المصطلح وطبيعة توظيفه، على المدى الذي كان يهدف إليه المشروع الأموي في اقتلاع حب آل البيت^٥ من قلوب المسلمين ووجدانهم، فلقد لاقت تلك المحاولات معارضة عامة من كثير من المسلمين. فهذا عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي، وعندما يسمع من الفرزدق تلك القصيدة المعروفة في مدح الإمام زين العابدين × يقول له: «أورافضي أيضاً أنت؟ فيجيب الفرزدق: إن كان حب آل محمد رفضاً، فأنا هذاك»⁽⁸⁸⁾.

88- الجلاي السيد محمد رضا، جهاد الإمام السجاد، مؤسسة دار الحديث الثقافية، 1418 هـ، ط 1، ص 216
عن: المحاسن والمساوي للبيهقي، ص 212 - 213).

وهذا ما حدا أيضاً بالإمام الشافعي إلى مواجهة هذا الحد، الذي بلغت خطورة توظيف هذا المصطلح، والمدى الذي أريد له أن يصل إليه في دلالاته ومواجهته لأهل بيت رسول الله، حيث روي أنه عندما خرج الشافعي من مكة إلى منى، لم يرتق شرفاً أو ينزل وادياً، إلا وأنشد باكياً:

يا راكباً قف بالمحصب من منى وأهتف بساكن خيفها والناهض
سحراً إذا فاض الحجيج من منى فيضاً كملتظم الفرات الفائض
إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي⁽⁸⁹⁾

ومن أشعار الشافعي في الموضوع نفسه:

إذ كان حب الولي رفضاً فإنني أرفض العباد
وقيل للشافعي أن أناساً لا يصبرون على سماع منقبة أو فضيلة لأهل البيت[^]، فإذا رأوا أحداً منا يذكرها، يقولون هذا رافضي، ويشغلون بكلام آخر، فأنشأ الإمام الشافعي يقول:

إذ في مجلس ذكروا علياً وشبليه وفاطمة الزكية
يقال تجاوزوا يا قوم هذا فهذا من حديث الرافضية
هربت إلى المهيمن من أناس يرون الرفض حب الفاطمية
على آل الرسول صلاة ربي ولعنته لتلك الجاهلية⁽⁹⁰⁾

وهذا الإمام أحمد بن حنبل، يرفض توظيف هذا المصطلح لمواجهة حب أهل البيت[^]؛ إذ يذكر الخطيب البغدادي، أن عبد الرحمن بن صالح - يذهب يعقوب بن

89 - ابن عبد البر، الإنتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 91.

90 - القندوزي، يبابيع المودة لذوي القربى، دار الأسوة للطباعة والنشر، 1416 هـ ق، ج 2، ص 373.

يوسف المطوعي إلى كونه رافضياً - كان يغشى أحمد بن حنبل، فيقره أحمد
ويدنيه. فقيل له: يا أبا عبد الله، عبد الرحمن رافضي. فقال: سبحان الله! رجل أحب
قوماً من أهل بيت النبي، نقول له لا تحبهم؟!⁹¹

إنّ شواهد كثيرة- مما ذكرنا وغيرها- تظهر أن جوهر الاستهداف في مشروع السلطة
هو أهل بيت رسول الله، على جميع المستويات، وفي مختلف الميادين. وما
التعرض لهذه الطائفة من المسلمين أو تلك، إلا من باب كونها شيعة لأهل بيت
رسول الله، لأن المطلوب هو القضاء على كل ما يرتبط بأهل البيت ^ أو ينتسب
إليهم، من قريب أو بعيد.

ومن هنا كان الهدف من شيطنة المصطلح شيطنة من يطلق عليه، بهدف النيل منه
وإرهابه، وهو ما جرّ إلى إغراء السلطة وأرباب مشروعها لزمرة من فقهاء السلطان
لاختلاق جملة من الفتاوى، وابتداع بعض من الأحاديث التي تبرر تحقيق أهدافها،
وتنفيذ سياساتها، بحق المعارضين لها ولظلمها، فكانت جملة من الأحكام والآثار،
التي تترتب على من يوصف بكونه رافضياً، وهذه منها:

أ. **القتل:** إنّه ومن أجل أن تبرّر السلطة لنفسها ممارسة الإجمام والقتل بحق
المعارضين لها والمخالفين لسياساتها، كان من الضروري وضع بعض
الأحاديث التي تعطي مشروعية دينية، لما كانت تقدم عليه تلك السلطة بحق
من يرفض أي فساد أو ظلم تمارسه، فكان الحديث الذي وُضِع على لسان
رسول الله ^ص والذي يدعو فيه إلى قتل الرافضة، حيث زعموا أنه قال: **«يكون
قوم في آخر الزمان، يسمون الرافضة، يرفضون الإسلام ويلفظونه، فاقتلوهم**

91 - السيد محمد الكثيري، السلفية بين أهل السنة والإمامية، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، 1418 هـ - 1997
م، ط1، ص 122 (عن تاريخ بغداد، ج 15، ص 260).

فإنهم مشركون»⁽⁹²⁾. انظر تلك الصورة التي أرادوا إلصاقها بنبي الرحمة محمد ، الذي رحل عن هذه الدنيا، وهو يوصي أمته: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض...»⁽⁹³⁾، لكن في هذا الحديث المكذوب نسبوا إلى رسول الله انه يأمر بقتل طائفة من أمته!!! وهنا الذي يحدد من هو رافضي أو غير رافضي هو السلطة نفسها!

وفي حديث مكذوب آخر، وهذه المرّة نسبه زوراً وكذباً إلى الإمام علي ×، أنه روى عن النبي ' : «سيأتي قوم من بعدي لهم نيز، يقال لهم الرافضة، فإن أدركتهم فاقتلهم، فإنهم مشركون. قال(أي الإمام علي ×): قلت يا رسول الله، ما العلامة فيهم؟ قال(أي الرسول(ص)): يقرظونك بما ليس فيك، ويطنون على السلف»⁽⁹⁴⁾. في هذا الحديث توجد إضافة(الطنن على السلف)، تجعل من الاسهل للسلطة اسقاطه على شيعة الامام علي × وتوظيفه للنيل منهم⁽⁹⁵⁾.

92 - ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ص77.

93 - الأميني، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، 1977م، ج1، ص 329.

94 - أحمد بن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة..، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، 1965م، ص 5.

95 - ما تلحظه في هذا الأحاديث ومضمونها أنهم سطروها بألسنة شتى، القاسم المشترك بينها هو تحديد المستهدف منها وهو الرافضة، والهدف الذي يراد منها وهو إصدار الفتوى بالقتل. وهم ينسبون بعضها إلى علي (ع)، وآخر إلى فاطمة(ع) وآخر إلى أم سلمة... وهل يمكن أن يتصور منصف أنّ رسول الله يأمر بقتل من أطاع كلامه في أهل بيته فأحبهم ولزمهم، أو أنّ علياً(ع) يحدث بقتل شيعته ومواليه! أو أنّ فاطمة(ع) تحدث بقتل شيعتها ومحبيها! كما أن بعض تلك الأحاديث يذكرون في منته أنهم: قوم من بعدي، وآخر: قوم في آخر الزمان، وغيره: قوم من أمتي، فضلاً عن اختلافات أخرى عديدة في منتهها والتعابير الواردة فيها. وبعضها يكتفي بتعبير الرافضة، وبعضها يذهب أبعد من ذلك في اسقاطه على شيعة أهل البيت(ع) وإلباسه لهم، فيضيف سماتٍ للرافضة منها: حب أهل البيت(ع)، أو ممن يحب علياً... وبعضها يفصح صراحة عن مكنون قصده، فيقول إنهم قوم من شيعة علي(ع)، وبعضها يضيف قيوداً أخرى؛ حتى ليدرك أقل لبيب، أنها فصلت على مفاصل شيعة أهل البيت(ع)، لتوظف ضدهم دون سواهم. لكن ما يريح المرء أنّ أمهات الكتب الست، أي مصادر الحديث الأساسية لدى أهل السنة، تخلو من هذه الأحاديث وأسننتها (أنظر محمد بن عقيل العلوي، تقوية الإيمان، دار البيان العربي، بيروت، ط1، ص 53).

وبالتالي منحت الفتوى، وأُعطى الضوء الأخضر لتلك السلطة، لتمارس جميع ألوان الإجرام والإفساد بحق المعارضين لها، لأنه إذا كان القتل مُباحاً لها، فإن ما دونه من إجراءات، سوف يكون مباحاً أيضاً.

بالنسبة إلى السلطة وفقائها، الرافضة هم أولئك المسلمون الذين أطاعوا رسول الله ﷺ في أهل بيته[^]، فاتبعوهم وأحبوهم، وشربوا المر في حبهم، لقد كان ممنوعاً من قبل السلطة أن تتبع أهل بيت النبي[^]، وكان مرفوضاً أن تنتظر بعين المودة إلى قريبي رسول الله ﷺ، ولذلك كان يُقتل حتى من يُتهم أنه من أتباع أهل البيت[^]، أو من يظهر من فعله وكلامه أنه يحبهم ويطيع كلام الله تعالى فيهم، كل هذا وهم يقرؤون قول الله عز وجل: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾⁽⁹⁶⁾ أي يا محمد قل لأمتك: لا أريد أجراً على رسالتي، إلا أمراً واحداً، وهو محبة أهل بيتي، فمحببتهم أجر الرسالة، وطاعة الله تعالى، ووفاء لرسوله ﷺ؛ لكن في قاموس السلطة ودستورها، هذا الأمر كان محظوراً، ويُعاقب عليه بالقتل والإجرام.

لقد أمعنت السلطة في إظهار الحقد والعداء لأهل بيت رسول الله ﷺ، إلى درجة أنها لاقت معارضة حتى من أئمة المذاهب السنية، كالشافعي وأحمد ابن حنبل وسواهم، ممن لم يرضَ بهذا التوظيف لذاك المشروع ومراميه، والأهداف البعيدة التي كان يسعى إليها.

ب. عدم قبول شهادته: إن من الإجراءات التي اتخذتها السلطة للتضييق على شيعة أهل البيت[^]، وحرمانهم من حقوقهم، عدم قبول شهادة أي منهم، من

خلال توظيف تهمة الرفض، لتجريد كل من يوجّه إليه إصبع الرفض من حقه في أن يكون له شخصيته القانونية، وممارسة هذا الحق في الشهادة في أي مورد، يتطلب منه أن يكون شاهداً في المنازعات القضائية وسوى ذلك.

أي إن من لم يكن على دين السلطة، ويزعن لثقافتها، ويسلم بسياساتها، فليس بمواطن، ويُحرم من حقوقه، ويُجرد من شخصيته القانونية، وحقه في ممارستها في الدفاع عن نفسه وسوى ذلك.

يعرض ابن ابي الحديد المعتزلي في كتابه شرح نهج البلاغة لهذه القضية، فيقول: «كتب معاوية إلى عماله في جميع الآفاق، أن لا يجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة...»⁽⁹⁷⁾.

هذه السنة التي قامت على التشفي من الإمام علي × وأهل بيته ^ وشيعته، استمرت لاحقاً، وتحولت إلى سنة تعتمدها السلطة بحق من يتهم بالرفض ويرمى به، فهذا عمار الدهني بعد أن يشهد شهادة عند أبي ليلى قاضي الكوفة، يقول له: «قم يا عمار، فقد عرفناك، لا تقبل شهادتك، لأنك رافضي؛ فقام عمار وقد ارتعدت فرائصه، واستفرغه البكاء، فقال له ابن ابي ليلى: انت رجل من أهل العلم والحديث، إن كان يسؤوك أن نقول لك رافضي فتبرأ من الرفض، فأنت من إخواننا؛ فقال له عمار: يا هذا ما ذهبت والله إلى حيث ذهبت. ولكني بكيت عليك وعلي. أما بكائي على نفسي، فإنك نسبتني إلى رتبة شريفة لست من أهلها... وأما بكائي عليك، فلعظم ذنبك في تسميتي بغير اسمي، وشفقتي الشديدة عليك من عذاب الله، أن صرفت أشرف الأسماء إلي...»⁽⁹⁸⁾.

97 - دار إحياء الكتب العربية، 1961م، ج 11، ص 44.

98 - الشيخ علي النمازي، مستدرك سفينة البحار، م س، ج 4، ص 171.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الإمام الصادق×، وعندما يعلم بما قاله عمار، فإنه يبادر إلى القول: «لو أنّ على عمار من الذنوب ما هو أعظم من السموات والأرضين، لمحيت عنه بهذه الكلمات»(99).

لقد وضعت السلطة كل من يعارضها، او يختلف معها بين حدين: إما أن تكون على شاكلتها، وتقبل باستلاب فكرك وعقلك ورأيك وقرارك...، أو أن تصبح لا شيء في قانون السلطة وقاموسها، فتجرد من حقوقك، ولا تبقى إمكانية لممارسة حقك القانوني في الشهادة. ولقد كان هذا بمثابة المقدمة لاستباحة الدماء والأموال... عندما لا يبقى لهذه الفئة التي لا تنتمي إلى ثقافة السلطة، ولا تدعن لمشروعها، أية قدرة (قضائية) للدفاع أمام أي اعتداء عليها في نفسها أو مالها. وكان أيضاً إجراء للحظ من قدرها، والعمل على استصغارها واستضعافها، عندما تقبل شهادة أي كان عليها، ولا تقبل شهادتها عليه.

إنّه يمكن لأي كان، أن يتهم أو يدعي على أي من أولئك الذين يوسمون بالرافضة، في مال أو سوى ذلك، حتى تكون النتيجة لصالحه قضائياً، لأنه لن يستطيع من سمي بالرافضة أن يُدافع عن حقوقه، ولا أن يحمي نفسه وأمواله.

هي إستباحة قضائية، تتطوي على استباحة شاملة، وعلى الدعوة إلى إستباحة دماء من يوصمون بالرافضة وأموالهم وحقوقهم..لأنه في دين السلطة وقاموسها، أن كل من لم يكن شبيهاً لها وعلى شاكلتها، أو يمشي في ركابها؛ ينبغي أن يكون صفراً وهدماً، وتُسلب منه كل حقوقه، وتُستباح منه أمواله وتُحلل دماؤه؛ وللأسف هذا الذي حصل في التاريخ.

ج. عدم قبول روايته⁽¹⁰⁰⁾: وهو من سياسات ذلك المشروع (مشروع السلطة) وأهدافه، في إلغاء أي دور علمي- ديني لمدرسة أهل البيت[^] ومحاصرتها، ومحاصرة كل ذلك النتاج العلمي والثقافي لأئمة أهل البيت[^]، وأي دور لهم في بناء الثقافة الدينية والمجتمعية للأمة الإسلامية، ومختلف المجتمعات التي تنضوي فيها.

لقد رأت السلطة في المحتوى العلمي والفكري لمدرسة أهل البيت[^] خطراً على مصالحها، ونقضاً لكل ذلك النتاج الثقافي والديني الذي يخدم مصالح السلطان واستبداده واستعلائه؛ فكان المطلوب القضاء على أي رأي أو فكر لا ينسجم مع رأي السلطان ويخدم مصالحه، ولذلك لم يعد مقبولاً الأخذ بأية رواية

لا تصدر من جهاز السلطة وفقهائها، أو تتناقض مع مصالحها وثقافة الاستلاب والتبعية لديها. بل وتعبيراً عن ذلك المشروع الأموي في الثأر من رسول الله[^] وأهل بيته[^] والانتقام منهم، كان ذلك الإجراء، وتلك السياسة، للقضاء على المكانة العلمية والدينية لأهل بيت رسول الله[^] وأئمتهم[^]، فمنع التحديث بأي فضيلة لهم، أو رواية مناقبهم، أو التصريح بأي نص يستش منه مدحهم، والإعلاء من مكانتهم.

لقد شنت السلطة حرباً شعواء على المشروعية الدينية والعلمية لأئمة أهل البيت[^]، ودورهم في توجيه الأمة وتعليمها وتربيتها، ومدّها بجميع العناصر الفكرية والثقافية، التي تنسجم مع ما جاء به محمد بن عبدالله[^]، ونطقت به

100- قد لا نحتاج إلى ذكر الشواهد على هذا الموضوع، إذ تكفي أية مراجعة لجملة من كتب التراجم وغيرها، لتجد هذا المضمون فاشياً فيها، بأنه رافضي تُردّ روايته، أو لأنه رُمي بالتشيع، أو نحوها من التعابير.

رسالته، والصحيح من بيانها، بما هم أبواب مدينة العلم والراسخون فيه، ومن لديهم علم الكتاب والمؤتمنون عليه، والعارفون به وبتأويله، ومن لديهم ما يحتاجه الناس من علم الكتاب وصحيح السنة.

إنه لا تقبل رواية أصحاب أئمة أهل البيت[^] وأتباعهم وتلامذتهم، ليكون ذلك بمثابة حَجْرٍ علمي- ديني على علوم أهل بيت رسول الله^ﷺ وتعاليمهم، لصرف الأمة عنهم وعن علومهم، التي تتضمن الصحيح من تأويل كتاب الله وسنة رسوله.

وهو ما أدى إلى حرمان الأمة في مجمل مذاهبها، وأكثر تراثها، قديماً وحديثاً، من مجمل علوم أئمة أهل البيت[^]، حتى أن أكثر من مصنف لكتب الحديث الأساسية، كان يكثر الرواية عمّن وقع النقاش في صحة العديد من رواياته، ومدى إمكانية الأخذ منه، في حين أنه كان يمتنع عن تدوين أية رواية صادرة عن كبار أئمة أهل بيت رسول الله^ﷺ، في مصنفه الحديثي هذا أو ذاك!⁽¹⁰¹⁾.

101- يعرض الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين في كتابه «الإجتهد في مقابل النص» لهذه القضية، ويذكر بكل مرارة كيف يتم الاعراض عن مدرسة أهل البيت(ع) وعلومهم، من قبل الكثير من المسلمين وعلمائهم ورواتهم، فيقول: «... فلم يعنوا بأقوالهم في أصول الدين وفروعه بالمرّة، ولم يرجعوا إليهم في تفسير القرآن العزيز- وهو شقيقهم- إلا دون ما يرجعون الى مقاتل بن سليمان المجسم المرجئ الدجال، ولم يحتجوا بحديثهم إلا دون ما يحتجون بالخوارج والمشبهة والمرجئة والقدرية، وأنكى من هذا كله، عدم احتجاج البخاري في صحيحه بأئمة أهل البيت النبوي، إذ لم يرو شيئاً عن الصادق، والكاظم، والرضا، والجواد، والزكي العسكري - وكان معاصراً له - ولا روى عن الحسن بن الحسن، ولا عن زيد بن علي بن الحسين، ولا عن يحيى بن زيد، ولا عن النفس الزكية محمد بن عبدالله الكامل بن الحسن الرضا بن الحسن السبط، ولا عن أخيه إبراهيم بن عبدالله، ولا عن الحسين الفخّي بن علي ابن الحسن بن الحسن، ولا عن يحيى بن عبد الله بن الحسن، ولا عن أخيه ادريس بن عبدالله، ولا عن محمد بن جعفر الصادق، ولا عن محمد بن إبراهيم بن اسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن المعروف بابن طباطبا، ولا عن أخيه القاسم الرسي، ولا عن محمد بن محمد بن زيد بن علي، ولا عن محمد بن القاسم بن علي بن عمر الاشراف بن زين العابدين صاحب الطالقان المعاصر للبخاري. ولا عن غيرهم من اعلام العترة الطاهرة، وأغصان الشجرة الزاهرة، كعبدالله بن الحسن، وعلي بن جعفر العريضي، وغيرهما من ثقل رسول الله وبقيته في أمته(ص)، حتى أنه لم يرو شيئاً من حديث سبطه

أليس العجب كل العجب أن يؤخذ الحديث ممّن عرف بإشهار العداء والبغض لأهل بيت رسول الله ، ولا يؤخذ من كبار أئمة أهل البيت ^ ممّن عرف بغزير العلم وبذله، إلى درجة أن بعض أئمة المذاهب الأربعة تتلمذ على يديه، وقال فيه ما قال، من قبيل «لولا السنتان لهلك النعمان»⁽¹⁰²⁾ وغيره.

وهو ما أدّى أيضاً إلى ترك الميدان لفقهاء السلطان وثقافة السلطة، فأوغلت وضعاً ودساً وتحريفاً، واختلاقاً للأحاديث والروايات، التي تخدم مصالحها، وتساعد على تحقيق مشروعها، وتنفيذ سياساتها، في تعظيم شأنها، وإضفاء المشروعية على من تنتسب إليه أو ينتسب إليها، وفي المقابل النيل من خصومها ومن يعارضها ويرفض سياساتها، تحت عنوان الرفض والرافضة. والنتيجة أن جزءاً كبيراً من التراث الإسلامي تشكّل بناءً على سياسات السلطة وتدخلاتها، وتلبية لرغباتها، في صناعة تراث علمي ديني في الفقه والكلام والتاريخ وسوى ذلك يتماهى مع أهدافها، حتى ولو كان بعد المشرقين بينه وبين كتاب الله، والصحيح من سنة رسوله¹⁰³.

الأكبر، وريحانته من الدنيا، أبي محمد الحسن المجتبي سيد شباب أهل الجنة، مع احتجاجه بداعية الخوارج وأشدّهم عداوة لأهل البيت - عمران بن حطان - القائل في ابن ملجم، وضريرته لأمير المؤمنين عليه السلام:
يا ضرية من تقي ما أراد بها
إني لأذكره يوماً فأحسبه
أما ورب الكعبة، وباعث النبيين، لقد وقفت هنا وقف المدهوش، وقمت مقام المدعور، وما كنت أحسب أن الامر يبلغ هذه الغاية. (بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1408هـ - 1988م، ط 10، ص 377-378).

102 - الإمام شرف الدين، المراجعات، 1982م، ط2، ص 15.

103- يذكر ابن أبي الحديد المعتزلي في كتابه «شرح نهج البلاغة» أن معاوية بن أبي سفيان كتب إلى عماله يقول: «..فإذا جاءكم كتابي هذا، فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء، ولا تتركوا خيراً يرويه أحد في ابي تراب، إلا واتوني بمناقض له في الصحابة، فإنّ هذا أحب إليّ وأقر لعيني، وأدحض لحجة أبي تراب وشيعته، وأشدّ

والخطورة في هذا المقام أن مجمل الذين أتوا من بعد تلقفوا هذا التراث بصحيحه وسقيمه- وسقيمه كثير- تلقف من يحسن الظن بمن روى فيه الرواية، وأفتى الفتوى، وأبان العقيدة، وسطر التاريخ... وهو لا يعلم أن الكثير من ذلك، كان أجره مدفوعاً من جيب السلطان ورنين دنائره، إستجابة لمصالحه، وتلبية لرغباته. فأصبح يرى أن جفاء أهل بيت رسول الله ديناً، والإجرام بحق من أحبهم زلفى؛ وان العدوان على شيعتهم طاعة، وأن ظلمهم قرية، في حين أن كل ذلك كان في أصله ثأراً من رسول الله^ص، وإنقاصاً من أهل بيته^ع، وعبثاً من فقهاء السلطان بإرثه وسنته.

د. الإرهاب الفكري والديني: وهو أسلوب من الأساليب التي استخدمت لإضعاف معارضي السلطة والنيل منهم، بل تشويه حقيقتهم الدينية وحقيقة انتمائهم، وممارسة التضليل بالنسبة إلى معتقداتهم وهويتهم، تمهيداً لتبرير النيل منهم، وإغراء الكثير ممن تنطلي عليه أضاليل السلطة وإعلامها المغرض على السنة فقهاء السلطان، لممارسة شتى ألوان الإجرام والعدوان بحق أهل البيت^ع وشيعتهم، ومن نظر قلبه بعيون الحب والمودة إليهم. إن الكثير ممن مشى في ركاب السلطة ناقماً على أهل بيت رسول الله^ص وشيعتهم، إنما يفعل ذلك لقلّة زاد في العلم، أو ثقة عمياء بمن حسن ظنه به، وعده من كبار أهل العلم والفقهاء، وهو يجهل أن أولئك أفتوا ونطقوا، ورووا وكتبوا... لأنّهم أكلوا على مائدة السلطان، فضربوا بالسنتهم وأقلامهم بين يديه.

عليهم من مناقب عثمان وفضله. فقرئت كتبه على الناس، فرويت أخبار كثيرة في مناقب الصحابة مفتعلة لا حقيقة لها...حتى روه وتعلموه كما يتعلمون القرآن...»(م س، ج 11، ص 45).

إن المطبخ الثقافي والمعرفي للسلطة لم يكتفِ بإنتاج وصمة عنوانها الرافضة، ووصم شيعة أهل البيت ^ بها، وإنما ذهب أبعد من ذلك - وهذا كان غايته من إنتاج تلك الوصمة - إلى ممارسة شتى ألوان الإرهاب الفكري والديني بحق من يستهدفهم بذلك الوصم، ولذلك تراه يفتري الكذب على رسول الله ' مبتدعاً روايات تفيد أن الرافضة مشركون، بهدف إخراجهم من الملة، ونزع صفة الإسلام عنهم. ومن خلال عنوان الشرك، تستطيع أجهزة السلطة ومن مشى في ركابها، أن تمارس شتى ألوان الإرهاب (الديني والفكري) والإجرام والعدوان بحق من يطلق عليه، ويوصف به.

وللأسف إن هذا الذي حصل في التاريخ، وانطلى على كثير من بسطاء الأمة، حين وقع في فخ السلطة، وأكل من تراثها، وهو لا يعلم أن سُمّه كثير، ووضعه وفير؛ فاتهم من وحد الله بالشرك، ومن أطاع رسوله ' بالكفر، ولم يدع مسألة إلا واتخذها ذريعة إلى حكمه، ودليلاً على وهمه، لا شيء إلا لأنها تخالف ما هو عليه، أو رأي ذهب إليه⁽¹⁰⁴⁾.

لقد أصبح الغالب على البعض، هو سوء الظن بمن اتهم بالشرك أو رُمي بالكفر، حتى لم يعد من اليسير عليه، أن يخرج من سطوة تلك المرويات المكذوبة، والأحاديث الموضوعة، فلم يعد ينظر إلى شيعة أهل البيت ^ إلا بعيون تلك المكذوبات وبمنظار تلك الموضوعات، فأينما رأى فعلاً يُخالف ما هو عليه، يتخذة دليلاً على شركهم، ومطية إلى الحكم بكفرهم.

104- من باب المثال، انظر في الحكم بكفر الرافضة: ابن عابدين، حاشية رد المحتار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995م، ج 4، ص 238؛ وفي أنه لا يصلح خلف الرافي ولا يصلح عليه: عبدالله بن قدامه، المعني، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت، ج 2، ص 22 وص 419.

إنك لتعجب مما تسمع، كيف يتفتق عقل البعض، فيُسهب في أقاويل تضحك
الثكلى في خدرها، وتدع اللبيب حيراناً، فمن سجد على التراب مثلاً، عُدَّ شركاً
لأنه تراب الحسين؛ ومن زار مقاماً لأهل البيت ^ محبةً لهم في الله تعالى، عُدَّ
شركاً، لأنه مقام علي × والحسين ×! واللائحة تطول، حتى لتقطع أن هؤلاء لا
ينطقون بحجة ولا علم، وإنما يعيشون هوس الكفر أو الشرك، ويا ليتهم طبقوا
قواعد الشرك لديهم على فقهاء السلطان ومصنّفاتهم، وعلماء البلاط وفتاواهم،
لأراحوا واستراحوا. ولن يفعلوا إلاّ عندما يهجرون من سوى الله تعالى، مهما
عظمت تسمياته، وكثرت مرويات السلطان في مقاماته، ويتمسكون فقط وفقط
بكتاب الله، والصحيح الصحيح من سنة رسوله '.

للأسف، وبكل مرارة، نقول: لقد أحدثت سياسات السلطة قديماً شرحاً في الأمة
ما زال طعمه يضرس إلى يومنا هذا، والدهر الذي نعيش. شرح لن يلحم، وفتق
لن يرتق، إلا برحمة عظيمة من الله تعالى، واعتصام من الأمة بحبله،
وإستمسك بكتابه، وجهاد فيه يهدي إلى سبله، وحلم وسيع، لا يستنفذه جهل
الجاهلين، وحقد المتعصبين، ومن فعله أكثر ضرراً بالإسلام والمسلمين، و﴿هُم
يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾¹⁰⁵.

هـ. الإرهاب النفسي: إن جميع ما تقدم، لا ينفصل عن ممارسات الإرهاب النفسي،
التي مورست بحق معارضي السلطة ومشروعها، من وصمهم بذلك الوصم،
الذي أريد له أن يتحوّل إلى منقصة، ومذمة لها بُعد إجتماعي عام للنيل من
شيعة أهل البيت ^، إلى اتّهامهم بشئى التّهم، من الشرك، والكفر، والغلو، إلى

105- سورة الكهف، الآية 104.

تهديدهم ووعيدهم بالقتل وما سواه، إلى إمكانية التعرض لهم في أي شيء من أموالهم وممتلكاتهم، دون أن يكون لهم القدرة على الدفاع عن أنفسهم وحقوقهم، إلى ممارسة شتى أنواع الوعيد والتهديد بحقهم...

لقد مورست شتى أساليب الإرهاب النفسي بحق أهل البيت[^] وشيعتهم، وكان الهدف دوماً الرضوخ للسلطان وسطوته، والإعتراف به ومشروعيته، وتراجعهم عن معتقداتهم وقناعاتهم، وما أخذوه من رسول الله[^] وجاء به الأئمة من ذريته وأهل بيته[^]، من علوم نهلوا منه، وأحكام حوتها رسالته.

إن من يعود إلى التاريخ البعيد وغيره، يجد أن ما نتحدث فيه ليس نسجاً من خيال، وليس بدعاً من قيل وقال، بل إن شواهد التاريخ عليه كثيرة، وأدلته على ما نقول وفيرة، يكفي أن نعود إلى سياسات الأمويين والعباسيين بحق أتباع الإمام علي[×] وأصحابه، من قتل على التهمة، وتعقب لهم خلف كل حجر ومدبر.

يكفي أن نعود إلى ما حصل مع حفيد رسول الله[^] الإمام الحسين[×] وأهل بيته[^] من مظالم ومآسي، يندى لها جبين التاريخ، ويتفطر لها القلب شجى، حتى يدرك العاتب عما نتحدث، وإلى أي بلاء ابتليت به الأمة نشير.

وإذا ما طرح السؤال عن السبب الذي يستدعي من السلطة الأموية - أو غير الأموية - أن تبادر إلى استهداف أهل البيت[^] وشيعتهم إلى هذا المستوى، وهل أن الأمر يرتبط بأفعال محددة، أم أنه يرتبط بمشروع أبعد مدى؟ وإذا كان هناك من مشروع فما هي عناوينه، وما هي خلفية السعي إليه؟

فهذا ما سنحاول الإجابة عليه أو بعضه في العنوان التالي.

4. المشروع الأموي: تدوير المصطلح وأسبابه التاريخية: إن صناعة المصطلح وسوء توظيفه يرتبط بمشروع أوسع مدى كانت تتبناه السلطة الأموية وتعمل على تنفيذه، والسرّ في ذلك أن الإنتصار الذي حقّقه المسلمون على قريش وقيادتها المتمثلة بأبي سفيان، والذي توجّ بدخول المسلمين إلى مكة وفتحها، قد أدى إلى كسر شوكتها، وإلى إفتقاد ذلك التحالف القرشي- والذي كان على رأسه البيت الأموي- كل تلك الصدارة والمكانة التي كان يمتلكها في الجاهلية، قبل إنتصار المسلمين ودخولهم مكة.

وخصوصاً أن ثمن الهزيمة التي تجرّعها ذلك التحالف القرشي كان كبيراً جداً، عندما قُتل الكثير من ساداتهم ورجالهم في المعارك التي خاضوها مع المسلمين، والعديد من هؤلاء كان من كبار البيت الأموي، وهذا ما خلّف في أنفسهم الكثير من مشاعر الحقد والضغينة، مشفوعة بقيم جاهلية من الميل إلى الثأر وحب الإنتقام من المشروع الإسلامي وعلى رأسه رسول الله ﷺ وأهل بيته وذريته[^]، ممزوجة بالحنين إلى أمجاد الماضي، التي كانوا عليها أيام الجاهلية وتقاليدها وقيمها.

لكن لم يكن من السهولة بمكان الإعلان عن ذلك الميل إلى الثأر من رسول الله ﷺ والتشفي (الإنتقام) منه بشخصه، فكان الثأر من أهل بيته[^] وذريته وشيعتهم وسيلة لهم للإنتقام منه ﷺ، لما فعله بهم في بدر وأحد وغيرها.

فهم لم يبلعوا هزيمتهم في بدر ولا غيرها، ولم يناموا عن الثأر لمقتل كبارهم في المعارك التي خاضوها مع المسلمين، بل هم لم يظهروا إسلامهم إلا بعد أن أسقط ما في يدهم، ولم تبق لهم من قدرة على مواجهة رسول الله ﷺ وجيشه، ولذلك سايروا الأمور متربصين الفرصة التي تعينهم على العودة إلى أمجادهم، والثأر لأسلافهم.

فكان أن تسلّوا إلى مفاصل الدولة الإسلامية والعديد من مناصبها العليا، حتى إذا تهيأت لهم الظروف، وأمسكوا برأس السلطة (الخلافة)، وسيطروا على جميع مفاصلها؛ بدأوا تنفيذ مشروعهم مستخدمين جميع إمكانياتها في إسقاط أهل بيت رسول الله ﷺ والانتقام منهم، ليس فقط على المستوى السياسي، وإنما أيضاً على المستوى الديني والاجتماعي وغيره.

فأعلنوا حرباً شعواء على أكثر من مستوى، وفي أكثر من ميدان، من قتل سبط رسول الله ﷺ الإمام الحسين × وأهل بيته في كربلاء، وقبلها مواجهة الإمام علي × أيام خلافته، إلى لعنه وسبه لعقود من الزمن من على منابر المساجد، والسعي إلى تحويلها سنّة، إلى اختلاق الأحاديث الدينية في الطعن في أهل البيت ^ ودم شيعتهم والنيل منهم، وتسويغ قتلهم وقتل الموالين لهم⁽¹⁰⁶⁾، بل وإسقاط مشروعيتهم الدينية والسياسية⁽¹⁰⁷⁾، وتشويه صورتهم، وضرب مكانتهم في قلوب أبناء الأمة، فاشتروا

106- يذكر ابن الحديد المعتزلي بعضاً من تلك المظالم أيام الأمويين، فيقول: «استعمل معاوية زياد بن سمية على العراق، فكان يتتبع الشيعة،.. فقتلهم تحت كل حجر ومدبر، وأخافهم، وقطع الأيدي والأرجل، وسمل العيون، وصلبهم على جذوع النخل، وطردهم وشردهم عن العراق، فلم يبقَ بها معروف منهم...» (شرح نهج البلاغة، م س). وفي هذا المورد يقول الإمام الباقر (ع): «.. لم نزل أهل البيت (ع) نستذل ونقتل ونخاف، ولا نأمن على دماننا ودماء موالينا، ووجد الكاذبون الجاحدون لكذبهم وجحودهم، موضعاً يتقربون إلى ولاتهم السوء، وقضاة السوء، وعمال السوء.. يحدثونهم بالأحاديث الموضوعة المكذوبة.

وروا عنا ما لم نقله ولم نفعله، ليعضونا إلى الناس. فقتل موالينا ومحبيننا بكل بلدة، وقطعت الأيدي والأرجل على الظنة، وكان من يذكر محبتنا والإنقطاع إلينا سجن [أو نُهب ماله] أو هدمت داره، ثم لم يزل البلاء يشتد ويزداد إلى زمن عبيدالله بن زياد، قاتل الحسين (ع) وأصحابه، ثم جاء الحجاج فقتلهم كل قتلته، وأخذهم بكل ظنة، حتى أن الرجل ليقال له: زنديق أو كافر، أحب إليه من أن يقال له محب علي ..» (القندوزي، ينابيع المودة، م س، ج3، ص 278).¹⁰⁷ - في حوارٍ دالٍّ وساخن بين معاوية وابن عباس، نقتطع جزءاً منه، عندما يتوجه معاوية إلى ابن عباس بالقول: «-إنا كتبنا في الآفاق نهنى عن ذكر مناقب علي وأهل بيته، فكف لسانك يا بن عباس، وأربع على نفسك (أي توقف عما تقوم به).

فيجيبه ابن عباس: فنتهاننا عن قراءة القرآن؟

فيقول: لا.

ذم العديد من الفقهاء - فقهاء السلطان - بئمنٍ بخسٍ من جاهٍ أو مالٍ، فرووا أحاديث، بزّرت لهم ظلمهم وطغيانهم.

فكان أن نال شيعة أهل البيت ^ والموالين لهم نصيبهم من غريزة الثأر تلك، والميل إلى الإنتقام ذاك، وخصوصاً عندما تحولت فتاوى أولئك الفقهاء المأجورين للسلطة الأموية، الى جزء من ذلك التراث الفقهي والديني، لا يناقش فيه، ولا يبدل، بل يُعظم ويقدس ويُجَلّ.

فأتى من بعدهم ليبنى على ذلك التراث، ويتخذه ديناً له، ويتقرب إلى الله به، وهو لا يعلم أن مبعثه الإنتقام من رسول الله '، وأن مصدره الثأر من أهل بيته ^ . وذلك لما نال قريشاً، وفي صلبها البيت الأموي في بدر وأحد وغيرها. ليجيء من خلفهم من تأثر بأولئك الرواة والفقهاء، وحسن ظنه بورعهم، مستتبشاً تُهماً لفقوها، ودعاوى أحدثوها، لا تبدأ عند الرفض وتُهمته، ولا تنتهي عند الشرك وفريته، ليصرفها فتنة وإجراماً، قتلاً وإفساداً، وخدمة لأعداء الدين، وفتنة بين طوائف المسلمين.

فيقول ابن عباس: ففتنانا عن تأويله؟

فيقول: نعم.

ابن عباس: فنقرأه، ولا نسأل عما عنى الله به؟

معاوية: نعم.

ابن عباس: فأيما أوجب علينا، قراءته أو العمل به؟

معاوية: العمل به.

ابن عباس: فكيف نعمل به، حتى نعلم ما عنى الله بما أنزل علينا؟

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

ابن عباس: إنما انزل القرآن على أهل بيتي، فأسأل عنه آل أبي سفيان، وآل أبي معيط، واليهود والنصارى والمجوس؟

معاوية: فقد عدلتنا بهم.

ابن عباس: لعمرى ما أعدك بهم، إلا إذا نهيت الأمة أن يعبدوا الله بالقرآن، وبما فيه من أمر ونهي، أو حلال أو حرام... وإن لم تسأل الأمة عن ذلك هلكوا واختلفوا وتاهوا.

معاوية: فاقروا القرآن، ولا ترووا شيئاً مما أنزل الله فيكم، وما قال رسول الله (ص)، وأرووا ما سوى ذلك... (الحسن عبد الله، مناظرات في الإمامة، أنوار الهدى، 1415 هـ، ق، ط1، ص 113-114؛ عن كتاب سليم بن قيس، ص 161).

فهذا الذي يُعمل على إحيائه من جديد، أنها دعوى جاهلية بلباس الدين، وفتاوى فقهاء ماجورين، للنيل من أولئك المسلمين، الذين اتبعوا أهل بيت رسول الله ﷺ، لا لذنب أذنبوه، ولا جرم اقترفوه، إلا حبهم لأهل البيت[^]، واعتقادهم بهم، واستعدادهم لتقديم الغالي والنفيس في دريهم ومودتهم.

5. السلطة العباسية وإرث المصطلح: صحيح أنّ السلطة العباسية قامت على أنقاض

السلطة الأموية، لكن سياساتها تجاه أهل بيت رسول الله ﷺ وشيعتهم لم تكن أفضل حالاً، بل كانت أشدّ عليهم وأكثر سوءاً، عندما نظرت إليهم كمنافس لها، وخصوصاً على مستوى المشروعية الدينية والسياسية، تلك المشروعية التي كانت ترى فيها السلطة العباسية نقطة ضعف تعاني منها.

لم يرث العباسيون عن الأمويين سلطتهم فقط، وإنما أيضاً تلك التركة من سياسات الإضطهاد والإستضعاف، التي كانت تمارس بحق أئمة أهل البيت[^] وشيعتهم، بما في ذلك سلاح الترفيض والتكفير، بل كانت أشدّ فتكاً في استعماله وتوظيفه، والمدى الذي ذهبت إليه فيه.

لقد تركت السلطة الأموية لتالياتها العباسية إرثاً جاهزاً للإستعمال، بحق المعارضين لها من شيعة أهل البيت[^]؛ إرث ينطوي على ثقافة عنصرية تحمل عنوان الرفض، وتراث علمي مبنوث في مطاوي الفقه والتراجم والكلام وغيره. فلماذا تزهد السلطة بأدوات دينية- اجتماعية- سياسية. توفر لها القدرة على منازلة خصومها، في أكثر من ميدان، وعلى أكثر من مستوى؟

في هذا، لم تقطع السلطة العباسية مع سابقتها الأموية، وإنما أكملت ما زرع أصوله المشروع الأموي، وبطريقة أشدّ ضراوة وأكثر قسوة.

ونحن هنا لن نتوسع في إشكالية الرافضة والسلطة العباسية، لأن بحثنا ليس بحثاً تاريخياً صرفاً، وتركيزنا على السلطة الأموية، إنما هو من باب كونها السلطة التي أسست اساس ذلك المشروع، وأحكمت بنيانه، وجعلت منه جزءاً من التراث الإسلامي والثقافة المجتمعية، ولو لدى فئات بعينها، تشوهت به، وشرقت بعلمه.

وسوف نقتصر - في هذا المورد - على بعض الشواهد، التي تظهر إلى أي مدى ذهبت السلطة العباسية في استخدام مصطلح الرافضة وتوظيفه، في سياسات الإضطهاد والظلم، التي مارستها بحق من يوصم به من شيعة أهل البيت^١، إلى درجة أن من يتوضأ للصلاة على طريقة الرافضة، كان يعرض نفسه للقتل، لأنه في قانون السلطة وقاموسها آنذاك، لم يكن مسموحاً أن يمارس المسلم قناعاته الدينية، حتى فيما يراه صحيحاً في طهارته للصلاة ووضوئه.

ينقل الحر العامل في كتابه «وسائل الشيعة» هذه القصة، عن داود الرقي، حيث يقول: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام [الإمام الصادق×]، فقلت له: جعلت فداك، كم عدد الطهارة؟ فقال: ما أوجب الله فواحدة، وأضاف إليها رسول الله^٢ واحدة... [و] أنا معه في ذا، حتى جاءه داود الزربي، فسأله عن عدة الطهارة؛ فقال له: ثلاثاً ثلاثاً.. فأبصر ابو عبد الله عليه السلام إلي، وقد تغير لوني، فقال: اسكن يا داود، هذا هو الكفر، أو ضرب الأعناق.

قال: فخرجنا من عنده، وكان ابن زربي إلى جوار بستان ابي جعفر المنصور، وكان قد ألقى إلى ابي جعفر أمر داود بن زربي، وأنه رافضي، يختلف إلى جعفر بن محمد، فقال ابو جعفر المنصور: إني مطلع إلى طهارته، فإن هو توضأ وضوء جعفر بن محمد - فإني لأعرف طهارته - حققت عليه القول وقتلته، فاطلع وداود يتهيأ للصلاة من حيث لا يراه، فأسبغ داود بن زربي الوضوء ثلاثاً ثلاثاً، كما أمر أبو عبدالله عليه السلام، فما تم وضوءه، حتى بعث إليه ابو جعفر المنصور، فدعاه، قال : فقال داود: فلما إن دخلت عليه رحّب بي، وقال : يا داود، قيل فيك

شيء باطل، وما أنت كذلك، قد اطلعت على طهارتك، وليس طهارتك طهارة
الرافضة...»⁽¹⁰⁸⁾.

وقد حصل الأمر نفسه مع علي بن يقطين، عندما سعي به إلى هارون الرشيد،
فاتهموه بأنه رافضي بهدف النيل منه وإيقاع الرشيد به⁽¹⁰⁹⁾.

لكن سوف نكتفي بما أوردنا، للإشارة إلى مدى الإضطهاد الذي كانت تمارسه
السلطة العباسية بحق من كانوا يسمون الرافضة (شيعة أهل البيت[^])، عندما تصل
الأمر إلى حدّ القتل، حتى لمجرد أن يتوضأ المرء وضوء الرافضة؛ فكيف إن كانت
أمر أهم تخالف ما عليه السلطة، أو ترى فيها تهديداً أشدّ لها ولمشروعيتها؟

6. موقف أئمة أهل البيت[^] من المصطلح واستخدامه: بناءً على جميع ما قدمناه، من

كون هذا المصطلح واستخداماته وما يترتب عليه، وسيلة من ضمن مشروع أشمل،
يستهدف النيل من أهل البيت[^] وشيعتهم وإسقاطهم؛ سيصبح من الطبيعي أن يكون
الموقف من هذا المصطلح منسجماً مع الموقف من مجمل ذلك المشروع الأموي،
أي رفضه ومواجهة سوء الإستخدام الذي قامت به السلطة الأموية وأدواتها، من
فقهاء البلاط الأموي وتابعيه.

لكن يبدو من بعض النصوص الواردة عن أئمة أهل البيت[^] مدح لهذا المصطلح،
فعندما شكى إليه أحد أصحابه، ذلك المصطلح وسوء استخدامه «اسم سميناً به
(الرافضة) استحلّت به الولاة دماءنا، وأموالنا، وعذابنا» يجيبه الإمام الباقر×:
«إن سبعين رجلاً من عسكر فرعون رفضوا فرعون، فأتوا موسى عليه السلام،
فلم يكن في قوم موسى عليه السلام أحد أشدّ اجتهاداً، ولا أشدّ حباً لهارون منهم،

108- مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1414 هـ، ط2، ج1، ص 444.

109 - البحراني، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج 2، ص 327.

فسماهم قوم موسى الرفضة، فأوحى الله إلى موسى أن ثبت لهم هذا الإسم في التوراة، فإني قد نحلتهم؛ وذلك اسم قد نحلكموه الله»⁽¹¹⁰⁾.

كما ورد عن الإمام الباقر × قوله: «أنا من الرفضة وهو مني. قالها ثلاثاً»⁽¹¹¹⁾. حيث يبدو أن الإمام قد بين موقفه هذا في مقام الردّ على تعبير الشيعة بهذا الإسم، وجواباً على الشكاوى التي كانت تعرض لهم من النبز به. وما التأكيد على مضمون الحديث (قالها ثلاثاً) إلا من باب الحاجة إلى الدفاع بقوة أمام حجم الحملة، التي كانوا يتعرضون لها وشيعتهم في هذا المجال وغيره.

وفي حديث آخر يحمل المضمون نفسه عن الإمام الصادق ×، عندما يسأله سليمان الأعمش، قائلاً له: «جعلت فداك إن الناس يسمونا الروافض، فما الروافض؟ فقال [أي الإمام ×]: والله ما هم سموكموه، ولكن الله سماكم به في التوراة والإنجيل، على لسان موسى ولسان عيسى، وذلك أن سبعين رجلاً من قوم فرعون رفضوا فرعون، ودخلوا في دين موسى، فسماهم الله تعالى الرفضة، وأوحى إلى موسى أن أثبت لهم هذا الإسم في التوراة، حتى يملكونه على لسان محمد صلى الله عليه وآله وسلم. ففرقهم الله فرقاً كثيرةً وتشعبوا شعباً كثيرة، فرفضوا الخير ورفضتم الشر، واستقمتم مع أهل بيت نبيكم عليهم السلام، فذهبت حيث ذهب نبيكم، واخترت من اختار الله ورسوله...»⁽¹¹²⁾.

وفي نص آخر، يحمل المضمون نفسه للإمام الصادق ×: «.. لا والله ما هم سموكم، ولكن الله سماكم به. أما علمت يا أبا محمد، أن سبعين رجلاً من بني إسرائيل، رفضوا فرعون وقومه، لما استبان لهم ضلالهم، فلحقوا بموسى عليه السلام لما استبان لهم هداه، فسموا في عسكر موسى الرفضة، لأنهم رفضوا فرعون، وكانوا أشد أهل ذلك العسكر عبادة، وأشدهم حباً لموسى وهارون وذريتهما عليهما السلام، فأوحى الله عز وجل إلى موسى عليه السلام أن أثبت

110- البرقي، المحاسن، م س، ج1، ص 157.

111 - الشيخ علي النمازي، مستدرك سفينة البحار، م س، ج4، ص 171.

112- الكليني، الكافي، تح علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1362 هـ ش، ط4، ص 34.

لهم هذا الإسم في التوراة، فإني قد سميتهم به ونحلتهم إياه، فأثبت موسى عليه السلام الإسم لهم، ثم نذر الله عز وجل لكم هذا الإسم حتى نحلكموه. يا أبا محمد: رفضوا الخير ورفضتم الشر، إفترق الناس كل فرقة، وتشعبوا كل شعبة، فانشعبتم مع أهل بيت نبيكم^ص وذهبتم حيث ذهبوا، واخترتم من اختار الله لكم، وأردتم من أراد الله...» (113).

وبناءً عليه، يمكن أن يصار إلى أحد رأيين:

- الأول: أن أئمة أهل البيت^ع عندما مدحوا هذا المصطلح، فمن باب عدم الممانعة في عموم استخدامه، وشيوع اطلاقه على شيعتهم، وأنه يستفاد من مدحهم له أنهم أقرروا استعماله بحق شيعتهم، بما يعنيه ذلك من عدم المنع من أن يُستعمل بشكل عام للتعبير عن أتباعهم وشيعتهم، بل الدعوة إلى ذلك، لما تضمنته تلك الروايات الواردة عنهم، من مدح كبير لهذا الإسم، وأنه من الله تعالى نحلة لهم.

لكن قد يناقش هذا الفهم، بأنه لم يُؤثر عن أئمة أهل البيت^ع الدعوة ابتداءً إلى إطلاق ذلك الإسم على شيعتهم، ولم يُعرف تاريخياً في عصر الأئمة وما تلاه تبني ذلك الإسم منهم ومن أصحابهم، بحيث لم يُعرف استعماله منهم، ولم ينتشر إطلاقه على جماعتهم، ولم يعرفوا به من تلقاء أنفسهم، وإنما كان يطلق عليهم من غيرهم ممن عاداهم، أو خاصمهم، أو جرى على سنة من فعل ذلك منهم، ولو من دون دراية منه بمنشأ هذا الإسم، والهدف من إصاقه بهم.

113- المازندراني، شرح أصول الكافي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م، ط1، ص 308.

- الثاني: إن مدح أئمة أهل البيت ^ لهذا المصطلح، لم يكن بهدف إقرار استعماله، والدعوة إلى عموم إطلاقه، وإنما بهدف تعطيل مفعول هذا المصطلح، وقدرته على سوء الإستخدام الذي كان يمارس من قبل السلطة الأموية وغيرها، لإرهاب شيعة أهل البيت ^، والنيل منهم، وتبرير قتلهم وممارسة الإضطهاد بحقهم.

إنّ أئمة أهل البيت ^، في مواجهتهم للهجمة عليهم، واستهداف السلطة لهم ولشيعتهم؛ كانوا بين أمرين: إما التبرؤ من هذا المصطلح ونفي انطباقه عليهم وعلى شيعتهم، وهذا قد لا ينجح، لأن إطلاق هذا المصطلح واستخدامه لم يكن منهم، وشيوعه لم يكن بيدهم؛ والثاني هو تعطيل قدرة هذا المصطلح على سوء الإستخدام، وعنصرية التوظيف، وذلك من خلال إعطاء أبعاد دلالية مختلفة عن تلك التي أعطتها السلطة الأموية وفقهاء البلاط لديها. فقصدوا إلى إبطال تشويهه، وعملوا على حُسن تجميله، وإعادته إلى أصوله الدينية⁽¹¹⁴⁾، في مقابل ما كانت تقوم به السلطة الأموية من العمل على تقبيحه، وإعادة إنتاجه، بما ينسجم مع سياساتها في استهداف أهل البيت ^ وشيعتهم.

وهذا الذي اعتمده أئمة أهل البيت ^، على ما يبدو من البيئة العامة للنصوص، وظروفها التاريخية، وفهم آليات الدفاع التي اعتمدت لحماية شيعتهم، من طبيعة الإستهداف الذي كانوا يتعرضون له ونتائجه.

114- إن تاريخ الأنبياء والرسول هو تاريخ الرفض للظلم وكل أشكاله، وما ربط هذا المصطلح بتاريخ نبي الله موسى(ع) إلا من هذا الباب، وللإشارة بأن حركة الأنبياء لا تنفصل عن حقيقة الرفض للفرعونية وظلمها، وكذلك الأمر فيما يرتبط بنبي الله عيسى(ع) أو نبي الله إدريس(ع)، حيث تعرض بعض الروايات الواردة عن الإمام الباقر(ع) إلى بعض نماذج الرفض التي كانت موجودة في زمن نبي الله إدريس ووجود الرفض في ذلك الحين. (أنظر: الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1405هـ ق، ص 127).

فهم بموقفهم هذا، كانوا يعبرون عن رفض هذا الهجوم عليهم، وعدم الرضوخ له، وعدم الإستكانة أمام شتى ألوان الإرهاب التي كانت تمارس بحقهم. فهم لم يجبنوا أمام هذا المصطلح وهجمته، ولم ينهزموا أمام سوء استخدامه وحملته، ولم يضعفوا أمام عنصرية توظيفه، بل واجهوا سياسة السلطة في تشويه هذا المصطلح، بسياسة مماثلة في تجميله، وإعادته إلى أصوله الدينية الصحيحة، على مستوى التاريخ الديني عامةً، والدور الرفض الذي مارسه الأنبياء وأتباعهم في وجه الفراعنة وأعدائهم بشكل خاص.

لقد كانت سياسة السلطة تتألف من خطوتين:

- الأولى: تشويه المصطلح، والعمل على تقبيحه.

- الثانية: تشويه من يطلق عليه، والعمل على استهدافه.

فكان الرد- بحسب ما يظهر من روايات أهل البيت^ع-متجهاً بشكل أساس إلى الخطوة الأولى، وقاصداً إلى افشال المشروع من أساسه، ومعبراً في طياته عن روح العزة والمواجهة، بما يحمل من تأكيد على الإرتباط بكل تاريخ الأنبياء والأولياء عبر التاريخ، ومعارضتهم للظلم والتكبر، والفساد والإفساد، ورفضهم لكل سياساته وطرقه.

لقد كان الرد على الشكل التالي: إن أردتم القول إننا رافضة؟ فنعم نحن رافضة، لكن أنتم تجهلون معنى الرافضة وقيمة الرفض، نحن رافضة لأننا رفضنا ظلم الأمويين وفسادهم، كما رفض بعض من قوم فرعون ظلم فرعون وفساده. نحن رافضة، لأننا رفضنا كل ألوان الإنحراف والشر والطغيان التي مارسها السلطة وأزلامها، كما فعل الأنبياء وأتباعهم من قبل. نحن رافضة لأننا واجهنا كل

سياسات السلطة واستبدادها وفسادها وإفسادها، كما فعل الرسل واتباعهم من قبل.

أنه لا يُعاب على من تسمى أو سُمي بالرافضة، وإنما يُعاب على من انخرط في فساد السلطة وانحرافها، ومن لم يُمارس دوره في الإصلاح ومعارضتها، ومن رضي أن يكون جزءاً من خطابها وإعلامها، ومُساهمًا في إنتاج ثقافتها وتراثها، في ترفيض أو تكفير من يرفضها ويعارضها، واتهامه بشتى أنواع التهم، بهدف إسقاطه وإضعافه والنيل منه.

نعم نحن رافضة؛ لأننا انحزنا إلى أهل بيت رسول الله [ؐ]، ورفضنا الإنحياز إلى من سواهم، من سلطة أموية أو تاليتها عباسية، نحن رافضة لأننا اتبعنا هَدْيَ رسول الله [ؐ] في أهل بيته [ؑ]، ورفضنا إتباع من لم نجد دليلاً على اتباعه وهديه، نحن رافضة لأننا رفضنا معصية الله ورسوله [ؐ] في ذريته، عندما أمرنا رسول الله [ؐ] باتباعهم، ورفضنا من دعانا إلى ترك سبيلهم وهداهم، عندما أمرنا الله ورسوله [ؐ] بحبهم، ورفضنا من دعانا إلى بُغضهم والبراءة منهم. فإن كان الترفيض مهر الطاعة لله تعالى في رسوله وأهل بيته، وعربون ولاء لهم، وعلامة على حبهم، فلنعمَ الشعار، ولنعمَ الدثار، ولنعمَ الإسم والرسم، أن تكون رافضياً في طاعة الله تعالى، وحب الرسول [ؐ] وأهل بيته.

إنّ المضمون الذي حملته روايات أهل البيت [ؑ]، جاء معبراً عن الرفض لإرهاب السلطة وظلمها من جهة، وساعياً إلى إبطال مجمل الآثار التي تترتب على سوء توظيف المصطلح من جهة أخرى. والهدف هو تحصين شيعتهم من ذلك

الإستهداف، وحمائتهم من مجمل النتائج التي تترتب عليه، سواء على المستوى النفسي أو الإجتماعي أو الديني أو سوى ذلك.

إن استعارة قضية موسى وهارون وذريتهما، وما جرى عليهما، والوصل بينه وبين ما جرى مع رسول الله ﷺ وأهل بيته[^] وذريتهم؛ إنما يريد القول بأن ما حصل يحصل من جديد، فالوقائع متشابهة، والأحداث متطابقة، والرفض الذي كان، ما زال مستمراً، وما برح متواتراً، تغيرت الأسماء وحقائق التاريخ لم تتغير.

بناءً على جميع ما تقدم يمكن القول إن موقف أئمة أهل البيت[^]، لم يكن موقف إقرار لعموم إطلاقه، أو دعوة لشيوع استعماله، بمقدار ما كان موقف رفض لإرهاب السلطة وسياستها، وسعي إلى إفشال مشروعها، وتحصين لشيعتهم، وحماية لهم، وتأكيد على شحنهم بروح العزة والإباء، من خلال ربطهم بالمضمون الحقيقي للمصطلح وتاريخه الحق، فيما يختزنه من رفض لأي فعل ظالم أو فاسد، تبادر إليه السلطة ذات العقل الفرعوني.

فهم لم يدعوا بشكل عام وبدوي إلى إطلاقه على المسلمين الشيعة، ولم يؤثر عنهم ذلك، وإنما المأثور عنهم أسماء وتعابير أخرى من قبيل (شيعتنا...) وهي التي اشتهرت واعتمدت، ولذلك كانت إجاباتهم وما تضمنته من مدح للإسم، في موقع الرد على أسئلة محددة، ولغايات معينة، من تعطيل لتوظيف المصطلح، وحماية لمن استهدف به، وإرجاع له إلى معناه الحق، وربطه بتاريخ الأنبياء والرسل في الرفض للظلم والفرعنة. بل إن تلك الإجابات تشي بشيء

من تصنيف الخصم، وأنه في موقع المندرج في مشروع السلطة وظلمها،
والمنخرط في سياساتها واستبدادها.

إنه ليرجح القول إن أئمة أهل البيت ^ لم يكونوا في وارد إقرار مصطلح، هو
بدلالاته الحالية جزء من مشروع سلطة تريد أن تستهدفهم وشيعتهم، وإنما
جاءت ردودهم في سياق إفشال مشروع السلطة، من خلال العمل على غسيل
ذلك المصطلح وتطهيره، وتعطيل أية قدرة لديه على سوء الإستخدام، وإرهاب
التوظيف.

**7. كيف يجب التعامل معه حالياً؟: للأسف، إن ما يعمل عليه البعض حالياً هو نبش
لكل ما انطوى عليه التاريخ من مراحل مظلمة، تستبطن الفتن والقتل والإجرام،
وإحياء للتراث بصحيحه وفاسده، وما يشتمل عليه من أحاديث موضوعة، وفتاوى
تخالف صريح كتاب الله تعالى وسنة رسوله ^، وأفكار بالية، واجترار من غير
بصيرة، لكثير مما أحدثه فقهاء البلاط الأموي، وعلماء السلطان، ومن انتهج
مشربهم، وطعم من مآكلهم.**

إن من جملة ما يُعمل على بعثه من جديد هو قضية الرافضة، كأداة في مشروع فتنة
يُراد إحداثها بين المسلمين. والملفت في الأمر أن العديد ممن يجدر به في زماننا
المعاصر أن يكون ذا دراية أو تعقل في استخدام هذا المصطلح وإدراك مخاطره،
يعمد وبشكل ببعائي إلى ممارسة أكثر من اجترار إصطلاح، دون تبصر أو تفقه
في المصطلح وتاريخه وخطورة استخدامه، داعياً إلى قطع رؤوس من يسميهم
بالروافض، فهل يصح أن نستنبش تلك الفتاوى البالية، التي تدعو إلى قتل مئات
الملايين من المسلمين وغيرهم، لا لشيء إلا للاختلاف في الرأي والمعتقد؟

والمقدار ما يحمل هذا المصطلح في إحشائه من معاني العنصرية والعدوانية والعصبية والكراهية والتحريض والجاهلية، فإنه يجب العمل في المقابل على إفشال جميع مقاصد هذا المشروع وأهدافه، وذلك من خلال الالتفات إلى ما يلي:

1. إن هذا المصطلح هو مفردة في قاموس إصطلاحي، بل تراث فتنوي، وتاريخ عنصري، ومشروع جاهلي... تكوّن على مدى قرون، بمساعي السلطة وأزلامها، وانخراط جملة من فقهاء السلطان في أعمالها.

2. التتبيه إلى أن هذا المصطلح، هو بمثابة إعادة بعث لكل ذلك التاريخ المظلم الذي عاشه المسلمون، وعانت منه مجتمعاتنا الإسلامية.

3. التأكيد على أنه مشروع فتنة بين المسلمين، يهدف لإشعال نار الحروب والتنازع والفرقة بينهم.

4. عدم الإنجرار إلى ردات فعل مماثلة، بمعنى عدم إطلاق تعابير ومصطلحات ذات بُعد مذهبي، عنصري، عدواني، إستفزازي، على أي من المسلمين وفئاتهم.

5. ضرورة امتلاك الوعي بفقهِ المصطلح، والعوامل التي أدت إلى مذهبه واتخاذِه بُعداً عنصرياً وعدوانياً... حتى يرعوي من ينطق به جهلاً، ويستبين قاصد الفتنة عمداً.

6. إرجاعه إلى معناه الإصطلاحي الأولي، وخصوصاً سياقه التاريخي والديني، وما يختزنه من رفض لكل أنواع الظلم والفساد وسوى ذلك.

7. التعامل معه من خلال مجمل الأبعاد الدلالية التي أُقحمت فيه، ومنظومة الوظائف التي يُراد له أن يؤديها .

8. تعطيل قدرة المصطلح ووظيفته، من خلال تجميله وتطهيره من دنس السلطة وما حشته فيه ورتبته عليه، وإعادته إلى أصله الدلالي، وتاريخه الديني الذي نشأ منه وبُني عليه.

9. امتلاك الحصانة الفكرية والنفسية والتربوية أمام استهدافات المصطلح ولغته، بل والمشروع الذي ينضوي فيه ويعبر عنه.

10. تجريم استخدام المصطلح قانونياً، تبعاً للنتائج التي يراد لها أن تترتب عليه، لأن مجمل من يستخدمه، إنما يفعل ذلك ليكون مستنداً له للدعوة إلى القتل والإجرام وسوى ذلك.

8. الخاتمة:

سوف نعمل في هذه الخاتمة على إجمال أهم ما توصلنا إليه، وبيان أهم التوصيات التي ينبغي الإشارة إليها، مع الإلفات إلى جملة من النتائج، سواءً من ناحية ما ترتب ويترتب على توظيف هذا المصطلح في التاريخ والحاضر، أو من ناحية من عمد إلى تبنيه واستعماله، وذلك من خلال العناوين التالية:

أ. تلخيص: يمكن تلخيص مجمل ما ورد في النقاط التالية:

1. إن مصدر هذا المصطلح (المفهوم) هو المشروع الأموي، ولذلك هو منتج أموي يحمل جيناته وبصماته.

2. لقد كان هدف ذلك المشروع الثأر من رسول الله وأهل بيته ورسالته.

3. سيطرة البيت الأموي على السلطة، شكلت فرصة لهم لتنفيذ مشروعهم.

4. تنفيذ ذلك المشروع كان له أبعاد ثقافية دينية، كما كان له أبعاد سياسية

اجتماعية.

5. كان من الضروري لهم توظيف الدين ومفرداته لتحقيق ذلك المشروع، لعدم الفصل بين الديني والسياسي في ذلك الوقت.

6. لتحقيق ذلك استخدموا جيشاً من فقهاء البلاط ووعاظ السلاطين، فوضعوا لهم روايات مكذوبة تخدم مشروعهم.

7. نتيجة ذلك المشروع تراث من الترفيض (الرافضة)، والتكفير، والتبديع، والإتهام بالشرك وغيره، عندما تم توظيف العامل الديني لخدمة أهداف السلطة وسياساتها.

8. من سياسات السلطة الأموية إعادة تعليب وإنتاج بعض المفاهيم والمصطلحات بما يخدم أهدافها، في إرهاب الخصم وضربه، ومنها مصطلح الرافضة.

9. لم تقطع السلطة العباسية مع سابقتها الأموية، وإنما أكملت سياساتها في اضطهاد شيعة أهل البيت[^]، وبطريقة أكثر قسوة، مستغلة قضية الرافضة، واللوازم التي تترتب عليها.

10. لقد جرى شيطنة هذا المصطلح (المفهوم)، وترتيب قائمة من الأحكام والنتائج العنصرية والعدوانية بحق من يطلق عليه.

11. إن من أهم الآثار التي رتبت على توظيف هذا المصطلح، ممارسة مختلف أشكال الإضطهاد والعنف الإرهاب، فمن يتهم بالرفض يباح قتله وماله، ولا تقبل شهادته، وترد روايته، ويحكم بإخراجه من الملة إلى الشرك والكفر، ولا يصلى خلفه ولا يصلى عليه...

12. إن هذا المصطلح هو جزء من مشروع أوسع، زرعت بذوره السلطة

الأموية، وأحكمت أصوله العباسية، وللأسف ما زالت نتائجه تضرس إلى

عصرنا الحالي، أما لجهل به أو عصبية أعمت عنه.

13. إن المسلمين الشيعة - اليوم كما الأمس - يدفعون عربون إنتمائهم إلى

رسول الله ﷺ وأهل بيته[ؑ] وولائهم لهم.

14. لن يكون من الصحيح الرد على هذه اللغة العنصرية والعدوانية بمثل لها،

وإنما محاصرة من يستخدمها من قبل جميع المسلمين والإعراض عنه،

والإصرار في المقابل على التمسك بقيم الوحدة والحوار والأخوة بين جميع

المسلمين وطوائفهم.

ب. إستنتاج وتوصية:

1. إن استخدام هذا المصطلح لدى الكثيرين نابع من الجهل بمن أنتجه والهدف

منه، ولو عقل البعض منشأه ومقصده لما اهتدى إلى لسانه سبيلاً.

2. يتطلب الأمر الكثير من التدقيق العلمي، والورع من اجترار بعض ما احتواه

التراث الإسلامي، مما دسته فيه السلطة الأموية وغيرها.

3. نحتاج بقوة إلى تطهير التراث الإسلامي من كثير مما أحدثته السلطة فيه،

ووضعت في مطاويه، خدمة لأهدافها، وسعياً إلى مقاصدها.

4. إن المعيار في ذلك هو العرض على كتاب الله تعالى، فما وافقه يؤخذ به،

وما خالفه يضرب به عرض الجدار.

5. إن الإصرار على استخدام هذه اللغة العنصرية بحق شيعة أهل بيت رسول الله، هو بمثابة إحياء لذلك المشروع الأموي ومؤدياته، من الفتنة بين المسلمين، وزرع الفرقة بينهم، والتنازع بين طوائفهم.

ج. النتائج:

لقد أدى هذا المصطلح، والمنظومة التي يحملها من الآثار والأحكام والدلالات، إلى جملة من النتائج على أكثر من مستوى اجتماعي، وسياسي، وديني، وغيره؛ وسوف نعرض هنا- وبشكل مختصر - لأهم تلك النتائج:

1. إعطاء بعض من الشرعية الدينية لممارسة العنف المذهبي والديني.
2. الدفع نحو ممارسات أقرب ما تكون إلى الإجرام الديني والمذهبي.
3. إشاعة أجواء التحريض بين المذاهب وخصوصاً بين السنة والشيعة.
4. تعزيز العصبية المذهبية والدينية في المجتمعات الإسلامية.
5. تعميق الحواجز النفسية والاجتماعية والدينية بين المجتمعات الإسلامية، مما أدى إلى إنتاج حالات من الشيعة - فوبيا، أو السنة - فوبيا، وغيرها.
6. التشجيع على الكراهية وممارساتها في أكثر من مجال.
7. إثارة الأحقاد والدفائن التاريخية وغير التاريخية بين المسلمين.
8. التأسيس لممارسات عنصرية، بل ثقافة عنصرية مذهبية.
9. ضخ العقل الديني المذهبي بشحنات كبيرة من اللاعقلانية، زيادة على النقص الهائل بنبويًا من تلك العقلانية.
10. الإسهام في تصديع المجتمعات الإسلامية وجرها إلى التفرقة، والتنازع، والتدمير الذاتي، وجعلها أقرب إلى الفتن المذهبية وغيرها.

11. تشويه الإسلام والإضرار بسمعته ومكانته، وتقديمه على أنه دين التخلف والعنف والرجعية.

12. إنتاج بيئة مساعدة على تخلف المسلمين، وابتعادهم عن التقدم الحضاري، وتشريع ابوابهم على الاستعمار والاستغلال والتبعية.

لقد قلنا ما قلنا، لنصل إلى تلك النتيجة، تلك هي الفتنة التي يُراد إحيائها من جديد، وذلك الظلام الذي يُراد له أن يبعث من دارس القبور، إنها فتنة ظلامية، وعصبية جاهلية، وإن تلتطت بالإسلام، ونطقت بلغة القرآن، لكنها أشد من القتل، وأفتك بالمسلمين من سيف الحجاج وبطشه، وأضل لهم من دعوة إبليس وجنده.

إنّا لم نكتب ما كتبنا، إلا ليكون ذلك بمثابة إلفات لجميع المسلمين وعلمائهم، إلى خطورة ما يحضر لهم، ويراد أن يصلوا إليه، ليتحمل كل مسؤوليته، بعيداً عن العصبية والمذهبية، في الجهر بالموقف الحق، وبيان الرأي الصدق، ولن يحصل هذا، إلا إن كان الناطق، ممن إذا ظهرت الفتن أظهر علمه، ولم تأخذه في الله لومة لائم، ولم يكن ممن يُنصت لرنين الأصفرين، أي الدرهم والدينار.

الخاتمة:

إنَّ أهم ما يمكن أن نخلص إليه من مجمل ما كُتب أمران اثنان، يكملان بعضهما بعضاً، نعرضهما كتوصية للكتاب:

1. نحتاج إلى مشروع تصحيحي نقدي جذري وبنوي شامل، لا يقف عند حد المصالح الظرفية من سياسية وغيرها، ولا عند الاعتبارات المذهبية الضيقة، أو القداسويات المزيفة، وخصوصاً عندما يصل الأمر إلى بعض أولئك الفقهاء أو الشخصيات في التاريخ الإسلامي، من الذين كانوا أقرب إلى فقهاء السلطان وكتبة البلاط، من كونهم مبينين للدين وتعاليم الإسلام.

لقد اختبرت الأمة - بأحزابها وتياراتها ومجتمعاتها... تراثها، وثقافتها ومناهجها وأفكارها وتوجهاتها لروح من الدهر؛ ألا يتطلب الأمر، أن تقف وقفة ناقدٍ ومتأملٍ في مجمل النتائج الكارثية، التي تترتبت على ذلك الاختبار على مدى قرون من الزمن، وفي مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. هل نحتاج بعد إلى مئات أخرى من السنين، حتى نختبر ذلك التراث وأفكاره ومفاهيمه، ونتعقل نتائجه وما أفضى إليه؟ ألا يكفي كل ذلك الدمار الذي لحق بها، والتخلف الذي استوطن فيها؟ والكوارث التي حلت في ساحاتها؟

إنَّه لا بدّ للأمة من ثورة تصحيحية، تفعل أدوات النقد، وتتحو إلى التجديد، وتقطع مع كل تلك الأفكار والمفاهيم البالية، صنيعة تلك السلطة، التي تلتطت بالدين في التاريخ الإسلامي، واستغلته أيما استغلال، مما أدى إلى إيجاد أكثر من خلل بنيوي، في الفكر والمنهج والتراث والثقافة، ومجمل المفاهيم والأفكار ذات الصلة.

إنّها الفرصة الأهم في تاريخ الأمة، وخصوصاً أن هذه الفتنة- رغم مراراتها- قد فضحت جميع عيوب هذه الأمة في تراثها وثقافتها وعقلها، وأظهرت موارد الخلل فيها، في فكرها وأفكارها، ولم يعد إلاّ التمتع بروح المسؤولية، وشجاعة النقد، والتخلي عن كثير من المسلّمات المتوارثة، وألاً تأخذنا في الله لومة لائم.

2. إنّ هذا المشروع بذاك المستوى يحتاج إلى تعاون بين ركني هذه الأمة، عنيتُ بهما مؤسسة الأزهر والحوزة العلمية في قم والنجف، بما هما من أهم المؤسسات العلمية والدينية، التي تتميز بالوسطية، والاعتدال، والانفتاح، والقدرة على القيام بتلك المهمة، التي هي غاية في الأهمية لحاضر الأمة ومستقبلها ومجمل أوضاعها.

إنّ ذلك المشروع يحتاج إلى تعاون عميق، ووثيق، وشامل، ومستديم بين تلك المؤسسات، تعاون يتجاوز اللقاءات العامة والشكلية إلى ما هو أعمق من ذلك، أي إلى الاتفاق على بنود ذلك المشروع وخطواته، وآليات التعاون وسوى ذلك، تمهيداً للقيام بجهد فعلي جاد، يفضي إلى ثقافة مجتمعية ودينية عامة، تتجاوز عيوب الثقافة القائمة حالياً.

إنّ هذا المشروع هو من أولى الأولويات، ومن أهم الاهتمامات، حيث لا يمكن لأي مؤسسة دينية ألاّ تُعنى به بالمستوى المطلوب، عندما يكون الأمر مرتبطاً بفتنة تعصف بالأمة، وحاضرها، ومستقبلها، بل بدورها ووجودها.

لقد حصلت سابقاً بعض المحاولات الجادة بين مؤسسة الأزهر والحوزة العلمية في قم، وهي تحتاج إلى أن تستكمل ويبنى عليها، وتجاوز كل تلك الأصوات الداعية إلى القطيعة بين المسلمين، أو التي تعمل على إثارة الغبار المذهبي بالإشاعات، والتهم

والأضاليل التي تهدف إلى قطع الطريق على تلك المحاولات المسؤولة، والهادفة إلى علاج مشاكل الأمة والفتن التي تعصف بها.

إنّ معيقات عديدة قد تحاول عرقلة ذلك التعاون وأهدافه النبيلة والسامية، وخصوصاً أن دعاة الفتنة والمذهبية قد أصبح لهم أدواتهم السياسية، وإمكاناتهم المادية، ووسائلهم الإعلامية، وقنواتهم التلفزيونية... وهو ما سوف يُوظف لمنع أي تقارب إسلامي، أو تعاون علمي ديني، يعمل على تصحيح أوضاع الأمة وإنقاذها مما هي فيه.

لكن يمكن تجاوز كل تلك العقبات والمعيقات، فيما لو توفرت الإرادة المخلصة، وروح المسؤولية، والإيمان العميق بهذه المهمة، وهي إنشاء الله تعالى متوفرة لدى أصحاب الشأن العقلاء، وتحديدًا المخلصين منهم.

ملحق

Le religieux, le juridique et le politique dans le phénomène confessionnel d'excommunication*

L'excommunication n'a pas été un phénomène accidentel dans l'histoire religieuse, mais elle l'a toujours accompagnée. Ceux qui croient dans les doctrines religieuses sont les croyants, et en face, ceux qui n'y croient pas sont placés dans la catégorie des non-croyants.

La question n'est pas nouvelle et ne peut être niée en tant que réalité doctrinaire. Mais le problème se trouve ailleurs, dans la banalisation de l'excommunication, sur le plan doctrinaire, au point où il est reproché à certains mouvements islamiques d'être trop laxistes dans ce domaine envers des gouvernants ou autres¹¹⁵, et dans la croyance que la prononciation de la peine de mort est l'unique moyen de réagir à tout ce qui entre dans le champ de l'excommunication, au moment où d'autres facteurs, historiques, politiques ou confessionnels entrent en jeu, rendant la question encore plus équivoque. Ces facteurs avaient produit une littérature excommuniante, qu'il est devenu difficile de démonter et de critiquer, sauf par ceux qui possèdent une pensée pointue et fondamentale, un esprit objectif et critique, qui essaient de la dépasser en retournant aux sources religieuses essentielles, le Coran et la sunna, dans une tentative de la juger à partir de ces sources.

L'excommunication, prononcée par certains à l'encontre des écoles-confessions dans leur ensemble, est un fait dans lequel interviennent de nombreux

* Note de la traduction : seul le terme d'excommunication (terme chrétien à l'origine) peut remplacer « l'accusation d'incroyance » qui est la traduction exacte du terme « takfir ». C'est pourquoi nous utiliserons, dans ce texte, le terme d'excommunication, pour éviter les lourdeurs de phrase.

115 Al-Qardawî, Youssef, les frères musulmans, Muassasat Al-Risala, Beyrouth, 2001, pp. 357-359 (en arabe).

facteurs qu'il est nécessaire de bien étudier, pour montrer la nature de leur impact et comment ils participent à la production de ce phénomène (l'excommunication d'écoles toutes entières). C'est pourquoi il est nécessaire de nous arrêter à quelques-uns de ces facteurs.

1. Le Facteur religieux:

Il se manifeste de deux manières : une mauvaise compréhension de la religion d'une part, et son utilisation à mauvais escient d'autre part.

A. **une mauvaise compréhension de la religion**, qui signifie ne pas comprendre le texte religieux de manière correcte. Il est clair qu'une mauvaise compréhension entraîne un comportement erroné, ce qui est le cas précisément dans la question de l'incroyance et de l'excommunication. Le noble Coran a consacré un grand intérêt à la question de l'incroyance, mais sans toujours viser l'incroyance doctrinaire, refusant de plus d'appliquer le meurtre sur tous les cas d'incroyance. Le noble Coran a parlé de l'ingratitude et d'autres cas d'incroyance qui n'ont rien à voir avec l'incroyance doctrinaire et auxquels ne s'appliquent pas les suites de l'incroyance doctrinaire, mais nous trouvons cependant un amalgame entre cette question et les autres de sorte qu'ils sont jugés pêle-mêle méritant l'excommunication et l'exclusion de l'islam, et de ce fait, méritant la mort.

La visite aux tombes des justes et l'imploration par leur intermédiaire ont été considérées par exemple causes d'incroyance, tout en sachant que l'imploration par l'intermédiaire des justes, des imams ou des prophètes est considérée de telle manière, chez ceux qui exagèrent à propos de la religion, qu'ils la jugent conforme et non contradictoire à leurs fondements doctrinaires. Malgré ce fait, certains sont allés jusqu'à prononcer la peine de mort à leur encontre et les exclure de la

communauté, bien que ceux qui légitiment l'imploration voient dans la conception des autres une vision contraire à la vérité de la religion¹¹⁶.

Il en est de même en ce qui concerne la personne qui n'accomplit pas la prière, ou bien le jeûne du mois de Ramadan. Certains les accusent d'incroyance et déclarent la violabilité de leur sang alors que cette conception de la religion semble fortement enchevêtrée et ne prête aucune attention aux règles de l'excommunication doctrinaire. En effet, beaucoup de ceux qui ne pratiquent pas la prière, par exemple, admettent son caractère obligatoire et sa légitimité. Ceux-là ne peuvent être accusés d'incroyance doctrinaire et par conséquent, subir le châtement de la peine de mort¹¹⁷.

C'est également le cas de celui qui commet un péché majeur. Il a été excommunié à partir des conceptions particulières de quelques textes religieux¹¹⁸ alors qu'une autre lecture de ces textes considère qu'il ne peut être excommunié sur le plan doctrinaire, et par conséquent, ne peut être exclu de la communauté. L'excommunication doctrinaire est en fait issue d'une mauvaise compréhension des textes religieux s'y rapportant, cette mauvaise compréhension a élargi le champ de l'incroyance et par conséquent, celui des personnes jugées passibles de la peine de mort, selon les excommuniés.

B. Utilisation de la religion : Le problème ici dépasse celui de la compréhension de la religion. D'autres facteurs interviennent pour considérer la religion comme une donnée avec laquelle on se comporte en fonction des intérêts et des besoins, où la religion n'est plus le critère

116 Wahbî, Malik : Le phénomène de l'excommunication dans la pensée islamique, Beyrouth, Dar Al-Hâdî, 2007, pp. 308-321.

117 Idem, pp. 293-301.

118 Idem, pp. 289-293.

pour distinguer le vrai du faux, mais l'utilisation de la religion et de la situation devient un des outils de domination sur la scène politique ou sociale, ou l'un des moyens d'acquisition de profits matériels ou la réalisation d'intérêts personnels. Dans ce processus, sont utilisés les outils de la déviation, de l'interprétation, de l'invention et d'autres pour parvenir aux objectifs ici-bas¹¹⁹ ; cet aspect est principalement rattaché au problème de la relation entre la religion et le pouvoir politique (sultan) et le rôle du pouvoir dans l'incitation confessionnelle¹²⁰.

2. Le Facteur confessionnel:

Il s'agit du facteur le plus dangereux, qui joue un terrible rôle dans la division et l'éclatement, car mêlé à d'autres facteurs, historiques, politiques et sociaux.. ils agissent pour donner naissance à une culture confessionnelle qui plonge ses racines profondément dans la conscience de la société, au point où il devient difficile de démêler et de purger cette conscience de tous ces résidus confessionnels et leurs conséquences.

Il reste cependant possible de dénouer ces facteurs et montrer le facteur confessionnel, le dévoiler et le dénuder, pour dénoncer le rôle qu'il assume, dans le cas de l'excommunication, dans le déchirement des sociétés islamiques et l'exacerbation des conflits, au lieu de chercher l'unité.

Il faut cependant insister sur le fait que le facteur confessionnel est devenu le récipient dans lequel se précipitent toutes les formes de fanatisme, qu'elles soient ethniques, géographiques, sociales ou autres, pour susciter et attiser le feu de ses cendres. Ces fanatismes apparaissant sous leur

119 Nous aborderons cette question plus loin.

120 Voir Abu Rayya, Lumières sur la sunna Mohamadienne, muassassat Ansarian, Qum, 1999, 12ème édition, pp. 121-149 (en arabe); Al-Hanafi, Ali Fath-Eddine, Falak Al-Najat fil imamat wal najât (publication Jaafar, Mulla Asghar Ali Mohammad), Muassassat Dar Al-islam, Londres, 1997, 2ème édition, pp. 245-247 (en arabe).

couleur confessionnelle, écartant le confessionnalisme de son cadre intellectuel et religieux pour l'installer dans un cadre communautaire et social. Il devient alors une donnée nécessaire au communautarisme et au fanatisme, sinon la pire de ses formes et la plus abjecte.

Il n'est probablement pas nécessaire de revenir à l'histoire pour découvrir quand et comment le fanatisme confessionnel est apparu dans la société islamique et les facteurs qui ont joué un rôle pour lui donner naissance, qu'ils soient politiques, religieux ou autres. Mais il est clair que ce fanatisme confessionnel s'est, depuis, affiché sous différentes manières, la plus dangereuse étant cette littérature confessionnelle excommuniante, qui ne cesse jusqu'à aujourd'hui d'avoir un impact profond sur la compréhension de l'autre confessionnel, sur la détermination d'une position vis-à-vis de lui. Cette littérature accusatrice se ressasse et s'accumule jusqu'à devenir difficile à déconstruire ou à circonscrire ses influences ; il est devenu, par contre, prioritaire pour toute tentative unitaire dans le cadre islamique d'agir pour critiquer cette littérature et annuler ses effets¹²¹, d'autant plus qu'il y a des parties qui agissent en permanence et de manière systématique à la diffuser socialement et politiquement.

Nous pouvons dire que cette littérature excommuniante exerce une influence sur deux aspects, principalement :

Le premier concerne la conception vis-à-vis de l'autre confessionnel, qui n'est pas perçu hors de cette littérature accusatrice, d'autant plus que nombre de juristes de la tradition ont participé à élaborer cette littérature ou à la répéter. Combattre cette littérature exige par

121 Voir Al-Maliki, Hassan B. Farhan, prédicateur et non prophète : lecture critique de la thèse de sheikh Mohammad B. Abdul Wahab à propos de l'excommunication, Dar Al-Razî, Amman, Jordanie, 2004, 1ère édition (en arabe).

conséquent une vision critique globale qui n'est assurée que chez les savants authentiques.

Cette équivoque dans la compréhension de l'autre confessionnel se manifeste dans deux domaines :

Le premier concerne la situation confessionnelle de l'autre, y compris ses actes culturels, ses comportements religieux, ses conceptions, ses croyances, ses cultures et ses pratiques, et le second concerne la compréhension de la littérature de l'autre. Bien que toute littérature confessionnelle adoptée par une école exprime son opinion ou sa croyance, elle comprend également ce qui est exceptionnel et écarté, qui n'exprime pas l'opinion de l'école en tant que telle. Nous constatons que le regard de l'autre confessionnel se porte vers ce qui est exceptionnel pour le généraliser à toute la confession en vue de la diffamer et déformer son image et sa réalité¹²², cette déformation touchant même ce qui est adopté par l'école, en vue de le détruire et de cacher sa vérité.

L'influence de cette littérature accusatrice s'exerce également sur la réalité pratique de la confession accusée, ou sur sa littérature intellectuelle, car cette vision de l'autre s'est alourdie par cette littérature et ses déformations. Il n'est alors plus possible de regarder l'autre de façon objective, tant qu'il ne s'est pas débarrassé et a rejeté les chaînes et le poids de cette littérature¹²³.

122 Khazim, Ali et Hallaq Abdullah : les sunnistes et les shi'ites musulmans, Markaz dirâsat Al-Wahda Al-Islamiyya, Tajammu' Al-Ulamâ' Al-muslimin, Beyrouth, 2008, 2ème édition, pp. 72-75 (en arabe).

123 Markaz dirâsat Al-Wahda Al-islamiyya, l'unité islamique face à la sédition de l'excommunication(Ammar, sheikh Ali, les écoles islamiques sont des écoles juridiques), Beyrouth, 2005, 1ère édition, pp. 85-87 (en arabe).

Il est nécessaire d'indiquer, à ce propos, le rôle joué par les orientalistes qui, bien qu'armés de plusieurs méthodologies scientifiques évoluées, et jouissant de nombreuses possibilités matérielles et des structures cognitives nécessaires, n'ont pas utilisé leurs méthodologies critiques à propos de cette littérature qu'ils ont étudiée, et n'ont consacré aucun effort en vue d'approcher la littérature de l'autre, victime de l'accusation. Leur préoccupation n'a été ni comparative, ni objective, en vue d'annuler les effets des théories de l'excommunication. Bien évidemment, il ne faudrait pas s'attendre à ce que les orientalistes assument le souci d'enrayer les causes de l'excommunication dans la littérature, ou qu'ils soient favorables au rapprochement ou à l'unité ; mais il est évident qu'ils en avaient les moyens et les possibilités et qu'ils pouvaient présenter des approches scientifiques approfondies, plus scientifiques et objectives, dépassant l'exposé superficiel ou simplifié de nombreux textes.

Nous lisons par exemple ce qu'a écrit l'orientaliste français Henri Laoust dans son ouvrage « les théories de sheikh Al-Islam Ibn Taymiyya sur la politique et la société » à propos de l'attitude du sheikh Al-Islam vis-à-vis des shi'ites : « Comme les kharijites sont apparus, les shi'ites extrémistes sont également apparus pour proclamer la déification de Ali B. Abi Tâlib. Le chef de cette sédition était 'Abdullah B. Saba'.. il est fort probable que ce dernier soit athée, car il était juif, a fait semblant d'être musulman en vue de corrompre la religion de l'islam »¹²⁴. Ensuite, l'opinion de Sheikh Al-Islam fait le lien entre les juifs et le shi'isme, pour poursuivre et afficher l'esprit du rapprochement entre shi'ites et sunnites¹²⁵.

L'orientaliste cité n'a pas pris la peine de revenir aux sources des musulmans shi'ites dans les questions problématiques entre sunnites et

124 Dar Al-Ansâr, le Caire, 1976, 1ère édition, p. 61-62.

125 Idem, p. 62-63.

shi'ites. « profitant de nombreuses sources portant sur ces questions, Laouest s'est contenté de celles qui constituent la base de grandes polémiques théologiques avec des ulémas shi'ites ».

Ce qui pose de nombreuses interrogations méthodologiques, la manière suivie par les orientalistes et les buts qu'ils poursuivaient, notamment si nous remarquons que leur production scientifique a eu un rôle négatif dans le domaine que nous étudions.

Malgré le foisonnement de cette littérature excommuniante chez les musulmans et malgré la présence d'individus qui font l'effort de la mettre en avant et de la diffuser, nous trouvons en face une action organisée visant à rapprocher et à unifier les musulmans¹²⁶, avec de temps à autre des opinions audacieuses, visant à circonscrire les effets destructeurs de cette littérature excommuniante.

Nous lisons par exemple dans le communiqué de la conférence islamique réunie à Amman, Jordanie, en 2005 : « tous ceux qui suivent l'une des quatre écoles sunnites (hanafite, malikite, shafi'ite et hanbalite) et l'école jaafarite, l'école zaydite, l'école ibadite et l'école zahirite, sont musulmans et ne doivent pas être excommuniés, leur sang, leur honneur et leurs biens sont inviolables... tout comme il n'est pas autorisé d'excommunier toute autre catégorie de musulmans croyant en Dieu, gloire à Lui, en Son

126 Voir : le rôle de la république islamique en Iran concernant l'unité islamique, Markaz dirâsat Al-Wahda Al-islammiyya, Beyrouth, 2004, 1ère édition, pp. 107-156, Khazim Ali, Tajammu' Al-Ulamâ' Al-Muslimîn, tajriba wa namuzaj, Dar Al-Ghorba, Beyrouth, 1997, 1ère édition, pp. 49-61.

messenger, croyant dans les piliers de la foi et respectant les piliers de l'islam, qui ne nie aucune donnée nécessaire de la religion »¹²⁷.

Nombreux sont les savants et les muftis musulmans à avoir signé ce document¹²⁸.

D'efforts importants ont été consacrés par de nombreux savants et intellectuels musulmans en vue de faire connaître les écoles, les unes aux autres, et de les rapprocher les unes des autres, allant positivement dans le sens de circonscrire l'excommunication des confessions islamiques¹²⁹.

Le second concerne la compréhension même de la religion¹³⁰, car quiconque est imbibé par cette littérature accusatrice et alourdi par ses chaînes, ne peut exercer l'effort d'interroger le texte, tel quel. Au contraire, il appliquera sa propre littérature sur le texte religieux dans une tentative de la légitimer, compliquant encore les choses. Car au lieu de s'appuyer sur la religion même (le texte religieux) pour critiquer cette littérature et la déconstruire, c'est le contraire qui se produit, il s'appuiera sur cette littérature pour présenter une explication ou une interprétation de la religion qui soit conforme avec cette littérature. De ce fait, nous sommes face à une littérature légitimée par le religieux, d'après ceux-là, la solution devenant encore plus difficile à trouver. Alors que le début de la solution méthodologique consiste à s'appuyer à la base sur le texte religieux, puis essayer de dégager ses idées et non de lui faire dire des

127 Jalal Eddine, Mir Aqâbî, le pluralisme confessionnel dans l'islam et les opinions des ulémas à ce propos, Majma' Al-Alami lil-Taqrîb Bayna Al-Madhahib Al-Islamiyya, Téhéran, 2007, 1ère édition, p. 39 (en arabe).

128 Idem, p. 43-61.

129 Voir Sahmaranî, As'ad : O musulmans, unissez-vous. Dar Al-Nafâ'is, Beyrouth, 2006, 1ère édition, pp. 73-126.

130 Ce qui est différent de ce que nous avons avancé plus tôt, concernant la mauvaise compréhension de la religion.

idées extérieures. Ce processus doit être dépourvu de toute arrière-pensée ou de présupposés qui n'aident pas à comprendre le sens de la religion, comme l'exige la religion même que l'on questionne.

Ce qui exige, avant tout, de mener une critique de cette littérature excommuniante (les avis juridiques et les autres) à partir des sources principales de l'islam (Coran et sunna), en vue de déconstruire cette littérature et l'empêcher de devenir l'assise première pour la compréhension de la religion, en montrant ses points instables et ses écarts des sources islamiques, prouvant qu'elle n'est pas leur expression, mais plutôt celle des facteurs historiques, confessionnels et politiques ayant entraîné l'instauration de situations qui ont exercé des influences néfastes sur la compréhension de la religion. Seuls ceux qui bénéficient d'une saine méthodologie et d'une immunité religieuse peuvent en échapper et empêcher de faire porter au texte religieux autre que ce qu'il porte, de lui appliquer des connaissances qui lui sont étrangères ou de soumettre la religion au service de buts confessionnel des passions communautaires ou des intérêts politiques ou non politiques¹³¹.

Nous lisons, par exemple, ce qu'écrit sheikh Youssef Al-Qardawî à ce propos : « l'excommunication est une grave question dont les conséquences sont clairement définies. C'est pourquoi il ne faut pas la banaliser en prononçant des jugements dans tous les sens, sans s'appuyer sur des preuves décisives et des indices clairs. Celui que l'on juge incroyant, nous l'expulsons de la communauté, nous l'arrachons à la nation, nous le séparons de la famille, nous l'écartons de son épouse et de ses fils, nous le

131 En ce qui concerne la relation entre la politique, l'excommunication et le confessionnalisme, voir Salhab, Hassan, sheikh Mahmoud Shaltout et son rôle dans l'enracinement des bases de l'unité islamique dans l'histoire contemporaine, revue Al-Wahda Al-islamiyya, N°77, mai 2008, Liban, p. 14-15 (en arabe).

privons du soutien des musulmans, nous en faisons leur ennemi et même plus ; les juristes de la nation prononcent à son encontre la peine de mort, il est condamné à la mort morale à l'unanimité et à la mort matérielle par la majorité »¹³².

Ce texte illustre la tentative de nombreux ulémas de montrer le danger du phénomène d'excommunication et de l'exagération de sa pratique, ainsi que l'état auquel sont parvenues de nombreuses sociétés islamiques où l'excommunication est banalisée, sans aucune précaution, tout comme il découvre une partie des efforts entrepris pour expliquer les conséquences qui en découlent. D'autre part, sheikh Mohammad Jawâd Mughnieh souligne que les divergences entre sunnites et shi'ites, relatives à plusieurs points, ne doivent pas aboutir à l'excommunication, tout en appelant à l'abandon du fanatisme qui est en réalité le principal facteur entraînant la division et les dissidences entre musulmans, et à l'excommunication les uns des autres. Il dit, à ce propos : « tout ce que nous pouvons faire, dans ce domaine, c'est arranger ce qui a été corrompu dans le passé détestable, nous débarrasser de ses résidus et de ses crispations qui n'ont amené pour les musulmans que les catastrophes et les inimitiés, il faut que chaque confession arrête d'excommunier l'autre et de lui chercher querelle, de mentir à son propos, et que tout sunnite et shi'ite comprennent que la différence relative à certaines questions comme le statut des compagnons, en mettant en avant l'un au détriment de l'autre, ne justifie ni excommunication, ni querelle, ni revanche »¹³³.

C'est également à quoi a convié sheikh Na'îm Qâssim, lorsqu'il a appelé à refuser la logique de l'excommunication en l'encerclant par tous les moyens,

132 Qardawî, Y. (op. cité, p. 357.

133 Expériences de Mohammad Jawâd Mughnieh (en arabe), ed. Al-Jawad, Beyrouth, 1980, 1ère édition, p. 207.

et dans les différents domaines culturels, médiatiques et sociaux, considérant que cette logique est responsable de la rupture des liens entre shi'ites et sunnites, et soulignant la nécessité de comprendre les textes religieux concernés de manière différente de celle des excommuniés, car les sujets conflictuels ne justifient ni l'expulsion de la religion ni l'excommunication¹³⁴.

Il faut cependant rester optimiste à cause des efforts importants consacrés par de nombreux ulémas de la nation, par ses intellectuels et penseurs clairvoyants. Face à la littérature excommuniante, étrangère à la religion, il est nécessaire d'accumuler une littérature unitaire qui prend sa source de la compréhension originelle du noble Coran, de la sunna prophétique et des imams de la famille du prophète, qui constitue un patrimoine capable de repousser cette littérature destructrice, l'une des principales causes de division, de conflits et de faiblesse qui ont touché les musulmans et entraîné la dispersion et l'éloignement de leurs cœurs. Ce patrimoine exprime le niveau avancé de la conscience unitaire et a commencé à porter ses fruits sur les plans : politique, social et cognitif.. au point où il est possible de parler d'une jurisprudence unitaire que nous commençons à lire dans les ouvrages juridiques sunnites et shi'ites¹³⁵. Cette jurisprudence est en voie de développement et indique que le discours unitaire politique et social n'est pas séparé des bases juridiques ou textuelles, mais il prend plutôt sa source aux fondements islamiques reconnus. Il est évidemment souhaité de rattacher tous les détails de ce discours unitaire à leurs fondements juridiques, en les ramenant au noble

134 Al-Mihrâb, commentaires sur les obstacles qui s'opposent à l'unité islamique (en arabe), Al-Markaz Al-Islami lil-tablîgh, N° 854, 2009, p. 9

135 Khamen'î, sayyid Ali, « Réponses aux questions juridiques », Dar Al-Islamiyya, Beyrouth, 3ème édition, vol. 1, p. 176-177 ; Al-Bahranî, Ahmad, « Recueil sur les questions de la 'umra et du pèlerinage », 1997, 1ère édition, pp. 225-229.

Coran et aux principaux recueils des hadîths, ainsi qu'aux fondements adoptés par les shi'ites et les sunnites.

Il est également important d'appeler à rédiger encore plus d'ouvrages consacrés à la jurisprudence de l'unité islamique et à poursuivre ce qu'ont commencé de nombreux savants et responsables religieux, tout en veillant à ce que ces ouvrages soient indépendants pour que les avis juridiques relatifs à l'unité ne soient pas noyés dans les encyclopédies ou ouvrages juridiques globaux qui comprennent divers sujets. Ce qui veut dire la nécessité de publier des ouvrages indépendants ayant pour titre la jurisprudence de l'unité islamique, comprenant tous les avis juridiques relatifs aux domaines les plus variés comme la prière ou le pèlerinage, ayant en commun la question de l'unité islamique, ses sujets et ses buts.

La jurisprudence des aspects communs et des différences¹³⁶ entre sunnites et shi'ites a représenté une étape dans cette voie. On décèle dans ses buts et ses contenus le souci de l'unité, de sa jurisprudence et de ses buts, mais il reste cependant à montrer la jurisprudence de l'unité de façon indépendance et séparée, pour une plus grande utilité et une visibilité plus globale. Cela permet également la diffusion dans la société des conceptions de l'unité et de la culture unitaire puisque la majeure partie des individus dans les sociétés islamiques tiennent compte des avis juridiques qui constituent un palier important pour atteindre les objectifs de l'unité et dépasser les épreuves et les douleurs issues de son absence.

Il est nécessaire que les sources islamiques soient, en fait, la base d'appui et la logique directrice, pour juger toute pensée ou toute littérature, y compris la littérature accusatrice, et non le contraire, faire plier le texte

136 Sheikh Mohammad Jawad Mughnieh, « les points communs et les différences entre sunnites et shi'ites » (en arabe), Muassassat Izzidine, Beyrouth, 1994, 1ère édition.

pour servir et aller dans le sens de cette littérature, le texte religieux devenant le chemin et la justification de la littérature excommuniante.

3. Le Facteur politique

Il s'agit d'un des facteurs les plus dangereux, ayant joué un rôle important dans les excommunications, l'élargissement de son champ et la banalisation des meurtres auxquels elles appellent¹³⁷, au point où l'excommunication d'une personne ou d'un groupe et la prononciation de la peine de mort à leur rencontre sont devenues affaires courantes, même sans avoir une solide référence islamique et afficher une précaution envers le sang coulé. Le fait de supprimer une vie (musulmane ou autre) est devenu aussi simple que de boire un verre d'eau.

L'influence du facteur politique s'exerce sur deux aspects : le premier, lorsque le gouverneur (sultan) a besoin des juristes excommuniés et le second lorsque ces juristes ont besoin du gouverneur, et parfois, les deux aspects sont réunis.

A. Le premier aspect : le gouverneur a besoin des juristes excommuniés :

Le gouverneur peut trouver nécessaire de serrer les rangs de la communauté autour de lui, comme il peut avoir besoin de délégitimer, sur le plan islamique ou religieux, son adversaire, ou de trouver des justifications pour l'affronter. Tout ceci l'incite à faire appel aux juristes excommuniés qui sont prêts à prononcer et diffuser leurs avis juridiques, élaborant ainsi une littérature et une culture

137 Il faut préciser que le facteur politique peut avoir à la fois un rôle positif et un rôle négatif sur les relations islamo-islamiques. (Voir : le rôle des cercles et mouvement islamiques, Markaz Dirâsat Al-Wahda Al-Islamiyya, Beyrouth, 2004, PP. 39-87 (en arabe)) ; l'unité islamique dans la pensée de l'imam Al-Khumaynî, Markaz Al-Imam Al-Khumaynî Al-Thaqâfi, 2007, 1ère édition, P16-17 (en arabe).

excommuniants, qui continuent à avoir de l'effet et permettent une accumulation.

Le gouverneur peut recourir à des juristes pour émettre des avis excommuniants, pour servir ses buts et ses intérêts. Dans ce cas, son rôle ne se limite pas à propager les avis accusateurs, mais plutôt à les susciter et à mettre en place tout ce qui peut justifier ses projets et ses buts visant à précipiter la chute de son adversaire, à l'affaiblir et le rendre impuissant.

Nous ne nions nullement que de multiples causes et facteurs se sont accumulés pour donner naissance à la sédition de l'excommunication et de l'extrémisme, pour les maintenir et les propager, qu'ils soient politiques ou non politiques¹³⁸, mais un simple coup d'œil sur l'histoire islamique proche montre clairement l'ampleur de l'utilisation de la question de l'excommunication dans les conflits entre Etats et/ou groupes islamiques, où le recours à des juristes et à leurs avis juridiques est fréquent pour affronter l'autre islamique¹³⁹.

B. Le second aspect : les juristes excommuniants ont besoin du gouverneur :

Les juristes qui élargissent et banalisent le champ de l'excommunication et qui prononcent les peines de mort en conséquence ont besoin du gouverneur, d'une part pour évacuer ce fanatisme confessionnel ou religieux envers l'autre, sachant que si le gouverneur, aux larges

138 Parmi ces facteurs, voir Samirrahî, Nu'man Abdul Razzâq, l'excommunication, ses racines, ses causes, ses justifications, Al-Manâra, La Mecque, 1992, 3ème édition, pp. 45-141 (en arabe); Shibani, Radwan Ahmad Shamsân, les mouvements fondamentalistes islamiques dans le monde arabe, pp. 242-243 (en arabe).

139 Wardani, Salih, Les canons des juristes (en arabe), Dar Al-Ra'î, 1998, 1ère édition, p. 30, 31, 43.

pouvoirs, intérêts et capacités, leur répond, il peut également utiliser sa répression, son autorité et son pouvoir contre l'autre confessionnel ou religieux. Ainsi, les juristes excommuniés n'ont pas de moyen plus efficace que le gouverneur, s'il adhère ou penche vers leurs idées ou avis, en vue de s'opposer ou d'anéantir l'autre confessionnel.

Ils ont également besoin du gouverneur car l'excommunication n'est pas seulement une thèse théorique, mais également pratique, elle entraîne des dispositions envers toute personne excommuniée qui perd, à leur avis, l'inviolabilité de sa personne, de sa fortune et de son honneur. Elle est donc soumise à la peine de mort, ce qui nécessite l'intervention d'une personne ayant des pouvoirs et une puissance. Pour ces juristes, il n'y a pas mieux que le gouverneur pour exécuter leurs peines de mort et appliquer leurs idées dans les différents domaines attachés à leurs orientations confessionnelles.

Nous pouvons dès lors comprendre un aspect de la relation (alliance) occulte toujours en cours entre de nombreux juristes excommuniés et des gouverneurs ou régimes, une relation régie par le besoin mutuel des deux parties, et un ensemble d'intérêts où le pouvoir peut devenir un pouvoir d'excommunier et la jurisprudence d'accusation devenir une jurisprudence de palais et l'un de ses outils religieux.

Ceci ne veut pas dire que la relation entre les juristes ou des groupes de l'excommunication d'une part, et le pouvoir ou Etat d'autre part, est telle que nous l'avons décrite, mais il est possible que la question de l'excommunication se transforme en arme entre les mains de chaque partie (Etat ou groupe) contre l'autre, où l'excommunication devient un outil d'affrontement et de lutte entre les parties en conflit¹⁴⁰.

140 Shibanî, Radwân, (O.O.cit), p.257.

Finalement, il est important de noter que la constatation de ce phénomène (de l'excommunication confessionnelle) montre l'ampleur de l'influence des facteurs et des causes que nous avons relevés et leur apport à leur développement et propagation. Il est cependant clair que la recherche méthodologique et scientifique de tout phénomène ne peut être précise si elle ne prend pas en compte tous les facteurs et les causes qui en sont responsables¹⁴¹ ; le fait de mentionner les principaux facteurs et causes ouvre toutefois la porte à d'autres recherches.

De plus, décrire, analyser et comparer ce phénomène ne sont qu'une introduction à une autre étude, plus importante probablement, où il s'agit de rechercher les moyens de combattre ce phénomène, de montrer les modalités de s'en débarrasser et de présenter les moyens et les outils aptes à le circonscrire et à annuler tous ses effets et impacts¹⁴².

Il est vrai que l'étude du phénomène de l'excommunication, des facteurs qui y contribuent, de sa nature, ses résultats, est une étude achevée, mais présenter les moyens de traiter ce phénomène demeure un noble but qui, malgré les obstacles qui se dressent devant lui¹⁴³, doit aborder la violence confessionnelle et non confessionnelle, comment réduire l'intensité de la tension entre les confessions pour retourner à des relations fraternelles, religieuses et humaines.

141 Wahbe, Tawfiq Ali, « les obstacles au rapprochement et la manière d'y faire face », revue Al-Wahda Al-Islamiyya, N° 78, juin 2008, p. 62 (en arabe) ; Hallaq, Abdullah, « phénomène de l'extrémisme musulman » (en arabe), (O.P.cit), N° 67, juillet 2007, p. 8 ; Salhab Hassan(O.P.cit).

142 Shqayr, Mohammad, l'unité islamique et la logique de l'accusation d'incroyance, Quotidien Al-Safir (en arabe), mais aussi « comment traiter le phénomène criminel de l'accusation d'incroyance », Al-Safir, 28/11/2005 (en arabe).

143 L'unité islamique : le rôle et les défis, (O.P.cit), p. 13-14, 34-35 (en arabe).

لائحة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. الإمام علي(ع)، نهج البلاغة، انتشارات هجرت، قم، 1387 هـ ق.
3. ابن أبي الحديد، المعتزلي، شرح نهج البلاغة، إحياء الكتب العربية، 1961م.
4. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مؤسسة قرطبة، 1406 هـ، ط1.
5. ابن عابدين، حاشية رد المحتار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995م، ج 4، عبدالله بن قدامه، المغني، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت، 1995م.
6. ابن عبد البر، الإنتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت.
7. ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت.
8. ابن منظور، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، 1405 هـ .
9. أبو رية، محمود، أضواء على السنة المحمدية، مؤسسة انصاريان، 1999م، ط2.
10. أحمد بن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة..، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، 1965م.
11. الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، تح الأمين حسن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
12. الأميني، الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، 1977م.
13. أنظر محمد بن عقيل العلوي، تقوية الإيمان، دار البيان العربي، بيروت، ص 53، ط1.
14. أنوار المعجزات، مؤسسة الإمام المهدي(عج)، قم، 1410 هـ ق، ط1.

15. البحراني، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
16. التحليل، ترتيب كتاب العين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1414 هـ ق.
17. جلال الدين مير آقايي، التعددية المذهبية في الإسلام وآراء العلماء فيها، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، 2007م، ط1.
18. الجلاي السيد محمد رضا، جهاد الإمام السجاد، مؤسسة دار الحديث الثقافية، 1418 هـ، ط1.
19. الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، 1414 هـ، ط2.
20. الحسن عبد الله، مناظرات في الإمامة، أنوار الهدى، 1415 هـ ق، ط1.
21. الحنفي، علي محمد فتح الدين، فلك النجاة في الإمامة والصلاة، تح جعفر ملا أصغر علي محمد، مؤسسة دار الإسلام، لندن، 1997م، ط2.
22. خازم، علي و حلاق، عبد الله، السنة والشيعة مسلمون، مركز دراسات الوحدة الإسلامية: تجمع العلماء المسلمين، بيروت، 2008م، ط2.
23. خازم، علي، تجمع العلماء المسلمين في لبنان: تجربة ونموذج، دار الغرابة، بيروت، 1997م، ط1.
24. دور الجمهورية الإسلامية في إيران في الوحدة الإسلامية، إعداد مركز دراسات الوحدة الإسلامية، بيروت، 2004م، ط1.
25. الريشهري محمد، أهل البيت في الكتاب والسنة، قم، مؤسسة دار الحديث الثقافية، ط1.

26. الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، مؤسسة دار الحديث الثقافية، بيروت، 1419هـ، ط2.
27. السامرائي، نعمان عبد الرزاق، التكفير: جذوره، أسبابه، مبرراته، المنارة للطباعة والنشر والتوزيع، جدة، 1992م، ط3.
28. السحمراني، أسعد، ايها المسلمون... اتحدوا، دار النفائس، بيروت، 2006م، ط1.
29. السيد محمد الكثيري، السلفية بين أهل السنة والإمامية، الغدير للطباعة والنشر والتوزيع، 1418 هـ - 1997 م، ط1.
30. شرف الدين، السيد عبد الحسين، الاجتهاد في مقابل النص، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1408 هـ - 1988 م، ط10.
31. شرف الدين، السيد عبد الحسين، المراجعات، 1982م.
32. شريعتي روح الله، فقه التعايش، تعريب الجزائري علي آل دهر، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2009م، ط1.
33. شقير محمد، الإسلام والدولة المدنية، مجلة الحياة الطيبة، العدد 25، بيروت، ربيع 2012م.
34. شقير محمد، الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)، بيروت، دار الهادي، 2001م، ط1.
35. شقير محمد، الدولة الدينية والدولة المدنية: اشكالية العلاقة، مجلة الغدير، العدد 57، بيروت، شتاء 2012م.

36. الشيباني رضوان أحمد شمسان، الحركات الأصولية الإسلامية في العالم العربي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2005م، ط1).
37. الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1405 هـ ق.
38. الشيخ علي النمازي، مستدرك سفينة البحار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1419 هـ ق.
39. الطباطبائي محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1973م، ط2.
40. الطبرسي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1992م، ط1.
41. القرضاوي، يوسف، الأخوان المسلمون، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م، ط1.
42. القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى، دار الأسوة للطباعة والنشر، 1416 هـ ق.
43. الكليني، الكافي، تح علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1362 هـ ش، ط4.
44. لاووست، هنري، نظريات شيخ الإسلام، ابن تيمية في السياسة والاجتماع، دار الأنصار، القاهرة، 1976م.
45. المازندراني، شرح أصول الكافي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م، ط1.
46. المالكي حسن بن فرحان، داعيةً وليس نبياً: قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير، دار الرازي، عمان - الأردن، 2004م، ط1.

47. مجلة الوحدة الإسلامية، تجمّع العلماء المسلمين في لبنان، الأعداد 67-77.
48. المجلسي، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1983م، ط3.
49. مركز دراسات الوحدة الإسلامية، الوحدة الإسلامية في مواجهة فتنة التكفير (الشيخ عمار، علي، المذاهب الإسلامية مدارس فقهية) بيروت، 2005م، ط1.
50. المفيد، الإختصاص، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1993م.
51. مقالات على طريق الوحدة الإسلامية، إعداد جمعية علماء البقاع، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2008م.
52. الوحدة الإسلامية في فكر الإمام الخميني، إعداد مركز الإمام الخميني، نشر جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، 2007م.
53. الوحدة الإسلامية: دور وتحديات، مركز دراسات الوحدة الإسلامية، بيروت، 2009م، ط1.
54. الورداني، صالح، مدافع الفقهاء، دار الرأي، 1998م.
55. وهبي مالك، ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي، بيروت، دار الهادي، 2007م، ط1.
56. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت.

السيرة العلمية

- 1- دكتوراه دولة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية، بيروت - 2004م.
- 2- أستاذ (بروفسور)- الجامعة اللبنانية، 2010م.
- 3- دراسة العلوم الإسلامية والبحث الخارج في معهد الرسول الأكرم(ص) - بيروت، والحوزة العلمية في قم المقدسة، من العام 1987م إلى العام 2003م.
- 4- عضو مجلس كلية الدراسات الإسلامية - الجامعة الإسلامية في لبنان، 2005-2014م.
- 5- ممثل الجامعة الإسلامية في لبنان في لقاء الكليات والمعاهد الجامعية الدينية في لبنان، 2008-2014م.
- 6- أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، من العام 2008م.
- 7- أستاذ الثقافة والدراسات الإسلامية في كليات الجامعة الإسلامية في لبنان: 2005-2014م.
- 8- أستاذ في جامعة آزاد الإسلامية، من العام 2003 إلى العام 2008م.
- 9- أستاذ الدراسات الإسلامية في معاهد جامعة المصطفى العالمية، من العام 1989-2013م.
- 10- عضو مجلس كلية الحقوق 2005-2014م وكلية العلوم السياسية والدبلوماسية - الجامعة الإسلامية في لبنان 2013-2014م.
- 11- منسق قسم الشريعة في كلية الحقوق-الجامعة الإسلامية 2005-2014م.
- 12- رئيس قسم الشريعة في كلية الحقوق في الجامعة الإسلامية في لبنان 2008-2014م.
- 13- ساهم في العديد من المؤتمرات والندوات وألقى العديد من المحاضرات.

14- عميد كلية الدراسات الاسلامية في الجامعة الاسلامية في لبنان 2014م.

المؤلفات:

- 1- دراسات في الفكر الديني، دار التيار الجديد، 1998م.
- 2- نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي (رسالة حائزة على شهادة الماجستير من الجامعة اللبنانية)، دار الهادي، 2001م.
- 3- الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)، دار الهادي، 2001م.
- 4- العيد في التصور الإسلامي، دار الهادي، 2001م.
- 5- مقالات في الفكر السياسي للإسلام، دار الهادي، 2001م.
- 6- الولاية السياسية: (دراسة فقهية استدلالية في التوقيع الشريف الوارد عن الإمام المهدي(عج))، دار الهادي، 2003م.
- 7- فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي (رسالة حائزة على شهادة الدكتوراه من الجامعة اللبنانية) دار الهادي، 2004م.
- 8- مطارحات في الإصلاح والتغيير، دار الهادي، 2004م.
- 9- مقالات في ثقافة الاغتراب والعلاقة مع الغرب، دار الهادي، 2004م.
- 10- فلسفة العرفان، دار الهادي، 2004م.
- 11- الأسس المبنائية للعرفان وعلاقته مع الشريعة، دار الهادي، 2004م.
- 12- المرأة في الفكر الاجتماعي للإسلام، دار الهادي، 2004م.
- 13- السلطة - الاسلام - الغرب، مؤسسة التاريخ العربي، 2010م.
- 14- روافد فكرية: مطارحات في الفلسفة والسياسة والاجتماع الاعلامي، دار الولااء، 2013.
- 15- اضاءات في اخلاقيات الحياة الزوجية في الاسلام، دار الولااء، 2013م.

◀ المترجمات:

- 1- الفلسفة، مطهري، دار التيار الجديد، 1993م.
- 2- علم المنطق، مطهري، دار التيار الجديد، 1993م.
- 3- علم الفقه، مطهري، دار التيار الجديد، 1993م.
- 4- علم أصول الفقه، مطهري، دار التيار الجديد، 1993م.
- 5- المرأة في العرفان، جوادي آملی، دار التيار الجديد، 1994م.
- 6- الإيضاح في شرح بداية الحكمة (3 مجلدات)، علي كلبايكاني، دار الهادي، 1996/7/8م.
- 7- المعرفة الدينية في نقد نظرية القبض والبسط، صادق لاريجاني، دار التيار الجديد، 1999م.
- 8- نسائم العرفان، حسن زاده آملی، دار الهادي، 2000م.
- 9- المبدأ والمعاد، نصير الدين الطوسي، دار الهادي، 2000م.
- 10- الديموقراطية في ظل ولاية الفقيه، علي كلبايكاني، دار الهادي، 2003م.
- 11- نظريات الدولة في الفقه السياسي الشيعي، محسن كديفر، دار الهادي، 2004م.
- 12- الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، مصباح اليزدي، دار الهادي، 2004م.
- 13- تمرينات المنطق المظفر، محسن غرويان، دار الهادي، 2006م.
- 14- شروح في علم الأصول، شرح الآخوند للكفاية بقلم تلميذه الخوئيني، دار المحجة، 2009م.

◀ الأبحاث:

- 1- أدوات المعرفة وقيمتها عند صدر المتألهين الشيرازي، مجلة الحياة الطبية - بيروت، شتاء 2000م.
- 2- الولي الفقيه ومرجعية الاختيار، مجلة الحياة الطبية - بيروت، شتاء 2001م.

- 3- الأخلاق والوظيفة المعاصرة، مجلة المحجة - بيروت، صيف 2003م.
- 4- ولاية الفقيه: دراسة في التوقيع الشريف، مجلة فقه أهل البيت(ع) - بيروت، 2005م.
- 5- ظاهرة التكفير: عوامل النشأة وطرق العلاج، مجلة المنهاج - بيروت، شتاء 2010م.
- 6- النبوة وفلسفة الوحي، مجلة صوت الجامعة - بيروت، شتاء - ربيع 2010م.
- 7- عاشوراء فلسفة حياة، مجلة نجاة - بيروت، خريف - شتاء 2010م.
- 8- ظاهرة التكفير المذهبي بين الديني والفقه والسياسي، مجلة صوت الجامعة - بيروت، صيف - خريف 2010م.
- 9- Le religieux, le juridique et le politique dans le phénomène confessionnel d'excommunication. Le debat. Beyrouth. Hiver 2010.
- 10- التعددية الدينية: دراسة في الأسس الفكرية والمعرفية، مجلة الغدير - بيروت، شتاء 2011م.
- 11- إيران بين المرجعية وولاية الفقيه: جدلية الوصل والفصل (التيارات السياسية والدينية في ايران، مجموعة من الباحثين)، مركز المسبار للأبحاث والدراسات، دبي، 2011م.
- 12- في فلسفة الإمامة والاختيار الديني، مجلة صوت الجامعة - بيروت، شتاء - ربيع 2011م.
- 13- الفكر الديني مبنى التغيير عند الإمام الصدر - بحث مقدم لمؤتمر كلمة سواء الثاني عشر بعنوان: التغيير الاجتماعي والسياسي عند الإمام الصدر - بيروت 2011م.

- 14- فعل الثورة في مواجهة ثقافة الركون، مجلة الحياة الطيبة - بيروت، خريف 2011م.
- 15- الدولة الدينية والدولة المدنية: إشكالية العلاقة، مجلة الغدير-بيروت، شتاء 2012م.
- 16- صلاحيات الولي الفقيه واشكالية الاستبداد-بحث مقدم لمؤتمر: الدستور الإيراني بين العصرية والتأصيل الديني- بيروت، 2012م.
- 17- في فلسفة الإمامة ومنطق الإجتماع المعرفي، مجلة صوت الجامعة-بيروت، 2012م.
- 18- الإسلام والدولة المدنية، مجلة الحياة الطيبة-بيروت، ربيع 2012م.
- 19- دولة الخلافة أم الدولة المدنية، مجلة حمورابي للدراسات، أيلول 2012م.
- 20- الأقلية والأكثرية: مباني العيش المشترك في النص القرآني-بحث مقدم لندوة (لقاء الكليات والمعاهد الجامعية الدينية في لبنان)-بعنوان: (أقلية وأكثرية: العيش المشترك واشكالياته من منظور ديني)-بيروت، جامعة القديس يوسف، 2012م.
- إلى عشرات المقالات في العديد من الصحف والمجلات اللبنانية.

لبنان - 2015م

السيرة العلمية

♦ أولاً: البطاقة الشخصية:

1. الاسم: محمد علي شقير.
2. مواليد: ديركيفا - لبنان - 1970م.
3. رقم السجل: 100.

♦ ثانياً: المؤهلات العلمية:

1. إجازة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية، بيروت 1992م.
2. دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من الجامعة اللبنانية، بيروت 1996م.
3. دكتوراه دولة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية، بيروت 2004م.
4. أستاذ مساعد - الجامعة اللبنانية، 2007م.
5. أستاذ (بروفسور) - الجامعة اللبنانية، 2010م.
6. عضو مجلس كلية الدراسات الإسلامية - الجامعة الإسلامية في لبنان 2005-2014م.
7. ممثل الجامعة الإسلامية في لبنان في لقاء الكليات والمعاهد الجامعية الدينية في لبنان 2008-2014م.

8. دراسة العلوم الاسلامية في مرحلتي المقدمات والسطوح في معهد الرسول الأكرم(ص)- بيروت، والحوزة العلمية في قم المقدسة (1987م-1995م).
9. الدراسة في مرحلة البحث الخارج في الفقه والأصول في الحوزة العلمية في قم المقدسة (1995م-2003م).
10. رئيس قسم الشريعة في كلية الحقوق- الجامعة الإسلامية في لبنان 2013-2014م.
11. عضو مجلس كلية الحقوق 2005-2014م وكلية العلوم السياسية والدبلوماسية - الجامعة الإسلامية في لبنان 2013-2014م.
12. ساهم في العديد من المؤتمرات والندوات وألقى العديد من المحاضرات.
13. منسق قسم الشريعة في كلية الحقوق- الجامعة الإسلامية 2005-2014م.
14. عميد كلية الدراسات الاسلامية في الجامعة الاسلامية في لبنان- 2014م.

♦ ثالثاً: الخبرات التعليمية:

1. الجامعة اللبنانية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية من العام 2008م:

- الفرع الأول: المقررات التدريسية:

1- فلسفات شرقية.

2- اللغة الفارسية.

3- فلسفة الكائن والخبر.

- الفرع الخامس: المقررات التعليمية:

1- مناهج التفكير العلمي.

2- انثروبولوجيا فلسفية.

3- العولمة وحوار الحضارات.

4- فلسفة التاريخ.

5- مناهج التفكير العلمي والابستمولوجيا.

6- فلسفة الحضارات.

7- الفنون الجميلة.

8- مدخل إلى الفنون الجميلة.

9- قضايا ومشكلات فلسفية.

10- الفلسفة السياسية.

2. الجامعة الإسلامية: من العام 2005م:

أ. الكليات: الدراسات الإسلامية، الحقوق، الهندسة، الإدارة،

الآداب والعلوم الإنسانية.

ب. المقررات التعليمية:

1- الثقافة الإسلامية.

2- أصول الفقه.

3- تاريخ وعلوم القرآن.

4- مدخل الى دراسة علوم الشريعة.

5- قضايا اقتصادية إسلامية.

6- القرآن والاستشراق.

7- اللغة الفارسية.

3. معهد الرسول الأكرم(ص): من العام 1990م الى العام 2011م¹⁴⁴:

○ المقررات التعليمية:

1- أصول الفقه.

2- الفقه المقارن.

3- القواعد الفقهية.

4- فلسفة الفقه.

5- فلسفة الأخلاق.

6- الفلسفة الإسلامية.

7- مبادئ علم الكلام.

8- المنطق الصوري.

9- نظريات الحكم والإدارة في الإسلام.

10- التفسير التجزيئي للقرآن الكريم.

11- الفقه السياسي.

12- الفكر السياسي والإجتماعي.

¹⁴⁴ الأعوام التالية: 1990-1991؛ 2000-2001؛ 2003-2013.

4. معهد السيدة الزهراء (ع) من العام 1999م الى العام 2009م¹⁴⁵:

○ المقررات التعليمية:

- 1- فقه الدولة.
- 2- نظريات الحكم والإدارة في الإسلام.
- 3- فلسفة الأخلاق.
- 4- القواعد الفقهية.
- 5- علم الكلام الجديد.
- 6- العقيدة الإسلامية.
- 7- الفكر السياسي والاجتماعي.

◆ رابعاً: الكتب:

1. في التأليف:

- 1- دراسات في الفكر الديني، دار التيار الجديد، 1998م.
- 2- نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي (رسالة حائزة على شهادة الماجستير من الجامعة اللبنانية)، دار الهادي، 2001م.
- 3- الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)، دار الهادي، 2001م.
- 4- العيد في التصور الإسلامي، دار الهادي، 2001م.

¹⁴⁵ الأعوام التالية: 1999-2001؛ 2005-2007؛ 2008-2009؛ 2011-2012.

- 5- مقالات في الفكر السياسي للإسلام، دار الهادي، 2001م.
- 6- الولاية السياسية: (دراسة فقهية استدلالية في التوقيع الشريف الوارد عن الإمام المهدي(عج)) دار الهادي، 2003م.
- 7- فلسفة الدولة في الفكر السياسي الشيعي (رسالة حائزة على شهادة الدكتوراه من الجامعة اللبنانية) دار الهادي، 2004م.
- 8- مطارحات في الإصلاح والتغيير، دار الهادي، 2004م.
- 9- مقالات في ثقافة الاغتراب والعلاقة مع الغرب، دار الهادي، 2004م.
- 10- فلسفة العرفان، دار الهادي، 2004م.
- 11- الأسس المبنائية للعرفان وعلاقته مع الشريعة، دار الهادي، 2004م.
- 12- المرأة في الفكر الاجتماعي للإسلام، دار الهادي، 2004م.
- 13- السلطة - الإسلام - الغرب، مؤسسة التاريخ العربي، 2010م.
- 14- روافد فكرية: مطارحات في الفلسفة والسياسة والاجتماع الإسلامي، دار الولاء، 2013م.
- 15- إضاءات في أخلاقيات الحياة الزوجية في الإسلام، دار الولاء، 2013م.

2. المترجمات:

- 1- الفلسفة، مطهري، دار التيار الجديد، 1993م.
- 2- علم المنطق، مطهري، دار التيار الجديد، 1993م.
- 3- علم الفقه، مطهري، دار التيار الجديد، 1993م.
- 4- علم أصول الفقه، مطهري، دار التيار الجديد، 1993م.
- 5- المرأة في العرفان، جوادي آملي، دار التيار الجديد، 1994م.
- 6- الإيضاح في شرح بداية الحكمة (3 مجلدات)، علي كلبايكاني، دار الهادي، 1996/7/8م.
- 7- المعرفة الدينية في نقد نظرية القبض والبسط، صادق لاريجاني، دار التيار الجديد، 1999م.
- 8- نسائم العرفان، حسن زاده آملي، دار الهادي، 2000م.
- 9- المبدأ والمعاد، نصير الدين الطوسي، دار الهادي، 2000م.
- 10- الديمقراطية في ظل ولاية الفقيه، علي كلبايكاني، دار الهادي، 2003م.
- 11- نظريات الدولة في الفقه السياسي الشيعي، كديفر، دار الهادي، 2004م.
- 12- الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، مصباح اليزدي، دار الهادي، 2004م.
- 13- تمرينات المنطق المظفر، محسن غرويان، دار الهادي، 2006م.

14- شروح في علم الأصول، شرح الآخوند للكفاية بقلم تلميذه
الخوئيني، دار المحجة، 2009م.

♦ الأبحاث:

1- أدوات المعرفة وقيمتها عند صدر المتألهين الشيرازي، مجلة الحياة
الطبية - بيروت، شتاء 2000م.

2- الولي الفقيه ومرجعية الاختيار، مجلة الحياة الطبية - بيروت، شتاء
2001م.

3- الأخلاق والوظيفة المعاصرة، مجلة المحجة - بيروت، صيف
2003م.

4- ولاية الفقيه: دراسة في التوقيع الشريف، مجلة فقه أهل البيت (ع) -
بيروت، 2005م.

5- ظاهرة التكفير: عوامل النشأة وطرق العلاج، مجلة المنهاج -
بيروت، شتاء 2010م.

6- النبوة وفلسفة الوحي، مجلة صوت الجامعة - بيروت، شتاء - ربيع
2010م.

7- عاشوراء فلسفة حياة، مجلة نجاة - بيروت، خريف - شتاء 2010م.

8- ظاهرة التكفير المذهبي بين الديني والفقهي والسياسي، مجلة صوت
الجامعة-بيروت، صيف - خريف 2010م.

9- Le religieux, le juridique et le politique dans le phénomène confessionnel d'excommunication. Le debat. Beyrouth. Hiver 2010.

10- التعددية الدينية: دراسة في الأسس الفكرية والمعرفية، مجلة الغدير - بيروت، شتاء 2011م.

11- إيران بين المرجعية وولاية الفقيه: جدلية الوصل والفصل (التيارات السياسية والدينية في إيران، مجموعة من الباحثين)، مركز المسبار للأبحاث والدراسات، دبي، 2011م.

12- في فلسفة الإمامة والاختيار الديني، مجلة صوت الجامعة - بيروت، شتاء - ربيع 2011م.

13- الفكر الديني مبنى التغيير عند الإمام الصدر - بحث مقدم لمؤتمر كلمة سواء الثاني عشر بعنوان: التغيير الاجتماعي والسياسي عند الإمام الصدر - بيروت 2011م.

14- فعل الثورة في مواجهة ثقافة الركون، مجلة الحياة الطيبة - بيروت، خريف 2011م.

15- الدولة الدينية والدولة المدنية: إشكالية العلاقة، مجلة الغدير - بيروت، شتاء 2012م.

16- صلاحيات الولي الفقيه وإشكالية الاستبداد - بحث مقدم لمؤتمر: الدستور الإيراني بين العصرية والتأصيل الديني - بيروت 2012م.

17- في فلسفة الإمامة ومنطق الإجتماع المعرفي، مجلة صوت الجامعة - بيروت 2012م.

18- الإسلام والدولة المدنية، مجلة الحياة الطبية - بيروت، ربيع 2012م.

19- دولة الخلافة أم الدولة المدنية، مجلة حمورابي للدراسات، أيلول 2012م.

20- الأقلية والأكثرية: مباني العيش المشترك في النص القرآني-بحث مقدم لندوة(لقاء الكليات والمعاهد الجامعية الدينية في لبنان)- بعنوان: (أقلية وأكثرية: العيش المشترك واشكالياته من منظور ديني)-بيروت،جامعة القديس يوسف،2012م.

21- نص الغدير: بحث في دلالاته على ضوء منطق الاجتماع الديني والسياسي- بحث مقدم لمؤتمر الغدير العالمي السنوي الثالث - العراق،النجف الاشرف،العتبة العلوية المقدسة-(19/21-10-2014م).

إلى عشرات المقالات في العديد من الصحف والمجلات اللبنانية.
لبنان-2015م