مطارحات
في الاصلاح والتغيير

مطارحات
في الاصلاح والتغيير

تأليف

الدكتور الشيخ محمد شقير العاملي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لقد كان هذا الكتاب ثمرة جهود متواصلة هدفت الى مخاطبة الساحة الثقافية بغية معالجة بعض القضايا التي ترتبط بالاسلام وقضية الإصلاح والتغيير، وبيان بعض المواضيع الفكرية التي نرى أهمية لطرحها في ظل التحديات والصعوبات التي تعيشها الأمة الاسلامية والحركات المعبرة عنها.

ولذلك كان من المناسب أن نستفيد من حيوية الإعلام المقروء في لبنان لما يوفره من فرص جيدة لعرض الأفكار بحرية وشفافية، حيث وجدت معظم هذه المقالات والأبحاث طريقها إلى النشر في العديد من الصحف والمجلات اللبنانية وكانت محلاً للاستفادة.

ومع أن معظمها كان استجابة لإشكاليات وقضايا فكرية وثقافية راهنة، لكنها عنيت ببيان جملة من الرؤى التي ترتبط بشكل أو آخر بعملية الإصلاح والتغيير نحو الأفضل والأحسن، ولذا نجد فيها طرحاً لجملة من المواضيع التي

ترتبط بالفكر السياسي للإسلام ومعالجة بعض الإشكاليات التي يتضمنها، وكذلك نجد عناية بموضوعات أخرى ترتبط بفلسفة السعادة والأخلاق وقضية الغزو الثقافي وحوار الحضارات وفلسفة غيبة الإمام المهدي(عج) والاصلاح الديني عند الإمام الحسين عليه السلام فضلاً عن موضوعات أخرى.

وإذا كنا قد لمسنا فائدة ما من خلال نشرها السابق، فنسأل الله تعالى أن تعطي الفائدة نفسها وزيادة وعياً وفهماً وإدراكاً للإسلام ورؤاه في الاصلاح والتغيير بما يخدم مستقبل المجتمع الاسلامي وحاضره.

محمد شقير

١٨ ذي الحجة ١٤٢٤هـ

فلسفة السعادة

إن السعادة ضالة الإنسان يطلبها بجهده ويسعى من أجلها بعمله ويتعقبها بكدّه، وإن حصل عليها يدركها ويأنس بها وإن فقدها يتألم لفقدها ويسعى ليجدها، ولذا كان من الضروري الوقوف عند فلسفة السعادة وحقيقتها.

موطن السعادة

السؤال الأساسي الذي يجب طرحه هنا هو: من أين تأتي السعادة؟ فهل تأتي من خارج النفس الإنسانية من المال والجاه واقتناء الدار والعقار وامتلاك الدرهم والدينار أم أنها تنبع من داخل النفس ومن أعماقها؟ قد يتوهم البعض أنه يصل إلى السعادة إذا ما وصل إلى المال فتراه يكدّ ويجدّ ليصل إلى المال بعد المال ولينعم برفاهية في الحال، لكن تراه إذا وصل إليه وحصل عليه، يسعى إلى غيره، باحثاً عن ضالته، لعله يجده في جاهه أو في شهواته لكنه لن يجد إلا سراباً يتلوه سراب.

إنَّ السعادة ملازمة لكمال الإنسان وليست شيئاً خارجاً عن

كمالات النفس الإنسانية، إن السعادة موطنها نفس الإنسان، وهي لا تأتي إليه من خارج تلك النفس. فمن أراد السعادة عليه أن يطلبها من مظانها، ومن أراد الاقتران بها عليه أن يخطبها من أهلها.

إذا قلنا إن الذي يتذوق السعادة هو النفس فمن أي البساتين تُقطف هذه السعادة، هل تقطف من بساتين الدنيا ومقتنياتها؟ وإن الذي يحصل على ثمرة من ثمار الدنيا تراه يتركها إلى غيرها، فلو وجد فيها سعادته لما تركها ولو عثر عندها على أمنيته لما هجرها لأن الإنسان لا يمل من السعادة، كيف وهي أمنية شائق يتمنى.

طريق السعادة

إنَّ كمال الإنسان هو الطريق إلى السعادة، لأن الإنسان بكماله يقترب من بارئه، وإذا اقترب من بارئه يزداد قرباً إلى صفاته تعالى، وإذا اقترب من صفاته فإنه يأخذ قبساً من نورها ليزرعه على مشعل من المشاعل المنطفئة للنفس السابحة في ظلمات بعضها فوق بعض، فتضيء له المشكاة، وينبعث النور من المصباح، فتنكشف دياجير العتمة ليفصح الإشراق عن نفسه متحدثاً بلغة النور.

إنَّ السعادة الحقيقية هي من الله تعالى، وقد أسكنها في

تربة النفس، وهي تنبت بماء العبادة، وتنمو بضياء اليقين، وتورق بالتخلق بأخلاق الله تعالى، وتثمر بالاستهداء بهدي المعصومين محمد وآله الطاهرين عليهم السلام، ومن هنا يمكن لنا أن نقول إن السعادة كامنة في أعماق النفس وهي تحتاج إلى تلك العوامل التي تنبهها وتنميها، إذ إن وجودها على نحو القوة في باطن النفس يتطلب تلك الأسباب التي تخرجها إلى حيّز الفعلية، وهذه العوامل والأسباب يجب أن نقتبسها من أهل الله تعالى الأدلاء على هديه وسعادته.

وبالتالي فإن هذه السعادة تحتاج إلى سعي وكدح من الإنسان، لأنه إن اقترنت السعادة بالكمال، فإن هذا الكمال لن يتأتى إلا بجهادٍ للنفس الأمارة وبرياضة لها، تحن معها إلى القرص مطعوماً وتقنع بالملح مأدوماً.

حول السعادة

وعليه لا بد من إجمال هذه النقاط حول السعادة الحقيقية لبني الإنسان:

١ ـ إنَّ السعادة الحقيقية هي السعادة التي يستخرجها الإنسان من داخل نفسه، ولا يستقدمها من خارج تلك النفس وإلا سوف يضلّ السبيل إليها.

٢ ـ إنَّ الله تعالى كما أودع النفس كوامن تلك السعادة،

فقد أرشدنا إلى الطريق الذي يمكننا من تفتّح براعمها في حنايا تلك النفس ومشاعرها ووجدانها.

٣ ـ إنَّ الوصول إلى ثمار السعادة منوط باسترشاد من جعلهم الله تعالى الهداة إليه والأدلاّء على سبيله، وهم أنبياء الله تعالى وأوصياؤهم الطاهرين.

٤ ـ إن مهر السعادة جهادٌ للنفس أكبر، وتزكية لها وترويض لميولها وتأديب لها بآداب الله تعالى، وهو ما يحصل بمصباح العبادة.

٥ ـ إنَّ السعادة أمر كسبي، لأن الكمال المؤدي إليها هو أيضاً أمر كسبي، وهو لا يُنال إلا بالعناء والناس في ذلك سواء، إلا من اختصهم الله تعالى بفضله.

إن من يسعى للوصول إلى صفات الكمال، يدرك أن ما يسعى إليه لا بد أن يحصل عليه، وأن ما ربحه فإنه لن يخسره، وأن ما وجده لن يفقده، وأن ما ملكه لن يفارقه، وأن نفعه مأمول وشره مأمون، وأن خيره للدنيا والآخرة، وأن برّه للعاجل والآجل، فكيف لا يسعد من حظي برضوان الله تعالى، وفاز برضاه، وعاين الفوز بروح اليقين، واستشرف الكرامة بعين الطاعة، فكان والجنة كمن قد رآها فهو بها من المنعَّمين، وبنعمائها من الفائزين.

الأخلاق والوظيفة المعاصرة

إن من الأهمية بمكان أن ندرك بداية عن أية أخلاق نتحدث، فهل يدور الحديث عن أخلاق المنفعة المادية، أم أنه يرتبط بتلك المنظومة الأخلاقية التي ترتكز على الدين والغيب والروح؟ إذ إن استخدام مفهوم الأخلاق في أكثر من مجال يفرض علينا أن نبادر أولاً إلى هذا التمييز حرصاً منا على تقديم الفكرة بشكل واضح وبعيد عن الالتباس.

إننا نتحدث عن تلك الأخلاق التي تستمد جذورها من الفطرة والدين وترتكز على الغيب والروح ومحورية النفس، أي تلك الأخلاق التي تعطي الأهمية للجانب الروحي ولتهذيب النفس وترويضها وفك أسرها من قيود المادة والدنيا.

إن أخلاق الرحمة والمحبة وإرادة الخير والسعادة للإنسان والوجود، هي الكفيلة بالعناية وبالإسهام في الوظيفة مورد البحث.

إن ميزة الأخلاق الدينية التي ترتكز على الغيب أنها

استطاعت أن تقوم بعملية توحيد بين منفعة النفس ومنفعة الغير، حيث لا يغدو نفع الغير إلا نفعاً للنفس، وحيث لا يمكن الحصول على نفع أكمل للنفس إلا من خلال نفع الغير، وإن هذه المزاوجة بين نفع الأنا ونفع الغير لا نجدها في غير المنظومة الأخلاقية الدينية، إلا بمعنى من المعاني لا يشفي الغليل ولا يقنع السائل.

ولذلك يمكن القول إن الأخلاق الدينية لا تنبذ المنفعة ولكنها توسع مجالها إلى مستوى يشمل النفس ويتضمن الروح ويستوعب الآخرة ولا يبقى محصوراً في حدود البدن والمادة والدنيا، وبالتالي فإن تلك الأخلاق تهذّب علاقة الإنسان بالمادة وتجعلها قائمة على أساس من تلك المزاوجة وذلك التوحيد، وهو ما يسمح بتأسيس مختلف لأخلاق المنفعة يخدم العلاقات الإنسانية وسلامتها في مختلف المجالات.

وينبغي الإشارة إلى أن الأرضية التي تقوم عليها تلك المزاوجة هي الغيب الذي يعطي مضموناً مختلفاً لجملة من المفاهيم الأخلاقية، ويفتح لتلك المفاهيم باباً يطل بها على عالم أرحب رحب الروح وفضاء أوسع سعة الغيب؛ ومن هنا فإن أساسية الغيب للمنظومة الأخلاقية هي أساسية تسري بتأثيراتها إلى المفاهيم والمفردات الأخلاقية.

إن الأخلاق القادرة على القيام بتلك المهمة في إعادة

التوازن على مستوى علاقة الإنسان بالمادة والروح هي تلك الأخلاق التي ترى الإنسان موضوعاً والله تعالى هدفاً، وموضوعية الإنسان هي أيضاً في جانبه الروحي ـ وليس فقط المادي ـ وفي نفسه حيث تعمل تلك الأخلاق تهذيباً وترويضاً وتزكية، وهدف العملية الأخلاقية هو الله تعالى وفوزاً برضاه وطيّاً للفيافي في سبيل السير والسلوك إليه تعالى.

وبناءً على ما تقدم نجد من الضروري الدعوة إلى عولمة أخلاقية تعيد الاعتبار لمفاهيم الضمير والخير والرحمة، وتعيد الاعتبار للإنسان كقيمة بحد ذاته لا باعتباره مصدراً للنفع وموضوعاً للربح والمصلحة المادية.

إن أخلاقية السوق تسعى إلى بسط سلطتها في أرجاء المعمورة، وهي تعمل بقوة على ضخ مفاهيمها في الذهنية الجمعية لشعوب الأرض وهي تتوسع على حساب أخلاقية الإنسان، إنها تسعى إلى السيطرة الثقافية على أنماط التعامل الإنساني، مع ما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من سيادة معايير في التعامل ترتكز على النفع المادي دون أخذ بعين الاعتبار للقيم الانسانية وقيمة الإنسان.

إن تلك العولمة الأخلاقية ـ التي ندعو إليها ـ يجب أن ترتكز على عنصرين: الأول وهو البعد الغيبي وما يؤثره من رسم فضاء أوسع للقيم والمعايير الأخلاقية، وما يؤدي إليه من

توحيد بين مصلحة الأنا ومصلحة الغير ولو في تلك المساحة التي يسهم كل من العقل والنقل في إثباتها وإثبات جميع مفرداتها؛ والثاني هو محورية النفس الإنسانية وما تختزنه من فطرة نقية وضمير حي بما يؤسس لانطلاقة واعية ومدركة من تلك النفس لتجعل بالتالي من ذاتها محلاً لعملها وجهدها، بمعنى أن تكون الهدف والموضوع والمحور الذي تدور حوله القضايا الأخلاقية التي تستشرف الغيب والدين والله تعالى.

إن من الأهمية بمكان أن ندرك أن هذه المنظومة الأخلاقية التي نحن بصدد الحديث عنها، هي منظومة أخلاقية ترتكز على المبادئ الدينية والروح الدينية التي تنسجم والأسس التي أشرنا إليها، وهي تستمد مضامينها من الدين، وبالتالي فإن تلك المنظومة الأخلاقية هي منظومة أخلاقية إلهية ودينية.

وأمام هذا المشهد المتردي على المستوى الأخلاقي والقيمي، والذي ينذر بعواقب خطيرة تمس المجتمع البشري عامة، لا بد للمنظومة الأخلاقية أن تبادر للقيام بوظيفتها على أتم وجه في إحياء النزعة الأخلاقية في الوعي العالمي، وفي إعادة الاعتبار للمعايير الأخلاقية في مختلف المجالات؛ ومن أجل القيام بتلك الوظيفة ينبغي مراعاة هذه الأمور:

١ ـ تقديم خطاب أخلاقي قادر على النفوذ إلى الوعي الشعبي والعقل الجمعي، فالخطاب الأخلاقي يجب ألا يكون

خطاباً نخبوياً وهو ليس لفئة دون أخرى، انه لعموم الناس، ويجب أن يستخدم في آلياته البيانية تلك الآليات التي يمكن لعموم الناس أن يفهموا دلالاتها ومعانيها، وينبغي ألا تتحول اللغة والأخلاقية على وجه الخصوص من كونها وسيلة للتفهم والتفهيم إلى حجاب يحول دون الفهم، فهنا تؤدي إلى خلاف الهدف المنشود عنها؛ نعم ينبغي لذلك الخطاب الأخلاقي أن يستخدم جميع الإمكانيات البيانية والبلاغية التي تساعده على القيام بدوره في النفوذ إلى قلوب الناس ونفوسهم، فسحر اللغة وسلامة البيان ولطافة البلاغة يجب أن تكون حاضرة في ذلك الخطاب وبيانه، مع المحافظة على عدم تحوّل اللغة إلى حاجز يمنع عموم الناس من الوصول إلى المفاهيم الأخلاقية، إلا إذا كان لا بد من كتابات أخلاقية تقتضي قوة مضمونها المعرفي وعمق مفاهيمها العلمية لغة خاصة، فهنا تتطلب المصلحة المعرفية هكذا بيان، وإن كان لا بد بالتالي من تسييل تلك المعارف الأخلاقية حتى تصل من خلال فعل التفكيك والتبسيط إلى بيان قوي في عمقه واضح في دلالته، بما يمكّن من فهمه وإدراك معارفه؛ أي إن دور تلك المادة الأخلاقية لا بد أن يقود إلى رفد ذلك الخطاب الأخلاقي ومساعدته في أداء وظيفته.

٢ ـ إن من الأهمية بمكان تقديم الأخلاق كمادة معرفية

جديرة بالبحث والتنقيب، ويجب أن تدرج على قائمة المواد المعرفية التي تهتم بها جملة من المعاهد والمراكز والمؤسسات ذات العلاقة بفروع العلوم الإنسانية والفلسفية.

إنه لم يعد مقبولاً التعامل مع الأخلاق كمادة معرفية تقع في هامش المواد المعرفية الأساسية كالفلسفة وعلم الاجتماع، إذ إنه من المطلوب أن نحدد المعايير التي يمكن على أساسها أن نختار جملة من المواد المعرفية فيما نعرض عن مواد أخرى، والموازين التي نحكم من خلالها بأولوية بعض المواد فيما ننظر إلى مواد أخرى بأهمية أقل؛ وإذا كانت النفعية ـ بمفهومها الإيجابي الذي يشمل المادة والروح ـ معياراً أساسياً في هذا المجال، فهنا من الصعب أن نجد مادة معرفية يمكن لها أن تتقدم على الأخلاق بمفهومها الواسع والشامل وبوظيفتها المرتجاة منها، لأن شعاع الأخلاق لن يدع زاوية في زوايا الإجتماع البشري إلا وسوف يدخل إليها، مسهماً في إصلاح العلاقات الإنسانية وفي سيادة القيم المعنوية والخلقية وفي إعادة التوازن في علاقة الانسان بالمادة والروح.

إن الأخلاق بذاك المعنى لا بد أن تدخل إلى المصنع والمتجر والمدرسة والجامعة، ولا بد أن تعنى بالبيت والأسرة، وينبغي أن تكون السائدة في المؤسسات وفي الأطر السياسية والاجتماعية وفي العلاقات الدولية، إن الأخلاق

عندها لا بد أن تكون قادرة على عبور الحواجز والحدود والقارات وأن تتجاوز جميع الفروقات المصطنعة أو الواقعية بين بني الإنسان لأنها سوف تخاطب ذلك القاسم المشترك بينهم، أي أنها سوف تخاطب العقل وتراود الضمير وتناجي الفطرة وتحاكي القلب.

إن العلاج الأخلاقي بذاك المفهوم لن يقتصر على الإطار الشكلي للعلاقات الإنسانية، بل لا بد أن يدخل إلى المنبع الداخلي (النفس) لتلك العلاقات مهذباً ومربياً ومؤدباً وعاملاً على تزكية تلك النفس، لتكون الرصيد الأكبر والكنز الأعظم في تلك العلاقات.

٣ ـ إن من المطلوب تشكيل نظام للبحث الأخلاقي تتوفر فيه جملة من المميزات، التي تعطي القدرة للفعل المعرفي الأخلاقي على إنماء المعرفة الأخلاقية وتطويرها، بما يجعلها قادرة على القيام بوظائفها ومهامها، على أن يلحظ بشكل أساس التقسيم الموضوعي في البحث الأخلاقي، ليجعل البحث متمحوراً حول موضوعات حيوية وقضايا عملية تمس صميم الواقع الحياتي للمجتمع البشري، وهو ما سوف يوفر لدينا أكثر من نتاج يدور حول عناوين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق السياسية والأخلاق الأسرية وأخلاق العامل وأخلاق التاجر وأخلاق الزوج وأخلاق الزوجة . . . وبالتالي لا بد أن تتوفر في ذلك النظام هذه المميزات الأساسية:

أولاً: يجب أن يكون متلائماً ومنسجماً مع متطلبات العصر وحاجاته، بما يعني أن النتاج الذي سوف يسهم ذاك النظام في الوصول إليه يجب أن يكون قادراً بشكل فعّال على الولوج إلى جميع مفاصل المجتمع وميادينه.

ثانياً: يجب أن يوفر مستوى أكبر من الفرصة للإنتاج في المادة مورد البحث، إذ إن بعض مناهج البحث وأنظمته تجعل الإنتاج عقيماً إلى حدٍّ كبير، بينما نجد أنظمة ومناهج أخرى تسهم بشكل قوي في زيادة الإنتاج المعرفي ونوعيته.

ثالثاً: من المهم أن يسمح ذاك النظام بالاستفادة من جملة من مناهج العلوم الانسانية التي تتلاءم مع تلك المادة الأخلاقية من أجل أن تسهم في تفعيل البحث الأخلاقي، ولا ضير في ذلك طالما أن المنهج الأخلاقي قد رأى إمكانية الاستفادة من هذه الأدوات المنهجية أو تلك.

٤ ـ وبالتالي نجد من الأهمية بمكان العمل على تخصيب المادة الأخلاقية بمختلف مجالاتها، والمراد بذلك الاستفادة من جميع الامكانيات المعرفية في سبيل تفعيل البحث وتطويره في هذا الحقل المعرفي، ولا شك أن ما ذكرناه من نقاط سابقة يسهم في هذه النتيجة، ألا وهي إنماء المعرفة الأخلاقية وتطويرها وجعلها قادرة على مواكبة الفضاء المعرفي الذي تسبح فيه.

أي إن المطلوب إيجاد بيئة علمية تحفّز للبحث في هذا الحقل العلمي وتدفع إليه وتشجع للإنتاج فيه، سواءً في جانبه العامودي، أي على مستوى تعميق المفاهيم والبحث في جذورها المعرفية والفلسفية وإرجاعها إلى أسسها الكلامية والعلمية؛ أو في جانبه الأفقي على مستوى شرح تلك المفاهيم وتطويرها والعمل على تسييلها، بما يسهم في إغناء تلك المباحث الأخلاقية وجعلها من أولويات المواد المعرفية، التي تدفع الباحثين إلى التنقيب والتحقيق فيها وإلى استخدام جميع أدوات البحث ووسائله وأساليبه.

إن ما يمكن أن نصل إليه من خلال ما تقدم هو أن الوظيفة الإنقاذية للأخلاق ما زالت قائمة، بل كلما تقدم بنا الزمن كلما كانت الحاجة إلى تلك الوظيفة أكثر، لكن الأخلاق ـ كمادة معرفية ـ في وضعها الحالي تحتاج إلى الكثير من الجهد المنهجي حتى يمكن لها القيام بوظيفتها خير قيام، فيما يرتبط بالتزكية والتهذيب وتكريس العلاقات القائمة على أساس القيم والمبادئ الانسانية، وبشكل عام حتى تتجه إلى صناعة الإنسان من خلال بناء نفسه وتغذيتها بالقيم.

إن تلك الأمور التي ذكرناها فيما يرتبط بتخصيب المادة الأخلاقية، وتشكيل نظام للبحث الأخلاقي قادر على أن يفي بهذه المهمة، وتقديم الأخلاق كمادة معرفية تمتلك أولويتها

الدراسية في المؤسسات الأكاديمية والمعاهد الدراسية والعلمية، فضلاً عن تقديم خطاب أخلاقي يملك إمكانية النفوذ إلى جميع مفاصل الحياة الاجتماعية وزواياها؛ إن جميع هذه الأمور تسهم بشكل قوي وفاعل في مساعدة الأخلاق على القيام بوظيفتها في الظروف الحالية لمجتمعنا المعاصر.

الغزو الثقافي

- الغزو الثقافي: من الحقيقة إلى الواقع ونحو المواجهة
- دور الإعلام في الغزو الثقافي
- المفردات الثقافية للمواجهة

المقدمة

الغزو الثقافي: هل هو جبهة لها واقعها وأطرافها، تضع العالم في معرض مخططات العدو وأهدافه، للنيل من ثقافته وسلوكه وهويته، وإبقاء سمة التخلف مستمرة في مجتمعاته أم أنها قضية مصطنعة، يطرحها من يبتغي تحقيق غايات سياسية واجتماعية، إذ لا مجال اليوم للإلتزام بمنظومة ثقافية وقيم خاصة بعد تواصل الثقافات وتفاعل أنماط السلوك والانفتاح الفكري؟

ما مدى حضور هذه الحقيقة ـ بعد إثبات واقعيتها وعالميتها ـ في وعينا؟

هذا، إذا افترضنا أننا لم نقع في شراك ثقافة التغريب الخفيّة ـ وهنا تكمن الخطورة في سلوكنا وتصرفاتنا كما في فكرنا وعقائدنا ـ حتى باتت بعض المظاهر صوراً مألوفة للحياة في المجتمعات الإسلامية في جميع بلاد المسلمين؟

ثقافة الآخر: كيف نتعاطى مع ثقافة الآخر؟

هل يصح أن نستهلك كل ضار ونافع، ونأخذ كل ما يُلقيه لنا

هذا الغزو من تحديث وتجديد كالإنسان الفارغ، الخالي من أي ثوابت، الفاقد لكل خلفية؟ أم نتعلم من الآخرين محاسنهم، ونتلقى ثقافتهم تلفي الجسم السليم للعناصر الغريبة، فيمتص ما يستفيد منه ويذوِّب ما يكتسبه داخل إطاره ويدفع ما لا يراه مناسباً؟ أم نكتفي بما هو موجود لدينا من ثقافة؛ لتبرير الكسل عن الإنتاج الثقافي والتقوقع في دائرة العزلة؟

الأداة والمواجهة: هل استخدمت طلقة رصاص واحدة فيما آلت إليه البلاد الإسلامية من ضعف ثقافي وروحي، حتى غدت هذه الشعوب غريبة عن ذاتها منقطعة عن ماضيها التاريخي وعن مجدها العظيم؟

ما هي الوسائل والأدوات المستخدمة في هذه الحرب؟ كيف يمنكن لنا تحدي كل هذه التقنيات ووسائل العرض المغرية بحيث نوجد بديلاً سليماً ويكون بمستوى العرض الهادف والمؤثر؟ ما هو السبيل للنهوض من جميع عثرات الشعوب الإسلامية والعودة إلى العزّة والمجد، والتنعم بأرضية الأمن والرفاه؟ على من تقع مسؤولية هذه النهضة؟

لخطورة هذه الظاهرة وانعكاسها على المحيط الاجتماعي نطرح الموضوع ضمن المحاور التالي:

* معنى الغزو الثقافي وواقعه في العالم
* الغزو الثقافي والتبادل الثقافي
* الأدوات والوسائل

الغزو الثقافي: من الحقيقة إلى الواقع ونحو المواجهة

«الغزو الثقافي من الحقيقة إلى الواقع ونحو المواجهة» هو عنوان يحمل هموم المثقفين والعلماء ويعبَّر عنها، بل يحمل هموم الذين حملوا لواء المواجهة مع الغرب على كافة الصُعُد، وفي جميع المجالات.

بداية، لابأس أن نوضح ما هو المراد بالغزو الثقافي؛ حتى يكون واضحاً في هذا الإطار، نستطيع أن نعرّف الغزو الثقافي: أنه العمل الثقافي والفكري، من قبل بعض المنظومات الثقافية والفكرية المغايرة، من أجل مسخ هويتنا واستلابها؛ تمهيداً لإبدالها بالثقافة الغازية.

أمّا أهداف الغزو الثقافي، فهو ما يحتاج إلى بحث آخر، يفترق عن البحث في الإطار المفهومي، لكن السؤال الذي يُطرح هو:

هل هذا الغزو الثقافي أمر واقعي وحقيقي أم أنّه وهمٌ وخيالٌ غرقنا فيه؟!

نقول ـ بشيءٍ من البساطة ـ إنّ من يتابع ذلك الحوار، ما بين الغرب والشرق وما بين الإسلام وبقية الثقافات والتيارات الأخرى، خصوصاً التيار الغربي في كافة تشكيلاته وتجلياته الثقافية والسياسية والفكرية، يستطيع أن يتاكد من هذه الحقيقة، أنّ الغزو الثقافي هو أمر واقعي وحقيقي. وكثير من الشخصيات الغربية وعلماء الغرب يعبّرون عن هذا الأمر بشكل واضح وصريح، بما لا يُبقي لدينا أي شكٍ، بأنّ هذا الأمر، هو أمر مدبّرٌ ومخططٌ له، ويستهدف عالمنا الإسلامي.

إنّ المؤسسات السياسية في الغرب كانت وما زالت ـ حتى الآن ـ تعبِّر عن هدفها، في إزالة جميع تلك المفردات الثقافية، التي يعتقد بها مجتمعنا الإسلامي، تلك المفردات التي ترى المؤسسات السياسية وغير السياسية أنّها تضرّ بالمصالح الغربية، وهذا ما نشهده، وما نسمعه بين حين وآخر؛ إنّهم يريدون تغيير هذا البرنامج التعليمي أو ذاك المنهج التربوي، وإزالة بعض الأمور الموجودة في هذه المادة أو تلك؛ لأنَّها تقوِّي مقولة «الإرهاب». وبتعبير أعمق وواقعي؛ لأنها تضرّ بالمصالح الغربية في مجتمعنا وعالمنا الإسلامي.

ومما ساعد على الغزو الثقافي، هو العولمة الثقافية، التي بتنا نشهدها منذ عقود من الزمن، إذ أنّ هذه العولمة ـ أي سقوط الجدران الثقافية ـ والتطور التقني، والعلمي،

والتكنولوجي؛ كل ذلك ساعد كثيراً ـ من خلال تكنولوجيا المعلومات ـ على تحويل الكرة الأرضية إلى قرية ثقافية علمية صغيرة، فبالتالي أصبح من السهل على من يمتلك تلك التكنولوجيا، وذلك التطور العلمي والتقني، أن يوظف هذا التقدم في سبيل أهدافه التوسعية، على المستوى الثقافي والفكري.

أما بالنسبة للأدوات، نستطيع أن نقول:

أولاً: إنّ الإذاعات المسموعة تمثل إحدى تلك الأدوات، وهذا ما نشهده في بعض عمليات الاحتلال والغزو.

ثانياً: القنوات المتلفزة تُمثل أداة رئيسة.

ثالثاً: المطبوعات.

رابعاً: الإنترنت.

إنَّ كل ما يرتبط بهذه الوسائل وغيرها، يمكن الاستفادة منه لممارسة الغزو الثقافي. وهناك أيضاً الوسائل التقليدية، التي كانت وما زالت تستخدم إلى الآن، تلك المدارس والمعاهد والمؤسسات، التي تزرعها الدول الاستعمارية في بلادنا، بعناوين شتى، وبواجهات مختلفة، والهدف منها: زرع أكثر من مفردة ثقافية، تعبِّر بمجملها وبكاملها عن مشروع غزو ثقافي توسعي لعالمنا الإسلامي.

كما نستطيع التحدث عن أمر آخر، وأن نربط ما بينه وما بين سيكولوجيا الغزو الثقافي (وهو يساعد كثيراً، ويمهد للغزو الثقافي، ويُوجد بيئة نفسية اجتماعية ملائمة لتقبّله)؛ إنّ هناك عملاً إعلامياً تربوياً، من أجل زرع عقدة الضعف والتخلف لدى مجتمعاتنا الإسلامية. يريدون أن يُقنعوا هذه المجتمعات، بأنّها مجتمعات متخلفة وضعيفة، وغير قادرة على صنع التقدم والإبداع، بدون الاستعانة بالأجنبي والغربي. من خلال ذلك، يريدون أن يثبتوا لهذه المجتمعات تقدمهم وتفوقهم على الآخرين، على جميع المستويات: التقنية، والعلمية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، من خلال نزعة ما يدعونه بـ«التفوق» الذي يمتلكونه. بالتالي علينا أن ننتبه إلى هذا الأمر، الذي يمكن أن يتسلل إلى مجتمعاتنا باكثر من طريقة، وبأكثر من أسلوب، ولو من خلال بعض السلع التجارية، التي تأتي إلى مجتمعاتنا بضجيج إعلامي؛ ليكتشف أفراد المجتمع أنّها تمتاز عن المصنوعات المحلية؛ لتترك على مدى الأيام أثراً مفاده:

إنّ ما يأتينا من الغرب ـ سواء على المستوى الصناعي أو التجاري أو كافة المستويات ـ هو أفضل مما ننتجه نحن. هذا ما يتسلل بشكل أو بآخر، حتى إلى المنتوج الثقافي والفكري لاحقاً؛ لأننا إذا وصلنا إلى ذاك المستوى الذي نعترف به

بعجزنا وتخلفنا، وأننا قبلنا بنزعة «التفوق» لدى الآخر، فهذا الأمر سوف يمتد ليشمل حتى تلك القيم والمفاهيم الفكرية، التي نعتقد بها.

السؤال الأساسي هو: كيف نتعامل مع هذه الثقافة الوافدة، سواء وفدت هذه الثقافة إلينا أم نحن وفدنا إليها؟

ليس من الضروري عندما نتحدث عن ثقافة غازية، أن نتصور أنّ وجودنا البشري هو وجود جامد، وأن تلك الثقافة تستهدفنا، وهي القادمة إلينا، إذ إنّنا نجد أن الكثير من أبنائنا وشبابنا وعائلاتنا، قد ذهب إلى الغرب. فهذا السؤال، كما يُطرح ويُوجه بالنسبة إلينا، فإنّه يوجه ويطرح أيضاً بالنسبة إلى الجاليات الإسلامية التي استوطنت الغرب، وإن كان البعض يعترض على تعبير الجالية الإسلامية، ليقول إنّها أقليات إسلامية، لأنّها استوطنت الغرب، ولا تريد أن تهجر ذلك الموطن الجديد؛ لذلك السؤال أيضاً مطروح بالنسبة إلى أولئك المسلمين، الموجودين في الغرب.

هناك جواب مطروح على هذا السؤال؛ ألا وهو:

علينا أن نميّز في تلك الثقافة الوافدة أو الغازية، بين ما ينسجم مع ثقافتنا ومع معاييرنا، فنأخذ به وما لا ينسجم مع ثقافتنا وهويتنا ومعاييرنا، فندعه جانباً. أعتقد أنّ هذه الإجابة هي على قدر كبير من الأهمية؛ لأن السؤال:

ما هي هذه الهوية التي يجب أن نمتلكها؟ ما هي المعايير التي يجب أن نحوزها؟ والتي على أساسها يجب أن نقيس، وأن نحاكم تلك المفردات الثقافية الوافدة إلينا؟

هذا سؤال أساسي، ومطروح، ويجب ان نبحثه بعمق، وأن نبحث عن الوجه الآخر الأعمق له؛ لأنَّ القضية لا ترتبط فقط بصناعة بعض المفاهيم الإسلامية، والمعايير الفضفاضة، بل إنّ الموضوع يرتبط بشكل أعمق ببناء روحية الإنسان وثقافته ومعنوياته وقيمه، أي ببناء هوية المجتمع الثقافية العلمية والروحية والفكرية، تلك الهوية القادرة من خلال حصانتها وممانعتها على مواجهة الثقافة الغازية، وإلاّ فإنّ تقديم هذه الإجابات بهذا المستوى من السطحية، لا أعتقد أنَّه سوف يخدم عملية الممانعة وفعل التحصين أمام الثقافة الغازية.

بالتالي أكرر هذا السؤال بطريقة مختلفة:

كيف نبني هويتنا الثقافية بحيث نحصّن تلك الهوية أمام الغزو الثقافي؟

عندما نقول: إننا مسلمون، هذا يعني: إنّنا نمتلك تلك الثقافة الإسلامية، تلك المرجعية المعرفية الإسلامية. هذه المرجعية إذا كانت قادرة على صنع هويتنا الثقافية المستقلة، التي لا تحتاج إلى أن تقتات على موائد الآخرين الثقافية، وإذا كنا نعتقد بقدرة هذه المرجعية الثقافية على هذا الفعل، عندئذ

يجب أن نوجّه هذا السؤال لأنفسنا. فإننا نعتقد أن هذه المرجعية قادرة على مواكبة جميع تطورات الزمن، والإجابة على جميع المتغيرات الاجتماعية والثقافية والفكرية، وهي القادرة على صنع حضارة الإنسان، ومستقبله، وتحقيق الغايات الوجودية والكمالية، التي كانت مبرر وجود هذا الإنسان.

في هذا الإطار نقدم شاهداً وحيداً على هذا الأمر:

(ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة)[1] هذا المضمون ورد عن الإمام المعصوم عليه السلام...

فإذاً نحن نعتقد أنّ كل ما يمكن أن نواجهه في حياتنا على كافة الصعد وفي جميع الحالات، يوجد فيه كتاب أو سنة، ونستطيع أن نبني موقفاً أصيلاً منه، ذلك إذا استطعنا أن نبني تلك الثقافة الأصيلة، وأن نؤصّل أنفسنا من خلالها، وأن نتأصّل بها. وبالتالي إذا كنا نعتقد بقدرة مرجعيتنا الثقافية والفكرية على صنع هويتنا الثقافية، فإنّ هذا السؤال يعود بالنسبة إلينا:

هل نعمل نحن بطريقة نحسِّن فيها أنفسنا، ونبني هويتنا الثقافية، من خلال تلك المرجعية الثقافية والفكرية والمعرفية؟

هل استطعنا أن نعود إلى تلك المرجعية بطريقة، نستنفذُ

(١) الكليني، الكافي، مج١، ص٩٥.

فيها جميع تلك الإمكانيات والطاقات المودعة في قلب تلك المرجعية؟ تلك المرجعية هي ـ بحسب اعتقادنا وقناعتنا ـ مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وليس الحديث هنا بطريقة شاعرية، أو بناءً على قناعة مذهبية ضيقة، وإنّما هذا الحديث مبني على عقيدة فكرية، نرى أنها سبيل خلاصنا على كافة المستويات.

عندما يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**إني تركت فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي وأحدهما أكبر من الآخر كتاب الله وعترتي أهل بيتي ألا وإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض**»[1]، إذاً «لن نضل» سواءً على المستوى الثقافي، أو الفكري، أو السياسي، أو الاجتماعي، حتى الاقتصادي أيضاً، لن نضل في أي مجال من تلك المجالات، طالما أنّنا تمسكنا بمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

فهل نعود إلى هذه المدرسة محاولين أن نكوّن من خلال منهجيتها إجابات أصيلة وسليمة ومنهجية على جميع كل تلك الأسئلة، وكل تلك الإشكاليات، وكل تلك القضايا، التي يضج بها عالمنا المعاصر؟!

(١) الريشهري، ميزان الحكمة، مج١، ص١٣٠.

إذا كنا نعتقد أننا نستمد الثقافة الأصيلة من مدرسة أهل البيت عليهم السلام فهل نحاول أن نستفيد من جميع فصول تلك الثقافة؟! على المستوى الاجتماعي مثلاً، فعندما نتحدث على هذا المستوى، فهو حقل كبير قد ترامت أطرافه، وأهل البيت عليهم السلام قد تحدثوا في جميع مجالاته، وفي كل قضاياه. فهل نحاول نحن، من خلال عملية الاجتهاد الفكري والثقافي، أن نعود إلى تراث أهل البيت عليهم السلام، إلى رصيدهم التربوي، والروائي من أجل بناء منهجية علمية، نجد فيها كل تلك الإجابات التي تلامس واقعنا المعاصر؟

إنّنا لن نصل إلى حصانة فكرية وممانعة ثقافية، إذا لم نعد ـ حقيقة ـ إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام. بالتالي، الجواب على السؤال المرتبط بسبل مواجهة الغزو الثقافي؛ هو أن نبني هويتنا الثقافية الأصيلة. وبناء هذه الهوية، إنّما يأتي من خلال أخذ معارفنا وتعاليمنا وأفكارنا، وجميع قضايانا، من خلال مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وإن أمكن الاستعانة بشكل مباشر ببعض المفردات الثقافية، التي تتوجه مباشرة إلى قضية الغزو الثقافي؛ أي بإمكاننا تسييل بعض المفردات وتعويمها، وترشيدها، بهدف بناء جدار منيع، على المستوى التربوي، والثقافي، والاجتماعي، يحول دون تأثير تلك الهجمة الثقافية، على مجتمعنا وأبنائنا، وشبابنا، وفتياتنا.

وهذه المفردات هي:

أولاً: عندما نعتقد أنه «**ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة**» هل نعود إلى المرجعيات الغربية، والثقافات الغيرية، من أجل أن نستفيد منها موقفاً لنا؟ أم أننا نعود إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام؟!

ثانياً: أن نؤمن بقاعدة العزة ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]؛ لأن عملية الغزو الثقافي ليست عملية معرفية فقط، إنما ترتبط أيضاً بالجانب المعنوي، والتربوي، والشعوري. عندما نعتقد أنّ العزة لنا كمؤمنين، هذه العزّة تتمثل وتتجلى على المستوى السياسي، وتتمثل أيضاً على المستوى الثقافي؛ أي سوف نعتقد أن العزة لثقافتنا. وإذا نظرنا بعين العزة إلى هويتنا الثقافية، عندها، هل يمكن أن نقبل أي مفردة تأتينا من الشرق أو من الغرب؟ الجواب لا؛ لأننا ننظر بعين التعزز والعزة، إلى هذه الهوية الثقافية (أي هويتنا الإسلامية).

ثالثاً: أن نؤمن بحرمة الركون إلى الظالمين: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾[2].

(١) المنافقون، الآية ٨.
(٢) هود، الآية ١١٣.

ليس من الصحيح أن نفهم هذه الآية بعيداً عن الإطار الثقافي؛ لأن الركون كما فسّره المفّسرون هو: الميل القليل، فعندما نُسرَّي دلالة هذه الآية إلى المجال الثقافي، سوف يحرم علينا أن نركن وأن نميل، ولو ميلاً خفيفاً، إلى أي مفردة ثقافية تأتينا من الغرب.

رابعاً: عندما نعتقد بعدم صحة التقليد الأعمى، ذلك التقليد الذي ذمّه القرآن الكريم، معنى ذلك أن كل ما نشهده وكل ما يأتينا، إذا تعاملنا معه على أساس هذا التقليد، فإنّ ذم القرآن الكريم يشملنا، بالتالي، إنّ علينا أن نبني مجتمعنا بناءً تربوياً، يحذر من خلاله فعل التقليد الأعمى.

خامساً: وجوب الامتناع عن قراءة كتب الضلال ووجوب إتلافها. هذه المفردة الفقهية، يمكن أن تشكّل عاملاً إضافياً يغذي ويقوّي فعل الممانعة.

سادساً: ذم التشبه بالكفار. وهناك العديد من الروايات قد أكّدت على هذه المسألة، بالتالي فإنّ التشبّه بالكفار سواء على المستوى السياسي، أو على المستوى الدستوري، أو على المستوى الاجتماعي، أو الفردي، أو السلوكي، هو أمر مذموم، بل هو محرم أيضاً.

سابعاً: عدم موالاة ومودة الكافرين. بإمكاننا الاستفادة من هذه المفردة القرآنية والروائية أيضاً، في إيجاد ذلك الجدار

الصلب في مجتمعاتنا، الذي يحول دون نجاح الغزو الثقافي. وكذلك حرمة التعرب بعد الهجرة، وما إلى هنالك من مفردات فقهية وثقافية ومفهومية، تُشكِّل ـ مُجتمعةً ـ منظومة ثقافية، نستطيع من خلالها أن نواجه بشكل مباشر عملية الغزو الثقافي.

إنّ هذه المواجهة تحتاج إلى فعل تأصيل؛ أي أن نؤصل أنفسنا، بأن نعود إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام من أجل بناء هذه الهوية بشكلٍ منيع وأصيل، فعندئذ نستطيع أن نفتح الباب على استقلالنا السياسي، والاقتصادي، وجميع المستويات؛ لأننا ننطلق من خلال هذه الهوية لممارسة دورنا كأمة شاهدة في هذه البسيطة، وفي هذا العالم، وسوف ننتقل عندها من الدفاع الثقافي لمواجهة غزو يأتينا من هنا وغزو يأتينا من هناك، إلى عملية الدعوة إلى الله تعالى وتعاليم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، شرط أن نعود إلى هذه المدرسة، خصوصاً في رصيدها المعنوي والأخلاقي والقيمي؛ لأننا لا يمكن أن نقوم بدور الدعوة، إلاّ إذا استطعنا أن نتمثل أخلاق أهل البيت عليهم السلام، وقيمهم المعنوية والروحية. وفقنا الله وإياكم للسير على هداهم؛ ولنستمد من معينهم العذب خلقهم، ومعنوياتهم، ومفاهيمهم.

حوار الحضارات وشروط الحوار

بمعزل عن المقاييس والمعايير التي يتم على اساسها تصنيف الحضارات يمكن القول انه في الخريطة الحضارية للعالم يوجد اتجاهان، اتجاه يؤمن بالدور الإلهي في الصناعة الحضارية والذي يعني الإيمان بالربوبية التشريعية ـ بمعناها العام والشامل ـ من جهة كونها الأساس الذي تقوم عليه صناعة الحضارة، والحضارة الإسلامية هي خير تعبير عن ذاك الاتجاه.

والاتجاه الآخر هو الاتجاه الذي لا يؤمن بالدور الإلهي في الصناعة الحضارية، ولا يعترف بالربوبية التشريعية في الفعل الحضاري وبالتالي فإن يد الله تعالى مغلولة فيما يرتبط بالقضايا الاجتماعية والحقوقية وقضايا الاجتماع السياسي والدولي ـ وكل هذه المساحة إنما تخضع للفعل البشري وما يراه من مصلحة ويجنيه من فائدة؛ وهو الاتجاه المادي ـ بمعناه العام ـ حيث لا يوجد قيم أو مبادئ، أو شرائع تضبط

واقع المادة، بل إن الحاكم في تلك المساحة إنما هو المصلحة المادية والقدرة الفردية أو الجمعية على نيل تلك المصلحة، وإن خير تعبير عن ذلك الاتجاه إنما هو الحضارة الغربية.

المحيط البشري لهذه الحضارة ـ أي الغربية ـ محكوم بنظرة خاصة للإسلام والمسلمين سواء في وسطه العام أو دوائره السياسية والإستراتيجية أو في مؤسساته الثقافية والمعرفية تقوم على اساس عقدة التفوق والتقدم والحق المطلق في هذه القرية العالمية، وعلى تقييم الآخر (العربي والمسلم) باعتبار كونه أقل شأناً في الميزان الحضاري ونوعاً انسانياً غير مؤهل للحكم والإدارة والصناعة الحضارية وموضوعاً معرفياً (الإستشراق) لمعرفة تكوينه الثقافي والفكري مقدمة للإستفادة من خيرات بلاده وثرواتها.

أما الحضارة الإسلامية فنشهد في بعض دوائرها السياسية والثقافية ميلاً للحوار مع الغرب والحضارة الغربية باعتبار ان الإسلام دين الحوار وانه دعا إلى التعارف بين الشعوب والأمم وان الحوار يخدم المجتمع البشري. . . . وليست أولى هذه الدعوات الدعوة التي وجهها السيد محمد خاتمي فيما عرف بحوار الحضارات رداً على نظرية هانتنغتون فيما عرف بصدام الحضارات، إلا ان عوامل عديدة ـ ليس هنا محل ذكرها ـ قد

أدت إلى تعويم هذه الدعوة وتفعيلها إلى حد تبنيها من قبل المؤسسة الأم في هذا العالم، أي مؤسسة الأمم المتحدة من خلال قسمها الثقافي.

لكن ألا يعتقد دعاة الحوار ان للحوار شروطاً واسساً حتى يكون الحوار حواراً منتجاً وحتى لا يتحول الحوار إلى شعارِ دعوةٍ ودعوةِ شعار؟

لأن الحوار الذي نريده هو الحوار الذي تتحقق ظروف انتاجه وشروطه، ولا أحد يقول اننا نريد الحوار لمجرد الحوار، بل إن أهدافاً ومقاصد يجب ان تحدد للحوار ويجب توفر القناعة لدى أطراف الحوار بمطلوبية تلك الأهداف وجدوائية تلك المقاصد.

أما إذا كان أحد طرفي الحوار غير مقتنع بتلك الأهداف والمقاصد ولا يرى نفعاً شخصياً له من وراء ذلك الحوار، أو إذا كان احد طرفي الحوار لا يرى للطرف الآخر هوية انسانية أو ثقافية أو حضارية كاملة ولا يرى فيه موضوعاً جديراً للحوار أو إذا كان محكوماً بعقدة الاستعلاء الحضاري والتقني والتكنولوجي، وقبل هذا وذاك؛ إذا كانت نظرته مسكونة بثقافة المصلحة المادية غير المضبوطة بقيم أو مثل أو بحدود شرائع فهل يمكن ان يكون هذا الحوار مثمراً، أليس من الممكن ان يتحول هذا الحوار ـ في حال حصوله ـ إلى شكل من اشكال الاستشراق الطامح إلى خيرات الشرق وثرواته؟

وهنا يطرح هذا السؤال وهو إذا كان هذا هو الغرب بأهدافه الاستعمارية وببنيته الثقافية القائمة على أساس عقدة التفوق والاستعلاء ونظرته العدائية للآخر ـ ولا أدل على ذلك من نظرية صدام الحضارات نفسها إذ ما نعتقده ان هذه النظرية انبثقت نتيجة عوامل ضاربة في جذور البنية الثقافية الغربية فضلاً عن ظروف عالمية ساهمت فيها ـ فما هو الموقف الصحيح الذي يجب أن يتخذ من الغرب؟

أقول ان الموقف الصحيح من الغرب يرتبط بشكل اساسي بالموقف الصحيح من أنفسنا بمعنى أنه إذا استطعنا ان ندرك مكامن القوة في واقعنا فنعمل على تطويرها وحسن الاستفادة منها وندرك مكامن الضعف فنعمل على علاجها والقضاء عليها وإذا استطعنا ان نثبت هويتنا الحضارية بمختلف تجلياتها العلمية والفكرية والسياسية والاقتصادية والعسكرية... وبكلمة جامعة: إذا استطعنا ان نثبت اننا وجود ثقافي واقتصادي قوي وفاعل في المسرح الحضاري يدرك هويته ادراكاً تاماً ويعي دوره وعياً كاملاً؛ عندها يمكن لنا أن نخوض حواراً متكافئاً قد يؤتي ولو بعضاً من ثمار، لأن الغرب عندها سوف ينظر إليك نظرة احترام وتقدير، لأنه إن لم يحترم فيك انسانيتك ـ وهو كذلك ـ فسوف يحترم فيك قوتك، وإذا عجزت قوة الحجة عن فرض الحق على

طاولة الحوار فإن قوة الحاجة[١] والحاجة إلى القوة[٢]، سوف تسهم في فرض ذلك الحق.

إن المطلوب الا تكون تلك الدعوة دعوة استعراضية ـ ولو في نتائجها ـ وألاّ تتحول تلك الندوات الحوارية إلى فولكلور سنوي يضاف إلى رصيد الأعمال الفولكلورية التي تأخذ بين الحين والآخر شيئاً من وقتنا وجهدنا.

إن حوار الحضارة يبدأ من حيث تنتهي قوة الحضارة، وأعني بها القوة المادية وغيرها من اقتصادية وعسكرية واعلامية وثقافية وفكرية، لأن مقاييس الآخر لا تقوم إلا على اساس احترام المادة وقوتها.

وعندها تستطيع أن تثبت للطرف الآخر (الغرب السياسي) أنها حضارة مؤهلة للحوار وجديرة به.

إن قروناً من الحوار السياسي مع الغرب وصنيعته اسرائيل هل أثمرت اعترافاً عملياً بحق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره واستعادة أرضه وعودة اللاجئين إلى أرضهم وديارهم؟ بالطبع لم ولن تثمر ذلك؟ والسبب معلوم لذي عينين، ثم الا يعتقد دعاة الحوار ان الحوار يجب ان يتوفر مناخه، وأن ايجاد

(١) أي الحاجة إليك وعدم قدرته على فرض مصالحه عليك.
(٢) أي إلى قوتك سواء كانت اقتصادية أو غيرها.

هذا المناخ هو مسؤولية جميع أطراف الحوار؛ أما عندما تجد حرباً بألوان شتى، أمنية وإعلامية واقتصادية وعسكرية وثقافية على حضارتك وإن اختلفت عناوينها وتعددت مبرراتها، فهل يسهم ذلك في تأمين مناخ الحوار؟

ثم ألا يعتقد دعاة الحوار ان الحوار الجاد والمثمر يحتاج كخطوة أولى وبديهية إلى إثبات حسن النوايا، وإن إثبات حسن النوايا يحتاج إلى التكفير عن رزء الخطايا وان الخطيئة الكبرى للغرب . بعد الحروب الصليبية . والتي هي إيجاد مستوطنة إسرائيل تحتاج إلى توبة من نوع آخر.

هل يقبل الغرب بأبسط حق لبني البشر يعترف به من كان في البدو أو الحضر وهو عودة أهل الدار إلى دارهم وعودة المغتصبين إلى شتاتهم، وهل تستنفر جيوش حقوق الانسان عندما يكون هذا الانسان من الشرق وعندما لا يكون من مصلحة في الخفر والنفر إلا حق انسانٍ وإنسانٌ له حق، ويكون هذا الانسان من الشرق؟ وهل كفّ الغرب عن اعطاء المغتصب آلة القتل والدمار التي ليس لها من ضالة إلا الانسان وحقه، وهل كفّ عن تزويده بالحديد والنار لتهجيره وسحقه، وعن منحه الدرهم والدينار لإعمار الدار بعد الدار في محله؟ لا لم يظهر من الغرب حسن نية وما بدر منه لا يكشف إلا عن سوء طوية، وحسن فعل الغرب عندما أراد أن ينفع نفسه

فضرها من حيث نفعها وأعطى لإنسان الشرق أداة العلم والقضاء على الجهل[١] فبان الوزغ بعد ان ستر الليل.

إن كل ما تقدم إنما يعني تلك المؤسسة السياسية في الغرب (الحكومات الغربية) وما يرتبط بها من مؤسسات ثقافية وغير ثقافية والتي تسعى دوماً إلى التدخل في قضايا الشرق بما يخدم مصالحها، ولا تعجب إذا ما تبنت ثقافة الحوار إن رأت فيها مصلحة لها.

وعوداً على بدءٍ نقول انه إذا كان علاج الداء يبدأ من خلال إثبات هويتنا الحضارية ووجودنا الحضاري القوي والفاعل وإدراك مكامن القوة في وجودنا فلا بد من أن نضيف إلى ذلك الإحساس بشخصيتنا بقوتها وقدرتها ومسؤوليتها وبإمكانيتها على مواجهة التحديات الكبيرة لأن الداء العضال الذي يمكن له ان يقضي على الفعل الحضاري للأمة هو أن تفقد تلك الأمة شعورها بشخصيتها وإحساسها بمكانتها وثقتها بنفسها وقناعتها بأهميتها وإدراكها لخطورة الدور الموكل إليها.

إن أخطر ما سرقه الغرب منا ليس هو ثرواتنا التي نهبت وإنما هو شعورنا بشخصيتنا وما يترتب عليه وذلك من خلال أنظمة الوصاية والمندوبية والتي أنتجت لدينا شخصيات سياسية

(١) أي الاجهزة التقنية والتكنولوجية التي تيسّر سبيل العلم والحصول عليه.

تعاني من عقدة الطفولة على المستوى السياسي والحضاري، أفلا تستطيع حولاً ولا قوةً إلا بما فاه به سيدها الأكبر.

إن الأمة التي تشعر بشخصيتها لهي الأمة القادرة على أن تصنع حضارتها ومجدها، بل وأن تخلق من الضعف قوة وأن تصبح وجوداً عزيزاً في مجتمع الأمم، أما التي تفقد ذلك الشعور بشخصيتها فسوف تصبح عرضة للسلب والنهب ووجوداً هامشياً وتابعاً لا ينظر إلى صولته إن صال ولا يسمع لصوته إن جال يكثر التجوال وهو قليل الفعال همه في القيل والقال... ويا لزمنٍ عزت فيه قلوب الرجال.

إن ما يوقظ ذلك الشعور بعد سبات حرارة الدم وفعل الجهاد لأنه بقدر ما تثبت الأمة الآن انها قادرة على العطاء وحاضرة للمزيد من الشهداء بقدر ما تثبت أنها أمة حية تليق بأن يدون اسمها على لائحة الكرامة والحضارة. إن من يريد كرسياً على طاولة الحوار الحضاري فإن الطريق إليها لن يكون فرش من الراحة مخملي، بل بذل وعطاء وجهاد... فإنهم وإن عابوا عليك في وضح من النهاء لكن التاريخ لن يكذب نفسه أبداً لأنك إن اثبت أنك ذو قوة وقرار سوف تدعى إلى تلك الطاولة، طاولة الحضارة والحوار.

الإصلاح الديني وثورة الحسين(ع)

إن من الأهمية بمكان أن نقرأ ثورة الإمام الحسين عليه السلام من زاويتها الإصلاحية الدينية وأن نقف على موقعية المعرفية الدينية في تلك الثورة؛ لكن قبل ذلك نجد من المناسب أن ندخل في مقدمة تطل على الجانب المنهجي في قراءة السيرة الحسينية والتاريخ الحسيني.

إن واقعة كربلاء كأية واقعة تاريخية تحتاج إلى قراءتها قراءة علمية صحيحة وإلى إعمال المناهج التاريخية المستخدمة في قراءة التاريخ وما يحمله من حوادث ووقائع.

ولا يخفى أن الوصول إلى الحقائق التاريخية لا يقتصر فقط على المادة التاريخية المتوفرة، بل يرتبط أيضاً وبشكل رئيسي بالمناهج الموظَّفة لقراءة تلك المادة والعمل فيها، ومن هنا كان من الضروري أن ينقسم البحث إلى قسمين، بحث يرتبط بالمادة، وآخر يرتبط بالمنهج، لأنه إن كان الهدف الوصول إلى الحقيقة التاريخية كما حصلت في التاريخ فينبغي

عدم إغفال أي عنصر له دخالة في بيان تلك الحقيقة والكشف عنها.

ومن الأهمية بمكان أن نفرّق بين إعمال للمناهج التاريخية المستخدمة في الحقل التاريخي والتي تهدف إلى بيان الحادثة التاريخية بواقعيتها وشموليتها وبين القراءات المتعددة التي تهدف إلى النظرة الحيثية إلى الواقعة التاريخية، أي انها تريد أن تسلّط الضوء على جانب محدد ومحدود من تلك الواقعة، ولذا أمكن الحديث عن قراءة سياسية لواقعة كربلاء، أو قراءة اجتماعية أو قَبلية أو عرفانية أو كلامية أو إصلاحية. . . . إذ ان كل واحدة من هذه القراءات تريد أن تبحث ذلك الجانب محل اهتمامها ولا تريد أن تتعداه لغيره ولا تهدف الى بيان شمولي وكامل لتلك الواقعة، وبالتالي إذا أردنا أن نحاكم تلك القراءة فيجب محاكمتها على أساس المنطلقات والمبادئ التي اعتمدت عليها، فإن كانت منسجمة مع تلك المبادئ والآليات المعرفية التي تفرزها فمعناه أنها كانت وفيَّة لها ويمكن وسمها بالصحة والصدقية المعرفية وإلاَّ سوف تكون محرومة من هذه الشهادة.

ولا بد أن أقف بداية عند القراءة النقدية التي تطرح بين حين وآخر للتراث الحسيني؛ فمع إيماننا بأهمية النقد وضرورته لكن هذا النقد يجب أن تتوفر فيه شروطه الموضوعية ومبرراته المعرفية ليكون نقداً منهجياً ومنتجاً ولا يبقى نقداً قاصراً أو

مقصِّراً ومحدوداً بهمّ محدود ولا يفي ببيان المعارف الحسينية بشكل دقيق ولا يحرص على اجترار جملة من الملاحظات التي تحتاج إلى كثير من الدراسة والتأمل.

وهنا جملة من الملاحظات التي لا بد من الوقوف عندها فيما يرتبط بمنهج النقد للتراث الحسيني:

١ ـ إنَّ أضعف البيانات النقدية هي تلك المادة النقدية التي ترتكز في مجملها على عبارات من قبيل قال فلان وقال علاّن إذ انه مع اهمية الاستفادة من آراء الآخرين وخصوصاً إذا كانوا من أشخاص علماء ومحققين لكن لا بد من مساحة معرفية يملؤها الباحث بمساهمته النقدية.

٢ ـ إن الانتقادات التي سجلها بعض العلماء والمحققين قد يكون لها ظروفها الموضوعية بمعنى أن انتقاداً ما ربما يكون صادقاً في بيئة ثقافية ما ولا يكون صادقاً في بيئة أخرى أو لا يكون صادقاً فيها بنفس المستوى أو لربما نجد حدَّة أو قسوة في اللهجة النقدية لأحد العلماء وتكون لها مبرراتها في زمان ما لحضور معين في ظروف محددة كأن يرى أن هذه الحدة ربما تستنفر بعض المحققين للبحث والتحقيق أو ان خصوصية مجلس ما أو منطقة معينة تقتضي ذلك... ولا يكون هذا الشيء صحيحاً في ظروف أخرى أو في بيئة مختلفة ولو بنفس المستوى من اللهجة النقدية.

٣ ـ إن المقاربة الخجولة لبعض الإشكاليات التاريخية واجترار بعض المسائل المطروحة في السيرة الحسينية لن يقدم جديدا في هذا الموضوع، إنَّ الهمَّ المعرفي يقتضي أن يلج الباحث بشكلٍ وافٍ ومستوعب جميع ثنايا القضية المطروحة وأن يتطرق إلى جميع العناصر المعرفية الدخيلة في موضوع البحث وهو يتطلب أمرين: الأول تحديد للمنهج وهو بحث منهجي مهم ودقيق، والثاني تحصيد للمادة يتطلب قراءة شاملة وواسعة للعناصر التاريخية المرتبطة بالبحث.

٤ ـ من المهم الفصل بين الحقائق التاريخية الثابتة منهجياً وبين منطقة الفراغ التاريخي التي يجد الباحث ضرورة فعلية لملئها من خلال فعل التحليل، وهو لا ضير فيه بل قد يكون مطلوباً مع الاشارة إلى مساهمته الشخصية كما تقتضيه الأمانة العلمية.

٥ ـ إن تحشيد الملاحظات على السيرة الحسينية مع إغفال البحوث القيِّمة والنتائج المعرفية التي توصَّل إليها الكثير من الباحثين والمحققين سواءً في تلك الملاحظات أو في غيرها من مفاصل السيرة الحسينية سوف يعكس صورة مشوّهة أو منقوصة لن تكون منسجمة مع الحقيقة العلمية الناجزة.

٦ ـ يجب أن نلتفت إلى قضية منهجية دقيقة وهي أن السيرة الحسينية التي تغذّي الخطاب الحسيني بمكوناته لا

تؤسس لخطاب علمي بحت وجاف فالخطاب الحسيني يتجه للقلب كما للعقل، وللوجدان كما البرهان، وللعاطفة كما العاقلة، ولذا سيكون أمراً مبرراً أن يتدخل «الخيال العلمي» والعنصر الشعري والبيان الأدبي لإكمال اللوحة العاشورائية بجميع ألوان طيفها من الأحمر القاني إلى الشفّاف المسبل برقّة الدمعة.

وعلى ما تقدم لا بد من القول إن ما نهدف إليه في هذه الكتابة هو أن ننظر إلى واقعة كربلاء من زاويتها الإصلاحية وبالتحديد من جانب الإصلاح الديني المعرفي، فنحن بصدد بيان النتائج الإصلاحية فيما يرتبط بالمعرفية الدينية والتي أدت إليها واقعة كربلاء.

إن الإمام الحسين عليه السلام عندما رفع شعار ثورته «الإصلاح» في أمة جده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلقد كان يقصد مختلف جوانب الإصلاح التي ترتبط بالمجتمع الاسلامي وأمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ذلك المجتمع الذي عانى من فساد السلطة الأموية في كافة المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمعرفية والدينية.

ولذلك فإن حركة الإمام الحسين عليه السلام أرادت أن تزرع بذرة الإصلاح ولو من خلال فعل الشهادة، بل لربما تكون الشهادة الزرع الأفضل الذي يسقي تلك البذرة ويمنحها القدرة

على البقاء والنمو في ظروف لم يكن من السهل مواجهة آثارها.

لقد كان المشهد السياسي والاجتماعي الذي سبق واقعة كربلاء مشهداً مؤلماً وينذر بمستوى أكبر من التردي والانحطاط وفقدان القدرة لدى الأمة على المبادرة إلى اي فعل إصلاحي يعالج بعضاً مما أحدثته السلطة الأموية، والتي حوت في رواقها زمرة من وعَّاظ السلاطين وعلماء السوء.

إن الخطورة على المدى البعيد تكمن في هذه النقطة السالفة بالتحديد، إذ لربما يحدث انحراف أو فساد أو ظلم، لكن يبقى كل ذلك يفتقد لمبرره الديني والمعرفي والأخلاقي؛ أما أن يحصل كل ذلك ثم يغلَّف بلباس الدين والقدسية ويعمد بعض وعَّاظ السلاطين وعلماء البلاط إلى إضفاء المشروعية الدينية عليه فهو ما سوف يؤدي إلى أن يظهر الظلم بلباس العدل والفساد بلباس الصلاح والانحراف بلباس الاستقامة فتضيع المعايير وتطمس الحقائق فلا يُهتدى إلى حق ولا يستدل إلى فضيلة؛ فلقد استخدم الأمويون آلة الدين للدنيا وحاولوا تبرير أفعالهم وتشريع جناياتهم فاشتروا من وجدوه من العلماء حاضراً أن يبيع دينه ويؤجّر عقله ويوظّف لسانه بما يعود عليه برضا السلطان وهباته وعطاياه، وعليهم بدوام سلطانهم وقوته.

لقد أصبح الدين في خطر وأضحت الشريعة تتلاعب بها أهواء الحكام ومصالحهم، فالسلطان يفعل ما يشاء وما يروق له ومن ثم تنهال عليه عبارات الثناء والرضا موشَّحة بآيات من القرآن ومزيَّنة بأحاديث من رسول الله ﷺ، وبدل أن يهتدي الحاكم بالدين، «يضلّل» الدين بالحاكم وبدل أن يُقاد السلطان بزمام الدين يُقاد الدين بزمام السلطان وبدل أن يكون الدين موجهاً لفعل السلطة يصبح مبرِّراً لها ولأفعالها.

ومن هنا وجد الإمام الحسين عليه السلام أن الدين الذي جعله الله تعالى هداية للناس وأن الرسالة التي كانت رحمة للعالمين وأن الشريعة التي تعني القسط والعدل؛ كل ذلك سوف يصبح ضلالاً ونقمة وظلماً؛ أي لولا مبادرة الحسين عليه السلام إلى ثورته كنا سنصل إلى دين يبرر الظلم وينبذ العدل، وإلى إسلام يقبل الرذيلة ويرفض الفضيلة، وإلى رسالة تهدف كل مكوناتها الثقافية والمعرفية إلى كسب رضا السلطان مهما جار أو ظلم والاعتراف بشرعيته مهما خالف شرع الله أو عمل بين الناس بهواه، وهو ما سوف يؤدي الى ابتعاد الناس عن هذا الدين وإلى نفورهم من الاسلام، أي سوف يؤدي القبول بدين السلطة إلى إضلال الناس بعد ان كان الهدف هدايتهم وإلى نفورهم من رسالة محمد بن عبدالله ﷺ بعد أن كان الهدف إرشادهم إليها.

لقد كان الحسين عليه السلام مكمن الثقل وموطن القوة في مواجهة انحراف السلطة وسعيها لتحريف الدين، أما لماذا الحسين عليه السلام فلأنه سبط الرسول وسليل البيت الطاهر وسيد شباب أهل الجنة... لقد حُفرت جلالة الحسين ومكانته ومحبته في وجدان الأمة ووعيها، ولقد كان ذلك بوعي وتدبير من البيت النبوي الذي كان يخطط لكربلاء منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما كان يعدّه لواقعة كربلاء من بيانه لعظمة الحسين إلى تلك المحبة الجيَّاشة التي كان يبديها له إلى حديث القارورة التي أعطاها لأم سلمة وأخبرها أنها ستفيض دماً عند شهادة الحسين عليه السلام.

لقد استقرت المعادلة: إن سلطة تُقدِم على قتل الحسين عليه السلام هي سلطة عارية من الدين وخارجة على شريعة محمد سيد المرسلين، إن من يقتل سبط الرسول وحبيبه ووارثه لا يمكن أن ينتسب ولو بشعرة معاوية إلى دين جده محمد صلى الله عليه وآله وسلم. لقد كشف دم الحسين عليه السلام زيف السلطة وأسقط عنها القناع الذي كانت تتستر به؛ صحيح أن جسد الحسين عليه السلام قد سقط لكنه أسقط معه ما كانت تدَّعيه السلطة من مشروعية دينية، لقد قضت شهادة الحسين على دين السلطة وأبطلت مفعول كل تلك الصناعة المعرفية التي عملت عليها عقول مشتراة وأقلام مأجورة.

إن الحقيقة التي أبدتها شهادة الحسين ومظلوميته حتى للجاهل والغافل هي أن سلطة الأمويين تنتهك حرمة الدين، وأن دين جده محمد ﷺ يختلف عن دين السلطة، لقد رسم دم الحسين الحد الفاصل بين إسلام محمد بن عبد الله وإسلام السلطة، وبالتالي فقد دقَّت شهادة الحسين إسفين الزوال في نعش السلطة، مع ما يُضاف إلى ذلك ما أحدثته تلك الشهادة من صدمة للأمة حرَّكت فيها إرادتها اليائسة.

ولذا يمكن لنا القول إن ثورة الحسين قد حققت هدفها فيما يرتبط بإبطال المشروعية المعرفية الدينية لجميع النتاج المعرفي للسلطة الأموية ولم تعد السلطة سواءً بأدائها السياسي والدولي أو في إفرازاتها الثقافية مصدراً للمعرفية الدينية ولم تعد تمثل أي نوع من المرجعية المعرفية الدينية ولذا كانت شهادة الحسين عليه السلام عامل حفظ لدين جدّه من التلاشي والضياع.

فلسفة الغيبة
على ضوء المشروع الإصلاحي العالمي

إن ما نعنيه بفلسفة الغيبة هو البحث عن تلك العلل والأسباب التي حدت بالإمام المهدي(عج) ـ وهو الإمام الثاني عشر والأخير في سلسلة الأئمة المعصومين ـ إلى غيبته، وعن الأهداف والغايات التي يريدها من هذه الغيبة التي حصلت قبل حوالي ألف ومائة وخمسين سنة وما زالت مستمرة إلى يومنا الحالي، وهو ما يمكن صياغته في هذا السؤال البسيط: لماذا غاب الإمام المهدي(عج)؟

إن هذا السؤال قد شغل بال الكثيرين وحاولوا تقديم الإجابات عليه مستعينين بالروايات التي عالجت هذا الموضوع وقصدت تقديم الجواب عليه.

إن قراءة أولية لهذه الروايات تؤكد أن التفكير الفلسفي كان مستخدماً للبحث في القضايا الكلامية وقضايا المعرفة الدينية بشكل عام، وقد كان هذا السؤال يطرح على الأئمة

المعصومين عليهم السلام حتى قبل حصول الغيبة ـ الغيبة بمعناها العام الذي يشمل الغيبتين الصغرى والكبرى ـ بل إن معظم تلك الأسئلة كان مطروحاً قبل حصول الغيبة، إذ إن قضية الغيبة كانت حاضرة في الذهنية العامة للمسلمين، بل إن قضية الإمام المهدي(عج) كانت حاضرة بخطوطها العامة في وعي المسلمين ووجدانهم، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة المعصومون عليهم السلام يتعاملون مع قضية المهدي(عج) بعناية فائقة ودقة بالغة، باعتبار أن هذه القضية لفائق أهميتها تستلزم مستتبعات عديدة على المستوى السياسي والاجتماعي وعلى مستوى تشكيل وعي المسلمين وثقافتهم وعلى مستوى المسؤوليات الخطيرة والجسيمة التي جعلت على عاتق هذه الفكرة من ناحية تطبيقها وجعلها فكرة حية في الواقع البشري والكوني.

وقد كان البيان الديني ـ بيان المعصومين عليهم السلام ـ يسعى إلى تكوين وعي متكامل لفكرة المهدوية بين أوساط المسلمين، لكنه كان يعمل بين خطين اثنين: الخط الأول هو رفع الإبهام عن الخطوط العامة والملامح التفصيلية لهذه الفكرة، والخط الثاني إبهام بعض الملامح التفصيلية لهذه الفكرة بهدف الحفاظ على رمزها وقائد ذلك المشروع الإلهي وهو الإمام المهدي(عج).

ولذا فقد كان البيان الديني في الفكر المهدوي بالغ الحساسية، ورغم ذلك فقد ترك لنا ذلك البيان مادة كبيرة ومهمة في كل القضايا التي ترتبط بذاك الفكر، وقد أنتجت هذه المادة عشرات الكتب والأبحاث والدراسات التي تعالج تفاصيل الفكرة وخطوطها العامة.

إن فلسفة الغيبة تستلزم مسبقاً وجود الغائب أولاً ومن ثم حصول الغيبة ثانياً، وهو ما يتطلب الحديث في هاتين النقطتين:

ـ وجود الإمام المهدي(عج):

إن قضية وجود الإمام المهدي(عج) قد ذكرت لها أدلة عديدة عقلية أو نقلية أو مركبة من العقل والنقل، وقد بحث هذا الموضوع في كتب عديدة من بدايات الغيبة إلى عصرنا الحالي وكلها تؤكد بشكل لا لبس فيه وجود الإمام المهدي(عج) وحصول ولادته قبل وفاة أبيه الإمام الحسن العسكري عليه السلام في سنة ٢٦٠هـ.

إن سرية الحمل وسرية الولادة، واختفاء الإمام عليه السلام بعد ولادته لها ما يبررها على مستوى الظروف الموضوعية السياسية والأمنية التي كانت موجودة في تلك الفترة، وعلى مستوى تلك الأهداف الكبيرة التي أنيطت بالمشروع المهدوي الذي يهدف إلى إقامة الدولة العالمية، لكن هذه المرة تلك الدولة

التي تهدف إلى بسط العدل وإيصال البشرية إلى خيرها وسعادتها، لا إلى نهب ثرواتها وسرقة خيراتها، وإن تلك المرحلة قد أكدت الروايات الشريفة على حتمية الوصول إليها ولو بعد حين، وقد حددت بعض معالمها ومشخصاتها والتي يمكن لها أن تساهم في تكوين رؤية دقيقة لفلسفة الغيبة.

إن تلك الطائفة من الروايات التي تتحدث عن التسلسل النسبي للإمام عليه السلام، وتحدد موقعه في تلك السلسلة النسبية، تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن تلك الولادة قد حصلت، وبالتالي إن الغيبة قد حصلت، وإن الإمام عليه السلام ما زال معاصراً للبشرية إلى يومنا الحالي يشهد كل احداثها وتطوراتها وآلامها.

إن كون الإمام المهدي(عج) التاسع من ولد الحسين عليه السلام يعني أن الإمام المهدي(عج) هو في الجيل التاسع الذي يلي الإمام الحسين عليه السلام، وهذا يعني لا بدية ولادته في تلك المرحلة الزمنية التي يشغلها ذلك الجيل، مع أن الروايات حددت أيضاً أنه الحادي عشر من ولد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والعاشر من ولد أمير المؤمنين عليه السلام، وهكذا حتى نصل إلى مجموعة خاصة من تلك الروايات تبلغ حسب بعض الإحصاءات ١٤٦[1] رواية ـ وفي إحصاء آخر

(١) الصافي الكلبيكاني، منتخب الأثر، مكتبة الداوري، قم ص ٦٨ ـ ٧١.

٩٦[١] رواية ـ تقول جميعها أنه ابن الإمام العسكري عليه السلام، ولا يوجد من ولدٍ مدّعى للإمام العسكري عليه السلام سوى الإمام المهدي(عج).

أما مجموع تلك الروايات بحسب الإحصاء الأول فهو ٦٧٢ رواية، وبحسب الإحصاء الثاني تبلغ ١٢٢٠ رواية، وهو عدد كبير جداً في موضوع جزئي كهذا، لكن أهميته تقتضي هذا الاهتمام الاستثنائي.

وهذا العدد الكبير من الروايات الذي يجمع على مشترك واحد ـ ألا وهو أن الإمام المهدي(عج) هو في الجيل الذي يعقب الإمام الحسن العسكري عليه السلام مباشرة ـ يثبت أن معنى كونه في ذلك الجيل الذي مضى على ولادته أكثر من ألف ومائة من السنين يعني قطعية ولادته، وإلا لما كان من أبناء ذلك الجيل.

أما السيد محمد باقر الصدر ـ رحمه الله ـ فبعد أن يتحدث عن الدليل الروائي فإنه يثبت الفكرة من خلال ما يسميه الدليل العلمي، ويعني به تجربة الغيبة الصغرى التي عاشتها الأمة طيلة حوالي سبعين عاماً، والتي أثبتت سلامة الفكرة وصحتها، ويقول: «وأما الدليل العلمي فهو يتكون من تجربة عاشتها أمة

(١) أبو طالب التبريزي، من هو المهدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٢، ١٤٠٩ هـ.

من الناس فترة امتدت سبعين سنة تقريباً، وهي فترة الغيبة الصغرى»، وبعد أن يبين حقيقة تلك الغيبة يقول: «والآن بإمكانك أن تقدر الموقف في ضوء ما تقدم لكي تدرك بوضوح أن المهدي(عج) حقيقة عاشتها أمة من الناس، وعبر عنها السفراء والنواب طيلة سبعين عاماً من خلال تعاملهم مع الآخرين، ولم يلحظ عليهم أحد كل هذه المدة تلاعباً في الكلام أو تحايلاً في التصرف أو تهافتاً في النقل. فهل تتصور ـ بربك ـ أن بإمكان أكذوبة أن تعيش سبعين عاماً ويمارسها أربعة على سبيل الترتيب كلهم يتفقون عليها ويظلون يتعاملون على أساسها وكأنها قضية يعيشونها بأنفسهم ويرونها بأعينهم دون أن يبدر منهم أي شيء يثير الشك ودون أن يكون بين الأربعة علاقة خاصة متميزة تتيح لهم نحواً من التواطؤ ويكسبون من خلال ما يتصف به سلوكهم من واقعية ثقة الجميع وإيمانهم بواقعية القضية التي يدعون أنهم يحسونها ويعيشون معها؟!

لقد قيل قديماً أن حبل الكذب قصير، ومنطق الحياة يثبت أيضاً أن من المستحيل عملياً بحساب الاحتمالات أن تعيش أكذوبة بهذا الشكل وكل هذه المدة وتضمن كل تلك العلاقات والأخذ والعطاء ثم تكسب ثقة جميع من حولها»[1].

(١) بحث حول الغيبة، منظمة الإعلام الإسلامي، ط١، ١٩٨٦، ص ٥٥ ـ ٥٦ .

أما الدليل عل غيبته فهو أنه إذا ثبتت ولادته وكان معدّاً لقيادة المشروع الإلهي عندما تحين ظروفه، فمعناه مطلوبية بقائه حياً للقيام بهذه الهمة ـ وإلا ما حكمة الولادة ـ فضلاً عن الكثير من الروايات التي تحدثت عن غيبته وفصلت القول فيها، وأيضاً الروايات التي أشارت إلى العمر الطويل للإمام المهدي(عج)، والروايات التي صرّحت بعدم إمكان رؤيته مع وجوده، وغيرها من الروايات؛ لكن نشير هنا إلى رواية عن الإمام الصادق عليه السلام يقول فيها: «إن لصاحب هذا الأمر غيبة فليتق الله عبدٌ وليتمسك بدينه»[1]. وإذا اتضح لنا ذلك نعود إلى تلك الروايات والأبحاث التي ترتبط بفلسفة الغيبة من اجل معرفة نظريات الغيبة وتحديد الرأي فيها:

ـ **فلسفة الغيبة**: لقد تعددت النظريات المفسرة لفلسفة الغيبة، حيث أن كلاً من تلك النظريات كان ينظر إلى حيثية من حيثيات الغيبة، في حين أنه من الأهمية بمكان أن نقرأ ذلك الحدث قراءة شمولية لا تقف عند جانب محدود من جوانبه، بل تسعى لاستيعاب معظم جوانب الموضوع وحيثياته.

إن الخطأ المنهجي الذي يقع فيه العديدون أنهم يحاولون

(١) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص ٣٤٣.

قراءة حدث الغيبة بعيداً عن مشروع الإمامة وفلسفة الإمامة والوظائف الملقاة على عاتقها. ولذلك فهم يقدمون تفسيراً جزئياً وناقصاً للغيبة يقود إلى جملة من الإشكاليات والتساؤلات، فضلاً عن أنه لا يستوعب الموضوع برمته.

إن النظريات التي تعنى بفلسفة الغيبة يمكن تقسيهما بناءً على معايير شتى، ومن تلك المعايير أن يعمل على تفسيرها على أساس كونها نظريات شخصية أو اجتماعية، والمراد بالنظريات الشخصية تلك النظريات التي تنظر الى ذاك الموضوع من جهة شخص الإمام المهدي(عج) والتي تعالج غيبة الإمام بلحاظ شخصه، بينما النظريات الاجتماعية هي تلك النظريات التي تعالج قضية الغيبة على أساس اجتماعي يتجاوز الجانب الشخصي بمعزل عن طبيعة التفسير الاجتماعي الذي تتبناه هذه النظرية أو تلك.

ومن هنا كان من المطلوب ان ندخل مباشرة في البحث، لنقدم تنظيراً يعنى بفلسفة الغيبة على اساس من وظائف الإمامة المعصومة بما تمثل من واقعية المشروع الإلهي على هذه البسيطة، مع الإرتكاز بشكل اساس على ذلك الرصيد الروائي الذي تعرض بالبيان للغيبة وفلسفتها، وأيضاً ما يمثله الإمام المهدي(عج) من خصوصية:

أولاً: فيما يرتبط بوظائف الإمامة نستطيع القول إن من

أهم وظائف الإمامة الهداية وتعليم الدين وبسط العدل وإقامة الحق والسنن، أي القيام بجميع الوظائف الدينية سواءً على المستوى العبادي والتربوي أو على المستوى الإجتماعي والسياسي وغير ذلك.

أما لماذا الأخذ بهذا الجانب في نظرتنا للغيبة فلأن الغيبة متعلقة بإمام معصوم، ولا يمكن النظر إلى قضية الإمامة ومتعلقاتها بشكل مفصول عن المبررات الدينية والكلامية لتلك القضية فيما يرتبط بوظائفها ومهامها.

وإذا كانت تلك الوظائف ميدانها الاجتماع البشري، فهذا يعني أن الظروف الموضوعية المكتنفة في ذلك الاجتماع ترتبط بشكل أو آخر بفلسفة الغيبة، من جهة أن وظائف الإمامة تلك متعلقة بتلك الظروف الموضوعية في ذلك الاجتماع، ولا يخفى لما لتلك الظروف من أثر على تلك الوظائف، وهذا ما تشهد به الحياة السياسية والاجتماعية للأئمة المعصومين عليهم السلام.

ثانياً: إن ذاك الرصيد الروائي الصادر من الأئمة لبيان فلسفة الغيبة هو رصيد أساسي ومحوري في هذا الموضوع، لكن معالجة تلك الروايات يجب أن تكون بناءً على منهجية تأخذ بعين الاعتبار الظروف الموضوعية للرواية فضلاً عن خصوصية موضوع الرواية ـ أي الإمام المهدي(عج) ـ سواء

على مستوى كونه متصفاً بصفة الإمامة المعصومة، أو من ناحية كونه الإمام الأخير في سلسلة أوصياء النبي ﷺ وما يعنيه ذلك من خصوصية وظيفية.

ثالثاً: إن المسألة الأخيرة التي أشرنا إليها آنفاً بالنسبة إلى خصوصية الإمام المهدي(عج) من ناحية كونه خاتم الأوصياء هي مسألة جديرة بالاهتمام ولها علاقة مباشرة بفلسفة الغيبة، لأن خصوصية الوظيفة المناطة بظهور الإمام تؤثر بشكل مباشر على فهم الغيبة، وقد ورد في النصوص الدينية ما يشير إلى تلك الوظيفة حيث ورد في دعاء العهد: «. . .أين المعدّ لقطع دابر الظلمة، اين المنتظر لإقامة الأمت والعوج، أين المرتجى لإزالة الجور والعدوان، أين المدخر لتجديد الفرائض والسنن. . .»[١].

«. . . فأظهر اللهم لنا وليّك وابن بنت نبيك المسمى باسم رسولك صلى الله عليه وآله، حتى لا يظفر بشيء من الباطل إلا فرقه ويحق الحق ويحققه، واجعله اللهم مفزعاً لمظلوم عبادك وناصراً لمن لا يجد له ناصراً غيرك ومجدداً لما عطّل من أحكام كتابك ومشيّداً لما ورد من أعلام دينك وسنن نبيك صلى الله عليه وآله. .»[٢].

(١) الشيخ علي القمي، مفاتيح الجنان، مؤسسة الأعلمي، ص ٦٤٤.
(٢) المصدر السابق.

وعلى ضوء ما تقدم لا بد من القول إن غيبة الإمام المهدي(عج) لا تبتعد في فلسفتها عن وظائف الإمامة ومهامها وعن خصوصية الإمام المهدي(عج)، في كونه من سوف يقوم بإعادة إحياء الأطروحة الإلهية على الأرض وتطبيقها في جميع مفاصلها، حيث إن هذه المهمة ـ التطبيق الشامل ـ لم تكن من مهام الأوصياء السابقين، سوى أن الإمام المهدي(عج) قد خص بها ليكون من سوف يملؤها (أي الأرض) قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً.

أما لماذا لم توكل هذه المهمة إلى الأوصياء السابقين؟ فلأن الأطروحة الإلهية قائمة على أساس الإمهال الإلهي الذي، يعني إعطاء الفرصة الكافية للمجتمع البشري، بما يوفر الحجة البالغة ويقطع العذر ويستنفذ جميع الوسائل القائمة على أساس الكلمة الطيبة والموعظة الحسنة.

إن وجود أوصياء النبي ﷺ ـ أي الأئمة المعصومون عليهم السلام ـ يعني أن الله تعالى قد وفّر للبشرية فرصة الأخذ بالأطروحة الإلهية وتطبيقها في جميع مفاصل الحياة الاجتماعية، سوى أن ما حصل بالنسبة إلى الأنبياء وأوصيائهم عامة، وبالنسبة إلى أوصياء خاتم الأنبياء ﷺ خاصة لم يكن في الواقع إلا تنكباً عن تلك الأطروحة وإعراضاً عنها، وبالتالي فإن استمرار وجود الأوصياء عليهم السلام كان إعمالاً لسنة الإمهال

الإلهي ولوجود الحجة الإلهية، حيث إنه من أهم وظائفهم الإعداد للتطبيق الكامل والفعلي لتلك الأطروحة من خلال وجود الإمام المهدي(عج).

إن غيبة الإمام المهدي(عج) تعني فيما تعنيه تجميد الأطروحة الإلهية في مرتبتها المعصومة عن الفعالية المباشرة والظاهرة في الإجتماع البشري، بسبب من إعراض ذلك المجتمع عن الأخذ بتلك الأطروحة ـ وهو ما تجلى في سلوكه تجاه أولئك الأوصياء ومن سبقهم قتلاً وسجناً وإيذاءً وما سوى ذلك ـ أيضاً كتدبير إلهي يهدف إلى إعداد الظروف الموضوعية للتطبيق الشامل والفاعل للأطروحة الإلهية على مستوى البسيطة بأكملها من خلال فعل الظهور، حيث إن إخلاء الميدان للأطروحة الوضعية لتختبر نفسها لا بد أن يقود إلى إثبات فشل هذه الأطروحة عملياً، وهو ما سوف يسهم في تهيئة الظروف لعودة الأطروحة الإلهية بشكلها الفاعل والشامل.

وكأن الحكمة الإلهية تريد أن تقول للمجتمع البشري إنه إذا كنت ترفض التدبير الإلهي لشؤونك وإن كنت لا تقبل بفعل الهداية الإلهية اعتقاداً منك بقدرتك على الاستقلال عن الله تعالى في تدبير جميع شؤونك وفي وصولك إلى السعادة، فيمكن لك أن تختبر ما تختزنه أطروحتك الوضعية ـ اللادينية ـ من نظريات ومدارس لترى بنفسك أنك لا تستطيع الاستمرار

بعيداً عن الله تعالى؛ وهو ما سوف يهيئ الظروف الملائمة لعودة الأطروحة الإلهية في مرتبتها المعصومة إلى ساحة الفعل والتأثير في الاجتماع البشري لتعمل على إقامة العدل ومحو الظلم على جميع المستويات الإجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها. . . بعد أن تكون الأطروحة الوضعية قد وصلت إلى مأزقها واختبرت نفسها في ميدان البسيطة مخلفّة وراءها الظلم والفقر والدمار والويلات. . لعدم ارتباط تلك الأطروحة بالغيب وما يعني ذلك من خلوها من الرصيد المعنوي والمعايير الأخلاقية والموازين الإنسانية. فعندما تصل كل النظريات والرؤى التي تنتمي للأطروحة الوضعية إلى طريق مسدود عندها سوف تعترف بالعجز عن الأخذ بزمام المجتمع البشري إلى سعادته ورفاهه، وسوف تقر بعدم قدرتها على تحقيق آمال الإنسانية وما تصبو إليه في تطلعاتها وأهدافها.

وفي هذا الموقف بالذات سوف تضحى البشرية حائرة فيما يجب أن تفعله، وهو ما سوف يسهم في نوع من العودة إلى فطرتها وإنسانيتها، لتلتفت مجدداً إلى الغيب راجية عودة التدبير الإلهي والأطروحة الإلهية لتنتشلها مما وصلت إليه ولتغسل عنها آلامها التي تعاني ولتبرئها من جروحها التي أصابتها، ولذلك فإن فلسفة الغيبة تعني تغييب الإطروحة الإلهية في مرتبتها المعصومة ليُفسح بالمجال أمام اختبار

الأطروحة الوضعية، في إعداد إلهي يهدف إلى عودة الأطروحة الإلهية المعصومة بقوة وشمولية إلى ساحة الفعل والتطبيق، بعد أن تنتكس تلك الأطروحة الوضعية في مرحلة يساعد فيها مناخ العولمة على ذلك التطبيق الشامل والفاعل للدين بمختلف مفرداته في جميع أرجاء المعمورة.

الدين والسياسة: طبيعة العلاقة

إن ما نقصده بالدين هنا هو الدين الإسلامي بما يحويه من عقائد ومفاهيم وأحكام حيث أن كلاً من هذه العناصر الثلاث يتدخل في موضوع الدولة بناءً على الرؤية الإسلامية للدولة، أي أنه عندما نتحدث عن دولة إسلامية فهو يعني الدولة التي تلتزم الإسلام كدين في جميع عناصره ولا تعمل على إستثناء بعض العناصر والإكتفاء بالبعض الآخر.

والسؤال المطروح أنه عندما لا تكون الدولة الإسلامية أمراً ممكناً هل يعني هذا أن الدين يجب أن ينأى بنفسه عن ساحة الفعل السياسي وقضايا الدولة؟

وإذا كان المدعى لدى الإسلاميين أن الدين يخدم مسيرة الدولة ويسهم في بناء الدولة العادلة فهل يجب أن تكون المعادلة عندها أن الدولة يجب أن تكون كلها دينية أو تكون لا دينية؟ ألا يوجد حل وسطي في هذا الموضوع؟

لا شك أن الإسلاميين لديهم حساباتهم ومعاييرهم لبحث

قضية المشاركة في الدولة وصناعة القرار وإدارة المجتمع والتي تبدأ من مشروعية السلطة إلى مشروعية الممارسة في جميع قضايا الاجتماع السياسي.

لكن لو فرضنا أن بلداً ما يؤمن جميع أبناؤه بالتعددية الدينية وبحق الآخر الديني في الوجود والمشاركة الفاعلة في بناء المجتمع وإدارة الدولة أي أن أبناء ذلك المجتمع التعددي يتمسكون بقيم العيش المشترك الذي يقوم على أساس التعاون ووحدة الهدف والوظيفة في بناء الدولة العادلة لجميع أبنائها بمعزل عن انتمائهم الديني؛ فما الذي يمكن أن يقدمه الدين لذلك المجتمع في بناء دولته وإدارتها؟

إن الحديث هنا يرتبط بمشروعية المشاركة ـ لا مشروعية الدولة بالمفهوم الديني ـ ومساحة تلك المشاركة في المجتمع التعددي، وهنا يجب ألا يغلب على نظرة الديني إلى الآخر الديني عوامل القلق والخوف وسوء الفهم.

وحتى لا يبقى الموضوع في جانبه العمومي نقول إن الإسلام عقيدة ومفاهيم (قيم) وأحكام، فأين دخالة كل من تلك العناصر في الدولة المدنية.

أما في الموضوع العقيدي فإنه أمر جواني يرتبط بالموقف الفكري للإنسان، وهو يدخل في مساحة الحرية الاعتقادية، أي أن هذا الشأن شخصي ولكل شخص الحرية في أن يعتقد ما يشاء.

أما عندما نأتي إلى الجانب القيمي فإننا نرى أن الإسلام هو دين الرحمة كما أن المسيحية هي دين المحبة وكلاهما من الله تعالى، ونستطيع أن نلحظ أن مجمل القيم الأخلاقية التي ينادي بها الإسلام تنادي بها المسيحية وأن العناية بالحياة المعنوية التي تدعو إليها المسيحية ـ بشكل عام ـ يدعو إليها الإسلام.

وبالتالي فإن مساحة مشتركة من القيم الأخلاقية والمفاهيم المعنوية يتفق عليها معظم أبناء المجتمع التعددي، ولا شك أن هذه المساحة تشكل أساساً قيمياً للعيش المشترك بمعنى أن قيم التسامح والمحبة والعدالة والرحمة.. سوف تسهم في تعزيز العيش المشترك، ولذلك ما يمكن أن يسيء ولو بشكل مؤدب إلى قيم العيش المشترك هو الطائفية وليس الدينية لأن الطائفية حالة قبلية تنظر إلى الآخر على أنه وجود منافس بينما الدينية تنظر إلى الآخر على أساس أنه موضوع للرحمة (كما في الإسلام) أو موضوع للمحبة (كما في المسيحية).

إن هذه القيم والمفاهيم يمكن أن يكون لها دخالة في موضوع الدولة وذلك من خلال أكثر من جانب:

١ ـ انها تحدد الأهداف العامة للدولة، والمباديء التي يجب أن تراعى في الفعل السياسي، وبالتالي فإن الدولة في أرائها وبرامجها وسياساتها وقراراتها يجب أن تقوم على اساس

من تلك القيم والمفاهيم والمباديء والرؤى التي يؤمن بها المجتمع المدني، ولا يمكن في هذا الجانب أن تنأى الدولة المدنية بنفسها عن رغبات المجتمع المدني وقناعاته، بل لا بد من أن تتماهى مع مجتمعها التعددي وتطلعاته، حتى لو كانت تلك القناعات تتمثل في توظيف الديني في الإصلاح السياسي.

وبالتالي فإن ذلك المجتمع التعددي يمكن له أن يحاكم السلطة السياسية فيما لو رأى أنها أدارت ظهرها لعملية الإصلاح وبناء المجتمع وخدمة الإنسان ومحاربة الفساد واساءت إستخدام السلطة وعملت على توظيفها لمصالح شخصية أو فئوية... ففي هذه الحالة لابد لذلك المجتمع التعددي الذي يؤمن بتلك القيم والمبادىء من ان يعمل على تغيير ذلك الطاقم السياسي لأنه لم يستجب لقناعاته وتطلعاته والمبادىء التي يؤمن بها.

٢ ـ ان تلك القيم والمفاهيم والرؤى يمكن ان تسهم بقوة في اختيار الطاقم السياسي والإداري الذي سوف يتولى ادارة الدولة ومؤسساتها لأنه عندها من يؤمن بتلك القيم والمفاهيم سوف يكون اقدر على ادارة الدولة بطريقة تتجه فيها الى تحقيق تلك الغايات والاهداف، بينما من لا يتبنى تلك القيم والرؤى والمفاهيم سوف يكون ابعد عن التماهي معها في ادائه السياسي والإداري وممارسة الحكم.

ومن الواضح ان الدين كدين يتبنى مفاهيم الكفاءة والنزاهة والرصيد الخلقي والقيمي في جانبه التقني والمهني أي من ناحية ما لهذا الرصيد الخلقي من مردود وفاعلية على المستوى الإجرائي والإداري.

ولعل من نافلة القول ان نشير الى أن الاسلام ليس بعيداً في آلياته السياسية عن معايير الفاعلية والمردودية التي تعود بالنفع والفائدة على مجمل فئات المجتمع المدني التعددي؛ ومن هنا سوف يكون من الضروري ان ناخذ بجميع تلك الآليات والمعايير التي تنسجم مع المبادىء الدينية والتي تسهم في تنمية المجتمع التعددي اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً... بما يحفظ مصلحة المجتمع كل المجتمع وبجميع فئاته وافراده.

ان المواصفات الخلقية التي تدعو لها الآديان كالامانة والاخلاص والاحسان والتضحية والعطاء والتفاني والإيثار وإرادة الخير لبني البشر واحترام حقوق الآخرين والحفاظ عليها؛ إن كل ذلك وغيره هو من أهم العوامل التي تسهم في زيادة المردودية وتقوية الفاعلية على المستوى السياسي والإداري وفي جعل اداء المؤسسات أكثر شفافية وانتاجية وأبعد عن الفساد وسوء الإدارة واساءة توظيف السلطة، وفي هذا الموضوع نجد الكثير من نصوص الأخلاق السياسية التي تعالج

نوازع النفس الى ارتكاب سيء الأعمال وقبيح الأفعال من خلال ما تقدمه من تعاليم ذات بعد غيبي يربط بين كل ما يقوم به الإنسان من فعل في الدنيا سواء على المستوى الفردي او الاجتماعي والسياسي وما بين الجزاء الأخروي الذي ينتظره، وأيضا من خلال المفاهيم التي تثبتها في الوعي السياسي، كما في قول الإمام علي عليه السلام لبعض عماله: أن عملك ليس لك بطعمة وإنما هو في عنقك أمانة؛ والذي يستفاد منه أن المسؤولية والمنصب ليست حقاً لهذا الرمز الطائفي أو ذاك، ليكون ضرعاً يحلب شطره هو وأعوانه والمنتفعين معه، بل هو أمانة في يده والمستأمن هو الشعب، فإن أدى الأمانة فقد أقام الواجب وإن خان الأمانة كان لصاحب الأمانة الكلمة الفصل إن كان صاحب فصل في الكلمة.

ولا بد من الإشارة إلى أن استحضار الغيب في الجانب القيمي والخلقي لا يعني جعل الممارسة السياسية شأناً ذاتياً بعيداً عن المعايير الموضوعية والعلمية، بل يعني حضور مفاهيم الجزاء الأخروي لتكون عاملاً رادعاً عن ارتكاب المحظور وعن ممارسة الفساد السياسي والاداري والاجتماعي...

ثم لا يخفى أن الدين لا يتحمل المسؤولية في كثير من المراحل التاريخية المظلمة التي مرت فيها مجتمعاتنا، فلم تكن

الحرب اللبنانية حرباً دينية بحسب المعيار الديني وإنما كانت حرباً قبلية تسعى لتوظيف الديني في السياسي، لما للديني من حضور في المجتمع الأهلي، وإلا فإن الدين لم يسبغ مشروعيته على فصول تلك الحرب وأعمالها.

كما يمكن القول أن الدين ـ الاسلامي والمسيحي ـ وإن بارك إنطلاقة السلم الأهلي ليسهم في طي تلك الصفحة السوداء من التقاتل العبثي، لكنه من المشكوك به أن يبارك التركيبة القبلية الطائفية للدولة التي تقوم على اساس المحاصصة واقتسام الغنائم، وأين منها دولة المؤسسات التي تقوم على أساس الكفاءة وتحمل المسؤوليات وأن المنصب أمانة وليس بطعمة لزعماء القبائل وملوك الطوائف.

ومن هنا فإن الدين بصفائه ونقائه وفي تلك المساحة من القيم والمباديء التي يرتكز عليها كل من الإسلام والمسيحية هو خيار سليم للمجتمع المدني، فالمدنية هنا ليست حالة لا دينية وإنما حالة عقلائية تهضم الدين وتستوعب مفرداته، وبهذا المعنى سيكون من المجدي الدعوة إلى دينة الدولة بدلاً من علمنتها، لما للدين هنا من قدرة على شحن عملية الإصلاح السياسي وتنميتها.

هذا من الجانب القيمي؛ أما من الجانب التشريعي فلماذا لا يكون التشريع الديني مصدراً اساسياً من مصادر التشريع؟

وهنا ليس الحديث عن الدائرة الشخصية فهو أمر قائم ومتبع في مجتمعنا الأهلي، بل الكلام هو فيما يرتبط بتلك التشريعات التي ترتبط بقضايا الاجتماع السياسي ومختلف شؤون الدولة.

وهنا لا نقول أن على تلك الدولة المدنية أن تلتزم التشريع الإسلامي بأكمله أو لا تلتزم شيئاً منه، بل الدعوى أنه كما يكون هناك معايير علمية وموضوعية لإختيار المسؤولين والمديرين فليكن لدينا معايير علمية وموضوعية لعملية الاختيار التشريعي بمعزل عن الانتماء الديني لهذا التشريع أو ذاك، أي فليكن التشريع الديني أحد المصادر التي تعتمد عليها الدولة المدنية من دون أن يكون لدينا أي موقف مسبق من هذا التشريع أو ذاك.

ونلاحظ أن بعض الدول الغربية تسعى من خلال بعض مؤسساتها للإستفادة من بعض مفردات التشريع الإسلامي وأحكامه القانونية ونظرياته الحقوقية في قضايا الإرث وغيره مع كون تلك الدول دولاً علمانية فما الذي يمنع أن تتعامل مؤسساتنا المدنية بالروحية نفسها مع التشريع الديني بشكل عام؟

ألا يمكن أن نقول بأن التشريع الديني هو أقرب إلى مجتمعاتنا من التشريع الوضعي، وأن التعامل العلمي

والموضوعي البعيد عن روح التعصب والمواقف المسبقة سوف يجعل بين أيدينا غنى أكبر في المصادر الحقوقية التي تعتمد عليها المؤسسات المدنية؟

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هناك نوعان من التشريع: تشريع يرتبط بالجانب التقني والظرفي المحض، وهذا التشريع ليس تشريعاً دينياً بمعنى أنه ليس تشريعاً ثابتاً وإن وجب أن ينسجم مع القيم والمباديء التي أشرنا إليها آنفاً؛ وهناك نوع آخر من التشريع لا يرتبط بالجانب التقني والظرفي وهو ـ بحسب المفهوم الإسلامي ـ تشريع ديني ثابت ليس من شأنه أن يتغير ـ كما في الأول ـ وهو التشريع الذي تستطيع المؤسسات التشريعية والحقوقية المدنية أن تتعامل معه بإعتبار كونه ثروة معرفية على المستوى الحقوقي والتشريعي ينبغي أن تنفتح عليه لترى المساحة التي يمكن له أن يساعدها فيها بأحكامه وقوانينه.

ثم لا يخفى أننا عندما نتحدث عن تشريع إسلامي لا يعني ذلك أنه تشريع للمسلمين، بل هو تشريع إنساني، سوى أن هذا التشريع قائم على أساس المصادر الإسلامية والمنهجية المعتمدة في الاستنباط التشريعي.

ما أريد قوله هو أن الأديان هي نعمة للمجتمع التعددي، إنها ثروة إنسانية سواءً في جانبها القيمي والمعنوي أو في

رصيدها المعرفي القانوني والحقوقي، لذا ينبغي العمل على إستحضار الدين بقيمه الإصلاحية في الدولة وأيضاً بتشريعاته الإنسانية لأن الدين هو للإنسان في حين أن الطائفية هي للقبيلة.

السلطة في الفكر السياسي للإمام الخميني(قده) في كتابه الحكومة الإسلامية

لقد حفلت كتابات الإمام الخميني(قده) وخطاباته باهتمام خاص بالفكر السياسي وعبرت عن عناية ملفتة بقضية الدولة، لكن يبقى لكتابه الحكومة الإسلامية تلك الميزة الخاصة، لأنه جاء كتعبير عن الفكر السياسي للإمام الخميني(قده) في تلك المرحلة الحساسة من حياة الثورة الإسلامية في ايران ساعياً إلى تقديم رؤيته السياسية وتحديد الأهداف التي يجب ان تعمل القوى الثورية على تحقيقها، ومن هنا كانت فكرة الحكومة الإسلامية الموضوع الرئيسي المتداول آنذاك.

من الممكن ان نلحظ ان الإمام الخميني يتجاوز في طرحه فكرة ضرورة السلطة، لأن الإشكالية التي ينطلق من خلالها ليست اشكالية ترتبط بضرورة الاجتماع السياسي وإنما بمكونات الفقه السياسي والفكر السياسي الإسلامي. ومن هنا نرى أنه يدخل مباشرة للحديث عن ضرورة الحكومة الإسلامية ومبرراتها الفقهية.

يرى الإمام أن القوانين الإسلامية قد جاءت من أجل إصلاح البشرية وسعادتها وهذا الهدف لا يتحقق إذا ما بقيت تلك القوانين الإسلامية دون تطبيق والتي لا يقول أحد أنها جاءت لوقت محدد، فإذا كانت عامة لكل الأزمان فمعنى ذلك ان تنفيذ هذه القوانين يجب ألا يكون محصوراً بعصر صدر الإسلام، بل يشمل كل مجتمع يمكن له ان يشكل سلطته التنفيذية لتحقيق هذا الهدف. كما ان التجربة السياسية للرسول ﷺ تثبت تصديه للحكومة وتشكيله للسلطة التنفيذية واهتمامه بتطبيق الأحكام وهو ما يثبت ان سنة الرسول ﷺ تثبت تصديه للحكومة وتشكيله للسلطة التنفيذية، ويلفت الإمام إلى ان طبيعة القوانين الإسلامية تفيد أنها قد شرعت من أجل تنظيم الاجتماع السياسي لا من أجل تنظيم الشؤون الفردية فقط وإن قراءة لتلك القوانين تبرز أن منها ما يرتبط بتأمين المصادر المالية للدولة ومنها ما يرتبط بالدفاع الوطني فضلاً عن تلك الاحكام الجزائية التي ترتبط بوجود الحكومة وممارستها لمهامها.

ويتحدث الإمام عن ضرورة الثورة على الواقع الفاسد حيث يرى في حكومة الطاغوت ـ التي هي حكومة السلطة غير الشرعية ـ سبباً للفساد ومظهراً للشرك وبما أنه لا بد من محاربة الفساد ومواجهة الشرك، فيجب العمل على إسقاط الحكومات الفاسدة والظالمة واستبدالها بحكومات عادلة تطبق الإسلام وتكون في خدمة الشعب.

وفيما يرتبط بالطبيعة السياسية للحكومة الإسلامية يرى الإمام ان هذه الحكومة ليست استبدادية ولا هي ملكية ولا هي جمهورية بالمعنى المصطلح سياسياً، إن هذه الحكومة هي حكومة القانون الإلهي وصاحب السلطة التشريعية إنما هو الشارع المقدس وهو فارق أساسي بين تلك الحكومات وبين الحكومة الإسلامية.

إن القضية الأساسية التي نالت الاهتمام الأكبر في ذلك الطرح السياسي الذي قدمه الامام الخميني(قده) إنما هو قضية المشروعية فلم يهتم بتركيبة السلطة وطبيعة المؤسسات وفصل السلطات ولم يتحدث عن الحدود بين مؤسسات الدولة ووظائف كل منها... بل نرى انه بعد ان يتحدث عن ضرورة الحكومة الاسلامية يدخل مباشرة للحديث عن قضية المشروعية وصفات الحاكم وهنا قد يطرح هذا السؤال انه لماذا لم يعالج الإمام في كتابه تلك القضايا؟

نستطيع القول ـ تلمساً للجواب ـ ان بعض القضايا ترتبط بالنص الديني مباشرة وعني بها ذلك النص، بينما بعض القضايا قد ترك حسم الموقف فيها إلى ظروف العصر ومتطلبات الواقع، وعليه فإن قضية المشروعية السياسية وصفات الحاكم الاسلامي هي من المواضيع التي اعطاها النص الديني اهتماماً خاصاً وكانت هناك عدة آراء، بل ونظريات في الموضوع ولذلك عمل الإمام على تقديم نظريته في هذا المجال، خصوصاً إذا عرفنا ان ذاك الكتاب كان مجموعة

محاضرات ألقاها الإمام على طلابه في درس الخارج أثناء اقامته في النجف الاشرف.

بينما تلك القضايا من قبيل طبيعة المؤسسات ووظائفها ومهامها... فهي أمور تدخل في المساحة المرنة والمتغيرة للفقه السياسي، أي انها ليست من الثوابت التي ورد فيها النص مباشرة، بل يمكن أن تكون هناك كثرة في المؤسسات ويمكن ألا يكون، يمكن ان تكون هذه المؤسسة أو لا تكون، يمكن ان يكون لديها هذه الصلاحية ويمكن الا تكون ـ إن كل هذه القضايا على أهميتها تأخذ موقع الدرجة الثانية وترتبط بالمساحة المتحركة للفقه السياسي وهذا يعود إلى تشخيص من بيده الولاية ويمتلك المشروعية السياسية؛ هنا نرى أن الامام الخميني(قده) يعطي تلك المشروعية للفقيه، بل يرى ان هذه المشروعية هي للفقيه حصراً، وليس معنى ذلك ان الشرط الوحيد في الحاكم الاسلامي ان يكون فقيهاً، بل إن شرط الفقاهة هو واحد من تلك الشروط التي قلما يمكن ان تجتمع في شخص إذ يجب أن يكون عادلاً بالمعنى الواسع للكلمة ويجب أن يكون ذا قدرة على الإدارة السياسية وذا خبرة بشؤون العصر... إن التشديد في صفات الحاكم يمكن أن يسهم إلى حد بعيد في تحصين التجربة السياسية من كثير من مثالبها وآفاتها وهذا التأكيد على قضية الصفات له فلسفته السياسية التي ترتبط بضمانات التجربة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي.

الفقيه وصناعة السلطة

ان من الأسئلة الأساسية التي تطرح نفسها بقوة سؤال مفاده:

لماذا كان الفقيه يحجم عن صناعة السلطة والإمساك بها والإشراف المباشر عليها؟

حتى أولئك الفقهاء الذين كان لهم دور أساسي في اسقاط اكثر من سلطة وكان تحرك الأكثرية الساحقة من الجماهير استجابة لهم، فإنهم لم يبادروا إلى الإمساك بزمام صناعة السلطة بشكل مباشر، بل كانوا يكتفون في اقصى الحالات بإعطاء الإذن للحاكم الجديد ـ فيما لو كان الفقيه يرى ولاية عامة لنفسه ـ ليمارس حكمه وكالة عن الفقيه وبنوع من الإشراف البعيد عليها، وتوجد لدينا نماذج كثيرة تشهد على هذا الأداء السياسي للفقيه في التاريخ السياسي للإسلام.

* **النموذج الأول**: هو المواجهة بين الآخوند الخراساني والسلطان القاجاري محمد علي شاه بسبب قضية الدستور

وإقراره فيما يعرف بالحركة الدستورية، حيث كان الآخوند الخراساني من دعاة المشروطة أي أن يكون حكم الشاه القاجاري مشروطاً بالدستور وبوجود مجلس يمثل السلطة التشريعية ويكون لديه امكانية الرقابة والمحاسبة بالنسبة إلى السياسات المتبعة من قبل السلطة القاجارية؛ والذي حصل ان السلطان القاجاري الغى الدستور والعمل به وحاصر المجلس وشن حملة شعواء على انصار المشروطة مما حدا بالآخوند الخراساني إلى اصدار فتواه الشهيرة والتي تحرض الجماهير على الإطاحة بالسلطة وهذا نصها:

«إني أعلن حكم الله لجميع الشعب الإيراني، إن مسؤولية دفع هذا السفاك الجبار، اي محمد علي شاه والدفاع عن نفوس وأعراض وأموال المسلمين تعد اليوم من أهم الواجبات».

وقد أشعلت هذه الفتوى نار الثورة فدخل الثوار طهران، حيث أعلن عزل الشاه محمد علي وتم تعيين ابنه احمد ملكاً على إيران بدلاً عنه، وقد لاقت هذه الخطوة ترحيباً وقبولاً من قبل الخوند الخراساني ومجموعة من كبار علماء الدين.

وهنا نستطيع القول إنه من حيث المبدأ كان يمكن للشيخ الخراساني ان يكون له دور أكبر في تكوين السلطة وألا يقتصر الأمر على تغيير شخص الحاكم واستبدال ملك بآخر، بل كان يستطيع ان يتدخل في تعيين البديل عن الشاه المعزول وأن

يدخل في نسيج السلطة ولو على مستوى الإشراف المباشر وامتلاك بعض الصلاحيات الدستورية التي تخوله بشكل مباشر ان يقوم بتقويم أي انحراف أو خلل يمكن ان يحصل في اداء السلطة البديلة، ولكن شيئاً من هذا لم يحصل.

* **النموذج الثاني** الذي يمكن الإشارة اليه تلك المواجهة التي حصلت بين آية الله الكاشاني ورضا شاه في قضية تأميم النفط حيث استطاع الكاشاني ان يسقط الحكومة الموالية للشاه وان يأتي بمحمد مصدق رئيساً للوزراء، بل وعلى اثر استقالة مصدق من منصبه نتيجة الضغوط التي مورست عليه اصدر الكاشاني حكمه الذي جاء فيه:

«**يجب على كافة اخوتي المسلمين التأهب للجهاد الأكبر لمقارعة الاستعمار والخونة فليثبتوا امام الجميع مرة أخرى ان الاستعمار وأياديه وكافة الخونة المرتزقة لا مكانة لهم في بلادنا وسوف لن يعود العهد البائد أبداً**».

وأفضت النتيجة إلى عودة مصدق ثانيةً لرئاسة الوزراء فضلاً عن استلامه وزارة الدفاع بسبب المظاهرات العارمة التي اجتاحت طهران استجابة لنداء الكاشاني.

وهنا نلاحظ أيضاً ان السقف السياسي لحركة الكاشاني اقتصرت على استبدال حكومة بأخرى ولم ترق الى مستوى اسقاط السلطة بأكملها والمبادرة إلى تغيير جذري في بنية

السلطة، بل كان دوره يقف عند حد ايصال بعض الأشخاص إلى تركيبة السلطة دون المساس بها وبشرعيتها وأسسها ودون ان يدخل الكاشاني نفسه في نسيج تلك السلطة معطياً نفسه حق الاشراف المباشر عليها وقدراً من الصلاحيات يخوله دستورياً وقانونياً المبادرة بشكل مباشر إلى تقويم آرائها في حال بدر منها أي خلل يستدعي تدخل الكاشاني، فضلاً عن ان يمهد تصدي الكاشاني للشأن السياسي الطريق لتقدم المؤسسة الدينية ككل ـ ولا يقتصر الأمر على مبادرة شبه فردية ـ خطوة امامية لتدخل في بنية السلطة مسهمة في التغيير من داخل فضلاً عن الوظائف التقليدية لتلك المؤسسة.

* **النموذج الثالث** ما حصل فيما عرف بفتوى التنباك أو قضية المواجهة بين الميرزا الشيرازي وناصر الدين شاه الذي منح إحدى الشركات البريطانية الامتياز في احتكار محصول التبغ الإيراني، والذي كان يعود بالضرر على الاقتصاد الإيراني والمزارعين الإيرانيين وعلى اثر ذلك أصدر الميرزا الشيرازي حكمه الشهير والذي جاء فيه:

«بسم الله الرحمَّن الرحيم: ان استعمال التنباك والتبغ اليوم بأي نحو كان يعد في حكم محاربة إمام الزمان عجل الله تعالى فرجه».

وقد سرى هذا الحكم في الشارع الإيراني سريان النار في الهشيم حتى إن زوجة الشاه نفسه عندما طلب منها تجهيز النارجيلة رفضت ذلك مجيبة إياه بان الذي أحلّك علي حرم استعمال التبغ. . .

وهنا نلاحظ أيضاً ان المرجع الشيرازي جعل سقف حركته السياسية محدوداً بإسقاط اتفاقية اقتصادية مجحفة بحق المزارع الإيراني ولم يتجاوز ذلك إلى حد المبادرة بأسقاط السلطة وإنشاء السلطة البديلة وتصديه لها ولقيادتها.

إذن السؤال يطرح نفسه انه لماذا كان يكتفي الفقيه بتلك الأهداف المحدودة ولم يبادر الى القيام بعملية تغيير شاملة تستوعب كافة مفردات السلطة ويباشر بشخصه الإشراف على اداء السلطة، ليقوم بصناعة النموذج الإسلامي في الحكم محتفظاً لنفسه بكافة الصلاحيات التي تمنحه القدرة على الإدارة السياسية ومواجهة كافة التحديات التي يمكن ان تعيق مشروعه السياسي.

وما نود الإشارة إليه هو إننا لا نريد ان نقوم بقراءة خاصة لكل فقيه على حدة لنعرف الأسباب الخاصة بهذا الفقيه أو ذاك التي جعلت مشروعه السياسي محدوداً وطموحاته السياسية قنوعة، بل نريد ان نقوم بقراءة شاملة تستوعب حركة الفقيه بشكل عام في العقود السابقة وتفسر إحجام الفقيه عن الخوض

في المعترك السياسي حتى شوطه الأخير، أما الإحتمالات التي يمكن ان تذكر في هذا المقام فهي ما يلي:

١ ـ **رؤيته الإجتهادية**: قد يقال ان الرؤية الإجتهادية للفقيه لم تكن تسمح له بأن يتصدى للشأن السياسي بمداه الواسع باعتبار انه لا يرى الولاية المطلقة عن المعصوم عليه السلام، ولذلك كان يتقصر على ما كانت تشير إليه بعض وظائفه الدينية من إصلاح أو أمر بمعروف أو نهي عن منكر.... ضمن مجالها المحدود والتي لا تدخل ضمن عنوان الولاية المطلقة للفقيه وهذا ما يفسر اقتصاره في حركته السياسية على تلك الأهداف المحدودة التي تبررها رؤيته الإجتهادية.

لكن هذا الإحتمال يناقض من جهتين: الأولى إن تلك الرؤى الإجتهادية للفقيه التي هي دون الولاية المطلقة وتلك العناوين التي تحدد بعض الوظائف للفقيه من قبيل الإصلاح والنهي عن المنكر والأمر بالمعروف.... فإنها وبناءً على إعطائها بعدها الشمولي ومنحاها الاجتماعي فإنها تتسع لتستوعب المشروع السياسي للفقيه بمداه الواسع، فعلى سبيل المثال نظرية الحسبة التي تستخدم عادة كتبرير فقهي ـ اجتهادي للمحدودية السياسية للفقيه فإنها وبناءً على بعض التفسيرات تبرر حتى اقدام الفقيه على تصديه للشأن السياسي في مداه البعيد...

ومن جهة ثانية فإن أولئك الفقهاء الذين كانوا يرون الولاية المطلقة فإنهم كانوا يقتصرون ـ بشكل عام ـ وفي اقصى الحدود على إعطاء الإذن للسلطان القائم ليمارس الحكم بالنيابة عنه، دون أن يتصدوا شخصياً للإدارة السياسية ولو من خلال الإشراف المباشر على أداء السلطة وإعادة تشكيلها وصناعتها بحيث تضمن إلى حدٍ بعيد الممارسة الإسلامية في الحكم؛ وبالتالي لا يمكن اتخاذ هذا الإحتمال كتفسير احادي لتلك الظاهرة، نعم ربما يفسر هذا الاحتمال بعض الحالات التي تتظافر فيها عوامل أخرى تعمل مجتمعة على الحد من الحركة السياسية للفقيه.

٢ ـ **قداسة الدين في قبال السياسة**: يوجد مفهوم عام في المجتمعات الاسلامية أن شأن عالم الدين أجل من أن يتدخل في السياسة بشكل مباشر لأن السياسة تقتضي أموراً لا تنسجم مع مكانة عالم الدين، بل ودوره، وإذا بحثنا عن منشأ هذا المفهوم ربما تصل إلى هذه النتيجة:

إن من الاسباب التي أدت إلى تكوينه وبالتالي شياعه فكرة فصل الدين عن السياسة التي وردت إلينا من الغرب، بل ان هذه الفكرة نفسها كانت تسهم بقدر في عزل عالم الدين عن الواقع السياسي.

إن النظر إلى السياسة باعتبار كونها فقط وسيلة للمكاسب الدنيوية والفئوية المحدودة وباعتبار كونها عالماً يفتقد للأخلاق والقيم ولأي بعد ديني وغيبي وانساني هو الذي يؤدي إلى تنزيه الدين وعلمائه عن الانخراط في الشأن السياسي، ولكن إذا نظرنا الى السياسية باعتبار كونها جزءاً من الدين الإسلامي وفعلاً منسجماً مع القيم الإنسانية والأخلاقية عندها لن تكون السياسة ما يُجلّ الدين عن المساس به.

وقد لا يكون الأمر بهذه الحدّة، بل قد يرى الفقيه أنَّه بمعزل عن طبيعة الأداء السياسي، فإن ظروفه كفقيه لا تسمح ان يكون له مستوى من المتابعة السياسية تتطلب قدراً كبيراً من المتابعة التفصيلية والعمل الميداني والإنشغال شبه التام في القضايا العامة، أو ان الإهتمام بالأمور الدينية هو أهم وأجدى من الاهتمام بالأمور السياسية.

ولا نستبعد ان يكون لهذا العامل مستوى من التأثير ولو في حالات معينة من خلال تحول ذاك المفهوم إلى واقع مفروض بقوة قد يتطلب من الفقيه ان يتعامل معه بنوع من المداراة ولو من اجل الحفاظ على عنوانه كفقيه.

٣ ـ الرؤية السياسية النافذة: إن معرفة الواقع السياسي بشكل دقيق والإطلاع على كافة الظروف والحسابات السياسية لا شك انه يمنح الفقيه القدرة على اتخاذ الموقف المناسب

ومعرفة السبل الكفيلة بتحقيق اهدافه وكيفية الحفاظ على الإنجازات التي تم الوصول إليها بعد سيل من التضحيات.

إن للفقيه في حركته السياسية جملة من الأهداف التي يسعى إليها وقد يصل إلى بعض هذه الأهداف أو كلها، لكن كيف يمكن الحفاظ على تلك الإنجازات وكيف يمكن ايجاد بنية سياسية تعمل على الحفاظ على تلك المكتسبات وتفعيلها في الاجتماع السياسي.

لا شك ان معرفة الفقيه بالخريطة السياسية لعصره وحسابات الأطراف القائمة وأهدافها سوف تجعله أكثر دقة في أدائه السياسي بما يوضح أمامه هذه الحقيقة، إن ممارسة السياسة عن بعد أو الاكتفاء بالتوكيل في العمل السياسي قد لا يبقي فقط الإنجازات المكتسبة، بل ربما يؤدي في بعض الأحيان إلى نتائج عكسية لا يقبل بها أي فقيه.

طبعاً لا نريد القول ان الفقيه كان محروماً من هذا الجانب، لكن لا شك ان امتلاك قدر كافٍ من الرؤية السياسية سوف يكون له أثر كبير على الحركة السياسية للفقيه.

٤ ـ شخصية السلطة ودورها الاجتماعي: إن شخصية السلطة تؤثر بشكل كبير في دورها الاجتماعي، بمعني ان مواصفات الهيئة الحاكمة هي التي تحدد أداءها في الاجتماع السياسي في كافة مجالاته، فلو فرضنا ان الهيئة الحاكمة تلتزم

الإسلام منهجاً وقد تربت على أخلاقياته السياسية والاجتماعية، فإن تلك القناعات والمواصفات سوف تتجلى في أدائها السياسي حكماً، اما إذا لم تكن تلك الهيئة تحمل تلك القناعات والمواصفات فلا يمكن ان نشهد أداءً سياسياً ينسجم مع الموازين الإسلامية والقيم الدينية في السياسة والحكم.

فضلاً عن حقيقة هامة لا بد من الإشارة إليها ألا وهي ان السلطة بطبيعتها والتي تعني الجاه والمنعة والإمرة.... ليس من السهل ان تتماهى مع القانون وقيم الحق والعدل، بمعنى ان السلطة بما هي سلطة نزاعة إلى التسلط والإقتدار في حين ان المفاهيم الأخلاقية والقانونية تشير إلى الإلتزام والتضحية والتواضع والزهد... وكل تلك المفاهيم التي تعمل على ترويض السلطة وتحديد مسارها بحيث تكون محكومة لحكم القانون والعقل وقيم الدين والأخلاق.

إن هذه الحقائق تؤكد ـ بمعزل عن المساحة السياسية المبرر فقهياً للفقيه الإنخراط فيها بحسب رؤيته الاجتهادية ـ أن الانحراف والفساد الذي كان الفقيه يبادر إلى علاجه واستئصاله لا يمكن ان يعالج بشكل جذري بواسطة بعض التغييرات المحدودة والسطحية والتي قد لا تتعدى احياناً مجرد تبديل شخص السلطان.

إن المكاسب الاصلاحية وتفعيل الإصلاح لا يمكن انجازه

والحفاظ عليه ما لم تتوفر الهيئة الحاكمة التي تحمل هم الإصلاح وثقافته والتي وطنت النفس على السير قدماً في سبيل الأهداف الإصلاحية وكانت تحمل فضلاً عن ذلك أخلاقيات الإصلاح وتدرك أهميته، وبالتالي فإن الفقيه إذا كان وفي أكثر من مرحلة تاريخية قد بادر إلى بعض الحركات الإصلاحية فقد كان الأمر يتطلب تغييراً جذرياً وتصدياً مباشراً واعداداً دؤوباً وقبل ذلك وعياً لشخصية السلطة ودورها في الاجتماع السياسي حتى يمكن الحفاظ على تلك المكتسبات وتسجيل تجربة اصلاحية فريدة في الاجتماع والسياسة.

٥ ـ انعدام الظروف الاجتماعية المناسبة: قد يقال ان الفقيه ـ وبتعبير أدق بعض الفقهاء ـ كان يحمل ذلك الهدف فيما يرتبط ببناء السلطة وإعادة تشكيلها وفق النموذج الإسلامي في الحكم، لكن الظروف التاريخية الاجتماعية والسياسية لم تكن تساعد على انجاز تلك المهمة وتحقيق ذلك الهدف إذ انه في كل مرحلة تاريخية توجد قوى وأطراف عديدة لها حساباتها ومصالحها التي قد تتنافى مع مشروع الفقيه، وعليه فإن الفقيه كان يكتفي ببعض المواقف والخطوات الاصلاحية المحدودة وإلا لو أمكن للفقيه ان يقوم بأكثر من ذلك ولو توفرت الظروف التي تساعد على بناء الدولة الاسلامية لما توانى الفقيه في الإقدام على ذلك لما فيه من خير المجتمع والأمة.

لكن يناقش هذا الكلام بأن عدة عينات تاريخية تظهر بوضوح انه كان للفقيه تأثير كبير على الواقع الشعبي والاجتماعي وان سلطته الدينية، بل والاجتماعية كانت تمكنه من القيام بدور سياسي أكبر وإن كان يمكن له تحقيق ذلك المشروع فيما لو توفرت الإرادة السياسية لذلك، فضلاً عن ان الوصول إلى تلك الأهداف السياسية الكبرى تحتاج إلى دخول المعترك السياسي بناءً على خطوات مدروسة من خلال اعداد الخطط التي تعمل على توفير الظروف المناسبة التي تجعل ذلك المشروع مشروعاً واقعياً.

نعم قد نقول ان بعض الظروف وفي بعض الفترات التاريخية لم تكن ملائمة كثيراً بالنسبة إلى بعض الفقهاء، لكن هذا الأمر من طبيعة العمل السياسي ـ الاجتماعي الذي لا يخلو من وجود الصعوبات والعوائق التي تحول دون بناء الدولة الاسلامية.

٦ ـ **التكوين النفسي اللاسياسي**: قد يقال ان التكوين النفسي للفقيه قد تشكل بطريقة لا يرغب فيها السياسة، ولا يميل فيها إلى العمل السياسي، بل حتى قد لا يستسيغ كثيراً أن يذهب إلى مدى بعيد في إهتماماته الاجتماعية، ولعل مردّ هذه الحالة إلى أكثر من سبب أدى إلى نشوئها، منها ان المادة العلمية التي يعمل عليها الفقيه منذ دخوله الدراسة الحوزوية وإلى تخرجه قليل منها ما يرتبط بالقضايا الاجتماعية

والسياسية، وهذا مما يسهم في اعراض الفقيه عن تلك القضايا أو قلة اهتمامه بها.

ويمكن مناقشة هذا الاحتمال بأنه وإن توفرت بعض الأسباب التي قد تسهم في انشاء حاجز نفسي بين الفقيه والعمل السياسي والاجتماعي، لكنه ليس من شأن الفقيه ان يخفى عليه الهدف من الدراسة الدينية فيما يرتبط بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإصلاح بشتى مجالاته ومواجهة الظلم والفساد وما سوى ذلك من وظائف دينية تعتبر من صميم العمل الديني وتعد من الأمور الواضحة والمسلمة في الفكر الديني الإسلامي.

٧ ـ غياب النموذج التاريخي لإنهدام السلطة وبنائها على يد الفقيه: إن وجود نموذج تاريخي لانهدام السلطة وبنائها من قبل الفقيه لا شك انه يحفز الفقيه على اقتفاء أثر ذلك النموذج خصوصاً إذا ما استطاع ان يسجل تجربة ناجحة في العمل السياسي والاجتماعي وان يبرز الايجابيات والمصالح النوعية التي تترتب على تلك التجربة، ومن جهة ثانية فإنها تلبي الحاجة النظرية للفقيه في معاودة تسجيله لتلك التجربة ثانية، ولكن غياب ذلك النموذج سوف يحرم الفقيه من تلك الحوافز العملية والنتائج المعرفية التي قد يحتاجها الفقيه وغير الفقيه لتحقيق مشروعه السياسي.

وفي إلمامة شاملة لكل ما سبق نستطيع القول ان بعض هذه الاحتمالات التي قد ذكرناها وناقشناها تقدم جواباً مناسباً على ذلك السؤال الذي طرحناه في بداية البحث، والذي يرتبط بإحجام الفقيه عن المبادرة إلى بناء الدولة وتصديه المباشر لها.

نعم ربما يصدق بعض تلك الاحتمالات بالنسبة إلى فقيه ما ولا يصدق بالنسبة إلى فقيه آخر، اذ ما كنا بصدده هو مناقشة كل الاحتمالات الواردة في المقام بالنسبة إلى الفعل السياسي للفقيه بشكل عام ولم نكن بصدد مناقشة الفعل السياسي لهذا الفقيه أو ذاك الفقيه.

ومع ذلك لا يفهم من ذلك الكلام انه لم يكن للفقيه بشكل عام ذلك الدور السياسي والاجتماعي المهم والمؤثر، اذ ان ادنى مراجعة لتاريخ الفقهاء منذ بداية الغيبة الكبرى للامام المهدي(عجّل الله فرجه الشريف) إلى الآن تبرز ان الفقيه كان له دوره المؤثر في أكثر من مرحلة تاريخية وأن مساهمته الفعالة كان لها ابلغ الأثر في انجاح حركات الإصلاح السياسي والاجتماعي.

إن العديد من حركات الإصلاح وحركات التحرر ومواجهة الاستعمار ما كانت لتنجح لو لم تحظ بالدعم والتأييد من قبل الفقيه ولم يمنحها مبررّها الديني، وهو ما يؤكد الفعل السياسي المؤثر للفقيه في التاريخ السياسي للإسلام.

ان مواجهة الميرزا الشيرازي الكبير للشاه القارجاري ناصر الدين في قضية التنباك ومواجهة الآخوند الخراساني لمحمد علي شاه في قضية الدستور ومواجهة آية الله الكاشاني لرضا شاه في قضية تأميم النفط هي شواهد على الفعالية السياسية للفقيه، نعم يبقى لنا أن نقول ان قراءة عامة للحركة السياسية للفقيه تظهر أنه لو توفرت الشروط اللازمة والعوامل المساعدة لأمكن للفقيه أن يحقق انجازات سياسية واجتماعية ارقى وأهم ولعل منها بناءه للدولة وتصديه المباشر لها.

البعد الإنساني في النظرية السياسية للإسلام
(فلسفة ولاية الفقيه)

إن ما نعنيه بنظرية ولاية الفقيه تلك النظرية التي تعطي للفقيه ولاية سياسية ودينية عامة على شؤون المجتمع والأمة، وليس المراد من اعطاء هذه الولاية للفقيه إلا جعل الدين حاكماً في الحياة العامة بكافة مجالاتها السياسية والاجتماعية والقانونية.

ولذلك المقصود بولاية الفقيه ولاية العقل الفقهي وولاية العقل الديني على المجتمع، ومن هنا كان من الضروري معرفة أن محور هذه النظرية ليس قضية شخصية أو نوعية ترتبط بشخص أو نوع من الناس هم الفقهاء، بقدر ما تعني في دلالاتها ومغزاها حاكمية الدين بقوانينه وقيمه وفلسفته الخاصة للوجود والحياة، وإن كان لا مفرّ من شرطية الفقيه في تلك النظرية، لكن يجب أن ندرك فلسفة هذا الشرط، إذ إن شرطية الفقاهة تستتبع تنظيم حياة البشر على أساس ديني، وان يكون الخطاب التربوي والتثقيفي والتعليمي على أساس ديني.

إن الحديث عن حاكمية الدين يتطلب البحث في ماهية الدين وحقيقته لنعرف تجلي تلك الحاكمية وأشكال تبلورها في المجتمع، إن الدين يتألف من أركان ثلاثة: العقيدة والأحكام والأخلاق، تمثل جوهر الدين وماهيته، أما بالنسبة إلى الركن العقيدي فيدخل في مجال القناعة الشخصية للفرد، إنه أمر جواني ليس داخلاً في دائرة الإلزام وعدمه، لأنه أساساً خارج ذاتاً عن هذه الدائرة، ولذا يتحدث القرآن عنه فيقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1]، أي لا إكراه في الاعتقاد، وإن كان هذا الركن يمثل اساساً معرفياً لتبني الدين في الحياة الاجتماعية في جوانبها الكافة القانونية والسياسية والقيمية، وإن لم يكن ضرورياً من ناحية منهجية وعملية تبني ذلك الركن العقيدي حتى يستفاد من بعض المفردات الدينية في الجانب القانوني أو القيمي، إذ يمكن لمجتمع من المجتمعات أو سلطة ما قانونية أو سياسية أن تستفيد من تلك المفردات، حتى لو لم تكن ترتكز في استفادتها على المباني الاعتقادية للدين، بل كانت استفادتها من ناحية قناعتها بهذه المفردة أو تلك.

أما الركن الثاني فيرتبط بالجانب القانوني، والذي ينظم شؤون البشر في كافة المجالات من خلال ما ينتجه العقل الديني

(١) البقرة، الآية ٢٥٦.

من أحكام وقوانين تنظم حياة البشر في المجال الشخصي والمجتمعي وفي المجالات العامة وعلاقات الدول والشعوب.

وهنا لا بد من التأكيد على مسألة مهمة وهي أن المنظومة القانونية في الإسلام؛ صحيح أنها تعتمد على أسس معرفية وكلامية، لكن المعاينة لفلسفة تلك المنظومة توصلنا إلى أن تلك المنظومة مؤسسة على مبدأ المصالح والمفاسد، أي إن منطلق الإلزام في تلك المنظومة وجود ملاك للمصلحة في أحكام الإلزام، ومنطلق النهي وجود ملاك المفسدة في تلك الأحكام التي مضمونها النهي، على تفصيل موجود في المباحث الأصولية المرتبطة.

إن ما يعنينا من هذه الفكرة هو أن تلك الأحكام والقوانين هي أحكام وقوانين هادفة، أي إنها في منطلقها وغايتها تريد مصلحة البشر وسعادتهم وتهدف إلى تحقيق العدل ورفع الظلم عن النوع البشري، وكمثال على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[1] حيث إن الله تعالى في هذه الآية الكريمة يخاطب عقول البشر وبالتحديد عقلائيتهم الفذة، من أجل أن يؤكد مبدأً قانونياً تعتمده المنظومة القانونية في الإسلام، ويبرّر ذلك المبدأ بالمصلحة والمنفعة التي يحصلون

(١) البقرة، الآية ١٧٩.

عليها في حياتهم وفي واقعهم المعاش، ولذا ذكر القرآن الكريم أن مردود القصاص هو «الحياة»، وبالتالي لو استخدمنا المنطق العقلائي في البحث، فسوف نصل إلى جدوائية ومطلوبية المنظومة القانونية للدين، وإلى أن هذه المنظومة هي المنظومة التي تؤمن أعلى مستوى من مستويات العدل، وتأخذ البشر إلى أبعد مستويات خيرهم ومصلحتهم على المستوى الفردي والعائلي والمجتمعي. . .

ونحن لدينا مبرراتنا المعرفية والكلامية والنظرية الكافية التي تدعم هذه الحقيقة، فالله تعالى هو خالق البشر وهو العالم بحقيقتهم والمريد لخيرهم وهو الأعلم بكافة السبل التي تضمن وصول البشر إلى المستوى الأبعد لسعادتهم، وإن تلك المنظومة القانونية الدينية ليست ذات مصدر وضعي بل مصدرها الوحي، ومن هنا فإن تلك المنظومة هي أفضل سبيل يسهم في إيصال البشرية إلى أهدافها السامية.

وعلى ما تقدم أستطيع أن أفصل منهجياً بين الالتزام بتلك المنظومة القانونية أو ببعضها من خلال توظيف المنطق العقلائي ـ والذي هو منطق نفعي ـ في قراءة تلك المنظومة وما يمكن أن تنتجه تلك القراءة على المستوى العملي، وبين الالتزام بها من خلال الاعتقاد بتلك المقدمات الكلامية والمعرفية التي تؤسس لهذه المنظومة، حيث يكون الالتزام هنا

إلتزام عقيدي، في حين يمكن لي أن أصطلح على الالتزام السابق أنه التزام عقلائي، وإن كان تثمير البشر لعقلائيتهم بشكل فاعل لا بد أن يقود إلى الاعتقاد بكل تلك المباني الكلامية التي تؤسس لرؤية كونية دينية للوجود والحياة.

وبالتالي يمكن لبعض المجتمعات ـ عملياً ـ أن تتبنى منظومة القوانين الإسلامية أو بعضها حتى لو لم تكن تؤمن بالدين الإسلامي، إن هذا الأمر يمكن أن يحصل عملياً بل هو حاصل، فقد أخبرني بعض المهتمين أن بعض فقهاء القانون في بريطانيا كان يسأل بعض علماء الدين المسلمين عن بعض الأحكام الإسلامية في قضايا الإرث وغيره من اجل درسها وبحث امكانية العمل بها... طبعاً على ضوء الأسس القانونية الموجودة لديهم، لكن في اعتقادنا أن العمل ولو ببعض الأحكام سيكون له فائدة ولو جزئية بناءً على ما نعتقده من فلسفة تلك الأحكام، وهنا يمكن أن أتحدث عن بعض المجتمعات الشرقية التي تتخذ السلطة فيها بعض المنظومات القانونية الوضعية كمرجعية لها، رغم وجود الفروقات الثقافية والدينية والاجتماعية بين تلك المجتمعات وبين المجتمعات التي عملت على إنتاج تلك المنظومة وقوننتها وتبنتها في واقعها العملي والحياتي.

وقد يقال إن المنظومة القانونية في الإسلام هي منظومة

ترتكز على البعد الغيبي، مع أن كثيراً من المجتمعات إما لا تعتقد بالبعد الغيبي أو لا تعتقد بتأسيسه لتلك المنظومة، وبالتالي كيف يمكن لنا أن نستفيد من بعض المفردات القانونية والتشريعية لتلك المنظومة؟

والجواب إن تلك المنظومة تستوعب أحكاماً ذات مضمون غيبي ترتبط بالتواصل مع عالم الغيب وهي الأحكام العبادية، لكنها تستوعب أيضاً أحكاماً ترتبط بتنظيم الجوانب الاقتصادية والاجتماعية لحياة البشر، وإن هذه الأحكام قائمة على أسس كلامية ومعرفية وهي بالأساس صادرة من الغيب، لكن وجهة هذه الأحكام هو تأمين المصلحة الدنيوية للبشرية ـ حيث إن الصنف الأول من الأحكام تكفل بتأمين المصلحة الأخروية للبشرية ـ كما لا شك أن له آثار عديدة في الحياة الدنيوية، لأن هذه المنظومة لو نظرنا في مبادئها لوجدنا أنها دعت البشرية إلى الاستفادة من الإمكانيات والنعم المتاحة، وعزت سبب وجود تلك الإمكانيات وخلق الله تعالى لها إلى خدمة الإنسان وتأمين رفاهيته، ولا شك أن تلك المبادئ تعني الطبيعة البشرية وميولها وما يمكن أن ينجم عن طغيان تلك الميول؛ ومن هنا فإن اللطف بالإنسان كما يتجلى في البعد الغيبي، لا بد أن يتجلى أيضاً في البعد الدنيوي على مستوى تحديد السبل والضوابط التي ترشد الإنسان إلى تأمين مصالحه

الدنيوية والتي منها العدل في توزيع الثروات وعدم حصرها بيد قلة قليلة من الناس، وبالتالي لا بد من وجود تشريع وتقنين يؤدي بنا إلى تحقيق تلك المصالح ويوفر على الإنسان الكثير من التجارب لنظريات اقتصادية واجتماعية، ربما ينكشف فشلها بعد أن تكون البشرية قد دفعت ثمناً غالياً من جهد ابنائها وسعادتهم وحريتهم.

وحتى لا يتهمنا البعض بأننا نوغل في التنظير ونبتعد عن العملانية، فإننا نقول إن تقديم التبرير النظري لهذا الطرح الذي نسوقه هو الحجر الأساس الذي يسمح بتقديمه وإظهار مبرراته العملانية والعقلائية وقدرة تلك المنظومة على مواكبة تطورات العصر ومتغيرات المجتمع، نعم يبقى من المهم جداً أن يبادر فقهاء القانون الإسلامي لتناول الموضوعات القانونية في الفقه الإسلامي ودراستها على ضوء الواقع الاجتماعي والميداني من أجل معرفة قدرة ذلك الموضوع القانوني على علاج المشكلة الاجتماعية التي يرتبط بها والميزات التي تميزه عن غيره من المفردات القانونية التي تنتمي إلى منظومات قانونية أخرى، ولعل الدراسة المقارنية على ضوء الواقع الميداني تساهم في إبراز قدرة أو أقدرية تلك المفردات القانونية الإسلامية على علاج كافة جوانب المشكلة الاجتماعية، أو قل المساهمة أكثر في علاجها، وهنا لا أستعين بالمبررات النظرية من أجل دعم

ذلك الطرح وإنما أتوجه مباشرة إلى الواقع لأرى نتائج العلاج القانوني وتداعياته ومفاعيله، أو إني أحاول تطبيق المناهج الموضوعية على تلك الفرضيات القانونية لأرى النتائج المتوقعة التي توحي بها تلك المناهج، محاولاً من خلال ذلك معرفة أثر كل من تلك المفردات القانونية ومدى مساهمته في علاج المشكلة.

وعندما نأتي إلى الجانب القيمي في الدين لندرسه دراسة علمية عقلائية موضوعية، فسوف ندرك أهمية تلك القيم التي يدعو إليها الدين ويحث كثيراً على التمسك بها.

إن تلك القيم لها أكثر من مردود، لها مردودها على المستوى الدنيوي ولها أيضاً مردودها على المستوى الأخروي، وتلك الفلسفة التي ننظر من خلالها للمنظومة القانونية ننظر أيضاً من خلالها للمنظومة القيمية؛ إن هذه المنظومة أيضاً هي منظومة هادفة تهدف إلى خير الناس وسعادتهم ولديها الشيء الكثير الذي تقدمه في هذا المجال، ولذا فإن من النتائج التي قد تترتب على دراستها بشكل علمي وموضوعي هو أنها أو بعضها يعتبر حاجة ملحة للمجتمعات الإنسانية.

وهنا يمكن لي أن أستعين بتلك الدعوات التي أطلقها بعض علماء النفس، الذين لا يتبنون الطرح الديني، للإستفادة من بعض القيم الخلقية في الإسلام بهدف علاج بعض

الأمراض النفسية وكون تلك الأخلاق عاملاً أساسياً في المساعدة على سلامة النفس وصحتها وإبعادها عن عوامل التوتر والقلق، كما لا يمكن فصل الجانب القيمي عن المضمون التشريعي للعلاقة الوثيقة بينهما، فقد ذكر السيد محمد باقر الصدر(قده) في معرض بيانه أن الإسلام يمتلك القدرة والحيوية والخلاقية على إنتاج الأحكام المناسبة لتلبية حاجة كل عصر، أن الأحكام الإسلامية تشتمل على قسمين من العناصر، الأول هو العناصر الثابتة والثاني العناصر المتحركة، وعرفها أنها العناصر التي تستمد من المؤشرات الإسلامية لتلبية حاجة كل عصر، وقد عدّ من ضمن تلك المؤشرات القيم الإجتماعية فقال: «وهذا المؤشر يعني أن في النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة ما يؤكد على قيم معينة وتبنيها كالمساواة والأخوة والعدالة والقسط ونحو ذلك، وهذه القيم تشكل أساساً لاستيحاء صيغ تشريعية متطورة ومتحركة وفقاً للمستجدات والمتغيرات»[١].

ومن الضروري أن نشير إلى مسألة تعتبر أساسية في تلك النظرية ـ نظرية ولاية الفقيه ـ وهي أنه لا يمكن أن نتحدث عن نظرية ولاية فقيه دون أن يكون هناك فقيه مستجمع لبعض

(١) الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، ص ٤٩.

الشروط والمواصفات المذكورة في محلها ـ في الأبحاث التي تعرضت لمواصفات الولي في الإسلام ـ وهذا أمر صحيح ولا غبار عليه، لكن من الصحيح أيضاً أن أقرأ نظرية ولاية الفقيه كنتاج سياسي فقهي من خلال فلسفة الدين وهدفية الدين والرسالات التي ما كانت إلا من أجل الإنسان وسعادته وخيره في الدنيا والآخرة، وبالتالي تصبح نظرية ولاية الفقيه كمفردة سياسية في الحقل الديني محكومة لتلك الفلسفة التي يقدمها القرآن الكريم للدين وحقيقته ومبررات وجوده.

وما نستنتجه هنا هو أن تلك النظرية يجب أن تكون من أجل خير الإنسان وسعادته، وطبعاً ليس من خلال الأفق الضيق لمفاهيم الخير والسعادة، بل من خلال البعد الغيبي الذي يعطي فضاء أرحب وأفقاً أوسع لتلك المفاهيم، بل وأستطيع أن أقول إنه يساهم في قلب الكثير من المفاهيم راساً على عقب في شتى المجالات الاجتماعية والأخلاقية. . .

إن تلك النظرية، كما الدين ـ الذي هو أصلها وفضاؤها ـ ترتبط في أصل وجودها وفي كافة تفاصيلها ومفرداتها بتلك الفلسفة للدين وأهدافه، مما يعني أن كل مفردة من مفردات تلك النظرية يجب أن تكون في خدمة قضية سعادة الإنسان وكماله.

ولذا من الخطأ الفادح ما يقدم عليه البعض من قراءة للمشروع السياسي الإسلامي قراءة مجتزأة ومشوَّهة، حيث إن من أهم مرتكزات هذه القراءة أنها تقوم على مبدأ النزوع إلى السلطة، أي انه يُقرأ بطريقة يختزلون فيها هذا المشروع في قضية الوصول إلى السلطة، وربما يساعد على هذا التصور الخطاب السياسي لبعض الحركات الإسلامية الذي يبدو وكأنه فقط خطاب نزّاع إلى السلطة، بمعنى أن غائيته الوصول إليها، بل يظهر منه انحصار أهدافه بذلك، وقد يكون ذلك ناتجاً من عدم الدقة في قراءة أهداف المشروع السياسي في الاسلام، أو من تقديم خطاب سياسي ـ أو غير سياسي ـ يفتقد لشروط التخاطب ولغته.

ومن هنا كان من الضروري العمل على تقديم خطاب سياسي عقلاني يستطيع أن يوجد جسر حوار وتفاعل مع محيطه اللاديني ولو في جنبته السياسية، أما ملاك عقلانية هذا الخطاب فتكمن فيما يلي:

١ ـ **المادة**: حيث إن جانباً مهماً من المعرفة الدينية يخاطب العقل الإنساني مباشرة ولا يحتاج ـ حتى يأخذ محلاً له في ذلك العقل ـ إلى عملية تأسيس لمقدمات ومباني نظرية عديدة، بل يتجاوز معظم ذلك ليصل إلى الحقل المعرفي الذي يراد تثميره لصالح المجتمع البشري، لا أقول إنه يستطيع أن يتجاوز تلك

المباني بالمطلق، بل يستطيع أن يختزلها إلى أقصى الحدود وهو لا يريد من اختزالها إهمالها بل يريد أن يقتفي أثر منهجية فكرية لها الكثير من مبرراتها العقلائية والمعرفية.

وعلى سبيل المثال عندما نأتي إلى نظرية ولاية الفقيه نرى أن تلك المادة موجودة في دليلها العقلي الذي له صيغ متعددة، حيث إن العقل ـ بجوهره الإنساني والمنطقي ـ له فيه مساهمة جليلة.

٢ ـ اللغة: بما أن الخطاب موجه إلى المجتمع الإنساني فيجب أن يراعي لغته واصطلاحه، إن العمل على إيجاد لغة تخاطب مشتركة تعدّ خطوة أساسية ومهمة في أي حوار فكري أو تبادل معرفي، إذ ان كثيراً من الحواجز المعرفية هي بسبب تباين اللغات، ومن هنا فإن الثقافة المسؤولة هي الثقافة التي تبادر إلى إيجاد لغة مشتركة تسهل لمضمونها المعرفي العبور والوصول إلى العالم المعرفي للبشرية، لما في ذلك من ممارسة واعية لمسؤوليتها المعرفية.

إن كثيراً من المثقفين وأصحاب الاختصاص مشكلتهم مع المعرفة الدينية هو عدم وصول تلك المعرفة إليهم أو عدم وصولهم إليها، ولا شك أن العمل على صياغة مضمون تلك المعرفة مع مراعاة الشروط الموضوعية لصناعة الخطاب سوف يوفر الكثير من العقبات التي تعترض هذا الطريق.

ولا بد أيضاً من مراعاة الشروط المنهجية والتي من أهمها ألا تكون تلك الصياغة موضوع الكلام على حساب الواقع العلمي والمعرفي لتلك المعرفة الدينية، إذ إن المحافظة على مضمون وجوهر تلك المعرفة يبقى الأساس الذي لا بد من المحافظة عليه وعلى سلامته.

وعلى ما تقدم إذا كانت نظرية ولاية الفقيه تعني في حقيقتها حاكمية الدين ومفاهيمه، وكان الدين في فلسفته يهدف إلى سعادة الإنسان ومنفعته في بعديه الدنيوي والأخروي، فلماذا لا تتم قراءة ولاية الفقيه من خلال بعدها الإنساني والكوني؟ ولماذا لا ينظر إلى حاكمية الدين من خلال الدوافع النبيلة والسامية للأديان الإلهية؟

إن في قلب المعرفة الدينية ـ في جميع مجالاتها ـ بعداً عالمياً وإنسانياً وحضارياً لا مثيل له ولا نظير في عالم الفكر والمعرفة، ومن هنا كان من الضروري أن يجرى العمل على دراسة ذلك البعد الذي تختزنه نظرية ولاية الفقيه بما تعنيه من حاكمية الدين، من أجل ان يتم تقديمها كطرح ديني ـ سياسي قد برزت فيه جوانبه الإنسانية والكونية، ليصبح ذلك المخزون الذي يحاكي عقول البشر وفطرتهم طافياً على سطح هذه النظرية، لا من اجل أن تصبح هذه النظرية أكثر مقبولية، بل لأنها هي في واقعها كذلك، فحتى لا نطمس حقيقتها ولا

نشوّه واقعها ولا نقبل تقزيمها، يجب علينا أن نقدم الفلسفة الحقيقية لتلك النظرية.

إن الفلسفة الحقيقية لتلك النظرية هي تحكيم القانون الإلهي الذي يضمن العدل بين البشر وتفعيل القيم الأخلاقية الذي يعني ضمان سعادة الإنسان وكماله، وأيضاً التأكيد على البعد الروحي في الحياة.

إن تبيين هذه الفلسفة كفيل بجعل هذه النظرية معطى معرفي إنساني يمكن تلمس مساهمته في تحصيل منفعة الإنسان وخيره، من خلال منهج البحث العلمي والعقلاني، وهذا يستدعي العمل على إعادة صياغة لتلك النظرية يمهد لها من خلال بعض المقدمات المعرفية التي أشرنا إليها بإيجاز، وهو يتطلب تغيير في اللغة والأسلوب والمنهج وكل الأدوات التي تسهم في جعل هذه النظرية نظرية سياسية تحاكي الحاجة المعرفية والعملية للواقع البشري، لتتخطى كل العوائق التي تحول دون وصولها وحضورها على مستوى ثقافي وفكري عالمي ولإبراز البعد الإنساني في النظرية السياسية للإسلام من خلال البحث في فلسفة نظرية ولاية الفقيه ومرتكزاتها الدينية.

العرفان السياسي
محاولة تأصيل نظري

هل يمكن الحديث عن عرفان سياسي؟ وهل يمكن الجمع بين مقولتي العرفان والسياسة؟ وهل يمكن تقسيم العرفان على أساس من تلك الميادين التي يشملها الاجتماع الإنساني؟

ان العديد من الأسئلة تترتب على هذا الطرح (العرفان السياسي)، وخصوصاً عندما نقود هذا البحث إلى أطروحة ولاية الفقيه ليسأل أن كون الولاية للفقيه هل يعني أن الفقاهة بمعناها الحاصل هي تمام الموضوع الذي يترتب عليه منح الولاية؟ أم أن الفقاهة تمثل إحدث حيثيات الموضوع الذي تكتنفه حيثيات أخرى وما هي حقيقة هذه الحيثيات؟

قبل الدخول في معالجة تلك الأسئلة لا بد من أن نقف بداية عند تعريف العرفان وموضوعه وهدفه ليصبح واضحاً لنا علاج تلك المواضيع.

* معنى العرفان وهدفه

إن العرفان هو العلم بالله تعالى من حيث أسماؤه وصفاته ومظاهره وحقائق عالم الوجود من حيث رجوعها إليه تعالى[١] ؛ أي إن العارف لا يميل بنظره عن حقائق عالم الوجود، ولا ينظر إلى مفردة وجودية دون أخرى، ولا يعتبر أن بعض مظاهر الوجود هي خارج دائرة نظره، سوى أن ينظر إلى كل تلك المظاهر والمفردات الوجودية من حيثية رجوعها إلى الله تعالى، أي باعتبار كونها وجودات تحكي صفات الله وتظهر عظمته ورحمته. . . وبالتالي فإن موضوع علم العرفان هو الله تعالى وأسماؤه وصفاته وجميع حقائق عالم الوجود، لكن مع أخذ هذا القيد ألا وهو من حيث رجوعها إلى الله تعالى. . . أما هدف العرفان فهو معرفة الذات الأحدية وصفاتها وأسمائها ومظاهرها من أجل الوصول إلى الله تعالى، أي إن ما يهدف إليه العرفان هو السير والسلوك إلى الله تعالى للوصول إليه جلّ وعلا.

* العرفان والسياسة

أما فيما يرتبط بالجمع ما بين مقولتي العرفان والسياسة فينبغي القول إن العرفان وإن كان يعني بالوحدة فيما السياسة

(١) يثربي سيد يحيى، عرفان نظري، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٨٠ هـ.ش، ص ٢٥ ـ ٢٨.

تعنى بالكثرة، والعرفان يعنى بحقائق الوجود من حيث رجوعها إلى الله تعالى فيما السياسة تعنى بالاجتماع السياسي ووظائفه وآلياته... لكن بما أن العرفان يستوعب جميع مظاهر الوجود، وبما أن الوجود الاجتماعي والسياسي هو أحد تلك المظاهر، فإن النتيجة هي إمكانية دخول الاجتماع السياسي في دائرة العرفان، لكن شرط أن تؤخذ في تلك النظرة إلى ذلك الاجتماع، ما أشرنا إليه آنفاً من ذلك القيد، أي: رجوعه إلى الله تعالى.

وعليه، فإن الإنسان في سلوكه السياسي يمكن أن يكون مظهراً من تلك المظاهر التي تسهم في الوصول إلى الله تعالى والحكاية عن صفاته، والدلالة على أسمائه. ويمكن لنا أن نتلمس في جملة من الروايات ما يشير إلى هذا المعنى، حيث أن وصول الإنسان إلى السلطة سوف يسهم في كشف ما تنطوي عليه نفسه من مناقب أو مثالب، من صفات حسنة أو سيئة؛ وعلى ذلك فإن ذلك الإنسان الذي وصل إلى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني، فإن توليه شأن الدولة والسياسة سوف يؤدي إلى إظهار مناقبه وتبيان فضائله، أي تلك الكمالات التي يمكن أن ننظر إليها بناءً على تلك النظرة الحيثية، ويمكن أن تسهم بلحاظ كونها كمالاً في دفع الإنسان أكثر للسير والسلوك إلى الله تعالى، ولا يخفى أن الإنسان كلما تكامل في سيره

وسلوكه كلما ظهرت تلك الكمالات أكثر إذا ما تصدى إلى شؤون السلطة والسياسة، وكلما كان ذلك أدعى لدفع الناس للسير والسلوك إلى الله تعالى.

يقول الإمام علي عليه السلام: «دولة الكريم تظهر مناقبه»[١]، حيث أن لهذه المناقب شأن الظهور، كما لها شأن الحكاية وما لهذا الشأن من دور في الايصال إلى الله تعالى.

إن الأداء السياسي الذي يبتني على أساس القيم الدينية والكمالات المعنوية والمعاني الغيبية لا بد أن يتحول إلى مُظهر لتلك الكمالات والمعاني والقيم التي استمدها من علاقته بالله تعالى ومن سير الإنسان وسلوكه إليه، وهو ما سوف يدفع أكثر باتجاه الهداية وجذب الإنسان إلى الله تعالى.

*** التأصيل النظري للعرفان السياسي**

إن محاولة التأصيل النظري لفكرة العرفان السياسي وإن كانت محاولة تحمل تبريرها بحسب المباني العرفانية وأسس المنظومة العرفانية، لكن المراد منها بعث الحياة المعنوية في وظائف الاجتماع السياسي ومهام الدولة وأداء السياسة.

ولا يخفى أن فهم أية ظاهرة من الظواهر أو أية رؤية من

(١) الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الحكم، ص ٣٤٢.

الرؤى لا يمكن أن يتم بشكل صحيح وعميق ما لم نأخذ بعين الاعتبار المباني المعرفية والفلسفية والفكرية التي تقوم عليها تلك الظاهرة أو الرؤية، ولذلك فإن الفهم الغربي لفكرة الدولة لا يمكن أن نفصله عن المرتكزات الفلسفية والفكرية التي نُظر على أساسها لفكرة الدولة، حتى أضحت الدولة والسياسة شأناً مفصولاً عن الحياة المعنوية والبعد الغيبي.

لقد أصبحت الدولة معنى مادياً لا يقوم إلا على أساس المعايير المادية ولا يهدف إلا إلى المصالح المادية ولا يعتني إلا بالشأن الدنيوي. لقد تم فصل الدنيا عن الآخرة وعالم المادة عن عالم الغيب حتى أضحى الشأن السياسي معنى مقترناً بالعديد من المعاني السلبية والرخيصة.

إن الإنسان ليس فقط في بعده الحيواني والمادي بل هو أيضاً في بعده المعنوي والروحي، وإن الدولة التي تعنى بإشباع حاجات الإنسان يجب ألا تعتني فقط ببعده المادي لأن في ذلك اختزال للإنسان في أدنى أبعاده، بل إن في ذلك تقزيم له ببعده الحيواني وتوهين لمكانة الإنسان ولكرامته الإنسانية.

* ولاية الفقيه والعرفان

إن مقولة العرفان السياسي تريد تقديم فهم للدولة وللسياسة يكون قائماً على أساس الرؤية الكونية الإسلامية

للوجود والحياة، ولذا فهي تريد أن يكون عالم الغيب والمعنى والقيم حاضراً في ميدان الاجتماع السياسي، حتى لا يبقى هذا الميدان مفصولاً عن القيم والروح والأخلاق. وبالتالي ليس المراد أقحام مقولة العرفان في ميدان السياسة، بل المراد التأسيس لفعل سياسي يستهدف الإنسان في أصالته المعنوية والروحية، وعلى ما تقدم فإن ولاية الفقيه ليست مفصولة عن مقولة العرفان حيث إن صفة العدالة في بعدها العميق تلامس الفعل العرفاني لأنه ليس المراد هنا المرتبة المتدنية من العدالة بل المراد العدالة في مراتبها المتقدمة.

بل عندما نرجع إلى الروايات التي تتحدث عن صفات الإمام أو الوالي أو الأمير؛ فإننا نلحظ مستوى متقدماً من الصفات من حيث علاقة الولي بالله تعالى وسيره إليه ومن حيث كمالاته المعنوية وهو ما قد يفهم منه أن ولاية الفقيه تستبطن ولاية العارف وليس الحديث عن ولاية الفقيه إلا من باب الإشارة إلى إحدى حيثيات الموضوع لا جميع حيثياته.

قراءة نقدية في الفكر السياسي
للسيد محمد خاتمي

لقد شكل مجيء السيد محمد خاتمي إلى سدة الرئاسة في الجمهورية الإسلامية في إيران بداية مرحلة متميزة للمشهد السياسي في إيران في العديد من جوانبه، ولا يخفى على المتابع أن من عوامل ذلك التميز ما تميز به الفكر السياسي للسيد محمد خاتمي، حيث أنه وإن لم يكن الوحيد ولا أول من بادر إلى طرح اتجاه معين في حقل الفكر السياسي الشيعي لكن جهد السيد خاتمي في تنظيره لذاك الإتجاه من جهة ووصوله إلى سدة الرئاسة من جهة أخرى ساعدا على بروز العديد من أفكاره في إطار الفكر السياسي.

إن ما يميز الأفكار السياسية الأساسية التي يتبناها السيد محمد خاتمي أنها تنتمي إلى فئة تلك الأفكار التي تنادي بالسيادة الشعبية وتبتني على المشروعية الشعبية وتميل إلى الديمقراطية واعتبار رأي الأكثرية هو المقياس، ولذا كان كثيراً

ما تسمع مناداته بالسيادة الشعبية ومن ثم بالسيادة الشعبية الدينية مركزاً على دور الشعب وحريته ومشاركته في أوسع مداها.

ونحن وإن كنا نرى صحة وأهمية العديد من الأفكار الإصلاحية والسياسية التي ينادي بها السيد محمد خاتمي لكن قضية المشروعية الشعبية ورأي الأكثرية ـ تلك القضية التي تعتبر مرتكزاً للتوفيق بين بعض النظريات الغربية والنظريات الإسلامية في الإطار السياسي ـ تحتاج إلى أكثر من نقاش من ناحية موافقتها للمرتكزات الأساسية للفكر السياسي الإمامي، وهنا جملة من الملاحظات الأساسية في هذا الموضوع:

١ ـ إن القبول بنظرية ولاية الفقيه سيقود إلى القول بكون المشروعية أمراً إلهياً وليس أمراً شعبياً، وهنا وإن كان للشعب دور مهم وأساسي وقلنا بمستوى متقدم في مشاركته السياسية لكنه لن يصل إلى مستوى يصبح مصدراً للمشروعية على مستوى بلورة الموقف السياسي.

٢ ـ إن جوهر الفكر السياسي الإمامي لا يدور حول محور: كيف تكون السلطة بيد الشعب بل يدور حول محور كيف تكون السلطة في مصلحة الشعب، أي إن وجهة هذا الفكر ليست وجهة شعبوية بالمعنى العميق للكلمة ـ حتى وإن كان الخطاب الشعبوي الآن ولأسباب عديدة يدغدغ مشاعر الناس وعواطفهم ـ بل هو في عمقه يعنى بالمصلحة الواقعية

للإنسان التي تتسع في أفقها لتستوعب المصلحة الأخروية، حتى وإن كان دفع الناس إلى تلك المصلحة يؤدي إلى فقدان الجماهير وخسارة الأصوات الإنتخابية، وما العمل على الجانب الشعبوي إلا بمقدار ما يصب في المصالح الواقعية للشعب نفسه.

٣ ـ إن الفكر السياسي الإمامي يقوم في عمقه الفلسفي على أساس حاكمية الخبرة والعلم لكن ضمن المرتكزات الأساسية للدين، بمعنى أن الأهمية الكبيرة معطاة في ذاك الفكر لجملة من المواصفات العلمية والخبروية الأخلاقية بحيث أن من استجمع أعلى مستوى من تلك المواصفات فإنه يتصف بالولاية وتكون بيده الحاكمية.

إن فلسفة السلطة في الإسلام هي كونها أداة يجب أن توظف للقيام بجملة من الوظائف الأخروية والدنيوية وبالتالي فإن الهيئة الحاكمة يجب أن تكون ضمن جملة من المواصفات التي تخدم الوظائفية السياسية في الرؤية الدينية وإن اختيار تلك الهيئة يجب أن يكون بناء على تلك المواصفات وهذا لن يكون متاحاً إلا لمن كان يسبح في نفس الفضاء العلمي والخبروي، بل والعملي أيضاً لتلك الهيئة وإلا فإن عملية اختيار تلك الهيئة لن يكون قائماً على أساس المعرفة السياسية والعلمية والخبروية الكافية، بل على أساس فعل الدعاية والإعلام وقوة المال وفن الترويج.

وإن مخالفة الخبروية ـ والتي هي خيار عقلاني في مجمل المجتمع الإنساني ـ لن يقتصر على اختيار الهيئة الحاكمة، بل يرتبط بآليات صناعة القرار السياسي وشروطها أينما صبت نتائجها، لأن تلك الآليات إذا كانت قائمة على أساس اختيار الشعب فهل سوف يكون متاحاً لعموم فئات الشعب أن تمتلك تلك المعرفة الوافية بالإسلام ومنظومة وظائفيته السياسية وأولوياتها والمعرفة الكاملة بالواقع السياسي وظروفه ومتغيراته. . . . حتى نوكل إليها صناعة القرار السياسي ولو في تلك المساحة المرنة على مستوى الفكر السياسي الإسلامي؛ ألا يشكل هذا الأمر إيكالاً لعمل من أهم الأعمال وأخطرها ـ فيما يرتبط بمصالح الناس ومستقبلها وأمور معاشها ومعادها ـ إلى من لا يملكون الخبرة الكافية فيه ولا المعرفة المطلوبة به؛ ألا يعتبر هذا الأمر إغراءً لهم بالجهل وإعطائهم دوراً سوف يدفعون هم أنفسهم ثمن الفشل فيه لعدم خبرتهم الكافية في القيام به.

٤ ـ إن قيل أن الاختيار سوف يكون في نهاية المطاف بيد الإنسان نفسه فالجواب ـ إضافة إلى ما تقدم ـ أن قضية السلطة ليست منفصلة في تحديد أمورها عن الثنائية الكامنة في حقيقة الوجود الإنساني تلك الثنائية التي تتوزع بين القوة العقلية والميول السامية وبين الجانب المادي والميول الحيوانية والأنانية في طبيعة الوجود الإنساني حيث إن وظيفة السلطة هو

تعزيز الجنبة الواعية والميول السامية والفطرة الصافية في الوجود الإنساني كما هي موظفة أيضاً بالإستجابة لحاجاته المادية ومتطلباته الدنيوية وفي هذا الموضوع لا بد من الإشارة إلى جهات عديدة.

أولاً: إن السلطة حتى تستطيع أن تقوم بالمهمة الآنفة الذكر لا بد أن تكون هي نفسها في مرتبة كمالية متقدمة، أي لا بد أن تكون في مرتبة متقدمة مقارنة مع عموم المجتمع من ناحية المواصفات العلمية والمعنوية، حتى تستطيع قيادة ذلك المجتمع في مدارج كماله ورقيه المعنوي والمادي، فإذا لم تكن الهيئة الحاكمة نفسها على مستوى متقدم في إنسانيتها وميولها السامية فلن تستطيع أن تقوم بدور إيجابي فيما يرتبط بعموم المجتمع في هذا المجال.

ثانياً: إن إيكال الأمر إلى عموم المجتمع لإختيار الهيئة الحاكمة سوف يجعل من ذاك الإختيار تعبيراً عن المرتبة الكمالية نفسها لعموم المجتمع على قاعدة «كما تكونوا يولى عليكم» في حين أن المطلوب هو أن تكون الهيئة الحاكمة في مرتبة متقدمة مقارنة مع عموم المجتمع.

ثالثاً: إن جعل زمام الأمور بيد عموم الناس هل يعني أن صناعة القرار السياسي سوف تكون منطلقها الجنبة الواعية والإنسانية والميول السامية لدى عموم الناس، أم أن منطلقها

سوف يكون الميول والحسابات البعيدة عن فعل الوعي والمعرفة؟

لا شك أن الذين يغلّبون جانبهم الإنساني والواعي والمعرفي على جانبهم الأناني والفئوي ليسوا أكثر وخصوصاً في ذاك المستوى المطلوب لصناعة القرار السياسي؛ وإن إيكال صناعة القرار والحال هذا إلى عموم الناس يعني أن آليات صناعة القرار السياسي سوف تكون في عمومها بعيدة عن الجنبة الواعية والسامية والعاقلة في الشخصية الإنسانية.

٥ ـ إن المشروعية في جذورها لا بد أن تعود إما إلى النص أو إلى الشعب فإن قلنا أنها تعود إلى الشعب فيمكن بالتالي لرأي الأكثرية ـ مثلاً ـ أن يعطل دور النص، وإن قلنا أنها تعود إلى النص فقراءة النص هي التي تحدد دوراً أو آخر للشعب، ولذا فإن المناداة بالسيادة الشعبية الدينية هو توفيق غير موفق للجانب الشعبي والديني إذا كان المراد أن المشروعية ترتكز على هذين الأساسين.

إلا إذا كان المراد أن القول بالسيادة الشعبية أو المشروعية الشعبية يقوم على أساس قراءة للدين، فهذا يعني دعوى أنه يرتكز إلى اجتهاد ديني وبالتالي فإن تلك الدعوى لا بد أن تكون قائمة على أساس أدلتها الإجتهادية وأن تكون خاضعة لضوابط المنهج الإجتهادي في الإسلام

وبالتالي فإن محاكمتها سوف تكون على أساس المعايير الإجتهادية وأدواتها المعرفية.

٦ ـ إن مباني الكلام السياسي الإمامي تقود إلى مطلوبية تصدي النص لشأن الإمامة وألا تبقى الأمة هملاً سواءً بعد وفاة الرسول ﷺ أو بعد غياب المعصوم عليه السلام (الغيبة الكبرى) إذ إن ملاكية العناية بالإمامة موجودة سواء في عصر حضور المعصوم أو في عصر غيبته.

وكما لا دليل على كون السيادة بمفهومها السياسي قد أنيطت بالأمة، فلا دليل أيضاً على أن اختيار الهيئة الحاكمة موكل إلى الأمة حتى بناءً على نظرية ولاية الفقيه، بل إن قراءة الأدلة تقود إلى أن صناعة القرار السياسي وآلياته بعيدة عن الفعل الشعبوي وقريبة من الفعل النخبوي، أي من أهل الإختصاص والمعرفة بهذا الميدان.

إن ظاهرة السلطة ـ كأية ظاهرة اجتماعية ـ لها مرتكزاتها ووظائفها وآلياتها وهي تحتاج بالتالي إلى الكثير من المعارف والعديد من الاختصاصات والمواصفات، وبالتالي فإن شأن السلطة شأناً شعبوياً يفتقد للخبرة المطلوبة والتخصصات اللازمة.

إن إدخال العنصر الشعبي في آليات صناعة القرار السياسي التي تحتاج إلى المعرفة التخصصية والخبرة المطلوبة وإن كان

يرضي مشاعر الكثيرين بحضورهم السياسي، لكنه لن يعبر عن الصيغة الأفضل التي تقود إلى مصالحهم الحقيقية والواقعية.

وهذا ليس انتقاصاً من شأن الفئات الشعبية ودورها بل لا بد أن يكون لها حضورها السياسي ومشاركتها السياسية وهو أمر ضروري لكن ليس بمستوى يضر بتلك السيرة العقلائية في جانبها السياسي، ولا أعتقد أن الظاهرة السياسية سوف تكون بدعاً من الظواهر الإجتماعية التي يجري العقلاء فيها على أساس فعل الخبرة ودور التخصص والمعرفة.

ويجب أن يكون واضحاً أننا هنا عندما نتحدث عن التخصص والمعرفة والخبرة فهو في الإطار الإسلامي ـ وإن كان ينطبق على بقية الأطر الأخرى ـ باعتبار أن قيادة الدولة وصناعة القرار السياسي تحتاج في المفاهيمية الإسلامية إلى ذاك المستوى المتقدم من المعرفة الدينية من جهة والخبرة الزمنية من جهة أخرى.

إن الفكر السياسي الإسلامي ليس في طابعه العام فكراً إرضائياً اي إنه لا يبغي في حقيقته وجوهره إلى إرضاء عموم الناس بأي ثمن كان ومهما كانت النتيجة، بل هو فكر يهدف إلى إرشاد الناس إلى طريق كمالهم المعنوي والروحي وإلى تنظيم مجتمعهم المدني بهدف توفير البيئة المناسبة لسيرهم الكمالي ذاك، أي إن الخطاب السياسي الإسلامي يخاطب في

الناس عقولهم ويستنفر فطرتهم ويستجدي ميولهم السامية ويراود جنبتهم الواعية بمعزل عن النتائج التي يمكن أن تحصد في الحلبة السياسية.

ولا يعني ما تقدم أن الخطاب السياسي في الإسلام بعيد عن الجانب الشعبي والجماهيري لكن شعبيته بمعنى أنه يخاطب في الشعوب ضمائرها وجماهيريته بمعنى أنه ينادي في الجماهير عقولها.

المرجعية والولاية
في النظرية السياسية للاسلام

ان أبحاثاً كثيرة تعرضت لقضية المرجعية والولاية والعلاقة بينهما، ومنها جملة من الابحاث ترتبط بقضية وحدة المرجعية والولاية أم الفصل بينهما، وأنه هل يشترط في ولي الأمر أن يكون مرجعاً، وهل توجد مرجحات للجمع بين المرجعية والولاية، وإذا كان هناك من مرجحات فما هي مرجحات أن يكون ولي الأمر مرجعاً، وهل من مفاسد يمكن أن تترتب على الفصل بين المرجعية والولاية؟

وبالتالي سوف ينصب بحثنا على تلك المرجحات التي تستدعي منا القول بأهمية ضم المرجعية إلى ولاية الأمر.

وهنا يمكن لنا أن نرصد جملة من الأمور التي ترتبط ببحثنا الحالي سوف نبحث في أهمها وهي ما يلي:

الأمر الأول: المصلحة؛ وما نعنيه بالمصلحة هنا هو تلك المرتبة من المصلحة التي تصل إلى مستوى يعد تضييعها

مذموماً عقلاً وشرعاً، اذ ان اعطاء المرجعية لولي الأمر يستلزم مجموعة من المصالح المهمة ويقطع الطريق أمام مجموعة من المفاسد التي يمكن ان تقع، وذلك إذا ما عملنا على الجمع ما بين المرجعية والقيادة.

أما وجه المصلحة فهو أن هناك حقلاً واسعاً لتداخل الفقه مع الأمور السياسية والحكومية، بمعنى أن تحديد الموقف الفقهي في تلك الأمور سوف يؤثر على جملة من الأمور السياسية والولائية ذات العلاقة بوظائف الدولة ومهامها من قبيل فقه الجهاد والولاية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجملة من الأبواب الفقهية الأخرى التي تتشابك مسائلها مع تلك الأمور المتعلقة بالاجتماع السياسي.

ومن المعلوم ان عموم الناس ترجع على المستوى الفقهي إلى جملة من المراجع (المجتهدين) من أجل أن تأخذ أحكام دينها وتستمد الموقف الشرعي من جميع القضايا التي تواجهها في مجمل أمورها الحياتية، حيث ـ مع فتح باب الاجتهاد ـ ترجع كل مجموعة من الناس إلى من تراه الأعلم في الاستنباط الفقهي والفهم الديني من باب رجوع الجاهل إلى العالم والذي هو أمر عقلائي يعتمده جميع الناس وخصوصاً في القضايا المهمة والخطيرة كالقضايا الدينية والأخروية.

وأمام هذا الواقع إما أن تتفق آراء جميع أولئك المجتهدين

ـ المراجع مع رأي ولي الأمر في كل تلك القضايا ذات العلاقة بوظائف الدولة ومهامها، أو ان يقع الاختلاف بينهم وعلى الأقل في بعض تلك القضايا كما هو حاصل بحسب العادة وإذا ما وقع الإختلاف بين آراء أولئك المراجع أو بعضها وبين رأي ولي الأمر وحكمه ماذا يفعل أولئك المكلفون خصوصاً أنهم يرون مطلوبية تقليد ذلك المرجع وأن رأيه حجة عليهم حتى في تلك القضايا التي تتجاوز الجانب الفردي إلى الجانب الاجتماعي والسياسي.

هنا يمكن أن نجد محاولات لالتماس بعض الحلول تعتمد على التفصيل بين نوعين من القضايا، الأول هو تلك القضايا التي ترتبط بالفتاوى الشخصية والعبادية البعيدة عن الحقل الاجتماعي السياسي، فهنا يتبع كل مكلّف رأي مرجعه ولن يكون في هذا الحال أية مشكلة على المستوى الاجتماعي والولائي لأن كل مجموعة من الناس سوف ترجع في عباداتها ومعاملاتها الشخصية إلى رأي من تقلد بما لا يؤدي إلى ترتب تلك المحاذير المشار إليها آنفاً؛ والنوع الثاني هو تلك القضايا التي ترتبط بشؤون الاجتماع السياسي ووظائف الدولة، فإن هذا النوع من القضايا وإن كان داخلاً في مجال تقليد المكلفين، لكن عليهم ان يلتزموا بما يذهب إليه ولي الأمر باعتبار ان هذا المجال من صلاحياته التي لا بد من الاستجابة

لها فضلاً عن ان ذهاب كل مجموعة إلى العمل برأي مرجعها سوف يؤدي إلى انفصام الوحدة الاجتماعية واختلال الأمور، بل إلى الهرج والمرج وتضييع العديد من المصالح وجلب الكثير من المفاسد على أكثر من مستوى والتي لا يقبل بها عقل أو شرع.

لكن يمكن أن يقال ان هذه المحاولة قابلة للإشكال باعتبار ان التفكيك على المستوى الفتوائي ما بين الأمور الشخصية والفردية وبين الأمور الاجتماعية والسياسية بحيث يتبع رأي مرجعه في القسم الأول ورأي ولي الأمر في القسم الثاني انما هو في الواقع تقليد لولي الأمر في ذلك القسم الثاني من الفتاوى والأحكام وهنا قد يرى الملكف ان مقلَّده (المرجع) هو في نظره وبحسب الشهادات الحاصلة لديه أعلم من ولي الأمر، حتى في ذلك القسم الثاني من الأحكام وبالتالي كيف يقلد من لا يراه أعلم في حين أنه يرى أن من يملك القدرة أكثر على ايصاله إلى أحكام دينه هو المرجع وليس ولي الأمر وخصوصاً إذا كانت فتوى الأعلم عدم جواز تقليد غير الأعلم.

ثم إن ذاك التفكيك المشار إليه والذهاب إلى أن القسم الثاني من القضايا التي ترتبط بالجانب الاجتماعي والسياسي هو من صلاحيات ولي الأمر حتى ولو كانت فتوى من يقلد

مخالفة لحكم ولي الأمر أو لفتواه؛ إنما يتبع فتوى من يقلد، فقد يرى المرجع ان الجهاد الابتدائي ـ على سبيل المثال ـ غير جائز في عصر الغيبة بينما كان حكم ولي الأمر الاستعداد للجهاد الابتدائي، فهنا حكم الله في نظر المرجع عدم جواز الجهاد الابتدائي، وما هو حجة على المكلف في نظره هو عدم جواز الذهاب لذاك الجهاد بحسب رأي مقلّده الذي يلزم منه عدم شمول صلاحيات ولي الأمر هذا النوع من الجهاد (الابتدائي)، وبالتالي لن يكون من وجه لتقديم رأي ولي الأمر على رأي المرجع المقلّد.

إلا أن يقال بأن عدم استجابة بعض الفئات لحكم ولي الأمر وعدم طاعته في ذاك المجال سوف يؤدي إلى جملة من المحاذير كاختلال النظام وحصول الفوضى والهرج والمرج وحصول بعض المفاسد كضعف شوكة الإسلام وما إلى ذلك من أمور، وهو ما يحتم على جميع المكلفين الاستجابة لأحكام ولي الأمر حتى لو كانت مخالفة لآراء مراجعهم باعتبار ان تلك العناوين الثانوية حاكمة على فتاوى مراجعهم.

لكن هنا تبرز مشكلة أخرى وهي ان تقدير حالات الحرج والضرر وما إلى ذلك من عناوين ثانوية بحيث تكون النتيجة عدم العمل بفتوى المرجع والاستجابة لرأي ولي الأمر إنما

يعود إلى تشخيص المكلف نفسه الذي قد يرى ان عدم استعداده للذهاب للجهاد الابتدائي مثلاً يسهم في حصول تلك المحاذير الحاكمة وقد يكون تشخيصه على العكس من ذلك أو ربما يقدر ان عدم استعداده وذهابه لا يؤدي إلى الوقوع في تلك المحاذير، وهو ما يعيدنا إلى المشكلة نفسها لأن زمام التشخيص ما زال بيد المكلفين.

وقد تعالج هذه المشكلة من خلال القول بأن تلك القضايا والأمور التي تحتاج إلى التشخيص على قسمين، قسم يرتبط بالجانب الفردي والشخصي وهذا القسم تشخيصه يقع على عاتق الفرد نفسه، وقسم يرتبط بالجانب الاجتماعي والسياسي وهذا ما يرتبط تشخصيه بولي الأمر ونظرته للأمور ولا يرتبط برأي عموم الناس حتى نقع في تلك المحاذير المشار اليها.

لكن هذا العلاج على قوته يعاني من أكثر من منفذ يؤدي إلى عدم تطبيقه عملياً:

أولاً: قد يدعي المكلف أن وظيفته الاستجابة لفتوى مقلّده وانه لا يرى انطباق العناوين الثانوية اساساً أو لا يرى انطباقها بذاك المستوى الذي يعطل فيه أعماله لرأي مرجعه، بل قد يرى أن عمله برأي مرجعه وفتواه ودعوة بقية المقلدين إلى العمل بتلك الفتوى ـ لأنها تتضمن بحسب ما يرى حكم الله تعالى ـ أهم بكثير من العمل بحكم ولي الأمر.

ثانياً: إن ذاك التفكيك المشار إليه بين التشخيص الفردي والشخصي والتشخيص السياسي والاجتماعي قائم على رأي فتوائي يقول إن صلاحيات ولي الأمر تشمل ذلك التشخيص، والذي يفيد ان على المكلّف أن يعمل برأي ولي الأمر في ذلك المجال التشخيصي حتى وإن كان مخالفاً على المستوى الفتوائي لرأي من يقلّده؛ لكن إن كان الراي الفتوائي للمرجع أنه ليس لولي الأمر تلك الصلاحية في الاجتماع السياسي أو أن له تلك الصلاحية لكن ليس بمستوى يشمل مخالفة الرأي الفتوائي لبقية المراجع، فهنا لا تحل المشكلة وسنبقى أمام مجموعة من المحاذير غاية في الخطورة.

لكن يمكن القول في مقام تقييم هاتين النقطتين إن النقطة الأولى ـ أي المنفذ الأول ـ قائمة منهجياً على النقطة الثانية بمعنى أنه إذا قلنا أن لولي الأمر تلك الصلاحية في مجال الاجتماع السياسي (أي أن له ولاية التشخيص والحكم بناءً على تشخيصه في القضايا الاجتماعية والسياسية) فلن يبقى مجال للمكلّف ـ مطلق مكلف حتى من يقلّد غير ولي الأمر من المراجع ـ ليشخص لنفسه تلك القضايا والأمور، بل يكون عليه أن يتبع تشخيص ولي الأمر؛ وهنا تهون القضية لأن عامة الفقهاء يذهبون إلى أن لولي الأمر تلك الصلاحية في ذلك المجال وأن تشخيصه هو المعتمد فيه وإن اختلفت المباني الفقهية التي يقوم عليها ذلك الرأي في صلاحية ولي الأمر.

لكن هذا الكلام على متانته لا يشكل ضمانة عملية تحول دون وقوع تلك المحاذير أو بعضها، بل لا يشكل أيضاً ضمانة علمية لأن المجال العلمي يبقي الباب مفتوحاً أمام رأي فقهي لا يخدم مراعاة تلك المحاذير، وعليه يمكن القول إنه إذا كانت تلك المحاذير تستدعي إيجاد ضمانة يمكن التعويل عليها لسد الباب بشكل تام أمام تلك المحاذير فلا يبقى أمامنا سوى القول بضم المرجعية إلى القيادة (الولاية)، أي إن هذه النقطة تشكل عاملاً مرجحاً للجمع بين المرجعية والقيادة.

وليس من الصحيح القول إنه امام امكانية المعالجة العلمية وبالتالي العملية لتلك المشكلة لا يمكن اعتبار تلك النقطة عاملاً مرجحاً لما ذكرناه؛ لأنه حتى لو قلنا ان تلك المعالجة العلمية تقلّص احتمال الوقوع في تلك المحاذير لكنه امام خطورة المحتمل ـ كاختلال النظام وضعف شوكة الإسلام ـ لا بد من التعامل مع تلك النقطة باعتبار كونها مرجحاً جديراً بالاهتمام.

الأمر الثاني؛ الذي يمكن عده من مقتضيات ومرجحات ضم المرجعية إلى القيادة، أن النمط المرجعي المطلوب في عصرنا هو المرجعية المؤسسة، وهذا النمط من المرجعية من الأفضل أن يكون بمعية الولاية.

أما بالنسبة إلى المقدمة الأولى فيما يرتبط بموضوع

المرجعية المؤسسة فنقول أن النمط المرجعي التقليدي قاصر عن القيام بمسؤوليات المرجعية بالشكل المطلوب، فهذا النمط يعاني من جملة من الإشكاليات ونقاط الضعف وهو ما يفضي إلى أكثر من خلل في الأداء المرجعي وإلى خلق أكثر من مشكلة في الواقع العملي، لكن هنا سوف نركز البحث على أبرز النقاط التي تستحق الوقوف عندها.

أولاً: إن المرجعية باعتبار كونها مستأمنة على إيصال الناس إلى أحكام دينها فعليها أن تأخذ بكافة الأسباب والآليات والطرق التي تصب في مبدأ استفراغ الوسع أي بذل الجهد الممكن وبأفضل الأساليب من أجل ملامسة الحكم الشرعي والوصول إليه بطريقة أكثر دقة وأكثر علمية، ولا ريب ان هذا الأمر مطلوب لأن القضية ترتبط بالوصول إلى أحكام الله تعالى، ونسبة تلك الأحكام إليه عزَّ وجل.

ثم ان استفراغ الوسع وبالطريقة الأفضل ينوء بالفرد الواحد، بل الجماعة القليلة لأننا شهدنا ونشهد تطوراً علمياً ومعرفياً في مختلف العلوم التي ترتبط بالفعل الاجتهادي ومن جهة أخرى فإن العلوم والمعارف التي يعتمد عليها الاجتهاد وهي عديدة وتحتاج إلى تخصص معمق ولا يستطيع الفرد الواحد، بل الجماعة القليلة الوصول إلى آخر المدى في جميع تلك العلوم التي لا يخفى تأثيرها في النتيجة الاجتهادية؛ وعلى

ما تقدم الا يكون من المطلوب ممارسة الاجتهاد الجماعي حيث تتم الاستفادة من جميع المتخصصين في العلوم الاجتهادية ـ الدخيلة في الاجتهاد ـ وبالقدر الكافي بطريقة تقربنا أكثر من نيل الحكم الشرعي الواقعي. ثم ألا يمثل هذا النوع من الاجتهاد مبدأ استفراغ الوسع في عصرنا الحالي، وألا يكون اجتماع مجموعة من المجتهدين والمتخصصين الأكفاء في مجلس اجتهادي واحد عاملاً مهماً في إنتاج رأي فتوائي يكون له نصيب أكبر في ملامسة الحكم الشرعي الواقعي؟

ثانياً: إن المرجعية باعتبار كونها مورداً لتلقي الحقوق الشرعية تصل إليها مبالغ كبيرة من الأموال التي يجب أن توصلها إلى الفقراء والمحتاجين، بل أن يتم توظيفها لتحسين الوضع المعيشي لهؤلاء ولصرفها في مواردها المقرّرة فيما يرتبط بالعديد من الوظائف الدينية ولا شك ان هذه الأموال إذا ما وظفت بالشكل الصحيح وعمل على الاستفادة منها بأفضل ما يمكن تستطيع ان تقوم بدور كبير جداً على مستوى المشروع التبليغي والقيام بخدمات اجتماعية واسعة للمعوزين والفقراء، بل ومعالجة العديد من المشاكل التي تؤدي إلى تفاقم حالة الفقر في المجتمع وما ينجم عنه من تداعيات على أكثر من مستوى. وكل ما تقدم مشروط بوجود إدارة مالية

حكيمة وأمينة تعمل بناءً على خطة اقتصادية واضحة المعالم والأهداف يُعمل على إنجاز مراحلها من خلال اشراف وتوجيه مجلس اقتصادي يضم مجموعة من الخبرات والكفاءات.

وهنا لا بد من طرح السؤال حول الإدارة المالية للنمط المرجعي التقليدي انها هل تستطيع ان تبلغ في ادائها وآليات عملها ذلك الأداء المشار إليه؟ وهل تبتعد عن الاعتماد على الأبناء والحاشية التي تمتلك الفهم المحدود وتكاد تكون ـ في أغلب الحالات ـ عديمة الخبرة على المستوى المالي والاقتصادي لصالح الاعتماد على الخبرات والكفاءات الأمينة التي يمكن لها لو سلمت إدارة تلك الأموال أن تحقق نتائج أكثر بكثير مما تحققه تلك الإدارة العفوية والارتجالية للحواشي على مستوى الأهداف والوظائف المنظور بلوغها والقيام بها من خلال توظيف تلك الأموال؟

هل يتم الابتعاد عن الحالة الشخصية في إدارة تلك الأموال أثناء حياة المرجع وبعد وفاته، أم أنها تبقى بيد الأبناء في حياته وبعد وفاته بما يؤدي إلى شلّ تلك الأموال عن القيام بدورها الكبير المرتجى عنها. ولا شك ان فكرة المرجعية المؤسسة التي تمتلك ادارتها المالية الأمينة ومجلسها الاقتصادي الكفؤ وخبراتها المتخصصة ومؤسساتها التي تمتلك القدرة على الاستمرار حتى بعد الوفاة المرجع لأن بقاءها ليس

مرهوناً بحياته سوف تكون أقدر بكثير من الأداء التقليدي للمرجعية على بلوغ الأهداف المرجوة لتلك الأموال وعلى حسن توظيفها من أجل إعلاء كلمة الله بشكل أفضل وعلى رفع الآلام والمعاناة لأكبر عدد من الفقراء والمحتاجين.

وهنا نقول انه إذا كانت المرجعية المؤسسة هي الخيار المعتمد لقدرتها على القيام بمسؤوليات ووظائف المرجعية بشكل أفضل وعلى تجنب تلك المحاذير والاشكاليات التي يعاني منها النمط المرجعي التقليدي، فإنها تشكل والحال هذه في الواقع الاجتماعي، بل والسياسي أيضاً سلطة لها نفوذها الواسع وتأثيرها الكبير.

وهنا قد يطرح هذا السؤال حول مدى صلاحية وجدوائية ان يكون لدينا سلطة دينية معرفية تمتلك هذا المستوى المتقدم من التأثير في الواقع الاجتماعي والسياسي بحكم نشاطها الاجتماعي والتبليغي ومؤسساتها المتعددة الاهتمام وامكانياتها المالية الكبيرة ـ وخصوصاً بلحاظ تداخل الفقه مع السياسة ـ في قبال سلطة سياسية اجتماعية أخرى هي سلطة ولاية الفقيه؛ أي ان السؤال المطروح هنا انه هل من المصلحة أن يكون لدينا في الاجتماع السياسي الاسلامي سلطتان بهذا المستوى بحيث تكون احداهما منفصلة عن الاخرى أم أن الأفضل هو تداخل هاتين السلطتين واندماجهما مع بعضهما البعض؟

لا شك ان الاجتماع السياسي الاسلامي في تنظيره الفكري لا يحظر المبادرة الفردية، بل والجماعية في إطار ذلك الاجتماع التي تعني في ذلك الواقع وجود سلطة ما تمتلك تأثيرها في أيٍ من مجالات الشأن العام وقضايا المجتمع، لكن ليس إلى مستوى توجد فيه سلطة بذلك المستوى الكبير من النفوذ وبالتحديد عندما تمتلك آليات معرفية ـ في إطار المعرفية الدينية ـ تدفعها إلى التدخل في الشأن السياسي وقضايا الاجتماع السياسي بشكل مباشر وبطريقة تترك تلك المحاذير التي أشرنا إليها في النقطة السابقة.

أما ان يقال انه يمكن ان نحدّد دوراً لتلك المرجعية ـ المؤسسة بما لا يتنافى ولا يتضارب مع دور ولاية الفقيه؛ فنقول في مقام الجواب انه وإن عمل على تحديد الأدوار وتنسيق المهام لكن يبقى أن وجود سلطة قادرة على التأثير في الاجتماع السياسي مع وجود تداخل بل تشابك في الوظائف والمهام، قد يفتح الباب على جملة من المحاذير مهما عمل على تنسيق الوظائف وتوزيع المهام بين تلكما السلطتين. وهذا أيضاً يؤدي إلى ترجيح الجمع بين تلكما السلطتين بطريقة يعمل فيها على تلافي وقوع تلك المحاذير وعلى تحصين المجتمع الإسلامي والتجربة الإسلامية من الوقوع في الاضطراب والانقسام والتفكك.

الأمر الثالث؛ الذي ينبغي الوقوف عنده هو أسس الإختيار فيما يرتبط بقضية الزعامة الدينية والسياسية والمعايير المتبعة في اختيار المرجع، فهل ان اختيار المرجع يجري بطريقة يعتمد فيها معيار الأعلمية في الزعامة الدينية بشكل منفصل عن الزعامة السياسية أم ان اختيار المرجع كان يجري ـ ولو في بعض الحالات ـ بناءً على رؤية ترى الدمج بين الزعامتين وعدم الفصل بينهما (ولو كان هذا الدمج دمجاً جزئياً)؟

من المناسب أن نذكر عملية اختيار المرجع والمعايير التي استخدمت بعد وفاة الشيخ الأنصاري رحمه الله حيث رشحت حوزة النجف الشيخ نجم آبادي لأنها كانت تراه الأعلم في مجال الزعامة الدينية، وقد كان من جملة أولئك العلماء الذين اختاروا الشيخ نجم آبادي الميرزا الشيرازي، لكن من كان في نظر حوزة النجف الأعلم أجاب الميرزا الشيرازي بجواب أكد فيه الدمج بين الزعامتين الدينية والسياسية وان من يتصدى للزعامة الدينية يجب ان يكون مؤهلاً للزعامة السياسية لصعوبة الفصل بينهما، وبما انه لا يرى نفسه أهلاً للزعامة السياسية فلن يكون من المصلحة الدينية أن يتصدى للزعامة الدينية ولذا لم يبادر إلى التصدي للمرجعية.

أما ما أجاب به المرحوم نجم آبادي فهذا نصّه:

قسماً بالله؛ إن هذا الأمر حرام عليَّ، ولن تكون نتيجة

دخولي فيه سوى الإفساد، فالزعامة الدينية تحتاج إلى شخص جامع للشرائط، عاقل سياسي، عارف بالأمور والحوادث وكامل النفس[١].

وكذلك الأمر بعد وفاة الميرزا الشيرازي (زعيم ثورة التنباك) فقد وقع الإختيار على السيد محمد الفشاركي ليتصدى للمرجعية لكنه اعتذر عن قبولها وقال في معرض جوابه:

أنا لست لائقاً لهذا الأمر، لأن الرئاسة الدينية والمرجعية الإسلامية تحتاج أيضاً إلى أمور أخرى سوى علم الفقه من قبيل الاطلاع على المسائل السياسية ومعرفة المواقف الصحيحة في كل الأمور[٢].

ولعل الرجوع إلى العديد من مواقف وكلمات كبار الفقهاء والعديد من العلماء تبرز هذه الحقيقة، وهي ان الزعامة الدينية تتضمن حكماً الزعامة السياسية والاجتماعية لتداخل الفقه مع الشأن السياسي على المستوى المعرفي وللمسؤوليات الملقاة على عاتق العلماء على عدة مستويات ولذلك النفوذ الذي تمتلكه المرجعية في الواقع الاجتماعي كسلطة دينية ومعرفية...

(١) آقا بزرك الطهراني، الكرام البررة، ج١، ص ٣٠٤ (عن: سروش محمد، دين ودولت در انديشه إسلامي، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ص ٣٣٤).
(٢) الشيخ عباس القمي، الفوائد الرضوية، ج ٢، ص ٥٩٤ (عن: م .ن).

وهنا لا بد أن ننتقل بعد ذكر النقاط السابقة إلى مناقشة الدليل أنه هل لديه إطلاق يستوعب تلك الحالات التي تتحقق فيها تلك المحاذير التي إن وقعت قد تؤدي إلى ضعف شوكة الإسلام وإلى عدم المساعدة على توفير البيئة المناسبة لقيام الدين بوظائفه؟ أي انه لو فرضنا ان مجتهداً هو أعلم بالاصطلاح الفقهي، لكن يوجد في المقابل مجتهد آخر عارف بزمانه، وعالم بالسياسة ولائق للقيادة وهو أقل اعلمية، فهل تقول لنا السيرة العقلائية: قلدوا ذلك الأعلم (بالاصطلاح الفقهي) وإن ترتبت تلك المضاعفات والمحاذير التي أشرنا إليها، أم انها قاصرة عن الوصول إلى تلك النتيجة، بل يكون مفادها هو:

قلدوا ذلك الأعلم إن لم تترتب تلك المحاذير، أما إن كان لدينا فقيه آخر هو أقل أعلمية (بالاصطلاح الفقهي) لكن اختياره للمرجعية سوف يجنبنا تلك المحاذير التي أشرنا إليها آنفاً، أي ان اختياره فيه مصلحة للدين وقوة للإسلام وتحقيقاً لأهدافه لمعرفته بأمور زمانه ولوعيه السياسي وتدبيره... فهنا لا بد من اختيار ذلك الفقيه للمرجعية؟ أي إن مفاد تلك السيرة سيكون في هذه الحال مطلوبية تقليد هذا الفقيه لما في تقليده من إمكانية أكثر لتجنب تلك المحاذير.

إن السيرة العقلائية ـ ولو بمعناها الخاص أي عقلاء

المسلمين ـ تفيدنا أن علينا أن نختار من هو الأعلم لغاية مرتكزة في أذهان العقلاء ألا وهي ان اختيار الأعلم مدعاة نيل لأكثر المصالح ودفع لأكثر المفاسد ـ والمقصود بالمصالح والمفاسد في الإطار الديني العام ـ وبالتالي فإن تحليل تلك السيرة العقلائية والوصول إلى مرتكزاتها سوف يساعدنا على معرفة دلالة هذه السيرة في بحثنا الحالي، اي إن العقلاء ـ عموم العقلاء ـ يرجعون إلى الأعلم والأكثر خبرة من باب انه مظنة الوصول إلى المصلحة أكثر والابتعاد عن المفسدة أكثر وكذلك الحال في الإطار المرجعي فعندما يتم الرجوع إلى الأعلم فلأنه مظنة الوصول أكثر إلى المصالح الدينية والابتعاد أكثر عن المفاسد.

ولربما يكون في تلك الأجوبة التي ذكرناها آنفاً ـ جواب الشيخ نجم آبادي وجواب السيد محمد الفشاركي رحمهما الله ـ وفي كلمات العديد من العلماء التي تحمل المضمون نفسه؛ إشارة إلى فهم متشرعي يرى اشتراط المعرفة بأحوال العصر ـ والتي تشمل الوعي السياسي ـ في الزعامة الدينية، لما لتلك الزعامة من تدخل بشكل أو بآخر في الشأن الاجتماعي والسياسي العام.

وهنا عندما نكون أمام فقيهين أحدهما أعلم (بالاصطلاح الفقهي) والآخر يمتلك العديد من المواصفات على مستوى

المعرفة بأهل زمانه والوعي السياسي والاجتماعي والعقل الراجح والحكمة في التعامل وحسن تدبيره للأمور. . . هذه المواصفات التي يفتقدها الفقيه الأعلم؛ فأي الفقيهين يكون محلاً لإختيار السيرة العقلائية؟ الفقيه الأول أم الفقيه الثاني؟

لا يمكن الذهاب إلى أن ما تشير إليه السيرة العقلائية هو الفقيه الأول لأن عدم وجدان هذا الفقيه لتلك المواصفات هو مدعاة الحرمان من العديد من المصالح في الإطار الديني، بل الوقوع في العديد من المحاذير المشار إليها سابقاً وهذا ما يجعلنا نفهم من تلك السيرة أن الفقيه الثاني وإن كان أقل أعلمية، لكن وجدانه لتلك المواصفات التي تحقق لنا العديد من المصالح الدينية المهمة ذات العلاقة بنشر الدين وتقوية الإسلام وهداية الناس إلى الحق، يجعل من ذلك الفقيه الفقيه الذي يمتلك أرجحية التقليد.

وقد يقال هنا إن عدم تقليد الفقيه الأعلم بالاصطلاح الفقهي سوف يكون أدعى إلى الحرمان من المصالح الدينية فيما يرتبط بالأحكام الشرعية، لأن كون التقليد لغير الأعلم في تلك الأحكام سيكون مظنة مخالفة الأحكام الشرعية المستنبطة للحكم الواقعي أكثر مقارنة مع الفقيه الأعلم، أي إن مظنة المخالفة في الفقيه غير الأعلم سوف تكون أكثر من مظنة المخالفة في الفقيه الأعلم.

وفي مقام الجواب لا بد من القول إن هذا الأمر وإن كان صحيحاً، لكن إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المحاذير المهمة التي تعرضنا لها سابقاً، وقارنا بينها وبين مظنة الحرمان أكثر من بعض المصالح الدينية فيما يرتبط بالحكم الشرعي؛ فسوف يكون الأخذ بتلك المحاذير المهمة أرجح من الأخذ بمظنة الحرمان فيما يرتبط بمخالفة الأحكام الاجتهادية للأحكام الواقعية.

وبكلمة جامعة: إن قيام الدين (الإسلام) بمجمل وظائفه في جميع الميادين بما يحقق الأهداف الإسلامية على مستوى نشر الهداية وبسط العدل؛ سوف يجعل من ذلك الفقيه محلاً لاختيار السيرة العقلائية، التي سوف تتغاضى عن ذلك الفارق على مستوى الأعلمية لصالح تلك المصالح الدينية المهمة ودفع تلك المحاذير التي قد تنجم عن فقدان الفقيه للمواصفات المطلوبة.

الأمر الرابع: ما يمكن اعتباره أيضاً من المرجحات لكون ولي الأمر مرجعاً هو أنه توجد حاجة ملحة وأهمية خاصة لوجود عامل وحدة وارتباط بين الدولة والأمة (المجتمع والدولة)، وما يوفّر هذا الارتباط بشكل فاعل ويضمن ذلك التوحّد والانسجام بينهما بأرقى مستوى هو ولي الأمر بلحاظ مرجعيته.

أما بالنسبة إلى الجانب الأول فإن وجود أكثر من شرخ بين الدولة والأمة قد يسهم في إضعاف الدولة وعدم قدرتها على القيام بوظائفها بالشكل المطلوب، وبالحد الأدنى سوف يؤدي إلى هدر العديد من الطاقات وتضييع الكثير من الجهود، وهذا مما لا شك فيه لمن بحث في العوامل والسنن المؤدية إلى قوة الدولة وإلى ضعفها، ويأتي على رأسها علاقة تلك الدولة بالأمة.

ولذلك، فإن الدولة التي تضمن وجود عامل وحدة وارتباط مع الأمة إنما تعمل على قوتها وديمومتها، لأن وجود هكذا عامل (ديني، تاريخي...) سوف يؤدي إلى توفير جو من التفاعل الإيجابي بينهما، وإلى تحقيق مستوى مقبول من الانسجام والتعاون والتعامل البنَّاء، بما يعود نفعه في المآل على عموم الناس أي على الأمة، لأن حرص تلك الأمة على وجود تلك الدولة وعلى قوتها وقيامها بدورها وواجباتها تجاه الدولة سواءً على المستوى المالي أو العسكري أو القانوني... سوف يسهم بقوة في قدرة تلك الدولة على قيامها ـ في المقابل ـ بوظائفها ومهامها وواجباتها تجاه الأمة، إذ إن عجز الدولة سوف يقود إلى عجزها عن القيام بواجباتها، كما أن قوة الدولة سوف تقود إلى قدرتها على القيام بتلك الواجبات.

أما بالنسبة إلى الجانب الثاني، فإن ارتباط الأمة بالمرجعية

يحمل لوناً من الاحترام والقداسة لما يختزنه معنى المرجعية الدينية من قيم معنوية ودينية وللتاريخ المشرق لتلك المرجعية، وللدور الهام الذي اضطلعت به على مدى قرون من الزمن، وبالتالي فإنه وإن كان ارتباط الأمة بولاية الأمر يوفّر شيئاً من ذلك التفاعل الإيجابي والبناء بين الدولة والأمة، لكنه لا شك أن كون ولي الأمر مرجعاً ـ بالإضافة إلى ولايته ـ سوف يكون بمثابة العامل الأهم لتكريس ذلك الارتباط الإيجابي والتفاعل البنّاء، لأن مرجعية الولي كما تمتلك احترامها وقداستها، بل وسلطتها في الأمة، فهي أيضاً تمتلك نفوذها وسلطتها، بل وقداستها في الدولة؛ وهو ما يعني وجود أهم عامل لذلك التعاون الفاعل والإيجابي بين الدولة والأمة.

وأمام هذا الدور الهام الذي يمكن للمرجعية أن تقوم به في حال اجتمعت مع ولاية الأمر على مستوى الإسهام في خلق ذلك المستوى المتقدم من التفاعل الإيجابي الذي يعود بالكثير من المصالح والفوائد المهمة على الدولة والمجتمع، لا يمكن إلا أن نعتبر هذا الأمر عاملاً مرجحاً للجمع ما بين الولاية والمرجعية.

وهنا لا بد أن نشير إلى أمرين اثنين:

الأول: إن الفوائد والمصالح التي يمكن أن تجنى من وجود ذلك التفاعل والتعاون الإيجابي بين الدولة والأمة ليس

بالضروري أن تكون مقتصرة على الجانب الدنيوي والمادي، بل قد تشمل الجانب الأخروي والمعنوي.

الثاني: إن هذه النقطة كما تصدق في مورد العلاقة بين الدولة والأمة، فهي تصدق أيضاً في حال عدم وجود تلك الدولة التي يرأسها الولي الفقيه، فعندها تكون الحاجة إلى وجود ذلك الارتباط الفاعل والعلاقة القوية بين ولي الأمر (الزعامة السياسية) وبين المجتمع (الأمة)، باعتبار أن ذلك الارتباط وتلك العلاقة القوية يترتب عليها الكثير من المصالح التي أشرنا إليها سابقاً، إذ إن توحد السياسي (الزعامة السياسية) ـ الذي يحمل المشروعية الإسلامية ويمتلك المواصفات المطلوبة للقيادة والولاية ـ مع الديني المعرفي (المرجعية) سوف يؤدي إلى قوة الزعامة السياسية الإسلامية كما يؤدي إلى قوة المرجعية.

التجمعات العلمائية للمسلمين
وتحديات العولمة

نشهد في العقود الأخيرة ولادة العديد من التجمعات العلمائية للمسلمين، محاولة أن تقوم بدور طليعي فيما يرتبط بالمجتمعات الإسلامية والتحديات التي تواجه هذه المجتمعات، وخصوصاً في ظل التحديات المعاصرة للعولمة.

لا ريب أن لهذه التجمعات ما يبررها بل ما يفرضها ويوجبها، وهي تمتلك العديد من الدلالات الإيجابية من ناحية أن الشريحة العلمائية عندما تبادر إلى انشاء تلك التجمعات والاتحادات، فهذا يعني أنها تملك وعياً حقيقياً بدورها ومهامها، وأنها حاضرة للعب هذا الدور وأنها تجاوزت الهم الفردي إلى الهموم العامة للمجتمع والأمة، وخصوصاً عندما تتجاوز تلك التجمعات الإطار المذهبي لتستوعب جميع علماء المذاهب الإسلامية.

ولا يخفى أن هذه التجمعات اضطلعت وتضطلع بدور

مهم وأساس، واستطاعت أن تحقق انجازات عديدة على المستوى الوحدوي، وأن تعمل على إزالة الكثير من الحساسيات والنعرات المذهبية، بل كان لها أكثر من دور على المستوى السياسي والاجتماعي.

لكن الواقع المعاصر والظروف الجديدة التي ترتبت على واقع العولمة في مختلف مجالاتها الثقافية والسياسية والمعرفية... وتحول العالم إلى عالم أحادي القطب تسيطر فيه حسابات المنفعة المادية ومصالح الشركات الرأسمالية تلك الحسابات التي تضرب بعرض الحائط الإنسان وحرمته وحريته واستهدافها للعالم الإسلامي؛ إن كل ذلك يفرض مستوى أعلى من الاهتمامات يرقى إلى الاستحقاقات الكبيرة، ويتجاوز فيها الاستحقاقات الأقل أهمية، ويعمل على توسيع مساحة المشتركات بين جميع الفئات العلمائية للعالم الإسلامي في سبيل بلورة رؤية واحدة لكل القضايا الراهنة.

وأمام هذا الواقع المستجد لا بد من الالتفات إلى جملة من النقاط التي تعني العمل العلمائي، وتفتح الباب أمام تحقيق أفضل لأهدافه ومقاصده.

١ ـ لا بد أن تأخذ الصيغة التجمعية للعلماء المسلمين بعداً عالمياً وألا تبقى مقتصرة على أطر محدودة، وذلك لأسباب عديدة أهمها أن طبيعة التحديات المعاصرة تفرض

توحيداً أكبر للجهود والطاقات والإمكانيات، ولذلك فإن بقاء التجمعات العلمائية مبعثرة ومشتتة سوف يعطل قواها ويحد من تأثيرها فيما يرتبط بالقضايا العامة والمصيرية التي تهم العالم الإسلامي ككل، لأن كلاً من تلك التجمعات سوف يغرق إلى حدٍ كبير في القضايا الجزئية لمحلته ومنطقته، في حين أن القضايا العامة هي أكثر خطورة وتأثيراً ولو بشكل غير مباشر.

٢ ـ ينبغي العمل على ضم المرجعيات الدينية والعلمائية الأساسية لعالمنا الإسلامي، وخصوصاً تلك المرجعيات البعيدة عن التأطر في هيكليات السلطات الرسمية، لما لتلك المرجعيات من ثقل شعبي كبير وتأثير جماهيري واسع.

وينبغي ألا تبقى الصيغة العلمائية مقتصرة على جيل معين من العلماء الذي يرى أن تأثيره الأفضل لا بد أن يأخذ صيغاً وحدوية وتجمعية، بل يجب إقناع تلك المرجعيات الدينية والعلمائية بأن التحديات الكبرى التي تواجه أمتنا الإسلامية تتطلب حشد أقصى ما يمكن من الطاقات والشخصيات العلمائية، ورص صفوفها جنباً إلى جنب حتى يمكن لها أن تلعب دوراً رئيسياً في حماية الأمة الإسلامية وحماية البلاد من الهجمة المركزة التي تتعرض لها، وأنه لم يعد كافياً ذاك المستوى من التأثير ولو كان كبيراً لهذه المرجعية أو تلك بشكل منفرد ومستقل.

٣ ـ بناءً على ما تقدم لا بد من القول إن العمل التجمعي للعلماء المسلمين لا بد أن يشمل أوسع مساحة جغرافية ممكنة لعالمنا الإسلامي رغم ترامي أطرافه وتشعب همومه، لأنه مع ذلك توجد جملة من القضايا العامة التي تهم مختلف الشعوب الإسلامية.

وبالتالي توجد جهتان لهذا الموضوع، جهة ترتبط بالجانب الوحدوي للشعوب الإسلامية، حيث يجب أن تتحمل هذه الشعوب مسؤولياتها تجاه بعضها البعض هذه المسؤولية التي ليست فقط مسؤولية إنسانية، بل هي مسؤولية إسلامية تقوم على أساس جملة من الحقوق والواجبات التي تترتب فيما بين الشعوب الإسلامية وأبناء الأمة الإسلامية. ومن جهة أخرى فإن مجموعة من المصالح والمنافع الكبيرة والمهمة التي تترتب على ذاك العمل الوحدوي في كافة الميادين.

وبالتالي لا بد من تجمع عالمي لجميع علماء البلاد الإسلامية ومرجعياتها الدينية، ليكون هذا التجمع تعبيراً حياً وعملياً عن الوحدة الإسلامية وصيغة مدنية (غير رسمية) علمائية للنهوض بواقع الأمة من أجل مواجهة التحديات الكبيرة والخطيرة، وخصوصاً في ظل فشل الأنظمة الرسمية في قيامها بأي عمل وحدوي ولو بأدنى مراتبه، ولذلك فإن الأمل يبقى معقوداً على أولئك العلماء الأعلام.

وما أعتقده أن ظروف نجاح هكذا صيغة وحدوية علمائية سوف تكون أكثر بكثير من ظروف نجاح الفعل الوحدوي للأنظمة الرسمية، لأن عوامل الفشل الموجودة لدى تلك الأنظمة غير موجودة لدى المرجعيات الدينية والعلمائية.

وإن كان من الضروري أن تبقى تلك الصيغة العلمائية بعيدة عن تأثيرات الأنظمة الرسمية، حتى لا تصاب بعدوى فشلها ولتحافظ على الحد الأدنى من نجاحها في مهامها.

٤ ـ لا بد أن يكون لهذا التجمع العلمائي العالمي لقاء دوري أو مؤتمر سنوي يتم فيه حشد جميع الشخصيات العلمائية والمرجعيات الدينية، حيث يتحول هذا المؤتمر إلى محطة رئيسية يترجم فيها الوعي العلمائي بدوره المعاصر ومهمته الطليعية في توجيه الأمة وإرشادها وقيادتها، تلك المحطة التي تتطلع إليها عيون الأمة وأبنائها وجميع فئاتها من أجل أن تأخذ منها توجهاتها وارشاداتها وتستقي منها مواقفها بل ورؤيتها للتحديات المعاصرة والظروف الراهنة.

إن هكذا مؤتمر لن يبقى مجرد تجسيد لوحدة الأمة الإسلامية ووعيها الوحدوي، بل سوف يكون أيضاً مؤشراً على أصالة هذه الأمة ومدى ادراكها لأهمية دورها وخطورته وتعبيراً عن حيويتها واحترامها لشخصيتها الجمعية واعتزازها بها.

٥ ـ توجد أرض خصبة على المستوى الشعبي

والاجتماعي والسياسي لعمل التجمعات العلمائية، وخصوصاً إذا ما أخذت بعداً عالمياً، وهو يعود إلى احترام الأمة لعلمائها وثقتها بهم كونهم المعبّر عن الدين والوارثين لسيد المرسلين ﷺ، وخصوصاً أن عامة الشعوب الإسلامية لا تثق بأنظمتها الرسمية، إذا لم تكن تلك الأنظمة العائق الأساسي أمام تطور تلك الشعوب ونموها وابداعها وصنعها لحضارتها ومستقبلها.

ولذا سوف يكون من الضروري العمل على تنشيط دور التجمعات العلمائية وعلى تفعيل وظائفها الاجتماعية والسياسية، وألا يبقى نشاطها مقتصراً على الاهتمامات المناسباتية والاحتفالات الشكلية، بل ينبغي أن تدخل في نسيج التغيير الاجتماعي، بل أن تكون عصب هذا التغيير ومادته لأن ﴿ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]، ولا يخفى أن علماء الدين هم أطباء النفوس ووظيفتهم على مستوى التغيير والإصلاح في هذا الموضوع مهمة جدا.

ولذا سوف تتمثل الصيغة العملية لهذا الطرح بوجود هيكلية علمائية تعمل بشكل منتظم ودائم لتحقيق أهداف التجمع العالمي للعلماء المسلمين ومتابعة مقرراته التي يصل

(١) سورة الرعد، الآية ١١.

إليها في مؤتمره السنوي، والعمل على تنفيذها وتطبيقها كما ينبغي العمل على إبلاغ تلك المقررات لجميع الهيئات والتجمعات الفاعلة في المجتمع المدني، بهدف إيجاد أكبر قدر ممكن من الالتفاف الشعبي حول تلك المقررات وأعلى مستوى ممكن من التطبيق لها والعناية بها.

كما قد يكون مناسباً العمل على إبلاغها للمرجعيات الرسمية واقناعها بها، بهدف جرّ الأنظمة الرسمية إلى صف الشعوب وتطلعاتها بدل أن تكون حجر عثرة في طريقها.

إن واجباً كبيراً ملقى على عاتق الشريحة العلمائية لعالمنا الإسلامي، وإن الأمة الإسلامية تنتظر من هذه الشريحة العلمائية الكثير من المبادرات الجادة والواعية التي لا بد من توفر شروط نجاحها، وأهم تلك الشروط هو أن ترتكز تلك المبادرات على العمل الوحدوي الذي يعيد إلى الأمة أواصر صلتها ولحمتها، ليعبر من خلال تلك الوحدة عن هويتها الحقيقية التي تتمثل في تراثها الإسلامي الأصيل التي لا سبيل لخلاص الأمة إلا بالعودة إليه وإلى مفاهيمه وقيمه، وبالتالي فإن من أهم الوظائف الأساسية للتجمع العلمائي هو العمل على العودة بالأمة إلى هويتها الإسلامية وهي إذا ما استطاعت أن تؤصل شخصيتها من خلال تراثها الأصيل، عندها تستطيع مواجهة تحديات العولمة وعولمة التحديات.

صدر للمؤلف

أ ـ في التأليف:

١ ـ نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي
(رسالة حائزة على شهادة الماجستير من الجامعة اللبنانية)
٢ ـ الإصلاح الديني هل كان هدفاً للحسين(ع)؟
٣ ـ الولاية السياسية
(دراسة فقهية استدلالية في التوقيع الشريف الوارد عن الإمام المهدي«عج»).
٤ ـ العيد في التصور الإسلامي.
٥ ـ دراسات في الفكر الديني.
٦ ـ مقالات في الفكر السياسي للإسلام.
٧ ـ مقالات في ثقافة الاغتراب والعلاقة مع الغرب.
٨ ـ فلسفة العرفان.
٩ ـ المرأة في الفكر الاجتماعي للإسلام.
١٠ ـ الأسس المبنائية للعرفان وعلاقته مع الشريعة.

ب ـ في الترجمة:

١ ـ الإيضاح في شرح بداية الحكمة (٣ مجلدات).
٢ ـ المعرفة الدينية في نقد نظرية القبض والبسط لـ(د. سروش).
٣ ـ شرح الآخوند للكفاية بقلم تلميذه الخوئيني (مخطوط).
٤ ـ الفلسفة.
٥ ـ علم المنطق.
٦ ـ علم الفقه.
٧ ـ علم أصول الفقه.
٨ ـ المرأة في العرفان.
٩ ـ نسائم العرفان.
١٠ ـ المبدأ والمعاد.
١١ ـ نظريات الدولة في الفقه السياسي الشيعي.
١٢ ـ الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه.

الفهرس

المقدمة ٥

فلسفة السعادة ٧

الأخلاق والوظيفة المعاصرة ١١

الغزو الثقافي: من الحقيقة إلى الواقع ونحو المواجهة ٢٥

حوار الحضارات وشروط الحوار ٣٧

الإصلاح الديني وثورة الحسين(ع) ٤٥

فلسفة الغيبة على ضوء المشروع الإصلاحي العالمي ٥٥

الدين والسياسة: طبيعة العلاقة ٦٩

السلطة في الفكر السياسي للإمام الخميني(قده)

في كتابه الحكومة الإسلامية ٧٩

الفقيه وصناعة السلطة ٨٣

البعد الإنساني في النظرية السياسية للإسلام ٩٩

العرفان السياسي محاولة تأصيل نظري ١١٣
قراءة نقدية في الفكر السياسي للسيد محمد خاتمي ١١٩
المرجعية والولاية في النظرية السياسية للاسلام ١٢٩
التجمعات العلمائية للمسلمين وتحديات العولمة ١٥١