

الفهرس

مقدمة الكاتب

الباب الأول: قضايا معاصرة

1. الغرب وازدواجية المعايير الثقافية
2. الغرب وغرور المعرفة
3. ثقافة الاغتراب وتحصين الذات
4. الأقليات الإسلامية في الغرب: الوظيفة المطلوبة
5. الغزو الثقافي
6. التجمعات العلمائية للمسلمين وتحديات العولمة
7. الحجاب واختبار العلمانية
8. حوار الحضارات وشروط الحوار
9. رداً على مقالة "المخدرات الفقهية": الحرية لا تنفي نفسها
10. فقه الحياة المدنية... نظرة في وظائفية الفقه الإسلامي
11. الإساءة إلى النبي الأكرم (ص) وحوار الحضارات
12. الحق والمقدس في قضية الإساءة للنبي محمد (ص)
13. عاشوراء: فلسفة حياة
14. الإصلاح الديني وثورة الحسين (عليه السلام)
15. اختفاء الإمام الصدر ولجنة تحقيق إسلامية

الباب الثاني: فى فلسفة الدين

1. ما هم فلسفة الدين- إطلالة موجزة فى المفهوم والمسائل
2. التصوف والتجربة الدينية
3. الدين للإصلاح والطائفية للإفساد
4. فى ظلال الحداثة
5. العصبية: رؤية إسلامية
6. كيف نعالج ظاهرة التكفير الاجرامى
7. الوحدة الإسلامية والمنطق التكفيرى
8. الفتن والمحرم: حقائق ومآلات
9. المؤسسة الدينية والسلطات العصبية
10. المفتنون هم رجال السلاطين
11. الأخلاق والوظيفة المعاصرة
12. التعليم النسوى الإسلامى... كيف يبنى؟
13. السعادة الحقيقية، من أين تأتى؟
14. حجاب للشهوة وسفور للعقل
15. العيد فى المفهوم الإسلامى
16. الزواج المؤقت والمشكلة الاجتماعية؟
17. تعدد الزوجات تشريع يرفضه المجتمع
18. متى يكون النصر إلهياً؟
19. النظريات المفسرة لغيبة الإمام المهدي (ع) قراءة فى المنهج
20. النظرية المهديوية ووظيفة الغيبة
21. فلسفة الغيبة: تدبير إلهى لمسيرة البشرية غيبة الإمام المهدي (عج)

الباب الثالث: فى الفكر السياسى

1. الدين والسياسة: طبيعة العلاقة
2. الحركات الإسلامية وإشكالية المشاركة فى السلطة

3. الحركات الإسلامية: تمايز فعل السلطة
4. الثورة الحسينية وإشكالية السلطة
5. الجهاد ومشروع الحركات الإسلامية
6. الدولة وضمانة عدم الفتنة
7. العرفان السياسي محاولة تأصيل نظري
8. قراءة نقدية في الفكر السياسي للسيد محمد خاتمي
9. فلسفة التكليف الشرعي في الاجتماع السياسي
10. البعد الإنساني في النظرية السياسية للإسلام (فلسفة ولاية الفقيه)

الباب الرابع: قضايا المقاومة

1. المقاومة في المنطق الحضاري
2. ثقافة المقاومة ومنطق التاريخ
3. في المقاومة: الحرب والدولة
4. بين منطقي الدولة والمقاومة
5. المقاومة والساحة الداخلية
6. ثقافة المقاومة وثقافة العمالة
7. التدايعيات الاستراتيجية للحرب على لبنان
8. أثر عدواني لبنان وعزّة على وجود إسرائيل
9. تقرير فينوغراد وبنية العقل الإسرائيلي
10. لماذا سلاح المقاومة؟
11. سلاح المقاومة وسلاح إسرائيل: أين مصدر الخطر؟
12. الاستعجال على سلاح المقاومة: معانٍ ودلالات
13. شهادة قادة المقاومة في منطق الصراع

14. قرار الحرب والسلم أم قرار الدفاع عن لبنان؟
15. لماذا تخشى إسرائيل هزيمة أمريكا؟
16. القدرة النووية الإيرانية وتوظيفاتها الإقليمية
17. راهن العراق وخيارات المقاومة

المقدمة

لم يكن الجدل الفكري أمراً طارئاً على الساحة الفكرية في لبنان و العالمين العربي والإسلامي، سوى إن معالجة الكثير من القضايا الفكرية سواءً ما يرتبط منها بالدين والدولة، أو الإشكالات المعاصرة، أو قضايا الفكر السياسي، أو قضية المقاومة وسوى ذلك بناءً على الرؤية الإسلامية؛ فهو أمر لم يأخذ الإهتمام الكافي في الإعلام المحلي أو العربي، وإن كنت ترى بين الحين والآخر تعريجاً إلى بعض من تلك القضايا ما يلبث أن ينادي حاديه.

ولعل أسباباً عديدة تقف وراء هذا الأمر، منها ما يرتبط بالإعلام الهادف ودوره وضرورة الإرتقاء بهذا الدور، ومنها ما يرتبط بأهمية معالجة تلك القضايا والإشكاليات معالجة تتميز بصفتي الأصالة والمعاصرة، وضرورة تقديم رؤى تتسم بشيء من العمق، والقدرة على بلورة خطاب يفي الشروط الواجب توفرها في أي خطاب معاصر وهادف إلى الإسهام الجدي في الجدل الفكري القائم.

ولا شك أن العديد من الكتّاب والباحثين والأكاديميين يحملون هذا الهم، ويمتلكون الدافع للخوض في هذا الميدان، وكانت - وما زالت - لديهم إسهامات مقدّرة في هذا المضمار، سوى إن الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر يحتاج إلى تضافر كثير من الجهود لإنتاج الرؤى القادرة

على الإجابة على كثير من الإشكاليات المطروحة، وللإرتقاء به إلى مستوى التحديات الماثلة.

ليست هذه الأوراق التي بين يدي القارئ إلا شقشقة كانت تحتلج بين الفينة والأخرى، للإسهام في معالجة العديد من القضايا الحيّة أو الإشكالية، التي كانت تطرح في الساحة الفكرية في لبنان والعالمين العربي والإسلامي، كمحاولة لتقديم الفهم الإسلامي لها، بمقدار ما كانت تسعف الظروف في هذه المشاركة.

لا ادعي تتبع كل ما كان يطرح في الإعلام المحلي وغيره وتحديداً المكتوب منه، سوى إن مجمل هذه المقالات كانت موضوعاتها تلامس الإهتمامات الفكرية، وتحرك الشعور بمسؤولية الإسهام فيها، وتفرض نفسها من ناحية كونها موضوعات مثيرة للجدل، وتحتاج إلى تقديم الرؤية الإسلامية لها، مما كان يدعوني إلى اقتناص بعض من وقت لتسيطر أوراق تأخذ طريقها إلى الصحافة المكتوبة وبعض المجالات الفكرية والثقافية، وأحياناً ما كانت تعالج تلك الموضوعات في الإعلام المرئي والمسموع.

لا يقولون قائل إن الخوض في هذا الغمار ينبغي أن يترك لآخرين، إذ يقال في مقام الجواب إن هذا الميدان - الصحافة المكتوبة وغيرها - تقدم فرصة مهمة لطرح الرؤى الإسلامية، التي نبهت كي تتوفر على صفتي الأصالة والمعاصرة، ولمعالجة بعض القضايا ذات البعد الوطني والإسلامي، وتحديداً موضوع المقاومة، بما تمثله من صفحة مشرقة في تاريخ الوطن والأمة؛ وخصوصاً عندما نلاحظ أن الطرح الإسلامي

الأصيل والمعاصر لم يدخل بقوة إلى ذلك الميدان، وأن هناك في المقابل نوع غربة للخطاب الإسلامي الذي يتسم ببعده الفكري وقدرته على النفاذ إلى حلبة الجدل المعرفي القائم.

إن مجمل هذه المقاولات قد نشر في العديد من الصحف اللبنانية أو المجالات الفكرية والثقافية، كالسفير والنهار والأخبار والوحدة الإسلامية و... لما كانت توفره هذه الصحف والمجلات من فسحة على بعض من صفحاتها، تسمح بطرح الأفكار والرؤى الإسلامية لمواضيع راهنة وحيوية، ومن مساحة لجدل الأفكار المختلفة وتلاقحها وإيصالها إلى القارئ العربي وغيره.

لقد كانت هذه المقالات في مجملها حصيلة جهد بدأ منذ العام 2003م عام العودة من سفر الدراسة في الحوزة العلمية في قم المقدسة، واستمر إلى سنة 2011م، حيث ارتأينا تجميع هذه المقالات، وتوزيعها على محاور عدة، وطبعها في كتاب يجمعها بهدف تعميم الفائدة والنشر، ولتوفير الفرصة بشكل أفضل للقارئ للإطلاع على هذه المحاولات بما تتضمنه ليس فقط من رؤى وأفكار وإنما أيضاً من منهج في المعالجة ومقاربة القضايا.

إن هذا الكتاب هو حصيلة جهد متقطع على مدى أكثر من ثمان سنوات، شهد فيها لبنان - كما يحيطه - العديد من الأوضاع والظروف، كما التفاعل مع قضايا وأحداث كانت تحصل في العالم والمنطقة، وكان لا بدّ من التطرق إليها وإبداء الرأي فيها، وهو - أي

الكتاب - يعبر بذلك ولو بمقدار ما عن طبيعة المرحلة التي مرّ فيها لبنان والمحيط على أكثر من مستوى فكري وثقافي وغيره، من ناحية أن الكتاب في مقالاته جاء استجابة لبعض من شؤون تلك المرحلة وشجونها وجملة من القضايا المطروحة فيها.

لا أدعي في هذا المجال سبقاً ولا قُدماً، ولكن أدليت بدلوي مع المدلين، ولعلي قدمت جهداً وأثبت محاولة كان لها شيء من صدى وبعض أثر، وخاصة فيما يرتبط بمناهج الفكر الديني وتحديد الإسلاميه منه، أو في كشف النقاب عن جملة من معاني ومضامين فكرنا الإسلاميه النير، حيث كان العمل مضميناً لإستيلاد الأفكار من أرحامها، والسعي ل طرحها بمنهجية أصيلة وعميقة، وصياغتها بأسلوب يفني متطلبات الخطاب المعاصر وأدواته.

وهنا لا بدّ من الإلفات إلى الملاحظات التالية:

1. وإن أمكن إدراج بعض المقالات في أكثر من محور، لكن راعينا في ذلك كونها أقرب إلى بعض المحاور من محاور أخرى.
2. إجمالاً لم نترك مقالة نشرت في السنوات الثمان تلك إلا وأدرجناها في الكتاب.
3. قد نجد بعضاً من تلك المقالات - وهو نادر جداً - قد نشر قبل التاريخ المذكور آنفاً، أي 2003م.
4. إن النادر جداً من تلك المقالات لم يأخذ طريقه إلى النشر في الصحف أو المجلات.

5. إن بعض تلك المقالات قد نشر في كتب أخرى، لكن ارتأينا معاودة النشر لانسجامها مع موضوع الكتاب من جهة، وللفادة التي يمكن ان تترتب على توسيع دائرة نشرها من جهة أخرى.
6. لقد عملنا على تصحيح المقالات، ووجدنا أنه من المناسب تغيير بعض العبارات بشكل محدود جداً، ولربما مضامينها أيضاً.
7. لقد ارتأينا تغيير عناوين بعض المقالات، عما كانت عليه عندما نشرت في الصحف وغيرها.
8. قد أبقينا إجمالاً على مضمون الأفكار التي حوتها المقالات وكيفية معالجتها؛ وإن أمكن القول إنه لو أردنا الآن معالجتها، لربما حصل أكثر من اختلاف في طريقة المعالجة، ولربما أيضاً في مضامينها وجملة النتائج التي تترتب عليها.

محمد شقير

بيروت في

الباب الأول:

قضايا معاصرة

الغرب وازدواجية المعايير الثقافية

الإساءة للنبي شاهداً*

إن عبارة ازدواجية المعايير قد أصبحت صفة لصيقة بالأداء الغربي، فيما يرتبط بقضايا العالم الإسلامي والعديد من قضايا العالم، لكن لطالما كانت هذه الصفة ترتبط بالأداء السياسي الغربي، أما الآن فإن هذه الصفة لا ترتبط فقط بأدائه السياسي، بل تشمل أكثر من أداء له على المستوى السياسي وغيره.

وما نشهده اليوم من قضية الإساءة للنبي هو خير شاهد على ما نقول من أن ازدواجية المعايير ليست محصورة بالجانب السياسي، بل هي تشمل فيما تشمله الجانب الثقافي؛ ولذا كانت الإساءة لنبي الإسلام محمد^(ص) أمراً يرتبط بحرية التعبير بحسب مفهومهم، وأنه ليس صحيحاً الاعتراض على قضية الرسوم المسيئة للمسلمين، لأن مؤدى هذا الاعتراض بحسب الفهم الغربي تقييد حرية التعبير، وهذا أمر ليس مقبولاً في الثقافة الغربية.

أما عندما يشكك مؤرخ ما في قضية المحرقة اليهودية أو بعض تفاصيلها، فهنا لا بد من محاكمته بدعوى الإساءة للحقائق التاريخية أو معاداة السامية، في عملية تقييد واضح لحرية التعبير والبحث العلمي

* منشور في كتاب: السلطة الإسلام الغرب بحث في بعض إشكاليات العلاقة.

والنقد التاريخي، لكن الغرب لا يرى في هذا الأمر من بأس طالما أن اليهود (الصهيونية تحديداً) هم من يقف وراء الحد من حرية التعبير باعتبار أنها ليست في مصلحتهم أو مصلحة قضيتهم.

وما ينبغي قوله إن ازدواجية المعايير في مختلف المجالات من سياسية وثقافية وغيرها تعود إلى سبب أساس وجوهر واحد، وإن تجلّت هذه الازدواجية في مجالات مختلفة، ولذا سيكون من المناسب أن نقف عند السبب الأساس الذي يدفع الغرب إلى ممارسة هذه الازدواجية مع العالم الإسلامي، والعوامل التي تدفعه إلى معاملته معاملة لا ترقى إلى المستوى اللائق والمطلوب.

هل السبب هو في أن العالم الإسلامي لا يمتلك من الامكانيات والطاقات ما يمكنه من فرض احترامه على الآخرين، ويمنعهم من ممارسة ازدواجية المعايير؟

الجواب إن العالم الإسلامي يمتلك معظم الطاقات والعديد من الامكانيات، لكن لا يمتلك قرار استثمارها بالشكل الصحيح وبالطريقة التي يريد، ولذا لا يشعر الغرب أن مصالحه سوف تكون مهددة فيما لو تعامل مع العالم الإسلامي بطريقة استعلائية وفوقية، ولن يجد أن شيئاً ما سوف يسيء إلى تلك المصالح فيما لو منح المسلمين دونية مفرطة، سواءً في مصالحهم أو قضاياهم أو رموزهم ومقدساتهم أو تعامل معهم بخفة.

ولن يجد الغرب ضيقاً في أن يسمح لإسرائيل أن تستخف بالقرارات الدولية، بينما يحاول فرضها على الدول الإسلامية والعربية، هذا على المستوى السياسي.

ولن يجد الغرب مشكلة في أن تمتلك إسرائيل مئات القنابل النووية، أما أن تسعى بعض الدول الإسلامية إلى امتلاك تكنولوجيا نووية سلمية، فهذا ما تقوم له قيامة الدول الغربية ولا تقعد، هذا على المستوى العلمي والتكنولوجي.

وما نريد أن نؤكد هنا، هو أن ازدواجية المعايير أمر يمارسه الغرب في مختلف المجالات من سياسية وثقافية وغيرها دون خوف أو وجل أو تأنيب ضمير، وهو لا يعطي وزناً للشعوب الإسلامية في قضاياها أو رموزها، مع أن تلك الشعوب تملك ما يمكنها من فرض احترامها على الآخرين، لكنها لا توظفه في سبيل فرض الاحترام وحماية المصالح وممارسة الاستقلال السياسي.

أي إننا في المقابل لا نستطيع أن نبرأ العالم الإسلامي وشعوبه وحكوماته من تلك المعادلة الظالمة وغير المنصفة التي يتعامل من خلالها الغرب معه، لأنه لو كان هناك عمل جادٍ وواعٍ وكافٍ لقلع تلك المعادلة ومواجهة تلك المعايير، لما استطاع الغرب أن يبقى على ذلك التعامل وعلى ازدواجية المعايير تلك، لأنه عندما يلمس الغرب أن الشخصية السياسية والثقافية للعالم الإسلامي ترفض هكذا تعامل ولا تقبل بأية معاملة استعلائية أو بأية وضعية دونية مقارنة مع بقية الشعوب، وأنه

بذلك يعرض جميع مصالحه للخطر؛ عندها لن يجد بداً من الاعتراف بالآخر واحترامه واحترام رموزه ومقدساته ومصالحه.

ولذلك فإن السبب الأساس برأينا الذي يكمن خلف كل تلك المسائل وهو امتناع دول العالم الإسلامي والعربي من استثمار إمكاناتها وطاقاتها لفرض احترامها السياسي والثقافي في العالم، وأنها تعاني من ضعف في شخصيتها السياسية والثقافية؛ فلو كانت هذه الدول تمتلك أصالتها الفكرية، وانتماءً أصيلاً لعمقها الحضاري، واكباراً حقيقياً لعزتها القومية والدينية، لما كان هناك من أحد في العالم يجرؤ على المساس بها وبمصالحها ومقدساتها.

لكن على الرغم من ذلك، فإن ما يجب أن يدركه الغرب هو أن ممارسة سياسة ازدواجية المعايير نتائج عديدة، تستحق أن يتم الوقوف عندها وعند آثارها على مختلف المستويات التي تتصل بشكل أو بآخر بالحياة الإنسانية وسلامتها.

إن الأثر الكبير لازدواجية المعايير الغربية على المستوى الثقافي وغيره هو أثر خطير، يتمثل في شعور شعوب بكاملها بالمظلومية من هذا التعامل الغربي، بل في شعورها أيضاً بالمهانة وبالإساءة إلى كرامتها واحترامها وعدم الثقة بالغرب بأي وجه من الوجوه، وهذا ما يدفع تلك الشعوب إلى التعامل بطريقة صلبة وحازمة لترفع عن نفسها هذا الظلم الذي ألمّ بها، ولتثار لكرامتها ومقدساتها.

ولذلك فإن ما يفعله الغرب باعتماده هذه الأساليب من التعامل هو القضاء على كل المساعي التي تهدف إلى إقامة علاقات سليمة وسلمية بين الشعوب والدول، كما يؤدي ذلك إلى نسف كل الجهود الرامية إلى تفعيل الحوار الجاد بين الأمم والحضارات والثقافات المختلفة، ويؤثر سلباً على التعاون البناء والعيش المشترك، بل يؤدي إلى تهديد السلم العالمي.

إن ما يجب أن يعلمه الغرب السياسي، هو أنه يتحمل مسؤولية كبيرة عن كثير من الحروب والمشاكل والنزاعات والتوترات التي تصيب العديد من مناطق العالم، وأن سياسة ازدواجية المعايير التي يتبعها، وميله للهيمنة على الشعوب، وشرهه لنهب ثرواتها وخيراتها، ومنطقه الاستعماري القديم والجديد، وعدم احترامه للشعوب وخياراتها وإرادتها؛ كل ذلك قد أدى إلى تعكير صفو الأمن العالمي وإلى زرع الحواجز بين شعوب العالم، وإلى خلق نزاعات وحروب كلفت البشرية الكثير من الثروات والأرواح وجلبت البؤس إلى الكثير من شعوب الأرض.

الغرب وغرور المعرفة*

إن المتتبع لسياسة العديد من الدول الغربية وأدائها سواءً على المستوى الداخلي أو الخارجي، وبالتحديد فيما يرتبط بالآخر الديني والفكري والثقافي والسياسي.. يلحظ أن فوقية ما تسم ذلك الأداء الغربي وهذا ما يظهر في موضوع الحجاب إلى موضوع التبشير بالديموقراطية والقيم الغربية في مختلف مجالات الحياة، بل ربما تعمد إلى استخدام العنف في محاولة منها لفرض مفاهيمها على المجتمعات الأخرى، حتى يصل المتابع إلى هذه النتيجة أن العديد من الأسس والمفاهيم التي يدعو إليها الفكر الغربي لا تجد لها محلاً في تعامل تلك الدول مع الشعوب والمجتمعات الأخرى.

قد يقول قائل إن أسباب التعامل الفوقي والفرضي وغير المنطقي أو غير الأخلاقي... تختلف بين حالة وأخرى، فلربما يكون الخوف من الإسلام هو السبب الأساس في بعضها، في حين يكون الطمع في ثروات الشعوب هو السبب الأساس في حالات أخرى، باعتبار أن الاستلحاق الثقافي يسهم في الاستلحاق السياسي والاقتصادي، لكن رغم صحة هذا القول يمكن أن نضيف أن عاملاً أساسياً قد يكون مشتركاً بين العديد من تلك الحالات، ويرتبط هذا العامل بالبيئة النفسية

* جريدة البلد، 2004/9/13م؛ وفي كتاب: السلطة الإسلام الغرب بحث في بعض إشكاليات العلاقة.

التي تساعد على نوع من التعاطي الفوقي والاستعلائي الذي يستخف بالمجتمعات والشعوب الأخرى، ولا يرى فيها كائناً يستحق التقدير والاحترام والعيش باستقلالية وكرامة. وهذا العامل يدفع إلى بناء معايير تسمح بتقييم الدول والمجتمعات إلى دول عالم أول وثاني وثالث أو إلى دول متقدمة ونامية ومتخلفة، أو غير ذلك من الأوصاف التي وإن كانت تعتمد على جملة من تلك المعايير التي تعد معايير علمية، لكنها تستبعد الجانب الأخلاقي والثقافي والمعنوي في توصيفها، لا لشيء، إلا لأن البنية الثقافية الغربية بشكل عام لا ترى أهمية لذلك الجانب المعنوي والروحي لتلك الشعوب.

وبالتالي يطرح هذا السؤال حول ما إذا كان من دور للمناخ الثقافي والنفسي في دفع المجتمع الغربي، أو بتعبير أدق بعض الإدارات الرسمية الغربية إلى هذا التعامل الفوقي مع الآخر الديني ومع المجتمعات والشعوب الشرقية بشكل عام.

بداية لا بد من القول إنه لا يمكن استبعاد دور البنية الفكرية والثقافية في الأداء السياسي والاجتماعي، كون هذه البنية تترك أثرها على مجمل المفردات الثقافية والمفاهيم ذات المنحى التعاملي والسلوكي، والتي تؤدي بالتالي إلى رسم أداء ما لتلك الجهة التي تحمل تلك المفاهيم والمفردات.

إن الغرب الذي استطاع أن يحقق قفزات نوعية على مستوى اكتشاف الطبيعة والوقوف على قوانين المادة، مما ساعده على استثمار

هذه المعرفة وتوظيفها لصالح رفاهه وتقدمه الدنيوي؛ إن هذا الغرب يعيش نشوة هذا التقدم الصناعي والتقني والتكنولوجي، مما يولد لديه الشعور بتميزه بل وتفوقه على بقية الأعراق البشرية والمجتمعات التي لم تحصد تلك النتائج ولم تصل إلى تلك الاكتشافات.

لعله لم يدرك الغرب أن العلم والمدنية ليسا ابنا ساعتها، بل إن الشعوب على مر العصور والدهور، كان كل منها يضيف إنجازاً أو اكتشافاً على رصيد العلم، وأن الحركة العلمية الحديثة في الغرب لم تبدأ من فراغ، سوى أن الغرب قد أخذ بأسباب العلم والمدنية فوصل إلى ما وصل إليه من تقدم علمي وصناعي ومدني.

يحق للغرب أن يفتن بإنجازاته وأن يعتدّ باكتشافاته - وهذا أمر يسجل له - لكن ما يجب أن يدركه الغرب - بالإضافة إلى ما ذكرنا - أن هذه المعرفة العلمية هي ملك للبشرية كل البشرية، ويجب أن توظف في خدمة الإنسان وجميع شعوب الأرض، لصالح رفاها وتقدمها وسعادتها ورفيها من أجل مواجهة الفقر والمرض والجهل والتخلف والفساد؛ لا أن تصبح سبباً للتعالي على بقية الشعوب والمجتمعات والسيطرة عليها واستغلال ثرواتها.

ليست القيمة أن الغرب قد وصل إلى ما وصل إليه من معرفة علمية، بل القيمة كيف يوظف الغرب هذه المعرفة، وما هي الآثار التي تركتها هذه المعرفة على الأداء السياسي والاجتماعي والأخلاقي للغرب مع بقية الشعوب والمجتمعات؟ هل أصبحت هذه المعرفة أداة للتواصل

الإنساني والأخلاقي مع سائر الشعوب أم أصبحت أداة لقمعها والسيطرة عليها وعلى ثروتها وابتزازها وفرض المفاهيم والقيم الغربية عليها؟

هذا السؤال سوف أترك الاجابة عليه لكل قارئ: لكن ما أريد قوله إن الغرب قد أصيب بما يمكن تسميته بـ«غرور المعرفة»، هذا الغرور هو الذي يدفع باتجاه أداء فوقي وتعامل استعلائي مع بقية المجتمعات والشعوب، ولعل هذا الأمر يرجع إلى عاملين أساسيين: الأول أن الغرب في الوقت الذي كان يحصد فيه تلك الانجازات العلمية والمدنية كان ينظر إلى تلك الشعوب الأخرى وهي تغط في حالة من التأخر العلمي والمدني مقارنة مع ما وصل إليه، والثاني أن الغرب بشكل عام في بنيتة الفلسفية والفكرية يعلي من شأن المادة ويرفع من شأن الطبيعة، بل هو أما رافض لما وراء المادة أو أنه يعطي قيمة محدودة ودوراً جزئياً له ولكل مضامينه الروحية والمعنوية والخلقية... إن هذين العاملين ساهما بشكل كبير في انتاج حالة من الغرور المعرفي لدى الغرب، الذي ولد مع مرور الزمن شعوراً بالتفوق والتميز عن الاخر الشرقي أو الديني أو الجغرافي... وهو ما قاد إلى شعور بالقيمومة على المستوى الفكري والمعرفي والسياسي والاجتماعي والثقافي بالنسبة إلى جميع شعوب الأرض.

وبالتالي فإن هذا التعامل الفوقي والاستعلائي قد أصبح جزءاً من بنية ثقافية نفسية موجودة لديه ليس من السهل عليه أن يتجاوزها أو يعالجها.

ومن هنا نجد أن قبول الغرب بالآخر يتوقف على إعادة تشكيل هويته الثقافية وتجاوز القيمومة الثقافية والسياسية التي يمارس والمهادفة فقط إلى مراعاة مصالحه. إن الديمقراطية قد أصبحت دين الغربيين الجديد، وأصبح التبشير بالقيم والمفاهيم الغربية رسالة العصر، وليس على الشعوب الأخرى إلا القبول بالمنتوج الغربي، ولذلك نجد في أداء العديد من الإدارات الغربية علامات فارقة مع بعض المفاهيم والقيم التي يدعون إليها، فهناك حرص على اندماج الأقليات الإسلامية في المجتمعات الغربية، لكن هذا الاندماج مشروط بتخلي تلك الأقليات عن جزء أساس من هويتها وثقافتها، كما يلحظ مثلاً أن تعامل السلطات الأميركية مع الأقليات الإسلامية يختلف عن تعاملها مع بقية المواطنين الأميركيين، وهناك الكثير من الأمثلة والشواهد التي تؤكد وجود انفصام واضح بين ما يتفوه به الغربيون وبين ما يمارسونه ويتعاملون به مع الآخرين.

إن التجربة الغربية في هذا الاطار تؤكد أن العلم والمعرفة العلمية كما يمكن أن يكون لهما نتائج ايجابية لصالح رفاه البشرية، يمكن أن يستخدما في المقابل بطريقة تؤدي إلى القضاء على الإنسان وإغراقه في الفقر والجهل والتخلف؛ وهذا يرجع إلى طبيعة توظيف العلم لصالح الإنسانية وسعادتها أم من أجل أهداف أخرى.

إن التاريخ سوف يقرأ هذه المرحلة التي أخذ فيها الغرب بأسباب القوة، وسوف يحكم على التجربة الغربية في هذا الاطار، ونستطيع القول

بشكل عام إن الغرب قد أساء استخدام قوته، ولم يوظف بشكل كامل رصيده من التقدم العلمي في المجال الإنساني والأخلاقي السليم، بل هو بشكل عام لم يكن وفيماً للمبادئ والقيم والشعارات التي رفعها فيما يرتبط بحرية الشعوب واستقلالها ورفاهها، بل كانت كل هذه القيم والشعارات تقف عند حدوده الجغرافية، لتحل محلها متطلبات المصلحة التي تعلو على أي مبادئ أو قيم.

إن عوامل عديدة قد ساهمت في بلورة ذلك التعامل المختلف، لكن يبقى أن تلك البنية النفسية والثقافية التي تولدت على إثر حالة غرور المعرفة، قد ساهمت بشكل قوي وفعال في انفصام الأداء الغربي، في تعامله مع الآخر الديني والثقافي، عن القيم والمبادئ التي نادى بها الغرب وأدّت إلى التصاقه التام بمصالحه الاقتصادية والسياسية وغيرها دون الأخذ بعين الاعتبار أي أمر آخر.

ثقافة الاغتراب وتحسين الذات*

يجب ان يكون واضحاً ان ما نقصده بثقافة الاغتراب هو تلك الثقافة التي تجعلنا نعي ذاتنا في مقابل الغرب، والتي تمنحنا القدرة على فهم الغرب كما هو في الواقع، لا كما يريد ان يظهر نفسه، والتي يمكن ان نحدد من خلالها ما يجب ان نفعله في مواجهة الغرب، وكيف يجب ان نتعامل معه على ضوء معرفتنا به.

ان وعي الذات هو من اهم الامور التي يجب ان نوليها اهمية خاصة. انها تعني وعي التاريخ والجغرافيا والدين والحضارة والتراث. ان وعي الذات سوف يؤدي الى تأصيل تلك الذات، لان ما نتحدث عنه هو الذات الجمعية الضاربة جذورها في التاريخ والحضارة والتي تمتلك قيمها ومفاهيمها واخلاقها ومعتقداتها، ولم تعلن القطيعة مع تلك القيم والمبادئ والمعتقدات، بل تعيش معها حالاً من التواصل والتفاعل. ان تأصيل الذات لا يعني، في المقابل، القطيعة مع العصرية ومفاهيم العصر، بل هي تتطلب التعامل مع جميع نتائج العصر، لكن على اساس معاييرنا وآلياتنا وقيمنا.

وبالتالي، فإن التحسين للذات يتطلب تأصيل تلك الذات، ولا يمكن ان نصل الى التحسين من دون التأصيل، اذ ان عدم تأصيل

* جريدة النهار، 2004/3/14م؛ وفي كتاب: مقالات في ثقافة الإغتراب والعلاقة مع الغرب.

الذات سوف يجعلها عرضة أكثر الى ثقافة التغريب، لان مناعة تلك الذات، سوف تكون هشة، وهو ما سوف يتيح للمفاهيم الغازية بالتغلغل أن تحشد المفاهيم المكتسبة لتبني من ثم آلياتها ومعاييرها، عاملة على تقييد وابعاد المعايير المنبثقة من الثقافة الاصلية، ومحاولة بسط سلطتها، الى ان نغدو امام انسان متغرب في فكره ومفاهيمه وقيمه وموازينه ونظرتة للأمور.

ان سيادة تلك المفاهيم سوف تمهد لسيادة من نوع آخر، لأنها تحيل مرجعيتنا الفكرية من مرجعية اصيلة الى مرجعية (مغربنة)، وهو ما سوف يؤدي الى نوع من التبعية الفكرية والثقافية. وهذه التبعية الثقافية سوف تقود الى تبعية سياسية واقتصادية... مما سوف يؤدي الى استبدال تلك الذات بذات اخرى، في ثقافتها وفكرها ومفاهيمها.

واذا كان واقعاً ان القطيعة المعرفية ليست واردة في عالمنا المعاصر، بل اذا كان مطلوباً الوقوف على جميع النتاجات المعرفية التي تنتجها مختلف المنظومات الفكرية والعلمية، يصبح من المطلوب ان نبادر الى فهم الغرب، والى الوقوف على جميع انجازاته العلمية؛ ولكن المطلوب ان نفهم الغرب كما هو عليه في الواقع، لا كما يريد ان يظهر نفسه، وخصوصاً من خلال وسائل إعلامه أو أجهزة إستشراقه، وما نعنيه تحديداً تلك الوسائل والأجهزة الموظفة لاهداف وغايات مكشوفة.

فاذا كان المطلوب تحصين الذات قبالة الغرب، فهو يتطلب منا تمييز الحقائق عن معطيات الاعلام الكاذب والمضلل، اذ ان معرفة تلك

المعطيات المسمومة سوف يساعدنا على حماية انفسنا ومجتمعنا منها، فضلاً عن ان معرفة الحقائق سوف تساعدنا على الاطلاع على جملة من التجارب التي قد نستفيد من بعضها او نتجنب اخرى.

بل ما يمكن قوله هو ان فهم الغرب يعتبر احد العوامل المساعدة على تحصين الذات، لان فهم الغرب على حقيقته سوف يسقط تلك الهالة الزائفة التي طالما مارست تأثيرها في مجتمعاتنا، والتي اغرت العديدين ودفعتهم انطلاقاً من حبههم للظهور، أو ميلهم للتميز، او بدافع من التقليد الاعمى، او نتيجة لعقدة نقص - ولربما ما هو أكثر من ذلك لدى آخرين - الى التماهي مع بعض انماط الحياة الغربية وشكلياتها السطحية. ويا ليت هذا التقليد كان لتلك العادات والانماط الايجابية الموجودة في المجتمع الغربي، وانما لتلك الامور الفارغة والمبتذلة والمنحطة.

وبمقدار ما يزداد فهمنا للغرب، بمقدار ما تنحسر تلك الهالة التي القت بثقلها على مجتمعاتنا، نتيجة للتقدم العلمي والتقني والتكنولوجي من جهة وللخواء الفكري وافتقاد الاصاله من جهة اخرى، وبمقدار ما تنحسر تلك الهالة بمقدار ما تصبح الامكانية اكثر للتعامل العلمي مع الغرب ولاكتشاف العديد من الثغرات في الثقافة الغربية وملاحظة اكثر من ضعف في الفكر الغربي، وهو ما يتيح لنا ان نتجنب تلك المفردات الثقافية والمعطيات الفكرية التي لا تنسجم مع معاييرنا ومفاهيمنا، وبالتالي فان مقدرتنا على تحصين ذاتنا سوف تكون اكبر.

وتنبغي الاشارة هنا الى قضية رئيسية، وهي ان فعل التأصيل لا يرتبط بجانبه المعرفي البحث فقط، بل يجب ان يتعدى هذه المساحة الى تكوين شبكة من المفاهيم القادرة على انتاج جملة من المشاعر والاحاسيس والقيم التي تركز على ارض صلبة من الافكار والمعتقدات والمبادئ.

ان التراث الاسلامي يزخر بجملة من المفاهيم التي تهب بشكل مباشر وعملي المجتمع حصانة فاعلة وصلبة، سواء ما كان يرتبط بجانبه الفقهي او الاخلاقي او التربوي او الفكري، تلك المفاهيم المستمدة من النص الديني الاسلامي، والتي تحتاج الى تعويمها وتفعيلها وتسييلها، اي وجودها في صيغتها النظرية لا يفي بالمهمة، بل المطلوب هو تحويل تلك المفاهيم الى ثقافة حية وعملية من خلال عرضها وتقديمها بمختلف الاساليب والبيانات، التي تكفل وصولها الى قناعات افراد المجتمع وعقولهم ووجدانهم ومشاعرهم... مستفيدين في قيامهم بتلك المهمة من جميع التقنيات العلمية.

الأقليات الإسلامية في الغرب: الوظيفة المطلوبة*

يقيم في الغرب العديد من الأقليات الإسلامية التي هاجرت إليه من مختلف دول ومناطق العالم، وقد أصبح لهذه الأقليات وجودها وتميزها وتأثيرها في المجتمع الغربي، وهي في مجملها أقليات شابة ومتعلمة تستطيع أن تقوم بدور فاعل ومتميز في المجتمعات التي تقيم فيها، إلا أن سؤالاً يطرح فيما يرتبط بالوظيفة المطلوبة منها في مجتمعاتها التي تقطن فيها.

هنا يمكن القول إن وظيفة استثنائية مطلوبة من تلك الأقليات، حيث يمكنها إذا ما التفتت إلى امكانياتها وخطورة دورها أن تحدث نقلة نوعية في جملة من القضايا التي ترتبط باهتماماتها ومشاكلها بل ومشاكل العالمين العربي والإسلامي.

سوف نتحدث هنا باجمال عن جملة من الأدوار التي تتقاسم وظيفة تلك الأقليات، أما تلك الأدوار فهي ما يلي:

1- أن تحافظ تلك الأقليات على هويتها الإسلامية وعلى ثقافتها الأصيلة، وأن لا يكون اندماجها في المجتمع الغربي على حساب أصالتها الإسلامية، وهو ما يتطلب منها وعياً معرفياً وثقافياً عالياً بالفكر الإسلامي، لمعرفة ما يجب أن تتمسك به من قضايا جوهرية وما يمكن أن تتركه من عادات وتقاليد ليست من جوهر الإسلام، كما يجب أن

* منشور في كتاب: السلطة الإسلام الغرب بحث في بعض إشكاليات العلاقة.

تمتلك وعياً بالثقافة الغربية لتعرف ما ينسجم مع مبادئها الإسلامية فتأخذه وما يتنافى معها فتلفظه، ومن المطلوب أيضاً أن تمتلك عناصر الحصانة أمام الثقافة الغربية، حتى لا تمسح هويتها الثقافية أو أن تصبح في الحد الأدنى كائناً هجيناً على المستوى الثقافي.

2- الدور الآخر هو الدور التعليمي، بمعنى أن الغرب قد قطع شوطاً في مسيرته العلمية وفي اكتشافه للطبيعة وقوانين المادة، وبالتالي من المطلوب الاطلاع على تلك المعرفة العلمية والرصيد التكنولوجي بأرقى مراتبه، لأنه ثروة إنسانية وهو ملك للبشرية، والوصول إلى تلك الثروة أمر متاح في الغرب، وبالتالي فإن هذه الأقليات تستطيع أن تلي الحاجات العلمية والتكنولوجية لبلدانها الأصلية، ويمكن لها أن تسهم في تقدم تلك البلدان على المستوى العلمي والتكنولوجي، وهذا يرتبط بمستوى شعور تلك الأقليات بالمسؤولية تجاه البلاد التي هاجرت منها، وكم هي وفيه لأصولها وشعوبها وبلادها.

3- كذلك تستطيع تلك الأقليات أن تطلع على المدنية الغربية في مختلف مجالاتها باعتبار أن التجربة المدنية في الغرب هي تجربة متقدمة في العديد من الميادين، واختلاف الهوية الثقافية والانتماء الديني لا يعني أن هامشاً كبيراً للتجربة الإنسانية لن يكون محفوظاً في التجربة الغربية، وبالتالي يمكن للأقليات الإسلامية أن تقتبس الانجازات المدنية للتجربة الغربية من أجل تشكل تلك الأقليات جسر عبور لها إلى عالمها

الإسلامي، الذي لا يستغني في تطوير نموذجه المدني الخاص عن معاينة كل التجارب المدنية لمختلف المجتمعات البشرية.

بل يمكن القول إن تلك الأقليات تستطيع أن تكون جسراً ثقافياً ودينياً وحضارياً بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، حيث يمكن للغرب أيضاً أن يستفيد من الرصيد المعنوي والمعرفي والثقافي الذي يمتلكه العالم الإسلامي.

4- لا بد لتلك الأقليات الإسلامية أن تقدم نموذجاً راقياً وحضارياً، يعبر عن عظمة ثقافتها الإسلامية ورفي هويتها الدينية وقدرة موروثها المعرفي على انتاج نموذج ثقافي مدني، يحافظ على الأصالة الإسلامية من جهة، ويكون قادراً على التأقلم مع المجتمع الغربي ومتطلباته من جهة أخرى.

إن المجتمع الغربي لن يقرأ الإسلام فقط من بطون الكتب، وإنما بشكل أساس من خلال أداء المسلمين وسلوكياتهم وأنماطهم الثقافية، ولذا من المطلوب أن يكون هذا الأداء متماهياً مع القيم الدينية والمبادئ الإسلامية إلى ذلك المستوى الذي يظهر فيه نقاء الإسلام وتسامحه وحيويته.

بل سوف يساعد هذا الأمر على جعل تلك الأقليات أكثر مقبولة في تلك المجتمعات، وهو ما سوف يسهم في تعزيز دورها وتحقيق مطالبها والحفاظ على مصالحها وبلوغ أهدافها التي تسعى إليها.

5- ينبغي أن تسعى تلك الأقليات إلى الاندماج الوطني في مجتمعاتها، ففي الوقت الذي تحافظ فيه على هويتها وأصالتها، عليها أن تتجنب خيار الانعزال عن بقية فئات المجتمع وأطيافه، بل عليها أن تعيش مجتمعا بجمومه واهتماماته ومشاكله وحركته، وأن تشارك في تقدم مجتمعا وازدهاره وتنميته.

إن الأقليات الإسلامية إذا كانت متأصلة في هويتها وإذا ما كانت تعزز بانتمائها الإسلامي، لن يخيفها أن تندمج مع بقية فئات مجتمعا، لأن هذا الاندماج لن يكون اندماجا سلبيا، بل سوف يكون اندماجا حيويا وفعالاً ومؤثراً، بل سوف يساعدها ذلك الاندماج على تحقيق هدفها في التفاعل الايجابي والبناء وفي الحفاظ على مصالحها وتحسين أوضاعها وتلبية المطالب التي تسعى إليها.

6- يجب على الأقليات الإسلامية أن تتواصل مع هموم المسلمين ومشاكلهم وقضاياهم، وألا يعيقها اندماجها الوطني عن المساعدة في حل مشاكل المسلمين، باعتبار أنه كما لهذه الأقليات انتماء وطني يفرض عليها جملة من المترتبات، فإن لها أيضاً انتماءً إسلامياً أصيلاً يفرض عليها جملة من الواجبات في مساعدة أبناء دينها وحل مشاكلهم وملازمة احتياجاتهم، بل في مساعدة كل إنسان مظلوم ومستضعف ومحروم على هذه الأرض.

إن الهجرة إلى الغرب لا تعني انسلاخ المهاجر عن ماضيه وتاريخه وانتمائه الديني والثقافي والفكري، بل إن هذا الانتماء يفرض على المرء التواصل مع قضايا أبناء جلدته للاسهام في حلها وعلاجها.

7- المشاركة السياسية بقوة وفاعلية في العملية السياسية الجارية في موطن الاغتراب، مما لذلك من تأثير في تحقيق الاندماج الوطني، كما أن تلك الأقليات الإسلامية هي جزء من ذلك المجتمع الغربي وهي معنية بقراره السياسي، لذلك فإن مشاركتها في العملية السياسية تأتي من باب المقدمة للمشاركة في صناعة القرار السياسي وفق المعايير التي ترتأيا تلك الأقليات، كما لا يخفى أن لتلك الأقليات مصالحها وأهدافها سواء فيما يرتبط بظروفها وأوضاعها الخاصة في المجتمع الاغترابي أو فيما يتصل بمشاكل المسلمين وقضاياهم في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، وبالتالي فإن المشاركة السياسية بقوة في العملية السياسية يمكن أن يستفاد منها في تحقيق مطالبها والوصول إلى أهدافها.

إن على الأقليات الإسلامية أن يكون لها مشروعها السياسي، لأنه يعبر عن مستوى الوعي والنضج السياسي لديها، ويدل على قدرتها الواعية والجادة على استثمار وجودها السياسي في المجتمع الغربي بالشكل المناسب والصحيح، فليس من المطلوب الانعزال على المستوى السياسي والاجتماعي ولا المطلوب الاستلحاق بالتيارات السياسية القائمة، بل المطلوب تشكيل تيار سياسي مبني على أساس الهوية الثقافية والدينية من جهة وخصوصيات المجتمع الغربي من جهة أخرى،

على أن تكون هذه الفاعلية السياسية والاجتماعية في خدمة المصالح والأهداف التي تطلبها تلك الأقليات، سواءً لنفسها في المجتمع الذي تعيش فيه أو خدمة لمصالح الشعوب التي تنتمي إليها، وهذا ما سوف ينعكس ايجاباً على مستوى العلاقة بين العالمين الغربي والإسلامي ويدعم حوار الثقافات بينهما، بل أيضاً التفاعل الايجابي بين الإسلام والغرب.

الغزو الثقافي

من الحقيقة إلى الواقع ونحو المواجهة*

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

بداية، لا بأس 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 أنه وهمٌ وخيالٌ غرقنا فيه؟!*

نقول - بشيءٍ من البساطة - إنَّ من يتابع ذلك الحوار، ما بين الغرب والشرق وما بين الإسلام وبقية الثقافات والتيارات الأخرى،

* مجلة نجاة، العدد 6، 2003م، (محاضرة أقيمت في معهد السيدة الزهراء^(ع))؛ وكتاب: مطارحات في الإصلاح والتغيير؛ وكتاب: السلطة الإسلام الغرب بحث في بعض إشكاليات العلاقة.

خصوصاً التيار الغربي في كافة تشكيلاته وتجلياته الثقافية والسياسية والفكرية، يستطيع أن يتأكد من هذه الحقيقة، أنّ الغزو الثقافي هو أمر واقعي وحقيقي. وكثير من الشخصيات الغربية وعلماء الغرب يعبرون عن هذا الأمر بشكل واضح وصريح، بما لا يُبقي لدينا أي شك، بأنّ هذا الأمر؛ هو أمر مدبّر ومخطط له، ويستهدف عالمنا الإسلامي.

إنّ المؤسسات السياسية في الغرب كانت وما زالت - حتى الآن - تعبّر 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؛ أنّهم يريدون تغيير هذا البرنامج التعليمي أو ذلك المنهج التربوي، وإزالة بعض الأمور الموجودة في هذه المادة أو تلك؛ لأنّها تقوّي مقولة «الإرهاب» بحسب تعبيرهم. وبتعبير أعمق وواقعي؛ لأنّها 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 - أي سقوط الجدران الثقافية - والتطور التقني، والعلمي، والتكنولوجي؛ كل ذلك ساعد كثيراً - من خلال تكنولوجيا المعلومات - 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 الغزو الثقافي.

ثانياً: القنوات المتلفزة تُمثل أداة رئيسة.

ثالثاً: المطبوعات.

رابعاً: الإنترنت.

إنّ 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، تعبّر بحملها 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، ويوجد بيئة نفسية اجتماعية ملائمة لتقبله) حيث 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 بأكثر 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 – سواء على المستوى الصناعي أو التجاري أو كافة المستويات – هو أفضل مما نتجه نحن. هذا ما يتسلل بشكل أو بآخر، حتى إلى المنتج الثقافي والفكري لاحقاً؛ لأننا إذا وصلنا إلى ذلك المستوى الذي نعترف به بعجزنا وتخلّفنا، 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 عليها؟

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 وي طرح أيضاً بالنسبة إلى الجاليات الإسلامية التي استوطنت الغرب. وإن كان البعض يعترض على تعبير الجالية الإسلامية؛ ليقول إنَّها أقلّيات إسلامية؛ لأنَّها استوطنت الغرب، ولا تريد أن تهجر ذلك الموطن الجديد؛ لذلك السؤال أيضاً مطروح بالنسبة إلى أولئك المسلمين، الموجودين في الغرب.

هناك جواب على هذا السؤال؛ ألا وهو:

علينا أن نتميَّز 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 أن هذه الإجابة هي على قدر كبير من الأهمية؛ لأن السؤال: ما هي هذه الهوية التي يجب أن نمتلكها؟ ما هي المعايير التي يجب أن نخوزها؟ 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 إنَّ 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، وإلا فإنَّ تقديم هذه

الإجابات بهذا المستوى من السطحية، لا أعتقد أنه سوف يخدم عملية الممانعة وفعل التحصين أمام الثقافة الغازية.

بالتالي أكرر هذا السؤال بطريقة مختلفة:

كيف نبي هويتنا الثقافية بحيث نحصن تلك الهوية أمام الغزو الثقافي؟

عندما نقول: إننا مسلمون، هذا يعني: إننا 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 نوجه هذا السؤال لأنفسنا. فإننا نعتقد أن هذه المرجعية قادرة على مواكبة جميع تطورات الزمن، والإجابة على جميع المتغيرات الاجتماعية والثقافية والفكرية، وأنها القادرة على صنع حضارة الإنسان، ومستقبله، وتحقيق الغايات الوجودية والكمالية، التي كانت المبرر لوجود هذا الإنسان.

في هذا الإطار نقدم شاهداً وحيداً على هذا الأمر:

«ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة»⁽¹⁾ هذا التعبير ورد عن الإمام الصادق^(ع)...

1- الكليني، الكافي، دار الكتب الإسلامية، 1388 هـ. ق، ج 1، ص 95.

فإذا 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 نحصّن فيها أنفسنا، ونبني هويتنا الثقافية، من خلال تلك المرجعية الثقافية والفكرية والمعرفية؟

- هل استطعنا أن نعود إلى تلك المرجعية بطريقة، نستنفذ فيها جميع تلك الإمكانيات والطاقات المودعة في قلب تلك المرجعية؟ تلك المرجعية هي - بحسب اعتقادنا وقناعتنا - مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

وليس الحديث هنا بطريقة شاعرية، أو بناءً على قناعة مذهبية ضيقة، وإنما هذا الحديث مبني على اعتقاد فكري، نرى أنه سبيل خلاصنا على كافة المستويات.

عندما يقول رسول الله (ص): «إني تاركٌ فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»⁽¹⁾، إذاً «لن نضل» سواءً على

1- المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ج 2، ص 100.

المستوى الثقافي، أو الفكري، أو السياسي، أو الاجتماعي، حتى الاقتصادي أيضاً، لن نضل في أي مجال من تلك المجالات، طالما أننا تمسكنا بمنهج القرآن الكريم والعترة، أي بمدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

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

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 قضاياها. 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؟!

إننا لن نصل إلى حصانة فكرية وممانعة ثقافية، إذا لم نعد - حقيقة - إلى مدرسة أهل البيت (عليهم السلام). بالتالي، الجواب على السؤال المرتبط بسبل مواجهة الغزو الثقافي؛ هو أن نبي هويتنا الثقافية الأصيلة.

راجع: الريشهري محمدي، أهل البيت في الكتاب والسنة، قم، دار الحديث، صص 125 -

وبناء هذه الهوية، إنّما يأتي من خلال أخذ معارفنا وتعاليمنا وأفكارنا، وجميع قضاياها، من خلال مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، وإن أمكن الاستعانة بشكل مباشر ببعض المفردات الثقافية، التي تتوجه مباشرة إلى قضية الغزو الثقافي؛ أي بإمكاننا تسهيل بعض المفردات وتعميمها، 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»⁽¹⁾ هل نعود إلى المرجعيات الغربية، والثقافات الغربية، من أجل أن نستفيد منها موقفاً لنا؟ أم أننا نعود إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام؟!

ثانياً: نحن نؤمن بقاعدة العزة ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾⁽²⁾؛ لأن عملية الغزو الثقافي ليست عملية معرفية فقط، إنما ترتبط أيضاً بالجانب المعنوي، والتربوي، والشعوري. عندما نعتقد أنّ العزة لنا كمؤمنين، هذه العزة تتمثل وتتجلى على المستوى السياسي، وتتمثل أيضاً على المستوى الثقافي؛ لأننا سوف نعتقد أن العزة لثقافتنا. وإذا نظرنا بعين العزة إلى هويتنا الثقافية، عندها، هل يمكن أن نقبل أي

1- الكليني، الكافي، م. س.

2- سورة المنافقون، الآية 8.

مفردة تأتيها من الشرق أو من الغرب؟ الجواب لا؛ لأننا ننظر بعين العزة، إلى هذه الهوية الثقافية (أي هويتنا الإسلامية).

ثالثاً: نحن نؤمن بجرمة الركون إلى الظالمين: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾⁽¹⁾.

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

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

خامساً: وجوب الامتناع عن قراءة كتب الضلال ووجوب إتلافها⁽²⁾. هذه المفردة الفقهية، يمكن أن تشكل عاملاً إضافياً يغذي ويقوّي فعل الممانعة.

1- سورة هود، الآية 113.

2- الإمام الخميني، تحرير الوسيلة، ج 1، كتاب المكاسب والمتاجر (المقدمة)، مسألة 15، ص 451؛ آية الله العظمى السيستاني، منهاج الصالحين، بيروت، دار المؤرخ العربي، 2008م، ط 14، ج 2، ص 14.

سادساً: ذم التشبه بالكفار. وهناك العديد من الروايات قد أكّدت على هذه المسألة، بالتالي فإنّ التشبه بالكفار سواء على المستوى السياسي، أو على المستوى الثقافي، أو على المستوى الاجتماعي، أو الفردي، أو السلوكي، هو أمر مذموم، بل هو محرم أيضاً⁽¹⁾.

سابعاً: عدم موالاة ومودة الكافرين. إذ 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، تُشكّل - مجتمعةً - منظومة ثقافية، نستطيع من خلالها أن نواجه بشكل مباشر عملية الغزو الثقافي.

إنّ هذه المواجهة تحتاج إلى فعل تأصيل؛ أي أن نوصّل 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، وعلى جميع 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 (ص)، شرط أن نعود إلى هذه المدرسة، خصوصاً في رصيدها المعنوي

1- الإمام الخامني، أجوبة الإستفتاءات، بيروت، الدار الإسلامية، 1999م، الجزء الثاني، المعاملات (1)، ط 1، صص 102 - 104.

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.

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 إنجازات عديدة على المستوى الوجدوي، وأن تعمل على إزالة الكثير من الحساسيات والنعرات المذهبية، بل كان لها أكثر من دور على المستوى السياسي والاجتماعي.

* منشور في كتاب: مطارحات في الإصلاح والتغيير.

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 وحرمة وحرية 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 العلمية 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 العلمي، وتفتح الباب أمام تحقيق أفضل لأهدافه ومقاصده.

1- 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 والإمكانات، ولذلك فإن بقاء التجمعات العلمية 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 حد كبير في القضايا الجزئية محلته ومنطقته، في حين أن القضايا العامة هي أكثر خطورة وتأثيراً ولو بشكل غير مباشر.

2- ينبغي العمل على ضم المرجعيات الدينية والعلمائية الأساسية لعالمنا الإسلامي، وخصوصاً تلك المرجعيات البعيدة عن التأطر في هيكلية 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، وحرص 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.

3- 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 الوجدوي 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 تترتب على ذلك العمل الوجدوي 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 ووجدوي ولو بأدنى مراتبه، ولذلك فإن الأمل يبقى معقوداً على أولئك العلماء الأعلام.

وما أعتقده أن ظروف نجاح هكذا صيغة ووجدوية علمائية سوف تكون أكثر بكثير من ظروف نجاح الفعل الوجدوي للأنظمة الرسمية، لأن عوامل الفشل الموجودة لدى تلك الأنظمة هي بمجملها 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.

4- 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 وإرشاداتها وتستقي منها مواقفها بل ورؤيتها للتحديات المعاصرة والظروف الراهنة.

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

5- 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 المعبر عن الدين والوارثين لسيد المرسلين^(ص)، 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 مقتصرراً على الاهتمامات المناسبة والاحتفالات الشكلية، بل ينبغي أن تدخل في نسيج التغيير الاجتماعي، بل أن تكون عصب هذا التغيير ومادته لأن ﴿اللَّهُ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا

بِأَنْفُسِهِمْ⁽¹⁾، ولا يخفى أن علماء الدين هم أطباء النفوس ووظيفتهم على مستوى التغيير والإصلاح في هذا الموضوع مهمة جداً.

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

1- سورة الرعد، الآية 11.

الوظائف الأساسية للتجمع العلمي هو العمل على العودة بالأمة إلى هويتها الإسلامية، وهي إذا ما استطاعت أن تؤصل شخصيتها من خلال تراثها الأصيل، عندها تستطيع مواجهة تحديات العولمة وعملة التحديات.

الحجاب واختبار العلمانية*

إذا كانت العلمانية بشكل أساس، موقفاً من العلاقة بين الدين والدولة، ولم تكن موقفاً من الدين نفسه ولا إلحاداً، فهذا يعني أن ما ننتظره من العلمانية هو فقط إقصاء الدين عن التأثير في هوية الدولة ومركزاتها ووظائفها، بل ولعله أيضاً في ساحة الفعل السياسي عامة.

أما أن تبادر العلمانية إلى أخذ موقف من جملة من الأمور التي ترتبط بدائرة الحرية الشخصية والحرية الدينية وحرية التعبير عن المعتقد، فهذا يعني أن العلمانية قد خرجت عن حدودها التي رسمت لها، ولم تعد موقفاً من العلاقة بين الدين والدولة، بل أصبحت موقفاً من الدين نفسه، أو من دين بعينه، وهو يعني أن العلمانية قد أصبحت أيديولوجية كغيرها من الأيديولوجيات التي تمارس القهر والمنع والفرص، بطريقة تتجاوز فيها مفاهيم الحرية وحقوق الإنسان وكل المفاهيم والأفكار التي اتحفتنا بها طيلة عقود من الزمن، وعمل منظرو العلمانية على الترويج لها بهمة منقطعة النظير.

تستطيع العلمانية أن تقول إني أريد أن أمنع الحجاب، أو لعله بعد مدة الصلاة في المساجد أو مظاهر الاحتفال بعيد الفطر والأضحى... أو غير ذلك مما يدخل في دائرة الحريات الشخصية والدينية، لكنها

* جريدة السفير، 2004/04/02م؛ مجلة نجا، العدد 8، 2004م.

بذلك تكون قد قضت على تراثها الذي سطرته خلال عقود من الزمن وقد تخلفت عن أهم مبادئها، وقد انقلبت على نفسها، حيث أنها في بعض مبررات نشوئها كانت موقفاً من الاستبداد والقمع الذي مارسته الكنيسة باسم الدين، ولذلك دعت إلى مفاهيم الحرية وحقوق الإنسان، لكن ما نراه الآن أن المؤسسة العلمانية نفسها وبعد ان استحکم سلطانها وضربت بجرائها، فقد أخذت بنفسها تمارس القمع وكبت الحريات باسم العلمانية ومبادئها، فلا فرق إذن بينها وبين غيرها، حيث كانت تقول إن سلطة الكنيسة مارست القمع باسم الدين، وها هي الدولة العلمانية تمارس القمع باسم المبادئ العلمانية، ولذا لم يعد مقبولاً من الآن فصاعداً، أن تظل علينا العلمانية مبشرة بالمفاهيم التي تركز على إنسانية الإنسان، وأصالته، وأصالة حقوقه وحرية.

إن العلمانية بفعلتها هذه قد نعت نفسها، وانقلبت على عقبيها، وحفرت قبرها بيدها، لأن ما يقال لنا إن العلمانية هي هذه، وأن ما نفعله هو باسم العلمانية، وينطلق من مبادئها، وينسجم مع روحها؛ نعم إن قيل لنا بأن ما يفعلونه من قمع وكبت ليس باسم العلمانية ندرك عندها أنهم قد خلعوا ثوب العلمانية ووجدوا أنها فكرة باطلة، أو لا تنسجم مع مصالحهم أو لربما قد تجاوزها الزمان وعفى عليها الدهر.

إن ما حصل كان اختباراً قاسياً للعلمانية، أنه هل يمكن القبول بالآخر وحرية في التعبير عن نفسه وقناعته ومعتقداته، مهما كانت النتائج، أم أن صدر العلمانية سوف يضيق بالآخر، إذا ما وجدت أنه

يعبر عما لا تعتقد به، ويتمسك بما لا ينسجم مع فكرها، ولذلك سوف تؤول القاعدة إلى التالي: نحن مع حرية التعبير إذا كان التعبير ينسجم مع فكرنا وإلا فلسنا مع حرية التعبير، نحن مع حرية المعتقد إذا كان يتماهى مع قناعاتنا، وإلا فلسنا مع تلك الحرية، أي نحن مع الحرية إذا كانت تؤدي إلى مصالحنا، وتنسجم مع قناعاتنا وأهدافنا، وإلا لسنا مع الحرية، ولا مع حقوق الإنسان، وهذا يعني ببساطة أن الأصالة في العلمانية ليست لحرية الإنسان وحقوقه، وإنما هي للإيديولوجية، بغض النظر عن مكوناتها وتسمياتها علمانية كانت أم غيرها.

إن ما يحصل الآن على الساحة الاجتماعية والسياسية هو فضيحة تكشف ورقة التوت عن كثير من الأفكار البراقة التي لطالما تباهى بها الغرب، وأرجعت صداها حناجر في عالمنا العربي والإسلامي، فأمركا تريد أن تعطي دروس الديمقراطية لمن ما زالوا بسبب تخلفهم يجهلون عظمتها، لكنها عندما ترى أن الديمقراطية لا تنسجم مع مصالحها فليست مع الديمقراطية، أي إن الأصالة هي للمصالح وليست للأفكار والمبادئ التي نادى بها.

إذا أرادت فرنسا أن تكون وفية لعلمانيتها، ولقضية حقوق الإنسان، فعليها أن تفسح المجال أما حرية التعبير عن الرأي والمعتقد حتى لو أدت إلى بروز الإسلام كحالة اجتماعية، طالما أن هذا الأمر يجري بطرق ديمقراطية، وبشكل ينسجم مع فلسفة الحرية، كما تذهب إليها العلمانية، أما أن يقال بأني أفهم الحجاب على أساس أنه أمر عدواني،

وعلي أن اتعامل مع الحجاب بناء على هذا الفهم، وأن فهمي أنا للآخر هو الأساس لا فهم الآخر لنفسه؛ فهو منطق دوغمائي لا يمكن القبول به، حيث تأتي المرأة المحجبة لتقول: لقد التزمت بحجابي بما هو فرض أوجبه الله تعالى علي، لأعبر من خلاله عن احتشامي وعن سترتي لمفاتي الظاهرية، كي يكون ذلك دافعاً للعناية بجمال الباطن، وجمال العقل، ولأوجد نوعاً من التوازن بين جمال الظاهر وجمال الباطن، جمال الجسد وجمال القلب، وإن حجابي يسهم في السلامة الاجتماعية، ولا أريد منه إلا أن يكون رسالة للرحمة والسلام والخير؛ لكن يأتي الآخر ليقول لها: إن حجابك - بحسب ما أفهمه أنا - هو اعتداء علي وعلي قناعاتي، وهذا ما يبرر لي أن أواجه هذا الحجاب؛ فإذن ببساطة أنت لا كما تعبر عن نفسك وإنما أنت كما أنا أفهمك، وبالتالي سوف أتعامل معك بناء على فهمي هذا، حتى لو كنت أنت لا تقبل به؛ فهل يبقى بذلك منطق مشترك بين بني البشر، وهل يبقى من مؤاخذة علي كثير من الحركات المتطرفة التي تتعامل مع الآخر بحسب ما تراه هي في الآخر، لا بحسب ما يراه في نفسه، أو يعبر به عنها؟

هل يمكن القبول بهذه المعادلة البسيطة؛ إن الحجاب رمز ديني والرمز الديني ممنوع، فيجب منع الحجاب، أم نقول إن الحجاب وإن كان واجباً في الإسلام، لكنه في رمزيته دعوة إلى العفة والحشمة وإلى مفاهيم لا تشكل اعتداءً على أحد.

وأما منع الرموز الدينية فهل يشمل ما لو كانت تدخل في الحرية الشخصية وحرية الاعتقاد؟ وعلي أي أساس يبرر المنع؟ وهل من المقبول أن يمنع السلوك الديني إذا كان يخالف رأي فئة أو مجتمع ما؛ لقد كان من المأمول أن تكون الدولة الفرنسية أرقى في ادائها الاجتماعي مما أقدمت عليه، وأن تثبت أن لثقافة الاختلاف محل في فكرها وفعلها الاجتماعي.

إن السلطة الفرنسية وبفعلتها هذه، تثبت أن صدرها يضيق بالآخر، وأن ذلك المجتمع ليس مستعداً للعيش مع الآخر الديني والفكري كما هو، بل عليه أن يتنازل عن جزء من هويته الثقافية والدينية حتى يصبح مقبولاً في ذلك المجتمع، بل قد يعني ذلك الموقف من الحجاب - في دلالاته - العمل على طمس الهوية الإسلامية لشريحة كبيرة من المسلمين تعيش في المجتمع الفرنسي.

إن هذا الموقف الفرنسي يشجع على نبذ الآخر، ويوجه ضربة إلى ثقافة العيش المشترك، ويدعو في دلالاته إلى عدم القبول بالآخر كما هو عليه، بل هو دعوة إلى التطرف، والقمع، وثقافة الإنعزال، وهو ما يضعف ثقافة الحوار والتفاهم والتواصل الإيجابي بين مختلف الثقافات والديانات والحضارات، وبين مختلف الشعوب.

إن الأقليات المسلمة في الغرب سوف تشعر أنها مستهدفة في دينها وهويتها الثقافية، وهو ما قد يدفعها إلى الإنعزال عن مجتمعها المحيط،

وإلى الإنزواء من أجل حماية نفسها، مع ما لذلك من آثار سلبية على المجتمع برمته.

ثم إن هذا الإجراء من شأنه أن يفتح شهية الكثير من الحركات العنصرية والمتطرفة في الغرب للعمل على قمع الأقليات المسلمة في هويتها ودينها وثقافتها، وهو ما يؤدي إلى تغذية الروح العنصرية والتطرف في الغرب، بل ربما يدفع ذلك العديد من الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي للقيام بردات فعل انفعالية، كرد على ما يتعرض له المسلمون في الغرب وهو ما يؤدي إلى الإضرار بثقافة العيش المشترك في الغرب والشرق.

بل ربما تجد العديد من الحركات المتطرفة، فيما يحصل في الغرب دليلاً إضافياً على أن اللغة الوحيدة التي تجدي مع الغرب هي لغة المواجهة لا الحوار، وما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من مضاعفات غير محمودة العواقب.

إن على السلطة الفرنسية أن تتعقل دلالات مثل هذا القرار، ومضاعفاته، وآثاره السلبية على حوار الحضارات والتواصل الإيجابي ما بين الغرب والعالم الإسلامي، وعلى ثقافة العيش المشترك والقبول بالآخر، بل ربما يؤدي ذلك إلى إيجاد أكثر من تصدع في المجتمع الفرنسي نفسه، على أن ذلك القرار سوف يدفع مسلمي الغرب إلى التمسك أكثر بهويتهم الدينية ورموزها، لأنهم مهما كانوا مستعدين

للاندماج في المجتمع الغربي، فليسوا مستعدين أن يكون ذلك على حساب أصالتهم وهويتهم الإسلامية.

حوار الحضارات وشروط الحوار*

بمعزل عن المقاييس والمعايير التي يتم على أساسها تصنيف الحضارات، يمكن القول انه في الخريطة الحضارية للعالم يوجد اتجاهان، اتجاه يؤمن بالدور الإلهي في الصناعة الحضارية والذي يعني الإيمان بالربوبية التشريعية . بمعناها العام والشامل . من جهة كونها الأساس الذي تقوم عليه صناعة الحضارة، والحضارة الإسلامية هي خير تعبير عن ذلك 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، وكل هذه المساحة إنما تخضع للفعل البشري وما يراه من مصلحة ويجنيه من فائدة؛ وهو الاتجاه المادي - بمعناه العام - حيث لا يوجد قيم أو مبادئ إيمانية، 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.

* منشور في كتاب: مطارحات في الإصلاح والتغيير.

المحيط البشري لهذه الحضارة - أي الغربية - 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 شأنًا 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 - ليس هنا محل ذكرها - 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 شعار دعوة ودعوة شعار؟

لأن الحوار الذي نريده هو الحوار الذي تتحقق ظروف انتاجه وشروطه، ولا أحد يقول اننا نريد الحوار بمجرد 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 نظريته 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 - في حال حصوله - إلى شكل من اشكال الاستشراق الطامح إلى خيرات الشرق وثرواته؟

وهنا يطرح هذا السؤال وهو إذا كان هذا هو الغرب بأهدافه الاستعمارية وبنيتة الثقافية القائمة على أساس عقدة التفوق والاستعلاء ونظريته العدائية للآخر - 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 - 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 مكانم القوة في واقعنا فنعمل على تطويرها وحسن الاستفادة منها، وندرك مكانم 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 حضاري 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 انسانيته - وهو كذلك - فسوف يحترم فيك قوتك، وإذا عجزت قوة الحجة عن فرض الحق على طاولة الحوار، فإن قوة الحاجة⁽¹⁾ والحاجة إلى القوة⁽²⁾، سوف تسهم في فرض ذلك الحق.

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

1- أي الحاجة إليك وعدم قدرته على فرض مصالحه عليك.

2- أي إلى قوتك سواء كانت اقتصادية أو غيرها.

إن حوار الحضارة يبدأ من حيث تنتهي قوة الحضارة، وأعني بها القوة المادية وغيرها من اقتصادية وعسكرية وإعلامية وثقافية وفكرية، لأن مقاييس الآخر لا تقوم إلا على أساس احترام المادة وقوتها. وعندها تستطيع أن تثبت للطرف الآخر (الغرب) أنك تمتلك حضارة مؤهلة للحوار وجديرة به.

إن عقوداً من الحوار السياسي مع الغرب وصنيعته إسرائيل، 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 ألا يعتقد دعاة الحوار ان الحوار يجب ان يتوفر مناخه، وأن إيجاد 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، وإن الخطيئة الكبرى للغرب - بعد الحروب الصليبية - هي إيجاد مستوطنة إسرائيل والتي تحتاج إلى توبة من نوع آخر.

هل يقبل الغرب بأبسط حق لبني البشر يعترف به من كان في البدو أو الحضرة وهو عودة أهل الدار إلى دارهم وعودة المعتصبين إلى شتاتهم، وهل تستنفر جيوش حقوق الانسان عندما يكون هذا الانسان من الشرق وعندما لا يكون من مصلحة في الخفر والنفر إلا حق انسان وإنسان له حق، ويكون هذا الانسان من الشرق؟ وهل كفّ الغرب عن اعطاء المعتصب 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، وأعطى لإنسان الشرق أداة العلم والقضاء على الجهل⁽¹⁾ 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 مكاننا القوة في وجودنا؛ فلا بد من أن نضيف إلى ذلك الإحساس بشخصيتنا، بقوتها وقدرتها ومسؤوليتها وبإمكانيتها على مواجهة التحديات الكبيرة،

1- أي الإمكانيات التقنية والتكنولوجية التي تيسر سبيل العلم والحصول عليه.

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 نهبنا، وإنما هو شعورنا بشخصيتنا وما يترتب عليه، وذلك من خلال أنظمة الوصاية والمندوبية، والتي أنتجت لدينا شخصيات سياسية تعاني من عقدة الضعف أو النقص على المستوى السياسي والحضاري، فلا 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 لزمانٍ 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 النهار، لكن التاريخ لن يكذب نفسه أبداً،
لأنك إن اثبت أنك ذو قوة وقرار، عندها سوف تدعى دعوة جادة إلى
تلك الطاولة، طاولة الحضارة والحوار.

رداً على مقالة «المخدرات الفقهية»: الحرية لا تنفي نفسها*

من دواعي سرور علماء الدين أن يعتمد البعض إلى تناول القضايا الدينية ومهام العلماء بالبحث أو السؤال أو النقد، لكن لاشك أن قيمة أي نقد ترتقي كلما التزم أكثر الموضوعية واتصف بالعلمية وكان أبعد عن الأسلوب الخطابي بل والتهكمي، والصق بالبحث الرزين الذي يلتزم لغة البحث وتقنيات النقد.

وبداية سوف أسجل تحفظي على عبارة «رجال الدين» لأنه على المستوى الإسلامي لا يوجد لدينا رجال دين بالمعنى المصطلح للكلمة، فكل من آمن بالدين هو رجل دين، سوى أنه يوجد لدينا رجل علم وعلماء يدرسون ويدرسون في الجامعات العلمية الدينية كغيرها من الجامعات العلمية.

ومع أن كثيراً من علماء الدين لا يوافقون على كثير من الفتاوى التي يطلقها البعض ممن ذكره الكاتب (صقر أبو فخر في مقالة "المخدرات الفقهية"، السفير 2004/3/15) أو لم يذكره، لكن هذا لا يبرر للكاتب الدعوة التي يسجلها إلى إقصاء علماء الدين من الساحة السياسية والفكرية والميدان الاجتماعي.

* جريدة السفير،.

ومع أن الكاتب قد تعرض للعديد من القضايا، لكنني سوف اعتني بشكل أساسي بالدعوة التي أطلقها في ما يرتبط بدور عالم الدين والحرية الفكرية والاجتماعية .. ولست في موقع الدفاع عن أحد حتى لا نحمل تبعات قضايا نحن بالأساس نختلف فيها مع من يعتقد بها ولا نقبل بها وبغيرها من القضايا التي لم يصل علمها إلى الكاتب، أما أهم الملاحظات التي سوف نقتصر عليها فهي ما يلي:

1- إن كثيراً من القضايا التي لها جنبتها الطبيعية (طبية، فلكية ..) ولها جنبتها الفقهية، فإن الفقيه عندما يتناول تلك القضايا لا يتناولها باللحاظ الأول، بل يتناولها باللحاظ الثاني (أي الفقهي) ولذلك عندما يتحدث في بعض القضايا الطبية أو ما يتعلق منها، بالسينما والمسرح .. لا يتحدث فيها باعتبار كونه طبيباً أو مخرجاً سينمائياً، بل باعتبار كونه فقيهاً يمتلك أدواته الفقهية، وهو معني بإبداء رأيه الفقهي، سواء في القضايا الفقهية السابقة أو المستحدثة، بل إن عناية الفقه بكثير من القضايا الحديثة وتقديمه الإجابات عليها، تدل على خلاقية فعل الاجتهاد، الذي يعني العمل الدؤوب والمستمر وإدامة الإنتاج العلمي مع عدم التسليم بالنتائج السابقة وأخذها أخذ المسلمات.

أما عن دور العقل، فلا يخفى أن له دوراً أساسياً في المنهج الاجتهادي، باعتباره أحد المصادر الأربعة للاستنباط، ثم إن هذا المنهج يعطي دوراً كبيراً للعقل في منطقة الفراغ التشريعي - أي المساحة

المتحركة في دائرة التشريع - ويكفي أن نقول إن مباني المنظومة الدينية لا يمكن أن تعالج إلا من خلال النتاج المعرفي للعقل اليقيني.

ثم إن بعض علماء الدين لديهم أكثر من اهتمام معرفي، فكما لديهم باع في الفقه ومنهجيته فإن لديهم أيضاً باعاً في الفكر والثقافة، وهم عندما يتحدثون في الفكر والثقافة فبلحاظ كونهم من أهل الفكر والثقافة، وليس من الصحيح أن يُدعى إلى حرمانهم من عالم الفكر، بدعوى أنهم من أهل الفقه، إلا إن كان يريد أيضاً أن يحرم بعض من يحترمه من العلماء من حق الكلام في الفكر والاجتماع والسياسة، أما الحديث عن العمّة والجبّة فاعتقد أنه من المفيد جداً أن نتجاوز المظهر لصالح الجوهر، وأن نوظف جهودنا في أمور جوهرية ومفيدة عادة ما يصرف أهل العلم والفكر الجادين وقتهم إليها.

2- ألا تقتضي الموضوعية ألا نكون تعميميين في أحكامنا، وألا نكون انتقائيين في اختيار العينات التي نريد اعتمادها كمقدمات للوصول إلى بعض النتائج، هل من الصحيح أن نختار بشكل مزاجي بعض الفتاوى والمفتين لنصل إلى أحكام مطلقة بحجم الفقه والفقهاء ودور علماء الدين؟ ألا تقتضي العلمية أن يكون هناك انسجام بين المقدمات والنتائج التي نصل إليها؟ وهنا أسأل الكاتب الكريم: لقد ذكرت إنه يوجد علماء دين "أصحاب آراء ثابتة وتجديديون ونقديون بالفعل... فلماذا لم تنطلق من هؤلاء للحديث بإيجابية عن الفقه والفكر الديني ودور علماء الدين، لماذا لم تصدر أحكاماً تعميمية بناء

على هذه النماذج، ثم هل من الصحيح إنه إذا كنت لا تعرف غير هؤلاء العلماء، فمعناه إنه لا يوجد إلا هؤلاء العلماء؟ هل بحثت عن رجال الفكر والفقهاء والأدب في النجف وقم وغيرها من الحواضر العلمية في العالم الإسلامي، لنصل إلى هذه النتيجة المخافية للحقيقة؟! إن كثيراً من أهل العلم والفكر والفقهاء موجودون ولديهم نتاجهم العلمي، وعدم معرفة الكاتب بهم وبمخلائتهم العلمية، لا يعني أنهم ليسوا موجودين، وأن نشطب أسماءهم من ديوان الفكر والثقافة، ويكفي الكاتب أن يرجع إلى جميع المصادر التي عنيت بتراجم العلماء ونتاجهم العلمي ليطلع على حقيقة ما ذكرناه.

3- لا أعرف كيف برّر الكاتب لنفسه أن يجعل علماء الدين في قبال العلم والفكر؟ يمكن أن يكون هذا الكلام مبرراً فيما لو كنا قبل قرون أو عقود من الزمن، لكن هذا الكلام لن يكون مقبولاً في عصر العولمة وتكنولوجيا المعلومات. لقد تخرج - وما زال - من مختلف الجامعات العلمية الدينية العديد من رجال الفكر والثقافة والإصلاح، ومن باب المثال - عدا عمن ذكر - السيد محمد باقر الصدر، والشهيد مرتضى مطهري، والشيخ محمد جواد مغنية والشيخ محمد مهدي شمس الدين والشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الأفغاني... وغيرهم الكثير الكثير من الذين لو شئنا لأطلقنا الحديث في تعداد أسمائهم، وقد أغنتنا المصادر المختصة عن ذلك، إلا اللهم إذا كان للكاتب معيار خاص يدخل على أساسه بعضاً من أهل العلم ديوان الفكر والتجديد ويخرج آخرين، ولكن ما اعتقده أن صدر الفكر والتجديد أوسع من أن يحتكره

البعض أو أن يمتلك آخر بشكل حصري معيارية الانتماء إليه أو الإقصاء عنه، ولن يكون صحيحاً أن من يروق لي نتاجه الفكري فهو من أهل الفكر ومن لا يروق لي نتاجه الفكري فهو ليس من أهل الفكر، ولو كان الفكر يخضع للمعايير الشخصية لما بقي لدينا من فكر ولا علم ولا ثقافة، لكن بحمد الله أن عالم الفكر أوسع من أن يحصره البعض أو أن يحتكره آخرون.

4- لقد فات الكاتب الكريم أن كثيراً من علماء الدين والفقهاء قد أطلق ثورات شعبية أطاحت بالاحتلال الأجنبي، وأن كثيراً منهم قاد حركات مقاومة ضد الاحتلال، وإن تلك الثورات الوطنية وحركات المقاومة كانت من أهم عوامل الاستقلال، وأن قادتها من علماء الدين الذين قدموا الغالي والنفيس في سبيل أوطانهم وأنهم قد جادوا بفلذات أكبادهم، وأن منهم المجاهدين الذي هجروا الدنيا بكل ما فيها ليحموا الوطن وأهله، وهم لا يريدون من أحد جزاء ولا شكوراً، لكن أقل ما يمكن أن نقدمه لهؤلاء هو الإنصاف، وقبل كل شيء أن نكون منصفين بحق أنفسنا.

لماذا يُتناسى هؤلاء ونعمد إلى استحضار بعض النماذج البعيدة، وهم أولى أن نذكرهم وأحق أن تبني النتائج عليهم، وإذا كان لا بد من ذكر تلك النماذج فينبغي ألا نعمم النتائج ونطلق الأحكام بطريقة لا تبقي ولا تذر، إلا إذا كان لدينا نتائج مثبتة سلفاً، وهو ما سوف يسقط البحث عن علميته وموضوعيته.

5- إن من أطف المفارقات في كلام الكاتب أنه في الوقت الذي يتحدث فيه باسم الحرية والديمقراطية فإنه يدعو إلى القمع والاستبداد، وهو وإن اختلفت مبرراته ووجهته، لكن الاستبداد يبقى استبداداً، ولو قبلنا بكلام الكاتب لما بقي ما يعدّ استبداداً على وجه البسيطة، لأن كل مستبد يملك من المبررات ما يفوق ما ذكره الكاتب أضعافاً مضاعفة، فهل من الصحيح أن ندعو إلى الاستبداد باسم الحرية؟ وهل من الصحيح أن ندعو إلى القمع باسم الديمقراطية؟ وأن نحارب الفكر باسم الفكر ..

أليس في كلام الكاتب ما يدعو إلى تأصيل الاستبداد في العالم العربي والإسلامي وتبريره، فإن يكون الاستبداد متفشياً في مجتمعاتنا أمر خطير، لكن الأخطر من ذلك أن نقدم تبريراً فكرياً للاستبداد، بل الملفت أنه حتى عندما نحاول أن نواجه الاستبداد، فإننا نواجهه بمنطق استبدادي، لأضع تهمة الإستبداد وألصقها بالآخر، ومن ثم أبيع لنفسي أن أكون مستبداً معه؛ لماذا، لأن الآخر مستبد ويشكل خطراً على الحرية!!!

قد يجلو للبعض أن يقول إن الاستبداد موجود بالفطرة، سوى أن الفارق أن هناك من يستبد من دون أن يدعم استبداده بخطاب تبريري، في حين أن آخر يستبد باسم الحرية والقيم الديمقراطية وشرعة حقوق الإنسان.

ألا يمكن أن ندعي حساسية موقع الكاتب، وخصوصاً عندما يتحدث عن فئة من المجتمع المدني (علماء الدين) يغضب لهم مئات الآلاف، - بحسب قول الكاتب - وهم كما يزعم لا يفقهون لماذا يغضبون؟ ألا يمكن أن ندعي حساسية هكذا دعوى يُتهم فيها مئات الآلاف من أبناء المجتمع المدني بعدم الفقه، ألا يبرر ذلك أن تبادر السلطة إلى تجريد الكتاب من أقلامهم، وتحشرهم داخل مكباتهم، ألا ينطبق الكلام نفسه على المثقفين وأساتذة الجامعات والمعلمين والفنانين؛ فلنحسب - بناء على رأي الكاتب - جميع هؤلاء وكل من له تأثير في المجتمع عن أن يمارس دوره التثقيفي والعلمي والفكري بذريعة حساسية الموقع، وليبقى فقط السائق والمزارع والتاجر و... حتى يبقى هؤلاء وغيرهم طعمة لخطاب السلطة.

كما إن الخلاف مع علماء الدين ليس كفراً، بدليل أننا نختلف مع الكاتب ولم أسمع أحداً نطق بكلمة الكفر بحقه، كل ما في الأمر أننا ندعو الكاتب إلى أن يكون علمياً وموضوعياً. وفي الوقت الذي يدعو فيه إلى الحرية وحق الاختلاف، نراه عندما يختلف معنا فإنه يدعو إلى حصرنا في المساجد ومنعنا من التعبير عن آرائنا كعلماء دين، إلا إذا كان ما يريده الكاتب أن ينتقد الآخرين دون أن يكون لهم الحق في نقد النقد وإظهار بطلانه.

إن ما يجب أن يلتفت إليه الكاتب أن أية دعوة إلى الحرية تقوم على الاستبداد هي دعوة متهافة، وأية دعوة إلى الديمقراطية تقوم على سلب

الحقوق المدنية من فئة من المجتمع التعددي هي دعوة غير منسجمة مع نفسها، وكما إن من حق الكاتب أن يعتقد بالعلمانية فإن من حق الآخرين أن يعتقدوا بأفكار أخرى.

لقد كان الأجداد بالكاتب أن يدعو إلى الحوار بين مختلف فئات المجتمع المدني علماء دين وغيرهم، وأن يكون الحكم في كل ما يطرح المنطق والعقل، وأن ندعو إلى حرية حقيقية لا يحدها الاختلاف في الرأي، وألا نسترخي على جملة من قناعاتنا وأفكارنا ونقابل الفكر الآخر بالقمع والتجاهل.

إن من أهم ثروات مجتمعاتنا التعددي هو الحرية، فإذا افتقدنا الحرية سنفتقد الشيء الكثير، لذا جدير برواد الفكر والقلم أن يقدروا هذه النعمة وأن يعملوا على تثبيتها وتأكيد مفاهيمها حتى لا ينتجوا خطاباً موعلاً في الاستبداد تحت عنوان الحرية، وحتى لا يخدموا الأنظمة المستبدة من حيث لا يعلمون.

فقه الحياة المدنية... نظرة في وظائفية الفقه الإسلامي*

إن الحقيقة التي يجب الارتكاز عليها في بحثنا الحالي، هي أن الفقه الإسلامي - في مساحة هامة منه - هو جهد بشري يتمثل في معظمه فيما يفهمه الفقيه من النص الإسلامي من خلال إعماله لمنهجه الاجتهادي وأدواته الاجتهادية، حيث يصل من خلال ذلك إلى أكثر من فهم؛ ونقول هذا بمعزل عن مطلوبة الالتزام بالنتائج الفقهي ومفرداته، باعتبار كون الفقيه واحداً من أهل الخبرة في مجاله الفقهي، حيث ينبغي العودة إلى أهل الاختصاص كل في مجاله الاختصاصي والعلمي.

ولذا فإن بشرية الفقه - في تلك المساحة - كجهد ونتاج، لا تلغي وقوع الفقه ومفرداته موضوعاً للإلتزام الديني، من حيث مطلوبة الرجوع في الأحكام الدينية إلى أهل المعرفة والإختصاص بها، لكن ينبغي عدم اغفال الجنب البشرية في الفقه، من حيث إن الإقرار بهذه الحقيقة ومحاولة ترتيب النتائج الصحيحة عليها سوف يفضي إلى جملة من الفوائد التي تخدم الفقه نفسه فضلاً عن المتفقيين.

وبناء على قضية بشرية الفقه - وإن كان مستمداً من النص الديني - يصبح من الطبيعي النظر إلى المنظومة الفقهية نظرة تفسح في المجال أمام محاكمتها بناءً على مختلف المناهج العلمية، ليعرف إن كانت

* جريدة البلد، 2005/8/22م.

الجوانب البشرية في تلك المنظومة تعاني من نقص ما أو خلل ما أو من عيوب يمكن تلمسها، لتكون هذه المحاكمة بمثابة مشروع نقدي يهدف إلى تقويم الخلل إن وجد ومعالجة أي نقص، بهدف أن يقوم الفقه بوظيفته على أحسن وجه، وأن يتحول الفقه إلى مشروع تقني لكل أوجه الحياة المعاصرة والاجتماع المدني، كما قدر للفقه أن يكون وكما هو معلن في وظيفته العلمية.

ويوجد لما ذكرنا أساس كلامي، ينص على أنه ما من واقعة إلا ولله فيها حكم، ويرتكز على شمولية الدين وعلى كمال الدين؛ وعليه إذا كان الكلام التشريعي يؤكد على تلك القضية، يبقى أن الجهد الفقهي والذي هو جهد بشري يجب أن يفي بمتطلبات تلك القضية، وأن يتحول إلى مادة معرفية حيوية ومعاصرة تلي جميع الحاجات على مستوى اجتماعنا المدني، بطريقة تسهم في تأدية تلك الوظيفة بشكل أفضل وبأسلوب حديث ومعاصر.

وحتى تكون الأمور على قدر أكبر من الوضوح، سوف أتعرض لبعض الموارد التي تسهم في إيضاح المراد مما ذكرته، وتضعه في إطاره الصحيح الذي يخدم الفقه في وظيفته ودوره.

عندما نأتي إلى الروايات الفقهية للمعصومين^(ع)، نجد أن الخطاب الفقهي الذي تفصح عنه هذه الروايات هو خطاب بلسان أهل المحاورة العاديين وبلغتهم ومحاوراتهم العرفية، بحيث أن البدوي العادي كان يفهم من المعصوم^(ع) جواب مسألته عندما يطرح عليه السؤال، أو عندما يبادر

المعصوم^(ع) نفسه إلى طرح ما لديه على المتفقيين وعمامة الناس، لكن عندما نأتي إلى لغة الفقه الحالية، ألا نجد أنها لغة علمية تخصصية يستعصي فهمها أو فهم أغلبها على كثير من الناس العاديين، وحتى تلك الرسائل العملية التي يجب أن تخاطب أولئك الناس بلغتهم وأسلوب محاورتهم، نجد أنها في العديد من مسائلها يستعصي فهم المراد منها ويصعب الاستفادة منها بالشكل المطلوب إلا إذا تولى الشرح تلك المهمة.

لا يعني ما تقدم عدم وجود محاولات في الإطار الذي ذكرت، لكن تلمس الشواهد على ما ذكرته في بداية البحث سوف يعمم الفائدة، ويفسح في المجال أمام أكثر من معالجة في الإطار الصحيح والسليم المرسوم لوظيفة الفقه ودوره التشريعي والمدني.

ولذلك لا بد من القول إن اللغة الفقهية المستخدمة يجب أن تكون بطريقة تخدم الهدف من وظيفة الفقه، وحتى لو كان هناك كتابات وأبحاث فقهية تخصصية؛ لكن ينبغي العمل في المقابل على تسهيل تلك المادة الفقهية وتبسيطها، بحيث يمكن لأكثر عدد من المتفقيين أن يستفيد منها ويعي مطالبها.

كذلك الأمر عندما نأتي إلى الكثير من القضايا المعاصرة والمسائل المستحدثة نجد أنها تدرج بشكل غير موضوعي، لتوضع في أبواب وتحت عناوين عامة ومطاطة، وهذا ما يضعف الاستفادة من المادة الفقهية.

بل نستطيع القول إن هذه المشكلة لا تنحصر فقط بالمسائل المستحدثة، بل تشمل أيضاً حتى المسائل القديمة وغير المستحدثة التي يغيب العرض الموضوعي عن العديد من مسائلها.

قد يقال إن هذا التقسيم الموضوعي للمسائل موجود في العديد من المتون الفقهية السابقة إن لم نقل كلها؛ لكن الجواب إن هذا التقسيم أو التوزيع الموضوعي للمسائل كان موجوداً سابقاً بمستوى ربما كان يفي بالحاجات الفقهية للمراحل الزمنية السابقة، أما اليوم فإنه لا يفي بها، ولذلك لا بد من تضافر الجهود لإعادة تفكيك وتركيب المسائل الفقهية وأبوابها، بطريقة يعاد ترتيبها، ويتم التعرض فيها للعديد من المواضيع والمسائل المطروحة، بشكل يكفي المتفقه مؤونة الضياع في الكتب الفقهية والتشتت بينها. فضلاً عن إضافة العديد من المسائل الجديدة والتفرع على العديد من الأصول، بما يسهم في إنتاج مصنفات فقهية موضوعية تفي متطلبات الاجتماع المدني، من قبيل - على سبيل المثال لا الحصر - فقه التربية وفقه اليتيم وفقه البلديات وفقه العلاقات الزوجية أو الأسرية أو فقه العلاقة الجنسية وفقه الحجاب وفقه المنافع المشتركة وفقه السير وفقه الحوار وصولاً إلى فقه المشاركة السياسية والنزاعات الدولية وفقه السياسة الخارجية...

قد يقال إن هذا الأمر ربما يؤدي إلى طغيان الفقه على بقية المعارف الإسلامية تحديداً ما يرتبط منها بالجانب القيمي والأخلاقي، لكن الجواب إنه يمكن أن تردف المسائل الفقهية ببيان الجانب الأخلاقي

والقيمي للمسألة مورد البحث بحيث يتبين للقارئ كل من الموقف الفقهي والموقف الأخلاقي، وهذا ما يسهم في تزويده بالحكم الفقهي من جهة وتربيته على القيم والأخلاق الإسلامية من جهة أخرى.

كذلك الأمر عندما نأتي إلى طريقة عرض المسائل وتبويبها وتفريعها حيث يجب أن يكون عرض مسائل الموضوع مورد البحث بشكل منهجي ومنطقي ومترايط ومتسلسل، وخصوصاً عندما يتعلق الأمر ببيان المفاهيم والمصطلحات ليبدأ بها، ومن ثم يتم الانتقال إلى ما يترتب عليها منطقياً، بحيث يلحظ القارئ ترتيباً متقناً ومتناسكاً للأبواب والفصول والمباحث، بما يسهل على القارئ الاستفادة الصحيحة والسليمة من تلك المتون والكتب الفقهية.

أما على المستوى المضموني فيجب أن يبادر الفقه إلى معالجة العديد من القضايا التي ترتبط بالحياة المعاصرة ومسائل الاجتماع المدني الحديث، سواءً من حيث تجميع المسائل القديمة ذات الصلة أو تفريع الكثير من المسائل مورد الحاجة أو الإجابة على التساؤلات والأسئلة الحديثة التي تطرح، ومن ثم العمل على تبويبها وعرضها بشكل منطقي ومنهجي كما أسلفنا الحديث عنه.

إن موضوعات من قبيل المشاركة السياسية للحركات الإسلامية في مجتمع متعدد سياسياً وغير سياسي، والجوار المدني، بل أيضاً الجوار السياسي، وقضايا البيئة والتلوث سواءً منه الصحي أو السمعي أو

البصري، كل ذلك وغيره من الموضوعات يحتاج إلى معالجات فقهية جادة وهادفة.

لا يقال إن المجتمع يسأل والفقهاء يجيب وبالتالي الإشكالية المذكورة لا ترتبط بالمنظومة الفقهية ودور الفقه؛ إذ يمكن أن يقال في مقام الجواب إن منطق التاريخ الفقهي يقول إن وظيفة الفقه ترتبط عضوياً ومنهجياً بوظيفة الفقهاء، فإذا ما رأت المؤسسة الفقهية على سبيل المثال أنها غير معنية بالشأن السياسي العام وقضايا الاجتماع السياسي، عندها لن نتوقع أن ينمو الفقه في ذلك المجال ولن نتوقع أن يأخذ دوره فيه بالشكل المطلوب.

وهذا النكوص عن أداء الوظيفة في بعض تلك الميادين ليس مرده إلى عدم وجود القدرة الذاتية للفقهاء ومنهجه الاجتهادي، أو إلى عدم وجود القدرة العلمية للفقهاء أو إلى عدم وجود الحاجة العلمية والأسئلة الهادفة؛ بل لعل مرد ذلك إلى قناعة لدى بعض من المؤسسة الفقهية مفادها أن تلك المجالات لا تمثل أولوية بالنسبة إليه، أو أن دوره الفقهي يقف عند حدود معينة، وحتى لو كانت هذه النظرة إلى حدود الدور والوظيفة لها أسبابها التاريخية بالدرجة الأولى؛ لكن شئنا أم أبينا فإن هذا الأمر سوف يؤثر على المسير العلمي للفقهاء وعلى طبيعة نموه، وبالتالي على وظيفته ودوره.

وبتعبير آخر لا يمكن النظر إلى وظيفة الفقيه ودوره بمعزل عن وظيفة الفقهاء ودورهم، هذا الدور الذي يرتبط في الاجتماع المعرفي بعوامل

عديدة؛ منها ما هو علمي ومعرفي ومنها ما هو اجتماعي أو سياسي أو تاريخي أو تربوي أو حتى شخصي في بعض الأحيان.

وعلى ما تقدم، إن الإقرار بوجود جوانب بشرية عديدة في المنظومة الفقهية ومسيرتها العلمية، سوف يساعدنا على المبادرة إلى علاج النقص الموجود، وسوف يمنحنا الجرأة على معالجة أي خلل في بنية تلك المنظومة ووظيفتها.

والمراد مما تقدم، أن ترتقي المنظومة الفقهية بإمكانياتها وأساليبها وبيئاتها ومناهج عرضها إلى مستوى يكون قادراً على مواكبة جميع متطلبات الحياة المعاصرة وحاجات الاجتماع البشري.

الإساءة إلى النبي الأكرم (ص) وحوار الحضارات*

رغم أهمية الحوار بين الإسلام والغرب وكل الدعوات التي أطلقت لحوار الحضارات، وموائد الحوار التي عقدت على أكثر من مستوى وفي أكثر من مجال؛ فإن كل ذلك لم يمنع من حصول أكثر من أزمة بين العالم الغربي بشكل عام وبين العالم الإسلامي، لأن القضية تتجاوز مجرد فهم كل طرف لحضارة الآخر وثقافته إلى ما هو أبعد من ذلك.

أي إن بيت القصيد يكمن في هذا الموضوع أنه: هل العالم الغربي حاضر للاحترام الفعلي للإسلام، هل الغرب مستعد لاحترام إرادة الشعوب الإسلامية حتى لو كانت هذه الإرادة تتنافى مع إرادته أو مصالحه، هل يمتلك الغرب معايير عادلة وقيم واحدة في التعامل مع قضايا العالم الإسلامي، هل يقبل الغرب بعلاقات متكافئة وندية مع العالم الإسلامي أم لا، هل الغرب مستعد لفعل كل ذلك وخصوصاً إذا ما اقتضى رفع يده عن مصالحه التي تضر بمصالح الشعوب الإسلامية وتتنافى مع خياراتها؟

إن كل التجارب التي خيضت مع العالم الغربي هي بشكل عام تجارب غير مشجعة، فما زال العالم الإسلامي يعاني من احتلال يتلوه احتلال، ومن سرقة ثرواته ونهب خيراته، وتغييب إرادة شعوبه، وما زالت

* جريدة السفير، 2006/2/14م؛ وفي كتاب: السلطة الإسلام الغرب بحث في بعض إشكاليات العلاقة.

الدول الغربية تعبت بأمر المسلمين وتسيطر على مقدراتهم، وتعمل على فرض خياراتها ومصالحها على الحكومات الإسلامية، وتضغط عليها وتحاول أن تعاقبها إن هي خرجت عن الإملاءات والتوجيهات الغربية.

ولا شك أن هذا الحد المأساوي الذي وصلت إليه أمور المسلمين لا يتحمل الغرب فقط مسؤوليته، بل إن الشعوب الإسلامية نفسها تتحمل مسؤولية كبيرة فيما آلت إليها أمورها.

ولا ريب أن كل ما يحصل يتحمل المسلمون فيه بشكل أو آخر جزءاً من المسؤولية، وحتى فيما يتعرض له النبي الأكرم (ص) من إساءة أو إهانة، حيث إن الأعمال الإجرامية التي يرتكبها البعض باسم الإسلام تسيء إلى الإسلام وإلى نبي الإسلام، فهل قتل المسلمين بعضهم البعض يعطي صورة حضارية عن الإسلام، وهل تفجير المساجد والحسينيات والكنائس عمل يقره الإسلام ويرتضيه الرسول الأكرم (ص)، وهل قتل المصلين في المساجد وتفجير مواكب العزاء ومواكب تشييع الموتى وغير ذلك، أعمال تعطي صورة جميلة عن نبي الرحمة محمد (ص).

لكن من الواضح في المقابل أن المشكلة لا تكمن هنا فقط، لأن تقديم بعض المسلمين صورة مشوهة عن الإسلام ونبيّه محمد (ص) لا يبرر اقدام تلك الصحيفة⁽¹⁾ على ما أقدمت عليه، لأن تلك الأفعال الاجرامية قد أداها الكثير من المسلمين ومن المرجعيات الإسلامية واعتبروها أفعالاً غير إسلامية، وهي بحق أفعال لا تنتسب إلى الإسلام

1- التي نشرت صوراً مسيئة للرسول الأكرم (ص).

بل إلى جهل من يقومون بها، ويعرف الغربيون ذلك، فالأمر يتخطى مجرد صورة مشوهة للإسلام يقدمها هؤلاء.

أما لماذا نقول ذلك فالأن معظم المسلمين يمارس إسلاماً معتدلاً يدعو إلى العدل والانصاف والتسامح، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو أن نشر تلك الرسوم اقتصر على تلك الصحيفة فقط لأمكن القول عندها إنه يحتمل أن يكون في الأمر خطأ ما قد يعالج بالاعتذار، لكن القضية تجاوزت هذا الحد إلى حملة تضامن مع تلك الصحيفة من العديد من الصحف الغربية، ووسائل الاعلام الغربية، مع علمهم بأن هذا الأمر يسيء إلى المسلمين ويؤذي مشاعرهم ويهين مقدساتهم، لكن رغم ذلك أقدمت وسائل الاعلام الغربية على ما أقدمت عليه ضاربة بعرض الحائط مشاعر مئات الملايين من المسلمين ومعتقداتهم ومقدساتهم...

ومن هنا أريد أن أقف عند موضوع حوار الحضارات، لأقول بضرورة أن يكون هناك هدف للحوار، فهل الهدف هو مجرد أن يعرف كل طرف بثقافة الآخر وتراثه، أم أن هذه المعرفة يجب أن تكون مقدمة لإحترام كل طرف للآخر في خياراته ومصالحه ومقدساته وإرادته ومعتقداته... لأن المعرفة بما هي معرفة لا قيمة لها إذا لم توظف في خدمة العلاقات الإنسانية الطيبة، وإذا لم تستخدم لمصلحة الإنسان وخير البشرية، بل قد تستخدم على العكس من ذلك، لزيادة السيطرة والتسلط ونهب الثروات، فهنا لم تمنع معرفة الغرب في وسائل إعلامه وغيرها بكون نشر تلك الرسوم أمراً مسيئاً للمسلمين من أقدامه على

نشرها وعلى معاودة النشر، بما يعني ذلك من تحذّر للمسلمين، ومن إصرار على الاعتداء على مقدساتهم؛ فهنا المعرفة لم تؤدّ إلى إقامة علاقات سوية وسليمة، ولم تمنع من حصول ذلك الاعتداء على مقدسات المسلمين.

نحن نعتقد أن القضية تتجاوز ذلك إلى ما هو أبعد، أي إلى كيفية تأكيد المسلمين لذواتهم بشكل حضاري، وإلى تحقيق هويتهم بشكل أصيل، وإلى أخذهم بأسباب القوة على أكثر من مستوى، وإلى وصولهم إلى الرشد الحضاري في مختلف الميادين من سياسية واجتماعية واقتصادية وعلمية...

إن كل ما تقدم لا بد أن يقود إلى انشغال المسلمين لأنفسهم من الخضوع للتسلط الغربي ومن الهيمنة الغربية على جميع مقدراتهم، عندها يستطيعون أن يفرضوا احترامهم على الجميع ليحترمهم الجميع في خياراتهم ومقدساتهم ومصالحهم.

هنا سوف يجد الغرب نفسه مضطراً لاحترام المسلمين في هويتهم، لأنهم أثبتوا بشكل مسبق قدرة هذه الهوية على الصناعة الحضارية وعلى التنافس الحضاري، ولن يجد عندها الغرب حزا في احترام بعض القيم الإسلامية حتى لو كان يراها منافية لقيمه، ولن يسعى إلى فرض قيمه على المجتمعات الإسلامية وسلوك المسلمين، وعندها سيكون للحوار طعم آخر لأنه حوار بين متكافئين بل ندين، حوار هدفه احترام كل

طرف للآخر في جميع معتقداته، حوار قد تحققت شروطه الموضوعية،
فهنا يمكن أن يكون هذا الحوار حواراً منتجاً ومثمراً وموصلاً إلى أهدافه.

الحق والمقدس في قضية الإساءة للنبي محمد^(ص)*

يحاول البعض أن يناقش قضية الإساءة للنبي محمد^(ص) من خلال التفريق بين الحق والمقدس، واعتبار أن الحق (حرية التعبير) شأن عام بينما المقدس (حرمة النبي محمد^(ص)) شأن خاص، وأنه لا يمكن القول إن الخاص يتقدم على العام، بل العكس هو الصحيح وأن العام يتقدم على الخاص.

بداية لا نستطيع القبول بفكرة أن كل حق هو عام ولا أن كل مقدس هو خاص، هذا من جهة، ومن جهة ثانية ليس من الصحيح جعل كل من الحق والمقدس، في مقابل بعضهما البعض، لأنه مع القبول بالمفاهيم المتعارفة لكل من الحق والمقدس، يمكن أن يدخل المقدس في مقولة الحق، كما يمكن أن يدخل الحق في مقولة المقدس.

في القضية الأولى (دخول المقدس في مقولة الحق) يمكن لنا أن نقول إن من حق اتباع الديانات الحفاظ على حرمة مقدساتهم، ومن حقهم عدم إهانة معتقداتهم، وأن من حقهم عدم جرح مشاعرهم الدينية... بحيث يلحظ في هذا المقدس الحيثية الاجتماعية التي يملكها، وينظر إليه بهذا اللحاظ وليس بلحاظ قدسيته، وهو بهذا اللحاظ يدخل في مقولة

* منشور في كتاب: السلطة الإسلام الغرب بحث في بعض إشكاليات العلاقة.

الحق التي تعنى - فيما تعنى به - بجملة من الحقوق الاجتماعية لأتباع الديانات المختلفة.

وهذا ما يتطلب الحفاظ على مشاعر تلك الشرائح الاجتماعية، وعدم التعرض لمقدساتها وعدم إهانة رموزها الدينية... وخصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بما يعتقد به حوالي المليار ونصف المليار مسلم ومعتقداتهم ومقدساتهم ومشاعرهم.

ثم هل حرية التعبير هي قيمة مطلقة في الثقافة الغربية؟

لا شك أنها ليست كذلك، بل توجد مجموعة من الضوابط التي تضبط ممارسة ذلك الحق، والتي منها أن حريتك تقف عند حدود حرية الآخرين، بحيث أن هذه الحرية لا تبقى حرية إذا ما استخدمت للاضرار بالآخرين أو بممتلكاتهم أو مصالحهم... ولذا يلحظ أن جهوداً بذلت لتهديب ممارسة الحرية على أكثر من مستوى اعلامي واجتماعي وسياسي واقتصادي، بل وأيضاً على المستوى الفكري والعلمي، بحيث تذهب بعض القوانين الغربية إلى أنه لا يمكن ممارسة حرية البحث العلمي إذا كان الأمر يتعلق ببعض المسائل التاريخية.

هنا وإن كان هذا القانون قد تم تفصيله على الأرجح على مقياس بعض الجماعات الدينية، لكن ما نستفيدة هو أن حرية التعبير ليست قيمة مطلقة في الفكر الغربي نفسه، وأنه قد عمل على تقييد حرية التعبير بمجموعة من الضوابط التي يهدف من خلالها إلى تهديب ممارستها وعدم اطلاق العنان لها، حتى لا يساء استخدامها ولا يساء

توظيفها وحتى لا تؤدي إلى جملة من التداعيات والنتائج السلبية التي لا تنسجم مع فلسفة الحرية، بما فيها حرية التعبير.

أليس من المنطقي جداً القول إنه يجب أن يكون من تلك الضوابط ما يمنع من ممارسة حرية التعبير، عندما تؤدي هذه الممارسة إلى إهانة المقدسات الدينية والإساءة إلى المعتقدات الدينية وجرح مشاعر الجماعات الدينية والأديان السماوية، بل وعندما تبعث هذه الممارسة على بث الكراهية بين أتباع الأديان وعلى التحريض على العنف بين الإسلام والغرب، أو بين الديانات والجماعات المختلفة، بل أيضاً قد تؤدي في بعض الحالات إلى تهديد السلم الأهلي أو ما هو أوسع من ذلك في العديد من مناطق العالم.

طبعاً هذا يختلف عن حرية التفكير، وحرية التعبير عن الرأي بشكل علمي وموضوعي يعتمد على البحث والتحقيق العلميين، ويتعد عن أساليب التجريح والسخرية والسب والشتم وإهانة الآخرين في معتقداتهم ومقدساتهم.

فإذا كان الأمر يرتبط بالبحث العلمي والفكري والفلسفي، فلا يمكن تقييد هذا البحث، وليس من الصحيح التضيق على الأعمال العلمية التي تعتمد على المناهج العلمية، وليس من المقبول التضيق على أي جهد فكري أو ثقافي، فطالما أن البحث هو بحث علمي ذو لغة علمية رزينة وموزونة وأسلوب موضوعي لن يكون مقبولاً التضيق عليه.

لكن ما يحصل في الغرب بالنسبة إلى قضية الرسوم هو للأسف ليس كذلك، ولذلك ثارت ثائرة المسلمين في جميع أصقاع العالم صوتاً لحرمة نبيهم ودفاعاً عن كرامة معتقداتهم، وحماية لمقدساتهم من الإساءة والإهانة، وحصلت عشرات التظاهرات واستشهد عشرات الأشخاص في العديد من بلدان العالم الإسلامي.

وقد يكون الغرب متفاجئاً بردة الفعل التي حصلت على أكثر من مستوى، لأن ثقافته المادية لا تعطي أهمية للمقدس والمعتقد الديني، وهو بعمومه يرى أن تلك الرموز والمعتقدات الدينية لا تستحق الوقوف عندها ملياً، ولذلك يمكن لحرية التعبير أن تنال بأساليبها المهينة والساخرة من تلك الرموز والمعتقدات، وقد يستهجن إذا ما وجد دفاعاً مستميتاً عنها، لأنه لا يستطيع أن يعي بثقافته المادية ما الذي تعنيه الرموز والمقدسات الدينية للآخرين.

هنا سوف يكون مطلوباً من الغرب أن يتواضع قليلاً، وأن يعترف بوجود ثقافة أخرى تختلف عن ثقافته، وأن يحاول أن يحترم تلك الثقافة وأن يعتمد على حوار الحضارات أو الثقافات لفهم ثقافات الآخرين ومحاولة احترامها، بدلاً من السعي لفرض فهمه وقيمه عليها، وبدلاً من العمل على تأزيم العلاقة بين تلك الحضارات والثقافات.

فإذا كانت المعايير التي تضبط فعل الحرية في الثقافة الغربية تجنح إلى الفهم المادي للأشياء وإلى اعطاء الأولوية للمردود المادي في مجال التعامليات، فليس من الصحيح اسقاط فهمهم على الآخرين، ولن

يكون من المقبول فرض مفرداتهم الثقافية على ثقافة تعطي أولوية للجانب الغيبي وتعنى بالجانب الديني والمعنوي والقيمي.

ألن يكون جديراً بالغرب ألا يفرض فهمه لحدود حرية التعبير - كما يراها في ثقافته - على ثقافة الآخرين، وأن يعترف بأن فهماً آخر لحدود حرية التعبير موجود في ثقافة أخرى، وأنه لن يكون أمراً مساعداً على الحوار وعلى العلاقات السلمية والسليمة وعلى ثقافة العيش المشترك على المستوى العالمي؛ أن يعمد إلى فرض قيمه وثقافته على قيم الآخرين وثقافتهم، وأن يستهين بهم وبرصيدهم الثقافي، وأن يمارس نوعاً من الاستعلاء الثقافي والفكري على بقية الأمم والشعوب؟

عاشوراء: فلسفة حياة*

هناك حقيقة تكاد تكون واضحة: جاء الدين من أجل سعادة الإنسان، وحمل معه مجموعة من القيم والمبادئ والأفكار والعقائد والأحكام... من أجل أن تعمل على تغيير حياة الإنسان نحو الأفضل، سواءً على المستوى الاجتماعي أم الاقتصادي أم السياسي، وفي جميع المجالات التي ترتبط بحياة الإنسان من قريب أو بعيد، ما يؤدي إلى الهداية، والنَّظْم الاجتماعي وتنظيم المجتمعات على الوجه الأفضل.

ويحصل هذا التغيير من خلال الإقناع الذي يراود فكر الإنسان، وفعل الإرادة الذي يراود عزمه. لكن سؤالاً أساسياً يرتسم في هذه النقطة بالتحديد: إذا كان الدين يعني بفعل التغيير، أليس جديراً أن يكون التعبير الديني (الدافع للتغيير) تعبيراً حيويّاً؟ وأن تكون آلياته عملية؟ وأن يكون الفعل البشري (الحاكي عن النص الديني) في الواقع الاجتماعي والسياسي، فعلاً مُظهِراً لتلك المعاني والقيم الدينية؟!!

هنا نستطيع القول: لا شك أن تجلي المعاني الدينية في النص له أثره، لكن لا شك أيضاً أنه إذا تجلت تلك المعاني الدينية في السلوك البشري، فإن لها أثراً أكبر وأقوى، باعتبار أن هذا السلوك يستطيع أن يبرز أكبر قدر ممكن من تلك المعاني، وبأرقى مستوى. وعندها سيكون

* مجلة نجاه، العدد 24، 2010م.

هذا السلوك أقوى على مستوى تأثيره، كما إنه يستطيع أن يكون أبلغ تعبيراً؛ لأنه يخوض التجربة ويثبت صدقها، ليكون التعبير الديني تعبيراً فعلياً، وهو ثقل المؤمنة، مقابل التعبير القولي؛ خفيف المؤمنة. بالتالي، كلما تجلت المعاني الدينية في الواقع الاجتماعي والسلوك البشري، كلما أدت دورها في فعل التغيير أكثر، وبشكل أقوى، مقارنة مع النص اللفظي.

عاشوراء: تجلّ للمعاني الدينية:

من هنا كانت عاشوراء أبلغ تعبير عن المعاني الدينية، حيث شكّلت دافعاً قوياً للتمسك بمعاني الشهادة، وقيم التضحية والإيثار، والدفاع عن الحق، والذود عن الدين، ومقارعة الفساد، وممارسة الإصلاح. فكان الحدث العاشورائي منطلقاً قوياً للتفاعل مع جميع تلك المعاني والقيم، والتماهي معها⁽¹⁾.

فشهادة الحسين^(ع) حكمت الإسلام، وأبرزت معانيه، وأظهرته في الواقع البشري، فعلاً صادقاً وسلوكاً معبراً، وعطاءً يحكي قداسة القضية وعظمة الدين.

ولقد كشفت عاشوراء أمراً آخر، لا يقل أهمية: في عصر أصبح الدين في خطر، وأصبحت رسالة الإسلام عرضة للتحريف، حيث أصبح الفساد يُمارس باسم الدين، وتُنْتَهكُ الحرمات باسم الشريعة، فعزّ

1- المطهري مرتضى، الملحمة الحسينية، تر الحسيني محمد صادق، ط 2، الدار الإسلامية، بيروت، 1992م، صص 60 - 95.

فيه النصير وغدا ثمن الإصلاح غالباً نادراً: فيضٌ من الدماء وبذلاً للغالي والنفيس. أصبح واضحاً أنه لن يقدم على هذا المشروع الإصلاحى وعلى فعل الشهادة، إلا من كان حريصاً على الدين، وعلى حفظ رسالة محمد^(ص) من التحريف، ومن كان يرى أن استمرار الدين أغلى من دمه، وكان مستعداً لبذل كل ما لديه من أجل ممارسة الإصلاح وفعل الهداية.

وبالأحرر القاني، أبرزت شهادة الحسين^(ع) الكثير من القيم والمعاني الدينية⁽¹⁾، بأروع تجلياتها وأجمل تعابيرها. وفي الوقت نفسه، أظهرت تلك الشهادة أن صاحبها هو الحامي للدين، والرائد في الإصلاح والنصير للحق، في ذلك العصر وفي ذلك الظرف، وأنه هو من يمتلك الانتماء الحقيقي والعميق لذلك الدين، وأن كل تلك القيم والمبادئ تستحق أن تُبذل من أجلها المهج والأرواح.

كيف يحصل التغيير؟

يحتاج الدين إلى رجال ينطقون به وينطق بهم، يتجلى بهم، وتظهر بهم معانيه، يفصحون عنه بأفعالهم، وتحكيه جوارحهم، إن أقدم أقداموا وإن أحجم أحجموا، تماهوا بالدين وتماهى بهم، يُعرف بهم وبه يُعرفوا، فهم أئمة وحَمَلَة العلم فيه، المعبرون عنه بحركاتهم وسكناتهم فضلاً عن شهادتهم وآلام المحن.

1- الخميني روح الله الموسوي، نهضة عاشوراء، ط 1، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، قم، 1995م، ص66.

لذلك فإنّ أمة كان فيها الحسين^(ع)، وكانت فيها عاشوراء، هي أقدر على التفاعل مع تلك المعاني والمضامين، التي أبرزتها عاشوراء؛ لأنّها رأتها حيّة تتحرك في ساحة كربلاء، ورأتها تنطق بلغة، لا محل فيها للكذب أو المزاح.

وبناء على ما تقدم، فإن الدين الهادف إلى التغيير، يستطيع أن يقوم بالمهمة، كلما تجلّت معانيه أكثر، وظهرت بشكل أصدق. ومن هنا كانت عاشوراء محطة أساسية ورئيسة في عملية التغيير، ليس في حماية الدين وحفظه وممارسة الإصلاح فقط، بل أيضاً في إبراز معانيه وقوة تجلياته وصدق تعابيره وتأثير مضامينه. لذا يكون الاحتفال بعاشوراء مناسبة لإعادة إظهار الدين، وإبراز معانيه نقياً صافياً صادقاً جلياً، كما ظهر في ساحة كربلاء وفصول الملحمة. فتعيد عاشوراء استحضر كلّ تلك المعاني الصادقة والقيم السامية، للتماهي معها والتفاعل بها والتأثر بدلالاتها؛ ولتقدّم فهماً للإسلام كما نطقت به دماء الحسين^(ع)، وذلك لنهّل من معانيه كما أرادت ثورته، ولتلقّي تعاليمه كما تجلّت في مدرسته.

فينبغي أن تكون عاشوراء ثروة، ليس للمسلمين فقط، بل لجميع بني الإنسان، فيعملون على قراءتها وفهم معانيها ورسالتها، بهدف التغيير والإصلاح ومقارعة الفساد.

معركة إنقاذ الإسلام⁽¹⁾:

«المشروعية» كانت أهم أزمة واجهت أكثر من سلطة سياسية بعد رسول الله^(ص)؛ لأن المجتمع القائم آنذاك كان مجتمعاً دينياً، فالمعايير والمفاهيم المؤثرة فيه كانت المعايير والمفاهيم الدينية، كما لم يكن هناك فصل بين الإمامة السياسية والإمامة الدينية. لذا كان ضرورياً لأية سلطة سياسية - تريد أن تكسب مشروعيتها السياسية - أن تعمل أولاً على إيجاد المبرر الديني لسلطتها؛ كي تضمن لنفسها القوة والبقاء والمشروعية. فعملت السلطة الأموية جاهدة على تقديم رؤيتها في المشروعية الدينية السياسية، التي تبرر من خلالها استيلاءها على الخلافة وإمامة الدين والأمة، وجميع الأعمال التي قامت بها.

وأدركت هذه السلطة أن الإمامة السياسية تستقي مشروعيتها من الدين، وليس العكس. بالتالي، فإنها ما لم تلبس سلطانها لباساً دينياً، فلن تستطيع أن تقدم التبرير الكافي لبقائها واستمرارها، لكنها أدركت أيضاً أن النص الديني لا يخدم مصالحها، بل هو على العكس من ذلك، حيث تسهم مفاهيمه وتعاليمه وأحكامه في مواجهتها، ورفض ظلمها، والعمل على تهديم أسسها، وكنسها إلى مزابل التاريخ. فالدين كما جاء به محمد بن عبد الله^(ص) لا يخدم أهدافها، ولا يبرر وجودها، ولا الكثير من أعمالها.

1- اليزدي مصباح، بارقة من سماء كربلاء، ط 1، تر الخاقاني محمد عبد المنعم، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 2004م، صص 31 - 32.

من جهة أخرى، يفصح هذا الدين عن مشروعية الخط المعارض لها،
و يؤكد مشروعيته الدينية والسياسية، ويدعم قوته المعنوية والاجتماعية،
وإن لم يملك عناصر القوة المادية والعسكرية في أرض المعركة والواقع.

ومن هنا، حرصت تلك السلطة على صناعة دين جديد، في
مفاهيمه وأحكامه وعقائده؛ فاخترعت ديناً يبارك جريمة السلطان باسم
الله، ويرى أن فعل السلطان هو فعل الله على الأرض.

وبالنتيجة، يستطيع الأمويون الحكم بقتل حفيد رسول الله (ص)، فالله
تعالى هو من فعل ذلك ولا يد لهم فيما حصل، بطريقة تنفي اختيار
الإنسان وتراه مسيراً مجبراً، لا يقدر فعلاً ولا يستطيع تغييراً. لقد أبدعت
السلطة ديناً، يرى أن من أعظم القرب إلى الله (تعالى) طاعة السلطان،
حتى لو كان ظالماً فاسداً.

واستطاعوا إيصال العديد من الناس إلى تلك النتيجة، حيث أدرك
الأمويون أن الإسلام مصدره، بعد النبي (ص)، أهل بيته، وأنهم ينطقون
باسمه وينطق بهم، وأن هذا الإسلام النقي لا يهدم مشروعيتهم الدينية
والسياسية فقط، بل يعطي تلك المشروعية لأهل بيت النبي (ص).

ومن هنا عملوا على محاربة مدرسة الإمامة من خلال الدين نفسه،
كما عملوا على تقوية سلطانتهم من خلال ذلك الدين؛ ولذا لامس
تحريفهم العديد من العلوم الإسلامية والمعارف التي تنضوي في المنظومة
المعرفية للإسلام من تفسير القرآن والأحاديث التي نسبوا العديد منها
زوراً إلى رسول الله (ص)، فضلاً عن علم الكلام وغيره. وقد وجدوا لتلك

المهمة العديد من الرواة، المستعدين لبيع دينهم وضمايرهم، بحفنة من الدراهم والدنانير، من أجل أن يقدموا تلك الخدمات (المعرفية الدينية) للسلطان.

الشهادة والمشروعية:

أدرك الحسين خطورة الموقف، فلم تعد القضية قضية سلطان قد يطويه توالي الزمان، بل أصبحت القضية قضية دين، إذا حُرِّف، فُضي عليه واندرثر؛ فكل الأمم التالية سوف تتلقى ديناً محرفاً مشوّهاً على أنه دين رسول الله (ص)، وأنه الدين الذي جاء من عند الله (تعالى)، في حين أنه دين الأمويين، الذي عملت فيه السلطة الأموية تحريفاً وتبديلاً بما يخدم مصالحهم ودوام سلطانتهم. وهذا الدين المحرف لن يثمر في واقع المسلمين العملي والسياسي والاجتماعي والجهادي، إلا انحرافاً وتشويهاً وابتعاداً عن دين الله وسنة رسوله؛ فقد يقتل المسلم مسلماً مثله باسم الدين ونصرته. وهذا القتل لا نجد له أساساً دينياً - بل يتبرأ منه الإسلام - إلا تلك الفتوى المأجورة التي قبض الأجير فيها دنيّة من حطام الدنيا، ولكن ما زال يدفع ثمنها ألف مظلوم ومظلوم ذبحاً وقتلاً، ودمماً عبيطاً، سوف يبقى يغلي ويلح على ظالمه، إلى أن يجد ضالته يوم العدل الأكبر.

لقد أصبح الحسين أمام موقفين: إما أن يبائع يزيداً، فيكون قد منح المشروعية لذلك الدين المختلق والمحرف؛ وإما أن يقدم نفسه وأهل بيته وأصحابه على مذبح الشهادة، فيقضي على كل تلك المشروعية الدينية

والسياسية للسلطة الأموية ودينها اللقيط؛ لأن اسم الحسين ومحبه ومكانته وكرامته وقدسيته، كان محفوراً في وجدان الأمة ووعيتها، ليس لأنه حفيد الرسول الله (ص) وترى في حجره فحسب، أو لأنه ابن فاطمة وعلي (عليهما السلام) أيضاً؛ بل لأن الرسول قد أعطاه ألف شهادة وشهادة لا تفصح عن عاطفة جدّ لحفيده، بل تفصح عن المكانة الدينية للحسين (ع)، وأنه حافظ الدين، ومن سيتولى الإمامة في زمان عضوض، بعد ربح من رحيل الرسول (1). فارتسمت معادلة مفادها: إن سلطة تقدم على قتل الحسين (ع) هي سلطة عدوة للدين ولسيد المرسلين، ولا يمكن أن يكون لها أي نصيب من المشروعية، وإن جهد الساعون (2).

وهنا ميّزت هذه الشهادة بين إسلامين: الإسلام النبوي كما جاء به محمد (ص)، والإسلام الأموي كما أرادته مصالح بني أمية. وعندها تتعري كل تلك المحاولات المشبوهة لصياغة دين السلطان وتقديمه على دين الله تعالى. لقد فضح الحسين (ع) بدمه، كل تلك الأفواه الرخيصة التي باعت ذمها في سوق الفتاوى المأجورة، و خاض معركة إنقاذ الإسلام الأصيل، الذي لا يفرّق بين غني وفقير (3).

1- الصدر محمد (الشهيد)، شذرات من فلسفة تاريخ الحسين (ع)، ط 2، دار الأضواء، بيروت، 2002م، صص 34 - 42.

2- شقير محمد، الإصلاح الديني (هل كان هدفاً للحسين (ع)؟)، ط 1، دار الهادي، بيروت 2001م، صص 40 - 43.

3- شقير محمد، مطارحات في الإصلاح والتغيير، ط 1، دار الهادي، بيروت 2004م، صص 49 - 53.

إن العبرة الأساس التي نأخذها من ثورة الحسين^(ع)، هي أن هذه المعركة التي بدأها الحسين يجب أن تستمر، أي معركة إنقاذ الإسلام من كل تحريف وتشويه؛ حتى لا يُقتل المسلمون باسم الدين، ولا يعتدى على الحرمات باسم شريعة سيد المرسلين، ولا تُنتهك المقدسات باسم القداسة. لذلك يجدر بجميع علماء المسلمين الواعين لحقيقة ثورة الحسين^(ع)، أن يعملوا على تنقية التراث الإسلامي من تلك الفتاوى، التي ذبحت الحسين^(ع)، وما زالت تفعل فعلها عصبية صماء، وفتنة عمياء، وذبحاً وتقتيلاً، وهتكاً للمقدسات والحرمات.

هرم: السلطة و الثورة والشهادة:

يتصل مفهوم السلطة في الرؤية الإسلامية بمنظومة الوظائف التي تقوم بها: الإصلاح، التنمية والعدل... وكلها مقيّدة بعدم إساءة توظيف السلطة. أما إذا حصل وتسرب الخلل، فهو مؤشّر على أن ذلك الخلل يكمن في بنية السلطة نفسها وفي شروطها الذاتية. عندئذ، يحتاج الأمر إلى تغيير جذري، وهنا تأتي جدلية المشروعية والثورة.

فمبرّر وجود السلطة إذاً، هو الوظائف التي تخدم مصالح مجتمعها، ونموه ورفيّه. فإذا انقلبت السلطة على وظائفها، فهي تنقلب على مبرر وجودها، بل قد تصبح عالة على مجتمعها، لتستبدل منظومة الوظائف التي تخدم مصالح اجتماعها السياسي، بمنظومة أخرى من الوظائف التي تتماهى ومصالح العائلة أو الحاشية أو الفئة الحاكمة.

وهنا يأتي التحريف، حيث تصطنع ثقافة السلطة أكثر من توليفة بين المنظومتين؛ أي منظومة الوظائف التي تعني الاجتماع السياسي، ومنظومة الوظائف التي تعني السلطة الحاكمة؛ لتكون الثانية باباً إلى الأولى، بمعنى آخر: يتحول الأصل إلى فرع، والفرع إلى أصل. فتصطنع ثقافة تكون السلطة فيها هي الهدف، بدل أن تكون وسيلة. ويصبح استمرارها غاية، بدل أن يكون أداة. بالتالي، ينشأ وعي محرّف للسلطة، يركز على نوع من العبودية السياسية للسلطة نفسها، ويقوم على ثقافتَي الخضوع والخنوع، التخدير والتبرير، ويستبعد ثقافة الصلاح والإصلاح.

هنا تكمن ثورة الحسين^(ع)، لتقضي على أية عبودية سياسية، تجعل السلطة صنماً سياسياً، يضاهي أصنام الجاهلية الجهلاء؛ لأن الاجتماع السياسي في الرؤية الإسلامية، هو اجتماع وظائف وواجبات وحقوق، وليس اجتماع عبودية. فإذا خرجت السلطة - أية سلطة - عن وظائفها، وأخلت بواجباتها، وأضرت بحقوق الناس، فعندها تُخَيَّر بين أمرين: الكلمة أو الثورة، أي إن التقويم لا بد منه، يبقى اختيار الوسيلة.

فكانت الثورة دعوة إلى تغيير السلطة، التي تفتقر إلى مبرر استمرارها، حيث لا يمكن القبول بمنطق الجمود، ولا يمكن الركون إلى ثقافة الركود، ولا إلى فقه القعود.

فلم يكن الحسين^(ع) يطمح إلى سلطة بما هي سلطة، ولم تكن تغريه الإمارة. وإن من يقرأ بيانات الثورة، يعرف أنه يرمي بنظره إلى أبعد من

ذلك. لقد خرج لطلب الإصلاح (في جميع ميادينه) يريد أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر (بما فيه المعروف السياسي والمنكر السياسي)؛ لقد أضحت السلطة عائقاً أمام ذلك كله، لذا كان لا بد من تغيير السلطة نفسها، وصولاً إلى ما هو أبعد، إلى الهدف والغاية.

لقد ادعت الكوفة أنها وفّرت للإمام وسيلة التغيير، فكان لا بدّ من الخروج إليها وإقامة الحجّة عليها، وإن كان (عليه السلام) يعلم أن فعل الثورة سوف ينتهي بالشهادة، بل الأصح أن نقول إنه سوف يبدأ بالشهادة.

لقد استشرت ثقافة الركون، وساد فقه السكون، وحلّت ثقافة التبرير، وعمّ فقه التخدير، ولم يعد قادراً على إنقاذ الأمة، وإحياء وعيها، وإصلاح ثقافتها، إلا حدث خاص، كحدث الشهادة. فلم يعد الإصلاح ممكناً، ولا التغيير متاحاً، إلا إذا هزّت مفاسل الأمة شهادة كـشهادة الحسين^(ع). هنا لم تعد الشهادة فعل موت، بل فعل صلاح وإصلاح، عندما تضحي الشهادة مدخلاً وحيداً وفريداً لهدم السلطة، التي تمارس الفساد والإفساد. تعدّ هذه الشهادة مرادفاً لفعل الثورة وباباً إليها⁽¹⁾.

هنا تتضح حقيقة العلاقة بين الشهادة والثورة، كما يتضح موقع السلطة في التوليفة بينهما؛ فالثورة قد تكون باعثاً إلى الشهادة، وقد

1- الصدر محمد (الشهيد)، أضواء على ثورة الحسين^(ع)، ط 1، دار الأضواء، بيروت، 1996م، صص 51 - 52.

يُحصل أن تكون الشهادة - كشهادة الحسين - سبباً للثورة. وإن وعي الثورة ينطلق من أن مبرر السلطة يكمن في واجباتها ووظائفها. فإن أُحلت بها، فإن فقه السلطة في رؤية الحسين^(ع) يقود إلى كنس تلك السلطة بفعل الثورة، وإن تطلب الأمر حدث الشهادة.

الثورة وثقافة الحياة:

يقول الإمام الحسين^(ع) في بعض خطبه: «إني لا أرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا برماً»⁽¹⁾ أي حياة لا يمكن تحملها، وهو يعود بنا إلى قول الإمام علي^(ع) في صفين: «الموت في حياتكم مقهورين والحياة في موتكم قاهرين»⁽²⁾.

إن الرؤية الإسلامية للحياة الدنيوية المادية (أي حياة الأبدان) تختلف عما يراه الآخرون، إذ إن هذه الحياة ليست هدفاً بذاتها، وإنما هي وسيلة لحياة أسمى وأعلى. وهي حياة الإنسان في روحه وفي قلبه، فبمقدار ما يقوم الإنسان بتزكية نفسه بالفضائل وتحليلتها بالمكارم قرينة إلى الله تعالى، بمقدار ما تزدهر هذه النفس بالحياة. والعكس صحيح، فبمقدار ما تسقط في الرذائل وتنغمس فيها، بمقدار ما تهوي في الموت. وإذا كانت حياة الأبدان أمراً تكوينياً، يكتسبه الإنسان بالحلقة،

1- المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ط 4، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1404هـ، ج 44، ص 192.

2- المعتزلي ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة (لا. ط)، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404هـ. ق، ج 3، ص 244.

فإن حياة الأنفس ليست كذلك، فلا يناها الإنسان إلا بفعله وجهده وتزكية نفسه، وبمقدار ما يقترب من الفضائل، ويتعد عن الرذائل.

ولذا كانت دعوة الأنبياء دعوة إلى الحياة الحقيقية، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾⁽¹⁾، أي إن دعوة الرسول هي دعوة للحياة الحقيقية؛ حياة الأنفس والقلوب التي تحصل من أعمال الخير والطاعة والإيمان بالله تعالى، وما حياة الأبدان إلا وسيلة لهذه الحياة، توصل إليها وتساعد عليها.

بل إن هذه الحياة التي يكتسبها الإنسان بجده وعمله في الدنيا، هي التي تمنحه الحياة بعد انتهاء حياة الأبدان، كما أشارت الآية الشريفة: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزَقُونَ﴾⁽²⁾، في حين إن الذين كانوا أحياء الأبدان، وأموات الأنفس والقلوب في الدنيا؛ هم الذين يخيم عليهم الموت بعد تركهم للدنيا: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أحيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾⁽³⁾، وبيقون في موتهم وسباتهم، كما كانوا في الدنيا، إلى يوم القيامة.

إن الحياة الحقيقية للأمة، لا تكمن بمقدار ما تأكل وتشرب . هذه الأمور وإن كانت أموراً ضرورية، لا بد منها للحياة المادية وحياة

1- سورة الأنفال، الآية 24.

2- سورة آل عمران، الآية 169.

3- سورة النحل، الآية 21.

الأبدان، لكن فلسفة حياة الإنسان تكمن في التحلّي بالفضائل والمكارم والابتعاد عن الرذائل والمآثم، التمسك بالعدل والابتعاد عن الظلم، العمل بالإصلاح والصدّ عن الإفساد، إشاعة المعروف، واجتثاث المنكر، مجابهة الباطل والجهر بالحق، وكل تلك المفاهيم والقيم الأخلاقية، والمعاني الروحية التي جاءت بها الأديان، وتلك المبادئ التي ترفض الصنمية، سواءً كانت أصناماً من حجر أو أصناماً سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية...

إن ثقافة الحياة التي تحتزنها ثورة الحسين^(ع) تنشد الحياة التي يتحرر فيها الإنسان من أية عبودية، سوى عبوديته لله تعالى. سواءً كانت هذه العبودية للذات أو أية عبودية أخرى مصطنعة، وبأسماء باطلة، وعناوين زائفة، من سياسية أو اجتماعية أو سلطوية، التي تعمل على إغراق الإنسان في الموت، عندما تريد منه أن يعيش عبداً لنزواته وشهواته وغرائزه؛ لتعمل على استغلاله من أجل منافع رخيصة، ومصالح ضيقة، ومكاسب فئوية.

إن الحياة في ظل القهر والظلم والفساد والمنكر والرذيلة هي موت حقيقي، وإن الموت في ظل العدل والحق والكرامة والحرية والعزّة هي حياة حقيقية⁽¹⁾، حياة في الدنيا وحياة فيما بعدها؛ لأن النفس التي تحيي بقيم الوفاء والحرية والتضحية والاخلاص والطاعة لله تعالى، هي نفس

1- الصقار حسن، الحسين ومسؤولية الثورة، (لا. ط)، دار الحوراء، بيروت، (لا. ت)، ص

حياة كريمة، وإن عاد منها البدن إلى موطنه الترابي. والنفس التي أصابها الدّل، وشلّ منها العقل، وسقطت في الهوى، وبعدت عن الحقّ، وعمي منها القلب، هي نفس ميّتة، وإن كان لها بدن يتمتع كما تتمتع الأنعام.

الفرق بين ثقافة الحياة التي تدعو إليها الرسالات السماوية، ودعاوى الثقافات الزائفة؛ أن الأولى تدعو إلى حياة القلوب وحياة الأبدان، في حين تدعو الثانية إلى حياة للأبدان وموت للقلوب؛ الأولى ترى في حياة البدن وسيلة، وفي حياة القلب غاية، وترى الثانية أن حياة البدن هي الهدف والغاية؛ ترى الأولى أن حياة القلب هي الأصل وحياة البدن هي الفرع، في حين ترى الثانية أن حياة البدن هي الأصل الأصيل، وأنه لا فرع لها ولا بديل؛ الأولى تنشد الحياتين معاً، وترى في حياة البدن قبساً من حياة الروح، بينما تنشد الثانية الحياة الأدنى والأرخص؛ ترى الأولى أن الحياة درجات والموت دركات، وأن هدف الدنيا طلب الحياة الأسمى. بينما اختلط على الثانية مفهوم الموت ومفهوم الحياة؛ لترى أن هدف الدنيا تحصيل الشهوات وتحقيق النزوات.

إنّ الحياة التي نادى بها الحسين^(ع) هي حياة الدين والقيم. وإن الأمم تحي عندما يحيى العدل ويفلح الحق ويموت الظلم ويخيب الباطل؛ وعليه إذا قُلبت المعادلة يعني ذلك أن الحياة الحقيقية للأمة قد أصبحت في خطر؛ لأن الأمة لا تستطيع أن تحي حياة عزيزة حرّة كريمة، في ظل سلطان جائر ظالم مفسد. ومن هنا يصبح بقاء هكذا سلطان دعوة إلى الموت، وإغراقاً في الدّل، ويمسي رحيله دعوة إلى الحياة وإشراقاً للعزّ.

فسلطان ذلك الوقت كان دعوة إلى موت الدين والقيم والعدل، وإحياء الظلم والفساد والجهل. ولم تكن لنفس أبية عزيزة كنفس الحسين^(ع) أن تقبل حياة الموت وموت الحياة، ولم تكن لنفس حيّة كنفس الحسين^(ع)، أن تقبل موتاً لحياة الدين والأمة، بل لم تكن لنفسه أن تبخل بحياة البدن وحياة أصحابه وأهل بيته، إذا كانت ثمناً لحياة القيم والدين والعدل والأمة. لذا أصبحت شهادته ثمناً للحياة الحقّة، أي ثمناً لموت الموت (السلطان الظالم) وحياة الحياة (حياة الدين والقيم والأمم)؛ ولذلك كان خروجه استمراراً لخروج جدّه رسول الله^(ص) وحفاظاً لدينه.

لقد كانت رسالة الحسين كثورته، دعوة إلى الحياة، أحييت الدين وأحييت القيم وأحييت الأمم؛ رسالة تحتضن رؤية خاصة للموت والحياة، يمتزج فيها كل منهما بالآخر، فقد يكون موتٌ ما، حياةً، ما بعدها حياة. وقد تكون حياة ما، موتاً أشدّ من الهلاك. إنها جدلية الحياة والموت، جدلية يدركها من وعى سرّاً من ثورة الحسين^(ع).

الإصلاح الديني وثورة الحسين^(ع)*

إن من الأهمية بمكان أن نقرأ ثورة الإمام الحسين^(ع) من زاويتها الإصلاحية الدينية وأن نقف على موقع المعرفة 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 الموظفة 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 المناهج التاريخية المستخدمة في الحقل التاريخي، والتي تهدف إلى بيان الحادثة التاريخية بواقعيتها وشموليتها، وبين القراءات المتعددة التي تهدف إلى النظرة الحثية إلى

* مجلة نجاه، العدد 4 - 5، 2003م؛ وفي كتاب: مطارحات في الإصلاح والتغيير.

الواقعة التاريخية، أي انها تريد أن تسلط الضوء على جانب محدد ومحدد من تلك الواقعة، ولذا أمكن الحديث عن قراءة سياسية لواقعة كربلاء، أو قراءة اجتماعية أو قَبَلية أو عرفانية أو كلامية أو إصلاحية... إذ ان كل واحدة من هذه القراءات تريد أن تبحث ذلك الجانب محل اهتمامها، ولا تريد أن تتعداه إلى غيره 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 ارتكزت إليها، فمعناه أنها كانت وقيّة لها، ويمكن سَمها بالصحة والصدق المعرفية، وإلاّ سوف تكون محرومة من هذه الشهادة.

ولا بد أن أقف بداية عند القراءة النقدية التي تقدّم 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 مقصّراً، لكي يفي ببيان المعارف الحسينية بشكل دقيق، ولا يحرص على اجترار جملة من القضايا التي تحتاج إلى كثير من الدراسة والتأمل.

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

1- إن العديد من البيانات النقدية تركز في مجملها على عبارات من قبيل قال فلان وقال علان، ومع أهمية الاستفادة من آراء الآخرين وخصوصاً إذا كانوا من أشخاص علماء ومحققين؛ لكن لا بد من مساحة معرفية يملؤها الباحث بمساهمته النقدية تحليلاً ومقارنة واستنتاجاً.

2- 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 حدة 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.

3- إن المقاربة الخجولة لبعض الإشكاليات التاريخية، واجترار بعض المسائل المطروحة في السيرة الحسينية، قد لا يقدم مهماً 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 المنهج، وهو بحث منهجي مهم ودقيق، والثاني حصاد المادة، وهو يتطلب قراءة شاملة وواسعة للعناصر التاريخية المرتبطة بالبحث.

4- من المهم الفصل بين الحقائق التاريخية الثابتة منهجياً، وبين منطقة الفراغ التاريخي التي يجد الباحث ضرورة فعلية ملئها من خلال فعل التحليل والتركيب، وهو لا ضير فيه، بل قد يكون مطلوباً من خلال مساهمته، كما تقتضيه الأمانة العلمية.

5- إن تحشيد الملاحظات على السيرة الحسينية، مع إغفال البحوث القيّمة والنتائج المعرفية التي توصل 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.

6- يجب أن نلتفت إلى قضية منهجية دقيقة، وهي إن السيرة الحسينية التي تغدّي 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 الشفاف المسبّل برقة الدمعة.

وعلى ما تقدم لا بد من القول، إن ما نهدف إليه - بعد ذكر هذه الملاحظات - هو أن ننظر إلى واقعة كربلاء من زاويتها الإصلاحية، وبالتحديد من جانب الإصلاح الديني المعرفي، لنعرض إلى أهم النتائج الإصلاحية فيما يرتبط بالمعرفة الدينية، والتي أدت إليها واقعة كربلاء.

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

ولذلك فإن حركة الإمام الحسين^(ع) 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 الحراك فيها.

لقد كان المشهد السياسي والاجتماعي الذي سبق واقعة كربلاء مشهداً مؤلماً، وينذر بمستوى أكبر من التردّي والانحطاط وفقدان القدرة لدى الأمة على المبادرة إلى أي فعل إصلاحي، يعالج بعضاً مما أحدثته السلطة الأموية، والتي حوت في رواقها زمرة من وعّاظ 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 يغلف بلباس الدين والقدسية، ويعمد بعض وعّاظ السلاطين وعلماء البلاط إلى إضفاء المشروعية الدينية عليه، فهو ما سوف يؤدي إلى أن يظهر الظلم بلباس العدل، والفساد بلباس الإصلاح، والانحراف بلباس

الاستقامة، فتضيع المعايير وتطمس الحقائق فلا يهتدى إلى حق ولا يستدل على 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 مؤشحة بآيات من القرآن، ومزينة بأحاديث من رسول الله (ص)، وبدل أن يهتدي الحاكم بالدين، «يضلل» الدين بالحاكم، وبدل أن يُقاد السلطان بزمام الدين يُقاد الدين بزمام السلطان، وبدل أن يكون الدين موجهاً لفعل السلطة يصبح مبرراً لها ولأفعالها.

ومن هنا وجد الإمام الحسين (ع) 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 أن يبادر الحسين (ع) 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 إلى تشويه الدين، وتالياً إلى 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 عبد الله^(ص)، بعد إن كان الهدف إرشادهم إليها.

لقد كان الحسين^(ع) مكنم الثقل وموطن القوة في مواجهة انحراف السلطة وسعيها لتحريف الدين، أما لماذا الحسين^(ع) فلأنه سبط الرسول^(ص)، وسليل البيت الطاهر، وسيد شباب أهل الجنة... لقد حُفرت جلاله الحسين ومكانته ومحبته في وجدان الأمة ووعيتها، ولقد كان ذلك بوعي وتدبير من البيت النبوي، الذي كان يخطط لكربلاء منذ عهد رسول الله^(ص) من خلال ما كان يعدّه من بيانه لعظمة الحسين^(ع)، إلى تلك المحبة الجياشة التي كان يبديها له، إلى مشهدية غيبية لا تقف عند حديث القارورة التي أعطاها الرسول^(ص) لأُم سلمة وأخبرها أنها ستفيض دماً عند شهادة الحسين^(ع)(1).

لقد استقرت المعادلة: إن سلطة تُقدّم على قتل الحسين^(ع) هي سلطة عارية من الدين، وخارجة على شريعة محمد سيد المرسلين^(ص)؛ وإن من يقتل سبط الرسول وحببيه ووارثه، لا يمكن أن ينتسب ولو بشعرة معاوية إلى دين جده محمد^(ص). لقد كشف دم الحسين^(ع) زيف السلطة وأسقط عنها القناع الذي كانت تتستر به؛ صحيح أن جسد الحسين^(ع) قد سقط لكنه أسقط معه ما كانت تدّعيه السلطة من مشروعية دينية، لقد قضت شهادة الحسين على دين السلطة، وأبطلت

1- المفيد، الإرشاد، بيروت، دار المفيد، 1993م، ط 2، ج 2، صص 130 - 131.

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^(ص) يختلف عن دين السلطة، لقد رسم دم الحسين الحد الفاصل بين إسلام محمد بن عبد الله وإسلام السلطة، وبالتالي فقد دقت شهادة الحسين إسفين الزوال في نعش السلطة، يُضاف إلى ذلك ما أحدثته تلك الشهادة من صدمة للأمة حرّكت 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 أو في إفرازاتها الثقافية مصدراً للمعرفية الدينية، ولم تعد تمثل أي نوع من المرجعية المعرفية الدينية؛ ومن هنا كانت شهادة الحسين^(ع) عامل حفظ لدين جده محمد^(ص) من التلاشي والضياع.

اختفاء الإمام الصدر ولجنة تحقيق إسلامية*

لقد مضى على اختفاء الإمام الصدر في ليبيا عقود من الزمن، وإلى الان لم يتم حل هذه القضية مع ما يمثله الإمام الصدر على المستوى الإسلامي والوطني وعلى مستوى الطائفة الإسلامية الشيعية، هذه القضية التي كان يجب أن تلقى الاهتمام الكبير على المستوى الوطني وعلى المستوى الإسلامي، سعياً لحلها ومعاقبة الجناة الذين ارتكبوا هذه الجريمة بحق الوطن وبحق جميع أبنائه، لكن ما يؤسف له أنه إلى الآن لم يتم الوصول إلى نتيجة كاملة ونهائية في هذا الموضوع.

قد لا يكون اللجوء إلى المؤسسات الدولية أمراً سليماً، مع ما تمثله تلك المؤسسات من ثقل دولي ومن إمكانية لممارسة ضغوط قد تسمح بالوصول إلى نهاية لهذا الموضوع، والسبب في ذلك أن تلك المؤسسات يمارس عليها نفوذ كبير من قبل الولايات المتحدة الأميركية ومن ورائها إسرائيل بالإضافة إلى دول غربية أخرى، مما يمكن أن يؤدي إلى حرف جهود تلك المؤسسات عن الأهداف الصحيحة لعمل التحقيق، بهدف توجيهها لتصب في نهاية المطاف في المصالح الخاصة لتلك القوى الدولية النافذة، مع إمكانية عقد صفقات تنهي التحقيق دون الوصول إلى نتيجة صحيحة ونزيهة، ولا شك أن هذه النهاية التي تقوم على الصفقات سوف تقضي على هذه الفرصة في إجراء تحقيق نزيه وشفاف

* جريدة البلد، 2005/12/2م.

وصادق بعيداً عن الأغراض الخاصة لهذه الجهة أو تلك، وهذا ما يضر بالتالي في التحقيق ويقضي عليه، وهو ما سوف ينحر الحقيقة التي يسعى الجميع خلفها في قضية اختفاء الإمام موسى الصدر.

وخصوصاً أن تجارب عديدة تثبت أنه يمكن إخضاع عمل تلك المؤسسات الدولية لهيمنة تلك القوى الدولية، بحيث تكون قراراتها وجهودها الغالب عليها هو مصالح تلك الدول وأهدافها الخاصة بها، وحيث يمكن حرف تلك المؤسسات عن وظيفتها الأساسية ودون أدنى مراعاة لمصالح بقية الشعوب وحقوقها، حتى على مستوى كشف حقيقة آلامها والمحن التي عاشتها والتي دفعت فيها أثماناً باهظة وتكاليف عالية.

وهنا قد يكون من المناسب السعي إلى تشكيل لجنة تحقيق إسلامية تتألف من مجموعة من الدول الإسلامية الفاعلة، والتي يمكن أن تسهم بشكل فاعل وجدي في كشف حقيقة اختفاء الإمام الصدر، وأن تسعى هذه الدول مجتمعة مع الجهات المشتبهة للإمتثال لمتطلبات التحقيق وللقبول بالخطوات التي يتطلبها إجراء مثل هذا التحقيق، وهذه اللجنة هي لجنة تحقيق إسلامية تنسجم مع قضية الإمام الصدر، باعتبار كونه شخصية إسلامية وطنية عامة، هذا من جهة، وهو يفرض على الدول الإسلامية أن تمارس مسؤولياتها تجاه قضية إسلامية لم تلق الاهتمام المطلوب من عامة الدول الإسلامية، وإن بادرت بعض تلك الدول بشكل منفرد للاهتمام بقضية الإمام الصدر، هذا من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة فإن تسليم هذه المهمة للجنة تحقيق إسلامية يسهم في إقبال

الباب أمام أية توظيفات دولية لا تخدم جلاء حقيقة هذه القضية، بل سوف تتحول هذه التوظيفات إلى عائق أمام كشف الحقيقة مما يؤدي إلى ضياعها من جهة، وإلى اعطاء ذرائع لتلك القوى الدولية لتحقيق مشاريعها الخاصة وتنفيذ مآربها من جهة أخرى.

وفيما لو استطاعت لجنة التحقيق الإسلامية تلك أن تقوم بدورها وأن تكشف الحقيقة، فهذا سوف يسهم في تكريس فاعلية الدول الإسلامية وقدرتها على حل مشاكلها فيما بينها دون اللجوء إلى القوى الدولية، وسوف يثبت أن هذه الدول تستطيع أن تتحمل مسؤولياتها لحل خلافاتها فيما بينها، دون اعطاء أية فرصة للقوى الأجنبية للتسلل إلى واقعنا، وللنفوذ إلى منطقتنا ومجتمعاتنا، ولاستعادة هيمنة مفقودة على مقدراتنا وقرارتنا.

قد لا تكون النتائج مضمونة على مستوى استجابة العديد من الدول الإسلامية لهكذا مشروع، وقد لا تكون النتائج أيضاً مضمونة على مستوى قدرة هذه اللجنة على فرض متطلبات التحقيق مع الجهات المشتبه بها، لكن هذا لا يعني الجميع ولا يعني تلك الدول الإسلامية من قيامها بواجبها ومسؤولياتها بالنسبة إلى قضية اختفاء الإمام الصدر، التي قد يكون ألمها أشد مما لو تعرض الإمام الصدر إلى عملية اغتيال، لأنه في واقعة الاغتيال يعرف مصير الشخص، وتبقى الجهود منصبية لمعرفة حقيقة عملية الاغتيال وملابساتها، أما عندما يعمد إلى اختطاف

شخصية كشخصية الإمام الصدر، فإن الحقيقة مجهولة⁽¹⁾، كما إن مصير تلك الشخصية مجهول أيضاً، وهذا ما يتطلب من جميع المسؤولين اللبنانيين تكثيف الجهود وبذل المساعي لجلاء تلك الحقيقة، لأن الوطن الذي يحترم أبنائه ويقدر شخصياته، حري به ألا يهن ولا يضعف ولا يتهاون في معرفة مصير شخصية كشخصية الإمام الصدر، الذي كان رمزاً للحوار والتسامح والاعتدال، والذي ساهم في تكريس ونشر ثقافة الحوار والتسامح بين اللبنانيين، ولذا فإن من واجب الدولة اللبنانية أن تعمل على إيلاء هذه القضية الاهتمام الكافي، وأن تبذل في سبيلها المساعي والجهود الكفيلة بالوصول إلى بيان حقيقتها وإلى معرفة المجرمين الذين ارتكبوها مقدمة لمعاقبتهم وسوقهم إلى العدالة.

1- وإن أمكن القول إننا معلومة في هذه القضية.

الباب الثاني:

في فلسفة الدين

ما هي فلسفة الدين؟*

-إطالة موجزة في المفهوم والمسائل-

تعدّ عبارة «فلسفة الدين» مصطلحاً جديداً دخل أخيراً ميدان التداول الفلسفي، وإن كانت مسأله قديماً محل بحث وتحقيق.

وقد راج هذا المصطلح بقوة في الفترة الأخيرة حيث ظهر صرح الكلام الجديد؛ فشقت فلسفة الدين طريقها إلينا ككيان مستقل له هويته المميّزة، وظهرت كتابات عديدة تبحث في مسائل شتى تحت عنوان فلسفة الدين؛ لكن بقيت الحاجة وقبل كل شيء إلى معرفة معنى ومفهوم فلسفة الدين.

إن فلسفة الدين تعني ممارسة التفكير الفلسفي في الدين، فبعد أن يقدم الدين منظومته، يأتي دور الفلسفة لتمارس فعلها في المنظومة الدينية، فتعمل منهجيتها في الدين معطياته. فالدين يقول - مثلاً - إن هذا المعطى المعرفي يملك هوية دينية، فيأتي دور المنهج الفلسفي لي طرح أسئلة عدة حول ماهية المعطى الديني، وغائية وجوده، والنتائج التي تترتب عليه..؛ فيجري البحث تحت عنوان فلسفة ذلك المعطى الديني.

* منشور في كتاب: دراسات في الفكر الديني.

ومرة أخرى قد تعمل الفلسفة منهجها في الدين كوحدة متكاملة - لا في معطياته كلٌّ على حدة - فتتناوله كمنظومة مترابطة لتطرح أسئلتها حول ماهيته ومنشئه وهدفه، والخدمات التي يستطيع أن يقدمها للإنسان..؛ فيجري البحث تحت عنوان فلسفة الدين بأجمعه. وهذه العلاقة بين الفلسفة والدين من ناحية إعمال منهجيتها فيه تشبه العلاقة القائمة بين الفلسفة والسياسة، والفلسفة والتاريخ، والفلسفة والقانون، وكذلك بقية العلوم، والتي ينتج عنها: فلسفة السياسة، وفلسفة التاريخ، وفلسفة القانون، وأيضاً فلسفات بقية العلوم.

يقول العلامة الجعفري: «فلسفة الدين هي تحليل عقلائي للدين بدون قصد الدفاع عنه أو مواجهته، وإن كانت - نهايةً - نتيجة هذا التحليل العقلائي تؤدي إلى نفع الدين أو ضرره»⁽¹⁾.

وقد ورد في الموسوعة الفلسفية: «تعني فلسفة الدين بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريراً عقلياً، وعليه تعالج فلسفة الدين مسائل مثل: ما طبيعة المعرفة الدينية، أي هل يتألف الدين من قضايا يمكن التحقق من صدقها على نحو ما يمكن التحقق من صدق القضايا العلمية؟ ما الأدلة

1- جعفري محمد تقي، فلسفة دين، مؤسسة فرهنگي انديشه، 1375 هـ. ش، ج 1، ص

والبيّنات التي تستند إليها المعتقدات الدينية الرئيسية مثل الاعتقاد بوجود الله وبخلود الروح؟»⁽¹⁾.

ويشير هذا النص إلى ضرورة كون المادة الدينية ذات صبغة عقلية تسمح بإعمال المنهج الفلسفي فيها، فلا بدّ لفلسفة الدين من تمييز المادة التي تقبل ذلك الإعمال عمّا سواها، لتقوم بخطواتها الثانية متمثلة بمعايبتها فلسفياً وتقديم النتائج المترتبة على ذلك⁽²⁾.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن فلسفة الدين تلتزم الحياد فيما يرتبط بموضوع الدفاع عن الدين أو عدمه، ومن هنا تختلف عن علم الكلام القائم أساساً على مبدأ الدفاع عن الدين، وهذا لا يعني عدم الاستفادة كلامياً من النتائج المعرفية لفلسفة الدين، بل من الممكن أن توفرّ فلسفة الدين معطيات معرفية قد يعمل علم الكلام على توظيفها في سبيل الدفاع عن الدين ومعتقداته، كما أنه من المهم جداً نشوء حوار معرفي بين فلسفة الدين وعلم الكلام، مما قد يثمر تقديم صيغة عقلانية للدين تكون أكثر مقبولة لدى قطاع واسع من أهل الفكر والقلم، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى تكون منسجمة كل الإنسجام مع المنظومة الدينية ومناهجها وأدواتها.

1- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، 1986م، ط 1، ص 660.

2- أوجي علي، كلام جديد...، تهران، مؤسسة فرهنگي انديشه، 1375 هـ. ش، ج 1، ص 267.

وينبغي التأكيد على أن الدلالة المعرفية لفلسفة الدين هي أنه ينظر إلى الدين لا بمنظار ديني، ويجري التعامل مع الدين بأدوات معرفية لا تنتمي إلى المنظومة الدينية؛ ولذا يستطيع كل إنسان وإن لم يكن ينتمي إلى عالم المعرفة الدينية أن يعمل منهجته الفلسفية في حقل المعرفة الدينية، بغض النظر عن النتائج المعرفية التي يثمرها ذلك الأعمال المنهجية، ومدى انسجامها مع الرؤية الدينية، ولذا قد تستفز تلك النتائج أحياناً الفكر الديني، مما قد يولّد ردة فعل معرفية يحاكم الدين من خلالها تلك النتائج بأدوات ومناهج معرفية دينية ليصدر حكمه عليها، وأحياناً قد تحصل ردة فعل معرفية لا دينية - متدينية أو غير متدينية - بحيث تحاكم تلك النتائج بنفس تلك الأدوات المعرفية التي أعملت في حقل المعرفة الدينية - وليس بمناهج معرفية دينية - مما قد يُظهر وجود خللٍ أو آخر في أعمال ذلك المنهج من حيث مراعاة وعدم مراعاة الضوابط المعرفية والشروط المنطقية، والذي قد يؤدي إلى الخطأ في النتيجة المعرفية أو عدم دقتها، فتكون هناك حاجة إلى إعادة أعمال منهجي يفرز نتائج مختلفة عن سابقتها.

والآن من المناسب أن نتعرض للمسائل الأساسية التي تبحث في فلسفة الدين وهي:

1. **تعريف الدين:** حيث يبحث في ماهية الدين بشكل عام، وفي خطوطه العريضة من أجل تقديم تعريف شامل للدين يوضح حقيقته.

2. منشأ الدين: والمراد به الدوافع التي تدفع الإنسان للتوجه إلى الدين والتمسك به، ويوجد هنا نظريات عديدة كالنظرية الاجتماعية والنظرية الأسطورية.
3. جوهر الدين: فيبحث في المعطيات الدينية أنه هل يوجد فيها ما هو أساسي وما هو غير أساسي، وما هو ملاك أساسية المعطيات الدينية.
4. لغة الدين: ويبحث في التعابير الدينية من ناحية الإخبار والإنشاء واختزانها لمعنى أو عدم اختزانها له.
5. انتظار البشر من الدين: حيث يبحث حول هذا السؤال أنه ما الذي يجب أن يتوقعه البشر من الدين، وما هي الحاجات التي يستطيع الدين تلبيتها.
6. الحاجات البشرية: فيبحث في حاجات الإنسان من فطرية ونفسية وروحية... وهذا البحث يطرح كإدخال للبحث في الحاجات البشرية التي يستطيع الدين إشباعها.
7. إرتباط العلم والدين: حيث يجري البحث في العلاقة القائمة بينهما من ناحية التعارض وعدمه، وتأثير كل منهما في الآخر، واختلاف منهجيهما ولغتهما، وإمكانية الجمع بين نتاج كل منهما مع الآخر. وهناك أيضاً أبحاث أخرى أساسية يجري بحثها تحت عناوين: إمكانية التحقيق في التعابير الدينية، وملاك الصدق الحصري للدين (في مقابل بقية الأديان)، وحقيقة الإيمان والتوبة، وصفات الله تعالى، وأدلة

عدم الإعتقاد بالله، ومسألة العدل الإلهي ووجود الشر، وإثبات وجود الله، وخلود النفس البشرية⁽¹⁾.

ويتضح مما تقدّم أهمية هذا الميدان المعرفي، وضرورة التوجه إليه والإستفادة من معطياته المعرفية وإمكانياته الفكرية.

1- يمكن الرجوع إلى: محمدى مجيد، دين شناسى معاصر، طهران، نشر قطره، 1374 هـ. ش، ط 1، صص 348 - 349؛ أيضاً: زمانى أمير، زيان دين، قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1375 هـ. ش، ط 1، صص 24 - 25.

التصوف والتجربة الدينية

إن السؤال المطروح هنا: هل يوجد في الإسلام تجربة دينية في الإطار النفسي. بمعنى أن الشأن الديني في الإسلام يستبطن الفعل على المستوى النفسي والقلبي فيما يسمى بالمجاهدة والرياضة المعنوية والروحية؟ والجواب هو بالإثبات، حيث إن الإسلام لم يتعامل فقط مع الظاهر أو مع الجسد بل هو يتعامل أيضاً مع الباطن والروح والقلب، بل قد يقال إن أصالة الشخصية الإنسانية هي في النفس، وما الجسد إلا آلة للنفس تستخدم من أجل تحقيق الكمال الذي تصبو إليه⁽¹⁾.

إن الكثير من المفاهيم التي يختزنها النص الديني الإسلامي من قبيل التزكية⁽²⁾ والتخلق⁽³⁾ والتقوى⁽⁴⁾ والخوف من الله تعالى وغيرها، والتي هي

1- الطباطبائي محمد حسين، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تر توفيق خالد، ط 1، مؤسسة أم القرى، 1415هـ. ق، ص 60.

2- ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [سورة الشمس، الآيات 6، 7، 8].

3- يقول الرسول^(ص): «لما خلق الله الإيمان قال: اللهم قوني، فقواه بحسن الخلق والسخاء، ولما خلق الله الكفر قال: اللهم قوني، فقواه بالبخل وسوء الخلق» الريشهري محمدي، ميزان الحكمة، بيروت، مؤسسة دار الحديث، 1419هـ. ق، ط 2، ج 2، ص 798.

4- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة الحج، الآية 1].

مفاهيم ذات بعد نفسي بالدرجة الأولى، تحمل هذا المعنى، وليس فعل الجوارح هنا إلا تماهياً مع ما استوطن النفس البشرية من حالات وكمالات هي التي توجه فعل البدن.

إن فلسفة التجربة الإيمانية هي أنها فعل تكامل إلى الله تعالى، لكن موضوع هذا التكامل هو النفس، بما هي مفردة وجودية تعبر عن الشخصية الإنسانية، وتملك أصالتها، حيث إن حقيقة موضوعية النفس هنا العمل على تنميتها تنمية نورانية تنحو بها في سبيل الكمال والقرب من الله تعالى. كما إن الفاعل في ذلك التكامل هو أيضاً النفس بما هي العنصر المختار والذي هو موطن الإرادة، والتي تتأثر - أي تلك الإرادة - بالمبادئ التصديقية التي تصل النفس من خلال فعل العقل. بل إن جميع القضايا التصديقية التي يقر بها العقل لها دخالتها بشكل أو آخر في تولد الإرادة، وخصوصاً تلك القضايا التي وصلت في مرتبتها المعرفية والتصديقية إلى مراتب متقدمة - بناء على القول إن مقولة التصديق هي مقولة تشكيكية - إذ إن ميزة تكامل الإنسان أنه تكامل اختياري، تلعب فيه الإرادة الحرة دوراً مفصلياً بين خطي التكامل والتسافل، وهو ما يرتبط بالتالي بوظيفة العقل ونتيجة الصراع القائم بينه وبين ميول الشهوة، وهو ما يقودنا للحديث عن التجربة الإيمانية والعقل.

◆ العلاقة بين العقل والإيمان

نستطيع القول إن العقل أساس في التجربة الإيمانية، من خلال كونه عاملاً أساسياً في صناعة مكوّن الإرادة، باعتبار إن المنظومة الإيمانية -

في جانبها المعرفي - تقوم على جملة من الأصول التي لا سبيل إليها إلا من خلال فعل العقل وآلياته المعرفية، ومن هنا فإن التجربة الإيمانية في أساسها المعرفي تركز على العقل، فلو لم يكن من العقل تصديق بجدوائية التجربة الإيمانية، ولو لم يكن من العقل تصديق بالأسس المعرفية والفلسفية والكلامية التي تقوم عليها تلك التجربة؛ لما بادر الإنسان إلى الأخذ بزمام تلك التجربة وأسبابها⁽¹⁾.

على هذا الأساس يمكن لنا أن نتحدث عن علاقة تكاملية بين الإيمان والعقل من هذه الناحية، باعتبار إن العقل يؤسس للفعل الإيماني، والإيمان - بما هو فعل النفس - يكمل المهمة التي بدأ بها العقل. لكن جانباً آخر قائم على مستوى العلاقة بين العقل والفعل الباطني (المجاهدة - الرياضة المعنوية) من ناحية إن كلاً منهما يوصل إلى الحقيقة. وإن الوصول إليها كما هو متاح من خلال الفكر⁽²⁾، فهو أيضاً متاح من خلال الكشف وفعل البصيرة.

وبالتالي فإن كلاً من العقل والكشف يصبح برأسه طريقاً للوصول إلى الحقيقة، أي إن الوصول إلى الحقيقة ليس محصوراً بطريق دون آخر، وإن كانت هذه الدعوى تخالف دعوى الكثير من العرفاء والمتصوفة الذين يذهبون إلى أن الوصول إلى الحقيقة محصور بالرياضة المعنوية⁽³⁾.

1- شقير محمد، دراسات في الفكر الديني، بيروت، دار التيار الجديد، 1419هـ، ص 55.

2- قد يقال ان فعل العقل والتفكير يؤثر هنا بما يترك من أثر في النفس.

3- يثري يحيى، عرفان نظري، جاب سوم، قم، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، 1377هـ.

ش، صص 36 - 37.

وهنا لا بد من القول إن الرياضة المعنوية سواء في نفسها أو في مستوى منتوجها الكشفي، لا تستطيع أن تنأى بنفسها عن العقل، سواء في انطلاقتها كتجربة إيمانية على مستوى مبرراتها الفلسفية والكلامية - وهو ما تحدثنا عنه سالفاً - أو في صيرورتها، أو في منتوجها على مستوى عدم مخالفته لبديهيات العقل النظري، أو في إيصال ذلك المنتوج الكشفي والتعبير عنه، وهو ما يحتاج أيضاً إلى لغة العقل ومنطقه أيضاً.

أما في قضية العلاقة ما بين الكشف وبديهيات العقل، فلا بد من القول إن منتوج الكشف وجميع ما يتولد من التجربة الإيمانية والرياضة المعنوية، يجب ألا يخالف بديهيات العقل، وهذا الشرط هو شرط بديهي، يستفاد من بديهية المقدمات التي يتكئ عليها، بل ليس إلا تطبيقاً لها على مستوى العلاقة بين الكشف وبديهيات العقل. فهنا لا بد من رفض تلك القضايا الكشفية التي تخالف العقل.

وإن من الأهمية بمكان أن نفرق بين ما لا يفهمه العقل وتقف حدود إدراكه عنده، ويدرك العقل سر عدم إدراكه له؛ وبين ما يرفضه العقل، لأن حدود إدراكه لا تشملها، ويدرك العقل سر رفضه له؛ وبالتالي فرق بين غير المفهوم وبين المرفوض، الأول متعالٍ على العقل، والعقل هو الذي يحكم بتعاليه عنه، ويرضخ لهذا التعالي؛ بينما الثاني داخل في الجغرافية المعرفية للعقل، لكن حكم العقل فيه هو بعدم القبول، لأنه يخالف بديهياته.

ولذا لا توجد في المفاهيمية الإسلامية أسرار يحكم العقل برفضها، ومع ذلك تكون الدعوى القبول بها، لأنها من نتائج الإيمان، أو إنها فعل إيمان وليست فعل عقل؛ فالجواب إن العقل عندما يرفض قضية ما، فإنها تخرج ليس فقط من ساحة العقل، بل من ساحة النفس أيضاً بما هي موطن للإيمان، لأن الإيمان لا يمكن أن يدعى لما هو مرفوض من العقل، كيف وهو الحجة الباطنة في قبال الحجة الظاهرة.

أيضاً من المناسب أن ندخل البحث من ناحية العلاقة بين التجربة الإيمانية والحجة الظاهرة (الشريعة)⁽¹⁾، فينبغي القول إنه إذا كانت أسس التجربة الإيمانية قائمة على أساس العقل، فإن جميع تعاليم تلك التجربة وأحكامها وبرامجها العملية يجب أن تؤخذ من الشرع وظاهر الشريعة، حيث إن جميع تلك التعاليم التي جاءت بها الشريعة، فيما يرتبط بالسنن أو الواجبات والمستحبات وما يتعلق منها بالتركيب والتخلق والتقرب... يمكن أن تشكل منبعاً أساسياً لجميع المقررات التي تعنى بالسير والسلوك والمجاهدة المعنوية.

يضاف إلى ما تقدم، أن النتائج التي تفضي إليها التجربة الإيمانية، يجب أن تكون منسجمة مع الشرع، وألا تكون مخالفة لظاهر الشريعة. وعدم المخالفة هنا أمر متفق عليه، من جهة إن التجربة الإيمانية تؤخذ من الشرع، فكيف تخالفه في منتوجها. كما إن الشريعة ترى في تلك التجربة مفردة من مفرداتها، فلن تنتظر منها ما ينفىها.

1- مطهري مرتضى، العرفان، تر نور الدين عباس، ط 2، بيروت، دار الرسول الأكرم (ص)، صص 28 - 29.

والنتيجة مما تقدم، إن علاقة ما تكاملية قائمة ما بين التجربة الإيمانية والعقل والشرع. هذه العلاقة هي التي تسهم في ترشيد التجربة الإيمانية وتنميتها، بل وإيجاد معيارية ما تسهم في ضبط إيقاع تلك التجربة، وتحسينها، من التحرك بشكل منفلت، ينطلق من ذاتية محضة، أو شخصانية غير مضبوطة.

وبالتالي فإن الدعوة هنا تختصر في إبعاد التجربة الإيمانية عن الفردية واللاعقلانية، لصالح جمعة تلك التجربة ومنهجتها وعقلنتها.

أما النتائج التي تستفاد من مجمل البحث فهي:

1. تهدف التجربة الإيمانية إلى التكامل إلى الله تعالى والتقرب منه.
2. هي تجربة لصيقة الصلة بالعقل وغير منفصلة عنه.
3. تنطلق من توجيهات الشرع وتعاليمه.

الدين للإصلاح والطائفية للإفساد*

في حمأة الجدل حول الطائفية بتجلياتها المتعددة، غالباً ما ينجر الحديث الى اشكالية الطائفية والدين، باعتبار ان البعض يذهب الى ان الطائفية في أبعادها الاجتماعية والسياسية قد ارتكزت على الدين، وانها تستمد منه شرعيتها واستمرارها. وعليه فهو يرمي كل افرازات الطائفية ونتائجها السيئة على الدين، ويحملة المسؤولية عن مجمل الأوضاع التي آلى اليها الاجتماع اللبناني في مختلف ميادين ومؤسساته.

ولعل ما يساعد على هذا الفهم انجرار العديد من علماء الدين الى أكثر من اداء وسلوك وتعبير، يعزز مقولة التماهي بين الدين والطائفية، ليحمل الدين اوزاراً ما كان له ان يحملها، لولا اولئك المنتسبون اليه الناطقون باسمه.

لكن هل هذا التصور عن العلاقة بين الطائفية والدين هو تصور صحيح؟ هل يشرع الدين الطائفية، ويمدها بالقدرة على الاستمرار، ويمنحها القوة على التمدد الى مجمل مفاصل الاجتماع اللبناني ومؤسساته واداراته، أم إن الدين برآء من الطائفية، وانها تنسب اليه زوراً وبهتاناً، وانها ألبست لبوساً لم يفصل لها؛ انما فعل الفاعلين لتوظيف الدين لمآرب شتى؟

* جريدة السفير، 2011/4/13م.

إن هذا السؤال يقود الى ضرورة تحليل ماهية كل من الدين والطائفية، لنرى إن كان الدين يحتضن الطائفية أم ينبذها، يقبل بها أم يرفضها؟

الطائفية نوع من العصبويات التي تستجمع جماعة من الناس، لكن هذا المرة تحت عنوان ديني، بمعزل عن مستوى العلاقة التي تربط افراد هذه الجماعة بذلك الدين، ومدى معرفتهم به، وتماهيهم معه، اذ يكفي الانتماء الاجتماعي فقط، حتى يعد واحداً من أفراد تلك الجماعة، حيث يغلب القلب على المعنى، والشكل على المضمون، فلا يبقى من الدين الا اسمه، ومن كتابه الا رسمه، في علاقة تحمل في احشائها روح القبليّة وقيمها، لكن هذه المرة باسماء وعناوين استعيرت من الدين.

أما الدين فهو اعتقاد يقوم على فعل الايمان، الذي يحكى عنه العمل ويصدّقه، هو بالاساس ارتباط بالله تعالى، يقوم على المعرفة به والخضوع له، ويسعى الى الغيب والمجرد، في فعل ايماني، ينحو الى التسامي والتعالي على حدود المادة وقولها المصطنعة وحواجزها المبتكرة، ليصبح المعيار أمراً جوائياً، تفصح عنه صدقية الفعل ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽¹⁾؛ وان كان من تمايز اجتماعي ما، فيصبح هذا التمايز تواسلياً تعارفيّاً، لا تبني عليه عصبية ولا يصلح كمعيار ﴿جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽²⁾.

1- سورة الحجرات، الآية 13.

2- سورة الحجرات، الآية 13.

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

ان ما هو حاصل في الاجتماع اللبناني، ليس عصبية دينية، وليس طائفية دينية، بل هو عصبية البست لباس الدين، بعد أن جرد من معناه وأفرغ من مضمونه، فكانت النتيجة عصبية أشد، بمضمون اقبح، وأداء أسوأ، سواء في الادارة او السياسة وسوى ذلك.

فالدين لا يقدم من هو أبعد عن الخير والتقوى على من هو أقرب اليهما، حتى لو كان من طائفة مماثلة، في حين ان الطائفية تفعل؛ الدين لا يقدم من هو أبعد عن الكفاءة والنزاهة ونفع بني الانسان على من هو أقرب، والطائفية تفعل؛ الدين لا يقدم من هو أبعد عن الصلاح والاصلاح على من هو اقرب اليهما، والطائفية تفعل؛ لا يمكن للدين أن لا يكون إصلاحياً او يحتضن الفساد والمفسدين، والطائفية تفعل.

الطائفية لا تبصر الا العصبية التي اقامت عليها سلطاتها وبنيت بنيانها، في حين انها تتعامى عن ما سواها، من قيم حقة، وصفات حسنة، من كرائم أخلاق ومدائح افعال. كل ذلك لا تراه في الآخر الذي لا ينتمي الى عصبتها، ولا تبني عليه موقفها، فيكون لديها شرار قومها افضل من خيار قوم آخرين، وفاسدي قومها افضل من صالحى قوم آخرين. لأنها لا تبصر في الآخر خيره او صلاحه، بل لا ترى فيه الا عصبتها؛ حيث تتهاوى القيم الحققة، والمعايير الانسانية، والموازن الاخلاقية، فتتحول العصبية الى صنم، يضاهي أصنام الجاهلية الجهلاء، وهو ما يخالف الدين في جوهره، لأن الله تعالى يأمر بالعدل والاحسان وان يكون المعيار لدينا الخير والتقوى، في حين ان العصبية تأمر بخلافه وأشياء أخرى.

ان مناهضة العصبوية الطائفية هي واجب وطني، وهي أيضا واجب ديني وانساني، وكثيراً ما استخدم الدين زوراً لتكريس الطائفية، وقد آن الأوان لفعل العكس، اي ليقوم الدين بكنس الطائفية وتحطيم اصنامها، وتجريدها من لباسها المدعى بهتاناً.

ونخلص مما تقدم الى ما يلي:

1. إن العصبية أمر مذموم دينياً، وكلما اقترب المرء من الدين كلما ابتعد عن العصبية، وكلما اقترب من العصبية كلما ابتعد عن الدين.

2. ان للطائفية أسبابها، ومن أسبابها الابتعاد من المعاني الحقة للدين، وعدم الاستفادة من قيمه الاخلاقية والروحية الجامعة، والعبارة للطوائف والمذاهب.

3. ليس من الصحيح رمي أوزار الطائفية على الدين، لأن الدين اذا كان ينافي العصبية فهو ينافي تظهارها في الطائفية القائمة.

4. ليس من الصحيح استخدام الدين لتبرير العصبويات الطائفية او شرعنتها، لأن في ذلك تحريفاً للدين، واقصاءً له عن معانيه النبيلة وأهدافه السامية.

5. ان بعض العالمين بالدين، عندما ينزلقون الى ممارسة التعصب الطائفي، فهم يغادرون الدين ومعانيه، وعندما يهتفون بالطائفية، هم ينطقون باسم عصبياهم، لا باسم الدين ومراميه.

6. في تمييزنا بين الخطاب الطائفي والخطاب الديني، يجب ان نتجاوز التسميات ومظاهر اللباس، فلربما متجلبب بلباس الدين متفوه بالطائفية، وربّ متجلبب بلباس غير ديني، أقرب في خطابه الى الدين ومعانيه.

7. في مقام مناهضة الطائفية وافرازاتها؛ ينبغي عدم الخلط بين الدين والطائفية، حتى لا نوجه سهام النقد والمسؤولية الى الدين، فنضل غايتنا، ونخطئ مكان العلة فينا.

وأخيراً، لا بدّ من القول إن الطائفية في مضمونها العصبوي وتجلياتها الاجتماعية والسياسية والادارية وغيرها قد فتكت فينا، وافسدت علينا حياتنا، واصابت اجتماعنا اللبناني في مقتل، وافرزت الكثير الكثير من

السليبيات على أكثر من مستوى؛ وأن يعمل على تهذيبها خير من ان تبقى على فرعتها، وان كانت الغاية أبعد، هي سرطان هذا الوطن وداؤه، ولكن فينا الداء ومنا الدواء، قد يشق العلاج على المعالج، لكنه أفضل من الركون الى المرض.

في ظلال الحداثة*

يرتبط الواقع الحالي الذي تعيشه مجتمعاتنا ارتباطاً وثيقاً بالعملة وتداعياتها على أكثر من مستوى سياسي واجتماعي وغيره. وخصوصاً ما يرتبط منه بالجانب الاجتماعي، حيث إنّ الانفتاح الإعلامي وتقنيات الاتصال والتواصل جعلنا من اليسير نقل تجارب الآخرين وثقافتهم وأنماط سلوكهم ومعيشتهم إلى مجتمعاتنا.

ولا شك في أنّ للغرب ثقافته الخاصة، والتي تسلّلت إلى مجتمعاتنا، حيث إنّ الغرب يسعى من جهة إلى فرض قيمه الثقافية علينا ولو بالقوة، ومن جهة ثانية نرى بأنّ البعض يتأثر بالقيم الثقافية الغربية بشكل التقاطي، لأنه يعيش حالة من الخواء الثقافي والفراغ الفكري، أو يشعر بالدونية التي تجعله يمارس التقليد الأجوف لكل ما تعرضه الشاشات ووسائل الإعلام باعتبار كونه بضاعة ثقافية مستوردة.

يمكن القول إنّ المشكلة متعددة الأسباب، فلو لم تجد القيم الغربية أرضية صالحة لما أمكن لها أن تأخذ محلاً في مجتمعاتنا. وقد يقول قائل إنّ تلك القيم تراود أهواء الإنسان وتدفعه إلى الارتباط بالدنيا، من هنا تجد لها مكاناً حصباً بيننا، لكنّ هذا الموضوع برغم صحته فإنّه ليس السبب الوحيد، لأنّ هناك في المقابل اتجاهات إسلامية تدّعي انتسابها

* مجلة نجا، العدد 12-13، 2007م.

إلى الإسلام وهي تمارس سلوكيات أبعد ما تكون عن الإسلام، وهذا ما ساهم في تشويه الدين.

كما إنّ هناك اتجاهات إسلامية ساهم بعض المتعلمين أو المثقفين الإسلاميين، وهي تدّعي تكوين رؤى إسلامية تنسبها إلى الدين، ولا يستبعد أن تكون هذه الرؤى قد تأثرت في تكوينها بظروف اجتماعية ما، أو لربما بالجانب الشخصي، حيث تلعب الطبيعة الشخصية دورها في ذلك، أو لربما عدم التعمق في فهم الدين والخطاب الديني قد أدى إلى تلك النتيجة.

ولا شك في أنّ رؤية إسلامية غير صحيحة، أو مشوهة، أو ناقصة، سوف تؤدي إلى نتائج غير محمودة العواقب على المستوى الاجتماعي، كما إنّ سوء تطبيق المتديّنين أنفسهم، أو صدور سلوكيات غير صحيحة منهم تسهم في تلك النتائج.

وبناءً على ما تقدم، يمكن القول إنّ مجموعة أسباب متعددة تسهم في أن تجد القيم الغربية بيئة مناسبة لها في مجتمعاتنا.

ولا شكّ في أنّ أهمية الحديث عن الأسباب التي توفّر بيئة مناسبة للثقافة الغربية تكمن في أنّه يرشدنا إلى الموارد التي يجب أن نعالج الخلل فيها حتى نقفل الباب على المسارب، ونقاط الضعف، التي تتسلل منها الثقافة الغربية إلى مفاهيمنا وسلوكياتنا.

ومن أهمّ المواضيع التي تستغلّها الثقافة الغربية لتفرض قيمها ومفاهيمها علينا موضوع المرأة وما يرتبط بها من قضايا، وتسعى من

خلال ذلك إلى وضع الثقافة الإسلامية ككل في قفص الاتهام، لتصل بالتالي إلى توهينها وإضعافها، وهي تسعى من جهة ثانية إلى فرض قيمها ومفاهيمها؛ لأنّ السيطرة الثقافية تمهد للسيطرة السياسية والاقتصادية وغير ذلك. ومن هنا فإنّ هذا الهجوم الثقافي على الإسلام من خلال قضية المرأة ليس هجوماً بريئاً.

نعم إذا كان هناك من ممارسات خاطئة لبعض المسلمين فمن الطبيعي ألاّ تسلم من النقد، لكن كلامنا هو في محاولة فرض القيم الغربية من جهة، ورفض القيم الإسلامية في موضوع المرأة من جهة ثانية. وخصوصاً إذا كان ذلك قائماً على أساس موقف مسبق من الإسلام ومفاهيمه وقيمه.

نحن لا ننتظر من الثقافة الغربية أن تبدي إعجابها بكل المفاهيم والقيم الإسلامية، لكن من جهة أخرى ليس من الإنصاف رفض كل ما هو إسلامي، أو أن يكون رفضها لبعض القيم الإسلامية في إطار هجوم ثقافي مركز على الإسلام وقيمه ومفاهيمه.

من هنا كان حقاً على المرأة في مجتمعاتنا الإسلامية أن تكون على درجة من الوعي والثقافة تسمح لها أن تعرف موقعها من كل المجرىات الثقافية، وألاّ تكون مجرد متلق سطحي وفارغ لكل ما يأتي إليها، بل يجب أن يكون مستواها الثقافي بحيث تستطيع أن تميز الصحيح من الخطأ، بما ينسجم مع معاييرها الثقافية وما لا ينسجم معها، ما يسهم في توفير سعادتها ومستقبلها الدنيوي والأخروي، وما يؤدي إلى عكس

ذلك؛ فالمرأة المسلمة عليها واجب ثقافي مميز، خصوصاً في عصرنا الحالي الذي شهد تنوعاً ثقافياً، وأكثر من اختراق ثقافي يجعل من الصعب أحياناً تمييز المفردات الثقافية، إلا على الذين يملكون ذلك المستوى الثقافي المتقدم، خصوصاً عندما نلاحظ أنّ أكثر من هجمة ثقافية تحاول أن تلبس لبوس العصرنة والحدائثة، وأن تأخذ طابعاً براقاً، ليعمل على اجتذاب الناس إلى مفرداته ومفاهيمه، وهذا ما نلاحظه في عصرنا الحالي على وجه الخصوص.

وهنا نستطيع القول إنّ الإسلام يؤمن بالحدائثة والعصرنة، بل هو يعمل على مواكبة كل التطورات والمتغيرات العصرية، لكنّ هذا لا يلغي مقولة ثبات الدين، وما نعنيه بثبات الدين ثبات القيم الدينية والمفاهيم الدينية، كذلك أحكام الدين، ومنشأ ثبات تلك القيم والأحكام أنّها تحاكي فطرة الإنسان التي لا تتبدل، أما مساحة التغيير فهي ترتبط بجانب آخر له علاقة بالجانب الكيفي أي كيفية تطبيق تلك الأحكام والقيم في ظروف موضوعية خاصة، وهو لذلك يدخل في إطار العرف، والأعراف هي التي تحدد تلك المصاديق للقيم؛ أي هي مصاديق عرفية.

لكن ما نريد تأكيده هو أن تكون تلك الحدائثة حداثة أصيلة، وأن تكون تلك العصرنة عصرنة قائمة على أساس القيم الإسلامية والأصول الإسلامية، وأن تكون مستوحاة من الإسلام، وإلاّ سوف تكون تلك الحدائثة حداثة هجينة أو لقيطة، أو هي حداثة غريبة يراد إعطاؤها طابعاً إسلامياً، حتى تستطيع النفوذ إلى مجتمعاتنا وثقافتنا.

من هنا عندما نسمع من كثيرين الميل إلى التحديث والعصرنة، فنحن لا نخالف هذا التوجه، لكن كل ما نريده أن تكون هذه العملية عملية أصيلة قائمة على أساس مفاهيمنا ومعاييرنا وقيمنا، فإذا كنا نعتقد بقدرة الإسلام على مواكبة العصر، فما علينا إلا أن نقرأ الإسلام قراءة واعية وعميقة تسمح لنا أن نعرف ما هو أصيل في الإسلام، وما يرتبط منه بالجانب الظرفي والعرفي، حتى لا تختلط علينا الأمور، ولا تتيه عنا الحقائق، فنعدّ ما هو أصيل دخيلاً، وما هو دخيل أصيلاً، عندها نفتقد أصالتنا وتلهى بالقشور عن اللب، فيكون الخلل في فهمنا نحن لا في نظرة الآخرين إلينا.

وهذه الحقيقة يجب أن نؤكدّها دائماً، حيث إنّ ديننا برغم كونه دين الفطرة، وبرغم كون شريعتنا الشريعة السّميحة السّهلة، لكن هذا لا يلغي حقيقة كونه ديناً عميقاً يحتاج إلى فهم عميق ودقيق، وإلى رؤية شاملة، وبصيرة نافذة، حتى نستطيع أن نعي حقائقه، ونهتدي معالمه، وحتى يمكن لنا أن نصل إلى معارف سليمة وصحيحة حول مجمل القضايا التي ترتبط بالعصر والدين ومختلف شؤون المجتمع.

وهذا واجب الإسلاميين أنفسهم، وبالتحديد مؤسساتهم العلمية والفكرية والثقافية، التي يجب عليها أن تعمل على صناعة العديد من المعارف الإسلامية التي تعالج كثيراً من القضايا المطروحة، وتجيّب على العديد من الأسئلة، وتعدد تقدم الإجابات على كثير من الإشكاليات القائمة.

إنّ أبرز تلك القضايا التي أصبحت مدخلاً لكثير من الإشارات والتساؤلات قضية المرأة وما يرتبط بها - كما أشرنا سابقاً - ونحن لا ننكر أنّ الكثير من الممارسات الخاطئة التي يقوم بها المسلمون، بل وحتى الأفكار الخاطئة التي يدلي بها البعض ممّن ينتمي للإسلام؛ يسهم في تشويه صورة الإسلام، ويعطي الحجّة لكثير من الغربيين لاتهام الإسلام بالتخلف والرجعية وعدم مماشاة العصر والحداثة.

إنّ النموذج الإسلامي الذي يحجر على المرأة العلم والتعلم، وتحصيل الثقافة، ويريد منها أن تكون جليسة البيت؛ لأنّها يجب ألاّ تخرج من بيتها، يمثل نوعاً من الفهم الخاطئ للإسلام، باعتبار أنّ الإسلام يريد من المرأة أن تستثمر طاقاتها وإمكاناتها في الميادين والمجالات الصحيحة، وهو يريد أن تكون عنصراً فاعلاً ومنتجاً، ولا يريد أن يجمد طاقات المرأة، بل يريد صرف تلك الطاقات في المورد الصحيح؛ لذلك هو يريد من المرأة أن تتعلم، وأن تنال المستويات الثقافية المتقدمة والراقية، وهو وإن كان يحث المرأة على أن تعطي الأولوية لبيتها وأسرتها، لا لأنّه يريد حبسها أو تجميد طاقاتها، بل لأنّه يريد أن يكون بيتها ميدان جهادها وعملها وفعاليتها على مستوى صناعة الإنسان، وبناء الأسرة، وتربية الأبناء، وحسن التبعل وإدارة المنزل، والقيام بالواجبات الأسرية بشكل صحيح وسليم، قائم على أساس العلم والوعي والثقافة التي تسهم في بناء أسرة سليمة وحياة زوجية سعيدة، وإنتاج أطفال صالحين يسهمون في بناء المجتمع، وتحقيق النجاحات، واجتراح الإنجازات، والفضل في ذلك سيعود بشكل أساس إلى تربية الأم وصبر الزوجة وعطاء المريبة.

لذا نقول إنّ لكل قضية ومسألة إسلامية فلسفتها الخاصة وعمقها المعرفي والفكري، الذي يحتاج إلى عملية غوص خاصة، وإلى رؤية شمولية غير مجتزأة، تستطيع أن تبرز قوة الإسلام المعرفية، وعمق أفكاره وصوابية ثقافته، وملاءمتها لمصالح الإنسان الواقعية، سواء ما كان منها مرتبطاً بالجانب الدنيوي أو مرتبطاً بالجانب الأخروي.

إنّ قضية قوامية الرجل على المرأة ليست ميزة تفاضلية فيما يرتبط بالقرب من الله تعالى، بل ليست إلاّ صيغة عقلانية إدارية ترتبط بتنظيم الاجتماع العائلي، وهي ليست إلاّ مسؤولية إضافية ملقاة على عاتق الرجل.

أما موضوع الحجاب فليس إلاّ ستراً لجنوح الشهوة والغرائز لمصلحة سفور العقل والقيم والفضائل، والحجاب لا يقصي المرأة عن ساحة المجتمع؛ لذا نقول إنّ فلسفة الحجاب ترتبط بجوهر إنسانية المرأة ورفيها المعنوي، بما هو دعوة إلى كشف الفضيلة وستر الرذيلة، وبما هو دعوة إلى سفور العقل وحجاب الشهوة والبدن.

كذلك الأمر عندما نأتي إلى فلسفة الزواج المتعدد الذي أباحه الإسلام للرجل، الذي هو في جوهره تطبيقاً لمقولة العدل الاجتماعي على مستوى توفير الفرصة لكل امرأة أن يكون لها زوج ومنزل وأولاد، وأن تمارس دورها كأم وزوجة ومربية، إنّ حقيقة الزواج المتعدد هي شمول نعمة الأمومة لأكبر عدد من النساء، وتوفير فرصة الزوجية لأكبر عدد

من النساء، وعدم بقاء أعداد كبيرة من النساء في بيوت آبائهنّ، بل دخولهن في بيت الزوجية مكرّمت لينشئن حياتهنّ الخاصة بهنّ.

كذلك الأمر فيما يرتبط بالعديد من المفردات الإسلامية مورد النقاش والجدل؛ كالزواج المنقطع، وقضية الطلاق، وحضانة الأولاد وما سوى ذلك.

إنّ كل ما تقدم يدعونا إلى تطوير رؤيتنا لكل القضايا المطروحة، وعدم الجمود في تكوين وعينا وثقافتنا، وهنا تحتل المرأة موقعاً أساسياً في ذلك، من حيث الفعل الثقافي والتوجه الثقافي.

وهذا يعني الدعوة إلى تكوين حداثة إسلامية في موضوع المرأة وقضاياها، لكنّها حداثة أصيلة قائمة على أساس رؤية منهجية، تهدف إلى بناء فكر سوي إسلامي أصيل، وإلى تطوير الوعي الإسلامي النسوي.

وهنا تقع المسؤولية الأساس على المؤسسات الإسلامية النسوية، حيث لا يكفي فقط العمل على صناعة وإنتاج الأفكار، بل لا بدّ من العمل على نشر هذه الأفكار وتسويقها، من خلال منابر إعلامية قوية وجادة تهتم بشؤون المرأة وشجونها وجميع قضاياها، وتعمل على تقديم ما هو جديد من أبحاث جادة ومفيدة، وتتجنب الاجترار والتكرار، حتى تتحوّل كل تلك المفردات الثقافية المفيدة والهادفة إلى بضاعة ثقافية في متناول جميع الذين يريدون الوصول إلى ما هو جديد ومفيد في عالم الفكر والثقافة والمعرفة.

لكن يبقى أن تمتلك كل امرأة الميزان والمعيار حتى تميز في عصر العولمة
الثقافية بين ما هو أصيل وما هو دخيل؛ لتبني المرأة نفسها بناءً صحيحاً
وسليماً كما أراد الله تعالى، وبلغه رسوله وأهل بيته (صلوات الله
عليهم).

العصية: رؤية إسلامية*

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

ولذا يقول الإمام علي^(ع): «فَلْيَكُنْ تَعَصُّبُهُمْ لِمَكَارِمِ الْخِصَالِ، وَمَحَامِدِ الْأَفْعَالِ، وَمَحَاسِنِ الْأُمُورِ، الَّتِي تَفَاضَلَتْ فِيهَا الْمُجْدَاءُ وَالنُّجْدَاءُ مِنْ بُيُوتَاتِ الْعَرَبِ وَيَعَاسِبِ الْقَبَائِلِ، بِالْأَخْلَاقِ الرَّغِيْبَةِ، وَالْأَحْلَامِ الْعَظِيْمَةِ، وَالْأَخْطَارِ الْجَلِيْلَةِ، وَالْأَثَارِ الْمَحْمُودَةِ»⁽¹⁾.

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

* جريدة الأخبار، 2007/3/6م.

1- نصح البلاغة، م. س، ص 366.

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

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

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

ولذلك فإن كان هناك من يفرّق بين عصبية مذمومة، وأخرى ممدوحة في الإسلام كالتعصب للحق، فهو في واقع الأمر إشارة الى مضمون يخالف حقيقة العصبية وجدورها، كما يقول الإمام علي (ع): «فَتَعَصَّبُوا لِخَلَالِ الْحَمْدِ مِنَ الْحِفْظِ لِلْجَوَارِ، وَالْوَفَاءِ بِالذَّمَامِ، وَالطَّاعَةِ لِلْبِرِّ، وَالْمَعْصِيَةِ لِلْكَبْرِ...»⁽¹⁾. فالتمسك بهذه الفضائل والمكارم والقيم يؤدي الى إنتاج ثقافة لاعصبوية بالمعنى المصطلح.

وعليه يمكن القول إن الرؤية الإسلامية تستثني التعصب للحق، ليس فقط بالمعنى القيمي، بل أيضاً بالمعنى الفلسفي والمعرفي، حيث إن المراد بالحق هنا كل واقعية تبرر مفهومي الولاء والانتماء.

ومن هنا يصح القول إن مفهوم العصبية الذي ينبذه الإسلام، هو المفهوم الذي يركز على أية ظاهرة مادية أو تاريخية تتعدى إطار الحق بالمعنى المعرفي، فيما مفهوم العصبية الذي يدعو إليه الإسلام هو مفهوم يركز على أساس معرفي، أي على فكرة الحق-الحقيقة، وهي فكرة تحمل بنفسها الشعور بالانتماء إليها والولاء، لأن منظومة فكرية كهذه تقوم على أساس الحقانية (الحق)، سوف تستولد بشكل منطقي شعوراً بالانتماء والولاء، لكل ما يكون أكثر حقانية وأشد في الحق (بالمعنى الوجودي)، أي لله تعالى، ولكل المفاهيم والقيم التي تحمل تبريرها المعرفي في تلك المنظومة.

1- نهج البلاغة، م. س.

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

ما ينبغي قوله إن المشكلة هي فهم البعض للدين وحقيقته، وأيضاً في سوء تطبيقه للقيم والمفاهيم الدينية. لأن الدين قبل أي شيء آخر هو انتماء معرفي - عقدي وعلاقة بالله تعالى، وكل القضايا الدينية الأخرى يجب أن تفهم من خلال ذلك الأساس، لكن ما يحصل ان البعض بدل ان يفهم الدين فهماً صحيحاً، يؤدي الى كس كل تلك العصبية المصطنعة، والتخفيف من حدتها، فإنه يحاول ان يسقط عصبية على الدين نفسه، لتأخذ تلك العصبية تبريراً دينياً وبعداً قداًسويماً، فتصبح والحال هذه أشد خطورة وأكثر فتكاً.

بل إن البعض يتعامل مع أي تمايز ديني أو اختلاف طائفي أو مذهبي من موقع عصبوي - مرضي، لا من موقع معرفي - حقاني، فلا يعود الاختلاف أو التمايز وسيلة لاستجلاء الحق ومعرفة الصواب، بل تراه ينتصر لطائفته أو مذهبه كما ينتصر أي جاهلي لقبيلته، وتراه ينافح عن طائفته ومذهبه، كما ينافح أي جاهلي عن عشيرته، هنا يصبح واقع الاجتماع الديني مرادفاً لما عليه الاجتماع الجاهلي، ويصبح المذهب الفلاني مرادفاً للعشيرة الفلانية أو لبني فلان أو علان، وتؤول الطائفة الفلانية الى تلك القبيلة أو غيرها، أي ان ما هو موجود هو اجتماع جاهلي، لكن بتعابير وتسميات جديدة دينية أو غير دينية، فيما القيم

واحدة والمفاهيم واحدة والخلل في البنية النفسية الاجتماعية ما زال موجوداً، وما اختلف هو التظاهرات الجديدة، نتيجة اختلاف طبيعة الانقسام الاجتماعي من انقسام جاهلي ذي وجه قبلي، الى انقسام جاهلي ذي وجه ديني، فمحل القبيلة الفلانية تحل الطائفة العلانية، ومحل العشيرة الفلانية تحل هذه الجماعة المذهبية أو تلك، وبالتالي اختلفت التسميات لكن الروح الجاهلية ما زالت كامنة، والأخلاق الجاهلية ما زالت فاعلة، وما زال الخلل في بنية الاجتماع النفسي يترك أثره في نسج علاقات وإنتاج سلوكيات ومواقف تتنافى مع قيم الإسلام، وتنسجم مع قيم الجاهلية وثقافتها.

كيف نعالج ظاهرة التكفير الاجرامي*

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

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

إن ما تقدم يستلزم منا أن نقف عند الأسباب التي تسهم في بقاء هذه الظاهرة كظاهرة تسعى إلى ضرب الوحدة الإسلامية، واشعال نار الفتنة بين طوائف المسلمين.

* جريدة السفير، 2005/11/28م.

وسوف نحاول أن نذكر هنا مجمل الأسباب التي تقف وراء تلك الظاهرة، سواء كانت تلك الأسباب أسباباً نظرية أو كانت أسباباً عملية (ظرفية آنية).

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

1- **التراث التكفيري:** إن مما يؤسف له أن يتضمن المحتوى التراثي في الإسلام - فيما أنتجه بعض فقهاء المسلمين وخصوصاً من كان منهم مرتبطاً بالسلطة - بعض الفتاوى التكفيرية، وكثير من الكلام التكفيري بحق طوائف متعددة من المسلمين، ولعل من مصلحة السلطة في ظرف ما أن تستخدم سيف الفقهاء وأن توظف فتاواهم في معركتها مع خصومها السياسيين وغير السياسيين من المسلمين، ولعل هوى السلطان لا يمنعه ورع من أن يوظف مقولة التكفير ليحفظ بها مصالحه وحكمه، لكن ألم يكن يدرك أولئك الفقهاء أن كلاماً تكفيرياً نسجته مصلحة الحاكم لن تقف ارتداداته عند زمان هذا السلطان وأهوائه ومصالحه، بل سوف تفعل فعلها ما كرّر الجديدان.

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

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

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

ولذلك فإن المعرفة الواعية والعميقة بالإسلام والعودة الصحيحة إلى الأصول الإسلامية سوف تؤكد هذه الحقيقة، أن التكفير الإجرامي الذي

شباب العلاقات الإسلامية الإسلامية هو أمر دخيل على الإسلام، وأن الإسلام ينكره ويرفضه، بل ويدعو إلى مواجهته بمختلف السبل العلمية والعملية لاجتثاث جذر الفتنة هذا الذي يمارس القتل.

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

3- **الجهل بالآخر:** والمقصود بالآخر هنا المذاهب الإسلامية الأخرى التي يحكم عليها بالتكفير ويعتبرها التكفيريون خارجة عن الإسلام، وبالتالي يبررون قتل مئات الملايين من المسلمين ونسائهم وأطفالهم واستباحة أموالهم وأعراضهم في ترداد لمقولات بالية ودعاوى باطلة، من دون أن يكلفوا أنفسهم عناء فهم الآخر في معتقداته وقناعاته فهماً صحيحاً وعلمياً وموضوعياً، بعيداً عن روح العداوة والتعصب والكراهية، وبعيداً عن التقليد الأعمى لمقولات نسجتها أقلام العداوة والجهل، وإلا فإن أية قراءة موضوعية وعلمية للعديد من المذاهب الإسلامية في معتقداتها وقناعاتها، سوف تظهر أنها كانت ضحية لعملية تشويه طالت مجمل معتقداتها وشعائرها، مما أدى إلى تكوين جملة تصورات مغلوطة عنها، حتى تلامس هذه التصورات في بعض الأحيان حدود السداجة.

وبالتالي فإن فهم الآخر فهماً علمياً وصحيحاً، سوف يظهر أن كثيراً من الأفكار التي يحملها التكفيريون عن العديد من المذاهب الإسلامية - والتي تبرر بحسب زعمهم قتلهم - ليست أفكاراً صحيحة، إنما هي أفكار مغلوطة تكونت نتيجة حملات اعلامية مغرضة كان يغذيها السلطان ويتلقفها العوام.

4- احتكارية الإسلام: بمعنى أن هؤلاء التكفيريين يرون أن الإسلام لا يتسع إلا لهم، في نظرة احتكارية للإسلام، فكل من خرج عنهم وعن أفكارهم وقناعاتهم فقد خرج عن الإسلام، وكل من دخل في أفكارهم وقناعاتهم فقد دخل في الإسلام، حيث يغدو الإسلام الانتساب لهم وليس الانتساب إلى رسول الله (ص).

إن هذه النظرة الضيقة للإسلام، والتي تقزمه بحيث يغدو على مقاس جماعة أو أخرى؛ هي نتاج جهل حقيقي بهذا الدين، وإلا فإن الفهم الصحيح لهذا الدين، سوف يقود إلى نتيجة مفادها أنه يتسع لجميع أبنائه وأنه على مقاس جميع مذاهبه، وأنه لا يخرج منه إلا من أخرج نفسه، وأن من اعتقد بأصوله الأساس وضرورياته فقد دخل فيه، ولا يخرج منه توهم متوهم أو اعتقاد خاطئ من جاهل بالدين.

5- استبعاد الحوار: فعندما تضعف قيم الحوار، ولا تدرك أهميته على مستوى فهم الآخر وعلى مستوى فهم الذات وعلى مستوى تعميق فهم الدين والإسلام؛ عندها سيمارس القتل بناء على الظن

وسوف يستسهل الاقدام عليه، بل سوف يصبح الهدف الأساس والمشروع الحضاري لدى هذه الجماعة أو تلك هو ممارسة القتل.

وهنا سوف يكون مبرراً لدى جميع الناس مسلمين وغير مسلمين النظر بعين القلق إلى هذه الجماعات، لأنه إذا كان الآخر المسلم غير مقبول لدى هؤلاء، فكيف بالآخر المختلف على المستوى الديني؛ أي إن الديانات الأخرى سوف تسأل عن موقف هؤلاء منها، وعن حقها في التفكير، بل عن حقها في الحياة والوجود.

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

يضاف إلى ما تقدم ضعف مبادئ الوحدة الإسلامية وتفعيلها والشعور بها، أو ضعف الانتماء للإسلام، بل الانتماء للمذهب أو لجماعة معينة على حساب الانتماء للإسلام.

لعل هذه الأسباب هي أهم الأسباب التي تسهم في تغذية ظاهرة التكفير الإجرامي، يضاف إليها جملة من الأسباب الزمنية أو الظرفية التي ترتبط بظرف ما أو واقع ما، كما هو الواقع العراقي حيث يسهم الاحتلال بشكل كبير في التفريق بين المسلمين وتعزيز روح الانقسام بينهم، بل ربما تسهم قوى متعددة أخرى في زرع بذور الفتنة بينهم.

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

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

إن إعطاء القيمة للإنسان وللحياة الإنسانية يتلاقيان مع القواعد الشرعية في الاحتياط بالدماء وعدم استسهال القتل.

كذلك فإن اعتماد الحوار كوسيلة لفهم الآخر فهماً علمياً صحيحاً، وإعطاء هامش لحرية التفكير وحق الاختلاف، بحيث لا تكون القاعدة «إما أن تكون مثلي أو تقتل»؛ كل ذلك يسهم في تكوين علاقات ودية وسليمة في الاجتماع الإسلامي، وخصوصاً إذا ما وجد هؤلاء التكفيريون أن جميع علماء المسلمين ينكرون عليهم فعلهم ويعتبرونها

خارجة عن الدين، بحيث يكون الإنكار عليهم بمستوى الجرم الذي يرتكبون، وإلا فإن الادانات الخجولة وعدم المبادرة إلى مشروع إسلامي عام لمواجهة هذه الظاهرة بجميع أسبابها وأشكالها؛ لن يفني بمعالجة هذه الظاهرة والقضاء عليها.

الوحدة الإسلامية والمنطق التكفيري*

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

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

إن تفعيل قيم الحوار والوحدة والتآلف بين المسلمين هو أمر ضروري ولا بد منه، لكن الحريصين على هذا الهدف عليهم أن يقفوا عند العوامل الأساسية التي تعمل بقوة بين الفترة والأخرى على تهديد العمل الوحدوي والعيش الإسلامي المشترك، والتي تُجهد لزرع الفتنة بين أبناء

* جريدة السفير، 2004/06/03.

المجتمع الإسلامي الواحد، غير آبهة بالنتائج التدميرية التي قد تجرّها هذه الأعمال على جميع المسلمين، ومدركة أو غير مدركة أن أعظم خدمة مجانية يمكن أن تقدم للاحتلال الأجنبي والمشروع الصهيوني هو زرع الفتنة بين المسلمين، وتبديد جهودهم فيما بينهم، لتكون النتيجة صرف الجهود والطاقات عن مقاومة الاحتلال ومجابهة المشروع الصهيوني.

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

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

وإن أي عمل يهدف إلى تفعيل قيم الوحدة الإسلامية، لن يكون منتجاً بالمستوى المطلوب، ما لم يعمد إلى تعطيل فتاوى التكفير عن التسبب بأعمال ومواقف تضر الوحدة بين المسلمين، وتشتت كلمتهم.

وعليه فإن أي مشروع توحيدى يجب أن يعمد إلى نقد التراث التكفيرى، وشل حركته في المجتمع، وإلا فإما دام هذا التراث موجوداً وينظر إليه بعين القداسة، سوف يبقى من يعمل على اجتزائه وتحويله إلى قنابل تفتك بالمسلمين، ويدفع باتجاه تقاتل إسلامي - إسلامي، وليخدم بالتالي المشاريع الاحتلالية أراد ذلك أم لم يرد.

واعتقد أن الحل يكمن في تطوير آليات الاجتهاد لدى جميع المذاهب الإسلامية، بما يدفع نحو تجاوز أي إرث فقهي يخالف الثوابت الإسلامية في ما يتصل بالتعايش الإسلامي - الإسلامي، وتقديم رؤية إسلامية تركز على المشتركات بين مختلف المذاهب الإسلامية، وتعمل على بلورة رؤية حقوقية إسلامية قائمة على أساس من تلك المشتركات.

إن كل ما تقدم يستدعي جملة من الأمور:

أولاً: تكثيف الحوار الإسلامي - الإسلامي، شرط أن يكون هذا الحوار حواراً جاداً وموضوعياً وهادفاً نحو فهم كل طرف للآخر، بما يزيل الكثير من سوء الفهم والالتباس على مستوى العلاقة الإسلامية - الإسلامية، ويقطع الطريق على من يريد زرع الفتنة بين المسلمين، وهدر الدم الإسلامي بأيدٍ إسلامية.

ثانياً: المبادرة إلى نقد التراث التكفيري، بما يشل قدرته عن أن يكون مصدرًا لفتاوى التكفير والتفريق بين المسلمين.

ثالثاً: العمل على التركيز على المشتركات بين المسلمين، والتنبيه على الأخطار المحدقة بهم، وأهمية توحيدهم، وتقديم رؤية حقوقية مبنية على ذلك المشترك.

رابعاً: العمل على تحويل قيم الوحدة والحوار إلى ثقافة حية ودائمة، فلا يقتصر العمل عليها على مناسبات محدودة.

خامساً: مواجهة أي عمل يهدف إلى إذكاء العصبية المذهبية، وإشاعة أجواء التباعد بين المسلمين، وبث التفرقة بينهم.

الفتن والمحن: حقائق ومآلات*

في الأيام الصعبة يكثر الحديث عن الفتنة، حتى أصبحت هذه الكلمة من أكثر الكلمات تخويفاً وتنبهياً للمواطن من ارتكاب جملة من الأعمال أو الانزلاق إلى جملة من التصرفات، تؤدي إلى ما لا يحمد عقباه، وهو ما يستلزم منا الحديث في فقه الفتنة وأسبابها وسبل علاجها وأهم السمات التي تميزها، حتى يكون المرء عارفاً بها ممتنعاً أمامها، فيمسي فيها كابن اللبون لا ظهراً فيركب ولا ضرباً فيحلب⁽¹⁾.

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

وتماشياً مع الغالب من الاستعمال لتعبير الفتنة، سوف يكون معناها المحنة والبلاء اللذين يصيبان المجتمع، واللذين قد يكون لهما نتائج ومؤديات خطيرة من قبيل الضلال أو الانحراف أو مخالفة الدين والعقل

* جريدة الأخبار، 2007/4/28م.

1- يقول الإمام علي^(ع): «كُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ، لَا ظَهْرَ فَيُرَكَّبَ، وَلَا ضَرْعَ فَيُحْلَبَ». نهج البلاغة، م. س، ص 623.

والحكمة، أو قد يكون لها نتائج مختلفة إذا ما عمل على وعيها وفقه أسبابها وسبل علاجها.

وعطفاً على ما تقدم سيكون من المفيد الإشارة الى بعض سمات الفتنة ذات البعد الاجتماعي، حيث إن من أهم سماتها أنها تراود الهوى، وتستنفر الانفعال، وتستفز العصبية، وتقيّد فعل العقل والإدراك والرؤية، وتدفع في اتجاه مخالفة الشرع والدين والقانون والعرف، حيث قد يصبح السائس والقائد الغضب أو الهوى أو العصبية، بعيداً عن الحدود والضوابط التي يفرضها القانون أو العرف، أو تدعو إليها القيم والأخلاق.

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

أما أسباب الفتنة، فأهمها الأهواء والميول غير السوية في الطبيعة الإنسانية، أي ذلك الميل الكامن في الطبيعة البشرية الى التغلب والهيمنة والجشع والاستحواذ وغيرها، بطريقة لا تعرف حدوداً في دين أو عرف

أو قيم، ما يؤدي الى إيجاد بيئة اجتماعية مناسبة لاجتماع الفتنة ونموها، لأن أي فعل نحو التغلب والسيطرة وما سوى ذلك، سوف يؤدي الى التصادم والتناحر، الذي قد تُستخدم فيه كل الأسلحة، وخصوصاً سلاح الكلمة والإعلام الذي سوف يستثير العصبية والمفاهيم، التي يعتقد اجتماع الفتنة أنها تقوي موقفه وتدعم جبهته، بما فيها تشبيه الباطل بالحق، وقلب الحقائق، وتزييف الوقائع حتى يضيع الحق على كثير من الناس.

يقول الإمام علي (ع): «إِنَّمَا بَدَأُ وَفُوعَ الْفِتَنِ أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ، وَأَحْكَامُ تُبْتَدَعُ، يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ، وَيَتَوَلَّى عَلَيْهَا رِجَالٌ رِجَالاً، عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ، فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخَفَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ؛ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِعْثٌ، وَمِنْ هَذَا ضِعْثٌ، فَيُمَزَّجَانِ! فَهَذَاكَ يَسْتَوْلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ، وَيَنْجُو الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى»⁽¹⁾.

وبالتالي، فإنه ومن خلال مزج الحق بالباطل والباطل بالحق، يعمل على إقحام كثير من الناس في طاحونة الفتنة، لتخدم أهواء قوم قد ضلوا وأضلوا، ومصالحهم، ونهمهم للتسلط، وجنوحهم النفسي إلى الهيمنة والإثرة والإثراء، وكل ما يراود ميولهم الغريزية.

1- نهج البلاغة، م. س، صص 78 - 79.

إن سعاة الفتنة يلجأون إليها، عندما يرون فيها سبيلاً إلى تحقيق مصلحة، أو الوصول إلى غاية شخصية، ولذا لا يضيرهم أن تكون الفتنة مطيئة لأهوائهم، سواء اكتست لباساً مذهبياً أو سياسياً أو عرقياً... فليس ذلك مهماً بالنسبة إليهم، فالفتنة تحتاج إلى بيئة مناسبة، وبيئتها كل اختلاف يتسع لبدور الفتنة وهي تحتاج إلى مادة، ومادتها من يرضى أن تقوده الشائعة، ويسوسه كلام الفتنة، وخطاب الفرقة.

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

ولذا، فإن منطق الفتنة يتوسل التعميم، والانفعال، والضبابية، وخلط المفاهيم، بما يسهم في إتاحة الفرصة لتسلل جملة من المفاهيم والأفكار، التي تحاول أن تلبس لبوس الحق والعقلانية، من أجل جذب العدد الأكبر من جمهور الفتنة، ليكون طعمة لناجها، ووقوداً ل نارها.

من هنا فإن الوقوف عند أسباب الفتنة، يتيح لنا معرفة السبل التي تمكن من علاجها، حيث يجب أن ينصب العلاج في بعده الأخلاقي على معالجة الأهواء والميول النفسية غير السوية المؤسسة لاجتماع الفتنة، وفي هذا يقول الإمام علي^(ع): «وَأَعْلَمُوا أَنَّهُ (مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) مِنَ الْفِتَنِ»⁽¹⁾.

1- نهج البلاغة، م. س، ص 325.

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

إن تهيئة الظروف إعلامياً واجتماعياً وثقافياً وتربوياً لإعمال العقل، ونفوذ البصيرة، ودور العلم، ولفعل الضمير والقيم، يسهم إلى حدٍ بعيد في عصمة المجتمع من شرك الفتنة. وهنا لا بدّ من التأكيد على دور الوعي، وثقافة الوقاية من الفتنة، يقول رسول الله (ص): «ستكون فتن يصبح الرجل فيها مؤمناً، ويمسي كافراً، إلا من أحياه الله تعالى بالعلم»⁽¹⁾.

وإن كانت بعض علاجات الفتنة، قد تتجاوز أحياناً العلاج الوقائي إلى العلاج الاستتصالي، وخصوصاً عندما تكون هذه الفتنة كفتنة العدوان والاحتلال، فيأتي عندها القتال والدفاع وسيلةً وحيدةً لدرء الفتنة والمنع من استفحالها، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾⁽²⁾، لأنه في بعض الحالات يصبح القتال الوسيلة الوحيدة لبيان

1- الريشهري محمدي، ميزان الحكمة، م. س، ج 6، ص 2366.

2- سورة البقرة، الآية 193.

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

المؤسسة الدينية والسلطات العصبية*

إن من أهم الاشكاليات التي تطرح في الفكر السياسي اشكالية العلاقة بين السلطة السياسية والدين وتحديدًا المؤسسة الدينية، ولقد شكلت هذه الاشكالية مادة دسمة لأكثر من بحث سياسي، تناول مختلف وجوه العلاقة بينهما، ابتداء من التبعية والاستلحاق وصولاً إلى المواجهة والصدام.

ونجد وجوه العلاقة تلك ماثلة بوضوح في التاريخ الإسلامي حيث إن مصطلحات من قبيل فقهاء السلطان أو وعاظ السلاطين كانت تعبر عن شكل من أشكال العلاقة القائمة بين فئة من علماء الدين والسلطان انذاك، حتى أن بعض أولئك كان مستعداً للقيام بالتحريف في الدين نفسه فضلاً عن تفسيره إذا ما تطلبت رغبة السلطان ذلك. ومن باب المثال يذكر أن هارون الرشيد كان يعجبه الحمام واللعب به، فأهدي له حمام وعنده أحد القضاة المعروف بأبي البخترى؛ فروى له (أي القاضي) أن النبي^(ص) قد قال: «لا سبق إلا في خف أو حافر أو جناح» حيث زاد «أو جناح» على حديث النبي^(ص) ليرضي شغف

* جريدة السفير، 2006/12/13م.

هارون بالحمام؛ عندها أمر له هارون بجائزة سنّية، على ما جاء في كتاب حياة الحيوان⁽¹⁾.

وهناك نماذج كثيرة من فقهاء البلاط ووعاظ السلاطين، الذين كانوا مستعدين لتقديم أي تبرير ديني لرغبة السلطان أو مصلحته أو هواه، بمعزل عن كون ذلك منسجماً مع الموازين الشرعية أم غير منسجم، يتفق مع أهداف الدين ومقاصده أم لا يتفق.

وهنا لا بد من القول إن الدين يمكن أن يقوم بدور إيجابي وإصلاحى في الاجتماع السياسي، إذا ما عمل على معالجة أمراض السلطة ولم يُصب بدائها، وهنا أقصد بالدين المؤسسة الدينية، أي الدين عندما يتموضع في الاجتماع المؤسساتى والسياسى، حيث يتطلب الأمر عندها درجة أكبر من المناعة، حتى تستطيع تلك المؤسسة أن تحمي نفسها من جهة، وأن تقوم بدورها الرقابى تجاه السلطة السياسية من جهة أخرى.

وقبل الحديث عن طبيعة ذلك الدور، لا بد من الإشارة إلى أهم أمراض السلطة ومثالبها:

أولاً: الإثرة: أي الاستئثار بالسلطة، حيث إن من يملك السلطة يسعى إلى أن يتفرد بها، ولا يشاركه فيها أحد، ضناً بها عن سواه. بل قد يصل به هوى السلطة إلى التشبث بها وعدم التخلي عنها إلا بشق الأنفس.

1- المولوى الحافظ على محمد فتح الدين الحنفى، فلك النجاة، مؤسسة دار الإسلام، لندن، 1997م، ط. 2، ص 246.

ثانياً: نهم السلطة: أي النزوع إلى توسيع السلطة وإضافة ما أمكن من سلطة إلى سلطته، ولذلك تسعى السلطة إلى توسيع نفوذها، وبسط ما أمكن من سلطانها، وتوظيف امكانياتها، للسيطرة على أي مركز نفوذ أو تأثير، بما فيها المؤسسة الدينية.

ثالثاً: التوظيفية: أي سوء توظيف السلطة وتجييرها لخدمة السلطة نفسها، إذ إن فلسفة نشوء السلطة تكمن في منظومة من الوظائف والمهام التي يجب أن تقوم بها تجاه المجتمع وأفراده، فبدل أن تعنى السلطة بتلك الوظائف والمهام، قد يصبح همها كيف تحقق مصالحها هي بمعزل عن المجتمع ومصالحه وهمومه.

وهنا يأتي دور الدين في مؤسساته وعلمائه، حيث إن هذه المؤسسات عندما لا تكون ملحقة بالسلطة، فإنها تستطيع أن تنأى بنفسها عن تلك المثالب، وتستطيع أن ترصدها وأن تقوم بدور أو آخر في علاجها وضبطها، وذلك من خلال ما يلي:

أولاً: إن المؤسسة الدينية يمكن لها أن تمارس رقابة أخلاقية على السلطة السياسية، باعتبار أن الدين يملك رصيماً غنياً من التراث الأخلاقي الذي يمكن توظيفه في تشكيل نوع رقابة على السلطة السياسية، التي قد تنزع إلى الجنوح في أدائها السياسي، فيأتي دور الدين بما يملك من قيم أخلاقية ورسيد معنوي لمعالجة تلك المثالب.

ثانياً: إن الدين بالإضافة إلى رقابته الأخلاقية على فعل السلطة يمكنه أن يسعى في وظيفة وقائية وعلاجية أيضاً، إلى تهديب فعل

السلطة نفسه، باعتبار أن الفعل السياسي كلما خلا من القيم الأخلاقية ومن قيم العدل والانصاف والمحبة... كلما كان أقرب إلى السقوط، ولذا تقع على عاتق المؤسسة الدينية مهمة أساسية تتمثل في تقويم فعل السلطة وتهذيبه.

ثالثاً: أيضاً يقع على عاتق المؤسسة الدينية وظيفة تتمثل في مطلوية السعي بشكل دائم إلى نقل الأداء السياسي من الغرائزية السياسية إلى المجال الرحب لإنسانية الدين، وتعالیه الأخلاقي، وعقلانيته الهادفة.

إن كل ما تقدم يتطلب أن تكون المؤسسة الدينية تعبيراً عن الدين وقيمه الأخلاقية والمعنوية، لا أن تكون تعبيراً عن مصالح السلطة السياسية وحساباتها الصغيرة؛ ولذا ينبغي على المؤسسة الدينية أن تراعي ما يلي:

أولاً: أن تكون بمستوى الدين ورفيه المعنوي والأخلاقي، وأن تكون تعبيراً عنه وناطقة باسمه، لا باسم مصالح السلطان وأهواء الحكام، لأنه بمقدار ما ترقى المؤسسة الدينية إلى الدين، بمقدار ما يمكن لها أن تحقق مقاصده وأهدافه.

ثانياً: عدم التبعية للسلطة السياسية، لأن المؤسسة الدينية إذا ما أصبحت ملحقة بالسلطة السياسية، لن تملك لا قراراً مستقلاً ولا تفكيراً مستقلاً ولن تكون قادرة على قيامها بوظيفتها، هذا إذا لم تنقلب على دورها، فتحاكي الأهواء السياسية وتستجيب لها أكثر مما تفعل السلطة السياسية نفسها.

ثالثاً: أن تملك فهماً عميقاً ووظيفياً وواعياً للدين، بعيداً عن السطحية والطقوسية المفرطة؛ هذا الفهم الذي يلحظ البعد الإنساني والقيمي للدين من العدل والقسط والانصاف وإرادة الخير والرحمة، والذي ينشد إرادة العيش المشترك والمتوازن، وكل المفاهيم التي تنسجم مع القيم الدينية والإنسانية.

إن ما تقدم يعني أن تكون المؤسسات الدينية برموزها ذات مجموعة من المواصفات العلمية والدينية، تسمح ببقاء تلك المؤسسات ضماناً دينية وأخلاقية للفعل السياسي، وأن تكون مهمتها ضخ الفعل السياسي بالقيم الأخلاقية والمعنوية، بدل اعطاء المشروعية الدينية للعصبيات والغرائز السياسية، لأنه إذا ما سقطت المؤسسة الدينية في الهوى السياسي وأعطت بعداً دينياً أو مذهبياً للصراع السياسي، عندها سوف يأخذ أي صراع أو خلاف سياسي مساراً أكثر حدة وأكثر انفلاتاً وأكثر تأجيجاً، وهذا يعني سقوط من يفترض بهم أن يكونوا بمثابة الضمانة الأخلاقية لعدم حصول الفتنة، عندئذ تكون هذه المؤسسة قد انقلبت على وظيفتها، فضلاً عن أنها تصبح في معرض المساءلة الدينية والأخروية، خصوصاً إذا ما أدت تغطيتها الدينية إلى سقوط الدماء، وازهاق الأرواح، أو ارتكاب الظلم، أو الاعتداء بحق أي إنسان حرم الله تعالى دمه وحفظ حرمة وحرمة عرضه.

إن الدين ببعده المعنوي والروحي والأخلاقي يجب أن يؤثر في الفعل السياسي تهديماً وتقويماً وتصويماً، هذا إذا حافظت المؤسسة الدينية على

استقلاليتها الكاملة، أما إذا استحوذت السلطة على الدين واستولت المؤسسة السياسية على المؤسسة الدينية، فسوف تصبح المؤسسة الدينية أداة تفرقة وتنازع واختلاف... عندها سيتحول الدين من كونه انتماء إلى الله تعالى إلى انتماء إلى عصبية اجتماعية وسياسية، أي إن الدين بعد أن كان ترفعاً عن الغرائز سيتحول على يد أولئك انغماساً في الغرائز وانجراراً إلى الأهواء؛ وبعد أن كان ثورة على العصبية سيصبح على يد أولئك غارقاً في العصبية والمذهبيات، وبعد أن كان دعوة إلى العدل والسلام سيصبح دعوة إلى التنازع والتقاتل واستباحة الحرمات والأعراض.

المفتنون هم رجال السلاطين*

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

وليسمح لنا الكاتب بتسجيل بعض الملاحظات.

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

* جريدة السفير، 2008/10/10م.

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

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

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

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

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

وإن كان العديد من تلك الأنظمة والهيئات تستجدي مشروعيتها، وتلتمس قوتها الشعبية... من خلال إثارتها للعصبية والحساسيات المذهبية والدينية، في محاولة لتوظيف العامل الديني والمذهبي في خدمة المصالح الفئوية والآنية للحاكم والسلطان.

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

خامساً: بغض النظر عن مستوى النتيجة التي قد يحصدها أي عمل توحيدى وتقريبي بين السنة والشيعة، يبقى هذا العمل مطلوباً وضرورياً ويبقى من المطلوب تطويره، ويبقى ضرورياً تعاون جميع الشرائح من ذوي الوسطية والعقلانية والفهم المنتور للدين، سواء كانوا سياسيين أو باحثين

أو أكاديميين أو إعلاميين أو علماء دين أو... في مواجهة أهل التطرف
والتعصب ودعاة الصدام والفتن والتكفير من أي فئة أو شريحة كانوا،
سواء كانوا من لابي الزبي الديني أو غيرهم ممن هم ليسوا بقليل.

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 تركز 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 والإسهام في الوظيفة مورد البحث.

إن ميزة الأخلاق الدينية التي تركز 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 المزاجية بين نفع الأنا ونفع الغير لا

* مجلة المحجة، العدد 7، 2003م؛ وفي كتاب مطارحات في الإصلاح والتغيير.

نجدها في غير المنظومة الأخلاقية الدينية، إلا بمعنى من المعاني لا يرقى إلى ما جاء في تلك المنظومة.

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 وعالم الدنيا، وبالتالي فإن تلك الأخلاق تهذب علاقة الإنسان بالمادة وتجعلها قائمة على أساس من تلك المزوجة 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 المزوجة 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 - وليس فقط المادي - وفي نفسه، حيث تعمل تلك الأخلاق تهذيباً وترويضاً وتزكية للنفس، وهدف العملية الأخلاقية هو الله تعالى وفوزاً برضاه وطياً للغيابي 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 مصدرًا للنفع وموضوعاً للريح 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 تركز على النفع المادي دون الأخذ بعين الاعتبار للقيم الانسانية وقيمة الإنسان.

إن تلك العولمة الأخلاقية - التي ندعو إليها - يجب أن تركز على عنصرين اثنين: الأول وهو البعد الغيبي، وما يؤثره من رسم فضاء أوسع للقيم والمعايير الأخلاقية، وما يؤدي إليه من توحيد بين مصلحة الأنا ومصلحة الغير، وفي تلك المساحة التي يسهم فيها كل من العقل والنقل في إثباتها وإثبات جميع مفرداتها؛ والثاني هو محورية النفس الإنسانية، وما تحتزنه 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 تركز 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:

1- تقديم خطاب أخلاقي قادر على النفوذ إلى الوعي الشعبي والعقل الجمعي، فالخطاب الأخلاقي يجب ألا يكون خطاباً نجبياً 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 الأخلاقية على وجه الخصوص من كونها وسيلة للتفهم والتفهم إلى حجاب يحول دون الفهم، فهنا تؤدي إلى خلاف الهدف المنشود منها؛ نعم ينبغي لذلك الخطاب الأخلاقي أن يستخدم جميع الإمكانيات البيانية والبلاغية التي تساعد 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 من ضرورة لكتابات أخلاقية تقتضي قوة مضمونها المعرفي وعمق مفاهيمها العلمية لغة خاصة، فهنا تتطلب المصلحة المعرفية هكذا بيان، وإن كان لا بد بالتالي من تسهيل تلك المعارف الأخلاقية حتى تصل من خلال فعل التوضيح والتبسيط إلى بيان قوي في عمقه واضح في دلالته، بما يمكن من فهمه وإدراك معارفه؛ أي إن دور تلك المادة الأخلاقية لا بد أن يقود إلى ردف ذلك الخطاب الأخلاقي ومساعدته في أداء وظيفته.

2- إن من الأهمية بمكان تقديم الأخلاق كمادة معرفية جديدة 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، والموازن التي نحكم من خلالها بأولوية بعض المواد، فيما ننظر إلى مواد أخرى بأهمية أقل؛ وإذا كانت النفعية - بمفهومها الإيجابي الذي يشمل المادة والروح - 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 الاجتماع 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، لا بد للأخلاق 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 ومريباً ومؤدباً وعاملاً على تزكية تلك النفس، لتكون الرصيد الأكبر والكنز الأعظم في تلك العلاقات .

3- 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 فعال 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 تجعل الإنتاج عقيماً إلى حد كبير،
بينما نجد مناهج أخرى تسهم بشكل قوي في زيادة الإنتاج المعرفي
ونوعيته.

ثالثاً: من المهم أن يستفاد 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.

4- وبالتالي نجد من الأهمية بمكان العمل على تخصيص 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.

كما إن المطلوب إيجاد بيئة علمية تحفّز على البحث 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 تسهيلها، 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 - كمادة معرفية - في وضعها الحالي تحتاج إلى الكثير من الجهد المنهجي، حتى يمكن لها القيام بوظيفتها خير قيام، فيما يرتبط بالتركيز 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 وفعال في مساعدة الأخلاق على القيام بوظيفتها في الظروف الحالية لمجتمعنا المعاصر.

التعليم النسوي الإسلامي... كيف يُبنى؟*

تنامت في الفترة الأخيرة ظاهرة التعليم النسوي الإسلامي، وعُمل على تقديم المعارف الإسلامية للمجتمع النسوي من خلال أشكال متعددة، أهمها وجود معاهد متخصصة تُعنى بتقديم تلك المعارف، ضمن مناهج وبرامج ومقررات، تختلف بشكل جزئي بين معهد وآخر، أو بين بلد وآخر.

وقبل الحديث عن مناهج أو مقررات، من الضروري بناء الرؤية التي تقوم عليها تلك المناهج والمقررات؛ فهي البنية التحتية التي يُعتمد عليها في بناء المناهج التعليمية والتربوية واختيار المواد المناسبة، وإعطاء الأولوية لحقول معرفية معينة دون سواها. وكلّما كانت هذه الرؤية محكمة وواضحة، كلّما كان البناء عليها أكثر اتقاناً وانسجاماً، مع غاياتها وأهدافها.

وما يؤكّد ضرورة العناية بهذه الرؤية، أنّ الكثير من اللواتي يتلقين التعليم النسوي الإسلامي يحملن مسؤوليات بيتية وأسرية، وبالتالي فإنّ الوقت الذي يعطينه هو وقت محدود وثمين - وكل وقت ثمين - وينبغي أن يُصرف بشكل مدروس، وبعناية مركّزة، وبناء على تخطيط مستديم للعملية التعليمية والتربوية؛ حتّى توصل إلى أهدافها بشكل أيسر وأفضل.

* مجلة نّجاة، العدد 28، 2011م.

إنّ الرؤية التربوية والتعليمية فيما يرتبط بالتعليم النسوي الإسلامي،
يجب أن تقوم على الأسس التالية:

1- إنّ المرأة هي إنسان أولاً، فينبغي أن نسأل ماذا يريد الإسلام
للإنسان، بلحاظ إنسانيته، وتكوينه الروحي والمعنوي، والذي يستوي فيه
كلّ من المرأة والرجل؟

2- في المرتبة الثانية، يُطرح السؤال الآتي: ماذا يريد الإسلام من
المرأة، بما لديها من خصوصيات وتمايز في بنيتها الجسدية، والنفسية،
وفي انعكاس تلك الخصوصيات، وذلك التمايز على المستوى العملي؟

3- إنّ التمايز بين المرأة والرجل هو تمايزٌ وظيفيٌّ. فالرجل له
خصوصية في طبيعة الأعمال التي يقوم بها، والمرأة لها خصوصيتها أيضاً،
بطريقة يحصل فيها التكامل الوظيفي، دون إغفال لوجود مساحة وظيفية
مشتركة بينهما.

4- إنّ منظومة الوظائف التي تنبثق من كون المرأة إنساناً، ومن
خصوصيتها كامرأة - سواء كانت زوجة أو مدبرة منزل أو أمّاً أو مربية
- يجب أن يقوم على أساس من العلم والتربية، باعتبار أنّ الإسلام قد
عُني كثيراً بتلك الوظائف، وأوجد كافة المفاهيم والقيم، التي تساعد على
صناعتها.

5- إنّ ميادين تلك الوظائف سواء ما يرتبط بالنفس الإنسانية
وتزكيتها، أو ما يرتبط بالحياة الزوجية والأسرية والتدبير المنزلي، تحتاج إلى
ثقافة واعية وواسعة، وإلى تربية مستديمة، وصناعة علمية هادفة. ولن
يكون صحيحاً أن تبادر المرأة إلى العمل فيها بشكل تلقائي، أو بناءً

لثقافة سائدة، قد يمتزج فيها الصحيح بالسقيم، ومن دون إعمال النظر فيها، وفي جميع معطياتها، بهدف تصنيفتها من الشوائب.

6- ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار الأولوية الوظيفية؛ فقد يكون الجمع بين وظائف متعددة ممكناً، لكن لا تكون بدرجة واحدة في سلم الأولويات. فإذا ما أريد بناء الرؤية التي تقوم عليها المناهج التعليمية والتربوية، لا بدّ أن يكون سلم الأولويات الوظيفية، ومدى اختلاف الأهمية بين الوظائف، على درجة عالية من الوضوح.

7- ينبغي أيضاً أن تلحظ العمومية الوظيفية في صناعة الرؤية، فمن الممكن أن تكون هناك إمكانية لوظائف وأعمال يقوم بها أفراد المجتمع النسوي، وتكون على قدر من الأهمية، لكن من الواضح أنّ الأعم الأغلب من النساء يتجهن إلى ميادين ترتبط بالحياة الزوجية والأسرية والأمومة والتربية وحسن التدبير المنزلي.

8- مما يجب الالتفات إليه في صناعة تلك الرؤية، ضرورة الاهتمام بالإشباع الثقافي والتربوي والصحي للحاجات العملية والوظائف المناطة بالمرأة. والحذر من الجنوح إلى مجالات تعليمية أو مقررات أو اهتمامات مجانبة لما تحتاجه المرأة، ممّا يدخل في خانة الترف العلمي، وقد يترتب عليه نتائج سلبية سواء على المستوى التربوي أو غيره.

9- بناء على ما تقدم، يمكن القول إنّ تلك الرؤية تتضمن تلبية الحاجات العلمية والتربوية لمنظومة الوظائف التي تنسجم مع إنسانية المرأة، وصناعتها لنفسها، وخصوصياتها الأنثوية - سواء على المستوى البدني أو النفسي - وما يترتب على هذه الخصوصيات من مهام

ووظائف، تحتاج إلى بناء وعي إسلامي أصيل، يلبي الحاجات العلمية والابتلائية، ويتعد عن الترف العلمي، ويشكل أولوية وظيفية بالنسبة إليها، دون الجنوح إلى اهتمامات وظيفية غير أساسية، قد تعنى دائرة محدودة أو ضيقة من ذلك المجتمع. كما ينبغي الإلفات إلى أنّ تلك الرؤية هي الرؤية التي نلمس توجيهاً دينياً إليها وتأكيداً نصياً إسلامياً على العناية بها، وهو ما يرتبط بالمجالات التالية:

أولاً: العلاقة مع الله تعالى: وهي الأساس في تلك الرؤية، والتي تتطلب العناية بالأخلاق الإلهية (أي أخلاق العلاقة مع الله تعالى)، من حب الله تعالى، والثقة به، والرضا بقضائه وقدره، وغيرها من العناوين ذات الصلة، فضلاً عن بعض الموضوعات الفقهية (فقه الأحكام)، التي ترتبط بالجانب العبادي (فقه العبادات)، بالإضافة إلى الموضوعات التي تعنى بمعرفة الله تعالى والتقرّب منه.

ثانياً: النفس وتركيتها: إنّ مجمل ما يهدف إليه الدين يترتب على صلاح النفس وتركيتها، وهذا يتطلب العناية بالأخلاق والتركية، وتطهير القلب من الرذائل، كالتكبر والعجب، وتحليلته بالأخلاق الطيبة، وهو ما يستلزم الاهتمام بموضوعات لها علاقة بمجمل علوم الأخلاق وعلم النفس الديني وغيره.

ثالثاً: التعرف على الإسلام: سواء ما يرتبط بأصول الدين، وموضوعات كلامية مختارة، أو ما يرتبط بعلوم القرآن، وعلم الحديث،

والتاريخ الإسلامي، وسير الائمة الأطهار^(ع)، وغيرها من الموضوعات، التي تتيح امتلاك معرفة شاملة، بمجمل العلوم الإسلامية.

رابعاً: العلاقة الزوجية: والتي هي جهاد المرأة، وتعدّ من الأولويات في تلك الرؤية، وهي تقود إلى الاهتمام بالجانب الأخلاقي، بما يشمل على عناوين ترفد الحياة الزوجية، وتساعد في بناء علاقة طيبة وسعيدة، بالإضافة إلى جملة من المفاهيم الثقافية ذات الصلة، والعناوين الفقهية، التي تُدرج تحت عنوان فقه العلاقة الزوجية.

خامساً: الحياة الأسرية: وذلك لما لها من أهمية خاصة في الرؤية الإسلامية؛ فهي تتطلب عناية تعليمية وتربوية خاصة، وذلك عبر رفدها بمجمل المعطيات الأخلاقية والمفهومية والفقهية، التي تسهم في الحفاظ على العلاقات الأسرية، وتحسينها من العوامل المرضية التي تضعفها، وبالتالي تضعف المجتمع، لأنّ الأسرة هي اللبنة الأساس في تكوينه.

سادساً: العناية بالأبناء: وذلك في مختلف مجالات التربية الدينية والصحية والمدرسية والنفسية والاجتماعية، والتي تندرج في إطار الاهتمام الخاص الذي يوليه الإسلام بالتربية، فيقع على عاتق الوالدين عامة، والأم خاصة، تحصيل هذه المعارف بهدف إيصالها إلى الأولاد؛ فهي تحتاج إلى تعلّم خاص وثقافة هادفة لا تتأثيان من تلقائية التعلّم الاجتماعي وعفويته.

سابعاً: حسن التدبير المنزلي: والذي يُعنى بجودة الأعمال البيتية وحسن تدبيرها، وهي أعمال ملقاة بشكل أساس على عاتق المرأة،

وتحتاج في العديد من عناوينها إلى التعلّم، وتحصيل ثقافة أعلى، وتكوين مهارات أفضل؛ لتكون النتائج أحسن، وتؤدي فوائدها الإيجابية على المستوى الأسري.

ثامناً: الفكر النسوي: ويتضمّن مجمل المفاهيم والقضايا التي ترتبط بالمرأة من علم الكلام النسوي، الذي يعنى بدفع الانتقادات التي توجّه إلى قضية المرأة في الإسلام؛ إلى الثقافة النسوية التي تعالج مختلف المفاهيم التي ترتبط بالمرأة في الرؤية الإسلامية؛ إلى فقه المرأة (أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية)، إلى أحكام العلاقة بين المرأة والرجل، وصولاً إلى معاناة موضوع المرأة في تفسير القرآن وأحاديث أهل البيت^(ع).

وهنا ينبغي الالتفات إلى ما يلي:

1. إنّ ما قدمناه هو مجرد رؤية أولية، تقوم على مجموعة من الأسس، وتترتب عليها نتائجها، من تحديد للمجالات التعليمية والتربوية التي تنسجم معها.
2. في خطوة لاحقة ينبغي الذهاب إلى صناعة المناهج التعليمية والتربوية، وفقاً للمجالات التي تمّ تحديدها، وبما يتماهى مع الرؤية وأسسها.
3. إنّ اعتماد أية مناهج تربوية وعلمية، إذا لم يكن قائماً على رؤية واضحة وصائبة وأصيلة، سيؤدي إلى الكثير من تضييع الجهود والأوقات وسائر الطاقات.

4. إنّ أي خلل في صناعة المناهج سيؤدّي إلى خلل في الممارسة العملية، وفي الثقافة المعتمدة لدى أفراد المجتمع النسوي، مما يترتب عليه الكثير من النتائج السلبية على أكثر من مستوى.
5. إنّ نظرة فاحصة إلى مجمل المناهج التعليمية والتربوية التي تعتمد في التعليم النسوي الإسلامي، تُبيّن أنّها مناهج نمطية إلى حدّ بعيد، وأنّها تفتقد إلى الرؤية الصحيحة؛ ولذلك هي تتحمّل المسؤولية عن العديد من المفردات الثقافية الخاطئة في مجتمعاتنا.
6. من أجل تطوير المناهج أو تغييرها، ينبغي تجاوز النمطيات المنهجية الموجودة؛ لأنّ التقليد غير الواعي لما هو سائد، قد يعطلّ عملية تطوير المناهج والأخذ بها إلى ما هو أفضل.
7. ينبغي تجاوز العقد الاجتماعية المؤثرة في المناهج التعليمية والتربوية، بما فيها عقدة الذكورية؛ لأنّها تساهم في انحراف الصناعة المنهجية عن مسارها الصحيح وأهدافها المنشودة.
8. المطلوب في الصناعة المنهجية التأصيل وليس التوفيق؛ أي تأصيل المناهج من خلال النصّ الديني وليس مراكمة المناهج؛ لأنّها تؤدي إلى إرهاب المتعلّم وإثقاله.

وأخيراً، يمكن القول إنّّه بالإضافة إلى ما ذكرنا من معالجة نظرية للرؤية التعليمية والتربوية، فقد تمّ تجريب العديد من المناهج التعليمية والتربوية في المعاهد التعليمية النسوية، وأصبح بالإمكان إجراء دراسات ميدانية بهدف تقويم تلك المناهج. ولذلك سيكون من المطلوب الإسراع في إجراء مراجعة شاملة لجميع تلك المناهج بهدف تغيير ما يجب تغييره،

من خلال إزالة العيوب وإضافة ما سقط للخلل في الرؤية أو في تطبيقها،
في صناعة تؤسس لمرحلة جديدة من التعليم النسوي الإسلامي في
أصالته وحدائته معاً.

السعادة الحقيقية، من أين تأتي؟*

إن السعادة ضالة الإنسان، يطلبها بجهد، ويسعى من أجلها بعمله، ويتعقبها بكده، وإن حصل عليها يدركها ويأنس بها، وإن فقدتها يتألم لفقدتها ويسعى ليحدها.

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 يكّد 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.

إنّ 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.

* منشور في كتاب: مطارحات في الإصلاح والتغيير؛ بعنوان (فلسفة السعادة).

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 قريباً إلى صفاته تعالى، وإذا اقترب من صفاته فإنه يأخذ قبساً من نورها، ليزرعه على مشعل من مشاعل نفسه السابحة في ظلمات بعضها فوق بعض، فتضيء له المشكاة، وينبعث النور من المصباح، فتتكشف 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 تنبها وتنميها، إذ إن وجودها على نحو القوة في باطن النفس، يتطلب تلك الأسباب التي تخرجها إلى حيِّز الفعلية، وهذه العوامل والأسباب يجب أن نقبسها 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 بجهدٍ للنفس الأمانة ورياضة لها، تحن معها إلى القرص مطعوماً وتقنع بالملح مأدوماً.

حول السعادة:

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

1. إنَّ السعادة الحقيقية هي السعادة التي يستخرجها الإنسان من داخل نفسه، ولا يستقدمها من خارج تلك النفس، وإلا سوف يضلّ السبيل إليها.
2. إنَّ الله تعالى كما أودع النفس كوامن تلك السعادة، فقد أرشدنا إلى الطريق الذي يمكننا من تفتّح براعمها في حنايا تلك النفس ومشاعرها ووجدانها.
3. إنَّ الوصول إلى ثمار السعادة منوط باسترشاد من جعلهم الله تعالى الهداة إليه والأدلاء على سبيله، وهم أنبياء الله تعالى وأوصياؤهم الطاهرين.
4. إن مهر السعادة جهادٌ للنفس أكبر، وتركية لها، وترويض لميوها، وتأديب لها بآداب الله تعالى، وهو ما يحصل بمصباح العبادة.

5. إِنَّ 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 رجه فإنه لن يخسره، وأن ما وجدته 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 بفضله، وعان الفوز بروح اليقين، واستشرف الكرامة بعين الطاعة، فكان والجنة كمن قد رآها فهو بها من المنعمين، وبنعمائها من الفائزين.

حجاب للشهوة وسفور للعقل*

إن قضية مهمة جدا يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار لدى بحثنا في فلسفة الدين أو في فلسفة جملة من القضايا الدينية، وهي أن للدين مبنى ومعنى، للدين ظاهر وحقيقة، للدين جسد وروح. والتركيز على المبنى والظاهر والجسد مع اغفال المعنى والحقيقة والروح، سيؤدي إلى فهم الدين وقضاياها فهما ناقصا بل مشوها، كما إن ادراك تلك القضية أن للدين روحا وحقيقة مع محاولة فهم تلك الحقيقة من خلال فعل الإسقاط المعرفي والفكري على الدين؛ فهو وإن كان محاولة ترمي الى جوهر الدين، لكنها سوف تضل ذلك الجوهر، لأن كل ما سوف تقوم به أنها سوف تعبر عن نفسها وعن رؤيتها الفكرية من خلال الدين، أي من خلال لغته، ولن تترك الدين يعبر بنفسه عن حقيقته وجوهره وفلسفته.

ومن تلك القضايا قضية الحجاب، حيث تضع المرأة لباسا على جسدها بطريقة تسهم في ستر مفاتها، وتعمل على حجب الجانب البدني والمادي في جسد المرأة لصالح اظهار الجانب الإنساني والمعنوي في شخصيتها.

* جريدة السفير، 2003/12/31؛ وفي كتاب: المرأة في الفكر الاجتماعي للإسلام.

إن هناك حاجة لإدراك فلسفة الحجاب، حيث إن الحجاب هو حجاب للشهوة، فالحجاب في فلسفته هو منع لغلبة البعد الحيواني على البعد الإنساني والعقلي في شخصية الإنسان، إن الحجاب في جوهره موقف يغوص الى أعماق النفس الإنسانية لإعلاء شأن العقل على غيره، حيث إن الحجاب سفور للعقل وإظهار له.

إن رمزية الحجاب تتجاوز الجانب الشكلي لتصل في تعبيرها واقع النفس الإنسانية، وطبيعة الصراع الدائر فيها بين الشهوة والعقل، او بين البعد الحيواني والبعد المعنوي، او بين الجانب المتسافل والجانب المتعالى، حيث يكون الحجاب هنا مناصرة للعقل والبعد المعنوي والجانب المتعالى على الشهوة والبعد الحيواني والجانب المتسافل في شخصية الإنسان.

إن الحجاب في روجه دعوة الى التقوى، يقول الله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾⁽¹⁾، اذن يوجد لباس للسوأة ولباس التقوى، فاللباس لباسان، لباس لما يسوؤه ان يكشفه، ولباس لما في باطنه يشقيه ان يفقده، الاول لباس البدن، والثاني لباس التقوى، وإن علاقة ما قائمة بين هذين النوعين من اللباس، حيث إن الأول ينبغي ان يكون تعبيراً عن الثاني وتحفيزاً له ومساعداً عليه، بينما الثاني لا بد ان يقود الى الاول، من باب ان من يمتلك التقوى لا بد أن

1- سورة الأعراف، الآية 26.

يمثل لأحكام الله تعالى ويطيعه، سواء في قضية الحجاب او في جميع القضايا الحياتية والإنسانية.

إن حاجة الإنسان للتقوى (تقوى الله تعالى) لا تقل عن حاجة الإنسان للطعام، حيث إنه بالتقوى يسلم الإنسان من أخيه الإنسان، وبها يكف أذيته عنه، ويأمن شره... فالحجاب هنا بما هو لباس للبدن دعوة الى لباس الباطن الذي هو التقوى، تلك المفردة التي تستر مساوئ الأخلاق ودميم الملكات وتعمل على ابدالها بمحاسن الأخلاق وجميل الصفات وممدوح الملكات، فهذا هو الحجاب في حقيقته وجوهره وفلسفته.

وعليه لا يضر في الحجاب وحقيقته ان البعض لا يفهمه على حقيقته، ولم يستهد الى فلسفته، ولم يضع يراعتة على معناه الحقيقي، فإذا كانت الحضارة تحتاج الى ترشيد العقل وسلامة النفس من الموبقات والرذائل، فإن في الحجاب دعوة الى تحرير العقل من أسر الشهوة وتخفيف لطهارة النفس وإعمارها بالتقوى، ولن يكون الحجاب تعبيراً عن «الحرمان والمنع والتحریم».

إن الحجاب يدعو الى تحويل ميدان المجتمع الى ساحة تغلب فيها العفة والطهارة على الابتذال والتنافس في إظهار المفاتن، ولا يخفى أن توفير البيئة الاجتماعية المناسبة سوف يسهم في التأكيد أكثر على قيم العمل الصالح والانتاج المتوازن في جميع الميادين.

إن الحرمان الحقيقي هنا ان الكثيرين حرّموا من فهم حقيقة الحجاب، حيث تصوّروه جسدا بلا روح، وقالوا بلا معنى، وشكلا بلا مضمون. إن المنع الحقيقي هنا هو ألا تأخذ بالأسباب التي تسهم في منع سفور الشهوة وحجاب العقل، حيث إن الحجاب هنا في فلسفته يعمل على المنع من سفور الشهوة لصالح حجابها، وليس كبتها، ويعمل على المنع من حجاب العقل لصالح ظهوره وسفوره.

أما الاسئلة التي تطرح، فالانصاف منا يقتضي ان نقول إنها اسئلة في غاية الأهمية، حيث ان الاسلام لا يدعو النساء الى الحجاب فقط، بل يدعو النساء الى الحجاب الذي يستر الرذائل وينمي الفضائل، الحجاب الذي يستر التهتك والشقاوة لصالح العفة والطهارة، الحجاب الذي يستر في الإنسان بعده الحيواني والشهواني لصالح بعده الإنساني والواعي والعقلي.

وبالتالي ما ذنب الدين إذا كان البعض يتخذه مطية لأغراض دنيوية خاصة، وما جرمه إذا كان البعض يمارسه بشكل خاطئ، او إذا تلقاه البعض على أساس انه مجرد تقليد اجتماعي موروث، فهل نتخذ هذه العينات ذريعة من أجل تقديم صورة غير صحيحة عن الدين، فنقول على سبيل المثال: «إن... الحرمان والمنع والتحریم برزت كجزء أساسي من ايدولوجيا دينية وسياسية مقنعة وانعكس ذلك بصورة الحجاب».

إن هذا الفهم هو فهم غير صحيح للدين والحجاب، وحقيقة الحجاب كما يجب ان تكون عليه لا تؤخذ من الذين لا يملكون فهما علميا ومنهجيا وعميقا للدين والحجاب، بل تؤخذ من الذين يلتزمون الدين وقضاياه عن وعي وعلم ومعرفة، لا عن وراثة وتقليد، حيث إن الحجاب مسألة دينية، والمسائل الدينية لا تبني رؤيتها ولا يكون فهمها من خلال استطلاع جزئي للآراء، بل إنما يحصل ذلك من خلال الرجوع الى أهل المعرفة والخبرة بالدين وفلسفته وأحكامه وقضاياه.

نحو وعي إسلامي لحقيقة العيد*

العيد في اللغة:

ذكر في المعجم الوسيط أن «العيد ما يعود من همّ أو مرض أو شوق أو نحوه، وكل يوم يحتفل فيه بذكرى كريمة أو حبيبة. (ج) أعياد»⁽¹⁾.

وفي كتاب العين: «العيد كل يوم مجمع، من عاد يعود إليه، ويقال: بل سميّ لأنهم اعتادوه، والياء في العيد أصلها الواو قلبت لكسرة العين»⁽²⁾.

وعليه، العيد هو من العود، وقد سمي بالعيد لأنه يعود مع الزمان، ويحمل في طياته معان كريمة تبعث في الناس الشعور بالفرح والانشراح، وهو ما قد يعبر عنه بأجواء احتفالية تأخذ لنفسها أكثر من تعبير.

العيد في القرآن الكريم:

وردت كلمة العيد مرة واحدة في القرآن الكريم في آخر سورة المائدة، قال تعالى: ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ

* مجلة نجاه، العدد 9، 2004م.

1- مصطفى إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ط 2، المكتبة الإسلامية، استانبول، ج 2، ص 635.

2- الفراهيدي الخليل بن أحمد، ترتيب كتاب العين، ط 1، انتشارات أسوة، قم، 1414 هـ. ق، ص 1307.

السَّمَاءَ تَكُونُ لَنَا عِيداً لِأَوْلَانَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ
الرَّازِقِينَ ﴿١﴾.

وقد جاء طلب عيسى من الله تعالى بعد حوار بينه وبين الحواريين،
حيث سأله الحواريون أن يسأل الله تعالى إنزال مائدة من السماء فقالوا:
﴿يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ
السَّمَاءِ﴾^(٢)، والمعنى أنه هل يفعل الله تعالى ذلك فيما لو سألته؛ أي
هل يرى الله تعالى مصلحة في إنزال المائدة، فتكون الإستطاعة كناية عن
وجود المصلحة في الفعل.

فيجيب عيسى^(ع): ﴿اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^(٣)؛ أي إن
الإيمان يقتضي التقوى، وهي تفرض ألا يسأل الله تعالى آية إذا لم تكن
مورد حاجة، خصوصاً أن الله تعالى قد أراهم الآيات، فينبغي عندها ألا
يقترح على الله تعالى أن ينزل الآية بعد الآية. وعلى كل فإن صيغة
السؤال مريية، ولذلك أمرهم عيسى^(ع) التقوى.

وهنا برّر الحواريون سؤالهم: ﴿قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ
قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾^(٤)؛ أي
إنهم يهدفون من سؤالهم الأكل وحصول الاطمئنان في قلوبهم؛ حيث إن

1- سورة المائدة، الآية 114.

2- سورة المائدة، الآية 112.

3- سورة المائدة، الآية 112.

4- سورة المائدة، الآية 113.

حصول الآية يثمر الإطمئنان في القلوب، وأن يعلموا أنه صدّقهم بكونه رسولاً لله تعالى دعوته مستجابة، وليشهدوا عند بني إسرائيل عليها.

وبالإجمال فإنهم بعد أن سألو عيسى^(ع) إنزال المائدة من خلال سؤاله لله تعالى، وذكروا مبرراتهم المعقولة من ناحية حصول الإطمئنان والعلم بصدقه والشهادة عليها، فإن عيسى^(ع) سأل الله تعالى إنزال تلك المائدة، لتكون عيداً وآية، وليكون السؤال سؤالاً مرضياً عند الله تعالى. فالحواريون لم يذكروا في مقترحهم أن تكون المائدة عيداً، لكنه (عليه السلام) جعل هدفاً معقولاً ومناسباً لهذا السؤال؛ أن تكون المائدة عيداً - فضلاً عن كونها آية - حتى لا يكون المقام من باب سؤال الآية بعد الآية، الذي قد يتضمن نوع استخفاف بآياته تعالى، وعدم اعتناء بها وتوقير لها؛ ولذلك ربط (عليه السلام) بين هذا السؤال وبين العيد، ولو لم يكن هناك نوع مناسبة بين نزول المائدة وبين كونها عيداً لما جعل عيسى^(ع) العيد مبرراً لنزولها، وهنا سيكون من المفيد الحديث في فلسفة الربط بين العيد ونزول المائدة.

بين المائدة والعيد:

إذا كان العيد هو اليوم الذي يُحتفل فيه؛ لأنه يتضمن ذكرى كريمة ومحبوبة، فهذه الذكرى هنا هي نزول المائدة استجابة لطلب الحواريين وإكراماً لهم، فيكون من شأن هذه المناسبة أن تلبس لباس العيد حتى تستعيد الذاكرة ذكرها، فتستعيد بذلك كل دلالاتها ومعانيها، ولتقف عند هذا الحدث ليحصل الهدف من هذه المشاركة ألا وهو حصول

الاطمئنان في القلوب، والتصديق بكل ما جاء به عيسى^(ع) من ناحية أنه رسول الله تعالى، ولیمارسوا الشهادة على صدقه ونبوته.

وببيان آخر، فإن نبي الله تعالى عيسى^(ع) لا يريد أن تكون الفائدة المرجوة من هذه المائدة مقتصرة على أهل زمانها، بل يريد أن يعم نفعها أمته في كل زمان، لذا جعلها عيداً؛ لتشكل استعادتها وعودة ذكرها واستذكارها دعوة لهم إلى تبني تلك الأهداف المعقولة التي ذكرها الحواريون، ولتكون تلك المناسبة محفزة لهم للسعي من أجل بلوغ تلك الغايات السامية، إذ لو لم تكن تلك الأهداف تستحق أن تستعاد وتعيدها الذاكرة، لما سأل عيسى^(ع) المائدة من أجل العيد، فبما أنه (عليه السلام) سأل المائدة من أجل العيد، فهذا يعني أن هذه الأهداف جدية أن تستعاد كل عام وجدير أن تستذكر؛ لتعطي دفعاً جديداً، فتحتّ الهمم وتنشط العزائم، فتسعى للحصول على الاطمئنان بالله تعالى، وتعمل للتصديق بنبوة عيسى (عليه السلام) وما جاء به، وتمارس شهادتها بين الناس من خلال الدعوة إلى رسالته.

العيد في روايات المعصومين (عليهم السلام):

أعطى النص الوارد عن المعصومين (عليهم السلام) اهتماماً خاصاً للعيد، من أجل تبين معناه ومفهومه وتحديد مستحباته ودلالات بعض مضامينه على المستوى السياسي والاجتماعي والأخلاقي والعبادي... وتصدت الروايات الشريفة عنهم (عليهم السلام) لتحديد كل العناصر التي تساهم في تكوين الرؤية الإسلامية للعيد، بما يكفل إنتاج رؤية

حيوية وواقعية له تعمل على تجسيد قيم الإسلام ومبادئه في هذا اليوم الاحتفالي.

للعيد جهتان: جهة تعبيرية، دلالية، تعبّر عن محتوى الإسلام ومفاهيمه وقيمه. وجهة تحفيزية حثية، تدفع المجتمع نحو غاياته المنشودة على مستوى تحقيق إنسانيته وممارسة عبوديته والسعي إلى بارئه.

الجهة الأولى قد تساعد البعض لقراءة الإسلام؛ من خلال تمظهراته الاجتماعية، والجهة الثانية ينبغي البحث فيها واستثمار مادتها، إذ إنها تستطيع أن تقدم فوائد قيّمة للمجتمع وأفراده.

ويستطيع أن يلحظ المتتبع أن تلك الروايات قد عاجلت كافة الجوانب التي ترتبط بموضوع العيد، سواء على مستوى مفاهيمه أو عناصره التفصيلية، وهذا يعني أن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) كانوا ينظرون بعناية خاصة للعيد، وإلاّ لما كان كل ذلك الاهتمام بجميع جوانبه وقضاياها.

بل نرى أن هناك تأكيداً على أدق التفاصيل التي تعمل على تثبيت حقيقة العيد وتعزيز السعي لنيل أهدافه. إن هذه الشمولية والإبداع في تناول قضية عبادية اجتماعية كقضية العيد تفصح عن ذاك البعد العلمي والغني المعرفي المكنوز لديهم (عليهم السلام)، والذي سُخّر من أجل إكمال المسيرة التي بدأها رسول الله^(ص) بمعزل عن مدى الاعتناء من قبل الآخرين بذاك الرصيد المعرفي الوارد عنهم^(ع)، وإلاّ فهم المستأمنون على الوحي، الوارثون للعلم، الباذلون له لكل من يطلبه.

وهذا يعني ضرورة الإقبال على كل رصيدهم العلمي، خصوصاً في موضوع العيد؛ لأنه يوم اجتماع المسلمين، وهو يوم اجتماعهم حول الرسول^(ص) وأهل بيته (عليهم السلام)، وهو يوم إظهار قوتهم وارتباطهم بالله تعالى.

من هنا نجد من المفيد جداً المبادرة إلى القيام بدراسة شاملة لكل نتاجهم (عليهم السلام) في هذا الموضوع، مع الأخذ بعين الاعتبار كافة الظروف التاريخية التي أحاطت بنصوص العيد.

ونحن لم نرد في هذا البحث أن نتناول بشكل تفصيلي الروايات الواردة عنهم (عليهم السلام)، بل أردنا أن نقوم بإطلالة عامة على مجمل رصيدهم الروائي، ومع ذلك سوف نتطرق في بعض الأبحاث اللاحقة إلى بعض مروياتهم (عليهم السلام) التي لا غنى عنها، ولا بدّ منها في معالجة أي موضوع يرتبط بفهم الإسلام.

حقيقة العيد:

إذا كان العيد في اللغة من العود، وهو يعود كل عام أو بين فترة وأخرى؛ ليحمل معان كريمة ونبيلة يتذكرها المحتفلون، ويعيدون إحياءها وحضورها في ساحة الذاكرة كما هو في النظرة الاجتماعية العامة للعيد؛ فإن الروايات الشريفة الواردة عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) ركزت على معنى العيد وفلسفته وجوهره...

إذا كانت النظرة السطحية للعيد تركز على المظاهر الاحتفالية دون النفوذ إلى العمق، ودون ربط مفهومه بالرؤية الكونية الإسلامية وبعدها

الغيبى - وبالبعد الأخرى تحديداً - فإن هذه الروايات أتت لتعطي مفهوماً متميزاً للعيد، يجعل كل العناصر التي تسبح في فلك هذا المفهوم تجذب المحتفلين بالعيد إلى بعدهم الغيبى، وإلى الجانب القيمي للإسلام، وإلى جوهر الإسلام الذي يراد له أن يتجلى، وأن تتمظهر حقيقته في هذا اليوم الإحتفالي.

إن العيد في المفهوم الإسلامي هو اليوم الذي يصل فيه تعظيمنا للدين ولشعائره إلى ذروته، وفي لحظة الذروة هذه تمتلك الذاكرة قدرة إستثنائية لتعود إلى نعمة الله علينا بإيجاده لنا، وتمهيده الطريق أمامنا للعودة إليه، وإلى تلك النعمة العظيمة؛ وهي منه علينا بالإسلام وتشريفه لنا بعبوديته للوصول إلى مدارج الكمال ومنتهى الرضوان؛ فنعبّر في هذا اليوم عن تعظيمنا لتلك المعاني وتكرّمنا لها ليتحول ذلك التعظيم إلى تعظيم عملي؛ قولاً وفعلاً وعبادة، نجني ثماره مغفرة ورحمة ورضواناً من الله تعالى؛ فالعيد هو اليوم الذي يمارس فيه الإنسان إنسانيته ويحقق عبوديته، ويسعى إلى كماله من خلال تلك المعاني التي يستحضرها؛ فالعيد هو استذكار واستثمار، هو استذكار لتلك المعاني واستثمار لها؛ أي بمعنى توظيفها سلوكاً وأفعالاً تربط بالله تعالى وطاعته ومغفرته.

ولذلك يقول أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب (ع) كتأكيد على هذا المفهوم: «إِنَّمَا هُوَ عِيدٌ لِمَنْ قَبَلَ اللَّهُ صِيَامَهُ وَشَكَرَ قِيَامَهُ، وَكُلُّ يَوْمٍ لَا يُعْصَى اللَّهُ فِيهِ فَهُوَ يَوْمٌ عِيدٌ»⁽¹⁾.

الإمام علي (ع) يتحدث هنا عن نسبية العيد؛ فليس كل من رأى الهلال أو أضاء عليه صباح شوال كان العيد عيده والفرح من نصيبه، بل العيد هو لمقبول الصيام ومشكور القيام؛ لذا فإن العيد هو اليوم الذي لا تعصي فيه الله تعالى، لأنك بمعصيتك له تعالى تكون قد نقضت ذلك الموقف الذي شهدت فيه لله تعالى بالربوبية ولنفسك بالعبودية ﴿أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾⁽²⁾.

وعن سويد بن غفلة يقول: «دخلت عليه (أي أمير المؤمنين (ع)) يوم عيد، فإذا عنده فاثور (طاولة الطعام) عليه خبز السمراء (الحنطة) وصفحة فيها خטיפة (اللبن المطبوخ مع الطحين) وملبنة (ملعقة)؛ فقلت يا أمير المؤمنين يوم عيد وخطيفة؟! فقال: إنما هذا عيد من غفر له»⁽³⁾.

يريد الإمام علي (ع) هنا أن يؤكد على أن حقيقة العيد ليست الفرصة التي تشبع فيها الشهوات، وتنال الملذات، وينكبّ فيها على

1- الريشهري محمدي، ميزان الحكمة، (لا. ط)، الدار الإسلامية، بيروت، (1405 هـ -

1985م)، ج 17، ص 130.

2- سورة الأعراف، الآية 172.

3- الريشهري محمدي، (م. س)، (ج. ن)، ص 130.

شؤون الدنيا بعد انقطاع، أو تخفيف طال أو كثر؛ بل حقيقة العيد في المغفرة التي لا تأتي إلا من خلال العمل الصالح، وتركية النفس، وهما ثمرة الاعتقاد الصحيح، والعلاقة المتينة مع الله تعالى.

وعندما يتصدى الإمام الحسن^(ع) لبيان حقيقة العيد، فإنه يفسره بموسم الثواب الذي ينال فيه المحسنون أجرهم والمسيئون جزاءهم، فحينما يمرّ (عليه السلام) في يوم فطر يصادف قوماً يلعبون ويضحكون، فيقول: «إن الله جعل شهر رمضان مضمراً لخلقه فيستبقون فيه بطاعته إلى مرضاته فسبق قوم ففازوا، وقصّر آخرون فخابوا، فالعجب كل العجب من ضاحك لاعب في اليوم الذي يثاب فيه المحسنون ويخسر فيه المبطلون، وأيم الله لو كشف الغطاء لعلموا أن المحسن مشغول بإحسانه والمسيء مشغول بإساءته»⁽¹⁾.

ونستطيع القول بشكل عام إن الاحتفاء بالعيد سيرة أممية، حيث نجد فيها أكثر الأمم - إن لم يكن كلها - لها في أيامها أعياد يتجلى فيها اهتمامها بما يتضمنه العيد من ذكرى ومن معنى، ومن جهة أخرى فإن العيد بتعبيراته وتجلياته يبرز المفاهيم التي تحملها الأمة وقناعاتها ورؤيتها على أكثر من مستوى، وبما أن الإسلام دين يستمد روحه من الغيب، فمن الطبيعي أن نرى مفاهيمه ترتبط جوهرياً به، وأن نرى الطابع الغيبي - كالممارسات العبادية - حاضراً بقوة في أعياده من

1- (م.ن)، (ج.ن)، ص 131.

صلاة ودعاء وغير ذلك. ومن هنا تختلف تجليات التعظيم بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات المادية؛ حيث نرى أنه في الأعياد الإسلامية يزدحم الكثير من المفاهيم والممارسات التي ترتبط بالغيب، وتتجلى قيم الإسلام وأخلاقه من قبيل صلة الأرحام والصدقة والعبادة، وغيرها؛ وهذا ما يحكي عن المحتوى الثقافي، والمضمون الاعتقادي، والرؤية الاجتماعية التي يحملها هذا المجتمع، لكن عندما نأتي إلى المجتمعات المادية فإننا نرى أبناء هذه المجتمعات عندما يريدون الاحتفاء ببعض الأعياد، فإن أبرز المظاهر التي نجدناها ماثلة أمام أعيننا هي انغماسهم في شهواتهم، وملذاتهم، وإفراطهم في تناولها، وهو يحكي عن رؤيتهم لهذا العيد وعن عنايتهم الزائدة بشهواتهم، وعن انكبابهم على الدنيا.

وبيان آخر، فإن من أبرز ما تدل عليه هذه المظاهر هو أنهم بإفراطهم في شهواتهم يعبرون عن إكبار الشهوة، وبانكبابهم على الدنيا يفصحون عن تعظيمهم لها، وهو يحكي عن المضمون الاعتقادي، والمحتوى الثقافي الذي يحملونه، وعن منظومة المفاهيم الحياتية التي تتحكم بممارساتهم وأفعالهم.

لذا، إن كان العيد في المجتمعات الإسلامية يحمل في تجلياته التعبير عن قيم، وأخلاق، وتواصل مع الغير، فإن العيد في المجتمعات المادية هو يوم إشباع للغريزة والشهوة، ويوم تواصل مع الدنيا.

وهنا لا نريد أن نقول إن الدنيا ليست حاضرة في التعبير الإسلامي سواء في العيد أو غيره، بل هي حاضرة فيه، لكن حضورها من خلال

حضور الغيب، ويبقى حضورها حضوراً ملطفاً , بل ينسجم معه (أي الغيب) ويندمج فيه في علاقة جدليّة تحكي رؤية متقنة للكون، والحياة.

أسئلة حول الندوة

– السؤال الأول: هل كان هناك مناسبة عيد عند سؤال الحواريين

للنبي عيسى^(ع) بطلب المائدة؟

– للإجابة على هذا السؤال هناك شقان:

الشق الأول: هل كان هناك عيد أساساً، ومن ثم نزلت هذه المائدة

في يوم العيد؛ لتصبح سفرة العيد؟

وفي الإجابة عن هذا الشق، الظاهر أنه لم يكن من عيد أساساً.

الشق الثاني: هل العيد سبب للمائدة، أم المائدة سبب للعيد؟

عندما نقول لم يكن هناك عيد أساساً فلن يكون العيد سبباً للمائدة. وكون المائدة سبباً للعيد فهو خلاف الظاهر يبقى احتمال أن العيد جزء سبب للمائدة؛ وهو ما يُفهم من كلام نبي الله عيسى بن مريم: أنزل علينا مائدة، لماذا المائدة؟ يريد أن يقدم المبرّر لله سبحانه وتعالى، لماذا يقدم المبرّر؟ صحيح أن نزول المائدة آية، لكن الآيات نزلت قبل ذلك. فما المبرّر لتكرار الآيات؟ مع أن أتباع بعض الأنبياء كانوا يطلبون الآية بعد الآية، فتتم مواجهتهم بأن الآية قد نزلت، فلماذا الآية بعد الآية، وهل هناك من شك؟ هذا ما استدعى مبررات مختلفة. ما هي هذه المبررات؟

﴿رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾⁽¹⁾، لماذا؟ ﴿تَكُونُ لَنَا عِيداً
لأَوْلَانَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾⁽²⁾.

— السؤال الثاني: هو حول الأعياد الموضوعة بغير التشريع الإسلامي،
كالأعياد التي تضعها منظمات، أو دول، أو جهات معينة. المسألة
الحيوية جداً والمبتلى بها في مجتمعنا هي عيد الميلاد للأشخاص،
حيث إن أغلب الأسر يحتفلون بمرور سنة، أو عدة سنوات على
ولادة مولود لهم. كيف نستطيع أن نوجه هذا العيد، أو نجعل له
هدفية إسلامية، باعتبار أنه صار جزءاً من مراسم بعض العائلات؟

— بحسب المعيار الذي ذكر، نبدأ بالنقطة الأولى، وهي عندما نقول:
عيد الميلاد للشخص الفلاني، ما هو قصدنا من عيد الميلاد؟ أجعل
شرعاً هذا العيد؟ ليس هذا المقصود.

النقطة الثانية: هل ينسجم هذا العيد في مضمونه مع المفاهيم والقيم
الإسلامية أم لا؟

إذا كان قيام البعض بهذه المناسبة للتذكير بالعمرك؛ لأن ابن آدم
سوف يسأل يوم القيامة عن (خمس)، من بينها عمره فيما أفناه. فهنا
حتى لو أقيم العيد للصغير، فالكبير سوف يلتفت إلى أن عمره يقترب
من نهايته. فإذا كان في الأمر تذكير بالعمرك، واغتنام الفرصة، فالنتيجة أنه

1- سورة المائدة، الآية 114.

2- سورة المائدة، الآية 114.

يتماشى مع القيم والتعاليم الإسلامية. أما إذا فسّر البعض تفسيراً آخرًا سلبياً، ووجهه توجيهاً آخرًا فسوف يصبح له معنى سلبياً.

قد يُطرح سؤال: هل الأمر يرتبط بتفسير هذا أو ذاك، أم أنه مرتبط بحقيقة قائمة في المجتمع؟

مع التسليم بأن العيد حقيقة قائمة في المجتمع، لكن التوجيه الثقافي والتفسير المفهومي، يؤثر بتغيير مفهوم عربي ما، خاصة في الوسط الإسلامي. لكن مع التسليم جديلاً أنه وبمعزل عن التوجيه الإسلامي، أصبح هناك مفهوم إيجابي معين في المجتمع، فليس في ذلك مشكلة، شرط أن يكون منسجماً مع التعاليم الإسلامية.

— السؤال الثالث: هناك بعض الفقهاء يحرمون التقليد للغرب في إحياء أعياد الميلاد وغيرها من الأمور الواردة منهم إلينا، فهل هذا يستلزم حرمة شرعية؟

— المسألة تعود إلى تقليد كل شخص؛ وما تطرحونه أن بعض الفقهاء يفتي بجرمة تقليد الغرب مطلقاً، فينبغي العلم بأن هذا الكلام غير موجود. لكن هناك فتاوى في حرمة التشبه بالكفار، وهذه أيضاً لها فهم خاص. لنفترض أن البعض ناقش على مستوى مصداق هذا الحكم، ولم يناقش في الحكم؛ فكل ما في الأمر أنني أكرم هذا الولد، لا أستطيع القول إنه تشبه بالكفار؛ لأنه قابل للتوجيه؛ لجعله بالحد الأدنى منسجماً مع الأحكام الشرعية. وتكرمه يمكن أن يكون من

باب إدخال السرور إلى قلبه، أو من باب صلة الرحم، واجتماع
العائلة...

نحن عندنا تحسس من المفاهيم الغريبة، لكن هذا لا يعني أن كل
مفاهيمهم سلبية. فالعناوين التي مرّ ذكرها؛ من تكريم الطفل، وصلة
الرحم، واستحباب الهدية، وإطعام المؤمن، وإدخال السرور على قلب
المؤمن... كل هذه الأمور هي قناعات إسلامية.

لنفترض أن هناك إحدى الدول تحتفل بعيد استقلالها، أساساً هذا
اليوم قد لا يوجد فيه أي معنى يمكن أن ينسجم مع مفاهيمنا. لكن
هناك بعض الأمور سواء قالها الغربيون أم لا، تنسجم مع مفاهيمنا، مثل
عيد الطفل، عيد الأم، عيد الأب، فنستطيع من خلال إبداع بعض
الأساليب التعبيرية الاجتماعية، أن نكرم هذه المعاني ونستحضرها،
ونجعلها منسجمة مع قيمنا الدينية والإسلامية.

— السؤال الرابع: يقول أمير المؤمنين^(ع): «إِنَّمَا هُوَ عِيدٌ لِمَنْ قَبَلَ
اللَّهُ صِيَامَهُ وَشَكَرَ قِيَامَهُ، وَكُلُّ يَوْمٍ لَا يُعْصَى اللَّهُ فِيهِ فَهُوَ يَوْمٌ
عِيدٌ»⁽¹⁾، فهل هذا يدل على أن تكون أعيادنا في العمل
بالمعروف والنهي عن المنكر؟ وأما قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ
أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

1- نهج البلاغة.

وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١﴾. فعلى هذا ليس هناك أوقات محددة للأعياد بل يعود الأمر حسب العمل التعبدى، فما رأيكم؟

— إن كثيراً من المفاهيم الإسلامية لها ظاهر وباطن، وبعض المفاهيم لها معنى تبعاً لعلم من العلوم؛ أي بحسب المدلول الفقهي لها معنى، وبحسب المدلول القرآني أو أي مدلول آخر لها معنى آخر.

فمرة نطرح السؤال عن العيد بالمفهوم الفقهي، ما الذي ثبتت عيديته بحسب الأدلة الشرعية، نأتي بالرواية ونعمل المنهجية الاجتهادية حتى نصل إلى أن الأعياد الموجودة في الإسلام هي هذه: عيد الغدير، عيد الفطر...

وأخرى يُطرح سؤال: أنه بحسب الرؤية الإسلامية، وبحسب المفهوم الإسلامي، ما هي حقيقة العيد؟ هنا نتجاوز التحديد الفقهي لنصل إلى المعنى الذي يرتبط بفلسفة العيد، فنصل إلى هذه النتيجة أو تلك، ونحن نعمل على هذا الأساس، فإذا قلنا إن العيد هو اليوم الذي نستحضر فيه كل تلك المعاني العظيمة والنبيلة، فنعمل عندها على استثمارها، وعلى الاستفادة منها. ولو افترضنا أن أحد الأشخاص ليس عنده فرق بين عيد الفطر وما بين الثاني أو الثالث من شوال، يمكن في الثالث من شوال أن يستحضر رحمة الله وعطفه وكرمه، وكل تلك المعاني النبيلة بمقدار ما يستحضرها يوم العيد، فهذا اليوم بالنسبة إليه هو يوم عيد، لكن عيد بأي معنى؟ بحسب المعنى العميق لفلسفة العيد وحقيقته.

1- سورة آل عمران، الآية 104.

لذلك عند أولياء الله تعالى قد لا يختلف يوم الفطر بالنسبة إليهم عن
أي يوم آخر.

الزواج المؤقت والمشكلة الاجتماعية*

يذهب الفقه الجعفري إلى إباحة الزواج المؤقت مستدلين على ذلك بأدلة عديدة منها قوله تعالى ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾⁽¹⁾ فضلاً عن أدلة روائية مذكورة في محلها، والزواج المؤقت هو عُلقة زوجية محدودة بحد زمنية معينة - بخلاف الزواج الدائم الذي لا يحد بحد زمنية - تترتب عليها آثارها الشرعية، وإن كان بعض هذه الآثار يختلف عن الآثار التي تترتب على الزواج الدائم، فالزواج الدائم يترتب عليه قانون التوارث بين الزوجين، أما الزواج المؤقت فلا يرث وتوارث فيه بين الزوجين، كما أن الزواج الدائم يترتب عليه وجوب النفقة من الزوج على الزوجة، أما المؤقت فلا يترتب عليه وجوب النفقة من الزوج على الزوجة، من منزل وملبس ومأكل وما سوى ذلك.

وعليه يظهر أن الزواج المؤقت علاقة زوجية مجردة عن الأعباء المالية والكلفة الإقتصادية فيما يرتبط بالعلاقة بين الزوجين.

ويستطيع أن يلحظ المتتبع أن موضوع الزواج المؤقت قد طرح بمنهجية الإستدلال الفقهي والبحث النظري في كتابات عديدة، حتى تجد أن أكثرية الكتابات التي كتبت في هذا الموضوع هي كتابات فقهية،

* منشور في كتاب: دراسات في الفكر الديني؛ وفي كتاب: المرأة في الفكر الإجتماعي للإسلام.

1- سورة النساء، الآية 24.

لكن هذا الموضوع من المهم أن يدرس من وجهة نظر اجتماعية وبذهنية اجتماعية، لبحث في الواقع الاجتماعي والمشاكل التي يعاني منها، وما هو دور الزواج المؤقت في حل هذه المشاكل، وما هي النتائج التي تترتب عليه... صحيح ان كتابات عديدة قد ظهرت في هذا الميدان، لكنها بقيت غير كافية، وهذا ما يستدعي ضرورة تظافر جهود عديدة لإشباع هذا الموضوع بحثاً وتحقيقاً لتتضح كافة أبعاده وآثاره الاجتماعية، وذلك بهدف توفير وعي اجتماعي ينوء بالمجتمع عن الممارسة الاجتماعية الخاطئة.

وبداية لا بد من بحث الواقع الاجتماعي لنرى هل هو واقع لا يعاني من مشاكل اجتماعية، أم انه يحتزن أكثر من مشكلة تحتاج إلى تقديم علاج اجتماعي مناسب لها.

1. ما هي المشكلة الاجتماعية؟ من المعلوم أن الإنسان وبعد أن يقطع مرحلة من عمره يميل إلى اختيار شريك من الجنس الآخر، ليتابع حياته بنمط يختلف عما سلف من أيام عزوبته.

ومن المعلوم أيضاً أن أفضل ترتيب لتلك المرحلة الجديدة هو نظام الزواج الدائم، لما يمتلكه من عناصر الاستقرار النفسي، ولما يحمله من مكانة اجتماعية، وأيضاً لما يوفره من مقومات تهيء الإمكانات المناسبة لإنجاب الأطفال وتربيتهم في بيئة أسرية حميمة.

لكن الإقدام على الفعل الزوجي يحتاج إلى تهيئة مقدمات مالية وإمكانيات اقتصادية قد لا تتوفر إلا بعد حين من الزمن، فيقطع

الطالب - مثلاً - مرحلته الدراسية ليصبح بعد ذلك قادراً على الإنتاج، ثم يمرّ في مرحلة إنتاجية يوفر من خلالها بعض إمكانيات الزواج، ليتمكن بعد كل ذلك من الإقدام على الحياة الزوجية.

بل أكثر من هذا، يمكن القول إن فئة ممن دخل الحياة الزوجية قد تحتاج لزواج آخر - لسبب أو آخر - وطاقاتها الإقتصادية لا تسمح لها إلاّ بتكوين بيت زوجي واحد، وهي لذلك تحتاج إلى حلّ اجتماعي لمشكلتها هذه. كما إن فئة أخرى وإن امتلكت الإمكانيات المالية فإنها - لسبب أو آخر - تحتاج إلى أن تمضي فترة زمنية - قد تطول أحياناً - دون الدخول في البيت الزوجي وما يترتب عليه من مسؤوليات، لا بد أن يصرف بعضاً من وقته وجهده لأجلها، وهذه الفئة أيضاً تفتش عن حلّ لمشكلتها، وهناك أسباب أخرى تحول دون إقدام الرجل في بعض الفترات على فعل الزواج الدائم، وقد تكون هذه الأسباب عقلانية ومبررة.

ومن جهة أخرى فإن فئة من المجتمع النسوي قد تقل أمامها فرص زواج دائم، أو ان فئة من النساء لا يرغبن الدخول في زواج دائم لكونهن عشن حياة زوجية سابقة وانجن الأولاد، ولديهن إمكانياتهن المالية ولا يحتجن إلى الإنفاق عليهن، أو ان هناك أسباباً أخرى تحول دونهن ودون الزواج الدائم، وهذه الفئة تحتاج أيضاً إلى علاج لمشكلتها.

إذن نخلص مما تقدم إلى وجود مشكلة اجتماعية فيما يرتبط بأمر العلاقة بين المرأة والرجل، ولا يستطيع الزواج الدائم أن يفي بحل هذه

المشكلة بشكل كامل، ولا يمتلك إمكانية ملء كل مساحة الحاجة الزوجية لأفراد المجتمع.

2. الزواج المؤقت وعلاج المشكلة: إذا كان الزواج الدائم بما يترتب عليه من مسؤوليات زوجية وأعباء مالية لا يستطيع أن يحل تلك المشكلة الاجتماعية بشكل كامل، فإن تقديم صيغة زواج مجردة عن تلك الأعباء المالية والمسؤوليات الزوجية، تحمل بعض الإمكانيات المرنة التي تفي الحاجة إلى علاج تلك المشكلة؛ إن هذه الصيغة كفيلة بإيجاد الحلول لتلك المشكلة الاجتماعية، وبملء تلك المساحة من العلاقة بين المرأة والرجل، التي لم يستطع ملأها الزواج الدائم.

وعليه نستطيع القول إن الزواج المؤقت هو زواج شرعي يحتاج إلى إجراء الصيغة الشرعية، وتعيين المهر، وتحتاج فيه المرأة إلى العدة، لكنه يختلف عن الزواج الدائم بأنه يحتاج إلى تعيين المدة ولا يترتب عليه النفقة ولا التوارث؛ فهذا الزواج ليس إلاً تدييراً مرحلياً واستثنائياً لتقديم حل شرعي لفئة من المجتمع، لا يستطيع الزواج الدائم أن يفي بتلبية حاجاتها وميلها للإرتباط بالجنس الآخر.

ومن جهة أخرى لا يمكن الإدعاء بأن الشريعة لا تستطيع حل المشاكل الاجتماعية، أو انها أتت لقمع المجتمع فيما لو أفصح عن مشاكله وطالب بإيجاد حلول لها، إذ إن الشريعة لم تأت إلاً لحل مشاكل البشر من اجتماعية وغيرها، ولتأخذ بأيديهم إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة.

لكن تبقى مجموعة من الملاحظات لا بد من التأكيد عليها وهي:

1- ان الزواج الدائم يبقى الصيغة المثلى والأساسية للعلاقة بين المرأة والرجل، لما يحمله من مقومات تسمح بتلبية جميع الحاجات الطبيعية، خصوصاً إنجاب الأطفال وتربيتهم في بيئة بيتية مناسبة.

2- ليس المراد مما ذكر إلا التأكيد على هذه الحقيقة الاجتماعية وهي ان فئة اجتماعية تريد الزواج وتحتاجه، ولا تستطيع الدائم منه، فلا بد من تقديم القول لهذه الفئة بأن الإسلام قد شرّع علاجاً لهذه المشكلة هو الزواج المؤقت.

3- إن الزواج المؤقت هو تشريع، وهذا التشريع قد يحاول البعض أن يسيء الاستفادة منه - كما كل التشريعات والقوانين - وقد يستخدمه البعض الآخر بطريقة خاطئة، ومن هنا تبقى ضرورة وجود وعي اجتماعي بعيد النظر، ومعرفة شرعية دقيقة، حتى لا يتحول العلاج لمشكلة إلى مشكلة في حد ذاته، فينقلب الدواء داءً بعد أن كان يرجى التداوي به؛ وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن التشريع وأخلاقية التشريع.

3. **التشريع والأخلاق:** إن في الإسلام أسساً لا يمكن الفصل بينها، ولا يمكن الاعتماد على بعضها دون البعض الآخر، وهذه الأسس هي العقيدة والأخلاق والعمل.

ولا نريد هنا أن نتحدث عن أساس العقيدة، بل نريد التأكيد على ضرورة تلازم الممارسة التشريعية - والتي ترتبط بالجانب العملي والإجرائي - مع الممارسة الأخلاقية - والتي ترتبط بالجانب الكيفي

والوصفي للعمل - فإن أي تشريع وقانون له أخلاقياته التي لا تنفصل عنه، وإلا فإن تشريعاً مجرداً عن أخلاقياته يصبح كبدن بلا روح، كما أن أخلاقاً لا تلتزم بالتشريع هي كوردة في جرف من الأرض، فالزواج الدائم الذي يدخل ضمن الدائرة التشريعية له أخلاقياته التي منها إكرام كل من الزوجين للآخر، والإحسان إليه، والتسامح عن أخطائه والعفو عن زلاته ... ولذا فإن ممارسة التشريع بعيداً عن أخلاقياته تصبح ممارسة جافة وجامدة، تفتقد لحياتها المعنوية وقد تؤدي إلى نتائج سلبية كثيرة.

ولذلك يمكن القول ان من يستخدم التشريع استخداماً صحيحاً وسليماً توصله إلى أهدافه، هو من يمتلك أخلاقيات هذا التشريع، وإن من يمكن أن يطمأن إلى أدائه التشريعي الصحيح هو من يمتلك تلك الأخلاقيات التشريعية والتربويات المعنوية.

لذا جدير بمن يريد أن يطمئن إلى أن أداء الطرف الآخر هو أداء تشريعي صحيح، أن يسعى لإكتشاف الرصيد الأخلاقي للطرف الآخر، فهل يمتلك رصيماً أخلاقياً يجعل تعامله التشريعي تعامللاً ينسجم مع الروحية الأخلاقية والفعل الأخلاقي، أم انه يفتقد لهكذا رصيماً. وأما الإقدام على أي ارتباط زوجي - أو غير زوجي - دائماً كان أم مؤقتاً، دون التحقق من المواصفات الأخلاقية، والروحية الدينية للطرف الآخر، ليس إلا مغامرة قد ينجم عنها العديد من السلبيات والنتائج غير المرضية، وإلا فإن رجلاً يفتقد لعنصري الدين والأخلاق قد يتزوج امرأة زواجاً دائماً، ومن ثم يطلقها بعد اسبوع مثلاً، ليجعل كل مستقبلها

الإجتماعي والشخصي في معرض الإهتزاز، فحتى الزواج الدائم قد يعمل البعض على سوء الإستفادة منه، فإساءة استخدام التشريع ليست خاصة بالزواج المؤقت.

ولذلك يمكن لنا أن نقول إنه إذا أسيء استخدام التشريع فينبغي أن لا يلقي باللائمة على التشريع نفسه، بل اللوم يجب أن ينصب على من لا يتثبت من وجود الرصيد الأخلاقي المطلوب لدى الطرف الآخر، والذي يحثه على ممارسة تشريعية مشبعة بروحيتها الأخلاقية، والوزر يتحملة من لم يحسن الإستفادة من تلك الممارسة أو أساء استخدام هذا التشريع، فأساء من خلال ذلك إلى الطرف الآخر وأضرّ به.

وبناءً على ما تقدم تبين لنا أهمية التربية الأخلاقية للمجتمع بمعية التعليم التشريعي، وإن مجتمعاً يتلقى التعليم التشريعي دون أن يرفد بالتربية الأخلاقية، قد تتحول أساليب التعامل بين أفرادها إلى أساليب خشنة وقاسية ومدمرة، تفتقد لأخلاقيات التراحم والتسامح والتوادر، وتعود بهم إلى أخلاق الجاهلية الأولى.

ومن هنا تنبثق ضرورة توجيه خطاب ديني إجتماعي يمتلك كلا جناحيه أي التعليم والتربية، التشريع والأخلاق، أما الكلام الدائم إلى المرأة بصيغة يجب عليك ولا يجب عليك، وإلى الرجل بصيغة يجب عليك ولا يجب عليك، وبطريقة تنوء بهما عن الرصيد الأخلاقي العظيم التي تزخر به روايات مدرسة أهل البيت^(ع)؛ إن هكذا خطاب – وإن كان دينياً – سوف تكون له نتائجة الإجتماعية المدمرة، لأنه سيجعل

من تعامل الزوجين فيما بينهما تعاملاً جافاً يفتقر لروحه المعنوية والأخلاقية.

وبناءً على ما تقدم يكون من الضروري العمل على إجراء دراسة نقدية للخطاب الديني التربوي - الإجتماعي، بما قد ينتج عنه من ضرورة القيام بمشروع إعادة صياغة لذلك الخطاب، بما يكفل تجنب الثغرات الكبيرة والخطيرة التي قد يكون مصاباً بها، وذلك بهدف العمل على تربية وتعليم المجتمع بطريقة تؤمن له الراحة والسعادة في الدنيا، وتنوء به عن المشاكل والأزمات الإجتماعية المتعددة، وليعيش سعادته الأبدية في دار النعيم.

تعدد الزوجات تشريع يرفضه المجتمع*

لماذا شرّع الإسلام تعدد الزوجات؟ باعتبار أن كل تشريع له حكمته وله غايته وله وظيفته؛ بالتالي سوف يكون السؤال مطروحاً عن تعدد الزوجات، وعن وظيفة هذا التشريع في الاجتماع الإنساني.

ولا شك أن هذا السؤال في غاية الأهمية؛ باعتبار أن وعي التشريع بشكل أفضل سوف يعطي مجالاً أوسع لكيفية توظيفه واستثماره، وكيفية تطبيقه بشكل أفضل، وسوف يوفر فرصة أفضل لطريقة التعامل مع هذا التشريع، بما يمكن من تحقيق أبعد مدى من مقاصده وغاياته.

وحتى يتحصل لنا وعي التشريع، لا بد من تحقيق هذه الأمور:

1- إدراك طبيعة التشريع نفسه، باعتبار أن بعض التشريعات قد تكون ذات طبيعة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية... فيكون من الأهمية بمكان معرفة طبيعة التشريع؛ حتى نعلم في أية بيئة يجب وضعه.

2- وضع ذلك التشريع في بيئته الخاصة به، فإذا كان التشريع ذا طبيعة اجتماعية، فيجب وضعه في بيئته الاجتماعية، حتى يمكن فهمه على ضوء المشكلة الاجتماعية والأسس والمعايير التي تنتمي إلى المجال الاجتماعي. إذ إن علاقةً دقيقةً تربط التشريع بواقعه الخاص به. ومن

* مجلة نجاه، العدد 27، شتاء 2010م.

هنا، فإن فهم الواقع الخاص، سوف يساعد كثيراً على فهم التشريع الذي ينتمي إلى ذلك الواقع.

3- فهم شامل وعميق للإسلام وقيمه وأهدافه وتشريعه؛ باعتبار إن هذه المفردة التشريعية أو تلك هي جزء من منظومة أشمل وأعم، ولذلك فإن فهم الإسلام بشكل أعمق وأشمل، سوف يسهم في تكوين وعي هادف لهذه المفردة التشريعية أو تلك، والتي لن تخرج عن السمات والخصائص العامة التي تتسم بها المنظومة الإسلامية، والتي لا تنفك عن القيم والمبادئ التي تركز عليها تلك المنظومة.

وعلى ما تقدم، إذا عدنا إلى تشريع تعدد الزوجات، فإننا نجد أن هذا التشريع هو تشريع اجتماعي، ذو طبيعة اجتماعية وذو أهداف اجتماعية. بالتالي لا بد من وضع هذا التشريع في بيئته الاجتماعية الخاصة؛ حتى يمكن فهمه وفهم وظيفته وحكمته بشكل أعمق.

يضاف إلى ما تقدم، ضرورة فهم هذا التشريع الإسلامي على ضوء قيم الإسلام، ومبادئه في العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي وعنايته بالأسرة، وسعيه للاستجابة للحقوق الفطرية للإنسان، باعتبار إن التشريع الإسلامي يستجيب للميول الفطرية للإنسان ولا يعمل على قمعها أو كبتها.

حقّ للرجل أم للمرأة:

وإذا عدنا إلى ذلك السؤال الذي يطرح حول المبررات التي كانت وراء تشريع الإسلام لتعدد الزوجات، فهل القضية ترتبط باستعداد فطري

لدى الرجل ليرتبط بأكثر من امرأة، فأتى هذا التشريع ليشبع هذا الاستعداد أو الميل، أم إن الهدف منه إشباع رغبات الرجل، أم إن الأمر يرتبط ببعض الظروف والحالات الخاصة التي تستدعي من الرجل الزواج - كأن تكون امرأته عاقراً وغير ذلك-----، أم إنه يوجد غايات ومبررات أخرى ترتبط بهذا الموضوع؟

وليس المقصود أنّ الرجل غير ملحوظ في غاية هذا التشريع، لكن ليس صحيحاً أن نقصر فهمنا لها على الرجل فقط وحاجاته وظروفه.

وعليه يمكن القول إن الخطأ المنهجي الذي يقع فيه العديدون لدى بحثهم في تشريع تعدد الزوجات أنّهم يفترضون مسبقاً أن الهدف من هذا التشريع هو الرجل فقط (إشباع ميله الفطري، إشباع رغباته...)، في حين تكون المرأة بمثابة مادة لهذا الإشباع لا أكثر، وهذا خطأ يجعلهم يصلون إلى نتائج غير صحيحة لدى بحثهم في فلسفة التعدد.

قد لا أكون مبالغاً إذا قلت إن المرأة هي الهدف الأساس من هذا التشريع، وخصوصاً إذا أدركنا أن المسؤولية الأكبر في الزواج المتعدد تقع على عاتق الرجل، من ناحية اللوازم الاقتصادية التي تترتب عليه، من توفير المنزل، والحاجات المعيشية، واللوازم الحياتية، وكل ما يرتبط بنفقة زوجته بل وجميع أفراد الأسرة.

ومن هنا نستطيع القول: إن تعدد الزوجات هو بشكل أساس مسؤولية ثانية وإضافية على الرجل، وهذا ما يدفع العديد من الرجال إلى الإحجام عن هذا الزواج، لما يترتب عليه من مسؤوليات وأعباء مالية

يشعر الكثير من الرجال أنهم بغنى عنها، أو أنهم غير مضطرين إلى تحملها.

وعليه، إذا كانت المرأة هي الهدف الأساس من هذا التشريع، فكيف يمكن بيان ذلك؟ والجواب هو أنّ من كمال كل امرأة أن تصبح زوجة وأماً وربة منزل، ولعل أعظم إنجاز للمرأة هو أن تنجح في أن تكون زوجة صالحة، وأماً مربية، وفرداً معطاءً لأسرتها ومجتمعها.

وإذا كانت عوامل عديدة تمنع من توفير إمكانية زواج مناسب للعديد من النساء، مما يؤدي إلى بقائهن عوانس، أو مطلقات، أو أرامل، وبالتالي حرمانهن من كمالهن الأنثوي، في أن تصبح كل منهن زوجة وأماً؛ فإنّ الهدف من تشريع تعدد الزوجات هو توفير فرصة لتصبح كل امرأة زوجة وأماً، وأن يكون لها منزلها الزوجي الذي تعتز به، وأن يكون لها أطفالها الذين يُشبعون ميلها الفطري إلى الأمومة، وأن يكون لها حياتها الزوجية التي تشعر من خلالها بالسعادة، وتحقق بها جميع حاجاتها الفطرية.

فلا تبقى العديد من النساء محرومات من نعمة الحياة الأسرية، وأن تنال قسطها من الشعور بالاستقرار الاجتماعي، وأن تمارس دورها الطبيعي في الاجتماع الأسري.

وإن من حق كل امرأة على المجتمع أن يعمل مجتمعها على محاربة كل العادات والأعراف والمفاهيم، التي تسهم في حرمان شريحة كبرى من النساء من حياة زوجية كريمة، وحياة أمومة سعيدة، والتي تدفع باتجاه

بقاء قسم من النساء رهن العنوسة والشعور بالفشل الاجتماعي، وعدم القدرة على تحقيق بيتها الزوجي الذي تعترض به، وتسكن إليه، وتشعر باستقلالها الاجتماعي فيه.

إن التشريع الإسلامي - فيما يرتبط بالعلاقة بين المرأة والرجل - لا بد أن يكون تشريعاً عادلاً، يهدف إلى تحقيق أقصى قدر ممكن من التكافل الاجتماعي، ويعنى بتوفير فرصة الحياة الزوجية لأكبر عدد ممكن من النساء، بل لجميعهن. أي إن عدالة التشريع تكمن في ألا يهتم بقسم من النساء ويهمل القسم الآخر، وإن حكمة التشريع تقتضي بسط رحمة التشريع على جميع المعنيين بالتشريع، وعدم قصره على شريحة وترك الشريحة الأخرى.

إن التشريع المعني بالعلاقة بين المرأة والرجل، لم يأت ليقول إنه يحق لكل رجل أكثر من امرأة؛ وهذا الكلام صحيح، لكنه يفتقد إلى الدقة.

إن التشريع الإسلامي في تعدد الزوجات جاء ليقول: إنه عندما تتزايد أعداد النساء مقارنة مع أعداد الرجال، بسبب الحرب مثلاً، أو بسبب عوامل أخرى؛ فإنه لا سبيل لمعالجة عدم التوازن هذا إلا بإفساح المجال أمام كل رجل ليتزوج بأكثر من امرأة، وصولاً إلى أربع نساء، وشرط أن يكون قادراً على أن يتحمل كامل مسؤوليته تجاه الزيجات التي يقدم عليها، وشرط تحقيق القدر الواجب من العدالة بينها.

أي إن ما أتى به هذا التشريع هو عدم احتكار المرأة للرجل ومنعه من تحمل مسؤوليته تجاه المجتمع، وأيضاً عدم تحويل المرأة بشكل عام

إلى مجرد أداة للاستمتاع بها، من دون أن يتحمل الرجل مسؤوليته تجاهها، وأن يستجيب لحقها في الزوجية، والأمومة، والاستقرار الاجتماعي في بيت الزوجية والسكن الزوجي.

التوازن الاجتماعي في التعدد:

إن تشريع تعدد الزوجات هو من أعظم التشريعات إنسانيةً، من حيث حرصه على تحقيق أجمل المشاعر والآمال لدى كل امرأة في أن تصبح أمًا، لها أطفالها الذين تراودهم بمشاعر الأمومة، ومن حيث سعيه إلى الاستجابة لمشاعر المرأة بتحقيق الفوز على مستوى الاجتماع الزوجي، وما يوفره بيت الزوجية من شعور بالسكن والمودة والرحمة.

قد يقول قائل إن كل البيان المتقدم يركز على قضية مفادها أن عدد النساء المؤهلات للزواج هو أكثر من عدد الرجال المؤهلين للزواج؛ فنقول نعم، إن الأمر كذلك، وهو حاصل في كثيرٍ من المجتمعات بسبب عوامل عديدة تجعل النساء المؤهلات للزواج أكثر من الرجال المؤهلين للزواج، ومن هنا فإن إفساح المجال أمام الرجال للتعدد يسهم بشكل كبير في القضاء على ذلك الفارق في النسبة بين النساء والرجال؛ وعلى فرض أننا وصلنا إلى وضع كانت فيه نسبة الأهلية متقاربة أو متطابقة ما بين النساء والرجال، فإن هذا التشريع وإن لم ينتف من ناحية كونه تشريعاً؛ لكنه يفقد مادته العملية، من حيث أنه لم يبق ذلك الفائض الذي يسمح بالمجال أمام التعدد.

ولذا فإن هذا التشريع في فلسفته يحمل بعداً فطرياً إنسانياً، ومن هنا، فإنه يمكن أن يعتمد حتى في المجتمعات غير الإسلامية، أي إنه في بنيته ليس خاصاً بالمسلمين، من حيث إن التفكير السليم في تلك المشكلة الاجتماعية، سوف يقود إلى أن الحل الإنساني والفطري يتمثل في هكذا تشريع، يفسح المجال أمام جميع النساء لحياة زوجية وأسرية كريمة.

ولذا نستطيع القول إن الإسلام قد أراد هدفاً إنسانياً من هذا التشريع، ووضع له شروطاً تفسح أمام حسن تطبيقه، وحقه بمجموعة من القيم الأخلاقية، وبثقافة حياة زوجية هادفة، كل ذلك من أجل أن يؤدي ذلك التطبيق إلى غاياته؛ فإذا كان البعض يسيء تطبيق هذا التشريع، فلا يُلقى اللوم على التشريع نفسه، وإن أوجد الإسلام حلاً للتطبيقات الخاطئة هذه، ليس هنا مجال الدخول فيها.

متى يكون النصر إلهياً؟*

لم يكن الفهم لله تعالى وفعله في الاجتماع الأرضي واحداً، بل تعددت المعتقدات حول ما يفعله الله تعالى وحدود هذا الفعل، فمنهم من كان يذهب إلى نسبة كل شيء إلى الله تعالى، بطريقة تتنافى واختيار الإنسان وحرية. وكان في المقابل من يذهب إلى أن الاجتماع الأرضي هو مسرح وحيد للبشر وفعلهم، وأنه لا دخالة لله تعالى ولا تأثير له في أفعالهم وأحوالهم. وكانت هناك فئة ثالثة قالت باختيار الإنسان وحرية من جهة، لكنها لم تصل إلى حد القول بتعطيل الصفات الإلهية وعدم تأثيرها في المسرح البشري، بل ترى أن حرية الإنسان تعمل تحت الإرادة الإلهية وحضور التأثير الإلهي في كل شيء.

ما يعنينا في هذا المقال ما يتعلق بحضور التأثير الإلهي في هذا الكون ومجرياته وأحداثه، والذي يمكن مقارنته من زاوية كلامية ترى أن الله تعالى خلق الكون غير محتاج إليه. وهذا الكون - من ذراته إلى مجراته - لا يستغني عن الله تعالى، بل هو محتاج إليه، ليس فقط في أصل وجوده، بل أيضاً في استمراره، فلو انقطعت العناية الإلهية عن هذا الوجود لزال واندثر.

* جريدة الأخبار، 2007/4/2م.

ويمكن مقارنة هذا الموضوع من زاوية قرآنية، حيث إن القرآن الكريم نسب جميع الأمور - من دون إلغاء اختيار الإنسان وحرية - إلى الله تعالى، يقول تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾، وإن آيات أخرى تحدثت عن «حزب الله»، و«حزب الشيطان» في إشارة إلى أن الاجتماع البشري ليس بعيداً عن وجود السمة الإلهية، وانقسامه إلى من يحمل هذه السمة ومن يحمل سمة الشيطان. بالإضافة إلى آيات أخرى تتحدث عن النصر، وتوضح أن النصر ليس إلا من عند الله تعالى، يقول عز وجل: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾⁽²⁾.

نسب الله تعالى النصر إلى نفسه، يقول تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾⁽³⁾، ﴿أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾⁽⁴⁾، إلى غيرها من الآيات التي تصرّح بإلهية النصر، وأنه من عند الله تعالى، وأن الله تعالى وعد بنصر المؤمنين، فضلاً عن تأييدهم وإمدادهم بالمدد الغيبي، الذي لا يمكن مقارنته بمنطق الأمور المادية وعقليتها.

أما بالنسبة إلى معنى إلهية النصر، فيمكن تقديم إجابة كلامية عن هذا السؤال، تذهب إلى أن الإنسان يوفّر مقدمات الأفعال، فيما التأثير الحقيقي هو من الله تعالى، والله تعالى، حيث لا يمكن إغفال الجانب

1- سورة النساء، الآية 78.

2- سورة آل عمران، الآية 126.

3- سورة النصر، الآية 1.

4- سورة البقرة، الآية 214.

المعنوي والإيماني في مقارنتنا لتلك المقدمات، وما يترتب عليها. إذ إن مشيئة الله تعالى قد لا تمنح النصر لمن وقر الكثير من المقدمات المادية، فيما هذه المشيئة قد تُنزل النصر على من يكون أقل توفيراً للمقدمات المادية، لكنه وقر مقدمات غير مادية تستجلب النصر الإلهي، وتنزله على عباده.

ويمكن تقديم إجابة تنسجم أكثر مع الاجتماع العسكري، الذي يلحظ في حسابات النصر والهزيمة جملة من العناصر أهمها العنصر البشري، الذي إن كان مشبعاً بالإيمان، قوياً بالإرادة، مصحوباً بالعزيمة، مؤمناً بأحقية القضية التي يقاتل من أجلها، فإنه يستطيع أن يتغلب على من يكون أكثر عدّة وعتاداً، وما ذاك إلا للتمايز الإيماني والروحي، وللتمايز في القدرة على التحمل والصبر، حيث يصرّح تعالى بهذا الموضوع فيقول: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾⁽¹⁾، حيث إن الله تعالى هو الذي تولى تربية عباده على الصبر، وأدبهم على التحمل والثبات، وذلك من خلال فعل الإيمان واليقين وإنزال السكينة.

ويمكن تقديم إجابة ثالثة، تأخذ بعين الاعتبار الإجابة الأولى وتتماهى معها، وتتضمن أيضاً الإجابة الثانية: حيث تذهب إلى عدم انفكاك كل من عالمي الشهادة والغيب عن بعضهما البعض، بل توجد علاقة جدلية ما بين هذين العالمين، حيث إن على الإنسان أن يأخذ بالأسباب المادية إلى أبعد الحدود، من القوة والإعداد والتقنية ﴿وَأَعِدُّوا

1- سورة الأنفال، الآية 65.

لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ ﴿١﴾، لكن في المقابل يوجد نوع آخر من الأسباب هي أسباب غير مادية، تعمل على استجلاب النصر وإنزاله.

وهذه الأسباب هي أسباب حاكمة على السبب المادي ومُقدّمة عليه، وهي أقوى تأثيراً منه، وهذا لا يعني إغفال السبب المادي، ولكن ما يُراد قوله هنا هو أنه كما يملك السبب المادي تأثيراً ما، فإن أسباباً أخرى غير مادية تملك أيضاً تأثيرها، وهي أقوى وأمضى في معادلة استجلاب النصر وإنزاله.

وعليه فإن معنى إلهية النصر، أن الله تعالى قد وقر لعباده جميع أسباب النصر من مادية وغير مادية، وهداهم إليها، وأمرهم بالأخذ بها، وأرشدهم إلى الأسباب الأكثر تأثيراً في معادلات النصر والهزيمة، وأنزل السكينة في قلوبهم، وأيدهم، وسدّد رميتهم، وأفرغ عليهم صبراً، وثبتهم، وأمدهم بمدد لا يمكن مقارنته، إلا من خلال منطق الغيب ودخالاته والشروط التي يجب توافرها من الصبر والتقوى، كي تعمل تلك العناصر الغيبية وتؤثر أثرها.

وهذا يطرح سؤالاً عن دخالة العامل الغيبي في حسابات النصر والهزيمة. ومن الواضح هنا أن الرؤية الدينية هي رؤية حاسمة في هذا الموضوع، حيث تذهب إلى أن الاجتماع الأرضي بكل مجالاته ليس اجتماعاً معزولاً عن الارتباط بالغيب والتأثر به، بل والخضوع له، وهو ما

1- سورة الأنفال، الآية 60.

يفتح الباب على إجابة متكامل مع ما تقدم من إجابات، وتفصّل بعض ما تقدم فيها مما يرتبط بالبعد الغيبي وتأثيره.

إن روح القرآن الكريم ومحمل الكتب الإلهية، هي روح الهداية إلى الغيب والإيمان به. لكن هذا لا يعني أنه ليس للغيب منطق للعمل والتأثير، وهذا التأثير ليس محصوراً في الاجتماع الفردي، بل يشمل أيضاً بقية المجالات، بما فيها المجال الذي يرتبط بالمواجهة والصراع، حيث يصرّح الله تعالى بدخالة عنصر الملائكة في معركة بدر التي خيضت مع المشركين، ويقدم جملة من التعاليم التي توجّه إلى طلب المعونة الغيبية، وتوضح الشروط التي من خلالها يأتي ذلك المدد الغيبي. كل ذلك يبرز أهمية العامل الغيبي، وإمكانية تدخّله، ودوره في حسم نتائج أية مواجهة أو معركة.

ولقد أبرز النص الديني شواهد على هذا التدخّل الغيبي، الذي ما إن تتوافر شروطه، حتى يتدخل قلباً المعطيات المادية وقوانينها وحساباتها، بطريقة لا يمكن فهمها إلا من خلال منطق الغيب. يذكر الله تعالى مواجهة النبي موسى^(ع) مع فرعون، حيث وصلت الأمور إلى حيث كان البحر من أمام موسى وقومه، وفرعون وجيشه من خلفهم. وبحسب المنطق المادي، فإن النتيجة قد أصبحت محسومة لمصلحة الطرف الأقوى مادياً، ولذا علّق بعض أصحاب موسى^(ع) على هذا الوضع بقولهم: ﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾⁽¹⁾، فكان جواب المنطق الغيبي: ﴿كَأَلَّا

1- سورة الشعراء، الآية 61.

إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿١﴾ عندها يتدخل الغيب: ﴿أَضْرِبْ بِعَصَاكَ
الْبَحْرَ﴾ ﴿٢﴾.

ويقدم القرآن الكريم نموذجاً آخر في معركة الخندق، حيث يقول
تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ
جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾ ﴿٣﴾، هذه الجنود غير
المرئية (الغيبية)، هي التي كان لها الدور في قلب نتيجة المواجهة لمصلحة
الطرف الأضعف مادياً، وبالتالي فإن العامل الغيبي كان حاضراً بقوة
وفاعلية في تلك المواجهة العسكرية.

1- سورة الشعراء، الآية 62.

2- سورة الشعراء، الآية 63.

3- سورة الأحزاب، الآية 9.

النظريات المفسرة لغيبة الإمام المهدي^(ع)* قراءة في المنهج

عنت نظريات عديدة بتفسير غيبة الإمام المهدي^(ع)، هذه الغيبة التي بدأت منذ ولادته في الخامس عشر من شعبان سنة 255هـ، حيث غاب الإمام عن الأنظار، وما زالت غيبته مستمرة إلى يومنا الحاضر.

وقد اختلفت هذه النظريات في تفسيرها للغيبة، حيث إن بعض النظريات تناولت البعد الشخصي في حدث الغيبة، في حين إن نظريات أخرى تناولت البعد الاجتماعي والعام في قضية الغيبة.

وهذه النظريات الاجتماعية قد اختلفت أيضاً في تفسير تلك القضية، حيث يمكن أن يفهم من بعض النظريات تفسيراً اجتماعياً ما، في حين يفهم من نظرية أخرى تفسيراً اجتماعياً مختلفاً، حتى إن القارئ يمكن أن يتوهم أن هناك نوعاً من التناقض أو التعارض بين جميع هذه التفاسير، وهذا ما يرجع إلى طبيعة المنهج المعتمد في قراءة الغيبة وفلسفتها وأهدافها.

وما يجب الإشارة إليه هنا، أن النصوص الدينية أخذت دوراً أساسياً في توليد تلك النظريات. حيث إن معظم تلك النظريات - إن لم نقل كلها - قد ارتكز على رواية أو أخرى في تفسيره للغيبة؟

*

كما يجب الالتفات إلى أن استخدام المنهج الموضوعي ربما يفضي إلى نتيجة ما، في حين إن استخدام المنهج الموضوعي قد يفضي إلى نتائج أكثر شمولية، تلغي ذلك التعارض المتصور في نظريات الغيبة ورواياتها.

بداية لا بد أن نشير إلى تلك النظريات، ومن ثم نحاول استخدام المنهج المناسب في فهمها وفهم النصوص التي ارتكزت عليها، في محاولة لتقديم رؤية شاملة وموضوعية تأخذ بعين الاعتبار الأسس الكلامية والدينية التي تركز عليها الغيبة.

يمكن تقسيم تلك النظريات إلى قسمين: نظريات شخصية، ونظريات اجتماعية. والمراد بالنظريات الشخصية تلك النظريات التي تفسر الغيبة بالاستناد إلى شخص الإمام المهدي^(ع)، حيث قد يفهم منها البعد الشخصي في حدث الغيبة، وهي نظريات متعددة، يمكن استفادتها من الروايات، ومن أهمها:

1. **نظرية الخوف:** حيث تذهب هذه النظرية إلى أن الإمام^(ع) قد غاب خوفاً على نفسه من القتل أو الذبح، كما أشارت إليه بعض الروايات.

وبالتالي فإن حماية شخص الإمام قد اقتضت غيبته منعاً من تعرضه للقتل. وفي هذا الموضوع يقول الإمام الصادق^(ع): «يا زارة لا بد

للقائم من غيبة، قلت: ولم؟ قال يخاف على نفسه، وأوماً بيده إلى بطنه»⁽¹⁾.

2. نظرية البيعة: أي إن الإمام^(ع) قد غاب حتى لا يبايع لأحد من الظالمين، ولا يكون في عنقه بيعة لأحد منهم، وإلا فإنه لو بقي ظاهراً فسوف يضطر إلى البيعة، فكان لا بد من غيبته منعاً من حصول تلك البيعة.

يقول الإمام الصادق^(ع): «صاحب هذا الأمر تعمي ولادته على هذا الخلق، لئلا يكون لأحد في عنقه بيعة إذا خرج»⁽²⁾.

3. نظرية الإعتزال: وهي تستفاد من العديد من الروايات، أن الله تعالى يكره لأوليائه مجاورة الظالمين، وبناء على هذه القاعدة فإن الإمام^(ع) قد غاب كرهاً للظلم والحيث، حيث ارتأى هجران المجتمع، كتعبير عن رفضه للظلم والفساد والابتعاد عن الله تعالى. عن أبي جعفر^(ع): «إن الله (تعالى) إذا كره لنا جوار قوم نزعنا من بين أظهرهم»⁽³⁾.

كما يمكن الإشارة هنا إلى مشابتهه للأنبياء في غيبتهم، حيث تذهب بعض الروايات إلى: «إن الله عز وجلّ أبى إلا أن يجري فيه

1- المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، م. س، ج 52، ص 97.

2- المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، م. س، ج 52، ص 95.

3- م. س، ص 90.

سنن الأنبياء في غيبتهم»⁽¹⁾؛ فضرورة مشابته للأنبياء من حيث الغيبة، قد اقتضت غيبته، لتجري فيه سنة الأنبياء، كما جرت فيهم.

هذه أبرز النظريات التي يمكن تصنيفها في البعد الشخصي في معالجة قضية الغيبة، لكن يوجد في المقابل نظريات أخرى مفسرة لغيبة الإمام، تركز على الجانب الاجتماعي والعام في قضية الغيبة، وأهم تلك النظريات هي التالي:

1. **نظرية التمحيص:** حيث أكدت بعض الروايات على أن الهدف من الغيبة هو تمحيص المؤمنين واختبارهم، لأن فلسفة الحياة قائمة على أساس الإبتلاء، ومن أبلغ الإبتلاء ضرورة الإيمان بالقائم^(ع) وهو في غيبته، وقد ورد عن الصادق^(ع): «إن هذا الأمر لا يأتيكم إلا بعد إياس، لا والله حتى تميزوا، لا والله حتى تمحصوا، لا والله حتى يشقى من يشقى ويسعد من يسعد»⁽²⁾.

2. **نظرية النصر:** أي إن الإمام^(ع) قد غاب لعدم وجود الناصر، وهو ما يستفاد من عدد من الروايات، باعتبار أن الأمور تجري بأسبابها، ومن أسباب النصر وجود الناصر. وبما أن الإمام هو خاتم الأئمة، فقد غاب انتظاراً لوجود الناصر الذي يساعد على تمكين الدين.

1- م. س.

2- م. س، ص 111.

وقد ورد عنهم (عليهم السلام): «لو كان فيكم عدة أهل بدر لقام قائمنا»⁽¹⁾.

3. نظرية الامتحان: والمراد بها امتحان النظريات الوضعية واللا دينية التي أريد لها أن تكون مكان الأطروحة الإلهية، فكان تغييب الإمام بمثابة تعطيل مرحلي للأطروحة الإلهية بمرتبها المعصومة، إفساحاً بالمجال أمام تلك النظريات الوضعية حتى تختبر صحتها، والتي سوف تصل إلى الفشل، وتكتشف عدم قدرتها على محاكاة الفطرة، وايصال الإنسان إلى سعادته الحقيقية ومصالحه الواقعية.

يقول الإمام الصادق^(ع): «ما يكون هذا الأمر حتى لا يبقى صنف من الناس إلا وقد وُلُّوا على الناس، حتى لا يقول قائل: إنّا لو وُلِّينا لعدلنا، ثم يقوم القائم بالحق والعدل»⁽²⁾.

4. نظرية الإعداد: والمراد بها انتظار جميع الظروف الموضوعية والإعداد لها، للقيام بعملية التغيير الشاملة، وتمكين الدين وتحقيق العدل في جميع الأرض.

وهو تستفاد من جملة من الروايات، حيث يمكن استخلاص هذا الفهم من مجموعها، أن توفر جملة من الظروف الموضوعية - والتي منها وجود الناصر - هو أمر أساسي لحصول الظهور⁽¹⁾.

1- الريشهري محمدي، ميزان الحكمة، م. س، ج 1، ص 184.

2- م. س.

وعلى ما تقدم كيف يمكن الجمع بين كل تلك النظريات وغيرها، سواء ما كان منها يرتبط بالجانب الشخصي، أو ما كان منها يرتبط بالجانب الاجتماعي.

وما هو المنهج الذي يجب أن يعتمد في قراءة النصوص المفسرة لحدث الغيبة، باعتبار أن تحديد المنهج والمقدمات التي يمكن أن يركز عليها في تلك القراءة تؤثر حكماً على النتائج التي تفضي إليها؟ في هذا الموضوع لا بد من الإشارة إلى جملة من النقاط، التي لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار:

1. إن تحديد المنهج المستخدم في قراءة نصوص الغيبة هو عمل سابق منهجياً على قراءة النصوص نفسها، ولذا لا بد أن يتقدم الكلام في المنهج على أي عمل آخر.
2. إن المنهج الذي يجب أن يستخدم هو المنهج الموضوعي وليس الموضوعي، باعتبار أن وظيفة الإمامة المعصومة يتداخل فيها المعرفي مع الديني والسياسي والاجتماعي والعسكري... ولذا يجب أن يكون المنهج مستوعباً لكل العوامل الدخيلة في الموضوع.

1- تؤكد الروايات الواردة عن المعصومين^(ع) أن مشروع الإمام المهدي^(ع) هو أن يملأ الأرض - كل الأرض قسطاً وعدلاً. وإن تحقق هكذا مشروع بهذا المستوى، يتطلب توفر جميع العناصر اللازمة، ونضج الظروف الخاصة؛ وهو ما يحتاج إلى العمل على إعداد كل ما يستلزمه تحقق هذا المشروع من عناصر وظروف وإمكانات.

3. وعليه يجب أن تقرأ كل الروايات قراءة موضوعية، باعتبار أن كل رواية أو مجموعة روايات، ربما تكون ناظرة إلى جهة من جهات الغيبة وأسبابها. وبالتالي فإن تحديدها سبب ما أو حكمة ما للغيبة، لا ينافي سبباً آخر أو حكمة أخرى، تكون ناظرة إلى جهة أخرى من جهات الغيبة.

4. إن النصوص التي قد يفهم منها البعد الشخصي في حدث الغيبة، لم تتناول الإمام المهدي^(ع) بلحاظ البعد الشخصي في شخصيته، بل باعتبار الجانب العام في شخصيته، أي بما هو إمام. ولذلك يجب أن تدوب تلك النصوص ذات البعد الشخصي في الأبعاد العامة، والجوانب الاجتماعية، والنظريات ذات البعد الجمعي، وأن تفهم على ضوءها ومن خلالها.

5. يجب أن تفهم تلك النصوص على أساس أهداف الدين، ووظائف الإمامة المعصومة، والخصوصية الوظيفية للإمامة الخاتمة، على مستوى كنس كل الأطروحات الوضعية، وتحقيق نهاية للتاريخ، تسبقها تحقيق الخلافة الإلهية بأرقى مراتبها وأوسع معانيها.

6. يجب أن تقرأ تلك النصوص والنظريات المستولدة منها قراءة تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الكونية والعالمية لحركة الدين وأهدافه، ولذا فإن حركة الإمام ليست محصورة بفترة خاصة أو جغرافية محددة، وإنما هي حركة عالمية شاملة وكاملة.

إن كل ما تقدم قد لا يلغي ذلك المعنى الذي يستفاد من بعض الروايات وهو عدم إمكانية معرفة علة الغيبة، إلا عند ظهور الإمام (ع). إذ إن المراد منها، عدم إمكانية معرفة العلة التامة بجميع أبعادها وجوانبها. وإلا فإن معرفة جملة من تلك الأسباب أو الفوائد التي تترتب على الغيبة هو أمر متيسر، بل إن أدنى ما يستفاد من تلك الروايات التي تحدثت في علل الغيبة وأسبابها، هو أنه يمكن تحصيل معرفة ما بفلسفة الغيبة وأسبابها وفوائدها، لأن تلك الروايات نفسها قد قدمت جملة من المعارف التي ترتبط بفلسفة الغيبة وأبعادها وحقيقتها.

النظرية المهدوية ووظيفة الغيبة*

يعتقد جميع المسلمين بالإمام المهدي^(ع)، وهو الإمام الثاني عشر من أولاد فاطمة بنت رسول الله^(ص)، ولد في الخامس عشر من شهر شعبان عام 255 هـ.ق في مدينة سامراء، وقد غاب منذ ولادته ولم يزل غائباً إلى يومنا هذا، وسوف يخرج في آخر الزمان ليملاً الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

إن هذه النظرية المهدوية التي ترى في الإمام المهدي من سوف يحقق الإرادة الإلهية في الوصول إلى نهاية للتاريخ ذات بعد ديني؛ تركز على جملة من الأسس التي لا بد من الإشارة إليها وهي:

أولاً: العصمة، حيث إن الهدف من الظهور (ظهور الإمام المهدي^(ع)) إعادة تطبيق الأطروحة الإلهية بأرقى مراتبها، وتحقيق الخلافة الإلهية بأبلغ معانيها، وهذا ما يتطلب فيمن سوف يتولى هذه المهمة ذلك الفعل الذي لا يتحمل مقولة التجربة والخطأ، أي لابتداء العصمة في شخص الإمام المهدي^(ع). بل يمكن القول إن حقيقة العصمة في فلسفتها الوظيفية ليست إلا اعطاء تلك القيمة المتقدمة لإنسانية الإنسان وتحقيق هذه الإنسانية، وهي تعني أيضاً اعطاء تلك القيمة لدور الإنسان من حيث رفع هذا الدور إلى أرقى مراتبه، إذ إن العصمة ليست

* جريدة البلد، 2005/9/20م.

ألا أوج الإنسانية التي تهدف إلى سمو الإنسان في إنسانيته ودوره وسلوكه.

ثانياً: فلسفة الخلق التي ترتبط بعبودية الله تعالى، هذه العبودية التي تعني في نتائجها ارتقاء الإنسان في تكامله المعنوي والروحي إلى الله تعالى، حيث تتحول كل حياة الإنسان بكل تجلياتها إلى عبادة لله تعالى، فتتمهى العبادة بهذا المعنى مع كل ما يقوم به الإنسان في حياته، ومع كل فعل يصدر عنه أو يرجع إليه.

ثالثاً: تركز على هدفية الخلق من حيث تحقيق خلافة الله تعالى وعدم كون مسار التاريخ أمراً خارجاً عن التدبير الإلهي، بل إن الحكمة الإلهية أرادت أن تكون نهاية التاريخ بطريقة تتجلى فيها قدرة الأطروحة الإلهية على حل مشاكل كل البشرية وتصحيح مسيرها وإيصالها إلى أهدافها الحقيقية.

وعلى ما تقدم فإن عودة الإمام المهدي^(ع) ليست إلا عودة لتلك الأطروحة في أرقى مراتبها، وفي صورتها النقية ومضمونها الصحيح والواقعي، ليعمل على تحقيق إنسانية الإنسان وعبوديته لله تعالى، وليعمل أيضاً على إحقاق العدل ورفع الظلم والحيف من ساح البشرية.

أن حركة الإمام لن تكون محصورة في إطار مذهبي ضيق أو في إطار اقليمي أو جغرافي محدود، بل سوف تكون حركة شاملة لكل المعمورة،

ولكل بني الإنسان، كما هي رسالة جدّه رسول الله^(ص) إذ يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾.

وإذا كانت النظرية المهدوية نظرية في خلاص العالم ذات مضمون ديني، فإن سؤالاً أساسياً يطرح حول الوظيفة الأصلية لغيبة الإمام، إذ ما الذي تعنيه تلك الغيبة، في حين كان بالإمكان أن يكون الظهور لا عن غيبة، فلماذا كانت الغيبة وما الهدف الأساس منها؟

هنا عندما نتحدث عن الوظيفة الأصلية أو الهدف الأساس، فلأنه يمكن أن تكون هناك أهداف متعددة للغيبة، ولعل النظريات المتعددة التي حاولت تفسير الغيبة وتقديم رؤية أو أخرى لفلسفتها قد أخذ كل منها جانباً ما أو هدفاً، وحاول أن يبني عليه رؤيته لحقيقة الغيبة وفلسفتها؛ بينما نحن سوف نحاول تقديم تفسير شمولي، أو الوقوف عند جملة من الدلالات العامة التي ترتبط بحدث الغيبة، والتي تساعد بالمقابل على تقديم رؤية شمولية لحقيقة الظهور (ظهور الإمام المهدي^(ع)) باعتبار أن موضوعي الغيبة والظهور يرتبطان بحقيقة واحدة هي وظيفة الإمامة، وبالتحديد الإمامة الخاتمة، والظروف الموضوعية التي تساعد على انجاز تلك الوظيفة.

إن حقيقة الغيبة فعل إعداد لجملة من الظروف الموضوعية، التي تساعد على تطبيق الأطروحة الإلهية في أرقى مراتبها وأنقى مضامينها، بعد أن تصل البشرية إلى حائط مسدود في خيارها معاندة الوحي الإلهي

1- سورة الأنبياء، الآية 107.

والخيار الديني، أي معاندة الأطروحة الإلهية المتمثلة في زماننا الحالي بالإمام المهدي^(ع)، ومحاولة الاستغناء عنها. فبعد أن تصل تلك البشرية إلى حالة من الافلاس الحضاري والخلاصي، وبعد أن يتبين لها فشل خياراتها الوضعية القائمة على الابتعاد عن الله تعالى وتعطيل الدين الإلهي؛ هنا لا بد أن تنتهياً الظروف الموضوعية لطلب الخلاص وللإنابة إلى الله تعالى، عندما تدرك البشرية أن لا خلاص لها من أزمته الحضارية ومن مشاكلها المستعصية إلا بالعودة إلى الله تعالى، وأنه لا بد لها من اللجوء إلى الخلاص الديني لتجاوز ما تعانیه، وللتغلب على ما تقاسيه.

وعليه فإن غيبة الإمام المهدي^(ع) هي بمثابة تغييب مرحلي للأطروحة الإلهية في مرتبتها المعصومة، بهدف انتظار نضوج الظروف المناسبة لعودتها، عودة تكنس كل تداعيات وآثار الأطاريح الوضعية اللاإلهية وما خلفته من ظلم ومأس، وما تركته من دمار معنوي، ومن حيف اجتماعي، وما سببته من فقر وجوع وفساد وانحراف عن الفطرة الإلهية، وما أحدثته من هجران للقيم والأخلاق والروح، ومن عبادة للمادة، وتقديس لها، بل ونصبها إلهاً يعبد بدلاً عن عبادة الله تعالى.

أما إن عملية التمهيد لفعل الظهور - الذي هو بمثابة مشروع تغييري عالمي - تتم من خلال حدث الغيبة، وليس من خلال عدم الوجود الواقعي للمعصوم^(ع)، باعتبار أن غيبته لا تعني عدم وجوده؛ فهذا ما يرتبط بفلسفة العصمة، وضرورة وجودها كحاجة إنسانية ترتبط

بأسباب وجود الحجة الإلهية وفلسفة الخلق، وتحقيق الكمال الإنساني، من خلال هداية الإنسان الكامل للبشرية إلى الله تعالى، هذا من جهة؛ ومن جهة ثانية فلأن الغيبة بما هي انقطاع مفاجئ عن مختلف مجالات الظهور الاجتماعي والسياسي والمادي المحسوس، إنما تعبر عن موقف من البشرية التي تنكبت عن الأخذ بالخيار الإلهي وأعرضت عن الأطروحة الإلهية. أي إن الغيبة بهذه الطريقة التي حصلت إنما هي موقف أبلغ من طغيان البشرية وهجرانها للطرح الإلهي؛ هذا الموقف الذي لا بد أن يعبر عنه بأبلغ طريقة تشعر البشرية بظلمها وانحرافها عن المسار الإلهي، وتقصيرها تجاه تلك الأطروحة؛ فكانت غيبة الإمام بالطريقة التي حصلت فيها أبلغ تعبير عن ذلك الموقف، الذي يجب أن تعي البشرية نتائجه وتداعياته.

ولذا يمكن القول أيضاً إن الغيبة كانت فعل حرمان من تلك النعمة الإلهية، لتكون الغيبة عملاً هادفاً نحو تحقيق خلافة الله تعالى، والهدف من خلق الإنسان والكون.

لكن ذلك الموقف ليس موقفاً يراد منه اشعار البشرية بعقدة الذنب لمجرد الشعور بالذنب، بل بما يؤدي إليه هذا الموقف من وعي للظلم الذي سببته لنفسها، ومن وعي للانحراف الذي أحدثته في مسيرها، ليكون ذلك بمثابة دافع لمعاينة أسباب المأزق الحضاري الذي وصلت إليه، والذي يمكن تلخيصه بابتعادها عن الله تعالى، وتعالى الإنسان

وعدم قيامه بدوره الأساس، والذي هو عبودية الله تعالى بمفهومها الأشمل والأوسع.

ولذلك ينبغي أن تتحول الثقافة المهذوية من ثقافة مذهبية أو دينية خاصة إلى ثقافة كونية، ثقافة ترتبط بوعي الإنسان المعاصر ومحاولات بحثه عن حلول للمأزق الحضاري الذي تعاني منه البشرية، وللأزمات الكونية التي يعاني منها الإنسان. أي يجب أن تتحول تلك الثقافة إلى ثقافة عالمية تلامس حاجات جميع البشر وتطلعائهم وآلامهم وآمالهم، لتغذي تلك الثقافة الأمل في نفوس الشعوب المظلومة والمقهورة بالتغيير والإصلاح والرفاه والسلام والسعادة، والقدرة على التغلب على الآلام والمشاكل وجميع الأزمات التي تعاني منها.

إن ابقاء جذوة الأمل بالخلاص متقدة في نفوس البشر يراد منه توظيف ذلك الأمل في فعل التمهيد والاعداد لخروج الإمام (ع)، الذي يعني عودة العدل والقيم الدينية والإنسانية، وعودة الإنسان إلى الله تعالى وإلى فطرته وإنسانيته.

فلسفة الغيبة: تدبير إلهي لمسيرة البشرية*

إن القراءة الدينية «الإسلامية» لمسيرة البشرية لا تقوم على أساس أن الفعل البشري فعل جبري، كما لا تقوم على أساس أن مسير البشرية يتحرك بشكل عشوائي بعيداً عن التدبير الإلهي، الذي يهدف في نهاية المطاف إلى تحقيق الأطروحة الإلهية على هذه الأرض، وإلى تحقيق «نظرية الاستخلاف» بأوسع معانيها، وبما يشمل جميع أرجاء المعمورة.

إن فلسفة الغيبة (غيبة الإمام المهدي^(ع)) تعني فيما تعنيه تجميد الأطروحة الإلهية بمرتبها المعصومة ومداهها الشامل، بسبب من رفض البشرية لهذه الأطروحة في شكلها النقي، في مقابل الأخذ بالأطروحة الوضعية، في تدبير إلهي يهدف إلى اختبار البشرية لتعاليمها أمام الله تعالى.

إن فعل الابداع وعملية الخلق في المعتقد الديني ليست عملية عبثية أو خالية من الحكمة، وإن الشأن الديني ليس شأنًا ماورائياً بحتاً، بل هو أيضاً شأن دنيوي يتمظهر في مختلف مجالات الحياة، بهدف تحقيق عبودية الإنسان لله تعالى، لأن كنه هذه العبودية لله تعالى يعني تعالي الإنسان بالله تعالى وتساميه وتحقيقه لإنسانيته، بينما خضوع الإنسان

* جريدة البلد، 2004/10/5م.

لميوله المنحطة يعني تسافل الإنسان، وإن تمظهر هذا الخضوع بمظهر الحرية أو أي مظهر آخر.

لقد اقتضت هذه الحكمة أن يختبر الإنسان ابتعاده عن الله تعالى، ورفضه للأطروحة الإلهية في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والقانونية... لتدرك البشرية بالتجربة والوجدان، عدم قدرتها على الوصول إلى السعادة الفعلية، طالما بقيت بعيدة عن التمسك بالعبودية لله تعالى في مختلف المجالات، وطالما بقيت تتعامل مع الله تعالى معاملة ندية.

إن التاريخ الديني تاريخ قائم على أساس عدم انقطاع التوجيه الإلهي للبشرية من خلال فعل النبوة وحركة الأولياء والأوصياء، وهنا عندما نتحدث عن التوجيه الإلهي (أو الهداية الإلهية) فهو ليس شأنًا وعظيماً بحتاً، بل إن هذا التوجيه قائم على أساس فعل الاستخلاف، الذي يعني تمثل الإرادة الإلهية في مختلف المجالات الحياتية وشؤون الإنسان. لكن كلما كانت الأطروحة الإلهية ترتقي كان يتعاضد الرفض لها من قبل مجتمع المترفين وغيرهم، هذا الرفض الذي تتطلب في نهاية المطاف حرمان البشرية من الوجود العصموي، أي من وجود تلك الأطروحة ومن تطبيقها الواسع والشامل.

ويمكن أن نقول بتعبير آخر، إن هذا الرفض لتلك الأطروحة يعني في الواقع حرمان البشرية منها، لكن غياب ممثل تلك الأطروحة يعني بحسب الفهم الديني إجراءً اختبارياً لتعالى الإنسان، يهدف إلى تمهيد الظروف

الموضوعية لعودة تلك الأطروحة بأعلى مراتبها، بعد أن تكتشف البشرية فشلها وعدم قدرتها على إدارة نفسها بمعزل عن الهداية الإلهية.

ومن هنا كانت غيبة الإمام المهدي^(ع) اجراءً اختبارياً وهادفاً في الآن نفسه. أي إن غيبة الإمام^(ع) تهدف إلى القول للبشرية إنه إذا كنت ترفضين الهداية الإلهية المتمثلة في شخص الإمام، فما عليك إلا أن تختبري أطروحتك الوضعية، باعتبار أن فشل هذه الأطروحة في تحقيق أهداف الإنسان، بما يعنيه هذا الفشل من ويلات ودمار وآلام وحروب وظلم وقتل وخراب... سوف يفتح في نهاية المطاف قلوب البشر ويوجه آمالهم إلى رجائهم الأخير، وهو ما سوف يهيء الظروف لعملية الظهور وأهدافها الواسعة، في عودة البشرية إلى الهداية الإلهية بأرقى مراتبها.

أما لماذا ينبغي للتاريخ الديني أن يمتد إلى هذه المدة، فأولاً لا بد أن تصل البشرية إلى مستوى تقرر بفشلها وعجزها، وثانياً لا بد أن تصل العولمة الثقافية والمعرفية والاعلامية إلى مستوى تصبح فيه مفاهيم الإسلام وقيمه ومعارفه في متناول كل فرد، وثالثاً أن يصبح التقدم المعرفي والعلمي والتقني إلى حد، يمكن لجميع المجتمعات البشرية أن تعين الظاهرة الدينية والإسلامية تحديداً، وتدرسها بشكل علمي وموضوعي.

ولذا كانت غيبة الإمام غيبة اعجازية، وكذلك عودته سوف تكون عودة اعجازية، في فعل يراد منه عودة الجذوة الدينية إلى الواقع الإنساني بقوة. بل لا بد أن تكون عودة الحس الديني أمراً متقدماً على عملية

الظهور، باعتبار أن عودة الحس الديني من أهم الأمور التي سوف تساعد على تحقيق فعل الاستخلاف على البسيطة.

وعلى ما تقدم، فإن التاريخ البشري كما بدأ على هذه البسيطة بشكل حكيم وهادف، فسوف ينتهي أيضاً بشكل حكيم وهادف. فهو لن يستمر إلى ما لا نهاية، كما لن ينتهي بشكل عبثي أو عشوائي أو نتيجة لخطأ بشري، بل إن هذه البسيطة التي أوكلت للإنسان الظلوم الجهول، لا بد من عودتها في نهاية المطاف إلى الإنسان المستخلف، أي إلى الإرادة الإلهية، والولاية الإلهية، وإلى تطبيق الأطروحة الإلهية بمرتبها المعصومة، ومداهها الشامل «فيملاً الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً»⁽¹⁾.

وهذه العودة ليست عودة تفقد الإنسان عنصر الاختيار، بل هي عودة تتراكم فيها بعض العناصر الإعجازية (علامات الظهور)، في فعل تمهيدي للمشروع التغييري والاصلاحي العالمي للإمام المهدي.

أما لماذا يكون الظهور بمعية عودة المسيح^(ع)، فيبدو أنه فعل تقريب بين العالمين الإسلامي والمسيحي، خصوصاً إذا ما التفتنا إلى أن طبيعة

1- يقول الرسول محمد^(ص): «أبشروا بالمهدي، رجل من قریش من عترتي، يخرج في اختلاف من الناس وزلزال، فيملاً الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً». الريشهري محمدي، ميزان الحكمة، م. س، ج 1، ص 178.

التربية الدينية المسيحية تدفع باتجاه عدم التعالي أمام الله تعالى ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾⁽¹⁾.

أما الخلاف الاعتقادي في موضوع النبي عيسى^(ع) فسوف تنتهي مبرراته مع مجيء الشخص المختلف فيه، لأنه مهما كانت التراكبات الاعتقادية تدفع باتجاه الاختلاف، فإن بيان الشخص عن نفسه وهو الأعراف بحقيقته سوف يحسم مادة الخلاف.

1- يقول تعالى في كتابه الكريم: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [سورة المائدة، الآية 82].

الباب الثالث:

في الفكر السياسي

الدين والسياسة: طبيعة العلاقة*

ما نقصده بالدين هنا هو الدين الإسلامي بما يحويه من عقائد ومفاهيم وأحكام، حيث إن كلاً من هذه العناصر الثلاثة يدخل في موضوع الدولة بناءً على الرؤية الإسلامية للدولة، أي إنه عندما يُتحدث عن دولة إسلامية فهو يعني الدولة التي تلتزم الإسلام كدين في جميع عناصره ولا تعمل على استثناء بعض العناصر والإكتفاء بالبعض الآخر. والسؤال المطروح إنه 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 ان الدين يخدم مسيرة الدولة ويسهم في بناء الدولة العادلة، فهل يجب أن تكون المعادلة عندها ان الدولة يجب أن تكون كلها دينية أو تكون لا دينية؟ أليس هناك حلّ وسطي في هذا الموضوع؟

لا شك في أن الإسلاميين لديهم حساباتهم ومعاييرهم لبحث قضية المشاركة في الدولة وصناعة القرار وإدارة المجتمع، والتي تبدأ من مشروعية السلطة إلى مشروعية الممارسة السياسية في جميع قضايا الاجتماعي السياسي.

* جريدة السفير، 2004/2/12؛ وفي كتاب مطارحات في الإصلاح والتغيير.

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

إن الحديث هنا يرتبط بمشروعية المشاركة - لا مشروعية الدولة بالمفهوم الديني - ومساحة تلك المشاركة في المجتمع التعددي، وهنا يجب ألا يغلب على النظرة إلى الآخر الديني عوامل القلق والخوف وسوء الفهم، لأن ما أراه ان المسلم الإسلامي اقرب إلى المسيحية من المسلم العلماني، كما يجب أن يكون المسيحي المتدين أقرب إلى الإسلام من المسيحي المتعلمن، لأن هناك قواعد إيمانية مشتركة بينهما يتفقون عليها ويؤمنون بها.

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 جوّاني يرتبط بالموقف الفكري للإنسان، وهو يدخل في مساحة الحرية الاعتقادية، أي إن هذا الشأن هو شأن شخصي ولكل شخص الحرية في أن يعتقد ما يشاء.

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

وبالتالي فإن مساحة مشتركة من القيم الأخلاقية والمفاهيم المعنوية يتفق عليها معظم أبناء المجتمع التعددي، ولا شك في أن هذه المساحة تشكل أساساً قيمياً للعيش المشترك، بمعنى إن قيم التسامح والمحبة والعدالة والرحمة.. سوف تسهم في تعزيز العيش المشترك. ولذلك ما يمكن أن يسيء ولو بشكل مؤدّب 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:

1- إنها تحدّد الأهداف العامة للدولة، والمبادئ التي يجب أن تُراعى في الفعل السياسي، وبالتالي فإن الدولة في آرائها وبرامجها وسياساتها وقراراتها يجب أن تقوم على أساس من تلك القيم والمفاهيم والمبادئ والرؤى التي يؤمن بها المجتمع المدني، ولا يمكن في هذا الجانب أن تنأى الدولة المدنية بنفسها عن رغبات المجتمع المدني وقناعاته، بل لا بدّ 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 وأساءت استخدام السلطة وعملت على توظيفها لمصالح شخصية أو فئوية... ففي هذه الحالة لا بدّ لذلك المجتمع التعددي الذي يؤمن بتلك القيم والمبادئ من أن يعمل على تغيير ذلك الطاقم السياسي لأنه لم يستجب لقناعاته وتطلعاته والمبادئ التي يؤمن بها.

2- إن تلك القيم والمفاهيم والرؤى يمكن أن تسهم بقوة في اختيار الطاقم السياسي والإداري الذي سوف يتولى إدارة الدولة ومؤسساتها، لأنه عندها من يؤمن بتلك القيم والمفاهيم سوف يكون أقدر على إدارة الدولة بطريقة تتجه فيها إلى تحقيق تلك الغايات والأهداف، بينما من لا يتبنى تلك القيم والرؤى والمفاهيم سوف يكون أبعد عن التماهي معها في أدائه السياسي والإداري وممارسة الحكم.

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

ولعل من نافلة القول أن نشير إلى أن الإسلام ليس بعيداً في آلياته السياسية عن معايير الفاعلية والمردودية التي تعود بالنفع والفائدة على

محمل فئات المجتمع المدني التعددي؛ ومن هنا سوف يكون من الضروري أن نأخذ بجميع تلك الآليات والمعايير التي تنسجم مع المبادئ الدينية والتي تسهم في تنمية المجتمع التعددي اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً... بما يحفظ مصلحة المجتمع كل المجتمع وبجميع فئاته وأفراده.

إن المواصفات الخلقية التي تدعو لها الأديان كالأمانة والإخلاص والإحسان 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 أداء المؤسسات أكثر شفافية وإنتاجية وأبعد عن الفساد وسوء الإدارة وإساءة توظيف السلطة، وفي هذا الموضوع نجد الكثير من نصوص الأخلاق السياسية التي تعالج نوازع النفس إلى 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 أو الاجتماعي والسياسي وما بين الجزاء الأخروي الذي ينتظره، وأيضاً من خلال المفاهيم التي تثبتها في الوعي السياسي، كما في قول الإمام علي (ع) لبعض عماله: «إن عمالك ليس لك بطعمة وإنما هو في عنقك أمانة»⁽¹⁾، والذي يستفاد منه أن المسؤولية والمنصب ليست حقاً لهذا الرمز الطائفي أو ذلك، ليكون ضرعاً يجلب شطره هو وأعوانه والمنتفعون 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 بدّ من الإشارة إلى إن استحضر الغيب في الجانب القيمي والخلقي لا يعني جعل الممارسة السياسية شأنًا ذاتياً بعيداً عن المعايير الموضوعية والعلمية، بل يعني حضور مفاهيم الجزء الأخرى، لتكون عاملاً رادعاً عن ارتكاب المحذور وعن ممارسة الفساد السياسي والإداري والإجتماعي...

ثم لا يخفى أن الدين لا يتحمل المسؤولية في كثير من المراحل التاريخية المظلمة التي مرّت 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 إن الدين - الإسلامي والمسيحي - وإن بارك انطلاقاً السلم الأهلي ليسهم في طي تلك الصفحة السوداء من التقاتل العبثي، لكن من المشكوك به أن يبارك التركيبة القبلية الطائفية للدولة التي تقوم على أساس 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 ونقاؤه، وفي تلك المساحة من القيم والمبادئ التي يتركز عليها كل من الإسلام والمسيحية هو خيار سليم للمجتمع المدني، فالمدينة هنا ليست حالة لا دينية وإنما حالة عقلانية تهضم الدين وتستوعب مفرداته، وبهذا المعنى سيكون من المجدي الدعوة إلى ديننة 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 أساسياً من مصادر التشريع؟ وهنا ليس الحديث عن الدائرة الشخصية، فهو أمر قائم ومتبع في مجتمعنا الأهلي، بل الكلام هو في ما يرتبط بتلك التشريعات التي ترتبط بقضايا الإجتماع السياسي ومختلف شؤون الدولة.

وهنا لا نقول إن على تلك الدولة المدنية أن تلتزم التشريع الإسلامي بأكمله أو لا تلتزم شيئاً منه، بل الدعوى أنه كما يكون هناك معايير علمية وموضوعية لاختيار المسؤولين والمديرين، فليكن لدينا معايير علمية وموضوعية لعملية الإختيار التشريعي بمعزل عن الإنتماء 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 بالروحانية نفسها مع التشريع الديني بشكل عام؟

ألا يمكن أن نقول بأن التشريع الديني هو أقرب إلى مجتمعاتنا من التشريع الوضعي، وإن التعامل العلمي والموضوعي البعيد عن روح التعصب والمواقف المسبقة، سوف يجعل بين أيدينا غنى أكبر في المصادر الحقوقية التي تعتمد عليها المؤسسات المدنية؟ ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن هناك نوعين من التشريع: تشريع يرتبط بالجانب التقني والظرفي المحض، وهذا التشريع ليس تشريعاً دينياً، بمعنى أنه ليس تشريعاً ثابتاً، وإن وجب أن ينسجم مع القيم والمبادئ التي أشرنا إليها آنفاً، وهناك نوع آخر من التشريع، لا يرتبط بالجانب التقني والظرفي وهو - بحسب المفهوم الإسلامي - تشريع ديني ثابت ليس من شأنه أن يتغير - كما في الأول - وهو التشريع الذي تستطيع المؤسسات التشريعية والحقوقية المدنية أن تتعامل معه باعتبار كونه ثروة معرفية على المستوى الحقوقي والتشريعي ينبغي أن تفتح 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 إن 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 سواء في جانبها القيمي والمعنوي، أو في رصيدها المعرفي القانوني والحقوقى، لذا ينبغي العمل على استحضار الدين بقيمه الإصلاحية في الدولة وأيضاً بتشريعاته الإنسانية، لأن الدين هو للإنسان في حين أن الطائفية هي للقبيلة.

الحركات الإسلامية وإشكالية المشاركة في السلطة*

من الاشكاليات الأساسية التي تقف عندها حركات الإسلام السياسي إشكالية المشاركة في السلطة، وما نقصده من المشاركة في السلطة أن تتشارك هذه الحركات الإسلامية أو الأحزاب الإسلامية مع غيرها من الأحزاب والحركات والقوى الأخرى في حكم المجتمع الذي تتعايش فيه وإدارته وتنظيمه وإدارة موارده... أي القيام بكل الوظائف التي تقوم بها الدولة العصرية في الاجتماع السياسي الحديث.

إن معظم الأدبيات السياسية في الإسلام تتجه إلى قضية إقامة الدولة في الإسلام ومشروعية تلك الدولة، وتعني بإشكالية بناء السلطة بحسب المعايير الإسلامية وموازن الدين الإسلامي، لكن الأقل منها يهتم بإشكالية المشاركة في السلطة ومشروعية هذه المشاركة. ولعل قلة الاهتمام هذه ناشئة من موقف مسبق مفاده أن الدولة إما أن تكون إسلامية وبالتالي دولة مشروعة إسلامياً، أو أن المشاركة في دولة لا تحمل هذه السمة هي مشاركة غير مشروعة بحسب الفهم الإسلامي.

وبغض النظر عن تحليل هذا الموقف نستطيع القول إن الأدبيات السياسية في الإسلام يجب أن تولي اهتماماً لمشروعية المشاركة في السلطة، كما أولت اهتماماً لمشروعية بناء السلطة. أي كما عانيت

* منشور في كتاب: السلطة الإسلام الغرب: بحث في بعض إشكاليات العلاقة.

بقضية الدولة الإسلامية ومشروعيتها، يجب أن تعني أيضاً بالحركات الإسلامية، من حيث مشاركتها في الدولة المدنية التي تتعاون فيها قوى متعددة على إدارة مجتمعها المدني وتنظيمه وحكمه.

إن تحول الاهتمام البحثي من مشروعية بناء السلطة إلى مشروعية المشاركة في السلطة يمثل حاجة نظرية وفكرية للعديد من الحركات الإسلامية، التي تروم المشاركة في السلطة، وترى أن مصالح متعددة - بالمعنى الديني لكلمة مصلحة - تستوجب منها أن تبادر إلى فعل المشاركة، وألا تبقى بمنأى عن إدارة شؤون اجتماعها المدني في مختلف المجالات، حيث إن هذا الاهتمام سوف يسهم في انضاج العديد من المعايير والأفكار التي تعطي وضوحاً أكبر، يساعد في بناء الموقف على أسس سليمة وناضجة وواضحة.

والسؤال الذي يجب أن يطرح هنا هو: ما الذي يدفع الحركات والأحزاب الإسلامية إلى التوقف ملياً عند إرادة المشاركة الكاملة في الدولة المدنية، أي الدولة التي لا تقوم على أساس الدين، ولا على أساس التنافس معه أو العداء له؛ هل هو تهييب الموقف، أو خوف الدخول في مختبر الأفكار والرؤى القيمية والأخلاقية، أم هو الافتقار إلى رؤية سياسية إسلامية واضحة لفلسفة السلطة وحقيقتها، تحتاجها هذه الحركات والأحزاب، في معرض صناعة الموقف من السلطة وجميع شؤونها، أم عدم الاستعداد الميداني والعملية والذاتي لتلك المشاركة..؟

قد يكون لأي من تلك الأسباب دخالته لدى هذه الحركة أو تلك، لدى هذا الحزب أو ذاك، وهذه الأسباب قد تؤثر على الحركات الإسلامية وغير الإسلامية فيما يرتبط بقضية المشاركة في السلطة، ولا ينحصر تأثيرها في الحركات الإسلامية.

لكني أعتقد أن منشأ الإشكالية يكمن في قضية المشروعية، مشروعية الدولة والسلطة؛ إذ من المعروف أن الدولة التي تتمتع بمشروعيتها الإسلامية هي الدولة التي تلتزم الإسلام ديناً ونهجاً وتشريعاً... أما الدولة التي لا تلتزم الإسلام بذلك المستوى، فهي دولة لا تحمل مشروعيتها الإسلامية؛ وبالتالي كيف يمكن المشاركة في مؤسسة لا تحمل مشروعيتها الإسلامية؛ فهذا يفضي إما إلى القيام بأعمال ووظائف لا تحمل مشروعية إسلامية، أو إلى محاولة إعطاء مشروعية مصطنعة لتلك المؤسسة وأعمالها ووظائفها...

من هنا كان من الضروري الانتقال من البحث في مشروعية السلطة، إلى البحث في مشروعية المشاركة في السلطة ومؤسسات الدولة وإدارة المجتمع المدني في جميع مجالاته، فهل يقر الإسلام هكذا مشروعية، أم يوجد ما يدل على عدم مشروعية المشاركة في أية سلطة غير إسلامية، باعتبار أن هذه المشاركة تفضي إلى العديد من النتائج التي لا تنسجم مع الإسلام ومعاييره وأحكامه؟

إن محاولة الإجابة على هذا السؤال تتطلب تقديم رؤية معيارية، تساعد على بلورة الموقف من المشاركة بحسب كل اجتماع سياسي على

حدة، أي إن النتيجة التي سوف يفضي إليها البحث تقول: إنه لا يوجد موقف نصي ثابت من قضية المشاركة في السلطة وعدمها؛ بل حيث إن قضية المشاركة، ليست إلا مقدمة للقيام بجملة من الوظائف التي ترتبط بالاجتماع السياسي والمدني، ولدفع المفاصد التي تهدد ذلك الاجتماع؛ فإن أمكن القيام بتلك الوظائف، فتكون المشاركة أمراً مطلوباً، وإن لم يمكن ذلك، فلن تكون المشاركة أمراً مطلوباً.

إن تقديم تلك الرؤية المعيارية يتطلب البحث في نقاط ثلاث:

الأولى: فلسفة السلطة في الفهم الإسلامي: وهنا يمكن القول إنه لا قيمة للسلطة بحد ذاتها، إلا باعتبار كونها أداة للقيام بجملة من الوظائف والمهام التي تخدم المجتمع الإنساني، وتعمل على إدارة وتنظيم الاجتماع المدني في مختلف جوانبه.

وبالتالي فإن فلسفة السلطة هي فلسفة وظائفية، تركز على القيام بالوظائف المدنية والوظائف التي يرى الإسلام أنها تعود على الإنسان بخير الآجل والعاجل.

الثانية: الاجتماع السياسي الراهن وظروفه، باعتبار أن الجانب الظرفي والآني ومعطياته المختلفة، ربما تجعل من المحال في ظرف ما القيام بتلك الواجبات، أو إن مفاصد المشاركة هي أكثر من مصالحها؛ ولربما تكون تلك الظروف والمعطيات بحيث تمكن من القيام بتلك الوظائف، أو تكون مصالح المشاركة، أكثر من مفاصدها؛ ففي الحالة الأولى لا تصح المشاركة، بينما في الحالة الثانية تصبح أمراً ضرورياً.

الثالثة: محاذير المشاركة في السلطة؛ وهذه النقطة ربما تندرج منهجياً في النقطة الثانية، لكن نفضل إفرادها، لأنها وإن كانت بشكل أو بآخر ترتبط بالجانب الظرفي، لكن جملة من المحاذير تعرض لها النص الديني بشكل مباشر، وهي تمثل بحسب الفهم الديني نقطة ارتكاز، فيما تفضي إليه تلك الرؤية المعيارية. من ضمنها على سبيل المثال إن أية حركة إسلامية تستمد قوتها من بعدها القيمي والأخلاقي والمعنوي، وهي عندما تلج في السلطة ومؤسساتها، فإن ما يعنيه هذا الولوج هو الدخول في الدنيا بمستوى أكبر مما لو بقيت خارجها، والدخول في الدنيا بمثابة محك قد يفضي إلى تخلي هذه الحركة الإسلامية عن بعض قيمها المعنوية والأخلاقية والقيم الإنسانية التي أكد عليها الإسلام، أو أن يؤدي هذا الإقبال على الدنيا إلى ضعف الجذوة المعنوية والروحية، وإلى خمود الروح الدينية، وإلى التنافس على الدنيا ومقتنياتها ومغانمها... مما يؤدي إلى فقد تلك الحركة الإسلامية لطاقتها الدينية والمعنوية، وهذا ما يجعلها تفقد ركناً أساسياً في قائمة وظائفها ومهامها، لتغدو حركة أو حزباً ليس له من الدين إلا رسمه ومن الإسلام إلا اسمه، أي إنه حزب إسلامي يحمل شعاراته الإسلامية، في حين إنه في مقام الفعل السياسي لا يختلف عن بقية الحركات أو الأحزاب التي لا تقوم على أساس الإسلام وقيمه.

وهذا ما حذرت منه النصوص الدينية، إذ شددت ملياً على ضرورة تحصيل الحصانة اللازمة والمطلوبة، التي تحول دون فقد أية حركة إسلامية لوهجها الديني وروحها المعنوية، عندما تدخل في السلطة وتنغمس في لججها.

وبناءً على هذه الرؤية المعيارية، يمكن القول إن أية مشاركة في السلطة تؤدي إلى القيام بوظائف الاجتماع المدني والوظائف المناطة بالفعل السياسي الإسلامي المتمثل بحركاته وأحزابه الإسلامية، وتسمح بتجنب المحاذير التي أشارت إليها النصوصية السياسية في الإسلام؛ فإن هذه المشاركة تصبح أمراً لازماً ومطلوباً، وترتفع أهميتها تبعاً لما يترتب عليها من نتائج.

أما إذا كانت تلك المشاركة تفضي إلى نتائج عكسية، عندها يصبح من الضروري الإعراض عن تلك المشاركة والإحجام عنها.

ولذا يمكن القول: إن القضية ترتبط بحساب المصالح والمفاسد بحسب اصطلاحهما الفقهي والديني، فإن كانت المشاركة مصالحها أكثر ومفاسدها أقل، عندها تكون المشاركة أمراً مرغوباً فيه، وأما إذا كانت مصالحها أقل ومفاسدها أكثر، تصبح عندها أمراً مرغوباً عنه.

وهذا معنى ما قلناه إنه لا يوجد نص ديني يمنع من المشاركة في السلطة باعتبار كونها مشاركة، وإنما ترتبط القضية بمؤديات المشاركة، والنتائج التي تترتب عليها، وما تفضي إليه بناءً على منظومة الوظائف الملقاة على عاتق الحركات الإسلامية.

ولذا نستطيع القول إن الموقف الشرعي من المشاركة في هذه السلطة أو تلك لا يدخل في مساحة الثبات الشرعي، وإنما يدخل في مساحة التغيير، التي وإن كانت تركز مفرداتها على جملة من المعطيات النصية

الثابتة، لكن تحديد الموقف الظرفي منها - أي الموقف المرحلي والآني - يعتمد في معظمه على معطيات ظرفية موضوعية، خاضعة لمنطق التغيير. ولا يعني ما تقدم أن هذا الموقف يمكن أن يتعري من القيم الدينية والأخلاقية، التي تدخل في مرتكزاته الثابتة، بل إن هذا الموقف لديه مرتكزات ثابتة، وهي مرتكزات قيمية نصية، ولديه مرتكزات متغيرة، وهذه المرتكزات - أي المتغيرة - هي منشأ التغيير في ذلك الموقف، في حين إن المرتكزات الدينية الثابتة هي منشأ انتمائه إلى الفكر الديني وقيمه.

وعليه لا يوجد موقف شرعي ثابت من قضية المشاركة في السلطة، لأنه لو عدنا إلى النصوص الشرعية التي ترتبط بموضوع السلطة وشؤونها، لا نجد دليلاً يمنع من المشاركة من حيث كونها مشاركة، وإلا كان الموقف الشرعي منها من القضايا الثابتة التي لا تتغير، ولذلك قضية المشاركة تخضع للتشخيص الظرفي لكل مرحلة وحيثياتها.

بل يمكن القول أكثر من ذلك، إنه ليس فقط لا يوجد دليل يمنع من المشاركة باعتبار كونها مشاركة، بل إن كل الأدلة التي تؤسس لمشروعية بناء السلطة وفعل السلطة، هي نفسها تؤسس لمشروعية المشاركة في السلطة، باعتبار أن هذه المشاركة ربما تكون مقدمة ضرورية لمجموعة من الوظائف، التي ترتبط بفعل الإصلاح ومواجهة الفساد وتقديم المنظومة المعرفية في الإسلام كمرتكز فكري لفعل السلطة.

وهنا عندما نتحدث عن الإصلاح والفساد فالمراد به الإصلاح المالي والسياسي والاقتصادي والإداري والاجتماعي والتربوي أي في مختلف مجالاته، ومواجهة الفساد في شتى المجالات من الهدر والسرقات والتحليل الإداري...

لكن قد يقال إن ما تقدم صحيح، لولا أن هناك موانع تمنع من هذه المشاركة، حيث إن هذه المشاركة تؤدي إلى ارتكاب بعض المخاذير الشرعية فيما يرتبط بالأحكام الدينية، باعتبار أن هذه السلطة هي سلطة مدنية لا تركز على التشريع الإسلامي، وبالتالي كيف يمكن لهذه الحركات الإسلامية أن تقدم على ما يخالف التشريع الإسلامي؟

والجواب: إن هذه السلطة المدنية، قد تعتمد ولو في بعض مفرداتها على التشريع الإسلامي، لكن ليس باعتبار جنبته الغيبية أو الدينية، بل باعتبار جنبته التشريعية والتقنينية، إذ إن التشريع الإسلامي لديه تشريعاته التي ترتبط بالاجتماع المدني في مختلف جوانبه، وبالتالي سوف يكون أمراً باعثاً على الشراء المعرفي لأية سلطة مدنية، أن تتعامل بشيء من الاهتمام مع التراث التشريعي في الإسلام، لتأمين حاجاتها التشريعية والتقنينية.

ولكن هذا الأمر لا يلغي الإشكالية، بل يخفف من حدتها؛ وهذا ما يستدعي منا أن نشير إضافة إلى ما تقدم من إمكانية الاستفادة من التشريع الإسلامي، إلى أن حيزاً كبيراً من فعل السلطة المدنية يرتبط بالنظام العام وتنظيم الحياة المدنية، والذي يكون الحل والربط فيه للعقل

الخبروي البشري الاختصاصي، وليس للعقل التشريعي الديني والإلهي، وإن كان هذا العقل قد يلامس ذلك الفعل بوجه أو آخر؛ وهذا يعني أن مساحة مخالفة التشريع الإسلامي سوف تتقلص إمكانية حصولها إلى أدنى حدودها، وهذا أيضاً - بالإضافة إلى ما تقدم - سوف يسهم في التخفيف من حدة الإشكالية على مستوى مخالفة التشريع الإسلامي وقضية المشروعية.

لكن إذا تجاوزنا كل ما تقدم، والذي كما قلنا يخفف من حدة الاشكالية ولا يلغيها، لا بد أن نقول إن المورد القائم يجب أن يحل على أساس قاعدة التزاحم الأصولية، بحيث ينظر إلى المفسد التي يمكن أن تترتب على المشاركة في السلطة، فيما يرتبط بمخالفة بعض التشريعات الإسلامية، باعتبار إن الأحكام قائمة على ملاكات المصلحة والمفسدة، وينظر أيضاً إلى المصالح التي قد تترتب على فعل المشاركة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ينظر إلى حجم المصالح والمفاسد الذي يترتب على عدم المشاركة في السلطة والإحجام عنها؛ ويوازي بين حجم المصالح وحجم المفسد في كل جهة من الجهات، ويحسم قرار المشاركة وعدمه بناءً على عملية الترجيح بينهما.

ولا بد أن نشير أخيراً إلى أنه لكون الموضوع مدنياً ودينياً في الآن نفسه؛ أي هو إسلامي وزماني؛ فإن من يتخذ القرار بشأنه يجب أن يكون صاحب معرفة متقدمة في المجالين الديني والمدني، أي أن يكون

مختصاً بالمعارف الإسلامية من جهة، وبالظروف الآنية والراهنة من جهة أخرى.

وعلى ما تقدم نخلص إلى هذه النتيجة، إن من يمتلك ذلك المستوى من المعارف الإسلامية وتلك المعرفة بزمانه وظروفه ومعطياته؛ فإنه وعلى أساس معرفته بمصالح ومفاسد المشاركة في السلطة، ومصالح ومفاسد الإحجام عن المشاركة فيها؛ يستطيع أن يشخص الموقف الشرعي من موضوع المشاركة في السلطة وعدمها.

الحركات الإسلامية: تمايز فعل السلطة*

تبادر العديد من الحركات الإسلامية إلى المشاركة في السلطة، وهي إذ تفعل ذلك إنما تركز على قناعة منها بمشروعية المشاركة. ولعل الوجه في ذلك أنها إن لم تقدم النموذج الإسلامي في صناعة السلطة بكل مجالاتها، لكونها في مجتمع تعددي سياسي وغيره، فما عليها إلا أن تحاول تقديم النموذج الإسلامي بمقدار إسهامها في فعل السلطة الذي اشتركت فيه بناءً على إيمانها بمشروعية المشاركة.

وبمعنى آخر فإنه إن لم يمكن تقديم النموذج الإسلامي في كل مساحة السلطة، فما عليها إلا أن تبادر إلى تقديم ذلك النموذج في المساحة التي شاركت فيها وبادرت إلى تحمل مسؤوليتها.

وبالتالي سوف يكون السؤال مشروعاً عن حقيقة إسلامية المشاركة في فعل السلطة، إذ ما الذي تعنيه إسلامية تلك المشاركة؟ وما هي نقاط التمايز في ذلك الفعل، فيما تقوم به تلك الحركات في اجتماعها السياسي؟

بداية يجب الالتفات إلى أن ما تقوله تلك الحركات الإسلامية أنها تصدر في فعلها السياسي عن الإسلام، ولذلك فإن تلك الحركات التي

* جريدة السفير، 2005/8/18 م؛ وفي كتاب: السلطة الإسلام الغرب بحث في بعض إشكاليات العلاقة.

استطاعت أن تتجاوز إشكالية مشروعية الدولة لتأخذ بمشروعية المشاركة في السلطة في مجتمع تعددي سياسياً ودينياً... فإنها معنية في المقابل أن تعالج قضية مشروعية فعل السلطة، عندما تقدم على المشاركة فيها؛ إذ إن لم يكن تمايز في فعلها السياسي، فلن يكون مبرراً نظرياً وصف ذلك الفعل السياسي بإسلاميته، ولن يكون عندها من فرق بين الفعل السياسي لتلك الحركات الإسلامية وبين الفعل السياسي لغيرها من الحركات والأحزاب المشاركة، ولن يكون صحيحاً وسم ذلك الفعل بكونه إسلامياً مجرد أنه يصدر عن من يتبنى الإسلام في اجتماعه السياسي، وإنما تتعدى القضية هذا المستوى إلى تمايز مرئي وملحوظ في ساحة الاجتماع السياسي نفسه وفي فعل السلطة.

إن التمايز المذكور لا بد أن يظهر على مستوى القيم والمعاني الخلقية التي تتبناها تلك الحركات، وعلى مستوى هدف المشاركة من حيث السعي إلى الإصلاح وتحقيق العدل ومواجهة الفساد، وعلى مستوى الجدية في تحمل المسؤولية ومستوى الشعور بها.

أما على المستوى الأول فإن جميع تلك القيم والمعاني الأخلاقية التي يؤمن بها الإسلام والتي هي معانٍ وقيم إنسانية، لا بد أن تكون حاضرة بقوة في الفعل السياسي للحركات الإسلامية، وهذه هي السمة الأولى والأساس التي يجب أن تطبع أدها السياسي، والتي يمكن أن تبرر توصيفه بكونه إسلامياً يحمل بعده الإنساني.

إن قيم العدل ومعاني النزاهة والصدق والاحلاص والتواضع والتفاني في خدمة الناس... هي قيم يجب أن تلمس بقوة في الفعل السياسي للحركات الإسلامية، ذلك الفعل الذي يجب أن يحكي ويجلّي مبادئه التي يركز عليها وقيمه التي ينتمي إليها، ويجب أن يعبر عن الروح الأخلاقية التي يلتزم بها.

وإلا إذا لم يحكيها ولم يجلّيها ولم يعبر عنها بالمستوى المطلوب؛ فحتى لو استطاع أن يحقق العديد من الانجازات والنجاحات في الاجتماع السياسي المدني، لكن ذلك ينطوي على نوع إساءة إلى تلك القيم والمعاني التي ينتمي إليها، إذ إن تلك الحركات تدعي أنها تحكي الدين وقيمه في فعلها السياسي، فإذا ما عرضت فعلاً ناقصاً أو مشوهاً أو يعاني من عيوب، فهي بذلك تنسب النقص إلى الدين نفسه وقيمه ومعانيه، وهذا ما يشكل نوع إساءة إلى الدين، أو في الحد الأدنى إذا ما اعترفت أنها أخطأت أو قصرت في التعبير عن تلك القيم، فعندها لن تكون صادقة في ادعائها أنها تصدر في فعلها السياسي عن الدين وقيمه، أو في أبسط القول تكون قد فشلت في محاكاة الدين وتبنيه.

والكلام عن محاكاة القيم والنجاح فيها مفصول عما يمكن أن يحصله فعل السلطة من نجاحات وإنجازات في الاجتماع المدني وظروفه وتعقيداته، إذ إن النجاح ليس أمراً خلقياً بحتاً ولا يرتبط فقط بالجانب القيمي والأخلاقي، بل له إضافة إلى ذلك مقدماته وظروفه وشروطه التي

تتعدى القيم إلى الامكانيات المادية والظروف الموضوعية وتوفر عناصر من نوع آخر.

أما على مستوى الهدف، فإن فعل السلطة لدى الحركات الإسلامية لا بد أن يتجه إلى تحقيق الإصلاح في جميع مجالاته، ومواجهة الفساد بكل ألوانه، ومحاربة الفقر، والعناية بالطبقات الفقيرة، والاهتمام بالعديد من الأوضاع الاجتماعية التي تسهم في التخفيف عن الذين يواجهون مشاكل متعددة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والصحي...

كما لا بد أن يتجه فعل السلطة إلى مواجهة سوء الإدارة، والتسيب الإداري، واستغلال مواقع المسؤولية لأغراض وغايات شخصية كما هو حاصل في العديد من المواقع، حتى لو أدى ذلك إلى الاصطدام بالعديد من الناس الذين وطدوا أركانهم في دوائر الدولة لغرض الفساد والإفساد؛ فإن فعل السلطة ينبغي ألا يداهن هؤلاء ولا يداريهم ولا يتجاوز عنهم.

وهنا يحضرنى قولٌ للإمام علي بن أبي طالب^(ع) عندما يخاطب أحد ولاته قائلاً: «وإن عملك ليس لك بطعمة ولكنه أمانة»⁽¹⁾ فإن مواقع الإدارة ومناصب الدولة أمانة، ينبغي أن يحملها حاملها بكل وعي ومسؤولية وجدارة، لإيصال الأمانة إلى أهلها والعمل بها بما تستحقها.

وهو ما يجعلنا نطل على المستوى الثالث فيما يرتبط بتحمل المسؤولية والالتفات إلى ثقل الأمانة، حيث لا يعني ما تقدم أن بقية

1- نهج البلاغة، بيروت، دار المرتضى، 2002م، ط 1، ص 465.

الحركات والأحزاب والقوى غير الإسلامية تفتقر إلى ما ذكرناه في موضوع الهدف من فعل السلطة، أو فيما سنتعرض له في موضوع المسؤولية والأمانة، لكن كل ما في الأمر أنه في الرؤية الإسلامية توجد مجموعة من المبادئ التي ترسم الهدف من فعل السلطة، فمبادئ التكافل الاجتماعي والنظرة الإسلامية إلى وظيفة المال، تجعل الهدف من فعل السلطة توجيه الدورة الاقتصادية والسياسية الضرائبية والتقدميات الاجتماعية... بما يسهم في تقريب المسافة وتقليل الفواصل بين الطبقة الغنية والطبقات الفقيرة والمسحوقة، والعمل على رفع المستوى المعيشي والاجتماعي لهؤلاء إلى حدود الكفاية وعدم العوز.

إذاً هناك جملة من المبادئ والقيم التي تحدد منظومة من الأهداف التي يجب تعقبها بناءً على الرؤية الإسلامية لوظائف السلطة، وإسلامية هذه الأهداف ناشئة من كون الإسلام يقول بها وينص عليها؛ وفي المقابل يمكن أن تكون هناك حركات وقوى غير إسلامية ترى في هذه القيم والمبادئ والأهداف بعداً إنسانياً ومدنياً، مما يجعلها تقول بها وتنادي بتحقيقها لتكون قاسماً مشتركاً بين الحركات الإسلامية وغيرها.

نفس الكلام يقال فيما يرتبط بأمانة السلطة ومسؤولية تحملها، فهذا الأمر وإن كان موجوداً لدى قوى وحركات أخرى غير إسلامية، لكن ما يميز فعل السلطة لدى الحركات الإسلامية أنه ليس قائماً فقط على مسؤولية مدنية فقط تأخذ طابعها القانوني المدني، بل هو قائم أيضاً على شعور بالمسؤولية في بعدها الديني والأخروي، لأنه في معتقد هذه

الحركات فإن فعل السلطة لا يدخل فقط في مقولة الثواب والعقاب الدنيوية، بل هو يدخل وبمستوى أشد في مقولة الثواب والعقاب الأخريين، وهذا ما يجعل مستوى الشعور بالمسؤولية أشد ويزيد من ثقل الأمانة.

وعليه فإن هذه المسؤولية لها جوانب ثلاثة: مدني وأخروي وفكري، أما الجانب الأول فهو ما يرتبط بالاجتماع السياسي المدني، وأما الجانب الأخروي فهو يرتبط بالمحتوى العقدي في موضوع الآخرة والثواب والعقاب، وأما الجانب الفكري فمن جهة أنه يصدر في فعله السياسي عن الإسلام، ولذا هو معني أن يقدم النموذج الإسلامي بصفائه وصدقته ونزاهته... وإلا فإنه سوف يقدم صورة مشوهة عن الإسلام، مع ما في ذلك من الإساءة إلى الدين والإضرار بمكانته؛ ومن هنا تنبع خطورة تحمل المسؤولية في قضية السلطة، من باب أن هناك جوانب متعددة في تلك المسؤولية.

ولذا سيكون أمراً طبيعياً أن تكون حسابات الحركات الإسلامية في منتهى الدقة عندما تريد أن تبادر إلى المشاركة في السلطة، إذ إن ثقل تلك المسؤولية وخطورة حمل الأمانة تفرض نوعاً من التأنى والدقة في إبداء الاستعداد للمشاركة، وإلا فإن النتائج السلبية التي يمكن أن تترتب في حال فشل الحركات الإسلامية في فعل السلطة، هي أكثر بكثير من النتائج السلبية التي يمكن أن تترتب في حال فشل غيرها من الحركات والأحزاب غير الإسلامية، وما ذلك إلا لإرتباط الموضوع بالجانب

القيمي والفكري والأخروي والديني، وعدم كونه شأناً مدنياً بحتاً، وإن كان فعل السلطة بحد ذاته يرتبط بالاجتماع السياسي فقط، إنما الكلام فيما سبق في منطلقات فعل السلطة، وبعض النتائج التي تترتب عليه، والتي تتصل بالجانب النظري والفكري من الموضوع.

ومن هنا ينبغي القول إن الأساس في تحقيق التمايز في فعل السلطة يتمثل في وجود أشخاص مشبعين بالروح الإسلامية، ويمتلكون الحد الكافي من قيم الإسلام وأخلاقه ومفاهيمه، فضلاً عن الكفاءة والخبرة والرصيد العلمي، وغير ذلك من الشروط والمواصفات التي تهيئ إمكانية تقديم نموذج إسلامي متقدم وحضاري في فعل السلطة، لتثبت تلك الحركات قوة مفاهيمها، ليس فقط في مقام البحث والتنظير العلمي، بل أيضاً في مقام المسؤولية والحكم وفعل السلطة وحمل الأمانة في الاجتماع السياسي ومتطلباته الإدارية والوظيفية.

الثورة الحسينية وإشكالية السلطة*

لقد كان خروج الإمام الحسين (ع) حدثاً لافتاً في التاريخ السياسي للإسلام، بما يحمل من دلالات لا تقف عند حدود السرد التاريخي لحدث الثورة، بل لما تحتزنه تلك الدلالات من إمكانية لفهم إشكالية السلطة والثورة في المنظور الإسلامي من حيث طبيعة العلاقة بينهما وعلاقة كل منهما بمفهوم المشروعية الإسلامي.

لقد خرج الإمام الحسين (ع) على السلطة الأموية آنذاك، ورفض البيعة ليكون هذا الرفض بمثابة عدم اعتراف بمشروعية السلطة، حيث لا مشروعية لمنطق الغلبة ولا مشروعية لمنطق الواقع المفروض بناء على رؤية ترى ان سلطة المشروعية أقوى من السلطة نفسها، وأن أية سلطة مهما تغلبت لا بد لها في نهاية المطاف من أن تخضع لمنظومة من المفاهيم هي التي تمنحها أو تسلبها صفة المشروعية، وبالتالي حقها في الاستمرار في اجتماعها السياسي.

إن السلطة يومذاك قد انتهكت المعايير الإسلامية التي كانت تقوم عليها وترتكز عليها صفة المشروعية، وبالتالي لم يعد ممكناً منح أي لون من ألوان المشروعية لتلك السلطة التي أصبحت فاقدة لمشروعيتها الدينية

* جريدة الأخبار، 2007/1/27 م؛ وفي كتاب: السلطة الإسلام الغرب بحث في بعض إشكاليات العلاقة.

والسياسية، مع أن السلطة الأموية سعت جاهدة لإيجاد نظرية في المشروعية تتركز على وراثة الدم ثم على منطق واقع الأمر والأمر الواقع، علّها تستطيع ان تقدم رؤية في المشروعية السياسية تبرر وجودها ولاحقاً استمرارها.

لقد كان الإمام الحسين^(ع) يرى عدم مشروعية السلطة، وكان التصريح بذلك بمثابة إعطاء مشروعية لإعدام السلطة، أي إن عدم المشروعية يساوي مشروعية الإعدام، وأي حكم بإعدام السلطة سوف يؤدي إلى ان تردّ عليه بمنطقها، أي المنطق الذي يسوّغ الإعدام والقتل، عندما ترى السلطة في معركة المشروعية معركة حياة أو موت، بقاء أو زوال. وبالتالي لا بدّ من ان تستنفر جميع إمكانياتها لتحافظ على استمرارها، لأنها إذا لم تستطع أن تحفظ لنفسها بقاء المشروعية، فإنها في الحد الأدنى تستطيع من خلال منطق الغلبة أن تحفظ لنفسها (مشروعية) البقاء، أي تصبح (مشروعية) البقاء بديلاً من بقاء المشروعية.

لقد رفض الإمام الحسين^(ع) البيعة للسلطة الأموية، ورفض البيعة هو رفض للمشروعية، ورفض المشروعية هو رفض للسلطة، الذي يعني بالتالي العمل على تغييرها واللجوء إلى خيار الثورة، لأن ضرورة التغيير والإصلاح إذا لم تكن ممكنة من خلال غلبة المنطق فلا بدّ من منطق الغلبة، أي منطق الثورة الذي يقول إن التغيير باليد والسيف يصبح

ضرورياً عندما يعجز النصح ويُقمع الرأي ولا يبقى من دور للعقل والمنطق والكلمة السواء.

إن فلسفة السلطة في الرؤية الإسلامية تكمن في منظومة الوظائف التي تقوم بها في ما يتصل بالإصلاح والتنمية والعدل... وهي كلها مقيدة بعدم إساءة توظيف السلطة. أما إذا حصل وتسرب الخلل، فهو إن دلّ على أن ذاك الخلل يكمن في بنية السلطة وفي شروطها الذاتية، فالأمر عندئذ يحتاج إلى تغيير جذري، وهنا تأتي جدلية المشروعية والثورة.

إن مبرر وجود السلطة إذاً هو في الوظائف التي تخدم مصالح مجتمعتها ونموه ورفيقه، فإذا ما انقلبت السلطة على وظائفها فهي تنقلب على مبرر وجودها، بل قد تصبح عالة على مجتمعتها، عندما تستبدل منظومة الوظائف التي تخدم مصالح اجتماعها السياسي بمنظومة أخرى من الوظائف التي تتماهى ومصالح العائلة أو الحاشية أو الفئة الحاكمة.

هنا تكمن ثورة الحسين^(ع)، أنه يريد أن يقضي على أية عبودية سياسية تجعل من السلطة صنماً سياسياً يضاهي أصنام الجاهلية الجهلاء، لأن الاجتماع السياسي في الرؤية الإسلامية ليس اجتماع عبودية بل هو اجتماع وظائف وواجبات وحقوق، وإذا ما خرجت السلطة - أية سلطة - عن وظائفها وأخلّت بواجباتها وأضرت بحقوق الناس؛ فعندها تُخيّر بين أمرين: الكلمة أو الثورة، أي إن التقويم لا بدّ

منه، يبقى اختيار الوسيلة، فإن صاب الكلام يوماً فما إلى قرع الأسنة سبيل، وإن خاب الكلام سهماً فما من قرع الأسنة بديل.

إن ثورة الإمام الحسين^(ع) دعوة إلى تغيير السلطة التي تفتقر إلى مبرر استمرارها، حيث لا يمكن القبول بمنطق الجمود، ولا يمكن الركون إلى ثقافة الركود، ولا إلى فقه القعود.

لم يكن الحسين^(ع) يطمح إلى سلطة - بما هي سلطة - ولم تكن تغريه أية إمارة، وإن من يقرأ بيانات الثورة يعرف أنه كان يذهب بنظره أبعد من ذلك، لقد خرج لطلب الإصلاح (الإصلاح في جميع ميادينه) يريد أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر (بما فيه المعروف السياسي والمنكر السياسي)، لقد أضحت السلطة عائقاً أمام ذلك كله، لذا كان لا بدّ من تغيير السلطة نفسها، وصولاً إلى ما هو أبعد إلى الهدف والغاية.

لقد ادّعت الكوفة أنها وفرت للحسين^(ع) وسيلة التغيير، فكان لا بدّ من الخروج إليها وإقامة الحجة عليها، وإن كان الحسين^(ع) يعلم أن فعل الثورة سوف ينتهي بالشهادة، بل الأصح أن نقول إنه سوف يبدأ بالشهادة.

لقد استشرت ثقافة الركون، وساد فقه السكون، وحلّت ثقافة التبرير، ودام فقه التخدير، ولم يعد قادراً على إنقاذ الأمة وإحياء وعيها وإصلاح ثقافتها إلا حدث كحدث الشهادة، نعم لقد أراد الحسين الشهادة.

هنا لم تعد الشهادة فعل موت، إنها فعل صلاح وإصلاح، عندما تضحي الشهادة مدخلاً وحيداً وفريداً لهدم السلطة، السلطة التي تمارس الفساد والإفساد، والتي توغل في الدين تحريفاً وتجويفاً، لذا كان لا بدّ من شهادة الحسين^(ع) عندما تصبح هذه الشهادة مرادفاً لفعل الثورة وباباً إليها.

إن وعي الثورة ينطلق من أن مبرر السلطة يكمن في واجباتها ووظائفها، فإن أحلت بها فإن فقه السلطة في رؤية الحسين^(ع) هو في كس تلك السلطة بفعل الثورة، وإن تطلّب الأمر حدث الشهادة.

الجهاد ومشروع الحركات الإسلامية*

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

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

إن هذا الالتباس بين مفهومي الجهاد والقتال وإن أعلى من شأن القتال بما هو جهاد حربي، لكنه أدى إلى تقزيم مفهوم الجهاد وحصره في واحد من مصاديقه، الذي هو من أهم تلك المصاديق وأوضحها، لكنه

* جريدة الأخبار، 31/05/2007م.

ليس المصداق الحصري له، إذ إن مفهوم الجهاد يتسع للعديد من المفردات والمصدايق التي تنتمي إلى مجالات إنسانية واجتماعية متعددة.

إن مفهوم الجهاد في سبيل الله تعالى يعني العمل الذي يستلزم بذل جهد حقيقي ومؤثر وجاد، يهدف إلى الامتثال للواجب الإلهي في مختلف الميادين الاجتماعية من إقامة العدل وإحقاق الحق والدعوة إلى الخير... ولذلك يجب فهم معنى الجهاد لا فقط في إطاره الفردي، بل أيضاً في إطاره الجمعي الذي يعني أن الإسلام يريد تربية المجتمع، كما الأفراد، على أن يكون مجتمعاً عاملاً كادحاً ومنتجاً أي مجتمعاً يتميز بحيويته وحراكه الذي لا يمل ولا يتعب بهدف التنمية والتقدم والتطور في مختلف المجالات الاجتماعية وفي جميع الميادين من مادية أو معنوية، أي يريد به مجتمعاً مجاهداً، وإن كان ما يميز الجهاد بحسب مفهومه الديني أنه في منطلقه يجب أن يكون قائماً على أساس الواجب الإلهي، وفي غايته يجب أن يكون قاصداً القرب الإلهي، وهاتان النقطتان، أي البداية والغاية، هما اللتان تجعلان من الجهاد جهاداً في سبيل الله وتميزان مفهوم الجهاد الديني.

وبناءً على هذه التوسعة لمفهوم الجهاد، سوف يكون أكثر من عمل تنموي أو معرفي أو اقتصادي أو خيرى أو علمي أو تربوي... سيكون جهاداً بحسب المفهوم الديني النظري لا التاريخي للجهاد، ولن يقلّ عندها أي جهاد تنموي أو معرفي أو اجتماعي أو تربوي قيمةً وأهميةً عن الجهاد الحربي، وسوف ترتقي أهمية تلك الأعمال في الوعي الجمعي أو

الفردى إلى مستوى الجهاد الحربى؁ بآىث لا تبقى منقوصة الأهمية والاهتمام؁ ولا يبقى عندها تصنيفها فى مراتب متأخرة فى سلم اهتمامات الحركات الإسلامىة؁ وهو ما يؤثر فى بنية مشاريع الحركات الإسلامىة؁ بآىث يغدو مشروعها مشروعاً متكاملأً يلحظ كل أبعاد المجتمع الإنسانى ومشاكله وقضاياها؁ باعتبار أن العناية بمختلف أوجه التنمية والتقدم والرفاه... كل ذلك هو جهاد بحسب المفهوم الدينى الإسلامى للجهاد؁ وهو يستحق أن يكون فى أولويات الاهتمام فى رؤىة الحركات الإسلامىة وبرنامآها وخطابها.

نعم ربما تُملى بعض الظروف الموضوعىة المرحلىة إعطاء أهمية خاصة لبعض مصاديق الجهاد؁ كالجهد العسكرى مثلاً. فعندما يكون هناك احتلال أو أخطار مشابهة تقتضى التركيز على ثقافة القتال والجهاد الحربى والشهادة؁ يجب عندها إعطاء الأولوىة لهذا النوع من الجهاد وفعل القتال؁ لكن كل ذلك يجب أن يبقى فى إطار مقارنة نظرىة مفهومیة صحىحة لمفهوم الجهاد؁ بآىث لا يؤدى الظرفى والمرحلى الى تقزىم فهم النظرى والمفهومى وتشوبهه؁ بل على العكس من ذلك؁ يجب أن يبقى الفهم للظرفى والمرحلى متأثراً بالفهم النظرى لمفهوم الجهاد الدينى وسعته التى تستوعب مختلف المجالات التنموىة للحىاة الإنسانىة.

إن الجهاد هو فعل تنموى جاد بامتياز؁ لكنه لما كان فعل التنمية هذا يستلزم جهداً خاصاً وخصوصاً من آىث جعله لله تعالى منطلقاً ومقصداً؁ فقد أخذ تحدىده المفهومى الخاص فى الفهم الدينى الإسلامى.

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

وكما يسهم هذا الفهم المختلف للجهاد في إعطاء قيمة خاصة لأكثر من عمل تنموي واجتماعي ومعرفي، فإنه يسهم في سحب القدسية عن القتل والقتال بما هو قتل وقتال، إذ الجهاد ليس قتلاً مجرد القتل ولا هو قتال مجرد القتال، لأن الجهاد في مجاله الحربي هو فعل قتال هادف إلى مقاومة الاحتلال والدفاع عن الأرض والعرض والدين وحماية الوطن. إنه نشاط حربي، لكن ضمن رؤية ثقافية وحضارية أوسع يتأثر بها ويتفاعل معها، بحيث لا يبقى مفصلاً أو مبتوراً عنها، وبالتالي يجب أن لا يخرج عن سياقها ولا ينفصل عن قيمها ولا يبتعد عن أهدافها، بل يجب أن يبقى فهمنا للجهاد محكوماً لفهم أوسع للدين، في عنايته بالإنسان وصور كرامته وحرية، وفي اهتمامه بالقيم الأخلاقية والمعنوية.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذا الفهم لمفهوم الجهاد يساعد على فقه نصوص الجهاد بطريقة صحيحة تؤسس لثقافة جهادية صحيحة، وبالتالي تجعل من هذا الفعل أكثر تلاؤماً مع القيم الإسلامية والإنسانية،

ومع رؤية الإسلام لوظائف المجتمع وعنايته بالتنمية والرفاه والحياة المعنوية.

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

الدولة وضمانة عدم الفتنة*

لقد دلت الأحداث الأخيرة التي حصلت في لبنان على ضرورة التنبه للفتنة التي يُعمل على ايقاظها بين اللبنانيين، وخصوصاً بين المسلمين السنة والشيعة، والتي يجمع الجميع على أنها ليست في مصلحة أحد لا السنة ولا الشيعة، وإنما هي لمصلحة إسرائيل والمشروع الأميركي في المنطقة.

إن التنبه للفتنة يقتضي تحمل الجميع لمسؤولياته من اعلاميين وسياسيين وكتاب وعلماء دين ومرجعيات دينية، وقبل هؤلاء ومعهم، فإن ما حصل يقتضي أن تتحمل مؤسسات الدولة وأجهزتها وقواها العسكرية مسؤولية خاصة لقطع دابر الفتنة، وعدم استسهال الاقدام عليها.

صحيح أن الدولة بجميع أجهزتها ومؤسساتها هي وليدة هذا المجتمع بانقساماته وعصبياته واختلافاته؛ لكن في المقابل فإن الدولة وبقاءها محل اتفاق من جميع الفرقاء، وهو يعني أن الدولة تستطيع القيام بمستوى متقدم من الدور المناط بها، وأنها تمتلك الإمكانية للقيام بالوظيفة المناطة بها على جميع المستويات، وفيما يرتبط بالواجبات الملقاة على عاتقها تجاه المجتمع المدني.

* منشور في كتاب: السلطة الإسلام الغرب: بحث في بعض إشكاليات العلاقة.

إن من أهم واجبات الدولة والجيش والقضاء المنع من حصول الفتنة المذهبية، وأن يضرب بيد من حديد كل من يحاول أن يوقظها بين اللبنانيين؛ صحيح أن هذا الأمر يحتاج إلى أكثر من علاج سياسي أو اعلامي وتربوي وثقافي... ولكن في المقابل فإن كل تلك العوامل من سياسية وغير سياسية تبقى غير كافية لتوليد الفتنة، إذا لم تتسلل إليها عوامل أخرى أمنية وخفية تعمل على الاستفادة من بقية العوامل السياسية وغير السياسية لإحداث أكثر من فتنة بين اللبنانيين، بما فيهم المسلمين من السنة والشيعة.

هنا تكمن ضرورة أن يكون هناك دور فعال وناشط للجيش والقضاء والقوى الأمنية لمنع الفتنة والامسك على يدي مشعلها، لأنه بمقدار ما يجد هؤلاء من تساهل أو تهاون، بمقدار ما يمتلكون من جرأة الاقدام على إحداث الفتنة. بل إن أي تساهل أو تغافل عنهم سوف يكون بمثابة اغراء لهم بارتكاب الفتن واشعال نارها. في المقابل فإن أي حزم وتشدد وجدية في منع الفتنة سوف يقطع الطريق على كل من يحاول أن يستفيد من الفترات العصبية التي تمر على اللبنانيين لزرع الفتنة بينهم.

وعليه لا بد من التعامل بمنتهى الجدية والمسؤولية مع الأحداث التي حصلت أخيراً في لبنان، والتي كادت أن تحدث فتنة بين السنة والشيعة، بل إن من الضروري أن تتعامل الأجهزة الأمنية بكل حزم ووعي مع ما حصل، وأن يبادر القضاء إلى الامسك بالقضية بجدية ومسؤولية، وأن

يعمد لاحقاً إلى محاكمة المسؤولين عن الأحداث التي حصلت، وأن يصدر بحقهم الأحكام العادلة والنزيهة بعيداً عن أية تدخلات ومن دون الإصغاء إلى أية حماية سياسية أو طائفية.

إن القضاء اليوم أمام خيارين، بل إن الدولة كل الدولة أمام هذين الخيارين، فإما أن يستقيم في وظيفته وإما أن يستقيل من وظيفته، إما أن يقيم وظيفته أو يقيل نفسه من وظيفته.

فعندما تقع أحداث من النوع الذي حصل والذي قد يفتح الباب واسعاً أمام الحرب الأهلية والتقاتل المذهبي، ينبغي عندها أن يسارع القضاء إلى التعامل مع تلك الأحداث بكل اهتمام، وألا يسمح لأحد أن يقيله من وظيفته أو أن يحرفه عن مهامه، لأن الفعل القضائي الفاعل والنزيه، بمعية جميع المؤسسات الأخرى من عسكرية وأمنية، هي التي تستطيع أن تأد الفتنة في مهدها، وهي التي تستطيع أن تقضي على أي احتمال في إعادة لبنان إلى الحروب الأهلية؛ فعندما يجد من لا يتورع في زرع الفوضى والفتنة، أن المؤسسة العسكرية تتعامل بكل حزم وصرامة مع من يجازف بأرواح اللبنانيين وأمنهم، عندها لن يجرؤ على أية محاولة من ذلك القبيل. وإذا ما حاول أحد ما أن يقدم على زرع الفتنة، فعندما يجد أمنناً ساهراً وجيشاً حازماً وقضاً عادلاً سوف يتحول إلى عبرة لكل من يفكر بالاقدام على أعمال من تلك التي حصلت، بل يتحول إلى درس فاعل لكل من تسول له نفسه أن يعبث بأرواح الناس وأمنهم ومستقبلهم وأرزاقهم.

إن القوى العسكرية وخصوصاً الجيش، والقضاء، هم ضمانات استمرار السلم الأهلي وعدم وقوع الحرب الأهلية وقطع دابر الفتن؛ صحيح أنهم ينتظرون في المقابل أن يبادر الجميع إلى مساعدتهم في تأدية مهامهم وعدم عرقلتها؛ لكن صحيح أيضاً أن جميع من في المجتمع الأهلي ينتظر من الجيش والقضاء وجميع الأجهزة المختصة التعامل بكل حزم وجدية ومسؤولية وصرامة مع ما حصل لمنع تكراره، وذلك من خلال تحقيق العدالة ومعاقبة الفاعلين ومحاسبة المتورطين.

إن الدولة بجميع مؤسساتها المعنية هي اليوم أمام اختبار جدي وحساس؛ فإذا ما استطاعت أن تتجاوز جميع المؤثرات والتدخلات لتقوم بالتالي بدورها بكل نزاهة وحيادية في كشف المتورطين ومحاکمتهم ومعاقبتهم، فهي بذلك تؤكد للجميع وجود جدي وفاعل للدولة بمؤسساتها المعنية تقوم بدورها وأنها لن تتخلى عن هذا الدور؛ ولا شك أن الدولة التي تعترف بنفسها من خلال قيامها بمهامها سوف يعترف بها مواطنوها لتشكّل لهم صمام أمان ومصدر اطمئنان، في حين إن الدولة التي لا تعترف بنفسها من خلال تخليها عن مهامها، سوف لن تجد من يعترف بها، أي هي بذلك تدفع المجتمع إلى مزيد من الفوضى والإنفلات، مما يفتح الباب أمام أكثر من تسلسل أمني وغير أمني يعمل على إشعال أكثر من فتنة بين اللبنانيين.

إن التعاطي المسؤول والحازم لمؤسسات الدولة هو الذي يمنع عودة الحرب الأهلية ويحفظ السلم الأهلي، لأن الجاني إذا وجد من يحاسبه

ويعاقبه فإنه لن يعاود فعلته؛ وإذا وجد المتربصون سوءاً بالسلم الأهلي في لبنان أن مؤسسات الدولة المعنية هي مؤسسات فاعلة وجديرة بمهامها، فإنهم سوف يحسبون ألف حساب وحساب قبل الاقدام على أية محاولة للعبث بالسلم الأهلي. كما سوف يشكل هذا التعامل الجدي والمسؤول مثلاً لكل من يستسهل الاقدام على أية مجازفة قد تؤدي إلى حرب أهلية أو فتن داخلية، فضلاً عن أن المواطن سوف يطمئن إلى وجود دولة عادلة ونزيهة تعمل على حفظ أمنه وسلمه وعلى تحصيل حقه، إذا ما تعرض إلى أي اعتداء أو جناية أصابته في نفسه أو في رزقه.

إن الدولة هي ضماناً عدم الفتنة وحفظ السلم الأهلي وأمن المواطن، وهي بذلك تتحمل مسؤولية خطيرة جداً على المستوى الوطني والأخلاقي والديني، ومعنى ذلك أن التعامل بروح جدية وبمهنية ومسؤولية مع ما حدث سوف يسهم في حفظ أرواح اللبنانيين وصون دمائهم وحرمتهم، لأن هذا النوع من التعامل يؤكد للجميع أن أرواح الناس ودماءهم ليست بالأمر الرخيص الذي يمكن العبث به أو اللعب فيه أو التهاون في أمره، وأن في لبنان مؤسسات قادرة على أن تقوم بدورها في حفظ أمن المواطن وحمايته وتحصيل حقه، إذا ما تعرض لأي اعتداء أو جناية، من دون أي تساهل أو تباطؤ.

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؟

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

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⁽¹⁾؛ أي إن العارف لا

* منشور في كتاب: مطارحات في الإصلاح والتغيير.

يميل بنظره عن حقائق عالم الوجود، ولا ينظر إلى مفردة وجودية دون أخرى، ولا يعتبر أن بعض مظاهر الوجود هي خارج دائرة نظره، سوى أنه 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 وأسمائه 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 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، والوجود الاجتماعي السياسي هو أحد تلك المظاهر؛ فإن النتيجة هي إمكانية دخول الاجتماع

1- يثري سيد يحيى، عرفان نظري، قم، دفتر تبليغات إسلامي، 1380 هـ. ش، جاب جهارم، صص 25 - 28.

السياسي في دائرة العرفان، لكن شرط أن تؤخذ في تلك النظرة إلى ذلك الاجتماع، ما أشرنا إليه آنفاً من ذلك القيد، أي: من حيث 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 إن 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 كمالاتاً 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 لشؤون السلطة والسياسة، وكان ذلك أدعى لدفع الناس للسير والسلوك إلى الله تعالى.

يقول الإمام علي^(ع): «دولة الكريم تظهر مناقبه»⁽¹⁾، حيث أن لهذه المناقب شأن الظهور، كما لها شأن الحكاية، ولهذا الشأن أيضاً دور في الإيصال إلى الله تعالى.

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

❖ التأسيس النظري للعرفان السياسي

إن محاولة التأسيس 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 رؤية من 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 انفصله عن المرتكزات

1- الريشهري محمدي، ميزان الحكمة، بيروت، دار الحديث، 1419 هـ، ط 2، ج 2، ص 936.

الفلسفية والفكرية التي نُظِرَ على أساسها لفكرة الدولة، حتى أضحَت الدولة والسياسة شأنًا مفصلاً عن الحياة المعنوية والبعَد 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 تقزيم الإنسان ببعده الحيواني توهين 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 مفصلاً عن القيم والروح والأخلاق.

وبالتالي ليس المراد إقحام 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 نلاحظ مستوى متقدماً من الصفات من حيث علاقة الولي بالله تعالى وسيره إليه، ومن حيث كمالاته المعنوية والأخلاقية، 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 إنه وإن لم يكن الوحيد ولا أول من بادر إلى طرح اتجاه معين في حقل الفكر السياسي الشيعي، لكن جهد السيد خاتمي في تنظيره لذلك الاتجاه من جهة، ووصوله إلى سدة الرئاسة من جهة أخرى، ساعداً 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، وتبني 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 وحرية ومشاركته في أوسع مداها.

ونحن وإن كنا نرى صحة وأهمية العديد من الأفكار الإصلاحية والسياسية التي ينادي بها السيد محمد خاتمي، لكن قضية المشروعية

* جريدة السفير، 2003/05/24؛ وفي كتاب: مطارحات في الإصلاح والتغيير.

الشعبية ورأي الأكثرية - تلك القضية التي تعتبر مرتكزاً للتوفيق بين بعض النظريات الغربية والنظريات الإسلامية في الإطار السياسي - تحتاج إلى أكثر من نقاش من ناحية موافقتها للمرتكزات الأساسية للفكر السياسي الإمامي؛ وهنا جملة من الملاحظات الأساسية في هذا الموضوع:

1- 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.

2- 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 شعبية بالمعنى العميق للكلمة - حتى وإن كان الخطاب الشعبوي الآن ولأسباب عديدة يدغدغ مشاعر الناس وعواطفهم - بل هو في عمقه يعني بالمصلحة الواقعية للإنسان، التي تتسع في أفقها لتستوعب المصلحة الأخروية، حتى وإن كان دفع الناس إلى تلك المصلحة يؤدي إلى فقدان الجماهير وخسارة الأصوات الانتخابية، وما العمل على الجانب الشعبوي إلا بمقدار ما يصب في المصالح الواقعية للشعب نفسه.

3- 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 إن من استجمع أعلى مستوى من تلك المواصفات فإنه يتصف بالولاية وتكون بيده الحاكمة.

إن فلسفة السلطة في الإسلام هي كونها أداة يجب أن توظف للقيام بجملة من الوظائف الأخروية والدينية، وبالتالي فإن الهيئة الحاكمة يجب أن تكون ضمن جملة من المواصفات التي تخدم الوظائف 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 - والتي هي خيار عقلائي في مجمل المجتمع الإنساني - 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 وظائفه السياسية وأولوياتها والمعرفة الكاملة بالواقع السياسي وظروفه ومتغيراته، وكيفية الوصول إلى الأهداف وتحقيق مشروع الحكم في الواقع الخاص.... 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 - فيما يرتبط بمصالح الناس ومستقبلها وأمور معاشها ومعادها - إلى من لا يملكون الخبرة الكافية فيه ولا المعرفة المطلوبة به؛ ألا يعتبر هذا الأمر إغراءً لهم بالجهل وإعطاءً لهم دوراً سوف يدفعون هم أنفسهم ثمن الفشل فيه، لعدم خبرتهم الكافية في القيام به.

4- إن قيل إن الاختيار سوف يكون في نهاية المطاف بيد الإنسان نفسه؛ فالجواب - إضافة إلى ما تقدم - إن قضية السلطة ليست منفصلة في تحديد أمورها عن الشائبة الكامنة في حقيقة الوجود الإنساني، تلك الشائبة التي تتوزع بين القوة العقلية والميول السامية، وبين الجانب المادي والميول الحيوانية والأنانية في طبيعة الوجود الإنساني، حيث إن وظيفة السلطة هو تعزيز الجنبه الواعية والميول السامية والفضيلة الصافية في الوجود الإنساني، كما هي موظفة أيضاً بالاستجابة لحاجاته المادية ومتطلباته الدنيوية، وفي هذا الموضوع لا بد من الإشارة إلى جهات عديدة.

أولاً: إن السلطة حتى تستطيع أن تقوم بالمهمة الآتية 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 وميوها السامية وصفاتها المعنوية والعلمية، 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 ذلك الإختيار تعبيراً عن المرتبة الكمالية نفسها لعموم المجتمع كما قال رسول الله^(ص): «كما تكونوا يولى عليكم»⁽¹⁾ في حين إن 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 يكون منطلقها الجنبه الواعية والإنسانية والميول السامية لدى عموم الناس، أم إن منطلقها سوف يكون الميول والحسابات البعيدة عن فعل العقل والمعرفة؟

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

5- إن المشروعية في جذورها لا بد أن تعود إما إلى النص أو إلى الشعب، فإن قلنا إنها تعود إلى الشعب، فيمكن بالتالي لرأي الأكثرية -

1- الريشهري محمدي، ميزان الحكمة، م س، ج 8، ص 3688.

مثلاً - أن يعطل دور النص، وإن قلنا إنها تعود إلى النص، فقراءة النص هي التي تحدد دوراً أو آخر للشعب، ولذا فإن المناذاة بالسيادة الشعبية الدينية، هو توفيق غير موفق للجانب الشعبي والديني، إذا كان المراد أن المشروعية تتركز على هذين الأساسين.

إلا إذا كان المراد أن القول بالسيادة الشعبية أو المشروعية الشعبية يقوم على أساس قراءة ما للدين، فهذا يعني دعوى أنه يركز إلى اجتهاد ديني خاص، وبالتالي فإن تلك الدعوى لا بد أن تكون قائمة على أساس أدلتها الإجتهدية وأن تكون خاضعة لضوابط المنهج الإجتهدية في الإسلام، وبالتالي فإن محاكمتها سوف تكون على أساس المعايير الإجتهدية وأدواتها المعرفية.

6- إن مباني الكلام السياسي الإمامي تقود إلى مطلوية تصدي النص لشأن الإمامة، وألا تبقى الأمة هملاً سواءً بعد وفاة الرسول (ص) أو بعد غياب المعصوم (ع) (الغيبة الكبرى)، إذ إن ملاكية الغاية من الإمامة العامة والهدف منها 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 الشعبي وقريبة من الفعل الخبروي، أي من أهل الاختصاص والمعرفة بهذا الميدان.

إن ظاهرة السلطة - كأية ظاهرة اجتماعية - لها مرتكزاتها ووظائفها وآلياتها، وهي تحتاج بالتالي إلى الكثير من المعارف والعديد من الاختصاصات والمواصفات، وبالتالي فإن شأن السلطة ليس شأنًا شعبيًا 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 العقلانية في جانبها السياسي. ولا أعتقد أن الظاهرة السياسية سوف تكون بدعاً من الظواهر الاجتماعية 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 - وإن كان ينطبق على بقية الأطر الأخرى - باعتبار أن قيادة الدولة وصناعة القرار السياسي تحتاج في المفاهيمية الإسلامية إلى ذلك المستوى المتقدم من المعرفة الدينية من جهة، والخبرة الزمنية من جهة أخرى.

إن الفكر السياسي الإسلامي في طابعه العام ليس فكراً إرضائياً، أي 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
كماهم المعنوي والروحي، وإلى مصالحهم الواقعية والمادية، وإلى تنظيم
مجتمعهم المدني بهدف توفير البيئة المناسبة لسيرهم الكمالي ذلك. أي إن
الخطاب السياسي الإسلامي يخاطب في الناس عقولهم، ويستنفر فطرتهم
ويستجدي ميولهم السامية، ويراد جنتهم 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 هي بمعنى أنه يخاطب في الناس
ضمائرهم، وجماهيرته هي بمعنى أنه ينادي في الجماهير عقولها.

فلسفة التكليف الشرعي في الاجتماع السياسي*

من التساؤلات التي أثرت أخيراً ما يتعلق باستخدام مقولة التكليف الشرعي في العمل السياسي، وهذا الأمر ليس جديداً في الأدبيات الإسلامية ومصطلحاتها، لكن لا شك أنه في مجتمع تعددي دينياً وسياسياً وفكرياً أن تثير تلك المفاهيم العديد من الأسئلة المشروعة حول حقيقتها ومشروعيتها واستخدامها في الحياة السياسية، طالما أنها مفاهيم دينية ذات منشأ ديني.

بداية لا بد أن نوضح حقيقة التكليف الشرعي لنقول إنه تكليف واجب يلزم المكلف بالقيام به، والالتزام هنا لا يعني الإلزام، بل هو كأبي إيزاب في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية التي يقوم تنظيمها وتديورها على فعل الإلزام والتكليف، وإلا إذا خلت الحياة الاجتماعية من الإلزام والتكليف، لانفطر عقدها واختل نظمها وفقدت استقرارها.

أما أن يكون ذلك التكليف شرعياً دينياً، فهذا يعود إلى فئاعة كل شخص والأفكار التي يعتقد بها، فلربما يكون هناك شخص يعتقد أن مساحة الدين لا تتعدى جدران المسجد أو الكنيسة، بالتالي سيكون الإلزام الديني بالنسبة إلى هكذا شخص محدوداً في حدود بيت العبادة، في حين قد يعتقد شخص آخر أن مساحة الدين تغطي مختلف مناحي

* جريدة السفير، 2005/9/5 م.

الحياة الاجتماعية، ليصار من خلال ذلك إلى كون الإلزام الديني (التكليف الشرعي) يتعدى الأمور العبادية ليشمل مختلف قضايا الاجتماع السياسي.

ولربما نجد شخصاً ملحداً لا يؤمن أساساً بالدين، لتكون مقولة التكليف الشرعي أمراً منتفياً ولا وجود له في قاموس هكذا شخص ومفاهيمه وقناعاته.

بالتالي فإن مقولة التكليف الشرعي تعني الإلزام الديني، بغض النظر عن حدود هذا الإلزام وأساسه، والذي يعود الأخذ به - أي التكليف الشرعي - أو الأخذ بحدوده، إلى قناعة كل شخص والمبادئ والأفكار التي يحملها، لأنه لا يمكن إلزام شخص بأفكار أو قناعات محددة، فعالم الأفكار والقناعات لا يدخل في حدود الإلزام والتكليف.

ومع أن معظم ما ذكرناه يرتبط بالايضاح المفهومي لاصطلاح التكليف الشرعي أو الإلزام الديني، لكن يبقى السؤال الأساس حول استخدام التكليف الشرعي، وقضاياها ومسائله في المجال السياسي، فهل يصح استخدامه في هذا المجال أم لا؟ هذا السؤال لا بد من محاولة الإجابة عليه.

يمكن القول في هذا الإطار إن استخدام مقولة التكليف الشرعي أو الإلزام الديني في الحياة السياسية وسريانها إلى قضايا الاجتماع السياسي، هو أمر يركز على جملة من المقدمات وهي:

الأولى: وهي مقدمة كلامية (الكلام التشريعي) تتضمن كمال الدين، والحديث هنا عن الدين الإسلامي وشموليته لمختلف مجالات الحياة الإنسانية وارتباطه بشؤون الدنيا والآخرة، ودخالته بالمجال الفردي والشخصي وأيضاً بالمجال الاجتماعي والسياسي، وعدم اقتصار الدين على مجال دون آخر أو شأن دون غيره.

الثانية: وترتبط بالمجال التشريعي، وتتضمن هذا المعنى أنه ما من واقعة إلا وفيها حكم ديني بحسب الفهم الإسلامي، أي إن للدين موقفاً من كل القضايا الاجتماعية والسياسية، وأن الحكم الديني لا يقتصر فقط على المجال العبادي أو الشخصي، بل يعم أيضاً مختلف المجالات الإنسانية، وهذه قضية تبحث في فلسفة الفقه ويمكن استفادتها من معاناة المنظومة الفقهية وإمكانيات المنهج الاجتهادي وواقع الحكم الشرعي.

وقد يصح القول إن هذه المقدمة الثانية هي ترجمة تطبيقية تشريعية للمقدمة السابقة، إلا أن أهمية الإشارة إليها هي من حيثية استجابة المنهج الاجتهادي والمنظومة الفقهية لتلك المقدمة، والقدرة على استثمارها في الواقع التشريعي والعملي.

الثالثة: وترتبط بطبيعة القناعات الخاصة التي يحملها هذا الشخص أو ذاك، وبمستوى الثقة التي يمكن أن يمنحها هذا الفرد أو ذاك للعالم بالشأن الديني والسياسي. فإذا كان هناك من يعتقد بعدم انفكاك ما هو ديني عما هو سياسي وضرورة تأسيس السياسي على الديني، وكان

بالمقابل يثق بالفهم الديني والوعي السياسي لهذا العالم بالشأن الديني والسياسي، فعندها سيكون أمراً منسجماً مع قناعات هذا الشخص ومتلائماً مع اعتقاده أن يستحصل على موقفه السياسي الديني ممن يثق بوعيه وعلمه وخبرته.

وبتعبير آخر فإن هذا الشخص عندما يأخذ تكليفه الشرعي والسياسي ممن يثق بعلمه وقدرته على تحديد الموقف الشرعي-السياسي، فهو من جهة يتماهي مع اعتقاده بالوصل وعدم الفصل بين الديني والسياسي، وهو من جهة أخرى يمارس أمراً عقلائياً وعماماً، أي ليس خاصاً بالشأن الديني، عندما يعود لتحديد الموقف العملي إلى أهل الخبرة والمعرفة والعلم بهذا الشأن أو ذاك، حيث إنه لتحديد موقف ديني - سياسي يعود إلى أهل الخبرة والمعرفة بالشأن الديني والسياسي، وهو أيضاً في هذه النقطة يمارس قناعته من حيث إنه يثق بأن هذا العالم (أو تلك الجهة) ونتيجة لمعرفته بالشأنين الديني والسياسي فهو الأقدر على تحديد الموقف المناسب وعلى تشخيص القرار الصحيح فيهما، وهو لذلك يأخذ بقراره ويتمسك بتشخيصه ويعتبره بمثابة تكليف شرعي سياسي له، وهو تعبیر عن قناعته بخبرة ذلك العالم ومستواه العلمي والمعرفي، وإلا ما كان ليلتزم برأيه ويأخذ بتشخيصه وتحديده للموقف الشرعي-السياسي.

وبالتالي فإن قضية التكليف الشرعي في الاجتماع السياسي ترتبط بشكل عام بأمرين أساسيين؛ الأول يتعلق بالجانب الفكري والعلمي من

القضية، ولا يستطيع أحد أن يصادر رأي الآخرين أو أن يسلبهم حريتهم في تبني قناعاتهم الفكرية في هذا المجال، فلو كان هناك من يعتقد بوجود علاقة منهجية بين الدين والسياسية، فليس من الصحيح أن يحاكمه من يعتقد بعدم وجود تلك العلاقة بينهما بناء على قناعاته الفكرية الخاصة به؛ نعم يمكن أن يتحول النقاش هنا إلى نقاش مبنائي فكري يعود بنا إلى المرتكزات الفكرية والنظرية التي يعتقد بها كل طرف، أي إن النقاش يتحول إلى المرتكزات الفكرية للعلمانية والمرتكزات الفكرية للإسلام السياسي، متجاوزاً النقاش في التفاصيل والقضايا الفوقية، باعتبار أن حسم الموقف الفكري من هذه القضايا والتفاصيل يرتبط منهجياً بحسم الموقف من المرتكزات والأسس الفكرية التي تقوم عليها تلك القضايا والتفاصيل.

وبما أن صناعة المصطلحات ترتبط بتلك المرتكزات والبيئة الفكرية التي تنتمي إليها، فإن من حق كل طرف أن يكون له قاموسه الاصطلاحي وأدبياته السياسية، التي تجتريج من مفاهيمه الخاصة ومضامينه الفكرية، وأن ينحت مصطلحاته التي تنسجم مع المباني والأسس الفكرية التي يعتقد بها.

بل نقول أكثر من ذلك، إن كل الأطراف التي تتحرك في الاجتماع السياسي تمارس الالتزام، لكن إن كان من اختلاف فهو اختلاف في التسميات، واختلاف التسميات هذا له علاقة بالمرتكزات الفكرية والبيئة

الثقافية والقاموس الإصطلاحي لكل طرف من الأطراف، وهو لا يضر بجوهر المعنى واستخدامه.

أما الأمر الثاني، فهو أمر عقلائي عام يقوم على الأخذ برأي أهل الخبرة والاختصاص، كل في مجال خبرته واختصاصه، وهذا ينطبق على المعرفة الدينية وتحديداً على المعرفة الدينية-السياسية، باعتبار إن الموقف الديني السياسي لا بد أن يؤخذ من أهل المعرفة والاختصاص به.

وفي هذا المورد لن يكون أمراً علمياً الاعتراض على من يأخذ بأهل الخبرة في المجال الديني-السياسي لتحديد موقف له علاقة بالشأن الديني السياسي؛ نعم يمكن أن يتحول النقاش إلى قضية أخرى، أن من افترض أنه الأكثر خبرة وعلماً في الشأن الديني السياسي هل هو فعلاً كذلك أم لا، أي إن النقاش هنا يصبح نقاشاً مصداقياً لا علاقة له بأساس القضية ومبدئها؛ أما إذا كانت المعطيات العلمية والتجارب الاجتماعية والمفاصل السياسية؛ كل ذلك يثبت حكمة وقدرة شخص ما أو جهة ما على تشخيص الموقف الديني السياسي، فعندها لن يؤخذ على هذه الفئة أو الشريحة من الناس أنها تأخذ بقول ذلك الشخص أو تشخيصه للموقف.

وكمحاولة لايضاح هذا البحث نأخذ قضية الدفاع عن الوطن، حيث قد يندفع العلماني للقيام بهذا الواجب من منطلق وجداني فطري؛ بينما قد ينطلق المتدين للقيام بهذا الواجب من منطلق ديني إيماني، فهنا تختلف المنطلقات لدى كل منهما.

كما تختلف طبيعة أداء الواجب بينهما، فإذا كان العلماني يعتقد بأن قيامه بواجب الدفاع هو من منطلق وجداني فطري، ليتحدد بحسب طبيعة الاجتماع الإنساني وعلاقاته وقوانينه وأعرافه الوضعية، فيأخذ شكل الواجب الوطني فينخرط ضمن الأطر المحددة للقيام بهذا الواجب؛ فإن المتدين الذي يعتقد بعدم الفصل بين الدين والسياسة يقوم بواجب الدفاع من منطلق إيماني ديني، هذا وإن كان الدين يتضمن حب الوطن والدفاع عنه، لكن طبيعة الدفاع والقيام بواجبه قد تأخذ آلية مختلفة، إذ إن هذا الملتزم دينياً ربما يصل إلى قناعة ما بأن العمل في المجال السياسي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواجب الديني في الدفاع عن الوطن، وبما أن القيام بهذا الواجب يصبح أمراً دينياً سياسياً بامتياز، لأن بعض الاستحقاقات السياسية التي يمر بها الوطن قد تؤثر بشكل مباشر وكبير على أمنه واستقراره وعلى قدرته على القيام بحماية حدوده والدفاع عنها؛ عندها لا بد من رجوعه إلى أهل المعرفة بالدين والسياسة لتحديد الموقف الديني السياسي من بعض القضايا السياسية.

أي إذا كان المتدين يرى أن الواجب الديني يقضي عليه أن يقوم بواجب الدفاع في جميع المجالات والميادين والتي منها السياسية، فسوف يكون العمل السياسي في جميع مجالاته مقدمة ضرورية للقيام بواجب الدفاع الوطني-الديني، ويصبح بالتالي العمل السياسي جزءاً من التزامه الديني، ولذا يكون «التكليف الشرعي» مصطلحاً يركز على مقدمات فكرية تبرر استخدام الالتزام الديني في ساحة الاجتماع

السياسي، وكل إنسان يمتلك الخيار في أن يأخذ بهذا الالتزام أو لا يأخذ به، وهو يرجع إلى طبيعة قناعاته الفكرية والدينية.

البعد الإنساني في النظرية السياسية للإسلام (فلسفة ولاية الفقيه)*

إن ما نعنيه بنظرية ولاية الفقيه تلك النظرية التي تعطي للفقيه ولاية سياسية 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 الفقهاء تستتبع تنظيم حياة البشر على أساس ديني، وان يكون الفعل الاجتماعي بمختلف مجالاته على أساس ديني.

إن الحديث عن حاكمية الدين يتطلب البحث في ماهية الدين وحقيقته، لنعرف تجلي تلك الحاكمية وأشكال تبلورها في المجتمع، إن

* منشور في كتاب: مطارحات في الإصلاح والتغيير.

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 جوانبي ليس داخلياً في دائرة الإلزام وعدمه، لأنه أساساً خارج ذاتاً عن هذه الدائرة، ولذا يتحدث القرآن عنه فيقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁽¹⁾، أي لا إكراه في الاعتقاد. هذا الركن وإن كان يمثل أساساً معرفياً لتبني الدين في الحياة الاجتماعية في جوانبها كافة القانونية والسياسية والقيمية، لكنه ليس 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 تتركز في استفادتها على المباني الاعتقادية للدين، بل كانت استفادتها من ناحية قناعتها بهذه المفردة أو تلك، وجدوائيتها العملية.

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

1- سورة البقرة، آية 256.

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 يعيننا 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 الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽¹⁾ حيث إن الله تعالى في هذه الآية الكريمة يخاطب عقول البشر وبالتحديد عقلائيهم الفذة، من أجل أن يؤكد مبدأً قانونياً تعتمده المنظومة القانونية في الإسلام، ويبرر ذلك المبدأ بالمصلحة والمنفعة التي يحصلون عليها في حياتهم وفي واقعهم المعاش، ولذا ذكر القرآن الكريم أن مردود القصاص هو «الحياة»، وبالتالي لو استخدمنا المنطق العقلاني 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 ومصالحتهم على المستوى الفردي والمجتمعي...

1- سورة البقرة، آية 179.

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 العقلاني - والذي هو منطق نفعي - في قراءة تلك المنظومة، وما يمكن أن تنتجته تلك القراءة على المستوى العملي، وبين الالتزام بها من خلال الاعتقاد بتلك المقدمات الكلامية والمعرفية التي تؤسس لهذه المنظومة، حيث يكون الالتزام هنا إلزاماً عقيدياً - وإن كان يتضمن الجانب النفعي - في حين يمكن أن أصطلح على الالتزام السابق أنه التزام عقلائي، وإن كان تمييز 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 - عملياً - 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 نتحدث حول 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 تركز 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 - حيث إن الصنف الأول من الأحكام تكفل بشكل أساس تأمين المصلحة الأخروية للبشرية، كما لا شك أن له آثاراً عديدة في الحياة الدنيوية - لأن هذه المنظومة من الأحكام 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 تعنى بالطبيعة البشرية وميوها 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 وحريرتهم.

وحتى لا يتهمنا البعض بأننا نوغل في التنظير ونبتعد عن العملائية، فإننا نقول إن تقديم التبرير النظري لهذا الطرح الذي نسوقه هو الحجر الأساس الذي يسمح بتقديمه وإظهار مبرراته العملائية 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 المقارنة على ضوء الواقع الميداني - فضلاً عن الجانب النظري - 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 توحى 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 ويبحث 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 إنها أو بعضها يعتبر حاجة ملحة للمجتمعات الإنسانية.

وهنا يمكن لي أن أستعين بتلك الدعوات التي أطلقها بعض علماء النفس، الذين لا يتبنون الطرح الديني، للاستفادة من بعض القيم الخلقية

في الإسلام بهدف علاج بعض الأمراض النفسية، كون 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، وأن الأحكام الإسلامية تشتمل على قسمين من العناصر، الأول هو العناصر الثابتة والثاني العناصر المتحركة، وعرفها أنها العناصر التي تُستمدّ من المؤشرات الإسلامية لتلبية حاجة كل عصر، وقد عدّ من ضمن تلك المؤشرات القيم الاجتماعية، 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...»⁽¹⁾.

ومن الضروري أن نشير إلى مسألة تعتبر أساسية في تلك النظرية - نظرية ولاية الفقيه - وهي أنه لا يمكن أن نتحدث عن نظرية ولاية فقيه، دون أن يكون هناك فقيه مستجمع لبعض الشروط والمواصفات المذكورة في محلها - في الأبحاث التي تعرضت لمواصفات الولي في الإسلام - وهذا أمر صحيح ولا غبار عليه، لكن من الصحيح أيضاً أن

1- الإسلام يقود الحياة، بيروت، دار التعارف، 1990م، ص 49.

أقرأ نظرية ولاية الفقيه كنتاج سياسي فقهي من خلال فلسفة الدين، وهدفية الدين والرسالات، والتي 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 والنص الديني 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 الذي هو أصلها وفضاؤها - 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، على المستوى الدنيوي والأخروي.

ولذا من الخطأ الفادح ما يقدم عليه البعض من قراءة للمشروع السياسي الإسلامي قراءة مجتزأة ومشوّهة، حيث إن من أهم مرتكزات هذه القراءة أنها تقوم على مبدأ النزوع إلى السلطة، أي إنها تختزل هذا المشروع في قضية الوصول إلى السلطة، وربما يساعد على هذا التصور الخطاب السياسي لبعض الحركات الإسلامية الذي يبدو وكأنه فقط

خطاب نزع 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 - أو غير سياسي - يفتقد لشروط التخاطب ولغته.

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

1- **المادة:** حيث إن جانباً مهماً من المعرفة الدينية يخاطب العقل الإنساني مباشرة ولا يحتاج - حتى يأخذ محلاً له في ذلك العقل - إلى عملية تأسيس لمقدمات ومباني نظرية عديدة، بل يتجاوز معظم ذلك ليصل إلى الحقل المعرفي الذي يراد تثميته لصالح المجتمع البشري. لا أقول إنه يستطيع أن يتجاوز تلك المباني بالطلق، بل يستطيع أن يختزلها إلى أقصى الحدود وهو لا يريد من اختزلها إهمالها، بل يريد أن يقتفي أثر منهجية فكرية لها الكثير من مبرراتها العقلانية 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 - بجوهره الإنساني والمنطقي - له فيه مساهمة جليلة.

2- **اللغة:** بما إن 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 إن 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 والعالمي؟ ولماذا لا ينظر إلى حاكمية الدين من خلال الدوافع النبيلة والسامية للأديان الإلهية؟

إن في قلب المعرفة الدينية - في جميع مجالاتها - بعداً عالمياً وإنسانياً وحضارياً لا مثيل له ولا نظير في عالم الفكر والمعرفة، ومن هنا أجد من

الضروري أن يجرى العمل على دراسة ذلك البعد الذي تحتزنه نظرية ولاية الفقيه بما تعنيه من حاكمية الدين، من أجل ان يتم تقديمها كطرح ديني - سياسي، قد برزت فيه جوانبه الإنسانية والعالمية، ليصبح ذلك المخزون الذي يحاكي عقول البشر وفطرتهم طافياً على سطح هذه النظرية، لا من اجل أن تصبح هذه النظرية أكثر مقبولة، 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، ويعمل على تفعيل القيم الأخلاقية كإدراك ذلك القانون، وهو ما يؤدي إلى ضمان سعادة الإنسان وكمالها؛ كما تعني أيضاً التأكيد على البعد الروحي في الحياة.

إن تبين هذه الفلسفة كفيل يجعل 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 يمهّد 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، وإبراز البعد الإنساني في النظرية السياسية للإسلام، من خلال البحث في فلسفة نظرية ولاية الفقيه ومرتكزاتها الدينية.

الباب الرابع:

قضايا المقاومة

المقاومة في المنطق الحضاري*

ليست المواجهة التي تخوضها المقاومة مع إسرائيل مواجهة بين آلة عسكرية بيد المقاومة، وأخرى بيد المؤسسة العسكرية الإسرائيلية، وإنما هي أبعد من ذلك، أي هي مواجهة بين عقلين: عقل مقاوم بما يحتزنه من ثقافة وقيم ووعي ومخزون حضاري، وبين عقل إسرائيلي بما يحمله أيضاً من ثقافة ووعي وغير ذلك، حيث تغدو الآلة العسكرية مجرد أداة، تتوقف فعاليتها ومستوى الاستفادة منها وتحقيقها للهدف على العقل الكامن من خلفها والقائم عليها.

ورغم أهمية هذه الأداة وضرورة تطويرها، تبقى إحدى عناصر هذه المواجهة بين المقاومة وإسرائيل. صحيح أن إسرائيل عملت - وما زالت - على حرمان كل الأطراف التي كانت تواجهها من الآلة العسكرية وخصوصاً المتطورة منها، لكن مسرح المواجهة هو أبعد من هذه الأداة، إذ إن إسرائيل عملت على هدفين اثنين، إن نجحت على تحقيقهما أو احدهما، فإنه لن يضرها كثيراً أن يكون لدى الطرف الآخر شيء من القدرات العسكرية، وهذان الهدفان هما: شل الإرادة، وكي الوعي؛ فإن أصيبت الإرادة بالشلل، عندها لن يكون أمراً مضرراً للكيان الإسرائيلي أن يمتلك الطرف المعادي شيئاً من القدرات العسكرية، أو إذا افتقد للرؤية الواضحة في: من هو العدو ومن هو الصديق، وكيفية

* جريدة السفير، 2010/5/29م.

المواجهة، واستراتيجية صناعة النصر؛ عندها لن يضير الإسرائيلي كثيراً
بعض من السلاح المرمي في مستودعاته، والذي سوف يتجاوز الزمن
بعد بضع من السنين.

لقد اعتمدت إسرائيل في حروبها أنماطاً عسكرية من الحرب الخاطفة،
والقدرات النارية الهائلة، والتكتيكات التي تحمل في مضمونها رسالة
مفادها إنكم عاجزون عن هزيمة إسرائيل، حتى لو اجتمعتم كعرب وغير
عرب، فأنتم غير قادرين على مواجهة إسرائيل وإلحاق الهزيمة بها، وإن
الحرب معها لن تجر عليكم إلا الهزائم والدمار وتعريض سلطانكم
للزوال.

وهكذا فعلت فعلها الانتصارات العسكرية السريعة التي حققها
الجيش الإسرائيلي، في إقناع العديد من العرب بعجزهم، وأتت
الاجتياحات السهلة والواسعة للأراضي العربية أكلها في غرس هذه
الفكرة في وعي العديد من العرب، أنكم غير قادرين على هزيمة إسرائيل.

لقد اجتاحت إسرائيل وعي العديد من العرب، ولم تقتصر في
اجتياحها على الأرض العربية؛ وعملت إسرائيل على شل الإرادة العربية
والانتصار عليها، ولم تقتصر في سعيها على الانتصار على الآلة
العسكرية للعرب.

لقد اعتقد العديد من العرب أن إسرائيل هي كيان لا يُهزم في
بنيتها، وفي إمكانياتها، وفي عقلها، وقدراتها، وكونها مدعومة من الغرب
وخصوصاً الولايات المتحدة الأميركية، بل كونها تمثل نموذجاً غربياً متقدماً

ومتفوقاً على محيطه العربي والإسلامي، ولذا لا مناص من التخلي عن خيار المواجهة معها - لأنه وبحسب ما غرسته إسرائيل في وعيهم - خيار عقيم لا يوصل إلى نتيجة سوى الهزيمة، وقد عملت العديد من الجهات والمؤسسات المرتبطة على تكريس هذا الفهم في وعي الأنظمة العربية، بل والمجتمعات العربية، حيث لعب الإعلام دوراً كبيراً في هذا المجال.

إن عملية اجتياح الوعي العربي، والعمل على كسر هذا الوعي، أدى إلى حالة تراجع في الواقع المواجه للكيان الصهيوني، إلى أن بدأت حركة المقاومة في لبنان على أثر الاجتياح الإسرائيلي، الذي أدى إلى احتلال ثاني عاصمة عربية بعد القدس، وما أدى إليه فعل المقاومة من تحرير متدحرج للأرض، كانت ذروته في العام ألفين، وما تلاه بعد سنوات ست في عدوان تموز، وما أظهرته هذه الحرب من قدرة للمقاومة، ليس فقط على تحرير الأرض بفعل القوة، وإنما أيضاً على صدم الوعي العربي، صدمة، كان أثرها الدفع باتجاه تحريره من ذلك الوعي الزائف، الذي عملت إسرائيل على إيجاده.

لقد حملت انتصارات المقاومة في لبنان رسالة مضادة مفادها: بلى نحن قادرون، فإذا كانت إسرائيل قد عملت ولنصف قرن من الزمن على تكريس هذا الوعي، القاضي بعجز العرب وقدرتهم، وتخلف الواقع المحيط وتفوق العقل الإسرائيلي؛ فإن الرسالة المضادة التي حملتها

انتصارات المقاومة في لبنان، قد نسخت جهود نصف قرن من الزمن، وأبطلت كل ذلك الوعي الزائف الذي عمل على ضحه في مجتمعاتنا.

لقد أثبتت المقاومة بالتجربة أننا قادرون على هزيمة إسرائيل، وأن هذا الكيان قابل لأن يهزم، وأن العقل المقاوم قادر على منازلة العقل الإسرائيلي، وأنه قادر على التفوق عليه في ميادين شتى عسكرية وإعلامية واستخباراتية...

لقد أبطلت انتصارات المقاومة أكذوبة تفوق العقل الإسرائيلي، وأصبح بالإمكان هزيمة إسرائيل، والتجربة بل التجارب المتكررة خير دليل، إذا ما توفرت الإرادة الجادة والمخلص، والمتحررة من أثقال كل ذلك الزيف السياسي والإعلامي والثقافي، والارتهان للخارج، الذي عمل على تطويع النظام الرسمي العربي، ليصبح أداة في خدمة تلك الأهداف، التي تعمل إسرائيل على تحقيقها.

السؤال المطروح هنا هو:

ما الذي يعنيه انتصار المقاومة؟ وما أبرز النتائج التي تترتب عليه:

أولاً: إن هذا العقل المجتمعي، الذي عمل على تزييف رؤيته، وتسميم وعيه، قد بدأ يتجاوز حالة الخدر التي أصابته، ومظاهر الأزمة التي اعتزته، وهو ما كان ليحصل لولا فعل المقاومة والنتائج التي تترتب عليه. وهذا لا يعني أن كل المجتمعات العربية قد تعافت من مظاهر تلك الأزمة، وأن حالة التعافي قد وصلت إلى أوجها.

ثانياً: إن بالإمكان مواجهة عملية اجتياح الوعي العربي، وأنه من الممكن إنتاج وعي بديل قادر على مقارعة احتلال الوعي، ومواجهة الغزو الثقافي، من خلال العمل على إنتاج ونشر ثقافة المقاومة، بما هي ثقافة تمنح المجتمعات العربية قدرة فعل، وفعل حصانة، تجعلها عصبية أمام كل ذلك الجهد لترويضها وتسميم وعيها.

ثالثاً: إن العقل الإسرائيلي - الغربي، ليس عقلاً عصبياً على الهزيمة، وأن هذا العقل - بكل مكوناته - يعاني من نقاط ضعف حقيقية في بعده القيمي أو الاجتماعي...، وهي نقاط يمكن أن تعمل عليها قوى المقاومة للنيل من ذلك العدو الإسرائيلي، بما يؤدي إلى إضعافه، والتأسيس لهزيمته.

رابعاً: إننا نمتلك الكثير من أسباب القوة الثقافية والفكرية والروحية وغيرها، والتي إذا أخذنا بها، سيؤدي ذلك إلى استنهاض مجتمعاتنا وقوانا، ليشكل هذا الاستنهاض فعل قوة قادرة على مواجهة الكيان الإسرائيلي والانتصار عليه، وهو ما تؤكدته التجارب العديدة خلال العقود القليلة الماضية.

خامساً: إن ميزان القوى - ولا نقصد بها المادية بشكل خاص - قد بدأ يميل لغير صالح إسرائيل، وما نقصده هنا بميزان القوى، هو ما يرتبط بالإرادة القومية، بما هي إرادة خلاقة لأسباب النصر؛ والثقافة القومية، بما هي ثقافة مقاومة وممانعة قادرة على مواجهة الكيان الإسرائيلي، من خلال استحضار جميع الأدوات والوسائل اللازمة في تلك المواجهة.

إن مجتمعاتنا لا تعوزها الإمكانيات لمواجهة إسرائيل، بقدر ما يعوزها الوعي الأصيل والإرادة الصلبة، وهما إن حصلنا، يصبح تحصيل الأدوات والوسائل أمراً أقل يسراً وسهولة، وإن فُقدنا، فلن يغني عنهما توفير الكثير من إمكانيات القتال والمواجهة.

سابعاً: إن المقاومة قد قدمت لجميع العرب والمسلمين النموذج الصالح، الذي يمكن أن يحتذى ويبنى عليه، هذا النموذج الذي أثبت بالميدان والتجربة أننا قادرون؛ وأنه ما علينا - كعرب ومسلمين - إلا تعميم هذا النموذج وتعميقه، والاستفادة منه، في مواجهة كل الاحتلالات التي تعاني منها أمتنا، سواءً كانت عسكرية أو ثقافية أو سياسية وغير ذلك، في سبيل استعادة هذه الأمة لدورها وموقعها وعافيتها.

إن المقاومة بفعالها وانتصاراتها - وفي الوقت الذي عملت فيه على بعث الإرادة في شرايين مجتمعاتنا العربية والإسلامية - فإنها كانت تعمل بذلك على إضعاف الإرادة القومية للكيان الإسرائيلي، وإصابتها بالوهن. وإن ما أرادت إسرائيل أن تصيبنا فيه، قد انتقلت عدواها إلى الإسرائيلي نفسه، باعتبار أن منطق التدافع القومي والأمني، كما يمتلك الفعل فإن لديه أثر ونتيجة، أي إن المقاومة عندما تثبت "أننا قادرون على الانتصار"، فهذا يعني أن العدو يمكن أن يهزم. وإذا أثبتت قدرتها على بعث الإرادة وتثويرها في ساحة الصراع، فهذا يعني قدرتها على

إصابة الإرادة القومية للعدو بالوهن، وإذا أثبتت تفوق عقلها في ميدان المواجهة، فهذا يعني إمكانية التغلب على العقل الآخر.

لقد أظهرت المقاومة خلاقية العقل الذي تملك، وقدرات هذا العقل في ميادين المواجهة، هذه المواجهة التي اختزلت الصراع الحضاري بكل مكوناته، بين ثقافة المقاومة وقيمتها ومنطقها من جهة، وبين ثقافة الاحتلال ومنطقه وجذوره الاستعمارية من جهة أخرى. هذه المواجهة التي تمتد في التاريخ، وتتبدى في الحاضر، ولسوف تفسح أكثر عن نتائجها في المستقبل؛ إن أمة تأخذ بأسباب قوتها الروحية والمعنوية والثقافية وغيرها... لهي أمة اختارت لنفسها موقعها الرائد، ودورها الفاعل في نهر التاريخ. وإنها في الوقت الذي تعبر عن نفسها وقيمتها وتاريخها من خلال فعلها، وتحديدًا فعل المقاومة، فإنها بذلك تعمل على تفعيل تلك القيم، وتعميق تلك الثقافة، وتنمية ذلك الفكر، ونشر الوعي، وتعميم النموذج، الذي سوف يبقى يراكم على نفسه، في فعل جدي، يقود أكثر فأكثر إلى استحضر جميع أسباب القوة القادرة في زمن ما، على تصديق أسس ذلك الكيان وقدرته على الاستمرار.

لقد أثبتت المقاومة- بما هي تعبير عن ثقافة وقيم وتاريخ - قدرتها على الانجاز الحضاري، الذي لا يتبلور ويظهر كما يظهر في ساحة الصراع، وميدان المواجهة، حيث تصفح بذلك عن قوة النموذج الذي تقدم، ووهن النموذج الآخر.

والمقاومة معنية بالمراكمة على إنجازاتها، حيث لا يعوزها إلا الأخذ ببعض أسباب القوة المادية، التي إن توفرت لها إرادة صلبة وثقافة أصيلة وعقل خلاق وإيمان متجذر؛ فإنها لن تتأخر في تقديم التجارب الناجحة، والإثبات تلو الآخر أن عدونا قد بدأ يفقد قدرته، وأنه بدأ ينحدر في سلم التاريخ، وأن أهم السمات الحضارية لهذه الأمة في تاريخها المعاصر هي المقاومة، وأن أعظم إنجاز حضاري لها عندما تستطيع تسجيل الانتصار الأكبر على هذا الكيان.

ثقافة المقاومة ومنطق التاريخ*

عادة ما تصنع الشعوب من تاريخها وتجاربها ثقافة حيّة مستقاة من العبر والنائج، التي استحصلت عليها من واقع تلك التجارب والمحن التي واجهتها، وعادة ما تعتر تلك الشعوب وتفتخر بما حققته من انجازات أو انتصارات، لتعمل ليس فقط على الاحتفال بها بطريقة فولكلورية، وإنما أيضاً على البناء عليها، وتحويل كل الخلاصات التي تستقى من قراءتها قراءة واعية إلى ثقافة هادفة، تعمل على نقل تجارب الماضين وعبرها إلى الأجيال اللاحقة.

وفي هذا السياق يأتي انتصار المقاومة اللبنانية على إسرائيل في أيار من العام 2000م، حيث استطاعت تلك المقاومة بعد جهاد استمر لعقود من الزمن، وبعد كثير من التضحيات والاختبارات القاسية، أن تفرض على إسرائيل الخروج ذليلة من أراض عربية احتلت؛ ولم يكن بدعاً من الفعل أن تستطيع المقاومة أن تفرض على المحتل الخروج من أرضها، ولم يكن بدعاً من النهج أن يعتمد أسلوب المقاومة والمواجهة العسكرية لإجبار المحتل على الخروج وإلحاق الهزيمة به، بل هذا ما يؤكد منطق التاريخ، الذي يقول إن منطق الاحتلال لا يواجه إلا بمنطق المقاومة، وأن فعل الاحتلال لا يواجه إلا بفعل المقاومة.

* جريدة السفير، 2005/6/10م.

إن منطق التاريخ يقول إن القوة لا يردعها إلا القوة، وإن فعل التحرير لا يتحقق لا بالتمني أو الترجي، ولا بالتسول أو الاستجداء، وإلى هذا أشار الإمام علي^(ع) عندما قال: «ردوا الحجر من حيث جاء، فإن الشر لا يردعه إلا الشر»⁽¹⁾، هذا الردع الذي هو شر على الأعداء، لكنه خير لأبناء الوطن، كل الوطن.

لقد انتصرت المقاومة على الاحتلال، وطردت المحتل من معظم الأراضي اللبنانية، لكن السؤال الذي يطرح: كم عمل اللبنانيون على استثمار هذا النصر، ليس فقط على مستوى تحقيق بعض المكاسب السياسية أو الاقتصادية، وإنما أيضاً على مستوى قراءة فعل المقاومة وحدث الانتصار من زوايا أخرى، ترتبط بالعبء والاستنتاجات التي يمكن للبنانيين أن يستفيدوها من هذه التجربة، وعلى مستوى تثمير هذه التجربة في تدعيم صيغة العيش المشترك، وأيضاً على مستوى تشكيل ثقافة مقاومة واعية تتسع لجميع أبناء الوطن، ويكون لباسها على مقاس كل الوطن، لتفضي هذه التجربة التي خيضت بالدموع والدماء إلى ثقافة، تمنح الوطن وأبناءه مناعة تحول دون أي احتلال جديد، ودون أي اختراق خارجي، ودون أي تدخل من أية دولة أجنبية في شؤون اللبنانيين ومستقبلهم وقضاياهم؛ فهل استطاع اللبنانيون أن يصنعوا هكذا ثقافة، وهل لديهم هكذا إرادة لتفعيل هذه الثقافة، التي تعمل على تحديد معايير العداة والصداقة، ومن هو العدو ومن هو الصديق،

1- المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، م. س، ج 72، ص 212.

وما هي بالتالي أساليب ووسائل الحماية والردع، وطرق تحصين بلدنا من الاستهدافات الخارجية.

لذا بداية لا بد من تحديد المعايير التي تميز العدو من الصديق، لأنه إذا تم تحديد تلك المعايير، يمكن عندها الاقتراب من إجابات مشتركة ومتفق عليها. فهل العدو هو من اتفق اللبنانيون على كونه عدواً، والصديق من اتفق اللبنانيون على كونه صديقاً؟

قد لا يتفق اللبنانيون على ذلك، إذ قد يوجد من يعتبره بعض اللبنانيين عدواً، في حين يعتبره آخرون صديقاً. وبالتالي قد لا يُتفق على عدو واحد للوطن أو على صديق واحد للوطن، أو قد يتفقون على عدو واحد، لكن منسوب العداوة لدى فئة من اللبنانيين قد يكون أقل من منسوب العداوة لدى فئة أخرى، حتى إن هذا المنسوب قد يكون متدنياً جداً لدى البعض، إذا لم يصل إلى حدود الضحالة والجفاف في أحيانٍ عديدة.

لعل هناك معياراً أكثر وضوحاً ينبع من وقائع التاريخ، وهو أن من أضر بلبنان وأساء إلى الوطن قتلاً وتدميراً وتشريداً واعتداءً وانتهاكات... هو من يصح وصفه بكونه عدواً للبنان، في حين أن من ساعد لبنان، ووقف إلى جانبه في أيام المحن والشدائد والأزمات هو صديق للبنان؛ وحتى إذا قيل إن هذا المعيار قد يُختلف في تطبيقه في موارد متعددة؛ لكن هل يشك أحد ما من اللبنانيين في أن إسرائيل احتلت لبنان، ودمرته، ودمرت اقتصاده، وارتكبت المجازر، وقتلت الكثير من اللبنانيين،

فضلاً عن أعداد كبيرة جداً من الأسرى والجرحى والمعاقين. هل يشك أحد من اللبنانيين في أن إسرائيل قد ارتكبت جرائم إنسانية فظيعة في لبنان، وتسببت بتهجير اللبنانيين لمرات ومرات.

وبالتالي سوف يكون من السخف المجادلة في أن إسرائيل عدو للبنان واللبنانيين أم لا؛ ومن هنا جاء فعل المقاومة ليطرده هذا العدو، وليقيم معه توازن رعب، ولربما ردع، يحول دون معاودة هذا العدو للاعتداء مجدداً على لبنان ومياهه وأرضه وأهله وشعبه.

إن ثقافة المقاومة تعني أن يعرف جميع اللبنانيين أن إسرائيل هي عدو لجميع اللبنانيين وليس لفئة منهم، وأن إسرائيل عندما احتلت لبنان فقد أضرت بجميع اللبنانيين وليس بفئة خاصة منهم، وأن إسرائيل عندما ارتكبت ما ارتكبته من جرائم ومجازر وقتل وتدمير وتشريد... كانت ترتكب بحق جميع اللبنانيين، وليس فقط بحق فئة خاصة منهم. ولذلك عندما تحقق النصر على إسرائيل، فإن هذا النصر كان للبنان كل لبنان، وللبنانيين جميع اللبنانيين.

وبالتالي فإن فعل الحماية الذي تقوم به المقاومة ليس فعلاً يختص بفئة دون أخرى أو منطقة دون أخرى، بل هو فعل حماية لجميع اللبنانيين ولكل لبنان. وإن فعل الردع الذي تنجزه المقاومة هو فعل يخدم مصلحة وأمن واستقرار جميع اللبنانيين، وليس مصلحة فئة خاصة منهم وأمنها واستقرارها.

وهكذا كانت المقاومة في تاريخها وماضيها، الذي لا يستطيع أحد أن يقول فيه إنها قاتلت لفئة دون أخرى، أو لمنطقة دون أخرى، ولا يستطيع أحد أن يقول إن التضحيات التي قدمتها المقاومة لم تخدم لبنان كل لبنان في أمنه واستقراره.

لقد كان ممكناً التشكيك في أهداف المقاومة ومشروعها وخياراتها، عندما كانت المقاومة في بداياتها، فهناك من شكك في اعتماد الخيار المقاوم لدحر الاحتلال، وهناك من شكك في نوايا المقاومة ومشروعها وغاياتها؛ لكن هل يمكن لأحد من اللبنانيين وبعد أكثر من عقدين من الزمان أن يشك في جدوائية فعل المقاومة، وصوابية خيارها، وقدرتها هلى تحقيق توازن رعب أو ردع، يمنع إسرائيل من احتلال لبنان أو الاعتداء عليه مجدداً؟

لقد استطاعت المقاومة أن تهزم إسرائيل وتحرر الأرض وتعيد بعض الحقوق وتسترجع الأسرى، وتمنح لبنان القدرة على التنعم بمياهه، فلا يمكن لأحد أن يقول بعدم جدوائية هذا الفعل، أو عدم قدرته على الردع والحماية.

وعليه، إذا كانت إسرائيل هي العدو المعروف بعدوانيته وتوسيعيته، وعدم احترامه للعهود والمواثيق والقوانين الدولية، وإذا كان الخيار الذي أثبت جدوائيته مع هكذا عدو هو الخيار المقاوم؛ فأية ثقافة يجب أن يحملها اللبنانيون، هل هي ثقافة التخلي عن مكامن القوة أمام عدو

شرس ولئيم، أم ثقافة المناعة والحماية والردع، التي أثبتت المقاومة وبعد تجارب مريرة وقاسية، قدرتها على توفيرها لجميع اللبنانيين ولكل لبنان.

إن منطق التاريخ يقول إن العدو لا ييلع الهزيمة، ولذلك فإن إسرائيل لن تستمرىء هزيمتها القاسية التي ألحقتها بها المقاومة اللبنانية في العام 2000م، مع ما أدت إليه هذه الهزيمة من تداعيات كبيرة على الداخل الفلسطيني، حيث ثبت للفلسطينيين والعرب جدوائية خيار المقاومة، وقدرته على تحقيق النصر على إسرائيل، ولذلك لا يمكن أن يستشم من سعي الإسرائيليين إلى نزع سلاح المقاومة وتخلي لبنان عن قوته الردعية، إلا نوايا عدوانية مبيّنة.

ولذا، فإن وقوف إسرائيل وراء القرار 1559 يعني أن إسرائيل تريد أن تتأثر لهزيمتها في لبنان العام 2000م، وبما أنها لا تستطيع حراكاً، طالما أن سلاح المقاومة موجود، بما يشكل من قوة ردع لعدوانها المحتمل وتأرها المرتقب؛ لذا كان لا بد من العمل على تجريد المقاومة من سلاحها، حتى تستطيع أن تتأثر بسهولة لهزيمتها وبالطريقة التي تراها مناسبة، وأن تعاود من جديد عدوانها.

ومن هنا كان من الضروري العمل على صناعة ثقافة المقاومة، وعلى تفعيل هذه الثقافة، لتتحول إلى ثقافة لجميع اللبنانيين، ولا تبقى هذه الثقافة لفئة دون أخرى، ليتفق اللبنانيون على عدو واحد، ويتمسكوا بثقافة واحدة للمقاومة، لأن منطق التاريخ يقول أيضاً، أنه رب نصر صار هزيمة، ورب هزيمة صارت نصراً. فالمحافظة على نصر التحرير بما

يعنيه من استمرار الحماية للبنان وحقوقه، تقتضي تحصين لبنان بثقافة المقاومة والممانعة، والتي تركز على فكرة أساس مفادها: إن الوسيلة الوحيدة التي أثبتت بعد تجارب استمرت لأكثر من نصف قرن قدرتها على حماية لبنان، هي المقاومة وقوتها الردعية.

في المقاومة: الحرب والدولة

ليس أمراً عزيزاً ما يحصل من نقاش أو جدال حول موضوع المقاومة في المجتمع اللبناني وغيره، إذ لطالما شكلت المقاومة في تاريخ المجتمعات البشرية أكثر من إشكالية وعلى أكثر من صعيد، لكن يبقى أن منطقاً ما يجب أن ينظم ذلك الجدل، وإن حداً أدنى من الموضوعية والعلمية يجب أن لا يخلو من أي نقاش حول قضية المقاومة.

من الواضح أنه يوجد طرفان يتنازعان أطراف ذلك الجدل الدائر، ولكل طرف مبرراته وحججه فيما يذهب إليه ويتبناه، حيث يبرز أحد هذين الطرفين خطاباً فيه الكثير من عدم الرضا، بل وعدم القبول بالمقاومة، وهو يعبر عن ذلك من خلال مجموعة من الأقوال، منها أن المقاومة تستجرر الحرب على لبنان، ومنها محاولة تصويرهم أن المقاومة نقيض للدولة.

فيما يرتبط بالقضية الأولى؛ يلزم مما يذهبون إليه أنهم لا يريدون الحرب على لبنان، وأنهم يرون في قوة المقاومة إغراء لإسرائيل للمبادرة إلى شن الحرب.

وهنا لا بدّ من القول، إن من لا يريد أن تشن إسرائيل الحرب على لبنان، يجب أن يعمل بطريقة تمنع أو تقلل فرص تلك الحرب واحتمالاتها، من خلال عدم توفير الشروط التي تساعد على حصول الحرب.

وفي هذه النقطة بالتحديد، لا بدّ من طرح هذا السؤال: هل إن زيادة مساحة الانقسام السياسي والاجتماعي حول المقاومة يقلل من فرص الحرب، أم إنه يزيد منها. هل محاولة النيل من المقاومة اعلامياً وسياسياً وغير ذلك من قبل أطراف داخلية تحصن لبنان من الحرب، أم أنها تفتح شهية إسرائيل أكثر على الحرب، هل تحويل المقاومة إلى مادة سجالية يقلل من احتمالات الحرب أم يزيد منها؟

من الواضح إن إسرائيل كلما شاهدت نوعاً من الالتفاف الوطني حول المقاومة، كلما شكل هذا الأمر عنصر قوّة في المناعة الوطنية في مواجهة إسرائيل؛ في حين إن زيادة الانقسام السياسي والاجتماعي حول المقاومة قد يحمل رسالة إلى إسرائيل، مفادها وجود ثغرة أو أكثر في الإلتفات الوطني حول المقاومة، مما يؤدّي إلى اغرائها أكثر في شن الحرب من خلال توفير أحد شروطها. أي إن الإسرائيلي في قراءته لشروط الحرب وعناصرها، سوف يأخذ في الحسبان وجود أطراف تمارس ضغوطاً إعلامية وسياسية على المقاومة، قد تؤدي - بحسب فهم الإسرائيلي - إلى تقييد حركة المقاومة أو إضعافها أو إرباكها، وهو ما يساعد على إغراء الإسرائيلي للمبادرة إلى تلك الحرب.

ثم متى كانت القوّة مجلبة للحرب؟ إن مؤدى القوّة هو ردع العدو عن شن الحرب، لأن أي طرف عندما يرى في حساباته أن حجم الضرر الذي سوف يلحق به أكثر من مقدار الفائدة التي سيحصلها في حربه،

وأن قوة خصمه قادرة على إلحاق ذلك الضرر به؛ فسوف يُلجمه ذلك عن المبادرة إلى شن الحرب.

إن قوة المقاومة إذا ما كانت إلى ذلك الحد الذي تكون قادرة على إلحاق ضرر لا يحتمله العدو، أو على إفشال أهدافه، أو على جعل حجم الضرر أكثر من مستوى الفائدة؛ عندها تكون هذه القوة رادعاً لإسرائيل، ومانعاً من حصول الحرب. وهذا ما يؤكد منطلق التاريخ والاجتماع البشري.

وإن من لا تردعه القوّة عن شن الحرب، فمن دون شك سوف يغريه الضعف بالمبادرة إليها. ولطالما شجع ضعف لبنان في العقود الماضية إسرائيل للعدوان عليه واحتلال أراضيه وقتل أبنائه وسرقة مياحه. ولطالما أغرى الانقسام الحاد في المجتمع اللبناني إسرائيل بمدّ أياديها إلى لبنان وبسط نفوذها عليه.

إن المقاومة في لبنان إذ تعمل على استكمال بناء قوتها، وتقوية امكانياتها، واستعدادها، وامتلاك سلاح رادع لإسرائيل؛ فإنها تقلل بذلك من احتمالات الحرب وتحد من فرصها.

والمفارقة الملفتة في المقام إن من يُتهم (أي المقاومة) بزيادة فرص الحرب على لبنان، فإنه ومن خلال بناء قوته يقلل من فرص الحرب واحتمالاتها، بما تشكله هذه القوّة من ردع لإسرائيل، في حين إن من يتهم المقاومة بزيادة فرص الحرب على لبنان، فهو يزيد من احتمالات

الحرب، عندما يزيد من حدّة الانقسام السياسي والاجتماعي حول المقاومة.

ولا يفهم مما تقدّم أن المطلوب هو إقفال الباب على أي حوار حول موضوع المقاومة، أو اعتبار أي اختلاف سمة سلبية في المشهد الداخلي؛ بل المطلوب أن تكون ممارسة الاختلاف بطريقة لا تستفيد منها إسرائيل، ولا تضعف المناعة الوطنية، ولا تؤدي إلى زيادة احتمالات الحرب، ولا تغري إسرائيل بالاعتداء على لبنان، عندما تفهم من توسيع حدّة الانقسام السياسي وتصعيد السجال الإعلامي حول المقاومة، أن البيئة السياسية الداخلية في لبنان أصبحت أكثر استعداداً لهضم فكرة العدوان على المقاومة، وبالتالي على لبنان.

وفيما يرتبط بموضوع المقاومة والدولة والعلاقة بينهما؛ السؤال المطروح أنه هل يجب أن يحصل الاندماج، بما يلغي وجود الهامش القائم بينهما؟ أم إن البنية الدفاعية الأفضل تقتضي الإبقاء على هذا الهامش بين الدولة والمقاومة؟

هنا لا بدّ من القول إن تقليص الهامش القائم بين الدولة والمقاومة، سوف يلقي على الدولة تبعات ويعرضها إلى أخطار ومسؤوليات ليست في مصلحة الدولة نفسها، إذ إن أية مواجهة مع إسرائيل، سوف يجعل من الدولة بأكملها وبجميع مؤسساتها وبنائها التحتية والفوقية هدفاً مستساغاً لإسرائيل، عندما تكون الدولة طرفاً مباشراً في تلك المواجهة، وجزءاً أساسياً من قرار المواجهة، حتى ولو كانت دفاعية بحتة. إذ عندها

سوف تحمّل إسرائيل كامل المسؤولية للدولة، لتكون هذه الدولة بجميع مرافقها ومؤسساتها هدفاً مرئياً وسهلاً للهمجية الإسرائيلية.

في حين إن الإبقاء على هامش بين الدولة والمقاومة، يتيح للدولة القدرة على المناورة، حيث لا يكون الهدف منها التنصل من مسؤوليات المواجهة مع إسرائيل - كدولة - وإنما السعي إلى تقليل - ما أمكن - من مخاطر على مؤسسات الدولة وبنائها، لتبقى المواجهة محصورة مع المقاومة، التي تمتاز ببني تحتية غير مرئية وأهداف صعبة المنال.

ومؤدى ذلك هو:

أولاً: تقليل ما أمكن من خسائر وأضرار على لبنان واللبنانيين، وتحييد ما أمكن من مؤسسات الدولة ومرافقها وبنائها.

ثانياً: الإبقاء على هامش المناورة السياسية وغير السياسية للدولة.

ثالثاً: عدم تقييد حركة المقاومة، عندما تتصرف كمقاومة وليس كدولة.

وفي هذه النقطة بالتحديد ينبغي القول: إن المقاومة تحتاج إلى عدم إثقال حركتها بكثير من القيود والحسابات والاعتبارات التي تضطر الدولة - بما هي دولة - إلى مراعاتها أو الإلتزام بها، وهو ما يضعف من هامش المناورة والحركة للمقاومة في مواجهة إسرائيل، وهذا لن يكون في مصلحة لبنان واللبنانيين.

وبالتالي المطلوب أن تكون البنية الدفاعية في لبنان فيما يرتبط بالعلاقة بين الدولة والمقاومة، بطريقة تحافظ على ذلك الهامش بينهما، بما يترتب عليه من مصالح وفوائد، وقدرة على الحد من الخسائر، وهامش للمناورة لكل منهما، لكن على أساس أن تكون العلاقة بينهما علاقة تكاملية، تتيح لكل منهما أن يؤدي دوره من موقعه، بطريقة تتكامل مع الدور الذي يؤديه الآخر، بما يحفظ للبنانيين مصالحهم، ويدراً عنهم وعن وطنهم الأخطار المتأتية من العدوانية الإسرائيلية.

وعليه، الصيغة المطروحة للعلاقة بين الدولة والمقاومة، هي أن تكون العلاقة تكاملية لا اندماجية، خصوصاً إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن دخول الدولة بشكل مباشر في مواجهة مع الإسرائيلي، إذ يجعل من الدولة هدفاً سهلاً للآلة العسكرية الإسرائيلية، فهو إنما يزيد من احتمالات الحرب. لأن ذلك سوف يتيح أكثر للإسرائيلي ممارسة ضغوطه في أية مواجهة، عندما تتسع أمامه المساحة التي يستخدم فيها آتته العسكرية، لتكون بمثابة نقطة ضعف تسجل على قائمة الحسابات في أية مواجهة محتملة، وهذا ما يضيف إلى الإسرائيلي واحدة من النقاط التي سوف تدخل في معادلة الصراع وحسابات الربح والخسارة، بينما محاولة تحييد ما أمكن من الدولة بمؤسساتها وبنائها، سوف يجرم الإسرائيلي من إضافة هذه النقطة لصالحه.

وعليه، ألا يمكن القول إن من يفاقم حدّة الإنقسام السياسي وغير السياسي حول المقاومة، ويطرح تقليص الهامش بين الدولة والمقاومة، إنما يزيد بذلك من احتمالات الحرب، في حين إن الإلتفاف الوطني حول

المقاومة، والارتكاز إلى همّ الدفاع عن لبنان وحمائته في مقارنة أي موضوع أو حوار حول المقاومة، سوف يقلص من احتمالات الحرب، لأن الحوار عندها سوف ينتظم في أدبياته وأسلوبه وكل متعلقاته، في إطار زيادة الحصانة الوطنية بوجه إسرائيل.

بين منطقي الدولة والمقاومة*

في زحمة الصراع السياسي المحتدم، يزج بمجموعة من المفاهيم كي يستخدمها كل طرف في نزاله السياسي مع الطرف الآخر، ومن جملة هذه المفاهيم مفاهيم السيادة والدولة والسلم والحرب وقرارهما، وغيرها من المفاهيم.

وقد يحاول البعض ايجاد نوع من التهافت بين منطقي الدولة والمقاومة، ليقول بأن منطق المقاومة يتعارض مع منطق الدولة، وبالتالي فإن السيادة يجب أن تكون للدولة وليس لأي طرف آخر، وإن قرار السلم والحرب يجب أن يكون بيد الدولة وليس بيد أي طرف آخر، وإن وجود الدولة يتنافى مع وجود دويلات داخلها، وغير ذلك من المقولات التي تفضي إلى هذه النتيجة: إن وجود المقاومة في ظرف كالظرف اللبناني هو وجود غير صحي، وبالتالي لا بد من تقديم علاج لهذه الحالة حتى تبقى السيادة للدولة وحدها، لا ينازعها فيها أحد.

وهنا قد يحتاج المقام إلى وقفة هادئة، لنرى أن هذه المفاهيم هل يجب أن تنتمي إلى أحد المنطقين بناءً على التعارض المدعى بينهما، أم أن هذا التعارض المدعى ليس إلا تعارضاً مفتعلاً لا يبتعد عن حلبة المناكفات السياسية، التي لا تألو جهداً في توظيف أي من المفاهيم في

* جريدة الأخبار، 16/12/2006 م.

سجلها السياسي وغاياتها السياسية، حتى لو كان هذا التوظيف توظيفاً خاطئاً، ولا ينسجم مع حقائق التاريخ والاجتماع والسياسة.

وسوف نعرض لبعض من تلك المفاهيم، لنرى إن كان التوظيف السياسي لها هو توظيف صحيح أم لا؟ وبالتالي هل تبقى هذه المفاهيم حائرة في الانتماء إلى أي من المنطقتين، أم إنها تنتمي إليهما معاً، وتنسجم معهما، بناءً على عدم التعارض أو التناقض بينهما:

1- مفهوم السيادة: السؤال المطروح حالياً هو: هل وجود المقاومة في ظرف احتلالي أو في ظرف لا تستطيع القوى العسكرية للدولة أن تواجهه لوحدها، يعتبر وجوداً منافياً للسيادة، أم إنه وجود مساعد للدولة على بسط سيادتها؟

العجيب لدى البعض أنه لا يريد أن يرى في إسرائيل المعتدي الأخطر على السيادة اللبنانية، إما لأن منسوب عداوته لإسرائيل ضعيف أو منعدم، وبالتالي هو لا يرى في أية حركة مقاومة شعبية فعلاً مسترجعاً للسيادة ومعززاً لها، بل هو يرى أن هذه المقاومة نقيض للسيادة، حتى وإن قامت هذه المقاومة بما عجزت عنه الدولة من تحرير الأرض وطردها للمحتل، وهو ما سمح للدولة أن تصل سيادتها إلى بقية أرض الوطن وشعبه، ورغم ذلك فالمقاومة في مفهوم هؤلاء نقيض للسيادة.

وهذا يعني في فهم هؤلاء أن المقاومة حتى وإن أعادت السيادة للدولة، وحمت السيادة من الاعتداء عليها، وقدمت أعلى ما لديها في سبيل حماية هذه السيادة؛ فالمقاومة نقيض للسيادة!

أي ما يريد أن يقوله هؤلاء، إن من يحمي السيادة هو الذي يعتدي عليها، ومن يقدم دمه وداره وكل ما يملك من أجل حماية هذه السيادة هو الذي يفرط بها، وأن الذي أعاد السيادة للدولة هو الذي يُخاف منه عليها.

إن القضية بالنسبة إلى البعض تتجاوز مفهوم السيادة إلى ما هو أبعد منه، فإما أنه لا يرى في إسرائيل التهديد الأكبر للسيادة، أو أنه لا يستطيع أن يتقبل فكرة المقاومة، مهما أثبتت من جدوائية وصوابية في استرجاع السيادة وحمايتها.

وإلا كيف يمكن أن يفهم أن مقاومة لبنانية حمت لبنان، وتحميه من أكبر تهديد لسيادته، ينظر إليها البعض على أساس أنها أمر منافٍ للسيادة الوطنية ونقيض لها.

إن من يقرأ حقائق التاريخ والسياسة بموضوعية وعلمية، يدرك أن فعل المقاومة هو فعل مساعد لسيادة الدولة وليس منافٍ لها، وهو فعل حامٍ للسيادة ولا يتناقض معها. أي إن منطلق المقاومة يتكامل مع منطلق الدولة ويكمله ولا يتنافى معه، وإن محاولة افتعال التناقض بين هذين المنطقتين من أجل غايات سياسية وغير سياسية، هي محاولة لا تنسجم مع واقع الأمور وتجربة المقاومة وعلاقتها بالدولة.

2- قرار السلم والحرب: من المعلوم أن قرار السلم والحرب بيد الدولة لا يستطيع أحد أن ينافسها عليه، فهي الجهة المخولة بأخذ قرار السلم إن شاءت أو قرار الحرب، وهذا أمر لا نقاش فيه.

والكلام الذي يطرحه البعض مبني على افتراض وجود طرف واحد هو الدولة اللبنانية هو من يأخذ قرار المبادرة للحرب أو لا يأخذ. لكن النقاش لا يكمن في هذه النقطة، لأن الافتراض الذي يفترضه البعض هو افتراض ناقص وواهم، لأن ما هو موجود في الواقع هو دولة (الدولة اللبنانية) يعتدى عليها من قبل جهة أخرى هي إسرائيل، هي التي تأخذ دائماً قرار الحرب والعدوان على لبنان.

وبمعنى أوضح، فإن محور البحث ليس حصرية حق الدولة في قرار السلم والحرب، وإنما محور البحث في واجب الدولة والمجتمع في الدفاع، عندما يأخذ العدو قرار الحرب والعدوان.

ولذلك ليست القضية قضية قرار السلم والحرب، وإنما قضية قرار الدفاع وحماية النفس والأهل والأرض، وهنا من واجب الدولة أن تقوم بحماية أرضها وشعبها من العدوان والاحتلال. لكن ماذا لو كانت الدولة عاجزة عن واجب الحماية والدفاع؟

فهنا أليس أمراً وجدانياً وطبيعياً ووطنياً أن يبادر المجتمع المدني إلى الدفاع عن نفسه وأرضه. وعندما يبادر هذا المجتمع إلى واجب الدفاع ضمن أطر المقاومة الشعبية؛ فهو لم يأخذ قرار الحرب، وإنما هو يقوم بواجب الدفاع عن النفس.

وهنا سوف يكون أمراً مغرضاً عندما يُبادر البعض إلى اتهام المقاومة بأنها هي من يأخذ قرار الحرب، لأن المقاومة ليست إلا ردة فعل شعبية على قرار بالحرب والعدوان اتخذته إسرائيل. وبالتالي ليست هي من يأخذ قرار الحرب، وإنما هي التي تقوم بواجب الدفاع عن الوطن، عندما قصر الكثيرون في الدفاع عنه، حيث لا يعيب البعض على الاحتلال وعلى المقصرين في مقاومته، بقدر ما يعيب على المقاومة ودفاعها، وليس آخرها توظيف مفاهيم من قبيل قرار السلم والحرب، ليوهم الرأي العام بأن المقاومة تصادر دور الدولة وتقف عائقاً في طريقها، بناءً على افتعاله للتناقض بين منطقي الدولة والمقاومة، هذا الافتعال الذي لا يعكس حقيقة الواقع، من أن المقاومة عندما تبادر إلى الدفاع عن الوطن والدولة، إنما تعزز بذلك منطق الدولة وتحميه وتكامل معه، من أجل حماية المواطن وتحقيق مصالح الوطن.

3- **الدولة داخل الدولة:** وهي من المفاهيم المغلوطة التي يجري الترويج لها أيضاً، من أجل إيهام الرأي العام بالتناقض المزعوم بين منطقي الدولة والمقاومة.

ومن المعلوم أن علاقة دقيقة تربط ما بين الدولة والمجتمع المدني، حيث لا يحق للدولة أن تلغي المجتمع المدني وفعالته، ولا يحق للمجتمع المدني أن يلغي الدولة ودورها.

لكن من المعلوم أيضاً أن الدولة عندما تقصر في جملة من وظائفها وواجباتها، فإن المجتمع المدني يحاول من خلال ديناميته الخاصة به، أن

يعوض النقص الحاصل عن تقصير الدولة. وهنا لا يسلب المجتمع المدني دور الدولة، بقدر ما يحاول تلبية حاجات المواطن تربوياً واجتماعياً وتنموياً...

بل مهما حاولت الدولة أن ترتقي في أدائها لواجباتها، فإنها لا تستطيع أن تلغي دور المجتمع المدني ومؤسساته، التي تعمل لمواجهة الفقر والجهل والتخلف، والتي تعني بالتعليم والتنمية، سواءً كانت هذه التنمية تنمية بشرية أو تربوية أو صحية أو ثقافية أو اجتماعية...

وعلى ما تقدم إذا كان هناك تقصير من قبل الدولة في قيامها بواجباتها، وكانت هناك حيوية ودينامية خاصة يتمتع بها المجتمع المدني، أفسحت له المجال لبناء مؤسساته التي تعنى بخدمة المواطن وتعليمه وتحقيق التنمية وتوفير مجموعة من الخدمات له؛ فهل يعاب عندها على المجتمع المدني ومؤسساته القيام بواجبه تجاه المواطن، أم أنه يعاب على الدولة تقصيرها في قيامها بواجبها؛ وهل يلام المجتمع المدني سعيه إلى توفير حاجات المواطن وتحقيق الخدمات له، أم أن الدولة هي من يلام على اهمالها للمواطن وحاجاته وخدماته؟

فهنا هل يبقى من الصحيح أن يواجه المجتمع المدني باتهام أنه مشروع دولة داخل الدولة؟ أو أنه يريد أن يلغي الدولة؟

أم أنه يجب النظر في هذه الحالة إلى المجتمع المدني ونشاطه على أنه دليل عافية، وعلى أنه في حيويته وفعاليته إنما يكمل منطق الدولة ويتكامل معه، وأنه لا تنافٍ بين منطق الاجتماع المدني ومنطق الدولة،

حتى لو تحول هذا الاجتماع المدني إلى اجتماع مقاوم ضمن أطر المقاومة الشعبية.

وعلى ما تقدم فإن تلك المفاهيم كما تنسجم مع منطق الدولة، فهي تنسجم أيضاً مع منطق المقاومة، لأنه أساساً لا يوجد من تناقض أو تناقض أو تهافت بين منطقي الدولة والمقاومة، رغم كل المحاولات التي تريد أن تفتعل التناقض أو التهافت بينهما.

بل إن التكامل بين منطقي الدولة والمقاومة هو الذي عزز للدولة سيادتها، وهو الذي يمنح الدولة القدرة على الدفاع عن أمنها وأبنائها في وجه قرار بالحرب والعدوان، ما زالت تمارسه إسرائيل بحق لبنان وشعبه وأرضه وسيادته.

المقاومة والساحة الداخلية*

لقد درجت المقاومة في سنواتها الأولى على إعطاء كل الاهتمام للجبهة الخارجية المتمثلة بمقاومة الاحتلال وتحرير الأرض والدفاع عن الوطن، وكان هناك في المقابل شبه إعراض عن الساحة الداخلية ومشاكلها وإشكالياتها، إلا في موارد محدودة ترتبط بشكل مباشر بعمل المقاومة، أو بجملة من الأمور التي اعتبرت يومها من اهتمامات الفكر المقاوم.

وقد كان لاهتمام المقاومة الكامل بالجبهة الخارجية وتجنبها الساحة الداخلية جملة من الإيجابيات، منها تأكيد صدقية المقاومة في ترفعها عن مغامر السلطة، وتجنيب نفسها مشاكل الدخول في السلطة، وما يترتب عليه من الغرق في تفاصيل الساحة الداخلية على حساب صرف كل الاهتمام بالفعل المقاوم.

ويمكن القول إنه قد مرت العلاقة بالساحة الداخلية في مراحل ثلاث:

1- **التنظيم المقاوم:** وهذه المرحلة هي في بدايات العمل المقاوم، حيث كان هناك إعراض شبه تام عن الساحة الداخلية ومشاكلها وشجونها.

* جريدة الأخبار، 24/11/2006م.

2- **المجتمع المقاوم:** وهذه المرحلة هي نتيجة أمرين: الأول إهمال الدولة للعديد من المناطق، منها مناطق تُعدُّ الحاضن الديموغرافي والجغرافي للمقاومة، والثاني التفات المقاومة أكثر فأكثر إلى أن قوة المقاومة في قوة مجتمعتها، وهو ما دفع بها إلى العناية بتنمية المجتمع تربوياً واجتماعياً وفي مختلف المجالات.

3- **الدولة المقاومة:** وجاءت هذه المرحلة نتيجة الالتفات أكثر إلى قوة العلاقة بين المقاومة والبيئة السياسية الحاضنة لها بما فيها الدولة، حيث أكدت أكثر من تجربة في رد العدوان الإسرائيلي، أن الدولة إذا كان خيارها السياسي خيار مقاومة الاحتلال وحماية لبنان، فإن أداءها السياسي عندئذ سوف يسهم في تحصين الفعل المقاوم وحمايته ومحاولة استثماره، بما يؤدي بالتالي إلى تحقيق الأهداف المطلوبة من حركة المقاومة وإنجازاتها.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن المرحلة التي تلت دخول المقاومة كطرف سياسي في السلطة التنفيذية تختلف عن المرحلة التي سبقتها، حيث كانت المرحلة السابقة تتميز بوجود طرف إقليمي ممسك بمفاصل السلطة في لبنان وله خياراته الممانعة بوجه إسرائيل، في حين إن المرحلة التي تلتها تتميز بمستوى متقدم من النفوذ الأجنبي والأميركي في لبنان وحجم أكبر من التدخل في شؤونها، لذا فإن المقاومة وجدت نفسها معنية بشكل مباشر في الدخول في السلطة التنفيذية، ليشكل دخولها نوع ضمانة في الحفاظ على خيار الممانعة بوجه المشروع الأميركي، الذي

يتماهى بشكل كامل مع المصلحة الإسرائيلية، وخصوصاً في ما يرتبط بموضوع سلاح المقاومة وما يشكله من قوة ردع بوجه إسرائيل.

وهنا لا بد من التأكيد على أن دخول المقاومة في معترك السياسة الداخلية يختلف عن أي دخول آخر في هذا المعترك، وهذا الاختلاف سوف يسمح لها بتجنب ما أمكن من مزالق الساحة الداخلية، أما مكامن الاختلاف ففي ما يأتي:

1- إن دخول المقاومة - كطرف سياسي - إلى السلطة التنفيذية، وإلى جميع مؤسسات الدولة، هو دخول لا يهدف إلى الحصول على مغنم السلطة، بل الهدف منه توفير حماية سياسية لمهمة الدفاع عن لبنان وتحرير أرضه وحماية حقوقه بوجه إسرائيل.

2- إن هذا الدخول لا يمكن أن يكون مفصلاً عن كل القيم الأخلاقية والثقافية، التي تؤمن بها المقاومة في الصدق والنزاهة والأمانة والإصلاح ومواجهة الفساد والتضحية من أجل الوطن والإنسان.

3- إن هذا الدخول لا بد أن يكون قائماً على الإيمان بالدولة المقاومة، وهذه الدولة بالذات لا يمكن إلا أن تكون الدولة القوية والعدالة والحامية، وقوة الدولة لا تكون في مجال دون آخر فكما هي في سياستها هي أيضاً في اقتصادها وإداراتها ومختلف مجالاتها ومرافقها ومؤسساتها.

وبالتالي، فإن هكذا دخول في الساحة الداخلية ومختلف مؤسسات الدولة، سوف يؤدي إلى تقوية الدولة نفسها، لأن مشاركة جميع

الأطراف في الدولة وسلطتها التنفيذية - وخاصة من يتمتع منها
بالصدق والنزاهة - يسهم في تحمل جميع القوى السياسية لمسئولياتها
تجاه الدولة والمجتمع.

ثقافة المقاومة وثقافة العمالة*

إن مجتمعاً يريد أن يحمي نفسه أمام أعدائه عليه أن يكرس بين أبنائه ثقافة المقاومة، وإن مجتمعاً يريد أن يحصن نفسه أمام محاولات اختراقه على أكثر من مستوى، عليه أن يكنس من ربوعه ثقافة العمالة واستسهال الخيانة والتي وصفت بالعظمى.

قد يعتمد البعض إلى الأخذ بالأسباب المخففة ومحاولة النظر بعين إنسانية لقضية العمالة والخيانة العظمى، وقد تكون بعض هذه الأسباب في محلها، لكن أياً تكن الأسباب المخففة والظروف التي ساعدت على العمالة وارتكاب الخيانة، فإن كل ذلك لا يلغي خطورة الجريمة ولا يزيل التداعيات الكبيرة التي تركتها على المجتمع والإنسان والوطن والتاريخ.

إن الأسباب المخففة والظروف المنظورة لا تحول عقاب الخيانة العظمى إلى عقاب من سرق علبة كبريت أو ارتكب جريمة صغيرة، بل وإن حصل تخفيف ما، لكن هذا التخفيف يبقى في حدود كون العقاب عقاباً للجريمة كبيرة وقصاصاً لجناية تمس الوطن في كرامته وأمنه واستقراره وإنسانه، ومعاقبة لمن هدد الوطن في أمنه القومي وانتمائه وهويته.

إن أي تخفيف لا يمكن أن يصل إلى حدود الترويح لثقافة العمالة واستسهال الخيانة، والاستخفاف بثقافة المقاومة والممانعة والحصانة أمام

* مجلة الوحدة الإسلامية، العدد 88، 2009م.

المساعي الحثيثة لاختراق المجتمع من قبل العدو وأجهزته، التي تعمل للنيل من رموز المقاومة وقادتها وشخصياتها. بل من أمن المجتمع والوطن وأمن إنسانه.

ومن هنا يتحول القصاص إلى مفردة أساس في ثقافة المقاومة والممانعة، التي تعني فيما تعنيه حماية المجتمع وتحصينه أمام محاولات اختراقه والنيل منه ومن استقراره، لأن حقيقة القصاص تتعدى قضية الثأر من شخص أو معاقبة فرد على فعل ارتكب، لتصل في فلسفتها إلى كونها فعلاً يراد منه حماية المجتمع - كل المجتمع - من الجريمة والخيانة والجناية وارتكاب الموبقات، أي إن القصاص يتعدى في استهدافاته حدود الفعل الذي يقع عليه، إلى دلالات الفعل وتداعياته ولوازمه والنتائج التي تترتب عليه، وهذا الأمر لا يرتبط فقط بالشخص الذي وقعت عليه الجريمة، وإنما بالبيئة التي حصلت فيها والمجتمع الذي وقعت فيه، وخصوصاً عندما يرتبط الأمر بمساعٍ وأعمال واعتداءات لدولة عدوة يراد منها النيل من أمن المجتمع والأمة وكرامة الوطن ورموزه، إذ إن مستوى التهديد في هكذا أعمال ونوعيته وخطورته؛ كل ذلك يتطلب مستوى من العقاب ينسجم ومستوى المخاطر والأضرار التي تخترقها تلك الأعمال.

ولذلك فإن العفو أو التخفيف من العقاب أو عدم التشدد في القصاص؛ كل ذلك إذا لم يكن في مورده، فإن حجم الأضرار الذي يترتب على ذلك يفوق بكثير ما يمكن أن ينتظره المرء من مصالح أو

فوائد؛ بل لا بدّ من القول إن العفو - كمفردة أخلاقية - إذا لم يكن في محله فلا يكون عفواً، بل - كما هو محقق في فلسفة الأخلاق - ربما يكون خطأً بحق الوطن والإنسان والكرامة الوطنية، إذا لم يكن انتهاكاً لحرمته واعتدائه على أمنه واستقراره، أي إنه إذا لم يكن في محله، فإنه يفقد ذلك البعد الأخلاقي الذي يشير إليه البعض، ليأخذ معنى آخر مقابلاً، أي إن العفو في غير مورد له ليس عفواً، بل هو تهاون بالكرامة الوطنية والأمن الوطني.

ومن هنا يمكن القول، إن للعفو عن العمالة جملة من النتائج والتداعيات التي يجب النظر إليها في أي حديث يرتبط بهذا الموضوع من قريب أو بعيد، وهي:

1. إنه يعني التقليل من فداحة الجريمة وخطورتها، وإلا إذا كان مستوى الجريمة كبيراً وخطيراً، فإن الحديث عن العفو يصبح لغواً لا مبرر له، ولذا من يدعو إلى العفو كأنه يريد أن يقول إن العمالة والخيانة هي جريمة من النوع الذي يمكن التجاوز عنه.

2. يستلزم الاستهانة بالكرامة الوطنية التي أساءت إليها العمالة، ولذا فإن العقاب فيما يعنيه من دلالات هنا فهو يعني الحفاظ على تلك الكرامة، وإلا فإن أمة تتهاون في عقاب من ارتكب الخيانة العظمى، هي أمة فاقدة لكرامتها الوطنية، وعزتها القومية.

3. إنه استهانة بدماء الشهداء وكراماتهم وعذابات الذين أساءت إليهم العمالة، من أسرى وجرحى ومصابين، وكل الذين عانوا من العملاء

وجلفهم وقسوتهم وظلمهم، بل هو استهانة بكرامات جميع أبناء الوطن والمصائب التي نزلت عليهم، بسبب من العملاء وعمالتهم.

4. يستلزم التشجيع على العمالة وارتكاب الخيانة، لأنه إذا لم يكن العقاب بالمستوى الذي يليق باقتلاع هكذا جريمة (العمالة)، فلن يكون العقاب عقاباً، بل هو اغراء بارتكاب الخيانة، وإذا لم تكن الجريمة مكلفة بحق مرتكبها، فما المانع من العودة إليها طالما أن العفو ينتظره عند الباب، وطالما أنه سيجد من ينظر بعين إنسانية إلى الجريمة.

5. إن فيه تهديداً للأمن القومي ولحياة اللبنانيين وأمنهم واستقرارهم، باعتبار إن عدم اقتلاع ظاهرة العمالة من خلال العقاب المناسب، سوف يبقي هذه الظاهرة ويبقي عناصرها وأدواتها، وهو ما سوف يضر بالأمن الوطني واستقرار المجتمع وأمن أبنائه، ويعرض حياتهم ومصالحهم للخطر.

6. يستلزم تشجيع إسرائيل على اختراق المجتمع اللبناني واستباحته على المستوى الأمني وغير الأمني وتكثيف نشاطاتها فيه، طالما أنه يوجد من يتساهل أمام عدوانها، وطالما أنها سوف تجد في لحظة ما من يدافع عن عملائها وعن المجندين لديها في العمل الاستخباراتي لتعمل على إعادة تجنيدهم لخدمة مصالحها وأهدافها.

7. إن فيه تهديداً للمقاومة في رموزها وقادتها وشخصياتها، لأن الإبقاء على ظاهرة العمالة سوف يعرض المقاومة للخطر من الداخل، وهذا أسوأ تهديد تتعرض له المقاومة.

يستبطن التقليل من الشعور بالعداوة تجاه إسرائيل، وما سببته إسرائيل من دمار وخراب وقتل وتدمير، وما ارتكبته من مجازر في لبنان بحق اللبنانيين وغير اللبنانيين.

التداعيات الاستراتيجية للحرب على لبنان*

لقد أصبح معلوماً ان الحرب الإسرائيلية الأخيرة على لبنان لم تكن وليدة ساعتها، بل كان مخططاً لهذه الحرب منذ سنوات، سوى إن ساعة الصفر لبدئها بُررت بعملية أسر الجنديين الاسرائيليين لمبادلتهم بالأسرى اللبنانيين.

ولقد كانت أهداف هذه الحرب كبيرة، تبدأ من إعادة تشكيل الشرق الأوسط الجديد، ولا تنتهي عند القضاء على المقاومة، ونزع سلاحها، وابعادها عن الحدود، وما إلى هناك من اهداف معلنة او غير معلنة.

لكن من الواضح أن أهداف هذه الحرب كانت ترمي الى تغيير الواقع السياسي الحالي في لبنان، وصولاً إلى تغيير الواقع السياسي في سوريا، بل ايضاً في العراق وايران، والعديد من دول المنطقة، لكي تنسجم تلك الاوضاع مع المصالح الاميركية والإسرائيلية، أو مع المسار الذي يراد أخذ المنطقة وشعوبها إليه، سوى أن نقطة الانطلاق لهذا الشرق الأوسط الجديد، كانت في لبنان.

وبمقدار ما كانت الاهداف كبيرة والأرباح جسيمة، لو نجحت هذه الحرب واستطاعت تحقيق أهدافها؛ فإن التداعيات والخسائر سوف

* جريدة السفير، 2006/9/29م.

تكون كبيرة ايضاً، فيما لو فشلت ولم تستطع تحقيق أهدافها. وسوف يكون من المفيد هنا أن نرصد التدايعيات الاستراتيجية التي قد تترتب على هذه الحرب الفاشلة التي شنتها إسرائيل وأمريكا على لبنان وشعبه ومقاومته.

أولاً: إن نتيجة هذه الحرب سوف تصيب بالضرر أساس الكيان الإسرائيلي، لأن هذا الكيان يعتمد في بقاءه على جيشه، وهذا الجيش يركز على قوة الردع التي يمتلكها وتفوقه النوعي؛ فعندما يتبين أن هذا الجيش يقف عاجزاً أمام مجموعات قليلة من المقاتلين، وأنه لم يستطع تحقيق أهدافه طيلة أكثر من شهر من المعارك، رغم ما تكبده من خسائر في العديد والعتاد، فهذا يعني أن هذا الجيش لم يعد ذلك الجيش الذي يمكن الاطمئنان إليه بشكل كامل في حماية الكيان الإسرائيلي، وهو ما سيضعف ثقة المجتمع الإسرائيلي بمستقبل كيانه، وسيؤدي إلى ضعف شعوره بالأمن الوجودي في هذه المنطقة.

ولربما من هذا الباب، صرّح بعض المسؤولين بأن هذه المعركة التي خاضتها إسرائيل مع المقاومة هي معركة حياة أو موت، بما يفسر أن هزيمة إسرائيل في هذه المعركة سوف تقضي على هيبة الجيش الإسرائيلي، وتضعف قوة الردع لديه؛ وبالمقابل سوف تعزز ثقة حركات المقاومة بصوابية خياراتها، وبقدرتها على مواجهة إسرائيل وإلحاق الهزيمة بها، وسوف تدفع شعوب المنطقة إلى الاقتناع أكثر بخيار المقاومة لمواجهة إسرائيل، واستعادة الحقوق المسلوبة.

وبالتالي، فإن الإذلال الذي تعرض له الجيش الإسرائيلي في جنوب لبنان، هو أمر لا يمكن تعويضه بسهولة، كما ستكون له تداعيات كبيرة على مستوى الداخل الإسرائيلي، ديموغرافياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وسياسياً، بما يقود إلى طرح أسئلة حول قدرة هذا الكيان على البقاء طويلاً في هذه المنطقة، بعد أن قدمت المقاومة في لبنان نموذجاً مختلفاً لحركات المقاومة وللشعوب العربية، نموذجاً ذا دلالة، أنه يمكن هزيمة الجيش الإسرائيلي، حتى وإن استنفذ أعلى مستوى من قدرته التدميرية، وحتى وإن كان مدعوماً من العديد من الدول الكبرى، وبعض الدول العربية، وتوفرت له الظروف المؤاتية على أكثر من مستوى.

بل يمكن القول إن هذا النموذج في الحرب هو نموذج أميركي، ومعنى إفشال هذا النموذج في لبنان، هو أن هذا النموذج يمكن أن يهزم، رغم كل محاولات التسويق بأن نموذج الحرب الأميركي لا يمكن هزيمته.

لقد أثبت العدوان على لبنان أن النموذج الحربي لأميركا، والذي طُبق في يوغسلافيا وأفغانستان والعراق، هو نموذج يمكن أن يهزم، وهذا يشكل سابقة يمكن البناء عليها، ومثالاً يمكن أن يحتذى لكل الشعوب في العالم.

ثانياً: من جملة التداعيات التي تركتها هذه الحرب، ما يرتبط بالملف النووي الإيراني، حيث ذكر في أكثر من تحليل، أن هذه الحرب كانت تهدف - فيما هدفت إليه - إلى توجيه رسالة قوية إلى إيران، بل كانت

أيضاً محاولة للضغط عليها في موضوع ملفها النووي، لترسخ لمطالب الإدارة الأميركية الساعية إلى حرمانها من حقها النووي.

لكن يبدو أن النتيجة كانت عكسية تماماً، إذ إن إيران ليس فقط لم ترضح للضغوط الأميركية، بل أبدت تمسكاً أكثر بحقها النووي، وأظهرت حزمًا كبيراً في تعاطيها مع هذا الملف.

كما يمكن القول، إن كلاً من أميركا وإسرائيل أرادتا من وراء هذه الحرب، ثني إيران عن دعمها لحركات المقاومة، خصوصاً المقاومة في لبنان، من خلال الإيحاء بأن هذه الحرب التي كلفت مجتمع المقاومة الشيء الكثير، إنما كانت نتيجة ذلك الدعم الذي قدمته الجمهورية الإسلامية للبنان ومقاومته، إذ إن هذه الحرب كانت من أهدافها نزع سلاح المقاومة، الذي كان يسهم ذلك الدعم في توفيره لرد وردع العدوان الإسرائيلي على لبنان وشعبه.

ثالثاً: من تداعيات الحرب الإسرائيلية الأخيرة على لبنان ما يرتبط بالواقع العراقي، حيث ستقدم هذه الحرب دليلاً إضافياً لكل من يساوره أدنى شك حتى الآن، في أن الإدارة الأميركية لا تعير أي وزن، لا لشعب ولا لفئة ولا لأي جماعة، في مقابل مصالحها ومصالح إسرائيل، وإن مصلحة هذه الأخيرة مقدمة على جميع الحقوق العربية والإسلامية، وأنها مستعدة لأن تحرق بلداً بأكمله، وتقتل أطفاله، وتبيد أهله، إذا كان في ذلك استجابة لمصالح إسرائيل.

وبالتالي فإن استعادة الحقوق، وتحقيق المصالح الوطنية لأي شعب، لا يمكن أن يحصل من خلال الاعتماد على الإدارة الأميركية، والركون إليها، أو الظن بها خيراً، أو الانخداع بالمفاهيم الجوفاء، التي يحاولون من خلالها ممارسة الكذب والخداع للشعوب العربية والإسلامية وشعوب العالم.

إن الشعب العراقي سوف يتأكد أكثر من أن أميركا لا تريد خيراً به وبالعراق، وأنها فعلت ما فعلت لا من أجل عيون العراقيين، بل من أجل النفط واستجابة لمطالب إسرائيل، ولذا إذا أراد العراقيون تحقيق المصالحة الوطنية، بطريقة تصل إلى أهدافها، وإذا أرادوا تحقيق مصالحهم الوطنية؛ ليس أمامهم إلا طريق واحد، هو طرد الاحتلال الأميركي، بل هزيمة هذا الاحتلال في العراق.

وهذا لعبرة بسيطة، أن الأميركي الذي كان مستعداً لتدمير لبنان وقتل شعبه، إذا ما تطلبت مصالحه ومصالح إسرائيل ذلك، هو أيضاً مستعد لتدمير العراق وقتل أهله وزرع الفتنة فيه، من أجل مصلحته ومصالح إسرائيل، وهو لا يعنيه لا طائفة شيعية أو سنية.

ومن هنا سوف يكون هذا الكلام منسجماً مع ما نسب إلى الرئيس الأميركي بوش، من قلة عرفان شيعة العراق؛ والجواب أن جيوشه لم تأت إلى العراق كرمى لعيون شيعة العراق، حتى تكون له يد عندهم، أو يكون صاحب الجميل في تحريرهم، وهو لن يستطيع بهذا الكلام أن

يشني شيعة العراق، كما كل شعب العراق عن المساهمة في تحرير أرضه وطرده الاحتلال وهزيمته.

رابعاً: لقد أرادت هذه الحرب إضعاف سوريا، وإضعاف موقعها، وثنيها عن دعم المقاومة في لبنان، فكانت النتيجة عكس ذلك تماماً، إذ إن سوريا لم تتراجع عن مواقفها من قضايا الصراع العربي الإسرائيلي، ولم تتخل عن دعمها لحركات المقاومة في المنطقة، بل أبدت إصراراً أكثر على توفير مقومات الدعم لجميع حركات المقاومة.

وإن خروج المقاومة في لبنان منتصرة سوف يزيد الجميع قناعة بصوابية خيار المقاومة، وسيقدم دليلاً إضافياً على قدرة العرب والمسلمين على هزيمة إسرائيل وإذلال جيشها.

خامساً: من تداعيات هذه الحرب ما يرتبط بالموضوع الفلسطيني، باعتبار أن القرب الجغرافي من جهة، والتشابه الحاصل بالنسبة إلى مشكلة الاحتلال وقضية المقاومة من جهة أخرى، كل هذا وغيره، يجعل تفاعل الأحداث بين الساحتين اللبنانية والفلسطينية تفاعلاً كبيراً، لذا كان من الطبيعي أن تتأثر إحدهما بالأخرى، وتتؤثر أحدهما بالأخرى، ومن هنا فإن الانتفاضات الفلسطينية كان تتأثر بشكل وبآخر بالانتصارات التي كانت تسجلها المقاومة في لبنان، كانتفاضة الأقصى العام 2000م، التي حصلت بعد انتصار المقاومة في لبنان، وفي العام نفسه الذي استطاعت فيه المقاومة تحرير معظم الأراضي اللبنانية، وطرده الاحتلال من جنوب لبنان.

أما الانتصار الحالي فنقول ما يلي: إن هذا النموذج الأميركي - الإسرائيلي من الحرب، الذي يعتمد على قدرة تدميرية هائلة، وعلى أسلوب الحرب الخاطفة، هو نموذج يمكن أن يهزم، رغم أن هذا النموذج طبق في العديد من بلدان العالم؛ لذا فإن دروس الحرب الحالية، والخلاصات التي ستصل إليها حركات المقاومة، بل أيضاً الخبرات الجديدة المستخلصة من هذه الحرب؛ كل ذلك لا بد أن ينتقل إلى فلسطين المقاومة، ليشكل رصيماً جديداً في مشروع المقاومة، حيث لا بد أن يضيف هذا الرصيد قدرة إضافية، وقوة جديدة، إلى حركة المقاومة في فلسطين.

ومن هنا فقد توقع بعض المسؤولين الإسرائيليين، أن تشهد فلسطين لبناناً ثانياً - أي معركة شبيهة بمعركة لبنان الأخيرة - بعد حوالي ثلاث سنوات - وهذا أمر بتقديرنا أنه من الطبيعي أن يحصل، ليتلقى الردع الإسرائيلي ضربة إضافية، بعد الهزيمة التي تلقاها في لبنان.

إن نتيجة هذه الحرب الأخيرة على لبنان هي هزيمة حقيقية لإسرائيل، وهي ستشكل أيضاً عاملاً أساسياً وإضافياً في هزيمة المشروع الأميركي في المنطقة، وسوف تُسهم هذه الحرب في زيادة التوتر وفي زيادة حدة الصراع في المنطقة.

واعتقد أن هذا الأمر سوف يساعد أكثر فأكثر على تراجع النفوذ الأميركي في الشرق الأوسط، لأنه بمقدار ما تتورط أميركا أكثر في

المنطقة، بمقدار ما تتكشف نواياها الحقيقية، وتزداد خسائرها، وتزداد الضغوط عليها وعلى حلفائها في المنطقة.

لقد أرادت الإدارة الأميركية وإسرائيل من وراء هذه الحرب الوصول إلى نتائج غاية في الأهمية، تعيد رسم الشرق الأوسط من جديد، وفقاً لمصالح الإدارة الأميركية ومصالح إسرائيل، ولكن قد تثبت الأيام القادمة، أن كلا من أميركا وإسرائيل قد وقعتا في خطأ استراتيجي قاتل، قد لا تتبين معالمة في قليل من الأيام.

أثر عدواني لبنان وغزة على وجود إسرائيل

شنت إسرائيل حرباً عدوانية على لبنان في تموز من العام 2006م، ثم شنت عدواناً مشابهاً على غزة في نهاية 2008م استمر إلى بدايات 2009م. ويمكن القول إن ميزات عديدة جمعت بين هاتين الحربين على لبنان وغزة، لكن من أهم الميزات المشتركة بينهما؟

أولاً: إن الجبهة الداخلية للكيان الاسرائيلي لم تعد بمنأى عن ساحة المواجهة.

ثانياً: مستوى العنف والإجرام الاسرائيليين، والوحشية التي لا تفرق بين طفل وامرأة وغيرهما.

وهنا سوف أقف عند ارتدادات هاتين النقطتين على الأمان والاستقرار الوجودي للكيان الاسرائيلي، وتأثيرهما على المجتمع الاسرائيلي على مختلف المستويات النفسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

فيما يرتبط بالنقطة الأولى، يمكن القول إنه بعد مرحلة انشاء الكيان الاسرائيلي والعقود التي تلتها، فإن الجبهة الداخلية للكيان الاسرائيلي لم تشهد تهديداً كما شهدته في السنوات الأخيرة في حربي لبنان وغزة، حيث لم تعد المدن والبلدات الاسرائيلية بعيدة عن ميدان المواجهة، حتى تلك التي تقع في عمق الكيان الاسرائيلي. بل يمكن القول إن هذا التهديد للجبهة الداخلية الاسرائيلية يتحرك بشكل تصاعدي سواء على

مستوى مدى الصواريخ، أو على مستوى كثافتها، أو على مستوى قدراتها التدميرية.

وبالتالي سوف تصل الأمور إلى حد أنه لن يبقى في إسرائيل مكان آمن يشعر فيه أي إسرائيلي أنه يمكن أن يعيش حياة هادئة وهانئة بعيداً عن أن تصيبه صواريخ المقاومة في حياته وأمواله وكل مستقبله، وهو ما سوف يؤدي إلى تسلل الخوف والقلق إلى جميع الإسرائيليين، والذي إن تفاقم قد يصل إلى حالة من رهاب المحيط وعدم الشعور بالأمان تجاه المستقبل، والذي قد يدفعه إلى التفكير بخيارات بديلة عن تلك التي ترتبط بمستقبله في هذه المنطقة.

بمعنى آخر، فإن شرائح من المجتمع الإسرائيلي سوف تجد نفسها أنها غير مضطرة أن تعيش في مكان تتهدده الحروب في كل يوم، حيث تثبت التجارب أنه لا يمكن القضاء على المقاومة ولا تطويعها، بل تزداد قوتها يوماً بعد يوم. لقد استطاعت إسرائيل وعلى مدى عقود أن تحيّد جبهتها الداخلية عن ساحة الحرب، لكن منذ سنوات تنزلق هذه الجبهة أكثر فأكثر إلى حلقة النار.

ولذلك فإن هجرة معاكسة من الكيان الإسرائيلي إلى أوروبا وأميركا سوف تكون نتيجة طبيعية لدخول تلك الجبهة أكثر فأكثر في دائرة النار، بل إن العديد من الرساميل والأموال سوف تجد أن الكيان الإسرائيلي لم يعد ذلك المكان المناسب لوجودها، لأن الأموال

والرساميل لا تستطيع العيش في بيئة مضطربة أو مهددة بشكل دائم بالحروب، حيث لا تشعر بالأمن والأمان على وجودها ومستقبلها.

أما فيما يرتبط بالنقطة الثانية، فلا بد من القول إن المشروع الصهيوني عندما قام في المنطقة، فإن من جملة ما قام عليه نوع من التبرير الأخلاقي الذي يجعل من تاريخ اليهود واضطهادهم قضية ذات بعد أخلاقي وإنساني تبرر - حسب زعمهم - انشاء دولة لليهود تحميهم من الاضطهاد والقهر والظلم.

هذه القضية اسهمت في تحفيز اليهود على المجيء إلى فلسطين، وانشاء الكيان الاسرائيلي، والعمل على دعمه والقتال من أجله، والدخول في حروب عديدة أدت إلى نشوء هذه الأوضاع الجديدة في المنطقة.

وعندما تبادر إسرائيل إلى ارتكاب المجازر تلو المجازر، وإلى استخدام تلك القوة المفرطة التي لا تفرق بين مدني وغيره، وإلى ممارسة ذلك القدر من همجية القوة والتدمير الشامل، فسوف يكون لهذا الأمر مفاعيله فيما يرتبط بذلك البعد الأخلاقي للقضية التي قام عليها المشروع الصهيوني.

إن العالم - بما فيه بعض من المجتمع الاسرائيلي - عندما يشاهد صور الدمار الهائل وصور أشلاء الأطفال، وجثث المدنيين تحت الركام، لا بد أن يتساءل حول المبررات التي تستدعي كل تلك الأعمال التي يقوم بها الكيان الاسرائيلي، ولا بد أن يؤدي ذلك إلى تغيير الرأي العام

العالمي لرؤيته تجاه إسرائيل، وتالياً الموقف منها، والذي سوف يقود إلى طرح جملة من الأسئلة حول القضية التي يقوم المشروع الصهيوني عليها. فضلاً عن أن انفلات القوة الذي تمارسه إسرائيل، سوف يدفع كل حركات المقاومة إلى المزيد من صناعة القوة، وهذا ما يمكن لحاظه بوضوح منذ ثلاثة عقود إلى الآن.

إن تراكم الارتكابات والمجازر التي تقوم بها إسرائيل، سوف يكشف يوماً بعد يوم حقيقة ذلك الكيان العدواني، وميله المفرط والمرضي إلى العنف، وتنافيه مع القيم الإنسانية والأخلاقية. وهو ما يعمل على تذييب أي بعد أو أساس أخلاقي قام عليه المشروع الصهيوني، وقام عليه الكيان الإسرائيلي في المنطقة، مما يؤدي في الحد الأدنى إلى تآكل تلك القضية التي قام عليها ذلك المشروع في بعدها الأخلاقي المزعوم، وإلى ضعف الشعور بعدالة تلك القضية، عندما يصبح واضحاً للعيان أن الآلة الحربية الضخمة للكيان الإسرائيلي لم تعد إلا وسيلة لقتل الأطفال، وإبادة عائلات بأكملها، وتسجيل أفظع صور المآسي والجرائم الإنسانية، وارتكاب المجازر بحق المدنيين، وتدمير البيوت والأحياء على رؤوس ساكنيها.

إن أي فرد إسرائيلي إذا ما كان حريصاً على البقاء في إسرائيل، فلأحد أمرين:

فإما أن تكون هناك قضية عادلة وأخلاقية تستحق أن يبقى وبيضحى من أجلها، أو أن تكون إسرائيل تلك اللجنة التي توفر له عيشاً

رغيداً ومستقبلاً واعداءً له ولأسرته؛ أما إذا كان انزلاق إسرائيل إلى جنون القوة، وطرو عوامل جديدة، سوف يؤدي إلى تهديد الجبهة الداخلية بشكل جدّي ودائم من جهة، وإلى تهشم الأخلاقية المزعومة للقضية الصهيونية من جهة أخرى، فعندها لن يبقى لدى الفرد الإسرائيلي ذلك التعلق والارتباط بكيانه وقضيته، كما كان عليه الحال في مرحلة تشكيل هذا الكيان والعقود القليلة التي تلتها. وهو ما يمكن أن يتبدى في تدني مستوى الهجرة اليهودية إلى فلسطين، بل في هجرة معاكسة منها إلى مختلف بلدان أميركا وأوروبا وغيرها، كما في هجرة الرساميل إلى أسواق أكثر أماناً؛ وفي ضعف الإرادة القتالية لدى الجندي الإسرائيلي، وفي ازدياد منسوب القلق والخوف الوجودي، وفي غيرها من المظاهر...

إن ظواهر عديدة سوف تظهر أكثر في القادم من الأيام، لتعكس تناقص الأمل لدى المجتمع الإسرائيلي بمستقبله في المنطقة، وبداية فقدته لشعوره بالأمان الوجودي، وبداية انفكاكه عن كيانه وقضيته.

إن حربي إسرائيل على لبنان وغزة - رغم قساوتها - فقد شرعتنا الباب في المنطقة على مسار، سيكون له من التداعيات والمفاعيل ما يمس بأساس وجود إسرائيل وبقائها في المنطقة.

لقد اخترنا في لبنان مقولة أن قوة لبنان في ضعفه، وتبين زيف هذه المقولة. لكن هل يمكن القول إن ضعف إسرائيل كان في قوتها، بمعنى أن القوة إذا ما كانت بيد عدوانية وعقلية متعالية، فإن ذلك سوف يؤدي إلى تردي تلك القوة، وإلى إنتاج أسباب ضعفها؛ وإن قراءة في الحروب

الإسرائيلية الأخيرة وخاصة حربي لبنان 2006- وغزة 2008، قد تقودان إلى هذه النتيجة؛ إن إسرائيل قد بدأت تحفر قبرها بآلتها العسكرية المتعاضمة، وخصوصاً عندما أصبحت هذه الآلة عبئاً أخلاقياً وإقتصادياً وسياسياً على الكيان الإسرائيلي.

تقرير فينوغراد وبنية العقل الإسرائيلي*

قيادة فاشلة وحرب فاشلة، هما سمّة تقرير لجنة «فينوغراد» حول حرب لبنان الثانية، هذا الفشل الذي اقتضى إجراء مراجعة نقدية تقوم بها لجنة التحقيق، فيما سمي اخفاقات حرب لبنان الثانية.

السؤال المطروح حالياً هو، هل هذه المراجعة النقدية هي مراجعة لعمل محدود هو تلك الحرب على لبنان، أم إن هذه المراجعة يمكن أن ترتقي إلى مراجعة نقدية للعقل الإسرائيلي نفسه، وما ينتج عنه هذا العقل من قرارات، ومنهجية للتعامل مع الآخر في هذه المنطقة أو غيرها؟

وإذا أردنا توجيه السؤال بطريقة مختلفة، يمكن القول: إن الخلل الذي أشار إليه التقرير، هل هو مجرد خلل تقني وعملي في إدارة سياسية أو عسكرية لحرب محددة، أما إن هذا الخلل (التقني) يكشف عن خلل أعمق في بنية العقل الإسرائيلي؟ أي إن هذا الخلل هل هو مجرد خلل تقني، أم هو خلل بنيوي؟

إن ما يريد أن يقوله التقرير هو وجود أكثر من خلل تقني ومهني وعملي في إدارة المعركة، وهذا ما أدى إلى الهزيمة، لكن ما نريد أن نقوله هنا، هو إن هذا الخلل التقني أو المهني أو العملي ليس إلا تعبيراً عن خلل أعمق في بنية العقل الإسرائيلي، هذا الخلل البنيوي الذي يتبدى

* جريدة السفير، 2007/5/17م.

على شاكلة خلل مهني، أو اخفاق عملي، أو أخطاء في عملية الإدارة العسكرية والسياسية، والذي لن يكون من السهل علاجه، وإن أمكن علاج بعض الخلل المهني أو الأخطاء في الإدارة السياسية والعسكرية، لأن الخلل البنيوي يكمن في طبيعة المجتمع الإسرائيلي ومفاهيمه وميوله، ونظرته إلى مجمل القضايا والأمور؛ وهو ما ينعكس على الجيش الإسرائيلي والإدارة السياسية والعسكرية للمعارك والحروب.

إن من الأسئلة التي تطرح هنا أن الجيش الإسرائيلي (ومن وراءه المجتمع الإسرائيلي) هل يملك الإرادة القتالية الجادة، والعقيدة القتالية الصلبة، والروح القتالية العالية، التي تدفعه إلى الثبات والتفاني والتضحية من أجل النصر، وتحقيق أهداف أية معركة أو حرب يخوضها؟ أم أنه جيش يعتمد على تفوق آتته العسكرية، وقدرة تحصيناته على حمايته، بحيث إذا أمكنت مواجهة آتته العسكرية، وخرق تحصيناته، فإنه سوف يؤول حتماً إلى الهزيمة؟

لقد أثبتت تجربة الحروب المتكررة، وتحديدًا تلك التي خاضتها إسرائيل في لبنان مع المقاومة الوطنية والإسلامية، أنه إذا ما أمكن التفوق على الآلة العسكرية الإسرائيلية، فإن هزيمة إسرائيل تصبح أمراً متاحاً، وهذا ما شهدت به الحرب الأخيرة على لبنان، والتي أفضت إلى انتصار المقاومة.

وهو ما يدل على أن المشكلة دوماً لم تكن في قوة إسرائيل، بل في ضعفنا نحن، وإذا ما استطعنا أن نكون أقوياء، فعندها لن تبقى المعادلة نفسها قائمة، وسيبدأ عصر هزيمة إسرائيل.

هل يؤمن المجتمع الإسرائيلي والجيش الإسرائيلي بعدالة القضية التي يقاتل من أجلها؟ إذ إن اعتقاد المحارب بقضيته وعدالة هذه القضية، هو ما يدفعه إلى القتال والاستبسال في ساحة المعركة، وإلى الثبات والتضحية؛ أما إذا لم تكن هناك قضية، أو كانت هذه القضية قضية غير عادلة، وتفتقر إلى بعدها الأخلاقي والقيمي، فلن تجد ذلك الدافع لدى الجندي للقتال، ولن تجد لديه تلك الحماسة لخوض غمار الحرب، ولن يكون لديه ذلك الاستعداد للتضحية والثبات، وسوف يفتقر الجيش عندها إلى إرادة النصر.

إن العقل الإسرائيلي هو عقل غير متشبه بقضية ليقاتل من أجلها. إن حروب إسرائيل تفتقد إلى مبررها الأخلاقي وتفتقر إلى أساسها القيمي، ولذا فإن هذا الخواء الأخلاقي والضعف القيمي، هو الذي يعمل على إضعاف الدافع القتالي، ويوهن إرادة النصر، لدى الجيش الإسرائيلي والمجتمع الإسرائيلي، وتالياً لدى الإدارة السياسية والعسكرية للمعارك والحروب.

لقد قامت إسرائيل على الاغتصاب والاحتلال، واستمرت بالمعارك والحروب، وهذا ما أشعر الكيان الإسرائيلي بأنه يقف على أرض غير مستقرة، وأنه يقيم في محيط لا يتقبله، وهذا الشعور بعدم الاستقرار

القومي والوجودي، سوف يؤدي - إذا ما تفاقم حده و طال أمدّه - إلى اتعاب المجتمع الإسرائيلي وإرهاقه، وسوف يتحول إلى مجتمع يفتقر إلى الشعور بالأمان والاستقرار، ويفتقد الأمل بالمستقبل، ويخاف على وجوده ومستقبله، ليتحول بالتالي إلى مجتمع متعب واهن العزيمة.

لقد أصاب المجتمع الإسرائيلي مرض القلق الوجودي، فهو بعد أكثر من نصف قرن من الحروب، لم يصل إلى مرحلة من الاستقرار القومي؛ إنه كيان يشعر بغرته عن المنطقة، وعدم تقبل محيطه له، لأنه فُرض عليه بالقوة والغلبة، ولم ينوجد نتيجة صيرورة تاريخية اجتماعية طبيعية؛ لقد أدرك الكيان الإسرائيلي ذلك، وأدرك أن استراتيجية القوة والردع هي التي تحافظ على بقائه، لكن خطورة هذه الاستراتيجية أنها سيف ذو حدين، فهي إذا ما احتلت يوماً، سوف تؤدي إلى تهديد أساس الكيان وتعرض وجوده للخطر.

يمكن لكيان ما أن ينوجد بالقوة والغلبة، وأن يستمر لفترة ما كذلك، لكنه لا يمكنه أن يعمر طويلاً، إذ إن معادلات القوة والضعف ليست ثابتة، كما إن إرادته القومية ومناعته القومية لا بد أن تؤول إلى الضعف والوهن.

ويبدو أن الكيان الإسرائيلي قد وصل إلى مرحلة وهن الإرادة القومية والانتماء القومي، وهذه المرحلة لها عوارضها، والتي منها ضعف الإرادة القتالية، وإرادة التحدي القومي لدى المجتمع، والاستعداد للهجرة

المعاكسة من الكيان الإسرائيلي إلى خارجه عند استشعار أي خطر جدي، أو تهديد يمكن أن ينال ذلك الكيان.

لقد كشف التاريخ زيف المبررات التاريخية والدينية لولادة إسرائيل، وتبين أن إسرائيل تقوم فقط على غلبة الآلة العسكرية، وأنها لا تمتلك أساساً أخلاقياً لنشوتها واستمرارها، وهو ما يسهم في اضعاف الشعور الأخلاقي بضرورة القتال من أجل الوطن والأرض، التي يوجد أساساً خلل في الشعور بالانتماء إليها، وهو ما سوف ينعكس على الأجيال اللاحقة في المجتمع الإسرائيلي، التي لن تبقى متمسكة بالكيان الإسرائيلي ومخلصة له، كما كان عليه الحال لدى الجيل الأول المؤسس لذلك الكيان.

ولذا ما ينبغي قوله هنا، إن تلك الاخفاقات (الهزيمة) التي يتحدث عنها ذلك التقرير، تكشف عن أزمة بنيوية أعمق، يعاني منها العقل الإسرائيلي، هي أزمة الخواء الأخلاقي، ووهن الإرادة القومية، والقلق الوجودي المستحکم ببنية العقل الإسرائيلي. هذه الأزمة التي أضعفت الجيش الإسرائيلي، وأصابته إدارته العسكرية والسياسية بأكثر من خلل، ظهر على شكل اخفاقات قاسية وهزيمة بينة في حرب لبنان الثانية، وفي انسحاب إسرائيل في العام ألفين، وفي حروبها الدائمة والمتكررة على لبنان وفيه.

إن ذاك التقرير لم ولن يكشف معدّوه عن تلك الأزمة البنيوية التي يعاني منها العقل الإسرائيلي، لكن قراءة فاحصة ومعقدة في نتائج هذا

التقرير (وما سبقه من تقارير حول هزائم واخفاقات سابقة) تكشف عن تلك الأزمة البنيوية، التي تفتح على أزمة وجودية، بدأت ارهاصاتها منذ سنوات عديدة.

لماذا سلاح المقاومة؟*

في خضم الحديث عن سلاح المقاومة، أرى من الواجب عليّ كمواطن جنوبي أن أبدي رأبي في هذا الموضوع، لأن قضية المقاومة - وقبل أي شيء آخر - لها علاقة مباشرة بأمني وأماني وداري وجاري وولدي وبلدي، هي قضية من يحميني كمواطن من آلة القتل الإسرائيلية، من يحميني كمواطن من نهم إسرائيل لارتكاب المجازر وسفك الدماء واحتلال الأرض؟

إن من أبسط حاجات الإنسان حاجته للأمن والشعور بالأمان، وإن من أوضح واجبات الدولة واجبتها في حماية مواطنيها من أي اعتداء خارجي واعداد العدة لذلك، خصوصاً إذا كان التهديد والعدوان يأتي من كيان كإسرائيل معروف في همجيته ووحشيته، وتاريخها ينضح بما يدل على ذلك، وليس الشاهد ببعيد.

لكن الذي حصل أن الدولة اللبنانية ومنذ القدم قد أعرضت عن واجب حماية الجنوب اللبناني من العدوان الإسرائيلي، وكانت تتناسى أن شطراً من لبنان يواجه تهديداً دائماً وعدواناً قاسياً من إسرائيل، ولعل هذا الأمر ناتج عن ثقافة مهترئة وخاطئة تعشعش في أذهان بعض المسؤولين.

* جريدة الأخبار، 12/10/2006م.

إن مراجعة بسيطة لحجم الاعتداءات الإسرائيلية والضحايا والخسائر الناتجة عن ذلك من جهة، وطبيعة الردود من قبل الدولة اللبنانية من جهة أخرى؛ كل ذلك يكشف عن أن اهمالاً مزمناً قد تعرض له أهل الجنوب فيما يرتبط بواجب الدولة في حمايتهم من إسرائيل، نعم كانت الدولة حاضرة بقوة في العديد من الجوانب الشكلية، أما الجوانب الأساسية في مهام الدولة من الدفاع والحماية واعداد البنية التحتية اللازمة لذلك، فقد كان هناك غياب تام واهمال مريع.

وهنا سوف يكون من الطبيعي أن أي مجتمع مدني قصرت دولته في حمايته من عدوه الخارجي، أن يبادر إلى حماية نفسه بنفسه. ومن هنا نشأت المقاومة لتحرير الأرض وحماية المواطن ودفع العدوان. فلو كان هناك دولة في لبنان تقوم بواجبها في حماية مواطنيها لما كان هناك من حاجة إلى المقاومة، وتاريخ المقاومات يشهد على ذلك أنه عندما تعجز الدولة أو تقصر في حماية الوطن، فإن الشعب يبادر بنفسه إلى القيام بواجب الحماية والتحرير.

ويكفي أن نقول إن غياب السياسات الدفاعية للدولة اللبنانية بوجه إسرائيل، يكشف أنه لم يكن في حسابات الدولة أن هناك مواطناً يحتاج إلى الحماية من الوحش الإسرائيلي، بل كان هناك إيغال في الإهمال.

ومن هنا ليس الشعب من يُسأل أنه لماذا بادرت إلى حماية نفسك، بل الدولة هي من يجب أن تُسأل لماذا لم تبادر إلى حماية مواطنيها. وليست المقاومة من تُسأل أنها لماذا حملت السلاح للدفاع، بل الدولة

من يجب أن تُسأل لماذا لم تحمل السلاح للدفاع عن مواطنيها بناء على سياسات دفاعية جادة.

بل أكثر من ذلك، يجب القول إنه إذا كانت الدولة بحكوماتها المتعاقبة تحاسب على وظائفها، فإن أبرز ما يجب أن تحاسب عليه الدولة، أنها تقوم بحماية مواطنيها والدفاع عنهم أم أنها تتقاعس عن القيام بهذه الوظيفة، لأن وظيفة حماية المواطنين في أرواحهم وأرزاقهم تتقدم على أية وظيفة أخرى.

بل في المجتمعات المتحضرة والسوية، يمكن أن تسقط حكومة وتنشأ أخرى، فيما لو ظهر عجز الحكومة عن حماية مواطنيها من أخطار جدية تهدد أرواحهم وأرزاقهم.

لكن العجيب في بلد كلبنان أنه بدل أن تحجل الدولة في بعض مسؤوليها من تقصيرها، وأن تحاسب على اهمالها، وأن تعتذر من كل مواطن هدر دمه أو أصيب في رزقه نتيجة استقالتها من وظيفتها في الدفاع والحماية؛ فإنها تجعل من خلال أولئك المسؤولين جل اهتمامها التجاوب مع الطروحات الدولية، التي تريد نزع ذلك السلاح، الذي قام بسد الفراغ وعوّض اهمالها، وكان بمثابة بدل اضطراري لتقصير متعمد.

الغريب في لبنان أن البعض لا يخاف من سلاح إسرائيل المجرم القاتل السفاح صاحب المآسي المشهودة والمجازر اللامعدودة، في حين أنه يخاف أو يفتعل الخوف من سلاح لبناني حرّر لبنان ويسهم في حمايته والدفاع عن بنيته؛ والمؤلم أنه بدل أن يصر إلى تقديم كل أشكال التقدير

والحماية لهذا السلاح الذي عوض غياب الدولة، وأن يعتمد كخيار أثبت جدواه في تحرير الأرض وحماية الوطن، فإن البعض يعتمد إلى تقديمه على أنه مشكلة بحد ذاته، وليس نتيجة لمشكلة اسمها العدوان والاحتلال والتهديد المستمر بهما.

إن السؤال المركزي الذي يطرحه كل مواطن جنوبي هو: من يحميني من إسرائيل؟ مع التأكيد على حقيقة ثابتة، هي أنه لا يوجد مواطن تعرض للعنف الإسرائيلي مستعد أن يكون حقل تجارب للحلول وخيارات نظرية، يمكن أن تكلفه حياته ورزقه، يجري الترويج لها من أشخاص، كل الذي يحصل لهم فيما لو فشلت هذه الخيارات أنهم يبدلون بعض العبارات من وراء مكاتبهم الفارهة، في حين أن الثمن يدفعه المواطن الجنوبي من دمائه ودماء أطفاله وأبدانهم، التي ما فارقت الجرح مذ فارقت الرحم.

إن جملة من الأسئلة الملحة تقلق كل مواطن جنوبي، أنه ما الذي يريده بعض السياسيين أو المسؤولين من المواطن الجنوبي، ألا يعلمون أن هذا المواطن يدفع ضريبة الدم منذ حوالي نصف قرن، ألا يعلمون أن هذا المواطن مهدد في حياته ورزقه من إسرائيل، ألا يعلمون أن هذا المواطن يحتاج إلى حماية حقيقية وفاعلة من الهمجية الإسرائيلية.

لماذا ينقمون من سلاح المقاومة، في وقت لم يجد أهل الجنوب إلا سلاح القاومة، يبادر إلى حمايتهم من إسرائيل. هل يريد البعض جعل الجنوب - بل كل لبنان - مكشوفاً أمام إسرائيل لتستبيحه متى شاءت

وتفرض خياراتها عليه؟ هل يعتقد البعض أن دماء أهل الجنوب رخيصة إلى مستوى يريد أن يجعل المواطن الجنوبي مادة سهلة لآلة القتل والعدوان الإسرائيلي؟

يريد المواطن الجنوبي من جيشه الوطني أن يقوم بحمايته، لكنه - أي المواطن - يعرف أيضاً أن الجيش بإمكانياته وعتاده الحالي لا يستطيع لوحده أن يردع إسرائيل، لذلك هو في الوقت الذي يريد من جيشه الوطني أن يكون إلى جانبه، لا يريد في المقابل أن يتخلى عن المقاومة، التي أثبتت جدوايتها في حمايته وتحصيل حقوقه الوطنية.

وفي الوقت الذي يقارب فيه البعض قضية المقاومة وسلاحها مقارنة فئوية وغير سوية، فإن الجنوبي يعي قضية المقاومة وسلاحها، من زاوية الحفاظ على حياته وحفظ أمنه وصون دمه وعرضه وحماية أطفاله وأرزاقه، من زاوية أنه يريد أن يعيش حياته بأمان وكرامة.

لذلك يخطئ كل من يقارب قضية السلاح من زاوية أنه خاضع لموقف سياسي محض، بل هو - أي سلاح المقاومة - يمثل حاجة شعب إلى حياة كريمة وآمنة، يمتلك فيها القدرة للدفاع عن نفسه أمام أي اعتداء أو عدوان تفكر فيه إسرائيل.

إن المواطن الجنوبي، وفي ظل غياب الحماية الحقيقية له من قبل الدولة، قد وفر له هذا السلاح مستوى متقدم من الشعور بالأمن والحماية وقدرة الدفاع عن نفسه، ولذلك عندما يشعر هذا المواطن أن الدولة قد استفاقت من غيابها، ووضعت حداً لاستقلالها من وظيفتها

في الدفاع والحماية الحقيقية والجادة له، عندها سوف يكون مقبولاً لدى
هذا المواطن الحديث عن سلاح المقاومة.

سلاح المقاومة وسلاح إسرائيل: أين مصدر الخطر؟*

إن كثيراً من الأمور التي تطفو فجأة أو تزول عن السطح السياسي، ليست بريئة براءة الذئب من دم يوسف في كثير من تفاصيلها ومضامينها وغاياتها، ويبدو في هذا السياق موضوع القرار 1559، وقضية نزع سلاح المقاومة.

والعديد من المحللين يقرأ هذا الموضوع باعتبار كونه مفردة في مشروع أميركي إسرائيلي يستهدف المنطقة، وبالتحديد مواطن القوة والضمود بوجه ذاك المشروع، واستهدافاته الساعية إلى إعادة ترتيب الوضع اللبناني، بطريقة تنسجم والمصالح الأميركية والإسرائيلية في المنطقة.

لن يكون أمراً مستغرباً أن تسمع أصواتاً أميركية أو إسرائيلية تستهدف سلاح المقاومة، لكن الغريب والمستهجن أن يكون هناك أصوات لبنانية، لا تدافع عن سلاح المقاومة، أو تشكك فيه وفي استخداماته.

ينبغي الالتفات هنا إلى أن دراسة قضية سلاح المقاومة بمعزل عن السلاح الإسرائيلي هي دراسة منقوصة ومقتطعة، ولن توصل إلى نتائج صحيحة، لأن هذا السلاح - أي السلاح الإسرائيلي - هو سلاح

* جريدة البلد، 2004/4/17م.

محتل، والاحتلال هو الذي أدى إلى نشوء المقاومة وإلى وجود سلاح المقاومة.

وبالتالي فإن أية دراسة موضوعية وعلمية وحكيمة لسلاح المقاومة، يجب أن تأخذ بعين الاعتبار سلاح إسرائيل، واستخدامات هذا السلاح، وكيفية توظيفه ووجهته والأهداف المرسومة له وتجربة المنطقة معه، وبالتحديد التجربة اللبنانية السابقة، أو التي ما زالت ماثلة بين أيدينا.

فيما يرتبط بالسلاح الإسرائيلي هو سلاح متطور كماً ونوعاً، سواء ما كان منه سلاحاً تقليدياً أو غير تقليدي. أما على مستوى استخدامات هذا السلاح فقد أثبتت كل التجارب السابقة وطيلة العقود السابقة، أنه سلاح عدواني توسعي محتل لا يرمى حرمة ولا يعترف بعهد ولا يأبه لقانون أو ميثاق دولي.

لقد أثبت السلاح الإسرائيلي طيلة السنين السابقة أنه سلاح لا أخلاقي لا إنساني، وأنه سلاح اجرامي يرتكب المجازر ويحتل الدول ويدوس بعجلاته القوانين والأعراف الدولية، والأنكى من هذا، أنه سلاح مدعوم بقوة سياسية وعلاقات دولية تجعل من الاحتلال دفاعاً عن النفس، ومن الجريمة مهارة عسكرية، ومن المجازر مهمة صغيرة لجيش لا يعرف الرحمة. وهو - أي هذا الجيش - تحت إدارة سلطة سياسية ترى في المصلحة الإسرائيلية أمراً فوق أي اعتبار إنساني أو أخلاقي أو

قانوني أو شرعي، مهما كانت الأثمان والخسائر والمخن والمآسي التي يمكن أن تصيب الطرف الاخر.

هذا السلاح الإسرائيلي استهدف لبنان، واعتدى على لبنان وشعبه وأرضه، وارتكب العديد من المجازر بحق الشعب اللبناني، واحتل أرضه لعقود من الزمن، وسبب الدمار للبنان ودمر اقتصاده واستباح البر والبحر والسماء وما زال، وهو لا يحترم للبنان سيادة بل يدوس سيادته كل يوم باحتلاله وطائراته وقطعاته البحرية.

أما سلاح المقاومة، فهو السلاح الذي نشأ رداً على الاحتلال، ومن أجل تحرير الأرض والإنسان وحماية الوطن وسيادته، وهو السلاح الذي أثبت قدرته على مواجهة العدو، وعلى تحرير الأرض وحماية الوطن، وصون الحدود ومنع التعدي، وتكريس معادلة ردعية تجعل إسرائيل تفكر ألف مرة، قبل أن تقدم على أي عمل عدواني تجاه لبنان.

وقد أثبتت القوة التي تدير هذا السلاح حكمة عالية في استخدامه، وحرصاً كبيراً على استعماله لحماية كل الوطن وكل اللبنانيين، وتأكيداً عملياً على توظيفه فقط من أجل سيادة لبنان وحرمة أراضيه ومياهه.

وقد أثبتت المقاومة وعياً كبيراً وقدرة غير عادية على ضبط أي انفعال، في لحظة تأخذ فيها الحليم نشوة النصر أو تغلبه دوافع الثأر، وخصوصاً على أحبة قُتلوا ظلماً وعدواناً واحتساباً وصبراً على مرّ الاحتلال، وأذى ذوي الجيرة وإساءة شريك الدار والوطن.

لقد شهد بأخلاقية هذا السلاح وحكمته ورزاقته القاصي والداني، خصوصاً بعدما مرّ بأكثر من تجربة، كان يمكن له فيها أن يطلق عنان الثأر، أو أن يعامل بالمثل أولئك الذين خانوا وهانوا، وأكثروا في الأرض الفساد وظلموا الأهل والعباد. لكن هذا السلاح ما فعل، وتعالى على الجراح وصوّب فقط و فقط على عدو الوطن والشعب والتراب؛ فمن أي سلاح نخاف؟ هل من سلاح لبناني مقاوم حمى الأرض والعرض، قيمه إنسان وطنه، وضميره إيمانه بشعبه، أثبت رزاقته وحكمته؛ أم من سلاح إسرائيلي بيد عدو معتد أثيم، لا يراعي إلاّ ولا ذمة، ولا يرى لإنسان كرامة ولا حرمة، حدوده حيث انتهت عجالات مركبته ومدى طائراته، وما استحصل عليه بالحديد والنار.

إن سلاح المقاومة قوة للبنان وحصانة لترايه أمام أي اعتداء إسرائيلي، لأن السلاح الذي حرّر الوطن، هو السلاح القادر على حمايته من أي اعتداء جديد، وهو السلاح الذي يمنع إسرائيل من أن تعود إلى سالف من الأطماع والآمال.

إن من يخاف من سلاح المقاومة ولا يخاف من سلاح إسرائيل، مثله كمثل من يخاف من السكين في يده، فيرميها ليجعل من نفسه فريسة سبع يتربص به شراً.

إن من لا يدافع عن سلاح المقاومة إما أنه يجهل حقيقة سلاح إسرائيل، أو أنه لا تعنيه كل الدماء اللبنانية التي أراقها إسرائيل، أو الأرض التي استباحتها آليات جيشها، ولا تعنيه المخاوف التي تعترى

الجنوبيين والكثير من اللبنانيين من إسرائيل وسلاحها. لذلك لا يصيبه هم أو غم من أن تعاود إسرائيل كرة أخرى، أو لعله لا يرى فيمن يسكنون تلك الجهة من الوطن لبنانيين، أو أن لهم صفة لبنانية ولكن من نوع أقل، أو أن هناك حاجة في نفس (يعقوب) لا تفصح عنها إلا حوادث الدهر.

إن من ذاق مرّاً من سلاح إسرائيل، ورأى شراً من سلاح إسرائيل، وتحمل رزايا ذاك السلاح، من دم أريق، أو قتل حبيب، أو طفل شهيد، أو جريح يتشطح بدمه، أو فؤاد لم يعرف للأمان طعم؛ لن يقرّ له قرار، أو يرتاح له بال، ما دام سلاح بيد إسرائيل، وإن من يمنحه الأمان الأمان هو فقط فقط سلاح المقاومة، لأنه السلاح الوحيد الذي أثبتت التجربة، أنه قادر على الدفاع عن هؤلاء وحمايتهم، وتوفير الأمان لهم، وتحصينهم من أن يكونوا مادة للمجازر الإسرائيلية، وهدفاً لجيش إسرائيل وطعمة لسلاحها الفتاك.

إن الاستهتار بأمن هؤلاء وأمن المواطن وكرامة الوطن أمام أي عدوان إسرائيلي محتمل - وهو محتمل طالما أن سلاحاً بيد إسرائيل - يعني أن لا قيمة لدى هؤلاء لسيادة لبنان وحرية وكرامته، وإن تغنت بها حناجر النساء، ودُقت لها الدفوف.

إن من يحرص على حماية لبنان يجب أن يحرص على سلاح المقاومة، ومن يحرص على سيادة لبنان يجب أن يحرص على سلاح

المقاومة، ومن يريد قوة لبنان عليه أن يستهدف سلاح إسرائيل لا سلاح المقاومة.

إن واجب جميع اللبنانيين الدفاع عن سلاح المقاومة، وخصوصاً عندما يصبح مطلباً إسرائيلياً نزع ذلك السلاح، لأنه لا أدل على كونه مصلحة إسرائيلية لا لبنانية، من حرص إسرائيل على ذلك المطلب وسعيها لتحقيقه.

بل إن المسعى الإسرائيلي لنزع سلاح المقاومة يخفي نوايا عدوانية تجاه لبنان، لأن ما يمنع إسرائيل من استئناف عدوانها على لبنان هو سلاح المقاومة، ولذلك تريد تعرية لبنان من حصانته الاستراتيجية، ومن مناعته الردعية، لتعاود الانقضاض عليه واستباحة أرضه.

إن سلاح المقاومة هو ضمان استراتيجية للبنان، طالما أن في إسرائيل سلاحاً خطيراً تمسك بقراره إدارة سياسية، تنتمي إلى دولة قامت أسسها على العدوان وغصب الأراضي، وارتكاب المجازر واستباحة حقوق الشعوب، وعدم الاعتراف بحقها في العيش الكريم.

الاستعجال على سلاح المقاومة: معانٍ ودلالات*

لم يتحرر إلى الآن كل التراب اللبناني، ولم تتم استعادة جميع الأسرى، ولم تتوقف الانتهاكات الإسرائيلية للسيادة اللبنانية، ولم يتم الكشف عن قضية وجود الكثير من المخطوفين في السجون الإسرائيلية، ولم تنسلخ إسرائيل من عدوانيتها، ولم يحصل لبنان على ضمانات حقيقية وذاتية وفاعلة تمنع إسرائيل من الاعتداء على أراضيه وبنيه... ومع ذلك يبادر البعض إلى الاستعجال لطرح قضية سلاح المقاومة، وكأن سلاح المقاومة عبء على لبنان عليه أن يبادر بأية طريقة إلى التخلص منه، أو كأنه يريد إعلان البراءة من تاريخ مقاوم قد تجاوزه الزمن!

وأعجب ما في الأمر أنه في الوقت الذي لم يسترجع اللبنانيون جميع حقوقهم وأرضهم، ولم يأمنوا على أرواحهم ودمائهم وممتلكاتهم، ومع كون هذا الاستعجال في طرح قضية السلاح مضرراً بالمصلحة الوطنية والأمن القومي، ومع كون إسرائيل تزيد من ترسانتها العسكرية وتعلن نياتها العدوانية تجاه لبنان، بل وتمارس عدواناً دائماً على لبنان؛ يبادر البعض إلى إثارة أكثر من لغط سياسي حول المقاومة ودورها...

*

لقد أدى هذا السلاح دوره وما زال يؤدي في حماية لبنان وحماية بناه التحتية، عندما تغاضت كل المؤسسات الدولية وكل الدول التي تبدي اهتماماً استثنائياً الآن عن العدوان الإسرائيلي والاحتلال الإسرائيلي، الذي ما زال مستمراً منذ عقود من الزمن، وعن المجازر الإسرائيلية التي ارتكبت بحق الشعب اللبناني، بل إن بعض تلك الدول لم يبد اهتماماً بآلام الشعب اللبناني والدماء اللبنانية التي نذرت، في حين كان بعضها عوناً للاحتلال الإسرائيلي على لبنان؛ بل إن الشعب اللبناني كان يقتل بأدوات الحرب والدمار التي كان يرسلها هؤلاء إلى إسرائيل ومؤسسات القتل الإسرائيلية...

في كل هذا الزمن المظلم، استطاعت المقاومة بإخلاصها وعطائها ودماء أبطالها من تحرير معظم الأرض وهزيمة المحتل، وإيجاد توازن رعب يمنع إسرائيل من معاودة العدوان واستباحة التراب اللبناني والدماء اللبنانية. لكن مع كل تلك النجاحات والتجارب والأوضاع، يحاول البعض في لبنان أن يجعل من سلاح المقاومة إشكالية، وأن يجعل من هذا السلاح الضمانة أزمة؛ فما الذي يعنيه هذا الاستعجال؟

هنا لا نريد أن نقف عند دلالات هذا التماهي مع المطالب الأميركية والمصالح الإسرائيلية، وإن كانت مصلحة إسرائيل فيما يطرح غير خافية على ذي لب، لأنه عندما تشاهد إسرائيل أن هناك استعجالاً من قبل بعض الأطراف على سلاح المقاومة وأن هناك أطرافاً لبنانية تتعاطى بأكثر من طريقة سلبية مع هذا السلاح أو تشكك فيه

وفي دوره، فإن لهذا الأمر تداعيات خطيرة على الأمن الوطني والقومي للبنان في مواجهة إسرائيل.

أولاً: هو يشجع إسرائيل على العبث بالأمن اللبناني، في محاولة منها لزيادة الضغط السياسي المحلي على المقاومة ولإثارة اللغط أكثر حول قضية سلاح المقاومة.

ثانياً: يغري إسرائيل بتغيير قواعد المواجهة مع لبنان لصالحها، لأنها قد تعتقد أن الظروف السياسية المحلية ليست لصالح المقاومة، وبالتالي هي تستطيع من خلال مغامرات جديدة أن تغير قواعد المواجهة مع لبنان، بما يؤثر سلباً على الأمن الوطني اللبناني وعلى الحصانة الأمنية التي حققها لبنان في مواجهة الاعتداءات الإسرائيلية.

ثالثاً: قد يغري هذا الأمر إسرائيل بمغامرة كبيرة مع لبنان، بأن تقوم بعدوان كبير تسعى من خلاله إلى الضغط لنزع سلاح المقاومة، طالما تعتقد أن الشروط السياسية الداخلية متوفرة للقيام بهكذا مغامرة.

وفي ظل ما تقدم، كيف يمكن أن يفهم هذا الاستعجال؟

أولاً: هل نظرة هؤلاء إلى سلاح المقاومة هي نظرة وطنية أم نظرة فئوية؟ بمعنى آخر؛ إن من ينظر إلى سلاح المقاومة نظرة فئوية، لا يمكن له أن يرى فيه المصلحة التي يحققها للأمن الوطني اللبناني، ولا يمكن له أن يبصر القدرة الردعية لهذا السلاح بوجه إسرائيل، ولا الحماية التي استطاع أن يوفرها للشعب اللبناني.

بل يمكن القول إن سلاح المقاومة بما يمثله من حصانة بوجه المشروع الإسرائيلي وعدوانيته، أصبح معياراً يميز به بين وطني ينظر إلى الأمور نظرة وطنية، وبين فتوي لا يرى إلا المصالح الفتوية ولا ينظر إلا بعين فتوية، حتى وإن كانت هذه الفتوية تضر بلبنان وموقفه الدفاعي وأمنه الوطني.

إن ما نعنيه، هو أن من يحاول العبث بسلاح المقاومة، متجاهلاً الدور الذي يلعبه في حماية لبنان، لا يمكن إلا أن يكون ذا نزعة فتوية تحول بينه وبين رؤية الدور الوطني الذي يقوم به هذا السلاح.

ثانياً: عندما يستعجل البعض على سلاح المقاومة وبأسلوب يفصح عن عدم التقدير لدورها ووظيفتها، فإنما يدل ذلك على عدم عناية هؤلاء بالموقف الدفاعي للبنان بوجه إسرائيل، وأنهم لا يعطون وزناً للمصلحة الوطنية التي تتطلب دعم المقاومة على أكثر من مستوى، بدل محاولات إضعافها والحفر السياسي تحت أقدامها.

ثالثاً: إنه دليل على عدم حرص فعلي على السيادة الحقيقية وعلى الكرامة الوطنية، لأنه عندما نرى أن إسرائيل تعبت دائماً بالسيادة اللبنانية، وتعتدي بشكل دائم على حرمة الأراضي والأجواء اللبنانية، وأن سلاح المقاومة هو الوسيلة التي استطاعت أن تحمي تلك السيادة وتصون حرمت الوطن؛ فإن الاستعجال على سلاح المقاومة، مع تجاهل دوره في حماية السيادة؛ لن يفهم إلا على أنه استهانة بالسيادة الحقيقية، وتهاون بالكرامة الوطنية.

هنا لا نريد أن نقول إن موضوع سلاح المقاومة يجب أن يبقى خارج دائرة الحوار، بل ما نريد قوله إن الحوار في جميع ملبساته وحيثياته يجب أن يكون بطريقة يخدم الهدف من سلاح المقاومة، ألا وهو حماية لبنان وتعزيز موقفه الدفاعي، وهذا يعني أنه ليس كافياً أن يكون الحوار في أسلوبه وآلياته منسجماً مع الهدف المذكور، بل أيضاً في توقيته وشروطه الزمنية وظروفه الموضوعية. وهذا يتطلب قبل أي شيء الاتفاق على هدف الحوار، هل هو نزع السلاح، أم هو حماية لبنان وتعزيز أمنه الوطني؛ فإذا تم الاتفاق على الهدف من الحوار، يتم بعدها تحديد الظروف الموضوعية المناسبة، والوقت المناسب لبدء الحوار وتفعيله وإكماله، بما يخدم ذلك الهدف، ويجنبنا الوقوع في سلبيات عديدة لا تنسجم مع الهدف المذكور.

وهنا قد نجد أن الاستعجال على طرح قضية سلاح المقاومة، وبالطريقة التي يحصل فيها، لا يخدم الهدف من الحوار، بل يتنافى معه، بما يضر بالأمن الوطني ويخدم بعض المشاريع والمصالح، التي لن تكون إلا على حساب المصلحة الوطنية وأمن الشعب اللبناني.

شهادة قادة المقاومة في منطوق الصراع*

ليست هي المرة الأولى التي يسقط فيها من قادة المقاومة شهداء في ميدان المواجهة مع إسرائيل، وبغض النظر عن قائمة الأهداف التفصيلية التي أرادت إسرائيل من وراء هذه العملية، فمن الواضح أن لها علاقة مباشرة بعدوان تموز على مستوى سعي إسرائيل إلى ترميم هيبة الردع التي تصدعت بعد الحرب على لبنان، وإلى الانتقام لهزيمتها، ومحاوله الاضرار بالقدرات العسكرية والأمنية للمقاومة في لبنان.

أما فيما يرتبط بترميم هيبة الردع لديها، فيمكن القول إن سعي إسرائيل إلى تسجيل انتصار أممي؛ قد يعود عليها بتلك النتيجة التي تريد، شرط أن يؤدي ذلك إلى شل قدرة المقاومة، ومنعها من الرد بنفس القوة أو أكثر.

أما إذا استطاعت المقاومة أن تستوعب الضربة، وأن تبادر إلى الرد عليها بنفس المعادلة التي اختارتها إسرائيل، فسوف يؤدي ذلك إلى الاضرار أكثر بقدرة الردع الإسرائيلي.

لقد أرادت إسرائيل من عدوان تموز القضاء على المقاومة، واستعادة هيبة الردع التي خسرتها في هزيمتها العام ألفين، لكن كانت النتيجة أن إسرائيل ليس فقط أنها لم تستطع ترميم ما تهشم من هيبة الردع لديها في

* جريدة الأخبار، 2008/2/23 م.

العام ألفين، بل أدى عدوان تموز وما أعقبه من هزيمة إسرائيلية، إلى تحطيم هيبة الردع أكثر لدى إسرائيل.

والآن لقد بدأت إسرائيل بحرب من نوع آخر على المقاومة، وإذا كانت الأمور بخواتيمها فهذه هي بداية الحرب، وتعلم إسرائيل أن طبيعة المقاومة بشكلها المتخفي أقدر على خوض هذه الحرب من كيان ظاهر بمؤسساته وأشخاصه، وغير قادر كثيراً على ممارسة الخفاء في تحركاته.

قد ترى إسرائيل أنها استطاعت أن تحقق إنجازاً يعيد شيئاً من هيبة الردع لديها، لكن نظرة هادئة قد تبدد ما قد يتوهمه هؤلاء:

أولاً: إن ما حصل سيجعل المقاومة تستشعر مستوى أكبر من الخطر، وهو ما سوف يدفعها إلى تعزيز قدراتها الأمنية والعسكرية أكثر، وبالتالي فإن شهادة القائد العسكري للمقاومة في لبنان، سوف يدفع بتلك المقاومة إلى العمل بمجهود مضاعف، للاستعداد أكثر فأكثر لأي عدوان محتمل على لبنان، قد تكون تلك العملية نوعاً من التمهيد له.

ثانياً: سوف يدفع المقاومة إلى التشدد أكثر في مواجهة إسرائيل على الحدود الجنوبية للبنان، ولن يستطيع أي منطلق أن يواجه منطق المقاومة في ضرورة تحرير ما تبقى من أرض محتلة، بل قد تعتمد المقاومة إلى الرد على أي اختراق للسيادة اللبنانية، وإلى تصعيد قدرات الردع لديها للقيام بتلك المهمة.

ثالثاً: إن تاريخ الصراع بين المقاومة الإسلامية وإسرائيل يدل على أن أي اعتداء تقوم به إسرائيل لن يبقى دون عقاب، سوى أنه بعد

عملية الاغتيال تلك، سوف يكون أمام المقاومة هامش واسع من الخيارات على مستوى المكان والزمان والأهداف، وهذا الوضع سوف تكون كلفته النفسية والأمنية كبيرة جداً على إسرائيل، بل يمكن القول إن إسرائيل قد فتحت على نفسها باباً ليست هي من يحدد اغلاقه، أو الثمن الذي يجب دفعه لقاء فتحها له.

أما فيما يرتبط بالضرر الذي يمكن أن تلحقه تلك العملية ببنية المقاومة، فهنا يجب أن نلاحظ النقاط التالية:

1- ثقافة المقاومة: وهي ثقافة تقوم على فلسفة الجهاد، بمعنى الإعداد والاستعداد بكل الوسائل ومضاعفة الجهود وعدم التراخي في ميدان الصراع، وهي ثقافة تقوم على عدم الوهن، بمعنى امتلاك جميع عناصر القوة وعدم التراجع عند أي اختبار أو تحدٍ؛ وهي ثقافة تمتلك الاعتزاز بهويتها، وبقوة هذه الهوية وقدرتها في منطلق الصراع.

وبالتالي فإن ما حصل سوف يستفز في هذه المقاومة إرادة التحدي، وسوف يجعل إيمانها بقضيتها أقوى، وسوف يدفعها إلى نوع من الرد المنهجي، أي الرد بقوة، ولكن أيضاً بشكل مستدم وبعقلانية تجعلانه أشد إيلاماً وأكثر كلفة.

إن أية ضربة تكون ناجحة، إذا ما استطاعت بالدرجة الأولى أن تضعف إرادة الخصم قبل امكانياته، أما إذا كانت تثير في الخصم إرادة التحدي والقتال أكثر، فلا يمكن القول بنجاحها، بل سوف يحكم

عليها بالفشل، خصوصاً إذا ضمنا إليها الإمكانيات التي تمتلكها المقاومة من أجل ممارسة ردها المنهجي.

إن ثقافة المقاومة هي ثقافة ترنو صناعة النصر، وترى في عطاء الشهادة دافعاً للاستمرار والالتزام وللتصلب أكثر في ميدان المواجهة، لأن فهمها لفلسفة النصر وأسبابه لا يقبل منها أي ضعف أو تراجع أو وهن.

2- إن فعل المقاومة لا يقوم على فرد من الناس، بل هو يمتاز بطابعه المؤسسي، حيث توجد مؤسسات تحمل قضية ما وإيماناً ما وثقافة ما، وتمتلك إدارتها وتنظيمها؛ وعليه فإن شهادة أي قائد من قادة المقاومة، فإنه وإن كان مؤملاً، لكن طبيعة هذه المؤسسة وقضيتها، تفرض عليها الاستعداد لكل الاحتمالات، واعتماد كل البدائل، واجتراح كل الحلول، عندما تواجه أي معضلة أو اختبار في صراعها مع إسرائيل.

3- كما توجد قضية ومقاومة؛ هناك أيضاً شعب يقف مع هذه المقاومة، ويؤمن بها وبقضيتها، وهذا الشعب أعطى هذه المقاومة من صبره وماله وإنسانه، وأثبت في أشد الظروف إيمانه العميق بهذه المقاومة، واستعداده للدفاع عنها كما تدافع عنه؛ ولذلك ما يحصل عندما تتعرض المقاومة لأي حدث، هو مزيد من التعاطف مع المقاومة، ومزيد من الدعم لها، ومزيد من الانخراط في صفوفها، والإيمان بها، وبعدالة قضيتها التي تقاوم من أجلها.

إن تاريخ الصراع بين المقاومة وإسرائيل يدل بوضوح أن المقاومة كانت تزداد قوة وصلابة، عندما يتعرض أحد قادتها للاغتيال من قبل إسرائيل، وهذا ما حصل مع الشيخ راغب حرب، حيث أدى استشهاده إلى تعاطف وطني وشعبي كبير مع المقاومة، والسيد عباس الموسوي، حيث كانت شهادته حافزاً لانتقال المقاومة إلى مرحلة أكثر قوة؛ بل إن أي احتلال أو عدوان قامت به إسرائيل كان يزيد المقاومة عزيمة ومنعة وقوة، لأنه كان يستثير فيها وفي شعبها إرادة التحدي والمواجهة.

وبالتالي فإن ما حصل أخيراً من اغتيال للقائد العسكري للمقاومة، لن يخرج عن منطق الصراع هذا، لأن إسرائيل تواجه شعباً يملك الثقة بالله، والإيمان بقضيته، وثقافة قادرة على اجتراح النصر، ومواجهة التحديات، وتحويل الألم إلى حافز لصناعة القوة، وممارسة الرد بطريقة تردع إسرائيل عن التفكير مجدداً بمعاودة ارتكاب هكذا جريمة.

قرار الحرب والسلم أم قرار الدفاع عن لبنان؟*

كثيراً ما يطرح أن قرار الحرب والسلم يجب أن يكون بيد الدولة اللبنانية لا بيد المقاومة، ولكن ما يجب الوقوف عنده هو أن ما تمارسه المقاومة هل هو قرار الحرب والسلم، أم قرار الدفاع؟ لأن الوقوع في لبس المفاهيم سوف يؤدي حكماً إلى الخطأ في النتائج.

وحتى لا تلتبس علينا المفاهيم، سوف يكون من المشروع بل من الضروري طرح هذا السؤال: هل يختلف قرار الحرب والسلم عن قرار الدفاع؟ وبالتالي ما تمارسه المقاومة هل هو قرار الحرب والسلم، أم واجب الدفاع عن لبنان؟

يستعمل العديد من السياسيين وغيرهم مفهومي «قرار الحرب والسلم» و«قرار الدفاع» بطريقة تبدو أنهما يتضمنان معنى واحداً، في حين إن التدقيق في كل من المفهومين، يظهر أن كلاهما يختلف عن الآخر. أما أهم أوجه الاختلاف بين كل من هذين المفهومين، فيمكن إيجازها فيما يلي:

أولاً: إن قرار الحرب والسلم هو قرار سيادي للدولة، في حين إن قرار الدفاع أو حق الدفاع هو حق فطري مجبول في طبيعة الإنسان، ويصدر عن جبلته الإنسانية.

* جريدة السفير، 2008/2/29م.

ثانياً: إن قرار الحرب والسلم هو قرار تمارسه الدولة بما هي هيئة سياسية معنية بجملة من الوظائف والواجبات، في حين إن حق الدفاع قد يمارسه الفرد أو المجتمع أو الشعب، عندما يتعرض أي من هؤلاء لخطر داهم لا يستطيع دفعه إلا بممارسة الدفاع عن نفسه.

ثالثاً: إن ممارسة قرار الحرب والسلم قد تنطوي في أغلب الأحيان على شيء من التعقيد، يحتزن ضوابط أو آليات قانونية وغير قانونية؛ في حين إن قرار الدفاع (حق الدفاع) هو في أغلب الأحيان قرار ينطوي على شيء من التلقائية والعفوية وعدم التعقيد، لأنه قرار عفوي يصدر عن الإنسان كفرد، أو بما هو عضو في مجتمع عندما يتعرض لخطر يتهدهده، لا يستطيع دفعه إلا بممارسته لحق الدفاع.

رابعاً: إن قرار الحرب والسلم هو في مجمله قرار شرعه المشرع ومنحه للدولة، في حين إن قرار الدفاع أو حق الدفاع هو قرار لا يحتاج إلى تشريع من المشرع (لأنه في مجمله قرار فطري وتلقائي)، وما قام به المشرع هو تكريس هذا الحق الفطري للإنسان في الدفاع عن نفسه.

خامساً: إن قرار الحرب والسلم هو اجمالاً داخل ضمن مقولة الحق، أي هو حق للدولة يمكن لها أن تمارسه أو لا تمارسه تبعاً للظروف والمعطيات، في حين إن قرار الدفاع يدخل اجمالاً ضمن مقولة الواجب، بمعنى أنه عندما يتعرض الإنسان مثلاً لخطر داهم يتهدهده في حياته، يجب عليه أن يبادر للدفاع عن نفسه وحمائتها، وإلا كان ملاماً ومؤخذاً إذا تخلى عن القيام بواجبه.

وعليه، يجب أن نلاحظ الفرق بين قرار الحرب والسلام وبين واجب الدفاع عن النفس، عندما يمارسه الفرد أو يمارسه المجتمع، وتحديدًا إذا ما عجزت الدولة عن القيام بوظيفتها، وهذا ما حصل في لبنان عندما بادرت إسرائيل إلى احتلال الأراضي اللبنانية، وعجزت الدولة عن حماية أرضها وشعبها، فبادر الشعب نفسه إلى ممارسة واجب الدفاع عن نفسه وأرضه، فكانت المقاومة كتعبير عن حق الشعب في حماية نفسه، وعن عجز الدولة في القيام بأهم وظائفها في حماية شعبها وأرضها.

وبالتالي فإن المقاومة لا تمارس قرار الحرب والسلام، بل هي تمارس واجب الدفاع عن لبنان وشعبه، هذا الواجب الذي تخلت عنه الدولة وهو من أهم واجباتها وأسمى وظائفها، فمن يجب أن يلام ويؤاخذ، ليس من قام بواجب تخلى عنه الآخرون، بل من تخلى عن واجب لا يعذر في تركه أو التقصير فيه.

إن الوضع الذي يعيشه لبنان منذ عقود من الزمن، هو وضع نشهد فيه احتلالاً من إسرائيل، وعدواناً، وقتلاً، وتهجيراً وتدميرًا، وتهديدًا، وخرقًا دائماً للسيادة، وضرباً للاستقرار والأمن، وممارسة لأبشع أنواع العنف بحق المواطن اللبناني؛ وعليه فإن المقام هو مقام الحديث عن واجب الدفاع وكيفية ممارسته، لا عن قرار الحرب والسلام وكيفية ممارسته، لأن قرار الحرب والسلام هو في الواقع العملي والميداني ليس بيد المقاومة ولا بيد الدولة اللبنانية، أما أنه ليس بيد المقاومة فلأن المقاومة تمارس واجب الدفاع عن لبنان كردة فعل على العدوان الإسرائيلي، وإذا انتهى

العدوان الإسرائيلي في كافة مجالاته وصوره، وإذا انتهى التهديد الإسرائيلي للبنان، ينتفي عندها مبرر الدفاع عن لبنان.

أما إنه ليس بيد الدولة اللبنانية، فلأن الحديث عن قرار الحرب والسلم يحتاج إلى موازين قوى، تجعل هذا القرار قراراً ذا قيمة عملية، أما إذا لم يكن لهذا القرار رصيد من موازين القوى في الميدان، فإن الحديث عن قرار الحرب والسلم يبقى حديثاً يناسب الصالونات الثقافية، أكثر مما يناسب منطق العلاقة بين الدول.

إن الذي مارس ويمارس قرار الحرب والسلم فيما يرتبط بلبنان، وطيلة عقود من الزمن، ليس المقاومة ولا الدولة اللبنانية، وإنما هو إسرائيل التي تشن الحرب والعدوان متى شاءت وأنى شاءت وكيف شاءت، وهي التي كانت تقرر إيقاف العدوان متى شاءت وكيف شاءت ومتى تطلبت مصلحتها ذلك.

وعليه هل من المعقول أن ينبري البعض لفتح باب النقاش على مصراعيه حول من يحق له أن يعلن الحرب على إسرائيل: الدولة أم المقاومة، في حين إن قرار الحرب هو وكالة حصرية بيد إسرائيل، التي ما زالت تحتل وتعتدي وتقتل، وترتكب أفظع الجرائم بحق لبنان وشعبه، أي إن قرار الحرب قد اتخذ وانتهى الأمر، والذي اتخذته هو إسرائيل، وهي تمارس قرار الحرب والعدوان على لبنان منذ أكثر من نصف قرن.

وبالتالي فإن محل الكلام الآن هو: كيف ندافع عن لبنان بوجه قرار الحرب والعدوان الذي اتخذته إسرائيل منذ عقود من الزمن وما زالت

تمارسه إلى الآن، حتى لا يكون حالنا كحال من جلس في بيته، وبعقل بارد، يقرأ في كتب القانون حول من يحق له اعتقال المجرم، في حين إن هذا المجرم قد أصبح داخل البيت مهدداً بالقتل حياة الرجل وحياة عائلته.

إن من الواضح إن قرار الحرب والسلم هو على المستوى القانوني بيد الدولة، والمقاومة لا تنازع الدولة حقها في قرار الحرب والسلم، لأن ما تمارسه المقاومة هو واجب الدفاع، وليس قرار الحرب والسلم، بل إن الذي يعمل على جعل قرار الحرب والسلم بيد الدولة هو المقاومة نفسها، لأن قرار الحرب والسلم، إذا كان تعبيراً عن سيادة الدولة، فلا يوجد عمل يحافظ على هذه السيادة، أهم من الدفاع عن الوطن، وهو ما تقوم به المقاومة.

كما إن الذي اغتصب قرار الحرب والسلم من الدولة اللبنانية هو إسرائيل نفسها، لأن موازين القوى، فيما لو قارنا بين الدولة اللبنانية والكيان الإسرائيلي، تدل على أن من يستطيع أن يعلن الحرب على الآخر، أو يقبل بايقافها، هو إسرائيل، وليس الدولة اللبنانية، والذي كان يعلن الحرب منذ عقود وإلى الآن هو إسرائيل، والذي ما زال يمارس الاحتلال والعدوان هو إسرائيل وليس لبنان، والسبب أن موازين القوى هي لصالح إسرائيل ذات الطبيعة العدوانية، في حين إن الدولة اللبنانية عاجزة عن أن تجعل قيمة عملية لمقولة قرار الحرب والسلم.

وعليه، فإن المقاومة عندما تنشئ نوعاً من توازن الرعب أو الردع، فهي بذلك تلجم إسرائيل عن ممارسة قرار الحرب والعدوان، وهي (أي المقاومة) تعيد بذلك شيئاً من ذلك القرار إلى لبنان، لأنه بمقدار ما تضعف إسرائيل عن ممارسة قرار الحرب والعدوان، بمقدار ما يصبح قرار الحرب والسلم في لبنان قراراً ذا قيمة عملية، وذلك بفعل المقاومة التي تقوم بواجب الدفاع عن الوطن وشعبه؛ وبمقدار ما تستطيع المقاومة أن تحقق مستوى أفضل من توازن الرعب أو الردع، بمقدار ما تستطيع أن تجعل من هذا القرار قراراً سيادياً للبنان، لأن فعل المقاومة هو الذي يعيد السيادة، وهو الذي يحافظ على السيادة المنتهكة من إسرائيل، فمحور النقاش هو هنا؛ كيف نفرض على إسرائيل احترام السيادة اللبنانية، وما هي موازين القوى التي يجب توفيرها للحفاظ على السيادة بكل تجلياتها، بما فيها قرار الحرب والسلم، أو غير ذلك من تعبيرات السيادة.

بل نستطيع القول، إن الدولة اللبنانية هي التي تخلت عن واجبها في حماية سيادتها أمام إسرائيل، وبالتالي هي التي تنازلت لإسرائيل عن قرار الحرب والسلم، عندما لم تعمل على إيجاد نوع من توازن الرعب أو الردع يلجم إسرائيل عن ممارسة العدوان؛ في حين إن المقاومة هي التي تعمل على إعادة هذا القرار إلى لبنان، من خلال العمل على إيجاد ذلك التوازن من الرعب أو الردع، والذي يقلص من حركة إسرائيل على العدوان، ويزيد من قدرة المقاومة على الدفاع؛ فإذا كان للاهتمام من مكان، فالأجدر أن يتهم بالتفريط بقرار الحرب والسلم، والتخلي عنه

لإسرائيل؛ ليس من يعمل لحماية السيادة اللبنانية بوجه إسرائيل، بل من قصر في حماية هذه السيادة، وتراخى في واجب الدفاع عن لبنان وأرضه. إنه لا يمكن الحديث عن قرار الحرب والسلم، من دون الحديث عن السيادة، وعن القدرة على تحقيق وحماية هذه السيادة؛ وأمام عدوان شرس ودولة عاجزة، لا يمكن حماية السيادة من دون مقاومة أهلية. وعليه الحريص على قرار الحرب والسلم هو الحريص على المقاومة وقوتها، في حين أن كل من يعمل على إضعاف المقاومة، فهو يعمل شاء أم أبي على توفير ظروف العدوان الإسرائيلي على لبنان، أي هو يُغري إسرائيل بانتهاك ما تبقى من سيادة للبنان، وبالتالي اضعاف أي أمل باستعادة قرار الحرب والسلم من إسرائيل، بل حتى امكانية الدفاع بوجه عدوانها الدائم والمستمر.

لماذا تخشى إسرائيل هزيمة أمريكا؟*

من الواضح أن إسرائيل تزداد شعوراً بالقلق كلما شعرت بقرب هزيمة أمريكا في العراق، وهي في نظر الكثيرين هزيمة واقعة بمعزل عن دويها وزمانها، وبمعزل عن التدايعيات التي سوف تنتج عن هذه الهزيمة على أكثر من مستوى دولي واقليمي، وعلى مستوى الداخل الأمريكي؛ لكن السؤال الذي يطرح هنا هو: لماذا تخشى إسرائيل هزيمة أمريكا في العراق؟

إن خشية إسرائيل من هزيمة الأمريكيين في العراق لا تنبع من حرص على الأمريكيين أنفسهم وعلى مصالحهم، وإنما لما لهذه الهزيمة من تدايعيات كبيرة على إسرائيل نفسها، تجعل من الوضع الإسرائيلي وضعاً حرجاً وصعباً في المنطقة، لتسهم تالياً في اضعاف إسرائيل ولربما التمهيد لزوالها وانهاء وجودها.

إن من أهم التدايعيات التي قد تترتب على هزيمة الأمريكيين في العراق، والتي تمس بالكيان الإسرائيلي، ما يلي:

أولاً: إن النتيجة التي يمكن التوصل إليها في حال هزيمة أمريكا في العراق، هي امكانية هزيمة إسرائيل في فلسطين، إذ أن كلاً منهما يمارس احتلالاً، وإذا كانت أمريكا أقوى من إسرائيل، فإن المعادلة البسيطة تقول إن من يستطيع أن يهزم الأقوى يستطيع أن يهزم الأقل قوة. أي

*

إن من يستطيع أن يهزم أمريكا يستطيع أن يهزم إسرائيل، وهو ما سوف يعمل على دفع الطرف أو الأطراف المنتصرة على إسرائيل باتجاه تصويب جهودها وفعلها وعملها نحو الكيان الإسرائيلي، ليكون الانتصار التالي الانتصار على إسرائيل في فلسطين، بعد الانتصار على أميركا في العراق.

ثانياً: إن الانتصار على أميركا في العراق سوف يعيد الثقة إلى الشعوب العربية والإسلامية بقدرتها على صناعة النصر، وتحرير الأرض، وتحدي إرادة الدول (الكبرى) الظالمة التي تهدف إلى السيطرة والهيمنة ومواجهة مشاريعها في استلاب الارادات ونهب الثروات. وسوف يعيد لها ثقتها بثقافتها، وتراثها، واعتزازها بهويتها القومية، ويسهم في اجتراح إرادتها الواعية والقادرة على تحصين الذات، وصون الحقوق، وصناعة المستقبل، وحماية الثروات والبلاد والعباد من أية محاولة للاختراق، أو الاحتلال، أو الاستلاب، أو مصادرة القرار، أو تعطيل الشعور بالعزة القومية أو الكرامة الإنسانية.

ولا شك أن استعادة تلك الشعوب لثقتها بقدرتها وهويتها وثقافتها، سوف يسهم بقوة في بلورة مواقف أكثر حزماً، وأكثر قوة وتشدداً من الكيان الإسرائيلي واحتلاله وممارساته العدوانية، وهو ما سوف يؤدي إلى جعل الموقف الإسرائيلي موقفاً ضعيفاً ومتراجعاً، لأنه سوف يواجه شعوباً مسلحة بثقة أكبر بقدرتها على تغيير المعادلات، وفرض إرادتها، وتحرير أراضيها المحتلة.

ثالثاً: إن من أهم التداعيات التي سوف تترتب على هزيمة أمريكا في العراق، هي أن أمريكا سوف تتحول من دولة عظمى ذات شأن ونفوذ كبيرين إلى دولة كبرى، يتقلص نفوذها، وتنحسر هيمنتها، وتضعف قدرتها على فرض مصالحها وإرادتها وخياراتها على المسرح الدولي.

وإن الخسار النفوذ الأمريكي سوف يؤدي حكماً إلى ضعف إسرائيل، لأن أمريكا هي الداعم الأساس لإسرائيل، فإذا ما ضعفت أمريكا، سوف يقود ذلك إلى ضعف إسرائيل، وضعف قوة الردع لديها.

وإذا ما أصبحت إسرائيل أكثر ضعفاً، سوف يكون أكثر صعوبة عليها أن تواجه حركات المقاومة في فلسطين ولبنان، وبالتالي سوف يصبح الوضع الإسرائيلي أكثر حرجاً عما كان عليه من ذي قبل، في حين أن دور المقاومة لإسرائيل واحتلالها سوف يتعزز أكثر من ذي قبل.

رابعاً: إن هزيمة أمريكا في العراق، وانسحابها بالتالي من بلاد الرافدين، سوف يؤدي بالعديد من قوى المقاومة والقوى الإسلامية إلى توجيه جهودها وامكانياتها نحو فلسطين، إذ سترى أن مهمتها في العراق قد انتهت، وأن عليها بالتالي أن تتجه نحو فلسطين لتحريرها من الاحتلال الإسرائيلي، ولنصرة قوى المقاومة التي تقاتل الاحتلال ولدعمها وتقديم العون لها.

ولا ريب أن توجيه قوى المقاومة لجهودها صوب فلسطين، سيؤدي إلى اضعاف إسرائيل وإلى وضعها في موقع حرج، عندما تصبح في

مواجهة العديد من قوى المقاومة والممانعة في المنطقة والعالمين العربي والإسلامي.

خامساً: إن مجرد هزيمة أمريكا في العراق سوف يقود إلى ضعف معنويات المجتمع الإسرائيلي، وإلى زيادة منسوب القلق الوجودي، وارتفاع درجة التوتر، ومستوى الخوف من المستقبل وعليه، وهو ما سوف ينعكس حكماً على الجيش الإسرائيلي، بل ومحمل الكيان الإسرائيلي، ليؤثر لاحقاً على أدائه وكفاءته في مواجهة قوى المقاومة والممانعة.

إن ارتفاع منسوب القلق والخوف، سوف تكون له آثاره على أكثر من مستوى سياسي وعسكري واقتصادي واجتماعي، ليؤدي إلى زيادة التسرب من إسرائيل وازدياد حركة الهجرة المعاكسة منها، ولينعكس سلباً على الاقتصاد الإسرائيلي والمجتمع الإسرائيلي.

إن كل ما تقدم سوف يسهم في وهن الإرادة القومية في إسرائيل، وسوف ينقلب الخوف على إسرائيل إلى خوف منها، ما سوف يؤدي إلى جملة من التداعيات التي تجعل من مستقبل إسرائيل على المحك، ومن استمرارها استمراراً مشكوكاً فيه. وعليه سيكون من الواضح لماذا تدفع إسرائيل باتجاه ابقاء أمريكا في العراق، بل باتجاه توريثها أكثر في المنطقة، من خلال دفعها لمهاجمة إيران؛ ولماذا تخاف بالتالي من هزيمتها في العراق والمنطقة.

القدرة النووية الإيرانية وتوظيفاتها الإقليمية*

يبدو واضحاً من جميع المعطيات الماثلة أمامنا أن إيران حسمت خيارها في الاستمرار في مشروعها النووي، رغم الضغوط المختلفة التي تمارس عليها والتي تحاول ثنيها للعدول عنه.

وقد يكون أمراً مبرراً لإيران أن يكون لها خياراتها النووية في منطقة تعيش حالة من التوتر وعدم الاستقرار، ومع وجود النظام الإسرائيلي الذي يملك ترسانة نووية لا يضمن عدم استخدامها، أو في الحد الأدنى عدم توظيفها لإرهاب المنطقة وإخضاعها.

كما إن الأمر لا يقتصر فقط على الخطر النووي الإسرائيلي، حيث إن السياسة الأميركية في المنطقة وامتلاك أمريكا لترسانة ضخمة من السلاح النووي وغير النووي، فإن كل ذلك يشعر العديد من دول المنطقة بخطر فعلي وحقيقي يتهددها، وخصوصاً إن الولايات المتحدة الأميركية سبق أن استخدمت هذا السلاح، كما أنها هددت مرات عديدة باستخدامه، فضلاً عن تجربة تاريخية طويلة مع الاستعمار القديم والجديد تثبت أن هذه الدول لا تتورع عن فعل الكثير، إذا ما كان يخدم مصالحها وأهدافها.

* جريدة الأخبار، 2006/9/29م.

وبالتالي فإن ما نقوله إنه في وضع كهذا، سيكون مبرراً لإيران امتلاك السلاح النووي، لممارسة فعل ردعي تجاه كل من أمريكا وإسرائيل، لمنعها من استخدام القوة العسكرية في المواجهة القائمة حالياً؛ أي إن وجود هذا السلاح بيد إيران، سوف يمنع هاتين القوتين (أمريكا وإسرائيل) من القيام بأية مغامرة تؤدي إلى تفجير المنطقة بأسرها؛ إذ إن وجود السلاح النووي بيد مختلف الأطراف، قد يسهم بشكل أو آخر في المنع من نقل المنطقة إلى درجة الانفجار، لأن حسابات المواجهة النووية لا بد أن تكون حاضرة عندها في معطيات أي قرار يمكن أن يعتمده هذا الطرف أو ذاك.

لكن كل ما تقدم، لن يمنع الولايات المتحدة الأمريكية من استخدام المعطى النووي الإيراني في سياسة الفوضى البناءة؛ فكيف يمكن أن يعمل الأمريكيون في هذا المجال.

إن ما تريده أمريكا هو تشتيت مواقع القوة على المستويين العربي والإسلامي، حتى لا يبقى من قدرة على مواجهة الهيمنة الأمريكية، ولتبقى إسرائيل بمنأى عن جميع خيارات المواجهة التي تعتمد عليها العديد من الحركات الوطنية والإسلامية، وقلة قليلة جداً من دول المنطقة.

وإذا كانت مبادئ الوحدة الوطنية والإسلامية وقيمها، تعمل على تعزيز موقف المواجهة، وتصلب الساحة أمام المشروع الأمريكي الإسرائيلي، فسوف يكون من البديهي أن تعمل أمريكا على تأجيج المشاعر والعصبية الطائفية والمذهبية والعرقية، لتضع المسلم أمام

المسيحي، والسني أمام الشيعي، والعرب أمام الأكراد، وهكذا، مما يسهم في إيجاد نزاعات مذهبية وعرقية وطائفية في العديد من الدول العربية والإسلامية، مما يريح إسرائيل ويفتح الباب واسعاً أمام النفوذ الأمريكي.

ولذا سوف يكون من البديهي أن تعتمد أمريكا إلى جعل الموقف العربي والخليجي تحديداً في مواجهة الخيار النووي الإيراني، كما سوف تعمل على جعل المقاومة في لبنان في مواجهة أوضاع مذهبية غير مريحة، تسهم في محصولها في اضعاف قوى المواجهة والممانعة في المنطقة.

وهنا هل من الصحيح أن يكون الموقف العربي في مواجهة المشروع النووي الإيراني، أم أنه سوف يكون من الأهمية بمكان أن يستفيد الموقف العربي من الخيار النووي الإيراني على أكثر من مستوى، وخصوصاً في ظل أوضاع عاصفة تمر بها المنطقة؟ ولذا سوف يكون من المنطقي أن يطرح هذا السؤال عن ما يمكن أن يترتب على الخيار النووي الإيراني، فيما يرتبط بأزمة المنطقة وقضية الصراع مع إسرائيل؟

أولاً: إن الخيار النووي الإيراني قد يردع إسرائيل عن الدخول في أية مغامرة عسكرية، ليس فقط مع إيران، وإنما أيضاً مع أية دولة عربية، سواءً كانت من دول المواجهة أو غيرها، إذا ما عُمد إلى حسن الاستفادة من القدرات النووية الإيرانية.

ثانياً: إنه يضعف التفوق الاستراتيجي الإسرائيلي على المستوى العسكري، وإذا كانت إسرائيل تعتمد على هذا التفوق الاستراتيجي لتأكيد دورها وهيمنتها... فإن هذا الضعف على المستوى العسكري، لا

بد أنه سيمس عصب القوة الإسرائيلي، وسوف يؤدي إلى تراجع النفوذ الإسرائيلي على مستوى المنطقة.

ثالثاً: إن هذا الخيار النووي سوف يقوي ويدعم الموقف الفلسطيني والعربي أمام إسرائيل، مما يسهم في استرجاع الحقوق العربية، وتوفير فرصة أكبر لحل العديد من المشاكل المستعصية، والحصول على جميع الحقوق، باعتبار أن الحق هنا لم يعد يفتقد لسند استراتيجي عسكري يستطيع أن يحميه.

إن إيران نووية هي أفضل للعرب في مواجهة إسرائيل من إيران غير نووية، وإذا كانت قضية الصراع مع إسرائيل تعني العديد من الدول العربية ذات العلاقة، فإن وجود دولة إسلامية نووية إلى جانبها، تعلن العداء لإسرائيل، وتدعم بقوة القضية الفلسطينية؛ لا شك أنه سوف يكون في صالح القضية الفلسطينية، ولصالح الموقف العربي والإسلامي في معادلات الصراع مع إسرائيل.

لن يكون من الصحيح أن تكون بعض الدول العربية في مواجهة إيران النووية، بل الصحيح أن تكون هذه الدول إلى جنب إيران في مواجهة إسرائيل النووية. ولن يكون كافياً المناداة بخلو منطقة الشرق الأوسط فقط من أسلحة الدمار الشامل، لأن في هذا الأمر اغفال للترسانات النووية الموجودة لدى العديد من الدول الغربية، وعلى رأسها أمريكا، وطبيعة توظيفاتها الإقليمية في ممارسة الهيمنة على المنطقة وتأكيد نفوذها وفرض مصالحها؛ كما إن قضية الخيارات النووية في المنطقة ترتبط

بشكل كبير بالقضية الفلسطينية والصراع العربي الإسرائيلي، وبالتالي فإن
الموضوع يتجاوز مقايضة سلاح بسلاح.

راهن العراق وخيارات المقاومة*

احتلت أميركا العراق وبان زيف كل الادعاءات الأميركية التي سوقت لها كمبرر للاحتلال، فالقضية ليست قضية أسلحة دمار شامل ولا قضية شعب يراد تحريره من طاغية مستبد، بل القضية هي قضية مصالح أميركية تبدأ بالنفط ولا تقف عنده، وإن كان النفط يشكل الملف الأساس في قائمة تلك المصالح.

ويدرك الأميركيون أن المصالح التي أتوا من أجلها تبقى محفوظة طالما بقيت آلتهم العسكرية متواجدة في تلك الأرض، وطالما بقيت جيوشهم تسرح وتمرح في تلك الربوع، وطالما أن نفوذهم تحميه قوة السلاح، أما إذا ما خرجوا بجيوشهم وآلتهم العسكرية، فإن هذا النفوذ يتقلص أو ينعدم وتصبح مصالحهم في خطر.

ولذلك لم يدخل الأميركي إلى العراق ليخرج منه، بل هو دخل إليه ليبقى فيه، وواهم من يعتقد أن هذه الجيوش سوف تخرج من تلقاء نفسها وبمحض إرادتها، ما لم تصل الإدارة الأميركية إلى يوم ترى فيه أن كلفة بقائها في العراق، وأن الأثمان التي تدفعها جراء ذلك، هي أكبر من المصالح والمنافع المرتقبة لقاء بقائها واستمرارها. وإذا كان هدف الأميركيين البقاء في العراق، فكيف السبيل إلى ذلك؟

* جريدة السفير، 2005/5/12م.

من الواضح أن الشعب العراقي يريد أن يكون حراً وسيداً ولا يرغب ببقاء الاحتلال، وتاريخه وحاضره يشهدان على ذلك، بمغزل عن الأسلوب والطريقة التي قد ترى هذه الفئة أو تلك أنها الأجدى لتحقيق الهدف المطلوب.

ومن هنا سوف يعمل الأميركي بأكثر من طريقة تمكنه من البقاء والاستمرار في أرض الرافدين، ومن أهم السبل التي قد يتوسل بها لديمومة احتلاله السبل التالية:

1- صناعة طبقة سياسية ترتبط مصالحها بالاحتلال، وتستمد قوة وجودها من وجوده، والنتيجة إن هذه الطبقة المصنعة أميركياً، والتي تفتقد إلى رصيد شعبي يعتد به، سوف تكون حريصة على بقاء الاحتلال من أجل الحفاظ على مصالحها وعلى قوة وجودها السياسي.

2- اشعال فتيل الحرب الأهلية، وزرع بذور الفتنة المذهبية، وإذا كان الأسلوب الأول يمكن بسهولة تعريته وكشفه، بل ومواجهته أيضاً، فإن هذا الأسلوب هو أخطر، وقد يجد له أكثر من بيئة تخدم الاحتلال بجهلها.

أما أين تكمن خطورة هذا الأسلوب وتداعياته المدمرة، ولماذا يسعى إليه الأميركي؟

فأولاً: من أجل إلهاء الناس وفئات الشعب عن الاحتلال، لأنه عندها سوف ينشغل المجتمع بنفسه، وينسى أن احتلالاً بغيضاً أشعل الفتنة وجلس يتربص النتائج.

ثانياً: لتبديد الطاقات المقاومة وعدم توظيفها ضد الاحتلال، لأنه بدل أن توجه جميع تلك الطاقات لإخراج الاحتلال وتحرير الأرض، سوف تصرف تلك الطاقات في الفتنة والحرب الداخلية وفي قتل أبناء الشعب لبعضهم البعض، في حين ينعم المحتل بالراحة والأمان.

ثالثاً: ليوحد المحتل الأميركي مبرراً لبقائه، لأن الأمن لم يستقر في العراق، وبالتالي ليس من الحكمة أن يخرج الاحتلال، طالما أنه لم يتحقق الاستقرار الأمني، إذ إن فئات عديدة من الشعب العراقي سوف تشعر أنها مستهدفة في حياتها وأمنها ووجودها، وأن بقاء الاحتلال رغم مرارته أهون من أن تسلم رقبته لمن لا يرى لها حقاً في الحياة والوجود إلا تحت التراب.

ولذلك فإن النتيجة التي استطاعت أن تحققها تلك الجماعات الاجرامية، التي تستهدف المدنيين العراقيين وترتكب المجازر، هي أنها زرعت عقدة الخوف وعدم الشعور بالأمن لدى بعض فئات الشعب العراقي، لتشعر هذه الفئات أن الاحتلال يوفر لها بعضاً من الشعور بالأمن، إلى حين يقوى عودها وتصبح قادرة على حماية نفسها وعلى توفير الأمن الذاتي لها، عندها يمكن أن تطالب بخروج الاحتلال، أما قبل ذلك، فإنها تشعر - وإن لم يكن صحيحاً - أن خروج الاحتلال قبل أن تمتلك القدرات والامكانيات العسكرية والأمنية اللازمة، سوف يجعلها طعمة لجماعات الاجرام التي تتقرب إلى الله باستباحة دمها وهتك أعراضها، تلك الجماعات التي ترى أن مفتاح الجنة ليس له من

طريق، إلا أن تتوضأ بدماء مسلمين يصلون في المساجد ويعبدون الله تعالى.

ولذلك فإن النتيجة التي توجدها هذه الجماعات الاجرامية التي تستهدف المدنيين والعراقيين وترتكب المجازر بحقهم، هي أنها تجعل من الاحتلال حاجة أمنية للشعب العراقي، ليصبح الاحتلال مطلباً للعديد من فئات الشعب العراقي باعتبار كونه أهون الشرين، لأنك عندما تكون أمام شخصين: أحدهما يريد مصادرة قرارك وسرقة خيراتك لكنه يعترف لك بحق الحياة والتنعم ببعض الخيرات، وبين شخص لا يعترف لك أصلاً بحق الحياة والوجود، فضلاً عن أن يكون لك قرار أو نصيب من ثروة؛ ربما يكون تفكير البعض - وإن لم يكن صحيحاً - باتجاه أن حفظ الحياة هو الأولى الآن، لأنه ربما يكون حفظ الحياة في الحاضر مدخلاً لاستعادة القرار وحرية في المستقبل.

إن الخدمة التي توفرها تلك الجماعات الاجرامية للاحتلال بقتلها المدنيين وارتكابها المجازر لا تضاهيها خدمة، ولا يدانيها أي عمل آخر، لأنها بذلك تطيل في أمد الاحتلال، وتجعله حاجة أمنية ومطلباً شعبياً وخياراً وطنياً، لأنه من دون الأمن لا يوجد بناء للوطن ومؤسساته، ومن دون الاحتلال لا أمن ولا استقرار، وبذلك تنقلب المعادلة وتتيه الحقائق، ليصبح الاحتلال ضماناً وطنياً، بل وحامياً للسلم الأهلي، وهو ما يريد الأميركي أن يقنع العراقيين به، ويوصلهم إليه.

لكن في المقابل من الضروري القول إنه توجد مقاومة وطنية شريفة وواعية، تستهدف الاحتلال، ليتحول الاحتلال، ليس إلى حاجة أمنية للعراقيين، بل إلى عبء أمني على الاحتلال نفسه، وعلى المجتمع العراقي بأسره، لأنه سوف يدرك الجميع عندها وبوضوح، أن عدم الاستقرار الأمني في العراق ليس له إلا سبب وحيد، وهو وجود الاحتلال، وأن العراق لن ينعم بالاستقرار الحقيقي إلا مع رحيل الأميركيين وخروج الاحتلال.

هذه المقاومة التي يفهم العراقيون - جميع العراقيين - أنها تقاتل من أجل حياتهم وكرامتهم، وليست تلك التي تقتل حياتهم وتدوس كرامتهم، لتخدم الاحتلال واستمراره، سواء كان ذلك عن قصد أم عن غير قصد. وهنا يطرح السؤال، أنه ما السبيل للخروج من تلك الاشكالية؟ هل هو باعتماد خيار المقاومة السياسية أم العسكرية؟

يمكن القول إنه لا يوجد تنافٍ بين المقاومة السياسية والمقاومة العسكرية، بل هما تكملان بعضهما البعض، فطالما أن الاحتلال قد فتح أكثر من جبهة ضد العراقيين سياسياً وعسكرياً وأمنياً، فهذا يحتاج إلى أكثر من أسلوب للمقاومة، فالجبهة العسكرية الأميركية تحتاج إلى مقاومة عسكرية، في حين أن الجبهة السياسية التي يريد الأميركيون من خلالها بناء واقع سياسي يخدم دوام الاحتلال، تحتاج إلى مقاومة سياسية بامتياز، وكلا المقاومتين تؤديان إلى هدف واحد، وهو خروج الاحتلال وانتهاء الوجود الأميركي في العراق.

وبالتالي أمام هذه الهجمة الأميركية الشاملة على الواقع العراقي، لا بد من العمل على أكثر من صعيد لافشال تلك الهجمة واستهدافاتها:

1- إن المقاومة العسكرية للاحتلال هي خيار ضروري وأساس، باعتبار أن هذا الاحتلال هو الحامي للمصالح الأميركية وللمشروع السياسي للأميركيين، وبالتالي فإن هذا المشروع سوف يسقط تلقائياً بمجرد خروج الاحتلال، وطالما أن هذا الاحتلال موجود، فسوف تبقى مصالحه، وسوف يوظف احتلاله لصالح دعم وبناء واقع سياسي ينسجم مع الاحتلال ومصالحه.

وإن منطق التاريخ يقول، إنه لا توجد قوة عسكرية احتلت أرضاً غادرتها إلا مرغمة على الخروج، بإرادة أهلها ومقاومتهم، واستعدادهم لتقديم الغالي والنفيس من أجل حريتهم واستقلالهم.

2- إن الألاعيب السياسية التي يرسمها الاحتلال لشق الوحدة الوطنية وتكريس التفرقة المذهبية، وبناء واقع سياسي يقوم على أسس الحاجة للاحتلال؛ كل ذلك يفرض أن تواجه تلك الألاعيب والخطط بوعي ومسؤولية ورؤية وطنية شاملة للوقائع والأحداث، وهذا يعني ضرورة أن تكون هناك مقاومة سياسية تواجه المشروع السياسي الأميركي، لتسود بينها وبين المقاومة العسكرية علاقة تكاملية توصل إلى هدف واحد هو خروج المحتل، وهذه المقاومة قد لا تقل أهمية في العديد من المفاصل عن المقاومة العسكرية.

3- مواجهة جماعات التكفير والقتل من قبل جميع العراقيين، وإلا فإنها لو تركت تعيث فساداً في الأرض، فسوف تهدم الوحدة الوطنية وتشعل فتيل الحرب الأهلية، وتوجد أكثر من مبرر لبقاء الاحتلال. وليس من المستبعد أن تكون هذه الجماعات، أو بعضها مخترقاً من قبل الاحتلال، بهدف تنفيذ بعض المخططات التي تزرع الفتنة بين العراقيين، ليكون بأسهم بينهم، بدل أن يكون بوجه الاحتلال ومصالحه.

4- عدم الانجرار إلى الفتنة المذهبية التي يسعى إليها الاحتلال، لأنه ما من شيء يساعد على بقائه كاندلاع الحرب الأهلية، لأنه يصبح عندها حاجة أمنية، وضمانة للسلم الأهلي، وحامياً للطوائف... وبالتالي مهما كانت الجراح، فإن الصبر عليها أهون من فتنة لا تبقى على شيء، ولا تندمل جراحها.

لكن تبقى الأولوية لمقاومة الاحتلال وإخراجه على كل الصعد العسكرية والأمنية والسياسية، لأنه بخروجه يخرج الطرف الأساس الذي من مصلحته شق الوحدة الوطنية، وزرع الفتنة المذهبية، وتكريس الفرقة الطائفية والعرقية، أي الطرف الأساس الذي من مصلحته عدم وجود استقرار أمني وسياسي في العراق، وهو ما يتيح الفرصة لتوافق وطني حقيقي ولنهوض وطني شامل، يهدف لتحقيق مصالح الشعب العراقي وبناء مستقبله.