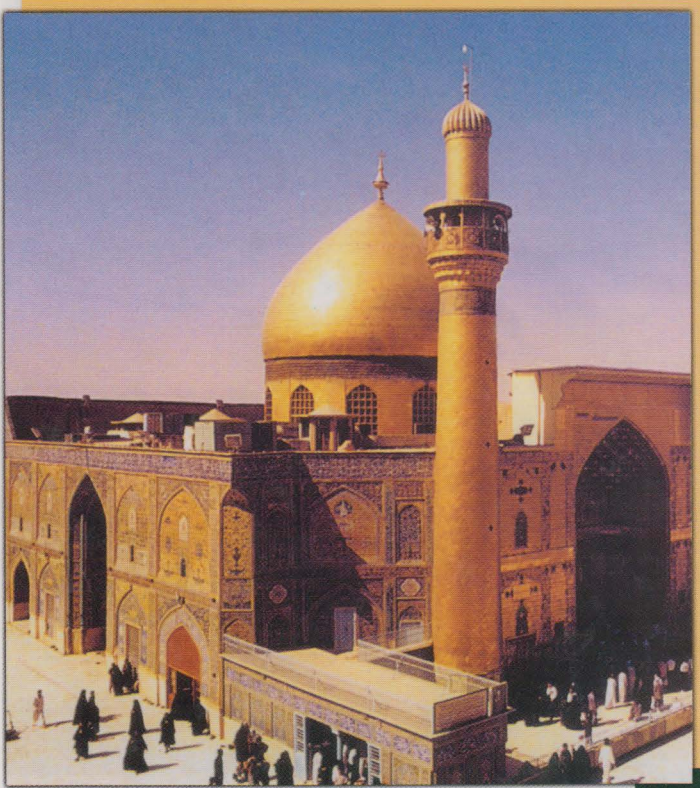


إيدولوجيا الرفض والمقاومة

بحث اجتماعي سياسي في ظاهرة اللائحة الشيعية



د. نجيب نور الدين

دار الفکر للطباعة والنشر



مكتبة هُمَّن قريش

لو وضع إيمان النبي ﷺ طائفة في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
(الإمام الصادق ع)

moamenqraish.blogspot.com

إيدولوجيا الرفض والمقاومة

بحث اجتماعي سياسي في ظاهرة اللائحة الشيعية

بِجَمِيعِ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةً

الطبعة الأولى

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

دارالهادي للطباعة والنشر والتوزيع



هاتف: ٠٤٨٧/٥٥٠٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
Tel.: 03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199 - P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>

إيدولوجيا الرفض والمقاومة

بحث اجتماعي سياسي في ظاهرة اللائحة الشيعية

الدكتور نجيب نور الدين

دار الهدى
للطباعة والنشر والتوزيع





إهداء

إلى روح أمي .

مقدمة

يشهد الواقع الشيعي المعاصر في لبنان، وإيران^(١) حركة سياسية ناشطة تتجلى من جهة في تنوع أشكال الممارسات السياسية على الساحة الواحدة (معارضة، مقاومة)، وفي قوة وفعالية تلك الممارسات من جهة أخرى، وهو الأمر الذي جعل من التشيع كمذهب، والشيعية كطائفة موضوعاً للعديد من الدراسات الأكاديمية والقراءات السياسية الجادة.

ومن الجدير ذكره، أنّ ذلك الاهتمام اللافت الذي تحظى به حركة الشيعة السياسية اليوم، ليس مصدره فقط نشاط وغنى تلك الحركة، فضلاً عن فاعليتها وما تركته ولا تزال من تأثيرات ملحوظة في الشأن اللبناني والإيراني الداخليين، أيضاً الإقليمي وبشكل ما الدولي، بل إنّ مصدر ذلك

(١) احتلت الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩) صدارة الأحداث العالمية باعتبارها الحدث السياسي الأهم في العالم الإسلام خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وقد جاء ذلك نتيجة تحولات اجتماعية وسياسية كبرى شهدتها إيران قبيل الثورة وخاصة ما طرأ من تحوّل على الفقه السياسي الشيعي الذي نقل دور الفقيه من مرجع للفتوى «الشخصية - الفردية» إلى ولي لأمر المسلمين عامة. وهو ما أخذ يعرف بولاية الفقيه العامة. (أنظر: د. آمال الشبكي، تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (١٩٠٦ - ١٩٧٩)، سلسلة كتب عالم المعرفة، العدد ٢٥٠، صادر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، جمادى الآخرة، ١٤٢٠هـ - أكتوبر/تشرين الأول ١٩٩٩م، ص ٣٠٦).

الاهتمام يرجع وبدرجة كبيرة إلى أن دخول الشيعة في حركة الاجتماع السياسي، حدث بشكل مكثف وكأننا أمام مارد استيقظ في لحظة تاريخية ما، من قمم الإنكفاء والعزلة الذي مكث فيه طويلاً. إلى فضاء الحركة والفعل...

إنَّ أكثر ما يثير الاهتمام في الحركة السياسية الشيعية الراهنة، هو خروجها غير المتوقع من حالة الإنكفاء والسكون، لتصبح في غضون سنوات قليلة أحد العوامل الأكثر فاعلية في حركة الاجتماع السياسي اللبناني والإيراني، متجاوزة بحدود كبيرة واقع الشيعة الذي اتسم تاريخياً بالهامشية السياسية... والعزلة.

هذا ما يحملنا على طرح جملة من التساؤلات المحيرة حول الأسباب الظاهرة والعميقة لهذا التحول من موقف الإنكفاء والعزلة إلى موقف المشاركة والفعل، ومن موقع الاتصال السلبي بالكيان المركزي الإسلامي وفيما بعد اللبناني والإيراني - الملكي، إلى مواقع الثورة في إيران والاعتراض والمعارضة في الداخل اللبناني، والمقاومة الصارمة في التعاطي مع الكيان الصهيوني..

فما هي العوامل التي حفّزت الشيعة على التحرك السياسي النشط، وترك السلبية والإنكفاء؟ وما هو المسار الذي أوصل الشيعة إلى ما هم عليه من فاعلية سياسية في الوقت الراهن؟ وهل لهذه الحركة جذور عقائدية وأيديولوجية تستند إليها؟ وكيف تم استثارة، تلك المباني التي كانت ضامرة في مرحلة الإنكفاء والعزلة؟

البعد الإشكالي لإيديولوجيا الرفض:

الثابت أن بقاء الشيعة طيلة تاريخهم الطويل خارج إطار السلطة وعدم الاشتراك فيها، إضافة إلى عدم رغبة السلطة نفسها إشراك

قياداتها في أطر عملها الرسمي، جعل الممارسة الشيعية التاريخية تنأى عن الاهتمام بالجانب السياسي لحركة الاجتماع الإسلامي وتركز اهتمامها، خلال الحقبات المتطاولة من التاريخ، في الميادين الفكرية والثقافية التي كانت تحتاجها الدعوة إلى تركيز الإسلام كدين وعقيدة بين ظهراني أبناء المجتمع الإسلامي^(١).

إنَّ بقاء الشيعة تاريخياً خارج إطار السلطة السياسية^(٢) (دولة الخلافة - دولة الملك - الدولة الإمبراطورية)، نتيجة حرمانهم، من حق المشاركة ولو في الحدود الدنيا، جعل وعيهم يتشكّل خارج إطار السلطة وبشكل سلبي على طول الخط، ممّا جعلهم معارضة دائمة للنظام السياسي، وحركة اعتراض مستمرة، اعتمدت «التقية» سبيلاً لحفظ الذات وطريقاً لإعادة انتاج الخصوصية التي حفظت طائفتهم طيلة الحقبات الزمنية المتطاولة^(٣).

(١) تحفل الأدبيات الشيعية بمثل هذه التبريرات، وللإطلاع على جملة هذه المواقف يمكن مراجعة كتبهم الأساسية مثل كتاب سيرة الأئمة الإثني عشر، هاشم معروف الحسني، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، وغيره.

(٢) يقول غسان سلامة: «الواضح (أنّه تم) إقصاء الشيعة عموماً عن السلطة، خلال قرون طويلة، ولم يعوّض عن ذلك إلا قليلاً فرض الصفويين المذهب الشيعي على إيران في القرن السادس عشر، أو تحول عدد لا بأس به من قبائل جنوب العراق إلى المذهب الشيعي، أو الدفاع (غير الكافي) عن الشيعة في وجه تعديّات الوهابيين عليهم، والتي وصلت إلى مطلع القرن التاسع عشر إلى قلب مناطقتهم في العراق» (المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٨٧، ص٨٦).

(٣) وكمثال؛ عاش الشيعة في ظل السلطنة وضعاً وسيطاً، فلا هم من أبناء الملل كالمسيحيين ولا هم من أبناء الدولة كالثنّة: «فمن جهة لم تعتبر الطائفة الشيعية من أهل الذمّة الذين طالهم نظام الملل العثماني وامتيازاته الكثيرة، ومن جهة أخرى عاش أهل هذه الطوائف بخصائصهم المذهبية في إطار عصبية إقطاعية وطائفية مغلقة... فظلّت تعيش في عزلة، في ظل علاقاتها العصبية الداخلية، وتقف موقف المقاومة من أشكال هذا التغلغل» (وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، (١٨٦٠ - =

إنَّ السلطة كموضوع بقي خارج إطار اهتمامات الشيعة واجتهاداتهم، لأنَّه لم يكن موضوع ابتلاء بالنسبة إليهم، ذلك أنَّه لم يتسن للأئمة الإثني عشر، باستثناء الفترة القصيرة واليتيمة التي تسلم فيها الإمام علي عليه السلام للخلافة، والتي لا تزيد على الخمس سنوات، تبوء مواقع القيادة في الاجتماع السياسي الإسلامي، والتاريخ اللاحق للشيعة اعتبر إلى حد كبير استمراراً لتاريخ الأئمة المنعزلين عن السلطة والملاحقين من قبلها في آن.

وبما أنَّ الشيعة لم يستطيعوا على مدى تاريخهم الطويل التحول إلى قوَّة كبيرة تمكنهم من الإمساك بزمام الأمور والانتقال من موقع المعارضة إلى موقع السلطة، وبما أنَّ السلطة كانت دائماً مصدر خطر عليهم، فإنَّ أتباع الأئمة انشغلوا بالعمل على حفظ الذات الشيعية من الذوبان داخل الاجتماع الإسلامي الأكبر دون أن يكون لهم أي تأثير يذكر على الأوضاع الإسلامية العامة.

فالمهمة الأساسية لعلماء الشيعة وقادتهم تركزت بعد غياب آخر أئمتهم الإثني عشر على تكريس مفهوم «الانتظار» وما يعني ذلك من انكفاء شبه نهائي عن التفكير بأي نوع من أنواع المشاركة الفعلية في السلطة السياسية الأمر الذي حولهم إلى معارضة ليس لها أي تأثير يُذكر على سياسة الدولة المركزية عموماً.

والسؤال الذي يطرح هنا هو كيف ظهر الوعي السياسي الشيعي وتحول إلى حركة اعتراض ومعارضة دائمة في مواجهة السلطة السياسية، وهل إنَّ هذا الوعي يجد مشروعيته في «النص» أم هو تجلُّ

= (١٩٢٠)، مساهمة في دراسة أصول تكوينها التاريخي، سلسلة التاريخ الاجتماعي للوطن العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط٢، ١٩٧٨، ص٣١.

نظري لسياسي ممارس يجد مرجعيته في التجربة التاريخية المعيشة للأمة، وبمعنى آخر كيف تحول الممارس الاجتماعي - السياسي «الإمامي» إلى إيديولوجيا شيعية «وعي»^(١)؟

البعد التاريخي للرفض الشيعي:

وضعت وفاة الرسول محمد ﷺ المجتمع الإسلامي الناشئ أمام استحقاق كبير وخطير في آن. إنها بداية انطلاق التجربة الإسلامية السياسية في غياب المؤسس، وواضع لبناتها الأساسية الأولى. فالخلاف بين أركان الشرائح السياسية القيادية تبدى على أشده في الأيام الأولى لوفاة الرسول ﷺ ولم يتم حسم هذا الخلاف بين «المكّيين» (المهاجرين) و«الأنصار» (أهل المدينة)، إلا بعد أن تمخّض اجتماع السقيفة عن تنصيب «أبي بكر» أول خليفة لرسول الله ﷺ. لكن الأمر لم يكن ليمرّ بسهولة ويطوي مباشرة هذه المسألة المعقدة، فابن عم الرسول علي بن أبي طالب عليه السلام كان يجد نفسه أحقّ رجال المسلمين بخلافة رسول الله ﷺ، ويدعم رأيه هذا بما جاء في خطبة الوداع التي ألقاها الرسول ﷺ في جموع المسلمين آنذاك بعد عودته من الحج الأخير^(٢) وجاء فيها: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه، اللهمّ والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه كيفما دار»^(٣).

(١) «بنشأ الوعي من خلال الممارسة الاجتماعية، (أنظر: د. سمير أيوب، تأثيرات الإيديولوجيا في علم الاجتماع، معهد الإنماء العربي، ط ١، بيروت، ١٩٨٣، ص ٤١). وجاء في (م.ن) ص ٤١؛ «إن صور الوعي وعناصره ليست اختراعاً فردياً، وإنما تعكس وضع الحياة الكلية لجماعة ما».

(٢) عرفت الحجّة الأخيرة لرسول الله إلى مكة المكرمة بـ«حجّة الوداع». في السنة العاشرة للهجرة.

(٣) الأميني، عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسنة، ج ٢، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٧، ص ٩.

إلّا أنّ الأمور اتجهت إلى تثبيت «أبي بكر» في السلطة الإسلامية الوليدة، بعد أن بايعه المسلمون للخلافة، ممّا سحب موضوعاً فرصة علي عليه السلام في إنفاذ وصية رسول الله ﷺ في جعل أمر الخلافة يؤول إليه.

وتوالى الخلفاء على السلطة السياسية الإسلامية قبل أن يؤول الأمر إلى علي بعد ثلاثة عهود متتالية^(١) وبعد أن تعددت مراكز القوى في الدولة الإسلامية، وبات إمساك السلطة مركزياً أمراً عسيراً.

وعندما تسلم الإمام علي عليه السلام السلطة، رفض معاوية^(٢)، أكبر خصوم الإمام، النزول على أمر الخليفة الجديد، وتمرد على رأس ولاية الشام، ممّا جعل الإمام يسعى إلى نزعه بالقوة عن تلك الإمارة. فكانت حرب «صفين» التي وضعت ولاية الإمام علي عليه السلام على طريق النهاية بعد أن انقسم معسكره بين ملتزم بـ«الولاية» و«خارج» عليها وأدّى ذلك الانقسام إلى اغتياله في أحد مساجد الكوفة على يد أحد أتباع الخوارج^(٣).

ومع استشهاد الإمام علي عليه السلام طويت نهائياً صفحة الحكومة الإسلامية الإمامية، ولم يُفلح بعدها أي من الأئمة الإثني عشر في الإمساك بالسلطة من متوارثيها، لا في العصر الأموي ولا في العصر العباسي الذي تلاه.

(١) أبو بكر أول الخلفاء ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان. وهؤلاء عرفوا بالإضافة إلى علي بالخلفاء الراشدون. ودامت مدة حكمهم ٣٠ سنة على ما رواه: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن الأصول الديانة، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٢٥٩.

(٢) والي الشام في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وهو ابن أبو سفيان الذي كان زعيم مكة حين دخلها الرسول فاتحاً.

(٣) اغتيل علي عليه السلام على يد عبد الرحمن بن ملجم الخارجي في ٢١ شهر رمضان سنة ٤٠ للهجرة.

وأما مرحلة الإمام الحسن عليه السلام، الإمام الثاني من أئمة أهل البيت عليهم السلام، فقد كانت امتداداً لمرحلة الإمام علي عليه السلام وإحدى ثمارها، وأهم ما جاء في عهد الإمام الحسن عليه السلام هو صلحه مع معاوية على قاعدة أن تؤول السلطة السياسية بعده إليه. إلا أن معاوية أنكر بنود الصلح فيما بعد، وأوصى لابنه يزيد من بعده بالخلافة ناكراً على الإمام الحسن عليه السلام ما تعهد له به أمام المسلمين. فشكل إنكار معاوية لمضمون صلحه مع الإمام الحسن ثاني عملية إبعاد لإمام شيعي عن الخلافة، وانتزاعاً جديداً لحق اعتقده الإمام وحالت مجريات الأمور دونه.

المحاولة الثالثة لاستعادة السلطة السياسية كانت من الإمام الحسين عليه السلام، الثالث من أئمة الشيعة. هذا الإمام الذي كان تحركه، المفارقة الكبيرة، بعد نهج الإمام علي عليه السلام الاعتراضي، والإمام الحسن عليه السلام صاحب الصلح.

اعتمد الإمام الحسين عليه السلام في تحركه اتجاه السلطة نهجاً مختلفاً عن أبيه وأخيه اتسم بالرفض المطلق لسلطة يزيد، لذلك فقد هياً كل ظروف النجاح للثورة على يزيد بن معاوية، وهذا الأخير، استأثر بالخلافة بعد أبيه، وبدأ يؤسس لدولة الملك التي ستؤول فيما بعد إلى ورثة هم من عائلته، دون أن يكون للمعايير المعتمدة في اختيار الخليفة^(١)، أي دور في تعيين صاحب الحق بهذا المنصب الإسلامي الرفيع.

ورغم أن الإصلاح كان شعار الثورة الحسينية، إلا أن تطور الأمور

(١) الشورى التي درج عليها الخلفاء الراشدون في اختيار خليفة للمسلمين. (السقيفة - شورى الستة في آخر عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب).

على عكس توقعات الإمام الحسين حوّل الثورة إلى مأساة كبرى، خاصة بعد أن ارتدّ أهل الكوفة عن بيعته^(١) وخرجوا بقيادة عمر بن سعد، أحد قادة جند يزيد، لقتل الإمام وهو في طريقه إلى الكوفة وقبل الوصول إليها.

المشهد الرابع للمعارضة الإمامية، كان في رفض الإمام الحسين النزول على حكم يزيد ومبايعة الأخير بالخلافة، فكان أن اختار الاستشهاد على ذلك بعد أن خيّر عمر بن سعد^(٢)، بأمر من يزيد، بين السلّة والذلّة.

لقد مثّل استشهاد الإمام الحسين محطة مفصلية في حركة تعاطي الأئمة مع السلطة المركزية التي أخذت تخطّ نهجاً مختلفاً عن المسار الاعتيادي الذي أسسه النبي محمد ﷺ وكرّسه إلى حد ما الخليفان الأولان اللذان ارتضى الإمام علي عليه السلام مبايعتهما على تردد، خوفاً من الشقاق الذي تهدد الأمة في حينه، وخشيته ممّا قد يصيبها إذا استمر في طلب الحق لنفسه بالخلافة.

وباستشهاد الإمام الحسين عليه السلام أقفل وبشكل شبه نهائي ملف المطالبة الإمامية بالخلافة الإسلامية، واقتصر دور الأئمة التسعة الباقين على الدعوة للإسلام وترسيخ عقائده في نفوس أبناء الأمة ودعم الحركات الثورية التي تناهض الانحراف الذي أخذ يستشري بقوة طيلة فترة الحكم الأموي والحكم والعباسي على حدّ سواء. لذا فإنّ استعراض حياة الأئمة التسعة الباقين لن يفيدنا كثيراً في استشراف التأسيس النظري لحركة التشيع الراهنة التي حددت خياراتها استناداً

(١) راجع: شمس الدين محمد مهدي، ثورة الحسين عليه السلام، ط ٥، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٩م.

(٢) قائد الجيش الأموي إلى كربلاء.

لقراءة خاصة لمواقف الأئمة الثلاثة، علي والحسن والحسين عليه السلام، والتي يمكن تلخيصها بمواقف ثلاث: الاعتراض (الإمام علي) والمعارضة (صلح الإمام الحسن) والمقاومة (الإمام الحسين).

بين الإيديولوجي والسوسيولوجي:

إنَّ المواقف الأئمتية الثلاثة شكَّلت التأسيس النظري للمواقف الشيعية الراهنة، ومع ذلك لا يمكن النظر إليها بشيء من الطوباوية المطلقة لأنَّ هذه المواقف لم تكن كتاباً موقوتاً على الأئمة عليهم السلام بقدر ما كانت مواقف عملية استدعاها، واقع موضوعي معاش وكان بنحو منطقي، استجابة لمقتضيات حركة الواقع وتحدياته، التزم فيها كل إمام من الأئمة الثلاثة بتكليفه الشرعي الذي استدعاه تطور حركة الأحداث في حينه.

وهنا يجدر التدقيق في تحليل المواقف الإمامية، بحيث لا يعقل النظر إليها على أنها شيء آخر غير الممارسة العملية للدور الذي كان يتطلبه واقع الحركة السياسية آنذاك، علماً أنَّ الأئمة استندوا في مطالبتهم بالخلافة الإسلامية إلى «نصوص» للنبي محمد صلى الله عليه وآله أشهرها حديث «غدير خم»، الذي أعلن فيه بشكل أكيد تنصيب علياً خليفة للمسلمين بعد وفاته.

لكن وعلى الرغم من أنَّ الاعتقاد المبدئي لدى الشيعة كان يرتكز على أحقية الأئمة بالخلافة إلا أنَّ الممارسة العملية كانت تسير على غير خط الاعتقاد المبدئي، وقد تحدد مسارها وفق ما كانت تتعرج فيه الخطوط السياسية آنذاك. فالإمام علي عليه السلام لم يستمر إلى النهاية في المطالبة بحقه ذاك، حقناً لدماء المسلمين وخوفاً من الشقاق الذي قد يصيبهم جراء ذلك. وتعدَّز إكمانية انتقال الخلافة إلى الإمام الحسن عليه السلام موضوعياً، حال دون تمسكه بحقه بعد الإمام علي عليه السلام،

فيما لم يتمكن الحسين، الذي كان يرى أنه هياً الظروف الملائمة لاستعادة الحق الضائع، من المحافظة على المعطيات التي سعى إلى تشكيلها في سياق يلائم أهداف حركته، ولم يكن بإمكانه أيضاً التراجع عن خياره بالمواجهة لحشر عمر بن سعد إياه بين خيارَي الذلة والسلة^(١)، فكان الاستشهاد.

من هنا يمكن تسجيل الآتي:

- إنَّ الإيديولوجي (النص) على مستوى الاعتقاد كان يشير إلى اقتناع الأئمة عليهم السلام بحقهم في خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله. إلاَّ أنَّ السوسولوجي (الممارسة) أفضى إلى نوع آخر من أنواع المواقف تمثلت بمحطات ثلاث دخلت في الوعي السياسي الشيعي كعناوين ثانوية للعنوان الأولي الذي يمثل الإيديولوجي مرجعها الأساس.

الأول: إيديولوجي يتمثل في تمسك الشيعة الاعتقادي بـ(النص) الذي يعطي الأئمة الأحقية في خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله. وهو الاعتقاد الذي حفظ الخصوصية الاعتقادية للشيعة عبر التاريخ وشكّلهم كطائفة أعادت انتاج ذاتها جيلاً بعد جيل.

والثاني: سوسولوجي^(٢) دخل في الوعي السياسي الشيعي تحت عنوان ضرورات الواقع أو ما يصطلح الفقهاء على تسميته بالعناوين الثانوية. وهذا السوسولوجي الإمامي تحول إيديولوجي في الوعي

(١) «إلاَّ إنَّ الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين: بين السلة والذلة، وهيهات منَّا الذلة يابى الله لنا ذلك ورسوله...».

الشيخ عبد الله البحراني الأصفهاني، الإمام الحسين، مؤسسة الإمام الهادي، قم، ط ١، ١٤٠٧هـ - ق. ١٣٦٥هـ - ش، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٢) المقصود بالسوسولوجي هنا، هو جملة المواقف العملية الواقعية المتحركة في إطار معطيات الواقع وموازن القوى.

السياسي الشيعي، نتيجة إيمان الشيعة بعصمة الأئمة وتقديس مواقفهم وبالتالي باتت المواقف السوسولوجية للأئمة موازين ومعايير إيديولوجية (خاصة استشهاد الإمام الحسين) ستتحكم بطرق تعاطيهم مع السلطة السياسية المركزية وغيرها من السلطات التي ستليها عبر التاريخ (ذات الأشكال المختلفة).

وقد حكم الإيديولوجي حركة الاجتماع السياسي الشيعي عبر التاريخ الإسلامي الطويل وتحديدًا منذ استشهاد الإمام الحسين، أي مع بداية العصر الأموي إلى نهاية الدولة العثمانية، التي تعتبر آخر مظاهر السلطة الإسلامية المركزية السنيّة، وقد تم الاستعاضة عنها - لدى الشيعة - عملياً بما عرف لديهم بالمرجعية الشيعية العليا^(١).

أمّا المبرر المنطقي لبقاء الشيعة على الخيار الإيديولوجي طيلة تلك الفترة فكان عدم إمكانية تخطيهم لواقع الاستبعاد الذي كان يمارس ضدهم، وعدم تمكنهم في المقابل، من فرض أنموذجهم، البديل، في ظل تربص السلطة المركزية بتحركاتهم السياسية. والذي أسهم في تكريس الخيار الإيديولوجي لديهم، هو عدم اعتبار الشيعة لموضوع السلطة من مواضيع ابتلاءاتهم، واكتفائهم بممارسة التقية السياسية طيلة

(١) مراجع التقليد عند الشيعة. مثل: السيّد المرتضى؛ معروف بعلم الهدى ولد عام ٣٣٥هـ وتوفي سنة ٤٣٦ لقبه «العلامة الحلّي (الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلّي) بعلم الشيعة الإمامية، كان رجلاً جامعاً أديباً متكلماً فقيهاً يعني بآراء في كتابه المعروف في الفقه الانتصار، وجمل العلم، تتلمذ هو وأخوه السيّد الرضي جامع نهج البلاغة على الشيخ المفيد (قده).

والشيخ أبو جعفر الطوسي المعروف بشيخ الطائفة الشيعية له مؤلفات كثيرة في الفقه والأصول والحديث والتفسير والكلام والرجال. والطوسي نسبة إلى طوس خراسان ولد في العام ٣٨٥ وتوفي عام ٤٦٠. (مرتضى المطهري، الإسلام وإيران، عطاء وإسهام، دار الحق، بيروت، ١٤، ١٩٩٣).

تلك الفترة أملاً في ظهور الإمام الغائب (الإمام الثاني عشر) الذي سيمكنه الله من استعادة الخلافة الإسلامية في آخر الزمان.

حركة الاجتماع السياسي الشيعي الحديث:

يمكن تسجيل نقطة البداية لحركة الاجتماع السياسي الشيعي الحديث مع نهاية الدولة العثمانية، هذه النهاية التي أفسحت المجال أمام الشيعة للخروج من «التقية» إلى ميدان الواقع كجمهور يتمتع بهامش أوسع للتحرك بعد أن زال الخطر الذي كان يهددهم بالزوال خلال فترة الحكم الإسلامي المركزي الذي تعرضوا خلاله للاضطهاد والاستبعاد.

إنَّ انهيار الدولة العثمانية وضع الشيعة أمام واقع جديد لم يعتادوه من قبل. ذلك أنَّهم في عهد الدولة المركزية عمدوا إلى ممارسة التقية السياسية متعمدين إخفاء قناعاتهم الأساسية بمسألة الحكم والتعايش مع السلطة القائمة وفقاً لنظامها المعمول به رسمياً. وقد نما خلال هذه المراحل نهج سياسي سمح لأفراد من الشيعة أن ينتظموا في التشكيلات السياسية والإدارية للسلطة المركزية بحذر، وكان هذا النهج يسير بتغطية مباشرة من المرجعية الشيعية ويكتسب منها مشروعيته. وقد شكل النهجان بتناغمهما، أنموذجاً حركياً خاصاً حمى الطائفة الشيعية من الزوال وأوصلها إلى مطلع القرن العشرين سالمة لتشكل قوّة سياسية شعبية ستلعب دوراً مميزاً لبنانياً؛ في المراحل التي سبقت وواكبت تشكيل لبنان الكبير، وإيرانياً في المراحل التي سبقت وواكبت انتصار الثورة الإسلامية في إيران (ابتداءً من الثورة الدستورية عام ١٩٠٦)^(١).

(١) فيما سيدفع العراق ضريبة هذه الحيوية السياسية الناشطة، إذ لاقت الحركة الإسلامية الشيعية في العراق مضايقات كبيرة جداً خاصة بعد أن قرر المرجع الشيعي المعروف السيد محمد باقر =

لقد أسقط انهيار الدولة العثمانية عملياً موقف الشيعة السلبي (الإيديولوجي - العنوان الأولي) من السلطة، لأنَّ سقوط تلك الدولة جعل الموقف الإيديولوجي الشيعي المبدئي غير ذي موضوع (بانتهاء الخلافة الإسلامية)، إلاَّ أنَّ هذا الواقع الجديد جاء في وقت لم يكن فيه الشيعة قد تحضروا عملياً للخيارات الجديدة (التي تسمح بها العناوين الثانوية - سوسيولوجيا).

إنَّ المسألة الناشئة عن انفراط عقد الدولة الإسلامية المركزية سيضع الشيعة أمام أوضاع جديدة، ليس أقلها غياب الموضوع الأساسي الذي كان يشكّل حائلاً مبدئياً أمام خروجهم من عالم «التقية» إلى عالم الممارسة السياسية المكشوفة.

شيعة لبنان في مواجهة نموذج الدولة الحديثة^(١):

لكن الشيعة في لبنان سرعان ما وجدوا في الالتحاق بالحركة السياسية القومية العربية مدخلاً شرعياً مقبولاً لمواقفهم السياسية الجديدة. فالحركة

= الصدر دعوة الشعب العراق لأن «يدوبوا في الإمام الخميني كما ذاب هو في الإسلام»، والتي أدت إلى استشهاده على يد الحكم العراقي في العام ١٩٨٠م واضطرار عدد كبير جداً من الحركيين الإسلاميين الشيعة بالهجرة إلى إيران ولبنان وأوروبا.

(١) في إيران تعاطف الشيعة مع الثورة الدستورية باعتبار أنَّ الدولة القاجارية مارست ادعاء الصفويين نفسه، أي انحذار ملوكهم من نسل الأئمة، وهذا ما أبعد عنهم ولاء رجال الدين الذين اعتبروا أنَّ ادعاءات الصفويين والقاجاريين كانت بهدف إضفاء الشرعية على سلطتهم الزمنية. وقد ذهب فقهاء الشيعة في إيران لأبعد من ذلك في سعيهم إلى وقف الطغیان القاجاري وإبعاد جماهير الشيعة عن طاعتهم وتنفيذ سياستهم بالتحريض ضد شرعية سلطانهم السياسي، فروجوا إشاعة بأنَّ القاجار كانوا منخرطين في الجيش الأموي في معركة كربلاء، وادعوا وجود الخنجر الذي استخدم في قطع رأس الإمام (الحسين) بحوزة حاكم طهران.

وفي العراق، عمد مجتهدو النجف الكبار إلى التنديد بسياسة الدولة الظالمة ضد المؤمنين عندما شبها حصار البوليس لمدينة تبريز ١٩٠٩ - إبان الثورة الدستورية - بحرمان الإمام =

العربية كانت أهون الشرور التي يمكن أن تصيب الأمة الإسلامية بعد انقراط عقد الجامعة الإسلامية التي كانت تمثلها الدولة الإسلامية العثمانية .

لذلك مال الشيعة عاطفياً إلى جانب حركة القوميين العرب (الشريف حسين) دون أتاتورك الذي تخلى نهائياً عن مشروع الدولة الإسلامية ووضع آخر إسفين في نعشها وأدخل الأتراك في عالم العلمنة الأقرب إلى نموذج المستعمر الجديد منه إلى النموذج الإسلامي الكلاسيكي . إن ميل شيعة لبنان إلى النموذج العربي الإسلامي مقابل التركي العلماني كان تعبيراً بشكل أو بآخر عن تمثّلهم لموقف الإمام علي عليه السلام حين بايع «أبا بكر» لحظة شعر بتهديد الحركات الانفصالية لوحدة الاجتماع السياسي الإسلامي . لكن هذا الموقف التبسيطي رغم ما رافقه من مقاومة للمستعمر الفرنسي بقيادة العالم الشيعي السيد عبد الحسين شرف الدين، سرعان ما وجد نفسه أمام مهمة جديدة ووظيفة جديدة بعد إعلان دولة لبنان الكبير سنة ١٩٢٠ .

لم يسجل للشيعة في لبنان على عكس الأقليات الأخرى التي جاوروها، أي حركة انفصال عن الدولة العثمانية، باستثناء اشتراكهم مع

= الحسين من مياه الفرات . ولكي يؤكدوا تواصلهم الديني بالحسين فقد زعموا أنّ الجمعية الشرعية التي كونوها ضد الحكومة كانت قد أسست على يد الإمام الحسين وإن ظلّت مخفية عن الأعين خوفاً من بطش السلطات بها . ودعوا إلى ضرورة إعادة تكوينها لمقاومة الطغيان بطريقة تناسب العصر من خلال الجمعية البرلمانية الدستورية .

لهذا كانت فرصة رجال الدين الشيعة كبيرة في جمع المواطنين، حيث تزخر الحياة الدينية بالعديد من المناسبات الضخمة . . . لتوجيه المشاعر الحزينة الغاضبة على الأمويين من أجل الجهاد ضد الظلم السياسي والدولة المستبدة المعاصرة فكانت مسرحاً للتحريض السياسي وتوجيه الرأي العام الإيراني لتحقيق شعارات وأهداف رجال الدين، حيث أوحى لهم بالثورة سعياً لتحقيق العدالة الاجتماعية . كما استخدمت المؤسسة الدينية (مجالس العزاء الحسيني) بفاعلية لبّان الثورة الدستورية (١٩٠٦ - ١٩١١) . (أمال السبكي، تاريخ إيران السياسي بين ثورتين ١٩٠٦ - ١٩٧٩)، سلسلة كتب عالم المعرفة، (م.س)، ص ٢١، ٢٢، ٢٣ .

ظاهر العمر (والي عكا) في حركة التمرد التي قادها محمد علي باشا (والي مصر) ضد الباب العالي العثماني. فعدا عن هذا الموقف اليتيم، كان الشيعة دائماً ضد حركات الاستقلال والانفصال عن الدولة العثمانية رغم الضريبة الكبيرة التي كانوا يدفعونها لمجرد عدم انتمائهم لمذهب الدولة الرسمي. لذلك استقبلوا إعلان دولة لبنان الكبير (على عكس الموارد والدروز) كحالة غريبة لم يطمئنوا إليها خاصة، وإنَّها جاءت برعاية فرنسية استعمارية صرفة^(١).

وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الشيعة انقسموا قسمين تجاه مشروع دولة لبنان الكبير:

- معارض، تمثل في الموقف العلمائي الذي يجسد الموقف الإيديولوجي من الموضوعات السياسية، وهو موقف رأى في لبنان الجديد مشروع انخراط في كيان مفضَّل على قياس المصالح الاستعمارية في المنطقة (الدول الكافرة) - ومتصالح، تمثل في مواقف الشريحة الشيعية الأرستوقراطية التي تعتبر إلى حدِّ بعيد، امتداداً للزعامة السياسية التقليدية الإقطاعية للشيعة التي انتظمت في إدارات الحكم المركزي في فترات حكم الدولة الإسلامية المركزية. هذه الشريحة لم تر أي إشكال في موضوع الانخراط في المشروع الجديد، لعدم إحساسها بالضغط الإيديولوجي الذي كان يمثله الموقف العلمائي الشرعي المبدأي والذي تزعمه السيد عبد الحسين شرف الدين في تلك المرحلة.

بعد إعلان دولة لبنان الكبير انكفأ الموقف الشرعي فاسحاً المجال

(١) أنظر: د. غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، (م.س) ص ٨٦. أيضاً، أنظر: د. أحمد بيضون، الصراع على تاريخ لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، بيروت، ١٩٨٩.

أمام الشريحة السياسية الشيعية التي ستعرف فيما بعد بالفئة المنضوية تحت لواء المارونية السياسية، والتي ستفقد تمثيلها شيئاً فشيئاً مع بروز تيار علمائي ناهض، حاول أن يمثل السياسي والشرعي في آن، ساعياً لسحب البساط من تحت الشريحة السياسية غير الممثلة للإيديولوجيا الشيعية. وسيعلمن هذا التيار حججه الشرعية والسياسية وفق مقولة أنّ تمثيل الشريحة التقليدية للطائفة الشيعية لم يكن بمستوى الطموح وقد أخفق في تحقيق أوضاع جيدة للشيعية رغم أنّهم استغلوا طويلاً العاطفة الشيعية بحجّة التكتل لعصبية طائفية في مقابل التشكيلات (العصبيات) الطائفية السياسية اللبنانية الأخرى.

إنّ الطائفة الشيعية ستعي مع الوقت، أنّ زعامتها السياسية لم تقدم لها شيئاً على مستوى تحسين أوضاعها السياسية والاجتماعية والخدماتية في الكيان الناشئ. وذلك سيبدو جلياً جداً بالمقارنة مع أوضاع ومناطق الطوائف الأخرى وخاصة الطائفة المارونية. لذلك ستشهد أواخر الستينات ومطلع السبعينات ولادة حركة جديدة لممثلي الإيديولوجيا العقائدية ستدفع الطائفة الشيعية بقوة في حركة السياسة اللبنانية الداخلية ومحيطها.

ولهذا فإنّ بروز شخص السيد موسى الصدر^(١) على الساحة السياسية اللبنانية كممثل قيادي للطائفة الشيعية اللبنانية، سيشكل منافساً حقيقياً للشريحة السياسية الشيعية التقليدية، وللتيارات الحزبية التي دخلت عامل تعبئة وتسييس لهذه الطائفة بعد أن أخلى العلماء الساحة لعبث الزعامات التقليدية. خاصة وأنّ هذه الشخصية المميزة كانت تفهم بعمق

(١) عالم دين دخل عالم السياسة من باب علاقة الشيعة بالدولة وانخرط في التشكيل السياسي اللبناني. وسوف نتطرق إلى سيرته في سياق ما سيأتي.

حركة اللعبة السياسية اللبنانية الأمر الذي جعلها قادرة على فضح وتعرية هذه الشرائح من جهة، والدخول على خط آخر في معترك الحركة المطلبية الشيعية العاملة على رفع الحيف والحرمان عن الطائفة التي عانت، منذ نشوء لبنان الكبير تهميشاً متعمداً مبالغاً فيه من جهة أخرى.

الشيعية أمام تحديات متعددة الأبعاد:

استناداً إلى ما تقدم سيتمّ رسم خارطة المواقع الجديدة للطوائف اللبنانية وذلك من خلال تحديد المرجعية العقائدية والإيديولوجية المتصلة بحركة الواقع وشبكة العلاقات الخاصة.

مع مطلع السبعينات كانت الخريطة الجغرافية - السياسية للبنان والمنطقة موزعة على شكل تحديات كان لا بدّ للقيادة الشرعية - السياسية الجديدة أن تحدّد جملة مواقف منها. هذه التحديات يمكن تلخيصها بالآتي:

١ - زعامة سياسية تقليدية شيعية عقيمة كرّست امتيازاتها الخاصة في مقابل حرمان الطائفة ككل.

٢ - أحزاب سياسية علمانية استغلت حرمان الطائفة الشيعية وعملت على إدراجها في مشروعها السياسي الشمولي انطلاقاً من لائحة مطلبية دغدغت سواد قطاعاتها الشيعية عموماً.

٣ - بلوغ المارونية السياسية أوجّ امتيازها من خلال تكريس مبدأ الطائفية السياسية الذي حفظ هيمنتها على لبنان ومقدراته، وحرمت بالمقابل الطائفة الشيعية وغيرها من حقوقها المشروعة.

٤ - استفحال الخطر الصهيوني على لبنان وعلى حدود تمركز الشيعية جغرافياً بشكل أساسي، والتقاطع مع مشروع المقاومة الفلسطينية في مواجهة الأخطار الصهيونية المحدقة بلبنان عامة والشيعية بشكل خاص.

إنَّ القيادة الشرعية - السياسية (العمائبة الشيعية) تعودت أن تكون في مواجهة سلطة مركزية واحدة. وتعلمت كيف تحفظ الإيديولوجي عندها من خلال اعتماد مبدأ «التقية» الذي قلنا إنَّه أسهم في حفظ خصوصية التشيع منذ غياب الإمام الثاني عشر للشيعه وحتى الراهن من تاريخهم. إلاَّ أنَّ وقوفهم أمام تحديات حديثة التكوين، متعددة الأبعاد كان بالنسبة للقيادة الشرعية - الشيعية أمراً جديداً وابتلاءً غير مسبوق. لذا سنجد أنَّ القيادة الجديدة ستعتمد المواقف المتحركة من مجمل هذه التحديات وستتخذ من كل منها الموقف الذي يتناسب مع المرجعية التي تكونت في الوعي السياسي الشيعي وفق سلسلة المواقف المبدئية والإجرائية التي تعود إلى عهود الأئمة الثلاثة الأوائل (علي - الحسن - الحسين).

لذا توزعت المواقف السياسية للقيادة الشرعية الجديدة للشيعه على اتجاهات ثلاثة:

الأول: اعتراضى - سلمى فى مواجهة الشريحة السياسية الشيعية والأحزاب العلمانية الناشطة.

الثانى: معارضة - سلبية فى مواجهة السلطة اللبنانية والامتياز المارونى المرعى الإجراء فى نظام الطائفية السياسية والذى تحول مع بداية الحرب اللبنانية إلى معارضة مسلحة.

الثالث: مقاومة مسلحة فى مواجهة الكيان الصهيونى.

وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ المواقف المتخذة من قبل القيادة السياسية - الشرعية الجديدة تماهى من حيث المبدأ ما ارتكز فى الوعي السياسى الشيعى من الممارسة العملية الواقعية لحركة الأئمة، والتي تحولت بفعل القداسة المرتكزة إلى الاعتقاد الشيعى بعصمة الأئمة إلى منظومة (إيديولوجية). لكن هذه المنظومة سنجد لها تمظهرات وانطباقات

مختلفة في صور تجلياتها الواقعية وهي لن تماثل بالمطلق الوقائع التي واجهها الأئمة في زمنهم، وبمعنى آخر فإن الاختلاف في الوقائع بين القديم والراهن سيقابله تماثل في المواقف باختلاف مرتكز في الوعي السياسي الشيعي سيتحول شيئاً فشيئاً إلى سوسولوجي آخر في واقع أو ظرف مختلف تماماً عن ظروف الواقع التي عايشها الأئمة في الماضي.

لقد استطاعت القيادة السياسية الشيعية الجديدة في ظل الحرب اللبنانية الأولى أن تمارس المواقف الثلاثة (المعارضة - والاعتراض - والمقاومة) في آن معاً فكانت (تعترض) الشريحة السياسية الشيعية التقليدية والعلمانية وتسعى إلى تفويضها نهائياً، فيما اعتمدت (المعارضة) المسلّحة فيما بعد ضد المارونية السياسية وسيّرتها على الخط الموازي لـ(الاعتراض) الأول، يترافق مع الموقفين الأنفين خط ثالث سيتمثل بالمقاومة المسلّحة والحاسمة ضد الكيان الصهيوني.

لقد كرّس السيّد موسى الصدر بحذر طيلة فترة وجوده على رأس الحركة الشرعية - السياسية الشيعية الاتجاهات الثلاثة في آن معاً، واستطاع - بشكل نسبي - أن يجمع مواقف الأئمة الثلاثة في حركة منسقة ومتناغمة من مجمل التحديات التي عايشها، إلى أن اختفى في ظروف غامضة أثناء جولة له قام بها خارج لبنان ولم يعرف عنه شيئاً من يومها (١٩٧٨).

الثورة الإسلامية الإيرانية وإعادة ترتيب الأولويات اللبنانية:

أحدث انتصار الثورة الإسلامية في إيران أثراً بالغاً على الساحة اللبنانية، وخاصة على الطائفة الشيعية. ذلك أنّ دخول الثورة الإسلامية الإيرانية على خط عمل الطائفة الشيعية اللبنانية ولّد فرزاً للمواقف الشيعية من التحديات الثلاث التي تعرضنا لها في السياق، وطرح للمرة الأولى ترتيباً جديداً لأولويات المواقف من التحديات المختلفة. ففيما رأت

المجموعات الشيعية، التي وجدت في انتصار الجمهورية الإسلامية سنداً لها على تحسين أوضاعها في لبنان، فإنَّ ترتيب أولويات التحدي يفترض وضع خيار المقاومة ضد الصهاينة على رأس قائمة الاهتمامات الشيعية، ولا سيَّما وإنَّ اجتياح الصهاينة للبنان في العام ١٩٨٢ جعل هذا الخيار أمراً مرجحاً، ورأى فريق آخر من الطائفة الشيعية أنَّ الأولويات الشيعية التي أرسى قواعدها السيّد موسى الصدر يجب أن تبقى على حالها، وأنَّ قيادة الطائفة الشيعية يجب أن تبقى بيد المتمسكين بخط السيّد موسى الصدر، ولا يجب بحال من الأحوال أن يأخذ الفريق الآخر امتيازاً إضافياً لمجرد أنَّه ارتضى بالترتيب الجديد للأولويات المقترحة بالتنسيق مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

هذا التباين في ترتيب الأولويات سيقسم الاهتمام الشيعي فيما بعد إلى قسمين، حركة أمل (والمجلس الشيعي الأعلى) التي اعتبرت الوريث الشرعي للسيّد الصدر، والتي ستبقى على اعتماد الخيارات المتساوية في الأهمية لترجح فيما بعد خيار المعارضة السلبية بمواجهة السلطة على المقاومة.

حزب الله الذي سينحو منحى تقديم خيار المقاومة على خيار المعارضة السلبية للدولة باعتبار أنَّها بشكل أو بآخر امتداداً لقوَّة الصهاينة ومشروعهم وليست شيئاً آخر غير ذلك.

هذا الاختلاف في ترتيب الأولويات، وما رافقه من حساسيات وتركيب للمحاور الجديدة سيتطور فيما بعد إلى خلاف مسلح^(١) بين

(١) انطلق الصراع المسلح بين التنظيمين الشيعيين أمل وحزب الله من الجنوب مروراً بالضاحية الجنوبية لبيروت وصولاً إلى إقليم التفاح واستمر من العام ١٩٨٦ إلى العام ١٩٨٩م بعد أن تدخلت سوريا وإيران لحسم الصراع إيَّان الاتفاق على إنهاء ظاهرة ميشال عون بعد المعارك الطاحنة التي جرت بينه وبين «القوات اللبنانية» بقيادة سمير جمعة سنة ١٩٨٩م.

الفريقين سينتهي بالتوافق على تعايش الخيارين المتعارضين في بيئة واحدة يكتنفها الحذر.

لذا، فإنَّ الفريق الذي اعتمد الخيار السلبي كأولوية لحركته السياسية توجه إلى السلطة وأخذ مواقع كبيرة فيها لصالحه، فيما تضاءل اهتمامه بالخيارات الأخرى خاصة بعد أن حسم موضوع الشريحة السياسية التقليدية وختم على إمكانية بروزها من جديد.

أمَّا الفريق الثاني فقد استمر في حشد إمكاناته في اتجاه خيار المقاومة ضد الصهاينة وهو إن كان قد دخل في وقت لاحق في اللعبة السياسية الداخلية فعلى قاعدة حفظ الخطوط الخلفية للمقاومة (حفظ ظهر المقاومة من الخلف) بشكل أساسي.

ومع الوقت سيقف الطرفان الشيعيان على أرضية واحدة، وإن كانا سيبقيان مشدودين إلى أولويات مختلفة، وهذا ما سيحوّل الصراع إلى المساحات السياسية المشتركة بدل المساحات العسكرية الأخرى. لذا فإنَّ الممارس السياسي والاجتماعي سيكون موضوع الاختلاف الدائم بين الطرفين في الوقت نفسه الذي لن يحول الإيديولوجي الواحد دون اختلاف المواقع الشيعية الجديدة وأولوياتها المختلفة. لذا ستبقى المقاومة هدف حزب الله الاستراتيجي وستكون سياسته الداخلية تكتيكية لصالح الاستراتيجي. وسيبقى هدف الأطراف الشيعية الأخرى انتزاع مواقع جديدة داخل السلطة السياسية اللبنانية والعمل على خيارات المقاومة على أنَّها تكتيك يخدم الاستراتيجية.

إضاءات:

يلاحظ أنَّ الشيعة رغم مرور قرون على غياب الإمام الثاني عشر (المهدي «عج») فإنَّهم لا زالوا ينهلون من نفس النبع الإيديولوجي، ولا زالت هذه الإيديولوجيا تشكل نقطة ارتكاز (حركتهم في الواقع).

فعملية التماهي مع مواقف الأئمة الثلاثة عملية متواصلة ومستمرة وهي أكثر من ذلك ميزان حركة الأعمال والإنجازات وعليها يعوّل في إعادة التصحيح والتصويب وهي بالنسبة للشيعة عملية دائمة ومتواصلة.

والانحراف في نظر الإيديولوجية الشيعية هو - الانحراف عن نهج الأئمة وعن فك التواصل المستمر معهم - فهم لا يرون الإسلام إلاّ في سياق الانتساب للأئمة عليهم السلام ولا يرون الحق إلاّ من خلالهم، ولا يصح الجهاد إلاّ بناءً على أنموذجهم وخاصة الأنموذج الحسيني الرافض والممانع لأي سلطة غير سلطة الإمام - المقدّس - العالي القمة - أو القيمة.

أمّا فكرة التسوية عند الشيعة فهي إجراء تكتيكي، لأنّ تاريخهم - ما خلا موقف الإمام الحسن عليه السلام - خالٍ من التسويات فهناك إمّا معارضة أو مقاومة وبالتالي إمّا تقيّة أو تعبئة... والمشاركة في عرفهم تنازل، والأئمة - وهم أتباعهم - نماذج للقيادة والسيادة، وبالتالي فعلى الشيعة، أتباعهم، أن يكونوا مثل الأئمة منتصرون أو شهداء.

من هنا كان الارتكاز إلى مفهوم الرفض.. فالرفض هو أكثر من تماهٍ، هو نوع من أنواع الإخلاص للأئمة وللأصول الإيديولوجية التي ينتمون إليها.. و«اللاّ» في عقيدتهم ليس شعاراً فقط، وإنّما طريق وخطة وسلوك وهدف، فليس بعد «اللاّ» إلاّ ظهور الإمام، وهي «لا» لا تنحلّ إلاّ بخروج الإمام ليقيم العدل في الأرض وينتقم من الذين قهروا الأئمة وعذبوهم وسلبوهم حقهم.

فالسباق التاريخي عند الشيعة ليس له قيمة بذاته.. إنّ طريقة تعاطي الشيعة مع التاريخ، طريقة اختزالية، انتقائية.. فليس عندهم للتاريخ سياق بل هو جملة مقولات كليّة: ثورة.. انتظار.. تقيّة.. تعبئة.. نصر.. شهادة..

وحلقة التاريخ عند الشيعة حلقة دائرية غير توصلية، وإذا ما امتد الخط التاريخي فهو لا يعدو أن يكون نوعاً من اتساع الشعاع لمحيط الدائرة التي يعيدون وصلها دائماً مع بدايات التشيع حيث كان الأئمة نقطة البداية وحيث هم، ولا أحد غيرهم نقطة النهاية.

وبين البداية والنهاية مساحة تاريخية مختزلة وغير معترف بها أو بشرعيتها. وبهذا المعنى، فالشيعة عاشوا «خارج التاريخ». وهم حين تسنى لهم دخوله، دخلوه من باب «اللأ»، هذه «اللأ» التي لا تنحلّ ولا تنفكّ حتى مع بناء الدولة الشيعية نفسها، عدا عن أنّها العنوان الذي يُسقطه الشيعة على كافة شعارات حركاتهم وتحركاتهم، «أفواج المقاومة اللبنانية» «الثورة الإسلامية في لبنان» «الثورة الإسلامية في فلسطين»، «الثورة الإسلامية في إيران»، «المجلس الأعلى للثورة» في العراق. الخ. فهذه «اللأ» تأخذ مرّة شكل المقاومة وأخرى شكل الثورة وثالثة شكل المعارضة ورابعة شكل الاحتجاج (على الحرمان) وخامسة شكل التقيّة وسادسة شكل التعبئة. الخ. وحتى في حالات النصر فإنّها لا تنفكّ عن التوالد والتضخّم، فلا هي زالت مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران وتأسيس الدولة الإسلامية، ولا هي تلاشت أو انتهت مع انتصارهم على الصهاينة في لبنان. فهذه «اللأ» هي ضميمة الكتلة الشيعية بل ضميرها. وإذا أردنا أن نستخدم تعبيراً أدبياً؛ هي ريشة الرسام الشيعي في الأداء والممارسة والحركة. وهي تملأ الفضاء السياسي الشيعي المختزل من التاريخ، وبهذا المعنى تصبح اللائية الشيعية أشبه بالمفهوم الذي يجسّر الهوة التاريخية بين البدايات (الأئمة) والنهايات (الإمام المهدي، الثاني عشر) أو هي أشبه بكلمة السرّ أو الراية التي يجب أن يسلمها آخرهم في نهاية المطاف للإمام المهدي^(١).

(١) سرت في حياة الإمام الخميني مقولة مفادها أنّ الإمام لن يرحل عن هذه الدنيا قبل أن يسلم =

إنَّ إيديولوجيا التشيع قائمة على فكرة أنَّ الإمامة هي البداية وهي النهاية، فمع الأئمة يبدأ تاريخ الإسلام، ولا بدَّ من ظهور المهدي أن ينتهي التاريخ بهم، وكل ما عدا ذلك وقت ضائع أو انتظار، تتلوَّن خلاله المواقف والمواقع إلّا أنَّه لا يزداد في الوعي، إلّا رسوخاً وفي الخيال إلّا اتساعاً وتأكيداً على أنَّ كل الأشياء مكتملة، وأنَّ دورهم هو ترجمة هذه البنيات المكتملة على أرض الواقع، فالمعطيات التاريخية متسقة مع الأهداف. وكذلك المفردات:

- علي مع الحق والحق مع علي يدور معه كيفما دار.
- الحسن والحسين سيِّدا شباب أهل الجنَّة.
- أهل البيت سفينة النجاة من ركبها نجا ومن تخلَّف عنها غرق وهوى.
- كل ما عندنا هو من عاشوراء.
- لولا وجود الأئمة لساخت الأرض بمن فيها.
- «إسرائيل شرٌّ مطلق يجب أن تزول من الوجود» - غدَّة سرطانية - يجب اجتثاثها - أميركا الشيطان الأكبر.

فالمعطيات التاريخية عوائق يجب إزالتها من أمام الأهداف الثابتة. في هذا الكتاب سوف نحاول الكشف عن صدقية هذه المقولات من خلال فرضية نعتقد أنَّها لصيقة بطبيعة المنظومة الشيعية وهي إيديولوجيا الرفض والمقاومة. التي لم تغادر الاجتماع السياسي الشيعي حتى في أشد حالات الإنكفاء والسلبية التي التزموها مراراً. كما سنحاول في

= الـراية للإمام المهدي، ورغم سريان هذه المقولة بقوَّة في الأوساط الشيعية الإيرانية واللبنانية على حدِّ سواء، إلّا أنَّ الإمام لم ينكرها مطلقاً.

هذه الأطروحة دراسة الاعتراض الشيعي والمعارضة وصولاً إلى الثورة، بوصفها ترجمات عملية لمقولة «اللا» التي يخترنها مبدأ الرفض الشيعي والذي يشكل مقوماً مركزياً من مقومات ذلك المذهب.

وللوقوف على صدقية فرضيتنا.. اخترنا الأنموذج اللبناني موضوعاً للدراسة، وذلك لسببين:

أولاً: تاريخ الشيعة في لبنان الحافل بالتموجات السياسية، والذي يكشف عن حركية وحيوية الكتلة الشيعية فيه.

ثانياً: ظهور المقاومة على ساحته كأبرز تجليات الرفض الشيعي الفاعل في الراهن الشيعي.

أمّا من الناحية المنهجية فقد اعتمدنا في هذه الدراسة المنهج التاريخي الاجتماعي^(١) الذي يتيح لنا فرصة الكشف عن الخلفية الإيديولوجية للمقاومة والرفض عند الشيعة، وعن السياق التاريخي الذي تطورت فيه هذه الكتلة من حالة التشظي والتشتت والهامشية إلى مرحلة الحضور والحركية والمقاومة.. وهو ما يقودنا في نهاية المطاف إلى التساؤل حول مصير هذه الكتلة في ضوء تطور الواقع الميداني المحيط بتجربتهم الخاصة في لبنان، فضلاً عن المحيط الدولي الذي يقترب من ترتيب أوضاع نهائية للمنطقة التي يتواجدون فيها.

تقسيمات منهجية:

وقد قمنا بتقسيم هذا الكتاب إلى خمسة أبواب.

(١) يوفر «التاريخ الاجتماعي» إطاراً يمكن جمع وترتيب كمية كبيرة من المعلومات في داخله، يسمح بإعطاء أجوبة واضحة عن أسئلة عامة.. ويدرس المفاهيم والعلاقات الاجتماعية لمجموعة بشرية ما في سياق تاريخي محدّد. (أنظر: تيودور، كابلوف، البحث السوسيولوجي، تعريب نجاة عياش، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٠٥).

- تحدثنا في الباب الأول عن محددات الوعي الشيعي والمجال السياسي لحركة هذا الوعي .

- وفي الباب الثاني عرضنا لواقع حال الطائفة الشيعية الهامشية والمهمشة في سياق التاريخ السياسي والاجتماعي اللبناني العام .

- وفي الباب الثالث بينّا كيف انتقل الشيعة كجمهور مشنت ومشطّى من الهامشية إلى الحضور السياسي وعرضنا للعاملين الأساسيين اللذين كان لهما الدور الأساس في إحداث هذه النقلة النوعية في وعي ووضع الشيعة السياسي والاجتماعي .

- الباب الرابع أفردناه للحديث عن الكيفية التي استطاع من خلالها الشيعة إحداث نقلة نوعية جديدة في سياق تطورهم السياسي والجهادي المتراكم . فبينّا كيف دفعت جملة عوامل ، أهمها انتصار الثورة الإسلامية في إيران إلى تحويل غالبية الجمهور الشيعي إلى كتلة حركية مقاومة ، أدخلت الطائفة إلى المعادلة اللبنانية والإقليمية بقوة .

- وعرضنا في الباب الخامس للتقاطعات والافتراقات الأساسية للتنظيمين الشيعيين الأساسيين في لبنان حركة أمل وحزب الله وطرحنا جملة أسئلة عن مستقبل هذه الطائفة القلقة تاريخياً وعن مصيرها في ظل واقع محلي وإقليمي لا يتسم بالاستقرار وتغيب فيه - في ظل انعدام الرؤية - صورة المستقبل .

هذا وسنترك التفاصيل الكثيرة التي تضمنها هذا البحث في أبوابه وفصوله للبحث نفسه الذي حفل بالمعطيات والتحليلات التي قصدنا منها في نهاية المطاف الكشف على مضمون الفرضية التي نحن بصدد اختبار صدقيتها ، وآمل أن أكون قد وفقت إلى ذلك .

الباب الأول

**أيدولوجيا الرفض والمقاومة:
المحددات والمجال السياسي**

الفصل الأوّل

محددات الوعي الشيعي

نظراً لعدم اتفاق المرجعيات النظرية الشيعية على بداية موحّدة لتشكّل التشيّع كمذهب في الإسلام، فإنّ تتبع الأصول التي وجهت السلوك السياسي الشيعي، أصبح أمراً معقداً وعسيراً على الباحث، خاصة عندما يحاول المطابقة بين النصوص المصرّح عنها في الزمان والمكان وبين القراءة التي أعادت توظيف الخطاب الشيعي في مراحل وظروف تاريخية لاحقة.

إنّ اختزال الإيديولوجيا الشيعية لشروط تكوّن الخطاب في التاريخ، أحاله إلى كتلة نصيّة واحدة، تحتوي على جملة معانٍ ومفاهيم وقيم تزيد على إمكانية اعتبارها وجهة نظر في الإسلام، فهي، بتأكيداها على خصوصيات محددة، تحيل المعاني دائماً إلى دائرة التمايز، وتجعل من إمكانية التأمها مع النص الإسلامي الأصيل أمراً لا يتجاوز الشكل إلى المضمون.

وعليه، لا يُمكن البحث عن الخطاب السياسي الشيعي خارج دائرة التشكل الخاص للكتلة الشيعية الذي بدأ بعد استشهاد الإمام الحسين في

كربلاء. ومنشأ هذا الاستبعاد محكوم إلى معنى مركزي هو «الرفض». فالرفض بأبعاده المكتملة لم يتحقق إلاً بعد الثورة الحسينية والتي أصّلت للقطيعة النهائية مع السلطة المركزية الإسلامية المتمثلة بالخلافة وأحالت الاختلاف في وجهات النظر حول الإسلام، من دائرته العقائدية، إلى خلاف حول الاجتماع الإسلامي وشكل السلطة السياسية ومواصفات الحاكم في الدولة الإسلامية.

أ - الإمامة، أصل ومرتكز المخيال الشيعي:

ما تقدّم محكوم هو الآخر لمبدأ الإمامة كأصل في التشيع، فبدون الإمام المعصوم لا يكون للحديث عن الخصوصية أي معنى، فالإمام في الفكر الشيعي هو بوصلة الحركة والموقف، وبه يتقوّم السلوك الشيعي ومنه يستمد مشروعيته. تأسيساً على ذلك، لا بُدّ من لحظ موقعية الإمامة في المنظومة الأيديولوجية الشيعية.

فالإمام بمعناه الاصطلاحي الخاص عند الشيعة - الإمامية هو «حجّة الله على الأرض، كتاب الله الناطق، المرآة التامة للإسلام، الإسلام المتجسّد، الإنسان الذي تحوّل في أحاسيسه وتفكيره وأحكامه، وفي أقواله وأعماله وعلى لسانه وحتى في سكوته، الإنسان الذي تحوّل إلى مستوى الميزان كما ورد في الحديث عن النبي: «أنا ميزان الأعمال وعليّ لسانه». وبكلمة، إنّه الإنسان الفائق القمة»^(١). إذاً الإمام بهذا المعنى هو «الإسلام المتجسّد»، و«هو ميزان الأعمال». ولهذا فالجمل والعبارات

(١) الصدر، موسى، حلقة دراسية حول عاشوراء، ١٩٧، رقم: ٥، (د.ط)، بدون دار نشر، ص٣. (عقدت في ذكرى عاشوراء خلال الندوة الأدبية المنعقدة في مدرسة الآداب العليا بيروت أيّام: الجمعة والسب والأحد ٢٦ و٢٧ و٢٨ وشارك فيها إلى جانب الصدر، الشيخ عبد الوهاب الكاشي إبراهيم فران، جعفر المهاجر، محمد علي مكي، أدونيس، حسن كحيل، فريدريك معنوق).

دلالات بالغة القوّة، إذ - حسب هذا التفسير - لا يُمكن فهم الإسلام إلاّ من خلال الإمام. فالإمام، الإنسان فائق القمة، هو الوحيد القادر على فهم معاني الإسلام، وهو أيضاً الوحيد المخوّل للإفصاح عن تلك المعاني، بل أكثر من ذلك، هو الإسلام نفسه، إنّه «الإسلام المتجسّد».

وعليه، فإنّ أتباع الإسلام لا يكتمل ولا يتحقّق إلاّ باتّباع الإمام والتسليم له، لأنّ التسليم للإمام هو تسليم للنبيّ والتسليم للنبيّ هو تسليم وإسلام لله.

ولكي نوضح ذلك بشكل أكثر عمقاً وجلاءً، لا بُدّ من العودة إلى الأصول الأولى لانبثاق المعاني، إلى أوان انقسام المسلمين بعد وفاة الرسول محمّد ﷺ حول مسألة الخلافة، والشخصية التي ستخلف الرسول ﷺ وتتحلّل مسؤولية قيادة الأمة، فمنذ ذلك الحين تشكلت وجهتا نظر مختلفتان إزاء الخلافة والخليفة. وتطوّر مع الوقت الخلاف بين تينك الوجهتين ليدخل في إطار الخلاف الفقهي المستحکم بين السُنّة والشيعية، «فالخلافة من وجهة نظر الفقيه السني وظيفة ذنوبية تنفيذية، أي زمنية، تحتمها وتفرضها بالضرورة قيادة الدولة الإسلامية أو المجتمع السياسي، ولا ينسب الفقيه السني لوظيفة الخلافة سوى سلطة إدارية تنظيمية سياسية لشؤون أمة المؤمنين الروحية والزمنية»^(١). وعليه، فإنّ مهمة من يحتل هذا المنصب، كما هو شأنه في المجتمعات السياسية غير الإسلامية، تنظيمية، سياسية، ولا علاقة له بمهمة التشريع، والحفظ، والتفسير، أو الشرح»^(٢).

(١) المدني، توفيق، أمل وحزب الله في حلبة المجابهات المحلية والإقليمية، دار الأهالي، ط١، دمشق ١٩٩٩، ص٩٤.

(٢) شمس الدين، محمّد مهدي؛ نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٥، ص٣٨.

ولما كان اختيار الخليفة نابعاً من الضرورات السياسية والتنظيمية لقيادة الدولة الإسلامية، وممارسة السلطة الفعلية، أكثر منه نابعاً من الإيديولوجيا وصيرورة حركة الشريعة في الأمة والعالم، فإنَّ وظيفة الخليفة رغم طابعها الديني هي أقرب إلى المنصب «المدني»، من هنا جاء اتفاق أهل السُّنَّة «على عدم اشتراط العصمة، وكفاية الاجتهاد إذا حصل، وعدم اعتباره في صحة الخلافة إذا لم يحصل. وأيضاً كان عدم اشتراط الأفضلية في صحة الخليفة، بل تصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل. واتفاقهم على أنه إذا عقدت الخلافة لأحد من النَّاس، وظهر بعد عقدها له من هو أفضل منه لا تفسد خلافته. واتفاقهم على صحة التغلُّب، وانعزال المتغلب باستيلاء متغلب آخر، وصحة خلافه المتغلب الجديد. إلى غير ذلك من المباني الفقهية والكلامية التي لا يُمكن فهمها إلاَّ على أساس اعتبار الخلافة مؤسسة لا تتعلَّق بتكوين الأمة في الإسلام، وإنَّما تتعلَّق بالدولة، المجتمع السياسي، والضرورات السياسية والتنظيمية للمجتمع السياسي»^(١).

وعليه، ينطلق نهج الخلافة عند السُّنَّة، لا من السلطة المرجعية الإيديولوجية الدينية للنص أي من «نظرية الحقِّ الإلهي»، بل من المفهوم الدينوي الزمني للخليفة. فيما النظرية الشيعية (الإثنا عشرية) مزوَّدة بجهاز من المفاهيم الدينية تبرر سعة الفارق الأولي مع النظرية السنيَّة على المستوى الفقهي^(٢)، وبخاصة على صعيد الحجومة الإلهية الإسلامية

(١) شمس الدين، محمَّد مهدي؛ نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (م.س)، ص ١٠٥. أيضاً؛ أنظر: د. عبد الرزاق السنهوري، «فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية» ترجمة د. نادية عبد الرزاق السنهوري، ومراجعة د. توفيق محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ١٩٨٩م.

(٢) يقول محمَّد أركون: «الخليفة هو نائب النبي الذي يخلفه في قيادة الأمة ويضمن استمرارية وظائفها ويحافظ عليها. أمَّا الإمام فهو نائب النبي وخليفته من بعده الذي يقود الأمة

باعتبارها الإمامة المعصومة الطاهرة المشخصة بالإمام المعصوم الطاهر. وقد وجدت هذه الحكومة - «دون أن تُمارس السلطة الفعلية الرسمية إلاّ في خلافة الإمام علي عليه السلام»، في الفترة الواقعة بين وفاة النبي في السنة العاشرة للهجرة وبين الغيبة الكبرى»^(١).

وتعتبر الإمامة مؤسسة مركزية في المذهب الشيعي الإثني عشري، وهي تشكّل العضو الجهازي الوسيط الذي يتجلى بواسطة الإدارة الإلهية على الأرض في الإمام في كل لحظة»^(٢).

هذه الإمامة المعصومة عند الشيعة الإمامية هي منصب ديني محض، تستمر فيه ومن خلاله مهمة النبوة في حقل التشريع وحفظ العقيدة والشريعة من التحريف والتشويه والتأويل، وشرح وتفسير قواعد الشريعة ومجملاتها^(٣).

= بوصية منه، وهو بهذا المعنى قائد ديني، وإذا كان الإمام، بحسب الفكر الشيعي، يقوم بمسؤولية دينية ودنيوية معاً، فإنّه يمارسها بفضل التعيين والنص عليه، بينما الخليفة يقوم بممارسة سلطة دنيوية مكتسبة بفضل الشورى. محمّد أركون، الإسلام والعلمنة، مجلة دراسات علمية، عدد: ٥، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢١.

(١) أركون، محمّد، الإسلام والعلمنة، (م.ن)، ص ٢٦٣.

(٢) المدني، توفيق، أمل وحزب الله، (م.س)، ص ٩٦.

(٣) شمس الدين، محمّد مهدي، نظام الحكم والإدارة، (م.س)، ص ٣٨٢. ويعلّق محمّد جمال باروت على ذلك، بأنّه إذا كانت النظرية الشيعية التي عبر تمسكها بمفهوم «النص الإلهي النبوي» وحقّ تأويلها للإمامة، تُعتبر نظرية التيقراطية بمخزونها «الميتولوجي» الجلي الذي يقوم على رفض «العقلنة» في السياسة، أي إنكار ما تجد منها في التاريخ الإسلامي الراشدي من «شورى» و«الاختيار» باسم «النص» كما تؤوله هذه النظرية، فإنّ النظرية «المدنية» السنّية الزمنية، تنطلق على عكس ذلك من المفهوم الدنيوي «الزمني» لـ«الإمام» الذي لا شكّ في أنّه مفهوم «علماني» بالمقارنة مع المفهوم «الشيعي» «الإلهي». فالحاكم في الفكر الشيعي، أيّ حاكم، يستحيل عليه أن يسوس النّاس بالحقّ والعدل مهما كانت مواهبه ومهاراته إلاّ إذا توفرت فيه جميع الشروط التي اعتبرها الشيعة الإمامية بإمام الدّين والدّنيا، بحيث تخرج عن كونه فرداً كسائر النّاس ويصير وكأنّه المبدأ الأسمى ممثلاً في =

وتعتبر الإمامة المعصومة ركناً من أركان الاعتقاد، وهي وفق الإيديولوجيا الشيعية تنزّل بالتعيين الإلهي، عبر الأحفاد المتسلسلين للإمام عليّ عليه السلام، وهي وفق تلك الإيديولوجيا أيضاً تعتقد أنّ الله سبحانه لا يخلي الأرض من «حجّة على العباد، من نبيّ أو وصيّ، ظاهر مشهور أو غائب مستور»^(١). فالإمامة المعصومة منصب إلهي يختاره الله لسابق علمه، كما يختار النبيّ، ويأمر النبيّ بأن يدلّ الأمة عليه، «والإيديولوجيا الشيعية تعتقد أنّ الإمامة المعطاة للإمام عليّ عليه السلام، هي التجسيد المباشر لأمر الله المتوجه إلى نبيه النبيّ محمّد بأن ينص على الإمام عليّ عليه السلام وينصبه علماً للناس، حيث إنّ الإمامة استمدت بالنص وتنزّلت أيضاً بالتعيين الإلهي، بدءاً من الإمام عليّ عليه السلام إلى آخر السلسلة المتعلقة به، التي هي آل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله، عبر أحفاده المتسلسلين لعليّ إلى الإمام الثاني عشر محمّد المهدي المنتظر. ولعلّ هذا ما يُفسّر أنّ الإمامة المعصومة من وجهة نظر الإيديولوجيا الشيعية، هي هذا التركيب الأسري، هذه العائلة المقدّسة، هذه العائلة الإلهية، التي ستشكّل في التطوّر الدائم صورة لتركيب المجتمع، باعتبار أنّ هذا المجتمع هو هذا «الآل»، القرابة التي تربط الإمام عليّ عليه السلام بالنبيّ صلى الله عليه وآله»^(٢).

وعلى عكس النظرية السنيّة، تشترط الإيديولوجيا الشيعية في الإمامة المعصومة «الأفضل»، «الإمام المعصوم». وتتصل مهمة الإمامة المعصومة

= شخصه، أو ظلّ الله في أرضه على حدّ تعبير الإمامية أنفسهم، وعندها يكون الردّ عليه ردّاً على الله بالذات. محمّد جمال باروت، يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، دار رياض الريس، الطبعة الأولى، بيروت، حزيران ١٩٩٤، ص ٤٩.

(١) مراسل جريدة الأنباء، بيروت، مقال العقيدة الشيعية في زمن الانتقال إلى الإيديولوجيات الطائفية، ١٩٨٠/١٢/٢٦.

(٢) مراسل الأنباء، العقيدة الشيعية في زمن الانتقال إلى الإيديولوجيا الطائفية، جزء أول، (م.س)، ١٩٨٠/١٢/٢٦.

بمجال التشريع بالدرجة الأولى أكثر منها بالوضع التنظيمي السياسي للحكومة الإسلامية، «ومن هنا، فإنَّ الإمام المعصوم عندما يفقد منصبه السلطوي باعتباره حاكماً للدولة في المجتمع السياسي، لا يفقد تبعاً لذلك إمامته، ولا يضعف مركزه على الإطلاق، لأنَّ ماهية إمامته لا تتقوّم بالسلطة، وليس مجالها المجتمع السياسي، ولا تعبيرها بممارسة الحكم في الدولة، وإنّما تتقوّم بدوره الديني التشريعي، ومجالها الأُمَّة، وتعبيرها في قيادة الأُمَّة على مستوى التبليغ والتشريع»^(١).

من هنا، فإنَّ الإمامة المعصومة تضع نفسها في مقابل التاريخ الواقعي، لأنّها تحلّ في هذا العالم محل الحقيقة الإلهية المطلقة: «فلا وجود للتاريخ عند الإيديولوجيا الشيعية، طالما أنّ الإمام المعصوم هو التجسيد الكامل للحقيقة المطلقة، وبهذا المعنى، فإنَّ الشعرة بينه وبين الله مقطوعة، الأمر الذي يجعل من الإمام موازياً للعالم. فلا تعود هناك حاجة إطلاقاً للعودة إلى البحث والتحليل التاريخيين، بمعنى أنّ التاريخ يعيد نفسه، (تاريخ دائري)، ولا معنى للتمييز بين عصر وعصر، القفز يظهر تماماً من الصفحة الكربلائية إلى الخميني، هذا التواصل موجود بصورة مستمرة. القفز من صفحة إلى صفحة ممكن تماماً، ليس بالاسترجاع، لأنَّ الاسترجاع مسألة تعود إلى السنة إلى حدّ كبير، بمعنى أنّنا نرجع إلى عصر النَّبِيِّ فنستعيده، بل بالقفز فوق التاريخ»^(٢).

من هنا نفهم مركزية الإمامة عند الشيعة، التي تبرز كمحدد للسلوك الشيعي، كما تشكّل أصلاً من أصولهم الاعتقادية والالتزامية، إضافة إلى

(١) شمس الدين، محمّد مهدي، نظام الحكم والإدارة، (م.س)، ص ٣٨٣.
(٢) مراسل الأنبياء، جزء ثانٍ، (م.س)، بيروت، ١٢/٢٧/١٩٨٠. أيضاً؛ راجع: د. خليل أحمد خليل، «العقل في الإسلام، بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢.

كونها ناظمة الاجتماع والدين . وبهذا المعنى أيضاً يخرج الإمام عن مفهوم كونه شخصاً إلى كونه رمزاً، وهو مفهوم أكثر عمقاً وتأثيراً، وبالتالي يتحول الإمام إلى ركيزة البنية الخيالية الشيعية . فالأسماء - أسماء الأئمة - في هذا السياق تفقد معناها، ويكفيها أن تكون دالة على إمام لتكتسب قدسيته عند الشيعة، فهم ينقلون عن أئمتهم الأحاديث والروايات دون مفاضلة في القوة والضعف، فكلّ الأحاديث المنقولة عن الأئمة صحيحة، وهي تتمتع بالقوة نفسها في الصدق وفي القدرة على التأثير وخلق الحافز على الاقتداء والالتزام وتحديد وجهة السلوك . فالإمام يُجسّد الرّسالة «حياً كان أو ميتاً، قوله وسلوكه وسكوته ورضاه، سند نستند عليه»^(١) . وبذلك تتعالى رمزيته إلى أعلى حدودها، فهو «الإنسان فائق القمة»، ويتساوى في ذلك، سواء «انتصر في المعركة أو هزم أو عزل، لا فرق (فهو) عامل فاعل مستمر»^(٢) . وهكذا يُصبح الإمام وفق هذا المنطق، أحد أهم محددات الوعي والسلوك الشيعي .

والإمامة، التي أدخلت إلى بنية اللاوعي الشيعي، وتموضعت كمحدد أساسي في مخيالهم، تبحث عن صيرورة تاريخية، وهي ليست معطى ناجز منذ البداية، بمعنى أنّ الإمامة، كـ«ميزان» وماتز للوعي والسلوك مرّ بمراحل أساسية، حيث تبلور وأنجز، واكتسب شكله وقوة سطوته النهائية . ولأجل استبيان ذلك، لا بُدّ من العودة إلى السياق التاريخي لتشكّل مفهوم الإمامة «الفائقة القمة» عند الشيعة .

ب - الإمامة في السياق التاريخي:

يبدأ مسار تشكّل الإمامة في الوعي الشيعي مع حديث الرسول ﷺ

(١) الصدر، موسى، حلقة دراسية حول عاشوراء، (م.س)، ص٤.

(٢) الصدر، موسى، حلقة دراسية حول عاشوراء، (م.س)، ص٤.

في حجة الوداع في غدیر خم^(١)، ذلك أنَّ الإيديولوجيا الشيعة تعتبر أنَّ فكرة الإمامة باعتبارها صنو اكتمال الدِّين منوطة بذلك الحديث، فقد سبق إعلانه نزول الآية القرآنية التي حثَّت الرسول ﷺ على إبلاغ المسلمين أمراً هو في غاية الأهمية، كمال بلوغ الرسالة ذروتها ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾^(٢)، فتوصية النَّبيِّ تنصيب عليِّ بن أبي طالب إماماً للمسلمين بعده، ليس - حسب وجهة النظر الشيعة - أمراً اختاره الرسول ﷺ بدافع القُرْبى في النسب، أو لأنَّ علياً ربيب الرسول وموضع سرِّه، فالله صاحب الرُّسالة الإسلامية ومنزلها على رسوله محمَّد، هو مَنْ أراد لهذا الأمر أن يكتمل كمرحلة نهائية من مراحل عمل الرسول ﷺ في إبلاغ الرُّسالة السَّماوية، ووفقاً لهذا المنطق، فإنَّ الإعلان عن عليِّ ﷺ خليفةً للرسول ﷺ بعد رحيله، هو جزء اكتمال الدِّين وبدونه ﴿فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾، ولذلك فإنَّ الإعلان عن إمامة عليِّ كان لازماً لا بُدَّ منه لاكتمال آخر حلقات الرُّسالة الإسلامية. وتزيد الإيديولوجيا الشيعة في تأكيد هذا السياق بالآية التي نزلت بعد حديث الغدير، والتي اعتبرت خاتمة الآيات، حيث بنزولها اكتمل تمامية النص القرآني ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٣).

الانتكاسة الأولى لتوليف السياق التاريخي لخلافة الرسول ﷺ مع النص بدأت، حسب الإيديولوجيا الشيعة فور وفاة الرسول ﷺ، إذ، ومنذ اللحظة الأولى لوفاة، تمَّ تجاهل التوصية لعليِّ بخلافة

(١) من كنت مولاة فهذا عليّ مولاة، اللهمَّ والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحقَّ معه كيفما دار. عبد الحسين الأميني، الغدير في الكتاب والسنة، ج ٢، دار الآداب، بيروت ١٩٦٧، ص ٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية: ٦٧.

(٣) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية: ٣.

المسلمين، حيث تُفيد الأدبيات الشيعية، أنَّ الخليفة الأول «أبو بكر» والثاني عمر، تركا الرسول ﷺ قبل تجهيزه وتوجهها إلى سقيفة بني ساعدة، حيث تمكَّن عمر بن الخطاب من استمالة المهاجرين والأنصار إلى جانب «أبو بكر».

هذه الانتكاسة سوف تؤسس لأول موقف اعتراض لإمام، منصوص على إمامته، في مواجهة السلطة المتكونة حديثاً. فالإمام عليّ ﷺ، الذي كان منشغلاً بتجهيز مراسم دفن الرسول ﷺ، لم يكن يتوقع خروجاً بهذا المستوى على نصّ الرسول ﷺ^(١)، فكان أن سجّل اعتراضه على نتائج السقيفة، اعتبر أن تولية «أبو بكر» أمر الخلافة، دُبر على حين غرة^(٢)، وهو يعلم «أني منها بمنزلة القطب من الرحي»^(٣).

لم يذهب الإمام عليّ ﷺ بعيداً في اعتراضه على نتائج السقيفة، رغم أنه أبدى استعداداً للخروج على المتشكل السياسي الجديد. والذي أعاقه عن الخروج هو عدم وجود «الناصر»، أي القوّة الكافية والقادرة على إعانة عليّ لتصحيح السياق الدرامي لتتابع الوقائع والأحداث.

وقد زاد من تفاقم هذا الوضع ظهور حركات ردّة على الإسلام، ما

(١) «جاء في شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، أن علياً كان لا يشك في أن أمر الخلافة سيؤول إليه وأنه لا يُنازعه فيه أحد. . . وقد قال له عمّه العباس: أمدد يدك أبايعك فيقال عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك اثنان، فقال علي: يا عمّ، وهل يطمع فيها طامع غيري». هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمة الإثني عشر، دار القلم، ط ٣، بيروت ١٩٨١، ص ٢٨٩.

(٢) (٣) صارح عليّ أبا بكر عندما جاءه مُطالباً بالبيعة فقال: «الله الله يا معشر المهاجرين، لا تخرجوا سلطان محمّد في العرب عن داره ومقربيه، إلى دوركم وحضور بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في النَّاس وحقّه، فوالله يا معشر المهاجرين، لنحن أحقّ النَّاس به، لأننا أهل البيت». ابن قتيبة الدينوري، (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، الإمامة والسياسة، القاهرة، مؤسسة الحلبي وركاه، ١٩٦٧، ص ١٢. أيضاً؛ قال الإمام عليّ تعليقاً على طلب أبي بكر البيعة لنفسه: أما والله لقد تمصصها فلان وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحي (...).

دفع بعليّ إلى تجاوز طلب الخلافة لنفسه والتوجه لدعم السلطة القائمة ولو على مريض^(١).

واستناداً إلى المعطيات التاريخية، فإنّ موقف عليّ لم يخرج في اعتراضه عن نطاق المعارضة من داخل وحدة الدولة والأمة، فكان خطابه الوحدوي، خطاب الأمة، طاغياً على اعتراضه، وذا دلالة محددة وواضحة لا تقبل التأويل: «لأسالمن ما سلمت أمور المسلمين»^(٢). وعليه، بقي عليّ متمسكاً بخطابه كجزء من الأمة الواحدة وإن اختلف في موقعه داخل هذه الأمة، مع وجهة نظر القائمين على السلطة. وبهذا المعنى، لم يُشكّل الإمام تياراً اعتراضياً بالمعنى السياسي، بل هو حاذر من المبادرة إلى فعل ذلك خوفاً من شقّ عصا المسلمين^(٣) في وقت هم أحوج ما يكونون فيه إلى الوحدة، وتطهير الصفوف من المنافقين والمرتدين عن دين الإسلام الحنيف.

وما يجعلنا نميل إلى هذا الموقف، هو نزول الإمام عليّ عليه السلام على بيعة أبي بكر بعد تمتّعه ما يزيد على الستة أشهر عن إشهار البيعة له، وهذا الموقف لا يُمكن أن يُفهم إلّا في سياق توكيد وحدة الدولة ووحدة الأمة، وما يؤيد ذلك عدم ذهاب الإمام إلى إنشاء خطاب سياسي مُغاير ومُخالف لخطاب الدولة نفسها، باستثناء ما ذكره من باب توكيد حقّه في خلافة

(١) قال عليّ يبرّر سكوته عن طلب الحقّ لنفسه: «وظفقت أرثاي بين أن أصول بيد جزاء أو أصبر على طخية عمياء بهم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقي ربه». نهج البلاغة، مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، (س.د)، ص ٣٠. طبعة طهران.

(٢) نهج البلاغة، (م.س)، ج ٦، - باب ٧٣ - ص ٦٦، طبعة طهران.

(٣) جاء في نهج البلاغة: «فما راعني إلّا انثيال النَّاس على فلان (أبو بكر) يُبايعونه، فأمسكت حتى رأيت راجعة النَّاس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محقّ دين محمّد عليه السلام، فخشيتُ إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم». نهج البلاغة، (م.س)، ج ١٧ - باب ٦٢ - ص ١٥١، طبعة طهران.

رسول الله ﷺ. حتى هذا التاريخ لا يُمكن الحديث عن نص شيوعي، أو أيديولوجيا شيوعية، رغم أن الإمام عليّ عليه السلام كان يحمل وجهة نظر في فهم الإسلام، مختلفة عن وجهة نظر الخليفة الأول والثاني، وهذا ما عبّر عنه في اجتماع شورى الستة، التي عينها عمر لاختيار أحدهم خليفةً للمسلمين بعد وفاته. فقد اعترض عليّ على عرض عبد الرحمن بن عوف العمل بسيرة الشيخين كشرط أساسي لتسميته خليفة للمسلمين خلفاً لعمر، وأصرّ على العمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ورأيه^(١)، وحسب بعض الروايات «اجتهاده»، علماً أن هذا الرأي أو الاجتهاد لم يكن ليشتكّل في عهد الخليفة الأول «أبو بكر» والثاني عمر موضوع خلاف مركزي وأساسي بينهم»، خاصة وأنّ الخليفين قد أقرّا لعليّ بأعلميته في أمور الدين^(٢)، وإن لم يُقرّ له بذلك في أمور الدنيا^(٣) (السلطة).

(١) قال لعبد الرحمن بن عوف حين جاء يعرض عليه البيعة، إن هو وافق على العمل بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين: «أعمل بكتاب الله وسنة رسوله وأجتهد رأيي». نهج البلاغة، (م.س)، ج ١، - باب ١٩٣ - ص ٢٤٥.

(٢) جاء في سيرة الأئمة الإثني عشر، نقلاً عن تذكرة الخواص لابن الجوزي عن أحمد بن حنبل في فضائله بسنده إلى أبي ظبيان أنّ عمر بن الخطاب أتى بامرأة قد زنت، فأمر برجمها، وفيما يعدّون العدة لذلك، وإذا بعليّ قد أقبل، ولما اطلع على حالها أمرهم بإخلاء سبيلها، وقال لعمر بن الخطاب: «إنها معتوهة آلا فلان، وقد قال رسول الله: «رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق». كما روى ذلك البخاري في صحيحه (البخاري، ج ٤، ص ١٧٧). وروى الرواة أنّ عمر بن الخطاب أتى بامرأة وضعت حملها لستة شهور من تاريخ زواجها، فأمر برجمها، فأنكر أمير المؤمنين حكمه وارجعه إلى كتاب الله الكريم، فقال له عمر: وكيف ذلك يا أبا حسن، فقال: «وَأَلْزَمْتُ رَضِعَنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِيْنَ كَامِلِيْنَ لِيَمَّ الرِّضَاعَةُ» وفي آية ثانية: «وَحَمَلُهُ وَفَضْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» ومضى يقول: ومن هاتين الآيتين تبين أنّ أقل الحمل ستة أشهر بعد استثناء مدة الرضاع لمن أراد أن يتم الرضاعة، كما جاء في الآية الأولى، فقال عمر بن الخطاب: اللهم لا تبقي لمعضلة ليس لها ابن أبي طالب. سيرة الأئمة الإثنا عشر، هاشم معروف الحسني، دار القلم، ط ٣، بيروت ١٩٨١، ج ١، ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٣) عن عبد الله بن العباس، في حوار جرى بينه وبين عمر بن الخطاب بشأن خلافة عمر بعد =

ولعلَّ موقف عليّ هذا، المتجاوب مع مواقع السلطة، يفصح عن عدم اقتناعه بأنَّ الأمر مع الخليفين الأول والثاني يتطلَّب ثورة من النوع الذي يستشهد فيه الإمام في سبيل تصحيح واقع الانحراف، ولو كان الإمام يرى ذلك لكان وجب عليه الثورة مع قلَّة الناصر، كما حصل مع ولده الحسين، لكن قناعة عليّ بأنَّ الأمر يحتمل المزيد من الإرشاد والترشيد، جعله يُسالم السلطة في سبيل مصلحة الأُمَّة. «لأسالمن ما سلمت أمور المسلمين»، ويقبل بأن يكون واحداً من شوري الستة التي اختارها عمر لانتخاب خليفة له بعد وفاته. واشترابه في هذا الاجتماع يدفع شبهة التباس تفسير موقفه من بيعة أبي بكر بعد وفاة زوجته (ابنة الرسول) فاطمة.

في عهد عثمان بن عفَّان، الخليفة الثالث، أخذ الاعتراض العلوي منحىً آخر، إذ ابتعد عليّ عليه السلام بشكل شبه كليّ عن مزاولة أيّ نشاط عسكري أو سياسي، وقد زاد من هذه العزلة استبعاده من قبل عثمان عن المشورة والنصح، بعد أن قرَّب الخليفة الثالث إليه عدداً كبيراً من بني أمية وولاهم على أمصار مصر والشام. ولم يُسجَّل لعلّيّ تدخُّله في الشأن العام إلاَّ بعد أن ثار المصريون على عثمان، وطالبه الثوار والقطاعات الأخرى من الأُمَّة بتولي الخلافة^(١).

= موته، قال: كنت عند عمر بن الخطاب، فتنفس نفساً ظننت أن أضلاعه قد انفرجت، فقلت له: ما أخرج هذا النفس منك يا أمير المؤمنين إلاَّ همَّ شديد، فقال: إي والله يابن عباس «إني فُكِّرت فيمن أجعل هذا الأمر من بعدي، ثم قال: لعلَّك ترى صاحبك لها أهلاً، قلت: وما يمنعه من ذلك مع جهاده وقرابته وسابقته وعمله، قال صدقت ولكنَّه امرؤ فيه دعا به». سيرة الأئمة الإثنا عشر، هاشم معروف الحسني، (م.س)، ج ١، ص ٣٧٠.

(١) وهنا تجدر الإشارة إلى أن البحث في المعارك التي خاضها عليّ بعد تسلُّمه الخلافة لم تكن من النوع الذي يُمكن إدراجه في سياق الاعتراض أو المعارضة، فعليّ كان حينها على رأس السلطة، والمعارضة هذه المرَّة كانت في مواجهته، فحرب الجمل التي قادتها زوجة الرسول عائشة والصحابيان طلحة والزبير، وأيضاً حرب صفين بين معاوية وعليّ، وأيضاً حرب عليّ مع الخوارج، كانت من النوع الذي يعتمده الخليفة لإخضاع المتمردين على =

تولى عليّ عليه السلام الخلافة بعد عثمان، وأراد إخضاع الولايات المتمردة على حكمه، وأهم هذه الولايات كانت ولاية الشام، التي كانت بعهدة معاوية بن أبي سفيان. لكنَّ الإمام عليّ عليه السلام أخفق في ذلك بعد فشل معركة صفين في تحقيق النصر النهائي لجيشه، وكان من تداعيات هذه المعركة أن قتل الخوارج علياً بعد أن اتهموه بالكفر.

استناداً إلى ما تقدّم، يتبيّن أنّ الإمام عليّ عليه السلام انتهج طيلة فترة وجوده خارج تركيبة السلطة، الاعتراض الإيجابي الذي لم يمنعه من ممارسة دوره في حركة الاجتماع السياسي الإسلامي من خارج أجهزة الدولة، بل أكثر من ذلك، نراه وقف بحزم إلى جانب الخليفة حين

= سلطته والناكسين يبيعهم للخليفة، وهي ليست من النوع الذي يعترض فيه الإمام على السلطة المركزية للخلافة أو الدولة الإسلامية. لذلك فإنَّ بحثنا لا يُطاول بحال من الأحوال هذه الوقائع والمعارك والأحداث على أهميتها.

فحرب الجمل، هدف أصحابها إلى الانقلاب على حكم عليّ عندما امتنع عن تعيينهم ولاية على الأمصار وقطع عنهم ما كان عمر قد منحهم إيّاه من أموال وفوائد شهرية من بيت مال المسلمين. وأيضاً فإنَّ حرب النهروان مع الخوارج كانت بعد أن نقض هؤلاء العهد مع الإمام وأصروا على التنكيل بالمسلمين باعتبارهم كفّاراً يتولّون علي الذي رفض التحكيم، ومن ثمَّ قبل به في صفين تحت ضغوطهم، وعندما قبل به اتهموه بالكفر وطلبوا إليه إعلان التوبة والتلفظ بشهادة الإسلام من جديد كي يعترفوا له بإسلامه. فحاربهم حتى بلغ بهم آخر معاقلهم، ومع ذلك فقد نهى عن قتالهم من بعده بقوله: «ليس منَّ الحقِّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه»، إشارة إلى معاوية. (نهج البلاغة، (م.س)، ج ٥، باب ٦٠، ص ٧٨).

وقد خاض الخوارج حرباً شرسة ضدَّ الإمام عليّ، كان شعارهم فيها «الروح الروح» أي الروح الروح إلى الجنة، وحسب الروايات، كانوا يستبسلون في القتال دون هوادة.

أمَّا حرب صفين مع معاوية فتندرج هي الأخرى في إطار إخضاع المتمردين على الخلافة، حيث عمد معاوية بعد مقتل عثمان إلى المطالبة بمحاكمة الثوّار، وادعى أنّ علياً شريكهم في ذلك، وإن لم يكن كذلك فعليه أن يثبت براءته من دم عثمان بإصدار أحكام الموت على الثوار. الإمام عليّ لم ينزل عند طلب معاوية الذي حمل قميص عثمان كنوع من أنواع ممارسة الضغوط على عليّ الذي أصرَّ بدوره على إزاحة معاوية عن ولاية الشام، وأمام إصرار معاوية على رفض النزول على حكم عليّ، اصطدم الفريقان في حرب صفين.

تهدد الدولة المنشقون والمرتدون، ولعلّه أعاد تأكيد هذا الموقف داخل السلطة عندما تسلّم الخلافة، حين لم يتهاون مطلقاً مع مَنْ خرجوا على بيعته أو سعوا للانقلاب عليه (الخوارج - معاوية - طلحة والزبير) وسعو بالتالي إلى تفويض دعائم السلطة الإسلامية.

هذا الموقف الذي تبناه عليّ، سواء كان خارج السلطة أو داخلها، يفصح عن موقف مبدئي يلتزمه الإمام ويُقدّم فيه مصلحة الدولة والأمة على أيّ مصلحة أخرى، وحتى عن حقّه في الخلافة والإمامة، وهذا ما يكشف عن غير المصرّح عنه في هذا الموقف، وهو أنّ علياً كان يرى وحدة الاجتماع السياسي الإسلامي «أصلاً» (من أصول) لا يجب التفريط فيه، ويستوي في ذلك إن كان المرتدون عن الإسلام أو المنشقون عنه قد أرادوا ذلك أو لا. وهذا يكشف بدوره عن أنّ الخلافة، وإنّ توجّهت لغيره خلافاً للنص النبويّ، فهي بقيت تتوسل المشروعية الإسلامية بالبيعة والتأييد. وهي بهذا المعنى، بقيت محافظة على مشروعية تأييد الجمهور - جمهور المسلمين - وإنّ كانت قد افتقدت إلى شرعية النص - النص النبويّ. لذلك بقي السجال حول مجمل قضايا السلطة والدولة والمجتمع وحتى العقيدة يدور داخل إطار الأمة الإسلامية الواحدة، وبقي مفهوم الأمة مشروعاً ومتطابقاً في دلالاته مع أصوله الفكرية الإسلامية. وبالتالي بقي موقف الإمام عليّ عليه السلام يندرج في سياق الاعتراض من داخل الوحدة ولم يتعداه إلى المعارضة أو الثورة.

مع الإمام الحسن عليه السلام، الذي تُعدُّ ولايته استمراراً لولاية الإمام عليّ عليه السلام، حصلت بعض الانزياحات عن هذه المعاني، ولكن بقيت هي الأخرى في دائرة التعامل مع الدولة المشروعة المفترقة للشرعية. كيف ذلك؟؟

ج - الإمام الحسن عليه السلام، التأسيس للمعارضة:

وفاة عليّ عليه السلام غيلة على يد الخوارج، أفسح في المجال لمبايعة

الإمام الحسن، ابن علي، خليفة جديداً في الكوفة. وقد فرضت هذه البيعة نفسها بكلّ بداهة نظر للروابط الشخصية التي كان عليّ قد أقامها مع الكوفة فتمّت البيعة بالإجماع^(١).

أول ما قام به الإمام الحسن عليه السلام بعد تسلّمه الخلافة وإمرة قيادة جيش الكوفة، أن طلب إلى معاوية النزول على أمره^(٢) « . . . دع التمادي

(١) جعيط، هشام، الفتنة، تعريب د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٣، الطبعة الأولى، ص ٣١٤.

(٢) مهمة الإمام الحسن بعد تسلّمه الخلافة لم تكن سهلة، فالإمام عليّ قبل وفاته كان قد شحذ همم أهل العراق لاستئناف الحرب ضدّ معاوية، بعد أن نجح الأخير بالتحايل على جيش عليّ في صفين بخدعة عمرو بن العاص فيما عُرف برفع المصاحف على الرماح وإجراء التحكيم بين عليّ ومعاوية والذي أدّى إلى انقسام جيش عليّ. ومن هؤلاء كان الشخص الذي قتله في الكوفة.

كان على الإمام الحسن بعد توليه الخلافة أن يستكمل ما بدأه الإمام عليّ من تحضير الجيش لخوض المعركة الفاصلة، لذلك خاطب أصحابه قائلاً: «تحاربون من حاربت وتسلمون من سلمت». البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف، تحقيق محمد باقر المحمودي، ط ١، ١٩٧٤، ج ٢، ص ٢٢١.

وواقع الحال هو أنّ المسلمين أصبحوا، بعد تولي الحسن للخلافة، منقسمين بين خليفتين، الحسن الذي بايعه أهل العراق، ومعاوية الذي أكّد زعامته على الشام، وبدأ يعدّ العدة لاستمالة أهل العراق بعد رحيل إمامهم عليّ بن أبي طالب. والحسن الذي سعى إلى تنظيم أمر جيشه لخوض المعركة الحاسمة مع معاوية.

علم معاوية بأمر الحسن فأحكم حُطّة استعمل فيها أسلوب الترغيب والترهيب، إغراءات مادية ووعود بولاية العهد وغزو عسكري، بادر به الإمام الحسن على تخوم عرينه في العراق. «جَهَّزَ الإمام الحسن جيشه عندما علم نبأ وصول معاوية إلى تخوم العراق، وأرسل طليعة الجيش بقيادة عبيد الله بن عباس، وقيس بن سعد لمواجهة معاوية في مسكن». البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٢، ص ٣٣. وهو نفسه اصطحب بقية جيشه إلى المدائن.

يقول د. هشام جعيط في كتابه الفتنة: « . . . من الخطأ القول أنّ الحسن كان يملك ١٤٠ ألف سيف جاهزة للوقوف إلى جانبه، لأنّ التجربة أثبتت أنّ الكوفيين كانوا يرهبون الحرب، وحدها تلك الكتلة الصلبة والمتراصة من ١٢ ألف رجل كانت تمثل رأس حربة، لكنّها لم تكن كافية لمواجهة جيش الشام الكبير». الفتنة، (م.س)، ص ٣١٥.

في الباطل وادخل فيما دخل فيه الناس من بيعتي، فإنك تعلم أنني أحق بهذا الأمر منك عند الله... ودع البغي واحقن دماء المسلمين وادخل في السلم والطاعة، ولا تنازع الأمر أهله ومن هو أحقُّ به منك^(١). ومضمون هذا الخطاب يفضي إلى استمرارية النهج الذي بدأه الإمام عليّ عليه السلام، والخطاب الذي يؤكِّد على أحقية السلالة العلوية بالخلافة والقيادة، وأنَّ النزول على حكمهم هو انصياع لأمر الرسول ﷺ، الذي أوصى لهذه السلالة بالقيادة، وبالتالي انصياع لأمر الله الذي أمر رسوله ﷺ بالتوصية لهم بهذا الحقِّ في نصِّ قرآني صريح.

في المقابل، كان معاوية يصرُّ على نهج الاستئثار بالسلطة، وهو الذي امتنع عن النزول على حكم والده عليّ، صاحب المناقب والسطوة، فكيف يفعل ذلك مع ولده، الذي لا يكتسب نفس مكانة والده، حتى مع وجود الإجماع على بيعته، فأجاب طلب الإمام الحسن عليه السلام «أنَّه لو كان يعلم أنَّه أقوم بالأمر، وأقسط للنَّاس، وأكيد للعدو، وأحوط على المسلمين، وأعلم بالسياسة، وأقوى على جمع المال منه لأجابه إلى ما سأل لأنَّه يراه لكل خير أهلاً»^(٢). . . وفحوى هذا الخطاب أنَّ معاوية يرى نفسه أفضل وأليق لشأن الخلافة من الإمام الحسن عليه السلام، وأنَّه في غير وارد التنازل للإمام الحسن عليه السلام مطلقاً.

ولعلَّ أهم ما جاء في جواب معاوية للإمام الحسن عليه السلام هو العبارة

= المعركة كادت أن تقع، ويدلُّ على ذلك التحضيرات الجدية التي رتبها الإمام الحسن لأوضاع جيشه المقاتل، إلَّا أنَّ خيانة أحد أهم قواد جيشه عبيد الله بن عباس، شلت الجيش وأفقدت الإمام الثقة التي أولاها له وصار مدركاً أنَّ هو قبل وقوع المعركة أقدر على فرض شروط غير ممكنة بعد الهزيمة.

(١) الحسيني، هاشم معروف، سيرة الأئمة الإثني عشر، ج١، دار القلم، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨١، ص٥٦٢.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، ج١، الطبعة الثانية، ص٢٨.

التي تكشف عن رؤية معاوية لموضوع الخلافة من أساسه: «إنَّ أمري وأمرك شبيه بأمر أبي بكر وأمركم بعد وفاة رسول الله ﷺ»^(١). ولذلك يؤكّد معاوية أنّ تمسكه بأمر الخلافة هو استمرار للنهج الذي اعتمده الخلفاء الأوائل من نكران الحقّ للإمام عليّ عليه السلام بالخلافة بعد رسول الله ﷺ. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ أولئك كانوا لا يجدون في الإمام عليّ عليه السلام شخصية تليق بأمر القيادة والخلافة، وهذا ما أكده عمر في حديثه عن عليّ عندما تردّد في توليته لأمر الخلافة من بعده، لأنّ فيه «دُعابة» على حدّ قوله.

إنّ هذه المماثلة من قبل الإمام الحسن عليه السلام بين خطابه وخطاب والده الإمام عليّ عليه السلام من جانب، ومن قبل معاوية، بين أمره وأمر أبي بكر من الجانب الآخر، يفصح عن استمرار المنطق نفسه الذي حكم المرحلة الأولى لغياب رسول الله ﷺ، وبالتالي فإنّ طلب المشروعية في هذه الحالة لا بُدّ أن تحدّدها الأكثرية الشعبية التي مالت في عهد أبي بكر عن عليّ بالشورى، وهي تميل اليوم لصالح معاوية بالقوّة المسلحة والدهاء.

لكن الفارق أو المائز بين الأمرين أنّ النَّاس قد اجتمعت في عهد أبي بكر وعليّ على بيعة الأول مع عدم تمكّن الثاني من فرض شروطه مقابل بيعته للأول، في حين أنّ الأمر يختلف بين الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية، ذلك أنّ النَّاس انقسمت بين بيعتين كان لا بُدّ معهما لواحد منهما من التنازل للآخر، أو خوض الحرب ضده، وبما أنّ معاوية كان مصراً على الاستمرار في الضغط على الإمام الحسن عليه السلام، مع عدم قدرة الإمام الحسن عليه السلام على الإمساك الكامل بمفاصل جيشه، فقد اضطره أخيراً إلى ترك الأمر لمعاوية، وبنفس منطق تخلي الإمام

(١) البلاذري، أنساب الأشراف، (م.س)، ص ٢٨.

عليّ عليه السلام لأبي بكر^(١)، وإن اختلف الأمران في النتائج. ويتضح ذلك من خطاب الإمام الحسن عليه السلام لأصحابه بعد رجحان كفة ميله للصلح: «ألا وإني ناظرٌ لكم خيرٌ من نظركم لأنفسكم، فلا تُخالفوا أمرى ولا تردُّوا على رأيي»^(٢)، حيث أيقن الأتباع من نيّة الحسن عليه السلام بالتخلي عن الخلافة، «لقد صمم على عقد الصلح مع معاوية»^(٣).

إنَّ ما يُميِّز موقف الإمام الحسن عليه السلام من موقف والده الإمام عليّ عليه السلام، هو الشروط التي وضعها للتنازل عن السلطة لمعاوية، فرغم تشابه موقعهما من السلطة، واستخدامهما لمنطق الاحتجاج نفسه، فإنَّ الإمام الحسن عليه السلام قد اشترط على معاوية أن يكون أمر الخلافة بعده شورى، على ما جاء في الرواية السنية، وأن تكون للحسن بعد معاوية على الرواية الشيعية. وهذا الفارق بين الموقفين يُعدُّ تطوراً نوعياً للمواقف العلوية، بل هو تدشين لطريقة جديدة في التعامل بين الحاكم والقوى المعارضة. إنَّه باختصار تأسس لمنطق سياسي يقوم على وجود قوى مُعارضة للحكم/السلطة، وهذا ما لم تعهده الحياة السياسية في المجتمع الإسلامي قبل هذا التاريخ أو قبل أن يتنازل الإمام الحسن عليه السلام لمعاوية بالطريقة المشروطة التي تمَّ بموجبها ذلك التنازل عن الخلافة.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ ترك الإمام الحسن عليه السلام أمر الخلافة

(١) «الأسلمن ما سلمت أمور المسلمين». سيرة الأئمة، هاشم معروف الحسني، (م.س)، ص ٢٩٦.

(٢) البلاذري، أنساب الأشراف، (م.س)، ج ٣، ص ٣٤.

(٣) البلاذري، أنساب الأشراف، (م.س)، ص ٣٤. ومن بنود الصلح الأساسية بين الحسن ومعاوية «أن يتنازل الحسن لمعاوية عن السلطة على المسلمين ومن بعده تكون الخلافة شورى، ويمتنع معاوية عن أذية أيِّ موالٍ للحسن وصحبه». الفتنة، هشام جعيط، (م.س)، ص ٣٢٠. والرواية الشيعية تقول: «إنَّ الخلافة بعد معاوية تكون للحسن».

لمعاوية بفعل الغلبة، كان استمراراً لموقف الإمام عليّ عليه السلام من التساهل بأمر حقّ الإمام بالخلافة «ما سلمت أمور المسلمين»، مع ما يعني ذلك من التسليم بأولوية وحدة الاجتماع السياسي الإسلامي، وبالتالي ممارسة المعارضة من داخل هذه الوحدة، ويستدلّ على ذلك من خطاب الإمام الحسن عليه السلام الذي استمر في إعادة توكيد المفردات التي تفضي إلى الدلالة على خطاب «الأمة الواحدة»: «ألا وأنّ ما تكرهون في الجماعة خيرٌ لكم ممّا تحبّون في الفرقة»^(١).

وهكذا، إلى عهد الإمام الحسن عليه السلام سيبقى مشروعاً التفريق بين حقّ الإمام المنصوص عليه بالخلافة وبين ترك أمرها لمن تصدّى لها أو استولى عليها. وحتى ذاك التاريخ، سيستمر خطاب الاعتراض والمعارضة بالتمحور حول مقولة الأمة الواحدة والاجتماع الإسلامي الموحد. فالإمامان (علي والحسن) قد حرصا على خطاب تواصل لا يقطع مع السلطة الحاكمة لكن بأسلوبين مختلفين، ففي حين قدّم الأول النصح للخلفاء الذين أنكروا عليه الإمامة، كونه لم يعوّل على استلام السلطة مطلقاً^(٢)، فإنّ الإمام الحسن عليه السلام اشترط أن تعود السلطة إليه بعد وفاة معاوية، وفي كلا الموقفين، كان السجال يدور داخل كيان الأمة الواحدة وفي الحالين من منطق السلطات المتشابهة. لكن هل سيستمر الأمر على هذا المنحى بعد مقتل الإمام الحسن عليه السلام وتصدّي الإمام الحسين عليه السلام للإمامة من بعده؟

د - الإمام الحسين، خطاب القطيعة والثورة:

لقد خرق معاوية التقليد السياسي الإسلامي حين طلب البيعة لولده

(١) جعيط، هشام، الفتنة، (م.س)، ص ٣١٦.

(٢) قال لابن عباس: «الفتيم دنياكم هذه أزهده عندي من عطفة عنز. نهج البلاغة (م.س)، ج ١،

باب ٣، ص ٢٠٢.

يزيد من المعارضة الإسلامية في الدولة، فهو لم يترك الأمر شورى بين المسلمين كما فعل سلفه من الخلفاء، كما أنه لم يتبوأ موقع الخلافة نتيجة لطلب جمهور المسلمين، بل عمد إلى فرض خلافة يزيد بالإكراه، وأراد بذلك أن يؤكد على سنّة عمادها الوراثة والتوريث^(١)، وتحويل نظام الخلافة والاستخلاف إلى نظام ملك وراثي، الذي نحى بالدولة الإسلامية إلى النظام الملكي الإمبراطوري.

نجح معاوية في فرض يزيد خليفة من بعده، إلا أن يزيد لم يتمكن من

(١) يقول د. هشام جعيط: «إن أسرة النّبّي سواء بالمعنى الضيق - بني هاشم - أو بالمعنى الواسع - عبد مناف - (التي ينتسب إليها بنو هاشم وبنو أميّة) قد أبعدت عن الخلافة. وفي ذلك مفارقة بمعنى أن الوراثة إن كانت معتمدة في مستوى القبيلة - القرشيين - فمن البديهي أن يستظهر بها أيضاً في مستوى العائلة. ففي نظر العرب، كانت وظيفة رئيس القبيلة، وظيفة السيد، تكمن في الأسرة العريضة، البيت، لكن المقصود هنا هو السلطة على كل العرب، وبالتالي فإن القبيلة مؤهلة على هذا النحو أن تلعب دور البيت. يبقى في هذه الحالة الدقيقة، أن هذا الأمر يطرح مشكلة. زد على ذلك أن ممّا له دلالة كون أفراد بيت النبي لم يحضروا ولم يدعوا إلى اجتماع السقيفة الذي التأم خلصة، بعيداً عن البطون القريبة من النّبّي، ومن البديهي في هذه الظروف أن يحدث انتخاب أبي بكر بعض البليلة والاضطراب. تقول المصادر المؤيدة للشيعة، إنّ علياً لم يبايع إلا في وقت متأخر وتحفّظ شديد. وهناك هاشميون وحتى أمويون وكلّهم من بطن عبد مناف الواسع، أظهروا كثيراً من التحفّظ اتجاه أبي بكر واستعجلوا عثمان وبالأخص علياً للإعلان عن تشييعهما فأشخاص مثل العباس وابنه البكر الفضل، وأبي سفيان وخالد بن سعيد بن العاص كانوا يميلون على ما يبدو جميعهم إلى علي وكانوا يظهرون ذلك جهره إلا أن الإجماع الذي انعقد حول أبي بكر، في لحظة أزمة سيقوم بامتصاص تلك المعارضة والواقع أن الشيخين أبا بكر وعمر سيكونان حالة استثنائية وتجسيدا للصحة الإسلامية المحض، فوق اعتبارات قرابة البيت أو الانتماء العشائري، ويتابعان على هذا النحو بارقة النبوّة. أمّا بعدهما فستتفر السلطة نهائياً في بيت عبد مناف الواسع بشكل تعاقبي بين الأمويين والهاشميين». (هشام جعيط، (م.س)، ص ٣). أيضاً؛ أنظر: د. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت ١٩٩٢، ص ٨١. أيضاً؛ راجع: حنا بطاطو، الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية، الكتاب الأول، ترجمة عفيف الرزاز، مؤسسة الأبحاث العربية، ط، بيروت ١٩٩٥.

ردم الهوة الكبيرة بين الجماعتين المكونتين للأمة الإسلامية؛ «أرستقراطية الكوفة التي استمالها معاوية، وأنصار الإمامة الذين رفضوا النزول على حكم الأمويين. فقد انغمس كثيراً في خصوصياته الشامية، وفشل في صهر جناحي الأمة. والأسوأ من ذلك، أنه أرسل إلى العراق ولاة مستبدين استثاروا ثورات كبيرة. لقد نجحوا في إخمادها، لكن ذلك كان سياسة قطع وقوة، وليس سياسة جمع وتوحيد»^(١).

وتأسيساً على ما تقدّم، أرسل يزيد بن معاوية، الخليفة الجديد، إلى الوليد بن عُقبة يطلب منه أخذ البيعة له من الإمام الحسين. وعندما تقدّم الوليد من الحسين يطلب البيعة ليزيد، قال له الحسين: «أيُّها الأمير، إنّا أهل بيت النبوة ومعدن الرّسالة ومختلف الملائكة، بنا فتح الله وبنا ختم، ويزيد فاسق، فاجر، شارب الخمر، قاتل النفس المحترمة، معلن الفسق والفجور، ومثلي لا يُبايع مثله»^(٢).

هذا الموقف الصريح القاطع للإمام الحسين من بيعة يزيد، سيؤسس لمرحلة القطيعة النهائية بين أنصار الإمامة وأنصار الخلافة. ففي اللحظة التي رفض فيها الحسين النزول على حكم يزيد رفع «اللاء» القاطعة «مثلي لا يُبايع مثله»، هذه اللاء، كانت بمثابة إعلان الثورة على حكم يزيد، وكانت بالنسبة ليزيد بمثابة ساعة الصفر لبدأ مخطط القضاء على الرمز العلوي والصوت المعارض الأكثر خطورة على سلطانه العتيد.

لقد بيّن الإمام الحسين أسباب ثورته على «الظلم، والاضطهاد، والتجويع، وتحريف الدّين، واختلاس أموال الأمة»^(٣)، وأفصح لأخيه

(١) جعيط، هشام، الفتنة، (م.س)، ص ٣٢٤.

(٢) شمس الدين، محمّد مهدي، ثورة الحسين، دار التعارف، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٧١ - ١٧٢.

(٣) شمس الدين، محمّد مهدي، ثورة الحسين، (م.س)، ص ١٨٠.

محمد بن الحنفية، في وصيته له «إني لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا مُفسداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن أمر بالعروف وأنهى عن المنكر»^(١)، وبدا أن خيار الإمام الحسين بالثورة لا رجوع عنه «حتى يقضي الله بيني وبين القوم بالحق»^(٢).

يعكس هذا الخطاب الحسيني مدى عمق تمسك الإمام الحسين بحقه في الولاية على الأمة «ألا إنَّ الدعي ابن الدعي...»^(٣)، فيزيد «دعي» ابن «دعي»، والحق في الخلافة هو لآل بيت رسول الله ﷺ، المؤهلين لهذا المنصب، المنصوص عليهم به: «قد ركز بين اثنتين؛ بين السلَّة والذلَّة هيهات منَّا الذلَّة، يأبى الله لنا ذلك ورسوله والمؤمنون، وخدود طابت، وحجور طهَّرت، وأنوف حميَّة، ونفوس أبيَّة لا تؤثر طاعة اللثام على مصارع الكرام»^(٤). والحسين ﷺ بالمقارنة مع يزيد «الفاسق الفاجر، قاتل النفس المحترمة» أولى بالولاية على الأمة من غيره، «فإنَّكم إنَّ تتقوا الله وتعرفوا الحقَّ لأهله»، فهو صاحب الحقِّ وأهله، وليس إلَّا اغتصاب الخلافة حال بينه وبينها، فالثورة هي الوسيلة الوحيدة لإظهار هذا الحق، إمَّا بالنصر، أو بالشهادة.

من وجهة نظر الإمام الحسين فإنَّ يزيد قد انحرف بالأمة عن جادة الحقِّ، وما عاد ينفع مع هذا الانحراف لا نهج الاعتراض (عليّ) ولا نهج المعارضة (الحسن)، فمثل الحسين ﷺ «لا يُبايع» يزيد ولا يعقد معه صلحاً «هيهات منَّا الذلَّة».

وانحراف يزيد ليس من النوع الاجتماعي أو الشخصي، وإنَّما هو

(١) شمس الدين، محمَّد مهدي، ثورة الحسين، (م.س)، ص ١٧٨.

(٢) شمس الدين، محمَّد مهدي، ثورة الحسين، (م.س)، ص ١٧٨.

(٣) شمس الدين، محمَّد مهدي، ثورة الحسين، (م.س)، ص ١٨٤.

(٤) شمس الدين، محمَّد مهدي، ثورة الحسين، (م.س)، ص ١٨٤.

انحراف فكري سياسي، يُطاول مسار الأمة ومستقبلها، ومن وراء ذلك مستقبل الدين نفسه. فانحراف السلطة كان سبباً في انحراف الأمة، ومعالجة هذه المعادلة، أي إصلاح الأمة، يقتضي استئصال الانحراف من رأس السلطة، وتحقيق هذا الهدف لم يعد متيسراً إلاً بالثورة، حتى لو أدّت به إلى الشهادة. «إن كان دين محمد لم يستقم إلاً بقتلي فيا سيوف خذيبي»^(١).

هـ - استشهاد الإمام الحسين (ع)، وولادة خطاب التشيع:

قد يكون من نوع التبسيط، قراءة المواجهة بين الحسين ويزيد استناداً إلى مجرد اعتبار الأمر مواجهة لحظوية بين الإمام والخليفة، فوق الخطاب الحسيني، المواجهة قد حصلت، بهدف إقفال المشهد الدرامي الذي بدأت فصوله الأولى مع استبعاد عليّ عن الخلافة في عهد الخلفاء الراشدين الأوائل، وما تبعه من استبعاد الإمام الحسن عليه السلام بطريقة الإكراه التي أرغمت الإمام الثاني على الصلح مع معاوية، ثم الطريقة «المذلة» التي أراد من خلالها يزيد إرغام الإمام الحسين على بيعته.

نحن هنا، إذًا، أمام صيرورة مواقف وخطاب، تراكم في سياق تاريخي «Geometry»، بدأ من نقطة وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وتطوّر في زاوية منفرجة، ازدادت اتساعاً وصولاً إلى الزاوية الحادة، حيث لم يعد ممكناً تسيير الخطوط في اتجاه واحد، فحصلت القطيعة، قطيعة في الخطوط، والخطاب، والرموز. هذه القطيعة التي أفضت بدورها إلى لحظة الانفجار (الثورة). هذا الانفجار الذي سيبقى يتردّد صدهاء حتى وقتنا الحاضر، سيدفع شيعة الحسين في القرن العشرين إلى القول: «كلّ ما عندنا من عاشوراء»^(٢).

(١) شعار ذائع الشهرة يردده قراء المراثيات الحسينية في مجالس عاشوراء.

(٢) الإمام الخميني قالها في مناسبات عديدة بعد انتصار الثورة الإسلامية وياتت شعاراً يردّده =

باستشهاد الإمام الحسين عليه السلام بالطريقة المروعة^(١) التي حصلت بها، سيسدل الستار على المشهد التاريخي لسجال الخلافة والإمامة في دائرة الأمة الواحدة، وسيبدأ التأسيس للخطاب الشيعي الخصوصي. آخر خطابات الأمة الواحدة كانت مع الإمام الحسين نفسه، «خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي» كان خطاباً توصل به المحاولة الأخيرة للإبقاء على الأمة الواحدة وبالتالي على خطاب الأمة الواحدة، لكن استشهاد الحسين قضى نهائياً على آخر محاولة لإنعاش هذا الخطاب، وأسس عملياً لخطاب القطيعة الذي سينمو وريداً تحت مظلة التقية ويستكمل مع الأئمة من ولد الحسين، المنظومة الإيديولوجية الشيعية، والتي ستكتمل فصولاً بعد غيبة الإمام الثاني عشر للشيعية الإمام المهدي (عج) محمد بن الحسن العسكري عليه السلام.

وعاشوراء، ستخرج في سياق التشكل الإيديولوجي للتشيع من حديثها التاريخية، وتحرر منها لتحوّل إلى رمزية متعالية على زمانيتها ومكانيتها، سيحررها التشيع من قيدي الزمان والمكان، لتحوّل إلى رمز متعالٍ يدخل في تكوين المخيال الشيعي، ويشكل إلى جانب الإمامة، محدداً أساسياً ثانياً للوعي السياسي الشيعي.

لقد شكّل استشهاد الإمام الحسين عليه السلام الحد الفاصل بين مطالبة أئمة الشيعة بحقّهم في السلطة والولاية وبين انكفائهم بشكل شبه نهائي عن طلب السلطة لأنفسهم. فالإمام زين العابدين عليه السلام، علي بن الحسين، سينهج في سيرته نهجاً مختلفاً تماماً عن نهج والده وعمه

= أنصار حزب الله في لبنان.

(١) استشهاد الإمام الحسين، هو وأهل بيته وأصحابه، جميعاً، ولم يلم من الموت إلا ابن الإمام الحسين زين العابدين وأخته زينب وعدد من نساء الراحلة الحسينية. أنظر، شمس الدين، محمد مهدي، ثورة الحسين، الطبعة الخامسة، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٩.

وجده، متوسلاً الدعاء سبيلاً للتعبير عن مواقفه وقناعاته وأفكاره. والدُّعاء كوسيلة للتعبير، يُعدُّ من وجهة نظر سياسية، نوعاً من أنواع ممارسة التقيّة، التي تأبى الخوض في المواقف الصريحة والدالة على المراد بشكل مباشر، إلى التعبير بطريقة الإيحاء والإشارة، وهذه طريقة عمد إلى استخدامها عددٌ من مفكري ومؤرخي العرب من قبل اتقاء لسطوة الملوك والسلاطين، ومنهم ابن المقفّع وغيره...

يؤكد هذا المنحى من الانكفاء السياسي للأئمة، بعد استشهاد الحسين، إحجامهم عن الدخول في الثورات على الدولة الأموية وبعدها العباسية، رغم أنّ عدداً كبيراً من أقربائهم سعى بهذا الاتجاه أمثال محمد بن الحنفية (الكيسانية) وزيد بن عليّ (الزيدية) وغيرهم من (الإسماعيلية) وفروعها...، فالتاريخ لا يذكر أنّ أحداً من الأئمة قد اشترك بشكل مباشر بمثل هذه الثورات أو حتى أسهم في التحريض عليها.

لكن هذا لا يعني أنّ الأئمة قد تخلوا نهائياً عن فكرة إقامة الدولة الإسلامية الإمامية، ولعلّ إحجامهم عن المشاركة في الثورات التي ذكرناها لم يكن مستنداً إلى فكرة التخلي عن السعي إلى إقامة دولة الإمامة بقدر ما كان إفساحاً في المجال للتحضير لها. فهذه الدولة لن يقيمها أيُّ إمام بعد الحسين، لأنّها الدولة الموعودة، التي أذن الله لآخر الأئمة بشرف إقامتها، أي الإمام الثاني عشر الذي سيظهر الله على يديه الحقّ، بعد أن يولد ويغيب، ويظهره الله بعد غيبته الكبرى «ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً»، وهو سيعيد إحياء «الحلم الثوري» للإمام الحسين عليه السلام، ويثأر له من قاتليه ومُغتصبي حقه وحقّ أجداده.

وعلى قاعدة انتظار الإمام المهدي (عج) الذي ستقام على يديه دولة العدل الإلهي، لن يُعطي الشيعة الشرعية لأيّ دولة أخرى أو سلطة غير

سلطة الإمام، فكلّ دولة غير دولة الإمام المنتظر مرفوضة، وكلّ راية تظهر في غيبته هي راية ضلال، وبناءً عليه، سيكون الرفض حاكم السلوك الشيعي، بعد استشهاد الحسين، وسيبقى الرفض موجّهاً هذا السلوك السياسي حتى ظهور الإمام المهدي^(١).

وبهذا المعنى، سيدخل مبدأ الغيبة (غيبّة الإمام الثاني عشر عند الشيعة) كعنصر إيديولوجي آخر في المخيال الشيعي، ليتحوّل إلى محدد ثالث من محددات الوعي السياسي الشيعي.

(١) إشارة هنا إلى أنّ «اللائية» الشيعية لم تقتصر على الاثني عشر، بل شملت - على تفاوت - كل الجماعات المنضوية في «مجال عليّ» ممّا ليس في مجال بحثنا هنا.

الفصل الثاني

الرفض:

موجّه السلوك السياسي الشيعي

إنّ استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، أنهى آخر الخطابات العلوية المتوسّلة للأمة الواحدة «خرجتُ لطلب الإصلاح في أمة جدي»، وشكّل بداية انزياح الخطاب العلوي من سياق التصورات المؤصّلة لوحدة الأمة، إلى سياق آخر، يؤسس لفهم جديد، وبالتالي لخطاب جديد لمفهوم الأمة.

وبمعنى آخر، فإنّ الخطاب العلوي الذي لحظ دائماً موضوع السلطة كجزء من مفهوم الأمة، أي الأمة المشتملة على الجمهور والسلطة، لن يلحظ بعد اليوم السلطة في مفهومه الجديد للأمة، المنبثق من استشهاد الإمام الحسين، في الخطاب العلوي.

فيأسُ العلويين من إمكانية استلام السلطة (عليّ، الحسن) عبر الاعتراض والمعارضة، أو من إصلاحها عبر الثورة (الحسين)، سينحو بالبيت العلوي إلى الانكفاء. وهذا ما ظهر جلياً مع ابن الإمام الحسين الإمام زين العابدين عليه السلام. وسيتفرّغ الأئمة العلويون بعد الإمام

الحسين عليه السلام لصياغة خطاب أكثر خصوصية تكثر فيه مفردة «شيعتنا». هذا الخطاب سينمو خارج دائرة الأمة - السابقة - المنتج الأصلي للدعوة النبوية، وسيكون «في الأربعينيات (للهجرة) حزب الشيعة السياسي - الديني - وهو سياسي أكثر ممّا هو ديني. وسوف يشهد القمع، ويُنمي اتجاهاً دينياً يترخّم على استشهاد الحسين في كربلاء. إنّه تشييع عربي وكوفي، سينهج طريقه الخاصة به طوال العصر الأموي، وسيظل أقلية.. وسينفجر^(١) من حين لآخر في ثورات تشنجية مألها الفشل»^(٢).

بعد الإمام الحسين عليه السلام سينصبّ الجهد العلوي على تجهيز الكتلة المناصرة، التي ستشكّل نواة التيار العلوي الجديد، وسيسمح الانكفاء العلوي بتشكيل مناخ خاص تنمو في أجوائه إيديولوجيا شيعية خاصة. و«من هنا العمل التعويضي الجبار داخل الوعي الإسلامي الذي سيؤسس التشييع كعقيدة»^(٣) تتصل بالإسلام في جذورها، إنّما تعلي صرح بنائها على قاعدة «الرفض». والرفض بهذا المعنى هو المنتزع المفهومي - الإيديولوجي للحراك العلوي السوسولوجي، الاعتراضي، والمعارض، والثوري. وحسب هشام جعيط «تولد التشييع كحركة

(١) حركة «التوابين» جاءت بعد فترة وجيزة من استشهاد الحسين وقلته، كما يقول الطبري، ثمّ جاءت ثورة المدينة، ثمّ ثورة المختار بن أبي عبيدة الثقفي في سنة ٦٦ يعني بعد خمس سنوات. فاشتعل العالم الإسلامي في كثير من أجزائه في حركات دموية قاسية، وجاء مترف بن المغيرة بن شعبة فثار على الحجاج في سنة ٧٧ وعبد الرحمان بن محمّد الأشعث، فثار على الحكم في سنة ٨١. وزيد بن عليّ بن الحسين في سنة ١٢١، حتى انتهت إلى ثورة بني العباس التي قلعت جذور بني أمية. وهنا نشاهد أنّ في جميع هذه الثورات كان شعارهم يا لثارات الحسين. الإمام موسى الصدر، حلقة دراسية حول

عاشوراء، (م.س)، رقم ٥، ص ١٠ - ١١.

(٢) جعيط، هشام، الفتنة، (م.س)، ص ٣٢٥.

(٣) جعيط، هشام، الفتنة، (م.س)، ص ٣٢٥.

معارضة، كمقاومة، كوفاء لذكرى عليّ . . (والحسن والحسين) في أوساط صحابته^(١).

وبهذا المعنى سيتحوّل الرفض إلى موجّه للسلوك السياسي الشيعي، وماتز ذاتي أو عنصر مركب في المخيال الشيعي العام، يُمارس فعله في تلوين هذا السلوك وتحديد تموجاته. والرفض هنا أشبه بالفعل المتعدي الذي لا يتقوّم إلاّ بمفعول به، لكنّه كمعنى سيتشكّل في سياق تاريخي يبدأ كتعبير عن موقف سياسي أو اجتماعي خاص، تجاه وضعية سياسية محددة، (خلافه أبي بكر، عمر، عثمان، معاوية، بيعة يزيد أو رفض الحكم الأموي)، ثمّ يتجذّر كموقف استراتيجي بعد بلوغ ذروته العامة الشاملة والقطعية، كما حصل مع ثورة الإمام الحسين عليه السلام، وما جرّته بعدها من تداعيات، وعندها يصبح الرفض موقفاً عاماً أكثر شمولية، كإيديولوجيا سياسية، تؤصل الرفض كبناء تكويني للفرد والجماعة، حيث يتحوّل من موقف محدّد إلى عامل محدّد للوعي والسلوك الشيعي، إلى حالة نفس . اجتماعية تحكم التصورات بصفة شبه مطلقة عن الواقع الفكري والاجتماعي والسياسي عموماً.

وبهذا المعنى يتعالى الرفض عن كونه ملكة تكوينية غريزية، وقوّة دفاعية للجماعة الخاصة، ليُصبح مصدر إلهام خفي، حاكماً، للقراءات الواعية والمواقف الميدانية. ولعلّ أهم رائد في هذا الكشف هو قراءة السلوك السياسي الشيعي في حالات الاضطهاد من قبل السلطة، كما في زمن الأمويين والعباسيين، وحالات التقارب مع السلطة كما في زمن البويهيين، وحالات استلام السلطة كما في زمن الصفويين، وزمن الجمهورية الإسلامية في إيران.

(١) جعيط، هشام، الفتنة، (م.س)، ص ٣٢٥.

ولا يقتصر الرفض، كعنصر مرتكز في قاعدة اللاوعي الشيعي، على توجيه السلوك السياسي للشيعية، بل يحكم أيضاً خطابهم ورؤيتهم للمراحل التاريخية السابقة على راهنتهم. ولعلَّ صعوبة البحث تظهر هنا، إذ إننا بحاجة إلى الإضاءة على نظام الخطاب الشيعي ومرجعياته الدلالية، وهذا يقودنا إلى البحث في المنظومة العقائدية الشيعية المكثفة بالمعاني واللطائف الإلهية، فهي منظومة تحتاج إلى تفكيك رمزية الخطاب المتشكّل بعيداً عن عيون السلطة ورقابتها الصارمة. وهو أمر يتطلّب هنا تجاوز معاني الألفاظ ودلالاتها المباشرة إلى الدخول في البحث بمعاني المعنى الذي ينتج منظومة العقائد المبنية على ثنائية الظاهر والباطن. (الإمامة/الخلافة، المسلم/المؤمن، الخاصة/العامة... الخ).

والصعوبة تزداد هنا، لأنّ الكشف عن اللامقروء في المقروء والمدوّن، تحيلنا للاستنتاج بمسلكية الترميز والأسطورة^(١)، التي تنقل المعنى من دائرة زمانيته ومشروطيته التاريخية، إلى أطر أخرى لا «مكانية» ترصف الحقائق في المخيال، فتستحيل إلى بنية لا واعية موجهة للسلوك والوعي.

وبهذا المعنى، لا يُمكن البحث عن الرفض كمحدد للسلوك السياسي إلاّ في الرمز والأسطورة، والمعاني المتعالية، الفوق زمانية ومكانية، الحاضرة دائماً في كلّ لحظات الحراك السياسي - الاجتماعي

(١) الأسطورة تناولتها العلوم الحديثة من عدّة اتجاهات ومنظورات: الأسطورة كعقيدة عن صراعات اللاوعي البشري (كارل غوستاف يونغ)؛ والأسطورة كتجسيد رمزي لظواهر طبيعية، وحسب جورج سويل فقط استعمل لفظ الأسطورة للدلالة على مكونات الوعي الجماعي، غير المرتكزة على واقع موضوعي. أمّا ليفي شتراوس فيعرّف الأسطورة: أنّها ذات بنية مزدوجة تاريخية ولا تاريخية معاً. وهذا البنية تفسر كيف تمكنت الأسطورة من الانتماء في آن واحد إلى مجال الكلام ومجال اللغة. (د. خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة، ط٣، بيروت ١٩٨٥، ص ٩ - ١٢).

الشيعة، خارج السلطة وداخلها، شريك للسلطة أو متفرد بها. ومرتببات هذه المباني تحيل التاريخ من وقائع وأحداث إلى رموز ومعان، فيتحوّل أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية إلى معتصبين للسلطة من أصحابها، اغتصاب الخلافة للإمامة، وأيضاً سيخرج يزيد بدوره، كما الحسين، من دائرة الزمان والمكان، ومن كونه شخصاً، ليتحوّل إلى رمز للشر والرديلة والجريمة، كما تحوّل الإمام الحسين عليه السلام إلى رمز للشجاعة والخير والفضيلة. وعليه ستتشكّل في الإيديولوجيا الشيعية ثنائية تاريخية - فكرية رمزية بين الخلافة والإمامة قوامها الحق والباطل، عليّ/أبو بكر، الحسن/معاوية، الحسين/يزيد.

وسيستعيد الخطاب الشيعي التاريخ من زاوية النظر المتشكّلة بعد استشهاد الحسين على قاعدة تختلف عمّا قبلها، عن خطاب الأئمة - وسيحمل هذا الخطاب مواصفات أكثر حدّة وجذرية، ستظهر في أدبيات التشييع بعد الحسين، وبعد الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر للشيعية الإمامية.

من هنا يصح القول إنّ عاشوراء صنعت كافّة تحولات الخطاب والسلوك الشيعيين، وشكّلت أرضية الإيديولوجيا الشيعية الخاصة، كما أنّ تأثيرات هذه الواقعة - الرمز، طغت على تأويلات الخطاب الشيعي اللاحقة وعلى المنحى الفقهي لعملهم وعمل مناصريهم، علماً أنّ الإيديولوجيا الشيعية لم تكتمل فصولاً إلاّ بعد الغيبة الكبرى، التي كان لها مفعول رجعي في تفسير التاريخ وتأويله.

وهكذا فإنّ التاريخ صنع الإيديولوجيا الشيعية الخاصة، والإيديولوجيا بدورها، عادت لتصنع التاريخ على صورتها، فرفعته فوق تسلسلاته وتناهيته لتصبح منظومة حاكمة وموجهة للوعي والسلوك الشيعيين.

١ - إشكالية الرفض، خارج السلطة وداخلها:

يتبين ممّا تقدّم، أنّ الرفض يكمن في المخيال الشيعي كمحدّد للسلوك والتفكير، حاولنا أن نتلمسه في سياق صيرورته التاريخية، وصولاً إلى تشكّله الإيديولوجي. لكن يبقى الرفض في موضعه المفهومي وفاعليته المتعالية محل تساؤل والتباس. لذا يصبح لزاماً علينا، لتبيين ارتكاز الرفض في نسق منظومة الوعي الشيعي، أن نجيب عن التساؤل التالي:

إذا كان الرفض الشيعي يتعيّن في مواجهة السلطة ويتمظهر خارجها وبتجاهها، فكيف نفسّر الرفض كموجه للسلوك والوعي حتى مع وجود الشيعة في السلطة، بل مع التفرد بها وفق مبدأ ولاية الفقيه، الرمز الرسمي للتشيع في أعلى وآخر تمظهراته السياسية؟

الواقع أنّ الهروب من هذا الإشكال بأسلوب التعمية القيمية، عبر القول إنّ الرفض هو عبارة عن سلوك قيمي، هدفه نبذ الظلم وإقرار العدل، لا يبدو أنّه يحلّ هذا الإشكال. إذ إنّ محاولة الهروب من الإشكال المطروح تقودنا إلى مأزق يجعلنا عاجزين عن تفسير الواقع استناداً إلى منظومة التشيع نفسها. ومنشأ هذا الإشكال يكمن في بقاء إيديولوجيا الرفض حاكمة للسلوك الشيعي في إيران، رغم إمساك الشيعة بالسلطة هناك، حيث تمت المماهاة بينها وبين ولاية الفقيه. فالتمسك بالإمامة وبرمزية الشهادة والثورة والتطلع إلى دولة العدالة المهدوية هي عناوين تركز عليها الحياة الفكرية والسياسية الإيرانية فتدين لها بالبقاء والقوّة، الأمر الذي يجعلنا نفترض أنّ الرفض الشيعي ليس موجهاً ضدّ السلطة فحسب، وإلاًّ وجب أن ينحلّ في آخر حلقاته، عند استلام السلطة، بحيث يزول الدافع من بقائه وينحلّ الموجب لاستمراره.

إنَّ استمرار المنطق الإيديولوجي للرفض يدفعنا للبحث عن السبب الأعمق الذي يعيننا على تفسير وجوده وتبرير استمراره، وبهذا المعنى يقاوم منطق الرفض الشيعي فكرة اختزاله في معارضة، أو ثورة، ويتعدى المعنى الأخلاقي، ظلم ضدّ باطل، ليحاول سبباً أعمق يشكله في نهاية التحليل. فالرفض لا ينحل من الإيديولوجية الشيعية، سواء كان الشيعة خارج السلطة أو داخلها، لأنَّ أي دولة يمكن أن تشكل في غياب الإمام المهدي هي دولة ناقصة وغير مكتملة حتى وإن كانت شيعية وتعمل وفق مبدأ ولاية الفقيه. فالشكل النهائي للدولة الشيعية العالمية لا يُمكن أن يتحقق إلاَّ بوجود الإمام المعصوم، الإمام الغائب، الإمام الفائق القمة، الذي «سيظهر ليملاً الأرض (كل الأرض) قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً»^(١). وخارج هذا الإطار، لن تكتسب أي سلطة مشروعية نهائية ولن تتحقق الغائية النهائية للسلوك السياسي والوعي السياسي الشيعي.

ومن دون هذا التفسير، لا يُمكننا أن نحلَّ إشكالية الرفض وبقائه واستمراره عاملاً فاعلاً حتى مع وجود دولة الفقيه الشيعي. فالعقيدة المهدوية الشيعية تحيلنا إلى مرتبة الدولة الأرقى، إلى المجتمع الأرقى، إلى التاريخ الأرقى، بل إلى نهاية التاريخ.

ب - المهدوية، ونهاية التاريخ:

في الدولة المهدوية تتحقق نهاية التاريخ وفق الإيديولوجيا الشيعية. وبانتظار ظهور الإمام المهدي الذي ستتحقق على يديه نهاية التاريخ، سيبقى مفهوم الغيبة حاضراً، بسلطة وبدون سلطة، فالإمام هو سرّ

(١) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، (س.د)، طبعة طهران، ج٢٦، باب ٥، رواية ٤٦، ص٢٦٢.

الحياة وسبب استمراريتها^(١)، وهو من سيجسد التطلعات والأمني، ويكون مصدر التشريع والتفسير الديني.

وهنا تعطي الغيبة في المفهوم الشيعي بُعد الامتلاء الداخلي في متخيل الشيعة، وذلك من خلال مفهوم «الانتظار» نفسه، ويصبح الشيعة في انتظار الإمام كتلة اجتماعية - سياسية تعمل على ترسيخ قواعد بناء الفرقة الناجية. وتتحوّل حركة التشييع في غياب الإمام وفي فترة الانتظار إلى حركة في الوقت الضائع، تترقب ظهوره. وبهذا المعنى، يستوي حال الشيعة مع غائبة الانتظار خارج السلطة وداخلها، في حال رفض السلطة الظالمة، وفي حالة الولاء لدولة ولاية الفقيه. ف«الميزان» مع الإمام، بل هو الميزان، وبدونه لا يمكن أن تكتمل معاني الحقّ والحقيقة حيث تتحقق النهاية المثلى للتاريخ.

من هنا، فإنّ سلطة الفقيه برزت في التاريخ الشيعي كتدبير إجرائي مؤقت، لملء الفراغ العملي أثناء غيبة الإمام^(٢) ولمحاصرة التشتت الشيعي

(١) «أنتج الخطاب الميثولوجي الشيعي صورة الذات (الإمام المعصوم) بإزاء صورة الآخر (مالك التاريخ)؛ وتخيّل - وهو لا يملك في مظلوميته سوى حقّ الخيال - إنّه مقبل على انقلاب تاريخي يقوده ثالث حيّ معصوم: - الله - - النبيّ - - الإمام - يقوده طليع إمامي/ مهدي/ نبي/ إلهي؛ يقوده الإنسان المقهور في تاريخيته، مفعماً بالرموز والإشارات عن قوّة المقهور؛ مستنداً إلى قوّة العقادة الإسلامية، هادفاً إلى قلب التاريخ عامة، انطلاقاً من قلب تاريخه بالذات. هنا، كل التوصيفات الاعتقادية - والميخولة - تبدو منطقيّة من زاوية الطفرة السياسية المنشودة، المحلومة المأمولة. (د. خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢، ص ٢١٥ - ٢١٦).

(٢) ينص دستور الجمهورية الإسلامية في إيران في الأصل الخامس: «في زمن غيبة الإمام المهدي (عج) تعتبر ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل المتقي البصير بأمر العصر الشجاع القادر على الإدارة والتدبير ممّن أقرت له أكثرية الأئمة وقبلته قائداً لها.». أنظر: دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ترجمة د. آذر شبا، وزارة الإرشاد الإسلامي، دائرة التخطيط والتنسيق للإعلام الخارجي، طهران، إيران، الطبعة =

الذي يحتمل حصوله أثناء فترة الانتظار. وهذا ما يُفسّر غياب الفقهيّات السلطانية التي امتلأت بها مكتبة السُّنَّة. فالفقيه عند الشيعة مجرد مرجع في الفتوى، وحافظ للعقيدة التموضعة في منظومة الإمامة الإثني عشرية.

لذا فإنَّ الشيعة ولحفظ نصوصهم من الضياع وللإبقاء على تشكيلاتهم الإيديولوجية حاضرة حية، ومنعاً للتشطي في الزمن والتاريخ، اعتمدوا التدوين في فترات الازدهار الفلسفي والكلامي وما بعده (القرن الرابع الهجري).

بناءً على ما تقدّم، فإنَّ «البوذية» و«الصفوية» لم تكن مشاريع سلطة شيعية، بقدر ما كانت مشاريع دول اعتنقت التشيع وتمذهبت به عرضاً ولم يدخل التشيع في أصل تكوينها السياسي. وبمعنى آخر، فإنَّ هذه الدول كانت التحاقاً أو إلحاقاً بواقع قائم، دون أن يحدث التشيع في هيكليتها وبنائها أيّ تعديل جوهري. فبقيت بناءات الأنظمة فيها على حالها، وربّما ترسخت هذه البنى بفعل تشيعها دون أن تتعدّل بنية التشيع نفسها.

وهذا يعني أنّ حضور العقيدة الشيعية في منظومة الدولة القومية الصفوية كان حضوراً وظيفياً، تعبدياً، تمايزياً، عصبوياً، وليس حضوراً للسلطة الشيعية، بل إنّ هذه الدولة استخدمت التشيع لتكريس سلطتها المغايرة والمختلفة.

من هنا، لا يُمكن اعتبار كل هذه النماذج تمثيلاتٍ للتشيع داخل السلطة، بل هي على العكس من ذلك، توظيفات السلطة للتشيع. فبعد كربلاء لن يتمّ الاعتراف بأيّة سلطة غير سلطة الإمام المعصوم، الإمام «الفائق القمة»، وسيستمر هذا الوضع على هذه الوتيرة بعد زمن الغيبة الكبرى للإمام المهدي إلى حين ظهوره. وهذا ما يُفسّر لنا خلو الفقه

= الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ٨.

الشيعة من التشريعات السلطانية، بل إنَّ فقهاء الشيعة عمدوا إلى استنباط الفتاوى التي تُحرِّم الدخول في وظائف الدولة، باعتبار أنَّ هذه الوظائف تصب في خدمة الدولة الظالمة، وقد فرضوا على كل من يدخل في أجهزة الدولة دفع كفارة معينة بغية تقييدها والحدِّ منها^(١).

وهنا يكمن الفرق بين الفقه السني والفقه الشيعي، ففي حين أخذ الفقه السني يتجه نحو تبرير الواقع والتكيف معه أكثر فأكثر، وذلك بتخفيض الشروط التي يفترض توفرها في الحاكم والولاء له، أخذ الفقه الشيعي يتعالى وفق ميثولوجيا الإمامة التي تستبطن رفض الواقع، وقد انعكس ذلك التعالي في العقل الفقهي الشيعي بفرض شروط مثالية في الحاكم والحكم، وهي شروط تعتبر بطبيعتها عصية على التمثل، وبالتالي فهي تشكل مبرراً للتمرد في أيِّ لحظة على الحكم والحاكم، ورفض مشروعيتها. وهذا المنحى الفقهي، رسَّخ أكثر فأكثر الابتعاد عن سياق الأحداث التاريخية والسياسية، وغيب الأدبيات السياسية التي تتحدَّث عن السلطة والسلطان والدولة، وحمل الفقهاء على التوجه نحو تأكيد خصوصيتهم الفقهية والعقائدية من كتب شيعية خالصة^(٢) تقطع ولا تتقاطع مع النصوص المرجعية السنية^(٣).

فالشيعية أسسوا مرجعياتهم النصية بعد الغيبة (في العصر البويهي بشكل خاص، عصر التدوين للنص الشيعي) لتوكيد خصوصيتهم الفقهية

(١) كفارة العمل مع السلطان، الإحسان إلى الإخوان، العلامة المجلسي، البحار، (م.س)، ج٧٨، باب ٢٣، رواية ٥٧، ص٢٠٦.

(٢) من المراجع الشيعية الشائعة والمشهورة عند طلبة العلوم الإسلامية الدينية، فقيه من لا يحضره الفقيه، أصول الكافي، فروع الكافي، وسائل الشيعة، بحار الأنوار، مستدرک وسائل البيعة، الاستبصار، التهذيب... الخ.

(٣) من المراجع السنية، صحيح البخاري، صحيح مسلم... الخ.

وتحديد إيديولوجيتهم المذهبية التي تشكلت بمعزل عن الكيانات والبناءات
الفقهية الأخرى.

ج - الحركات الإسلامية، نقطة تقاطع:

منطقة التقاطع الوحيدة التي جمعت المسلمين الشيعة مع غيرهم من
المسلمين، كانت مع الحركات الإسلامية السنيّة الحديثة، هذه الحركات
التي نشأت أصلاً بعد انحلال دولة الخلافة الإسلامية، وآخرها الدولة
العثمانية، ذلك أنّ أفول آخر أشكال الخلافة الإسلامية، دفع
بالإسلاميين السُنّة إلى دائرة المعارضة وموضوعها الأنظمة العلمانية
الحديثة التي حاكت بنموذجها الإيديولوجي والسياسي، أنظمة الدولة
الغربية الحديثة وإيديولوجيتها. هكذا أخذت الحركات السنيّة في
وضعيتها الجديدة، صفة المتكوّن خارج سياق السلطة، الأمر الذي
جعلها، من هذه الزاوية بالذات، ومن حيث الموقعية والشكل، شبيهة
بوضع الكيان الشيعي، الذي تشكّل ككيان سياسي إسلامي معارض
ورافض خارج سياق السلطة ودولة الخلافة.

على الرغم من ذلك كله، فإنّ هذا التلاقي بين الحركات الإسلامية
السنيّة والشيعة، لم يصبح تلاقياً نهائياً وجذرياً، بل بقي تلاقياً ظرفياً
ومرحلياً إلى حد بعيد، ذلك أنّ الحركات الإسلامية السنيّة والشيعة
تختلفان في غائية الشعارات والأهداف التي تطرحها كلّ منها.
فالحركات الإسلامية السنيّة المعارضة، تصبو إلى تجديد عهد الخلافة
الإسلامية، وتجعل منه هدفاً أسمى لحركتها وأدائها السياسي، وبالتالي
فإنّ مسوّغ وجودها ينتهي بمجرد وصولها إلى السلطة، بينما تسعى
الحركات الإسلامية الشيعية للوصول إلى السلطة كخطوة أولية على
طريق هدف أسمى وأبعد وأكبر، ذلك أنّ وصول الحركات الشيعية
للإمساك بزمام السلطة هو تمهيد لبناء الدولة الموعودة والسلطة

الشمولية، أي دولة الإمام المهدي. في حين ينحصر هدف الحركات السنية من وجودها في المعارضة في تصحيح أوضاع سياسية انحرفت عن سياق الخلافة، وهكذا فإن مبرر وجودها ينعدم بمجرد إصلاح الوضع «الشاذ» حيث يتحقق وصولها إلى غاية التماهي مع إيديولوجيا الخلافة عندها. في المقابل لا يُمكن اختزال الدولة الشيعية المهدوية بأي مستوى من مستويات امتلاك السلطة الذي يمكن أن تحققه الحركات الشيعية في لحظة زمنية معينة، ذلك أن الدولة الشيعية قبل المهدوية يمكن أن تكون في أحسن مآلاتها، جزءاً من سياق التماهي التاريخي المتواصل والمستمر مع الدولة الموعودة.

لذلك فإنّ الرفض الشيعي كموجه للسلوك والوعي السياسي الشيعي، يتوقف فقط عندما يظهر الإمام الثاني عشر الذي سيستعيد بوجوده وحضوره كل التمثلات الإمامية التاريخية وتمرحلاتها، منذ أن كان الشاهد (عليّ) والشهيد (الحسين)، ليتحقق التماهي النهائي (السلطة الشاملة) حيث نهاية التاريخ^(١) بحضور القائم (المهدي).

(١) المقصود بنهاية التاريخ هنا، غير تلك التي يقصدها فرنسيس فوكوياما في كتابه نهاية التاريخ، ومؤداها: «إنّ النظام الرأسمالي الليبرالي لربّما شكّل المرحلة النهائية في التطور العقائدي للجنس البشري، وبالتالي يصبح هو نظام الحكم الأمثل. وبمعنى آخر فإنّ الوصول إلى هذا النظام هو «نهاية التاريخ». (فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة وتعليق د. حسن الشيخ، دار العلوم العربية، ط١، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٥).

الفصل الثالث

«التقية» و«التعبئة»:

وجها مسلك الرفض الشيعي

من جملة ما تقدّم في الفصلين السابقين، يتبيّن لنا، أنّ الإمامة في مكوناتها ووظائفها، إضافة إلى شروطها، هي المفهوم الذي يركز إليه الشيعة في تشريع الدولة، بل إنّ الدولة في إيديولوجيا التشيع لا تتقوم إلاّ بالإمامة^(١). التي هي مصدر تشريع ومشروعية الدولة، إضافة إلى

(١) «يماهي الشيعة في التزامهم الإمامة بين الديني والسياسي.. وقد حدد فقهاء الإمامية هذا المصطلح - الإمامية - بكل دقّة ووضوح. فإنّ العلامة الحليّ في معالجه الفقه الشيعي يحدد الإمامة ويعرفها بأنها رئاسة عالمية عامة في الأمور الدينية والدينيّة تُلقى على عاتق شخص نيابة عن النبيّ. فمن هذه الناحية يعتبرون الإمامة فرعاً من النبوة لأنّها تستمد سلطتها من النبيّ. إنّ هذا التعريف ينفي، مبدئياً - مشاركة الأئمة في تعيين الإمام.. وتقول الشيعة: «هناك حاجة ماسّة مستمرة إلى قيام وصيّ على الشرع ليقبه من التحريف والتغيير وسوء الفهم والإضافة إليه أو الحذف منه. فإنّ آيات القرآن الكريم تتضمن جوهر الشريعة ومعظم الأوامر والنواهي ليست واضحة المعنى. لذا وجب أن يقوم مفسر من عند الله فيعطي الاستدلالات الشرعيّة والتفسيرات بناءً على نصّ القرآن الكريم. وليس من يستطيع أن يقوم بهذا الأمر الجليل سوى إمام الزمان، لأنّ ألقابه «العالم المحيط» أي إنّهُ يدرك فوراً الأمور التي يريد معرفتها. وبدون هذا الوصيّ لا يستطيع مسلم معرفة عبادة الله.» =

أنها اليوتوبيا المثالية لصورة الدولة الإلهية المهدوية. فالإمامة، حسب ما جاء في قول الإمام علي الرضا عليه السلام^(١) «هي نزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، وإنَّ الإمامة زمام الدِّين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين، إنَّ الإمامة أسس الإسلام النامي وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف، الإمام يحلّ حلال الله ويحرّم حرام الله ويقيم حدود الله ويذبّ عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة...»^(٢). فحسب رأي «الرّضا»، بالإمام يتقوّم أمر الدِّين والدُّنيا؛ العقيدة الأساسية، التكاليف الشرعية، الفردية والاجتماعيّة بما فيها السياسية أيضاً، وذلك لما توحىه عبارة «إمضاء الذود والأحكام ومنع الثغور» أي حفظ النظام العام للدولة في الحرب والسلام.

هذه المكوّنات والمواصفات، التي يوردها أحد الأئمة «الإثنا عشر» عند الشيعة، لا يُمكن أن تتحقّق إلّا في إمام معصوم، وهو وحده قادر على القيام بجميع هذه الوظائف. وإذا كان هذا المشروع؛ الدولة الإمامية الإلهية، واجب التحقّق، فإنّ مَنْ سيقوم بتحقيقه هو إمام من الأئمة الاثني عشر، حتى لو طال الأمر واتسع المدى، فإنّ الله سيُظهر

= وبدون إمام لا يستطيع النَّاس أن يميّزوا بين الصواب والخطأ لأنّ القرآن الكريم لا يكفي وحده أن يكون الهادي إلى سواء السبيل». (د. عبد الله النيفسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي، دار النهار، بيروت ١٩٧٣، ص ١٦ - ١٧). أيضاً؛ أنظر: حمود العودي، الدِّين في المجتمع العربي، الدِّين والصراع الاجتماعي في ضوء ظاهرة السلطة والملكية في الإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٩٠.

(١) الإمام علي الرضا، هو الإمام العاشر من أئمة الشيعة الإثني عشر.

(٢) الكليني، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، دار التعارف للمطبوعات، المجلد الأول، الطبعة

الثالثة، بيروت، ١٤٠١هـ، ص ١٩٩.

الإمام الذي سيحقق هذا الحلم ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً^(١). فالله نصّب الإمام علماً لخلقه وجعله حجّة على أهل مواده وعالمه.. لا تصل إليه أعمال العباد إلاّ بمعرفته.. كلّ ما مضى منهم إمام نصّب لخلقه من عقبه إماماً علماً بيناً وهادياً ونيراً وإماماً قيماً وحجّة وعالمماً، أئمة من الله يهدون بالحقّ وبه يعدلون، حُجج الله ودعاته ورعاته على خلقه، يدين بهداهم العباد، وتستهل بنورهم البلاد، وتنمو ببركتهم البلاد، جعلهم الله حياةً للأنام، ومصايح للظلام، ومفاتيح للكلام، ودعائم للإسلام، جرت فيهم مقادير الله على محتومها، فالإمام هو المنتجب المرتضى والهادي المنتجب والقائم المرتضى اصطفاه الله بذلك^(٢).

وبنظرة فاحصة إلى هذه النصوص، التي تؤكد على مركزية دور الإمام في مسألة الدولة والسلطة، يتبيّن أنّ السلطة في غيبته هي سلطة غير شرعية، بل عصبية، طالما أنّها في غير زمام أهلها أصحاب السلطة الحقيقيين. ووفق هذا المنطق، تُصبح غيبة الإمام الثاني عشر تعبيراً احتجاجياً على الدولة البشرية ونفياً لشرعيتها ومشروعيتها طالما استمر الغياب.

وهذه الحقيقة الشيعية الراسخة، هي التي أسست لوعي الانتظار، وحدت بعلماء الشيعة إلى تدوين النصوص الإمامية في عصر الغيبة، بهدف تحقيق أمرين:

الأول: حُفظ البنية الشيعية من الاندثار، وبالتالي من ضياع الأساس الذي تقوم عليه إيديولوجيا التشيع في عصر الغيبة.

(١) القمي، أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسن بن بابويه، أمالي الصدوق، ط ٥، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٠، ص ٥٣٨.

(٢) الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، المجلد الأول، (م.س)، ص ٣٠٣.

والثاني: تأكيد الرفض الدائم والمستمر لعدم إمكانية تحقيق دولة الحق، باعتبار أنه لو كان ذلك ممكناً لما لزم الغيبة من الأساس.

وقد عزَّز هذا البناء اليوتوبي الإمامي الرفض حتى لمجرد التفكير في السلطة، الطغيان السياسي الذي قاسى الشيعة وولاياته في زمان الدولتين الأموية والعباسية، وهذا ما حدا بالفقهاء الشيعة إلى المبالغة في تصوير التحذيرات من مخالطة السلطان، «فأكدت النصوص الدينية الشيعة على أنَّ الاقتراب من السلطان يعني الجنوح إلى المعصية، والانغماس في الشهوات والركون إلى الدنيا الفانية، وأنَّ السفر إلى السلطان سفر معصية يُوجب تمام الصلاة والإمسك عن الأكل والشرب إذا كان في رمضان، كما أنَّ العمل معه كأكل الميتة، لا يجوز إلاَّ حال الضرورة، فالأصل فيه الحرمة، وأنَّ سكَّة السلطان سكَّة هلاك، وإذا أراد الله بعبد شراً مكَّنه من العلاقة مع السلطان، وأنَّ الملوك هم أشقى البشر وفي كلِّ الأحوال، يقف السلطان في الوعي الشيعي في مُقابل التقوى والورع والزهد، وأنَّ السلطة في الوعي الشيعي، جائرة، وفاسدة مُفسدة. والأصل أنَّ رسالة الإسلام جاءت لإيصال كلمة الدِّين إلى الدولة (الجائرة على الدوام)، كما توحى أحد ظلال تفسير الحديث النبوي: «أفضل الجهاد كلمة حقٍّ أمام سلطان جائر»^(١).

كما عزَّز هذا الاتجاه عزوف الشيعة عن الاجتهاد في الفترة الأولى لغياب الإمام المهدي^(٢) إلى درجة أنَّ الإخباريين أعلنوا الحرب على

(١) إبراهيم، فؤاد، الفقيه والدولة، دار الكنوز الأدبية، ط١، دمشق، ١٩٩٨، ص٥٣.

(٢) الشيعة كشيعة لم يكونوا يتحركون كثيراً لغرض مشاركتهم في القرار. كان هناك نوع من الاستكانة لغريبتهم عن السياسية، ونوع من التبرير الفقهي لتلك الغربة، هو لا شرعية الأمور كلها بانتظار عودة الإمام الغائب. (د. غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، (م.س)، ص٨٦).

الاجتهاد واعتبروه من باب الأخذ بالرأي أو ما يُعرف بين الفقهاء، الاجتهاد في مقابل النص، وهو من الأمور المذمومة عند «رواة الحديث» والمتمسكين بالنص.

ولعلّ أول من قال بالاجتهاد معتمداً القياس أساساً لذلك هو الشيخ محمّد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي (ت ٣٧٨هـ)، الذي صنّف كتاب [تهذيب الشيعة] في عشرين مجلداً، إلاّ أنّه تعرّض لحملة قاسية من فقهاء عصره، شارك فيها الشيخ المفيد والشريف المرتضى وغيرهما. فكتب المفيد «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»، صنّف المفيد كتاباً ثلاثة في الردّ على القياس، وناقش هذا المبدأ الفقهي في كتابه [المقنعة]، وقال: «فأمّا القياس بالشريعة فليس بأصل عندنا ولا مثمر علماً»^(١) كما ذكر في أجوبة [المسائل السروية]: «فأمّا كتب ابن علي بن الجنيد، فقد حشّأها بأحكام بنى فيها على الظنّ واستعمل فيها مذهب المخالفين، (السنة)، والقياس الرذل، فخلط بين المنقول عن الأئمة عليهم السلام، وبين ما قاله برأيه، ولم يفرد أحد الصنفين عن الآخر»^(٢) وكتب الشريف المرتضى في [الانتصار] في بداية القرن الخامس للردّ على ابن الجنيد وقال ما نصّه: «إنّما عوّل ابن الجنيد.. على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطأه ظاهر»^(٣). وقال في [الذريعة في أصول الشيعة] ما نصّه: «إنّ الاجتهاد في الشريعة باطل» استناداً إلى مفهوم الاجتهاد والذي هو عبارة عن «إثبات الأحكام الشرعية بغير النصوص وأدلتها، بل

(١) الشيخ المفيد، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بحوزة قم، (د.ت)، ط٢، ص ١١١.

(٢) ابن النعمان، محمّد، رسالة في أجوبة المسائل السروية، دار الكتب التجارية، (د.ت)، ط١، ص ٥٦ - ٥٧.

(٣) أنظر: الموسوي، أبو القاسم علي بن الحسين، (الشريف المرتضى)، الانتصار، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥.

بما طريقها الأمارات والظنون، وأدل في جملة القياس. والذي نذهب إليه أن القياس محذور في الشريعة استعماله، لأن العبارة لم ترد به. ولا نص يدلّ ظاهره على ذلك إلاّ خبر معاذ^(١)، وما خبر معاذ أقوى منه، فيجب من ذلك صحة الخبر^(٢). وفي أواخر القرن السادس الميلادي، وضع محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي (ت ٥٨٩هـ) كفاية الفقه (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى مشتملاً على رأيه في الاجتهاد وقال: «والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا»^(٣).

تحيلنا هذه النصوص الصارمة في بنيتها ودلالاتها إلى مقولة الإيديولوجيا المقفلة عند الشيعة، علماً أن تاريخ التشيع لم يتحرك بالصرامة عندها.

من هنا، وعلى الرغم من متانة أسانيد هذه المرويات، فإننا نرجح أن تركيز الفقهاء على هذه المرويات جاء كردّة فعل على الضغط الكبير الذي عاشه الشيعة في المراحل الأولى للغيبة، ذلك الضغط الذي استلزم منهم هذا المنحى المفرط من «التقيّة» المفرطة، وجعل من تحقيق التوازن مع الفريق الآخر الذي استأثر بكلّ مكونات الدولة الإسلامية وإمكاناتها أمراً ملحاً وضرورياً.

لكنّ السؤال الذي يواجها هنا، هل استمر الشيعة ينسجون سلوكهم السياسي على منوال الرفض المطلق للسلطة وعلى النحو الذي ذهبت باتجاهه المدونات الشيعية في المرحلة الأولى للغيبة؟

(١) «معاذ» هو اسم أحد الرواة عن الأئمة، وهو غير موثوق بشكل يحسن الركون إلى رواياته.

(٢) الشريف المرتضى، الذريعة في أصول الشيعة، قدمه وعلّق عليه د. أبو القاسم كرجي، طهران، المجلد الثاني، ص ١٤٦، ٦٦٩، ٧٧٤، ٧٩٢.

(٣) الحلبي، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مجلد ٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص ١٧٠.

إذا ما راجعنا الوقائع التاريخية، التي لعبت دوراً هاماً في زحزحة الموقف الشيعي من موضوع السلطة، نجد أن قيام الدولة البويهية على أرضية شيعية^(١) صلبة، عوّض الشيعة عن الشعور باليأس، وساعد على تعديل الموقف السلبي المتسبب بمقت السلطة، وأخرج الاجتهاد الشيعي من نص العزلة والانتظار إلى نص المشاركة والانفعال بالأحداث والتأثير في الواقع.

لكنّ هذا التحوّل في الوعي الشيعي، لم يكن في حال من الأحوال، خروجاً عن النصوص الأصلية، والمؤصلة للرفض الشيعي، لوجود الدولة البشرية ومشروعيتها، إنّما كان أشبه بالبنى الفوقية، المؤقتة والاستثنائية، مع أنّها بنى تحمل قابلية الديمومة والثبات مع استمرار الأوضاع المستجدة، المساعدة، وتتحرك وفق القوانين نفسها التي تسري على أحكام الإمامة مع بعض الاستثناءات.

(١) بعد خمس سنوات على وقوع الغيبة الكبرى، ظهرت الدولة البويهية الشيعية سنة ٣٣٤هـ، فسيطرت على جنوب إيران وغربها، وكان أحمد بن بويه الملقب بمعزّ الدولة قد استولى على بغداد مركز الخلافة العباسية وخلع الخليفة المستكفي بالله وعين مكانه المطيع، د. محمّد وصفي أبو مغلي، إيران دراسة عامة، منشورات مركز دراسات الخليج العربي، جامعة البصرة ١٩٨٥، ص ٢١١. واعتبر دخول البويهي عاصمة الخلافة تحولاً خطيراً في تاريخ الخلافة سلب من الخليفة العباسي سلطانه الفعلي، ولم يعد سوى رمز للسلطة الدينية وكان دأبه الطاعة لبني بويه، فيما دان الآخرون بالتشيع منذ البداية وعملوا على نشره، فشجعوا الشعائر الحسينية، وفي سنة ٣٥٢هـ أمر معزّ الدولة بإقامة التمازي وعقد المناحات في عاشوراء وإحياء ذكرى شهادة الحسين عليه السلام، فأجبر أهل بغداد على إغلاق الدكاكين والكف عن البيع والشراء والتلبس بالنواح في هذه الذكرى آيةً على الولاء لأهل البيت. علي الشابي، الشيعة في إيران، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث والنشر، (ب.ط)، ١٩٨٠، ص ١٣٣.

وأصدر أمراً آخر بسبّ الصحابة، وأن يكتب على مساجد بغداد «لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غصب فاطمة (رضي الله عنها) فدكاً، ومن منع أن يدفن الحسن عند قبر جده، ومن نفى أبا ذر الغفاري، ومن أخرج العباس من الشورى». د. إبراهيم سلمان الكردي، البويهيون والخلافة العباسية، مكتبة در العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ١٨٣.

أ - المبررات الشيعية للتعامل مع السلطة:

تحوي منظومة النصوص الشيعية طائفة كبيرة من المرويات التي تسعف في تشريع التعاطي مع السلطة في عصر الغيبة، ليس من جهة كونها دولة العدل والحقّ الموعودة، بل من جهة إرجاع السلطة إلى مكوناتها الأولى - الطبيعي المؤسسة على النزوع البشري نحو نظام/ رابطة/ كيان يضطلع بـ: حفظ النوع، ودرء المفاسد، وحراسة المصالح العمومية، وصيانة الأنفس من العدوان، بكافة أشكاله، لتنهض من إثارة بواطن هذا النزوع، مطالبة بضرورة التسليم بما جبل الميل الفطري عليه، وفي الوقت نفسه، تقدّم مخرجاً مقبولاً إثر انسداد فقه الإمامة ورسوخ سلطان خصوم الشيعة بعد الغيبة الكبرى، إذ ليس أمام الشيعة سوى الاعتقاد بوجود حاجة فعلية للتعاطي مع سلطان الوقت^(١). وفي رواية مشهورة عن الإمام عليّ عليه السلام: «... لا بُدَّ للنّاس من أمير برّ أو فاجر، يلمُّ الشعب، ويجمع الأمر، ويقسم الفياء، ويجاهد العدو، ويأخذ للضعيف من القوي، حتى يريح برّ ويُستراح من فاجر»^(٢).

وفي رواية عن الإمام زين العابدين عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «... وحقّ السلطان: أن تعلم أنّك جعلت له فتنة، وأنّه مبتلى منك بما جعله الله له عليك من السلطان، وأنّ عليك أن لا تتعرّض لسخطه فتلقني بيدك إلى التهلكة وتكون شريكاً له فيما يأتي إليك من سوء»^(٣).

(١) إبراهيم، فؤاد، الفقيه والدولة، (م.س)، ص ٥٥ - ٥٦.

(٢) المعتزلي، ابن أبي الحديد، (عبد الحميد بن هبة الله بن محمد الحسين المدائني)، شرح نهج البلاغة، الجزء ١٩، دار المعارف للمطبوعات، مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤، ص ١٧.

(٣) الإمام الحسن بن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج ١١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت) (د.ط)، ص ١٣١.

وعن الإمام موسى بن جعفر (الصادق) عليه السلام قال: «لا تذلووا رقابكم بترك طاعة سلطانكم، فإن كان عادلاً فاسألوا الله بقاءه، وإن كان جائراً فاسألوا الله صلاحه، فإنَّ صلاحكم في صلاح سلطانكم، وإنَّ السلطان العادل بمنزلة الوالد الرحيم، فأحبُّوا ما تحبُّون لأنفسكم وأكرهوا له ماتكروهون لأنفسكم»^(١).

ونلاحظ بوضوح - بناءً على المعطى المتقدّم - «أنَّ الفقه الإمامي الشيعي ينشطر إلى:

فقه نصِّي يتمحور حول يوتوبيا الإمامة الدينية (المثال والحتمية التاريخية، ويمثّل الثابت الديني) وفقه عقلي واقعي يرتكز على مبدأ المصلحة، يتحول في مرحلة تالية إلى إطار تسويغي يجيز عبره الفقهاء تفكيك المفهوم الشيعي للنص الديني الممثّل في الأخبار الواردة حول فضل الانتظار والتحذير من الخروج (السعي إلى هدم/ وإقامة السلطة)^(٢).

(١) الإمام الحسن بن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، (م.س)، ج ١١، ص ٤٧٢.

(٢) إبراهيم، فؤاد، الفقيه والدولة، (م.س)، ص ٥٠.

يورد فؤاد إبراهيم في هاشم النص ما يلي: «أفرد الشيخ الصدوق باباً بعنوان: (ما روي في ثواب المنتظر للفرج) وأورد روايات تؤكد على فضل الانتظار، منها ما روي عن رسول الله: «أفضل أعمال أمتي انتظار الفرّج»، وروايات أخرى عن الأئمة: «المنتظر لأمرنا كالمتشحط بدمه في سبيل الله»، وروايات تدعو للصبر والاعتزال: «فعلّكم بالصبر فإنّه إنّما يجيء الفرّج على اليأس، فلقد كان الذين قبلكم أصبر منكم». ويُنسب ذلك إلى أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي. الصدوق، كمال الدّين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، محرم الحرام، ١٤٠٥هـ، ص ٦٤٥.

ويُضيف «وبجانب التراث الروائي الداعي إلى الانتظار، هناك تراث التحذير من الخروج، كرواية ربيعي عن الإمام عليّ بن الحسين: «والله لا يخرج واحدٌ منّا - أي من الشيعة - قبل خروج القائم (المهدي) إلّا كان مثله مثل فرخ طار من وكرة قبل أن يستوي جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به»، ونسب إلى أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الفروع من الكافي، الجزء الثامن، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ، ص ٢٦٤.

هذه الطائفة من المرويات التي ستحدد على أساسها وجهة السلوك الشيعي السياسي، تحتاج إلى من يحركها في مجال الوعي ويسبغ عليها مشروعية الوجهات. من هنا، سيمثل الفقيه مكانة مركزية قصوى في غياب الإمام للقيام بهذه المهمة البالغة الحساسية.

ب - الاجتهاد السياسي في غيبة الإمام المعصوم:

إنَّ اختيار وتصنيف النصوص الفقهية - الشرعية الشيعية، هي مسألة خضعت بدورها إلى صيرورة تاريخية بدأت مع وجود الأئمة واستمرت حتى يومنا هذا. ففي عهد الأئمة، كان الشيعة ينقلون نصوصهم مباشرة من الإمام ويُنصَر إلى تعميمها على كافة أنصار الإمامة للعمل بها والتقيّد بمضمونها. وعلى هذا الأساس، لم يكن هناك من ضرورة للاجتهاد، طالما أنه يمكن الحصول على التكليف من الإمام المعصوم الموجود بينهم، لذلك درجوا في تلك الفترة على تدوين كتبهم الفقهية بالاختصار على نقل الروايات بأسانيدھا والإفتاء بهذا النحو من المسائل الفقهية، «فكان كلُّ كتاب يُعدُّ مسنداً للرواية، وقد جمع فيه مجموع روايات عن الإمامة أو الأئمة في كتابه، وكان الإفتاء بشكل نقل الرواية بعد إعمال النظر ومراعاة ضوابط الفتيا»^(١).

لقد اعتمد الشيعة بعد الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر على «رواة الأحاديث» عن الأئمة المعصومين، وبثَّها كما هي دون إضافة، وكان رواة الحديث يهدفون إلى نشر الاعتقاد الشيعي الذي يرسم لهم سلوكهم، دون واسطة المجتهد الذي سيضطلع فيما بعد، وتحت ضغط الحاجة العملية، بدور نائب الإمام المعصوم الغائب.

(١) مجلة تراثنا، مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، العدد ٢، السنة الأولى، خريف ١٤٠٦هـ، الشيخ جعفر سيماني، تطور الفقه عند الشيعة في فصلين ٤ و٥، ص ٢٩.

وهكذا، فإنَّ علماء الشيعة سيتصدّون، بعد حدوث التحوّلات السياسية الكبرى في عصر الغيبة، وبشكل خاص إبان قيام دولة بني بويه الشيعية، لدور نيابة الإمام، وسيحدث وبفضل تلك التحوّلات السياسية تمايز في الوسط الفقهي/الكلامي الشيعي، حيث ستنخرط بعض الاتجاهات الكلامية في الواقع المعيش، بينما سيبقى الخط التقليدي ملتزماً الرواية والإخبار عن الإمام المعصوم. وبالتالي ستصبح الحاجة إلى الاجتهاد في متن النصوص الشيعية وفي رواياتهم الأصلية حاجة مُلحّة لأمرين:

الأول: مواجهة الانسدادات الفقهية، بعد بروز حاجات ووسائل متسجّدة، لم يعد ممكناً معها الركون إلى الأحاديث المروية كما جاءت عن المعصوم.

والثاني: تنامي السجال الكلامي مع علماء الدّين السُّنة، الذي عبّر عنه شيخ الطائفة الشيعية وأحد أساطين التشيع بعد الغيبة الكبرى الشيخ الطوسي في كتابه [المبسوط] بقوله: «.. فإنّي ما أزال أسمع معشر مخالفينا من المتفقهة المنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية ويستنكرونه، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل، ويقولون إنهم أهل حشو ومناقضة، وإنّ من ينفي القياس والاجتهاد لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول، لأنّ جلّ ذلك وجمهوره مأخوذ من هذين الطريقين، وهذا جهل منهم بمذهبننا، وقلة تأمل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا، لعلموا أنّ جلّ ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه عن أئمتنا الذين قولهم في الحجّة يجري مجرى قول النبي ﷺ: «إمّا خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً». وأمّا ما كثروا به كتبهم من مسائل الفروع فلا فروع من ذلك إلّا وله مدخل في أصولنا ومخرج على مذهبنا، لا على وجه

القياس بل على طريقة توجب علماً يجب العمل عليها ويسوغ المصير إليها من البناء على الأصل وبراءة الذمة وغير ذلك. ويرد الشيخ الطوسي تنامي الاتجاه الإخباري الشيعي وإحجام فقهاء الشيعة عن الدخول في علم الأصول إلى قلة رغبة هذه الطائفة - الشيعية - فيه وترك عنايتهم به، لأنهم ألفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتى إن مسألة لو غير لفظها وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها^(١).

لقد احتاج علماء الشيعة إلى علم الكلام لترسيم حدود الهوية الجماعية المستقلة للتشيع، ولاستكمال سور المعاني الخاص الذي أعطى للتشيع خصوصيته وتمايزه من الأصول السنية، كما استخدموا العلوم الكلامية بهدف حفظ التشيع من الذوبان في الدائرة الإسلامية السنية الشاملة.

وهكذا، فإنَّ فائدة استخدام علماء الشيعة لعلم الكلام لم يقتصر على حفظ الخصوصية الشيعية فقط، بل ساعد أيضاً على فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، الأمر الذي خوّل الفقيه الذي لعب دور نائب الإمام المعصوم، أن يعيد ترجيح الروايات التي تتحدّث عن الدخول مع السلطان في علاقة ذات طابع خاص عنوانها حفظ الوجود الشيعي ككتلة اجتماعية مستقلة ذات هوية خاصة وفقه خاص، لكن استخدام

(١) الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن بن عليّ، المبسوط في فقه الإمامية، دار الكتب العلمية، قم، إيران، (د.ت) المقدمة. والطوسي (المشهور بشيخ الطائفة) هو المؤسس الأول لطريقة الاجتهاد المطلق في الفقه والأصول، وهو أول من وضع فيصلاً بين طريقتين في الفقه: الفقه المنصوص - (فقه الرواية)، والفقه المستنبط - (فقه الدراية) إذ يتفق الكثيرون على أنّ هذا اللون من الفقه كان رواجه واستقراره رسمياً على يد الشيخ الطوسي. محمّد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت، لبنان، ١٩٩١. مقدمة واعظ زادة الخرساني، ص ٢٢.

تلك الروايات لم يكن إلا - وكما سبق القول - نوعاً من أنواع ممارسة التقيّة، التي لن تغيّر مطلقاً في المسلّمات الشيعية الأصولية، وهي رفض السلطان الزمني البشري من حيث المبدأ لصالح الدولة المهذوية الإلهية.

غير إنّ هذا المنحى الإيديولوجي من التعاطي الشيعي مع المسلك والتاريخ، إضافة إلى وضعهم في مسيرة التاريخ الإسلامي العام، أدّى إلى ظاهرتين أساسيتين:

أولاً: موقف الشيعة الرافض للحكم السلطاني أياً كان نوعه، وبالتالي تدعيم الإيديولوجيا الثورية.

وثانياً: تأرجح موقفهم السياسي بين «التقيّة»، أي موقف اللامبالاة من الأحداث السياسية تاركين تسيير أمورها إلى أرباب الحكم، وبين موقف «التعبئة» المطالب بالحكم المباشر بقصد إقرار سياسة الدين. وفي كلتا الحالتين يستلهم الشيعة سيرة الأئمة وموقفهم من الحكم وكيفية التعاطي معه. فكما يرمز الإمام الحسن عليه السلام الذي رضي بالصلح مع معاوية، وهادن العهد الأموي تفادياً للفتنة في صفوف المسلمين إلى موقف «التقيّة» (اتخذ شكل التسوية)، يرمز الحسين الذي ثار على يزيد بن معاوية إلى موقف «التعبئة» (الذي اتخذ شكل الثورة).

ومنذ ذلك الحين، درج الشيعة على تبني «تقليد» هذا الموقف أو ذاك وفقاً للظروف السياسية القائمة، فمنهم من يدعو إلى التكيّف مع أنظمة الحكم السلطاني، وهم أهل التقيّة، ومنهم من يدعو إلى الأخذ بزمام الحكم وإقامة «العدل» الإلهي، وهم أهل التعبئة^(١).

(١) الخوري، فؤاد إسحاق، إمامة الشهيد وإمامة البطل، مركز دار الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٩، ط٢، ص ١٥٦ - ١٥٧.

بناءً على ما تقدّم، فإنّ ترجمة الرفض، وهو الموجّه الأساسي للسلوك الشيعي، تتم على المستوى السياسي بأسلوب تعبير، قد يبدو أحدهما متعارضاً مع الآخر، إلا أنّهما من حيث الدلالة يؤديان المقصد نفسه، وهما بهذا المعنى أشبه بوجهي عملة واحدة، أو طرفي العنى المشترك.

«يرى أهل التقيّة، من ناحية المعتقد والإيمان، أنّه لا يمكن إقامة العدل الديني في غيبة الإمام، وهم إذ يتعاطون مع الحكم السلطاني فمن موقع المغلوب على أمره بمعنى أنّه لا مفرّ من التكيف مع أنظمة الحكم والتعامل معه بانتظار عودة الإمام صاحب العصر. أمّا أهل التعبئة فيخالفون هذا الرأي، وهم إذ يسلمون جدلاً بأنّه لا يمكن إقامة العدل في غيبة الإمام، يؤكّدون في الوقت نفسه أنّ هذا لا يعني، أو بالأحرى يجب ألاّ يعني، أنّ على علماء الدّين وأولياء الأمر، وهم «ورثة الأنبياء» و«الأوصياء» على الإسلام، أن لا يحاربوا أو يرضخوا للطاغوت»^(١). وما يهمننا من سوق كل ما تقدّم هو أمر الوقوع على المسلّمات الإيديولوجية^(٢) عن تركيبة المجتمع الديني لدى الشيعة الإثني

(١) الخوري، فؤاد إسحاق، إمامة الشهيد وإمامة البطل، (م.س)، ص ١٥٨.

(٢) جاء في كتاب الإمام الخميني [الحكومة الإسلامية]: «... فرض الأئمة عليهم السلام على الفقهاء فرائض مهمة جداً، والأزموه أداء الأمانة وحفظها، فلا ينبغي التمسك بالتقيّة في كلّ صغيرة وكبيرة. فقد شرّعت التقيّة للحفاظ على النفس أو الغير من الضرر في مجال فروع الأحكام، أمّا إذا كان الإسلام كلّهُ في خطر، فليس في ذلك متسع للتقيّة والسكوت... وإذا كانت ظروف التقيّة تلزم أحداً منّا بالدخول في ركب السلاطين، فهنا يجب الامتناع عن ذلك حتى لو أدّى الامتناع إلى قتله، إلاّ أن يكون في دخوله الشكلي (التقيّة) نصر حقيقي للإسلام والمسلمين». وعن فقهاء السلاطين يقول: «هؤلاء لبسوا الفقهاء، وقسم منهم قد ألّبستهم دوائر الأمن والاستخبارات العمائم لكي يدعوا باسم السلطان ويستنزّلوا عليه بركاته ورحماته. هؤلاء يجب فضحهم لأنهم أعداء الإسلام». روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩، ص ١٤٢ - ١٤٣.

عشرية. فالقول إنَّ المجتمع البشري يقع تحت رعاية ووصاية إلهية متواصلة عن طريق الأئمة وعلماء الدين والأوصياء من بعدهم، يستتبع بالتالي تعبئة متواصلة من قبل هذا المجتمع للاستجابة إلى محتوى الوصاية الإلهية، ومن هنا يأتي مفهوم غيبة الإمام بدلاً من انقطاعه. فالانقطاع أمرٌ تاريخي - زمني، ومفهوم «الإمام» مفهوم إيديولوجي يتعدى حد التاريخ والزمن، فالإمام الثاني عشر حسب التعبير الشيعي هو صاحب الزمان.

من هنا نفهم كيف تتمظهر «التقية» و«التعبئة» كطرفي معنى لمتصل «الرفض». فالتقية هي نوع من الجهاد الديني في ظروف سياسية تستوجب هذا الموقف، والتعبئة أيضاً هي نوع آخر من الجهاد الديني في ظرف سياسي يسمح بذلك. «فكلاهما في موقع التأثير الرفض للشأن الزمني المطالب أبداً بالعدل الإبدئي السرمدي؛ عدل الإمام. فلا عجب إذاً من جعل الشيعة «العدل» من أصول الدين. ومن كان في هذا الموقع، موقع التأثير الرفض، فهو الشهيد أو رمز المجتمع الثائر. إذ ترتبط إمامة الشهيد - عند الشيعة - بإقامة الثورة المتواصلة»^(١).

وهكذا يتكوّن في الوسط الشيعي ما يسميه لويد فلنزر^(٢) «بالتيار المركزي»، وهو نوع من التعاطف الجمعي القائم على وحدة المشاركة في النظم الإيديولوجية أو المسلكية، والتي هي نوع من أنواع الروابط الجمعية التي لا تتأثر بعوامل التاريخ والجغرافيا أو التجزئة السياسية أو التفتت التنظيمي، فقد يختلف الشيعة فيما بينهم لسبب من الأسباب إلا أنّ الممارسات الجمعية، أي مجموع المسلكيات المستمدة من القيم

(١) روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، (م.س)، ص ١٦٠.

(٢) Fallers, Lloyd A. Inequality, social stratification reconsidered, Chicago the University of Chicago press. 1973, P.6.

والعادات والتقاليد، أي عناصر الوحدة والتوحيد بينهم، تبقى هي إياها عند الجميع.

ج - العلماء: ديناميات إنتاج الرفض الشيعي:

العلاقة المركزية التي يقيمها الشيعة مع الإمامة، تجعل من الإمام الناظم الإيديولوجي لعقائدهم والموجه المحوري لمسلكياتهم. فهم يعتقدون أن المجتمع الإنساني يقع تحت الرعاية الإلهية المتواصلة عن طريق «الإمام»، حاضراً كان أم غائباً. ويرتكزون في هذا الاعتقاد على القول بالإمامة عن طريق «النص»، أي أن الرسول ﷺ قد نصَّ على الإمام قبل وفاته بأمر من الله، وأنَّ السابق ينص للاحق وفق هذه الصيرورة، وهكذا إلى المهدي المنتظر محمَّد بن الحسن (عج) الإمام الثاني عشر صاحب العصر والزمان^(١).

وعلى هذا الاعتقاد، يترتب تصورهم الشامل للدين الإسلامي، فالشيعة «الاثنا عشرية» يعتقدون بالإمامة أصلاً من أصول الدين الخمسة: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد^(٢).

وكمال الدين عندهم لا يتحقق إلا بالتلازم الذي لا فكاك له بين «العترة الطاهرة» وكتاب الله، حسب الحديث الموثق المروي عن الرسول محمَّد ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»^(٣). فالقرآن عند الشيعة هو

(١) يقول الشيخ علي عزيز إبراهيم العلوي في كتابه «العلويون فدائيو الشيعة المجهولون»: «الرسول نصَّ على إمامة أمير المؤمنين (عليه) الذي نصَّ على إمامة الحسن... وهكذا إلى المهدي المنتظر». طبعة دمشق ١٩٧٢، ص ١٩٥.

(٢) محمَّد رضا المظفر، عقائد الشيعة الإمامية. الطبعة الثامنة، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٧٣.

(٣) وهناك حديث آخر للرسول محمَّد يقول فيه: «مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح من دخل فيها نجا =

«الوزنة الكبرى» والعترة الطاهرة هي «الوزنة الصغرى»^(١). وعلى هذا الأساس فإنَّ استقامة الوضع البشري لا تتم، وفق الاعتقاد الشيعي، إلاَّ بوجود الإمام الذي قوله القول الفصل في الكتاب (القرآن) والسُنَّة النبوية الشريفة، ووجوده شرط لتحقيق العدل الإلهي. وهكذا فإنَّ أصول الدِّين عند الشيعة، لا تستقيم وتتنظم إلاَّ بناظم لا يعرف الدِّين إلاَّ به وهو الإمام.

ومن خلال الإمامة، كواسطة اتصال وتواصل وفهم لدين الله، ينشعب الشيعة عن السُّنَّة في طرق عبادتهم وتفسير تاريخهم وبنية تكوّن مجتمعهم. فالإمام يشكّل بنفسه الناظم لشتى مناحي الحياة الشيعية، وفي حال غيبته يوكل إلى نائبه الخاص أو العام القيام بهذه المهمة كلياً (كما في ولاية الفقيه العامة عند الإمام الخميني)، أو جزئياً كما عند مراجع الشيعة الآخرين وعلماء الدِّين الموزعين على وظائف متعددة في نسيج البنية المجتمعية الشيعية الخاصة.

ويجمع الرأي الفقهي الشيعي على أنّه في ظلّ غيبة الإمام المعصوم، لا يجوز إقامة حكم إسلامي، وتشكيل دولة إسلامية، لأنَّ الإمام المعصوم هو الحاكم، وولي الأمر الشرعي الفعلي. غير أنّ غيبة الإمام المعصوم الذي هو صاحب الحقّ الوحيد في ملء منصب «الإمامة» الزمني، لا تسمح دينياً بإشغال منصب الإمامة بأي شخص آخر، ما دام الإمام المعصوم حياً أو منتظراً أو موجوداً، «فغيبة الإمام أو اغتصاب حقوق الأئمة الذين سبقوه لا تلغي حقّهم الشرعي والإلهي في الولاية الزمنية. ومن هنا يستحيل شرعاً وفق هذا المنصب «تعيين خليفة آخر غير معصوم، مع وجود الإمام الخليفة المعصوم، الذي هو حي موجود،

= ومن تخلف عنها غرق» بحار الأنوار، (م.س)، ج ٤٤، باب ٢٠، رواية ١، ص ٧٦.
(١) الزين، محمّد حسين، الشيعة في التاريخ، ط ٢، دار الآثار، بيروت، ١٩٧٩، ص ٤٤.

حتى مع غيابه (الغيبة الكبرى). فمركز (الخلافة/الإمامة) ليس شاغراً، بل هو مشغول بـ(الخلافة/الإمام) الثاني عشر^(١).

وبهذا المعنى يصبح التعيّن الإلهي في زمن الغيبة الكبرى أمراً مستحيلاً وفق نظرية الإمامة المعصومة، وكذلك الأمر بالنسبة لقيام حكم إسلامي على أساس مذهب أهل البيت، «ما يقضي في ضوء المنظور المادي لغيبة الإمام الثاني عشر، إلى تعليق قيام الدولة الإسلامية إطلاقاً والعمل من أجل دولة مدنية عادلة. وهذا التخريج الشرعي يقوم على مبدأ مفاده أنّ الحاكم إذا تصدى للحكم في عصر الغيبة فإنّه بذلك يقوم باغتصاب حقّ الإمام المنتظر وحده لا حقّ الأمة، أي هو مغتصب تجاه الإمام، وعادل تجاه الأمة. ويقضي ذلك إلى تحوّل «الإمامة» فعلياً إلى مرجعية روحية بحتة مقارنة بمرجعية «البابا» الراهنة بغض النظر عن ولاءاتها السياسية، حيث يكون ولاء الشيعة الديني في إطار ذلك للإمام وولاؤه «السياسي» للدولة العادلة مع الحكم عليها بأن تبقى رغم عدالتها مغتصبة لحدّ الإمام الإلهي في الولاية الزمنية»^(٢).

من هنا طرح الشيعة السؤال التالي: في ظل: عدم مشروعية العمل لإقامة حكم إسلامي على مذهب آل البيت، أي وفق خطّ الإمامة المعصومة، ما هي الوضعية الممكنة للفقهاء الزمنيين لكي يستنبطوا صيغةً للتعايش مع الوضع القائم استناداً إلى الهوية المذهبية الشيعية الاثني عشرية، في انتظار أن تتحقق الحكومة الإسلامية المثالية مع مجيء الإمام المهدي المنتظر؟

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة، (م.س)، ص ٤١٣.

(٢) باروت، محمّد جمال، يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، ط١، دار نجيب الريس،

بيروت، حزيران ١٩٩٤، ص ٥٨.

تعددت الإجابات الفقهية الشيعية عن هذا السؤال، ما أفرز اختلافاً في مواقف الفقهاء إزاء الشأن السياسي الإسلامي، فهناك رأي أقر بصيغة الولاية العامة للفقهاء مع عدم الالتزام بأي دور للأمة، وهي الصيغة التي تشكّل الأساس الفقهي للجمهورية الإسلامية في إيران. وهناك رأي آخر، أقر بصيغة ولاية الأمة على نفسها، مع دور محدد للفقهاء، وهي الصيغة التي أقرها الشيخ محمد حسين النائيني ودافع عنها الشيخ محمد مهدي شمس الدين^(١).

ورغم عدم حصول إجماع من جانب الفقهاء الشيعة بشأن إيجاد حل لأزمة البديل الشرعي في غيبة الإمام المعصوم، «إلا أن جميعهم ينكرون على العاهل الزمني، سواء كان ملكاً، أو برلماناً، امتلاك الولاية. فهذا السيد الزمني لا يمكن أن يكون إلاّ المساعد، الوكيل والنائب لصاحب الولاية الحقيقي، أي للإمام المعصوم، وبالتالي يصبح وحده المجتهد العادل القادر على تفسير وتطبيق الشريعة بالتطابق والتوافق مع المبادئ الشرعية والتقاليد التي وضعها الأئمة المعصومون، والقواعد العامة في الشريعة. «وهكذا بالنسبة لبعض اتجاهات الشيعة الاثني عشرية، فإنّ المجتهدين، والأسياذ، والزعماء الدينيين للشيعة الذين يتكلمون بدلاً من الإمام وفي مكانه، هم ينتفعون حصراً من الولاية. هذا التصور يفضي في نهايته القصوى إلى تأسيس مبدأ الحكومة «الشرعية»، حيث تمارسه طبقة من فقهاء الدين صاحبة الاختصاص وحدها في تطبيق مبادئ الإسلام. فهذا هو على سبيل المثال التصور الذي يدافع عنه آية الله الخميني في كتابه [الحكومة الإسلامية] أو حكومة الفقيه. . ومهما كانت الحلول المعروضة من قبل مختلف تيارات الشيعة الاثني عشرية حول هذه المسألة من ممارسة وظائف الهادي والمشرع في حقبة

(١) لنا عودة إلى هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل اللاحق.

الغيبة، فقد نجم عن ذلك على الأقل معطيان: حذر دائم، وتأثير سياسي كبير نسبياً للزعماء الدينيين الشيعة بالنسبة لتأثير علماء السنّة المخفف في نطاق واسع^(١).

د - العلماء.. وتخصيب المخيال الشيعي:

وإذا كان الشيعة ينيطون بالمراجع، أو من يتولون نيابة الإمام الغائب، رسم دائرة التكاليف الشرعية العبادية والاجتماعية والسياسية العامة، فإنّ النوع الثاني من العلماء والخطباء الذين يقلون عنهم في الرتبة الدينية، ينعمون بمظلة نواب الإمام ويلعبون دوراً مميزاً في إعادة إنتاج وتخصيب المنظومة المخيالية للمنتسبين للتشيع، وبالأخص ما يتعلق بالتاريخ والتراث الشيعي المتمحور حول مظلومية الأئمة المعصومين، فيقوم هؤلاء بإعادة تفعيل الرواية الكربلائية شهادة الإمام الحسين عليه السلام وما يتبعها من شعائر. وهم لا يقتصرون بذلك على الأيام العشر الأولى من شهر محرّم، بل على تكرار هذا الأداء خلال العام، في مناسبات الحزن الخاصة والعامة. وحفلات التأيين والتعزية.

ويتميّز المجتمع الديني لدى الشيعة الاثني عشرية من غيره من المجتمعات الإسلامية الأخرى بكثافة الشعائر والشعارات الدينية التي يقيمونها في مناسبات حياتية عديدة تتلازم بالضرورة مع بعض المسلّمات الإيديولوجية عن طبيعة تكوين المجتمع الديني، وذلك لجهة الاستعداد الدائم لتقبّل الإمام وعدله. فديمومة تهيئة المجتمع المتحفز للشورة الدائمة^(٢)، لا يتأتى إلاّ عن طريق تكثيف إقامة هذه الشعائر،

(١) شابري، لورانت، سياسة وأقليات في الشرق الأدنى، ط١، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩١، ص٩١ - ٩٢.

(٢) في خطاب ألقاه الشيخ محمّد مهدي شمس الدّين في ذكرى عاشوراء في العام ١٩٨٣ يقول: =

خاصة وأن ديمومة الثورة وبالتالي الشهادة جزء لا يتجزأ من التركيبة الإيديولوجية للمجتمع الديني لدى الشيعة الاثني عشرية.

= «... والإسلام ثورة دائمة» و«حركة دائمة» و«تجدد دائم» في الإنسان. إنه إنجاز كامل على الصعيد النظري وحركة دائمة على صعيد الحركة التاريخية. إنجاز كامل على الصعيد النظري بشهادة قول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، وحركة دائمة على صعيد الحركة التاريخية بشهادة قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، ولأن الإسلام على صعيد الحركة التاريخية حركة دائمة وثورة دائمة، فهو يقدم (الشهداء) باستمراراً. حين ظهوره قدم الشهداء من أجل المحافظة على النصر في مواجهة قوى الردة والتحريف، وفي كل ثورة يرتفع شهداء؛ شهداء في الطريق إلى النصر وشهداء للمحافظة على النصر، وفي مواجهة كل ثورة تنشأ ردة على قيم الثورة وعلى أهدافها. وسمة هذه الردة اغتيال الثورة واغتيال المستقبل، ومن هنا عظمة الشهادة ضد الردة، إنها شهادة المنتصرين الذين لم يقعوا أسرى امتيازات النصر، بل استقاموا على طريقة الشوكة ذاتها حتى بعدما نالوا نعمة النصر ليصلوا إلى النعمة الأعظم: نعمة الشهادة.

.. وهكذا كان الحسين وصحبه. لقد كان الحسين منتصراً، وكان قادراً باستمرار على أن يتمتع بامتيازات انتصار الإسلام.. ولكنه رأى حركة الردة تنمو تحت ستار الإسلام وتحول الإسلام لحركة الردة هذه إلى مؤسسة جامدة، تحول إلى قيصرية وكسروية وملك عضوض.. ومن وعيه أن الإسلام ثورة دائمة.. ومن وعيه أن هذه الثورة معرضة للاغتيال بحركة الردة ومعرضة للتجمد في مفاهيم الملك العضوض، ومعرضة لأن تصبح أداة للقمع ومبرراً له. من هذا الوعي انطلق لينخرط في التزام الشهادة من أجل المحافظة على جوهر الإسلام. وهذا الإسلام الذي التزم الحسين الشهادة من أجله ليس نظرية معلقة في الفراغ، إنه الإسلام على الأرض. إنه المجتمع المسلم والناس المسلمون: مخاوفهم وآمال حياتهم وكرامتهم ومستقبلهم وأجيالهم.

ولم يكن الحسين وصحبه شهداء منذ قتلوا فقط، لقد كانوا شهداء أيضاً وهم أحياء، فالشهادة ليست الحدث فحسب، إنما تكون بالحياة أيضاً. إن التزام قضية عادلة تتجاوز قضية الفرد والأسرة والجماعة لتكون قضية المجتمع بأسره وقضية الأمة بكاملها حاضرها ومستقبلها وجعل هذا الالتزام موصولاً بالله تعالى بتوجيه الله وتعاليمه، والسير به على مبادئ التقوى السياسية. إن الالتزام على هذا النهج هو الذي يعطي الحياة معنى الشهادة ويعطي الموت معنى الشهادة. أن تكون الحياة من أجل الناس جميعاً، أن يتحد مصير الشهيد بمصير البشر، هو ما يمنح امتياز الشهادة للإنسان.

... وهذا هو واقع مهرجان الشهداء في كربلاء.. إن «عالمية كربلاء» وإنسانية كربلاء هي =

فالالتزام بالشهادة هنا، يؤدّي وظيفة هامة جداً، هي المحافظة على جوهر الإسلام وضمان تواصله مع الرعاية الإلهية.

هذه النظرة الإيديولوجية التي يقوم عليها المجتمع البشري من وجهة نظر شيعية، والتي تجعل المجتمع معبأ بشكل دائم في سبيل الله، وفي سبيل الاستجابة الدائمة لرعايته المتواصلة، لا يتلاقى بأيّ حال مع منظومة الدولة القائمة على دعائم الروتين واستقرار البنية التنظيمية. وهذه المفاهيم الإيديولوجية تبرز بدورها لتبرير مسألة استقلالية المجتمع الديني الشيعي عن غيره من المجتمعات، إذ إنّ هذا المجتمع يجب أن يكون مهياً دائماً وباستمرار للاستجابة لأمر الإمام وعودته.

وبهذا المعنى تتحوّل كربلاء من حيّز تاريخي إلى بنية رمزية ترتبط معانيها بواقع المجتمع الشيعي الآني. فيستلهم العلماء والخطباء الشيعة رمزيتها للربط بين معانيها الإيديولوجية والقضايا الاجتماعية والحياتية التي يتعرّضون لها ويواجهونها في الراهن.

من هنا، فإنّ عاشوراء وبفعل رمزيتها وارتكازيتها الإيديولوجية في المجتمع الشيعي، يكتسب العاملون على تظهيرها باستمرار، نفوذاً شعبياً وسياسياً متنامياً بصفاتهم القيمية على حل الرموز الكربلائية وتحويلها باستمرار إلى مسارات سلوك وخيارات ومواقف.

إنّ كثافة الشعارات والطقوس عند الشيعة أفسح في المجال أمام العلماء وخطباء المناسبات كي يتواصلوا بشكل دائم مع الجمهور الشيعي الأمر الذي أدّى إلى نموّ نفوذهم من جهة، و بروز ذاك النفوذ الديني كمنقيض ومنافس للنفوذ السياسي من جهة أخرى. وقد تجلت

= التي جعلتها تدوم إلى الآن في ضمائر النّاس ومشاعرهم وعقولهم، جريدة النهار، ١٨/١٠/١٩٨٣.

هذه الثنائية في لبنان في التفاف الشيعة حول الرئيس كامل الأسعد، في ظل غياب الفاعلية العملية للعلماء والخطباء، قبل تعاظم نفوذ العلماء بعد مجيء السيد موسى الصدر وتصديده لتسييس الطائفة الشيعية. كما أنّ الطائفة الشيعية في لبنان لم تسلم من هذه الثنائية مع ظهور الأحزاب العلمانية والوطنية التي شكلت بدورها ثنائية دينامية كبيرة تنافست في عملية التسييس بشكل كبير، إلى أن انحلت بالنهاية لصالح العلماء الذين يشكلون رمزية التواصل مع الإلهي والإمامي، أي بتحقيق الغلبة لصالح مسلك الرفض المرتكز إلى المخيال العام للشيعة في لبنان.

وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى أنّه «من الممكن أن تتلاقى بعض الشعارات الثورية الدينية على مستوى الشعارات المطروحة كالعادلة والمساواة وحقوق المستضعفين مع الشعارات الثورية العلمانية، ولكنّ تلاقي هذه مع تلك لا ينفذ إلى الأعماق ليؤدّي إلى الاندماج الكلي بينهما، إنّما يبقى هذا التلاقي زمنياً تكتيكياً تفرضه مواقف المعارضة من الحكم ثم لا يلبث أن يزول إذا ما تقوّضت أركان الحكم بسيطرة أحد الفريقين عليه. . فالزواج بين ديمومة الثورة من منظور ديني وبين متطلبات الثورة من منظور علماني لا يمكن أن يدوم، وذلك لاختلاف الأهداف والغايات. فالثورة في المفهوم الأول مطلب أيديولوجي دائم، وفي المفهوم الثاني هي مطلب زمني تاريخي يؤدّي، أو يجب أن يؤدّي، إلى إقامة تنظيم روتيني يتصف بالقدرة القيصريّة (المنبوذة شيعياً) والاستقرار»^(١).

وهنا نرى أنّ لدى الحركات الشيعية قابلية للتقاطع مع نوعين من الحركات المعارضة؛ أولاً: الحركات الأصولية السنيّة التي تقدّم

(١) الخوري، فؤاد إسحاق، إمامة الشهيد، (م.س)، ص ١٦٣.

الحديث عنها في فصول سابقة، ثانياً: الحركات العلمانية المعارضة التي تصبو إلى تغيير الأنظمة تحت شعارات العدالة والمساواة. لكن ما لاحظناه، أن تحالف الحركات الإسلامية مع غيرها في الحالين كان تحالفاً ظرفياً زمنياً، لأنَّ الغايات والأهداف ليست واحدة. فالحركات الإسلامية السنيَّة أو العلمانية الوطنية تتحدد غايتها بعد الوصول إلى السلطة، فيما الحركات الشيعية تبقى ملتزمةً بالرفض كمسلك إيديولوجي سياسي لا ينحل إلاً بقيام دولة العدل الإلهي وبظهور صاحب العصر والزمان.. هذا بدليل أنَّ الشيعة الاثني عشرية أقاموا الدولة المتَّصفة بدعائم الروتين واستقرار البنية التنظيمية وما زالوا يقيمون هذه الدولة (إيران)، ومع ذلك فإنَّ الدول والتنظيمات السياسية التي أقاموها كانت كلُّها مطعمة بمسلمات إيديولوجيا الرفض.. ويتجلى هذا التطعيم في ظواهر عديدة أهمها:

١ - وقوف بعض علماء الدِّين موقف المعارضة من الحكم حتى في الدول التي يسيطر على الحكم فيها رجالات الشيعة. (الدولة البويهية - الدولة الصفوية..).

٢ - تأرجح المواقف السياسية الراضية للحكم السلطاني بين «التقيَّة» و«التعبئة» وكلاهما من موقع ثوري، كلٌّ على طريقته. (الحركة الإسلامية في العراق).

٣ - كثافة الشعائر وتشعبها وبشكل جمعي، ما يجعل سيطرة الطقوس الدينية في المجتمعات الشيعية أقوى منها في المجتمعات الأخرى. (عاشوراء، مناسبات الحزن..).

٤ - تشعب وتنوع الفئات المختصة في الشؤون الدينية أو التي تتسم بطابع الدِّين. (الفقهاء، العلماء، المشايخ، قرَّاء العزاء..).

٥ - وأخيراً وليس آخراً، المضمون الثوري (الثورة الدينية) لهذه الشعائر المكثفة والتي تركز أصلاً على شهادة الحسين في موقعة كربلاء^(١).

يبقى أن نشير إلى أن العامل الذي عزّز فاعلية الرفض الشيعي إضافة إلى المنظومة الأيديولوجية المتناسكة، الوضع الاجتماعي الصعب الذي عايشه الشيعة بوجودهم الدائم على هامش الإمبراطوريات الإسلامية المتتالية، الأمر الذي منعهم من الحصول على المكتسبات الكبرى من الفتوحات والغنائم وأراضي الفيء، خاصة شيعة لبنان ومنطقة بلاد الشام^(٢). واستمر هذا الوضع إلى اليوم، حيث أصبح التشيع عقيدة الفئة المغلوبة على أمرها في جميع البلدان العربية بلا استثناء.

ولكن، وعلى الرغم من كلّ ذلك الحرمان الذي عاناه الشيعة، فإنّ

-
- (١) أنظر: الخوري، فؤاد إسحاق، إمامة الشهيد، (م.س)، ص ١٦٢.
- (٢) ومع أنّ الطائفة الشيعية ممتدة في التاريخ العربي الإسلامي، إمامية اثنا عشرية على وجه التحديد، إلّا أنّه خلال المراحل التاريخية للحكم الأموي والعباسي انطلاقاً من عهد الخليفة المتوكل (٧٤٨ - ٨٦١) وحكم المماليك (١٢٥٠ - ١٥١٦)، وتحت حكم الأمراء الدرّوز من المعنيين (١٥١٦ - ١٦٩٧) الذين حكموا لبنان بموافقة الباب العالي، وفي ظلّ حكم الأمراء والشهابيين (١٦٩٧ - ١٨٤١)، عرفت هذه الطائفة استمرارية متواصلة في مناطق الوجود الشيعي تراوحت بين الرسوخ والفعالية أو الانحسار والتراجع والانكفاء في كلّ منطقة على حدة، أو في كلّ المناطق، بحسب ما آلت إليه الصراعات المتكررة بين الشيعة والسلطات المركزية من جهة، وبين الشيعة والطوائف الأخرى المنافسة من جهة أخرى.. ففي حكم المماليك المنتم بالقمع إزاء الأقليات المسلمة من الشيعة والعلويين والدرّوز، شهدت الطائفة الشيعية مذابح متكررة، الأمر الذي جعل شيعة منطقتي عكار وكسروان يتحولون إلى السنة بأعداد كبيرة، ثمّ إلى المارونية المسيحية التي كانت تلقى تسامحاً من جانب المماليك. ولما انتقلت المدن وطرق المواصلات كلية إلى أيدي السنة، مارس الشيعة التقيّة عندما كان الوضع يتيح لهم ذلك، متسترين على انتمائهم الديني للإفلات من الخطر. أنظر: توفيق المدني، أمل وحزب الله في حلبة المجابهات المحلية والإقليمية، الطبعة الأولى دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٩، ص ٢٣ - ٢٤.

العمل الديني في المجتمعات الشيعية بقي قوياً إلى درجة توازي، أو توازن بها العمل السلطاني، وذلك لارتباطه المباشر بمبدأ استقلالية المجتمع المهياً دائماً، والمتحضر باستمرار لاستقبال دولة الإمام العادل عوضاً عن الدولة أو السلطة الممقوتة. وبناءً عليه، بقي علماء الدين نواب الإمام يقولون باستمرار بإعادة إنتاج محفزات الرفض الشيعي عن طريق السلوك السياسي الثوري الذي تجلّى حيناً بـ«التقيّة»، وأخرى بـ«التعبئة»، يُساعد الواحد منهم على استقلالية القيام بهذا الدور مشروعية موقعه من جهة كنائب للإمام الغائب، ومن جهة أخرى اكتسابه معيشتة من الموارد الشيعية الشعبية التي تمثل موضوع التثوير الدائم والتعبئة المستمرة.

وهذا ما سيتضح بجلاء أكبر في الأبواب والفصول القادمة التي سندرس من خلالها أيديولوجيا الرفض والمقاومة في لبنان.

الفصل الرابع

الفقيه الشيعي محدد المجال السياسي

يضعنا البحث عن وجهة نظر الفقهاء^(١) السياسية أمام مشكلة إجرائية تتعلق بطبيعة النصوص التي يستند العلماء إليها ومنهج التفكير فيها. فالفقيه يفكر في السياسة من خلال التزامه بالعقيدة والنص الديني، وأيضاً من وحي تموضعه داخل إطار الدولة أو المحيط السياسي الاجتماعي الذي يعيش فيه أو ينتمي إليه. وهذا يعني أنّ المنطق الذي يتحكم بتفكيره ليس منطقاً بسيطاً ووحيد الجانب، فالاستنباط من الأصول والقواعد الفقهية العامة يتشابك في تفكيره مع فاعلية ودينامية الواقع القائم أو مع تفسيره أو الدعوة إلى إصلاحه، وتتداخل فيه الاعتبارات الأخلاقية مع الاعتبارات العملية المصلحية.

(١) التركيز على الفقهاء هنا، هو تدبير منهجي في قراءة النهج السياسي الشيعي، إذ لا يمكن البحث عن مشروعية السياسة عند الشيعة خارج دائرة وعي الفقيه وتشريعاته، فهو الذي يعطي السياسة مشروعيتها والعمل السياسي شرعيته. هذا لا يعني أنه ليس للجمهور الشيعي دوراً مهماً في تشكيل الحراك السياسي، إلا أنّ هذا الجمهور نفسه محكوم في التزامه السياسي كما الفقهي إلى فتوى الفقيه وتشريعاته.

ونحن نسوق هذا التمهيد، في محاولة منهجية لوضع اليد على مفاتيح الوعي السياسي الشيعي، التي تمّ استخدامها لإخراج الشيعة من عالم الانحباس التاريخي داخل إطار النص الشرعي إلى مسرح التنظير السياسي والإسهام في توليد حركية سياسية تسمح بها ظروف الواقع وشروط انتاج الاجتماع الشيعي والإسلامي عموماً.

أ - ولاية الأمة على نفسها:

إنّ تباعد الزمن عن مشكلة (الخلافة - الإمامة) التي شكلت الموضوع المركزي للانقسام السياسي في صدر الإسلام، كسر حدة الإشكالات القائمة حول هذه المسألة وفتح كوة في نمطية النظرة الشيعية إلى موضوع السلطة، ووضع التشيع كتفكير مستقيل عن الخوض في غمار السياسة والاجتماع أمام واقع جديد، الأمر الذي أغرى فقهاء الشيعة لتقديم مبادرات تطمح إلى نوع جديد من الانخراط في سياق السجال الحديث حول موضوعة الدولة والمشاركة السياسية، فأخذوا بالتصدي تنظيراً للموضوع. ولعلّ أول من دشّن هذا التطور هو الشيخ محمد حسين النائيني.

مع إطلالة القرن العشرين نشأت حركة فكرية نشطة تتجه إلى تشكيل نسق معرفي جديد يقطع في أساسياته مع النسق المعرفي القديم كجزء من سياق تطور تاريخي تتقدّم فيه اعتبارية العقل لمصلحة إعادة تعريف وتحليل التصورات السائدة. وكان الغرض الأساسي من ذلك يستهدف استبدال نسق يستمد مشروعيته من مرجعية عقلانية تركز على منهج علمي موضوعي في تفسير النص الديني. وتقدّم رسالة الشيخ محمد حسين النائيني (١٢٧٣ - ١٣٥٥هـ) (تنسيبه الأمة وتنزيه الملة) بمنهجيتها الجديدة تجسيدا لنظام معرفي يروم جيل من الفقهاء المصلحين الشيعة تدشينه ويهيء بذلك الأجواء لسيادة التوجه المقصدي للنص الديني. كلّ

ذلك يتمظهر في صياغة نظام أساسي عصري يقطع مع سياق تاريخي راسخ ومتحصن بترسانة ضخمة من المأثورات النصية»^(١).

وحسب توصيف حامد الكار لرسالة النائيني، فإنها «وثيقة نادرة عن النظرية السياسية الشيعية التي تسعى إلى تحقيق الوفاق بين استمرار وعي غيبة الإمام (المهدي) عن الأنظار، مع الاستحالة الناتجة للشرعية، وبين الحاجة العملية لشكل من أشكال الحكم الذي لا يسيء كثيراً إلى إملءات الدين»^(٢).

لقد وجد النائيني كفقيه أنه محتاج إلى مبادئ وبراهين عقلية غير متوافرة بصورة صريحة مباشرة في الأصول^(٣). فانشد في موضوع تأسيس السلطة إلى اعتبارها نتاج المجتمع وخصوصياته، إذ «لا يمكن حفظ شرف استقلال أية أمة أو قومية أي قوم، سواء فيها امتيازاتهم الدينية والوطنية، إلا إذا كانت حكومتهم منهم وإمارتهم من نوعهم». وأقل ما ينبىء عنه هذا الرأي، أن السلطة ليست مقاساً واحداً، وشكلاً ثابتاً، وإنما هي تتشكل وفق بنية كل مجتمع، وتتقوّل بحسب الخصوصيات الثقافية والحضارية لكل أمة. وبمعنى آخر، أن السلطة ما هي إلا نتاج اجتماعي، وهي في الغالب التعبير الشفهي عن ثقافة الأمة وهويتها. إن صيانة شرف البلاد واستقلالها وتماسكها كأمة والمحافظه على مختصاتها الدينية أو القومية، منوط بالضرورة بقيام سلطة نابعة من ذاتها ومعبرة عن ثقافتها وهويتها»^(٤).

(١) الخوري، فؤاد إسحاق، الفقيه والدولة، (م.س)، ص ٢٣٧.

(٢) الكار، حامد؛ دور علماء المعارضة في السياسة الإيرانية المعاصرة، مؤسسة الأبحاث العربية لمجموعة من الباحثين، ط ١، نيسان، ١٩٨٠، ص ١٨٣.

(٣) السيد محمد باقر الصدر، يصطلح على تسميتها بمناطق الفراغ التي يستطيع الفقيه الاستناد في التشريع لها من خارج النص، لكن مع مراعاة روح النصوص الأصلية، أنظر: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ٣ أجزاء، دار التعارف للمطبوعات، طبعة بيروت ١٩٨٩.

(٤) النائيني، محمد حسين، (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) مجلة الموسم، العدد ٥، المجلد ٢، ١٩٩٠ م.

وهذا الرأي للشيخ النائيني يفصح عن وجهة نظره في أنّ الإسلام لم يحدد شكلاً واحداً معيناً للسلطة، وإنما أبقى أمرها موكولاً إلى طبيعة الاجتماع البشري وأعرافه وتقاليده الخاصة. ونظرة الشيخ النائيني هذه إلى موضوع السلطة «تفصل تاريخياً عن الوعي الشيعي الإمامي، كما تقطع كلياً مع التكوين السياسي للفقيه الشيعي. فالنائيني يصوغ وعيه السياسي من خلال منهجية فلسفية وعصرية، تعكس إلى حدّ كبير تماهيه الشديد في واقعه، فهو يرى بأنّ الولاية الزمنية - السلطة في عصر الغيبة - هي للأمة، وأنّ ولاية الأمة على نفسها شأن سياسي لا شأن شرعي، لا بمعنى المغايرة بين الشرعي والسياسي، وإنما بالمعنى الزمني، إذ إنّ عدم إمكانية تحقيق الأمة الإلهية، يفتح المجال للأمة في تحقيق سلطانها عبر إقامة سلطة مقيدة بمجلس شوري منتخب»^(١).

يقدم الشيخ النائيني تصوره للنظرية السياسية في عصر الغيبة على النحو التالي: «في غيبة الإمام المعصوم، فإنّ أفضل وسيلة لتجنّب انحراف السلطة هي إلزام الحاكم بدستور يحدّد حقوقه وواجبات الدولة، ثمّ إنشاء مجلس يضمّ الأذكياء والحكماء في البلاد الذين يضمرون الخير للشعب، ومن أجل الإشراف على تطبيق الدستور، ومراقبة أعمال الدولة، ويجب ألا يتضمن الدستور أية مواد تتعارض والإسلام. كما يجب أن يضمّ المجلس من بين أعضائه عدداً من المجتهدين الذي يراقبون التزام قوانينه بالإسلام». ويذهب النائيني في خطابه الفقهي الإصلاحية إلى القول: «أنّ منع الحكم المطلق من خلال وضع دستور، وإنشاء مجلس شعبي، هو فريضة دينية، على الرغم من غيبة الإمام عن الأنظار ومن انسحاب الشرعية في الوقت ذاته من المستوى الدنيوي»^(٢).

(١) إبراهيم فؤاد، الفقيه والدولة، (م.س.)، ص ٢٤٧.

(٢) المدني، توفيق، أمل وحزب الله، (م.س.)، ص ١٠٦.

وقد عالج الشيخ النائيني اعتبار الفقه الشيعي للحكم في عصر الغيبة بوصفه اغتصاباً لسلطان الإمام بالقول: «إنَّ الحاكم الظالم الذي لا يقيد بدستور أو مجلس شعبي (برلمان) يغتصب أمرين في آن واحد: حقَّ الإمام الغائب، وحرية النَّاس. أمَّا الحاكم الذي يقيد بالدستور والمجلس الشعبي فهو يغتصب حقَّ الإمام وحده، بينما يؤمن حريات النَّاس. ولذا فيجب أن يظلَّ حكمه المفضَّل، طالما أنَّ غيبة الإمام مستمرة»^(١).

وفي ظلَّ إصرار فقهاء الشيعة على عدم جواز مداخلة الأُمَّة في أمر الإمامة، فإنَّ النائيني «يوظف هذه الآلية نفسها كي يشرعن حقَّ ولاية الأُمَّة على نفسها في عصر الغيبة، إذ إنَّ هذه المسألة هي من الأمور الحسينية لا من التكاليف العمومية بلغة النائيني ومصطلحه الفقهي، وبمعنى آخر، فإنَّ ولاية الأُمَّة على نفسها شأن سياسي لا شأن شرعي. فإذا كان الشيعي غير مكلف بإقامة الحاكمية الإلهية لاستحالة تطبيقها فإنَّه مكلف شرعاً بأن يحلَّ هذا الشأن الحسيني السياسي بما ينسجم مع مصلحة الأُمَّة، وهو ما يعني انخراطه في السياسة لتحويل السلطة المستبدة إلى سلطة ديمقراطية تمثل الأُمَّة»^(٢).

إنَّ النائيني هنا، يقدِّم خطاباً يخرج فيه عن كلاسيكية الخطاب الشيعي الذي يركز على قيم مطلقة تضعه خارج التاريخ، ويقدم خطاباً دينياً يسوّغ قبول فكرة الدولة المدنية باعتبارها فكرة واقعية.

وعلى أهمية نظريات النائيني حول موضوع السلطة، إلا أنَّ هذه الإسهامات لم تخرج عن كونها نظيراً لدخول الشيعة عالم السياسة

(١) المدني، توفيق، أمل وحزب الله، (م.س)، ص ١٠٦.

(٢) باروت، محمَّد جمال، يثرب الجديدة، (م.س)، ص ٥٦.

والانعتاق من الاحتباس الذي شكل نص الانتظار والتقية مانعاً من ولوجهم هذا العالم، وهي بهذا المعنى لم تتطرق إلى نوعية السلطة وكيفيةها، بل بقيت في دائرة تقرير مشروعية العمل السياسي للشيعنة في غياب الإمام (المهدي)؛ المعصوم ودفن الوعي الشيعي باتجاه مساحات أخرى أقل شمولية من دولة المهدي، الدولة الإلهية الموعودة للشيعنة، إنما أكثر اقتراباً من تلك الدولة، لكن بتسويغات إنسانية عامة وخارج دائرة النص الفقهي التقليدي للشيعنة.

وأيضاً بقي تنظير الشيخ النائيني في دائرة العموم التي تجاوزها الفقه السني للحديث عن رأس الدولة، كما نلاحظ ذلك عند ابن الأزرق الذي يقول: «إنَّ العمران البشري لا بُدَّ له من سياسة ينتظم بها أمره، لما تقدّم أنّ الوازع فيه ضروري، سواء كان يزع الخلق بمقتضى السياسة الشرعية أو العقلية، وحينئذٍ فرياسته بذلك، إن لم تثنه إلى الملك الحقيقي لفقد شرطه، فلا أقلّ من تمكنه وتمشيهِ ما يسوس به من تحت رياسته وحينئذٍ يُسمى رئيساً»^(١).

تنظيرات النائيني السياسية تكشف إلى أي مدى كانت مطالعته نتاجاً طبيعياً لانفتاحه على الفكر الغربي، وخاصة على نظرية «العقد الاجتماعي» لـ جان جاك روسو^(٢) وغيره من مفكري أوروبا. ومع ذلك فإنَّ علماء دين آخرين تجاوزوا طرح النائيني التأسيلي، حتى إنَّهم قاربوا في مواقفهم الفقهية المواقف السنيّة في حديثهم عن رأس الدولة، بعد أن أصبح

(١) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٧، ص ٩٧.

(٢) جان جاك روسو، (١٧١٢ - ١٧٧٨)، متحدر من الاتجاه التحرري الديمقراطي في فرنسا، حققت أراؤه رواجاً واسعاً وأطلق عليه «نبيّ القومية». أنظر: جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، طبعة بيروت.

الحديث عن نفس مشروعية الدولة حديثاً في المقدمات الطبيعية للاجتماع البشري، ومن هؤلاء العلماء السيد جمال الدين الأفغاني. والأفغاني والخرساني (أستاذ النائيني) هما من تلاميذ الشيخ الأنصاري في النجف في العراق^(١)، ويقول الأفغاني: «أن تكون أمة من الأمم مقيدة بسلسلة رأي واحد من الناس لا تتحرك إلا بإرادته ولا تفعل إلا لرضاه لهو الاستبداد بعينه»، إلا أن هذا الطرح لم يكن في مقابل حق الإمام بقدر ما كان شأناً تدبيرياً للأمة أمام أعدائها. ولذلك دعا إلى حق الشعب في تقرير مصيره من خلال دعوته الناس والعلماء والمفكرين إلى وعي الأخطار المحدقة بالأمة والأوطان حيث قال: «.. أمل منكم أن تؤيدوا أمر الوطن وتشيدوا فيه الحكومة الشورية ليستقيم العدل والإنصاف، فلا يعود لكم حاجة إلى حماية الأجنبي»، ولكي يستقيم أمر السلطة العادلة لا بُدَّ من نبد شكل السلطة التوتاليتاري، «إنَّ الأمة التي ليس في شؤونها حل ولا عقد، ولا تشاور في مصالحها، ولا أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحاكم واحد؛ إرادته قانون، ومشيئته نظام، يحكم ما يشاء، ويفعل ما يريد، فتلك أمة لا تثبت على حال واحد، ولا ينضبط لها ميزان، ويعتريها السعادة والشقاء، ويتداولها العلم والجهل، ويتبادل عليها الغني والفقير، ويتناوبها العز والذل»^(٢).

اخترق النائيني والأفغاني النسق الشيعي التاريخي التقليدي في النظر إلى السلطة والسلطان وطريقة التعامل معهما، وأسس النموذج جديد من

(١) شلش، علي، جمال الدين الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، دار ارياض الرئيس، قبرص، ١٩٨٧، ص ٨٠.

(٢) العروة الوثقى، إعداد هادي خسرو شاهي، ص ١٠٤. أنظر آية الله السيد محمد كاظم الطباطبائي، العروة الوثقى، تعليق آية الله أبي القاسم الموسوي الخوئي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، العراق، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

التفكير السياسي الشيعي، لا يقطع مع الماضي الشيعي والنص الأصلي للتشيع، إلا أنه يبدئن مساحة جديدة، يكون للأمة فيها دور إنساني مباشر في مزاوله العمل السياسي وتعاطيه، وأيضاً يفسح في المجال أمام جيل من الشباب الشيعي الميسس، علماء وحركات إسلامية، بالخروج من شرنقة النص المقفل على الماضي لفتح كوة في هذا الجدار الصلب وإطلاق أطروحات جديدة في الفكر الشيعي سوف تُستعاد بشكل شبه متطابق مع السيد موسى الصدر وخلفه الشيخ محمد مهدي شمس الدين^(١) في لبنان، والشهيد مطهري والشهيد علي شريعتي، في إيران، والشهيد السيد محمد باقر الصدر والشيخ كاظم الحائري، والشيخ محمد مهدي الآصفي في العراق. ومفاد وجهة النظر الفقهية السياسية الجديدة يقول بولاية الأمة على نفسها في تقرير شكل اجتماعها السياسي.

(١) يذهب الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى القول أنه في ظلّ غياب سند فقهي معتبر للمطابقة ما بين نظرية ولاية الفقيه والإمامة المعصومة فإن مقتضيات سيطرة الدولة ومؤسستها لـ الفقهاء في أجهزتها، هي التي تدفع إلى الإيهام بهذه المطابقة، وفي هذه الحالة نكون أمام مشروع «دولة» ملون بالتشيع، يعيد باسم التشيع إنتاج دولة تيوقراطية تستمد مشروعيتها من الله لا من الأمة، وتأسس «الفقهاء» بالتالي كجهاز «كهنوتي» لمقتضياتها ومتطلباتها يوسع مساحة «ولاية الفقيه» حتى يساري في المهمات بينها وبين «الثورة» و«الإمامة». وعلى نقيض ولاية الفقيه التي شكلت الأساس الأيديولوجي الذي يقوم عليه نظام الجمهورية الإسلامية، فإن نظرية ولاية الأمة على نفسها حسب رأي شمس الدين، تقتضي في حال عدم حضور الإمام المعصوم وظهوره على نحو تستطيع الأمة الاتصال به بأي شكل من الأشكال، وبحيث يمارس قيادة فعلية مباشرة، أن يشرع لكلّ شعب من الأمة الإسلامية، وأن يقيم لنفسه نظامه الإسلامي الخاص في نطاق وحدة الأمة. من هنا، فإن نظرية ولاية الأمة على نفسها تعتبر أن الشريعة أولت أمر الأمة إلى الأمة نفسها، أي أنه في ظلّ الغيبة الكبرى، زمان المعصومين «التيبين والأئمة» أصبحت ولاية الأمة ليست ملكاً لأحد لا لقيه أو غير فقيه أو لمجموعة فقهاء، الأمة هي ولية نفسها، وهي في نطاق الكليات الشرعية في فقه المجتمع والدولة تتولى أمر نفسها وفقاً لمبدأ الشورى الذي يمكن برمجته في نظام ملانم بحسب ظروف كلّ مجتمع من المجتمعات. شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، (م.س)، ص ٤٠٩.

ب - ولاية الفقيه:

رغم أنّ القيادة التأسيسية للتيار الذي سبق الحديث عنه سعت إلى الحدّ من سلطة الرأس الواحد، سواء كان هذا الرأس فقيهاً أم سلطاناً، فإنّ نهجاً آخر كان يعتمل في مساحة أخرى من مساحات الحراك الفقهي الشيعي. هذا النهج، وإن كان يشترك مع الأول في القول بضرورة هدم السلطة لمصلحة الجماهير والقطاعات الشعبية الواسعة، إلاّ أنّه يعتبر الفقيه المحرّك الأول والأقوى لعجلة التغيير، وأنّ الجماهير بحاجة إلى قيادة العلماء والفقهاء، القادرين بفعل سلطانهم الروحي، على حشد الطاقات في مقاومة السلطة، ثمّ الانتقال عليها في بناء السلطة البديلة. وقد انفرد الأصوليون بهذا النهج دون غيرهم، كما حصل مع الميرزا الشيرازي في ثورة التنبك في إيران، وقيادة الحركة الدستورية عند الأخوند الخراساني، وحركة التأميم عند الكاشاني، ثمّ الثورة الإسلامية الإيرانية عند الإمام الخميني.

فالإمام الخميني هو أول فقيه شيعي يحمل بشكل جلي وواضح مشروع دولة إسلامية وقد تجاوز في ذلك كلّ الطروحات النظرية السابقة عليه إلى التصريح بواجب الفقيه العمل على إقامة الحكومة الإسلامية، وهو أفرد لهذا الطرح كتاباً يبيّن فيه مراده منه. ونقطة تميّز هذا المشروع أنّه جاء في خطاب يتجاوز الشكل التقليدي لخطاب الفقيه، إلى طرح ثوري في نصه وفي آليته، قيّد بموجبه التدابير الفقهيّة السلطانية المرتهنة للنص الديني، وأرسى قاعدة صلبة لمشروعية العمل السياسي وإقامة السلطة في عصر الغيبة، والتي على أساسها أقام الإمام الخميني أطروحته حول ولاية الفقيه العامة. يقول الخميني: «إنّ الله أمر بهذا؛ بهذا بناء كيان دولة إسلامية.. ولما كان الأمر شاملاً لكافة الأمة الإسلامية بأن تطيع تلك الحكومة المقرّ عنها بـ ﴿وَأُولَى الْأَمْرِ﴾ فلا

بُدَّ من وجود حكومة واحدة لا غير^(١). وهذه الحكومة في رأي الإمام الخميني لا تشرع لنفسها وليست مستقلة بذاتها وهيئاتها المدنية التنفيذية والتشريعية، إنما هي خاضعة لهيمنة وإشراف الفقيه المباشر. «حينما نقول ولاية الفقيه لا نقصد أن يكون الفقيه رئيساً أو وزيراً أو قائداً عسكرياً، إنما نقصد بذلك إشرافه التام والنافذ على القوى التشريعية والتنفيذية للبلاد تحت إطار الدين الإسلامي.. نحن لا نريد حكومة باسم الفقيه، إنما نطالب بحكومة تتماشى مع قوانين الله تعالى.. ودستوره الحكيم الذي هو رحمة للعالمين، وهذا لا يتحقق إلا بوجود العلماء وأهل الدين»^(٢). ولذلك، لا يمكن للشعب أو البرلمان أو للسلطة التنفيذية أن يكونوا مصدرراً للقانون، بل إنَّ السلطة التشريعية سابقة على السلطة التنفيذية وإنَّ دور الأخيرة تنفيذ ما تمليه قوانين الله تعالى التي يُصوغها الفقهاء في هيئة أحكام وتشريعات، وهذا ما يجعل الربط بين السلطتين التشريعية والتنفيذية قوياً.

وهكذا نرى أنَّ الإمام الخميني قد صاغ نظريته في ولاية الفقيه العامة بعيداً عن النص النقلي التقليدي، وعلى قاعدة نقد العقل الانتظاري الغيبوي، مستنداً بذلك إلى الدليل العقلي، حيث يقول: «قد ثبت بضرورة الشرع والعقل: أنَّ ما كان ضرورياً أيام الرسول ﷺ، وفي عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام من وجود الحكومة لا يزال ضرورياً إلى يومنا هذا، وهذا ما يفرض واجب تشكيل الحكومة على النَّاس».

وقد توجه إلى القائلين بتحريم إقامة الدولة في عصر غيبة الإمام المهدي قائلاً: «لتوضيح ذلك أتوجه إليكم بالسؤال التالي: قد مرَّ على

(١) آية الله الخميني، كشف الأسرار، كتاب فروشي علمية إسلامية، طهران، ١٣٢٣ هجري شمسي، ص ١٠٩.

(٢) آية الله الخميني، كشف الأسرار، (م.س)، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام، وقد تمرّ ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، وفي طوال هذه المدة المديدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة كي يعمل الناس خلالهما يشاءون؟ ألا يلزم من ذلك الهرج والمرج؟.. هل حدّد الله عمر الشريعة بمائتي عام؟.. هل ينبغي أن يخسر الإسلام بعد الغيبة الكبرى كلّ شيء^(١)،.. ألا تقولوا ندع إقامة الحدود، والدفاع عن الثغور، وجمع حقوق الفقراء، حتى ظهور الحجّة (الإمام المهدي) فلا تركتم الصلاة بانتظار الحجّة؟^(٢).

يُفصح هذا النص الواضح للإمام الخميني عن أنّ إقامة الحكومة الإسلامية في عصر غيبة الإمام المهدي هو واجب شرعي عيني كما هي الصلاة، وكما لا تترك الصلاة في عصر الغيبة بحجّة عدم وجوب التكليف في غياب الحجّة على الناس فكذلك لا يترك أمر إقامة الدولة الإسلامية بالحجّة نفسها، وعلى الفقيه قبل غيره من المكلفين التصدي لهذا الأمر والمبادرة إلى قيامه دونما تقصير أو إبطاء.

لقد تميّز طرح الإمام الخميني للحكومة الإسلامية في ظلّ ولاية الفقيه بتقديم النص المسوّغ، مشفوعاً بالدليل العقلي على شكل السلطة في الإسلام، وهو أيضاً بهذه الصيغة تميز من غيره من الطروحات التي تناولت موضوع السلطة، بل فاقتها إلى درجة شبه القطيعة على مستويين:

الأول: القطع مع المتخيل الشيعي المؤسس على تراث الانتظار والغيبة، حيث كان فقهاء القرن الرابع الهجري والخامس الهجري

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، من منشورات المكتبة الإسلامية الكبرى، طهران، إيران (د.ت)، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) الحكومة الإسلامية، الإمام الخميني، (م.س)، ص ٢٦.

يحرمون دولة غير المعصوم، أمّا الإمام الخميني فتجاوز طروحات فقهاء السلف بوضعه دليل صلاحيات الإمام المعصوم على مستوى واحد مع دليل صلاحيات الولي الفقيه، فيقول: «ما هو دليل الإمامة بعينه، دليل على لزوم الحكومة بعد غيبة ولي الأمر (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجه الشريف)، سيّما في هذه السنين المتמادية، ولعلّها تطول والعياذ بالله إلى آلاف السنين والعلم عند الله»^(١).

الثاني: القمع مع تجربة النضال السياسي الشيعي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، باعتبارها تمثّل ذروة المخيال السياسي الشيعي، وذلك من خلال توكيده على مفهوم الحكومة الإسلامية الإلهية وولاية الفقيه المطلقة إذ يقول ما نصه: «فالإسلام أسس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكم فيه رأي الفرد وميوله النفسية على المجتمع ولا على نهج الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية التي تفرض تحكّم آراء جماعة من البشر على المجتمع، بل حكومة تستوحي وتستمد في جميع مجالاتها من القانون الإلهي، وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجري في الحكومة وشؤونها ولوازمها لا بُدَّ وأن يكون على طبق القانون الإلهي حتى الطاعة لولي الأمر. . فالحكومة الإسلامية ظاهرة إلهية يؤمن العمل بها سعادة أبنائها في الدنيا والآخرة»^(٢).

لقد استفاد الإمام الخميني من موقعه كفقيه، في تحرير نظرية غير مألوفة في الدولة والحكومة الإسلامية عند الشيعة، وهي وإن كانت

(١) آية الله الموسوي الخميني، كتاب البيع، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، قم، إيران، ١٩٨٣، ص ٤٦١ - ٤٦٣.

(٢) النداء الأخير، الوصية السياسية الإلهية لقائد الثورة الكبير، مؤسسة الإمام الخميني الثقافية، طهران، إيران، ١٩٩٢م، ص ٢٥.

أصيلة في مبنائها كونها تضرب عميقاً في تصوّر الدولة المهدوية الإلهية،
 إلاّ أنّها تتأسس على مباني عقلية متجاوزة للنص الشيعي السلفي. وبهذا
 المعنى، فإنّه حسب وجهة نظر الإمام الخميني لا بدّ من العمل على
 إقامة الحكومة الإسلامية وعدم الاستسلام لمفهوم الغيبة والانتظار، لأنّه
 أفضل ما يمكن عمله في غيبة الإمام التي لا يعلم إلاّ الله وحده كم
 تطول، هو التمهيد للدولة المهدوية العالمية بإقامة حكومة تحاكي
 النموذج المهدي العالمي وتوطئ له الأرض بما يرضي الإمام
 والرسول والله. ولكي تحقق هذه الحكومة كل ما سبق ذكره من
 مواصفات، فإنّه لا بدّ أن يكون الفقيه هو من يدير دفتها ويرعى شؤونها
 ويحرس مسيرتها، وإلاّ خرجت عن كونها دولة تمهيد للإمام المنتظر:
 «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنّه يلي من أمر
 المجتمع ما كان يليه النبيّ ﷺ منهم، ووجب على النَّاس أن يسمعوا
 له ويطيعوا، ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة ما
 كان يملكه الرسول ﷺ وأمير المؤمنين، على ما يمتاز به الرسول
 والإمام من فضائل ومناقب خاصة»^(١). على هذا المبنى يؤسس الإمام
 الخميني باشتقاقاته للمكون السياسي النظري الفقيه/الدولة موقِعاً للفقيه
 يتصدر فيه أعلى الهرم السياسي للدولة^(٢) و«الذي يرقى وظيفياً إلى رتبة

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، (م.س)، ص ٤٩.

(٢) حول موضوع المرجعية والولاية، يرى السيّد محمّد حسين فضل الله أنّه عندما نريد دراسة
 حركة المرجعية في صعيد الواقع، سواء في المنطلق التاريخي أو في الواقع المعاصر، فإنّ
 علينا أن نفهم طبيعتها وطبيعة المضمون الذي يحكمها من خلال النظرة الاجتهادية
 الإسلامية في خطّ أهل البيت ﷺ التي تمثل مركزية النيابة عن الإمام، لأنّ الساحة إذا
 أفرغت من حضور الإمام في حركية إمامته، فالله لا يترك الأرض من الحجّة، سواء كانت
 الحجّة أولية فيما تعطيه الثبوت أو الإمامة من أصلتها، أو كانت حجّة ثانوية فيما تتحرّك فيه
 الإمامة لتمنح العلماء بامتدادها كلّ المفاهيم التي تتحرّك في الحياة، سواء في المضمون
 الفكري الذي يعني الذهن بالإسلام عقيدة وفقهاً ومنهجاً وقاعدة للحياة، أو في المضمون =

الإمام في عصر الغيبة، لكون الفقيه حائزاً على شروط القيادة بمعايير المدرسة الشيعية، التي تفترض في القائد تحدره من المراتب العليا للمؤسسة الدينية، أي، تصبح السلطة في عصر الغيبة امتيازاً خاصاً بالفقيه بوصفه المكافئ الوظيفي للإمام^(١). وهكذا يمكن إدراج دولة الفقيه، من وجهة نظر الإمام الخميني، في خط طول الدولة المهدوية الموعودة للشيعية عند ظهور الإمام المهدي المنتظر وليس في اتجاه تعارضي معها.

لقد انتشرت أطروحة ولاية الفقيه للإمام الخميني على معظم مساحة التواجد الشيعي مشفوعة بقوة الدولة، المؤسسة على المتكون الشيعي الوليد، الدولة/الفقيه، والذي تمّ تشييته في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية باعتباره يمثل أعلى سلطة دستورية في البلاد. وعلاوة على تثبيت الولاية للفقيه في دستور الدولة الإيرانية، فقد دخل هذا المناط الإسلامي الجديد في أيديولوجيا الثورة أيضاً التي سعت على المستوى الشيعي العام، أي خارج حدود إيران، إلى حشد أكبر قدر من التأييد الشيعي للدولة الإسلامية المؤسسة على ولاية الفقيه، وذلك بهدف إنشاء مرجعية مركزية للشيعية تمثل فيه الجمهورية الإسلامية في إيران مركز استقطاب محوري يفرض الحصار المرجعي على المرجعيات المنافسة

= الحركي الذي يدفع بالإسلام إلى صعيد الواقع.. من هنا يجب أن نفهم أنّ الفقهاء عندما يختلفون بين من يرى الولاية العامة وبين من لا يرى الولاية العامة، فإنّهم يتفقون على أنّه إذا توقّف الحفظ على إدارة الواقع من قبل حاكم سلطة ودار الأمر بين الفقيه وبين غير الفقيه، يكون هو المتعيّن، فيكون والياً ومن خلال موقع الفقاهة يفرض ولايته، ولكنّه يكون والياً باعتبار توقّف حفظ النظام على أن يكون هناك قائد.. وعندما يدور الأمر بين الفقيه وغيره، فإنّ قيادة الفقيه هي التي تفرض نفسها على هذا الأساس.

آية الله العظمى السيّد محمّد حسين فضل الله، المرجعية وحركة الواقع، ط ١، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤، ص ٥ - ٧.

(١) إبراهيم، قوادم، الفقيه والدولة، (م.س)، ٢٨٤.

ويعمل على تصدير المبنى السياسي - الفقهي المنتج على أجنحة الثورة الممتدة الفروع إلى كافة مناحي العالم الشيعي ومن ضمنها لبنان.

ولعلّ أنجح عمليات التصدير للثورة الإسلامية الإيرانية وأيديولوجيتها المرجعية، كانت في الوطن اللبناني، حيث وجدت طروحات الثورة وقيادتها الممثلة بولي الفقيه رواجاً قلّ نظيره في العالم الشيعي كلّهُ، حيث استوحى حزب الله اللبناني كامل المنظومة الثورية الإيرانية وتماهى مع خطابها بشكل شبه كامل وتناغم مع مسيرتها وهي في أوج انطلاقها، مترجماً أيديولوجيتها الشمولية حول ولاية الفقيه والدولة الإسلامية والموقف من الآخر في صيغة رسالة مفتوحة^(١) وجهها إلى اللبنانيين والمسلمين والعالم في بداية انطلاقته السياسية من الأراضي اللبنانية.

وسوف نتبيّن تجليات هذه الأيديولوجيا الثورية المستندة إلى ولاية الفقيه العامة في سياق البحث الذي نحن بصده.

ج - محرضات الرفض: بين غياب الفقيه والتباس المجال السياسي:

تبيّن معنا في سياق البحث أنّ الفقيه هو الذي يصنع المجال السياسي الشيعي وذلك على مستويين:

الأول: أيديولوجي، بمعنى أنّه يعيد إنتاج الرفض ويحفزه في الوعي الشيعي.

الثاني: يحدد المدى الحيوي الذي يمكن أن تبلغه العلاقة مع المجتمع والدولة.

(١) أنظر الرّسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم بمناسبة الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد الشيخ راغب حرب بتاريخ ١٩٨٥، (د.ت)، (د.ط)،

وقد تبين أيضاً أنّ رمزية الفقيه كقائب للإمام المهدي المعصوم، تعطيه سلطة وصلاحيّة تحديد مستوى الانفعال والتفاعل الشيعي في المجال السياسي العام، علماً أنّ هذا المجال يضيق ويتسع تبعاً لغلبة إحدى الأطروحتين اللتين تمّ تظهيرهما في سياق تحليلنا، أي أطروحة ولاية الفقيه من جهة، وولاية الأئمة على نفسها من جهة أخرى. وإذا كانت الأطروحة الأولى «ولاية الفقيه» تحصر أمر الحراك الشيعي في دائرة الولاية للفقيه فقط، فإنّ الأطروحة الثانية تفسح في المجال أمام الأئمة لاختيار مدى حركتها ومستوى حيوية نشاطها السياسي.

وبما أنّ هاتين الأطروحتين ترتكزان على المستوى النظري إلى النصّ الشرعي الذي يسوّغ كلاً منهما، ويجعل مسألة تبنيهما حاجة لملكة الاجتهاد الذي منحه المذهب الشيعي للمجتهد، فإنّ إمكانية اعتماد أيّ منهما تخضع بدورها لاعتبارات عدّة، منها: ذهنية الفقيه وطريقة قراءته للنصوص الشرعية المحددة، والطريقة التي ينظر من خلالها إلى الواقع الموضوعي الذي يتحرّك على أرضيته الحيّة، إضافة إلى مستوى تصدي الفقيه للعمل السياسي، وبلورته لمشروع محدّد يسعى إلى تكتيل الجمهور الشيعي حوله.

لكن الإشكال الذي يطرح نفسه هنا، ماذا لو فقد أحد هذه الشروط اللازمة والمتلازمة لوجود الفقيه المحرّض للكثلة الشيعية، في وقت يحتاج فيه الشيعة إلى أن يعبروا عن وجودهم وآمالهم وتطلعاتهم في مجتمع ما، وفي ظلّ دولة غير شيعية ومحكومة لنظام - غير شرعي بالنسبة لهم -؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال المنهجي^(١) لا بُدّ من تحديد النواحي

(١) تتبع منهجية هذا السؤال من كونه متصلاً بشروط متعيّنة بشكل ضروري ولازم لوجود الفقيه المحرّض للكثلة الشيعية.

التي يمكن أن يتواجد فيها الفقيه، والتي تختلف من ظرف إلى آخر ومن واقع اجتماعي إلى واقع اجتماعي آخر.

ما يعنينا هنا هو وضع الفقيه في لبنان، سواء كان موجوداً بالفعل، أي مقيماً في لبنان، أو كان صاحب تأثير مباشر على الكتلة الشيعية المجتمعية اللبنانية ولو كان خارج لبنان، مثل الإمام الخميني في إيران والإمام الخوئي في العراق..

د - الفقيه والسلطة:

لم يكن الفقيه اللبناني قبل السيد عبد الحسين شرف الدين ذا تأثير بالغ في مجرى الحياة السياسية الشيعية، بل يسجل التاريخ حالة من التوافق بين الفقيه والسلطة^(١)، (والمقصود بالسلطة هنا، السلطة السياسية الشيعية التقليدية) لمصلحة رجل السلطة الشيعي، الذي استمد مشروعيته بشكل مباشر من خارج سياق النص الشيعي أو السلطة الشرعية الشيعية. فبالعودة إلى النظام الإقطاعي، والعثماني منه بشكل خاص، نجد أنّ المقاطعجي، أي حاكم المقاطعة، كان يستمد مشروعيته من الوالي العثماني، وبالتالي يكرّس زعامته السياسية استناداً إلى هذه المرجعية، ولم يكن للجمهور الشيعي الخيرة من أمره تجاه التعيينات الالتزامية التي كان يجريها الوالي، وبالتالي فإنّ الإقرار بالأمر الواقع كان سمة التوجه الشعبي في تلك الفترة.

فمذهب الدولة العثمانية المغاير والمختلف عن المذهب الشيعي، حال دائماً دون أن يتبوأ الفقيه الشيعي دوراً قيادياً بارزاً وفاعلاً، لذا

(١) راجع: محمد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١م.

كان دور الفقيه يقتصر (عند الشيعة بشكل خاص)، في ظلّ السلطة الإقطاعية، على التواصل اليومي، العفوي، مع الجمهور الشيعي ممّا يتصل بالعبادات الفردية، من صوم وصلاة وحج، دون أن يتعدى الفقيه هذا الدور بحال من الأحوال.

وعلى هذا الأساس، ترك أمر تقرير الحكومة الشيعية (المقاطعة) في المناطق الشيعية للحاكم المقاطعجي، الذي ارتبط بشبكة أنظمة وعلاقات، ومصالح ونفوذ، خارج دائرة الفقه والنصوص الشرعية.. فالمقاطعجي استند إلى منظومة تشريعية مغايرة بالكامل للتشريع الشيعي، ولحكم مركزي سلطاني هو في العرف الشيعي امتداد لسلطة الخلافة التي أنكرها الشيعة باعتقادهم واعتناقهم الإمامة كمنهج وحيد لصبغ الشرعية والمشروعية على نمط الحكم المقبول عندهم.

وبما أنّ الشيعة في لبنان، وفي ظلّ الحكم العثماني كانوا كتلة بشرية مستهدفة ومعرضة لأطماع الولاة والأمراء، فقد لزم ذلك بحكم الضرورة الواقعية، أن يصطّف الجمهور الشيعي خلف حاكم المقاطعة، طلباً للأمن، وزيادة في تماسك الجماعة من التشظي، وخوفاً من نشوء ثغرات يمكن أن يتسلل منها المربّصون شراً بالمناطق الشيعية بشكل عام. والفقيه الشيعي لم يشدّ عن هذه القاعدة، بل سعى إلى عدم التدخل في الشأن السياسي العام خشية أن يعرّض وضعه الخاص ووضع الشيعة عموماً لأمر غير محسوبة وبالتالي غير مأمونة.

لقد وجد الفقيه الشيعي نفسه في لبنان أمام خيارين لا ثالث لهما: فإمّا أن يتصدّى بنفسه لزعامة الإقطاعية، وهذا يلزمه بالضرورة الخضوع لسلطة الوالي، الذي لا يعترف بسلطته أصلاً، استناداً إلى نصوصه الشرعية، وهذا ما يتناقض أيضاً مع بنية نصه الشرعي ومنظومته الفقهية، وإمّا أن يحرّض الجمهور الشيعي ضد السلطة غير الشيعية والفاقدة

للشرعية والمشروعية^(١)، وهذا أمرٌ مستحيل في ذلك الحين، لأنَّ توجيهاً كهذا سيؤدِّي بالشيعة، قليلي العدد والإمكانات، إلى الانتحار.

لم يكن أمام الفقيه الشيعي إلاّ الخيار الثالث، وهو العمل بالتقيّة، وهو خيار يقضي بأن يتنازل الفقيه عن دوره القيادي لمصلحة السلطة السياسية (المقاطعجي) الذي لا يشكل تعامله مع السلطة المركزية حرجاً شرعياً (فقهياً)، وينصرف هو للتحصيل العلمي وللقيام بدور الإرشاد والتوجيه، أي ممارسة دور تربوي غير سياسي، إضافة إلى اهتمامه بإعادة تأكيد التكليف الشرعي في الشأن العبادي، الذي يلزم منه ضمن التزام الجمهور بالشرع الشيعي، وإن اقتصر ذلك على العبادات الفردية دون التكاليف السياسية.

من هنا كان لحفظ التشيع في المناطق الشيعية، كتشريع والتزام، إضافة إلى حفظ الكتلة الشيعية كجمهور، الأولوية القصوى عند الفقيه الشيعي في ظلّ محيط معادٍ ومتربص به، وفي إطار دولة وسلطة مركزية لا تعترف بالتشيع كمذهب وبالشيعة كمسلمين^(٢)، وهذا ما جعل العصبية الشيعية تتقدّم كأولوية على العناوين الأولية للشرعية، فكان

(١) لقد أدّى هذا النهج من قبل الشهيد الأول والشهيد الثاني إلى الاغتيال على أيدي السلطة المركزية. والشهيد الأول هو محمد بن مكي الجزيني (١٣٢٠م - ١٣٨٤م). والشهيد الثاني هو زين الدّين بن علي الجباعي، استشهد سنة ١٥٥٧. أنظر: «الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة»، للشهيد زين الدّين الجبعي، الشهيد الثاني، صححه وعلّق عليه السيّد محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، ج ١، ط ٢، بيروت ١٩٨٣، المقدمة، ص ٢٣ - ١٩٤.

(٢) يراجع بهاذ الخصوص فتوى ابن تيمية الذي اعتبر الشيعة كفاراً وأباح نتيجة ذلك دمهم ومالهم وعرضهم وزرعهم وأرضهم. أنظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، طبعة القاهرة، ١٩٦٥م. أيضاً، علي مكي، محمد، لبنان من الفتح العربي إلى الفتح الإسلامي، ط ٢، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢١٨.

يكفي للفقهاء في هذه الحالة، اعتراف الحاكم الشيعي (المقاطعي) بالمكانة المعنوية والشرعية للفقهاء على أن ينال الحاكم مباركة الفقيه وترك الجمهور لإرادته السياسية.

وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ الفقيه الشيعي اللبناني، لم يشدَّ عن توجه معظم فقهاء الشيعة في جميع المناطق التي كانت منضوية تحت سلطة الدولة المركزية، والفارق الوحيد بين الفقيه اللبناني وغيره أنَّ قيام الفقيه الشيعي اللبناني بهذا الدور كان التزاماً بمبدأ التقيَّة الذي التزمه فقهاء الشيعة في معظم المناطق التي لم يشملها الحكم الصفوي في إيران. أيضاً لم تكن قد برزت بعد في عالم التشيع أطروحتا الولاية الجزئية (ولاية الأئمة على نفسها) والولاية العامة للفقهاء، بل تمَّ التزام الفقيه اللبناني بالنهج التقليدي الذي درج عليه العلماء عموماً. والحالة الفريدة والوحيدة تمثلت بحركة السيِّد عبد الحسين شرف الدِّين ضدَّ سلطات الانتداب الفرنسي، والتي ترافقت بدورها مع ثورة العشرين في العراق التي قادها علماء النجف الأشرف في مواجهة سلطات الانتداب البريطاني^(١).

وُلد إجماع الفقيه الشيعي عن التصدِّي للقيادة السياسية في لبنان سلوكاً تقليدياً لرجل الدِّين الشيعي انحصرت فيه وظيفته في إنتاج الفقهيات العبادية الفردية التي لم تكن أكثر من إعادة توزيع لفتاوى المراجع الكبار في النجف الأشرف في العراق حيث يتواجد أساتذة الفقهاء الشيعة اللبنانيين. وهذا ما أفسح في المجال أمام الزعامة السياسية التقليدية للشيعة اللبنانيين بأن يتحولوا إلى مركز القول والشور، ومناطق تحديد التوجه السياسي الخاص والعام لكامل الجمهور الشيعي اللبناني.

(١) أنظر: إبراهيم، فؤاد، الفقيه والدولة، (م.س)، ص ٣١١، ٣١٢، ٣١٣. أيضاً؛ أنظر: سلمان هادي آل طعمه، كربلاء في ثورة العشرين، مكتبة بيسان، ط ٢، بيروت ٢٠٠٠م.

واستناداً إلى هذا المعطى التاريخي الموضوعي، كان للزعامة السياسية الشيعية التقليدية القول الفصل في سلسلة خيارات مهمة ومصيرية تمّ اتخاذ القرارات النهائية بشأنها في ظلّ غياب شبه تام للفقهاء الشيعي، ومنها، التعاطف مع الحركة العربية وبشكل متلازم الثورة العربية، الموقف من سلطات الانتداب الفرنسي، الموقف من لبنان الكبير والذي تمّ دخول الشيعة في إطاره دون أن يكون للفقهاء أيّ رأي فيه على حيوية ومصيرية هذا الموضوع.

كلّ ذلك كان يجري على مرأى من الجمهور الشيعي، الذي لم يكن له أيّ خيار مقابل خيارات زعامته السياسية التقليدية، هذا فضلاً عن أنّ خيارات الزعامة التقليدية هذه لم تكن أصلاً إلاّ انصياعاً للأمر الواقع الذي كان أكبر وأصعب وأشدّ تعقيداً من أن تختار الزعامة السياسية التقليدية ما يخالفه.

في ضوء ما تقدّم، أصبح بالإمكان وضع ترسيمة للواقع الشيعي يعكس ما آلت إليه أمورهم، بحيث شكّلت مقدّمة لولوجهم عالم لبنان الكبير. وعناصر هذه الترسيمة بدت على الشكل التالي:

- زعامة سياسية تمّ انتقالها من إطار إقطاعي عثماني، إلى إطار طائفي لبناني حافظ بشكل شبه تام على ممثليات الطوائف كما كانت في العهد العثماني.

- فقهاء معزولون عن الحياة السياسية وعديمو الفاعلية الاجتماعية بحكم ما ترسخ في مواقفهم وفي سياق تاريخي طويل نسبياً من سلوكيات الإحجام والسلبية.

- جمهور شيعي يُعاني الفقر والحرمان في ظلّ تركيبة نظام لبناني، يغلب فيه منطق تعزيز أوضاع الزعامات السياسية التقليدية، في إطار التركيبة الطائفية للسلطة اللبنانية على حساب سياسة التنمية الإنمائية.

وفي ضوء هذه الترسيمية، يبدو جلياً أنّ الجمهور الشيعي كان يشكل الحلقة الأضعف ضمن التركيبة السياسية اللبنانية، فهو أولاً، جمهوراً مهملاً وفاقداً للإمكانات المادية والمعنوية على حدّ سواء. ذلك أنّ زعامته السياسية سرعان ما سعت إلى تركيز أوضاعها الجديدة في إطار دولة لبنان الكبير. وهو ثانياً، جمهور يائس من إمكانية قيام رجال الدّين فيه بدور فاعل لتحقيق أدنى درجات التوازن مع الزعامة السياسية بما يفيد ويخدم أوضاعه الجديدة في الدولة العتيقة.

ترافق هذا الوضع «الدرامي» للجمهور الشيعي مع بداية وصول المنظومات الفكرية والسياسية الواعدة بالتححرر السياسي، وبالعدالة الاجتماعية، وبالآمال الثورية، وبالوحدة العربية، وبالأتطروحات القومية، وقد ساعد على دخول تلك المنظومات إلى لبنان حدوث سلسلة تطورات كان أولها انهيار الدولة العثمانية، ونشوء الحركة العربية، وشيوع الأفكار الاشتراكية، وقيام شريحة مثقفة^(١) تمّ لها الانفتاح باكراً على الفكر العالمي والحركة السياسية الدولية بإنشاء الأحزاب السياسية العلمانية، والدعوة لها في لبنان في سياق تشكيل قوى لها مهمات ذات بُعدين:

الأول: الحدّ من الهيمنة السياسية للمنظومة الطائفية التي استأثرت بالسلطة السياسية وبطريقة توزيع المراكز على طوائف لبنان الكبير،

(١) في ٢٤ تشرين الأول، ١٩٢٤، قام يوسف يزبك وفؤاد الشمالي مع رفاق لهم على تأسيس حزب شيوعي باسم مستتر «حزب الشعب اللبناني»، (وقد نشأ الحزب الشيوعي اللبناني من تلاقي المثقفين الوطنيين التقدميين والحركة العمالية. - وفي مطلع الثلاثينات نشط أنطوان سعادة، أستاذ اللغة الألمانية في الجامعة الأميركية، بالدعوة لتأسيس حزب سياسي ينطلق من مبادئ والده الدكتور خليل سعادة الذي ظهر في الأرجنتين عام ١٩٣٩. تاريخ لبنان من الاحتلال إلى الجلاء ١٩١٨ - ١٩٤٦، علي عبد المنعم شعيب، مطالب جبل عامل، ط٢، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٤، ص٨٩، ١٠٢.

وبالتالي الحدّ من النزعة الانعزالية التي أرادت سلخ لبنان عن محيطه العربي وربطه بشكل كامل بثقافة الدول الرأسمالية وسياستها.

الثاني: مناهضة الحركة الصهيونية التي أخذت بالانتشار السرطاني داخل فلسطين المحتلة وأدّت في مراحل لاحقة إلى احتلال كامل فلسطين^(١) وتهجير شعبها إلى أطراف الدول المتاخمة.

من هنا، ولأنّ معاناة الجمهور الشيعي الاجتماعية والسياسية لم تختلف كثيراً بين الحكمين؛ حكم عثماني بائد وحكم طائفي متجاهل، وقيادات شيعية غير مبالية، ورجال دين غير متصددين. كان لا بُدّ من البحث عن أمل جديد في هذا الظلام المطبق، خاصة وأنّ الوضع الاجتماعي والاقتصادي أخذ يضيق بحيث لم يعد أمام الأجيال الشيعية الشابة إلا أن تختار بين الهجرة إلى خارج الوطن، أو الهجرة إلى خارج البيئة الطائفية باتجاه الأحزاب العلمانية. وهذا ما حصل فعلاً، فقد انقسم الشباب الشيعي بين هذين الخيارين، إذ حملهم غياب الخطاب السياسي التحريضي الفاعل على اليأس من إمكانية التغيير من داخل بنية الوعي الشيعي التقليدي.

ساعد الشريحة الشابة على الانتظام في الأحزاب العلمانية انتشار التعليم في المدارس الرسمية اللبنانية، (مع الإشارة إلى أنّ إنشاء المدارس، على قلتها، كان الفضيلة الوحيدة التي تسجل للنظام الطائفي في إطار الدولة اللبنانية العتيدة)، ذلك أنّ التعلّم ساعد الشباب الشيعي على دخول عالم جديد من المعارف مكّنته من التعرف على المنظومات الفكرية العلمانية التي لم يكن قد أدركها بعد، وسهل بالتالي انخراطه

(١) ف البداية أراضي الـ ٤٨، وفيما بعد مناطق الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة والقدس الشرقيّة عام ١٩٦٧م.

في الأحزاب العلمانية الناشطة التي وجد فيها أملاً بالخروج من الواقع الفكري والاجتماعي والاقتصادي الصعب الذي بلغ ذروته مع مطلع الستينات .

وإذا أردنا أن نحلل الأسباب المباشرة وغير المباشرة لاختيار الشباب الشيعي التوجهات العلمانية، يمكن أن نسجل في البداية ضغط الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وتفاقم القهر السياسي، حيث إنّ النظام اللبناني تمادى في تهميش الشريحة الشيعية الواسعة، لمصلحة مجموعة تمثيلية تقليدية مرتهلة لتركيبه النظام الطائفي ومسوّغاته، أكثر ممّا هي متمية لسواد جمهورها الأعظم ولمصالحه الحيوية والموضوعية .

ثمّ إنّ انعدام الثقة برجال الدّين الذين آثروا بدورهم الاعتزال والاكتفاء بالدور التربوي التقليدي، الذي استمر في تلبية حاجات الأجيال المسنّة، إلّا أنّه عجز عن إثبات فاعليته مع الأجيال الشابة صاحبة الحاجات الحيوية الملحّة؛ شكّل ثغرة كبيرة استطاعت الأحزاب العلمانية النفاذ منها إلى داخل مخيال الشباب الشيعي المشبع بأوليات الممانعة والرفض .

حاولت الأحزاب العلمانية، التي تعي تماماً متطلبات استقطاب المرشحين، إجراء مصالحة فكرية وعملية بين أيديولوجيتها العلمانية وطروحاتها السياسية، بمعنى أنّها - في الوسط الشيعي - حاذرت من طرح أيديولوجيتها العلمانية بطريقة صدامية مع الأيديولوجيا الشيعية المركوزة في مخيال الشباب الشيعي، وذلك بهدف تسهيل انخراط هؤلاء الشباب في مشاريعها السياسية، ولم تجد صعوبة في تحويل مشاريعها تلك إلى عوامل تحريض وتعبئة، خاصة وأنّها طرحت أموراً شديدة الواقعية، كرفع الحرمان وإرساء العدالة الاجتماعية ومناهضة السلطة السياسية المستأثرة بإمكانات الوطن وثرواته .

لقد لعبت الأحزاب السياسية العلمانية في لبنان دور «الفقيه المحرّض» عند الشيعة، بعد أن ترك الفقيه هذه المهمة، وتسنى لها أن تقوم بهذا الدور بلا منازع. وبذلك عرفت الأحزاب كيف تدخل دائرة الحراك الشيعي لتلعب دوراً فاعلاً في تعبئة الكتلة الشيعية وتوظيفها في المشروع السياسي الأشمل. وقد ساعد الأحزاب العلمانية على القيام بهذا الدور التنظيمي والتعبوي الحيوي امتلاكها لمرجعيات نموذجية، انبثقت منها في الأصل؛ الاتحاد السوفياتي للحزب الشيوعي، عبد الناصر للأحزاب القومية والناصرية، سوريا والعراق للبعث، هذه المرجعيات النموذجية شكّلت مصداقاً حيويّاً للأفكار العلمانية ودعمت مساعي الاستقطاب الحزبي بالدليل الموضوعي والواقعي على قوّة فكرها وسطوة منظومتها وفاعلية برنامجها السياسي التعبوي.

كما استطاعت هذه الأحزاب العلمانية اقتحام الحقل الشبابي الشيعي بفعل ثورية طرحا ونمط أدائها الذي يقوم على المعارضة السياسي، والنضال ضدّ الإقطاع والطائفية، والمطالبة بتحقيق مشروع الدمج الوطني اللبناني سبيلاً لإرساء العدالة الاجتماعية^(١)، وتحقيق التوازن السياسي. وبمعنى آخر، وقعت طروحات الأحزاب العلمانية على أرضية أيديولوجيا الرفض والمقاومة الخصبة في المخيال الشيعي، في

(١) في ٢٨ أيلول، ١٩٢٢ صدرت في لبنان جريدة اشتراكية، باسم «الصحافي التائه» لمؤسّسها إسكندر رياشي، وقد عرف صاحبها بها في مقال جاء فيه: «... تعترف للتأخي بين الطبقات أنّه الحقّ الصريح، وتحارب لأجله وتحترم الفقير التمس أكثر من الغني والسيد. تعترف للتعاليم الدينية بمبادئ تقارب الاشتراكية. لذلك تكون صديقة العامل والمزارع الضعيف، وتدافع عن مصالح هؤلاء بكلّ قواها. وتعترف أنّ المبادئ الاشتراكية المعتدلة قد جاء بها الكتّابان الكريمان لعيسى ومحمّد... هذه الجريدة تحارب الاحتكارية وتعلم أنّها الموت الزؤوم للفقير والعامل...» أيوم، س: الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان، ١٩٢٢ - ١٩٥٨، ص ١٧ - ١٨، منشورات الحرية، بيروت، مقتبس عن تاريخ لبنان، (م.س)، ص ١٠٢ - ١٠٣.

حين لم تستهوَ الأحزاب اليمينية، مثل حزب الكتائب المسيحي وحزب النجادة السنّي الشباب الشيعي، لارتباط الأول بثقافة المنظومة المرفوضة وبالنهج السياسي المغالي في الهيمنة، ولارتباط الثاني بثقافة الدولة الإسلامية الإمبراطورية (العثمانية) التي عانى الشيعة من قهرها ردحاً من الزمن، ومن طرحها السياسي الذي سعى إلى توكيد عصبية منبوذة في وعيه وثقافته وتجربته.

وهكذا ستملاً الأحزاب السياسية العلمانية المجال الثقافي والسياسي الذي خلفه انزعال الفقيه الشيعي صاحب هذا الدور في الأصل، وستقوم تلك الأحزاب بدور التسييس والتحريض والتعبئة في مجال خطاب سياسي آخر يوظف مركزات المخيال الشيعي في إطار مشروعه الخاص، ويستعير هذا المخيال كمساحة خصبة للتثوير. ونؤكّد هنا على مفهوم الاستعارة هذا لأنه سرعان ما سيعود التنازع على استعادة أصالة هذا المخيال مع بروز منافسين من البيئة الشيعية نفسها، بعد أن يسترجع الفقيه دوره ويعيد تشكيل خطابه. وهكذا، ومع بدء نشاط رجال دين مميزين (موسى الصدر) و(الإمام الخميني)، يستعيد الفقيه الشيعي دوره «المستقبل» ويسعى إلى استعادة الشباب الشيعي «المستعار» من الأحزاب السياسية العلمانية، ليعيد تدشين عملية تسييس وتعبئة جديدة، مستفيداً من معطيات وأجيال متنوعة ولكن على أرضية ثقافية وأيديولوجية أكثر انسجاماً ومواءمة مع مركزات المخيال الشيعي^(١).

(١) بعض منظرو الأحزاب العلمانية عادوا إلى قواعدهم وطوائفهم بعد عملية الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢ وخروج منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان جراء الاجتياح المذكور. أنظر: توفيق شومان، مقالة اليسار اللبناني الجديد، مطالعة في انقلابه يميناً، مجلة الانتقاد، العدد ٩٠٤، الجمعة ٨/٦/٢٠٠١م.

الباب الثاني

الشيعة في لبنان:

الطائفة الهاشمية المهمّنة

الفصل الأوّل

مدخل لفهم علاقة المجتمع بالدولة قبل لبنان الكبير

يتشكّل لبنان من مجموعة كبيرة من الطوائف، وهي حقيقة لا يمكن اختزالها وتبسيطها - كما دأبت الأدبيات السياسية اللبنانية - في الحديث عن طائفتين، واحدة إسلامية وأخرى مسيحية، فضمن كلّ طائفة من هاتين الطائفتين الكبيرتين توجد سلسلة من المذهبيات الطائفية يسعى كلّ مذهب فيها، إلى أخذ موقع له في التركيبة الاجتماعية اللبنانية العامة، وإلى الحصول على تمثيل سياسي يؤمن لكلّ منها وضعية تتناسب مع مستوى طموحها، ويضمن لها حضوراً قوياً وفاعلاً في مجرى الحياة السياسية اللبنانية.

وهذا يقودنا تلقائياً للحديث عن بدايات إنشاء الكيان اللبناني، الذي لم يكن منوطاً بإرادة مجموعاته الطائفية، ولم يأت نتيجة طبيعية لخيارات تلك المجموعات الذاتية، ولم ينشأ عن توافقها المشترك، إنّما كان إنشاء ذاك الكيان منوطاً بإرادة دولية، فرنسية - إنكليزية، وجاء إفراساً لتوافق هاتين الدولتين على تقاسم المنطقة بعد وضع اليد عليها مع انهيار الدولة العثمانية. لذا ساد الخوف المجموعات الطائفية اللبنانية بفعل

إلحاقها القسري بלבنا الكبير، الذي وضع ترسيمته الجغرافية المندوب السامي الفرنسي، الجنرال غورو، سنة ١٩٢٠، وحكم طبيعة العلاقة فيما بينها، خاصة وأن عدداً من هذه الطوائف (الشيعة والدروز مثلاً)، لم يضمن الإلحاق بالصيغة اللبنانية لها أمنًا اجتماعياً وسياسياً يجعلها تطمئن إلى سلامة الانتماء للوطن الناشئ. وقد زاد الأمر تعقيداً، أن السلطة السياسية التي أنيطت بها إدارة الدولة ومرافقها، لم تكن متوازنة في لحظ مصالح الطوائف المتعددة.

وهكذا، فقد أنشأ هذا البناء السياسي الرجراج، علاقة حذرة محكمة بالخوف بين المجتمع الطوائفي والدولة، لا سيّما وأن السلطة السياسية الجديدة جاءت على حساب حكم ذاتي نسبي^(١) كانت تتمتع به هذه المجموعات الطائفية في ظل الحكم العثماني.

ويرجع السبب الأعمق في نشوء الإشكال السياسي المتمثل بعلاقة الخوف المتبادل^(٢) ^(٣) والمستحکم بين المجتمع الطوائفي والدولة في

(١) انقسم اللبنانيون سياسياً إلى اتجاهات عدّة؛ فبعضهم نادى بإنشاء دولة لبنان الصغير المسيحي، وبعضهم الآخر رفع لواء سورية الكبرى المستقلة، وبعضهم الثالث دافع عن فكرة الوطن العربي الكبير، هذا بالإضافة إلى أولئك الذين انتصروا للحماية الفرنسية في لبنان الصغير أو الكبير. جورج قرم، تعدد الأديان، دار النهار، ١٩٩٢، الطبعة الثانية، بيروت، ص ٣٥٦.

(٢)(٣) فرهاد، إبراهيم، الطائفية والسياسة في العالم العربي، مكتبة مدبولي، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٢. أخذت فرنسا المنتدبة بالحل الذي لم يرض لا النصارى ولا المسلمين، فأنشأت دولة لبنان الكبير، أمّا على صعيد المؤسسات الطائفية، فقد جعلت الدولة المنتدبة من نفسها وريثة السياسة العثمانية التقليدية، وضاعفت من عدد الطوائف. فقد صدر عن المندوب السامي قرار برقم ٦٠ ل. ر، بتاريخ ١٨ آذار ١٩٢٦، أضفى صفة مؤسسية على ثمان عشرة طائفة دينية في سوريا ولبنان تتمتع بمعظم الامتيازات الطائفية التقليدية على صعيد القانون العام؛ ثمّ أضيفت إلى هذه الطوائف طائفة تاسعة عشرة: الطائفة البروتستانتية. وطبيعي أن هذا النظام كان يخالف المادة التي تنص على أن «جميع اللبنانيين متساوون أمام القانون». وقد أبقى قانون الانتخابات هو الآخر على نظام التوزيع الطائفي للمقاعد الانتخابية المخالف بدوره - تماماً كقانون الأحوال الشخصية - لروح =

لبنان، إلى القرارات الجيوسياسية التي اتخذت إبان الحرب العالمية الأولى والثانية^(١)، والتي ترجمت بسلسلة تدخلات مباشرة للدول المنتدبة في صياغة وفرض الأنظمة السياسية للبلاد الواقعة تحت سيطرتها ومن ضمنها لبنان.

لقد أدت التدخلات الفرنسية في صياغة التركيبة الهرمية والتنظيمية للدولة، إلى تفويض النظام اللبناني لحساب نخبة طائفية ميسّسة على حساب باقي الطوائف الأخرى، وهذا ما أدّى إلى خلق مناخات اجتماعية وسياسية قلقة ومتوترة سرعان ما أفضت إلى انفجارات سياسية وعسكرية خلال الأعوام المتعاقبة ١٩٥٨ و١٩٧٥، وصولاً إلى الثمانينات والتسعينات، وكان جوهر الصراع فيها يتمحور حول لبنان الهوية وتوازن النظام السياسي والاجتماعي^(٢).

= المبادئ الديمقراطية الحديثة. جورج قرم، تعدد الأديان، (م.س)، ص٣٥٦. راجع خريطة ملحقه بالبحث حول التوزيع السكاني للطوائف اللبنانية وعددها - المجتمع والدولة، مجموع من الدكتوراة؛ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تشرين الأول ١٩٨٨، الطبعة الأولى، ص٢٥٦.

(١) اتفاقية سايكس - بيكو، سان - ريمون، راجع، سمير أحمد، غزو بلا سلاح - التطبيع المستحيل، دار الكنوز الأدبية، ط١، بيروت ٢٠٠١م، ص١٦٩، ١٧٠. أيضاً زين نور الدّين زين، الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سوريا ولبنان، دار النهار للنشر، ط٢، بيروت ١٩٧٧م، ص٧٠.

(٢) كانت صيغة النظام الطائفي اللبناني، هي الصيغة التي يحتل فيها المسيحيون الموارنة حصة الأسد، وهي حصة لم يكن بوارد القيادة المارونية التاريخية التنازل عنها، وهذا برأيها كان منطقياً، لأن ذلك سوف يجرها، إذا ما حصل، نحو الهاوية، فالموارنة من البدء عاشوا على تلك الامتيازات، وكانت لهم من القدم حالة خاصة استطاعوا أن يكسبوها دوماً عبر الدعم الأجنبي. فكانت لهم امتيازات في العهد العثماني واستمرت في عهد الاستعمار الفرنسي وجاء الاستقلال ليكرس عبر اتفاق، وإقرار من الطوائف الأخرى، ومن الدول المجاورة، ومن العالم الغربي هذه الامتيازات، التي بدونها ينتهي التمايز الماروني وتنتهي الهيمنة السياسية والاقتصادية. توفيق المدني، أمل وحزب الله، في حلبة المجاهبات الإقليمية، دار الأهالي، دمشق ١٩٩٢، الطبعة الأولى، ص٩.

وقد دأبت الطوائف عبر مسيرة متعرجة من العمل السياسي، إلى خلق واقع جديد يخفف من عمق التفاوت الذي ساد بين فئات المجتمع اللبناني وطوائفه، ويقلل من تفاوت الفرص بين مختلف التيارات، بغية تثبيت واقع أكثر عدالة وصلاًحاً. وقد رفعت لهذه الغاية شعارات عديدة، منها علماني ومنها طائفي وآخر قومي، لجعل الشأن اللبناني يرسو على سكة مستوية. في الحقيقة، لم تكن تلك الشعارات والمسااعي في العمق سوى محاولة من الطوائف المتضررة من تركيبة السلطة السياسية اللبنانية اللامتوازنة للتعبير عن نفسها ولتعديل النظام ليصبح أكثر عدالة، بحيث يردم الهوة بين فئات المجتمع اللبناني وطوائفه، ويقلل من حدّة التفاوت بين مصالح تلك الفئات وحجم تمثيلها السياسي.

لقد كان من الممكن أن تؤدّي مراعاة التركيبة الخاصة للمجموعات الطائفية في لبنان وإعطائها الفرصة المناسبة للمشاركة السياسية، إلى تحقيق حد أدنى من الترابط والتماسك والتفاهم فيما بينها، خاصة وأنّ المجتمع اللبناني يتّسم بفوارق طائفية واضحة، لم يكن يجمع بينها قبل الاستقلال قواسم أساسية مشتركة. ولكن تعاطف سلطات الانتداب الفرنسي مع مطالب طائفة معينة دون الطوائف الأخرى، أدّى إلى نشوء تعقيدات كبيرة وإلى خلق أزمة ثقة حادة بين المجموعات الطائفية اللبنانية، خاصة وأنّ الطائفة صاحبة الخطوة جعلت لبنان على صورة مشروعها، الأمر الذي حولها التحكم بإدارة الدولة ومقدراتها، ومكنها من الحصول على امتيازات كبيرة، كانت السبب الأعمق لحدوث معظم الانفجارات الأمنية والسياسية، التي توالى واستمرت حتى مطلع التسعينات^(١).

(١) كتب جورج فرم يقول: «كان لزاماً على الدولة الطائفية اللبنانية أن تذود بقوة وعنف عن هذه الإيديولوجيا، الشرط اللازم لبقائها واستمرارها. فشنت حملة «مسعورة» ضد أعضاء الحزب القومي الاجتماعي المناادي بإنشاء سورية كبرى علمانية، واتهم رئيسه الأعلى، أنطوان سعادة، بالتآمر على النظام القائم، ونفذ حكم الإعدام به رمياً بالرصاص في عام ١٩٤٩. وقد حظّر =

إلا أنّ الأمور لم تبق على حالها، فقد طرأت على التركيبة الاقتصادية - الاجتماعية اللبنانية منذ نشوئها تغيرات كبيرة، ذلك أنّ لبنان الذي كان يزخر بالتناقضات الثقافية والاجتماعية في العشرينات لم يعد كذلك في آخر مراحل حكم الرئيس كميل شمعون، إذ إنّ الطوائف اللبنانية التي اعتبرت نفسها متضررة من تركيبة لبنان - الانتدابية، اتبعت طرقاً متعددة لتعزيز قواها السياسية والاجتماعية^(١)، لا سيّما وأنّ الطائفة الممتازة التي تلاقت مصالحها مع مصالح الدولة الفرنسية المتتدبة، تجاهلت، ولسنوات طويلة، جملة من التطورات الكبيرة التي حصلت في المنطقة، وأحدثت تغييرات جذرية في بناها السياسية (الدول العربية - عبد الناصر بشكل خاص)، دون أن يدعوها ذلك إلى تعديل أدائها بما يتناسب مع حجم المتغيرات الجديدة، التي انعكست بشكل واضح على الفئات والطوائف اللبنانية.

= أيضاً الحزب الشيوعي، وكذلك الحركات المؤيدة لفكرة الوحدة العربية مثل البعث والقوميين العرب. ولم تمنح الشرعية إلاً للأحزاب اليمينية المنظمة على أساس طائفي؛ وإن يكن حزب كمال جنبلاط الاشتراكي التقدمي قد أجزى له النشاط، فما ذلك إلاً لأنه كان بدوره حزباً من أحزاب كبار أعيان الطبقة الحاكمة». (جورج قرقم، (م.س)، ص ٣٥٨).

(١) إنّ الميثاق الوطني لعام ١٩٨٣ المتضمنة خيوطه الرئيسية، في خطب الاستقلال للرئيس بشارة الخوري وفي البيان الوزاري لأول حكومة استقلالية برئاسة رياض الصلح، هو عبارة عن تلاقي المصالح بين الطبقات الحاكمة المسيحية والإسلامية: فقد تخلى أعيان المسلمين عن مطالب الوحدة العربية واعترفوا بحدود لبنان الجغرافية وسلموا برئاسة الدولة للموارنة، وبالمقابل، تخلى أعيان المسيحيين عن كل تفكير بانفصالية مسيحية وبحماية غربية يتحول معها لبنان إلى حصن متقدم للاستعمار ضد حركة التحرر العالم العربي... ومع ذلك فقد اشتد النزاع الطائفي في العام ١٩٥٨ عند قيام المحاولات الجادة لمنع إعادة انتخاب الرئيس شمعون الذي تزايد عدد المعارضين لسياسته بقوة على الصعيدين الداخلي والخارجي... هذا، والأحداث المتلاحقة في المنطقة العربية التي كانت على قدر كبير من التوتر آنذاك، ومداخلات الولايات المتحدة، وإنكلترا الفاشلة، وبنى البلد الطائفي، كل ذلك أطلق بسرعة أوليات الصراع الطائفي من عقالها. جورج قرقم، تعدد الأديان، (م.س)، ص ٣٥٩. أنظر أيضاً صحيفة (لوريان)، ٢٤ آب، ١٩٥٨.

ونتيجة لعدم تحسّن النخب السياسية لأهمية العمل على إصلاح النظام لتبديد قلق الطوائف الأخرى، تحوّلت تلك الطوائف المهمّشة إلى حواضن لمعظم الإيديولوجيات والتيارات الفكرية والسياسية الناشطة في المنطقة، من تيارات قومية على أنواعها، إلى اشتراكية وعلمانية، والتي لعبت دوراً أساسياً في تسييس الطوائف اللبنانية والمهمّشة منها بشكل خاص.

وبما أنّ الطائفة الشيعية كانت الطائفة الأكثر هامشية ومظلومية في التركيبة اللبنانية - الانتدابية، فإنّ أبناء تلك الطائفة كانوا أكثر استعداداً لتلقي وقبول الإيديولوجيات والتيارات السياسية الوافدة. وقد تناوب على تسييسها واستتباعها مجموعة قوى وحركات وشخصيات فاعلة بدأت مع نشوء الأحزاب العلمانية مروراً بالإمام موسى الصدر (الآتي من إيران)، والذي تنافس مع القوى العلمانية واليسارية على قيادة الطائفة الشيعية، وصولاً إلى الثورة الإسلامية الإيرانية. فقد نجحت الثورة الإسلامية في بلورة كتلة شيعية مقاومة وممانعة، رغم انقسام الشيعة حولها لاحقاً، بفعل اختلاف وجهات النظر بين التيار الذي حرص على «الإخلاص» لنهج الإمام الصدر الإصلاحية. . والتيار الذي رأى في انتهاج خط الإمام الخميني الجذري طريقاً موصلاً إلى تحقيق غايات أكبر وأكثر شأناً وأهمية، ليس للمسلمين الشيعة في لبنان (مقاومة إسرائيل) فحسب، بل للمسلمين المستضعفين في المنطقة (فلسطين) والعالم.

كل ما تقدّم من حديث عن وضع الطائفة الشيعية في لبنان ليس سوى ترسيم أولي لوضع الطائفة الشيعية في الدائرة اللبنانية العامة، ذلك أنّه من غير الممكن أن نبدأ البحث في إيديولوجيا الرفض والمقاومة لدى إحدى الطوائف المهمة بالنسبة للمجموع الطائفي العام للبنان، دون تحديد

الموقع الاجتماعي - السياسي لهذه الطائفة^(١) في إطار الصورة الإجمالية للكيان اللبناني.

لم يكن لبنان بصيغته الاستقلالية قبل عام ١٩٤٣ معطى جغرافياً وسياسياً ناجزاً ونهائياً. فهو كيان جرت صناعته على هذه الصورة التي تعرف الآن بفعل ظروف محلية ودولية، كما سبق وذكرنا، ولم يكن للطائفة الشيعية المهمّشة سياسياً واجتماعياً دورٌ في صياغة ذلك الكيان.

من هنا، وكى نحصل على إجابات علمية عن وضع الطائفة الشيعية، موضوع البحث، يصبح لزاماً علينا، أن نحلل مسار هذه الطائفة التاريخي، في ضوء أمرين، أولهما: عقائدها الخاصة، أي إيديولوجيتها (تحدثنا عنه في الباب الأول) وعلاقة تلك الإيديولوجيا بوعيتها السياسي. ثانيهما: أوضاعها الاجتماعية والسياسية الصعبة التي سهلت استجابتها لعمليات التسييس المتتابة.

وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ استجابة الطائفة الشيعية لعمليات التسييس تظهت بعدة أشكال، تبعاً لمرحلة التسييس التي عاشتها، من معارضة إصلاحية، (الأحزاب اليسارية، حركة أمل) إلى مقاومة جذرية رافضة (المقاومة، حزب الله) وهو ما سوف يأتي الحديث عنه بشكل تفصيلي في سياق أبواب البحث وفصوله اللاحقة.

(١) على الرغم من أنّ التاريخ السياسي الحديث للبنان يؤكد أنّ الشيعة الذين يمثلون المساحة الأوسع من رقعة الفقر والحرمان الاجتماعي والاقتصادي، استقطبوا من قبل الحركات اليسارية والقومية، التي كانت تطالب بتغيير النظام الاقتصادي - الاجتماعي والسياسي في لبنان، وشكلت وسيلة مدافعة لإخراج الشيعة والسنة المحرومين من البؤس، وفتح عيونهم وأذانهم على واقعهم ومطالبهم، إلا أنّ هذه المطالب «الطبقية» المتطابقة مع مطلب ذي طابع طائفي سينتقل تدريجياً انطلاقاً من عام ١٩٥٩، تحت راية المعارضة الإسلامية المطلقة بزعامة الإمام موسى الصدر، حيث اختار لحركته السياسية هذه اسماً مزدوجاً، كان في شطر منه (حركة المحرومين) وفي الآخر (حركة أمل). توفيق المدني أمل وحزب الله في حركة المجابهات الإقليمية، (م.س)، ص ١٠.

أ - الطائفية والطائفة الشيعية:

تشكل الطائفة الشيعية في لبنان وحدة اجتماعية - سياسية متميزة، وهذا التمايز يظهر في بنيتها العقائدية، التي تختلف بها عن الطوائف اللبنانية الأخرى، من سنية ومارونية ودرزية، وفي أوضاعها الاجتماعية الصعبة التي طبعت تاريخها، سواء في عهد الدولة العثمانية، أم في عهد الانتداب الفرنسي، وصولاً في لبنان الكبير.

ويمثل الشيعة جماعة طائفية، لها مواصفات خاصة تفرقها عن غيرها من الجماعات الطائفية الأخرى، فهي تعاني من وضع هامشي بارز، قياساً إلى أقرانها من الطوائف اللبنانية، وهي فضلاً عن الهامشية التي طبعت تاريخها كما سبق وذكرنا، تتبنى منظومة عقائدية قابلة لوجهين من التجلي، واحد ضامر بجانب، وآخر ثوري مفارق، وهي في الحالتين مستبعدة من سواسية العلاقة مع الدولة، ومعارضة في طريقة أدائها وتعاملها مع مواقعها القيادية.

لقد حدد فريدريك بورت معايير هوية جماعة ما بـ«الأرض - والتصور بوجود أصل واحد، واللغة والدين»^(١). وكلها معايير تنطبق بشكل كامل على المجموعة الطائفية الشيعية في لبنان. فشيعة لبنان ينتسبون إلى أصل واحد، ومنتشرون على مساحة جغرافية مشتركة، يتكلمون لغة واحدة، ويدينون بدين واحد^(٢).

هذه المعايير التي تميز الشيعة كطائفة، من الإسلام كإطار أشمل، يدرجها فؤاد إسحاق الخوري في كتابه «الإمام والأمير» للتفريق بين

(١) Borth, Fredeix (ed): Ethnic Groups and Boundarier. The social- organization of culture difference, Boston, 1969, P.105.

(٢) راجع محمد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل، دار النهار للنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١.

الدين والطائفة والأقليات. فالدين في العالم العربي هو دين السنّة، أمّا الطائفة فهي أيّ جماعة غير سنية، بما فيها الأقليات الدينية، أيّ جماعة غير إسلامية. يقول خوري: «إنّه يمكن أن نطلق تعريف الطائفة على كلّ من الجماعات الدينية مثل الشيعة والإسماعيليين.. والجماعات غير المسلمة مثل الموارنة وغيرهم من الجماعات المسيحية في الشرق الأوسط»^(١).

تحت تعريفات الخوري وتصنيفاته يندرج الشيعة كطائفة في لبنان، فهي تفترق في تموضعها على الخارطة السياسية والاجتماعية اللبنانية مع غالبية الطوائف الأخرى، إضافةً إلى اختلافها عن طائفة السنّة باعتبار أنّها، تتبع ديناً له تاريخ سياسي كان الشيعة على هامشه باستمرار.

فلا نجد عند الشيعة ما نجده عند الجماعة الدينية السنية، التي مثلت تاريخياً بالدولة الإسلامية المركزية، وكذلك عند الطائفة المارونية اللبنانية، التي حظيت هي الأخرى، بنوع محدد من الاستقلال الذاتي، خاصة في عهد الدولة العثمانية، «الإمارة». ذلك أنّ الطائفة الشيعية، وجدت نفسها دائماً خارج تركيبة النظام السياسي، فالتجأت من الالتأم مع سلطة الدولة إلى سلطة الإمام، ف«اتخذت من سلطة الإمام مرجعاً سياسياً لها»^(٢)، حيث رأت فيه تعويضاً عن عدم اتساقها مع النظام السياسي وعاملاً مكافئاً لنأيها عنه، بل تعارضها معه، أو الانكفاء السلبي عنه، فاستعادت بذلك مشاعر خاصة جرى تعويمها من مخزونها المخيالي الإمامي. فعند الشيعة لا بُدّ من أن نضع، دائماً، في اعتبارنا أمرين: الأول: «الميل الدائم إلى معارضة الحكومة (السلطة

Khuri, Fuad Ishaq: Imame and Eamir. State religion and seath in Islam, London 1950. (١)

Khuri, 1990. P.105-106. (٢)

السياسية).. الأمر الذي يزيد من صفة الثورية للمعتقدات الدينية الشيعية، والثاني: تذبذب السلوك السياسي للشيعية بين موقفين يبدوان غاية في التناقض: التقيّة والتعبئة^(١).

هذه المباني المفهومية التي ميزت الطائفة الشيعية ستعيّننا على تفسير حراكها الاجتماعي والسياسي في لبنان، خاصة فيما له علاقة بمراحل التسييس المتلاحقة، التي خضع لها الجسم الطائفي الشيعي، حيث كان لانتساب الشيعية إلى مذهب الإمامية، دورٌ فاعلٌ في تفاعلهم مع المعاني التي أرسى أئمتهم مداميكها. وبهذا المعنى، سيتبنى الشيعية، في صيرورتهم السياسية في لبنان، مواقف أولئك الأئمة، التي تراوحت بين التزام «التقيّة» (بعد حملة الجزار مثلاً)، أو «التعبئة»، (كما حصل مع الإمام الصدر، ومن بعده الإمام الخميني). وعليه، فإنّ جميع مواقف الشيعية هي مواقف تستمد شرعيتها من التزامهم الديني، سواء كانت مواقف سياسية إيجابية (إصلاح) أو سلبية ممانعة (مقاومة).

ب - المجتمع والسلطة: التجربة المجتمعية للشيعية مع الجزار:

تبدأ معاناة الشيعية، في تاريخهم السياسي الحديث^(٢)، مع مقتل

(١) (م.س)، Khuri, P.124.

(٢) يعود وجود الشيعة في لبنان إلى بداية الفتح الإسلامي، حيث تشكلت النواة الأولى للطائفة الشيعية من قبائل عربية من أصل يمني، وبخاصة قبيلة بني عاملة التي أعطت اسمها إلى جبل عامل في لبنان الجنوبي. وفي عهد الدولة الفاطمية التي اتخذت من القاهرة مركزاً لها، وبسطت سلطتها على منطقة المغرب العربي وسوريا وجزء من العراق، نمت الطائفة الشيعية اللبنانية نمواً كبيراً، واتسعت في امتدادها الجغرافي لتشمل عدّة مناطق من لبنان، وتصل إلى الشوف، ووادي التيم. فشكّلت على هذا النحو ثلاث إمارات شيعية، إمارة بني مرداس (١٠٢١ - ١٠٢٨)، دمرها الفاطميون أنفسهم فيما بعد وكانت متمركزة في سهل البقاع، وإمارة أبو طالب بن عمر (١٠٧٠ - ١١٠٨) على طول الساحل من جبل في سوريا إلى جبيل في لبنان، وإمارة عين الدولة ابن أبي عقيل (١٠٥٨ - ١١٢٤)، مشتملة على =

ناصر، الزعيم العاملي، الذي استطاع أن يصبغ المنطقة الشيعية في لبنان بلون سياسي خاص، أطلق عليه بعض كتاب الشيعة في لبنان^(١) «الاستقلال الذاتي»، فيما رأى البعض الآخر^(٢) إنَّ الأمر لا يعدو أن

= لبنان الجنوبي. وقد شهدت الحملة الصليبية الأولى الشيعة وهم يقاتلون الجيوش المسيحية بأخر قواتهم، وأحدثت سقوط الإماراتين الأخيرتين.. ويقال إنَّ قطر لبنان بقي حتى أيام الصليبيين يتسم بتفوق عددي واضح من الشيعة، وإنَّ الإسلام اللبناني انطلاقاً من هذا الواقع كان منذ أصوله إسلاماً شيعياً. وإلى حوالي نهاية القرن الثاني عشر كان ما زال يعمر منطقة كسروان أكثرية من الشيعة (مركز جبل لبنان).

ومع أنَّ الطائفة الشيعية ممتدة في التاريخ العربي - الإسلامي، إمامية إثنا عشرية على وجه التحديد، من خلال المراحل التاريخية للحكم الأموي والعباسي، انطلاقاً من عهد الخليفة المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) وحكم المماليك (١٢٥٠ - ١٥١٦)، وتحت حكم الأمراء الدروز من المعنيين (١٥١٦ - ١٦٩٧) الذين حكموا لبنان بموافقة الباب العالي، وفي ظل حكم الأمراء الشهابيين (١٦٩٧ - ١٨٤١)، عرفت هذه الطائفة استمراراً متواصلة، مناطق الوجود الشيعي تراوحت بين الرسوخ والفعالية أو الانحسار والتراجع والانكفاء في كل منطقة على حدة، أو في كل المناطق، بحسب ما آلت إليه الصراعات المتكررة بين الشيعة والسلطات المركزية جهة، وبين الشيعة والطوائف الأخرى المنافسة من جهة أخرى.

ففي حكم المماليك المتسم بالقمع إزاء الأقليات المسلمة من الشيعة والعلويين والدروز، شهدت الطائفة الشيعية مذابح متكررة، الأمر الذي جعل شيعة منطقتي عكار وكسروان يتحولون إلى السُّنة بأعداد كبيرة، ثم إلى المارونية المسيحية التي كانت تلقى تسامحاً من جانب المماليك. ولما انتقلت المدن والطرق والمواصلات كلية إلى أيدي السُّنة، مارس الشيعة التقية عندما كان الوضع يتيح لهم ذلك، مستترين على انتمائهم الديني للإفلات من الخطر. وهبَّت عدَّة انتفاضات شيعية في جبل عامل، وفي الشمال كانت المواجهة ضد السيطرة المصرية السنية، فيما بين ١٧٨٨ - ١٨٤٠، قام بقمعها الأمراء الشهابيون بتسليح من مصر. ففي عام ١٨٤١ مثلاً، شكل بشير الثالث مجلساً ملياً من عشرة أعضاء (٣ موارد، ٤ درو، ١ كاثوليك، ١ أرثوذكس، ١ شيعي، ١ سني) لتمثيل هويات البلد الطائفية المختلفة. لورنت شابرني، آني شابرني، سياسة وأقليات في الشرق الأدنى، مكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(١) على رأسهم، كاتب التاريخ العاملي الكياني، محمد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل، دار النهار للنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨١.

(٢) على رأسهم الشيخ علي الزين، في كتابه: للبحث عن تاريخنا في لبنان، بدون دار نشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٣.

يكون منحةً عثمانية، شملت الشيعة كما شملت كل المناطق الإقطاعية الأخرى، بل رأوا فيه نمطاً سياسياً من أنماط التوزيع الإداري للمناطق الإقطاعية، التي كانت جزءاً لا يتجزأ من النظام الإقطاعي العثماني العام، وطريقة اعتمدها الدولة العثمانية لإدارة إقطاعاتها في المناطق المشمولة بحكمها السياسي.

لقد سعى الزعيم العاملي ناصيف النصار، مأخوذاً بالقوة الذاتية التي ظهرت في قدرته على إدارة المقاطعة الشيعية «الالتزام الإقطاعي»، إلى التحالف السياسي مع والي عكا ظاهر العمر، الذي كان قد انخرط في المشروع السياسي لمحمد علي باشا والي مصر، والذي أراد التوسع في سلطاته الميدانية على حساب السلطة العثمانية، وفي مناطق نفوذها.

هذا التحالف الشيعي مع ظاهر العمر استطاع أن يمنح المنطقة الشيعية بعضاً من النفوذ، الذي استمر حتى مجيء أحمد باشا الجزائر والياً على عكا خلفاً لظاهر العمر، فقد مارس الجزائر أشد أنواع الانتقام من المنطقة الشيعية، بعد أن قتل زعيمها ناصيف النصار، واستباح منطقة الانتشار الشيعي برمتها، الأمر الذي خلف الكثير من المظالم والمآسي لدى الشيعة، جعلتهم فيما بعد يركنون «لقدرهم» السيء، وواقعهم المتردي، خاصة وأنَّ أحداً ممن خلف ناصيف النصار، لم يستطع أن يعيد تشكيل القوة الشيعية المجتمعة بصورة تستعيد لهم منعتهم واستقلالهم الذي نعموا به خلال فترة تحالفهم مع (ظاهر العمر)، مع أنهم لم يدركوا حجم قوته الفعلية ومدى قدرة مشروعه على النماء والاستمرار.

لقد التقت طموحات الشيخ ظاهر العمر، والي عكا، في الاستقلال والتوسع إلى أبعد مدى جغرافي ممكن، مع رغبة الزعامة الإقطاعية العاملية في حينه، فانتقلت هذه الزعامة، من الرهان على الالتزام

بالولاء للسلطة العثمانية، إلى الرهان على مشروع ملتبس، على الأقل بالنسبة للشيعة، هدفه التمدد سريعاً باتجاه بلاد الشام.

يعكس هذا التوجه «البراغماتي» للزعامة الشيعية العاملة آنذاك، مدى بساطة الوعي السياسي الشيعي وسذاجة نظرتة إلى طبيعة الصراع - المصري - العثماني في المنطقة الشامية. فقد جعل هذا التوجه المنطقة الشيعية تزرع طويلاً تحت سلطة الحكم العثماني المباشر، الذي حرم الشيعة من إدارة منطقتهم بأنفسهم، لأنه ما عاد يأمن لولايتهم بعد أن انزلت زعامتهم السياسية إلى التحالف مع ظاهر العمر. وهكذا دخل الشيعة، جراء ما صنعت زعامتهم، في مرحلة من الغيبوبة السياسية التي طال أمدها.

لم تقتصر أسباب ما عاناه الشيعة في لبنان من قهر وتهميش على سوء إدارة زعامتهم السياسية، بل هناك عوامل أخرى، تقع خارج دائرة عالمهم الصغير، انعكست بشكل مباشر على أوضاعهم في لبنان. فقد كان بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية التي تحصّنت بعقيدة التشيع في إيران نزاع مزمن سببه رغبة الدولة العثمانية التوسع باتجاه الإمبراطورية الفارسية على حساب تاريخ تلك الإمبراطورية وحضارتها^(١). وكان على الشيعة في لبنان أن يعانون الأمرين من هذا العداء التاريخي بين السُنّة في الدولة العثمانية، والشيعة في الدولة الصفوية، جراء وقوعهم على الحد الفاصل بين المتنازعين.

لقد تبنى العثمانيون الإسلام السنّي التقليدي وجعلوه دين الدولة، وتعاملوا مع من خالفهم في المذهب بصرامة وقسوة، وكان على الشيعة في لبنان أن يدفعوا في المقابل ثمن ولايتهم لأئمة الشيعة، الذين

(١) عجمي، فزاد، الإمام المغيب وشيعة لبنان، (م.س)، ص ٦٦.

عارضوا السلطة السياسية الرسمية منذ الانقسام الأول (أبو بكر/علي)، كما كان عليهم أن يدفعوا ثمن مخالفتهم لعقيدة الإمبراطورية العثمانية الرسمية التي صنفتهم في دائرة المنحرفين دينياً. من هنا نستطيع أن نفهم الأساليب القاسية التي «أدب» بها أحمد باشا الجزائر المناطق الشيعية «المنحرفة». فقد «كان الجزائر مقتنعاً أنه ينقذ حكم الله بهم ويحافظ على قوّة العقيدة الصحيحة»^(١).

لقد عمد الجزائر، أثناء حملته على المناطق الشيعية، إلى تخريب المنطقة العاملة. يصف كونت دي فولين، الرحالة الفرنسي، الذي زار المنطقة الشيعية بعد حملة الجزائر عليها، بأن: «متاولة سوريا وجدوا لفترة طويلة كأمة في هذا البلد.. مثل الفرس، وهم طائفة عليّ، بينما الأتراك يتبعون عمر... منذ ١٧٧٧م. عمل الجزائر، حاكم صيدا وعكا (المنطقة الشيعية تقع بين الولايتين)، على تدميرهم.. من الممكن أنهم سيادون كلياً، وحتى اسمهم سينقرض»^(٢).

وقد زاد بارون دي توت في وصفه لحال الشيعة مع الجزائر في تلك الفترة، بأنّ الجزائر كان «رجلاً صلباً لا يرحم، أسداً هائجاً ضدّ الإنسانية»^(٣). . . لكنّه لم يتمكن من إبادة الشيعة، وكان على الشيعة انتظار فرصة ملائمة هي «انتظار موت الطاغية»^(٤).

بعد موت الجزائر، أسدل الستار على قرن من المعاناة الشيعية المتواصلة، تحت سلطة الحكم العثماني المباشر، لكنّ الذاكرة الشيعية، استمرت تعيد انتاج أدبيات القصة المرعبة معه. لقد كان من

(١) عجمي، فؤاد، الإمام المغيب، (م.س)، ص ٦٧.

(٢) رحلات إلى مصر وسوريا، فولين، دار نشر جون تورت، نيويورك، ١٧٩٨، ص ٥٦.

(٣) مذكرات بارون دي توت، بارون دي توت، دار نشر روبنسون، لندن، ١٧٨٥، ص ٢٢١.

(٤) مذكرات بارون دي توت، (م.س)، ص ٢٢٦.

نتائج حملة الجزار على الشيعة في لبنان، اقتناعهم بالركون، وعدم جدوى العمل السياسي. وجاءت هذه القناعة لتحاكي الذاكرة الشيعية المليئة بأدبيات المظالم التي تعرّض لها أئمتهم في صدر الإسلام، وكان عليهم أن يتماهوا مع مظلوميتهم، ويستنتجوا أنّ استخدام «التقيّة» في هذه المرحلة أسلم لوجودهم واستمرارهم، ما سوف يؤدّي بهم إلى الانكفاء عن الحضور السياسي الفاعل قرابة نصف قرن بعد عهد الجزار.

بقي الشيعة على حالهم من الإحجام عن الخوض في غمار السياسة الفاعلة، حتى مطلع القرن التاسع عشر، هنا يقدم الرحالة البريطاني ديفيد أوركهارت وصفاً لوضع الطائفة المهمّشة كما يلي: «من أين جاءت، كيف جاءت، ما هو عرقها، ما هو طبعها، ومن أين اكتسبت التسمية، كلها أمور تثير الكثير من التساؤل والغموض؟. الإجابات المتجمعة على جميع هذه التساؤلات تنحصر في تكهنات تكشف عن جهل كامل مختلط بالحدز والخوف.. إنهم لا ينتمون إلى الشعب اللبناني الأصلي. والاحتمال الأرجح، أنّ قدومهم إلى لبنان يعود تاريخه إلى ما بعد القرن الرابع عشر.. اشتملت طباعهم على كرامة السلوك ومفخرة التحدر من أصول شريفة، تعاقبوا خلال أجيال اختلطت في تكوينها ظروف صعبة من الصراع والبؤس والاضطهاد. في الدّين هم شيعة، وفي العراق هم عرب. إنهم توقفوا عن أن يكونوا بدواً، وفقدوا الطابع القبلي لشعب، لقد حرموا بسبب انفصالهم الديني عن السنة من المشاركة في النظام الإداري للإمبراطورية العثمانية، ولم يكن لهم في لبنان مركز أمراء يحكمون من خلاله.. جلّ ما توصلوا إليه في ظل هذه الإمبراطورية هو مركز مقاطعة.. وزعيمها مقاطعجي»..^(١).

فالشّيعه، حسب أوركهارت، «كانوا مكروهين من الفرس كعرب،

(١) أوركهارت، ديفيد، لبنان، دار نشر توماس، ١٨٦٠، ص ٣٣٠.

ومن الأتراك كشيعة^(١). وهؤلاء «المتاولة يشعرون بكره شديد للدولة التركية، ورغم إعلانهم الظاهري للولاء، فإنَّ جميع عواطفهم ومشاعرهم هي مع بلاد فارس، التي يتطلعون إليها كمعقل لمذهبهم وحصن لعقيدتهم»^(٢).

لجأ الشيعة المهمَّشون، في ظل ظروف سياسية معاكسة، إلى مبدأ «التقيَّة»، وهو إجراء احترازي، يعني إخفاء العقيدة المغايرة، في حال التعرض للعدوان وعدم وجود القدرة الكافية للدفاع عن النفس. والتقيَّة كإجراء، كثيراً ما لجأ إليها الشيعة بعد غياب آخر أئمتهم «الاثني عشر» (الإمام المهدي)، لحماية أنفسهم كأفراد وجماعات، كي يتمكنوا من الاستمرار في العيش والوجود تحت ظل إمبراطوريات إسلامية تعرضت لهم بالاضطهاد.

وليس بعيداً عن شهادات الرحالة الأجانب حول أوضاع الشيعة في لبنان، ما أورده مؤرخ عاملي كشهادة من أهلها: «ما إن أطل العام ١٨٦٣م حتى وضع جبل عامل تحت السيطرة التركية المباشرة، فاتبعوا سياسة الإفقار، وضربوا اقتصاديات البلاد، ضربات أليمة، فوضعوا الرسوم على الأراضي، ونوعوا الضرائب على نتاج الأرض والشجر، وعلى الدور والبيوت، وعلى الطرق، وعلى الباعة، ومنحت احتكار التبغ للشركات الأجنبية. وزادت الضرائب على الغلات، فتعطلت الزراعة، وبارت الأرض، وكثر البطالون، فكثرت اللصوص واختل الأمن، وسادت الفوضى، ووقعت البلاد في فقر مدقع وذنك شديد، يُضاف إلى ذلك ما كان يبتزه عمال الدولة من مال الشعب بطريق الرشوة لإرهابه وإجاعته وإفقاره»^(٣).

(١) لبنان، أوكهارت، دايفيد، (م.س)، ص٩٦.

(٢) أرض وادي جيلو، لورنس أوليفانت، لندن، ١٩٧٠، ص١٤.

(٣) تاريخ جبل عامل، محمد جابر آل صفا، دار النهار، بيروت، ص١٦٦.

انطلاقاً من هذا الواقع البائس الذي عاشه الشيعة في لبنان، تشكلت لديهم حالة من الانعزال السياسي هيأت الأرضية الشعبية للانكفاء، في ظلّ مراوحة أوضاعهم المؤلمة حتى مطلع القرن العشرين، موعد بداية التدخل الفرنسي - البريطاني المباشر في تقسيم المناطق المنضوية تحت ظلّ الحكم العثماني.

وفي الحرب التي دارت رحاها بين دول الحلفاء والدولة العثمانية، كان الشيعة على موعد جديد مع شكل آخر من أشكال المعاناة، فقد أخضعت الحكومة العثمانية الشيعة في لبنان لقانون التجنيد الإجباري وأسمته «القرعة المحمدية»، وقد أعفت منه الطوائف غير المسلمة، «ومدة التجنيد الإجباري عشرون سنة.. . وقلما كانوا يتقيدون بهذا القانون.. . ووضعت الدولة أيضاً قانوناً بقبول البدل النقدي لمن لا يرغب الانضمام في السلك العسكري.. . وكانت النتيجة أنّ البلاد خسرت مالها ورجالها. فالأغنياء ضنوا بنفوسهم عن إلقائها في أتون الخدمة الشاقة فافتدوها بالمال ممّا جمعه.. . والفقراء كانوا يساقون كالسوام إلى شقاء دائم.. . وموت محتم.. . وهكذا ضاعت النفوس، والأموال، ولم يبق في البلاد إلاّ العاجز والكسول والمشوه الخلق»^(١).

لم يكن انهيار الدولة العثمانية بالنسبة للشيعة أكثر من أقول سلطة مستبدة، وضعتهم على هامش تاريخها، وتعاملت معهم كمنحرفين عن مذهب الدولة، ومارست بحقهم قهراً واستتباعاً، جرّ عليهم المزيد من الانعزال. فقد سدت الحكومة التركية أمام الشيعة كل المنافذ السياسية، في المقابل عززت وضع الطوائف اللبنانية الأخرى، سواء من كان منها يدين بمذهب الدولة (الطائفة السنية في لبنان)، أو من كان يدين بدين

(١) تاريخ جبل عامل، محمد جابر آل صفام (س)، ص ١٦٧ - ١٦٨.

آخر مثل المسيحيين عموماً. وهذا ما أسهم بشكل كبير في إرساء واقع التفاوت الطائفي^(١)، الذي سيبرز جلياً في المراحل الأولى لتشكيل الكيان اللبناني، والذي سيتزايد مع مرور الوقت، ليظهر من خلال تعبيرات اجتماعية - سياسية، يكشف عن وضع دوني للطائفة الشيعية، إنَّ على مستوى التمثيل السياسي في الدولة اللبنانية، أو على المستوى الاجتماعي الذي سيظهر من خلال سياسة الإهمال التي اعتمدها الدولة اللبنانية لاحقاً تجاه المناطق الشيعية النائية.

ج - الشيعة واليقظة العربية: تجربة العلاقة مع الثورة العربية:

لم يتعاط الشيعة مع «اليقظة العربية» التي بلغت بافتعال المسافة بين العنصر التركي الحاكم وبين الميادين العربية للإمبراطورية العثمانية، بحماس كبير^(٢)، فهي حركة غريبة عن عقائدهم وطبائعهم في الأساس،

(١) بعد فنتي (١٨٥٩ - ١٨٦٠)، بدأت الدول الأوروبية الكبرى تقييم علاقات اتصال منظم بالطوائف اللبنانية، حيث نشأت اهتمامات القيصرية الروسية بالنصارى الأرثوذكس، والسلطات الفرنسية بالموارنة والكاثوليك، والإنكليز بالدروز وشيوخ العشائر والأمرء، وقامت هذه الدول لكي تبرر تدخلها بادعاء حماية طوائف وجماعات وافق السلطان العثماني على Reglement Origanique لعام ١٨٦١، والذي ينص على إنشاء مجلس تمثيلي يضم ممثلين عن كل طائفة رئيسية. وقد تم تعديل هذا النظام بموجب إصلاح عام ١٨٦٤، الذي منح ٤ ممثلين عن الموارنة و٣ عن الدروز، و٢ من الأرثوذكس الشرقيين و١ عن الكاثوليك الشرقيين و١ عن السنة و١ عن الشيعة، أي ٧ مقاعد للمسيحيين مقابل ٥ مقاعد للطوائف المسلمة. توفيق المدني، (م.س)، ص ٢٤.

(٢) في العام ١٩١٤، نظم أحد الشيعة في صيدا عبد الكريم الخليل «حركة ثورية عربية» سرعان ما وشى بها أحد أعيان الشيعة المحليين، كامل الأسعد، فانهى الأمر بأعضائها إلى الشنق أو إلى التشتت في أيار ١٩١٦. وبعد سقوط الإمبراطورية العثمانية عام ١٩١٨، انضم عدد من الشيعة هكذا بصورة طبيعية تماماً إلى الحكومات العربية المؤقتة في صيدا وصور التي بقيت في مكانها حتى الاحتلال الفرنسي، الذي كان استقبال الشيعة له سيئاً، فوقفوا يعارضون بالسلاح المسيحيين المؤيدين للمحتل الجديد حتى حزيران ١٩٢٠، لورانت شابري، (م.س)، ص ١٨٠.

لذا لم تعن لهم الكثير، خاصة وأن عقيدتها لم تكن مغايرة لعقيدة الدولة العثمانية، لا من حيث الهوية الدينية لمؤسسي الحركة القومية العربية، ولا من حيث الطبيعة القومية نفسها. فالقومية العربية بالنسبة لغالبية الشيعة، لم تكن إلاّ الوجه الآخر للقومية التركية، لذلك تعاملوا معها بكثير من البرودة، لكن الأمر الوحيد الذي علقوا عليه أملهم فيها، هو أنها كانت فرصة جديدة للخروج من نير الاحتلال التركي.

فضلاً عن ذلك، كانت القومية العربية عقيدة أهل المدن أثناء الحكم العثماني، ولم تكن المناطق الشيعية من تلك المدن، بينما كانت خشبة الخلاص للمسيحيين العرب، الذين رأوا فيها النهاية الحتمية للدولة العثمانية. فأقدموا على الإسهام في طرح تصورات حديثة للقومية العلمانية.

وكل ذلك كان بالنسبة للشيعة شأنًا أجنبيًا عنهم، فلم يبادر إلى الترويج لهذه التصورات الجديدة سوى عدد قليل من المتعلمين الشيعة، أمثال مؤلف تاريخ جبل عامل محمد جابر آل صفا، الذي تعمّد تضخيم صورة التعاطف الشيعي مع التوجهات القومية لأغراض سياسية واضحة، إذ يقول: «لم يعقد مؤتمر سوري ولا نظم اجتماع قومي عربي إلاّ وكان ممثلو الشيعة في الطليعة، يجاهرون بالاحتجاج على وضعية بلادهم الحاضرة، ويطالبون بالانضمام إلى الوحدة السورية، ولولا ظروف قاهرة أقضت مضاجعهم، وأضعفت اقتصادياتهم، وطوّحت بأبنائهم وزهرة شبابهم للهجرة في طلب الرزق إلى ما وراء البحار، لما سكتوا على حالة لم تألفها طباعهم ووضعية شاذة نفرت منها نفوسهم»^(١).

إنّ هذا الحماس الشيعي الذي يعبر عنه المؤلف المذكور نحو

(١) آل صفا، محمد جابر، تاريخ جبل عامل، (م.س)، ص ١٨٠.

الحركة القومية العربية، لم يكن سوى تصويرٍ مبالغ به لا يعكس واقع حال الشيعة بأي حال^(١)، ذلك أنَّ الشيعة لم يكونوا في أي وقت مثل رافعي الشعارات وخبراء الدعاية في المدن العربية، هؤلاء كانوا جريئين في طرح قوميتهم الجديدة، فجاراهم عدد من الشباب الشيعي المتعلّم، الذين انتسبوا لهذه الحركة في بداية انطلاقها، إلا أنَّ الحركة بمجملها كانت بعيدة عن المنطق الشيعية، ومنطق غالبية أهلها.

ويؤكد المؤرخ العاملي الشيخ علي الزين، أنَّ غالبية الشيعة كانوا يعيشون على هامش التاريخ ولم يكن الطرح القومي يعينهم، فيقول: «لم يعرف رجال الدّين وأعيان الشيعة طبيعة القومية وأفكارها، كانوا متشائمين وطائفين، هذا الاتجاه الذي جعلهم يتعدون عن أية حركة أو ثورة سياسية.. فالموت والجوع والنفي^(٢) كان حاضراً في وعيهم، ذلك أنَّ تجربتهم مع الجزائر بقيت ماثلة في الأذهان، فقد كانوا على قناعة - باستثناء الشريحة المتعلّمة منهم - أنَّ الثورة في الماضي القريب (مع الجزائر) لم تحمل لهم إلاَّ الدمار والخراب، ولذلك فإنَّ الشيعة تعاملوا بحذر مع الدعوات القومية الجديدة وتجنبوا بغالبيتهم الخوض في غمار القضايا السياسية التي ليس لهم شأن واضح فيها^(٣).

(١) يقول الدكتور محمد مراد: «اندفعت النخب الاجتماعية - السياسية إلى ملء الفراغ السلطوي الذي أحدثه الانسحاب التركي في أواخر أيلول ١٩١٨م، فتوجهت أنظار هذه النخب في البداية نحو دمشق إلى تأييد الحكومة العربية، اعتقاداً منهم بأنَّ هذه الحكومة سوف تشكل مرجعية السلطة في المنطقة برمتها. لكن هذا التأييد النخبوي لحكومة دمشق لم يكن يعكس ولاءً سياسياً ولا إيديولوجياً بمقدار ما كان يعكس نزوع هؤلاء الأعيان نحو تدعيم مراكز نفوذهم الاجتماعي والسياسي». جبل عامل وإشكاليات الخيارات في مرحلة تأسيس دولة لبنان الكبير ١٩١٨ - ١٩٢٦م، المنطلق، العدد ١٠٦، شتاء ١٩٩٤، ص ١٥٨.

(٢) الزين، علي، أثر العننات في تاريخنا، مجلة العرفان، العدد ٥٨ أيار، ١٩٧٠، ص ٢٦.

(٣) أضف إلى ذلك أنَّ علماء جبل عامل وأعيانهم كانوا في هذه الفترة من الزمن لا يعرفون أي قيمة للفكرة الوطنية والنزاعات القومية، وإنما كانوا يشعرون ويتأثرون بروح إسلامية مذهبية متشائمة =

د - الانقسامات الشيعية خلال الحرب العالمية الأولى:

أحدثت التطورات المتسارعة في المنطقة، إبان الحرب العالمية الأولى، إرباكاً واضحاً لدى الطائفة الشيعية، ومصدر ذلك الإرباك، كان تخلي معظم الجمعيات العربية، العلنية والسرية، عشية اندلاع الحرب، عن سياسة التفاهم مع العثمانيين، واختيار تلك الجمعيات النهج العسكري، بعدما بددت سياسة التتريك التي انتهجها حزب الاتحاد والترقي، آخر الأوهام حول إمكانية التوصل إلى أي اتفاق بين الاتجاهين: العربي والتركي^(١).

هذا وقد اقتصر دور الشيعة في هذه الحركة على اشتراك عدد من أبنائهم مع من كلفهم الشريف حسين إنشاء فروع للثورة العربية في مناطق بلاد الشام، ومنهم «عبد الكريم الخليل»^(٢) الذي أوكل إليه مع رضا الصلح مهمة تأسيس فروع للثورة في ناحية من بلاد آسيا، (ناحية الشام).

= توجب عليهم الابتعاد عن كل حركة سياسية أو ثورة تستوجب غضب الدولة وتورطهم فيما تورطوا به أيام أحمد باشا الجزار من مغامرات ومجازفات كادت في نهايتها أن تبيدهم وتستأصلهم قتلاً وجوعاً وتشريداً. علي الزين، للبحث عن تاريخنا في لبنان، بدون دار نشر، الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٣م، ص ٣٠.

(١) ومن التطورات التي حدثت في المنطقة العربية آنذاك، أن الشريف حسين في مكة وقبل أن يقدم على الاتصال بالغرب، بعث بابنه فيصل إلى القوميين العرب في الشام ليكون على بيّنة من رأيهم، وقد حثه على الطلب إلى الإنكليز إنشاء دولة عربية تضم المناطق العربية الآسيوية. اقتنع فيصل بوجهة نظر القوميين، بعد أن رأى تنفيذ الإعدام بنفسه بالوطنيين في بلاد سوريا. وفي هذا الوقت، كان الشريف حسين قد أنهى مفاوضاته مع الندوب السامي في مصر السير مكماهون. وكانت حصيلة المفاوضات «أن اتفق فيها على إنشاء دولة عربية في آسيا تحت قيادة الحسين. على الرغم من أن حدود هذه الدولة بقيت مبهمه، فقد قبل الشريف حسين بالاشتراك في الاستعدادات العسكرية في المناطق العربية إلى جانب الحلفاء في مواجهة الدولة العثمانية. (٢) الزين، علي، للبحث عن تاريخنا في لبنان، (م.س)، ص ٥٩.

من جهة أخرى، ومع بداية نشوب الحرب العالمية الأولى، سمّت تركيا جمال باشا والياً على سوريا، «كان ذلك في كانون الأول ١٩١٤، وكان جمال باشا يحمل في جعبته مشروعين:

١ - إلغاء سائر الامتيازات التي يتمتع بها الجبل اللبناني منذ سنة ١٨٦٠م، وإخضاعه مع سكانه للسيادة العثمانية.

٢ - القضاء على الفكرة العربية التي اختمرت في نفوس العرب لخدمة سياسة التتريك»^(١).

هذه الإجراءات العثمانية، جعلت الشيعة في وضع حرج للغاية، ليس أمام الحركة القومية الناشئة فحسب، بل أمام الطوائف المسيحية التي سُحبت امتيازاتها جراء الفرمانات العثمانية الجديدة. ومكمن حرج الشيعة، أنّ جمال باشا أخذ بعد توليه مهامه الجديدة، يعمل على إثارة الفتن في المناطق اللبنانية، بغية ضرب العرب بالعرب، «فاستدعى لقيادته بعض زعماء جبل عامل، وأبلغهم أن يكونوا على استعداد لمهاجمة الشوف ودير القمر وما يتبعهما، وأفهمهم أنّ لبنان يتمخض بثورة ضد المسلمين يغذيها الأجنبي، واختص عبد اللطيف الأسعد بقيادة الحملة على لبنان الجنوبي وجبل الشوف...»^(٢).

وفي الوقت الذي كان جمال باشا يسعى إلى توظيف شخصيات شيعية عاملية للمشاركة في الهجوم على مناطق لبنانية يعتبرها جمال باشا معادية، كان يحاول على خط آخر الاطلاع على التحركات المناوئة للعاملين التي لم يطمئن إليها... وبذلك فقد سعى جمال باشا

(١) عزيز بك، مدير الأمن العام في السلطنة العثمانية، سوريا ولبنان في الحرب العالمية، ترجمة فؤاد ميدون، طبعة بيروت، ص ٢٧٧.

(٢) محمد جابر آل صف، تاريخ جبل عامل، (م.س)، ص ٢٠٢.

إلى الإمساك بالعصا الشيعية من الوسط، فهو يحرض عدد من شخصياتها التقليدية من جهة، ويرصد تحركات الشباب العاملين المتحمسين للثورة من جهة أخرى. وهكذا فعل مع بقية الطوائف اللبنانية، ما جعل أي تحرك وطني محكوم عليه بالفشل.

لقد أظهر الشيعة في لبنان، خلال الثورة العربية، أنهم غير موحدٍ في النظرة والتوجه حيال ما يحصل من تطورات في محيطهم، ما جعلهم عرضة للانقسام فيما بينهم. فالزعامة التقليدية أرادت المراهنة على بقاء التزامها مع الدولة العثمانية، فيما عمل الشبان المتعلمون في الطائفة على المضي قدماً في المراهنة على الثورة العربية. وأمام هذا الانقسام بدأت الوشايات^(١) تنقل أخبار بعضهم البعض، مرّة عن تحركات المتحمسين الشيعة للثورة العربية عن طريق الزعامات التقليدية، وأخرى عن تعاون هذه الزعامات مع جمال باشا إلى قيادة الثورة العربية. إحدى الوشايات التي قام بها الأسعد جاء فيها «أنّ الغاية من اجتماعات (الناشطين العاملين لصالح الثورة العربية) هي التمهيد لإحداث ثورة واسعة النطاق في البلاد وفي تلك المنطقة»^(٢).

على أهمية ما كان يمثله النزاع العمالي حول الثورة والدولة (الثورة العربية والدولة العثمانية) وانقسام المواقف حيالها، فإنّ التاريخ لم يكن ليتوقف على ما سيؤول إليه حال الشيعة من تنازع أو توافق، فالأحداث كانت تتسارع خارج دائرة النزاعات العمالية، إذ نجحت الدولتان

(١) أثناء النشاط الذي قام به عبد الكريم الخليل ورضا الصلح لإنشاء جمعيات عمالية ضد الأتراك، أهمل هؤلاء دور كامل الأسعد، الزعيم المنتسب إلى العائلة التقليدية الحاكمة في الجنوب. وجاءت ردة فعل الأخير بالعمل على إحباط تحرك الخليل والصلح، لأنّه وجد في نشاطهما انتقاصاً لزعامته المطلقة على جبل عامل. علي عبد المنعم شعيب، مطالب جبل عامل، (م.س)، ص ٦١.

(٢) عزيز بك، سوريا ولبنان في الحرب العالمية، (م.س)، ص ٢٤٦.

الفرنسية والإنكليزية «في تجنيد أعداد من العملاء في خدمة مخططاتها، وإذ أوعزت لهم رفع الراية القومية العربية في بلاد الشام، كانت الاتصالات جارية على قدم وساق بين الساسة الإنكليز والحركة الصهيونية لإنشاء وطن قومي في فلسطين»^(١)، توجهها بلفور (وزير خارجية إنكلترا) بوعدته المشهور، الذي أطلقه في عام ١٩١٧، وقضى بإنشاء وطن قومي لليهود على تخوم المناطق الشيعية العاملة.

إنّ هذا التطور الهام، سوف تكون له انعكاساته الكبيرة على أوضاع الشيعة في لبنان، إذ سيدخلون بعد دخول هذا الوعد حيّز التنفيذ، في الدائرة، الإقليمية الملتهبة، وستتحول مناطقهم في المستقبل مناطق عسكرية، وخطوط تماس، بين المقاومة الفلسطينية، التي سيشكلها الشعب الفلسطيني المهجر، وبين القوات الإسرائيلية التي ستسعى إلى إسكات البنادق الفلسطينية المقاومة المنطلقة من مناطق الشيعة وغيرهم في الجنوب اللبناني.

وعليه، فإنّ تطوّر الأحداث بين «الأعداء الإقليميين» سيكون له الأثر الأبرز في تحديد المعالم الأساسية للتوجهات الشيعية في المستقبل، وستلعب هذه المعطيات دوراً كبيراً في دخول الشيعة دائرة التجاذب السياسي بين عملاء التسييس المتنافسين في المستقبل.

أثرت الاتصالات الصهيونية - الإنكليزية سريعاً، ففي ٦ تشرين الثاني، ١٩١٨، أصدرت اللجنة الاستشارية الصهيونية لفلسطين مذكرة تحدّد الوطن القومي لليهود بنهر الليطاني في الشمال^(٢). وهذا يعني أنّ المشروع الصهيوني يتضمن، ومن ضمن حدود دولته المقترحة، ما يزيد

(١) علي عبد المنعم شبيب، مطالب جبل عامل، (م.س)، ص ٦٤.

(٢) الصايغ، أنيس، الهاشميون والقضية الفلسطينية، منشورات المكتبة المصرية، ١٩٦٦، ص ٧١.

على ٥٠٪ من المناطق التي يسكنها الشيعة في جبل عامل، وبالتالي، فإنَّ عليهم، منذ الآن، أن يستعدوا لدخول مرحلة جديدة من مراحل المعاناة السياسية، لا يبدو أنَّهم كانوا متنبهين لها، أو أنَّها كانت تعني لهم أيَّ شيء ذا أهمية.

ولم يكن الشيعة المتحمسون منهم، وحدهم في غفلة عن الخطر الصهيوني الداهم، فقيادة الثورة العربية هي أيضاً لم تنتبه إلى حجم هذا الخطر، فقد طغى على اهتمام الجميع، في تلك الفترة، ما رشح من نتائج سياسية لاتفاقية سايكس - بيكو، والتي كانت من أبرز نتائجها، إضافة إلى تقسيم المنطقة، التأسيس لولادة لبنان الكبير فيما بعد، هذا الكيان الذي جمع بين جنباة طوائف غير متوافقة، ولا تملك تصوّرات مشتركة عن لبنان واحد^(١)، إضافة إلى أنَّها متعددة الولاءات، الأمر الذي أسس بدوره لتوترات وصراعات لاحقة، جاءت نتيجة طبيعية لعدم إنضاج صيغة جامعة تستطيع أن تلبّي طموحات جميع الفئات والطوائف اللبنانية.

وبناءً عليه، أصبح الشيعة، في مرحلة التجزئة السياسية للمنطقة، بين خطرين داهمين:

الأول: انغراس الكيان الصهيوني بمطامعه الأكيدة في مياه وأرض الانتشار الشيعي في جبل عامل.

والثاني: الالتحاق القسري لكتلتهم الطائفية بالكيان اللبناني العتيد،

(١) بقي الشيخ بيار الجميل، أحد الزعماء الموارنة التاريخيين، ومؤسس حزب الكتائب اللبنانية ذي الغالبية المارونية، إلى لحظة وفاته يرّد شعار «أي لبنان نريد». كذلك رّد أحد الزعماء البيروتيين التقليديين شعاره «لبنان واحد لا لبنانان» إلى وقت قريب لدخول «اتفاق الطائف» حيّز التنفيذ.

دون تحضيرهم لذلك، ما سيزيد في هامشيتهم السياسية، خاصة بعد أن عملت فرنسا، الدولة المنتدبة، والمقررة لصيغة لبنان الجديد، على إخضاع الشيعة بالإكراه لخيار الانتساب إلى الكيان اللبناني الناشئ.

هـ - المجتمع والدولة: تجربة الشيعة مع الفرنسيين:

ومما تقدّم، لم يكن الشيعة في لبنان على دراية كافية بأبعاد الترسّمة الجيوسياسية الجديدة للمنطقة، فقد أحكمت سلطات الانتداب الفرنسية - البريطانية قبضتها على المنطقة واقتسمت نواحيها بالطريقة الملائمة لمصالحها، دون أن تلاحظ ما يناسب شعوب المنطقة ومصالحهم. وهذا ما أثار ردات فعل عربية بارزة على هذه السياسية، وقد كان من ضمن سياسة الاعتراض العربي الشامل، أن رفع العاملون مذكرة للجنة كنفج - كراين، التي شكلها مؤتمر الصلح في باريس، ضمنوها تصوّرهم لما يرغبون فيه على المستوى السياسي، عبّروا فيها عن مطالبتهم «بوحدة البلاد السورية المستقلة بحكومتها الدستورية.. ورفض أن يكون لأية دولة أجنبية يد في حكم أو انتداب»^(١).

لم تكثر سلطات الانتداب الفرنسي بمطالب الشيعة العاملين، كما لم يشفع لهم مرونتهم في التعامل مع تلك السلطات المنتدبة التي كانت تريد تصريحاً واضحاً ومحددأ بقبولهم الانضواء تحت سلطة الدولة اللبنانية الجديدة. وقد ترجمت ضغوطها في آذار ١٩٢٠، «حيث أحضرت أعيان جبل عامل إلى جسر الخردلي وطلبت منهم تأييد سياسيتها، إلا أن العاملين رفضوا هذا الطلب...»^(٢).

تجاهلت سلطات الانتداب الفرنسي الرّدّ العملي، وأخذت تمهّد

(١) السيّد عبد الحسين شرف الدين، مذكرات، محلق رقم ١.

(٢) مجلة العرفان، مجلد ٣٣، ج٧، ص٧٣٦.

الأرض اللبنانية للإعلان عن ولادة دولة لبنان الكبير، وقد شجع الفرنسيون على إسراع الخطى في هذا الاتجاه، ضعف القوى السياسية العاملة، وتذبذب مواقف بعض زعمائها، أمثال كامل الأسعد^(١)، الذي أرسل للفرنسيين تأييده لإنشاء دولة لبنان الكبير.

يؤكد توجه الأسعد ذاك ما أورده سليمان الظاهر في مذكرات لم تنشر، يقول فيها: «في ٢٠ شباط، ١٩٢٠، باشر كامل بك (الأسعد) بمساعدة الشيخ عبد الحسين صادق (إمام بلدة النبطية) والشيخ علي حلاوي والبكوات توقيع لائحتين، الأولى للمؤتمر السلمي والثانية للجنرال غورو، تتضمن الأولى مطالبة المؤتمر بضمّ جبل عامل إلى لبنان الكبير بحدوده وامتيازاته، والثانية، الالتماس من غورو تقديم اللائحة إلى المؤتمر، وإبلاغ أمانيتهم ومساعدتهم على تحقيق هذه الفكرة»^(٢).

لم تكن تحركات الأسعد خافية على رؤساء عشائر آل الفضل (الزعامة المنافسة للأسعد في المنطقة الشرقية من جبل عامل). فأرسل هؤلاء يدعونه لخوض المعركة ضد الفرنسيين، ويخبرونه بين أمرين: إمّا أن ينضم إليهم فيكون معهم حرباً على فرنسا، وإمّا أن يعتزل فيكون عرضة لحربهم قبل فرنسا. فكان رد الأسعد أنّه لا يستطيع الانفراد بالرأي في الأمور العامة دون استشارة العلماء والزعماء الذين لهم كلمتهم وأتباعهم، ولا بُدّ من إفساح المجال لاجتماع العلماء والزعماء للبحث في هذه القضية. «وهكذا تمت الدعوة إلى مؤتمر وادي الحجير»^(٣).

(١) هو كامل الأسعد جد أحمد الأسعد (كامل - عبد اللطيف - أحمد - كامل الأسعد).

(٢) علي عبد المنعم شبيب، مطالب جبل عامل، (م.س)، ص ٧٣.

(٣) السيّد عبد الحسين شرف الدّين، مذكرات، ملحق رقم ١.

إنَّ المعطيات التي أوردناها في هذا السياق، تتيح لنا رسم صورة
المواقف الشيعية والفرنسية على حد سواء عشية إعلان دولة لبنان الكبير.

فمؤتمر وادي الحجير، كان آخر المحاولات الشيعية لجمع شتات
آرائهم ومواقفهم من مجمل القضايا والاستحقاقات المطروحة أمامهم،
والتي سيتحدد في ضوئها مصير الشيعة في المنطقة.

تنازع المؤتمرون جملة توجهات:

الأول: مثلها السيّد عبد الحسين شرف الدّين، الذي كان يدفع
المؤتمرين باتجاه الانضمام إلى سوريا الكبرى ورفض الطلب الفرنسي
بالانضمام إلى لبنان الكبير.

الثاني: تزعمه الأسعد، الذي لم يكن يضيره أن ينضم جبل عامل
إلى لبنان الكبير، وهو قد عمل سراً وجهراً لهذه الغاية^(١).

(١) جاء في رسالة بعث بها مدير قنصلية فرنسا العامة في بيروت (كولاندر) إلى الرئيس بوان كاري
في ١٤ تشرين الأول سنة ١٩١٢م، يطرح فيها مشروع صلات بين كامل بك الأسعد متاوله بلاد
بشارة والقنصلية العامة الفرنسية، وذلك من خلال دور هذه القنصلية في حمل مسيحيي المنطقة
لتأييد كامل الأسعد في انتخابات مجلس المبعوثان. جاء في رسالة القنصل: «إنَّ افتتاح
المرحلة الانتخابية قدمت لي الفرصة لعقد صلات مع أحد أهم النافذين في طائفة المتاوله
كامل بك الأسعد، ولكسبه كما أمل إلى جانب فرنسا، هذه الشخصية تتمتع في منطقة بلاد
بشارة (جبل عامل) التي تمتد بين صيدا مرجعيون وحيفاً. التي يشكل المتاوله أغلبية
سكانها بشهرة هائلة. فكامل بك الأسعد يحكم كسيد مُطاع على حوالي ٢٠ ألف نفس،
يطبق القانون في البلاد، يثبت الأمن أو يخل به إذا أراد ذلك. وينضوي تحت حمايته
مقابل غرامة (شريفة) كل من سكن في منطقتة». ويتابع القنصل الفرنسي: «إنَّ كامل بك
الأسعد أبدل رغبته في إقامة علاقات مع القنصلية العامة، فهو لكونه مرشحاً للانتخابات
التشريعية القادمة، اعتبر بدون شك أنَّ دعمنا يضمن له مساندة الأكليروس الماروني
(الملكي) في المنطقة، ممَّا يزيد في عدد الأكثرية المؤيدة له».

وينهي القنصل رسالته بالقول: «لقد طلبت من المطارنة الذي تملك القنصلية بعض التأثير
عليهم أن يدعموا ترشيحه». واقترح أيضاً أنَّه عندما تصل بحرية فرنسية إلى شواطئ =

أمّا الثالث: فكان يمثله صادق حمزة وأدهم خنجر أو من عرفوا بالشوار، وهؤلاء لم يكونوا مسيحين كفاية ليدركوا حجم المخاطر المحدقة بالمنطقة الشيعية، وكانت مصالحهم تتعارض والسيطرة الفرنسية عليها، كونها ستحدّ من تحركهم وستخضعهم للسلطات الحكومية في الكيان اللبناني العتيد.

أمّا الفرنسيون فكانوا يتحينون الفرص لغزو المناطق الشيعية في جبل عامل، بغية إخضاعها بالكامل لسلطات الانتداب، وتقديمها هدية مأمونة الجانب للسلطات اللبنانية الجديدة. لكن ذلك كان يحتاج إلى ذريعة تبرّر الغزو، وتحشر العاملين قسراً في هذا الاتجاه المحدد.

وبالفعل عمل الفرنسيون على إيقاد نفوس المسيحيين الجنوبيين ضد المسلمين، الأمر الذي فاقم من حال التوتر في الجنوب، ومهد الأرض لاشتعال فتيل الفتنة المذهبية بين مسيحيي جبل عامل وشيعته^(١).

ذلك أنّ حادثة دموية وقعت في تلك الفترة الحرجة، عرفت بحادثة «عين إبل»، حصلت فيها مواجهات بين شيعة الجنوب ومسيحييه، أعطت للقوات الفرنسية المتربصة شراً بالشيعة مبرر الهجوم الكاسح على المنطقة العاملة.

= سوريا، ينبغي اغتنام الفرصة للقيام بزيارة رسمية له بصحبة القائد.. إنّ تقرب كامل الأسعد من فرنسا هو أمر ثمين ذو معنى، فهو يحقق نمواً ملحوظاً في النفوذ الفرنسي في منطقة كانت حتى هذا الحين بعيدة تماماً عن تأثيرنا. د. محمد مروه. المنطلق، (م.س)، ص ١٦٠. أيضاً راجع، وجيه كوثراني، بلاد الشام، قراءة في الوثائق، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ص ١٩٧ - ١٩٨ - ١٩٩.

(١) بعد انتهاء مؤتمر وادي الحجير بأيام وقعت حادثة في «عين إبل»، قرية لبنانية يسكنها مسيحيون، ذهب ضحيتها العديد من أبنائها، وذلك بعد ترامي الأخبار إلى القرى الشيعية بأنّ شبان «عين إبل» اعتدوا على امرأة مسلمة من قرية «حانين»، وهي بائنة لبن، وأهانوها بشكل بشع جداً، وبعد شياخ الخبر هاجم الشبان الشيعة قرية «عين إبل» ونهبوا ممتلكاتها. علي منعم شعيب، مطالب جبل عامل، (م.س)، ص ٧٩.

فقد استغل الفرنسيون جهل العاملين السياسي^(١)، وقصر نظرهم الاستراتيجي، إضافة إلى عجزهم عن التزام مواقف متضامنة، واستدرجهم إلى فتح الفتنة، التي كان من نتائجها، قيام الجيش الفرنسي بحملة مدهامات واسعة للمناطق الشيعية في جبل عامل، بحجة البحث عن «الثوار» مفتعلي الفتنة. لكن الأکید أن وراء هذه الحملة، كانت تكمن أهدافاً أخرى، غير تلك التي تمّ الإعلان عنها صراحة^(٢).

(١) ومع ذلك فإنّ الطائفة الشيعية، حسب لورانت شابري، رأت نفسها، في قيام لبنان سنة ١٩٢٦ على أساس طائفي، بموجب إلزام عصبة الأمم لفرنسا القاضي بتسيير «الاستقلالات الذاتية المحلية»، وقد اعترف بها (الطائفة الشيعية) لأول مرة في تاريخها كطائفة مستقلة استقلالاً ذاتياً بالنسبة للسنة، ولا سيّما سلطاتها القضائية على المذهب الجعفري، (قرار ٢٧ كانون الثاني/يناير، ١٩٢٦). ولم يظهر الأعيان من الشيعة من جانبهم أنهم معادون للانتداب على وجه العموم في تلك الحقبة الممتدة بين الحربين، وقد حاباهم بإعادة إدارة التبغ (الريجي). وأخذ تأثير دعاية السنة المواليين لسوريا، خصوم وضع الدستور اللبناني في (أيار/مايو، ١٩٢٦) موضع التنفيذ، يقل على الطائفة الشيعية أكثر فأكثر. لورانت شابري، (م.س)، ص ١٨١.

(٢) في اليوم نفسه الذي داهمت القوات الفرنسية جبل عامل دعا الكولونيل نيجر في صيدا أكثر من ٢٠٠ من أعيان جبل عامل، ألقى عليهم خطاباً شديد اللهجة وجهه إلى الشيعيين ثمّ تلا عليهم الأحكام قانلاً:

إنّ الحكومة يسوؤها أن يحكم على وجهاء الشيعيين بهذه الأحكام الصارمة، ولكنهم هم الجناة على أنفسهم. وهذه خلاصة الأحكام: حكم بالإعدام على صادق حمزة وأحمد المحمود بزي ومحمّد التامر وعبد الحميد بزي ويوسف طاهر وأدهم خنجر وكثيرين منهم.

وحكم بالنفي المؤبد على كامل الأسعد والسيد عبد الحسين شرف الدين والحاج محمّد سعيد بزي وراشد عسيران ومحمّد الحاج حسن عبد الله وأخوته، وبعد تلاوة الأحكام قال الكولونيل: «إنّ الحكومة أعدمت جميع الثوار الفارين الذين حاولوا متابعة تحركاتهم أثناء وجود الحملة، وعددهم يقدر بثلاثين، ثمّ طلب من الحاضرين الشيعة إعلان قبولهم الشروط الآتية لاسترداد الحملة وهي:

- ١ - دفع غرامة مالية قدرها مئة ألف ليرة ذهباً.
- ٢ - إرجاع المسلوبات إلى أصحابها.
- ٣ - إعطاء تمهد شخصي للحكومة بالمحافظة على المسيحيين الذين يقفون في قراهم.
- ٤ - جمع الأسلحة في أقصى صيدا وصور ومرجعيون.

وتمكّن الفرنسيون، بفضل تلك الحملة، من إخضاع المناطق العاملة - الشيعية بالقوّة، وإعادتها إلى الحضيرة اللبنانية الجديدة، ليواجه الشيعة بعد ذلك فصلاً جديداً من التهميش.

هكذا يمكننا القول إنّ العاملين وحتى نهاية الحملة الفرنسية وإخضاعهم لسلطات لبنان الجديد، قد تعرّضوا للهزيمة الكاسحة خلال تاريخهم السياسي الحديث مرتين؛ الأولى في عهد الدولة العثمانية على يد الجزائر، حيث دفعوا جراء طموحهم الاستقلالي وتحالفاتهم الجانبية ضدّ السلطات الحاكمة ثمناً باهظاً من استقلالهم وأمنهم. والثانية، على يد سلطات الانتداب الفرنسي التي تمثل سلطة غريبة عنهم في كلّ شيء تقريباً، كما كانت الدولة العثمانية غريبة عنهم أيضاً.

لذا، فإنّ الاحتلال الفرنسي لم يكن بالنسبة للشيعة إلاّ مجموعة جديدة من الغرباء حلّت محل دولة ظلوا يشعرون بالغربة عنها إلى حين انهيارها.

وبالنتيجة، فشل الشيعة في الانضمام إلى مملكة عربية مستقلة في سوريا - كما فشل المشروع برمته - ورفضت فرنسا التفاهم معهم حول مستقبلهم في المنطقة، فضمّ الشيعة ومناطقهم في جبل عامل وسهل البقاع للقلب الماروني من لبنان الكبير.

و - استنتاجات:

لقد كشفت المعطيات التاريخية - السياسية عن الحجم السياسي

٥ - تسليم المجرمين أينما كانوا.

٦ - إلقاء المسؤولية على عواتقهم على كلّ أمر يحدّ وكلّ قتل يسقط في أحد الأفضية الثلاثة.

٧ - وأمهل الكولونيل الحاضرين إلى الساعة الثالثة ليعطوا الجواب على شروطه. أمين

السعيد، الثورة العربية الكبرى، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ص ١٥٤ - ١٥٥.

الحقيقي للطائفة الشيعية في المنطقة. فقد كانت على الدوام طائفة مهمشة ضعيفة غير قادرة على حماية نفسها، وكانت بالتالي عاجزة عن صناعة مصيرها. وبالإضافة إلى ضعف إمكاناتها وضحالة مواردها، لم تكن يوماً طائفة مستقلة بالمعنى المصطلح للاستقلال. لقد ظل الشيعة الحلقة الأضعف في المنطقة. حتى أن المعتقد الذي كان سبباً في تميز هذه الطائفة هو نفسه كان سبباً في استنزال النعمة الدائمة عليها.

لقد تأثر وضع الشيعة السياسي بانتماهم المذهبي، الذي حدد لهم سقف المسؤوليات السياسية التي حصلوا عليها في مناطقهم. فالمرتبة السياسية الأعلى لهذه الطائفة لم تتعد حدود منصب «المقاطععي»، وهي مرتبة عادية جداً، إذا ما قيست بمنصب «الأمير» الذي منح للطوائف المجاورة، الأمر الذي حدّ دائماً من قدرة الشيعة على لعب دور مؤثر وفاعل في سياسة منطقتهم وجوارها.

كان الشيعة، في معظم تاريخهم السياسي، في موقع الدفاع عن وجودهم وخصوصيتهم، بسبب تعرضهم في مناسبات عديدة لمحاولات الإخضاع من قبل الجوار. فعلى خلاف ما درج عليه أمراء جبل لبنان، لا نجد، في تاريخ الشيعة، ما يشير إلى أنهم توسعوا خارج حدود مقاطعاتهم. بمعنى آخر، لم تخرج سلطة المقاطععي الشيعي، التي كان يلتزمها بموجب قانون الإقطاع العثماني، عن حدود مقاطعته، لذلك فإننا نردّ فترات الاستقرار النادرة في تاريخ الشيعة، إلى حسن انتظامهم في سلك النظام الإقطاعي العثماني، وليس لظروف القوّة الذاتية التي توفرت عليها مقاطعاتهم.

فقد كان رضى الوالي العثماني أو عدمه ميزان استقرار المناطق الشيعية واضطرابها، فعندما تتوتر العلاقة بين المقاطععي الشيعي والوالي العثماني، تصبح تلك المناطق عرضة لتهديد المحيط، وتغدو

ساحة مفتوحة للغزوات التآديبية والانتقامية، وغالباً ما كان يحدث ذلك عندما يتخلف المقاطعجي الشيعي، لسبب أو لآخر، عن دفع الضرائب التي التزم بتقديمها للوالي العثماني.

إنَّ المناسبة الوحيدة التي كان يسمح فيها للشيعفة استعراض قوّتهم العسكرية هي عندما كانوا يدعون للمشاركة في حرب بأمر من الولاية العثمانيين، تلك الحروب التي لم يكن الشيعة يحصلون جرائها على أي امتياز يذكر، فهي نزاعات بين الولاية كان الشيعة مجرد وقود لها مرغمين على المشاركة فيها كجزء من التزامهم الإقطاعي.

لقد حال تمسك الشيعة بمذهب الإمامية دون ذوبانهم في المحيط الإسلامي الأوسع، ومذهب دين الدولة العثمانية السني، وأدّى بهم ذلك إلى دفع ضريبة كبيرة جداً، أبقتهم محكومين للسقوف الإدارية والسياسية الدنيا في أجهزة الإمبراطورية العثمانية، والسبب عينه جعلهم يتهيّبون من حركة الثورة العربية التي كانت الشريحة القيادية فيها، وجل جمهورها من الطائفة السنية. ورغم أنّ عدداً من القيادات الشيعية وعلى رأسهم السيّد عبد الحسين شرف الدين قد أيد الثورة العربية وتمسك بها بديلاً من الهيمنة والانتداب الفرنسي، إلا أنّ مثل هذه الخطوات بقيت محكومة بالحدّ الشديد وباختلاف وجهات النظر العاملة حولها، وليس أدل على ذلك من «مؤتمر وادي الحجير» الذي كان من أهم أهدافه توحيد المواقف حول جملة مسائل وقضايا ملحة مثل الموقف من المسألة العربية، وحدود السلبية المفترض الإبقاء عليها في مواجهة السلطات الانتدابية الفرنسية، والعلاقة مع الفئات المسيحية التي تعاونت مع السلطات الفرنسية، خاصة ما ينتمي منها إلى الحدود الجغرافية الإدارية للمنطقة الشيعية في الجنوب. وكل ذلك لم يحدّ من تشتت الشيعة وضعفهم ولم يحمهم من أن يكونوا هدفاً للاستتباع أو الاستلحاق الدائم.

باختصار، لم يكن بإمكان المنطقة الهامشية للشيعة أن تلعب أي دور يحسب له حساب في المراحل الانتقالية الكبرى التي حصلت في المنطقة، فقد أدت تلك المراحل الانتقالية في نهايتها إلى إلحاق مناطق الشيعة بالكيان اللبناني العتيد دون استشارتهم، وأيضاً دون حصولهم على أي امتياز أو تعويض سياسي على ذلك.

الفصل الثاني

المجتمع والدولة:

تجربة الشيعة مع لبنان الكبير

جرى توقيت ضمّ المناطق الشيعية إلى لبنان الكبير في وقت كانت قياداتهم تسعى جاهدة لإعادة ترتيب عودة زعمائه المنفيين، وبالتالي رفع حالة التعسف الفرنسية عن جبلهم، وقد تطلب ذلك تخفيف أصوات المعارضة للوجود الفرنسي في مناطقهم.

«في ٣١ آب ١٩٢٠، أصدر الجنرال غورو قراراً بسلخ أفضية بيروت، طرابلس، بعلبك، راشيا، حاصبيا وجبل عامل عن سوريا لإلحاقها بجبل لبنان وإعلان ولادة دولة لبنان الكبير. وبعد هذا التاريخ، أخذ يُعرف جبل عامل بلبنان الجنوبي. فوفقاً لاتفاق سان - ريمو ٢٠ نيسان ١٩٢٠، سُمّي المندوبون الفرنسيون والإنكليز لبدء المباحثات حول تفاصيل الحدود اللبنانية - الفلسطينية. حصل ذلك في ظلّ حملة من صحافة الغرب تؤيد الطروحات الصهيونية حول المطالبة بنهر اللبطني، مدّعية أنّ المسألة في جوهرها اقتصادية وليست سياسية»^(١).

(١) عن جريدة لسان الحال، ٤ تشرين الثاني ١٩٢٠.

سلطات الانتداب الفرنسية التي قامت بتأديب الشيعة في جبل عامل، جراء عدم انصياعهم لرغبتها في الانضمام إلى لبنان الكبير، لم تكن حريصة بشكل فعلي على حدوده من جهة فلسطين، الأمر الذي حدا بغورو إلى عدم وضع تحديد تفصيلي للحدود الجنوبية للبنان.

هذا وقد أخضعت السلطات الفرنسية عدداً من القرى الحدودية لمساومات مع السلطات الانتدابية البريطانية على فلسطين. وقد تمّ بموجب هذه الاتفاقات التخلي عن تلك القرى لصالح الحركة الصهيونية، التي كانت قد بدأت تنشر أتباعها في مناطق فلسطين المحتلة.

وزيادة على التفريط الفرنسي بالقرى الشيعية الجنوبية لصالح الحركة الصهيونية في فلسطين، فإنّ تلك السلطات لم تكثرث لحماية مياه الجنوب، وخاصة نهر الليطاني من الأطماع الصهيونية، خاصة وأنّ المفاوضات مع السلطات البريطانية كانت تجري على قاعدة أنّ الدولة الإسرائيلية العتيدة تريد «الانتفاع من ماء الليطاني بخزنه»^(١) في فلسطين المحتلة.

يتبيّن من خلال ذلك أنّ المفاوضات الانتدابية بين الفرنسيين والبريطانيين^(٢) لم تلحظ بأيّ شكل من الأشكال مصالح العاملين، إذ إنّه «بموجب الاتفاق (بينهما) فصلت ثلاثة وعشرون قرية لبنانية من جبل

(١) جريدة لسان الحال، ٤ تشرين الثاني ١٩٢٠.

(٢) بقدر ما كان الكيان اللبناني الجديد الذي أنشأته فرنسا يحمل مشروعاً سياسياً تاريخياً يُعطى فيه للطائفة المسيحية المارونية المتحالفة مع فرنسا منذ قرون، مجال للتعبير السياسي المستقل عن ذاتها في القرن العشرين، وهيمنة سياسة واضحة، بقدر ما كان هذا الكيان الجديد مجحفاً بحق الطوائف الأخرى، ومنها الشيعة التي لم تكن تشاطره لا في الأمل ولا في سعادة رؤيته يتحقّق، لأنّه يفصلها عن العمق العربي فضلاً عن أنّه كيان منحاز بالأساس لمصلحة الموارنة. توفيق المدني، (م.س)، ص ٢٦.

عامل (وضمّت) إلى منطقة الانتداب البريطاني لصالح الحركة الصهيونية»^(١).

في حين أنّ الفرنسيين كانوا حريصين جداً خلال مفاوضاتهم مع الإنكليز على أن لا تمس الأطماع الصهيونية في فلسطين النفاذ المسيحي في المناطق اللبنانية، بحيث يضعف من سلطته، كما كانوا حريصين أيضاً على أن لا تمسّ تلك الأطماع المناطق الإسلامية السنيّة في لبنان. وذلك كي تحافظ فرنسا على نافذة تطلّ من خلالها على العالم العربي الأوسع في المنطقة وقد كان لها ما أرادت.

عند الإعلان عن ولادة لبنان الكبير، تبين أنّه لا يتضمن إنشاء وطن قومي للمسيحيين، إلّا أنّه وضع لبنان تحت هيمنة مسيحية، الأمر الذي خدم بشكل جيّد المصالح الفرنسية، خاصة وأنّ فرنسا أبقت على المناطق ذات الأكرية الإسلامية وضمّتها إليه لتكون منافذ تطلّ من خلالها على دول المنطقة العربية.

هذا التوجّه الرسمي لفرنسا حرّك رابطة الدفاع عن حقوق الإنسان فيها للحدّ من واقع فقدان المساواة في العلاقة بين مناطق وطوائف لبنان الكبير، وذلك في رسالة رفعتها إلى وزارة الخارجية الفرنسية تلفت فيها انتباه المسؤولين للضرر الذي لحق بفريق كبير من اللبنانيين بعد إعلان لبنان الكبير، اعتبرت فيها أنّ «دولة لبنان الكبير هي ولادة اصطناعية من قبل الجنرال غورو الذي خرق فيها أبسط مبادئ حقوق الشعوب بتقرير مصيرها»^(٢).

مما لا شكّ فيه أنّ هذه الأصوات الخافتة التي عارضت الإعلان عن

(١) شعيب، علي عبد المنعم، مطالب جبل عامل، (م.س)، ص ٩٠.

(٢) M.A.E.F: (Liban - Syria) N; 262 le Septembre 1923, 112, Paris.

ضمّ المناطق الإسلامية وبالأخص الشيعية إلى لبنان الكبير باعتباره تحدياً لحقوق الإنسان، لم تنفع العاملين في شيء، فالسياسة الفرنسية كانت مصرة على المضي في خططها رغم كلّ الملاحظات السلبية عليها، خاصة وأنها كانت تعرف محدودية فعالية المناطق المعارضة للانضمام إلى الصيغة اللبنانية الجديدة^(١).

إنّ الضغوط الفرنسية المستمرة والمتلاحقة والتي كانت تترجم عملياً بتغيير خريطة الجغرافيا السياسية في لبنان، أفلحت في إحداث تغيير في مواقف الأطراف الشيعية والإسلامية الراضية للكيان اللبناني، خاصة بعد فشل الثورة العربية في تحقيق أهدافها وانفراط عقد الحلف العربي الجديد.

شهدت بعض مواقف الشيعة في جبل عامل إلى جانب بعض قادة الطوائف الإسلامية الأخرى تغييراً في المواقف لجهة الانخراط في التركيبة الطائفية الجديدة للنظام اللبناني. فقد استهوى هؤلاء الزعماء ما قدّمه الفرنسيون لهم من ترغيب بالمحافظة على سلطتهم في مناطقهم كما هي، عبر إشراكهم في كلّ السلطات وحصر منافع الدولة بهم وبأعوانهم، وفي ذلك ما يعزّز سيطرتهم على سكان جبل عامل. وكان من الطبيعي أن ينضوي بعض الزعماء المسلمين في لبنان ومنهم العاملون تحت مظلة الفرنسيين لعدم امتلاكهم أي موقف جدي لمقاومة الوجود الفرنسي، لأنّ مصلحة هؤلاء لا تلتقي في النهاية ومصلحة الفئات الدنيا، التي قامت على أكتافها حرب العصابات التي أعلنها «الثوار» مع دخول الفرنسيين جبل عامل.

«كان يوسف الزين في طليعة من تقبل من جبل عامل الانخراط في

(١) (م.س)، 8. Paris. 131-132, P. 1919 - juin

مؤسسات لبنان الكبير، وبالتالي عمل على حث أعداد من العاملين لتأييد الوجود الفرنسي وإفرازاته. كما وجد كامل الأسعد في منفاه أن الأمور في سوريا ولبنان تشير إلى انخراط بعض القوى المحليّة في البلدين والمعارضة للفرنسيين في مؤسسات الانتداب، لذلك بعث برسالة مطولة إلى الجنرال غورو يعبر فيها عن رغبته في التعاون معهم، نافياً كلّ التهم التي ألصقت به من معارضة الوجود الفرنسي والاعتداء على المسيحيين»^(١).

في الوقت نفسه الذي أتم فيه المفوض السامي الفرنسي استعداداته لمواجهة الثورة في جبل العرب وإمدادتها في لبنان، عمد إلى ترتيب الأوضاع في لبنان الكبير عبر وضع دستور يكرّس النظام السياسي الطائفي فيه^(٢). فتحرّكت بعض القوى الشيعية في جبل عامل لتشكيل مجلس ملي لها على غرار الطوائف الأخرى. وعقدت عام ١٩٢٥، بدعوة من محمود الأسعد ومحمّد الفضل اجتماعاً في مدينة النبطية (في دار آل الفضل) ضمّ فريقاً من علماء وأعيان وأدباء جبل عامل، تقرّر فيه الاتفاق على تأليف القلوب وإرسال وفد للاتصال بالمفوض السامي وانتخاب لجنة لوضع قانون للمجلس الطائفي^(٣). في ٢٧ كانون الثاني ١٩٢٦، صدر عن المفوض السامي الفرنسي قرار رقم ٣٥٠٣ يعترف للمرة الأولى بخضوع الشيعة في أحوالهم الشخصية للتشريع الجعفري. جاء هذا القرار في ظرف الثورة السورية، ليؤكد

(١) جريدة الأرز؛ ٢٧، ٢٨، ٢٩ نيسان ١٩٢١.

(٢) إن مبدأ توزيع المناصب السياسية على الطوائف قد أثار لدى الشيعة شعوراً اجتماعياً بالحرمان لتوازيه مع التمثيل المنخفض تاريخياً للشيعة في المؤسسات السياسية. كما لاحظ روبرت مالسون وهوارد ولوب أن تبعية المؤسسات السياسية لصالح الطوائف تنحو إلى تقوية الأزمة الطائفية.

Robert Melson and Howard walpe\ Modernization and politics of communism A. Theoretical perspective - American political, science, Reports 26 December 1970. 112 - 113.

(٣) مجلة العرفان، مجلد ١١، ٤٦، كانون الأول ١٩٢٥، ص ٤٤٧.

على استمرار الاعتماد على الأسس المذهبية في تعاطي السياسة الفرنسية مع قضية بلاد الشام.

أ - الوضع الاجتماعي للشيعة عشية الاستقلال:

إذا كانت الخطوة الإيجابية الوحيدة التي أقدم الفرنسيون عليها كبادرة حسن نية تجاه الشيعة، الموافقة على إنشاء مجلس ملّي لهم. فإنّ هدف تلك الخطوة كان قطع الطريق نهائياً على التواصل الشيعي مع الحركة القومية العربية. ويؤكد ذلك المنحى، أنّ موافقتهم على إنشاء مجلس ملّي للطائفة الشيعية في لبنان لم تترافق مع أيّ إجراء يسهم في تحسين الوضع الاجتماعي السيء لهم. جاء في إحدى المذكرات المرفوعة سنة ١٩٤٣، عام الاستقلال، وصفاً لثلاثماية قرية ذات الغالبية الشيعية في لبنان «لا يوجد مستشفى واحد في كلّ المنطقة، لكن يوجد مكتب صحي في صيدا وصور والنبطية، وهذه المنطقة هي محرومة أيضاً من مشاريع الريّ، حتى أنّ غالبية الناس تشرب مياهاً راكدة»^(١).

هكذا ظلّ أمل الشيعة في أن ينالوا مكانة سياسية واجتماعية متكافئة مع الطوائف اللبنانية الأخرى ضعيفاً، فقد سبق أن تمّ جمع تصورين لطائفتين قويتين في نظام الحكم اللبناني:

الأول: ماروني شدّد على هوية لبنان المسيحي.

والثاني: عربي سنيّ اعتبر أنّ البلاد جزء من العالم العربي الأكبر.

كلا التصورين كانا غريبين عن الشيعة، هؤلاء الذين تمّ اعتمادهم

(١) مذكرة قدّمت من قبل رئيس الكتلة الإسلامية محمّد جميل يهيم إلى رئيس الجمهورية وجاءت في إحدى البرقيات القنصلية الأميركية في بيروت، ٢٦ كانون الثاني، ١٩٤٣.

عمالاً في البلديات أو قاطعي أخشاب أو في مصالح حرّ المياه إلى القرى والمدن الرئيسية.

لقد قدرت الإحصاءات اللبنانية عدد الشيعة يومها بحوالي مائتي ألف شخص من أصل مليون نسمة، أي أنّ مرتبتهم من الناحية العددية تأتي بعد الموارنة والسنة^(١). لكنّهم على المستوى السياسي والاجتماعي كانوا الأسوأ حالاً، ذلك أنّ الموارنة والسنة عززوا في نظام الحكم الجديد أوضاعاً خاصة تحفظ مكانتهما في الجمهورية اللبنانية. فلبنان بالنسبة للموارنة كان موطن أمة مسيحية لها خصوصية مستقلة عن مسلمي المدن والسهول، أمة لها أسسها وجذورها في جبل مستقلّ، مع أديرتها وربانيتها وتقاليدها الخاصة بها. كذلك كان السنة في المدن الساحلية ورثة حضارة الإمبراطورية العثمانية. من هذا التصوّر الأخير تطلّع لبنان إلى شرقه وشارك في حضارة العالم العربي والإسلامي الأكبر، أمّا الشيعة فكانوا الحلقة الأضعف في هذا الكيان، فلا هم أمة انتصرت لها دولة كبرى، وشكلت لها مرجعية مادية ومعنوية، ولا تاريخهم مع

(١) في مطلع الثمانينات أصبح عدد سكان لبنان حوالي ٣ ملايين نسمة. ينقسمون مناصفة بين المسلمين (٥١,٥ بالمئة) في أوائل الثمانينات) والمسيحيين (٤٩,٥ بالمئة)، ولكن داخل كلّ مجموعة يوجد عددٌ من الطوائف المذهبية التي لا تشكل أي منها أغلبية عددية، إذ ينقسم النصف اللبناني المسلم إلى شيعة (٢٢ بالمئة) من إجمالي سكان لبنان وسنة (٢٠ بالمئة) ودروز (٧ بالمئة) وهم جميعاً عربّ لغة وثقافة.

أمّا النصف اللبناني المسيحي، فينقسم بدوره إلى عدّة طوائف، أكبرها وأهمها الطائفة المارونية (٢٠ بالمئة) من إجمالي سكان لبنان، وتليها من حيث الحجم الروم الأرثوذكس (١١ بالمئة)، والروم الكاثوليك (٧ بالمئة)، ثمّ البروتستانت، واللاتين والكاثوليك، والسريان الكاثوليك، والسريان الأرثوذكس، وكلّ منها يمثل أقل من ١ بالمئة من مجموع السكان. وهي جميعاً طوائف مسيحية عربية لغةً على الأقل، وإن كان بعضها، بمن فيهم بعض الموارنة، ينكرون هويتهم العربية. غسان سلامة، المجتمع والدولة في الوطن العربي؛ ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، أيلول ١٩٨٧، ص٢٥٤ - ٢٥٥.

الدولة العثمانية أكسبهم وضعاً سياسياً يخولهم أن يشكلوا قوّة سياسية في الجمهورية الجديدة.

هذا على المستوى السياسي، أمّا على المستوى الاجتماعي، فإنّ وضع الطائفة الشيعية في لبنان لم يكن أحسن حالاً من وضعها السياسي، ذلك أنّ الزراعة كانت تشكل الركيزة الاقتصادية الأساسية في المناطق الشيعية التي كانت تعتمد الوسائل البدائية في استغلال الأرض، فالإهمال الذي عانت منه المناطق الشيعية خلال حكم الدولة العثمانية، وحتى بعد ولادة لبنان الكبير، حال دون تطوير الزراعة لديهم. هذا الإهمال زاد نسبة الأراضي البور وأبقى زراعتهم بمستوى متدنٍ، خاصة وأنّ الفلاح الشيعي بقي خاضعاً لهيمنة الحاكم الإقطاعي الذي يضع يده على النسبة الأكبر من المحصول ولا يترك منه للفلاح سوى جزء يسير لا يكاد يكفي لعيشه ولا استمرار دورة الانتاج عنده.

في مطلع القرن التاسع عشر، كان التبغ العامل يحتل حيزاً مهماً من الاقتصاد في جبل عامل، وظل الوضع كذلك حتى عام ١٨٨٣. في هذه السنة منحت الدولة العثمانية احتكار التبغ لشركة فرنسية في الولايات الخاضعة لسيطرتها باستثناء جبل لبنان عملاً بينود بروتوكول ١٨٦٤.

وقامت شركة الريجي بدورها في حصر زراعة التبغ في مناطق معينة من جبل عامل، وذلك ليتسنى لها حصر الانتاج تسهياً لمراقبته ولمكافحة زراعة المساحات من الأراضي غير المحددة في الترخيص لكلّ مزارع. وأصبح بذلك كلّ فلاح يودّ زراعة التبغ مطالباً بالحصول على إذن من الشركة. إنّ التغيير الذي أعقب الحرب العالمية الأولى، أي انتقال السلطة من العثمانيين إلى الانتداب الفرنسي وضمّ جبل عامل إلى لبنان الكبير عام ١٩٢٠، لم يبدل من طبيعة العلاقة بين إدارة حصر التبغ

والعاملين^(١). وساعد في تفاقم الوضع غياب التخطيط الزراعي من قبل المسؤولين في الدولة اللبنانية الذي دلَّ على نهج يرتكز على إهمال الريف ومزارعيه وتركه يواجه مصيره.. من القهر والجوع والمرض^(٢).

وإذا كان وضع الزراعة التي تشكل مرتكزاً للاقتصاد العمالي على هذا المستوى من السوء، فإنَّ وضع الصناعة لم يكن بأفضل حال، فخلال ثلث قرن على ولادة لبنان الكبير، لم يصب جبل عامل النمو الذي شهدته الصناعة في لبنان (١٩٢٦ - ١٩٤٠) نتيجة توظيف رساميل عديدة في مجالاتها المختلفة، بل بقي هذا الجبل ينتج الصناعات الحرفية التي اقتصرت على احتياجات العمالي ويعود سبب ذلك إلى أنَّ الدولة اللبنانية أبقَت جبل عامل خاضعاً للتسلُّط الإقطاعي، الذي كان قائماً زمن الدولة العثمانية، واستمر مع الانتداب الفرنسي^(٣)، هذا

(١) شعيب، علي عبد المنعم، مطالب جبل عامل، (م.س)، ص ١٥.

(٢) شعيب، علي عبد المنعم؛ مطالب جبل عامل (م.س)، ص ١٩. وقد ذكرت جريدة جبل عامل في الأعداد ١ و ٨ و ١٥ شباط ١٠١٢: «أكثر ما اشتهر فيه جبل عامل كثرة الأنوال التي كانت تصنع الديما وأنواع الأقمشة والقمصان وبيوت الفرش وغيرها، ممثلاً في بلدة شحور التي يبلغ عدد سكانها ألف نفس كان يوجد مائة نول للحياكة فقط».

(٣) عملت فرنسا من ضمن سياسة التجزئة التي اعتمدها للفصل السياسي بين المناطق، إلى احتواء القوى السياسية النافذة، هذه القوى التي تبني مواقفها على أساس الضمانات التي تحفظ لها مصالحها ومواقفها الاجتماعية. لهذا لجأت سلطات الانتداب الفرنسي، ولأسباب سياسية واضحة، إلى تعزيز شرعية الملكيات العقارية الكبيرة، متوخيةً من وراء ذلك كسب المزيد من الموالين لسياستها من أعيان ومتنفذين في المدن والأرياف. فقد أصدرت سلسلة من القرارات لتنظيم الملكية العقارية، التي لم يكن الهدف الفعلي منها سوى المزيد من استيعاب العناصر النافذة اجتماعياً وسياسياً وتطويعها لسياسة الضبط والإشراف من قبل سلطة مركزية عليا هي سلطة المفوضية الفرنسية.. ومن النتائج البارزة لهذه السياسة «ترويض» كبار ملاك الأراضي، الذين ما لبثوا أن اندمجوا في الحياة الانتدابية، وتبوأوا مراكز السلطة عبر تراتيبها الهرمية، بدءاً بقاعدتها المحلية المتمثلة بالمجالس البلدية والاختيارية في القرى الريفية وأحياء المدن، مروراً بجهاز الوظائف الإدارية المختلفة، وصولاً إلى المجالس التمثيلية والحكومة. ففي اللجنة الإدارية التي أنشأها الجنرال غورو =

النظام الذي يحرم جبل عامل من مغانم الدولة، بينما يستوفي منه الضرائب على اختلافها^(١). هذا ولم يعرف جبل عامل التجارة إلاّ خلال فترات متقطعة عندما كان الأهالي يقيمون أسواقاً أسبوعية يعرضون فيها منتوجاتهم للبيع ويشترون ما يحتاجون، وهكذا اقتصرَت التجارة العاملة على المبادلات البسيطة بين الأهالي ولم تتعداها إلى التجارة الواسعة.

لقد أدّى إلحاق جبل عامل بدولة لبنان الكبير عام ١٩٢٠ إلى تحول السوق المركزي في بيروت ومرفأها إلى مركز لكلّ نشاط تجاري وصناعي في لبنان، ليصبح بالتالي مرفأ صيدا وصور ثانويين يستعملان لصيد الأسماك فقط. كما أدّى انفصال جبل عامل عن سوريا، إلى ارتباط التجارة بين الطرفين بالحالة السياسية بين دولتي سوريا ولبنان، وهي علاقة شهدت فترات من الحرب الجمركية، أدّت في النهاية إلى قطيعة اقتصادية عام ١٩٥٠. وكان في المقابل لظهور حركة الاستيطان اليهودي في فلسطين، ووضع بريطانيا الحواجز الجمركية بين هذه الأخيرة وبين دولة لبنان، أن ضعفت حركة التبادل التجاري بين الدولتين (فلسطين ولبنان) إلى أن انقطعت نهائياً عام ١٩٤٨. وقد مني العاملون بشكل رئيسي، نتيجة ما حلّ بفلسطين، بخسارة كبيرة نظراً للعلائق الوثيقة التي كانت تربطهم بالأسواق الفلسطينية^(٢). من هنا، نجد أنّ الحركة الاقتصادية الساحلية بقيت على بدائيتها وبطئها، بوصفها انعكاساً

= (٢٢ أيلول ١٩٢٠م - ٨ آذار ١٩٢٢)، مثل المقعد الشيعي عن جبل عامل الحاج حسين الزين، فكان نائب رئيس اللجنة. د. محمد مراد، جبل عامل وإشكالية الخيارات في مرحلة تأسيس دولة لبنان الكبير (١٩١٨ - ١٩٢٦م)، ص ١٦٢ - ١٦٣، مقتبس عن أحمد مصطفى حيدر: «الدولة اللبنانية ١٩٢٠ - ١٩٥٣م»، دار الكتب، بيروت، (د.ت)، ص ١٠٦.

(١) شعيب، علي عبد المنعم، مطالب جبل عامل، (م.س)، ص ٢٣.

(٢) شعيب، علي عبد المنعم، مطالب جبل عامل، (م.س)، ص ٢٦.

للوضع الاجتماعي الصعب للشيعة حتى بعد ضمّ مناطقهم إلى لبنان الكبير، ذلك أنّ الدولة وعلى الرغم من خضوع جبل عامل للنظام الضريبي نفسه الذي فرض على بقية المناطق اللبنانية، لم تقدم له أي مساعدة لتحسين أوضاعه الاقتصادية. وهكذا غدا التفاوت الاجتماعي بين الفئات اللبنانية واضحاً، ليس على المستوى الاقتصادي فقط، بل على المستوى التربوي والعلمي أيضاً.

ب - الوضع العلمي والتربوي للشيعة في لبنان:

بلغت النهضة العلمية للشيعة في لبنان ذروتها في الفترة التي عاش فيها الشهيد الأول (٧٨٦هـ - ١٣٨٤م) ويليها الفترة التي عاشها الشهيد الثاني وما سبقه وتأخر عنه، حتى القرن الثاني عشر الهجري، بعد ذلك أخذ المناخ العلمي في جبل عامل يتراجع نتيجة لسياسة التعسف وفقدان الأمن فيه، ذلك أنّ مراكز العلم تنتشر حينما يسود الأمن والطمأنينة، وجبل عامل لم يكن على شيء من ذلك، فإنّه ولمدة قرنين من الزمن بقي يتأرجح بين أهواء الحكّام ومطامعهم، وبين الانتفاضات الأهلية ضدّ الولاة، وخاصة أيام الجزائر الذي شرّد كثيراً من أهل العلم فيه ونهب كتبهم وأحرقها وحمل العلماء على دفن ما تبقى منها في طي التراب لإخفائها عن عيون أتباع الجزائر.

كان للإدارة العثمانية اليد الطولى في تراجع العلم في جبل عامل، فقد منعت تلك الإدارة فتح المدارس فيه، وحصرت الاستفادة من قرار إعفاء طلاب العلم من الخدمة العسكرية، فيمن ينجحون في اجتياز امتحان خاص يتقرر بنتيجته أهليتهم لطلب العلم^(١). «وعندما افتتحت الدولة العثمانية بعض المدارس الابتدائية في بعض أقضية جبل عامل،

(١) شعيب، علي عبد المنعم، مطالب جبل عامل، (م.س)، ص ٢٦.

فإنها عيّنت مدرساً واحداً في مدرسة دون بناء (بلغ عدد التلاميذ حوالي ٢٠٠ تلميذ من قانا وجوارها لأستاذ واحد)^(١).

هذا ولم يكن الوضع العلمي لأبناء الطائفة الشيعية في عهد الانتداب الفرنسي أحسن حالاً منه في عهد الدولة العثمانية، فقد اتبع الفرنسيون، ككل المستعمرين، سياسة التجهيل في المناطق الخاضعة لسيطرتهم للمحافظة على استمرار هيمنتهم عليها، فلم يحدثوا أي تعديل يذكر على حال التعليم في جبل عامل، وإن كانوا قد زادوا أعداد المدارس الرسمية فهي ذات مستوى متدنّ جداً. في المقابل، عزّزت المفوضية الفرنسية وضع مدارس البعثات التبشيرية التي كانت لفرنسا حصة الأسد فيها. وشكل العرب المسيحيون أوائل طلاب تلك المدارس، في حين استنكف المسلمون عن دخولها لأنها بإشراف أجنبي.

وقد وصف السيد عبد الحسين شرف الدين الموقف منها بقوله: «فالجهل أقل ضرراً من هذه المعارف الموبوءة.. وفي الحقّ خدعتنا أمتنا بأوهام من الضروب باطلة، حيث أرادت استرجاع مجدها بتعليم ناشتها فدفعتهم إلى أحضان هذه المدارس وأضاعت مجدها على وجه آخر، وهو أتقن وأبرع وأشدّ وأفظع، وإذا تخرّج فجنوداً علينا، وعلى مقدساتنا ومبادئنا»^(٢).

وكان من نتيجة سياسة التجهيل التي اعتمدها الفرنسيون، ارتفاع نسبة الأمية خاصة عند الشيعة. ففي تقرير رفعته المفوضية الفرنسية في بيروت إلى عصبة الأمم في جنيف عن نسبة الأمية في لبنان خلال «إحصاء جرى

(١) شعيب، علي عبد المنعم، مطالب جبل عامل، (م.س)، ص ٢٩.

(٢) مخطوطة للسيد عبد الحسين شرف الدين؛ مقتبس من كتاب مطالب جبل عامل، علي عبد المنعم شعيب، (م.س)، ص ٣٦.

عام ١٩٣٣، فإنَّ تلك السنة بلغت نسبة الأميين فيه ٤٥٪ بين البالغين بينهم ٣٨٪ عند الذكور مقابل ٧١٪ عند الإناث. وقد توزعت النسبة بين الطوائف على الشكل التالي: ٨٣٪ عند الشيعة، ٦٦٪ عند السُّنَّة، ٤٨٪ عند الموارنة، و٣٩٪ عند الروم الكاثوليك، مع الملاحظة أنَّ بين مسيحي جبل عامل أقل نسبة من الأميين»^(١).

إلى جانب سياسة التجهيل هذه، فإنَّ الحكومات اللبنانية المتعاقبة لم تسع خلال فترة الانتداب إلى ردم الهوة القائمة على الصعيد التعليمي بين اللبنانيين. بل على العكس من ذلك، عملت على تعميق الهوة التربوية بين الفئات اللبنانية المختلفة. في مطلع عام ١٩٣٠ أعلن سكرتير الدولة إميل إده عن عزمه على أفعال أعداد كبيرة من المدارس الرسمية في القرى والمدن بحجَّة العمل على إدخال إصلاحات ضرورية في الجهاز التعليمي، وخاصة في القرى التي لم ير في وجود بعض المدارس فيها أي فائدة. «طال قرار إده إلغاء ١١١ مدرسة وصرف ١٧١ معلماً جلَّهم من المسلمين، وقد أصاب جبل عامل إلغاء ٤٥ مدرسة مع أنَّه كان يحتاج إلى أكثر منها. كلَّ ذلك ساعد في إبقاء الفوارق في مضمون البرامج التعليمية بين المدارس الرسمية والخاصة. لهذا تعمَّق التفاوت بين اللبنانيين وأضحَّت الأكثرية منهم تتلقى ثقافة تتعارض والثقافة الوطنية، وذلك ما سينعكس سلباً على بلورة شعور وطني سليم يعزِّز ببيان الوطن اللبناني الذي حاول الانتداب الفرنسي إقامته على أساس طائفي»^(٢).

في المقابل، خصصت فرنسا العديد من المنح المدرسية لأبناء الطائفة المارونية دون غيرهم. عام ١٩١٩م كتبت مجلة «صدي لبنان»:

(١) Rapport a la S.D.N.N 1934 sur L'annee. 1933 P.137.

(٢) مجلة العرفان، جزء ١، مجلد ١٩، ١٩٣٠، ص ٧٠.

«يقولون إنَّ فرنسا هي أكثر فضلاً على الطائفة المارونية من سواها وهي حقيقة لا ننكرها على أحد لأنَّها حقٌّ موروث»^(١).

إلى جانب هذا التمييز الذي خصَّت به فرنسا الموارنة، «استأثرت المدارس الدينية المسيحية بالجزء الأكبر من المساعدات الحكومية، بينما لم تنل المدارس الخاصة في جبل عامل إلاَّ النذر اليسير. وهذا ما حدا بالشيخ سليمان الظاهر إلى انتقاد هذه المساعدات واعتبار الإبقاء عليها هدراً لمالية الدولة ما دامت لا تخدم مصلحة اللبنانيين جميعاً»^(٢).

وهكذا بقي جبل عامل يُصارع بقواه الذاتية المتواضعة جداً حالة التخلف على كلِّ الأصعدة، معتمداً على مبادرات بنيه الفردية ليشقَّ من خلالها طريقه الوعرة في خضم المصاعب المتفاقمة.

ج - لبنان الهوية والشيعية في لبنان:

شكلت الهوية الخاصة للبنان تسوية بين الفكرة المارونية للجبل، والتراث السنِّي للمدينة^(٣)، وكان على الشيعة شقَّ طريقهم بين هذين التصورين. فالشيعة كانوا سكان منطقة نائية عاجزة عن الإفصاح عن آرائها، مُثلوا في نظام الحكم اللبناني بعدد قليل من العائلات الإقطاعية منهم؛ البكوات وهم الرجال ذوو النفوذ، والزعماء المتحدرون من سلالة ملاك الأراضي. كانت الزعامة هي المبدأ التنظيمي الأساسي للحياة السياسية والاجتماعية في لبنان، وكان للزعامة التي تتمُّ بالوراثة هالتها الخاصة.

(١) مجلة صدى لبنان؛ حزيران ١٩١٩ جونه.

(٢) جريدة القلم الصريح؛ ١٠ آب ١٩٣٥.

(٣) حوراني، ألبرت؛ مقال؛ الأزمة في لبنان، دار نشر إيبال، ١٩٧٦، ص ٣٣ - ٤١.

وبقي الشيعة تلك الجماعة المعزولة سياسياً والمتجاهلة في أحيان كثيرة، بقيت بشكل شبه مستمر على هامش الاقتصاد والمجتمع اللبناني. والسمة الأبرز التي عرف بها الشيعة حتى الخمسينات من هذا القرن هي عدم تأثيرهم في مجرى السياسة اللبنانية بل أصبح هذا الأمر السمة الأبرز التي تميّزهم، لذا فإنَّ إحصاء ١٩٣٢ الذي اعترف بهم كالثالث أكبر طائفة في البلاد، لم يشكل حافزاً قوياً لدراسة طائفة ذات فعالية سياسية متواضعة بالمقارنة مع عددها. ولقد تمكن ألبرت حوراني في ملاحظاته المختصرة من أن يعبر عن مشاعر الباحثين الذين ساروا على خطاه. لاحظ حوراني تخلف الشيعة ومستوى معيشتهم المنخفض، وحدد مشكلتهم في: «أنهم يحتاجون قبل أي شيء آخر إلى تنظيم اجتماعي وإصلاحي، وإلى ظروف اقتصادية محسنة»^(١).

كانت الطائفة الشيعية في الغالب، تزرع تحت وطأة سيطرة عدد قليل من الزعماء، الذين استمدوا قوتهم السياسية من ملكية الأراضي ومن الالفاعلية لقاعدتهم الشعبية. فقد توطد نفوذ عائلات مدينية الانتماء أو الإقامة تعمل في التجارة، كآل عسيران في صيدا وآل الخليل في صور، وآل الزين في النبطية، لحيازتها في أواخر القرن التاسع عشر على ملكية أراضٍ حصلت عليها من التزام (تحصيل الضرائب) لدى الباب العالي العثماني. كما ضاعف هذا الالتزام بتحصيل الضرائب نفوذ عائلات أخرى تمثل عشائر قوية تاريخياً، كآل الأسعد في الطيبة وآل حمادة في بعلبك. فسيطر هؤلاء الزعماء داخل الطائفة على السياسة الطائفية (بعد الاستقلال) وفازوا المرة تلو الأخرى بمقاعد نيابية وحقائب وزارية.

ورغم أنَّ الميثاق الوطني عام ١٩٤٣، الذي صاغ قواعد تقسيم

(١) Albert H. Hourani, «Syria and LeBenon: Apolitical Essay» P.135.

المناصب السياسية في الجمهورية الجديدة، اعترف بالحصّة الديمغرافية للشّعبة عبر منحهم ثاني أهمّ منصب سياسي في لبنان وهو رئاسة المجلس النيابي، إلاّ أنّ ذلك لم يأتِ كانعكاس للوعي السياسي للطائفة الشّيعية، فهذه الحصّة، كما لاحظ ليونارد بايندر «هي في الحقيقة حصّة الزعماء السياسيين التقليديين الذين كانوا يتربعون على السلطة بدون منازع»^(١). فلقد ترجم زعماء الشّعبة سيطرتهم الاقتصادية لدى حلول الانتخابات إلى سيطرة سياسية عبر تأمين تأييد آلي لهم من ناخبهم المطواعين^(٢).

وممّا يؤكد ذلك^(٣)، أنّ أحمد (بك) الأسعد كان زعيم الطائفة

(١) Leonard Binder, «Political change in Lebanon...», in *polities in Lebanon*. Ed Leonard Binder P.P 227 - 283.

(٢) (م.س.)، ص ٣٠١.

(٣) إذا كان لبنان قد عرف الحياة النيابية منذ العام ١٩٢٠، مروراً بعهد الاستقلال ١٩٤٣، وبعده إلى حدّ بداية اندلاع الحرب الأهلية ١٩٧٥، فإنّ سمة التمثيل داخل البرلمان بين المرشحين كان على أساس حصص الطوائف المقرر لها. وهذا يعني أنّ المقاعد حددت هويتها الطائفية سلفاً، وأن لا تنافس بين اللبنانيين فعلاً بل بين المرشحين ضمن كلّ طائفة. لكنّ هذه الهوية الطائفية تحدوها مجدداً رغبة في تجاوزها؛ ذلك أنّ كلّ سكان قضاء يصوتون معاً لكلّ المرشحين، يفعلون ذلك وفق معطيات طائفية إلى حدّ كبير. ومن الاعتيادي أن يؤدّي ميل الأكثرية في القضاء لأحد المرشحين إلى نجاحه حتى لو لم يكن شعبياً بين أبناء طائفته. فالناخب مبدئياً غير مرتبط طائفيّاً، بينما المقاعد موزعة طائفيّاً. وعلى الرغم من التحديد في الدورات الانتخابية لمجلس النواب في الفترة الفاصلة بين ١٩٢٠ إلى ١٩٧٢، إلاّ أنّ القوي الديمقراطية الممثلة للفئات الوسطى الحديثة والعمال والفلاحين لم تستطع أن تخترق أسوار المجلس الذي كانت تهيمن عليه العائلات الإقطاعية المتحالفة مع العائلات والفئات «الطبقية» صاحبة الامتياز من كبار التجار والرأسماليين الحديثين. وكانت هذه الفئات الاجتماعية المسيطرة تتقاسم السلطة والوظائف والامتيازات الاقتصادية، حسب الحجم البشري أو السياسي لانتماءاتها الطائفية، وتحول دون دخول ممثلي الفئات الشعبية إلى البرلمان، بسبب طبيعة النظام الانتخابي الطائفي من جهة، وسيطرة العائلات الإقطاعية التقليدية، التي تفرز زعامات سياسية مثل آل الجميل في بكفيا، وآل جنبلاط في الشوف، =

الشيعية في الأربعينيات والخمسينيات بلا منازع (في الستينات انتقلت الزعامة لابنه كامل الأسعد، الذي ظل لغاية سنة ١٩٨٤ رئيساً لمجلس النواب؛ أعلى منصب شيعي في البلاد). فإنَّ أحدًا من الزعماء الشيعة لم يكن يجرؤ، عند استلامه مناصب وزارية مهمة، فضلاً عن انتخابه رئيساً لمجلس النواب على تحدي الطريقة التي كان يرى من خلالها العمل السياسي والواقع في لبنان. فعندما كان الجنوب اللبناني مقاطعة انتخابية كبيرة واحدة، كان الأسعد يرشح أربعة عشر عضواً إلى البرلمان اللبناني المؤلف من سبعة وسبعين عضواً، وكان يفاخر بأنّه إذا أراد، يستطيع أن يجعل من العصا نائباً. وهذا ما يبيّن إلى أي مدى كان الشيعة منقادين إلى زعامتهم السياسية التقليدية.

في نظر مراقبين أجنبين ظهر أحمد الأسعد «كـرئيس إقطاع» وعضو غير كفوء بشكل واضح في الوزارة اللبنانية: كما ورد في رسالة دبلوماسية أجنبية^(١). أمّا بالنسبة لمعظم شيعة جبل عامل، فقد كان الأسعد هو الشخصية الوحيدة التي ألفوها لكثرة تكرار حيازته على مناصب سياسية حتى أصبح حبهام أو كراهيتهم له محور أحاديثهم. لقد رتب العاملون حياتهم السياسية على إيقاع حركة الأسعد وفي كنف

= وآل ارسلان في عاليه، والأسعد وعسيران في الجنوب والخازن في كسروان وفرنجة في زغرنا وآل حمادة في منطقة الهرمل في البقاع، ومن جهة أخرى... فالذين احتلوا ٩٦٥ مقعداً بين (١٩٢٠ - ١٩٧٢) يتمون فعلاً إلى ٢٤٥ عائلة، وأن توسع تحديد كلمة «عائلة» انخفض العدد إلى مائتين، والحال أنّه من أصل ٤٢٥ نائباً دخلوا منذ عام ١٩٢٠، فقط ٣٠ بالمئة أشقاء نواب والآخرين ٨ بالمئة أولاد عم نواب آخرين، وفي المجلس النيابي قبل الأخير (الذي انتخبه اللبنانيون قبل الحرب عام ١٩٦٨) كان ٤٢ بالمئة من النواب، أولاد أو أولاد عم، أو أشقاء، أو أصهار نائب آخر، و٢١ من أصل ٩٩ نائباً في هذا المجلس الأخير ورثوا النيابة عن آبائهم. د. غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، أيلول/سبتمبر/١٩٨٧، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(١) برقية القنصلية العامة الأميركية رقم ٥٤٥، بيروت، ١٤ تشرين الثاني ١٩٤٢.

الطائفة الضعيفة والخائفة من كلّ شيء تقريباً. مثل الأسعد رغبات الناس العاديين، وأقنعهم أنّ الأنظمة والقوانين هي قرارات اتخذت من قبل «أجانب وغرباء» تخرق من قبله إذا أرادوا ذلك. كان أحمد الأسعد بنظر العاملين من يستطيع أن يفعل ما لا يستطيعون هم فعله من خرق القوانين المخيفة. وهكذا استطاع أن يلقي اللوم دائماً على الحكومة، مثل أيّ فلاح لا عون له في كلّ مرة لا تتحقق الوعود التي قطعها، كما استطاع أن يجعل من نفسه، في أي وقت شاء، مشاركاً لهزيمة أهل الجنوب وهامشيتهم.

عندما انتقلت السلطة إلى كامل الأسعد (ابن أحمد الأسعد) بعد وفاة والده، كانت أوضاع العاملين قد بدأت تتغيّر من نواح عديدة، «كان الفلاحون يغادرون الأرض جماعات، ليعودوا لاحقاً مع أموال شيعية تمّ كسبها في أفريقيا. إلى جانب ذلك، تعرّض عدد كافٍ من الأجيال الناشئة إلى مزيد من الضغط من قبل أهاليهم للحصول على شهادات جامعية. كان كامل الأسعد غير مرتاح لرياح التغيير التي جعلته فقط أكثر تصلباً»^(١).

لقد جاءت سلطة كامل الأسعد في لحظة الحراك السياسي الشيعي الذي تمثّل من ناحية، في تزايد أعداد المنتمين إلى الشريحة المثقفة والرافضة لمنطق الانصياع التلقائي لإرادة الزعامة السياسية التقليدية، ومن ناحية أخرى نشوء شريحة من المتمولين المغتربين الذين أتوا مع طموحات اقتصادية وسياسية تتجاوز السقف والمدى، الذي رسمته الزعامة السياسية التقليدية لأبناء الطائفة.

(١) عجمي، فؤاد، موسى الصدر وشيعة لبنان، ص ٨٤ - ٨٥.

الفصل الثالث

إرهاصات التحول الشيعي

وفق أغلب المقاييس التي تحدّد الحالة الاجتماعية - الاقتصادية لأي فئة في لبنان، يأتي الشيعة في أدنى درجات السلم الاجتماعي بالمقارنة مع الطوائف الأخرى. فقد لاحظ جوزيف الشامي، استناداً إلى إحصاءات العام ١٩٧٢: «أنّ معدل دخل العائلة (الشهري) بلغ ٤٥٣ ليرة لبنانية^(١)، بينما يبلغ معدل دخل الفرد السنوي ٦٢٤٧ ل. ل. وأنّ الشيعة هم أكبر نسبة مثوية من العائلات التي يبلغ مدخولها أقل من ٥٠٠ ل. ل. وهم الطائفة الأقل تعليماً (٥٠٪ بدون تعليم مقابل ٥٣٪ في البلد كلّه). والطائفة التي تضمّ أقل عدد من العاملين في الحقول التالية: المهني/التقني، النشاط التجاري أو الصناعي/إدارة الأعمال، الوظيفة المكتتبية والأعمال الحرفية، وأكبر عدد من العمال والمزارعين والباة المتجولين»^(٢).

(١) كان الدولار في العام ١٩٧٦ يعادل الثلاث ليرات لبنانية.

(٢) الشامي، جوزف؛ الحرب الأهلية اللبنانية بحث في الأسباب، مجلة الشؤون الدولية، العدد

٣٩، شتاء ١٩٧٧، ص ١٧٩.

ولقد وجد مايكل هدسون في دراسته التي أجراها عام ١٩٦٨: «أنَّ نسبة التلاميذ إلى السكان في المنطقتين اللتين تعيش فيهما أغلبية شيعية (البقاع والجنوب) والبالغة حوالي ١٣٪ تقلّ بـ ٥٪ عن المحافظات الثلاث الأخرى»^(١). ووجد رياض طبارة في تحليله للفروق التعليمية بين الطوائف اللبنانية أنّه: «في ١٩٧١ كان ٦,٦٪ فقط من الشيعة قد نالوا تعليماً ثانوياً وما فوق مقابل ١٥٪ و ١٧٪ على الأقلّ للسنة والمسيحيين على التوالي»^(٢). ووجد حسين شريف أنّه بناءً على إحصاءات الدولة الرسمية لعام ١٩٧٢: «فإنّ الجنوب الذي يبلغ عدد سكانه ٢٠٪ تقريباً من عدد السكان العام، لا يحظى إلاّ بـ ٠,٧٪ من ميزانية الدولة»^(٣). ويظهر وصف الوضع الإنمائي المتخلف في الجنوب، الظروف الصعبة التي كان الشيعة يعيشون في ظلّها: «يحظى الجنوب بأقل نسبة من الطرقات المعبّدة، سواء بالنسبة للفرد أو بالنسبة للكلم^٢. والمياه الجارية لا تزال مفقودة في كلّ القرى والبلدات رغم أنّه تمّ في أوائل الستينات تمديد أنابيب إلى العديد من المناطق. وكذلك مدّت شبكة الكهرباء في الوقت نفسه تقريباً إلاّ أنّها ظلّت لا تعمل معظم الوقت. ولا توجد تجهيزات لتصريف المياه إلاّ في المدن والبلدات الكبيرة، ويغيّب الهاتف كلياً خارج المراكز الكبيرة، اللهمّ إلاّ من كابينة يدوية واحدة هي في العادة معطلة. ويزور الأطباء القرى مرة في الأسبوع وأحياناً مرة في الشهر كلّه. ولا توجد المستوصفات إلاّ

(١) هدسون، مايكل؛ الجمهورية الرجراجة؛ التحديث السياسي في لبنان، نيويورك، ١٩٦٨، ص ٧٩.

(٢) طبارة، رياض؛ خلفيات الأزمة اللبنانية؛ الصحيفة الدولية السوسولوجية المعاصرة؛ المجلد ٢، العدد ١ - ٢، آذار ٧٩، ص ١١٨.

(٣) Hussein Sharif, «South Lebanon: Its Historgand Geopolitics» in South Lebanon, Ed Elaine Hoyopian and Samih Forsoun, P.P 10 - 11.

في القرى الكبيرة، إلاّ أنّها لا تعمل بانتظام. بينما لا توجد المستشفيات والصيديات إلاّ في المراكز الكبيرة. أمّا التعليم الابتدائي فيجري عادة في بيت قديم غير صحي تقدّمه القرية نفسها. أمّا المدارس التكميلية فقد أدخلت إلى البلدات الكبيرة في منتصف الستينات^(١).

أ - ديناميات التحوّل الاجتماعي:

إنّ فقر الطائفة الشيعية الذي لا يمكن تجاهله أو القفز فوق معطياته الظاهرة لا يكفي بحدّ ذاته لتفسير كيف تخطى هذا الحشد الهائل من النّاس تخلفهم السياسي. «فبغضّ النظر عن نشاطات الزعماء الذين يمثلون قطاعات معينة من الجماعة، فإنّ الشيعة كمجموعة عرفوا منذ زمن بعيد بالهدوء السياسي أو حتى بعدم علاقتهم بالسياسة في لبنان. إذ كيف استطاع هؤلاء الشيعة أن ينتجوا لأنفسهم دوراً سياسياً فاعلاً رغم كل هذا التخلف اللاحق بهم؟

لعلّ أحد أهمّ الأسئلة المركزية لدراسة التغيير السياسي، إن لم يكن السؤال الأساسي، هو، ما هي العملية التي يتمّ عبرها تسييس النّاس؟ إنّ عملية التغيير، ودينامياته، وسرعته، وقوّته هي جوهر التطوّر السياسي. لماذا وكيف وجد الشيعة غير المشاركين سابقاً في النشاط السياسي، أنفسهم سياسياً^(٢).

في أواخر الستينات، هبت رياح التحديث على الشيعة، فجعلتهم أكثر من أي وقت مضى مهيبين للتعبئة السياسية. هذا وقد كان لبنان قد تعرض في الفترة التي سبقت الحرب المفتوحة بين أبنائه في عام ١٩٧٥، لتغيّرات اقتصادية - اجتماعية عميقة وواسعة. ورغم أنّ تلك

(١) المرجع السابق، ص ١١.

(٢) أمل والشيعة، أ. ر. نورثون؛ دار بلال، بيروت ١٩٨٨، الطبعة الأولى، ص ٤٨ - ٤٩.

التغييرات لم تتحوّل إلى نزاع مسلّح، إلاّ أنّها تسارعت وتفاقت بفعل التفتت المجتمعي والاضطرابات الأهلية المرافقة له.

وإذ يبدو للوهلة الأولى، عدم ارتباط الفوضى، والحرب الداخلية من جهة، بالتحديث السياسي من جهة أخرى نظراً لتضارب دلالتهما، فإنّ حالة لبنان تظهر بشكل ملموس إلى أيّ مدى يمكن لسنوات من الاضطراب وهدر الدماء أن توسع حجم الشرائح المسيسة في البلد.

الحرب التي انخرط فيها اللبنانيون بكافة فئاتهم وقطاعاتهم ومواقفهم لعبت دوراً كبيراً في تهيئة المناخات الملائمة لتأسيس الشيعة في لبنان، حيث أدّى توفر السلاح في أيدي معظم الفئات إلى انهيار الهالات المقدّسة، والممنوعات المتعالية.

ورغم أنّ الحرب كانت رهيبة جداً، «إلاّ أنّه من الواضح أنّ العديد من اللبنانيين الذين كانوا يوماً ما وادعين قد خرجوا من الحرب مصرّين على ضرورة تلبية مطالبهم وتحسين ظروفهم»^(١).

وهكذا فإنّ الأبواب المؤدية إلى تهيئة مناخات التسييس للطائفة الشيعية، فتحت على مداها. بدءاً بتقدّم المستوى التعليمي وازدياد النزوح من القرى باتجاه المدن اللبنانية وعلى رأس تلك المدن العاصمة، فضلاً عن ازدياد الهجرة إلى خارج البلاد، وازدياد الاطلاع على الصحافة ومشاهدة التلفزيون وصولاً إلى تدهور الزراعة وتوسع قطاع الخدمات. إنّ كل تلك المستجدات كانت عوامل غيرت حياة القرى حتى في أحزمة البؤس المدنيّة. «فالنّاس الذين لم تكن لهم ذات مرة علاقة بالنظام السياسي، أصبحوا مصممين أكثر فأكثر على

Lewis W. Simder, «The Lebanon Forces Their origins and pole in Lebanon's politics» (١)
Michel East Journal 28 (Winter 1984): 1 - 33, Suider «Politecale instability and social chage
in Lebanon»- (unpublished, January 1984).

فرض إرادتهم السياسية. ولقد فشل المراقبون غالباً في ملاحظة هذه النتيجة الهامة للأزمة في لبنان وركزوا عوضاً عن ذلك على المناحي الظاهرية»^(١). هذه النظرة إلى الأزمة اللبنانية وعلى الرغم من كونها مفهومة، إلا أنها تتجاهل التغييرات العميقة، بل وربما الدائمة، التي عصفت بالنظام السياسي اللبناني.

لقد تداخلت خلال تلك الفترة جملة عوامل، ساهمت مجتمعة في تزخيم التفاعلات الاجتماعية والسياسية ودفعت بالأوضاع العامة إلى التبدل الشامل. فقد أدت التغييرات التي حصلت خلال سنوات الأزمة إلى جعل الزعماء التقليديين عاجزين أكثر فأكثر عن تلبية الحاجات التزايدة لأبناء الطائفة المحرومة. فالطائفة الشيعية التي رزحت طويلاً تحت سيطرة ٦ عائلات «مقاطعية» (إقطاعية) هي آل الأسعد، آل الخليل، آل الزين، آل عسيران، آل حيدر، وآل حماده، بدأت بالتححر من سيطرة تلك العائلات منذ مطلع الستينات، وبحلول السبعينات دفع عاملا التغيير^(٢) والنزاع المسلح بجيل جديد من القادة إلى الواجهة، هذا الجيل كان أكثر تحسناً لمطالب القاعدة الشعبية. وهذا ما يدعونا إلى تفحص عمليتي التغيير والنزاع عن كثب لما كان لهما من تأثير متنام في الأوساط الشيعية اللبنانية.

ب - وقائع ومتغيرات التغيير:

هناك عددٌ ضئيل من المحاولات الجدّية القيمة لشرح مصادر وأهمية التغيير في المجتمعات التي تخضع لعملية التحديث. وليس هذا بالأمر

(١) Augustus R. Norton, «Lebanon's old politics Must Yield to the New» Newyork times, January, 1984.

(٢) سوف يأتي الحديث عنهما لاحقاً بشكل مفصّل. (الأحزاب السياسية العلمانية، والإمام موسى الصدر).

الغريب، فكما أنّ التغيير هو التحدي الأهم للقادة السياسيين، فهو أيضاً كذلك بالنسبة لرجال الدين الشيعة، فالطريقة العقيمة التي تعامل من خلالها رجال السياسة مع الناس، وكذلك رجال الدين التقليديين، أخفقت في إنتاج عوامل التسييس المتوقعة. ولأجل فهم أفضل لوظيفة عوامل التسييس في عملية التغيير سنستعين بأعمال كارل دويتش كونه قدّم محاولة نموذجية لدراسة أثر التغيير في المجتمع، فهو قد طوّر في مقالة هامة له عام ١٩٦١ مفهوم «التعبئة الاجتماعية»، أسهم فيها بشرح كيف تطلق التغييرات الاجتماعية - الاقتصادية لقوى اجتماعية وتوضع في رقعة الشرائح الاجتماعية الفاعلة سياسياً، وتطرح بالتالي تحديات جديدة على القادة السياسيين والأنظمة السياسية.

والمقصود هنا، أنّ التعبئة الاجتماعية هي العملية التي تجعل السكان مهيبين فعلاً للتحديث، أي لتبني التزامات سياسية وأنماط سلوك جديدة. إنّ مفهوم دويتش للتعبئة الاجتماعية يشكل خطوة أولى باتجاه فهم أهمية التغيير في لبنان.

فحسب دويتش، هناك بعدان للتعبئة الاجتماعية:

الأول: أنّها مؤشر وملخص لعملية التغيير «التي تحدث لجزء أساسي من السكان في البلدان التي تنتقل من أنماط الحياة التقليدية إلى الطرق الحديثة»^(١).

الثاني: هو أنّها تشير بشكل غير دقيق إلى ازدياد المتطلبات، وهي ظاهرة تميّز المجتمعات الخاضعة للتحديث.

يصنّف هذا المفهوم بوصفه مؤشراً للتغيير، عدداً كبيراً من المتغيرات

Deutsch, Kari W. Nationalism and social communication, an inquiry into the foundations of (١) Nationality. Cambridge MIT press, 1966. P 493.

التي بتتابعها الزمني تدلُّ على مدى التغيرات التي تحدث في بلد ما . لذا يقترح دويتش أن نوجه اهتمامنا إلى وحدات التغيير التالية: التعرُّض إلى مناحي الحياة الحديثة (الإعلام، السلع الاستهلاكية، التكنولوجيا وغيرها) تغيير السكان خصوصاً الهجرة من الريف إلى المدينة، تغيير العمل، كالتحوُّل عن العمل الزراعي، انخفاض نسبة الأمية وتغيير الدخل .

ويصف دويتش نتائج التعبئة الاجتماعية كما يلي: «إذا حدثت (التعبئة الاجتماعية) في أي بلدٍ فإنَّها تحضر معها توسعاً في الشرائح الاجتماعية ذات الفعالية السياسية بين السكان»^(١) .

ويضيف: «وكذلك تجلب التعبئة الاجتماعية تغييراً في نوعية السياسة عبر تغيير نطاق حاجات السكان الذي يلقي بثقله على العملية السياسية، فالنَّاس المقتلون من عزلتهم المادية والثقافية عبر اقتلاعهم من مكان سكنهم، ومن عاداتهم وتقاليدهم القديمة، وفي الغالب من أنماط عملهم أيضاً، يخضعون لتغييرات هائلة في حاجاتهم»^(٢) .

فليست التعبئة الاجتماعية مجرد عملية ينفصل فيها النَّاس عن ولاءاتهم القديمة، بل هي أيضاً عملية تفقد فيها أنماط السلوك السياسي القائمة وظيفتها. «فما أن يقتلع النَّاس من هوياتهم القديمة حتى يختبروا احتياجات جديدة، ويطرحون تحديات جديدة على حكوماتهم. فإن لم تلبَّ هذه المطالب كما هي الحال في لبنان، فإنَّهم يلوحون بشبح الاضطرابات السياسية»^(٣) .

(١) (م.ن)، ص ٤٧٩ - ٤٩٨ .

(٢) (م.س)، ص ٤٨٩ .

(٣) William J. Foltz «Modernisation and Nation - Building: the social mobilization model reconsidered, in from national development to Global community»: Essays in Honor of Karl W. Deutsh, ed, Richard L. Maeritt and Bruce M. Ruscen P.P 25 - 45 qucetation at P. 26.

وقام مايكل هدسن، مستلهماً مفهوم دويتش بدراسة ظاهرة التعبئة السياسية في لبنان، وقدم في كتابه الصادر عام ١٩٦٨ براهين مقنعة، رغم أنها أحياناً ظرفية، على «أنّ البلد كان يمرّ في أواخر الستينات بعملية تعبئة سياسية سريعة ومتفاوتة وضعت «الجمهورية الرجراجة» في مواجهة تحديات ومشاكل جد خطيرة»^(١).

الأرقام المتوافرة، على قلتها، تشير إلى حدوث تغييرات اجتماعية - اقتصادية هامة في لبنان في العقود الأخيرة، وخصوصاً في مجال الوظيفة ونمط السكن. وهي تغييرات مركزية في مفهوم دويتش للتعبئة الاجتماعية. وهذا يُمكننا من أن نستنتج أنها أثرت بشكل متفاوت على الشيعة وأوضاعهم في لبنان، والأرقام تشير إلى «أنّه بين عام ١٩٦٠ - ١٩٨٠ انخفضت نسبة إجمالي قوّة العمل الموظفة في الزراعة - العمل الأكثر انتشاراً بين الشيعة في لبنان - من ٣٨٪ إلى ١١٪ وتوجه غالبية الذين تركوا الزراعة للعمل في قطاع الخدمات المدني الذي زادت حصته من ٣٩٪ إلى ٦٢٪ خلال الفترة نفسها.

ويشكل تدهور القطاع الزراعي دافعاً مهماً للهجرة الداخلية التي تتجه عادة نحو بيروت وضواحيها، والهجرة الخارجية (بهاجر الشيعة غالباً إلى أفريقيا الغربية والخليج) «فإذا افترضنا أنّ عدد سكان لبنان بلغ في عام ١٩٨٠ ثلاثة ملايين نسمة، فإنّ حوالي ٦٪ من الذكور في قوّة العمل اللبنانية كانوا مهاجرين في البلاد العربية»^(٢). وإذا ما قورنت هذه النسبة بنسبة الذين يودون العودة إلى لبنان من الخارج، نعرف حجم القوّة الجديدة التي أخذت تتشكل لدى الشيعة من هذه الشريحة الجديدة

(١) Hudson. Precarions, esp. P.P 53 - 86.

(٢) مانجوي، ألن؛ العمال المهاجرون في الشرق الأوسط العربي، مجلة فصلية العالم الثالث، العدد الرابع، تموز ١٩٨٢، ص ٥٣٠ - ٥٣١.

والواعدة. «لقد بلغت هذه النسبة ما يزيد على ٢٥٪ من إجمالي قوّة العمل. فيما الذين هاجروا قبل أحداث ١٩٧٥ بلغ حوالي ٤٠٪ من سكان الجنوب وحوالي ٢٥٪ من سكان البقاع»^(١).

أمّا النازحون إلى المدينة - وهم غالباً من الذين لا يملكون أرضاً ولا عملاً ولم يتلقوا تعليماً جيّداً، فمن الطبيعي أن لا يجدوا في أحياء بيروت الفقيرة التي نزلوا فيها سوى البؤس. وهذا ما كان له أهمية كبرى في تعبتهم سياسياً، إذ كان الفقر عاملاً مساعداً لتجاوب هذه الفئات مع التنظيمات والحركات التي رفعت شعارات تنادي بإلغاء حواجز الفقر والحرمان.

من الناحية الأخرى، كان الذين يهاجرون إلى الخارج يهيئون لأبنائهم مجالات أفضل للثقافة والتعليم، وهذا ما جعلهم - إضافة إلى أموالهم - شريحة أكثر قدرة على وعي مصالحتها وعلى تحقيق طموحات سياسية لم تكن بإمكان من نزحوا إلى بيروت وشكلوا على أطرافها ما أخذ يعرف فيما بعد بأحزمة البؤس تحقيقها.

ج - التحوّل من الاجتماعي إلى السياسي:

لكي نستطيع فهم كيف تمت تعبئة الشيعة اجتماعياً، ومن ثمّ كيف تحوّلت هذه التعبئة من المجال الاجتماعي إلى المجال السياسي، سوف تعرض لعدد من آراء الباحثين الاجتماعيين حول الموضوع.

توصل دويتش^(٢) إلى أنّ «التسييس هو أحد أبرز نتائج التعبئة الاجتماعية الرئيسية»، فيما رأى جورج دومينغز الذي قام باختبار العلاقة السببية بين التعبئة الاجتماعية والمشاركة السياسية، أنّ التعبئة

(١) Nasex, (Backdrop to Civeil wor), P. 10.

(٢) Deutsch, Karl W. Nationalism and social communication, an inquiry into the foundations of Nationality. Combridge: MIT press, 1966. P 493.

الاجتماعية ليست دليلاً يمكن الركون إليه على المشاركة السياسية بل إنَّ المشاركة السياسية «تعتمد على القادة والمنظمات الذين يعملون وسط جمهور غير محنَّك نسبياً وغير مدني»^(١)، وهذا ما ينطبق بشكل كبير على الجمهور الشيعي النازح تبعاً من الأرياف والذي شكل حزام بؤس مهياً طبيعياً للتعبئة والتسييس.

إلّا أنَّ هذا الجمهور الذي توفرت فيه المواصفات ذات القابلية العالية للتفاعل الاجتماعي - السياسي، يحتاج في الواقع إلى القيادة و«المنظمات» التي تقوم بدور التعبئة والتسييس، أو بدور العامل على استثارة التشكيلات الاجتماعية التي تحمل قابليات التفاعل الاجتماعي والسياسي. وقد أشار إلى هذا النصر المكمل لما سبقه دويتش ودومينغز، الباحث الاجتماعي دايفيد كاميرون، حيث أكدَّ أنه من المهم جداً لتحقيق الفاعلية التامة في مسألتَي التعبئة والتسييس «وجود عامل التعبئة، إذ إنَّ هذا العامل هو الذي يحدّد ما إذا كان المهياؤون للتسييس، سوف يُحرّضون على الانخراط في العمل السياسي»^(٢).

عملت التعبئة الاجتماعية في لبنان على جعل عدد متزايد من الشيعة مهيين للتعبئة السياسية. وقد ترسخ الاعتقاد لديهم أنَّهم عانوا من استمرار الأزمة في لبنان أكثر من أي مجموعة أخرى، دون أن يهتم أحد لمعاناتهم. فقد هجر الشيعة في المرحلة الأولى من قراهم جراء الفقر وانعدام سبل العيش الكريم وعدم القدرة على الانتاج في ظلّ تدهور

(١) دومينغز، جورج؛ المشاركة السياسية وفرضة التعبئة الاجتماعية، التشيلي، المكسيك، كوبا، من ١٨٠٠ - ١٨٢٥، مجلة التاريخ المتعدد المناهج، العدد الخامس، خريف ١٩٧٤، ص٢٦٦.

(٢) كاميرون، دايفيد؛ نحو نظرية للتعبئة السياسية، الصحيفة السياسية، العدد ٣٦، شباط ١٩٧٤، ص٣٩.

الزراعة، وعدم توفر سياسة موجهة من الحكومة قادرة على تنشيط الحياة في القرية، ما دفعهم إلى النزوح باتجاه العاصمة والانتشار في ضواحي بيروت. كان معظم الشيعة الذين نزحوا إلى العاصمة من المحاصنين ومستأجري الأرض الزراعية والعمال الزراعيين الذين هجروا الجنوب والبقاع، وضاعفوا، نظراً لتدني مستوى تعليمهم وعدم امتلاكهم المهارات التي تساعد على توظيفهم، من عدد «البروليتاريا» في أكواخ بيروت وضواحيها. إلا أن هذا النزوح، الكثيف، لم يغيّر نمط علاقاتهم، وارتباطاتهم التي كانت موجودة في القرية، لأنّ قرى الجنوب والبقاع التي نزح منها هؤلاء، كانت تشبه إلى حدّ كبير أحزمة البؤس الحيطّة بالمدينة التي انتقلوا إليها، والفائدة الوحيدة التي قدمتها المدينة لهم هي تحررهم من كونهم مجرد أرقام في الحسابات السياسية للزعامات التقليدية وإعطاؤهم فرصة التحلل من التزاماتهم التقليدية تلك، وجعلهم أرضاً خصبة للتعبئة السياسية.

وفي الواقع، إنّ أبرز مظاهر تخلف الشيعة تاريخياً في لبنان، هي تلك التبعية المفرطة، التي استمر أهل القرى في إبدائها لزعاماتهم السياسية، ومما يؤكد ذلك، أنّ الانتخابات النيابية كانت تقوم على مبدأ الاستنصار للزعامة التقليدية بمعزل عن مشروع هذه الزعامة السياسي، وأنّ اللعبة العصبية والعصبوية كانت هي الطريقة المستخدمة في تحريض الناس لانتخاب ممثليهم، ذلك أنّ الشيعة، شبه الأميين، كانوا عاجزين عن معرفة حقيقة الممارسة الديمقراطية في الانتخاب، فضلاً عن جهلهم أنّ لهم حقوقاً مدنية لا بُدّ من اختيار المرشح الأقدر على تحقيقها. وهذا ما جعل المواسم الانتخابية مناسبات تستعرض فيها الزعامة السياسية قدرتها على تحريك الجماهير، فيما كانت أيضاً مناسبات تستعرض فيها تلك الجماهير مستوى تخلفها وجعلها الاجتماعي والسياسي في آن معاً.

أخذت العلاقة القائمة على الاستغفال بين الشيعة وزعاماتهم السياسية بالتبدل جزئياً في أواسط الستينات، وتحديداً بعد تنامي عمل الأحزاب العلمانية والقومية من جهة، ومسارعة الدولة إلى تلبية بعض حاجات البائسين، خوفاً من مشاريع الأحزاب الاجتماعية - السياسية من جهة أخرى. وهكذا كانت الحصيلة المنطقية التي يمكن لحظها في تلك الفترة، «أنَّ السلطة الفعلية بدأت تنسلّ من أيدي الزعماء التقليديين»^(١).

إنَّ تقلص حجم انتفاع الشيعة من قياداتهم التقليدية - على محدودية ذلك الانتفاع - وعجز الدولة أو عدم حماسها للاستجابة لمطالبهم، جعلهم، كما جعل غيرهم من اللبنانيين، يتوسلون سبلاً أخرى للتغلب على سوء وضعهم الاقتصادي - الاجتماعي، وأخذوا يطالبون بصوت سياسي أكثر فعالية، أي أنَّهم بدأوا إسماع صوتهم، بأنَّهم يودون المشاركة في تقرير مصيرهم. ولم يكن هدفهم من ذلك المشاركة السياسية بمقدار ما كان هدفهم النفع الذي يحصلون عليه من جراء هذه المشاركة. وهكذا فإنَّ العديد من المسيّسين الشيعة الجدد تخلَّوا عن نظام العلاقات السياسية السائد، لأنَّ قيادتهم أداروا أذناً صمّاء لمطالبهم بالأمن، والتعليم، والخدمات الصحية، والتوظيف.

وإذا كان هذا مستوى طموح الشيعة (أبناء القرى) الذين نزحوا إلى المدينة فإنَّ الذين هاجروا إلى الخارج منهم عادوا مع أموالهم إلى لبنان مع طموح أكبر من طموح الذين آثروا البقاء في لبنان.

وفي الواقع، إنَّ حال هذه الشريحة في التعامل مع الزعامة السياسية

Albert Hottinger, «Zu» ama'in Historical perspective» in politics in Lebanon ed. Binder, P.P (١)

. 88 - 105 (مقتبس عن أمل والشيعة: ص ٦٧).

التقليدية لم يكن أحسن من حال غيرها. فالزعامة السياسية تعاطت «بسخرية مع الرجال الجدد ذوي الألقاب والدرجات الأكاديمية، كما تعاطت مع أصحاب المال وطموحاتهم السياسية، الزعامة التقليدية احتقرت الاثنين معاً مع تعسف وغطرسة متساوية»^(١).

لقد وُلد هذا النوع الرديء من العلاقات السياسية غير المجدية بين الزعامة التقليدية وجمهور الشيعة على كافة مستوياتها، شعوراً عاماً بضرورة التغيير. فقد بدأ يظهر في النصف الثاني من الستينات تيار سياسي جاذب، خاصة في أوساط الشباب الشيعي، يعد بنوع جديد من العلاقات، ذلك أن الأحزاب العقائدية، العلمانية اليسارية واليمينية المعتدلة، وعدت بتغيير الأساليب القديمة في العمل السياسي. لذا فإنّ هذه الأحزاب: كالحزب الشيوعي، البعث، الحزب القومي السوري الاجتماعي، وحركة القوميين العرب، وجدت لها موالين جاهزين بين الجيل الأول لشباب الشيعة (بعد الاستقلال) الذين كانوا انفصلوا تَوّاً عن أراضيمهم وانتماءاتهم التقليدية. لقد كان المزيد من الشيعة يهجرون نمط الحياة التقليدية و«البكوات المسنّون لم يعدوا إلاّ بالقليل من الأمن الهزيل الذي منحوه لهم لأسباب إقطاعية بينما أعطتهم الأحزاب العقائدية الجديدة أملاً جديداً ووعداً جديداً ولغة جديدة..»^(٢)، لذا فإنّ الشباب الشيعي أخذ يتحول أكثر فأكثر نحو أسلوب الأحزاب السياسية الجديدة، وبدأ يتبدل شعور أبناء المدن والقرى التي كانت بعيدة عن مركز القرار اللبناني في بيروت.

(١) تقرير السفارة الأميركية في بيروت، الشباب في لبنان، ١٩٧١، ٢٨ تموز ١٩٧١.
(٢) «الأعداد المتزايدة من الشيعة الذين شقوا طريقهم إلى بيروت وضواحيها ومدن الأكوخ خلال سنتي ١٩٥٩ - ١٩٦٠ كانوا يحصلون على مدخول فردي يوازي خمس مرات أكثر ممّا كانوا يحصلون عليه في الريف». روجرز أوين؛ الاقتصاد السياسي للبنان الكبير ١٩٢٠ - ١٩٧٠، مقالات حول الأزمة اللبنانية، ص ٢٣ - ٣٢.

كانت فاعلية الأحزاب الجديدة تتزايد بصعوبة في محيط تقليدي، لأنّ بلد الطوائف والعشائر لم يألف المفردات والتراكيب ذات المحتوى والمضمون الايديولوجي. مع ذلك، فإنّ الشباب كان يتوق إلى التعرّف على الأفكار الجديدة، فلم يتأخر بالتوجه إلى التنظيمات الحزبية، وأكثر من أي شيء آخر، الأحزاب العقائدية الجديدة.

فمع بدايات انتشار الأحزاب والمنظمات القومية، ومع سطوع نجم الزعيم العربي جمال عبد الناصر، انخرط الشيعة بأعداد كبيرة في معظم الحركات السياسية العربية، على اختلاف مرجعياتها، الفكرية والايديولوجية، (قومية، شيوعية، إسلامية) وذلك جراء معاناتهم الطويلة من وطأة الزعماء الإقطاعيين (الأسعد، الخليل، الزين، عسيران، حمادة) الذين سيطروا على الأرض والثروة والسلطة السياسية في مناطق تواجد الشيعة في لبنان، الأمر الذي ولّد لديهم رغبة عميقة في تحسين ظروف معاشهم في العمل والسكن والارتقاء في السلم الاجتماعي، لذلك شكلت الشعارات الحزبية المرفوعة آنذاك، كالوحدة العربية، والاشتراكية، وتحسين الخدمات الاجتماعية والصحية بالنسبة لهم، عناصر جذب قوية حملتهم على الانضمام بأعداد كبيرة إلى حركة القوميين العرب، وجناحي البعث السوري والعراقي، وإلى الحزب الشيوعي اللبناني، وإلى منظمات أخرى متصادمة مع الدولة اللبنانية مثل منظمة العمل الشيوعي في لبنان.

ولم يقتصر كثافة انخراط الشيعة في الأحزاب على تلك الأحزاب اللبنانية العلمانية المناهضة للدولة، بل إنّ آلاف الشبان الشيعة التحقوا بالمنظمات الفلسطينية المختلفة في جنوب لبنان وبيروت. لكن الجدير بالملاحظة أنّ هذا التنوع الايديولوجي والسياسي الذي توزع تحت لوائه انتماء الشباب الشيعي، لم يرتكز على إيمان ذاك الشباب بالمبادئ

السياسية فقط، بل ارتكز على رغبتهم في تحسين أوضاعهم المعيشية والاجتماعية^(١).

زوّد انتساب الشباب الشيعي إلى المنظمات والأحزاب القومية والعلمانية والفلسطينية الجيل الجديد ببعض المكانة الخاصة، وأعطاه ثقة أكبر بالنفس، ومكنه من الخروج على واقعه الرديء الذي أمعنت الزعامة التقليدية في تكريسه لديهم. لقد وجد الشباب الشيعي في الأحزاب العلمانية أملاً قد يساعده على الانعتاق من عالم التبعية والإهمال، وانتشرت لديه بشكل واسع الكتب التي تحمل أفكاراً جديدة تختلف عمّا ألفوه في واقعهم عن الواقع والمحيط والعالم. أحدثت الأفكار الجديدة التي طرحتها الأحزاب العلمانية لدى الشيعة وعياً جديداً أسهم في تحديث فهمهم ووعيهم للأمر، ودفعهم أكثر إلى ولوج عالم السياسة الذي عاينوه مراراً من منظار زعمائهم، فيما يدخلونه اليوم من بوابات أكثر انفتاحاً وأكثر اعترافاً بهم كمجموعات بشرية، وليس كأرقام وأشياء وأحجار يمكن تحريكها في الاتجاه الذي يخدم مصالح الزعماء التقليديين.

الوعي الجديد الذي تشكل لدى الشباب الشيعي، أخذ يفتح أبواب قراهم المعزولة التي أغلقت في السابق على العالم. أجرى أحد أساتذة علم الاجتماع في قرية بنت جبيل (قرية حدودية في جنوب لبنان) دراسة عميقة حول التغيير العقائدي الذي اجتاحت تلك المدينة في الخمسينيات، فحصل على النتائج التالية: حزب البعث، حزب مؤيد للقومية العربية مؤسسه مفكر من دمشق، انتشر بسهولة مذهلة في بنت جبيل في بداية وأواسط الخمسينيات. الانتساب إلى حزب البعث أعطى معلمي المدارس والحرفيين الصغار الفرصة للتعبير السياسي^(٢).

(١) المدني، توفيق؛ أمل وحزب الله، (م.س)، ص ٤٣.

(٢) شرارة، وضاح؛ تحول تظاهرة دينية في قرية في جنوب لبنان، الجامعة اللبنانية، ١٩٦٨. =

على الطرف الآخر من بلدة بنت جبيل، القرية الجنوبية الحدودية، المتشكل وعي أبنائها حديثاً، جرت معركة كبيرة من أجل فلسطين وانتهت على نحو قاسٍ في سنة ١٩٤٨ مع إعلان قيام دولة «إسرائيل». وفي العام نفسه وما تلاه، هاجر المئات من سكن هذه البلدة إلى أفريقيا وأميركا وانخرطوا في سوق العمل في القارتين، وبدأوا بتحويل الأموال إلى ذريهم في البلدة. وبذلك يكون جيل آخر من الشباب، ألف الهجرة والمدنية الجديدة قد ولد، وهكذا يمكننا الحديث عن تغيير شبه شامل في أوساط شباب الطائفة الشيعية، سواء على مستوى من بقي في لبنان وانخرط في الأحزاب العقائدية الجديدة، أم على مستوى من هاجر خارج لبنان وانخرط في سوق عمل مدنية حديثة أيضاً. وعلى كلا المستويين تمّ الانتقال بالوعي الشيعي من وعي تقليدي تابع إلى وعي تحديتي واعد، وكلا النقلين قد أسهمتا في صياغة أمل فعلي في تغيير أوضاع الطائفة الشيعية المهملة والمهمشة في لبنان.

بالنتيجة، فإنّ التعبئة الاجتماعية للشيعية، بلغت في أواخر الستينات مستوى من التصميم لم تعرفه من قبل. فبينما كان الشيعة لا يزالون خلف الطوائف الأخرى، وفق المعايير المتبعة لقياس الحالة الاجتماعية - الاقتصادية، كانت ثمة مؤشرات ومعطيات هامة جداً بدأت تشير إلى ظهور تغيير اقتصادي - اجتماعي كبير، وبالتالي إلى بروز عوامل التعبئة السياسية. لكنّ المرحلة الانتقالية هذه من التعبئة الاجتماعية إلى التعبئة السياسية كانت تستلزم وجود وتوفر ما يصطلح على تسميته عملاء التعبئة^(١).

= (مقتبس عن الإمام المغيب وشيعة لبنان، فؤاد عجمي، (م.س)، ص ٩٠).

(١) يشدّد دايفيد كامرون على ما يسميه «عمل التعبئة» الذي يقوم بدور المحرّض اجتماعياً على السياسة. إذ إنّه يدرس في بحوثه كيف يتبنى عميل التعبئة، أو منظمة ما أيديولوجيته ليطبّقها =

في أوائل السبعينات، كان عدد من عملاء التغطية، وخصوصاً الحزب الشيوعي اللبناني والمنظمات القومية العربية، يتنافسون وحركة شعبية إصلاحية يقودها عالم ديني من مواليد إيران هو الإمام موسى الصدر على اكتساب أعضاء الطائفة الشيعية. وحول فترة ١٩٧٠ - ١٩٧١ يقول وليد الخالدي: «إنَّ أبرز انعكاس لظاهرة الشيعة هو الاختراق العميق للمنظمات السياسية الجذرية وخصوصاً الماركسية للمناطق الشيعية، كما انعكست أيضاً في تزايد نضالية السيد موسى الصدر القائد الشيعي الشعبي ضدَّ النظام»^(١). لقد جرى السباق بشكل واسع على تعبئة الطائفة الشيعية بين الأحزاب العقائدية وبين حركة سياسية ذات طابع ديني واضح، يجمع الطرفين أوجه شبه براغماتي كبير، فالاتجاهان العلماني والطائفي - الديني، التقيا على معارضة النظام الطائفي، لحفاظه على السلطة السياسية لأصحاب الامتيازات على حساب أولئك الذين حرّموا من فرص متكافئة لدخول النظام السياسي القائم.

قبل انفتاح هذا الأفق السياسي للشيعية، كانوا - كما سبق وذكرنا - على هامش النظام السياسي للدولة، ولم يكونوا يشكلون وحدة بشرية حقيقية نظراً لتشتتهم لفترات طويلة تحت سيطرة ٦ عائلات إقطاعية.

ومع تحديث وعي الشيعة بأوضاعهم ومطالبهم، تعرّضت سلطة هؤلاء الزعماء التقليديين لتحذ كبير من قبل المنظمات المؤدلجة، «وهذا

= على الغليان الداخلي. ويقوم بشرح الكيفية التي تحوّل موارد المجتمع المحلي إلى منفعتها الخاصة عبر اختراقها للبنية التحتية التنظيمية القائمة أساساً في المجتمع لتكيّفها معها لخدمة أغراضها الخاصة. دافيد كامرون، (م.س)، ص ١٤٥ - ١٤٥.

(١) الخالدي، وليد؛ الأمة والعرف في لبنان، المواجهة في الشرق الأوسط، كيمبردج، جامعة هارفورد، مركز الشؤون الدولية، ١٩٧٩، ص ٤٢.

التحدّي كان الأنجح في ارتقائه حركة شعبية سياسية إصلاحية معارضة، طالبت بأن تؤمن للشيعنة حقوقهم الإنسانية الأساسية، المأوى، والحق في العيش الكريم، بالإضافة إلى المطالبة بمساواتهم في الحقوق بوصفهم مواطنين لبنانيين»^(١).

د - الشيعة ورجال الدين:

إنّ عملية تسييس وعي الشيعة الاجتماعي التي أدت إلى إحداهن نقله مهمة في وعيهم السياسي كان يتم بمعزل عن العلماء ورجال الدين الشيعة بسبب عدم وجود أي دور لهؤلاء العلماء في لبنان. لقد أفسح الغياب شبه التام لرجال الدين الشيعة المجال واسعاً لتفرد الزعامات التقليدية في الساحة السياسية. وقد اكتفى هؤلاء العلماء بطقوس الاحترام الشكلية التي دأب الزعماء التقليديون على تقديمها لهم في المناسبات الاجتماعية المختلفة، فيما تفرغ علماء الدين لتقديم الإرشادات والمواعظ التي أسهمت في توكيد الروح المستكنة لدى جمهور الشيعة بشكل عام^(٢).

لكن مهمة رجل الدين التقليدية واكتفائه بالعلوم الحوزوية وانعزاله عن شؤون الناس والمجتمع شكلت مصدر رفض واستنكار لدى الشيعة الذين طال وعيهم التسييس. أحد الشهادات الشيعة المعبرة عن هذا الرفض الشيعي لدور رجال الدين جاءت على لسان الأديب الشيعي

(١) أ. ر. نورثون؛ أمل والشيعة، (م.س)، ص ٧٠ - ٧١.

(٢) يقول الشيخ علي الزين: «إنّ علماء جبل عامل كانوا لا يعرفون أي قيمة للفكرة الوطنية والنزاعات القومية، وإنّما كانوا يشعرون ويتأثرون بروح إسلامية مذهبية متشائمة تحبب لهم الابتعاد عن كلّ حركة سياسية أو ثورة تستوجب عقاب الدولة. وتورطهم فيما تورطوا به أيام حكم الجزائر، من مغامرات ومجازفات كادت في نهايتها أن تبيدهم وتستأصلهم قتلاً وجوراً وتشريداً. للبحث عن تاريخنا في لبنان، (م.س)، ص ٣٠.

نجيب جمال الدين الذي قال: «رجل الدين في وسطنا غطى نفسه بعباءته، وضع رأسه على يده، وذهب للنوم، استيقظ فقط ليقول للآخرين أن يناموا. إنه يعيش حياة جامدة؛ لا تخدم بأية حركة يقوم بها كونها عادة تكون متخلفة. يقوم رجال الدين بنوعين من الأذى، مرة عندما يتخلف عن غيره، ومرة عندما يشد الآخرين معه.. رجل الدين، حشا عقله بالأوهام والعجائب والأساطير الأكثر استحالة»^(١).

لم يكن هذا رأياً يتيماً برجال الدين فهناك شهادة مشككة أخرى بالمؤسسة الدينية والأوصياء عليها من قبل قاضٍ وعالم دين شيعي مشهور هو محمد جواد مغنية. كان الشيخ مغنية قد تجول في بعض قرى الجنوب سنة ١٩٥٩، سنة وصول السيد موسى الصدر إلى لبنان. ووصف ما رآه في جولته بأنه كان مثبطاً للعزائم: «بعض الشبان وبعض المسنين أيضاً يشتكون دائماً رجال الدين الذين لا يقومون بواجباتهم، لا يزورون ولا يوجهون المؤمنين، ولكن عندما يصادفون رجل دين في طريقهم يهربون منه كرجل معافى يتجنب رجلاً مصاباً بمرض معد»^(٢).

هذه هي الحال التي كان عليها رجال الدين الشيعة قبل مجيء السيد موسى الصدر إلى لبنان، فقد كانوا من النوع الذي لا يمكن التعويل عليه في التغيير وفي القيادة، ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الميدان العبادي المحض كان ميدان عملهم الوحيد، نظراً لانعزالهم التام عن الحياة العامة وتفرغهم بشكل نهائي للعبادة والوعظ، وتجنبهم المتعمد للعمل في المجال السياسي العام. ولقد أثر علماء الشيعة قبل السيد الصدر التخلي عن الساحة لصنفين من التجاذبات، واحدة كان

(١) جمال الدين، نجيب، الشيعة على المفترق، بيروت ١٩٦٧، (د.ط)، ص ١٠٠ - ١٠١.
(٢) مغنية، محمد جواد؛ إلى علماء الشرع في جبل عامل، العرفان، العدد ٤٧، أيلول ١٩٥٩، ص ٧٧ - ٧٨.

مركزها الإقطاع السياسي (الزعامة التقليدية)، وأخرى الأحزاب العقائدية (الماركسية والاشتراكية والقومية)، لذا كان على رجل الدين الآتي من خارج هذه البيئة (إيران) اكتشاف طريق ثالث يشقه بين هذين الطريقتين، طريق ينأى به عن الزعامة السياسية الشيعية التقليدية وعن رجال الدين المنعزلين، وعن علمانية الأحزاب العقائدية، القومية منها والاشتراكية أيضاً.

هـ - استنتاجات:

لم يعرف جنوب لبنان النظام الإقطاعي الذي عرفته المجتمعات الأوروبية في العصر الوسيط، ففي المجتمع العربي الذي سيطر عليه العثمانيون طيلة أربعة قرون، لم يكن هناك إقطاعيون يملكون الأرض ومن عليها. إذ كان القرن التاسع عشر برمته تحت هيمنة أولئك الذين كانوا يسمّون «مقاطعية»، وهم نوع من كبار المرابين، الممثلين لكبريات عائلات المنطقة.

كانت ملكية الأراضي تعود إلى السلطان العثماني وحده، الذي كان يمنح الإقطاع على محاصيل الأرض فقط، فيما يمارس الهيمنة على كامل البلاد التي يقوم بحكمها من خلال أولئك «المقاطعية»^(١).

ومع الانتداب الفرنسي - الذي بدأ سنة ١٩١٩-، وبعد إنشاء لبنان الكبير، بدأ تأسيس الملكية الخاصة في جنوب لبنان. «ففي العام ١٩٢٩، منحت السلطات الفرنسية للمقاطعية الأراضي التي كانوا يتمتعون بمحاصيلها، وبذلك حولتهم إلى ملاكين كبار للأراضي»^(٢). وكان لتلك

(١) رزق الله، رالف، يوم الدم، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) خليل، خليل أحمد، مقدمة، وردت عند صالح فرحان، جنوب لبنان، واقعه وقضاياها،

بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٣، ص ١٠.

«الهيئة» هدف معين، ألا وهو كسب كبريات عائلات الجنوب إلى جانب الفرنسيين. وكان تأسيس الملكية الكبيرة للأراضي في جنوب لبنان، وراء إفقار الجماهير الشيعية التي أرسلت إلى سلطات الانتداب الفرنسي البيان التالي:

«نحن سكان جبل عامل لم نتوقف عن معاناة الظلم الاجتماعي، منذ إلحاق منطقتنا بلبنان. فنحن ندفع الضرائب، ولا نستفيد منها إلا قليلاً جداً. ولا تعطى لنا الوظائف التي نستحق»^(١).

وبناءً عليه، فإن وضع الجماهير الشيعية في جنوب لبنان لم يتطور أبداً في ظلّ الانتداب الفرنسي، ذلك أنّ لممثلي العائلات السياسية الكبرى التي منحها الفرنسيون الملكية الخاصة لمساحات شاسعة من الأراضي في الجنوب اللبناني، كانوا يذيقون الجماهير الشيعية كافة أشكال القمع المادي والمعنوي. إذ إنّ ما جرى التواضع على تسميته «الإقطاع السياسي» في لبنان كان يتشكل من سلالة المقاطعية القدامى، الذين كانوا يجسّدون سلطة الدولة في مناطقهم الخاصة بالذات ويضطلعون بدور سياسي كبير في قمع كلّ انتفاضة أو معارضة. وكانت القوى الانتدابية قد توصلت من خلال أولئك «الإقطاعيين السياسيين» إلى إخضاع شيعة لبنان لإرادتهم.

من جهة أخرى، كانت الضرائب المفروضة على الشيعة تزيد وضعهم صعوبة وتآزماً. وفي هذا يقول هاني العبد الله: «إنّ السلطات الانتدابية كانت تذهب إلى حدّ مصادرة ماشية الفلاحين الشيعة، عندما يكونون عاجزين عن دفع الضرائب»^(٢).

(١) شاهين، فؤاد، التاريخ الاجتماعي للطائفية في لبنان، بيروت، بحث مطبوع على الآلة الكتاتبة،

مقدم إلى مركز أبحاث معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، ١٩٧٣، ص ١٠٨.

(٢) العبد الله، هاني، تطوّر المجتمع الإقطاعي في جبل عامل (١٩٠٠ - ١٩٥٨) بيروت، مذكرة =

ويضيف العبد الله أنّ وضع جنوب لبنان، طيلة الاحتلال الفرنسي، كان يتسم بالسّمات الآتية:

أ - «انحطاط اقتصاد المنطقة، إثر الضرائب التي فرضها الفرنسيون.
ب - أزمة شهدها القطاع الزراعي، أدّت إلى البطالة وغلاء المعيشة، الأمر الذي دفع الجماهير الشيعية إلى البحث عن عمالة في القطاع العام، وتالياً، دفعها إلى الاستعانة بـ«الإقطاعيين السياسيين». وبذلك، توطد نفوذهم وتعرّز بفعل جيش العاطلين عن العمل»^(١).

حتى أنّ حصول لبنان على استقلاله سنة ١٩٤٣، لم يحسّن بتاتاً أوضاع الشيعة فيه. بل حدث العكس تماماً، ذلك أنّ أوضاعهم شهدت تدهوراً مضطرباً، ولا سيّما بعد عام ١٩٤٨. مع إنشاء دولة إسرائيل الذي «أنهى تجارة مزدهرة قليلاً، كانت قائمة بين جنوب لبنان والمناطق الواقعة في شمال فلسطين»^(٢).

زد على ذلك «أنّ مشاريع التنمية في الدولة اللبنانية المستقلة حديثاً، والمبنيّة على أساس طائفية، كانت تنصبُّ بوجه خاص على المناطق المسيحية في لبنان، وتالياً فإنّ المناطق الشيعية كانت مهملة بامتياز خاص هي أيضاً. فلم يكن أيّ من المشاريع الرامية إلى إطلاق تنمية فعلية في جنوب لبنان - مثل مشروع نهر الليطاني ونهر الحاصباني -، قد حظي بموافقة السلطات اللبنانية»^(٣) وعند «الإقطاعيين السياسيين» الذين كانت الدولة اللبنانية تعتبرهم بمنزلة «الممثلين الأصليين لشيعة جنوب

= بحث مطبوعة على الآلة الكاتبة، ومقدمة إلى كلية الآداب في الجامعة اللبنانية، ١٩٧٤، ص ٣٩.

(١) العبد الله، هاني، تطوّر المجتمع الإقطاعي في جبل عامل، (١٩٠٠ - ١٩٥٨)، ص ٤٥ - ٤٦.

(٢) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ١٥١.

(٣) خليل، خليل أحمد، جنوب لبنان بين الدولة والثورة، دراسات عربية، بيروت، السنة ١١، العدد ٤، شباط ١٩٧٥، ص ٢٣.

لبنان»^(١). فقد كان تخلف المنطقة يشكل وسيلة قمعية لا بُدَّ من وجودها بالنسبة للدولة، لذا لم يكن من الممكن أن تسلم بفقدانها في أيِّ حال من الأحوال.

وممَّا زاد وضع الجنوب سوءاً، الاعتداءات الإسرائيلية التي كانت تستهدف جنوب لبنان منذ العام ١٩٦٧، والتي حظيت بلا مبالاة مطلقة من قبل الدولة فمنذ ذلك التاريخ، وبعد هزيمة البلدان العربية، ركزت المقاومة الفلسطينية جهودها على الجنوب اللبناني واتخذته موقعاً تنطلق منه للقيام بعمليات عسكرية داخل الأراضي المحتلة في فلسطين. أخذت تنصبَّ على الجنوب حمم القصف الإسرائيلي جراء ذلك. وهكذا، أصبحت مختلف مناطق جنوب لبنان، وبالأخص المدن الكبرى، هدفاً للغارات والقصف باستمرار، إلى درجة تحولت فيه إلى مشهد يومي معتاد، فتحولت بسببه بيوت كثيرة إلى أنقاض وخرائب، وأصبحت مئات العائلات الشيعية جرائه تبيت بلا مأوى. مع ذلك لم تتخذ الدولة أيَّ تدبير للمحافظة على السكان وممتلكاتهم^(٢).

كانت هذه العوامل وسواها وراء الهجرة الكثيفة التي شهدتها جنوب لبنان باتجاهين:

الأول: إلى خارج لبنان والعودة فيما بعد للمشاركة كمتمولين وطامحين سياسياً إلى السلطة والنفوذ.

والثاني: إلى ضواحي العاصمة بيروت، حيث كوّن النارحون الشيعة يداً عاملة غير ماهرة، ذات أجر منخفض، وشكلوا بمجموعهم حول بيروت ما جرى التعارف على تسميته باسم «حزام البؤس».

(١) العبد الله، هاني، تطوّر المجتمع الإقطاعي، (م.س)، ص ٤٩.

(٢) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ١٥٢ - ١٥٣.

ولم تبادر الدولة إزاء الأوضاع الاجتماعية المزرية للنازحين الشيعة، إلى اتخاذ أي إجراء لمساعدتهم سوى بناء حائط حول الأكواخ التي كانوا يعيشون فيها، كي توفر على السياح «القرف» الذي يمكن أن يتأبهم عند رؤية الضاحية التي سكنها الشيعة. وكان منطلق السلطات اللبنانية مختصراً في العبارة الآتية، «إنهم (أي الشيعة) يأوون الفلسطينيين وما عليهم إلاّ تحمل العواقب الوخيمة لفعاليتهم هذه»^(١).

ويرسم الدكتور خليل أحمد خليل في مقدمته لكتاب فرحان صالح^(٢) لوحة أولية للتشكيلات الاجتماعية في جنوب لبنان يفرّق فيها بين ثلاث فئات اجتماعية:

أ - كبار الملاكين: في هذه الفئة، يمكن التفريق بين:

- المتحدرين مباشرة من قدامى «المقاطعية»، الذين اعتاد الفلاحون الشيعة على تسميتهم بام «كولاك الجنوب».
- والمغتربين الذين كدسوا ثروات كبرى في الخارج، وابتاعوا لدى عودتهم لبنان مساحات واسعة من الأراضي.

ب - البورجوازية التجارية التي تمت في ظروف رسمة علاقات الانتاج، وفي مناخ الهجرات.

ج - الفلاحون والمتوسطون الصغار، وهم أصحاب الملكيات المتوسطة والصغيرة التي تشهد تدهوراً متصاعداً لصالح الملاكين الكبار وهذه الفئة، وهي الأهم عددياً، تعيش في ظروف مؤسفة.

هذه الفئة الثالثة، أي فئة الفلاحين والمتوسطين الصغار، والتي

(١) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ١٥٣.

(٢) خليل، خليل أحمد، جنوب لبنان بين الدولة والثورة، (م.س)، ص ١٤ - ١٥.

كانت الأقدار على تجسّد أو تمثّل المعاناة التي وقعت على كاهل سوادها
الأعظم العبء الأكبر من المعاناة الشيعية، ستكون موضوع التسييس
الشيعي أو تطوير الوعي السياسي الشيعي، لأنّها الأقدار في ظلّ ظروفها
الاجتماعية المزرية على الاستجابة لما سنصطلح على تسميته عوامل
التعبئة، أو عوامل التسييس الشيعي.

الباب الثالث

الشيعة من الهامشية إلى
الحضور السياسي

الفصلُ الأوّل

عوامل التعبئة والتنشيط السياسي للشيعة

كان الشيعة مثلهم مثل بقية اللبنانيين قد دخلوا في دورة التغيير، وأخذوا يعانون من انتزاعهم من محيطهم المألوف وارتباطاتهم الحميمة، في الوقت الذي كانت تتزايد فيه ضغوطات النظام السياسي التقليدي عليهم بشكل حادّ. وفي تلك المرحلة تحديداً - وأخر الستينات وبداية السبعينات - أصبحت أعداد متزايدة من الشيعة مستعدة، أكثر من أيّ وقت مضى، للانخراط في الحركات السياسية (عملاء التعبئة) التي تترجم تسييسهم الأولي إلى عمل سياسي. وبينما لم يكن أحد من خارج لبنان يعيرهم أدنى اهتمام، كان الشيعة قد بدأوا صحوتهم السياسية التي كانت من المقدّر لها أن تلعب دوراً هاماً في تحديد مصير لبنان في السبعينات والثمانينات والتسعينات.

وفي هذا الإطار، لا بُدّ من التأكيد على أنّ تحسس أثر التغيير في لبنان إنّما جرى على مستوى القيادة أولاً، كما لاحظ ذلك مايكل هديسون في كتابه الرؤى الصادر عام ١٩٦٨ «الجمهورية الرجراجة»، فإنّ التسييس

التدريجي للقيادة السياسية الشيعية هو من أهم التطورات التي جرت بعد الحرب العالمية الثانية^(١). إلا أنه لم يكن يوجد ما يحتم سير جمهور الشيعة في وجهة معينة دون أخرى، ففي ظل غياب حركة أو حزب متطور بشكل جيد بوسعه أن يتوجه إلى الجماعة بشكل عام، ليس من المفاجيء أن يكون الشيعة قد أعاروا أعدادهم إلى مجموعة متنوعة من المنظمات السياسية. ذلك أن انجذاب من عانوا طويلاً من وطأة الزعماء، الذين سيطروا عليهم وعلى الأرض والثروة والسلطة السياسية، إلى الشعارات الحزبية التي تنادي بالمساواة وتحسين الخدمات الاجتماعية والصحية وتحسين ظروف العمل والسكن أصبح أمراً بديهياً.

وهكذا انضم عدد كبير من الشيعة إلى الحزب الشيوعي اللبناني، وإلى منظمات أخرى مناوئة للمؤسسات مثل منظمة العمل الشيوعي في لبنان.

أيضاً، ليست الأحزاب العلمانية المناهضة للمؤسسات هي وحدها التي استقطبت الجماهير الشيعية في لبنان، فقد التحق عدد كبير منهم بفعل التشابه بين مأساتهم ومأساة اللاجئين الفلسطينيين بالمنظمات الفدائية المختلفة، وإلى عدد كبير من الأحزاب التابعة للمقاومة الفلسطينية، كجبهة التحرير العربية، وحركة القوميين العرب وجناحي البعث: السوري والعراقي، إضافة إلى الحزب القومي السوري الاجتماعي.

لكن، ما هو جدير بالملاحظة، أن الإيمان بالمبادئ، لم يكن

Michael C. Hudson, «The precarious republic. political modernization Lebanese», See P.P. 31 (١)

الدافع الوحيد وراء انخراط الشيعة الكثيف في الأحزاب السياسية، فقد انضم عدد منهم إلى المنظمات - الميليشيات لمجرد الحصول على الراتب وبعض المكاسب الأخرى بغية تحسين وضعهم الاجتماعي.. (وبحلول أواخر السبعينات كان من المستحيل أن نجد قرية أو حياً شيعياً واحداً لا تسمع فيه حكايات الشباب الذين يرحلون صباحاً للالتحاق بإحدى المنظمات ويعودون بعد بضعة أسابيع يحملون على أكتافهم الكلاشينكوف أو المسدس ومبالغ لا بأس بها من الأموال).

وإذا كان قد عجز تنظيم بمفرده أن يستقطب الغالبية الساحقة من المنتسبين الجدد، فإنّ هذا التنوع الإيديولوجي العريض الذي انضمّ الشيعة تحت لوائه يعكس إلى حدّ كبير مستواهم الاجتماعي والمعيشي المتدني أولاً، ومستواهم الثقافي المتدني^(١)، أيضاً قياساً إلى الفئات اللبنانية الأخرى التي اختارت بشكل شبه جماعي إطاراً تنظيمياً واحداً تنضوي تحت لوائه، وهو تنظيم محدد، طائفي في الغالب أو ذو مشروع يرتكز على خلفية أيديولوجية طائفية، تنسجم مع معتقد الجمهور ومزاجه، ويسعى إلى تثبيت أوضاع معينة للطائفة ككلّ. فقد انتظم معظم أبناء الطائفة المارونية في حزب الكتائب اللبنانية أو في تنظيم «الأحرار» فيما انتظم معظم السنّة في التيارات الناصرية، بينما وجد الدروز في الحزب التقدمي الاشتراكي تعبيراً سياسياً مناسباً عن التواؤم بين عقيدة الطائفة وسياسة الحزب.

الشيعة هم الطائفة الوحيدة التي توزعتها جميع الأحزاب والتنظيمات العلمانية والفلسطينية بأعداد متناسبة، لأنّهم الطائفة الوحيدة التي غابت ملامحها الإجمالية ككيان قادر على التعبير عن ذاته بقوة، نتيجة

(١) طرابلسي، فواز، المسألة الوطنية الديمقراطية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٩.

لاختزالها بمجموعة ممثلين سياسيين، هم وارثو عهد الإقطاع العثماني من جهة، ومستثمرو الحصص الشيعة الزهيدة التي منحت لتلك الطائفة في ظلّ التركيبة السياسية الهشة للكيان اللبناني الوليد من جهة أخرى.

أ - الأحزاب العلمانية:

رغم انخراط شباب الطائفة الشيعية (الذين نزحوا إلى «حزام البؤس» هرباً من حملات الإلغاء والتهميش التي عاشوها) تبعاً في الأحزاب السياسية الأيديولوجية اللبنانية، بحثاً عن مكان جديد يحققون فيه أنفسهم، إلا أنّ هذه الأحزاب لم تستطع دمج هؤلاء الشباب في ماكينتها بشكل كامل. فقد ظهر جلياً منذ البداية أنّ الشيعة الهاربين إلى الأحزاب، لم يكن في نيتهم التخلي عن بيئتهم الدينية والريفية التي نزحوا منها، بل كلّ ما كانوا يريدونه هو تحقيق ذاتهم التي طمستها زحمة الممارسات الضاغطة التي ناءوا تحت ثقلها ردهاً من الزمن.

من هنا فإنّ الأحزاب أمّنت لهم نوعاً من الاعتراف كانوا يجدون فيه نوعاً من القوّة، وذلك عبر ما أتاحتهم لهم من حمل السلاح وسدّ احتياجاتهم الأساسية بالمعاشات الحزبية التي كانت توزعها على محازبيها. لكنّ العائق الأكبر الذي كان يقف بين الشيعة واندماجهم الكلي في الأحزاب العلمانية، وهو عائق لم يكن بمقدور تلك الأحزاب أن تلغيه، هو ذاكرة الشيعة الممانعة لإيديولوجيا الأحزاب العقائدية الجديدة. ولم ينفع الأحزاب محاولاتها الدؤوبة لتذويب الفروق بين الذاكرة الشيعية المشبعة بالولاء والحيوية الدينية، وبين أيديولوجيتها القائمة أصلاً على ما يناقض النصّ الديني، الذي يتشكل منه وعي غالبية الشيعة في لبنان.

كانت الأطروحة اليسارية والاشتراكية والقومية في الغالب تفتقر إلى المرونة اللازمة للقيام بعملية تسييس ناجحة للمحازبين الجدد من الشيعة،

إذ إنَّها لم تدخل باستخداماتها السياسية والاجتماعية إلى نسيج النص الشيعي، لتوائم بينه وبين أدبياتها «الغريبة» عمَّا اعتاد الشيعة التعامل معه والاستجابة السريعة له.

لقد طغى على الإسهام الماركسي الفكري والاجتماعي في التعبئة السياسية، العامل الإيديولوجي المضادّ. فمثلاً مقولة الطائفة - الطبقة، التي سادت الكثير من الأدبيات السياسية اليسارية، الماركسية منها بشكل خاص، والتي اعتبرت فيها «أنَّ الطبقات الاجتماعية اللبنانية لها هي أيضاً لون طائفي: غلبة الانتماء الطائفي المسيحي على الطبقات البورجوازية والمتوسطة، وغلبة الانتماء الإسلامي على الطبقات الكادحة من باعة ومتسولين وكسبة وعمال صناعة وأرض»^(١). قد تناسى هذا الزعم «بأنَّ الكتل الطائفية هي بقيادة الفئات الاجتماعية المسيطرة ضمن الطائفة»^(٢).

ومثل ذلك ما تضمنته «البرنامج المرحلي» للأحزاب والقوى الوطنية اللبنانية الذي أشار إلى حدوث «خراب متزايد للفئات المتوسطة، التي باتت تتحمل، إلى جانب العمال والفلاحين وسائر الجماهير الكادحة في المدن والريف، نتائج الأزمات الاقتصادية واشتداد وتيرة الاستغلال والتمييز الاجتماعي»^(٣).

هذه الأدبيات والنصوص كانت غريبة بالكامل عن منطق ولغة المحازبين حديثاً من الشيعة، (ما عدا النخبة القيادية منهم وهذه مفارقة) وهي تحليلات لا تقدّم بالتالي أجوبة كافية عن أسئلتهم العامة، فكلّ ما

(١) طرابلسي، فواز، المسألة الوطنية، (م.س)، ص ٢٠.

(٢) ذبيان، سامي، الحركة الوطنية اللبنانية، الماضي، الحاضر والمستقبل، من وجهة نظر استراتيجية، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٧، ص ٣٧١.

(٣) شقير، رشيد، مفاهيم الدولة والنزاعات، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٢، ص ٢١١.

كان يعني الشيعي المحازب هو كيف يمكن الخروج من واقع الإحجاف والحرمان الذي تكاثف عليه، إلى حيّز الانتعاش والاكتفاء الذي يصبر إليه. ولم يكن يعنيه كثيراً كلّ التفاسير والتأويل التي «أقحمتها» الأدبيات الحزبية، لشرح وتفسير الأزمة السياسية اللبنانية. فلم يكن الشيعة يرون من كلّ المقولات الحزبية كمقولة الطائفة - الطبقة وغيرها، غير المدعومة بإحصاءات تؤكدتها، والتي تراوح بين الطبقة والطائفة وتظهر الصراع في لبنان بوصفه صراعاً طبقياً ذا «لون» طائفي أو صراعاً طائفيّاً ذا «جوهر» طبقي: «لم يكن يرى الشيعة في كلّ هذه المقولات سوى أنّها تؤدّي وظيفة واحدة هي تبرير أنّ اليسار المقاتل عامة، والفرع اليساري منه بخاصة، لم يستطع أن يحتوي الكتلة المسيحية اللبنانية والمارونية منها بشكل خاص»^(١).

فذهب إلى تصنيفها في إطار الطائفة - الطبقة صاحبة الامتياز في مقابل الطائفة الطبقة التي يمكن إدراج غالبيتها في شريحة الكادحين، المهمشين من قبل الطبقة صاحبة الامتياز، وكان هذا التصنيف بمثابة التهشيم الطائفي من قبل المسيحيين لواقع التهميش الطائفي لهم.

ب - الأحزاب والتمثيل السياسي:

كانت نسبة الطلاب الجامعيين الممارسين للشعائر الدينية عشية اندلاع الحرب اللبنانية قليلة، فقد كانت «التظاهرة الدينية مبنية أساساً على التمييز الطائفي والنزاع السياسي»^(٢). كما أنّ نسبة الطلاب الممارسين للشعائر الدينية كانت «ترتفع عند غير الميسورين». ويلاحظ عند المسيحي أنّ الإدماج الديني يمتن المحافظة «بينما يميل المسلم،

(١) Al- Amin, Adnan et WEHBE, Nakhle - d'eneignement et division social au Liban, ouvrage publie avec le concours du C.N.R.S. 1980. P: 137.

(٢) (م.ن)، ص ١٨٧.

سواء كان متديناً أو لا، إلى أن يكون احتجاجياً^(١). وهكذا ساهمت المدارس الطائفية «في التكوين الإيديولوجي الخاص بالطائفة، والذي سبق أن تمَّ بدايةً في إطار العائلة. لكن حدود وظيفة هذه المدارس لم تقف عند تأكيد المحافظة ضدَّ الليبرالية»^(٢). وإذا كانت المدرسة الطائفية الخاصة لعبت لصالح تكوين موقف طالبي طائفي بغض النظر عن الحالة الاجتماعية للطالب، إلا أنَّ المدرسة الرسمية ساهمت في خلق فرصٍ أكثر لظهور مواقف مرتبطة بتناقضات الفئات الاجتماعية.

لقد سعت الأحزاب السياسية عبر تمركزها في داخل الجسم الطالبي إلى توظيف التربية في إطار خلق التناقض الاجتماعي. وبما أنَّ هذا النمط من التربية ينمو أكثر داخل المؤسسات التربوية الرسمية، فإنَّ غالبية الطلاب الشيعة تأثروا بشكل أو بآخر بالتربية الحزبية.

أمَّا الطوائف الأخرى التي استطاعت تربية أبنائها في إطار المدرسة الخاصة، فقد نجحت إلى حد بعيد في إعادة إنتاج العقلية الطائفية لأبنائها. في حين أنَّ الشيعة الذين كانوا في أسفل الهرم الاجتماعي، وكان يتعذر عليهم إدخال أولادهم إلى المدارس الخاصة، لم يكن أمامهم إلاَّ مواجهة قدر الفكر والتربية الحزبيين، حتى أنَّه سادت في مرحلة ما يعرف بحرب السنتين مقولة شهيرة في جنوب لبنان مفادها «أنَّ معظم أساتذة المدرسة الرسمية في القرى هم من الحزبيين الذين باعوا دينهم ببعض المقولات غير المفهومة»^(٣).

(١) (م.ن)، ص ١٩٧.

(٢) أنظر: الإمام المغيب وشيعة لبنان، فؤاد عجمي، (م.ن)، ص ٩٠. (أ نقل النص هنا كواقع حال دون أن أتنبأ).

(٣) بصدده النظام الانتخابي اللبناني يمكن الرجوع إلى، كهي، وهـ. بودمان: «الطائفية والإقطاع في السياسة اللبنانية في مجلة «ميدل إيست جورنال»، المجلد ٧، ١٩٥٤، ووالف. إ. كراون: =

هذه المجموعات الجديدة من الطلاب والمتعلمين استطاعت أن تؤمن للأحزاب أرضية منافسة حقيقية مع الزعامة التقليدية في القرى، وإلى حد ما في عدد من مدن الشيعة في لبنان. ففي انتخابات ١٩٧٢، حصلت الأحزاب السياسية الطائفية على ما يوازي ٣٣٪ من النواب وشكلت بذلك منافساً مهماً للقيادات التقليدية. صحيح أن نسبة تمثيل تلك الأحزاب في مجلس النواب بقي ضعيفاً، وهو ما يعود إلى طبيعة النظام التمثيلي من جهة^(١)، وإلى طبيعة بعض الأحزاب من جهة أخرى، حيث تختلط، إلى حد بعيد، الزعامة التقليدية بالحزب كمؤسسة «حديثة»: جنبلاط - الحزب التقدمي الاشتراكي، شمعون - حزب الوطنيين الأحرار، الجميل - حزب الكتائب، إده. الكتلة الوطنية. مع ذلك، راحت الأحزاب السياسية، سواء تلك التي ورثت رأسمالها السياسي من عائلة نافذة أو التي اكتسبته بالنضال، تستقطب الفئات الوسطى والدنيا وتلعب دوراً فاعلاً في تحريك تلك الفئات، بشكل كان يقيد نفوذ الزعماء المهيمنين ويربك السلطة، في المدينة والريف.

= «العصبة الدينية في النظام السياسي اللبناني» في «مجلة السياسة»، آب ١٩٦٢.

(١) وللإيضاح، فإن النظام الانتخابي اللبناني مثل كل نظام طائفي، ذو صفة ديمقراطية واهية للغاية، وبالفعل، لنفترض أنه يوجد في إحدى الدوائر مقعد للطائفة «أ» ومقعدان للطائفة «ب». ثم لنفترض أن نتائج التصويت جاءت كالتالي: مرشحان من الطائفة «أ» قد حصلوا على التوالي على ١٨٠٠٠ و ١٧٠٠٠ صوت، وثلاثة مرشحين من الطائفة «ب» حصلوا على التوالي على ١٥٠٠٠ و ١٢٠٠٠ و ٨٠٠٠ صوت، فالمرشح الثاني من الطائفة «أ» لن يكتب له في هذه الحال الفوز بمقعد نيابي بالرغم من حصوله على عدد من الأصوات يفوق ما حصل عليه المرشح الأول من الطائفة «ب». ويملق جورج نقاش على هذه المسألة بالقول: «إن الديمقراطية النيابية في الأطر الراهنة لمجتمعنا السياسي، هي أشد أشكال الحكم جوراً، فهي ترهن السيادة القومية لصالح دكتاتورية نادي الأعيان. جورج نقاش في صحيفة «لوريان»، ٢٨ نيسان ١٩٥٢.

شكير، رشيد، مفاهيم الدولة والنزاعات، (م.س)، ص ٢٢٨.

إنَّ مرحلة ١٩٧٠ - ١٩٧٥، وهي مرحلة تحرر البلد من الشهاية، قد شهدت جملة من التحولات الاقتصادية والسياسية التي على أرضيتها نبتت الحركات العنيفة لمؤكري عكار ومزارعي التبغ في الجنوب النضالات المطالبة العمالية ضدَّ «الصرف الكيفي» ومن أجل تحسين ظروف العمل، إضرابات المعلمين من أجل تحسين ظروف المعيشة، الحركات الطالبة المتصاعدة احتجاجاً على النظام التعليمي ومن أجل تأمين العمل بعد التخرُّج، إضافة إلى حركات صيادي الأسماك في صيدا احتجاجاً على منح حقوق الصيد لشركة بروتيين. لقد أخذت تلك الحركات الاجتماعية العنيفة، المواجهة بالقمع من قبل السلطة، والتي قدّمت العديد من التضحيات والشهداء، تسجل نموّاً ملحوظاً لقوى «وطنية» (كالأحزاب الشيوعية، الحزب التقدمي الاشتراكي، الحزب السوري القومي الاجتماعي، والقوى الناصرية) ما جعل تلك الأحزاب تسيطر على عدّة اتحادات عمالية، وعلى الاتحاد الوطني لطلاب الجامعة اللبنانية ورابطة الأساتذة الجامعيين والثانويين. في الوقت نفسه، كانت قوى سياسية أخرى تشقّ طريقها في تلك الحركات، مثل حركة المحرومين (أمل) والحركة الاجتماعية، وقوى وأحزاب نخبة، معادية للطائفة ومقاطعة مع طموحات الفئات الشعبية (حركة الوعي، تجمع المسيحيين الملتزمين، الحزب الديمقراطي، حزب العمال الثوري العربي).

بيد أنَّ نمو تلك القوى، التي كانت تهدد سلطة الزعامة التقليدية، وتفتح المجال واسعاً أمام إحداث التغييرات اللازمة في البنية الاجتماعية - السياسية اللبنانية، كان يحدث في مجتمعات طائفية تجد فيها منافسة شديدة. «ففي الوسط الشيعي، كانت المنافسة تجري بين مختلف القوى اليسارية وبين حركة المحرومين، وفي الوسط السني كانت المنافسة تجري بين القوى الناصرية واليسار، وفي الوسط الدرزي

كان الحزب التقدمي الاشتراكي لا يزال بدون منافس جدي، فقد بقيت قيادته تجمع بين التقليد، بما في ذلك الزعيم الذي له حصة محددة في السلطة، وبين «الحديث» الممثل في جهاز حزبي ممتد في أوساط شعبية، درزية، أساساً، ومتحالف مع قوى يسارية أخرى، في مواجهة المنافس الأرسلاني. إنَّ كلَّ تلك المنافسات كانت متفككة على إزاحة القيادات الإسلامية التقليدية من الحقل السياسي اللبناني والحلول مكانها»^(١).

لقد كان نمو تلك القوى السياسية الفتية ينذر، بولادة تيار إيديولوجي سياسي، توحيدي بالمعنى السياسي، ديمقراطي - اجتماعي، لكنَّ الحرب جاءت لتطمس هذه الإمكانية وتنعش التيار الطائفي، أولاً في حرب السنتين (١٩٧٥ - ١٩٧٦) داخل الوسط المسيحي، ثانياً في الوسط

(١) يرجع الأستاذ توفيق المدني بداية انحسار المشروع القومي والعلماني عموماً إلى غياب جمال عبد الناصر كآخر مشروع قومي عربي نهضوي راديكالي توحيدي عرفته الأمة العربية، إذ تراجع برحيله المدَّ القومي العربي عموماً وتغلّبت الاتجاهات القطرية والطبقية الضيقة، وتحولت القوى من تبني الأهداف القومية الأساسية إلى تبني أهداف قطرية محدودة أو طبقية مناهضة للأطروحات القومية. كما تراجعت الحركة الوطنية في كلِّ الأقطار (العربية)، وفي معظم الأحيان، عن أهدافها الأساسية بمحاربة الإمبريالية، وعن أهدافها المحلية بمقاومة الطغيان والقمع والاضطهاد والاستغلال، والنضال لإقامة أنظمة ديمقراطية، وتحقيق العدالة السياسية والاجتماعية. وترافق هذا كلُّه مع عودة القوى التقليدية إلى أقطار سقطت فيها، كما حدث في مصر التي أدارت ظهرها للمشرق العربي، واحتدام الصراعات داخل الحركة القومية وبين أطراف التحالف الوطني (القومي) الواسع، احتداماً فرض معارك ضارية، أضعفت الحركة القومية، الديمقراطية كلَّها وخدمت أعداءها (منافسيها) المختلفين. ولا غرابة في مثل هذه الظروف أن تشهد المنطقة العربية عامة ولبنان خاصة «انفلاتاً» للأقليات الإسلامية. ضمن هذا السياق تشكلت ظاهرة الإمام موسى الصدر في النصف الأول من السبعينات كاتجاه سياسي شعبي في الطائفة الشيعية، التي تعانى من الحرمان الاقتصادي والاجتماعي، ومن فقدانها التمثيل السياسي، الذي يعبر عن نفسه كطائفة في ظلِّ التوازن الطائفي اللبناني. توفيق المدني، أمل وحزب الله في حلة المجابهات المحلية والإقليمية، (م.س)، ص ٤٤.

الإسلامي منذ بدء الاجتياح الإسرائيلي^(١) على الأقل، وساهمت في نمو هذا التيار، إضافة إلى العوامل الموضوعية المتعلقة بسيادة الحالة الطائفية في لبنان، جملة ظروف سياسية وممارسات تبنتها العديد من القوى اليسارية، فأكسبت أيديولوجيتهم الشيوعية، القومية والاشتراكية، حلة طائفية^(٢).

ج - الشيعة بين الأحزاب والمنظمات الفلسطينية:

بعد سقوط المناطق الشيعية في ضاحية بيروت الشرقية، انتقل سكانها إلى الضاحية الجنوبية للعاصمة، وإلى الريفين الجنوبي والبقاعي، فاكتظت القرى من جديد بسكانها. رافق ذلك قلّة فرص العمل، وتضاؤل موارد المؤسسات العامة والمؤسسات الرسمية، وحل مكان تلك المؤسسات إدارات ذاتية، توجهها المنظمات السياسية والعسكرية الحزبية، اكتسبت قوتها من قوّة المنظمات الفلسطينية وسلاحها، إضافة إلى علاقاتها وسياساتها.

وقد تسنى للمنظمات الحزبية بشكل عام، والمنظمات الفلسطينية بشكل خاص، أن تجد لها موقعاً قوياً في وسط الكتل البشرية النازحة، التي حالت حاجتها المادية بينها وبين الاحتفاظ باستقلالها، فوقعت أسيرة من يدعمها من قوى، فاستولت بالتالي الأحزاب والمنظمات السياسية على القرار وحصريّة التمثيل. وتعهّدت بذلك القوّة الفلسطينية، صاحبة الإمكانيات إدارة شؤون المسلمين اللبنانيين، وقد أسهم في تعزيز الوصاية الفلسطينية على الشقّ المسلم من المجتمع اللبناني، ضخامة الدعم العربي والعروبي للمنظمات الفلسطينية في لبنان^(٣).

(١) الحافظ، ياسين، (م.س)، ص ٢١٨ - ٢٤٦، راجع تحليلاً نقدياً للإيديولوجيا السياسية لمختلف قوى اليسار المشاركة في الحرب اللبنانية، في المسألة القومية والديمقراطية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١.

(٢) شرارة، وضاح، دولة حزب الله، الطبعة الثانية، دار النهار، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٠٣.

(٣) شرارة، وضاح، دولة حزب الله، (م.س)، ص ١٠٦.

ومع ذلك، رأت الأحزاب والمقاومة الفلسطينية في إرهابات التجمع السياسي الحركي للشيعة المجتمعين في ضاحية بيروت الجنوبية وجنوب لبنان وبقاعه، افتئاتاً على وحدة تمثيلها السياسي والعسكري للمسلمين اللبنانيين. ورأت فيهم تهديداً لانفرادها في اتخاذ القرارات التي تمليها عليها سياساتها العربية والدولية. وقد غذي هذا الحذر، وأذن بتحوّله إلى مسار عداوة مستمرة، كون ميادين الحروب الفلسطينية على الأرض اللبنانية هي، في معظمها، المناطق التي يسكنها الشيعة، من الحدود الفلسطينية «الإسرائيلية» إلى ضاحية بيروت، مروراً بالمخيمات الكبيرة في صور وصيدا وبرج البراجنة وشاتيلا، إلى البقاع الغربي ومنطقة بعلبك.

أمّا وقد حوّلت الحروب المختلفة والمتعاقبة الحدود المتداخلة والمشاركة بين القوى المتنافسة في لبنان، من لبنانية وحزبية ومقاومة فلسطينية، إلى حواجز وخنادق فاصلة، وحصرت التمثيل السياسي في أيدي المنظمات الفلسطينية المسلحة، فقد انتفى بذلك استقلال الشيعة اللبنانيين بمطالبهم وسياساتهم وحالهم، وتحولوا إلى ميدان تتنازع الوصاية على تمثيله قوى مختلفة ومتصارعة. فبدأ أن الشيعة اللبنانيين عدموا جراء ذلك أي آلة سياسية أو عسكرية تمكنهم من إنشاء جسم سياسي عسكري يجمع تفرّقتهم ويفصح عن مقاصدهم وحاجاتهم وأحوالهم^(١).

وهكذا، فقد أصيب الشيعة بخيبة أمل كبيرة جراء السياسات الحزبية اليسارية وقوى المنظمات الفلسطينية التي وجد فيها البائسون والمثقفون الشيعة أملاً في التعبير عن طموحاتهم. بيد أن هذه التطورات، مضافة

(١) الحزب الشيوعي اللبناني، تقرير اللجنة المركزية إلى المؤتمر الوطني الرابع، تموز ١٩٧٩، ص ١٠٩.

إلى جملة عوامل أخرى تراكمت مع الإحباط الذي مني به الشيعة، دفعت باتجاه ولادة وتقوية نفوذ حركة شيعية نبتت في الوسط الشيعي، يمكن تلخيص العوامل المساعدة على ولادتها بما يلي:

١ - الهزائم التي منيت بها «الحركة الوطنية اللبنانية» وقوى المقاومة الفلسطينية في حرب الستين: سقوط الضبية، الكرنيتينا النبعة، وتل الزعتر على يد قوات «الجبهة اللبنانية» في شرق بيروت، أضف إلى ذلك الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٧٨، والذي أثبت عجز تلك القوى (وعجز الأنظمة العربية المتفرجة بالطبع) عن القيام بمواجهة فاعلة للجيش الإسرائيلي، وعن سدّ ما يسميه الحزب الشيوعي اللبناني في نقده الذاتي بـ«ثغرات المواجهة الوطنية»، على صعيد الجماهير، وهي الافتقار إلى «تنظيم الجماهير» وعدم المحافظة على أمنها ضدّ التجاوزات والتعديبات التي رافقت المعركة «وعدم تأمين» «موجبات الصمود الوطني على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والإداري والتنظيمي» رغم توفر الكفاءات اللازمة لذلك^(١).

٢ - الأوضاع الاجتماعية المأساوية التي طالت فئات واسعة من جماهير الشيعة، والتي نجمت عن الغارات الإسرائيلية المتكررة على

(١) إنّ بنية لبنان الطائفية، جعلت فيه الطائفة أقوى من الدولة في الحالات العادية، وفي ظلّ تراجع المدّ القومي وانبعثت المشاعر الدينية والطائفية في بداية السبعينات، يصعب على المرء أن يتخلص من هويته الطائفية في لبنان. ويصرف النظر عن النجاح الذي حققته الأحزاب السياسية العلمانية اللبنانية، لجهة تعبئة الشيعة باتجاه المشروع الوطني الديمقراطي، إلا أنّ الحرب الأهلية ودور الميليشيات الطائفية جاء ليكرّس استمرارية وثبات الهوية الطائفية. ومن الواضح أنّ الشيعة لم ينساقوا جميعاً للانتساب إلى تنظيمات سياسية تحت تأثير المدّ الطائفي، إلا أنّه مع مرور الوقت كان عدد كبير منهم قد فعل ذلك بالضبط. أمّا كون الشيعة يتعاطون بوصفهم شيعة لبنانيين لا مجرد لبنانيين، فليس أمراً غير متوقع على الأولى في أدبيات علم الاجتماع التي تعرف جيداً ثبات واستمرار المشاعر البدائية. أنظر Clifford

Greetz: Old societies and new states: The Quest for Modernity in Asia and Africa.

مواقع فلسطينية في مناطق شيعية (الجنوب خاصة) وعلى قرى الجنوب، عدا عن اجتياحات «إسرائيل» لهذه المنطقة، ثمَّ عن سقوط مناطق سكنية شيعية (الضاحية الشرقية). كلَّ تلك الأحداث ولَّدت خسائر في الأرواح والممتلكات ووضعت جمهور الشيعة في حالة نزوح شبه دوري من الجنوب إلى بيروت وبالعكس.

لقد أضيفت النتائج المأساوية للأحداث المذكورة إلى تخلُّف المناطق الشيعية وإهمالها من قبل زعمائها والدولة، ما ركَّز الانطباع الذي يميز الشيعة عن غيرهم من الطوائف اللبنانية من حيث الفقر والحرمان.

٣ - بما أنَّ الحزب السياسي يستمد قوَّته من الثقة التي تضعها فيه جماعة ما، فإنَّ «ثغرات» عمل الأحزاب اللبنانية في الوسط الشيعي ساهمت في فقدان ثقة الجماهير بها، ولعبت دوراً في تعزيز تطلُّع تلك الجماهير نحو حركة سياسية شيعية، سوف تعمل في وسط جمهور أفضل تسييساً.

لعلَّ الفائدة الوحيدة التي اكتسبها الشيعة من تجربة الانخراط في الأحزاب العلمانية اللبنانية والمقاومة الفلسطينية، هي أنَّ تلك القوى قد لعبت دوراً هاماً في تسييسهم وإعانتهم على وعي واقعهم، رغم أنَّها لم تفلح في رفع معاناتهم الاجتماعية والسياسية، بل على العكس من ذلك، تحولت - بفعل تجاوزاتها المتكررة - في المراحل الأخيرة إلى جزء لا يتجزأ من معاناة الشيعة الإجمالية والشاملة.

وكانت نتيجة كل ما تقدم أن نجحت الحركة الشيعية الناشئة (حركة أمل)، في توظيف كلِّ الإحباط الشيعي إزاء الواقع الاجتماعي الصعب، والمعاناة السياسية المتكررة، في اجتذاب شتات الكتلة الشيعية المتناثرة، في اتجاه قوَّة مركزية، بزعامة شخصية قيادية مميزة (الإمام الصدر)، ستعمل على استكمال عملية التسييس التي بدأتها الأحزاب وأخفقت في

الاستمرار بها إلى النهاية، هذا مع عدم تجاهل، أنّ هذه الحركة قدّر لها أن تنمو «في مجتمع حرب، حيث كلّ حزب سياسي يقتصر بالأساس على الطائفة التي ينتمي إليها»^(١) كي يكتب لها النجاح والاستمرار.

د - الإمام موسى الصدر ومهمات التعبئة:

الإمام موسى الصدر هو العامل الثاني، بعد الأحزاب السياسية، الذي أسهم في عملية تسييس الطائفة الشيعية اللبنانية. ففي عهد هذا «المقاوم الجديد»، سيتمكن الشيعة من وعي ذاتهم وواقعهم (التشكل الطائفي)، بدرجات أعلى، وستجاوز عامل التعبئة الجديد، بإسهاماته المكثفة، دور الأحزاب السياسية، في إنجاز هذه المهمة الشاقة.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الأحزاب اليسارية، لم تكن مهمتها جعل الشيعة كتلة سياسية موحدة وإنّما كانت تريد إدراج الشيعة في مشروع سياسي شامل يتشكل من الشيعة وغيرهم من أبناء الطوائف الأخرى بهدف جعل لبنان وطناً علمانياً ينقلها من بناها الطائفية الانعزالية إلى حيّز الوطن الجامع الذي تنتفي معه الهويات الطائفية لصالح الهوية الوطنية الأشمل. والعامل الوحيد المشترك بين الأحزاب اليسارية والسيدّ موسى الصدر هو اشتراكهما (كلّ من منطلقاته الخاصة) في تسييس الشيعة. الأول: وفق منطق ورؤية تتصدى للنظام بهدف انقلابي، والثاني: يفيد في تعزيز التعامل مع النظام إنّما وفق منطق إصلاحية لا يخلو من السلبية.

وعليه، فمهمة السيدّ موسى الصدر، ستواجه منذ انطلاقتها ثلاثة تحديات كبرى:

(١) شقير، رشيد، مفاهيم الدولة والنزاعات، (م.س)، ص ٢٣٦.

الأول: مصارعة الزعامة السياسية التقليدية للشيععة، والسعي إلى ترسيخ حضوره الفاعل، بعد أن يكتسب مشروعية مقبولة للعمل، يتبعها إنشاء مؤسسات تسمح له بممارسة نشاطه العتيد.

الثاني: منافسة الأحزاب السياسية اليسارية والقومية التي استطاعت أن تستقطب عدداً كبيراً من النازحين الشيعة إلى أحزمة البؤس.

والثالث: تحقيق المطالب الاجتماعية الأساسية للشيععة، وإعادة ردم الهوة بين الطائفة المهمشة والوطن الرجراج^(١).

(١) مع انفجار الحرب الأهلية في لبنان لم يكن المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى يقوم بدور مباشر في الصراع السياسي الذي انتقل ليصبح صراعاً عسكرياً. ومع إعلان الإمام موسى الصدر في فندق «الألونت» في منطقة تقع قبل مدينة بعلبك بعدة كيلومترات، عن إنشاء حركة أمل في تموز (يوليو) عام ١٩٧٥، أوضح علاقتها بالمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى على النحو التالي: «ليس لحركة أمل أية علاقة بالمجلس من الناحية التنظيمية، إنما هي - ذراع سياسي - عسكري لحركة المحرومين، والمجلس تعبير مدني - شرعي للحركة ذاتها». ويوضع السيد حسين الحسيني الأمين العام لحركة أمل في نهاية السبعينات والثلاثين في مجلس النواب اللبناني منذ ١٩٧٢، لمحة عن تاريخ ونشوء حركة أمل فيقول: إنَّ حركة أمل انطلقت عام ١٩٧٣ بعد أن فشلت المساعي الرامية إلى إيفهام الدولة اللبنانية بأنَّ من مصلحتها الدفاع عن الجنوب الذي يعاني من الاعتداءات الإسرائيلية المتكررة وإفهامها أيضاً وجوب إزالة الفوارق الكبيرة بين أبناء الوطن الواحد، لا سيَّما إزالة الخلل في التكوين الوطني الناتج عن أمور أساسية ثلاثة:

الأول: عندما طالب أصحاب الشأن في جبل لبنان بضم الأفضية الأربعة ومدن الموانئ إلى لبنان، إذ إنَّ الأسباب الموجبة التي استعملت للضمِّ كانت ترتكز على نواح اقتصادية دون النواحي الوطنية، كقولهم آنذاك «إنَّ لبنان الحالي لا تكفي غلاله لأكثر من شهرين ولذلك يجب ضمَّ الأفضية ومدن الشاطئ إلى لبنان حتى يقبض له البقاء».

الثاني: ابتعاد السلطة، لا سيَّما أصحاب صيغة ١٩٤٣، عن تحديد هوية الوطن، بما يمكن من تعميق هذه الهوية في المفهوم الوطني العام. فالخلل الأول قد ساق المعنيين بالأمر إلى خلل ثانٍ هو الهروب من تحديد الهوية على طريقة «لبنان ذو وجه عربي».

والثالث: وهو بالضرورة ناتج عن الأمرين الأول والثاني، وهو عجز المعنيين في الدولة اللبنانية عن وضع تربية وطنية واحدة لكلِّ أبناء الوطن، فأصبحت كلّ مدرسة في لبنان وزارة تربية قائمة بذاتها لها برامجها ومناهجها ومفهومها الخاص المتعلِّق بالوطن. وهذا الخلل =

هذه المهمة التي أخذها موسى الصدر على عاتقه، عرضته لموجة من التشكيك من قبل كلّ القوى المستفيدة من أوضاع الشيعة المزرية، خاصة وأنّ المشككين ربطوا مبادراته بحركات سياسية محلية أو عربية أو عالمية، بينما كان هو يقول: «كنت لا أرى سبباً لهذه الشكوك سوى أنّني خرجت برجل الدّين إلى عالم الحياة والحركة، ورفعت عنه غبار السنين، ليسير مع الحياة في تطورها ورفيقها منسجماً بذلك مع الفكر الديني الأصيل»^(١). أي الدّين الذي لا ينزّل عن الحياة إنّما يزاوج بين المفاهيم الأصيلّة التي وجدت أصلاً لتتحرك في الواقع وتحركه، وبين الواقع الذي يحتاج إلى أن يتعاطى معه (الصدر) انطلاقاً من فهمه الحركي لمعاني ومفاهيم الدّين كمنهج للحياة.

ومع ذلك فإنّ صعوبة مهمة السيّد موسى الصدر، كانت مرهونة بمعوقين:

الأول: يرتبط بموطنه إيران.

والثاني: يرتبط بدوره كرجل دين، سوف يدخل عالم السياسة من بابها الواسع، وهو دور لم يسبقه إليه أحد من رجال الدّين الشيعة في لبنان، سوى ما عُرف عن سلفه السيّد عبد الحسين شرف الدّين الذي قارع سلطات الانتداب الفرنسي.

= بمجموعه قد تسبب في جعل المواطنين درجات عليا ودرجات دنيا، وجعل المناطق اللبنانية أصيلة وأقل أصالة، وقسم الطوائف إلى ممتازة وأقل امتيازاً، وأصبحنا أمام تعددية المفاهيم وتعددية الولاءات وتعددية الانتماءات، وليس تعددية الحضارات. وكان لا بخدّ من تكوين قوّة شعبية تعبّر عن إرادة الأكثرية الصامتة المحرومة، والتي سميت محرومة حتى بالقوانين الرسمية الصادرة عن الدولة، ولذلك سميت حركتنا «حركة المحرومين»، وهي نفسها حركة أمل التي هي مشكّلة من الأحرف الأولى لعبارة «أفواج المقاومة اللبنانية». الحركات الإسلامية في لبنان، ملف الشراخ ١٩٨٤، حركة أمل والإمام موسى الصدر، ص ٦٢ - ٦٦.

(١) مجلة العرفان، العدد ٥٤، أيلول ١٩٦٦، ص ٤٠٨.

كان على السيّد موسى الصدر، عامل التغيير والتسييس الجديد للشيعة، أن يمشي على أرض مليئة بالألغام، لا يقلّ خطورة واحدها عن الآخر، وأن يظهر مشروع إنهاض الطائفة المهّمّشة (في وطن طائفي) وفي زحمة الشكوك الحائمة حول منشئه ومخططاته وأهدافه.

هـ - هوية عامل التعبئة الجديد والتحديات:

ولد الإمام موسى الصدر في مدينة قم الإيرانية، عام ١٩٢٨، وهو ابن لرجل دين مهم هو آية الله صدر الدّين الصدر. تابع دروسه الابتدائية والثانوية في قم، ثمّ التحق بكلية الحقوق والاقتصاد السياسي في طهران، ونزولاً عند رغبة والده رجع إلى قم حيث درس العلوم الدينية في الفقه. وهناك رئس تحرير مجلة «مكاتب إسلامي» (مدارس الإسلام). ثمّ انتقل بعد عام من وفاة والده إلى النجف في العراق حيث درس على المرجع الكبير السيّد محسن الحكيم.

زار لبنان الذي قال إنّه بلد أجداده لأوّل مرّة عام ١٩٥٧ (يذكر أنّ جده اضطر أيام الفرنسيين للفرار من لبنان، واللجوء إلى النجف وهو من عائلة شرف الدّين أصلاً من سكان بلدة شحور القريبة من صور). ثمّ عاد إثر وفاة الزعيم الروحي - الدين لمدينة صور الساحلية السيّد عبد الحسين شرف الدّين، في العام ١٩٥٨ للحلول مكانه. انتقل إلى صور في أواخر العام ١٩٥٩، بتشجيع من أستاذه ومرشده السيّد محسن الحكيم، حيث كان من أول أعماله البارزة إنشاء مؤسسة مهنية في بلدة برج الشمالي (المجاورة لمدينة صور) أصبحت فيما بعد رمزاً ومقرّاً هاماً لقيادته، وهذه المؤسسة لا تزال تعمل حتى الآن بإدارة شقيقته السيّد رباب الصدر^(١).

(١) أ. ر. نورثون، أمل والشيعة، (م.س)، ص ٨١ - ٨٢.

كان فارسياً عندما وصل إلى لبنان، لكن سرعان ما تمّ تقبله كلبناني عاطفياً وقانونياً (منحه الرئيس فؤاد شهاب الجنسية اللبنانية في عام ١٩٦٣). يذكر كريم بقرادوني أنّه لما وصل الإمام الصدر إلى لبنان كان يتكلّم اللغة العربية بصعوبة، أمّا في العام ١٩٧٥، ومع احتفاظه بلكنة فارسية، فقد كان يتكلّم اللغة العربية بطلاقة تنسجم مع استعداداته الشخصي ومؤهلاته القيادية^(١).

استطاع السيّد موسى الصدر تشخيص حال الطائفة الشيعية المشتتة من الخارج، فعندما جاء إلى لبنان، وجدها كتلة هزيلة البنية والبنيان، ضائعة الموقع والهوية، موزعة على الولاءات إلى حدّ الاندثار. فكان عليه القيام بمهمة شاقة وفاعلة في آن، تتمثل بثلاث لاءات:

الأولى: في وجه القوى المستأثرة باجتماع الطائفة، الأحزاب العلمانية، وبعض القوى الفلسطينية، والزعامة التقليدية.

الثانية: في وجه الدولة اللبنانية، المسؤولة بشكل أساسي عن حرمان هذه الطائفة من حقوقها.

والثالثة: وهي «اللاء» الكبيرة، في وجه العدو الإسرائيلي، الذي عزّز بشكل مباشر وغير مباشر، التشتت الشيعي، وتشظيه الكامل.

حدد الإمام الصدر مهمته من هذه الغايات بالقول: مسؤولية إمام الجماعة لا تعرف حدوداً، ويتعيّن على أيّ إمام جماعة حماية مصالح جماعته، عليه أن يكون كريماً، عليه خدمة طائفته بالنصيحة والمثابرة، عليه أن يكون مستعداً للشهادة نيابة عنهم، وأيّ قائد يتجاهل الشؤون اليومية للجماعة لا يستطيع ادّعاء الإسلام^(٢). (رمزية الإمام).

(١) بقرادوني، كريم، السلام المفقود، دار عبر الشرق للمنشورات، طبعة بيروت ١٩٨٤، ص ١٠٥ - ١٠٧.

(٢) الصدر، موسى، مسؤوليات الإمام القائد والشهادة، نخبة من المحاضرات، بيروت، (د.ت)، =

لقد أوضح السيّد الصدر أمر مهمته منذ البداية، وهو أنّ سعيه سيكون سياسياً، يعمل على إزالة التمييز بين الدّين والدّنيا، وبالتالي كسر الحاجز الذي يقف دون خوض رجل الدّين غمار عالم السياسة، ويحبسه في دائرة عالم الإرشاد والفتيا. (الإمامة عند الشيعة في الدّين والدّنيا).

ولكن، لكي يتحقّق مراد السيّد الصدر، لا بُدّ من تهيئة المقدمات، التي بدونها، لا يمكن الانتقال بالشيعة من عالم الهامشية إلى عالم الحياة السياسية الفاعلة، (التشكل السياسي الطائفي)، وأولى هذه المهمات، توحيد الكتلة الشيعية المشتتة، وردم الهوة فيما بين جناحيها، الجنوبي والبقاعي. ولأجل ذلك، كان على الإمام الصدر أن يعمل بين منطقتين مختلفتين جذرياً في لبنان. كانت المنطقتان تتميزان عن بعضهما البعض باختلافات عميقة في الطبع. يبدأ هذا الاختلاف بنوعية المزروعات التي اهتم بها أهل كلّ منطقة من المنطقتين، «أهل الجنوب زرعوا التبغ (المرخص به) وأهل البقاع زرعوا الحشيش (المحظور قانونياً)، وهذا وجه ذو دلالات عميقة، فسكان الجنوب كانوا فلاحين مقهورين، صابرين، وكان قرارهم بمتناول السلطة، التي أخضعتهم مراراً لإرادتها. بينما كان شيعة البقاع، رجال عشائر عنيفين وحازمين، يقاومون تحديات السلطة وإرادتها. وبينما كان عدد محدود من رجال الدرك قادراً على إرهاب مناطق بأكملها في الجنوب، كان البقاع مكاناً غير آمن بالنسبة لقوى الدولة، لذا فإنّ دخول مناطقه كانت تعد مغامرة تحسب لها القوى الأمنية اللبنانية حساباً كبيراً.

وبينما كانت الزعامة السياسية التقليدية في الجنوب قد استبدّت

بأهله، كانت القوى المستحكمة في البقاع أكثر توازناً. حتى أنّ الشعائر الدينية التي كان يؤديها أهل المنطقتين أخذت شكلاً مختلفاً. فأهل الجنوب أحيوا عاشوراء بطريقة الندب والجلد الذاتي، فيما اكتفى أهل البقاع بقراءة هادئة للقرآن، وقصائد عزاء، رافقها انضباط شديد للمشاعر والانفعالات^(١). لذا كان على الإمام موسى الصدر أن يضيق الهوة بين المجموعتين، وكفي يكون مثالياً بهذه المهمة، ذكر بتحدّره من الجنوب وجعل انطلاقة من هناك، في الوقت نفسه كان حازماً وشجاعاً ومقدماً، فقدّر أهل البقاع فيه عالياً شجاعته التي رأوا فيها صورتهم الحازمة.

ولكي يستكمل السيّد الصدر المقدمات اللازمة لبدء مشروعه الاستنهاضي، أخرج نفسه من دائرة التعامل مع النخبة المحاصرة، ونزل إلى القطاعات الشعبية، ليحاكي همومها وعواطفها بشكل مباشر.

وفي هذا السياق، بدأ السيّد الصدر إعداد العدة للمهرجانات الشيعية - الشعبية - الحاشدة، كونها الآلية الأفعلى لجمع شمل الطائفة الشيعية المشتتة والمهمّشة في آن، ضمن المنطق الطائفي السائد.

سنة ١٩٧٣ كانت نقطة تحوّل فيما خصّ التوازن السياسي الهشّ في لبنان، فقد اندلع القتال في هذه السنة على نطاق واسع بين الجيش اللبناني والمنظمات الفلسطينية، وبذلك تعرّض التفاهم الأساسي بين المؤسسة المارونية ونظيرتها السنيّة للانهار. لقد أراد الموارنة تأكيد إرادة السلطة والجيش، فيما كانت المؤسسة السنيّة محرّجة أمام العرب لدعم مثل هذه الخطوة الرسمية. وحدهم الشيعة رأوا في ما حصل تنفيساً عن غضبهم على الدولة، فانخرطت أعداد متزايدة منهم في الأحزاب

(١) عجمي، فؤاد، الإمام المغيب وشيعة لبنان، (م.س)، ص ١٧٤ - ١٧٥.

اليسارية المتعاطفة مع المنظمات الفلسطينية، ما ساهم في إنضاج وجهة نظر الإمام موسى الصدر، وأعطته الفرصة المناسبة لبدء العمل.

لقد وعى الإمام الصدر أنّ مفتاح الحركة السياسية للعمل في الأوساط الشعبية الشيعية هو الغضب والحرمان، ووضع يده على محفزات الفعل والحركة في وعي الطائفة الشيعية، لقد كان الغضب والحرمان أهم العوامل الكامنة في البنية النفسية - الاجتماعية الشيعية، وعلى الإمام أن يوظف هذا الاحتقان الهائل في سياق مشروع الاستنهاض الجديد. كان عليه مخاطبة الناس الأفقر داخل الكتلة الشيعية، والتعبير عن استيائهم، وحمل معاناتهم وهمومهم، وبمعنى آخر، أدرك الإمام الصدر، أنّ هذه الطائفة تحتاج إلى منقذ، وعليه هو أن يلعب هذا الدور.

ولمفهوم «المنقذ» هذا، وجود هام في التراث الشيعي نفسه، نظراً لمخزونه الغني بقصص الاضطهاد والاستشهاد. من هذا المخزون، سيستعير الإمام الصدر «خطاب الاستنهاض» فهذه الكتلة الشيعية، تمتلك في مخيالها تعاطفاً غير محدود مع إمامها الثالث الإمام الحسين عليه السلام، ومن ثورة هذا الإمام وخطابه، سوف ينتج السيد الصدر خطاب التغيير، الذي سيعينه على حمل الطائفة المهمّشة، من مرحلة الضمور السياسي، إلى مرحلة الحراك والممارسة السياسية. (أي مرحلة ما نصلح على تسميته ضمن التركيبة السياسية اللبنانية، التشكل السياسي للطائفة الشيعية).

الفصل الثاني

مرتكزات خطاب التعبئة

يُعرف بالإمامية، الشيعة القائلون بالنص والتعيين وفق وصية النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ بِالْخِلاَفَةِ وَالْإِمَامَةِ. وهم يعتقدون بإثني عشر إماماً، تسعة منهم من ولد الحسين عليه السلام، أولهم عليّ وآخراهم الإمام الغائب الحجة (المهدي المنتظر)^(١). وقد مرَّ تشكل الإمامية وتسميتهم بذلك الاسم بمراحل تاريخية متعددة. ذلك أنَّ ظهور فرقة تسمى بالإمامية تأخر عن بدء حركة التشيُّع ونشوء الفرق الشيعية وتطورها في نهاية الربع الأول من القرن الثاني للهجرة^(٢). وحدث أن ظهرت مع نهاية القرن الثاني، وفي بداية القرن الثالث للهجرة، جماعات من الشيعة عرفوا، لأوَّل مرَّة، بالإمامية. كما أنَّ مصطلح «الإمامية» لم يتحول عملياً لفرقة من فرق الشيعة، إلَّا بعد حصول غيبة الإمام الثاني

(١) فياض، عبد الله، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيُّع حتى مطلع القرن الرابع الهجري، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٧.

(٢) فياض، عبد الله، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيُّع حتى مطلع القرن الرابع الهجري، (م.س)، ص ٧٣.

عشر، حيث أصبحت تلك الغيبة، الأساس الذي بنيت عليه فرقة الشيعة الشيعية الإمامية الإثنا عشرية^(١).

وجوهر التشيع، كما يرى الفقهاء الشيعة، قد حمل منذ البدء معنى المشايعة والموالاة لعليّ وبنيه، والأمرء بإمامتهم^(٢)، أي أنّ الشيعة هم الذين تمسكوا بهذا المضمون، بالنص والتعيين، وشكلوا التيارات والفرق الشيعية، التي ظهرت منذ بدء التشيع ولا سيّما الفرقة الجعفرية^(٣).

أصبحت الشيعة الإمامية، في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، (دون باقي الفرق الإمامية، الزيدية وغيرها) الوريث الشرعي لحركة التشيع منذ نشأتها مع عليّ في صدر الإسلام، وكانت النقطة الفاصلة في ذلك الظهور، انتقال الإمامة إلى جعفر بن محمّد الباقر (٨٣ - ١٤٨هـ) الملقب بالصادق، وهو الإمام السادس لدى الشيعة الإمامية^(٤).

وأخذت فرقة الإمامة في الفترات التي أعقبت ذلك التاريخ، بالتوسع والانتشار، فيما تحولت معظم الفرق الشيعية الأخرى^(٥) نحو الاضمحلال والتلاشي. وأصبحت الإمامية، تمثل الفرقة الرئيسية الأكثر عدداً وانتشاراً في العالم الإسلامي^(٦) بين ثلاث فرق شيعية باقية هي: الإمامية ذاتها،

(١) فياض، عبد الله، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيع حتى مطلع القرن الرابع الهجري، (م.س)، ص٧٨، ٨١، ٨٥.

(٢) معروف، هاشم، أصول التشيع، دار العلم، بيروت، (د.ت)، ص١٦.

(٣) فياض، عبد الله، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيع حتى مطلع القرن الرابع الهجري، (م.س)، ص٧٣.

(٤) بيضون، إبراهيم، الدولة الأموية والمعارضة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠، ص٣٨.

(٥) يذكر الشيخ المفيد في كتاب «العيون والمحاسن»، أنّ عدد فرق الشيعة التي ظهرت في مطلع القرن الثاني للهجرة، بلغ أربعة عشر فرقة.

(٦) مغنية، محمّد جواد، الشيعة في الميزان، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٣٩٩ - ١٩٧٩م، ص١١١.

الزيدية، والإسماعيلية، ولا يطلق اسم الإمامية، في الوقت الحاضر، إلاً على الشيعة الاثني عشرية، أو الجعفرية، لأنّ الزيدية والإسماعيلية يعرفان بهذين الانتسابين^(١).

لقد دخلت عقائد الشيعة الإمامية كعناصر هامة في صياغة تكوينهم النفسي والاجتماعي، وفي تشكيل تمايزهم عن غيرهم من باقي المذاهب الإسلامية. ولعلّ أبرز هذه العقائد التي شكلت هويتهم الخاصة، هي تمسكهم بالشعائر الحسينية، التي أغنت مخيالهم الثقافي والمعرفي، وأيضاً عقيدتهم بالإمام المهدي، وما ترتب عليها من ترقب وحذر، رسم فترات طويلة من تاريخهم السياسي عامة.

وإذا كان الشيعة الإمامية، قد اتفقوا على هذين المعتقدين، من جملة عقائدهم المتعددة، فإنّ علماءهم قد اختلفوا في قراءة مضمون النصوص التي تتعلق بهما، وفي تظهير دلالاتهما السياسية والمعرفية. وسنعرض في هذا البحث لأنواع متعددة من هذه القراءات، خاصة ما له علاقة بمضمون ودلالات الثورة الحسينية، التي سيستعيدها علماء الشيعة في الوقت الراهن، وسيُعاد تفسيرها في أكثر من اتجاه، وبالشكل الذي يخدم الأهداف السياسية، المراد توظيف الخطاب الاعتقادي في سياقها.

أ - استشهاد الحسين وأثره في تكوين الوعي الشيعي:

يبدأ تاريخ الاضطهاد عند الشيعة، بشكله المباشر، مع استقرار معاوية في السلطة، على رأس الخلافة الإسلامية. ويتجلى الاضطهاد في أوضح مظاهره مع قرار يزيد، ابن معاوية وخليفته، قتل الإمام الحسين عليه السلام^(٢)، (الذي خرج مع اثنين وسبعين رجلاً من أنصاره

(١) الزين، محمّد حسين، الشيعة في التاريخ، الطبعة الثانية، در الآثار، بيروت، ص ٤٣.

(٢) استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، الإمام الثالث للشيعة الإمامية، في أرض كربلاء في اليوم العاشر =

للثورة على يزيد) بصورة عنيفة، وقد تحوّل هذا الإمام بعد مقتله إلى رمز للثورة والمقاومة وملهم لنشوء خطاب شيوعي بالغ الخصوصية، وغير مسبوق في الإسلام حتى ذلك العصر: خطاب العذاب^(١).

فقد كوّن استشهاد الإمام الحسين عليه السلام عند الشيعة نبغاً فياضاً من الحزن لا ينضب وإراثاً فكرياً وثورياً لا يهدأ، فمأساة كربلاء - في وعي الشيعة - ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الشهادة والحزن المستديم. فلا توجد أرض مدماة كأرض كربلاء، ولم يحزن شعب على «بطله» مثل حزن الشيعة على الحسين، بحيث أصبح الحزن والعزاء جزءاً من شخصية الفرد الشيوعي عموماً.

لقد تحوّلت ظاهرة العزاء الحسيني، كرؤية دينية أساساً، إلى شكل من أشكال الرفض والاحتجاج ضدّ الرؤية الإيديولوجية الدينية، الرسمية. وهذه الظاهرة نمت وترعرعت في الواقع الاجتماعي الذي كان سبباً في تكوينها وتغذيتها وانتشارها، وتحوّلت، في كثير من الأحيان، إلى

= من محرّم من عام ٦١هـ وهو سبط رسول الله صلى الله عليه وآله وابن علي وفاطمة عليهما السلام. ولد الإمام الحسين في الثالث من شعبان من السنة الرابعة للهجرة في المدينة المنورة وسماه جده رسول الله حسيناً مثلما سمي أخاه حسناً. وقد قال فيهما: «هما ريحانتي من الدنيا» مثلما قال: «الحسن والحسين هما سيّدا شباب أهل الجنة». ويقول طه حسين في هذا الصدد: لقد خرج الحسين على يزيد بن معاوية ولم يخرج على معاوية بن أبي سفيان. غير أنّ الفرصة سنحت حين نقض معاوية البيعة مرتين: مرّة حين قتل من قتل من أهل الكوفة، ومرّة ثانية حين بايع بولاية المهدي لابنه يزيد، فجعل الخلافة حكماً وراثياً ينقل لأبنائه من بعده، مع أنّ أمر الخلافة ليس ملكاً، وأنّما هي إمامة للمسلمين. ولم يكن معاوية عادلاً، ولا ابنه يزيد، فقد أسرف معاوية في أموال المسلمين حين ولّى جبابرة على الأمصار، أسرفوا بدورهم في أموال النّاس ودمايهم، وكان كلّ ذلك نقضاً للبيعة، وهذا ما يبرى ذمة الحسين في الخروج على حكم بني أمية، وقد رأى الحسين أنّ الأمر لا يستقيم له إلا بالثورة عليهم. أنظر، طه حسين، عليّ وبنوه، القاهرة ١٩٧٥، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(١) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ٥٨.

ضرب من ضروب المقاومة الملجومة التي اضطر البعض إلى كبتها وعدم الإعلان عنها بسبب السيطرة والمنع والمراقبة المستمرة.

كما تحوّل العزاء الحسيني عند الشيعة مُثلٍ وقيم ورموز للتعبير عن الذات والحفاظ عليها وحمايتها من التراخي والضياع أمام الضربات الموجعة عبر التاريخ، وبهذا المعنى يصبح العزاء الحسيني «ثقافة تحتية»، إنَّ صحَّ التعبير عنها، لا يمكن التقليل من شأنها ومن نتائجها، لأنَّها تعمل على تعزيز التلاؤم مع المبادئ والقيم التي تفرزها، والتي من الممكن أن تغطي الواقع وتخرق النظم المسيطرة وتتخذ موقف مقاومة وضغط ملائمين. «وبقدر ما يكون الخطاب نتاجاً اجتماعياً وشعبياً تكون خبراته وقيمه متميِّزة، والتي تظهر في المعتقدات والشعائر والطقوس الدينية، وكذلك في الأدب والشعر والقصص والأساطير والفنون الشعبية»^(١) كتب أحمد أمين يقول: «لا يزال لتلك الاضطهادات أثرها في أدب مطبوع بحزن عميق ونواح وبكاء، يستذكر باستمرار المصائب والآلام»^(٢).

ويصوّر الشيخ محمّد مهدي شمس الدّين الاضطهادات والمظالم التي عاناها الشيعة في عهد معاوية ويزيد بالقول: «وقد نصَّ المؤرخون على أنّ هذا الإرهاب بلغ حدّاً جعل الرّجل يفضّل أن يقال عنه إنّه زنديق أو كافر، ولا يُقال عنه إنّه من شيعة عليّ. وقد بلغ بهم الحال أنّهم كانوا يخافون من النطق باسمه حتى فيما يتعلّق بأحكام الدّين التي لا ترجع إلى الفضائل التي كان الأمويون يخشون شيوعها. . وكان أشدّ النَّاس بلاءً يومئذٍ أهل الكوفة في العراق ومن بها من شيعة عليّ عليه السلام، فاستعمل عليها زياد بن سُميَّة، وضمَّ إليه البصرة، فكان يتبع الشيعة،

(١) الحيدري، إبراهيم، تراجمديا كربلاء، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٩، ص ١٧.

(٢) أمين، أحمد، فجر الإسلام، منشورات الاعتماد، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٢٨، ص ٣٢٨.

وهو عارف، لأنّه كان منهم أيّام عليّ، فقتلهم تحت كلّ حجر ومدّر وأخافهم وقطع الأيدي والأرجل، وسمل العيون، وصلبهم على جذوع النخل، وطردهم، وشردهم عن العراق، فلم يبقَ بها معروف منهم»^(١).

أشار ماكس فيبر، عالم الاجتماع المعروف، إلى «أنّ القناعات الدينية للمضطهدين تعكس دوماً احتجاجاً ضمناً على مصيرهم الدنيوي، وبروحية هي أقرب إلى «التعصب» التي نشأت عن اضطهادهم، بحيث أنّهم يأملون حدوث انقلاب يغيّر أوضاعهم ومراتبهم الاجتماعية.

غير أنّه، إذا ما توافرت ظروف وشروط ملائمة تماماً، فمن الممكن تراكم الضغوطات وانفجارها، مثل جبل جليدي شديد الانحدار قد ينسف كلّ ما يقف أمامه»^(٢).

وإذا كان تراكم الضغوطات يحدث الانفجار المدوي - حسب ماكس فيبر، فإنّ هذا الانفجار لم يكن يحدث عند الشيعة باتجاه واحد، فهو إمّا أن يولد عنفاً باتجاه الذات، وهذا ما تشهده الطقوس المرافقة لمراسم العزاء في عاشوراء كالتطبير (ضرب الرؤوس وتدميتها بالسيوف) والضرب بالسلاسل الحديدية، وهو بهذا المعنى «تعذيب جسدي»، وإمّا أن يعبر عن نفسه في حركة رفض ومقاومة موجهة ضدّ الآخر كما هي الحال في مشاهد عاشوراء التي يقيمها دعاة المقاومة والثورة من الشيعة في إيران ولبنان.

وفي الحالين يصح القول، إنّ استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، كان

(١) شمس الدّين، محمّد مهدي، ثورة الحسين، ظروفها الاجتماعية وآثارها الإنسانية، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الخامسة، ١٩٧٩، ص ٥٠ - ٥١.

(٢) مقتبس عن كتاب تراجيديا كربلاء، إبراهيم الحيدري، (م.س)، ص ١٧.

العامل الأساس في نشوء الخطاب الشيعي الممانع والمقاوم، لكنّه أيضاً، «كان حدثاً مؤلماً، ولّد شعوراً بالإثم، ودفع بالشّعة إلى الشعور «بالذنب وترك آثاراً دامغة على الخطاب الشيعي»^(١).

فهذا الحدث بالذات، هو الذي أتاح للمازوخية، حسب تعبير فيلهم رايش، بأن تزدهر كعشبة بريّة، ويذكر أنّ المازوخية كانت غائبة تماماً عن الإسلام السني، وأنّ ظهورها يرتبط ارتباطاً حميماً بمذبحة كربلاء، خاصة وأنّ «المذبحة» كانت تنطوي على المزايا التي تسمح لها، على مدى الأجيال، بوسم المذهب الشيعي^(٢) بطابعها.

إنّ أصالة أيّ ظاهرة دينية، تمكنت من الحفاظ على وجودها وفعاليتها، تكمن في قدرتها على أن تنزّل إلى الوجدان وتتجذّر في الذاكرة، وتكوّن وحدة اجتماعية - نفسية ليس من السهولة تفكيكها، وعاشوراء هي إحدى العوامل الرئيسية التي ضمنّت ديمومة الوجود الشيعي واستمراره. فمأساة كربلاء الدامية بقيت حيّة في الذاكرة الجماعية الشيعية وفي وجدانهم، وانعكس كل ذلك في احتفالاتهم السنوية بذكرى استشهاد الحسين - سيّد الشهداء وأهل بيته وصحبه حيث تمثلوا من تضحيتهم ينبوعاً خصباً وثراءً من المعاني، وأصبحت - عندهم - مثلاً أعلى في النضال والتحدي والكرامة والفداء.

ولعلّ الشأن الأهم الذي أسهم في تطوّر وانتشار مراسم العزاء الحسيني عند الشيعة هو تلك العلاقة الوشائجيّة القائمة عندهم بين الألم وفكرة الأمل، وارتباطهما بشخصية الإمام الحسين عليه السلام وبطريقة استشهاده في كربلاء.

(١) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ٦٩.

(٢) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ٨١.

وهكذا ارتبطت ثورة الحسين عليه السلام وشخصيته ومبادئه وبطولاته وتضحيته، بالألم والأمل، بالإنقاذ والخلاص النهائي، وذلك من أجل الإرادة الإلهية التي قررت ذلك الألم وتلك الشهادة وذلك الإنقاذ، لأنَّ البشرية لا تستطيع وحدها أن تتغلب على الألم البشري، وبذلك أصبح الاستشهاد طريق الشفاعة والخلاص، وأصبح الإمام الحسين عليه السلام نفسه «سفينة النجاة» لأنَّه ضحى بنفسه لأجلهم فعاش الشهادة بصبره وإرادته وتضحيته بأهله وأصحابه، من أجل إنقاذ المسلمين ونجاتهم. وبهذا اتخذ الألم من معنى الشهادة مقدماته المثالية ومثراته التاريخية.

إنَّ الاعتقاد باستشهاد الحسين في سبيل الحق والعدالة وتحمُّله الآلام والتضحية والفداء، لا ينفصل في الوقت نفسه عن مكان الإمام الحسين عليه السلام ودوره في الشفاعة لشيعة ومحبيه يوم القيامة، والتي تظهر بوضوح وبأشكال مختلفة ومتنوعة في العزاء الحسيني، وكذلك في الأدعية والزيارات. وبحسب الأحاديث النبوية التي يؤكد عليها الشيعة، فإنَّ النَّبِيَّ الكَرِيم قال لأم سلمة إحدى زوجاته الكريمات، بأنَّ للحسين منزلة عالية عند الله لا يصل إليها أيُّ مخلوق، حيث يشفع لشيعة يوم القيامة، ويكون المهدي من ولده (ولد الحسين)^(١).

ولهذا فقد اكتسب الحسين دور الشفيع^(٢) يوم القيامة عن طريق الشهادة. إنَّ هذا التصوّر يظهر بوضوح أكبر في «أسطورة» تصف قدوم

(١) الأمين، محسن، المجالس السنوية في مناقب ومصائب العترة النبوية، النجف، ١٩٥٣، ج ١، ص ٥٣.

(٢) تاريخياً، كان الشيعة أول من أدخل فكرة الإنقاذ الإلهي في الإسلام، وأول من ربطها جدلياً بمأساة كربلاء، وأنَّ حاملي «الشفاعة» عند الله هم النَّبِيُّ والأئمَّة من آل بيته من بعده، الذين يحملون «اللفظ الإلهي»، وأنَّ الله كان قد اصطفاهم من الخلق، من أجل إنقاذ البشرية يوم القيامة عن طريق الولاء لهم والشفاعة بواسطتهم. تراجيديا كربلاء، إبراهيم الحيدري، (م.س)، ص ٣٠٨.

الملائكة إلى كربلاء يوم عاشوراء لمساعدة الإمام الحسين عليه السلام، حيث قالوا له: نحن شيعتك وأنصارك، ونحن طوع أمرك، فآتمرنا بما تريد وسوف نقاتل أعدائك فنبيدهم سريعاً. غير أنَّ الحسين قال لهم: الله يجازيكم.. إذا لم أكن هنا (أي في كربلاء) فمن سيمتحن هذه المخلوقات الشيعية ومن يختبرهم، ومن سيقيم في قبري. لقد اختارني الله تعالى منذ أن خلق السَّمَاوَات والأَرْض وجعلني ملاذاً لشيعتنا ومحبيناً حيث تستجاب صلاتهم وأعمالهم الصالحة ويشفع لهم يوم القيامة وتكون (كربلاء) مكاناً آمناً في الدنيا والآخرة^(١).

هذا التصوّر «يعرض الإمام الحسين عليه السلام كنفذ للأمة الإسلامية ومدافع عنها وحام لها باختياره وحيث لا يستقيم الإسلام إلاً بقتله، وهكذا كتب الحسين قدره بدم الشهادة والفداء.

ذلك الاعتقاد الذي نجده أيضاً في كثير من الأحاديث والأخبار والروايات، التي أصبحت منذ نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي، دافعاً ومحركاً لنمو وانتشار عقيدة المنقذ الإلهي، التي هي محور مهم في المعتقد الشيعي، والتي تبلورت وأخذت فيما بعد صوراً طوباوية وأبعاداً متعددة^(٢).

وبحسب هذا التصوّر، «فإنَّ مشيئة الله كانت قد قدّرت تصوّر هذا العالم والخلق منذ الأزل. وبمعنى آخر، فإنَّ مشيئة الله كانت قد قدّرت مسيرة الكون وحياة المخلوقات وتاريخ البشرية ومسيرتها، ومنها استشهاد الحسين في كربلاء، الذي هو سر أسرار هذا الكون والذي لا يعلمه إلاً

(١) شرف الدّين، عبد الحسين، سيماء الصلحاء في إثبات جواز إقامة العزاء لأبي الشّهداء، لبنان، ١٣٤٥هـ، (ب، ط)، (ب، ت)، ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) تراجمديا كربلاء، إبراهيم الحيدري، (م.س)، ص ٣١٠.

الله والراسخون في العلم. وكان جبرائيل قد أخبر رسول الله ﷺ باستشهاد الحسين ووصف مقتله وآلامه في كربلاء»^(١).

كما وأنّ تمجيد الحسين بعد موته، كان للتعويض الرمزي عن تركه، والتخلي عن حياته. ذلك التخلي الذي شكل أحد العوامل الأساسية التي ساهمت في وقوع مذبحة كربلاء أصلاً. فإنّ شخصية الإمام الحسين ﷺ، ستتحوّل مع الزمن، وعلى مرور الأجيال، إلى موضوع لخلق روابط عاطفية شيوعية هياجة، «فهو يحتل في الخطاب الشيعي مكانة مركزية والبكاء عليه هو أكثر من واجب أو مطلب ديني»^(٢). يقول أحد الأمثال الشعبية: «إنّ كلّ دمة تسكت على الحسين تطفئ جمره في النَّار». وحتى اليوم، وبعد مرور خمسة عشر قرناً على مذبحة كربلاء، لم يتوقف الشيعة عن بكاء إمامهم، وعن تأنيب أنفسهم على عدم إخلاصهم له.

ب - عاشوراء في الذاكرة الجماعية الشيعية:

خلق استشهاد الإمام الحسين ﷺ لدى الشيعة شعوراً عميقاً بالذنب يعبر عن نفسه بشكل جلي في الأزمة التي ما زالوا يرددونها تخفيفاً عن مصابهم بالحسين، واستذكّاراً لواجبهم تجاهه، ذلك في خاتمة كلّ مجلس عزاء حيث ينشدون «يا ليتنا كنّا معكم فنفوز فوزاً عظيماً».

هذه العبارة الغنيّة بالدلالات، تمثل تجسيداً لحقيقة ما يختلج في وجدان الشيعي، من تعلق بالإمام الشهيد، المظلوم، وتعبّر في الوقت نفسه عمّا يحمله المتشيع من توق للتكفير عن الخذلان وترك النصره، والتقصير في أداء الواجب. لذلك يعتبر الشيعة، أنّ المشاركة في إحياء

(١) الحسين، عبد الحسين، سفينة النجاة، بيروت، ١٩٦٣، ص٤.

(٢) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص٨١.

شعيرة^(١) كربلاء، واجب مقدّس يضاهي في قدسيته الانتماء إلى مذهب التشيع نفسه، ويُعدُّ كل مفرط بالمشاركة في هذا الواجب، مفرطاً في نصره الحسين نفسه، أو هو شيطان أخرس، ساكت عن الحق، ومتجاهل لأهله.

في هذا السكوت تكمن المفارقة التراجيدية لعاشوراء، حسب ما يعبر أدونيس، فهي تردّنا «كحدث تمثيلي يستعيد الحدث الأصلي، إلى نوع من

(١) إنَّ للشعائر أهمية خاصة في المعتقد الديني، لأنَّ معانيها وأهدافها ترتبط بالإجراءات الدينية، ولذلك يعرف البعض الشعيرة بأنَّها «ما ندب الشرع عليه وأمر به». فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية، القاهرة، ١٩٨٠، ص١٧٦.

والشعائر والطقوس هي سلوكات فردية أو جماعية تنتقل عبر الأجيال وتستلزم مراعاة عدد من القواعد الدقيقة والثابتة التي ليس من السهولة تغييرها أو تحويرها إلاَّ ببطء وصعوبة، وبدون هذه القواعد الثابتة تفقد الشعائر والطقوس قيمتها وفعاليتها وخصائصها التراثية.

وفي محاولة لفهم الطقوس من الناحية السوسولوجية علينا الانتقال بها من المستوى الديني - العقائدي إلى المستوى الاجتماعي. فالطقوس لها آلية هي «الاسترجاع الجماعي» الذي يعيد إلى الذاكرة أصول الدِّين والقيم والأساطير، وهي بهذا المعنى أدوات جماعية للتذكير بما جرى في الماضي والحفاظ عليها من الضياع، وكذلك على القيم والتقاليد والعادات الموروثة المرتبطة بها، وهو ما يفسّر بقاء واستمرار الطقوس وديمومتها عبر الأجيال والعصور. غير أنَّ نزعة المحافظة على الطقوس وديمومتها تعبّر في الوقت ذاته عن اتجاه آخر، هو وقوفها ضدَّ عمليات التغيير الاجتماعية، وهو ما يضمن استمرارية الماضي من خلال إعادتها والتركيز عليها وتكرارها وتوليد رموز جديدة لها.

وفي علم الأنثروبولوجيا، إنَّ العمليات التي يتمّ فيها تناول الطقوس هي ذات وظيفة مزدوجة، فهي أولاً تعيد تنشيط التصورات الدينية، وتغذي الإحساس بالعودة إلى الجذور الأصلية ثانياً. ويعتقد علماء الاجتماع، بأنَّه من الممكن ردّ مثل هذه الحالات إلى القلق والانفصام الاجتماعي، مثلما يمكن ردّها إلى التناقضات التي يعاني فيها أفراد مجتمع سريع التغيّر، كان قد فقد شيئاً من توازنه، بسبب الصراع بين قيم الماضي الراكدة وقيم الحاضر المتحركة وبمعنى آخر، من الممكن ردّها إلى محاولات حماية الذات من الذوبان والحفاظ عليها من التغيرات الاجتماعية وحالات القلق والتوتر والاستلاب الناتجة عنها والتي لا يمكن للإنسان العادي التفرّج عنها بسهولة.

نور الدِّين طوالية، الدِّين والطقوس والتغيرات، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٤ - ٤٠. مقتبس عن كتاب تراجيديا كربلاء، إبراهيم الحيدري، (م.س)، ص٨٤، ٨٥.

التناقض يفلت من التحليل العقلاني. يتمثل هذا التناقض في أنّ أشخاصاً لم يخذلوا الحسين ومع ذلك يمارسون مسؤولية خذلانه ويشورون ضدّ طغيان لم يواجهوه. إنهم أشقياء باسم غيرهم. إنهم الأبرياء المجرمون»^(١).

إنهم أشقياء لأنهم في الوجدان خذلوا إماماً هو حجّة الله على الأرض، والمجسد لقدرته وقوّة أحكامه، لقد خذلوا «الإنسان الذي تحوّل إلى مستوى الميزان كما ورد في الحديث عن النَّبِيِّ ﷺ: «أنا ميزان الأعمال وعليّ لسانه»، إنّه الإنسان الفائق القمّة»^(٢).

هذا الاعتقاد الذي تكوّن في وعي الشيعة، بالنظر إلى كربلاء، يتجلى في طريقة إحيائهم للذكرى، بنوع من الإغراق في رمزية التصورات التي «تعيد وضع الإنسان في مواجهة ظلم بلا مسوّغ، وتعيد وضع الفكر في مواجهة عبودية بلا مسوّغ. وهي من هنا، تربط بين الظلم الأصلي والعبودية الأصلية بظلم وعبودية مستمرين، بالحرية المسحوقة، بالعنف البشري المنتصر. لذلك ترتبط بمستويات نفسية قريبة إلى نوع من اللاشعور الجمعي: فليس الفرد هو، وحده، الذي يقيم المأساوي ويمارسه، وإنّما تقيم فيه وتمارسه جماعة بكاملها»^(٣).

وهكذا تتحوّل الجماعة التي تسترجع معاني المأساة، إلى رفع شأن المآسي منها، إلى درجات تتعالى على الواقعة، وتعلي من شأن الشهيد، لتسبغ عليه مواصفات الإطلاق، إنّه سيّد الشهداء، فالروايات الشيعية المذكورة في زيارة الحسين تؤكد أنّه «وارث آدم صفوة الله، ونوح نبيّ

(١) أدونيس، الدلالة التراجيدية في عاشوراء، حلقة دراسة حول عاشوراء، ١٩٧٤، رقم ٥، بدون طبعة، ص ٧٥.

(٢) حلقة دراسية حول عاشوراء، ١٩٧٤، الإمام موسى الصدر، (م.س)، ص ٣.

(٣) أدونيس، الدلالة التراجيدية في عاشوراء، حلقة دراسية حول عاشوراء، ١٩٧٤، (م.س)، ص ٧٥.

الله، وإبراهيم خليل الله، وموسى كلیم الله، وعيسى روح الله، ومحمّد حبيب الله^(١). وهذه المعاني المتعالية «تركز على ربط الحركة الحسينية بالحركات القيادية لتحرير الإنسان من عبادة آلهة الأرض، ودوره في أنّه يحمل أعباء التاريخ كلّها ضمن معارك منذ الأزل في وجه الطغاة، ولخدمة المعذبين في الأرض منذ أن كانت الأرض، وهذه المعارك استمرت، وسقط شهيد تلو شهيد في الطريق، حتى جاء الحسين، وهو سيّد الشهداء، فهو حلقة مترابطة مع هذا الماضي. وبنفس الوقت هذا يعني أنّ حركته نابعة من حركتهم وهي بدورها أم الحركات، والحسين عليه السلام أبو الشهداء»^(٢).

وإعلاء شأن الإمام الشهيد يُعَلِّي من شأن الشهادة نفسها، فيصبح الإمام شهيداً بالضرورة والشهادة صفة ملازمة للإمامة: «ما منّا إلّا شهيد». ويصبح السير في ركب الإمام الشهيد درجة متعالية، «إنّ الشهادة بحدّ ذاتها، قدوة وقيادة، وهما في درجتها العاليتين أساسان كمفهوم الإمامة، والشهيد العادي يتمتع بصفتين أساسيتين من صفات الإمام، فهو في موكب الإمام»^(٣).

بدأ التعبير عن التزام الشيعة جانب الثورة الحسينية، مع شعر الرثاء لشهداء كربلاء، شعر الندم والتوبة، الذي أنشده أولئك الذين قعدوا عن مناصرة الثورة، أو ساهموا في الحرب ضدّها.

وقد تطوّر الاحتفاء بالذكرى الحسينية، من تلاوة شعر الرثاء، إلى إقامة مجالس العزاء، والمآتم الحزينة على سيّد الشهداء. وقد ساهم

(١) البحار، العلامة المجلسي، (م.س)، ج٤٩، باب ١٩، رواية ٢٠، ص٢٨٣. البحار، العلامة

المجلسي، (م.س)، زيارة وارث، ج١٠١، باب ١٨، رواية ٣٦، ص٢٢٩.

(٢) الإمام موسى الصدر، حلقة دراسية، (م.س)، ص٨.

(٣) الإمام الصدر، حلقة دراسية، (م.س)، ص٤.

في إعطاء هذه المناسبة معانيها وقوة الاستمرار لها، الانفعال العفوي بالمأساة، وبآلامها وأحزانها، وتحويلها إلى مرتكز حي في الوجدان الشيعي الشعبي.

وقد حثَّ أئمة أهل البيت عليهم السلام شيعتهم على إحياء ذكرى عاشوراء، وعقد المجالس في بيوتهم، وتركز هذا الاهتمام في عهد الإمام الباقر والصادق عليهما السلام، وذلك بهدف تبيان الخطّ الأصيل الذي انتهجه أهل البيت في حماية الإسلام والدفاع عنه، وهو خطّ محاربة الحكم المنحرف. علماً أنّ مجرد إحياء الذكرى واستعراض أحداثها، يتضمن إداة للحكم المتصف بالانحراف، الذي شكل انحرافه سبباً أساسياً لثورة الحسين عليه السلام واستشهاده.

إنّ الذكرى الحسينية، بحكم طبيعتها من جهة، وما تحمله من إدانة صريحة للحكم المنحرف، وبحكم توجيه أهل البيت عليهم السلام لها في هذا السياق، قد غدت في عصور كثيرة، وسيلة من وسائل المعارضة المستترة للحكم المنحرف، «فالإنسان الشيعي - في ظلّ حكم كهذا - يعاني من أمرين:

الأول: أنّه مضطهد مطارد بسبب عقيدته.

والثاني: أنّه تعلّم من منهاج أهل البيت عليهم السلام، أنّ الإسلام عقيدة وشريعة متكاملة.. (إلا أنّ) وضعه الحياتي وخطّه الفكري وضعاه في مركز المعارضة. وقد كانت الذكرى الحسينية تحقّق له ممارسة المعارضة المستترة ضدّ الحكم في نطاق آمن نسبياً، وتحقّق له أيضاً راحة نفسية بسبب ما يتاح في الذكرى من أمثلة الأسوة الحسنة بأهل البيت وتضحياتهم^(١).

(١) شمس الدّين، محمّد مهدي، ثورة الحسين في الواقع التاريخي، من سلسلة من هدى النجف، رقم ٤، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ١٣٩٠هـ، ص ٣٨.

إنَّ ظاهرة الحزن التي تعمُّ وسط التشيُّع في ذكرى عاشوراء، تستعيد فاجعة لم يشهد التاريخ - لدى الشيعة - مثيلاً لها، فقد قتل في كربلاء أشخاص مقدسون، ارتفعوا بفضل شهادتهم إلى أعلى المراتب الإنسانية بذلاً وتضحية وفداءً، وقتل فيها أطفال عطاشى، غرباء متوحدون، وسييت فيها نساء كريمات، وحملت فيها رؤوس مقدّسة على الرماح.

إنَّ استشهاد هؤلاء في عقيدة الشيعة، لم يكن من أجل أشخاصهم وإنّما من أجل أمّتهم وعقيدتهم.

يقول الشيخ محمّد مهدي شمس الدّين في ذلك: «فمن حقنا - كبشر أسوياء - أن نحزن، وأن نعجب وأن نشكر. وقد يتعاطم بنا الحزن فنبكي دموع الحزن والإعجاب وعرفان الجميل»^(١).

لقد غدت عاشوراء مع الزمن شعيرة طقسية، ترافق تعبير الشيعة عن الحزن والندم، وقد تباينت في قوّتها وضعفها وفقاً لميزان القوى، الذي كان يحكم عبر التاريخ علاقة الشيعة بالحكم والحاكمين.

إنَّ حجم الاحتفال بعاشوراء، عبر التاريخ، كان وقفاً على مستوى وزن الشيعة مقابل السلطة السياسية الحاكمة. «فبعد مقتل الحسين، وحتى تاريخ إبادة التوابين، الذين قاموا بالثورة ضدّ يزيد، تكفيراً عن تقصيرهم، كانت تعابير الحداد محصورة بأقرباء ضحايا كربلاء وحدهم»^(٢).

في بداية العصر العباسي، رفع الحظر الأموي عن ضريح الإمام الحسين عليه السلام، وصار بإمكان المؤمنين أن يزوروا كربلاء بكل حرية، لكن تلك الحرية التي تمتع بها الشيعة في الأيام الأولى للعصر العباسي

(١) شمس الدّين، محمّد مهدي، ثورة الحسين في الواقع التاريخي، من سلسلة من هدى النجف، (م.س)، ص ٥٠.

(٢) الشهرستاني، هبة الدّين، نهضة الحسين، جامعة المنشورات الإسلامية، العراق، ١٩٦٩، ص ١٥٢.

لم تدم طويلاً، جراء ما اتخذته وضعهم داخل السلطة العباسية من منحى متقلب.

عند نهاية القرن الميلادي التاسع، كان الشيعة قد بلغوا من القوة مبلغاً مكنهم من إقامة «مجلس البكاء». وهو نوع من المجالس التي كانت تعقد في البيوت الشيعية، حيث كان «شاعر بگَاء» ينشد أشعاراً بطريقة ترتيلية، تصف مذبحة كربلاء، وكان المستمعون يتفاعلون معها بشكل قوي جداً^(١).

في عهد البويهيين، قوي نفوذ الشيعة بشكل كبير، إلى درجة أن السلطات البويهية رخصت لهم رفع شعاراتهم، وسمحت لهم بنقشها في جوامع بغداد^(٢)، وهذا ما سمح لهم بحرية أكبر، استغلوها في إحياء مجالسهم الحسينية وتعظيم احتفالات الحزن على سيد شهدائهم.

مثلت عاشوراء تلك الصلة الحميمة، بين الشيعة وتاريخهم، وبينهم وبين رمزهم الأهم، الثائر الشهيد، وأضحت كربلاء، في الذاكرة الشيعية الجماعية، ذروة الموقف المعارض، الذي وقفه إمام مميز من أئمة أهل البيت عليه السلام في مواجهة حكم الانحراف. وباتت ثورة الإمام الحسين عليه السلام تكشف بوضوح عن طبيعة الصراع المطلق بين أهل البيت وخصومهم، وعن أهداف هذا الصراع بين الحق والباطل.

فمن أجل أن يبقى الشيعة على صلة حيّة بالأفكار والمبادئ الأساسية للصراع الإمامي - الأموي، وكي يكون لديهم - باستمرار - مثل أعلى خارق السموّ للتضحية والفداء، رُبط وعي الشيعي، من خلال الثورة الحسينية، برباط عاطفي، يضيف على القناعات الفكرية لديهم، حرارة

(١) الشهرستاني، هبة الدين، نهضة الحسين، (م.س)، ص ١٥٩ - ١٦٠.

(٢) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ٨٧ - ٨٨.

وقوة، متماسكة أمام ضربات العنف، ليحيط الموقف العقلي بوجه عاطفي، يرتفع بالعقيدة من مرتبة الوعي إلى مجال الارتكاز في المخيال الجماعي.

إذا استحوّل ذكرى عاشوراء، وعبر مجالس التعزية السنوية، من مجال «تاريخ الواقعة» إلى مجال الذاكرة الجماعية، فتخزن في هذه الذاكرة، قيمة متعالية ومفهوماً متحرّكاً، وصوتاً مدوياً على مدى ضمير الجماعة الشيعية.

في تعليق على كتاب لموريس هالفاكس كتب غي روشيه: «الذاكرة الجماعية ليست بالضرورة تاريخ المؤرخين، على الرغم من استلهاها منه، بل ينبغي عليها أن تبسط الماضي، أن توجزه، تشدّبه، تشوّهه، تؤسّطه، ولهذه الغاية تستعين كثيراً بالرمزية، إذ يكفيها بعض أسماء الأشخاص العظماء المحاطين بهالات الأساطير، يكفيها بعض التواريخ، بعض الأماكن المثقلة بالذكريات، بعض الحوادث المشوّهة نسبياً. إنَّ القطع بين التاريخ والذاكرة الجماعية، يترك لها عناصر الماضي الميثولوجي (الأسطورية) ويشير مسألة معقولة الحدث. وعندئذٍ تقوم الذاكرة بحلّ المسألة مستندة إلى عدد محدود من الوقائع. فالذاكرة الجماعية التبسيطية والتشويهية، ما هي إلا أقوى عاملٍ للتضامن الاجتماعي. والرموز التي تستعملها، مثقلة بالمعاني، مشحونة بالدلالات. وتكون الذكريات التي تثيرها هذه الرموز مشحونة بوجدانية جماعية، فهي مصدر إيلاف نفسي وشبه حياوي (بيولوجي)، وهي تقدّم تفسيراً للوضع الراهن، أو عقلنة له، على الأقل، وأخيراً تقدّم عبر المستقبل، وهذا كافٍ لكي تسهم بقوة في تضامن المجتمعات، ومشاركة أفرادها، وتوجيه العمل الفردي والجماعي»^(١).

هذا التوجيه الجماعي الذي تثيره ذكريات الثورة الحسينية، عبر

(١) مقتبس: يوم الدم، رالف رزق الله، (م.س)، ص ١١٨ - ١١٩.

رمزيتها، ستشكل قوّة توظيف هامة في الخطاب الشيعي السياسي ومصاديقه العملاية في سياق تطوّر حركة التسييس للكتلة الشيعية.

ج - قراءات شيعية متباينة لعاشوراء:

واقعة كربلاء هي ككلّ حدث مأساوي يتشكل في الذاكرة الجماعية، فيصبح مادة أولية لتكوين الهياكل حولها، وأيضاً مادة دسمة للتوظيف من قبل الآخذين بناصيتها، القادرين على تفكيك رموزها، وإعادة انتاجها كمحفّزات وديناميات حركة في الراهن.

من هنا، كانت عاشوراء مادة غنية للقراءة وإعادة التأويل، في أوقات وظروف سياسية واجتماعية متنوعة ومتعددة. وقد خضعت لتوظيفات مختلفة باختلاف الزوايا التي نظر منها العاملون على توظيفها في تحفيز الذاكرة الجماعية، وتحريكها في الاتجاه الذي يخدم مصالحهم ويساندها.

وقبل أن نلقي الضوء على نماذج من هذه القراءات، لا بدّ من إيراد نص^(١) يعكس تناقضاً في فهم الأسباب العميقة لخروج الحسين إلى كربلاء. جاء في كتاب الكافي للكلياني حديث يقول: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: أنزل الله تعالى النصر على الحسين عليه السلام حتى كان بين السماء والأرض ثمّ خيّر: النصر أو لقاء الله، فاختر لقاء الله»^(٢).

وحديث آخر ينحو في اتجاه مخالف، رواه لوط بن يحيى بهذه الصورة: «قال عقبة بن بشير الأسدي: قال أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين: إنّ لنا فيكم يا بني أسد دماً، قال: قلت: فما ذنبي أنا في ذلك رحمك الله يا أبا جعفر، وما ذلك؟ قال: أتى الحسين عليه السلام بصبي له فهو في حجره إذ رماه أحدكم يا بني أسد بسهم فذبحه فتلقى الحسين

(١) الشيخ الركابي، واقعة كربلاء، دار بلال، بيروت، (د.ت)، ص ٢٩ - ٢٩١.

(٢) أصول الكافي، مركز الدراسات الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، ج ١، ص ٢٦٠.

دمه فلما ملأ صبه في الأرض ثم قال: رب إن تك حبست عنا النصر من السماء، فاجعل ذلك لما هو خير وانتقم لنا من هؤلاء الظالمين»^(١).

يعلق الشيخ الركابي على هذا النص بالقول: «فالحديث السابق الذي رواه الكافي تحدّث بإطلاق عن نزول النصر من السماء على الحسين عليه السلام، لكنّه هنا وفي حديث لوط بن يحيى لم يدع نزول النصر، ومع تعارض الخبرين نرجع إلى التحقيق فيهما.

فرواية الكافي وطبق ما كتبه العلامة المجلسي (قده) في كتاب (مرآة العقول، ١، ص ١٨٩) قال عنها بأنّها رواية حسنة. ومصطلح الرواية الحسنة عند علماء الحديث يعني مقبولة، إلى بعض الحدود، ولكنّها لا تصل إلى مستوى الحديث الصحيح. . وأمّا رواية لوط بن يحيى فهي أيضاً مقبولة إلى بعض الحدود، لأنّ لوط بن يحيى وحسب ما صرح به النجاشي في رجاله، في الصفحة ٢٤٥، «قابل للاعتماد»، والراوي الآخر للحديث عقبه بن بشير ينقل عنه أبان بن عثمان الذي هو من أصحاب الإجماع. فهو إذاً مقبول إلى بعض الحدود ويمكن الاطمئنان إليه»^(٢). انتهى حديث الشيخ الركابي.

طبعاً ما يهمننا من استنطاق هذه الرواية، هو التأكيد على هذا الفارق الظاهر بين روايتين تؤديان حكماً إلى تفسيرين مختلفين لطبيعة موقف الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء، الأول يفيد بأنّ الحسين قد اختار لقاء ربه عوضاً عن النصر، وهو متوفر له، ومقدور بقدرة الله عليه، وآخر يفيد بأنّ الله قد حبس النصر عن الإمام الحسين عليه السلام، وهو بالتالي مُقدم في مسيرته إلى الشهادة حكماً، وليس هناك أدنى لبس في الأمر.

(١) الطبري، (أبو محمّد بن جرير)، تاريخ الطبري، القاهرة، دار المعارف، طبعة ١٩٦٣، ج ٤، ص ٣٤٢.

(٢) الكافي، مركز العلوم الكمبيوترية، (س.د)، (م.س) ج ٤، ص ٢٠٥، حديث ٤.

والملفت هنا، أنَّ كلا الحديثين المذكورين مرويين عن من تثق الشيعة برواياتهم، وهما متساويان من حيث التوثيق والتدقيق، وهما بالتالي قابلان بالمستوى نفسه للتبني من قبل القارئ والباحثين، وهما بالتالي قابلان للتوظيف من قبل أي من القراءات التي تريد توجيه الخطاب الشيعي، المستند إلى الإمام الحسين عليه السلام وكريلاء، بالاتجاه الذي يخدم غايات صاحب ذلك الخطاب الاجتماعية والسياسية. ومن هنا، سوف يفتح المجال واسعاً لأكثر من قراءة لعاشوراء، ولأكثر من توظيف. وسوف تكون الذاكرة الجماعية الشيعية ساحة خصبة للتحريك والتجبير في اتجاهات متباينة، وسوف يكون رجالها (رجال الشيعة) عرضة للانقياد والتحرك بالاتجاه الذي يريده منسئ الخطاب وما اصطلحنا على تسميته في البداية عامل التعبئة.

د - التوظيف الكلاسيكي لعاشوراء في الخطاب السياسي الشيعي:

ظهرت منذ مطلع القرن العشرين وجهتا نظر لدى علماء الشيعة حول مشهدة عاشوراء في لبنان تمثلتا بما كتبه السيّد محسن الأمين والشيخ عبد الحسين صادق.

قاد السيّد محسن الأمين^(١) عندما قُلد المرجعية الشيعية، حركة إصلاح داخل الطائفة، معارضاً طريقة إقامة مجالس عاشوراء والشعائر

(١) ولد السيّد محسن الأمين (١٨٦٥ - ١٩٥٢) في قرية شقرا بلبنان، تعلّم في جبل عامل ثمّ رحل إلى النجف حيث أكمل تحصيله العلمي في حوزتها. ثمّ عاد إلى دمشق عام ١٩٠٢ ليبدأ فيها بحركة إسلامية إصلاحية، حارب فيها الجهل والتخلّف والخرافات والطقوس المشينة ودعا إلى الوحدة الإسلامية والعربية والوطنية، مثلما عمل على القضاء على الفقر والجهل ورفع حال المرأة. ومن أهم أفكاره الاجتماعية عدم الإيمان المغلق بالإسلام، لأنّ هدف الدّين هو تنظيم شؤون النّاس «الإسلام دين ودنيا». أنظر أيضاً: محمّد القاسم الحسيني النجفي، ثورة التنزيه، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٠٠.

التي كانت تمارس خلال هذا الطقس الشيعي آنذاك^(١). لقد حاول تشذيب هذه الشعيرة من كلّ الشوائب الدخيلة عليها - في نظره - والتي لا تتوافق مع مقتضيات الإسلام.

ظهر هذا الموقف للسيد الأمين في كتابه «المجالس السنية» قال: «إن كثيراً من القراء قد اختلقوا أحاديث في المصائب وغيرها لم يذكرها مؤرخ ولا مؤلف، ومسحوا بعض الأحاديث الصحيحة وزادوا فيها لما يرونه من تأثيرها في نفوس المستمعين الجاهلين لصحة الأخبار وسقمها، حتى حفظت على الألسن وأودعت في المجاميع واشتهرت بين الناس ولا رادع، وهي من الأكاذيب التي تغضبهم (أي أئمة أهل البيت عليهم السلام) وتفتح باب القدح للقادح، فإنهم لا يرضون بالكذب الذي لا يرضي الله ورسوله ﷺ»^(٢). وقد زاد السيد الأمين على وصفه للوقائع المزيفة التي يرويها قراء العزاء عن واقعة كربلاء بقوله: «إنما يفعله جملة من الناس من جرح أنفسهم بالسيوف أو اللطم المؤدي إلى إيذاء البدن، إنما هو من تسويلات الشيطان وتزيينه»^(٣). وأتبع ذلك بتصريح في مقابلة مع جريدة العهد البيروتية، «أنّ الإسلام حرّم ممارسات العقاب الذاتي

(١) وجّه السيد الأمين انتقادات جادة لمظاهر الإفراط في البكاء والنحيب ولطم الوجوه، مؤكداً بأنّ هذه الطقوس المشينة إنما تستند إلى الخيال في وصف مسيرة القديسين، وأنّ الممارسات التي تؤدي إلى إراقة الدماء وتلحق الأذى بضاربي القامات إنما دخلت المذهب الشيعي الإمامي في وقت متأخر. كما أكد بأنّ المجتهد الأكبر السيد محسن حسن الشيرازي المتوفى عام ١٨٩٥ قد حرّمها، وأنّ الجهلة الذين يمارسونها يفرضون مشيئتهم على العلماء الذين كانوا ضعفاء بحيث لم يستطيعوا منع انتشارها. السيد محسن الأمين (العالمي)، «رسالة التنزيه في أعمال الشبيه»، صيدا ١٩٢٨، بدوندار نشر، ص ١٤ - ١٨.

(٢) الأمين، محسن، المجالس السنية في مناقب ومصائب العترة النبوية، ج ١، النجف، ١٣٤٢هـ، ١٩٥٤م، ص ٦.

(٣) الأمين، محسن، المجالس السنية في مناقب ومصائب العترة النبوية، ج ١، (م.س)، ص ٦ -

للجسد»، ما دفع الشيخ عبد الحسين صادق إلى نشر مذكراته الشهيرة «سيما الصلحاء»^(١)، حيث ردَّ فيها على السيّد الأمين، وقدم رأياً معاكساً تماماً لرأيه، ودافع بقوة عن طقوس إحياء عاشوراء.

وبعد نشر هذه المذكرات، حمي السجال بين العالمين الشيعيين، ذلك أنّ السيّد الأمين لم يتأخر كثيراً في الرد على الشيخ صادق، فنشر سنة ١٩٢٨ مذكراته بعنوان «رسالة التنزيه لأعمال الشبيه»، التي عدد فيها الأطروحات الرئيسية الواردة في مقابلته المذكورة مع جريدة العهد، وفي مقدمة كتاب «المجالس السنّية» التي تتضمن رأيه في أدبيات قرّاء العزاء في مجالس عاشوراء، حيث يرى أنّ الحكاية التي يرويها قارئ التعزية عن مذبحة كربلاء، «تنطوي على كثير من العناصر الخارقة للطبيعة، وغير المعقولة، وهي من بنات الخيال المحض، ولا تتوافق بأيّ حال مع الحقائق التاريخية. ويشكك السيّد في التزام القارئ التقليدي وما يستند إليه من مصادر، وتالياً يدعو الأمين إلى تطهير حكاية موقعة كربلاء من كلّ العناصر الخرافية، لأنّ الإسلام حرّم التحريف والتعظيم»^(٢).

وقد انتقد السيّد الأمين بشدة اعتماد اللطم والضرب للتعبير عن الحزن والأسى، «إنّ ما لا يمكن تصوره هو أن يظهر الشيعة حدادهم وحزنهم، بارتكاب مثل هذه الممارسات الجسدية العنيفة المثنية». ويستند في نقده لتلك الممارسات إلى حديث نبوي شريف: «جتكم بشريعة سهلة سمحاء»، ويقول: «إنّ طاعة النّبّي تنطوي على إلغاء ممارسات كهذه، فهي غريبة عن جبل عامل، وجاء بها أعاجم»^(٣).

(١) صادق، عبد الحسين، سيما الصلحاء، صيدا، منشورات العرفان، ١٩٢٧، ص ٢٨.

(٢) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٣) الأمين، محسن، رسالة التنزيه، (م.س)، ص ١٠.

ولن نعجب كثيراً لقول السيد حين نعلم أنّ غوبينو Gobineau الذي أقام ردحاً طويلاً من منتصف القرن التاسع عشر في إيران، أتاحت له الفرص المتكررة لمشاهدة احتقالية عاشوراء. وهو يصفها كما شاهدها، وربما لا نحتاج كثيراً إلى نقل توصيفه هنا، نظراً لأنّ الإيرانيين المقيمين في النبطية هم الذين أدخلوا هذه الشعيرة - بهذا الشكل - إلى جبل عامل في مطلع القرن العشرين. فالتمثيل الدرامي لمذبحة كربلاء، الذي نشهده سنوياً في النبطية، كان الشاه إسماعيل أول من أدخله إليها، ذلك أنّ الشاه إسماعيل استعمل المسرح الكربلائي لنشر وتعميم مذهب التشيع الاثني عشري في إيران بشكل حاسم ونهائي^(١).

في المقابل، يدافع الشيخ عبد الحسين صادق^(٢) بقوة عن طقس اللطم والضرب المعتمدين في إحياء ذكرى عاشوراء، ويمكن اختصار حجّته في ذلك بالآتي: إنّ الأذى الجسدي الذي يلحقه الشيعة بأنفسهم في عاشوراء، هو لا شيء يذكر بالمقارنة مع معاناة الحسين وآله وأصحابه. وهو عند الشيعة طريقة في إحياء تلك المعاناة وعيشها ولو جزئياً ونسبياً، والمشاركة في آلام الإمام الحسين عليه السلام، وهي فوق ذلك، طريقة للتعبير عن وجعهم وحزنهم.

لم يكن عرض تلك المساجلة الساخنة بين السيد الأمين والشيخ صادق نظرياً بحثاً، بل كان كل منهما يسعى إلى بلوغ نتائج عملية. فقد كان السيد محسن الأمين يرمي إلى عقلنة المظاهر الكربلائية وإزالة الطقوس الانفعالية التي كانت تمارس آنذاك. وقد تعرّض جراء ذلك إلى

(١) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ٨٨.

(٢) ولد الشيخ عبد الحسين صادق سنة ١٨٢٨م في النجف بالعراق، وقضى طفولته في قرية عاملية جنوبية هي الخيام، ثمّ درس الفقه في حوزة النجف الأشرف، وبعد تخرجه، دعي إلى النبطية حيث صار إمامها.

حملات تجريح واتهام عنيفة اعتبره فيها العامة كافراً وزنديقاً^(١)، فيما اتخذ مخالفيه دعوته الإصلاحية ذريعة لمهاجمته، وقد أيدهم في ذلك كثير من العامة وقرّاء العزاء، لأنّها جاءت متفقة مع رغبتهم ومصالحهم في ذلك. وقد ركز الزركلي بأنّه كان يؤخذ على السيّد عبد الحسين صادق «إباحته للعوام ضرب أجسامهم بالسيوف والسلاسل في ذكرى سيّد الشهداء الحسين»^(٢).

في المقابل، كان الشيخ الصادق يرغب من وراء الدفاع عن تلك المظاهر الحفاظ عليها^(٣). فأيّةما استطاع توكيد وجهة نظره على المستوى العملي؟

كان الانتصار الذي سجله الأمين هو إلغاء مظاهر عاشوراء العنيفة، في قرية الست زينب في الشام. (في دمشق مقام السيّدة زينب)، وهو إنجاز سهل، باعتبار أنّ السيّد الأمين كان مفتي الشيعة وإمامهم في سورية^(٤).

(١) الوردی، علی، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، بغداد، ١٩٦٥، ص ٢٥٢.

(٢) الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج ٣، (د.ط)، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٧٩.

(٣) وقد توسع الجدل الفقهي حول الموضوع بحيث صدرت مجلة فتاوى منها فتوى للسيّد أبو الحسن الأصفهاني في النجف عام ١٩٦٢، يحرم فيها الضرب بالسيوف، كما أصدر السيّد مهدي القزويني في البصرة فتوى تؤيد تحريم التطبير أيضاً. وقد تبعهم علماء آخرون، وكانت فتوى السيّد أبو الحسن الأصفهاني «أنّ استعمال السيوف والسلاسل الحديدية والأبواق وما يجري اليوم في مواكب العزاء بيوم عاشوراء باسم الحزن على الحسين إنّما هو محرّم وغير شرعي». جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، ج ٣، ص ٢٠٧، إيران، ١٤١٢هـ، الأجزاء من ١ - ٦.

أمّا الميرزا محمّد حسين النائيني، فقد أفتى بجواز تلك المراسيم، مؤكداً «جواز ما كان ضرره مأموناً»، جواباً على رسائل وبرقيات وردت إليه من بغداد، «عن حكم المواكب العزائية»، وقد عرضت فتواه على بقية العلماء، فأيده في ذلك أكثر من عشرة من كبار العلماء، منهم الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء، والسيّد محسن الحكيم والسيّد أبو القاسم الخوئي وغيرهم. محمّد عبد الرسول البلاغي، الشعائر الحسينية العقائدية عبر التاريخ، لندن، (د.ت)، ص ٩٢ - ١١٥.

(٤) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ١٣٣.

أمّا في العراق، فقد اعتمد مشايخ شيعة عراقيون أطروحات الأمين في البداية، ونشر الشيخ القزويني في البصرة مذكرتين يؤيد فيهما أطروحات صاحب رسالة التنزيه، حتى أنّه حاول أن يمنع في منطقته كلّ المظاهر الخارجة عن الشعائر الحسينية ولكنّ موقفه هذا، سرعان ما أثار لدى الجماهير الشيعية ردود فعل شديدة. وتدفقت الرسائل الموجهة إلى العلماء الشيعة مطالبةً باتخاذ موقف رسمي من الشعيرة الحسينية، تحريماً أو تحليلاً، ولم يتأخر جواب العلماء: لا بُدَّ من الحفاظ على الشعائر الحسينية برمتها^(١)، الأمر الذي وضع حدّاً نهائياً لدعوة السيّد الأمين.

وبصرف النظر عمّن كان المنتصر في ذلك السجال، فإنّ الحقيقة القابضة في خلفية المشهد السجالي، تنطوي على ما هو أبعد من النقاش الفكري والفقهية، وتتعداه إلى المصالح من الطراز الاجتماعي السياسي. وبهذا المعنى، يصبح من السذاجة النظر إلى الموضوع باعتباره نزاعاً بين اتجاهات إصلاحية وأخرى سلفية تقليدية أو محافظة، لأنّ التحليل الدقيق والعميق من شأنه أن يضيء الزوايا المظلمة من هذه المساجلة، ليكشف عن الطبيعة الحقيقية لهذا النزاع المستحکم، وهذا لا يمكن الكشف عنه إلاّ إذا رفعنا النقاب عن الانتماء الاجتماعي السياسي لكلّ من رجلي الدّين الشيعيين. فمن كان عبد الحسين

(١) أدت فتوى الميرزا النائيني وفتاوى العلماء الآخرين إلى ازدياد هياج العامة في وجه مؤيدي دعوى السيّد محسن الأمين. وكان الخطيب السيّد صالح الحلبي، وهو أحد مشاهير خطباء المجالس الحسينية آنذاك، قد هيّج عواطف النّاس ومشاعرهم بخطبة حماسية، ما جعل البعض يتخذ من هذه القضية وسيلة لمهاجمة أعدائه واتهامهم بـ«الأموية» حتى ازداد اعتداء البعض على البعض الآخر المخالف. وقد وصل الأمر إلى أن يتناول السيّد صالح الحلبي على السيّد أبو الحسن الأصفهاني والسيّد محسن الأمين بالسب والشتم واتهام السيّد الأمين بالزندقة. جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، ج١، إيران، ١٤١٢هـ، ص ٢٠٨.

صادق ومن كان محسن الأمين؟ وفي أي شبكة علائق اجتماعية - سياسية
كانا يندرجان؟

كان الشيخ عبد الحسين صادق شيخ النبطية الرئيس، والنبطية هي
المدينة الوحيدة في لبنان التي تقام فيها الشعيرة الحسينية بكلّ أبعادها.
وتالياً، من الواضح أنّ موضوع المساجلة كان يمتسها مباشرة. ولذا
نرى أنّ من غير المعقول أن يكون دفاعه الشديد عن الشعيرة الكربلائية
قد أملته دوافع فقهية محضة^(١).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كما لاحظ فريدريك معتوق^(٢)،
كانت هناك روابط قرابة تربط الشيخ صادق بكبار ممثلي العائلات
المسيطرة على جنوب لبنان آنذاك، فزوجته كانت من العائلات الأكثر
نفوذاً في جبل عامل، وكانت أختها زوجة كامل الأسعد، زعيم
المنطقة. وتالياً، لم تكن بيئة الطبقة المسيطرة في جبل عامل غريبة
عنه، وعليه، فإنّ سبب دفاع الشيخ عبد الحسين صادق عن مظاهر
عاشوراء الشيعية يمثل هذه الحماسة، لأنّها كانت تشكل أداة ممتازة
للهمينة، ولأنّ تعديلها كان من شأنه أن يجرّد الطبقة السياسية السائدة
في جبل عامل من أحد أسلحتها القوية، من هنا استأثرت المساجلة
التي دارت بين رجلي الدّين الشيعيين، باهتمام ساسة جنوب لبنان.

يروى إبراهيم فران^(٣) أنّ هؤلاء السياسيين كانوا ينقسمون إلى
فريقيين:

-
- (١) رزق الله، رالف، يوم الدم، (م.س)، ص ١٣٦.
(٢) معتوق، فريدريك، حلقة دراسية حول عاشوراء، تحليل مسرحي لتمثيلية الإمام زين العابدين،
١٩٧٤، رقم ٥، ص ٨١ - ٨٩.
(٣) فران إبراهيم، رأيان مختلفان في كيفية إقامة عاشوراء، حلقة دراسية حول عاشوراء، ١٩٧٤،
رقم ٥، ص ٢٠ - ٤٦.

الأول: برئاسة يوسف الزين (وهي العائلة المنافسة تاريخياً لآل الأسد في الجنوب)، كان يؤيد محسن الأمين، ويحاول التدخل لدى السلطات لكي يمنع المظاهر العنيفة لشعيرة عاشوراء.

والثاني: بزعامة فضل الفضل ونجيب عسيران، (هؤلاء من زعامات منطقة النبطية)، كان يساند الشيخ عبد الحسين صادق، ويسعى إلى إفشال جهود الفريق الأول لدى السلطات. والحال هذه، فإنَّ الساسة الذين ساندوا صادق - وهذه واقعة بالغة الدلالة - كانوا ينتمون إلى أعيان جبل عامل، أي إلى الجهة السياسية التي يقودها في الجنوب كامل الأسد.

أمَّا محسن الأمين، فقد كان مقيماً في دمشق بشكل دائم، الأمر الذي كان يبعده عن الجوّ السياسي الذي كان يسيطر على جبل عامل آنذاك. وقد وصف في كتاب وضع عن سيرته بأنَّه كان رجلاً تقياً، ورعاً، مهتماً بالتبحر في العلوم والتأليف أكثر من اهتمامه بالسياسة، بالتالي فإنَّ إدانته للشعيرة كان موقفاً مبدئياً أكثر ممَّا كان موقفاً تملّيه مصالح سياسية - اجتماعية.

ومن جهة أخرى كان الأمين يقول بإسلام موحد، ولم يكن مناصراً لأمّة تمزقها طوائفها المختلفة. وعليه، لم يكن في استطاعته أن يقف موقفاً إيجابياً من شعيرة تفاقم الانقسام، عبر تأجيحها الشعور بالانتماء الشيعي الطائفي.

إنَّ شعيرة عاشوراء لم تستمر إلاَّ لأنَّها تتوافق في المقام الأول مع البنية النفسية السائدة لدى جماهير الشيعة، وتلبي حاجات لا تزال قوية عندهم، ولأنَّها تحظى في المقام الثاني برعاية ومساندة السلطة السياسية - الدينية في الجنوب، مدعومة بفتاوى كبار المراجع الذين خالفوا وجهة نظر السيّد الأمين حول مظاهر هذه الشعيرة. والحال هذه، يتعين

البحث عن العامل المحدد لطبيعة هذه الشعيرة في البنية النفسية للجماهير الشيعية، وليس في البنية الفوقية الأيديولوجية.

إنَّ محاولة الأمين «الإصلاحية» لم تقع إلاَّ في المستوى العقلاني، كما سبق وبيَّنا، فإنَّ موقعها العقلاني ذاك كان سبب فشلها. وفي هذا يقول رايش: «إنَّ ثورة البنية الفوقية تفشل عندما لا تتغير البنية النفسية للكائنات البشرية، ولكلِّ هذه الأسباب مجتمعة، لا يمكن إلغائها أو إحداث تغييرات جوهرية في شعيرة عاشوراء الدينية بخطاب موجه إلى عقل الجماهير ووعيتها، ذاك أنَّ أصول هذه الشعيرة تقع فيما وراء العقل، وفيما يتعدى الوعي، ولا يمكن أن يتوقف إلغاؤها إلاَّ على التغير الجذري في البنية النفسية، وفي ما يحددها من بنية اجتماعية - اقتصادية. وعليه لا يمكن أن يكون للسجال الناشب داخل الطائفة الشيعية أيُّ تأثير في هذه الشعيرة.

إنَّ البنية النفسية لجمهور شيعة لبنان تشكل قوَّة ممانعة لكلِّ نمط دعائي يرمي إلى إلغاء الشعائر العاشورائية.

إنَّ الدفاع الشديد عن الشعيرة العاشورائية الذي أظهره ممثلو السلطة الدينية لا يكاد يخفي الدوافع الكامنة وراءه. وفي هذا كان قد كتب أنجلس: «إنَّ الأيديولوجيا مسارٌّ من صنع فكر واع معيَّن، لكنَّه في واقعه ذو وعي مزيف. فالدوافع الحقيقية التي تدفعه تظل مجهولة لديه. وبكلام آخر، إنَّ الأمر لا يتعلَّق أبداً بمسار أيديولوجي، وعندها يتخيل دوافع ظاهرية أو خاطئة»^(١).

رجحت المساجلة الآنفه كفة المقولة المرتكزة إلى البنية النفسية والمخيلية للشيعية، والتي أكدت على عاشوراء المأساة ذات المظاهر

(١) مقتبس من كتاب يوم الدم، رالف رزق الله، (م.س)، ص ١٤١.

العنيفة، الموجهة ضدّ الذات، وليس ضدّ الآخر، كائناً من كان هذا الآخر. وتوجيه العقاب ضدّ الذات له وظيفة نفسية مباشرة، يقوم المعاقبون خلالها بعملية تنفيس لاحتقان من طبيعة خاصة بحيث يختزل العزاء إلى مجرد مظهر احتفالي عنفي - ذاتي، لا يتعداه إلى هدف آخر، ولا يوظف في اتجاهات أخرى.

والعدائية ضدّ الذات - كشكل من أشكال العقاب - المؤاسي يموّه الأهداف التي تقع خارج الذات، ويجعل من «اللاطمين» مجموعات بشرية مستسلمة هامة قابلة للتوظيف في مجالات أخرى، ولأهداف أخرى، فالتشنجات العاطفية والانفعالية التي أفرغت في عملية التعذيب الذاتي عطلت الطاقة المخترنة والمحتقنة، بعد ارتداد الفعل باتجاه الفاعل نفسه. ويقودنا إلى هذا الاستنتاج، استبعاد قائمة الشعارات العاشورائية الثورية التحريضية، والإبقاء على ما يفيد معاني القهر والاستسلام للموت - القضاء الإلهي المبرم «إنّي لا أرى الموت إلّا سعادة والحياة مع الظالمين إلّا برماً».

كان لاختيار الشعارات التسليمية من جملة الشعارات الحسينية الثورية، والتركيز عليها لدى إحياء ذكرى عاشوراء، أهداف سياسية بيّنة، خاصة إذا علمنا طبيعة التحالف الذي كان قائماً بين ممثلي السلطة السياسية في الجنوب وممثلي السلطة الدينية في حينه، وعلى رأسهم الشيخ عبد الحسين صادق.

ومن الشعارات العاشورائية التي تمّ اختيارها بدقة من قبل الشيخ صادق - قريب الأسعد، يافطة سوداء علقت على واجهة حسينية النبطية، تذكّر المارة يومذاك بالأمر الجلل: «كلّ شيء محرّم إلّا البكاء»، وما كتب من شعارات منسوبة للإمام الحسين عليه السلام يومها عبارة: «لا أرى الموت إلّا سعادة والحياة مع الظالمين إلّا برماً»،

و«إن كان دين محمد لم يستقم إلاً بقتلي يا سيوف خذيني»^(١). في وقت استبعدت فيه الشعارات الاستنهاضية الثورية من مثل قول الحسين: «هيهات منّا الذلّة»، «ولا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل ولا أقرّ لكم إقرار العبيد» وغيرها من الشعارات الأخرى التي سيتمّ توظيفها فيما بعد في الخطاب السياسي - الشيعي للإمام الصدر، والذي سيحتاجه بالضرورة عامل التغيير الجديد في مشروعه الاستنهاضي للطائفة الشيعية، التي ما عودت على يدي الشيخ صادق وأقرانه، إلاً الندب والبكاء وجلد الذات.

إنّ الطائفة الشيعية، التي كانت بأشدّ الحاجة إلى عملية تعبئة وتثوير تدفعها إلى التخلص من المعاناة والاستسلام، زاد إحيائها لعاشوراء بهذه الطريقة المتفجعة من استكانتها واستسلامها، وفاقم تمثّل مضامين شعاراتها الكلاسيكية، من ثبات حالتها المأساوية على المستويين السياسي والاجتماعي.

لقد تمّ توظيف مجالس التعزية العاشورائية، كتدابير إجرائية لبرامج المؤسسات والأيدولوجيات التي يوجهها التحالف السياسي - الديني والتي تجدد انتاج الهيمنة في بناها الذاتية»^(٢).

هـ - عاشوراء ثابتة الخطاب الشيعي:

تؤشر خلاصة استعراض المواقف المتباينة حول عاشوراء وكيفية إقامتها وإحيائها، إلى رسوخ تلك الشعائر وثباتها في الوجدان الشيعي، فقد فشلت كلّ المحاولات الآيلة إلى تعديل الطقوس الكربلائية أو

(١) البحار، العلامة المجلسي، (م.س)، ج ٤٤، باب ٢٦، رواية ٤، ص ١٩٢.

(٢) ARCUSE, Herbert, Eros et civilisation - condition a friend (tr. Fr. De jean Gny Neny et Boris Fraenkel, Paris ed, De Munuit, 1971. P. 77).

مقتبس من يوم الدم، رالف رزق الله، (م.س)، ص ١٢٥.

بعضها، وبات من ضروب المستحيل الرهان على أمر من هذا النوع. فالذاكرة الشيعية تبدو أكثر حضوراً من الوعي، وكلّ المحاولات الساعية إلى عقلنتها لا تعدو أن تكون سعياً لإدراجها في سياقات غير ملائمة وغير متوافقة مع تركيبة البنية النفسية لأبناء الطائفة، إنّها الطائفة التي دأبت التعاطي مع عاشوراء بطريقة خاصة، بات من الصعوبة بمكان مسّ طقوسها وتمظهراتها.

لذلك أضحيّ لزاماً على من يريد التأسيس على عاشوراء أن ينطلق من مسلّماتها وأن يبنّي خطابه على معطياتها التقليدية. فمن ثوابتها، وانطلاقاً من عفويتها، يمكن استيلاء قراءات أخرى، وخطابات جديدة، وإلاّ فمآل أيّ خطاب لا يأخذ بهذه الثوابت الإخفاق والفشل.

ولإيضاح المقصود ممّا تقدّم، لا بُدّ من تصوير مجريات الطقس العاشورائي التقليدي. لقد ولدت مراسم العزاء الحسيني، التي تعود أصولها إلى مقتل الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء، تلك المأساة الدامية التي تعتبر أول تراجيديا في الإسلام، ظاهرة مسرحية قائمة بذاتها، تشكلت تاريخياً، وتساوقت مع المعطيات والمؤثرات الدينية والاجتماعية - السياسية. ومن الممكن تصوّر الطريقة التي نشأت وتطورت بموجبها هذه الظاهرة الفريدة التي بدأت على شكل مرثية تنشد على مجموعة من النّاس لتصوير ما جرى في واقعة الطّف بكربلاء من أحداث مؤلمة، وفي هذا التجمع يُقرأ مجلس العزاء من قبل مقرئ يعرض السيرة الحسينية وتفاصيلها، ويضمّن المقرئ إلى جانب السيرة موعظة تتضمن المآثر الأخلاقية للإمام الشهيد وصحبه، إضافة إلى نصوص ملؤها الازدراء ليزيد وجيشه وأنصاره.

ومع تطوّر هذه الظاهرة وانتشارها تمّ الاحتفاظ بالكثير من خصائصها الموروثة ونكهتها الشعبية وأبعادها التاريخية والفلكلورية، من

دون تغيير كبير في أساليبها وأدواتها وكذلك مضامينها العامة. وهي مضامين دينية بالدرجة الأولى، واجتماعية - سياسية وإنسانية عامة بالدرجة الثانية^(١).

خلال العام، أي ما بين محرّم ومحرم، لا تكاد تمر مناسبة وفاة لأحد أبناء الطائفة أو المذهب الشيعي إلا ويكون عزاء أصاب المصاب الحزين، مجلس عزاء يقرأ في التأبين (المناسبة الأسبوعية لوفاة الفقيد). وهكذا أصبحت عاشوراء نقطة الارتكاز الأساسي لتواصل الناس في الأحزان والمناسبات المؤلمة، حتى يمكن اعتبار «حركة عاشوراء هي الأساس في الحراك الديني - السياسي الشيعي المعاصر. (لقد أصبحت) في كلّ بيت، ومتحركة من كلّ بيت إلى كلّ بيت شيعي، كأنها مؤسسة قائمة، هائمة، تظهر وتختفي في آن^(٢).

إذاً، وبناءً على ما تقدّم، لا بُدّ لمن يريد تطوير عاشوراء، أو استخدام عاشوراء لتأسيس خطاب سياسي جديد، أن يُدخل عاملاً آخر، عنصراً جديداً غير تقليدي، لم يترافق وذكرها ولا أثناء إقامة شعيرتها. فإذا كان من غير الممكن إجراء تعديلات على نص عاشوراء وطقسها الشعيري، فإنّه من الممكن إجراء تعديلات على آليتها ودلالاتها، وهذا ما سيكون من صلب مشروع رجل دين ميسّس، غير قارئ السيرة التقليدي، رجل دين يستطيع أن يؤول، يفسّر، يشرح العديد من المواقف أو الشعارات الحسينية، من ضمن بنيتها الأصيلة لا من خارجها. وهذا الأسلوب سيفتح في الوجدان الشيعي، والذاكرة الجماعية الشيعية، نوافذ جديدة تضيء الجوانب المغلقة من هذا الوجدان وهذه الذاكرة، لتستولد من رحم النص التقليدي خطاباً سياسياً

(١) الحيدري، إبراهيم، تراجم كربلاء، (م.س)، ص ٣٩٧.

(٢) يوم الدم، المقدمة، بقلم خليل أحمد خليل، (م.س)، ص ١٨.

تجديدياً استنهاضياً يوظّف الندب والبكاء والتعذيب الجسدي، في سياقٍ تعبويّ ذي وجهة أخرى، وهدف آخر، ونحو عدو آخر خارج الذات.

بهذا النوع من التجديد في المعاني المتصلة بعمق الوجدان الشيعي، يمكن تحويل الندب والجلد من موضوع يختص «بالذات»، إلى موضوع يتفلّت من دائرتها ويؤصل لعلاقة جديدة بين الذات والآخر، هذه العلاقة سيتمّ الكشف عنها بعد أن نتعرف على مؤسسها الإمام موسى الصدر.

الفصل الثالث

عامل التعبئة والتغيير:

موسى الصدر ومشروع استنهاض الشيعة

تبين من خلال السياق المتقدم، أنّ التحالف السياسي - الديني التقليدي، حصر وظيفة كربلاء بالبكاء والندب على هزيمة الإمام الحسين عليه السلام، وطريقة استشهاده المرّوعة. وعلى هذا النحو تم التعاطي مع التاريخ والتراث الشيعي عموماً. لقد أصبحت كربلاء مع هذا التحالف ضمانة لل سكوت والإذعان السياسي، وأخذ البكاءون والندّابون يستخدمون الطرق التقليدية للتعبير عن المأساة سبيلاً يتوسلون به المنزلة الرفيعة عند الله.

فجاء الإمام موسى الصدر ليستحدث للمأساة القديمة قراءة جديدة، فهو لم يجرّد كربلاء من حزنها ومأساويتها، وإنّما جعل منها حادثة الخيارات الصعبة، المفتوحة على الشجاعة السياسية الرائدة، ومنطلقاً للبطولات المثالية التي جسّدها الإمام الحسين عليه السلام وصحبه الذين استشهدوا معه.

وسعى الإمام موسى الصدر إلى تحويل الذكرى السنوية لندب الإمام

الحسين عليه السلام - التي كانت مناسبة لتذكير الشيعة بعزلتهم وهزيمتهم - إلى احتفال للتحدّي من جانب الأقلية الشيعية التي تواءمت مع طرحه المغاير، ورفضت الإدعان للظلم^(١).

وهو بذلك عمل على إعادة قراءة عاشوراء بطريقة جديدة، فقد كان يعلم أنّ نجاحه مرهون بإنشاء خطاب آخر، غير خطاب العذاب والاستسلام، خطاب يعيد من خلاله تشوير الطائفة المستسلمة، المهمّشة، هذه الطائفة التي كانت بنظره بأشد الحاجة إلى روح أخرى، سعى إلى بثّها في كيائها الهامد، انطلاقاً من وهج عاشوراء وروح نصّها.

(١) يقول عباس محمود العقّاد في كتابه الذي نشر سنة ١٩٤٤: «انهزم الحسين في كربلاء وأصيب هو وذووه من بعده، ولكنّه مثل للنّاس في حلّة من نور تخشع لها الأبصار، وباء بالفخر الذي لا فخر مثله في تواريخ بني الإنسان.. وحسبه أنّه وحده، في تاريخ الدّنيا، الشهيد ابن الشهيد في مئات السنين». كان الصدر قد تأثر بعمق بكتاب حول الإمام الحسين لعباس محمود العقّاد، (١٨٨٩ - ١٩٦٤)، أحد أشهر المؤلفين في مصر: «الحسين أبو الشهداء» الذي وصف فيه الصراع بين الإمام الحسين وخصمه يزيد بصدام بين «طبعين»، «رؤيتين أخلاقيتين» مختلفتين جذرياً. يمثل الحسين وفق رؤية العقّاد هذه كلّ شيء نبيل في بني هاشم، وعائلة النّبّي محمّد عليه السلام. «كان الحسين رجل البلاغة والعفوية والدمائة، تقبّل التحولات القاسية للقدر، وكان تقياً ومحبّاً للخير نحو أولئك الأقل امتيازاً منه». فيما يمثل يزيد الوجه المعاكس، كان جامعاً لكلّ «المزايا السلبية» لعائلته (الأمويون) - إحدى القبائل التي كانت قد قاومت النّبّي محمّد وحاربت المسلمين أثناء سنواتهم الأولى من المحنة.

كان يزيد يتمتع بقسوة عائلته، يحبّ «فترات شره وأحصته وكلاجه». وكان يرمز إلى السلطة وامتيازاتها، بينما كان الحسين يرمز إلى تشديد الإسلام على العدالة ومساواة المؤمنين. قال العقّاد في كتابه المذكور: «إنّ صراعاً كان قد فرض على الحسين، وكان الاستشهاد آخر ملاذ لإنقاذ الإسلام من أن يصبح منطقة خاضعة لسيطرة أهل المال والسلطان، يزيد انتصر على الحسين في كربلاء، لكنّ انتصاره كان مؤقتاً، وفي النهاية، التاريخ دافع عن الحسين وعن كلّ ما كان يمثلّه». العقّاد، عباد محمود، أبو الشهداء، القاهرة، ص ٢٢٩. مقتبس عن كتاب الإمام المعيّب وشيعة لبنان، (م.س)، ص ١٩٤ - ١٩٥.

أ - الصدر: المزوجة بين الخطاب العاشورائي ومستلزمات الاستنهاض:

وهكذا أصبحت مهمة الإمام الصدر الأساسية، تحويل الشعار الكربلائي العاشورائي، من نص مفرط في الحزن، إلى نص متحرك وثورى يمكن توظيفه على المستوى السياسي، وأخذ لهذا الهدف يتناول نص عاشوراء في سياق تعبوي آخر، يهدف إلى تشكيل قاعدة انطلاق لرؤية المظالم التي تحيط بالشيعة وتتكسر في الراهن، حيث يمكن مماثلة ومماهاة حال الشيعة اليوم، بحالهم أيام الثورة الحسينية.

لقد استخدم الصدر الأسلوب التصويري لمقاربة المشهدين التاريخي والراهن: وبين الماضي والحاضر يمتد الإمام الحسين عليه السلام وثورته جسراً يصل بين حال الأمة في عهده وحال الأمة الآن، «الأمة كانت صامته، والرجال الأحرار كانوا مضطهدين، والخوف أجبر الناس على الصمت، ومن وراء ذلك كان الإسلام مهدداً بالزوال، غير أن الحسين، الرجل الحر أخذ خياره الخاص بالتضحية والفداء»^(١).

لقد وجد الصدر أنه لا بُدَّ من تحريك المشاعر من خلال إعادة ترسيم وتصوير المشهد الكربلائي، «وضع الإمام الحسين عليه السلام عائلته، وأنصاره، وحياته في معادلة الصراع بين الحقّ والباطل، وكان ذلك حافزاً لانفجار العالم الإسلامي. فهذه الثورة لم تمت مع استشهاد رجال كربلاء بل سالت في مجرى حياة الأمة، جيلاً بعد جيل، حتى يومنا هذا، إنها وديعة وضعت في أيدينا لعلنا نستفيد منها، ونستخرج من خلالها مصدراً جديداً للإصلاح، وموقفاً وحركة وثورة جديدة، لصدم الواقع وإيقاف الطغيان وسحق الشر»^(٢). وإذا كان الخطاب الذي

(١) الحياة، ١ شباط، ١٩٧٤.

(٢) الحياة، ١ شباط، ١٩٧٤.

أنشأه الصدر تثيرياً، إلا أنه لم يتجاوز التاريخ الحزين للشيعنة «سجل دموعنا يملأ السحابة التي تتبعنا». بل سعى إلى استخراج المشهد المشرق من رحم المأساة الكربلائية، وذلك عبر توقف الصدر عند روح التضحية والفداء التي تعينه على دفع الجمهور الشيعي باتجاه رفض الواقع وتحديّ الخوف بالتضحية، «واجه الإمام الحسين عليه السلام العدو مع سبعين رجلاً ونحن اليوم أكثر من سبعين، وعدونا ليس بربع العالم كله»^(١).

لقد تعمّد الصدر أثناء تمجيدهِ لثورة الإمام الحسين عليه السلام مهاجمة التقليد الشيعي السائد في إحياء ذكره، والذي طغى عليه الندب والاستكانة، وذلك في محاولة منه لتشخيص الواقع، وفرز القوى التي كان بصدد الحديث عنها، «كان للإمام الحسين عليه السلام ثلاثة أنواع من الأعداء: أولئك الذين قتلوه وكانوا طغاة، وأولئك الذين حاولوا محو ذكره، مثل الذين حرثوا الأرض وغطوا المكان حيث كان مدفوناً، والنوع الثالث من الأعداء هم أولئك الذين أرادوا تحجير مثال الحسين فكراً، أي حصر معنى حياته واستشهاده بالدموع والندب، النوع الثالث من الأعداء هم الأخطر لأنهم يندرون بتدمير الجذور الحيّة لذكرى الحسين»^(٢).

إذاً، لقد بدا الإمام الصدر واضحاً في تشخيص النوع الثالث من الأعداء، أي الشيعة أنفسهم، ورأى من واجبه إنقاذ الحسين وثورته من برائن استسلامهم وإدخال دلالات مغايرة لرموز الثورة القديمة، واستيلاء أفكار جديدة من حادثة تطاولت على وقوعها القرون. وهو بذلك حاول تضييق الفاصل الزمني بين التاريخ والحاضر، وإلغاء

(١) النهار، ١٨ شباط، ١٩٧٤.

(٢) النهار، ٢٣ كانون الثاني، ١٩٨٥.

المسافات بين كربلاء الماضي وواقع الشيعة الراهن. فقرب الوقائع عن طريق المماثلة فيما بينها، بحيث أصبح أيّ عدو في الحياة اليومية، مهما علت أو تدنت درجته: شرطي، مالك أرض، والد، زوج، جائر، يُنعت بأنّه يزيد. والحاكم الذي أعطى أوامر لقتل الحسين هو كهؤلاء الذين يقهرون الشيعة اليوم، وغالباً ما أشير إلى هؤلاء بصفة «الشمر»، ذلك الرّجل الذي قطع رأس الحسين في كربلاء.

لقد حاول الصدر بهذه المماثلة بين وقائع ومآسي الماضي والحاضر أن يحقّق الوثبة التاريخية المطلوبة، لربط مشهديات الاضطهاد في كربلاء ومشاهد قهر الشيعة في لبنان. وعمل في هذا على مستوى الرؤية لكربلاء، أمّا على المستوى العملي، فقد وضع شؤون الشيعة الاجتماعية وتأمين حاجاتهم في رأس قائمة الأولويات ضمن جدول أعماله السياسي الذي انبثق أساساً من رؤيته للعقيدة، ذلك أنّ الدّين، وفق وجهة نظر الصدر ليس شأنأً أخروبياً يفترض عزله عن الحياة وإبقاؤها طاهراً من كل دنس تحت رعاية الأوصياء التقليديين، بل هو جوهر حركة يمكن توظيفه في المتطلبات العصرية. من هنا جاء توجه الصدر إلى إنشاء مؤسسة شيعية دينية أراد لها أن تكون رافعة لمشروعه الإصلاحية المرتجى لأوضاع الطائفة المهمّشة. . ومنبراً لإطلاق المطالب الشيعية تباعاً.

تلاقت توجهات الصدر هذه مع توجهات شريحتين اجتماعيتين ميسورتين من أبناء الشيعة، هما الموظفون والمغتربون. والشريحتان كانتا على درجة عالية من الحساسية اتجاه الأوضاع الشيعية البائسة، ففي حين كانت الشريحة الأولى تتطلع إلى إيجاد حصانة لموقع الشيعة داخل أجهزة الدولة إلى امتلاك درجات تليق بثقافتهم، وتنزع عن تدرجهم السقوف المقفلة، والتراتبية المعدّة سلفاً لأبناء الطوائف، فإنّ

الشريحة الأخرى، كانت قد هاجرت أصلاً هرباً من الفقر وقسوته، ومن
الوضعية الدونية التي التصقت بشباب الشيعة في مراحل سابقة على تاريخ
لبنان الحديث. وهكذا تلاقت توجهات هؤلاء جميعاً عند انطلاق مشروع
الإمام الصدر، فشكلوا معه باكورة تياره الاستنهاضي الجديد.

لقد شكل هذا التكتل بين الثلاثي، الصدر وشريحتي الموظفين
والميسورين، فرصة سانحة للمطالبة بإنشاء قاعدة يستطيع الإمام الصدر
من خلالها، الترويج لمشروعه، فأطلق مطلبه الشيعي الأول، وهو
تأسيس مجلس ملي يكون مقدمة لجمع أجزاء الهوية الشيعية السياسية
والدينية الضائعة^(١). وبالفعل «نجحت فكرة المجلس الشيعي الأعلى في
شق طريقها إلى مجلس النواب في سنة ١٩٦٧، وولدت بعد أن تمت
المصادقة عليها من قبل الرئيس اللبناني في سنة ١٩٦٩. وكان الإمام
موسى الصدر أول رئيس لهذا المجلس، وأصبح بذلك المجلس الشيعي
الأعلى المؤسسة الدينية السادسة عشرة في لبنان.

ب - المجلس الشيعي وحاجات الطائفة:

كانت الطائفة الشيعية قبل إنشاء المجلس الخاص بها ملحقة
بالمجلس الشرعي للطائفة الإسلامية السنّية في لبنان. من هنا فإنّ الإمام
الصدر سعى، من خلال إنشاء المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، إلى
تحقيق أحد أهم مطالب الطائفة، وهو الاستقلال بأحوالها الشخصية
كمقدمة للاستقلال بمطالبها السياسية، بما يؤمن لها شأنًا ينأى بها عن
التبعية لأيّ طائفة أخرى في لبنان.

وهذا ما نصّ عليه الميثاق التنظيمي للمجلس: «الطائفة الإسلامية
الشيعية مستقلة في شؤونها وأوقافها الخيرية ومؤسساتها الخاصة، تتولى

(١) عجمي، فؤاد، الإمام المعيّب وشيعة لبنان، (م.س)، ص ١٥٢.

تنظيمها وإدارتها بنفسها طبقاً لأحكام الشريعة الغراء وبموجب الفقه الشيعي كما حدّد بآراء المرجع الأكبر للشيعة في العالم^(١). على جانب آخر من محاولات الإصلاح الداخلي لأوضاع الطائفة التي قام بها الصدر، برزت عدّة عوامل شكّلت تحديّاتٍ صعبة بالنسبة للشيعة، وداهمت معركته الناشئة لإصلاح أوضاع الطائفة داخل الدولة اللبنانية في بدايتها..

ففي نهاية الستينات ومطلع السبعينات، شهد لبنان تصاعد المد الناصري، الذي شكّل مصدر جذب كبير لأبناء الطائفة الشيعية الذين كانوا يبحثون عن مخرج ينقذهم من الانزلال ويجنبهم سياسة العداوات والتفرقة التي أشاعها الزعماء التقليديون في أوساطهم. حيث وجدوا في التصورات والأفكار الناصرية وسيلة تعينهم على ذلك، الأمر الذي مثل أمام مشروع الإمام الصدر، صاحب الخلفية الثقافية - الدينية المغايرة، عقبة جديدة أضيفت إلى جملة ما يواجهه مشروعه من عقبات. ذلك أنّ القومية العربية بنظر الإمام الصدر، كما هي حال باقي الطروحات العلمانية، ليست إلّا قوالب متعددة لحقيقة واحدة، هي استمرار الغلبة السنيّة في العالم العربي، حيث يبقى الشيعة على اختلاف التيارات المسيطرة، الطرف الأضعف دائماً. في هذا الجو، شكّلت حركة الإمام الصدر الاستنهاضية نوعاً من المغامرة السياسية، خاصة وأنّه رجل دين يحمل في تركيبته الثقافية عداوة رجال الدّين المتأصلة للأحزاب السياسية العلمانية، وهذا ما جعله - بسبب طروحاته الجديدة - مناهضاً طبيعياً لهذه الحركات.

بالإضافة إلى التحدي الذي طرحه بروز الأحزاب العلمانية، فإنّ

(١) جمال الدّين، نجيب، الشيعة على المفترق، بيروت، ١٩٦٧، ص ١١٧.

وجود الاحتلال الإسرائيلي إلى جوار المناطق الشيعية الأكثر كثافة، واعتدائه المتكررة على تلك المناطق، شكل مصدر اضطراب كبير بالنسبة لأوضاع الشيعة ولمشروع الصدر الإصلاحي في آن معاً.

في المقابل، أسهمت الاعتداءات الإسرائيلية المتكررة على جنوب لبنان في تسعير حملة الصدر ضد إهمال الدولة اللبنانية للطائفة الشيعية، وشكلت مناخاً سياسياً مناسباً للاحتجاج عليها، ولعدم اكتراثها بالمخاطر التي كان يتعرّض لها الجنوب، ما زاد من مواقف الصدر المنددة بالحكومة، «تلك الحكومة التي كانت تكثفي بلعب دور الجمعية الخيرية ووكالة الغوث، فلا تمد يد المساعدة إلى مواطنيها إلاّ بعد وقوع الكارثة، ساعتئذ تأتي مصحوبة بخيم الصليب الأحمر، بدلاً من السهر على تأمين الأمن داخل حدود البلاد»^(١).

وإذا كان الإمام الصدر قد نجح في تحويل الاعتداءات الإسرائيلية المتلاحقة وما مثلته من تحدّد لمشروعه، في حركته المطالبة الإصلاحية، فإنّ تلك الاعتداءات لم تكن آخر التحديات التي تعترض مشروعه، فقد شهد لبنان في مطلع السبعينات تطورات دراماتيكية متسارعة لم يكن بالإمكان السيطرة عليها أو العمل على احتوائها، بسبب سرعتها التي فاقت توقعات الإمام الصدر ومخططاته.

فبين العامين ١٩٧٠ - ١٩٧١، وإثر أحداث الأردن الدامية، تدفق آلاف اللاجئين الفلسطينيين إلى جنوب لبنان، ما أدّى إلى تفاقم مشاكل الطائفة الشيعية الاقتصادية والاجتماعية وتدهور الأوضاع الأمنية في الجنوب. ومع عجز الجيش اللبناني عن ضبط التدهور الأمني من الجهة الجنوبية، وعدم قدرته على ضبط الانتشار الفلسطيني والحدّ من

(١) بيان المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ٢٤ أيار، ١٩٧٠.

مداخلته في الشأن اللبناني، أخذت الظروف اللبنانية عموماً تزداد صعوبة، وبات ترسيخ أوضاع الطائفة الشيعية على أرضية صلبة أمراً عسيراً، فقد أصبح واضحاً أنّ الانقسامات السياسية والاجتماعية المتفاقمة بين اللبنانيين تشكل حائلاً دون اتخاذ أيّ خطوات إصلاحية حاسمة.

وإذا كان قد أريد لاتفاقية القاهرة عام ١٩٦٩، أن تنظم الوجود الفلسطيني على الأراضي اللبنانية، فقد عملت تلك الاتفاقية بدل ذلك على تأمين الغطاء العربي لنمو قوات الثورة الفلسطينية وسلاحها خارج الحدود المنصوص عليها في اتفاقية القاهرة نفسها، ما زاد من انقلاب الأوضاع الميدانية بسرعة مذهلة. فبينما كان المجلس الشيعي الأعلى يقوم بمهامه كأداة مفيدة للدفاع عن مصالح الشيعة، ظهر أنّ التطورات السياسية المتلاحقة قد أفقدته الفاعلية في وسط كانت السيطرة عليه تنتقل بسرعة إلى الميليشيات والأحزاب على ضفتي الوطن اللبناني القلق.

وهكذا، وأمام فشل الدولة اللبنانية في إظهار قدرتها على حماية المواطنين، رفع الإمام الصدر شعار الكفاح المسلح، وهي خطوة شكلت نقلة نوعية في طريقة عمله في تعبئة وتسييس الطائفة الشيعية، وذلك إثر حرب تشرين الأول ١٩٧٣، حيث أطلق شعار «لا يوجد خيار آخر أمامنا سوى الثورة والسلاح»^(١).

الحاجة إلى حمل السلاح التي أعلنها الإمام الصدر، كشفت عن نقص أساسي في مشروعته التعبوي - الاستنهاضي، ذلك أنّه لا بُدّ لاستكمال ماكينته التعبئة والتسييس من وجود شريحة شيعية قادرة على القتال وحمل السلاح. فإذا كان مشروع الاستنهاض التام للشيعة - كما

(١) مجلة الأسبوع العربي، ١٦ شباط، ١٩٧٤.

بات واضحاً - يحتاج إلى عناصر ثلاثة: خطاب الثورة الذي هياه الصدر من إعادة قراءة المأساة الحسينية في كربلاء، المثقفون والتمولون الشيعة، وقد تمّ إدراجهم في المشروع العتيد من شيعة لبنان الجنوبي، فقد بقي تأمين الرجال القادرين على حمل السلاح، ويتوفرون في شيعة البقاع، «حيث لا يخلو منزل من بندقية».

من هنا سعى الإمام الصدر إلى استيعاب الشيعة البقاعيين في مشروعه بغية سدّ الثغرة التي ولدتها التطورات السياسية والأمنية المستجدة في لبنان، بحيث أصبح مشروعه يتطلّب وجود قوى مسلّحة تعمل إلى جانب المساعي السياسية الحثيثة والمكثفة، وهو الأمر الذي دعاه إلى إنشاء خطاب جديد أطلقه في مناسبة حسينية في البقاع اللبناني^(١)، حيث قال: «لا نريد أن نصطدم مع أولئك الذين يهملوننا. فنحن اليوم نرفع صوتنا في وجه الأخطاء المرتكبة بحقنا، وفي وجه الظلم الذي لحق بنا منذ بداية تاريخنا، وبدءاً من اليوم لن نحتج ولن نصرخ. يقولون إننا متاوله، اسمنا الرافضون المخالفون الثائرون الخارجون على كلّ طغيان من أيّ جهة أتى ولو كلفنا ذلك روحنا ودمنا. . لقد كنت أكثر من ألقى الخطابات وأكثر من دعاكم إلى الهدوء. ومن اليوم فصاعداً لن أبقى صامتاً، وإن التزمت الصمت فأنا لن أفعل. . نطالب بحقوقنا كاملة، ليس فقط في الوظائف، بل بالمطالب العشرين^(٢) التي تضمنتها العريضة، ولن نقبل

(١) في ذكرى عاشوراء أقيم احتفال حاشد في منطقة بعلبك عام ١٩٧٤ حضره ما يقارب الألف رجل. النهار، ١٨ آذار، ١٩٧٤.

(٢) أقرّ المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في عام ١٩٧٤، مجموعة شاملة من المطالب الشيعية، (الإمام الصدر كان يترأس في تلك الفترة المجلس الشيعي، بالإضافة إلى رئاسته لحركة المحرومين) رفعت إلى الحكومة اللبنانية في العام نفسه. وأهم هذه المطالب هي: ١ - الدعوة إلى فتح الاعتمادات في الموازنة العامة لتأمين نموّ مستاو تقريباً لكافة المناطق (باعتبار أنّ ذلك سيؤدي إلى تخصيص اعتمادات مهمة لمناطق الجنوب). ٢ - القيام باتخاذ ما يلزم للمباشرة بمشاريع ريّ وتخزين المياه. ٣ - إعطاء الأولوية لفتح المدارس =

عنها بديلاً.. مدينة بعلبك بدون مدرسة ثانوية، ومدرستها هي من مخلفات الحكم الفرنسي.. قبل ألفي عام تمّ ريّ بعلبك من خلال شبكة خزانات. واليوم تهدر مياه بعلبك، والحكومة لا تزال تريد معرفة لماذا نحن يائسون منها..»^(١).

لقد أراد الإمام الصدر استيعاب الجمهور الشيعي البقاعي وردم الهوة بين أكبر منطقتين شيعيتين في لبنان، الجنوب والبقاع. فعمل على إشعار أهل البقاع بمحنة أهل الجنوب غامزاً من قناة قدرتهم القتالية وإمكاناتهم بتحقيق المساعدة: «أنتم أخوة لأبناء الجنوب، ومصدر قوّة لهم»، موضحاً مشاكلهم الأساسية التي أدارت الدولة اللبنانية ظهرها لها، ومنها مشكلة المياه، وتحويل مياه الليطاني من الجنوب إلى بيروت: «سرقوا ثلاثمائة مليون متر مكعب من مياه الجنوب. ويريدون ستين مليون متر مكعب أخرى، يريدون تحطيم آخر أمل بقي لشعب الجنوب في مياهه الخاصة به».

كما استخدم الصدر في خطابه أرقام الموازنة اللبنانية ليقام من نقمة الشيعة على إهمال الدولة لهم، «فخلال أربع سنوات مضت تبين أنّ

= في المناطق المتخلفة (وهذا ما سيمكن الشيعة من الحصول على نسبة عالية منها). - ٤ - التسريع في بناء المستوصفات والمستشفيات في المناطق المتخلفة. - ٥ - تحسين وإنشاء الطرقات خصوصاً بين بيروت وبعلمك. - ٦ - تحسين وضع مزارعي التبغ. - ٧ - تحسينات عامة في الزراعة مع التركيز على الاعتمادات الممنوحة للمناطق المحرومة. - ٨ - مشاريع سياحية في مناطق بعلبك وصور. - ٩ - مسح شامل للثروة المعدنية في لبنان. - ١٠ - نظام جديد لتوزيع الاعتمادات المالية على البلديات. - ١١ - عفو عام عن مخالفات البناء حتى يتمكن سكّان ضواحي بيروت من خدمات المياه والكهرباء. - ١٢ - تحسينات عامة في شروط العيش في ضواحي بيروت. وهناك مطالب أخرى تصب جميعها في إطار إنماء المناطق الشيعية المحرومة. أنظر، جريدة الحياة، بيروت، ١٢ شباط ١٩٧٤.

(١) النهار، ١٨ آذار ١٩٧٤.

الجنوب تلقى فقط حوالي العشرة بالمائة من حقوقه الشرعية». وأضاف إليها مظالم أخرى، منها سوء التمثيل الشيعي في المناصب الرسمية العالية لدوائر الحكومة ووزاراتها، وعدم وجود عمداء شيعة في الجامعات والسفراء الشيعة يعيّنون في البلاد المتخلّفة».

خطاب الإمام الصدر التعبوي والتحريري ذاك كان بمثابة كشف حساب كامل مع الدولة، وفرصة ملائمة لإعلان «مانيفستو» متكامل على أرقام الإهمال ومستوى المعاناة وحدّ الفقر الذي يعيش الشيعة على تخومه في دولة تعتمد المحاصصة والتمييز في توزيع الثروة والإمكانات إضافةً إلى التمييز في المناطق، «متر الأرض في بيروت يقدر ثمنه بأكثر من عشرة آلاف ليرة لبنانية، بينما يقدر متر الأرض في البقاع بأقل من عشرة قروش.. دعونا ننظر إلى إحياء بيروت: يا رجال السلطة، ألا تشعرون بالخجل، إنّه على مسافة كيلومترات قليلة من منازلكم توجد بيوت غير صالحة لسكن الإنسان؟.. إذا كان هناك ألف طفل مشردّ في شوارع بيروت، تسعماية منهم هم بالتأكيد شيعة. هل يقبل الإمام الحسين عليه السلام هذا لأطفاله؟!^(١).

بهذا الخطاب المفصلي، استكمل الصدر عدّة التغيير والتسييس المطلوبة، ذلك أنّه جمع إضافةً إلى خطاب التعبئة المؤسس على الجهاد الحسيني، عناصر المشروع النهضوي الأخرى، المال الاغترابي الجنوبي^(٢)، ورجال البقاع الأشداء^(٣)، وبذلك اكتملت عناصر مشروعه

(١) جريدة النهار البيروتية، ١٨ آذار ١٩٧٤.

(٢) حصل الشيعة على أموال طائلة جنوها في عالم الاغتراب لا سيّما القارة السوداء، ثمّ في الخليج العربي، والتي دخلت في شرايين الدورة الاقتصادية الوطنية. العقيد عاكف حيدر، من أجل لبنان أفضل. شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ١٩٩٥، ص ٥٢.

(٣) ما تزال صورة النسيج الاجتماعي في البقاع أكثر وضوحاً منها في سواها، والمواطنون فيها =

الاستنهاضي، وبات بمقدوره تصعيد الموقف باتجاه المطالبة بتحسين أوضاع الطائفة بقدرات عالية، وظروف باتت مؤاتية بشكل أفضل.

بقي على الإمام الصدر أن يكرّس قيادته السياسية - الدينية للطائفة بالمطلق، فتوجّه إلى تغيير وجهة النظر الموروثة عن رجل الدين ومزاولته لمهامه السياسية العامة. وفي هذا الصدد قال: «يقول الحكّام أنّه يجب على رجل الدين الصلاة فقط، وعدم التدخل في الشؤون الأخرى، ينصحوننا بالصوم والصلاة حتى لا تتزعزع أسس سلطتهم... لا تظنّوا أنّ رجال السلطة الذين يعلنون معارضتهم للشيعوية هم ضدّ الإلحاد.. إنّهم الأكثر كفرةً من الكافرين والأكثر إلحاداً من الملحدين، يريدوننا أن نستسلم لهم»^(١).

وهكذا نجح الإمام الصدر في تجميع أواصر الطائفة المتشظية تحت قيادته، ولم يعد مضطراً بعد ذلك لجمع أهل الجنوب في احتفال منفرد، وأهل البقاع في اجتماع آخر، وأهل المال والثقافة في اجتماع ثالث.

بعد خمسين يوماً من المهرجان المسلّح في البقاع، حدث تجمع آخر أزال الحاجز الذي يفصل بين عالم الدين وعالم السياسة، وكان التجمع في المدينة التي انطلق منها الإمام الصدر، صور، حيث تم الاحتفال

= تابعون، جوهرياً وبشكل بارز لعائلاتهم وعشائرتهم؛ ورغم تكاثر الأحزاب والتفكك العام الذي منيت به الأسر والعائلات، بحكم الأحداث من جهة والتدهور الاقتصادي من جهة ثانية. وتتميّز الوجود السكاني ابتداءً من شمالي بعلبك حتى الحدود الدولية، بالحضور العشائري الكبير، والعشائر في بلاد بعلبك - الهرمل أكثر تماسكاً من العائلات، والروابط بينها أوثق، وعاداتها وتقاليدها ومفاهيمها وسبل عيشها وطريقة حياتها مختلفة عن باقي السكان.. من ميزاتها البارزة، العديد من الصفات الخاصة التي يفرضها واقعها الحياتي، ويتمثّل أهمها بالكرم، وحسن الضيافة، والدفاع عن الشرف، وعدم النوم على الضيم والنخوة والرجولة والثأر للمغذور منهم. عاكف حيدر، (م.س)، ص ١٤٢.

(١) جريدة النهار البيروتية، ١٨ آذار ١٩٧٤.

بذكرى السيّدة فاطمة الزّهراء، أمّ الحسين. في هذا الاحتفال، لم يكن الجمهور جنوبياً فحسب، بل كان جمهوراً مختلطاً من منطقتي الانتشار الشيعي في لبنان، الجنوب والبقاع، على حدّ سواء، البقاعيون قد وصلوا إلى الجنوب مع أسلحتهم المتنوعة. الإمام الصدر تحدّث في هذه المناسبة فقال: «ذكرى فاطمة الزّهراء هي ذكرى العمل والشهادة، ذكرى الشقاء في سبيل الله، ونحن اتخذنا هذا اليوم من فاطمة شفيعة لنا، حتى نؤكد قائلين: فاطمة بنت رسول الله، يا رسول الله، يا ربّنا، نحن تخطينا مرحلة الطفولة، وبلغنا مرحلة النضج، ما عدنا نريد أوصياء، لم نعد نخاف، تحررنا على رغم كلّ الوسائل التي استعملوها لمنع النّاس من التعليم، اجتمعنا بأعداد هائلة لنؤكد أنّه لم يعد علينا وصاية، نحن على دربك يا فاطمة وسننتهي بالشهادة». لقد بات الإمام الصدر أقدر على مواجهة السلطة بطائفة موحدة، وأصبح بإمكانه أن يهدّد السلطة أيضاً بمنطقها هي (أي المنطق الطائفي الذي تقوم عليه)، «تجربة التاريخ ليست بعيدة عنكم أيّها الحكّام، كلّ مناطق العالم وكلّ المجتمعات انفجرت في مرحلة من التاريخ. قلنا لكم عالجا المشكلة، قدّمنا لكم مطالب... قلنا لا تصنّفوا النّاس، لا تميّزوا بين الطوائف، أعطوا الحقوق لكلّ الطوائف... نحن من هنا، من هذا المهرجان، نمُدّ أيدينا للحوار، لكن نقول لكم، للدولة، إنّها إذا لم تلبّ طلباتنا فنحن نخشى على وطننا منكم، أصبح حماة الوطن يشكلون خطراً على الوطن. عندها لا نعود نقدر على الصبر، وسنستعين على درء الخطر عنّا بالرفق أولاً وبالقوة ثانياً، قوتنا في صوتنا، في ضميرنا، قوتنا في إخلاصنا، في صفاء رؤيتنا، في عدم التفاتتنا إلى المصالح الخاصة: أريد صيانة هذا البلد من الانفجار... ليسمعوا ويعوا... نحن سائرون بإذن الله على الدرب، عدوّنا هو من يريد التحكم في النّاس دون أن يعطيهم شيئاً، هؤلاء الذين حكمونا عشرات السنين من دون أن يبنوا

مدرسة أو مستوصفاً. . لتركوا كرامات النَّاس ودماء النَّاس، والتحكُّم بهم، والسيطرة عليهم. ونطلب من الله أن يهديهم، ومن هنا نعلن أننا مع كلِّ المظلومين من جميع الطوائف، مع كلِّ النَّاس الذين جرحت كراماتهم»^(١).

وفي نهاية الخطاب، طلب الإمام الصدر من المحتشدين أن يقسموا اليمين، فتلا أمامهم القسم ورددت الجماهير من بعده أنهم لن يهدأوا حتى لا يبقى محروم واحد في لبنان أو منطقة محرومة، «وأنهم لن يوفروا جهداً لإقرار الحق وإبطال الباطل والطغيان ومحاربة أعداء الوطن والمواطن»^(٢).

قسم اليمين، له أهمية ودلالة كبرى في منظومة الاعتقاد الشيعي، وهو أيضاً أداة مهمة في تنظيم الحركات الاجتماعية، وهي عملية كان الشكل والمحتوى فيها، بالنسبة للمجتمع الإسلامي، على درجة عالية من الأهمية. «كان قسم اليمين بصورة خاصة وسيلة مهمة في التزام النَّاس نحو بعضهم البعض، ونحو القيادة في المشاريع المشتركة»^(٣).

هكذا نجح الإمام الصدر في جمع الطائفة الشيعية تحت قيادته، وفي جعل تلك الطائفة أكثر تسييساً وأكثر وعياً لواقعها وقدراتها، وأكثر تطلُّعاً للمطالبة بحقوقها وبمساواتها بغيرها من الطوائف اللبنانية. وأيضاً باتت أكثر جرأة على تسمية الأشياء بأسمائها، وعلى تحميل السلطة مسؤولية الحال المذرية التي تعيشها.

(١) النهار، ٦ أيار، ١٩٧٤.

(٢) النهار، ٦ أيار، ١٩٧٤.

(٣) متهادي، روي، الوفاء والزعامة في المجتمع الإسلامي الأول، دار برنستون، ١٩٨٠، ص ٤٩.

إنَّ قدرة الإمام الصدر على تعبئة الشيعة قبيل اندلاع الحرب الأهلية «لعبت دون شك، دوراً طليعياً في تزايد تسييس الشيعة»^(١). أصبح متاوله لبنان، شيعة لبنان. إضافة إلى ذلك، منح المذهب الشيعي نفسه معنى سياسياً واضحاً، خاصة بعد أن حاول الإمام الصدر طمأنة الشيعة إلى أنَّهم ينتمون إلى عالم شيعي أوسع. قال الصدر: «هناك مائة مليون شيعي في العالم.. في إيران، العراق، الاتحاد السوفياتي، أفغانستان، الهند، باكستان، الصين، تركيا، سوريا، لبنان، الخليج، المناطق الشرقية في العربية السعودية، اليمن، وعمان»^(٢).

كان الإمام بحاجة إلى نزع الخوف من نفوس الشيعة، المسيئين حديثاً، فتاريخ الشيعة في لبنان لم يكن ليختزله من الذاكرة تكتل الشيعة المتكوّن حديثاً. لقد كانوا أقوياء بما فيه الكفاية عندما أنزل الجزائر فيهم الهزيمة الأولى، وكذلك كانوا أقوياء عندما اجتاحت قوات الانتداب الفرنسي مناطقهم وأذلتهم للمرة الثانية. واقع القوّة الجديدة للشيعة كان بحاجة إلى تعزيز، إلى استعادة خطاب الأئمة، الأقلية النخبة التي تمثّل الحقّ، فالمذهب الشيعي حسب ما جاء على لسان الإمام الصدر: «لم يكن مذهباً فقهياً، إنّما حركة إصلاح تقودها النخبة»^(٣) (الأئمة الاثنا عشر).

ج - عامل التغيير والتسييس: الإمام الصدر أمام المازق:

لقد تمكن الإمام الصدر من حشد كافة العناصر الكفيلة بتحويل

(١) أ. ر. نورثون، أمل والشيعة، (م.س)، ص ٩٣.

(٢) جاء كلام الصدر هذا في محاضرات عن: المذهب الشيعي حركة وليست مؤسسة. نشرت في نخبة من المحاضرات، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ص ٢.

(٣) جاء كلام الصدر هذا، في محاضرات عن: المذهب الشيعي حركة وليست مؤسسة، (م.س)، ص ٢.

الطائفة الهامشية إلى طائفة مسيّسة قادرة على التماسك بفعل خطابها ومؤسساتها الجديدة. ولغاية أواسط السبعينات، تمكنت الكتلة الشيعة من الوقوف على الحدّ الفاصل بين هيمنة نظام «الطائفية السياسية» من جهة، وبين تنامي الجسم الفلسطيني والذي أخذ يشكل قوّة عملية كبيرة من جهة أخرى. وهذا يعني على المستوى الميداني، وقوف الشيعة على تخوم طرفين قويين بما يكفي لتهديد مشروع تكتلهم المستجدّ. فالقوّة الفلسطينية أسهمت بنحو كبير في اختراق المعادلة التاريخية، التي نشأ بمقتضاها الكيان اللبناني. . ومعلوم أنّ طرفي هذه المعادلة كانا الطائفة المارونية والطائفية السنيّة، اللتين سعنا إلى تكريس عرفٍ سياسيّ اصطلاح على تسميته الميثاق الوطني^(١). والميثاق عبارة عن تفاهم سياسي بين الطرفين يضمن المصالح ويؤسس لتعايش يخفي التوترات الخاصة بكلّ طائفة لصالح العيش المشترك.

الموارنة الذين ارتضوا العيش في إطار الصيغة اللبنانية إيّاها، وجدوا في تنامي الوجود الفلسطيني المسلّح خطراً يهدد الصيغة اللبنانية وأعراف العيش المشترك، لذلك فقد اتخذوا مواقف سلبية من التنامي السريع والمتفاقم لهذا الوجود. ذلك أنّ الفلسطينيين وبعد أن طردوا من الأردن، في حرب أهلية شرسة، خلال سنتي ١٩٧٠ - ١٩٧١، باسروا إقامة ما يشبه دولة ضمن دولة في لبنان، لأنّ لبنان كان ينظرهم، جزءاً

(١) في لبنان تمّ التوصل منذ عام ١٩٤٣ إلى تسوية غير مكتوبة بين الطائفتين المتواجهتين الكبيرتين: الموارنة من الجانب المسيحي، والسنة من الجانب المسلم. وبموجب هذه التسوية، التي أخذت شكل «ميثاق وطني» وهمي، يكفّ المسيحيون عن المطالبة بوضع البلاد تحت أيّ شكل من أشكال الحماية الأجنبية، وبالمقابل يكفّ المسلمون عن المطالبة بدمج البلاد بأيّ كيان عربيّ آخر، ويسلمون بقدر معيّن من هيمنة المسيحيين في مضمّار تسيير شؤون الدولة، د. قرم، جورج، تعدّد الأديان والأنظمة والحكم. دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٢، الطبعة الثانية، ص ٣١٣.

لا يتجزأ من الوطن العربي، وبالتالي لم يقبلوا بقيود تفرض على حقهم بضرب «إسرائيل» منه. آنذاك كانت القضية الفلسطينية القضية العربية الأولى، وكان لبنان «حديقة بدون سياج»^(١).

وما شجع الفلسطينيين على اتخاذ هذا الموقف من لبنان، هو عدم تمكّن الموارد، بل عدم قناعتهم بضرورة إيجاد وطن يتساوى فيه المواطنون اللبنانيون في الحقوق والواجبات، وعدم وجود صيغة تنتزع منه التوترات وتطمئن المجموعات الطائفية بعضها من البعض الآخر. إنّ قدوم الفلسطينيين إلى لبنان كان في وقت أصبحت فيه الدولة اللبنانية دولة هشّة ومؤسساتها مترهلة والانقسام بين طوائفها وبينها على أشدها، لذا وجد الفلسطينيون^(٢) الذين أتوا حديثاً من دولة تعرّضوا فيها لضغوط سياسية وأمنية كبيرة، في ظروف لبنان الاجتماعية والسياسية المضطربة، ثغرة نفذوا منها لتوكيد حضور قوي وفاعل لهم. وقد سهل لهم ذلك امتلاكهم الإمكانات المادية (السلاح والمال)، الذي كانت الفئات اللبنانية المسلمة بحاجة إليه لتدعيم أوضاعها الاجتماعية والسياسية والعسكرية في مقابل التهديدات التي كانت تشكلها المارونية السياسية للتوازن الذي أرسيت قواعده إيّان الاستقلال.

(١) هذا الكلام هو لشفيق الحوت، قاله في اجتماع المجلس الوطني الفلسطيني في الجزائر في شباط ١٩٨٣.

(٢) جاءت طفرة المقاومة الفلسطينية في لبنان مع نهاية عهد الرئيس اللبناني الأسبق شارل حلو الذي وقّعت في عهده اتفاقية القاهرة عام ١٩٦٩ برعاية جمال عبد الناصر، والتي تسمح بوجود قواعد للمقاومة وسط الجمهور الشيعي في جنوب لبنان على حدود فلسطين، خصوصاً في المناطق الفقيرة في مقدمتها، وبداية عهد الرئيس اللبناني الأسبق سليمان فرنجية عام ١٩٧٠ متناسبة مع تفاقم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي كان لتعامل فرنجية الخاص معها الدافع الرئيسي لتصاعد استخدامها السياسي ضدّ النظام القائم. صبرا حسن، مقال في كتاب الحركات الإسلامية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥، الطبعة الثالثة، ص ١٦٨.

في ظل هذه الأوضاع، كان على الشيعة أن يؤكدوا روح الثورة الحسينية التي يمتلكوها بدعمهم للكفاح المسلح الفلسطيني، وفي الوقت نفسه، كان عليهم أن يثبتوا وطنيتهم ولبنانيتهم أمام الموارنة الذين أمسكوا بمفاصل الدولة اللبنانية منذ الاستقلال وامتلكوا حصراً القدرة على منح الطوائف حقوقها السياسية والمدنية. كان على الشيعة أن يسيروا على الحدّ الفاصل بين قوّتين تتبادلان الخوف على الوجود والمستقبل.

ففي نظر الموارنة، كان لا بُدَّ من استرداد البلد، لكنّ العالم العربي أعطى الأولوية لأوضاع الفلسطينيين في لبنان، ومنحهم حرية العمل والحركة ووفّر لهم المال والسلاح. في المقابل، فإنّ عدم تحسّس العالم العربي بالمسؤولية تجاه تنامي الوضع الفلسطيني في لبنان، ولّد شعوراً مريباً بالخداع عند الموارنة^(١)، وهذا ما دفع البطريرك الماروني يومها الكاردينال بولس المعوشي إلى القول: «تكاثرت الخطط التي ستضيع الأرض اللبنانية، الجنسية اللبنانية، بالإضافة إلى أنّ موارد البلد أصبحت في متناول الجميع. وستفتح الأبواب على مصراعيها، تقحم سياسته في المجهول وتشوّش علاقاته، وتجعل خياراته غامضة»^(٢).

لقد وجد الإمام الصدر نفسه في موقع حرج بين الموارنة المعارضين للوجود الفلسطيني المسلّح، والسنة الذين قدّموا دعمهم لذلك الوجود. ولكن بعد اتساع دائرة العمليات الفلسطينية ضدّ «إسرائيل»، واتساع دائرة الأعمال الانتقامية الإسرائيلية في الجنوب اللبناني بالمقابل، وزيادة المعاناة للطائفة الشيعية، أصبح من الصعب على الإمام الصدر اتخاذ

(١) عجمي، فؤاد، الإمام المغيب، (م.س)، ص ٢٢١.

(٢) الرسالة الرعوية للبطريرك الماروني الكاردينال بولس المعوشي، ١٩٧٢، وقد وردت في برقية السفارة الأميركية في بيروت في ١٢ كانون الثاني ١٩٧٢.

موقف منطقي قوي ومقبول من كافة الأطراف المنخرطة في الصراع، وقد عبّر الصدر عن حراجه الموقف الشيعي يومها بالقول: «إنَّ الشيعة تعاطفوا مع الفلسطينيين، لكن تعاطفنا لم يعد يشمل الأعمال التي تعرّض شعبنا لمزيد من البؤس والحرمان»^(١).

لقد عمد الصدر إلى بناء معادلة صعبة التركيب، سعى فيها إلى حمل الشيعة على دعم الفلسطينيين دون أن يتحملوا تبعات هذا التأييد والدعم. وفي الوقت عينه، أراد إفهام «إسرائيل» أنه لا يمكن إجبار الفلسطينيين بالقوّة على حصر تحركاتهم في الأماكن التي تقع خارج القرى. وكانت هذه المعادلة أصعب من أن يتفهمها أحد، إلى درجة جعلت من الصدر عرضةً للانتقادات والهجمات التي وصلت إلى حدّ اتهامه بالعمالة والخيانة.

كان الصدر أعجز من أن يخربّ أو يعوق المعادلة القائمة بين السنّة والموارثة عن المضيّ في ترسيخ واقعتها وامتدادها، فضلاً عن أنه كان عاجزاً عن فرض معادلة جديدة أيضاً، فمحاولاته وتصريحاته لم تحل دون أن يمارس الأفرقاء كافةً قناعاتهم بعيداً عن توصياته. وهكذا وجد الشيعة الذين سيّسهم الصدر أنفسهم من جديد، بين المطرقة والسندان، بين مطالب الفلسطينيين بحرية العمل والحركة من جهة، وأطماع السلطات الإسرائيلية بالسيطرة من جهة أخرى، فأصبحوا متعاطفين مع «الإرهاب» حسب زعم الإسرائيليين، أو متهاونين مع «إسرائيل» على حدّ قول الفلسطينيين، لقد كان من الصعب على الشيعة، الطائفة التي عاشت على هامش التاريخ العربي العام، امتلاك الجرأة الكافية للتصريح بأنهم لا يستطيعون القبول بالمعادلة التي تجبرهم على تدمير عالمهم الخاص^(٢).

(١) برقية السفارة الأميركية في بيروت، ٣ حزيران ١٩٧٤، ملف وزارة الخارجية رقم ٦٥، ص ٧.

(٢) عجمي، فؤاد، الإمام المعيّب، (م.س)، ص ٢٢٥.

لقد جعلت المعطيات المتناقضة والتي كان يضحُّ بها الواقع اللبناني ومحيطه آنذاك مشروع الصدر في تعبئة وتسييس الشيعة، مشروعاً عاجزاً عن إيجاد طريقه باتجاه تحقيق ما وضعه من أهداف^(١).

إلى جانب ذلك، جاء تدهور الأوضاع الأمنية ليشكل خطراً على لبنان والصيغة اللبنانية^(٢). لذا فإنَّ الإمام الصدر الذي عرف محدودية قدرة الشيعة، واختبر أوضاعهم السابقة، رأى أنَّ دخولهم حرباً أطرافها أقوى، ستحوِّلهم إلى وقود لتلك الحرب^(٣). فسعى جهده للاحتجاج على استمرار هذه الحرب، ولم يكن بإمكانه بدايةً أن يقوم سوى بالضغط المعنوي السلمي للحدِّ من تدهور الأوضاع الأمنية. في هذا الإطار، جاء الاعتصام الشهير الذي نفذه في مسجد العاملة^(٤).

(١) في منتصف عام ١٩٧٥، دخل لبنان مخاض حرب أهلية شاملة. في شهر نيسان ١٩٧٥، اندلعت الحرب التي أصبحت طريقة للحياة في لبنان. واستمرت الحرب لعدَّة سنوات بين حزب الكتائب الماروني والأحزاب العلمانية، ومن ورائهم ومعهم الفلسطينيين. حادثة «عين الرمانة» التي قتل فيها عشرون فلسطينياً كانوا يعرون في أوتوبيس في ضاحية بيروت الشرقية، وذلك فور اغتيال مرافق رئيس حزب الكتائب الشيخ بيار الجميل على أيدي مسلحين مجهولين. هذه الحادثة كانت الشرارة التي أشعلت الحريق على كافة أرجاء لبنان، لكنَّ الصراع على النفوذ كان قد بدأ التحضير له قبل ذلك، ومنذ السنوات الخمس الماضية، فالميليشيات كانت قد أكملت تسليحها، والدولة بدأت تنهار وتتآكل هيبتها، وأصبح البلد مفتوحاً ومشروعاً على شتى الاحتمالات.

(٢) دار الفتوى السنيَّة انسأقت وراء الموقف العاطفي التقليدي، وأصدرت بياناً تضمن: «أنَّ المسلم الحقيقي يمكنه أن يكون مخلصاً فقط إلى ما يفرضه عليه الإسلام بما في ذلك إقامة دولة إسلامية». الإمام المغيَّب، (م.س)، ص ٢٢٧.

(٣) يسجل هنا، أنَّ العائلات الشيعة الكبيرة، لم تشارك في الحرب خلال الستين الأوليين، من دون أن يمنع ذلك أن يكون وقود المعارك الفعلية في مناطق بيروت وتلك التي خاضتها الأحزاب العقائدية من الشيعة. الذين أخذ بعضهم «الثورة» على الإمام الصدر أنَّه لم ينخرط في المعركة كما يريدون. حسن صير، (م.س)، ص ١٧٠.

(٤) في أواخر شهر حزيران سنة ١٩٧٥ قرر الإمام موسى الصدر بدء اعتصامه في مسجد العاملة في منطقة رأس النبع من بيروت، وبدأ صياماً كبادرة احتجاج على العنف الذي انتشر في البلد =

كان مشروع الإمام الصدر، والمستوى الذي بلغته حالة التعبئة والتسييس للطائفة الشيعية، يستدعي منه موقفاً على قدر عالٍ من المخاطرة، وقد كان قبل اعتصامه أمام خيارين؛ إمّا القبول بالأمر الواقع والدخول كرقم إضافي في معادلة دموية، يختلط فيها الغث بالثمين، وتذهب معها جهوده في تعبئة الشيعة سدى، وإمّا حفظ الطائفة المعبأة حديثاً، ولو استدعى ذلك بعض المخاطرة. ذلك أنّ دخول الحرب بنظر الصدر لم يكن لصالح الطائفة الشيعية، فهو لن يجلب لها إلاّ المزيد من القهر والتشتت والضياع، إضافةً إلى المزيد من الحرمان.

إلاّ أنّ دخول كافة القوى في عملية استعراض القوّة العسكرية المسلّحة دفع، الإمام الصدر إلى التعامل مع الواقع بأدواته، وبالتالي بات لا بُدّ من اتخاذ القرار الصعب، وهو الخضوع لمنطق اللجوء إلى السلاح. فالفلسطينيون كان لديهم تنظيماتهم المسلّحة، وكذلك الموارد، وأيضاً الدروز. وحدهم الشيعة كانوا لا يزالون غير محضّرين لقواعد النزاع الجديدة.

كان باستطاعة الإمام الصدر إلقاء خطب مثيرة للمشاعر، والقيام بإضرابات عامة أو الصيام احتجاجاً على هذا الظلم وذاك في الدولة أيضاً. لكنّ نجاح هذه الأساليب كان مرتبطاً بسيادة حدّ من السلام الأهلي لم يعد متوفراً، وفي مجتمع في حالة حرب، كان على الإمام الصدر أن يعمل بموجب القواعد الجديدة^(١).

= كالتأّر في الهميم. وقال يومها: «دس العنف البلد، جئت إلى بيت الله، وزادي هو كتاب الله (القرآن) وقطرات قليلة من الماء. سابقي هنا حتى أموت، أو حتى يتمّ إنقاذ البلد. نريد وقف النزف الدموي الجاري واستعجال تشكيل الوزارة، وتلبية مطالب المحرومين، نريد التحقيق مع من أوصل لبنان إلى هذا الدرك. من جعل لبنان الحوار لبنان الخصام، ومن جعل لبنان المحبة لبنان البغضاء، سابقي هنا حتى تسكت المدافع». النهار، ٢٧ حزيران ١٩٧٥.

(١) في ٧ حزيران ١٩٧٥ أعلن الإمام الصدر عن ولادة ميليشيا شيعية مسلّحة، كان قد أسس نواتها =

لقد أدرك الإمام الصدر أنّ من شأن عدم تماشيه مع المستوى الذي بلغه المنطق اللبناني، أن يطيح بمشروعه بالكامل، نتيجة الإغراء الذي كان يشكله السلاح وما يستتبعه من تسرب الشباب الشيعي باتجاه الأحزاب وفصائل المقاومة الفلسطينية، فبادر إلى إنشاء الحركة الشيعية المسلّحة لإيجاد «إطار حركة» ينسجم عقيدة وأهدافاً مع خلفية الشيعة الأيديولوجية، ويستطيع إيجاد الأجواء المناسبة لتنظيم الشباب الشيعي في صفوفه. وبالفعل نجح الصدر في تأطير مجموعات متنوّعة من الشباب الشيعي، الذين كان بعضهم عنصراً فاعلاً في التنظيمات الحزبية الأخرى، والذين أرادوا بالانتماء لحركة من طائفتهم أن يقتربوا مجدداً من ثقافتهم وتقاليدهم ولغتهم العاطفية والدينية^(١).

ورغم أنّ الصدر ساهم في تسليح الطائفة الشيعية، إلّا أنّه لم يكن يرى للشيعة أية مصلحة في دخول أتون الحرب الدائرة في لبنان، فهي لعبة

= الأولى في وقت سابق. في بداية شهر تموز ١٩٧٥، اعترف أنّ لدى الحركة الشيعية المنتشرة والملتفة حوله، حركة مسلّحة خاصة بها. وحتى ذلك الحين، كان بإمكانه أن يعلن أنّه يقف خارج لعبة الميليشيا المسلّحة رغم أنّه أول من رفع شعاره المشهور «السلاح زينة الرجال»، وهذا الشعار رفع على أساس أنّ العنف كان أحياناً مسموحاً به لتصحيح الأوضاع الظالمة.. أمّا بعد أن حصل حادث الانفجار الشهير في وادي البقاع في منطقة عين التينة وسقط خلاله سبعة وعشرون من الشبان في مخيم للتدريب العسكري، لم يعد أمام الإمام الصدر، إلّا أن يعلن ولادة الحركة الشيعية المسلّحة أمل (وهي الحروف الأولى لـ أفواج المقاومة اللبنانية).

(١) المؤسسات التي أنشأتها حركة المحرومين والإمام الصدر، كانت مؤسسات ذات طابع ديني أو محتوى مذهبي، أو هي مرتبطة بمستحبات دينية أو مذهبية، سواء أكانت مؤسسات سياسية أو اجتماعية أم صحية أم تعليمية. وبوجودها بدأ الاهتمام بالاحتفالات والمناسبات الدينية خصوصاً عند الشيعة وهي مناسبات ذات طابع تاريخي، يستعاد فيها كلّ محزون الشعور بالظلم، عند الشيعة، وما يستتبعه من مظاهر حزن حقيقية بدأت مع الاحتفال السنوي المتصاعد فيها تعطي معنى سياسياً لم يكن موجوداً بهذا القدر في السابق. حسن صبرا، (م.س)، ص ١٧١.

جهنمية تدور بين «الكبار» إنها برأيه أشبه بلعبة أمم ليس «للصغار»، الشعوب المحرومة (الشيعة)، موطىء قدم فيها، ولن يكون الشيعة في أحسن الأحوال أكثر من وقود إضافية لهذه الحرب، الأمر الذي سيذهب بكل ما حققوه حتى ذلك الحين من إمكانية اجتماع يسمح لهم بالتعبير عن أنفسهم ككتلة بشرية متّحدة وواعية لواقعها ومشاكلها.

كان الإمام يفضل لشيعته أن يهدأوا بعد كربلاء لبنان (٧٥ - ١٩٧٦)، وأن يستخدموا في حفظ ذواتهم والتعبير عن مصالحهم أسلوباً آخر غير السلاح، وبلغه التاريخ والتراث الشيعي استخدم الصدر أسلوب الإمام زين العابدين (الإمام الرابع للشيعة الاثني عشرية) بعد مذبحة كربلاء، لأنّ البديل يعني التفريط بالاجتماعي الشيعي المتكوّن حديثاً، والقيام بنوع من الانتحار الجماعي، إذا ما استمر الشيعة في هدر طاقاتهم في حروب لا طائل لهم منها.

لقد ساهم الإمام الصدر في تسليح الطائفة الشيعية، وأسس لهذه الغاية حركة عسكرية مسلّحة (أمل) كانت بمثابة الجناح العسكري لحركته الاجتماعية - السياسية (المحرومين)، إلّا أنّه لم يكن يحبذ لشيعته أن يصبحوا جزءاً من الصراع الذي اجتاحت لبنان، وكلّ ما أراده من هذه الحركة المسلّحة، أن يقوم الشيعة بحماية أنفسهم وإرادتهم ووعيهم الجديد لواقعهم السياسي والاجتماعي. دون أن يدفعوا أيّ ضريبة إضافية تزداد على ضريبة حماية الطائفة المسيّسة حديثاً وإنجازها الوجودي الذي حققه لها بعد انتشالها من تاريخ هامشي ضعيف ومتشظّ.

د - تقاطعات وافتراقات:

عاملان أساسيان أسهما في دفع الطائفة الشيعية إلى التشكل السياسي كانا الأحزاب السياسية اليسارية والقومية والإمام الصدر. وبالتراتبية، فقد سبقت الأحزاب العلمانية الإمام الصدر في عملية تسييس الشيعة في لبنان،

إلا أن المنطلقات والأهداف كانتا متغايرتين، بل متناقضتين إلى حد بعيد. فالأحزاب دخلت إلى الشرائح الشعبية الشيعية من زاوية واقع الحرمان الذي كانت تترجح تحته، وقد كانت هذه الشرائح بشكل أو بآخر شبه جاهزة للانخراط في المشروع الحزبي للبنان، ذلك أن «الأجندا» الحزبية جعلت الواقع الاجتماعي اللبناني منطلقها للعمل السياسي. فالأحزاب السياسية العلمانية كانت تطمح إلى تغيير البنية السياسية للبنان بنقله من دولة محكومة بالنظام الطائفي إلى دولة علمانية يحكمها القانون العلماني، بغض النظر عن انتماء المواطن اللبناني طائفيًا. أمّا الأحزاب القومية، فقد زواجت طروحاتها بين علمنة النظام اللبناني وتوكيد هويته العربية، في وقت استطاعت فيه الطائفة المارونية تحويل لبنان إلى بؤر طائفية تستقوي عليه بانتمائها الحضاري للغرب، وليس خافياً تغني الموارد حتى وقت قريب بتعاطف فرنسا معهم، وبفضل فرنسا وبقانون الانتداب الذي جعل لبنان محمية فرنسية.

لقد كان هدف الأحزاب القومية هو تحويل لبنان إلى بلد عربي، عن طريق إعادة وصله بمحيطه فكرياً وسياسة ومصيراً، وهو الأمر الذي ظهر في شعارات الأحزاب القومية العديدة على اختلافها، في حين عملت الأحزاب الاشتراكية واليسارية على إلحاق لبنان سياسياً بمشاريع أممية كبرى، وبالأخص المنظومة الاشتراكية الدولية ومحور القوة الأساسية لها الاتحاد السوفياتي.

وبالنظر إلى الشيعة في هذا الشأن، نجد أن هذه الأحزاب لم يكن يعينها من محاولات اجتذاب الشرائح الشيعية أن يكونوا وحدة سياسية أو كتلة طائفية موحدة، بقدر ما كانت تريد إلحاق الشرائح الشيعية كغيرها من شرائح الفقراء والمستضعفين في إطار مشروع أشمل له مرجعيات وامتدادات تتجاوز لبنان إلى منظومات ومحاور أوسع.

من هنا كان مشروع الأحزاب مشروعاً تجاوزياً انقلابياً تغييرياً بالكامل، وليس مجرد برنامج إصلاح ينتهي مع تحقيق مجموعة مطالب اجتماعية.

الإمام الصدر عمل وفق «روزنامة» مختلفة تماماً، فهو لم يكن يريد أن يحدث تحولاً في بنية النظام السياسي اللبناني، ولم يكن مشروعه مشروع انقلاب على الدولة وبنائها المؤسسية، إنَّما كان مشروعاً مشروعاً إصلاحياً بالكامل، وبرنامج الصدر الإصلاحية هذا يعنيه من زاوية الموقع الطائفي الذي يقف على أرضيته، أي من زاوية واقع الحال الشيعي، وما يتطلبه تحسين حال الشيعة لإدراجهم بشكل أفضل في بنية النظام الطائفي للبنان.

من هنا رأى الإمام الصدر أنَّ الخطوة الأولى التي لا بُدَّ منها لتحقيق هذا المشروع، هي إعادة تشكيل الشرائح الشيعية المتناثرة في سياق وحدة طائفية سياسية، تعي وجودها ككيان مستقل، وتدرك حجمها وتعرف كيف تتوازن مع غيرها من الطوائف. لذلك اعتمد سبيلين لتحقيق هذا الأمر، الأول؛ إعادة صناعة الخطاب الأيديولوجي الجامع للطائفة مستفيداً من تاريخ الشيعة وغنى مخيالهم الخصوصي المشترك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، الكشف على الواقع الاجتماعي السيء للطائفة وتعريفها بهذا الواقع كمقدمة لدفعها إلى المطالبة بتحسين شروط الانتماء للنظام السياسي اللبناني، دون أن يكون في نيته أخذ الطائفة إلى أبعد من ذلك.

تقاطع الصدر في عملية التسييس مع الأحزاب القومية والعلمانية في تشكيل الوعي الاجتماعي فقط، أمَّا المشروع السياسي فقد اختلف بشكل كامل بين الأحزاب والإمام الصدر. ففي وقت أرادت الأحزاب أخذ الجمهور الشيعي مع غيره من الجماهير اللبنانية إلى مشروعات سياسية وقومية وأمنية شاملة، عمل الإمام الصدر على تكتيل الشيعة كمقدمة

لإدراجهم ككيان وكتلة سياسية موحدة في مشروع الدولة اللبنانية القائمة. إذ بدون تكتل الشيعة وتوحدهم من المتعذر تحقيق فكرة الإصلاح من أساسها. وهنا يكمن الاختلاف الأكبر بين مشروعى الأحزاب والإمام الصدر، فقد أرادت الأحزاب أن يكون الجمهور الشيعي جزءاً من الحركة النضالية المسلحة لتحقيق النقلة النوعية في النظام السياسي اللبناني، فيما كان الصدر يريد من معاندة الدولة اللبنانية تخفيف وطأة الطائفية السياسية بغية تحقيق الإصلاح المنشود.

هـ - استنتاجات:

لقد عمل الإمام الصدر على إعادة تشكيل البنية النفسية المتداعية لشيعة لبنان، بعد أن أصابها التشظي بفعل تضافر سلسلة عوامل وصلت بهم إلى ضفة الوطن الهامشية.

كان الشيعة قبل الإمام الصدر قد تعاملوا مع واقعهم ذاك كما لو أنه القضاء والقدر، فلم يعملوا على تغييره أبداً، وزاد من سوء وضعهم ممارسات أصحاب النفوذ والسطوة داخل الطائفة - الزعامة السياسية التقليدية - الذين حوّلوا الحقوق الاجتماعية والسياسية إلى امتيازات خاصة، وتعاملوا مع جمهور الشيعة على أنهم رافعة مأمونة لاستمرار تزعمهم، مقابل خدمات بخسة هي أبسط حقوق المواطنة، كالحصول على وظيفة وضيعة في مؤسسات الدولة.

أضف إلى ذلك أنّ هذه الزعامات استغلت الثقافة الشعبية والوطنية لأبناء الطائفة، فرسّخت في وعيهم الساذج، أنّ اختيار ممثلهم إلى الندوة البرلمانية هو نوع من التحدّي الذي تمارسه الطوائف تجاه بعضها البعض، وممارسة عصبية طوائفية تتوالى فصولاً خلال مناسبات عامة، ومواعيد لها مواقيتها لاستعراض القوّة، لكن القوّة التي تظهر حجم الأتباع المنصاعين والمطواعين لزعاماتهم.

وقد أسهم في تجذير هذه السذاجة السياسية لدى الجمهور الشيعي في لبنان، غياب علماء الدين عن مسرح الأحداث، وعدم تصديهم لمهام سياسية ميدانية، الأمر الذي كان له دورٌ فاعل في توزع ولاء الشيعة على أطراف متعددة، مرّة تحت أجنحة الزعامة التقليدية ومرّات تحت رايات الأحزاب القومية والعلمانية، التي وجد فيها الجمهور الشيعي المكتوي بنار الزعامات ملجأً يهرب إليه من هامشيته ومعدوميته المدنية والوطنية.

وقد نجحت الأحزاب السياسية القومية والعلمانية في تشكيل حالة تعبئة سياسية واجتماعية واسعة في صفوف الفئات الشعبية المحرومة داخل الطائفة المهّمّشة. وقد ساهم في نجاحها ذلك، قدرتها على تمثّل واقع الطائفة الصعب اجتماعياً وسياسياً، وامتلاكها الوسائل التي كفلت تحويل حاجات الجمهور الشيعي إلى مطلب سياسي يلامس تطلّعات ذلك الجمهور وآماله بالعيش الكريم. وهكذا استطاعت هذه الأحزاب، خلال المرحلة الأولى من تسييس الشيعة، أن تربط شرائح مهمة من الجمهور الشيعي في إطار مشروعها السياسي التغييرى وبرنامجهما السياسي المطّلب في لبنان.

إلّا أنّ هذه الأحزاب أخفقت في مشروعها السياسي العام، الذي يتجاوز في مضمونه وأهدافه الإطار الطائفي، وبالتالي، فشلت في التعويض على جمهور هذه الطائفة ما نشأ عليه من ارتباط بتراث وتقاليد خصوصية معينة، رغم وعي الأحزاب جيّداً وجود هذه الثغرة في خطابها، التي حاولت ردمها بخطاب يكرّس مبدأ الحرية والانعقاد من الأسر الفتوى بديلاً عن موروثات الشيعة وماضي انتمائهم إليها.

وفّر الإمام الصدر على نفسه كلّ هذا العناء، فكان منذ انطلاقة مشروعه كمن قطع نصف الطريق مسبقاً، فهو رجل دين يحمل في تراثه

وفكره ما يجعله متماهياً بشكل طبيعي مع جمهور الطائفة الشيعية، ذلك أنّ الإيمان الديني والالتزام بمنظومة العبادات والأخلاقيات بينه وبين طائفته كانت واحدة، بل هي من ركائز شخصية عامل التعبئة والتغيير للإمام الصدر، لذلك لم يجد الإمام صعوبة في مدّ جسور الثقة بينه وبين جمهور الطائفة الشيعية، بل على العكس، كانت هذه الجسور وسيلة يعبرُ بها إليهم بشكل أسرع ودون معوّقات تذكر.

التحدّي الأساسي والكبير الذي واجه الصدر في مشروعه التعبوي، هو كيفية توظيف هذه البنية الثقافية الشيعية - الشعبية في مشروع سياسي يوائم بين الانتماء الديني من جهة والمأمول السياسي من جهة أخرى. فالتعبئة مرحلة لا بُدَّ منها للوصول إلى عملية التغيير، والتغيير قد يرتبط مباشرة بإعادة توير المخيال الشيعي المليء بحماسة الثورة والجهاد، كما قدّمه الصدر في قراءته الجديدة - غير التقليدية لعاشوراء الحسين - إلا أنّ التغيير بعد مرحلة التثوير يحتاج إلى القدرة على توظيف الحماس الثوري في تحقيق المطلب السياسي والاجتماعي، وهذا ما اقتضى من السيّد الصدر، إعادة ترسيم الخارطة المطلوبة على شبكة البنية النفسية - المخيالية.

فالشيعة لا يحتاجون إلى عناوين سياسية تربطهم بالإسلام، إنّما يحتاجون إلى عناوين دينية - مخيالية تحقّق تلك الرابطة مع السياسة وتبرزها. لذلك رأينا أنّ التحديّ الأكبر الذي واجه الصدر كان بالدرجة الأولى رجال الدّين (الصنف الثالث منهم الذي تحدّثنا عنه سابقاً)، وتوجيه الجمهور الشيعي العميق الارتباط بترائه وثقافته، نحو العناوين الكبيرة لمشروعه السياسي والاجتماعي - الاستنهاضي - في لبنان بالدرجة الثانية.

كان على الإمام الصدر أن يجسّر الهوة بين الديني والسياسي، وينقذ

الجمهورية الشيعي من ازدواجية الانتماء والمراوحة بين العقيدة والدائرة السياسية التي تموضع على رفعتها. أوبمعنى آخر، تحقيق الرابطة المنطقية بين ما يعيشونه وما يعتقدونه. وإنجاز الإمام الصدر قد تركز على هذه المساحة بالذات، ذلك أنه أراد أن يركز في أفهام الشيعة أن الدين هو عامل إنقاذ اجتماعي ووطني لا بُدَّ من التعامل مع بالقدر نفسه من الأهمية، وبالذات في سبيله بالمستوى عينه من التضحية.

من هنا استلزم مشروع الصدر الاهتمام جدياً بالتعبئة الدينية لطائفة محاصرة اجتماعياً وسياسياً من سلطة تعتمد سياسة إدارة الظهر تجاه حاجاتها المعيشية والإنمائية الملحة، وتجاه مشروع حزبي علماني يريد إدراج الشرائح الجماهيرية الشيعية في منظومة أيديولوجية ومشروع سياسي يقع خارج دائرة الطائفية وإيديولوجيتها، وعليه كان على الإمام الصدر أن يحارب على جبهتين: جبهة استرداد الشباب الشيعي من الأحزاب لينخرط في مشروعه الإصلاحية، وجبهة الدولة التي لا تفهم أي تحرك سياسي إلا ضمن منطق التحاصص الطائفي اللامتوازن. لذلك عمل الصدر جاهداً على تعبئة الشيعة لنيل حصتهم من النظام، فيما أرادت الأحزاب من تعبئتهم أن يكونوا جزءاً أساسياً من مشروع التغيير الشامل للنظام، والذي يعني، بنحو معين، مشروع انقلاب على الدولة.

هذه المهمة لم تكن سهلة على الإمام الصدر، فقد استلزم منه ذلك القيام، بإعادة قراءة لقاموس المعاني الشيعي، ليتمكن من النفاذ إلى المفردات الدينية وإعطائها مضموناً سياسياً مناسباً، وقد تطلب منه ذلك القيام بعمليات مكثفة من الاستدعاء والدمج بين مفردات قرآنية وأخرى ثقافية - سياسية، لتكون صالحة في تأدية دورها الوظيفي المناسب في حركة الاستنهاض الجديد، ومن هذه المفردات والمفاهيم؛ الطائفية

السياسية، الحرمان، و«المحرومين» والجهاد والاستشهاد.. وغيرها بديلاً عن القاموس النضالي والأيدولوجي للأحزاب، ومن جهة ثانية للدولة والنظام.

لقد كان على الصدر أن يشيد كل هذا البنيان على نقطة تقاطع مصالح الأطراف المتنازعة وتوازاناتها، ذلك أنّ الطائفة الشيعية كانت قد تموضعت على جهة الحرمان في الكيان اللبناني القائم على التمييز والامتيازات أساساً. هذا من جهة، أمّا من جهة أخرى فإنّ مساحة انتشارها كانت دائماً إلى الجهة المواجهة للعدو، ذلك أنّ المناطق الجغرافية التي انتشر التواجد الشيعي عليها، كانت النقاط الأقرب للمواجهة مع الكيان الصهيوني (في الجنوب اللبناني والبقاع الغربي).

لذلك كان من الصعب على هذا البناء التعبوي العمودي أن يشمخ على أرض رجراجة مهتزة وغير آمنة. ولعلّ الإمام الصدر أدرك ذلك أخيراً، وما كان لينجو هو نفسه من أن تبتلعه الرمال المتحركة، وهو ما حصل فعلاً، لكن بعد أن تحقّق للطائفة قدرٌ معقولٌ من الحضور السياسي، سيتمّ استثماره فيما بعد في مشاريع كبيرة جداً تتجاوز حدود لبنان، وذلك بوتيرة تصاعدية بلغت ذروتها مع تحوّل الطائفة الشيعية بمعظمها إلى مشروع مقاومة العدو الصهيوني بعد الاحتياج الإسرائيلي للبنان في العام ١٩٨٢.

الفصل الرابع

تفاعلات التعبئة بعد غياب

الإمام الصدر

إنَّ تغييب الإمام الصدر^(١) لم يؤتِ ثماره المرجوة، ذلك لأنَّ الصدر

(١) اختفى الإمام موسى الصدر بعد وصوله إلى ليبيا في ٢٥ آب ١٩٧٨، وقد اكتف هذا الاختفاء ظروف غامضة لم تعرف أسبابها حتى تاريخه. وفي التفاصيل أنَّه وصل السيّد موسى الصدر برفقة اثنين من مساعديه، الشيخ محمّد شحادة يعقوب والصحافي عباس بدر الدّين في زيارة لم تحدد مدتها أو هدفها. وقد كانت زيارة ليبيا من ضمن جولة عربية لسماعته بدأها بالمملكة العربية السعودية ثمّ الكويت فالجزائر قبل أن يصل إلى ليبيا آخر محطة اختفت فيها أخباره بالكامل. وحسب معلومات أمل والمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى أنَّ الإمام قرر مغادرة ليبيا في ٣١ آب ١٩٧٨، أي عشية العيد الوطني الليبي بمناسبة ذكرى ثورة ١ أيلول ١٩٧٠، بعد أن قابل خلال زيارته مسؤول مكتب العلاقات الخارجية الليبية السيّد أحمد الشطي، والمفترض أنَّه قابل القذافي أيضاً. وحسب الزعيم الليبي معمر القذافي أنَّ السيّد موسى الصدر قد غادر ليبيا على متن طائرة تابعة لشركة إيطاليا متجهة إلى روما، وهذا ما تنفيه مصادر أمل حيث تؤكد أنَّ الليبيين وضعوا ثلاثة أشخاص على متن الطائرة المغادرة إلى روما بالإضافة إلى حقائب الإمام ورفيقه حتى يتمكنوا من الادعاء بأنَّ الوفد قد غادر ليبيا. وعلى أيّ حال فقد انقطعت أخباره منذ ذلك الحين ورغم أنَّه بين الفينة والأخرى تردد الإشاعات بأنَّه ما زال على قيد الحياة إلا أنَّ أغلب المراقبين الحياديين يعتقدون بأنَّه توفي وهذا ما يعبر عنه أيضاً عدد لا بأس به من أتباعه عندما يتطرقون إلى الموضوع في =

تحوّل مع الزمن، وخلال تاريخ عمله الاجتماعي - السياسي الطويل، إلى شيء آخر غير رجل الدين والسياسة، لقد تحول إلى بطل. وعن البطل والذين يصنعونه ويعتمدون على أساطيره، قال العالم النفسي جون ماك ما يلي: «خلال فترة حياته، يملك البطل بعضاً من السيطرة على ما يتمنى أن يمثله رغم أنّها تكون غالباً محدودة. وبعد وفاته (أو غيابه) يصبح البطل ملكاً للجمهور، ويتقرر مغزاه للتاريخ من خلال أعماله التي تبقى، ومن خلال تفسيرات جمهوره التاريخي. وإنّ خلق أسطورة بطولية يتوقف على استجابة التاريخ، وعلى التقاء أحداث وأوضاع خاصة مع رجال ونساء غير عاديين يتولون إدارة هذه الظروف»^(١).

تغيب الإمام الصدر حوّله إلى بطل، خاصة وأنّ ذلك التغيب وقع على أرضية الذاكرة الشيعية التي تكنّ احتراماً وتعلّقاً خاصاً بالإمام الغائب (الإمام المهدي)، وتعطي للغياب قدسية خاصة وسوف يكون للمماثلة بين غياب الإمامين مرتبات عملية كبيرة لجهة استكمال التعبئة الشيعية بزخم أقوى، ودينامية تعبوية أنشط.

أ - بين الإمام الغائب والإمام المغيب:

تعتبر فكرة الغيبة عند الشيعة الإمامية من المداميك الرئيسية لعقيدتهم، ويُعدّ الإيمان بهذا المبدأ الاعتقادي أحد الموازين الدقيقة لصدقية التزام المسلم بالعقيدة الشيعية، ولأنّ فكرة الغيبة قد تبدو بعيدة بطبيعتها عن المنطق العقلي، فقد عمد مفكرو التشيع إلى إعطائها بعداً فلسفياً وشمولياً يحررها من النظرة إليها كحالة شاذة في عقائد المذاهب

= مجالسهم الخاصة. ورغم كثرة الروايات التي تملل أسباب اختفاء الإمام، لكن المؤكد إنّها مسألة غامضة لن يتوصل أحد على الأرجح إلى الكشف بشكل نهائي عن ملبستها على الأقل حتى الآن.

(١) حياة لورانس، أمير الفروص، بوسطن، ١٩٧٦، ٢١٦ - ٢١٧.

والأديان. فحسب الإمام السيّد محمّد باقر الصدر: «ليس المهدي تجسيدا لعقيدة إسلامية ذات طابع ديني فحسب، بل هو عنوان لطموح اتجهت إليه البشرية بمختلف أديانها ومذاهبها، على الرغم من تنوع عقائدهم ووسائلهم إلى الغيب»^(١)، وقد عللوا هذه العقيدة وحاولوا إثباتها من خلال الادعاء بأنّ معظم الديانات السّماوية قد أجمعت على الإيمان بوجود مخلص يأتي في آخر الزمان يحقّق بوجوده المغزى العميق من هذه الرّسالات ويجسّد هدفها النهائي الكبير.

وحسب السيّد محمّد باقر الصدر «لم يقتصر هذا الشعور بهذا «الغيب» على المؤمنين بالأديان السّماوية، بل امتد إلى غيرهم أيضاً وانعكس حتى على أشدّ الأيديولوجيات والاتجاهات العقائدية رفضاً للغيب والغيبيات، كالمادية الجدلية التي فسّرت التاريخ على أساس التناقضات، فهي آمنت بيوم موعود، تصفّى فيه كلّ تلك التناقضات ويسود فيه الوثام والسلام»^(٢).

وحينما يؤكد الشيعة على هذا الإيمان الغيبي، فإنّهم لا يعتبرونه مجرد مصدر للسلوى والعزاء فحسب، بل هو مصدر عطاء وقوّة، فالإيمان بالمهدي إيمان برفض الظلم والجور، وإيمان ببصيص نور يقاوم اليأس ويحافظ على الأمل المشتعل في الصدور مهما تعمّق الظلم في الواقع. لذا يبقى الظلم حالة غير مستساغة لا بُدّ أن تنهزم. وتلك الهزيمة المحتومة للظلم في قمة مجده، تجعل أمل الشيعة كبيراً في قدرتهم على تغيير موازين الباطل وإعادة بناء نموذج الحقّ والعدل.

وإذا كان لفكرة الإمام المهدي هذا الطابع الشمولي من حيث قدرتها

(١) باقر الصدر، محمّد، بحث حول المهدي، دار التعارف للمطبوعات، ط٣، بيروت، ١٩٨١، ص٧ - ٨.

(٢) باقر الصدر، محمّد، بحث حول المهدي، (م.س)، ص٩.

على الفعل والتغيير، فإنها فكرة ذات حيوية ومرونة أيضاً يمكن استلهامها في حالة موضوعية، ذات مواصفات مشابهة من جهة ما للغيبة الكبرى.

لقد أمل الشيعة في لبنان، أن تكون غيبة الإمام الصدر، القهرية، غيبة مؤقتة، يظهر بعدها مجدداً عندما تتبدل ظروف التغييب وتنتفي الأسباب التي دفعت مغيبه إلى ارتكاب هذا الفعل المعادي والمنافي لتطلعاتهم وآمالهم بقدرة الصدر على صنع الوقائع والتاريخ.

لقد استثارت غيبة الصدر أحاسيس الشيعة بالقهر الذي عاشوه على مرّ التاريخ، ووضعتهم أمام نموذج حيّ عاينوه في تجربتهم الحية وواقعهم المعاش، فكانت غيبته أشبه بتحوّل الفكرة من غيب إلى حاضر مشبع بالمعاناة، وتحوّل تطلّعهم إلى عودة الإمام الصدر، انتظاراً لمنقذ مخلص ينتظر خروجه من الأسر وعودته لممارسة دوره العظيم الموعود.

واستناداً إلى هذا الواقع، المختلج لمشاعر مهتاجة وآمال ملتاعة، لم يعد «المهدي» مع غيبة الإمام الصدر فكرة تنتظر ولادتها، ونبوءة تتلّع إلى مصداق، بل أصبح واقعاً قائماً ينتظر تفعيله وإنساناً محدداً في الزمان والمكان يعيش بين شيعته بلحمه ودمه، ويعايش آمالهم وآلامهم، ويشاركهم أحزانهم وأفراحهم، ويشهد كلّ ما تزخر به ساحتهم من عذاب وبؤس وظلم، وينتظر بلهفة اللحظة التي يتاح له فيها مدّ يده إليهم، لإنقاذهم من الحرمان والبؤس وليقطع عنهم دابر الظالمين.

وهكذا شكّل الوجدان والمخيال الشيعي جسراً قرّب فكرتي غيبة الإمام (المهدي) وتغييب الإمام (الصدر)، فتولّد الطلب والتمني بعودة الإمام «المغيّب» عن التمني بعودة الإمام (الغائب)، كتحقيق لتلك الرابطة الروحية والصلة الوجدانية بين الإمامين، وهي رابطة وصلة ليس بالإمكان إيجادها، ما لم يكن المهدي قد تجسّد فعلاً في إنسان حي معاصر، ولو عن طريق المماثلة في الفكرة والمعاني والدلالات النفسية والعملية.

لقد وقع تغييب الإمام الصدر على هذه المساحة المخيالية المقدّسة من وجدان الشيعة، وأصبح التماثل حاضراً بقوة بين الإمامين إلى درجة تم فيها إسقاط الدور والوظيفة والغاية من غياب الإمام الأول لصالح غياب الإمام الثاني، وأخذ يؤدّي وظيفته الأيديولوجية التي تضرب عميقاً في الذاكرة الشيعية.

وإذا كان الإمام (الثاني عشر) قد أراد حفظ الكتلة الشيعية من الانهيار والتلاشي، لذلك أوصاهم بالبقاء على عقائدهم في انتظاره، فإنّ الشيعة بعد تغييب الإمام الصدر، باتوا أكثر إخلاصاً لطلب لقائه، وأكثر أملاً بأنّ عودته ستغيّر تاريخهم في لبنان، وتحدث فيه المعجزة. وإذا كان الإمام الغائب سيملاً الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً، وكان الشيعة هم أتباعه وأنصاره لتحقيق هذا الوعد الإلهي، فقد بدأ الشيعة في غياب الإمام الصدر، يماثلون بين تطلعاتهم بانتظار الإمام الغائب وتطلعاتهم في انتظار الإمام المغيب. فعقدوا آمالاً مضخمة على عودته وأعطوا لغيبته بعداً أسطورياً بحيث يمكن تحميلها كلّ ما يأملون ويتمنون بعد الظهور. لكن السؤال بقي دائماً: أي مصير للشيعة، وأي شأن سيكون لهذا المغيب، إن ظهر مجدداً على منتظره؟

ذلك أنّه وعلى الرغم من بقاء لغز اختفاء الصدر مجهولاً، إلّا أنّ اختفاءه هذا كان له أهمية رمزية بالغة لدى محازبيه وأنصاره، فلقد رفع العديد من شيعة لبنان شخصيته إلى مقام الشخصية «العالية القيمة». وأخذت صورته في عام ١٩٧٩ تنتشر بشكل واسع في كافة أرجاء الانتشار الشيعي، وبشكل واسع لم يشهد لبنان له مثيلاً، لا مع زعيم، ولا مع رجل دين أو رجل سياسة.

ذلك أنّ العديد من أبناء الشيعة وجدوا في إمام مختفٍ، غائب،

رمزاً أصيلاً على الصعيد الثقافي، يلزمهم بالتعبير عن القهر الذي فرض عليهم في لبنان.

إنَّ اختفاء الصدر قد غَدَّى وتكامل مع مزاج سياسي شيعي عام، سيتمَّ الاستفادة منه لاحقاً إلى أقصى الحدود في بلورة الحركة الشيعية التي أسسها الإمام الصدر نفسه بشكل أكثر تماسكاً ودينامية، ما سيجعل تلك الحركة مركز الاستقطاب الأول للشيعية بعد غيابه.

يسلم عدد ليس بالقليل من قادة أمل بأنَّ إماماً «غير موجود» هو إمام بلا شك أكثر فاعلية في تعبئة الجماهير سياسياً من إمام «موجود». لذا فإنَّ اختفاء الإمام الصدر الغامض لم يؤدِّ فقط إلى جعل انتقاد الحركة التي يمثلها صعباً، بل منح تلك الحركة قدسية خاصة، لأنَّ غيابه «يذكر بإيمان الشيعة بعقيدة الإمام الغائب، ما يعزِّز من أصالة المنظمة الشيعية الكبرى في لبنان. لذا كما يقول أحد قياديين أمل، فإنَّ اختفاء موسى الصدر هو أهم شيء حصل للشيعية في لبنان ولحركة أمل بشكل خاص»^(١).

لقد استطاعت المنظمة التي أنشأها الإمام للشيعية في لبنان «أن تفتح المجال على أرضها لنبت ديني عقائدي، وجد في جسد الحركة الواسع شعبياً وسياسياً، وفي شخصية الإمام المؤسس ذات الأفق المتسع، فرصة طبيعية للنمو لم تسنح سابقاً»^(٢) وقد اعتبرت في أبعادها «جيش الشيعة في لبنان، على غرار الجيوش الطائفية الأخرى»^(٣). إلا أنَّ هذا الأمر على أهميته لم يكن التطور الفريد الذي يحصل على الساحة

(١) أ. ر. نورثون، أمل والشيعة، (م.س)، ص ١٠٣.

(٢) صبرا، حسن، مقال: الحركات الإسلامية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت

١٩٧٥، ط ٣، ص ١٧١.

(٣) حيدر، عاكف، الأشياء بأسمائها، ص ٦٢.

الشيعة، ففي ظل هذا المشهد الحاضر بقوة، كانت نواة ما يعرف «بالحالة الإسلامية» وعلى المستوى الشيعي المستقل عن «الحركة» و«المجلس» تتأهل ببطء، لأخذ موقعها الذي تطمح إليه في الساحة اللبنانية، إلى جانب طموحاتها الأخرى التي تتعدى حدود الوطن.

ب - العوامل المتضافرة للتعبئة الشيعية:

(الاجتياح الإسرائيلي، الثورة الإسلامية):

في شهر آذار ١٩٧٨ شنت «إسرائيل» غزوها الرئيسي الأول على لبنان في عملية عسكرية هي الأولى من نوعها في الجنوب اللبناني أسمتها «عملية الليطاني»، وفي آب ١٩٧٨ كان الإمام الصدر قد اختفى في ظروف غامضة. وفي كانون الثاني ١٩٧٩، استطاع الإمام الخميني أن يقود ثورة كبرى خلع على أثرها شاه إيران محمد رضا بهلوي، عن رأس دولة تضم أكبر تجمع شيعي في العالم. هذان العاملان، إضافة إلى عامل تغييب الإمام، شكلا بدالتهما وتأثيرهما عاملي تفعيل وتثوير إضافيين للطائفة الشيعية الواعدة في لبنان.

نفذ الجيش الإسرائيلي اجتياحاً جزئياً لجنوب لبنان^(١) كان الهدف المعلن منه هو الحدّ من الهجمات المسلّحة على شمالي فلسطين المحتلة. إلا أنّ هذا الهدف «لم يكن بالتأكيد الهدف الوحيد، لأنّ «إسرائيل» سعت من خلال عدوانها المدروس إلى اختراق البنية النفسية

(١) وصل الجيش الإسرائيلي في آذار ١٩٧٨ إلى عمق ٤٥ كلم باتجاه الغرب، ووصلت القوات الضاربة إلى حدود مدينة صور، المدينة التي تحتضن في مخيماتها قاعدة كبيرة من المنظمات الفلسطينية المسلّحة التي دأبت خلال الفترات التي سبقت الاجتياح الإسرائيلي على قصف المناطق الشمالية لفلسطين المحتلة بصواريخ «الكاتيوشيا»، ومن المدى الذي بلغه الجيش الإسرائيلي، يعرف الهدف الأمني من هذا التوغل، وهو الوصول إلى نقطة لا يستطيع مدى «الكاتيوشيا» بلوغه من المناطق المحاذية لها.

- الاجتماعية للشعبة القاطنين في المنطقة الجنوبية، والإمعان في توسيع الشرخ الذي بدأ قبل اختفاء السيد موسى الصدر بين الفلسطينيين وشعبة الجنوب^(١).

لقد هدف الغزو الإسرائيلي الجديد، من جملة ما هدف إليه، وضع القوات الفلسطينية المسلّحة، واليسارية الحليفة في موقع الدفاع بدل الهجوم، وأيضاً إلى تذكير الشيعة في الجنوب، أنّ استمرار المقاومة ضدّ قوات الاحتلال سيجلب لهم المزيد من الكوارث والويلات، وأنّ القرى التي يتحرّك فيها المقاومون ستكون باستمرار عرضة للأعمال الحربية التي لن تميّز بين مقاوم ومدني طالما بقي التعاطف الشيعي مع العمل الفدائي المسلّح قائماً^(٢).

وعلى هذه الخلفية، ساهم هذا التوجه العدواني للقوات الإسرائيلية في نمو حالة النفور لدى المواطنين الشيعة في الجنوب، من عناصر المنظمات اليسارية والعلمانية والفلسطينية، والتي هي الأخرى، لم تبد مقاومة فاعلة يطمئن إليها الجنوبيون.

(١) جريدة لجورزليم بوست، ٢٥ آذار، ١٩٨١.

ولقد أدّى هذا الغزو الجزئي لمناطق هامة من جنوب لبنان (الشيعة) إلى مقتل ما يزيد على الألف نسمة معظمهم من السكان الشيعة، وإلى تدمير عدد كبير من المنازل في القرى التي يشملها الغزو والتي كانت عرضة لقصف الإسرائيليين في المناطق المحاذية للعمق الذي وصل إليه الجيش الإسرائيلي. وفي حينه أكد رئيس الأركان الإسرائيلي الجنرال رفائيل إيتان على المبدأ الذي اعتمده «إسرائيل»: سنستمر في ضربتنا متى نريد، وأنى نريد، وإنّ مصلحتنا الذاتية هي العليا وحتى التي تملئ علينا عدم السماح للإرهابيين (الفلسطينيين) بالعودة إلى الشريط الحدودي.

(٢) موندي موزبيك، بيروت، ٢٢ - ٢٩ كانون الأول ١٩٨٠، ولتأكيد هذا المغزى الإسرائيلي تعرّض القرويون الشيعة إلى مزيد من الهجمات الإسرائيلية الانتقامية. ففي كانون الأول ١٩٨٠ قامت الطائرات الإسرائيلية بالإغارة على خمس قرى جنوبية، فقتلوا ثلاثة عن عمد في قرية برعشيت وجرحوا عشرة، ودمروا وألحقوا أضراراً بالغة - ١٤ منزلاً.

فغالباً ما تُرك السكان المدنيون في قراهم العزلاء لقدرهم يتحملون مضاعفات الاعتداءات وحدهم، ما فاقم من شعورهم بعدم الحماس الكافي للتعاطف مع المنظمات والأحزاب المسلّحة.

هذا التحوّل الذي طرأ على مشاعر الأهالي حيال الفلسطينيين، حقق أهداف المخططات الصهيونية من افتعال المشاكل بين شيعة الجنوب والمنظمات الفلسطينية. فقد أخرجت غزوات الجيش الإسرائيلي المكثفة منذ العام ١٩٧٨، التناقضات والتوترات الكامنة والدفينة إلى السطح، «وشكل تحوّل الشيعة عن الفلسطينيين أرضاً خصبة لتعاظم نموّ حركة أمل التي وعدت بتلبية حاجة ملحة جداً للجنوبيين الشيعة هي الأمن»^(١).

وهكذا قام العديد من الشيعة، تدفعهم إلى حدّ كبير الرغبة في حماية عائلاتهم وبيوتهم وقراهم، إمّا بالانضمام إلى حركة أمل أو بتأييدها بشكل فعّال. وجرت بين عامي ١٩٨٠ - ١٩٨١ اصطدامات متتالية بين أمل من جهة والفدائيين وحلفائهم من جهة أخرى. سعى بعض المسؤولين لدى الطرفين، بدون نجاح يذكر، لإطفاء نارها. إلاّ أنّ استحكام العداء بين أمل وشرائعها من جهة والمنظمات الفلسطينية وفصائلها والأحزاب العاملة في ظلّها من جهة أخرى، حال دون لجم التدهور الدراماتيكي على الساحة الجنوبية، وقد وصل الأمر بين الطرفين إلى الحدّ الذي باتت فيه أولويات الشيعة والفلسطينيين على طرفي نقيض، ما هياً الأجواء النفسية والميدانية، وبالتالي الظروف الملائمة، لنشوب حرب بين الطرفين في أيّ لحظة.

من جهة أخرى، وعلى مستوى آخر، استطاع الإمام الخميني (روح

(١) الخالدي، ولید، الأزمة والعرف في لبنان، المواجهة في الشرق الأوسط، كيمبردج، جامعة هارفورد، مركز الشؤون الدولية، ١٩٧٩، ص ١١٥ - ١١٦.

الله الموسوي) أن يقود ثورة شعبية واسعة، أدّت في كانون الثاني ١٩٧٩ إلى خلع الشاه محمّد رضا بهلوي عن عرش إيران وتأسيس «حكومة إسلامية» هي الأولى والأهم بالنسبة للشيعة في التاريخ الحديث.

هذه الثورة التي قادها رجل دين في إيران، أحدثت تغييراً واسعاً في علاقة الشيعة مع العالم العربي الأوسع. وحتى وقت قريب، كانت الأفكار القومية والعلمانية هي العقائد الصارمة في الدول العربية وإلى حدّ ما في لبنان^(١)، في وقت سعى فيه الشيعة بخطى متعثرة لشقّ طريقهم إلى عالم كان بالنسبة لهم مجهولاً. لم يكن الشيعة قد استعدوا جيداً للانخراط في الحركة القومية والتيارات العلمانية، ولم يكونوا قد استوعبوا ضخامة التطورات السياسية والقفزات الفكرية العالمية النوعية. فأحدث ظهور الإمام الخميني إرهاصات تحوّل جديدة ونوعية في عالم الشيعة، سوف يتأثر لبنان بقوة بهذا التحوّل الكبير في المنطقة الإسلامية.

نجحت الثورة الإيرانية باسم الإسلام والأصالة الحضارية الإسلامية، ما أفسح المجال أمام رجال الدّين الشيعة في لبنان، للخروج من تقليد سياسي مفرط في الإذعان إلى فضاء حركة إنقاذية ذات امتداد معنوي كبير، وأصبح أولئك الذين تخلّفوا عن اللحاق بمشروع الإمام الصدر سابقاً واستمروا في دعوة النّاس إلى العبادة وحصروا نشاطهم في دائرة الشعائر الدينية، أصبحوا (الآن) يدعون النّاس إلى السلاح^(٢).

(١) باستثناء الموارنة الذين أصروا دائماً على جذر حضاري تاريخي فينيقي وامتداد: حضاري حديث ذي هوية وطابع غربيين - وهو يستمر في حال الكمون رغم الإقرار بالهوية العربية والانتماء الحضاري العربي خلال اتفاق الطائف.

(٢) أنظر، كيليدرا، عباس، الطائفة الشيعية الإمامية والسياسية في المشرق العربي، دراسات الشرق أوسطية، العدد ١٩ كانون الثاني، ١٩٨٣.

إنَّ التاريخ الذي يربط بين شيعة لبنان وشيعة إيران هو تاريخ طويل ومتميّز، يقول ميشال مازادي: « . . وفي الواقع، إنَّ الفصل المتعلّق ببروز التشيُّع في إيران إثر قيام الدولة الصفوية في أوائل القرن السادس عشر لا يمكن كتابته دون الإحالة المباشرة إلى الدور الذي لعبه علماء عامليون في جنوب لبنان، الذين توافدوا على البلاد ما إن سيطر النظام الجديد عسكرياً وسياسياً. وفي القرون التالية، تلقى العديد من رجال الدِّين اللبنانيين تعليمهم الديني في النجف - العراق التي طغت على جبل عامل كمركز للتعليم الديني، أخذ عدد من علماء الشيعة اللبنانيين بتلقي العلم فيها أيضاً»^(١).

لقد كان الانعكاس الأولي لنجاح الثورة الإسلامية على شيعة لبنان، حماسة شعبية ووجدانية عارمة قابل بها الشيعة اللبنانيون نجاح تلك الثورة، فللمرة الأولى يشعر الشيعة المهمشون المستبعدون، أنهم أمام فرصة الانتعاش، فقد أصبحوا يستندون كغيرهم من الطوائف اللبنانية، إلى مرجعية إقليمية كبيرة، يمكن التعويل عليها مادياً ومعنوياً، وهذا وضع جديد سيكون له أثر بالغ على وضع الطائفة عموماً، لجهة كسبها مزيداً من القوّة، والاحترام، الذي افتقدت إليه لفترات زمنية مديدة.

لكن، وعلى الرغم من هذا التعاطف الواسع الذي أبداه الشيعة مع الثورة الإسلامية في إيران، إلاّ أنّ هذا التعاطف لم يترجم عملياً وسياسياً في تشكيل تيار واحد موحد لهذه الطائفة، بل على العكس من ذلك، فإنّ تأثير الثورة، بما يتعدى العاطفة والوجدان، ساهم في انقسامات شيعية سياسية وأمنية حادة، خاصة وأنّ إيران أخفقت في تأطير الشيعة اللبنانيين في تيار سياسي أمني ناظم للعلاقة معها، يمكن أن تجتمع حوله كلّ قطاعات الكتلة الشيعية المسيّسة.

(١) مقتبس عن، أ.ر. نورثون، أمل والشيعة، (م.س)، ص ١٠٣.

إنَّ التوجه السياسي - الأمني الذي سارت عليه إيران في لبنان، لم يكن ليلقى إجماعاً تبعياً شاملاً، ورغم الاتفاق، بين الشيعة عموماً، على أنَّ الثورة في إيران شكلت دعماً معنوياً، وإطاراً خلفياً واستراتيجياً لهم^(١)، فقد فضّل الفريقان الشيعيان الأساسيان - حتى تاريخه - أمل - والمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، البقاء على مسافة وسطى بين لبنانية الطائفة الشيعية المحلية والمشروع الشيعي العالمي للثورة الإسلامية الإيرانية. وهذا ما تسبب في خلق مناخ من الفتور بين هذه الأفرقاء والثورة الإسلامية. والذي سرعان ما تكرّس، بعد بروز مواقف إيرانية غير مرضية من مسألتين تعنيان الساحة الشيعية اللبنانية بشكل مباشر.

الأولى: تأييد إيران للكفاح المسلّح الفلسطيني من لبنان.

والثانية: التساهل في تحميل المسؤولية للجهة التي يعتبرها شيعة لبنان مسؤولة عن اختطاف الإمام موسى الصدر - ليبياً تحديداً.

هذه الهواجس التي أظهرتها أمل والمجلس الشيعي من توجهات الثورة الإسلامية الإيرانية، المنتصرة حديثاً، ستتسبب، ومنذ البداية، بنشوء فتور بين قسم كبير من شيعة لبنان وبين الثورة الإسلامية. ومع الوقت ستتعاظم المخاوف من أن تكون علاقة إيران بالفلسطينيين والدول التي أسهمت في إخفاء الإمام الصدر، على حساب دعم الطائفة الشيعية وقواها الفاعلة في لبنان. هكذا استنكفت أمل والمجلس الشيعي عن الترويج للثورة بشكل قوي وفاعل، ولاذت إلى شعاراتها الصدرية اللبنانية سعياً إلى تحقيق حضورها السياسي والأمني الخاص، عبر التواصل مع المشروع الذي ابتدأه الإمام الصدر في لبنان قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران بسنوات.

(١) باتت الجمهورية الإسلامية الإيرانية بالنسبة للشيعة في لبنان شبيهة بفرنسا بالنسبة للطائفة المارونية والعالم العربي بالنسبة للسنة.

ما يمكن تأكيده كأثر من تأثيرات الثورة الإسلامية في إيران على شيعة لبنان، أنّ هذه الثورة قد أشعلت الحماسة الثورية من جديد، وفاقت معطياتها عند معظم القطاعات الشيعية اللبنانية. وحتى الخلاف في وجهات النظر بين من أبدى استعداداً للتعاون مع إيران ومشروعها بالكامل، وبين من تمهل الانسياق في التعامل معها بكل إمكاناته، حتى هذه المواقف المتباينة عكست نوعاً من الحيوية السياسية وجعلت من الشيعة ولأول مرة، قوى تختار بين من تؤيد ومن تدعم ومن تساند، وبات الحديث عن وجود قوى شيعية فاعلة وخيارات شيعية لبنانية حديثاً له مصاديقه ودلالاته. وبمعنى آخر، ما عاد الشيعة كتلة مهملة يمكن إلحاقها قصراً بأيّ قوّة أخرى، أو استتباعها بالقوّة لجهة سياسية أو أمنية مهما كانت قوّة تأثيرها ونفوذها الإقليمية واللبنانية، وإذا ما وجدت هذه القوى الشيعية، فإنّ ذلك سيكون بخيارها وبملاء إرادتها وليس أمراً مفروضاً عليها.

بناءً عليه، لم يكن بمقدور أمل خلال فترة بروزها السياسي القصير، وقوّتها الناشئة، وتواضع إمكاناتها، أن تقوم بالانخراط في مشروع إيران العالمي، الذي أرادت إيران من خلاله، تصدير الثورة واستكمال مشروع تحرير القدس، والعمل على إقامة الجمهورية الإسلامية في لبنان^(١). فكلّ هذه الأهداف بعيدة بطبيعتها عن مشروع القيادات الشيعية، الوسيطة - وارثي مشروع الإمام الصدر - تفوق إمكانات الشيعة، ولا تتوافق مع حرصهم على إنجازات الطائفة التي بدأت تظهر مع تركيبة لبنان بعد الاجتياح الإسرائيلي.

عدم التجاوب مع طموحات الثورة الإسلامية في إيران، حمل إيران

(١) Martin Kramer Redeeming Jerusalem: The Pan- Islamic promise of Hizballah, David Menashri (ed) 1990- op. Cit. P.P. 1190.

على البحث عن خيارات أخرى بديلة، وعن أرضية من نوع آخر تكون أكثر ملاءمة في بيئتها وتوجهاتها للاندراج في مشروعها العالمي انطلاقاً من لبنان.

لذا وجدت إيران أنه لا بُدَّ من العمل على استيلاد تيار آخر ينظر إلى العلاقة مع المقاومة الفلسطينية والموقف من «إسرائيل» والنظام اللبناني، بطريقة مختلفة عن قيادة أمل والمجلس الشيعي، وهذا ما حصل فعلاً، حيث كونت إيران النواة الأولى لما أخذ يعرف فيما بعد بـ«حزب الله»، وهو التيار الذي ارتضى أن يحمل كلّ مواصفات المروع الإيراني، استناداً إلى إيمان راسخ بولاية الفقيه^(١) التي تجعل المنضوين تحت قيادة الفقيه يلتزمون أوامره كتكاليف شرعية واجبة. وهذا ما كان مورد إشكال أساسي مع فقهاء الشيعة في لبنان وخاصة رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى الشيخ محمد مهدي شمس الدين والمرجع الروحي «للحالة الإسلامية في لبنان السيد محمد حسين فضل الله»^(٢)،

(١) جمع الإمام الخميني في شخصيته المرجعية الفقهية والمرجعية السياسية في آن . . وصار بإجماع الشيعة تقريباً قائد الأمة . . إلا أن الشيعة لم يتفقوا حول ولاية الفقيه من حيث المفهوم والالتزام. فإذا كان الشيعة قد اعتبروا الإمام الخميني قائداً للأمة الإسلامية، فإن مفهوم القيادة هذا، لم يكن يتصف بالأبعاد نفسها في ذهن الجميع، ذلك أن القيادة عند البعض كانت سياسية، وعند البعض الآخر مرجعية فقهية، وعند البعض الثالث مرجعية فقهية - سياسية دون الالتزام بالجانب السياسي على الأقل إلا ما أقتنع منه من المواقف . . أمّا القيادة بمفهوم الولاية فإنها استقرت في معظم أنحاء الجمهورية الإسلامية ثم في لبنان على مستوى حزب الله وبعض مناصريه . . إن الصفة الأغلب والإطار السياسي والنهج العملي لحزب الله، يبقى جميعاً تحت عنوان ولاية الفقيه، بحيث أن حزب الله (اليوم) يعتبر الإمام الخامنئي، والذي أجمعت عليه القوى الفاعلة في الجمهورية الإسلامية بتوجيه وتزكية الإمام الراحل، خليفة للإمام الخميني، له ما كان للإمام الخميني من السلطات دون انتقاص أو تحديد، حتى لو لم يتمكن الكثيرون من التهرب من مسألة المقارنة والمفاضلة. حيدر، عاكف، الأشياء بأسمائها، (م.س)، ص ٦٩.

(٢) برز السيد فضل الله كشخصية هامة بالنسبة إلى إيران وحزب الله (قادة ومرؤوسين) لأنه مثل =

رغم التفاوت الكبير الذي برز في أداء الاثنين فيما بعد، حيث أظهر الأول استقلالاً كلياً عن الثورة وقيادتها، فيما سعى السيد محمد حسين فضل الله للدفاع عن إيران والترويج لسياستها باعتبارها باكورة مشروع الدولة الإسلامية العالمية - التي يؤمن بها على المستوى المبدئي والنظري - وركيزتها الأساسية الأولى.

ج - حركة أمل والخطاب الإصلاحية:

لا يمكن الدخول في قراءة الخطاب السياسي لحركة أمل دون النظر إلى الخطاب السياسي لمؤسس الحركة الإمام موسى الصدر، والذي أحدث تطوراً نوعياً، ظهرت نتائجه عبر المعطيات الجديدة التي حققتها حركته الدؤوبة في تجميع شظايا التشيع في لبنان ولأمها في إطار اجتماعي، ومن ثمّ سياسي شبه موحد^(١).

= وسيطاً لترجمة وإيصال رسالة الجمهورية الإسلامية إلى أتباع حزب الله وزوّد هؤلاء الأتباع بالإرشاد الروحي فيما يتعلّق بقضايا محددة، باعتباره المجتهد الأكبر في المجتمع الشيعي اللبناني.. وقد أشار إليه الكثيرون بلقب «خميني لبنان». النهار العربي والدولي، ٢٠ - ٢٦ آب ١٩٨٤.

(١) لم يسع الإمام الصدر لبناء كتلة مؤمنة بهدف إنشاء مجتمع متديّن بعيداً عن حركة الاجتماع اللبناني العام، بل هو توجه إلى الشيعة بصفتهم طائفة، مجموعة من النّاس، تعيش في مجتمع، وهذه المجموعة تحتوي، كما كلّ مجتمع، عناصر من كافة اتجاهاته ومواقفه. ففي هذه المجموعة هناك العلماني كما المؤمن، وأيضاً الفقير كما الغني، وبالتالي فإنّ الإمام الصدر عندما أراد تسييس الطائفة الشيعية، لم يفعل ذلك من خلال مجموعة خاصة متديّنة، تتولى التعبئة باتجاه معيّن ومحدد، وإنّما أراد تعبئة طائفة بكلّ فئاتها، وإدخالها في عجلة الاجتماع السياسي اللبناني العام.

لقد سعى الإمام الصدر في خضمّ التنافس الدائر بين الطوائف اللبنانية لأخذ موقع مناسب لها، وعلى قدم المساواة مع الطوائف اللبنانية الأخرى. ومن هنا لم يركز الإمام الصدر في مشروعه على بناء المساجد والحسينيات، رغم أنّه اعتمد بشكل أساسي على الخطاب الديني، وتناوله في لغة جديدة أشمل وأوسع من إطارها الديني المحدد. وهو اهتم منذ البداية بالطائفة ككتلة مجتمعة، فكان سعيه حثيثاً للاستحصال على المجلس الشيعي الأعلى، وتكثيل شباب الطائفة، =

فتحويل خطاب عاشوراء من خطاب هزيمة واستسلام وندب إلى خطاب تعبئة وتحفيز وثورة، جعل غالبية الشيعة يلتفون حول المطالب التي رفعها، والتي أخذت مع الصدر طابعاً ثورياً يضرب في جذور الواقع المجتمعي اللبناني. ففي قناعة الصدر، ما كان بالإمكان تحقيق عدد من المطالب الاجتماعية المحققة إلاّ من خلال خطاب تعبوي تحفيزي. ولم يكن من الممكن، في نظام الامتيازات اللبناني، تحقيق أيّ تقدّم اجتماعي باتجاه التوازن الطائفي، إلاّ بإطلاق إشارات تهديد، تطلّ الامتيازات والوضع الطائفي المختل والمنحاز برمته. مع ذلك، فقد حرص الصدر في خطابه دائماً، على التمييز بين الطائفة الدينية، التي سعى إلى تكريسها عبر المطالبة بإنشاء بيت الطائفة الشيعية من جهة، والاعتراف بالمقامات الطائفية الأخرى والدعوة إلى احترامها، وبين الطائفة السياسية وسياسة الامتيازات التي حصرها بعدد محدّد من زعماء الطوائف.

ويبدو ذلك جلياً من خلال سلسلة مواقف، اعتبر في معظمها أنّ أساس محنة لبنان هي في هذا الامتياز لهذه الشريحة السياسية التقليدية، التي ادّعت حصراً تمثيل مختلف الشرائح الشعبية المحرومة.

وزيادة على ذلك، كان للإمام الصدر مواقف جذرية من المحاولات الحزبية لإنشاء مجالس مدنية محلية في المناطق التي خضعت لسيطرة تلك الأحزاب إبان الحرب اللبنانية. وقد وقف بشدّة ضدّ محاولات إنشاء الإدارات المدنية، واعتبر «أنّ المطالبين (بها) يشاركون بفعلهم هذا في تقسيم لبنان، والتقسيم حاربه جميعاً، ووقفنا ضده، وسنحارب ضدهم

= وحصر تشعباتها، في إطار حركة سياسية - عسكرية جاذبة وقادرة على الاستقطاب. وقد هدف من سعيه لسحب الاحتياطي الشيعي من الشباب إلى مركز هؤلاء في بيئة اجتماعية عقائدية تحصنهم من الانسياق وراء الأحزاب العلمانية واليسارية بمختلف اتجاهاتها.

وإذا أصبحوا الوجه الآخر للانفصاليين»^(١). وأيضاً، كان للإمام الصدر مواقف صارمة ضدّ العلمنة، التي دعت إليها الأحزاب اللبنانية اليسارية، ووجد فيها نوعاً من العمل على إبعاد سلطان الله والقيم عن مختلف شؤون الحياة، فيما اعتبر أنّ إلغاء الطائفية السياسية، وفصل الأديان والمذاهب عن توجيه السياسة العامة والمؤسسات، أحد أهدافه الأساسية والمركزية^(٢).

ورغم وجود هذه القناعات الجذرية عند الإمام الصدر من الحزبية والأحزاب الطائفية والسياسية والعلمانية، فهو لم يجد بدأ بعد بداية الحرب اللبنانية من استخدام الطريقة نفسها التي لجأت إليها الأيديولوجيات المختلفة^(٣). لقد أسس حركة المحرومين انطلاقاً من لا طائفية الصراع السياسي، إلاّ أنّه، وخلال فترة وجيزة من بداية الانفجار اللبناني، لجأ إلى إنشاء حركة مسلّحة^(٤) على غرار الحركات المسلّحة الأخرى، التي انخرطت جميعها في الحرب اللبنانية، والتي كانت حتى

(١) رضا، عادل، مع الاعتذار للإمام الصدر، (م.س)، ص ٦٤.

(٢) رضا، عادل، مع الاعتذار للإمام الصدر، (م.س)، ص ٦٤.

(٣) أنشأ الإمام الصدر حركة أمل قبيل سنوات معدودة من رحيله، وقامت على مجموعات من الشباب الذي أتى من القرى النائية، ومن الضواحي المحرومة من بيروت، (أو ما عُرف إبان الحرب بحزام البؤس). وما كان لهذه الحركة أن تشهد تطوّرها السريع لولا غياب مؤسسها نفسه، ولولا توالي جملة عناصر شكلت انعكاساً كبيراً، أسهم في بلورة هذه الحركة، ليس كحركة داخل الطائفة، بل حركة الطائفة. وقد أصبحت هذه الحركة أكثر تمثيلية بعد غياب مؤسسها، خاصة بعد انتاجها للبطل والمثال والوعد، بالأمن لشيعه لبنان.

(٤) يقول عاكف حيدر في كتابه، الأشياء بأسمائها: «سألت الإمام وبحضور أعضاء المكتب السياسي الذين سماهم الإمام الصدر (لم يبقَ منهم اليوم في حركة أمل سوى رئيس المجلس النيابي نبيه بري وحده) هل أنّ الحركة وقف على الشيعة أو المسلمين فأجاب: أنّ باب الحركة مفتوح أمام كلّ طائفة ومذهب شرط الإيمان بالله، فالمسيحي المؤمن كما المسلم المؤمن هو موضوع ترحاب، وتتطلّع بالأمل الكبير إلى التنوّع في حركتنا المقاومة ضدّ الشر». الأشياء بأسمائها، (م.س)، ص ٥٤.

وقت قصير، يعتبرها انتهازية وفعيَّة ومضللة. وبالتالي فإنَّ تأسيس هذه الحركة المسلَّحة يعكس مدى التمويه الذي يخفيه الطرح السياسي الوطني والعام للخطاب الطائفي الذي يختفي وراءه. وهذا ما سنلاحظه من خلال الخطاب السياسي لحركة أمل وقياداتها، والذي تكشف بجلاء ووضوح بعد اختفاء الإمام المؤسس.

إنَّ حركة أمل بوصفها حركة لبنانية طائفية، هي كالأحزاب اللبنانية الطائفية الأخرى تخفي وتموِّه خلفيتها الفكرية تحت شعارات وطنية عامة. فهي تهدف، حسب قول قادتها، إلى إلغاء الطائفية السياسية في وقت أنَّ جوهر وجودها يرتكز إلى أساس طائفي يرمي إلى تحقيق أهداف ذات مضمون ومحتوى طائفي بالكامل. ويبدو ذلك جلياً من خلال التركيبة الطائفية للحركة، ومن برنامجها العملي الذي يهدف إلى تحسين أوضاع الطائفة الشيعية بشكل واضح ومحدد. يقول الإمام الصدر عن التغيير المطلوب من خلال حركة المحرومين: «قبل أن أترجم حاجات المحرومين في هذا التغيير السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي نطلبه، لا بُدَّ من إضافة الجذر الأساسي لمبدأ التغيير، هذا الجذر، هو رفضنا التغيير بالعنف، لا لأنَّ الوطن الصغير حرام عليه العنف، والبنية اللبنانية معقدة التركيب فحسب، بل لعدم جواز مسك النَّار بالأصابع ما دامت الوسائل الديمقراطية متوفرة مبدئياً، وتنظيم استعمالها ممكناً ومرجواً. وإنَّ الوسائل الديمقراطية كفيلة بالتطوُّر الهادئ، فإنَّ هذه الوسائل تبقى عديمة الجدوى إذا لم يتغيَّر قانون الانتخاب، بآخر يتيح التمثيل الأفضل لتطلُّعات الرأي العام في لبنان»^(١).

(١) حيدر، عاكف، الأشياء بأسمائها، (م.ن)، ص ٢ - ٨٣، كتب الأستاذ آدمون رباط يقول: «إنَّ السياسة الانتدابية المتتهجة.. التي أنشأت الدول واكثرت من عددها، قد تبدو غامضة لمن لا يستشف المقاصد الخفية الطائفية خلف ستار التصريحات التي تنفي وجودها. فالتشكيلات الوزارية في لبنان ودمشق وتعيينات الجهاز الإداري، وانتخابات أعضاء =

أمّا بالنسبة لحقوق الطائفة في الوظائف والمناطق، فعلى الرغم من أنّ الدراسات والإحصاءات أكدت مزيداً من الحرمان المعروف، وعلى الرغم من جهد سنوات أربع من المطالبة والإصرار والمقابلات والوعود والاعترافات والمحاضرات وتشكيل لجان المتابعة وغيرها، على الرغم من كلّ ذلك، لم يتمكن المجلس الشيعي الأعلى بهذه الوسائل من أن يخطو خطوة واحدة في سبيل تحسين الوضع، رغم أنّ هذه المهمة هي الغاية الأصيلة من وجوده.

وفي هذا الصدد، نجد تطوراً في الخطاب السياسي للإمام الصدر بعد أن يش من العمل الديمقراطي الذي دعى إليه، حيث يقول: «لم يتمكن مجلسنا من العمل، ونتيجة عدم تمكنه، بدأ اليأس يطغى على أبناء الطائفة، وبدأ يذوب المجلس ويتجمّد، وكان معرضاً لأن يصبح مؤسسة شكلية تزين مجالس الحكّام وتكمل زينة البلاد والطقوس الفارغة التي تخدّر أحياناً وتغصب المحرومين دائماً.. وفي بداية السنة الخامسة من عمر المجلس في أيار ١٩٧٣، وبعد مرور تجربة فاشلة عمرها ٤ سنوات، وبعد اقتناع أعضاء المجلس ورئيسه واقتناع الطائفة.. ولدت حركة المطالبة بأسلوبها الجديد.. التي كانت في الأساس حركة المطالبة بحقوق أبناء الطائفة في الوظائف^(١) وبعمران

= المجالس الإدارية والتمثيلية، كلّها ما تزال تأخذ في الاعتبار التمثيل النسبي للطوائف. أمّا المحاولات الوجلة المبذولة أحياناً بلا اقتناع للتخفيف نوعاً ما من رسالة الوضع الطائفي القائم، مصدر جميع تلك النزاعات الخصوصية والانزالية المتطرفة، فكانت تصطم بطبيعة الحال باستتار وإجبار الكنيسة وتهديدهم بالتوجه إلى لجنة الانتداب التابعة لعصبة الأمم.. وكانوا يدعمون شكاواهم بمواد من موثيق الانتداب تحظر على الدولة المنتدبة المساس بأي مظهر من مظاهر النظام الطائفي. إدمون رباط، تطور سوريا السياسي في ظلّ الانتداب، باريس ١٩٢٨، مقتبس عن جورج فرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٢، ص ٣١١.

(١) في نظر الإمام الصدر: «تبقى محنة المجتمع بأصحاب الامتيازات من كلّ فئة ومن كلّ طائفة، =

المناطق التي يقطنها أكثرية أبنائها، ثم تحوّلت إلى حركة المطالبة بحقوق المحرومين^(١).

وهكذا تحوّل الإمام الصدر إلى تبني خطاب العنف بعد أن «أسقط في يده» نتيجة تزايد العوامل المتفجرة في لبنان، وبعد أن وجد أن الطائفة التي عمل على استنهاضها طويلاً، بدأت تتسرّب إلى الأحزاب العلمانية، ويتحوّل جمهورها إلى وقود للحرب اللبنانية، فأطلق مقولة: «السلاح زينة الرجال». وعاد إلى تاريخ الإسلام وتراثه ليؤسس خطاباً جديداً يبرر العنف ولو بأشكاله الأولية والنسبية: «إنني لست مع العنف المطلق، كما أنني لست مع الرفق المطلق، بل مع الحقّ أقتدي بقادتي الدينيين سيّدنا محمّد ﷺ وعليّ والحسين، كما أقتدي بالرسول العظيم السيّد المسيح - رجل السلام والمحبة - عندما وجد المرابين والمحتكرين، واتخذوا الهيكل متجراً، لم يعاملهم بالرفق بل طردهم بالعنف وقال: هذا بيت أبي مكان للعبادة وأنتم جعلتموه مغارة للصوص»^(٢).

إنّ هذا التطوّر في وعي الإمام الصدر لأدوات التغيير الجديدة سوف يصبح خطأً يتبناه العاملون على استكمال مسرة تسييس الطائفة، وسوف يتمّ التعاطي معه باعتباره أمراً مشروعاً، إذ سيتبيّن أنّه من غير الممكن إلغاء

= فقد كان أحد أسباب الأزمة، تمسك بعض الزعماء المسيحيين بامتيازاتهم الطائفية في الدولة اللبنانية ما جعلهم يتمسكون بمراكز متميزة في الحكم والإدارة والجيش، وهذا التمسك أدّى إلى خلق محاور في الدولة، وإلى شعور الكثيرين من المسلمين، بل والكثير من المسيحيين بأنّ هذه المراكز محتكرة، وبالتالي لا يتمكنون من وضع كفاءاتهم في تصرف الوطن، ولا تمكنهم من تحقيق طموحاتهم المشروعة، ثمّ تطوّر الأمر حتى وصل إلى نوع من اللامبالاة في الإحساس الوطني، أضعف هذا الإحساس عند الكثيرين، وهذا ما جعل الانهيار في الإدارة اللبنانية، بل في المجتمع اللبناني سهل» أ. رضا، عادل، (م.س)، ص ٢٥ - ٢٦.

(١) رضا، عادل، مع الاعتذار للإمام، (م.س)، ص ٩٦.

(٢) رضا، عادل، مع الاعتذار للإمام، (م.س)، ص ١٠٧.

اللاحق بالطائفة الشيعية إلاّ عبر انخراطها كتشكيل عسكري وسياسي في الحرب اللبنانية المعقدة، وسوف يصبح منطق الحركة التي أسسها الإمام الصدر، يفيد بأنّ تحقيق التوازن الطائفي وبالتالي الاجتماعي، لا بُدّ أن يبدأ بفرض القوّة، الوسيلة الوحيدة القادرة على تحقيق أمرين: الأول: رفع الغبن، والثاني: تحقيق مطلب إلغاء الطائفية السياسية^(١).

لقد بذلت العديد من المحاولات لتحقيق توافق وطني في لبنان، تركزت بشكل أساسي خلال الصدمات اللبنانية، ولكن تلك المحاولات جميعاً كانت محكومة بتشدّد أطرافها، ففي وقت استمر التمثيل الماروني السياسي على تصلبه، قامت الأطراف الأخرى بالأمر عينه، فحركة أمل التي كانت طرفاً أساسياً فيما عرف بالاتفاق الثلاثي، ازدادت تصلّباً في مطالبها بحقوق الشيعة الشيعي الاستياء من مستوى تمثيلهم السياسي المتدني. كما قبلت أمل عدّة برامج تشترك في إقرارها إعادة توزيع السلطة السياسية في لبنان، بما يخل بموقع الطائفة المارونية المسيطرة. إلاّ أنّ هذه الاتفاقات غالباً ما ولدت جهيضة^(٢).

(١) أصبح شعار إلغاء الامتيازات الطائفية، إضافة إلى مثيله «إلغاء الطائفية السياسية» أحد المطالب الشيعية بجميع فئاتها. واستمر هذا الشعار يرفع عند كلّ مناسبة تذكر بالتفاوت الاجتماعي - السياسي بين الطوائف. وهذا الشعار اعتمد أيضاً في عدد من المناسبات السياسية حتى بعد البدء بتنفيذ اتفاق الطائف الذي وافقت عليه وأقرته جميع الطوائف اللبنانية من خلال ممثلها في مجلس النواب اللبناني، قبل العام ١٩٩٢ موعداً أول انتخابات نيابية بعد الطائف؟! (٢) عقد في دمشق بتاريخ ٢٨ كانون الأول ١٩٨٥، اتفاق بين ممثلين عن القوى المتحاربة الممثلة للطوائف الأساسية الثلاث، نبيه بري عن الطائفة الشيعية، وليد جنبلاط عن الدرزي، وإيلي حبيقة عن القوات اللبنانية. وقد تمّ في هذا الاتفاق، الذي عرف «بالاتفاق الثلاثي» زيادة التمثيل الشيعي في البرلمان اللبناني إضافة إلى بنود تضعف من سلطة الرئاسة الأولى للموارنة، إلاّ أنّ هذا الاتفاق لم ير الثور بسبب عدم موافقة أقطاب الطائفة المارونية عليه - يومذاك - رئيس «حزب الكتائب» بيار الجميل ورئيس الجمهورية اللبنانية الأسبق «حزب الوطنيين الأحرار «كميل شمعون»، إضافة إلى رفض الرابطة المارونية له والتي كانت يومها برئاسة إدوار حنين.

رغم فشل هذه المحاولات السياسية في تحقيق عديد المطالب الشعبية من وجهة نظر أمل، إلا أن تلك المطالب لم تتعد دائرة المطالبة بإصلاحات داخل النظام. ومعلوم أن بداية نشوء الحركة كانت للاحتجاج على واقع الإجحاف اللاحق بأبناء الطائفة الشيعية، لكن برنامج الحركة السياسي التبس في أحيان كثيرة بسبب عدم تظهير ذاك البرنامج بوضوح، جراء مدهامة الأحداث ولادة الحركة، وانخراطها السريع في دورة العنف التي استمرت لسنوات.

ومع ذلك فقد اتخذ العنف المستخدم من قبل حركة أمل وجهتين: الأولى: هي الدفاع عن المطالب الشيعية الملحة، خاصة ما يتعلّق منها بدخول أجهزة الدولة وتركيبية الحكم القائمة في لبنان، والأخرى النأي بالكتلة الشيعية عن محاولات الاستقطاب المتعددة الاتجاهات، وآخر تلك الاتجاهات، حزب الله.

ورغم أن الالتزام بالأيدولوجيا الشيعية هو شعار ترفعه حركة أمل باستمرار، إلا أنها لم تجاهر به أبداً في المنتديات السياسية اللبنانية العامة والمشاركة، بل هي اعتبرت دائماً أن لبنان يمتاز بوصفه بلداً يتمتع بالتسامح الديني. وتجد ذلك بوضوح في نصوص ميثاق حركة أمل الذي أكد على «لبنان وطن نهائي مستقل»، إضافة إلى ادّعائها بشكل ملتبس إلى حدّ ما، أنها حركة جميع المحرومين في لبنان، وتعرّف عن نفسها - حسبما ورد في الميثاق - بأنها حركة وطنية «تتمسك بالسيادة الوطنية وسلامة أراضي الوطن وتجارب الاستعمار والاعتداءات والمطامع التي يتعرّض لها لبنان». ويوضح المقطع التالي من الميثاق، التزام الحركة بالوطن اللبناني «إنّ ما تركّز عليه الحركة هو التمسك الشديد بالسيادة الوطنية والاستقلال في الإدارة ورسم السياسة ورفض الوصاية الخارجية عن الوطن، والعمل على صيانة كيانه

وحدوده، والحفاظ على كرامته من التشويه والتحطيم، ليبقى الوطن هو الصانع الوحيد لقدره ومستقبله وحاجزه دون تدخل الأيدي الخبيثة والمغرضة في أي شأن من شؤونه»^(١).

«إن سيادة الوطن لا تتحقق إلا بسيادة أبنائه فيه بعيداً عن التشنجات والبهلوانيات السياسية وعمليات فرض الرأي والإرادة، مع التشديد على التحام الشعب في بوتقة الوطنية المتسامحة لإخراج البنية اللبنانية إخراجاً صحيحاً من مختبرات الحضارات، وليكون لبنان هو المثال الأول لعملية بناء الأوطان»^(٢).

إنّ التزام أمل ببقاء لبنان، والإقرار الصريح بأنّ على الشيعة أن يحافظوا على لبنان حتى يتمكنوا من المحافظة على سلامة طائفهم السياسية والاجتماعية، هو مبدأ أساسي عملت أمل على ترويجه وترسيخه في وعي أبناء الطائفة، ولعلّها تعاملت معه بشكل غريزي في أحيان كثيرة أدّى بها إلى صدمات دامية وعلى مدى سنوات مع قوى وطنية وعلمانية أخرى في البلاد.

تشارك أمل في هذا الطرح الطائفي والسياسي إلى حدّ بعيد مع طروحات الطوائف اللبنانية الأخرى، المارونية والدرزية، أي الطوائف التي تشكل أقليات في العالم العربي والإسلامي ذي الغالبية السنيّة. ويمكن ردّ هذه الطروحات إلى المخاوف التي انتابت حركة أمل من ترجمة الحركة الوطنية وأحزابها لمشروع الإدارات المحلية إلى واقع.

(١) عند دراستنا لوثيقة حزب الله سنجد هناك تعارضات كبيرة جداً بين ما تضمنه ميثاق حركة أمل ووثيقة حزب الله ولعلّ هذه التعارضات تعكس البون الشاسع في التوجهات الفكرية - السياسية لكلا الفريقين.

(٢) أنظر، ميثاق حركة أمل. طبعة منشورة في شهر تشرين الثاني عام ١٩٧٤، والذي أقرّته ١٩٠ شخصية عامة من غالبية الطوائف اللبنانية.

وقد عبّر رئيس حركة أمل نبيه بري عن هذه المخاوف بشكل صريح، حيث قال: «إذا كان تقسيم لبنان وتوطين شعب (أي اللاجئيين الفلسطينيين في لبنان) يلحقان ضرراً بالغاً بالبعض^(١)، فإنه يؤدي بالتأكيد إلى تصفية حركة أمل^(٢)».

وبناءً على هذه القناعة، فقد عارضت أمل إنشاء أجهزة حكم بديلة، بغض النظر عن الداعي أو المخطط لها. وهناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأن القتال الذي نشب في بيروت في نيسان ١٩٨٢ (قبيل الاجتياح الإسرائيلي) بين أمل وأحزاب الحركة الوطنية اللبنانية، إنما كان بسبب محاولة «الحركة الوطنية» إنشاء مجالس محلية في بيروت الغربية، حيث اعتبرت أمل أن انتخاب هذه المجالس يشكل «نوعاً من الحكم الذاتي^(٣)» قد يمهد لتقسيم البلاد^(٤).

ومن أجل بقاء لبنان خارج الوصاية الحزبية والفلسطينية، وبقاء

(١) هنا إشارة إلى دعوات «القوات اللبنانية» التي بدأت تتحدّث بحرية عن اللامركزية والفيدرالية بعد اليأس من إمكانية تحجيم القوى الفلسطينية والحزبية قبيل الاجتياح الإسرائيلي للبنان في العام ١٩٨٢. وهذا الطرح أعادت هذه «القوات» تجديده على لسان قائدها سمير جعجع بعد انسحاب القوات الإسرائيلية من بيروت وأقسام من الجنوب اللبناني وفشلها في الحصول على رئاسة الجمهورية بعد مقتل بشير الجميل بُعيد أيام من انتخابه رئيساً للجمهورية اللبنانية في السنة التي اجتاحت فيها «إسرائيل» لبنان.

(٢) مجلة الحوادث، نبيه بري، أيار ١٩٨٠.

(٣) مقابلة مع نبيه بري في «الموندي مورنغ»، ١٦/١٠ أيار/١٩٨٢.

(٤) قيادة أمل ظلّت لوقت طويل تبذل جهداً مكابراً للحفاظ على مظاهر العلاقة الودية مع الفلسطينيين والأحزاب الوطنية اللبنانية، لكن وخلال الأعوام (٨١ - ٨٢) بدأت تتجه بشكل متزايد للجوء إلى النقد العلني لهذه القوى. والملاحظات التالية التي أدلى بها نبيه بري في أوائل ١٩٨٢ حول الثمن الذي دفعه الشيعة، تعكس مزاج الجماعة بدقة «إنّ شعب الجنوب بمن فيهم الشيعة، أعطى القضية الفلسطينية أكثر ممّا أعطها كافة العرب مجتمعين. لقد أعطوا القضية أرضهم، وأبناءهم وأمنهم وحقولهم، أعطوها كلّ شيء باستثناء شرفهم وعزتهم وكرامتهم». ليندا، جورج، مقابلة مع نبيه بري، «موندي مورنغ»، شباط ١٩٨٢.

الطائفة الشيعية في حضن الدولة، ظلَّت أمل تنظر إلى الجيش اللبناني حتى الأشهر التالية للاجتياح في عام ١٩٨٢ بوصفه الأثر المتبقي من الشرعية اللبنانية. في السنتين اللتين سبقتا الاجتياح، كانت أمل تؤيد بقوة انتشار الجيش في الجنوب، حتى ولو كان، كما قال نبيه بري، مارونياً مائة بالمائة^(١). فقضايا الإصلاح والتوازن الطائفي في الجيش تأتي في المرتبة الثانية عند يتعلَّق الأمر ببقاء الطائفة الشيعية ككلّ، والجيش اللبناني - حتى ولو افتقد إلى الفاعلية - يجسّد الشرعية اللبنانية، وهو بهذه الصفة يشكل نقيضاً للبنى السلطوية البديلة التي أنشأتها في الجنوب المنظمات الفلسطينية من جهة، و«إسرائيل» من جهة أخرى. وقد اعتبرت قيادة أمل، أنّ أي خطوة تقلل من سلطة أخصامهم هي بالنهاية خطوة لصالحهم. إضافة إلى ذلك، حافظت أمل، وللأسباب عينها، على علاقة ودية مع قوات الطوارئ الدولية.

لم يتغيّر موقف حركة أمل من الجيش اللبناني إلاّ بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان ووصول أمين الجميل (ابن رئيس حزب الكتائب اللبنانية) إلى سدة الرئاسة الأولى، حيث أعاد توظيف الجيش بشكل مباشر في مشروع الامتياز الطائفي القديم - الجديد. وقد عقّد الاشتباك الدامي الذي وقع بين الجيش وأمل بين عامي ٨٣ - ١٩٨٥ بشدّة من إمكانية استمرار النظرة الإيجابية للجيش.

وبخلاصة عامة يمكن القول، إنّ أمل التي دعت، من ضمن برنامجها السياسي، إلى إلغاء الطائفية السياسية، سعت عملياً إلى تكريس النظام الطائفي عبر رفعها، وبشكل مباشر، مطالب شيعية بحتة. ولعلّ هذا المنحى الطائفي في العمل السياسي الذي اتخذته حركة أمل، جعلها لا

(١) «الموندي مورننغ»، (١ - ٧) شباط ١٩٨٢.

تتميّز بحال من الأحوال عن باقي الحركات الطائفية الأخرى، وبالتالي يمكن منطقياً طرح التساؤل التالي: إذا كانت الطائفة الشيعية قد حضّرت مطالبها بتعزيز أوضاعها الخاصة على حساب امتيازات الطوائف الأخرى، أليس من الطبيعي أن تلقى هذه الدعوات رفضاً وممانعة من مثيلاتها اللبنانية؟ إنَّ هذه الطروحات الطائفية هي خلاف ما كانت تطرحه الأحزاب العلمانية، من عدالة اجتماعية وسياسية عامة بعيداً عن خصوصيات الطوائف والمذاهب. وهو أمر ميّز الأحزاب العلمانية عموماً عن كلّ الأحزاب ذات الهوية الطائفية والمذهبية، رغم ما يؤخذ على تلك الأحزاب من أنّ طروحاتها لم تراع طبيعة التكوين التاريخي - الطائفي للبنان. ومأزق حركة أمل أنّها طالبت بالمساواة مع غيرها من الطوائف في وقت كانت ترفع شعار إلغاء الامتيازات الطائفية، وبالتالي إلغاء الطائفية السياسية.

من هنا كانت الشكوك تساور باقي الطوائف من جدية وصدقية طروحات أمل السياسية وغاياتها الحقيقية من وراء هذه الطروحات.

إنَّ وجود برنامجين في وقت واحد ليس جديداً على السياسة الشيعية في لبنان. ففي عام ١٩٧٤ طالب الإمام الصدر بمنح الشيعة أحد عشر منصباً إضافياً في وظائف الفئة الأولى، في الوقت نفسه الذي كان يطالب فيه بإلغاء الطائفية في وظائف الدولة.

لعلَّ نبيه بري رئيس حركة أمل (والذي أصبح فيما بعد رئيس المجلس النيابي اللبناني) حاول أن يعطي لهذا التناقض مبرراً وتفسيراً يبعد فيه المسؤولية عن حركته السياسية. فهو يعتبر «أنَّ الطائفية تعيق نموّ الهوية الوطنية اللبنانية، وهي السبب الأساسي لمشاكل لبنان»^(١).

(١) أ. ر. نورثون، أمل والشيعة، (م.س)، ص ١٣٨.

حيث يقول: «إنَّ هذه الهلوسة [الطائفية] قد جعلتنا نتصرّف كعشائر بدلاً من مواطنين في بلد واحد. إنَّ ميثاق عام ١٩٤٣ الوطني الذي خلقناه، هو ميثاق تقسيمي. لقد ساعدنا على أن نبني مزرعة وليس وطناً.. أنا أقول بأنَّ الميثاق هو سبب كلِّ مشاكلنا»^(١).

في عام ١٩٨٥، ومع تعثُّر الاتجاه نحو الوفاق الطوائفي، تصلَّب الموقف الشيعي بشكل ملحوظ، فدعا بري إلى إنشاء مجلس رئاسي للبنان مكوّن من ستة أعضاء يمثلون الطوائف الرئيسية الست (السنة والشيعية والموارنة والدروز والأرثوذكس والكاثوليك) يتداورون الرئاسة سنوياً. وهنا أيضاً أظهر بري ميلاً للحلول الطائفية، حتى وهو يدعو إلى إلغاء الطائفية.

ومع ذلك، فإنَّ أمل استتنت أي حل فدرالي وكونفدرالي، كالذي كانت تدعو إليه «الجهة اللبنانية» من وقت لآخر. وهي سعت إلى إظهار نفسها كقوة وفاقية، وبالتالي كمحاور طبيعي لأي طرف يرغب في نقاش عملية الإصلاح السياسي والاجتماعي للبنان. يقول بري: «إنَّ إقرار تغييرات أخرى يجب أن ينتج عن حوار بين كافة القوى الفاعلة في لبنان دون استثناء»^(٢).

بناءً على كلِّ ما تقدّم، بقي خطاب أمل السياسي، من نوع الخطابات الإصلاحية الذي لم يتجاوز طبيعته إلى طبيعة أخرى أكثر جذرية وثورية وانقلابية. وهو بهذا المعنى يتماهى مع دعائمه الأساسية التي أرساها الإمام المؤسس موسى الصدر، وبالتالي لا يجب النظر إليه باعتباره مولوداً جديداً ومن طبيعة مختلفة، بل هو - في أحسن

(١) «الموندي مورنغ»، ٢٦ كانون الثاني/١ شباط، مقابلة مع نبيه بري ١٩٨١.

(٢) أ. ر. نورثون، أمل والشيعية، (م.س)، ص ١٤.

أحواله - استمرار لنهج بدأ مع مشروع الإمام الصدر تسييس الطائفة الشيعية في لبنان، وتنشيط جسمها الهامد بجعله قادراً على المطالبة بمكان يليق به إلى جانب باقي الطوائف التي يتشكل منها الكيان اللبناني.

لقد حاذر الصدر، دائماً، أن يكون خطابه السياسي صدامياً مع الطوائف الأخرى، بل حاول تطمين هذه الطوائف واستمالتها لجانب مشروعه الإصلاح^(١)، إلا أن أساس مشروع الإمام الصدر تركز على استقطاب الشباب الشيعي، وتأطير طاقات الطائفة في حركة سياسية - اجتماعية هدف من خلالها إلى تحقيق التوازن الأمني والسياسي وصولاً إلى نوع من العدالة الذي ينأى بالطائفة عن إرثها الثقيل.

وعلى الرغم من أن الإمام الصدر حاول أن يقدم حركة أمل إلى الرأي العام على أنها حركة تهدف إلى دعم المقاومة ضد «إسرائيل»، فإنه لم يسجل للحركة، التي عاشت ما يزيد على السنوات الثلاثة قبيل غيابه، أي عملية عسكرية تذكر في مواجهة «إسرائيل». وبالطبع فإن هذا الأمر يعكس بوضوح الهدف الأساسي من إنشائها، مع التسليم أن العداء لـ «إسرائيل» هو في صلب خطابها الديني.

إن الإصلاح الاجتماعي من جهة، وحفظ الكتلة الشيعية من الذوبان في أتون الحروب الداخلية، من جهة أخرى، كان له الأولوية على ما عداه

(١) حاضر الإمام الصدر، مرّات عديدة في كنائس الطوائف المسيحية بهدف إظهار سماحة أطروحته الفكرية والاجتماعية، وليحصر مواجهته السياسية مع رموز الطوائف التقليدية وليس مع جمهورها العريض وقواها الأهلية. (سوف يتوضح ذلك أكثر في الباب الخامس - الفصل الأول - من هذا البحث). أنظر: حفاظاً على الإنسان، محاضرة للسيد الصدر أقيمت في كنيسة الكبوشية بتاريخ ١٨/٢/١٩٧٥، ونشرت في كتاب الإسلام عقيدة راسخة ومنهج حياة، بيروت، ١٩٧٩. يمكن مراجعة المحاضرة في كتاب صدر حديثاً عن مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات بعنوان: أبجدية الحوار، إعداد حسين شرف الدين، دار الأرقم، صور، ربيع الثاني ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، ص ١٦٥.

في لائحة أهداف الحركة. إلا أنَّ ضعف إمكاناتها، وتعذّر عملية الإصلاح السياسي - الاجتماعي بسبب اختلاط الأوراق اللبنانية الداخلية، جعل الهدف المركزي للحركة في فترات الاشتعال يتمحور حول حفظ الذات والوجود والهوية الخاصة في الدائرة اللبنانية المشتركة.

في هذه الحال، لا بُدَّ أن يتراجع البرنامج المطلبي للحركة إضافة إلى شعارات القتال ضدَّ «إسرائيل» إلى أدنى حدوده، أي الحدود الذاتية الخاصة، ويبدو ذلك جلياً من خلال ورقة العمل التي قدمتها أمل للمؤتمر الوفاقي الذي عقد في جنيف^(١)، حيث جاء في هذه الورقة: «لبنان جمهورية ديمقراطية برلمانية تقوم على... العدالة الاجتماعية والتساوي في الحقوق والواجبات بين كافة المواطنين دون امتياز أو تمييز»^(٢).

وفي مطلق الأحوال، فإنَّ حركة أمل لم تغادر لبنانيتها ولا نهجها الإصلاحية غير الثوري، وهو نهج لم يعد من السهل عليها الاستمرار فيه دون حرج بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وتمدد تأثير تلك الثورة على شيعة لبنان، إذ ستصبح أمل في وضع من يلعب لعبة شديدة الحساسية والتعقيد. فعليها من جهة أن تدعي أنَّها حركة أصيلة تتمثّل بالمبادئ والأهداف الإسلامية إضافة إلى تمثّلها مصالح الكتلة الشيعية، وعليها من جهة أخرى أن تسعى إلى تنفيذ برنامج لا ينسجم مع صرامة الطرح الإيراني الوافد.

هذا الوضع الحساس الذي وجدت حركة أمل نفسها فيه بعد الثورة، سيزداد صعوبة وحرجاً مع بدء عمل الحزب الإسلامي الأكثر جذرية

(١) عقد مؤتمر الوفاق الوطني في جنيف في تشرين الأول من العام ١٩٨٣.

(٢) النهار، ٢٠ شباط ١٩٨٤.

وأصولية، «حزب الله»، على الساحة اللبنانية، خاصة وأنَّ حزب الله سيكون التنظيم الأكثر تماهياً مع الطرح الإسلامي الإيراني، وبالتالي فإنه سيستفيد حتماً من العاطفة الغامرة التي اجتاحت وجدان الشيعة إبان انتصار الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني في إيران.

الباب الرابع

الشيعة من الحضور السياسي
إلى الحراك المقاوم

الفصل الأول

المقاومة.. إعادة إنتاج المفهوم في ظروف الواقع

أ - ظروف ولادة حزب الله:

تلعب الأحزاب السياسية دوراً أساسياً في النظم السياسية المعاصرة، نظراً لما تتمتع به من قدرة على تنظيم الجماهير وتجنيدھا، وقد أصبحت هذه الأحزاب من أبرز المكونات الخاصة بهذه النظم وأحد أهم الفاعليات في الحياة السياسية. هذا مع العلم أن التعريفات الخاصة بالحزب تتعدد وتتنوع وفقاً للتيارات الفكرية والإيديولوجية المختلفة^(١). وتُعرف الأحزاب السياسية في حياتھا اليومية ببرنامجھا أو بنوعية المنتسبين إليها أكثر ممَّا تعرف بتنظيمها^(٢). وهذا ما ينطبق على حزب الله، التنظيم الذي ينأى عن أي تعريف تقليدي، لأنَّه يتمتع بخصوصية يشدّد عليها خطابه

(١) أنظر مثلاً: Jupp James, «Political parties», London, Rautedge, et kegan paul 1967, Maurice Duverger, «Le partis politiques» ed. Librairie Armand colin. Paris 1969 philippe Braud, «socioilogie politique» ed L.G.D.J paris. 1994.

(٢) عبد سعيد، محمد فايد؛ قضايا علم السياسة العام، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٣، ص ٨٥.

الخاص، بغية التأكيد على تمايزه و«فراذته». فحزب الله يصبح بالمعنى العام «اجتماع أشخاص يعتنقون العقيدة السياسية نفسها»^(١)، وذلك استناداً إلى تعريف بنجامان كونشهان للحزب السياسي عام ١٨٦١، حيث يرى أنّ الحزب «هو مجموعة من الأفراد يجمعهم الإيمان والالتزام بفكر معين»^(٢).

ويعرّف أحد الباحثين الغربيين «حزب الله» بالقول إنه «حركة الأصوليين المسلمين الشيعة التي تتطلع إلى تحرير لبنان وأبنائه عبر العودة إلى الإسلام. وقد بدأ حزب الله معترك السياسة كحركة احتجاج سياسي واجتماعي لينمو على هامش انحلال الدولة اللبنانية وتعطل دورها، وفي ظل التطلعات التي بثتها وحركتها الثورة الإسلامية الإيرانية في صفوف الشيعة اللبنانيين»^(٣).

ورغم صدور عدد وافر من الكتب والأبحاث حول حزب الله، يلاحظ الباحث المشار إليه أنّ معظم هذه المطالعات تنظر إليه بشكل نسبي. فإنّ صورته تختلف باختلاف وجهات النظر التي تنظر إليه، فهو مرّة مجرد حركة عسكرية وجدت لمقاومة الاحتلال الإسرائيلي تزول بزواله، ومرّة أخرى رأس حربته للنفوذ الإيراني في لبنان، ومرّة ثالثة ورقة ضاغطة لسوريا في مفاوضات السلام، أو هو تعبير عن حالة إسلامية شيعية أصولية.. الخ. ولعلّ أبرز ما يثير التساؤلات المختلفة حول حزب الله عدّة مسائل وردت في خطابه وهي التالية^(٤):

(١) موريس ديفرجية، (م.س)، ص ٢.

(٢) موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، دولة الكويت ٩٣/٩٤/٥٢٢.

(٣) Kramer. Martin, The Pan- Islamic promise of Hizballah «Dayan center for Middle East and African Studies, Tel- Avive university. (N.D) P.1».

(٤) مزاحم، هيثم، «حزب الله وإشكالية التوافق بين الإيديولوجيا والواقع»، شؤون الأوساط، العدد ٥٩ كانون الثاني يناير - شباط/فبراير ١٩٩٧، ص ٦١.

- الإيديولوجيا الإسلامية الثورية التي يتبناها الحزب والتي تدعو إلى تبني الأنظمة القائمة في دول العالم العربي والإسلامي، حكم إسلامي فيها، وتوحيد الأمة الإسلامية، الأمر الذي يثير مخاوف حكومات عربية وغربية وفتات لبنانية، وفي مقدمها المسيحيون.

- القضية الفلسطينية: يدعو الحزب إلى تحرير كل فلسطين المحتلة «من النهر إلى البحر» وإزالة إسرائيل من الوجود، وهو أمر يقلق الإسرائيليين والأمريكيين، إضافة إلى قطاع كبير من اللبنانيين الذين يخشون تحمل تبعات هذه الدعوة.

- علاقة حزب الله بإيران: يرتبط الحزب بالجمهورية الإسلامية الإيرانية ارتباطاً دينياً وعقائدياً ويحظى بدعمها السياسي والمالي، وهو أمر يطعن في ولائه الوطني باعتباره «حالة إيرانية»، كما يتهمه البعض بالإرهاب والتطرف.

رغم تعدد وجهات النظر واختلافها حول وظيفة حزب الله ودوره، إلا أنّ تاريخ تأسيسه أمر أكيد ومجمع عليه، فهو حزب تأسس عام ١٩٧٨، وبرز عبر خلاياه في بيروت وقيادته في البقاع عام ١٩٨٢، وهو العام الذي انتهز فيه الجيش الإسرائيلي الفرصة ليعيد مرة واحدة ترتيب المشهد الاستراتيجي بضربة قاسمة، أطلق عليها اسم «عملية الجليل الأعلى»، وهي عملية أعادت إلى الأذهان أكثر مشاهد الحرب العالمية وحشية وبربرية، بحسب قول المراقبين الغربيين^(١).

وصلت أخبار الاجتياح الإسرائيلي إلى طهران، في وقت كانت تستضيف فيه إيران مؤتمراً للحركات الإسلامية في العالم، بمناسبة

(١) أنظر: Corm, Georges. «Le proche- orient ecalate» ed. La Decouverte, Maspero. paris. 1983. P.151.

ولادة الإمام الثاني عشر، محمّد بن الحسن، المهدي المنتظر (عج)، الواقعة في ١٥ شعبان. وكان الإمام الخميني قد أعلن هذا اليوم «يوم المستضعفين في العالم». وقد حضر المؤتمر ممثلون عن القوى الإسلامية في لبنان، ومنهم أعضاء قياديون في حركة أمل، وفي إحدى جلساته، أعلن رئيس مجلس الشورى آنذاك، هاشمي رفسنجاني، عن إرسال وحدات من الحرس الثوري الإيراني إلى لبنان للمساهمة في مواجهة الهجوم الإسرائيلي، وذلك عن طريق سوريا بعد أن وافقت قيادتها على ذلك^(١).

وصلت وحدات «الباسدران» إلى البقاع في يونيو/حزيران، حيث أقامت فيه معسكرات تدريب هيأتها لها «اللجان المساندة للثورة الإسلامية في إيران» التي تشكلت عام ١٩٧٩، من لبنانيين ثوريين جذريين^(٢). وبدأ الحرس الإيراني مهمته في مسجد الإمام علي في بعلبك، باستقبال المتطوعين اللبنانيين الذين تدفّعوا لتسجيل أسمائهم للمشاركة في دورات تدريبية عسكرية وثقافية، وقد ضمت اللائحة الأولى ١٨٠ متطوعاً، منهم السيّد عبّاس الموسوي الذي أصبح فيما بعد أميناً عاماً لحزب الله^(٣).

وفي البقاع اللبناني تحديداً، قامت مجموعة من الإسلاميين، لم يكن يجمعهم أي إطار تنظيمي مباشر، بتأليف لجنة من تسعة أشخاص عرفت بلجنة التسعة ضمّت ممثلين عن مختلف الاتجاهات الإسلامية: أمل

(١) العزّي، غسان؛ حزب الله، من الحلم الإيديولوجي إلى الواقعة السياسية، دار قرطاس للنشر، الكويت ١٩٦٨، ط الأولى، ص ٢١.

(٢) منها؛ حزب الدعوة الإسلامية، فرع لبنان، الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين، مكتبة الشهيد مطهري، أمل الإسلامية، وغيرها..

(٣) العزّي، غسان؛ حزب الله، (م.س)، ص ٢٢.

الإسلامية (المنشقة عن حركة أمل وهي برئاسة حسين الموسوي)، حزب الدعوة الذي كان حلّاً نفسه عام ١٩٨١، اللجان الإسلامية، تجمع العلماء المسلمين، وشخصيات أخرى كالشيخ صبحي الطفيلي، السيّد إبراهيم الأمين (الممثل السابق لحركة أمل في طهران)، السيّد حسن نصر الله^(١).

أمّا مجلس شورى لبنان، الذي أنشئ للإشراف على عمل حزب الله، ولعب دور صلة الوصل العقدي بين إيران ولبنان، فقد تألف من ١٢ عضواً غالبيتهم العظمى من رجال الدين، وبعض من المسؤولين العسكريين. وينقسم مجلس الشورى إلى سبع لجان هي: اللجنة الثقافية، اللجنة الاجتماعية، اللجنة القضائية والمالية، وكلها لجان تعمل بتمويل إيراني، ذلك أنّ إيران، لم تكن توفر نفقات الممارسة العملية فقط، بل وأيضاً التعويضات لعائلات شهداء حزب الله^(٢).

في أوائل العام ١٩٨٣، بدأت تظهر شعارات في عدد من المناطق اللبنانية ذات الأغلبية الشيعية تحمل اسم حزب الله. وأخذ نشاط الحزب يمتدّ ليشمل مناطق جديدة. وفي أيار ١٩٨٤ قررت شورى حزب الله اعتماد تسمية ثابتة وشعار مركزي يعتمد في البيانات والنشاطات: حزب الله «الثورة الإسلامية في لبنان»، على غرار (الثورة الإسلامية في إيران). وسوف يحتل هذا الشعار مكانه على علم الحزب الأصفر تحت

(١) الحسين، شريف؛ حزب الله حركة عسكرية أم سياسية أم دينية، «مجلة الشراع»، ٢٥ آذار ١٩٨٩. وجدير بالذكر أنّ علاقة إيران بحزب الله كانت تتم عبر مجلس الدفاع الأعلى للجمهورية الإسلامية، وهي الأداة التي ينقل بها آية الله الخميني أوامره وتوجيهاته إلى حزب الله. ويتألف من الرئيس السيّد علي خامنئي وعلي أكبر هاشمي رفسنجاني رئيس مجلس الشورى (آنذاك) ورئيس الحرس الثوري. ويشكل الهيئة المركزية لصنع القرار في المؤسسة الإيرانية والأمنية (الحسيني، (م.س)، ١٥ آذار ١٩٨٦).

(٢) ذكرت مجلة الدستور، في عددها الصادر في لندن في ١٤ تشرين الأول ١٩٨٥، أنّ ثلث المبالغ المخصصة لدعم الجهاد الدولي (بليون ريال) يذهب إلى لبنان.

صورة كاشنكوف تعلقه الآية القرآنية ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾. وفي ١٦ شباط ١٩٨٥، وبمناسبة الذكرى السنوية الأولى للاستشهاد الشيخ راغب حرب الذي قضى في بلدته جبشيت (قضاء النبطية) في الجنوب اللبناني، على أيدي عملاء لإسرائيلي، أصدر حزب الله «الرسالة المفتوحة» التي تحتوي على برنامجه السياسي ورؤيته للواقع المحلي والإقليمي والدولي^(١).

يقول الشيخ نعيم قاسم أحد أعضاء شورى حزب الله ونائب أمين عام الحزب فيما بعد: «عندما تأسس الحزب كتب عناصره وثيقة تبين أبعاد عمله، وفي هذه الوثيقة حديث صريح عن الانتساب العقائدي للإسلام ووجوب العمل السياسي ومقاومة العدو الإسرائيلي. ما صدر إعلامياً عن الحزب في شباط ١٩٨٥، وما سمي بـ«الرسالة المفتوحة»، فيه كل الطرح السياسي والإعلامي والثقافي والجهادي، وهو موسّع عن الوثيقة التي كتبت داخلياً عام ١٩٨٥»^(٢).

ب - شيعة لبنان والجمهورية الإسلامية: مرحلة التسييس الجديدة:

لا بُدَّ أنه عندما نتكلم عن التأثير الإيراني في تشكيل النهوض الشيعي في لبنان، وفي تشكيل حزب الله تحديداً، من أن نقف وقفة خاصة، عند المرشد، والزعيم والقائد لهذه الجمهورية، الإمام الخميني. هذا الإمام، الذي كان لدعوته وخطاباته ومواقفه ونهجه، تأثيرٌ نوعي وخاص في تحديد مجريات الأمور والأحداث، سواء على المستوى الإيراني، أم على مستوى الواقع السياسي خارج إيران، وبشكل أخص في لبنان.

(١) العزّي، غسان؛ حزب الله، (م.س)، ص ٢٣ - ٢٤.

(٢) من مقابلة، أجراها مع طوني جورج عطا الله وسامي الحسيني في ٢/١٠/١٩٩٥، «الأحزاب والقوى السياسية في لبنان» منشورات المؤسسة الأهلية للسلم الأهلي الدائم، رقم ٦، بيروت ١٩٩٥، ص ١٨٩.

لكن قبل ذلك، لا بُدَّ من تحديد أهم العوامل التي كان لها تأثير كبير على تشكيل العلاقة الوثيقة بين شيعة لبنان والجمهورية الإسلامية في إيران، وأبرز هذه العوامل هي:

أولاً: ارتباط الشيعة تاريخياً بمرجعياتهم الدينية بوصفها امتداداً، أو نوعاً من الامتداد، لحلقات الأئمة المعصومين (الإثني عشر) بحسب المنظومة العقيدية لهم. ومن المعلوم أنَّ الثورة الإسلامية في إيران تمت بقيادة مرجع ديني ذي شخصية «كاريزمية» هو آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الخميني.

فهذه الثورة، اتخذت منذ اللحظة الأولى لانطلاقتها بعدين أساسيين: بُعداً داخلياً اجتماعياً يتصدى للتعسف والظلم الاجتماعي والسياسي للنظام «الشاهنشاهي». وبُعداً خارجياً يتمثل في التأكيد العقيدي والشرعي المستمر على وجوب تحرير القدس، وإزالة العدوان الإسرائيلي عنها. وهما بعدان طرحتهما الثورة دون أن تفكَّك بينهما في البداية، بل اعتبرتهما وجهين لقضية واحدة.

وقد كان الشيعة في لبنان على تماس مباشر مع هذين البعدين ولكن من موقعهم الخاص، فقد كانوا من جهة على علاقة مباشرة مع القضية الفلسطينية، وبالتالي مع قضية الصراع العربي - الإسرائيلي، وكانوا من جهة أخرى يخوضون المعركة الاجتماعية والسياسية مع النظام اللبناني.

لذا، فقد شكلت التجربة الإسلامية - الإيرانية لشيعة لبنان، نموذجاً يقتدى به، لا سيَّما من جهة ما قد تستطيعه «أمة مؤمنة حسنة التنظيم ومعبَّاة أن تنجزه في وجه الظلم والطغيان»^(١).

(١) أ.ر. نورثون، أمل والشيعة، (م.س)، ص ١٠٣.

ثانياً: لا يمكن فهم التأثير السريع للثورة الإسلامية في إيران على الشيعة في لبنان، بمعزل أيضاً عن النظر إلى الروابط التاريخية بينهما، فكما يذكر ميشال مازاوي: «أنَّ الفصل المتعلق ببروز التشيع في إيران إثر قيام الدولة الصفوية في أوائل القرن السادس عشر لا يمكن كتابته دون الإحالة المباشرة إلى الدور الذي لعبه علماء عامليون من جنوب لبنان، الذين توافدوا إلى البلاد ما إن سيطر النظام الجديد عسكرياً وسياساً»^(١)، هذا فضلاً عن تلقي الكثير من العلماء الشيعة اللبنانيين لاحقاً دروسهم الدينية في الحاضرة العلمية قم.

ولعلَّ من المفيد هنا، لتوكيد هذه العلاقة، الإشارة إلى الدور الذي لعبه العديد من القادة الإيرانيين في إيران، والذين سبق لهم أن تلقوا تدريبات عسكرية في لبنان كالسيد أحمد الخميني (ابن الإمام الخميني) ونسييه صادق طباطبائي، كذلك وزير الطاقة فيما بعد عباس كافوري فارد، ومحمد بيرائي سفير إيران في نيكاراغوا سابقاً، إلاَّ أنَّ مثالهم الأبرز يبقى مصطفى شمران الذي تولى لاحقاً رئاسة مجلس الدفاع الأعلى في الجمهورية الإسلامية، إلى أن استشهد لدى تحطم طائرته على الجبهة العراقية - الإيرانية عام ١٩٨٠.

هذا مع العلم أنَّ العلاقة بين لبنان وإيران، كانت قبل الاجتياح الإسرائيلي للبنان مختلفة عنها فيما بعده، فقبل الاجتياح كانت مرحلة، وبعده كانت مرحلة أخرى. المرحلة الأولى شهدت حماية واحتضان حركة أمل للتجمعات الإسلامية المؤيدة لإيران، تلك التي نشأت بعد الثورة وقبلها، فيما شهدت مرحلة ما بعد الاجتياح تطوراً باتجاه معاكس.

(١) حول هذا الموضوع، أنظر: Tarif Khalidi: «Shaykh Ahmak, Arfal- Zayn and Fram» in intellectual life in the arab east, 1890, ed: Naruan R. Brheivy. P: 110- 124.

ج - التحرك المسلح بعد الاجتياح:

طوى الاجتياح الإسرائيلي صيف ١٩٨٢، مرحلة سابقة من العمل السياسي التي كانت البندقية فيها، سواء كانت لبنانية أو فلسطينية أو وطنية أو تلك المتعاونة مع إسرائيل، مستخدمة فقط في الصراع الداخلي، إلا ما ندر منها ووجهٌ ضد الجيش الإسرائيلي.

وأسقط الاجتياح نفسه مفاهيم سياسية عدّة سادت قبله، واختفت في الوقت نفسه قوى سياسية عدّة، لأسباب أهمها خروج منظمة التحرير الفلسطينية بكل تشكيلاتها من الجنوب وبيروت، معقل العمل السياسي في لبنان، منذ العام ١٩٧٦.

وسلمت إسرائيل السلطة بالكامل بعد احتلالها لبنان لحزب الكتائب بشخص «قائد القوات اللبنانية» بشير الجميل، الذي لم يدم وجوده رئيساً منتخباً للجمهورية كأول ثمرة من ثمرات الاحتلال، على المستوى اللبناني، سوى أسابيع قليلة، تسلّم بعدها شقيقه الشيخ أمين الجميل السلطة في ٢٣ أيلول ١٩٨٢.

وقد مارس أمين الجميل في بداية حكمه للبنان منطلق المتصر على خصومه المحليين وحلفائهم العرب - سوريا أو المنظمات الفلسطينية المسلحة - وأوّل مظاهر هذا الانتصار، تمدد قوات الكتائب على كل الأراضي التي خرجت منها إسرائيل أول الأمر، بعد احتلالها بيروت إثر مصرع بشير الجميل في ١٥ أيلول ١٩٨٢. في حين انكفأ الوجود العسكري ثمّ السياسي للقوى التي تخاصمه، وبالتحديد القوى اليسارية والوطنية وحركة «أمل» بعد إخراج المنظمات الفلسطينية، إثر اتفاقية المبعوث الأميري الخاص فيليب حبيب مع رئيس الوزراء اللبناني السابق شفيق الوزان بتوقيع ياسر عرفات، وخروج قوات الردع العربية إلى حدود الجبل - البقاع.

غير أنَّ التمدد الكتائبي وراء القوات الإسرائيلية، وتراجع القوى المحلية الأخرى في مواجهته، لم يمرا دون أن يتركا رد فعل عنيف كان يتجمع شيئاً فشيئاً داخل الجسد الواسع لحركة أمل، وفي تشكيلاته السرية الخاصة، حيث يتخذ ذلك الجسد مظهراً جديداً بعد الاجتياح يمكن تقديمه على الشكل التالي:

أولاً: نضجت بهزيمة القوى السياسية الوطنية والقومية واليسارية بعد الاجتياح، ظروف خروج عدد من القوى الإسلامية، التي تعتبر نفسها جذرية في طروحاتها وفي عدائها للكتائب ثمَّ لإسرائيل، ومن إطار حركة أمل، لتقوم بشكل مستقلّ بالتعبير عن آرائها وفي الدعوة لاستمرار القتال ضد إسرائيل. وقد وجدت هذه القوى فرصتها السياسية المناسبة لترك الحركة في دخول رئيسها نبيه بري كممثّل للطائفة الشيعية، في هيئة الإنقاذ الوطني التي دعا فيليب حبيب إلى تشكيلها مع الأيام الأولى للاجتياح الإسرائيلي^(١).

لقد خرجت من حركة أمل^(٢) مجموعات إسلامية من مختلف المناطق، كأمل الإسلامية التي ترك مسؤولها الأول السيّد حسين

(١) حضرها تحت رعاية الرئيس اللبناني الراحل إلياس سركيس ممثلو الطوائف، والمذاهب اللبنانية (بشير الجميل عن الموارنة، وليد جنبلاط عن الدرّوز، فضلاً عن شفيق الوزان كرئيس للوزراء ممثلاً السنة، فؤاد بطرس ممثلاً للأرثوذكس، ونصري معلوف ممثلاً للكاتوليك).

(٢) في اليوم نفسه الذي انضم فيه نبيه بري إلى اجتماع «هيئة الإنقاذ الوطني» في ٢٠ يونيو/حزيران ١٩٨٢. عقد المسؤول عن حركة أمل في طهران السيّد إبراهيم أمين السيّد. الذي سيصبح نائباً عن حزب الله في البرلمان اللبناني عام ١٩٩٢ - مؤتمراً صحفياً في جريدة (كيهان) التي تصدر بالعربية، هاجم فيه هيئة الإنقاذ والمشاركين فيها وأعلن انسحابه من حركة أمل طالباً من «الأخوة» الآخرين أن يحذوا حذوه. أنظر: «حزب الله من المنشأ إلى البرلمان، إعداد رامي حكيمه، معلومات، ملف رقم ٣/١٩٩٣. المركز العربي للمعلومات، ص ١٩. وهو الذي أذاع الرسالة المفتوحة من على منبر حسينية الشياح في شباط ١٩٨٥.

الموسوي الحركة احتجاجاً على الموقف المذكور، وغيرها من المجموعات التي كانت تتأطر داخل «حزب الدعوة الإسلامية» «كاللجان الإسلامية» و«الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين في لبنان» و«مكتبة الشهيد مطهري» (التي كان يرأسها النائب محمد فنيش). وكل هذه المجموعات المنظمة عادت لتندمج في إطار التشكيل التنظيمي لحزب الله^(١)، هذا الحزب الذي تبنى «خطاً سياسياً نضالياً غير مساوم» منذ اللحظة الأولى. وهو حزب يحمل رؤية جازمة للمجتمع، عبّر عنها في رسالته المفتوحة في شباط ١٩٨٥ التي قدم فيها طرحاً بسيطاً واضحاً يجيب فيه على جميع الأسئلة الكبيرة والشائكة. فحسب «الرسالة» «الجواب موجود في ثقافة الشيعة (التراث الحضاري) ومنابعها الأساسية؛ القرآن الكريم والسنة المعصومة والأحكام والفتاوى الصادرة عن الفقيه مرجع التقليد. وهي واضحة غير معقدة وميسرة للجميع دون استثناء، ولا تحتاج إلى تنظير أو فلسفة، بل ما تحتاجه هو الالتزام والتطبيق»^(٢).

كما تعلن الرسالة بوضوح، وهو إعلان لا يزال يحافظ بشكل عام على بنائه الأساسي، انطلاقاً من الالتزام المبدئي والشرعي بولاية الفقيه، أنّ حزب الله يلتزم بأوامر قيادة حكيمة وعادلة تتمثل بالولي الفقيه الجامع للشرائط «المجسدة بالإمام الخميني» (ومن بعده الإمام الخامني).

ويركز حزب الله في هذه الرسالة على أنّ الولايات المتحدة هي المصدر الأساسي لكل مشاكل المسلمين، ف«أميركا وراء مصائبنا».

(١) راجع: الرسالة المفتوحة لحزب الله، التي وجهها إلى «المستضعفين في لبنان والعالم»، في شباط ١٩٨٥. ذكرى استشهاد الشيخ راغب حرب.

(٢) أنظر: الرسائل المفتوحة لحزب الله التي وجهها إلى «المستضعفين في لبنان والعالم»، في شباط ١٩٨٥. ذكرى استشهاد الشيخ راغب حرب.

وهذا التركيز ينسجم في الحقيقة مع الشعار المركزي للإمام الراحل الخميني، الذي وصف الولايات المتحدة بأنها «الشیطان الأكبر».

اتخذ حزب الله مساراً جهادياً مَيَّز انطلاقته منذ البداية، حيث حدد هذا الحزب هويته بوصفها. هوية جهادية، ترى «أنَّ العدوان لا يرد إلاَّ بالتضحيات، والكرامة لا تكون إلاَّ ببذل الدماء، والحرية لا تعطى وإنما تستردُّ ببذل المهج والأرواح»، وهذه الهوية، بقدر ما تقوم على مرتكزات شرعية وقيميَّة وإيديولوجية إسلامية، بقدر ما تأخذ من الاستكبار والطغيان في بعده الأساسيين الأميركي والإسرائيلي تحديداً مجال تحدُّ لها، ولذا كان هذا الحزب يرى أن لا شيء يمكن أن يتقدم على جهاد «العدو الإسرائيلي» حتى الاندحار والزوال.

ثانياً: لعب انتصار الثورة الإسلامية في إيران دوراً مباشراً في نشوء نهضة إسلامية جديدة في لبنان، برزت كتيار شعبي (عاطفي) تم تأطير معظمه في عمل حزبي أسهم في تبلور مرحلة جديدة من مراحل التسييس الشيعي، بأفق سياسي وممارسة جهادية مختلفة عن سابقتها (قبل الاجتياح الإسرائيلي).

ثالثاً: نتج عن الانتصار الصهيوني العسكري على القوى العربية والمحلية، خروج وانكفاء عدد من القوى السياسية، ما أفسح المجال لبروز القوى الإسلامية الناشئة، التي وجدت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية حاوياً وامتكاً استراتيجياً ومعنوياً لها من جهة، وغطاءً إقليمياً مميزاً لحركتها وتأثيرها ومبادراتها الجهادية من جهة أخرى.

هذه القوى الإسلامية وجدت فرصتها الموضوعية المباشرة في الانكفاء السياسي والإيديولوجي لقوى اليسار اللبناني الذي صاحبه انكفاء شعبي واسع عن تلك القوى، من هنا بدأت القوى الإسلامية تسجل حضوراً وتمارس تأثيراً متزايداً في الوسط الشعبي، سواء على

مستوى الدور الذي لعبته في تشكيل رافعة مركزية للمعنويات، أو على مستوى تقديم البدائل (طروحات نظرية) للطروحات المتهاوية على المستوى العقيدي والإيديولوجي للأحزاب والتيارات العلمانية والقومية.

فقد طرحت هذه القوى ومن خلفها إيران شعاراً سياسياً وموقفاً مبدئياً مؤيداً للقضية الفلسطينية، طرحت استمرارية القتال بأشكال مختلفة ومتعددة على نحو مركزي ضد إسرائيل وقوى «الاستكبار» الغربي وعلى رأسها القوات الأميركية (المارينز)، والفرنسية (المظليين)، تلك التي شكلت غطاءً سياسياً للسيطرة العسكرية الإسرائيلية على جزء كبير من لبنان.

رابعاً: بعد أن نضجت «ظروف خروج التيار الديني الجذري إلى العلن»، عقب الاجتياح الإسرائيلي، والحديث عن احتمال الانتصار الإيراني العسكري في حرب الخليج، شرع التيار الإسلامي المقاوم في لبنان في تظهير صورته النهائية على مستويين:

الأول: فكري، يطرح الإسلام منهجاً وسلوكاً وحياءً سياسية وفكرية يومية، وذلك بالاستناد إلى المخزون التراثي والثراء المخيالي الخصب للشريعة.

الثاني: ميداني، تمثل بالقتال المفتوح ضد قوى «الاستكبار» الغربي عموماً والإسرائيلي خصوصاً، وهو ما أسهم في إظهار الطبيعة الجذرية لهذا التيار الجديد، لأنَّ حزب الله، في خطابه السياسي والإيديولوجي، اعتبر أنَّ هناك ارتباطاً بين «النظام اللبناني» وإسرائيل، فقد أظهر عدائية واضحة لهذا النظام، تجلَّت في الصدمات الدامية التي حصلت في مناطق تواجد الشيعة في بيروت أيام حكم الرئيس السابق أمين الجميل.

لقد كان أمراً متوقفاً أن ينمو في أوساط اللبنانيين الشيعة، تيار ديني جذري، تولى عدد كبير من إيديولوجي الحزب ومجاهديه، يساندهم دعم غير محدود من الجمهورية الإسلامية الإيرانية، دور تشكيله بعد أن أتاح

ذاك الدعم الفرصة لانتشار طروحات نظرية وسياسية لم تكن مألوفة من قبل^(١). وللوقوف بشكل جليّ على هذا الدعم وهذه المساندة، تجدر العودة إلى مرشد هذه الثورة وقائدها الإمام الخميني، الذي كان لدعوته وخطاباته ومواقفه ونهجه تأثيرٌ كبيرٌ وفاعلٌ على الساحة اللبنانية.

د - الإمام الخميني والمقاومة (حزب الله):

لقد تجاوز الإمام الخميني في تصويره حجم الخطر الإسرائيلي على الإسلام والمسلمين حدود الإطار الوطني أو الإقليمي أو القومي، موسعاً من المدى الحيوي للصراع مع إسرائيل، جاعلاً منه، ليس فقط قضية فلسطينية أو عربية، وإنما قضية إسلامية جامعة يتحمل مسؤوليتها كل المسلمين في العالم. فوفق وجهة نظر الإمام الخميني أنّ «غاية الأجنب هي القرآن ورجال الدين.. ولصالح يهود أميركا وفلسطين تهتك أعراضنا»^(٢)، ويضيف «أنّ بؤرة الفساد هذه المزروعة في قلب الأمة الإسلامية من قبل الدول الكبرى وجذورها الفاسدة، تهدد يوماً عالماً الإسلامي، فيجب اقتلاع جذورها بهمة البلدان الإسلامية والشعوب المسلمة العظيمة»^(٣).

وقد كثف الإمام الخميني خطابه التعبوي باتجاه إسرائيل، باعتبارها

(١) واجه حزب الله وجمهوره القرار الرسمي اللبناني الذي اتخذته حكومة أمين الجميل بقطع العلاقات الدبلوماسية مع إيران في نهاية العام ١٩٨٢. وقام هذا الحزب باحتضان السفير الإيراني ومنعه من السفر إلى طهران دون أن تتمكن الحكومة اللبنانية من تنفيذ قرارها القاضي بطرد هذا السفير. هذا في وقت نجحت السلطة عينها في قطع العلاقات الدبلوماسية مع ليبيا، وقامت بطرد السفير الليبي من لبنان دون أن يشعر بذلك أحد.

(٢) في رسالة للإمام الخميني بمناسبة (عيد نوروز) العام ١٣٤٢هـ. ش (وعيد نوروز يعني عيد الربيع، ويصادف رأس السنة الهجرية الشمسية في إيران).

(٣) من بيانات الإمام الخميني، كيهان العربي، في ٢٩ صفر/١٣٨٧هـ. ش (الصحف الإيرانية في تاريخه).

هدفاً استراتيجياً مستمراً ومتصلاً بين الماضي والحاضر، حيث يقول: «كنت في السابق، قبل انتصار الثورة الإسلامية، قد حذرت وأنا أحذر مجدداً من خطر استعمال الغدة السرطانية المتعفنة في جسد الأمة الإسلامية»^(١).

وصدور هذا الكلام عن «ولي أمر المسلمين» أولاً، ومرجع ديني ثانياً، وقائد ثورة إسلامية ثالثاً، أعطاه أبعاداً تتجاوز ما يمكن أن يأخذه من أبعاد لو كان صادراً عن مفكر أو محلل أو مناظر سياسي فحسب، فالكلام هنا يرتفع إلى مستوى «الخطاب الشرعي» و«التكليف الإلهي» الذي يجد فيه كل مسلم نفسه معنياً به عناية شرعية يتحمل مسؤوليتها أمام الله.

ولذا، فمن الطبيعي أن يشقّ هذا الخطاب طريقه في أوساط المسلمين، مستنفرًا إياهم أمام مسؤولياتهم الدينية - الشرعية. ففي هذه الحالة، «الإسلام في خطر» والمصير المهدد هو مصير الإسلام والمسلمين معاً.

هذا الموقف الجذري تجاه إسرائيل، المستند إلى «تعاليم السماء»، تحول إلى ميزان يقاس بحسبه الشرفاء والخونة، فكل من بنى علاقات مع «الغدة السرطانية» يكون قد ارتكب الخيانة العظمى. ووفق هذا التصنيف، تمّ إدراج النظام المصري برئاسة أنور السادات، الذي أقدم مع إسرائيل «الغاصبة» على توقيع معاهدة «كامب دايفيد» الخيانية^(٢) كنظام خائن. فوفق ما أوضحه الإمام الخميني، فإنّ «معاهدة كامب

(١) من بيان الإمام الخميني بمناسبة الذكرى الثانية لانتصار الثورة الإسلامية في إيران ١١/٢٢/١٣٥٩ هـ. ش صحيفة «نور»، ج١٤، (فارسي).

(٢) أبرم هذه المعاهدة (كامب دايفيد) في كانون الأول ١٩٧٨، في إحدى المقرّات الرسمية الأميركية في منتجع كامب دايفيد، كلٌّ من أنور السادات، ومناحيم بيغن برعاية الرئيس الأميركي يومها جيمي كارتر.

دايفيد أو أي إجراء من شأنه تعزيز مكانة إسرائيل في الواقع لا يعود بالضرر على الفلسطينيين والعرب وحدهم، بل يتعدى ذلك إلى كل دول المنطقة، ويقوي في النهاية شوكة القوى الرجعية في المنطقة»^(١).

وترجمة هذا الكلام عملياً، إقفال كل الطرق المؤدية إلى إسرائيل باستثناء طريق المقاومة. وبالتالي، فإنّ على الشعوب المسلمة جميعاً، أن ترفض أي مسعى أو محاولة لتبرير الوجود الإسرائيلي كأمر واقع بين ظهرانيها، وأن تمنع إسباغ المسحة الشرعية على ذلك الوجود. وبهذا المعنى، لا شرعية حقوقية ودينية لهذا الكيان الغاصب، من أي نوع كانت، وعليه وجب مقاومة هذا الكيان حتى «إزالته من الوجود».

ولتوكيد هذه القناعة، أعلن الإمام الخميني بعد عدّة أشهر من انتصار الثورة الإسلامية في إيران، آخر يوم جمعة من شهر رمضان، يوماً عالمياً لـ«القدس»، وذلك في خطاب لمسلمي العالم ذكرهم فيه بالخطر الإسرائيلي وأعلن فيه استيائه الشديد من الحملات الوحشية على الأراضي الإسلامية، والمذابح الجماعية المرتكبة بحق الفلسطينيين واللبنانيين، قال: «إنني أدعو مسلمي العالم والدول الإسلامية كافة إلى التلاحم واعتبار آخر يوم جمعة من شهر رمضان المبارك، والمعتبر يوماً من أيام القدر، والذي بإمكانه أن يكون محمداً لمصير فلسطين، يوماً للقدس، وإقامة مراسم تبلور تلاحم الشعوب الإسلامية من أجل قطع أيدي هؤلاء الغاصبين ولحماية الحقوق القانونية للشعوب الإسلامية»^(٢).

وفي هذه الرسالة، أشار الإمام الخميني إلى أهداف هذا اليوم ومقاصده والدواعي التي من أجلها تمّ إعلانه. ف«في يوم القدس، على

(١) مقابلة مع الإمام الخميني، جريدة السفير اللبنانية، صحيفة «نور» ج٣، ٢/٩/١٣٥٧هـ. ش.

(٢) رسالة الإمام الخميني لمسلمي العالم بمناسبة انتخاب يوم الجمعة الأخير من شهر رمضان يوماً باسم القدس، صحيفة «نور» ج٨، ٢٥/٥/١٣٥٨هـ. ش.

الشعوب أن تحذر الحكومات الخائنة، في هذا اليوم نريد أن نعرف من هم الأشخاص، ومن هي الأنظمة التي تقف إلى جانب المتآمرين الدوليين، ومن هم المعارضون للإسلام؟ فالذين لم يشاركوا في هذا اليوم معارضون للإسلام ويتفقون مع إسرائيل، أمّا المشاركون فهم أناس ملتزمون ويتفقون مع الإسلام ويعارضون أعداءه وعلى رأسهم أميركا وإسرائيل. . . يوم القدس يوم يجب أن نسعى فيه جميعاً لإنقاذ القدس والأخوة اللبنانيين من طائلة الضغوط، يوم يجب فيه علينا أن نسعى لإنقاذ المستضعفين من مخالبي المستكبرين، يوم يجب أن نجسد فيه المجتمع الإسلامي وننذر القوى العظمى وحثالاتها المتبقية. . . يوم القدس، يوم الإسلام، يوم القدس لا بُدَّ فيه من إحياء الإسلام وتطبيق الشريعة الإسلامية وإحيائها في البلاد الإسلامية. ويجب أن يسعى المسلمون ويفهموا بأنَّ لهم الطاقات والقدرات المادية منها والمعنوية. والمسلمون يبلغ عددهم مليار نسمة، ويتمتعون بالحماية الإلهية، الإسلام يدعمهم، والإيمان كذلك، فمم يخافون إذاً؟^(١)

أتبع الإمام الخميني إعلانه المبدئي بسلسلة مواقف تعبوية تحريضية للجماهير المسلمة في البلاد الإسلامية فقال: «عدد مسلمي العالم يناهز المليار، فلماذا يستولي الصهاينة على القدس، ويعرضون سيطرتهم على الحكومات الأخرى أيضاً، في حين أنه لو توحد المسلمون لشكلوا حكومة كبرى، تحت لواء الإسلام العظيم، دون المساس بالحكومات المحلية»^(٢).

هذا الخطاب المتكرر والمكثف أفضى في النهاية إلى البدء بتحرّك

(١) رسالة الإمام الخميني إلى مسلمي العالم، (م.ن)، ١٨/٥/١٣٥٩هـ. ش.

(٢) في خطبة له أثناء لقائه مع الهيئة المكلفة بمتابعة شؤون الحرب مع العراق، صحيفة «نور» ج١٤، ١٤/١٢/١٣٥٩هـ. ش.

مسؤولي إيران عملياً لوضع هذه القناعة على سكة التنفيذ، «إنَّ مسؤولي دولة إيران المحترمين والشعوب الإسلامية، لا يمكنهم الكف عن محاربة هذه الشجرة الخبيثة لاقتلاعها بالاتكال على الله والسائرين على النهج الإسلامي، بالقدرة المعنوية لأمة محمَّد ﷺ، وبالاستفادة من الإمكانيات الموجودة في بلاد المسلمين، وتشكيل خلايا مقاومة حزب الله في أرجاء العالم، وسنجعل إسرائيل تندم على ما اقترفته من جرائم فيما مضى، وسنحرر الأراضي المغتصبة من مخالبتها»^(١). في هذا الخطاب كانت دعوة الإمام الخميني واضحة إلى تشكيل خلايا حزب الله في العالم الإسلامي، وإلى ربط هدف إنشاء هذه الخلايا «الحزب اللهي» بالمقاومة ضد «الغدة السرطانية» إسرائيل، وبالتأكيد وجدت مواقف الإمام الخميني ودعوته من يتلقفها في لبنان، حيث كانت الأرض مهياًة، والمناخ ملائماً، والظروف مناسبة. فما إن جاء الاجتياح الإسرائيلي للبنان في حزيران من عام ١٩٨٢، حتى شكل ذلك الظرف المطلوب لولادة حزب الله، وبالتلازم مع ولادة المقاومة، التي بدأت آنذاك تشق طريقها إلى الوجود.

هـ - فضل الله وتحضير مناخات المقاومة:

قبل بدء الحديث عن حزب الله «المشروع» الذي تشكل كقوة حقيقية استجابةً لدعوة الإمام الخميني الواضحة، لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الدعوة لم تأت معزولة عن سياق عام، ومناخ للقوة أوجده نشاط كثيف لأحد كبار علماء الشيعة في لبنان (وفيما بعد في العالم) هو السيّد محمَّد حسين فضل الله^(٢). فليس من قبيل المصادفة أن يوصف السيّد فضل الله

(١) صحيفة «رسالت»، ١٠/٥/١٤٦٦هـ. ش، وواضح هنا دعوة الإمام الخميني إلى تشكيل خلايا حزب الله.

(٢) ولد السيّد محمد حسين فضل الله في النجف الأشرف في العراق في العام ١٩٣٦م، وهو ابن =

بأنه المرشد الروحي لحزب الله في لبنان، وذلك بسبب عمله على تنشئة عدد كبير من أبناء الجيل الذي تشكلت منه قيادات الحزب الأولى من خلال خطبه ودروسه ومواعظه التي أثارت مشاعر الإيمان والحماسة الثورية لدى الشباب الشيعي.

خلال سنوات الخمسينات وبداية الستينات، وأثناء إقامته في النجف، كان السيد فضل الله على اتصال وثيق مع شيعة لبنان، حتى أنه كان يمضي أحياناً إجازاته في بيروت وبنّت جيل، مشاركاً لهم في حياتهم الاجتماعية والسياسية. وفي أواسط السبعينات، عاد السيد فضل الله إلى لبنان، واستقر في حي النبعة شمالي شرق بيروت، وخلال عقد من الزمن قضاه هناك، حقق إنتاجاً علمياً واسعاً من نوعية متخصصة، لاقى تجاوباً في أواسط الشباب الذين ملأوا سماع الكلام التقليدي لرجال الدين التقليديين. وذلك بسبب شخصيته الجدية وتفوق خطابه في التماسك والمصداقية على أقرانه من علماء الدين في تلك الفترة. لقد شهد السيد فضل الله في صيف العام ١٩٧٦، سقوط منطقة النبعة في بيروت الشرقية، الحي الذي كان يسكن ويعمل فيه، في أيدي الميليشيات المارونية، وطُرد السكان الشيعة منه. وفي أثناء ذلك، ألّف كتابه الذي كان بمثابة إيدان بولادة الفكر المقاوم للشيعة: «الإسلام ومنطق القوة». ففي معرض كلامه عن الأوضاع القاسية التي عمل فيها، يقول السيد فضل الله، «إنّ هذا الكتاب قد كتب في فترات متقطعة في أجواء الحرب والقتال في المنطقة التي كنت أسكنها في ضواحي بيروت، وهي منطقة النبعة تحت تأثير القذائف الكثيرة، وفي أضواء الشموع.. إنّها كلمة أقولها للذكرى..»^(١).

= لمجتهد من بلدة عيناتا في جنوب لبنان هو السيد عبد الرؤوف فضل الله، تتلمذ على كبار العلماء في النجف ومن ألمعهم آية الله السيد أبو القاسم الخوئي.
(١) فضل الله؛ محمد حسين: «الإسلام ومنطق القوة»، بيروت ١٩٨٥، الطبعة الثالثة، المقدمة، صفحة ٢٤٤.

في كتاب السيّد فضل الله، يمكن رؤية الموقف الفكري والنفسي الذي حوّل التاريخ الشيعي المألوف من الهمود والانكفاء السياسي إلى عقيدة الثورة والمواجهة، بعد أن كان المذهب الشيعي قد رَوّض مناصريه على الحرمان الدنيوي، الذي أقره الفقهاء وعملوا على تجذيره روحياً بتقليد الندب، وهو تقليد يرفضه السيّد فضل الله، الذي أخذ يمجّد القوّة والسلطة، حيث يقول: «إنّ تملّك القوّة في الحياة، معناه أن تكون نفسك لا غيرك، أن تمسك زمام الحياة في عملية إدارة وقيادة، أن تعطيك الحياة طاقاتها وثرواتها لتسخرها كما تريد، وتفجرها كما تشاء، وتضعها كما يروق لك. . والعكس هو الصحيح. . فإنّ الحياة تبدأ في الانهيار والتراجع إلى الخلف في حالات الضعف. أمّا الطاقات فإنّها تتضاءل وتنكمش وتتجمد في النطاق الضيق داخل الذات فيما يشبه الاختناق والشلل. حتى التاريخ. . تاريخ الحرب والسلم والعلم والمال وغير ذلك. . إنّه تاريخ الأقوياء»^(١).

«كما في فكر الإمام الخميني، يوجد في فكر السيّد فضل الله توجه (تجاوزي)، يوجد شعور بأنه يجب التخلص من «التقيّة» ويجب على الناس أن تكون نظاماً إسلامياً وتدافع عنه»^(٢).

في نظر السيّد فضل الله فإنّ «المقدرة» و«القوّة» هما من الصفات التي يحبها الله. والرجل «القوي التقي» هو أهلٌ للمكافأة عند الله أكثر من «الضعيف التقي»، و«حقيقة الدّين» هي «الدعوة إلى القوّة» ولا شكّ بأنّ المجتمع المزدهر فقط يستطيع الاستمرار في مهمته المحددة كمجتمع عادل وتقي.

(١) فضل الله، محمد حسين، «الإسلام ومنطق القوّة»، المقدمة للطبعة الثالثة.

(٢) عجمي، فؤاد، الإمام المغيّب، (م.س)، ص ٣٠٠، ٣٠١.

ويستشهد السيد فضل الله بآية من القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بَيْنَهُنَّ مَرْصُوسٌ﴾^(١) ويكتب قائلاً، إن المجتمع الإسلامي مأمور بتعاليمه الخاصة على مواجهة أولئك الذين «يهددون وحدته وسلامته»، ومن القرآن الكريم يستشهد فضل الله بنبيه محمد ﷺ، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾^(٢) (التوبة: ٧٣).

أمّا القيود القديمة التي كانت قد رافقت رجال الدين خلال مراحل الانكفاء السياسي، فقد حُلَّت مع السيد فضل الله، ففريضة «الأمير بالمعروف والنهي عن المنكر» - تكتسب تفسيراً جديداً في نظره: «ليس فقط بالكلمات تنهى الناس عن المنكر، إنما من خلال القوة المسلّحة أيضاً». ويتابع السيد فضل الله أنه يوجد افتراض خاطيء أن «الكلمة هي سلاح الدين، وليست الرصاصة» وأن العلماء «ينحرفون عن مهمتهم الدينية عندما يتدخلون في السياسة، أو يلجأون إلى القوة لتغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية، لأن ميدانهم الملائم حسبما يعتقدون هو المسجد وليس الحياة نفسها». يقول السيد فضل الله إن مثل هذا الرأي هو خاطيء، لأن الإسلام هو الإثنان معاً دعوة ودولة، والشعائر الدينية ليست كافية وحدها لتعزيز قوّة الإسلام: كان النبي محمد ﷺ حاكماً ومرشداً دينياً في آن معاً. وكذلك الإمام علي عليه السلام، أمير المؤمنين، أدّى المهمات.

حتى أن فكرة الإمام المهدي، من وجهة نظر السيد فضل الله، لا تعني مطلقاً أنه يجب على الناس التخلي عن السياسة، وعن إقامة الدولة العادلة، «نرفض هذا كلياً، فالمجتمع بحاجة إلى دولة، بحاجة

(١) (سورة الصف، الآية ٤).

إلى تنظيم، والمسألة ليست وجود إمام معصوم، إنّما حاجة المجتمع المتأصلة إلى نظام حكم، لإنقاذ النَّاس من الإرباك والفوضى، فحتى في زمن «الغيبة» وغياب الإمام، يتوجب تنظيم المجتمع، ويتوجب على النَّاس أن يكون عندهم المناخات الملائمة التي تمكنهم من أن يكونوا مؤمنين أتقياء وأناساً صالحين»^(١).

من وجهة نظر السيّد فضل الله، لم تنته الثورة المسلحة مع «ثورة الإمام الحسين»، وإنّ شيعة الحسين يسيئون تفسير تراثه عندما يفترضون أنّ التاريخ من بعده دخل «المرحلة السلمية التي تجنبت الحاكم وخضعت له». صحيح أنّ التقية أصبحت الممارسة الممكنة خلال الأوقات العصيبة، لكن بالتأكيد أن تفادي الصراع لا يمكن أن يكون وسيلة دائمة ورداً دائماً على الظلم. أئمّة الشيعة الذين خلفوا الإمام الحسين عليه السلام امتنعوا عن القيام بالثورات المسلّحة، لكنهم ما فعلوا ذلك، حسب فضل الله، إلاّ لأنهم كانوا يعرفون أنّ مثل هذه الحركات محكوم عليها بالفشل، أو لأنّ مثل هذه الحركات لم تحمل حقاً في طياتها بذور نظام إسلامي، وربّما كانوا يملكون معلومات أو تنبؤات، تدلّ على النتائج السلبية لتلك الحركات^(٢).

إنّ الصمت والامتناع عن الثورة في قراءة السيّد فضل الله لأعمال ومواقف أئمّة الشيعة الإثني عشر هو إجراء مؤقت، إذ لا يمكن لعائلة النبي أن تكون قد ورثت رسالة غير التي أرساها الإمام الحسين عليه السلام بوحى من الرسول صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام، فالمذهب الشيعي نفسه، حسب قول فضل الله، كان يعرف التنظيم السريّ العامل ضد

(١) فضل الله، محمد حسين، الإسلام ومنطق القوة، (م.س)، مقدمة للطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٥، ص ١٧.

(٢) فضل الله، محمد حسين، الإسلام ومنطق القوة، (م.س)، الطبعة الثالثة، ص ١٧ - ٢٤٤.

الاضطهاد، وهو أقرّ العنف في بعض الظروف التاريخية، ومنعها في ظروف أخرى.

إنّ خطاب السيّد فضل الله الممجّد للقوّة، ولّد المناخات المناسبة لنشوء المقاومة، وشكّل الأرضية الصالحة لنموّ بذورها الأولى التي تفاعلت بوتائر عالية جداً مع الخطاب التعبوي الثوري للإمام الخميني.

الفصل الثاني

المقاومة.. خطاب وجهاد وقضية

أ - عاشوراء القاومة:

لقد نجح الإمام الصدر في تظهير قراءة ثانية لعاشوراء الإمام الحسين عليه السلام، تخالف تماماً قراءة «الندب» التي حاول الشيخ عبد الحسين صادق (إمام بلدة النبطية السابق) التأكيد عليها والدفاع عنها أمام المرجع الديني السيد محسن الأمين. لكن القراءة الثالثة لعاشوراء، سوف تتجاوز القراءة «الثورية الإصلاحية» الثانية، لتتحول مع السيد فضل الله والإمام الخميني إلى خطاب «الثورة التغييرية» الجذرية.

وقبل الدخول في تحليل بنية القراءة الثالثة ومرتكزاتها، لا بُدَّ من التأكيد على إنَّ طبيعة القراءات الثلاث لا يمكن فصلها عن الوظيفة السياسية التي أراد أصحابها أن تؤديها في إطار المشروع السياسي لكل منهم. فقد أعاد هؤلاء قراءة الشعيرة الكربلائية من منظور ما يجب أن تكون عليه حال الشيعة في إطار المشروع السياسي الراهن، وليس في إطار طقسي مجرد، لا يمكن أن تلاحظ تماثلاته إلاَّ في التصورات الذهنية والتداعيات العاطفية فقط.

من هنا نفهم كيف حظي كلام فضل الله في «الإسلام ومنطق القوّة» بنوع جديد من المصادقية بعد عدّة سنوات من كتابته ونشره، حيث كانت الأحداث تتتابع لتؤكد على المواقف القتالية تأكيداً أوثق. ففي مقدمة الطبعة الثالثة للكتاب، التي وضعها السيّد فضل الله للنشر في الثالث من تشرين الثاني سنة ١٩٨٤، أي سنة واحدة بعد أن أصبح السائقون الاستشهاديون الشيعة حدث العالم وحديثه. يقول: «وهكذا نجد أنّ الحديث عن القوّة.. ليس حديثاً تجريدياً فكرياً يحلق في المتاهات الفلسفية الغارقة في الضباب. بل هو حديث الساعة.. هناك محاولة لإعطاء صفة الإرهاب للمواجهة الإسلامية، ولتجريد المقاومة من أي نوع من الشرعية. لكن ذلك يحجب الواقع بأنّ القوى العظمى في العالم «تسنّ القوانين» ولا تترك للضعفاء خياراً آخر غير الطاعة، وفي عالم تسيطر عليه الدول القوية، يفعل الضعفاء ما يستطيعون فعله.. الحضارة لا تعني أن تواجه الصاروخ بعصا، أو الطائرة الحربية بطائرة من ورق، أو الزوارق المسلّحة بزوارق شرعية.. بل هي أن تواجه القوّة الغاشمة بمثلها أو بأكبر منها، وإن كان الدفاع عن النفس والأرض والأمة والمصير مشروعاً، فإنّ كل أسلوب يتوقف عليه ذلك يعتبر مشروعاً، في نفس حجم الأهمية الكبيرة للدفاع أو للقضية التي ينطلق منها الدفاع»^(١).

هذا التنظير لمنطق القوّة الذي قام به السيّد فضل الله في سياق التحضير لولادة نوع آخر من الممارسة السياسية والجهادية، يعكس مدى مطواعية النصّ الشيعي وقدرته على توليد الخطاب المساوق لواقع الحال. وفي هذا السياق يقول د. خليل أحمد خليل: «إنّ الخطاب

(١) فضل الله، محمد حسين؛ الإسلام ومنطق القوّة، (م.س)، مقدمة الطبعة الثالثة، ص ١٧ -

الإسلامي كأصل، والخطاب الشيعي كفصل، هو خطاب ممعن في تليس الصراع السياسي ملابس الاعتقادات الدينية والاثربولوجية، وتزيينه بأزياء كل عصر. حتى لكأن الفكروري (الإيديولوجي) هو مصمم أزياء فكرية للشعارات السياسية والشعائر الدينية^(١).

ولعلّ هذه المقولة تصبح أكثر وضوحاً عندما ندخل للحديث عن خطاب عاشوراء، الذي تبين كيف تم استخدامه وتوظيفه أكثر من مرة، كيف يتم توظيفه الآن في سياق مشروع استنهاضي تعبوي جديد، يهدف إلى إدخال الشيعة مرحلة تثوير جديدة، بغية تهيئتهم لتقديم تضحيات كبيرة جداً، يتطلبها المشروع الجهادي الضخم، في مقاومة «الغدة السرطانية»، وإقامة «حكومة الإسلام».

وانطلاقاً من هذه الصيغة من صيغ التعبئة الجهادية التي مهّد لها السيد فضل الله وأرسى دعائمها الإمام الخميني، سوف يتم تشكيل الخطاب الجديد لعاشوراء، خطاب الثورة، بدل خطاب «جلد الذات»، وخطاب المقاومة بدل خطاب «الإصلاح». يقول الإمام الخميني؛ «السلام على الحسين بن علي الذي نهض مع قلة الناصر ليقوّض أسس الخلافة الظالمة الغاصبة دون أن تحمله قلة العدد والعدة على مداهنة الظالم، وجعل كربلاء مذبحاً له ولأولاده وأصحابه القليلين وأوصل صرخته الخالدة «هيهات منّا الذلّة» لمسامع طلاب الحق في العالم كله»^(٢).

عاشوراء لبنان بمراحلها وطبقاتها عبّر عنها بدقة د. خليل أحمد خليل بقوله: «كان ظهور عاشوراء اللبنانية، في مجرى ظهورها

(١) يوم الدم؛ (م.س)، خليل أحمد خليل، مقدمة الكتاب، ص ١٠.

(٢) الإمام الخميني؛ نهضة عاشوراء، بيروت ١٩٩٦، دار الوسيلة، ص ١.

الإيراني، في خط اعتراضي آخر للسلطة.. والهدف المشترك واحد: إقامة الدولة العادلة، الصراطية، ومقارعة الاستعمار ومقاومته، كائناً ما كان شكله أو بهرجه الإيديولوجي ومصالحه السياسية^(١). إنه شكل خاص من أشكال الاعتصام والعصمة عند الشيعة، والعصمة سياسياً تعني السيادة، سيادة الذات والجماعة على أرضها، في متحدّ يقاوم». هذه المقاومة التي يبنيتها الشيعة على كربلاء التاريخ، بروح وتضحيات كربلائية، تدفع الباحث إلى طرح تساؤلات جوهرية من نوع «أية كربلاء يقيم شيعة الجنوب على أرض كربلائهم العاملة منذ ١٩٧٧ حتى ١٩٩٧»^(٢)؟ وهي مستمرة حتى بعد العام ٢٠٠٠م.

بالتأكيد، إنه سؤال مركزي وجوهري تتطلب الإجابة عليه تفحص القراءة المغايرة التي ظهر فيها الإمام الخميني خطاب عاشوراء الحسين، إذ لا يمكن فهم عاشوراء وكربلاء الجنوب، إلاّ بفهم خلفية هذه الملحمة الكبرى التي نجدها في خطاب الإمام الخميني العاشورائي.

ب - الإمام الخميني وخطاب عاشوراء:

لقد تجاوز الإمام الخميني القراءة «الندبية» لعاشوراء التي كانت تنتهي معها التعبئة المتصاعدة بمزيد من الانكفاء على المستوى السياسي والاجتماعي، وأيضاً تجاوز القراءة التعبوية التي رسمت للانفعال الناتج عنها حدوداً إصلاحية سلمية «لم أخرج أشراً ولا بطراً وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي»^(٣)، وهي القراءة التي قدمها الإمام موسى الصدر وأراد من خلالها، تحويل الهياج الوجداني العام باتجاه

(١) يوم الدم، (م.س)، خليل أحمد خليل؛ مقدمة الكتاب، ص ١٠ - ١١.

(٢) د. خليل أحمد خليل، مقدمة كتاب يوم الدم؛ (م.س)، ص ١٣.

(٣) شعار حسيني كربلائي.

التعبئة الاجتماعية، وتوظيف الانفعال الجماعي العام في خدمة مشروع الإصلاح دون أن يتعدى ذلك إلى الثورة التي تقتضي الصدام المسلح مع الآخر.

الإمام الخميني كان يرى أنه لا يمكن الاستفادة من عاشوراء إلا إذا تم إطلاق شعاراتها الواسعة العامة، فبدون ذلك لا يمكن بحال من الأحوال تحقيق الغاية القصوى من الشعيرة الكربلائية: «لا تظنوا أن هدف هذه المآتم والمواكب وغاياتها أن تنتهي عند حد البكاء على سيد الشهداء عليه السلام. فلا سيد الشهداء عليه السلام بحاجة إلى هذا البكاء، ولا هذا البكاء ينتج شيئاً في حد ذاته، إنما الأهم في كل هذه المجالس تجمع الناس وتوجههم إلى وجهة واحدة»^(١).

والوجهة التي يجب أن نوجه باتجاهها المجالس الحسينية في نظر الإمام الخميني هي وجهة سياسية، و«إن هذا الثواب المخصص للبكاء ومجالس العزاء إنما يُعطى - علاوة على الناحية العبادية والمعنوية - على الناحية السياسية، فهنا مغزى سياسي لهذه المجالس»^(٢). فالمجالس ليست مجالس للبكاء، والبكاء فقط، وإنما هي لغاية أكبر وأهم، وهذه المظالم التي ابتلي بها الإمام الحسين عليه السلام «إنما ينبغي أن تذكر، كي يفهم الناس ماذا جرى، فإنّ لذلك أبعاداً سياسية واجتماعية غاية في الأهمية»^(٣)، «إنّ المهم في عاشوراء هو البعد السياسي، المهم هو ذلك التوجه إلى الله وتمركز أنظار الناس إلى نقطة واحدة وهدف واحد، وهذا هو الذي يعبىء الشعب باتجاه هدف وغاية إسلامية. فمجلس العزاء لا يهدف للبكاء على سيد الشهداء عليه السلام والحصول على الأجر، الأهم من

(١) الإمام الخميني، نهضة عاشوراء، دار الوسيلة، بيروت ١٩٩٦، ص ٨٣.

(٢) الإمام الخميني، نهضة عاشوراء، (م.س)، ص ١٢.

(٣) الإمام الخميني، نهضة عاشوراء، (م.س)، ص ١٢.

ذلك هو البعد السياسي الذي خطط له أئمتنا عليهم السلام في صدر الإسلام كي يدوم حتى النهاية، وهو الاجتماع تحت لواء واحد وبهدف واحد، ولا يمكن لأي شيء آخر أن يحقق ذلك بالقدر الذي يفعله عزاء سيّد الشهداء.. إنَّ هذه المجالس التي تذكر فيها مصائب سيّد المظلومين عليهم السلام وتظهر مظلومية ذلك المؤمن الذي ضحى بنفسه وبأولاده وأنصاره في سبيل الله، هي التي خرّجت أولئك الشبان الذين يتحرقون شوقاً للذهاب إلى الجبهات ويطلبون الشهادة ويفخرون بها، ونراهم يحزنون إذا هم لم يحصلوا عليها»^(١).

إذاً، لعاشوراء عند الإمام الخميني وظيفة تعبوية ثورية، تهدف إلى دفع الشباب للتضحية والفداء، والاستعداد للاستشهاد في سبيل الله، وهذه التضحية، في نظر الإمام الخميني، ليست موجهة إلى داخل الذات المنفعلة، ولا هي ذات هدف سلمي يقصد منه الاستنهاض الاجتماعي الإصلاحية، بل هي ذات هدف ثوروي جذري حاسم يدفع إلى توجيه الانفعال باتجاه الخارج، لتحقيق أهداف كبرى. بالتالي، يجب على «الكربلائي» أن يكون على استعداد دائم للقتال والفداء بالنفس، حتى الاستشهاد. والخيبة، كل الخيبة، هي في عدم الحصول على الشهادة، وما يستتبعه الحرمان من الشهادة من ندم شكل بدوره حافزاً إضافياً للانفعال الثوري. والتضحية بالنفس لا يجب أن تخضع لموازن القوى، أو لحجم استعدادات العدو، التي قد تدفع المجاهدين إلى الانكفاء والخوف. «لقد علم الحسين عليه السلام النَّاسُ أن لا يخشوا قلة العدد، فالعدد ليس هو الأساس، بل الأصل والمهم هو النوعية، والمهم هو كيفية التصدي للأعداء والنضال ضدهم ومقاومتهم، فهذا هو الأصل الموصل إلى الهدف.

(١) الإمام الخميني، نهضة عاشوراء، (م.س)، ص ١٨.

من الممكن أن يكون عدد الأفراد كبيراً إلا أن نوعياتهم ليست بالمستوى المطلوب، ومن الممكن أن يكون عددهم قليلاً لكنهم أقوياء وشامخو الرؤوس. فسيد الشهداء قد حدد تكليفنا، فلا تخشوا من قلة العدد ولا من الاستشهاد في ميدان الحرب، فكلما عظم هدف الإنسان وسمت غايته كان عليه أن يتحمل المشاق أكثر بنفس النسبة»^(١).

فالمطلوب حسب الإمام الخميني، التماهي التام مع الإمام الحسين عليه السلام وثورته وتضحياته وأهدافه، وهذا التماهي لا يجب أن يكون منقوصاً بحال من الأحوال، وإلا لن يكون لنا شرف الانتساب للإمام الحسين عليه السلام ولا ادعاء الانتماء إليه وإلى ثورته، «إن عليكم أن تدركوا ذلك منذ البداية، فمثلما نهض الحسين عليه السلام وثار بوجه كل تلك الأعداء المدججة بالسلاح حتى استشهد، فعلينا نحن أيضاً أن نثور وأن نوطن أنفسنا للشهادة ونحن مستعدون لذلك»^(٢).

وهذا التماهي الذي يصل إلى حد الاستعداد للشهادة، بالطبع ليس بدون هدف ولا بدون غاية «لقد ضحى سيد الشهداء عليه السلام بكل ما يملك وضحى بنفسه وأطفاله وبكل شيء، وكان يعلم أن الأمر سيؤول إلى ما آل إليه، وإذا رجعنا إلى أقواله وتصريحاته وهو يهيم بمغادرة المدينة إلى مكة وعندما خرج من مكة إلى كربلاء سنجد أنه بصير بما يفعل . . لم يكن يريد أن يجرب ويجازف في تحركه ليعلم هل ينجح أم لا، بل إنه كان قد تحرك ليتسلم زمام الحكومة، وهذا مبعث فخر له ومدعاة افتخار، والذين يتصورون أن سيد الشهداء عليه السلام لم ينهض لأخذ زمام الحكم فهم مخطئون، فسيد الشهداء عليه السلام إنما جاء وخرج مع صحبه لتسلم الحكم

(١) الإمام الخميني، نهضة عاشوراء، (م.س)، ص ١٨.

(٢) الإمام الخميني، نهضة عاشوراء، (م.س)، ص ٢٨.

لأنَّ الحكومة يجب أن تكون لأمثال سيّد الشهداء عليه السلام وأمثال شيعته^(١). من هنا كان الإمام يضع نصب عينيه تحقيق هدف الوصول إلى الحكومة الإسلامية، فأفرد لها كتاباً اعتبر أساساً في فهم فكره السياسي ونهجه في العمل الثوري المقاوم، وضمّنه طرحه لولاية الفقيه التي شابه فيها بين الفقيه والنبي وبينه وبين الإمام، واعتبر ولاية الفقيه امتداداً لولاية النبي والإمام المعصوم. لكن هل ينتهي الأمر مع الوصول إلى الحكومة الإسلامية؟

الجواب في خطاب عاشوراء عند الإمام الخميني: «لا»؛ فالإمام الحسين عليه السلام ثار ومعه فئة قليلة العدد من الأنصار ووقف بوجه إمبراطورية كبرى (الدولة الأموية) وقال بصوت عال: لا. فيجب أن تستمر حالة الرفض هذه وأن تبقى، وهذه المآتم والمجالس (الحسينية) هدفها أن تدوم هذه «اللا» كرمز لرفض الظلم^(٢).

هذا التوجه في الخطاب العاشورائي للإمام الخميني، جعل فلسفة عاشوراء تتجاوز المناطقية والجغرافيا وتتخذ بعداً أممياً ممتداً، لا يتوقف عند تحقيق غايات موضعية ظرفية، مكانية، بل جعل «اللا» تمتد امتداد الثورة الحسينية نفسها وامتداد شعاراتها المطلقة، فلا يكفي أن تنتصر الثورة الإسلامية في إيران لنقول إنَّ غاية الخطاب الكربلائي قد حقق أهدافه، إذ لا تنتهي فاعلية الخطاب الحسيني طالما هناك ظلم، في أي مكان من العالم، وطالما هناك مناطق يتعرض فيها المستضعفون للقهر والظلم من القوى المستكبرة. من هنا عملت إيران على تصدير الخطاب الكربلائي إلى الشيعة في لبنان، طالما أنّهم يعانون من

(١) الإمام الخميني، نهضة عاشوراء، (م.س)، ص ٤٨.

(٢) الإمام الخميني، نهضة عاشوراء، (م.س)، ص ٩٥.

الاستكبار الإسرائيلي الذي كان يقهرهم يوماً في جنوبه وبقاعه، ما جعل تصدير الروح الثورية المقاومة إلى شيعة لبنان أمراً ضرورياً، ولكن مع شعارات تجاوزية هذه المرة، تتخطى الروح التعبوية الإصلاحية التي أرساها الإمام موسى الصدر، لتطلق مقاومة شاملة هدفها يتجاوز تحقيق أمن الكتلة الشيعية المسيّسة داخل الكيان اللبناني، إلى ثورة مقاومة تهدف إلى تحرير الجنوب، وتطمح إلى تحرير القدس في مراحل لاحقة.

ج - المقاومة بين الشرعية والمشروعية:

انطلاقاً من خطاب الإمام الخميني، الذي حمل الثورة الحسينية مضامين وأبعاداً ودلالات جديدة، كان يمكن توقع ولادة نشاط آخر للكتلة الشيعية، مرتكز في تجلياته إلى نفس بنية الخطاب الحسيني، فإطلاق الشعار بعموميته وشموله، واستنهاض همم الشباب الشيعي للثورة، ودعوتهم ليكونوا على كامل جهوزيتهم استعداداً لأقصى درجات التضحية والفداء، شكّل الخلفية اللازمة للمشهد الجهادي الكربلائي في لبنان، وبقي أن يزود بما يلزم كي يستقر ويثبت ويعيش وينمو.

فهذا المشروع يحتاج إلى قوّة عسكرية قادرة على الدفاع والتضحية، ومؤمنة بضرورة الجهاد ورد كيد المعتدين. وإذا كان بالإمكان التصدي للفكرة بالفكرة، وللشعار بالشعار، فإنه لا يمكن الدفاع عن الأرض والجماعة والدولة بمجرد عرض الأفكار والدعوة إليها، بل لا بدّ من وجود ركن مادي تستند إليه الحركة الجهادية لحفظ تلك الحركة وصونها.

ولعلنا نجد أنّ توقيت انطلاق الجهاد القتالي (المقاومة) بدأ مع خطاب الإمام الخميني، الذي رافق قيام الدولة في إيران، وتمّ تدعيمه وإسناده بآيات قرآنية وضاحية ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَعْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (الحج: ٣٩). وتأسيس الدولة على خطاب الثورة يستلزم بناء التشريعات الخاصة به. وهكذا ولدت النصوص التي كانت

بمثابة الأساس الذي وضع للدفاع عن حقوق ثلاثة: «الأرض التي أورشهم، إياها الله، والجماعة المسلمة التي ترسخ وجودها فوق تلك الأرض، والنظام السلطوي الذي أعطى تلك الجماعة القوة والفاعلية»^(١).

وتكمن أهمية هذه النقطة في كونها ترسم المساحة الشرعية لجهاد المقاومة الإسلامية، وفي كونها، أيضاً، تحدد المعيار الشرعي لغاصبية الكيان الصهيوني، سواء الأرض فلسطين المحتلة أو مجمل الأراضي العربية الإسلامية الأخرى.

والذي يسלט مزيداً من الضوء على هذه المساحة هو التأسيس النظري الذي حملته متون النصوص التي تحدثت عن «دولة المدينة»^(٢) ومفهوم «دار الإسلام»^(٣). ففي هذه النصوص يكمن التأسيس الشرعي لمشروعية المقاومة.

فمفهوم دار الإسلام وإن اختلفت عبارات الفقهاء في تعريفه، إلا أنها لا تعدو اختلافات في الصياغة والتراكيب اللفظية فقط، بحيث يبقى قصد هذه التعريفات جميعاً واحداً هو محل إجماع منهم، وهو «أن يمتلك المسلمون السيادة لأنفسهم فوق تلك الأراضي، بحيث يملك كل منهم أن يستعين فيها بأحكام الإسلام وشعائره»^(٤).

هذه السيادة الإسلامية على أرض ما، هي التي تجعل منها دار

(١) فضل الله، محمد حسين، الجهاد في الإسلام، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٦، ط أولى، ص٧٧.

(٢) المقصود بدولة المدينة، هي الدولة التي أقامها رسول الله بعد هجرته من مكة إلى المدينة، والتي شكلت نواة الدولة الإسلامية فيما بعد.

(٣) يقال «دار السلام» في مقابل «دار الحرب».

(٤) أنظر، تحفة المحتاج، ٢٩٩/٩ والمغني لابن قدامة ٢٤٧/٩، وحاشية ابن عابدين، ٣/٢٦٠.

إسلام، سيان بعد ذلك أكان سكانها مسلمين أو غير مسلمين، كالبلدة التي فتحها المسلمون وأقروا على أهلها بجزية ونحوها^(١).

والأهم من هذا كله، «أنَّ من أحكام دار الإسلام وجوب الدفاع عنها، وتطبيق سائر أحكام الشريعة الإسلامية فيها، ومن أحكامها أنَّها لا تتحول بعد ذلك إلى دار كفر أو حرب مهما تعرضت البلاد الإسلامية له من ضعف أو عدوان أو تسلط واستعمار.

ومعنى هذا الحكم أنَّها تظل في حكم دار الإسلام، أي على المسلمين أن يتحملوا مسؤولية الذود عنها وقتال المتسلطين عليها^(٢).

ومن أبرز الأمثلة على ذلك ديار فلسطين المحتلة، فتمكين العدو الإسرائيلي وجوده وسيادته عليها بالقوة لا يغيّر من كونها لا زالت دار إسلام حكماً، وبالتالي من الواجب على جميع المسلمين القيام بتطهيرها من رجس الاحتلال.

وما ينطبق على فلسطين ينطبق على سائر الأراضي الإسلامية المحتلة، سواء أدرجت تحت عنوان «دار الإسلام» أو تحت عنوان الدفاع عن النفس وإنهاء الاحتلال للأرض وسائر الثروات.

من هنا يتبين عمق المرتكز الشرعي للمقاومة الإسلامية، فهي، بهذه الصفة، لا تؤكد هويتها الإيديولوجية فحسب، وإنما تؤكد مسوغها الشرعي أيضاً.

كما ترسم في الآن نفسه المدى الحيوي الجغرافي لفعالها الجهادي.

(١) ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، دار إحياء التراث العربي الجزء ٩، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص ٢٦٩.

(٢) فضل الله، محمد حسين، الجهاد في الإسلام، (م.س)، ص ٨٠ - ٨١.

وهو مدى، وإن أخذ مرتكزاً خاصاً له، إلا أن أفقه يتجاوز ذلك المرتكز ليطال الأمة الإسلامية عامّة من جهة، ومرتكزات المحتل الأساسية من جهة أخرى. بكلام آخر، فإنّ جهاد المقاومة المشروع يتجاوز كونه خطاباً خاصاً لفئة محددة له طابعه المحلي أو الوطني أو القومي ليصبح خطاباً إسلامياً عاماً يجد كل مسلم نفسه معنياً به تحت طائلة المسؤولية الشرعية.

وهنا تكمن قدرة خطاب الإمام الخميني الاستنهاضية، ذلك الخطاب الذي كانت أولى ثماره خارج إيران، ولادة المقاومة الإسلامية في لبنان. هذا الخطاب شكل المرجعية التي تماهي معها خطاب المقاومة نفسه فغدا هذا الأخير خطاباً تعبيرياً استنهاضياً يؤكد على الجهاد كهدف بعينه، على حد قول السيد حسن نصر الله أمين عام حزب الله «الجهاد الذي لا حساب فيه سوى للجهاد..»^(١) الممتد في الزمان والمكان.

وبهذا الخطاب، المستنهض لهمم الجهاد، «استطاعت (المقاومة) أن توقظ الكثير من الضمائر، وأن تستنهض الكثير من الهمم، وأن تتحول من مقاومة مجموعات صغيرة من (المعتبين الشيعة) الشباب، إلى خيار يتحدث عنه الجميع، ولعلّ حجم التفاعل الذي حصل في داخل الأراضي المحتلة (فلسطين) هو من أهم آثار دماء وتضحيات شهداء ومجاهدي المقاومة في لبنان. أن استمرار العمل المقاوم يخلق روحاً عالية ويوقظ الكثير من الضمائر»^(٢).

هذا فضلاً عن توكيدها العملي للشرعية بوصفها خطاباً أو اختباراً إلهياً للمسلمين كافة، الأمر الذي يحولها من شرعية بالقوة إلى شرعية بالفعل، هذه الشرعية الفعلية التي تستحيل إلى حجة ترفض منطق

(١) خطاب لأمين حزب الله، تلفزيون المنار، الأحد ١٣/١٢/١٩٩٨.

(٢) نصر الله، حسن، المقاومة: الشرعية والدور، نص مقتبس من ندوة أجرتها جريدة العهد في دار الندوة بيروت، ٢٠ - ٢١ شباط ١٩٩٣م/١٤١٣هـ، ص ١٣.

الاستسلام للأمر الواقع، فعندما «كُنَّا في الماضي نسمع منطق هل تقاوم العين المخرز، اليوم الجميع نظر للمقاومة، المقاومة التي فرضت نفسها أمراً واقعاً في ساحة لا تعترف إلاً بالأمر الواقع»^(١).

ومن شأن هذا الخطاب أن يقطع عذر كل معتذر، ويضع أبناء الأمة الإسلامية والشيعية تحديداً، أمام حقيقة إمكانياتهم، وأمام واجبه الشرعي وجهاً لوجه، كما أنَّ هذا الخطاب يعرّي منطق الأنظمة المنكفئة عن الجهاد ويدحض الحجج التي تسوقها لتبرير سعيها إلى المسالمة مع العدو وشرعنة عدوانه واحتلاله، والإقرار بوجوده كأمر واقع لا سبيل إلى تغييره أو النيل منه. كما من شأن هذا الخطاب التعبوي أن يؤكد عدم شرعية وجود هذا العدو؛ الذي ما فتىء يتذرع بكل الوسائل والإمكانات والقدرات السياسية والحقوقية والدبلوماسية العسكرية والإعلامية لإسباغ صفة الشرعية على وجوده، ذلك أن توقف كل أشكال الممانعة والمعارضة لهذا الوجود، هي بمثابة إقرار ضمني بشرعيته في حين أن الممانعة العسكرية لهذا الوجود تشكل أعلى درجات نزع الصفة الشرعية عن هذا الوجود - المحتل.

د - المقاومة والجهاد:

بالنظر إلى مفهوم الجهاد في الإسلام^(٢)، يبدو للوهلة الأولى أنَّ المقاومة، بما هي إجراء دفاعي عن الوجود والهوية، لا تندرج تحت تقسيماته الرئيسية، ولا تشكل مصداقاً من مصاديقه الأساسية، وبالتالي فهي أقل مرتبة من غيرها من أشكال الجهاد المختلفة. والحقيقة أنَّ هذا الرأي هو رأي بعض فقهاء الشيعة الإمامية (الإثني عشرية) ممَّن

(١) نصر الله، حسن: المقاومة: الشرعية والدور، (م.س)، ص ١٣.

(٢) أنظر، فضل الله، محمد حسين، الجهاد في الإسلام، (م.س).

يشترطون في صحة الجهاد وجود الإمام المعصوم^(١) أو نائبه الخاص (ولي الفقيه). وأمّا من لا يشترط فيه ذلك، ومن يقول بأطروحة ولاية الفقيه كالإمام الخميني، والإمام الخامنئي، فإنه يعتبر الدفاع صورة من صور الجهاد، وقسماً من أقسامه. بل أكثر من ذلك، فإن بعض الفقهاء الإمامية بصّر على تسمية كل هذه الصور جهاداً اصطلاحياً، ولذا نجد صاحب الجواهر يقول: «بل ظاهر غير واحد كون الدفاع عن بيضة الإسلام مع هجوم العدو ولو في زمن الغيبة (غيبة الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية) من الجهاد، وذلك لإطلاق الأدلة واختصاص النواهي بالجهاد ابتداءً بالدعوة إلى الإسلام من دون إمام عادل، أو منصوبة بخلاف المفروض الذي هو من الجهاد دون اشتراط حضور الإمام ولا منصوبة إلاً بإذنها في زمن بسط اليد، والأصل بقاؤه على حاله، واحتمال عدم كونه جهاداً حتى في ذلك الوقت مخالف لإطلاق الأدلة (الشرعية)، وما ورد بما يخالف ذلك، محمول على إرادة كون ذلك الكمال من أفراد»^(٢).

ويقول صاحب الجواهر في محلّ آخر: «فقد تخلص ممّا ذكرنا أنّ الجهاد على أقسام»: إلى أن قال: «والثاني أن يدهم المسلمين عدوّ من الكفار يخشى منه على البيضة (بيضة الإسلام) أو يريد الاستيلاء على بلادهم وأسرهم وسبيهم وأخذ أموالهم، وهذا واجب على المرء العبد والذكر والأنثى والسليم والمريض والأعمى والأعرج وغيرهم إن احتيج إليهم، ولا يتوقف على حضور الإمام ﷺ ولا إذنه ولا يختص بمن

(١) الأئمة المعصومون عند الشيعة هم إثنا عشر إماماً أولهم الإمام علي بن أبي طالب وآخرهم الإمام محمد بن الحسن (المهدي المنتظر) الذي سيظهر - حسب أحاديث الشيعة الإمامية - في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

(٢) النجفي، محمد حسين، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨١، ط٧، ج٢١، ص١٥ - ١٦.

قصده من المسلمين، بل يجب على من علم بالحال بالنهوض إذ لم يعلم قدرة المقصودين على المقاومة»^(١).

والأمر عينه يذهب إليه المحدثين الإمامان الخوئي والخميني، حيث يرى الأول وجوب دفاع كل مسلم عن الدين الإسلامي إذا كان في معرض الخطر، ولا يعتبر فيه إذن الإمام عليه السلام، بلا إشكال وخلاف في المسألة.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون في زمن الحضور أو الغيبة، وإذا قتل فيه جرى عليه حكم الشهيد في ساحة الجهاد مع الكفار، على أساس أنه قتل في سبيل الله وقد جعل في صحيحة موضوعاً للحكم المزبور، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل إلا أن يدرکه المسلمون وبه رمق ثم يموت»^(٢)، وقريب منها في صحيحته الذاتية^(٣).

والأمر عينه يذهب إليه الإمام الخميني، حيث يشير في فتواه إلى أنه «لو غشي بلاد المسلمين أو ثغورها عدو يخشى منه على بيضة الإسلام ومجتمعهم، يجب عليهم الدفاع عنها بأية وسيلة ممكنة من بذل الأموال والقوى. ولا يشترط ذلك بحضور الإمام عليه السلام وإذنه ولا إذن نائبه الخاص أو العام، فيجب الدفاع على كل مكلف بأية وسيلة بلا قيد أو شرط»^(٤)، بل يمضي الإمام الخميني إلى أكثر من ذلك مفتياً بأنه «لو

(١) النجفي، محمد حسين، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، (م.س)، ج ٢١، ص ١٨.

(٢) الإمام الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي: وسائل الشيعة في حصيل الشريعة، دار إحياء

التراث العربي، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج ٢، باب ١٤، من أبواب غسل الميت، ج ٧ - ٩.

(٣) السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، منهاج الصالحين، ص ٣٨٨، م ٥٧، دار المجتبى،

بيروت، لبنان، ط ٢٨، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

(٤) السيد روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، ج، ص ٣٨٥ - ٣٨٦، دار المنتظر،

بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٢م، المسألة ١ - ٢ - ٣ - ٤.

خيف الاستيلاء على بلاد المسلمين وتوسعة ذلك وأخذ بلادهم أو أرضهم
وجب الدفاع بأية وسيلة ممكنة»^(١).

ويضيف أنه «لو خيف على حوزة الإسلام من الاستيلاء السياسي أو
الاقتصادي المنجرّ إلى أسره السياسي والاقتصادي ووهن الإسلام
والمسلمين وضعفهم، يجب الدفاع بالوسائل المشابهة والمقاومة
المتبقية، كذلك عدم شراء أمتعتهم وترك استعمالها، وترك المراودة
والمعاملة معهم مطلقاً»^(٢). وقد تبعه على آرائه من المحدثين خليفته
السيد علي الخامنئي.

من المؤكد أن هذا التقديم الشرعي للمقاومة ومشروعيتها، لا يقيد
أو يحصرها في الجانب العسكري فقط، بل يفتح أمامها أبواباً واسعة.
ولعلّ الاستفادة من هذه الفتاوى راهناً هو أشد إلحاحاً من أي وقت
مضى، ذلك أن كل مشخصاتها الواقعية متوفرة، خاصة وأنّ الدول
الكبرى تسعى لفرض نظام أمني اقتصادي جديد على المنطقة، فيما
يسمى بالنظام «الشرق الأوسطي» الذي سيكون لإسرائيل فيه حصة
الأسد، وهو نظام يتناسل أصلاً من مسعى أميركا الحليفة الاستراتيجية
لإسرائيل لإقامة «نظام عالمي جديد» يحقق لها الهيمنة شبه التامة على
العالم.

في مطلق الأحوال، سعينا في هذه المعالجة إلى التأكيد - من خلال
النصوص الشرعية الشيعية - على الأصول الشرعية والمدى الحيوي
الشرعي الإسلامي تحديداً، الذي تنهض عليه المقاومة وتتمثله في
فاعليتها الجهادية.

(١) روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، (م.س)، ص ٣٨٥.

(٢) روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، (م.س)، ص ٣٨٦.

هـ - المقاومة الإسلامية والسعي لتأكيد الهوية:

تبين معنا - فيما سبق - أنَّ الإسلام يشكل المقوم الأساسي لماهية المقاومة، بالتالي فإنَّ الإسلام يحدد الإطار التاريخي والحضاري الديني المرجعي لهذه المقاومة من جهة، كما يحدد المقصد الرئيسي لها من جهة أخرى. وهذا ما سيوظف راهناً، في النظر إلى ما يشكله زرع الكيان الصهيوني في فلسطين المحتلة من خطر داهم على الهوية العامة للمنطقة بكل تشعباتها السياسية والثقافية والحضارية، وباعتباره واحداً من الأسباب التي مهدت الطريق ليشكل الكيان - الدولة - نقطة تلاقي مصالح استراتيجية بين المشروعين الإسرائيلي والاستكباري - الغربي.

فالصهيونية السياسية «حركة استعمارية ولدت في أحضان الاستعمار الأوروبي واعتمدت في بقائها على مسانדתه، بحيث أصبحت تشكّل تنظيماً سياسياً يهدف إلى تجسيد الإيديولوجية الصهيونية الداعية إلى إقامة وطن قومي ليهود العالم في فلسطين»^(١).

فالتماهي بين المصالح الاقتصادية الغربية عموماً، سواء في اتجاهها الباحث عن المواد والموارد الأولية، أو في اتجاهها الباحث عن أسواق جديدة لتصريف منتوجاتها، وبين الإيديولوجية الصهيونية الباحثة عن وطنٍ للشثات اليهودي في العالم، شكّل الدافع الرئيسي لزرع الكيان الصهيوني في فلسطين. واختيار فلسطين لم يأت صدفة أو بالقرعة، إنّما عن وعي ودراسة. ففلسطين تشكل في الوعي التاريخي اليهودي أرض المعاد، والتالي من شأنها أن تشكل حافزاً ودافعاً معنوياً لليهود يحضهم على

(١) الكيالي، عبد الوهاب، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٠م، ج ٥، ص ٣١٦.

التوجه إليها، كما أنّ من شأنها أن توفر التعاطف المسيحي في عمقه الديني المستمد من «العهدين» القديم والجديد.

إنّ الخطر المباشر، انطلاقاً ممّا تقدّم، للكيان الإسرائيلي - الصهيوني، ركيزة الاستعمار الغربي، يكمن في ضرب الهوية السياسية الموحّدة للأمة لمصلحة نشوء الهويات الكيانية والقطرية، وحتى الطائفية والمذهبية والطبقية، في حين يكمن الخطر الداهم الآخر في ضرب الهوية الثقافية - الحضارية للأمة من خلال عملية التغريب الشاملة والمتوسّلة بالتطور النوعي الفائت لتقنيات الاتصال التي حوّلت العالم بأسره إلى ما يشبه «القرية الصغيرة».

ووفق هذا المعطى التاريخي والموضوعي، فإنّ الكيان الصهيوني لا يصبح خطراً على الأرض والثروات فحسب، وإنّما خطراً، أيضاً، على الهوية الجامعة، أي الهوية الإسلامية. والهوية تحتل «المرتبة الرئيسية في لائحة مطالب الشعوب والجماعات المعاصرة، إذ لا شيء يغني الإنسان الفرد - لا من حيث نسبة الحرية التي يتمتع بها، ولا من حيث مستواه الثقافي والمادي، ولا من حيث مستوى الأمن والسلام الذي يعيش في ظله - عن هاجس السعي إلى تحقيق وجوده الاجتماعي، هذا الهاجس الذي يتولد من انتمائه إلى وحدة كلية تشتمل عليه وتحتويه»^(١).

فالذات، أو الأنا الاجتماعية، تنتمي دائماً إلى شيء أوسع منها وأعلى، وأقدم منها وأكمل. ولذا كانت الشعوب في هاجس البحث الدائم عن جذورها وأصلها، وهي تخاف على هذا الأصل الذي بدونه تبقى وحيدة ومنفردة وناقصة، فلا تجد لها مكاناً بين الجماعات، لأنّ

(١) العكرة، أدونيس، البحث عن الهوية والعنف، ضمن بحث في مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١٧، ١/ك، ١٩٨١، ٢/ك، ١٩٨٢، ص ٩١، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.

مكانها، أي وجودها، هو الجماعة. «أي في وحدة كلية تشتمل عليها وتحتويها. من هنا، يتولد في الأنا الاجتماعية شعور بالانتماء إلى «نحن» هي أيضاً اجتماعية لحكم واقع الحال»^(١).

فالإنسان الفرد لا يستطيع أن يستكمل نموه وكماله الشخصي والنوعي إلا في أتون الأنا الاجتماعي العام، والاندراج في سياق جدلي وتفاعلي مع هذا الأنا كجزء منه لكن متجاوز في الآن نفسه نحو مرتبة أعلى قيمةً ومقاماً. إنها عملية مشاركة يشعر فيها الإنسان بإنسانيته وذاتيته بين البشر، أي أنها تعنيه بوصفها هذا الكائن لا ذاك، وبالتالي ترسم الفاصل بينه وبين الآخر، وتحدد له معالم تميّزه الخاص، الذي يكون به هو هو. هذا التميز الذي يشكل المتكأ لحضورٍ خاص ودورٍ خاص، ينطلق معه في عملية مشاركة وحوار وتعارف وتفاعل مع الآخر.. هذه الوحدة الكلية الشاملة التي ينضوي تحتها الإنسان كجزء مكوّن ويمثلها بكلّيتها، والتي تعين وتشخص وجوده، وتكسب حضوره معنى فريداً ومتميزاً هي الهوية.

إلا أن الهوية «ليست مجرد ما نستنتجه من عناصر فعلية مشتركة بين عناصرها، بل هي أيضاً تمثل ما يطمح إليه أعضاؤها، والمثال الذي يعتقدون بوجود بلوغه. إنها ليست صفة ملازمة للجماعة ومتحققة فعلاً بشكل تام وكامل، بل هي غلبة تؤخذ غالباً وتحقق غالباً وبصورة دائمة، وهذا ما يجعلها معرضة دائماً للاستلاب.

إنها ليست ملكاً معترفاً به لأصحابه - اللهم إلا في نصوص القوانين والشرائع المطوية في الأدراج والتي تمحى وتعاد كتابتها عند كل فرصة - بل تفرض فرضاً حتى يعترف بها. أنها شيء يفاز به ويكسب في النضال

(١) العكرة، أدونيس، البحث عن الهوية والعنف؛ (م.س)، ص ٩١.

من أجل تملكه. وهذه الهوية لا تدل فقط على وقاع جماعة معينة بل إنها تحدد أيضاً الانتماء الذي ينطوي على المثل العليا وطموحات الجماعة، وعلى كل ما يترتب على ذلك من نتائج»^(١).

ماذا يعني هذا؟ إنه يعني «أنَّ الهوية تشكل بحدِّ ذاتها دافعاً رئيسياً يدعو إلى النضال والعنف من أجل تحقيقها، كما يدعو إلى الدفاع عنها بعنف والاحتفاظ بها والمحافظة عليها بعنف»^(٢).

لذلك أنَّ التهديد الذي يلحق هوية الجماعة، إنَّما يطرح أمام الجماعة مصير وجودهم النوعي والتاريخي والحضاري والثقافي على بساط البحث، ويجعل هذا الوجود على مفترق طرق بين الحياة والموت، وليس بالمعنى البيولوجي، وإنَّما بالمعنى الثقافي - الحضاري الذي هو أشدَّ وأدهى من الموت بالمعنى الأول.

كما أنَّ تعريض الهوية للخطر، إنَّما يعني تعريض «المنتظم السياسي والأخلاقي والاجتماعي الذي يفترض أن يكون حافظاً لها ولقيمها ولاسمها، باعتبارها أحد أركانه وعناصره ومكوّناته، قد تفكك وانهار وخرج عن مساره المتفق عليه، وعن أصوله ومبادئه»^(٣)، وهذا من شأنه أن يشيع الاضطراب والفوضى وعدم التوازن في حياة الجماعة، ويضعها، بالتالي، على سكة الحضور الأعشى واللاعقلاني، الأمر الذي يعني، ضمناً، أنَّ الدفاع عن الهوية إنَّما هو جهاد في سبيل استرجاع الأصول الجوهريّة، والمداميك الرئيسيّة لتوازن الجماعة وتماسكها الداخلي، وإطار تفاعلها الذاتي، وللمنتظم الذي يعقلن حضورها ودورها، ويجعل له معنى ومقصداً إنسانيين. وهو جهاد في الآن نفسه،

(١) العكرة، أدونيس، البحث عن الهوية والعنف، (م.س)، ص ٩١.

(٢) العكرة، أدونيس، البحث عن الهوية والعنف، (م.س)، ص ٩٣.

(٣) العكرة، أدونيس، البحث عن الهوية والعنف، (م.س)، ص ٩٢.

يؤكد التثبيت بالحياة بمعناها الأسمى، أي الحياة بمصادقها الثقافي - الحضاري، وتوكيد هذه الحياة كرافد رئيسي من روافد المسار التاريخي الثقافي - الحضاري العام للإنسانية.

إن ترجمة هذا السياق المعرفي - الاجتماعي على المستوى الإسلامي والشيوعي نجده في وصف الإمام الخميني للكيان الصهيوني بـ«الغدة السرطانية»، فهذا الوصف، يملك كثافة من الإيحاءات الدلالية ذات المغزى المباشر، المتعلق بالخطر التدميري الماحق الذي يحمله هذا الكيان لهوية هذه الأمة، ويملك القدرة على رفع حدة الشعور بالخطر لدى الأمة إزاء هذا الكيان.

فنظراً للهاجس بالخطر على الحياة الذي يستوطن لا شعور أي إنسان إزاء أي مرض سرطاني، فإن من شأن ذلك أن يرفع الإحساس بالخطر إزاء هذا العدو إلى درجة التناقض المصيري، أي التناقض بين الحياة والموت، فإمّا حياة الأمة، وإمّا حياة هذا الكيان^(١). ولا ريب أن هذا التناقض يؤدي تفاقمه إلى استنفار غريزة البقاء عند الإنسان التي تدفعه للجوء إلى كل وسيلة متاحة من أجل الحفاظ والاحتفاظ بوجوده وتدعيم هذا الوجود.

وعليه، فإن المقاومة الإسلامية في سعيها إلى تحديد هويتها الخاصة، تتطلع إلى هدف أصيل ينبغي الدفاع عنه والمحافظة عليه وصونه من كل خطر أو تهديد.

(١) فالهوية بوصفها الإطار الذي يوفر للإنسان الاجتماعي «مناخاً عقلياً يجد فيه معنى لأفعاله وتصرفاته ومصنوعاته وأفكاره، من شأنها أن تكون مصدراً للقيم العقلانية والأخلاقية والسياسية، وبكلمة إنها مصدرٌ لجميع القيم الاجتماعية والإنسانية على السواء، ولكن في الحالات الاستثنائية، حيث تتعرض لتهديد خطر خارجي، أو عندما ينال منها هذا الخطر، تتحول مسألة الهوية قضية حياتية تضغ أصحابها أمام الاختيار بين الحياة والموت، العكرة، أدونيس، البحث عن الهوية والعنف، (م.س)، ص ٩٣.

فالهوية هنا، وبفعل واقع الحال السياسي والثقافي والحضاري والتاريخي للأمة، ليست صفة مقومة لماهية المقاومة، أو إطاراً مرجعياً لها فحسب، وإنما هي نواة مشروع اشتباكها مع المشروع الصهيوني - الاستعماري الاستكباري الغربي، كما أنها، في الآن نفسه، ردّ فعل طبيعي إزاء الخطر المصيري الذي يهدد الأمة. وهكذا فإنّ الفعل المقاوم في أدبياته السياسية والإيديولوجية والشعاراتية، فضلاً عن مرتكزه الجهادي نفسه، أي مشروعيته الدينية والقيمية والفقهية، إذ يسمي عملياته الجهادية بأسماء رموز كبرى من تاريخه، (أسماء أعلام، ومعارك ومناسبات)، إنّما يستحضر مثله العليا الممتدة عبر التاريخ من جهة، ويعيد توظيف المخزون الروحي للمواقع والمناسبات والأمجاد في الحاضر. وهكذا يعاد تأويل مواد التراث بما يتناسب وحاجات الحاضر وتطلعات المستقبل.

وبهذا الاعتبار، فالمقاومة لا ترسم معالم الحاضر فقط، وإنما تضع مداميك المستقبل أيضاً، من خلال عمليات الاستنهاض المعنوي الشامل الذي تبثه في شرايين الأمة وتخصب به روحها.

والمقاومة بهذا المعنى، تكتسب شرعية إضافية، تتجاوز البعد الديني الخاص إلى البعد الإنساني العام، باعتبارها ردّ فعل طبيعي إزاء خطر دائم يتهدّد الأنا الجماعية. وباعتبارها أيضاً شكل من أشكال الدفاع المشروع عن الذات الذي كفلته القوانين الوضعية فضلاً عن الدينية. ذلك أنّه «عندما تكون الهوية هدفاً يسعى إلى تحقيقه الفرد أو الجماعات، تصبح أعمال العنف التي يلجأون إليها، ليس فقط مبررة قانونياً وعرفاً وأخلاقياً، بل تصبح حقاً طبيعياً وحياتياً لا يمكن التنازل عنه تحت طائلة التنازل عن وجود الجماعة، وعن مبرر وجودها»^(١).

(١) العكرة، أدونيس؛ البحث عن الهوية والعنف، ضمن بحث في مجلة الفكر العربي المعاصر، =

وبكلام آخر، إنَّ حرية الإنسان وأمنه وحقه في الحياة العزيزة والكريمة إسوة بجميع النَّاس، هي حقوق مقوّمة لأي مجتمع بشري لا ينهض أو يستمر بدونها. إنَّها حقوق مقدّسة قداسة الحياة نفسها في البعد الاجتماعي والجماعي العام. وبالتالي لا يحق لأحد، مهما كان، النيل منها أو المساس بها، «حتى لو كان ذلك باسم القانون، لأنَّ هذا الأخير يكون ملتويّاً وخارجاً عن قانون العقل والقانون الطبيعي لحياة البشر الاجتماعية»^(١).

ولذا، إذا ما حدث أن تعرض قانون من القوانين لحرية الإنسان وكرامته وعزته، يحق عندها لهذا الإنسان أن يقاوم القانون بشرعية تتجاوز شرعيته القانونية وتتفوق عليها، إنَّها شرعية الإجراءات التي يقوم عليها ناموس الحياة نفسه المتفوق على جميع النواميس الوضعية^(٢).

= ص ٩١. وأيضاً نجد أنَّ هذا الحق كرمته الثورة الفرنسية في قانون وضعي، بوصفها مرجعاً حديثاً من مراجع حقوق الإنسان القانونية، فقد أعلن روبيسير في خطابه أمام الجمعية التأسيسية الوطنية بتاريخ ٢٤ نيسان ١٧٩٣، شرعة حقوق الإنسان والمواطن، حيث جاء في المادة السادسة والثلاثين ما يلي:

«إنَّ من اضطهد أُمَّة واحدة يعلن عن نفسه عدواً لجميع الأمم»، وفي المادة السابعة والثلاثين «إنَّ الذين يحرّبون شعباً من الشعوب، لكي يوقفوا تقدم الحرب ويطمسوا حقوق الإنسان، يجب أن تلاحقهم جميع الشعوب، لا كأعداء عاديين وإنَّما كمجرمين قتلة وكلصوص عصاة، (Robes pierre; Discours et Rapports, Paris, 10- 18, 1965, P: 127).

(١) العكرة، أدونيس؛ البحث عن الهوية والعنف؛ (م.س)، ص ٩٢.
(٢) تنص المادة الخامسة والعشرون على أنَّ «كل فعل ينافي حرية الإنسان وأمنه وملكيته، ويقوم به أي كان حتى باسم القانون، هو فعل اعتباطي وباطل. فاحترام القانون بحُدِّ ذاته يمنع مثل هذا الفصل، أمَّا ما أريد تحقيقه بالعنف، تجب مقاومته بالقوَّة. وأمَّا المادة السابعة والعشرون فتكرس هذا الحق بشكل قاطع وتام: «إنَّ مقاومة الاضطهاد هي نتيجة منطقية لتلك الحقوق التي يتمتع بها الإنسان والمواطن، (Robes pierre; Discours et Rapports, Paris, 10- 18, 1965, P: 126- 127).

ولكن إذا انطلقنا من شرعية حقوق الإنسان والمواطن التي أعلنتها الثورة الفرنسية، فهذا يعني أنَّ هذه الحقوق لم تعد ذات قيمة رئيسية في مدينتنا المعاصرة، فالإعلان العالمي لحقوق =

ومن هنا، ينبجس المدى الحيوي لفعل المقاومة، وهو مدى يجد معالمه الرئيسية في كونه حقاً إنسانياً طبيعياً معترفاً به حتى من قبل القوانين الوضعية. وهو حق يختصر بداخله جملة حقوق إنسانية - نوعية، ليس أقلها حق الإنسان بالعيش الحرّ والكريم والعزیز، وحقه في توكيد ذاته في إطار ينمو ويتطور من خلاله، من خلال تفاعل وثيق مع مثله العليا خاصة، ومعالم حرّيته، بحيث يحدد سمات حاضره ومستقبله، وينشئ مؤسساته الذاتية، وينتج ويبعد ويشارك في صنع الحضارة بنكهته الخاصة.

وبقدر ما يؤكد فعل المقاومة - بما هو دليل حياة الأمة من جهة، وسعي لتخصيب هذه الحياة وتنميتها وتطويرها أفقياً وعمودياً من جهة أخرى^(١) -، بقدر ما يسلب ويعري العدو - مصدر الخطر على الوجود

= الإنسان الذي أقرته منظمة الأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول عام ١٩٤٨، يتطابق بشكل واضح مع إعلان الثورة الفرنسية، وإنّ بطريقة أكثر دماثة وأقل عنفاً. لقد جاء في الديباجة ما يلي: حيث إنّ الاعتراف بالكرامة الملازمة لكل فرد من أفراد العائلة البشرية وبحقوقهم المتساوية، والتي لا يمكن التنازل عنها، يشكل الأساس للحرية والعدالة في العالم؛ وحيث إنّ التنكر لحقوق الإنسان واحتقارها قد قادا إلى أعمال همجية يثور لها ضمير البشرية وحيث إنّ قيام عالم يتمتع فيه البشر بحرية الكلام والمعتقد، ويتحررون فيه من الخوف والبؤس، هو أقصى ما يطمح إليه الإنسان؛ وحيث إنّ وجود نظام قانوني يحمي حقوق الإنسان هو شرط ضروري يكون الإنسان بدونه مكرهاً على الثورة ضد الطغیان والاضطهاد، (م.س)، ص(١٢٧).

(١) يقول أمين عام حزب الله السيّد حسن نصر الله: «.. إنّ القضاء على الظالم أمر مرهون بإقامة العدل.. هدف الأنبياء والرّسل هو إقامة العدل في الأرض وقد سعوا إليه وضخّوا من أجله، وهو الهدف الذي سيتحقق إن شاء الله، بوعده منه عزّ وجلّ على يدي حفيد الحسين الحجّة المنتظر (عج)، إذا الدّين لم يربينا فقط لنجتاح الواقع ونزيل الاحتلال ونقاتل الظالمين. هذا مطلوب، ولكن هناك ما هو أخطر، وهو أن نقيم دولة العدالة في المرحلة اللاحقة، العدل في مجتمعنا وبيئتنا ومحيطنا.. وصلنا إلى مرحلة أنّه من أجل الآخر نحتاج إلى مواصفات معينة وشخصية محددة من أجل الدّنيا أيضاً..» (نصر الله؛ حسن، خطاب عاشوراء، دار الصفوة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م، دار الصفوة، ص٧٢ - ٧٣).

والمصير - منها، إذ يضعه في موقع النقيض تماماً لأي وضع إنساني حقيقي، ولا يترك الأعداء في موقع العدو العادي، وإنما «ينظر إليهم كمجرمين قتلة وكلصوص عصاة» بحسب تعبير المادة ٣٧ من شرعة حقوق الإنسان للثورة الفرنسية.

هذا الحقل الواسع من الدلالات التي تحفر فيه المقاومة، هو الذي «يرهب العدو» ويقضّ مضجعه، أكثر ممّا ترهبه الخسائر المادية أو البشرية. فالمقاومة، حسب ما تقدّم، هي فعل تشبث مشروع بمفهوم الحياة بمعناها الأغنى والأخصب، وجهاد في سبيلها. فالعدوّ يدرك أنّ المقاومة بقدر ما تنجح في الاستمرار، وفي القدرة على العطاء، بقدر ما تنمو وتزدهر وتتفتح، وبالتالي بقدر ما تنمو الحياة وتزدهر وتتفتح في الأمة.

ولذا، فإنّه ليس مستغرباً، أو ضرباً من الخيال، أن نجد في خطاب المقاومة ما يفيد أنّها تقاتل من أجل الأمة كافة، لأنّ المقاومة، بحسب منطقها، بمثابة القلب النابض الذي يضخ دم الحياة في شرايين الأمة المجذبة، والحرارة في أعصاب إرادتها المترامية، إنّ المقاومة هي فعل حياة، ومن طبيعة أفعال الحياة القدرة على التوسع والانتشار والازدهار.

هذا الحقل الواسع من الدلالات هو الأفق الاستراتيجي لفعل المقاومة، بالرغم من الإطار الجغرافي الطبيعي لحركتها، لأنّ المعاني الروحية الجهادية لا تحوّل بينها الموانع المادية مهما بلغ ارتفاعها أو كانت سماكتها، فليديها من القدرات المتعالية ما يسمح لها بالاتصال والتواصل والفعل والتفاعل مع كامل محيطها، لا سيّما إذا كان هذا المحيط من نسخها الثقافي والحضاري والقيمي والديني.

واستناداً إلى ذلك، لا يمكن النظر إلى المقاومة وقدرتها ونجاحاتها بمعايير الإنجازات الميدانية المحددة بالأطر المادية كتحرير الأرض فحسب مثلاً، بل لا بُدَّ من تجاوز هذه المعايير إلى غيرها من المعايير الكيفية والمعنوية الشاملة، وبالتالي لا بُدَّ من النظر إلى المقاومة من خلال المدى الحيوي لنتائج أفعالها، وهو ما يتجاوز فعل المقاومة في الزمان والمكان، وهذا ما سعى حزب الله ومقاومته الإسلامية إلى توكيده باعتبار أنَّ المقاومة هي مصدر إشعاع واستنهاض شامل لكامل القطاعات الشعبية المتحمسة في الوطن العربي لمدى حجم التدمير الذي تقوم به الطغمة الصهيونية في أرضها، وحضارتها وقيمها، إضافة إلى مقدساتها. وهنا يكمن المدى الحيوي النوعي لفعل المقاومة الميداني والآني.

الفصل الثالث

المقاومة.. القيادة والشهادة استراتيجيات الرفض

أ - المقاومة والشهادة.. في الفكر الشيعي:

كما أنّ للمقاومة مرتكزات عامة، إسلامية وغير إسلامية، تنهض عليها، فإنّ للمقاومة الإسلامية في لبنان مرتكزات إيديولوجية خاصة لا نستطيع تجاهلها ونحن نتناول هذه المقاومة بالبحث. فنحن لا نستطيع، أن نفصل بين هذه المقاومة وبين الإطار الشيعي الذي اكتسبته بفعل جملة عوامل، سنتناول منها ما يعنينا، أي السمة الخاصة التي وسم التشيع المقاومة بها، وهي سمة نوعية ذات جذور شيعية تاريخية وفكرية وسياسية وفقهية وفلسفية.

وما يهمنا هو تسليط الضوء على عامل جوهرى، يحتل مكاناً حساساً من الوعي والشعور الشيعي، يتمثل في منظومة الأفكار التي تحكم نظرة الشيعة إلى الحياة والتاريخ معاً. وهي نظرة تجد مداها ومضمونها في النظرة الخاصة للشهادة والتاريخ، حيث يبدو كل منهما بمثابة دينامية خاصة لنوع من الحضور في الحياة، نوع يكشف ويفسّر الدور الذي تضطلع به المقاومة والموقع الذي تحتله.

فالشهادة في الفكر الشيعي ليست موقفاً من الحياة فحسب، وإنما هي موقف للحياة أيضاً. لذا فقد ارتبطت عبر التاريخ بفكر العدالة والحق، وكانت بالتالي، شهادة على الظلم من أجل العدالة^(١)، وشهادة على الباطل من أجل الحق.

ولا يمكن، عبر التاريخ الشيعي، الفصل بين الشهادة والمثل العليا البشرية المتجسدة بالأئمة الإثني عشر عليهم السلام، بدءاً بالإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وانتهاءً بالإمام المهدي (عج)، حيث تشكل الشهادة القاسم المشترك الأكبر بين حياة الجميع^(٢).

جميع أئمة الشيعة باستثناء الإمام المهدي (الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية) لم ينتهوا على فراش، وإنما قتلوا قتلاً وعلى أيدي الحكّام، وهم بذلك، رسموا النموذج الأسمى - لدى شيعتهم - ليس للحياة فقط، وإنما للموت أيضاً. فطريقة الموت تحمل في طياتها نمط الحياة المطلوب والمرغوب فيه^(٣). وإذا كانت الشهادة طفرة ردمية «تحدث

(١) يقول أمين عام حزب الله السيّد حسن نصر الله: «.. أسعى، ضمن الإمكانيات، لأحقق العدالة في علاقات الناس مع بعضهم البعض»، يزيد كان يريد أن يؤسس لمجتمع جاهلي.. لا يبقى فيه أي زاوية يمكن أن يقام فيها عدل أو حق، فالحسين خرج لينقذ الإسلام والأئمة.. كان يدرك أن بقاء الإسلام والقيم والدين على قيد الحياة مرهون بحركته وعطشه ومظلوميته وغرته ودمه ودم طفله الرضيع وسبي نسائه في الصحراء.. اليوم إسرائيل تمثل هذه النوعية العنصرية المتوحشة، وهي هذا الوحش الذي يريد أن يستعبد ويذل ويقهر الجميع.. ورجالكم رجال المقاومة.. يريدون لأمّتهم أن يحلّ العدل في أرضها.. حتى تتمكن إن شاء الله، من أن تحقق هدف الحسين عليه السلام في تمهيد الأرض ونصرة صاحب الراية (الإمام المهدي) الذي سيملا الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً». (حسن نصر الله، خطاب عاشوراء، (م.س)، ص ٧٩ - ٨٠ - ٨١).

(٢) «ما مثلاً مقتول أو شهيد»، حديث للإمام الصادق، أنظر: حسين الشاكري، النجفي، علي في الكتاب والسنة، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ج ٣، ط ٢، ١٩٩٢ - ١٤١٢ هـ، أيضاً: البحار، ج ٤٩، رواية ٢، باب ١٩، (م.س)، ص ٢٨٣.

(٣) يقول الإمام الحسين حين خروجه إلى كربلاء لملاقاته جيش يزيد: «إني لا أرى الموت إلاّ =

تحولاً ربانياً في الجانب الحقيق والمنحط من الإنسان إثر عملية توهج واحتراق في نار العشق والإيمان، ليصبح ذلك الإنسان طاقة نورانية إلهية محصنة^(١)، فإنها بذلك تجسد فعل اعتناق إلى قيم العدالة والحق.

وبهذا المعنى، فالشهادة رسالة، وهي كآية رسالة لها شروط أساسية تُقوِّمها: أبرزها:

أ - «وجود الذات الواعية.

ب - وجود الجهة المخاطبة، أو الغاية واجبة التحقق.

د - أخيراً تحرك صاحب الرسالة من أجل تحقيقها.

وهكذا، فإنَّ جوهر «الرسالة» هو ميل غائي قاصر موسى به نحو فعل (أو قول) شيء ما^(٢).

إنَّ الرسالة لا تقال عن حق إلاَّ لبعض الأفراد الذين يحددون لأنفسهم بأنفسهم أهدافاً عالية تخرج عن المألوف، ويكرسون لتحقيقها كل حياتهم أو جلها، ويكونون على استعداد واعي للتضحية بكل شيء، حتى بالحياة نفسها في سبيل تلك الأهداف.

وهنا تلتقي الشهادة بالرسالة، ذلك أنَّ الشهيد صاحب رسالة بكل معنى الكلمة، حيث يصل بالتضحية إلى حدّها الأقصى.

ومن الواضح أنَّ الشهادة كأعلى ما يكون عليه الموقف الرسالي، هي موقف غيري يتجلى فيه الخروج عن الذات بأسمى معانيه، إلى حد تحطيم الذات في سبيل إنجاز الهدف، الذي غالباً ما يكون هدفاً نوعياً. وبكلام

= سعادة والحياة مع الظالمين إلاَّ برما»، البحار، ج٤٤، رواية ٤، باب ٢٦، (م.س)، ص١٩٢.

(١) شريعتي، علي؛ الشهادة؛ ترجمة هاشم محسن الأمين، إيران، طهران، (د.ت)، (د.ط)، ص٧١.

(٢) الموسوعة الفلسفية العربية؛ معهد الإنماء العربي، ج١، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص٤٥٨.

آخر، فإنَّ تحطيم صيغة للذات الفردية، إنّما يشكّل نوعاً من الخروج عن الذات في سبيل الحياة النوعية للجماعة، أي في سبيل الـ«نحن» الكلي والعام. ولذا كانت الشهادة بما هي رسالة، ليست قضاءً على الحياة، وإنّما توسعة لها وتخصيماً، إنّها نوع من تكبير الـ«أنا» لتلامس الـ«نحن»، ونوع من رؤية الـ«أنا» في مرآة الـ«نحن» لا الـ«أنا».

وبهذا الاعتبار، أو بهذا التحول، تكبر الـ«أنا» لتصبح في حدود الـ«نحن» ويشد وجود الـ«نحن» باندكاك «أنا» كل الشُّهداء فيه تماماً، وعلى حد تعبير «طاغور» «يذوب البخور، يذوب ليتحلل في العطر، والعطر يذوب لكي يلتحم بالبخور، والنغم يسعى لمعانقة الإيقاع؛ بينما يعود الإيقاع متدفقاً في النغم»^(١).

ولما كانت الشهادة رسالةً من أجل الآخرين وفي سبيلهم، فإنّها لا يمكن أن تكتفي بنفسها، بل لا بُدَّ لاكتمال معناها من خروجها من مستوى التصور إلى مجال التنفيذ، والسعي للتحقيق، أي لا بُدَّ من اكتسابها لحماً ودماً وعظماً وعصباً، وجعلها واقعاً حياً معاشاً، وهذا ما يجعل من الرسالة دعوة^(٢).

ولا ريب أنّ الشهادة هي أبلغ وأفصح بيان لنشر الرسالة - الدعوة، حيث تؤثر في هذا الاتجاه على مسألتين أساسيتين، هما:

(١) طاغور؛ ترجمة خليفة محمد القليس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، المؤسسة الوطنية لكتاب، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ج ١، ص ٣٥٤.

(٢) يقول السيّد نصر الله: «... رسالة اليوم العاشر من المحرم هي الرسالة الأبدية الخالدة إلى قيام الساعة، وباسم الحسين يقوم الثوار، وباسم الحسين يقتحم المقاومون القلاع، وباسم الحسين يقبلون على الموت كعشاق للشهادة، وباسم الحسين سيخرج المهدي (عج) لملء الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً وفساداً، باسم الحسين ﷺ سوف يبقى الخيار الطبيعي لعشاقه وأتباعه هو رفض الذل مهما كانت التحديات وستبقى صرخته يوم العاشر وهو يصزّ على مقاتلة البغاة والظغاة رغم القتلى في أهل بيته وأصحابه، رغم الموت الذي =

أ - حجم التحديات والموانع التي تواجه الرسالة.

ب - حجم وكثافة التغيير المطلوب، سواء في إدارة حركة الرسالة - الدعوة أو في وجهتها.

وكلا هذين الأمرين يستلزم من صاحب الرسالة إلغاء كامل وجوده في سبيل تجسيدها واقعاً حياً ومعاشاً.

وبهذا الاعتبار، ليست الشهادة مجرد موقف، وإنما هي حجة ودليل في الواقع والتاريخ معاً؛ حجة ودليل يستعان بهما لتحديد ماهية الأمور، وأداة من أدوات الفصل بين الحقيقة والخيال على المستوى المعرفي، وبين الحق والباطل على مستوى القيمة.

وأهمية الشهادة هنا، أنّها لا تظل على موضوعها من بعيد، أو من وراء حجب، فهي ليست نقلاً عن، وإنما هي حضور يتجسد في مجاورة الشاهد - الشهيد لموضوعه - لعصره. هو جزء منه يتفاعل مع قضاياها وهمومه وتطلعاته وآماله. ولذا كانت الشهادة وكان الشُّهداء عبر التاريخ أصدق كاشف، لا عن واقع العصر فحسب، وإنما عن مسار التاريخ ووجهته أيضاً، إنَّهم يشكلون المسار النقيض لمساري التعسف والجور، اللذين ينسج جدلها حركة التاريخ^(١).

= ينتظره.. ليقى النداء الخالد: «ألا أنّ الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين بين السلّة والذلة، وهيهات متاً الذلّة» (حسن نصر الله: خطاب عاشوراء، (م.س)، ص ٢٧٢ - ٢٧٣).

(١) منذ حادثة كربلاء كانت هناك جهود جبارة وكبيرة، سياسية وإعلامية وثقافية وأمنية لمنع إحياء هذه المناسبة، أو الإتيان على ذكرها والحديث عنها.. هناك من حاول بسيف السلطة أن يمنع إحياء هذه المناسبات، وهناك من حاول بلغة المنطق والفكر والاستدلال والحضارة والثقافة والتطور أن يواجه هذه المناسبات للقضاء عليها، ولكن لا السيف ولا المشائق ولا الأعواد ولا السجون ولا السلطات الفاشمة طوال التاريخ، استطاعت أن تحول دون أن تأخذ من هذه المناسبة قوتها وحيزها الكبير في وجدان الأمة وثقافة الأمة وتاريخ الأمة.. حادثة كربلاء، هي حادثة تاريخية استثنائية خالدة.. وهي حادثة فيها رجال، وفيها نساء وأزواج وزوجات، =

إنَّ الشهادة «تعطي مثل هذا المجتمع دماً وولادة حركة متجددة، وأكبر معاجز الشهادة هي إيصال الحياة والدماء إلى الأجزاء الميتة من ذلك المجتمع، من أجل جيل جديد وإيمان جديد»^(١).

من هنا نخلص إلى القول إنَّ الشهادة تعني الحضور، والإبصار، والإخبار، والشهود، والصدق، والأمانة، والوعي للشخص الذي تتطلع إليه الآمال.. وهي تعني أيضاً القدوة والنموذج. إنَّها «اختيار واع يقدم عليه المجاهد بكل طواعية ووعي وإدراك، ويختاره بدافع ذاتي بعيد»^(٢). هذا النمط من الشهادة هو الذي ما فتىء الفكر الشيعي وفقهه وحضوره التاريخي يؤكدده. فالفكر الشيعي حوّل الشهادة إلى منهج حياة، والشهداء بنظره يقيمون ضرباً من الاتصال بخط الأنبياء عبر التاريخ، هذا الخط المنسوج من التوحيد والحق والعدل والعزة والكرامة والحرية، في مواجهة خطوط الشرك والظلم والعبودية.. والذي منح الشهادة نكهتها الشيعية الخاصة هي واقعة كربلاء، والدور التاريخي الذي لعبه بطلها الإمام الحسين عليه السلام.

فالإمام الحسين عليه السلام بصفته أحد أئمة الشيعة الكبار، استطاع

= وآباء، وأمّهات وأطفال.. الخ وأنا لا أستطيع أن أعدد كل العناوين فيها، وهذا الحشد من المعاني، وفي المقابل أيضاً حشد من المعاني ولكن بشكل سلبي. إذا تكلمنا عن الوفاء نتكلم عن الخيانة، وإذا تكلمنا عن الحماسة نتكلم عن النذالة، وإذا تكلمنا عن العطش والجوع والحصار نتكلم عن الوحشية في الطرف الآخر وهكذا. كل هذا احتشد في حادثة واحدة، وهذه الحادثة لأنها تاريخية واستثنائية وخالدة، وفيها هذه العناصر المميزة والخاصة بما تملك من قدرة على الإلهام والاستنهاض للعقول والقلوب، وتملك القدرة على التأثير بمعزل عن الزمان والمكان والظروف على نحو لا تملكها أي حادثة أخرى في التاريخ، فهذا المستوى من الإلهام والتأثير والاستنهاض والتحرك اختصت به كربلاء (حسن نصر الله؛ خطاب عاشوراء، (م.س)، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ - ٢٥٧).

(١) شريعتي؛ علي، الشهادة، (م.س)، ص ٨١.

(٢) شريعتي؛ علي، الشهادة، (م.س)، ص ٦٨.

بشهادته المتميزة، أن يكسب الشهادة عمقاً إضافياً. فمعه لم تعد الشهادة تصوراً مجرداً، أو إطاراً مثالياً لفكرة ودور، وإنما تحولت إلى واقع حي، واقع مقدّس ومتعالٍ.

ولأنّ الإمام في التصور الشيعي يشكل المثال البشري الأعلى الذي يجب التماهي معه، فإنّ الإمام الحسين عليه السلام تحول إلى نموذج للتماهي في طريقة الحياة والموت معاً. كما أنّ التركيز التاريخي المتواصل عبر سلسلة الأئمة، على عمق الحضور العاشورائي في الحياة زماناً ومكاناً، حيث أنّه - حسب تعبير الإمام الصادق (الإمام السادس من أئمة أهل البيت الاثني عشر عليه السلام) - أعطى التماهي اليومي مع الحسين عليه السلام، حياة وموتاً، إمكاناً ممتداً على طول الزمان واتساع المكان.

وبما أنّ الإمام الحسين عليه السلام اختصر أهداف عاشوراء الخالدة بعنوانين مركزيين هما العمل بسيرة جده وأبيه و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وكان سلاحه المركزي لتحقيق تلك الأهداف هو الموت: «حُطَّ الموت على ولد آدم مخط القلادة على جيد الفتاة»^(١)، فإنّه، وإن كان المصداق العاشورائي يتنوع بحسب طبيعة الزمان والمكان، إلّا أنّ الموت كسبيل إلى إنجاز الأهداف سيبقى الفعل النوعي لهذا الحضور.

وأهم ما في واقعة عاشوراء، وحضور الإمام الحسين عليه السلام فيها، أنّه أبان بدوره المميز عن فلسفة خاصة للتاريخ، هي فلسفة الأديان، والرسالات السماوية، والأنبياء والرُّسل. هذه الفلسفة التي تبدو أنّها تقيم تاريخ الأمة الإسلامية على أساس من التضادّ بين عدّة أقطاب مختلفة، «المعروف والمنكر»، «الاستكبار والاستضعاف»، «الله

(١) الشيخ البحراني الأصفهاني، عبد الله، عوالم العلوم والمعارف في الأحوال من الآيات والأخبار والأقوال، الإمام الحسين، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ط ١، ١٤٠٧هـ. ق - ١٣٦٥هـ. ش.

والطاغوت»، «الشرك والتوحيد»، «الجور والقسط». والزمان، وفق فلسفة التاريخ هذه، يبدأ بالحرب وينتهي بالحرب، من قابيل وحتى الإمام الثاني عشر (الإمام المهدي). حرب منذ بدء الزمان يؤخذ بثأر الإنسان المظلوم المخدوع المغصوب الحق لتنتصر في النتيجة الأخوة والمساواة، حيث ينتهي الأمر إلى الحال التي وصفها القرآن الكريم بقوله: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^(١) وأيضاً في قوله: ﴿وَرِثُوكُمُ الْأَرْضَ أَنْ تَزُورُوا وَرِثُوكُمُ الْوَارِثِينَ﴾^(٢).

من هنا، فإنَّ التاريخ وفق هذه الإيديولوجيا، تاريخ الثأر لهاييل. وكل عهد من عهود التاريخ، إنّما هو مسرح هذه المعركة الدائمة: «كل يوم عاشوراء، وكل أرض كربلاء»، وعليه ففي أي عصر وأي جيل، وفي أي نقطة على سطح الأرض يتواجد فيها الإنسان، فإنَّ «سبيل الله» و«سبيل الطاغوت»، لا ينفكان يتقابلان ويصطرعان، داعين النَّاسَ لنصرتهم، متمثلين بوجه حسيني ووجه يزيدي^(٣) فماذا تعني هذه الفلسفة في التمثل الجهادي؟

إنَّها تعني - وفق هذه الفلسفة - الإيديولوجيا - أمراً واحداً، أنّه لا بُدَّ لأي فرد أو جماعة، في أي عصر ومصر كان، من أن تجد نفسها مترددة ما بين تيارين أو قضيتين، أو أن تختار بينهما: فهناك تيار الحسين، وما يجسده من «قيم ومبادئ»، وهناك تيار يزيد وما يجسده من «انحرافات وضلالات».

(١) القرآن الكريم؛ (سورة الأنبياء، آية ١٠٥).

(٢) القرآن الكريم، (سورة القصص، آية ٥).

(٣) شريعتي؛ علي، الشهادة، (م.س)، ص ١٩ - ٢٠.

وهكذا تدخل موازين الاختيار في صلب اللاشعور والوعي الشيعي، أي أنّ حديّة المواجهة، ومستلزماتها العقيدية والدينية، المرفودة بالمواقف الفقهية، كما بينا سابقاً، تجعل الإحساس بالظلم والمظلومين مرهفاً، وتجعل الامتثال لجانب الحق وقيم الحرية والكرامة والعزة امتثالاً يرتقي إلى درجة العبادة. ومع الحضور الدرامي للبطولة والشهادة الحسينية، في صورة النموذج الأعلى للشهادة، بل لأسمى دروب الحياة والموت معاً، يأخذ الاتجاه الاستشهادي بالارتفاع «كمد البحر» في حياة الأمة والجماعة والأفراد.

كل هذه الأمور من شأنها أن تخلق المناخ الملائم والضروري لتفتح خيار الجهاد والشهادة. ففي ظل هذه المنظومة الثقافية التربوية الجذرية، لا يستطيع الفرد المسلم أن يدرك «أنه» إلا بوصفها «أنا» مجاهدة، ولا يمكن أن يدرك وجودها إلا بوصفها وجوداً متجهاً نحو الموت، لا بالمعنى السلبي وإنما بالمعنى الإيجابي، أي من حيث يشكل الموت مدخلاً ميتافيزيقياً لصناعة الحياة، وذلك من خلال صناعة الماهية. فإذا كان الفرد يتلقى الوجود بـ«الولادة»، فإنه يتلقى «الماهية» بـ«الاختيار»، كما يقول هيدغر: «الإنسان وجودٌ يخلق ماهيته بنفسه»، والماهية تتحقق في ما يُسمى «الوضع الإنساني». فالشهادة بوصفها أدقّ وأسمى أنواع درجات الاختيار، تشكل المرحلة الأخيرة لاستكمال الماهية الخاصة، وتضرب بذلك النموذج الأرضي للوضع الإنساني المطلوب، فهي بالتالي تحقق الأنا وتعيّنها، من حيث تستقر في كمالها الممكن^(١)، والمتفتح من أمام الشهادة، وتنصب نفسها رجاءً إنسانياً مطلوباً.

(١) هناك عدد كبير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تمتدح الضحية بالنفس وبالاستشهاد منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَدُّونَ﴾ (آل عمران، ١٦٩)، وجاء في الحديث النبوي التحريض على الجهاد بصيغ مختلفة منها: «الخير كله في =

هذا النمط من الوجود للشيعية في التاريخ، شكّل باستمرار المخزون الروحي العميق لقوافل «المجاهدين» والشهداء. ومن هذا المخزون نفسه تستقي المقاومة في لبنان قدرتها على الجهاد والتضحية، وقدرتها على تقديم الشهداء.

وفي هذا السياق، نستطيع قراءة العمليات الاستشهادية النوعية، وإلّا استحال فهمها وإدراك مراميها وأبعادها ودلالاتها.

ومن المعين الحسيني نفسه تتزوّد المقاومة في لبنان، وتزخم عزيمتها على الشهادة وتحاول من خلال ذلك تجسيد الجواب المطلوب على السؤال التاريخي المطروح. وهي في إصاباتنا الدموية، إنّما تسعى إلى صنع ماهيتها وماهية الأمة من ورائها، وذلك بناءً على المقياس الذي تؤكد من خلاله فهمها لما تسميه «الإسلام المحمدي الأصيل» ومقاييس قيمه ومبادئه وأحكامه. وهنا يتبدى لنا العمق التاريخي والثقافي، والمدى الحيوي الذي تسعى المقاومة إلى صنعه، وبوصفها الحاملة لفلسفة وإيديولوجيا الشهادة، والمبشرة بها والداعية إليها.

ما تقدّم من مقولات يشكل عناوين هامة، تميّز الوعي والوجدان الشيعي، لكن الفاعلية الكاملة لأي مبدأ، تبقى في مدى قدرته على إنجاز المزوجة بين الرؤية الإيديولوجية والواقع المعاش. فالمبادئ التي تحمل شحنات ثورية كبيرة، تشكل دور الوسيط الفاعل في نقل أو تحويل الإحساس بالظلم والقهر، من المدى الذاتي والوجداني إلى

= السيف، وتحت ظل السيف، ولا يقيم النَّاسُ إلّا السيف، والسيوف مقاليد الجَنَّة والنَّارِ وأيضاً: «ما من فطرة أحب إلى الله عزَّ وجلَّ من فطرة دم في سبيل الله» (الإمام محمد بن الحسن العاملي، وسائل الشيعية، ج ١١، ص ٥، ب ١، باب وجوبه على الكفاية مع القدرة عليه والاحتجاج إليه وسقوطه عن الأعمى والأعرج والفقير، مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ط ١، ١٤١٣هـ، بيروت، لبنان، ص ٨٠).

المدى السياسي والاجتماعي، هذا التحويل الذي بدونه لا يمكن إحداث نقلة نوعية في مسار الأوضاع والوقائع. كما أنّ المهمة الأخرى لهذه المبادئ تكمن في القدرة على تأمين وتوفير المستلزمات الضرورية لحصول هذا التحول، مثل الاستمرار في تأجيج المشاعر المتوتبة، والتوترات النفسية والانفعالية والوجدانية، بحيث تبقى شعلتها متوقدة ومتوهجة، وبالتالي فاعلة في إتمام الأبعاد الاجتماعية والسياسية في صيرورة جدلية متبادلة.

انطلاقاً من هذا المنطق، سعت المقاومة، وهي المحاولة الأكثر شمولية وجذرية، في شحذ القوّة الشيعية الكامنة بعناوين الثورة والمقاومة ضد إسرائيل، لأنّه، وبغير هذه الروح، لم يكن ممكناً لها تحقيق القفزة النوعية التي تتطلبها المرحلة الجديدة في سياق مراحل تسييس الكتلة الشيعية اللبنانية، وهي بمفاعيلها الجديدة تُعدّ آخر المراحل الممكنة لتحقيق الإشباع الكامل من التسييس اللازم والضروري لتوكيد حضور هذه الطائفة كقوّة ورقم أساسي في معادلة الداخل اللبناني ومعادلة الصراع مع الكيان الصهيوني، وبدون هذا المستوى من التسييس يصبح من المستحيل على طائفة مهمّشة، في تاريخها اللبناني والعربي، أن تستعيد حضورها الفاعل والمُعترف به بشكل نهائي ودائم.

ب - القيادة والشهادة: مفهومان مركزيان:

تحتل القيادة والشهادة المساحة المركزية في البناء المفهومي الذي يقوم عليه حزب الله، فتمجيده للشهادة والاستشهاد لا ينفك بحال من الأحوال عن رؤية القيادة الإسلامية التي تماهى معها حزب الله، إذ لا يمكن فهم قوّة التوجه الراديكالي للحزب بمعزل عن ولاءه لقيادة الإمام الخميني، وذلك لأنّ وجهة نظر الإمام الخميني حول طريقة نشر

الإيديولوجيا الإسلامية، تعتمد بشكل أساسي على أمرين: التوكل على الله، والاستعداد للاستشهاد، وهما مفهومان غيبيان ينظر إليهما بوصفهما شروط الموفقيّة التي يستلزمها المشروع الإسلامي.

وبما أنّ هذين المفهومين يندرجان عند الشيعة في المجال المخيالي، فهما قابلان للاستشارة والاستيلاد من مساحة الوجدان عموماً، بمعزل عن الواقع السياسي والاجتماعي الذي يعيشه الشيعة موضوعياً. وتوفر هذين المفهومين يعد من أهم الشروط اللازمة لتحقيق الأهداف والغايات الكبرى.

وإذا نظرنا إلى أهداف حزب الله المتصلة بشكل وثيق بأهداف مؤسس الحركة الإسلامية العالمية الشيعية، نجدها من الصعوبة بحيث لا يمكن التفكير في إمكانية تحولها إلى واقع إلاّ بتوكيد الاتصال بمفهومي القيادة والشهادة. فشرط تحقق الشهادة، التي يرتقي بها الإنسان إلى أعلى مراتب الوجود الإنساني، يتطلب وجود القيادة التي تجعل من الشهادة فعل ارتقاء من جهة، كما تعطي الشرعية للمقاوم الشهيد وتبعث في نفسه كفرد وفي المجموعة ككتلة الاطمئنان إلى الخط الذي ينطلق في سياقه المجاهدون و«الاستشهاديون» من جهة أخرى. وهذا لا يتحقق إلاّ بوجود القيادة، وليس أي نوع من القيادة، بل القيادة الرمزية الملهمة التي يتطلع إليها، باعتبارها تشكل امتداداً للقيادة الإمامية المعصومة.

اهتم ماكس فيبر في بحوثه الاجتماعية بعنصر الإلهام باعتباره خاصيّة تمنح الفرد جملة من القدرات الخارقة للعادة، وتهبه مستلزمات السلطة للزعامة.. وهي أيضاً تشدّ الأتباع للفرد. وقد نشأ مفهوم الإلهام وتطور بالموازاة مع مفهوم اللاوعي عند فرويد، كما نشأ مع مفهوم «المقدس» عند دركايم. والإلهام هو مفهوم في غاية الأهمية، ليس فقط في

المقاربة الفيبرية^(١) للدين، ولكن كذلك في ما يتعلق بمفهوم السلطة. فالإلهام بين خاصية ما هو خارق للغاية كما هو في الاستعمال القديم لما يعرف باسم الهبة أو العطية. والإلهام بالنسبة لـ فيبر «يمثل إحدى الوسائل النادرة لإدماج ما هو جديد في السيرورة التاريخية. فالرسول أو القائد الملهم يمكن أن يقحم عدّة أشياء جديدة في سيرورة الحياة الاجتماعية وفي سلوك الأفراد، بالاعتماد على الهبة الربانية وعلى خصائص غير متوافرة لدى الأشخاص العاديين، كما أنّ هذه الخاصية الإلهامية هي التي تعمل على إقحام عدّة طلبات معيارية في وعي الناس، وبالتالي في سيرورة المجتمع التاريخية»^(٢).

ومن هنا، فإنّ تحريك الإمام لمفهوم الشهادة كان باعتباره شخصية «تاريخية ملهمة»^(٣)، يستطيع استناداً إلى الهبة الربانية التي يتمتع بها، إدخال هذا الطلب المعياري، الشهادة، ميزاناً لامثال الأتباع لقيادته^(٤)، وهذا الأمر بهذا المعنى ليس جديداً، إذ سبق أن طلب الله من اليهود أن يُعبّروا عن صدق إيمانهم والتزامهم لأمر الله بتمني الموت^(٥). وطلب

(١) Max, Weber: The Sociology of religion, translated by ephraim fishoff; introduced by talcott parsons (Boston: Beacon Press, 1963); the protestant Etenic and spiril of capitalism, trasnlated by talcott parsons; with a fore word by R. H. tawney (New Yok; scribners, 1930), and Essays in sociology, tranted, edited and with an introduction by H. Greth and C. Wright Mills (New York; Oxford University Press, 1946).

(٢) الهرماسي، عبد الباقي، الدّين في المجتمع العربي، مجموعة باحثين؛ مركز دراسات الوحدة العربية، ط١؛ بيروت، ١٩٩٠، ص١٨.

(٣) هناك حديث شريف موقوف: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». الإمام الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، كتاب الملاحم، ج٤، باب ما يذكر في قرن المائة، دار الجيل، بيروت، ط. ١٩٨٨م، ١٤٠٨هـ.

(٤) في حديث خاص ينقل السيّد عبّاس الموسوي الأمين العام الراحل لحزب الله عن السيّد الخميني في جلسة خاصة، قوله: إنّ دوركم في لبنان هو دور حسيني.

(٥) ﴿يَأْتِيهَا إِلَيْكَ هَادُواً إِنْ رَعَيْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَنْتَوُوا إِلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سورة =

الشهادة من قبل الإمام الخميني لأتباعه في لبنان لهدف استظهار صدق التزام الأتباع بالدين فحسب، وإنما يهدف إلى استبيان مدى التزام الأتباع من الشيعة بمشروع الإمام في تصدير الثورة الإسلامية العالمية، والتي من شروط تحققها «إزالة إسرائيل من الوجود»، وما يستلزم ذلك من التضحية والاستعداد للشهادة في سبيل تحقيق هذا الهدف.

ومن العوامل التي ساعدت الإمام الخميني على نشر سلطته وفكره على مساحة واسعة من البيئة الشيعية اللبنانية، هو النمط غير الرسمي للمنظمات والحركات التي تجنبت مهادنة السلطة خلال فترة نشوئها وتشكلها^(١)، وسعت دائماً إلى الحفاظ على حدّ أقصى من الحرية تجاه المجتمع والسلطة، بهدف صون أعضائها وأهدافها من الانخراط في البيئة السياسية الاجتماعية المرفوضة.

«إنَّ ما يلفت الانتباه في الحركات الدينية، هو أنَّها تعمل على صوغ رموز جديدة وجملة من التصورات الخاصة بها، كما أنَّها تعمل على تعبئة فئات متعددة وشرائح اجتماعية مختلفة، بقصد القيام بتغييرات وتحولات مصيرية»^(٢). إنَّ التغييرات التي تعمل على تحقيقها الحركات الدينية ليست تغييرات سياسية واقتصادية وعقيدية فحسب، بل هي في الأساس، تغييرات تهتمّ جملة التصورات العامة والرموز السائدة. إنَّ كل حركة دينية تقوم بصوغ هذه الرموز، لا من عدم طبعاً، لكن انطلاقاً من إعادة قراءة التراث. ومثل هذه الحركة أكثر استعداداً وحرية وإبداعاً

= (الجمعة).

(١) وأهم هذه الحركات والمنظمات: حزب الدعوة الإسلامية - فرع لبنان - الاتحاد اللبناني للطلبة المسلمين، أنصار الثورة الإسلامية في إيران، مكتبة الشهيد مطهري، اللجان الثقافية الإسلامية، وكلها كانت تعمل في الإطار الثقافي قبل ولادة حزب الله بعكس حركة أمل التي كانت تملك مشروعاً سياسياً، اجتماعياً للطائفة الشيعية في لبنان.

(٢) الهرمسي؛ عبد الباقي، الذين في المجتمع العربي، مجموعة باحثين، (م.س)، ص ٢٢.

للأخذ من تقاليد الآخرين وتراثهم من ممثلي كل من الديانات الرسمية ومن نمط التدين الطائفي. فالحركات الدينية كنمط تدبّر محدّد قادرة أكثر من نمط الدّين الرسمي على الاستفادة من الإرث الفكري. . كما أنّها قادرة على توظيف ذلك من أجل القيام بعمليات التغيير الممكنة. وهذا الفعل الذي يهدف إلى صوغ التصورات والرموز الجديدة من خلال قراءة التاريخ والتراث، يحتاج إلى الشخصية القادرة على إنجاز هذا الفصل، هذه الشخصية غير العادية وذات المواصفات «القيادية» الخارقة «هي» الشخصية الكاريزميّة.

ومن يعمل على تحليل الحركات الإسلامية يجد أنّها عملت على بلورة نفسها وحاولت تحقيق أهدافها، من خلال قيادة كاريزمية (ملهمة) وملتزمة بإحداث نقلة نوعية، روحية أو ثورية للمجتمع. لذلك فالقيادة الكاريزمية كانت ولا تزال شرطاً مصاحباً لمعظم الحركات الدينية، إن لم يكن لجميعها، ومن ضمنها حزب الله.

لقد خصص ماكس فيبر جزءاً كبيراً من أعماله لتوضيح دور «الكاريزما» كقوة أساسية ودافعة للتغيير الاجتماعي. فالكاريزما صفة خاصة بشخصية الفرد، ويفضلها يتميّز عن أقرانه العاديين. ولهذا يعامل على أنّه يملك قوى فوق طبيعية أو فوق إنسانية أو على الأقل قوى خاصة محددة أو صفات معينة. وعلى أساس هذه الصفات أو القوى، فإنّ الشخص المتمتع بها يعامل أو ينظر إليه على أنّه قائد^(١). والقيادة الكاريزمية أو الملهمة كما يذكر فيبر، لها سمتان أساسيتان: أولاً: إنّها دعوة إلى العنصر غير العقلي في الطبيعة الإنسانية، ثانياً: تتسم بكونها خارجة عن الطبيعة العادية. ولهذا، فهي تعارض بشدة كلاً من

(١) Max Weber, the theory of social and economic organization. Translated by A. Henderson and Talcot Dorsons (Glenone, III; Free Press, 1964), P.P. 358- 359.

السلطتين البيروقراطية والتقليدية. هاتان السمتان تجعلان من الكاريزما، كما يقول فيبر «القوة الثورية المتميزة في التاريخ»^(١)..

والقائد الكاريزمي «راديكالي بطبيعته، فهو يحاول دائماً تحدّي نسق القيم الثابت، وذلك بمعالجة جوهر المشكلة، ومن أجل تفتيت الوضع الراهن، وخلف نسق قيمي جديد لإحداث التغيير الاجتماعي. إنّ المصلحة المادية لا تكفي لخلق أو تفسير ذلك، ما يحتاج إليه، هو قوة روحية كاريزمية دينية، وعند بروز الكاريزما يكون هناك دائماً دعوة إلى نشر قيم جديدة وإحساس يرفض (الواقع) ووعده وأمل في المستقبل»^(٢)، فالأنبياء بما يتمتعون به من قوة كاريزمية يستطيعون أن يحركوا الأفراد والأحداث، بحسب الاتجاه الذي يريدونه، فالأنبياء يدعون أنهم يملكون الحقيقة الدينية للخلاص من خلال قدرتهم الذاتية على استقبال الوحي الإلهي. وعند الشيعة، فإنّ الأئمة المعصومين لهم القدرة نفسها على تحريك الأفراد والأحداث، وبالتالي فإنّ نائب الإمام «ولي الفقيه» عند الشيعة، بما هو امتداد للنبوة والإمامة، يتمتع بالقدرات إيّاهما - أو ما يقاربهما - لما يتمتع به النبي والإمام، وبالتالي فإنّ قدرته على تحريك الأفراد والأحداث تجعله قادراً على تمثيل أدوارهم عند نفسه وعند جمهوره، وهذا ما حصل مع شخصية كاريزمية مثل الإمام الخميني، الذي قال بولاية الفقيه، واعتقد بها أتباعه انطلاقاً من مواصفاته القيادية غير العادية «الفوق إنسانية» والملمة أيضاً^(٣).

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٨ - ٣٦٢.

(٢) م. ن، ص ٨٩.

(٣) خلال فترة وجود الإمام على رأس الجمهورية الإسلامية «وقيادة الأمة» كما درجت عليه الأدبيات الشيعة اللبنانية، ساد القول أنّ الإمام الخميني يلتقي بشكل دوري مع الإمام المهدي الغائب، فيأخذ منه التعليمات و«الإلهامات» الضرورية لاستكشاف بعض أمور الغيب، وقد تمادت هذه التكهّنات إلى الاعتقاد أنّ الإمام الخميني سيسلم الراية في =

وهذا ما جعل حزب الله، انطلاقةً من إيمانه بأن الإمام الخميني هو «قائد الأمة الإسلامية» وحامل مشروع تحريرها ونهضتها، يلتزم بالكامل ليس بقيادة الإمام فقط، بل بمجمل سيرورة إنجازاته وطرق عمله ووسائل جهاده.

إنَّ حزب الله لم يقتد بأسلوب التنظيم في الثورة الإسلامية الإيرانية فحسب، بل عكس أيضاً التزاماً قوياً بالمبادئ الإيديولوجية الإسلامية التي قامت عليها الثورة. على وجه التحديد بدا واضحاً التزام حزب الله الإيديولوجي بخط آية الله الخميني وسلطته «من خلال تقيده بمفهوم ولاية الفقيه، وهو مفهوم صاغه الإمام، أثناء الفترة التي قضاها منفياً في النجف ورسخه دستور الجمهورية الإسلامية في العام ١٩٧٩، ما جعل حزب الله ملزماً بالتقيد بقرارات وسلطة «الولي الفقيه» في غياب الإمام الثاني عشر (المهدي المنتظر).

وفي الوقت الذي أعلن فيه علماء حزب الله طاعتهم المطلقة لسلطة «آية الله الخميني، أكد الحزب على اعتناق العديد من المبادئ الإيديولوجية الإسلامية الإيرانية. فسيراً على خطى إيران، يرى الحزب نفسه حركة تسترشد بقيادة الإمام الخميني، وتناضل ضد الظلم الاجتماعي والاستكباري، ملتزمة بعبارة «.. لا شرقية ولا غربية.. جمهورية إسلامية»^(١). وإذا أخذنا بعين الاعتبار قوّة التزام حزب الله بالموقف الإيراني، لا نفاجاً إذا علمنا أن إيديولوجيا الحزب تعزو كل المصائب وظروف القمع التاريخية التي عانى منها المسلمون إلى الاستكبار الأجنبي، وخاصة الولايات المتحدة (الشيطان الأكبر)

= القدس إلى الإمام المهدي. وحرى بالذكر أن الإمام لم يكذب أبداً من هذه الأقوال رغم رواجها بقوّة في الأوساط الشعبية.
(١) مجلة الشراع، ٥ كانون الأول ١٩٨٣.

وصورتها الإقليمية «إسرائيل» (الشیطان الأصغر). وبأسلوب جدلي، یقسّم حزب الله العالم إلى فئتين اثنتين: فئة المستكبرین وفئة «المستضعفین»، وهذه الأخيرة، هي التي تعجز عن النضال من أجل تحقيق العدالة والمساواة ورفع الحيف والظلم والقهر عن الشعوب إلاّ بالثورة والعمل المقاوم.

وفي سبیل تحقيق هذه الغاية، استخدم حزب الله الأداة نفسها التي استخدمتها إيران في تعبئة الجماهير، وهي الشهادة، شهادة الإمام الحسين عليه السلام، التي تمنح رمزية متعالية للمقاومة والجهاد ضد كل أنواع الطغاة والمستكبرین.

إنّ القيادة «الكاريزمية» للإمام الخميني، قامت بعملية استدعاء رمزي لكربلاء الحسين، وانتزعت منها مفهوم الشهادة، لتبثه قيمة جديدة، يعاد توظيفها في مشروع تعبوي سياسي إيديولوجي راهن. هذه الرمزية، تثير في نفوس الشيعة أتباع الإمام الحسين عليه السلام، وبالتالي أتباع الإمام الخميني (نائب الإمام)، إحساساً قوياً ومتعاضماً بالتضحية والفداء ضد أعداء الإسلام. وعليه، تدعو إيديولوجيا حزب الله الثورية إلى الجهاد الشامل في ظل قيادة الإمام الخميني الملهم. ونرى الترجمة العملية لالتزام حزب الله هذه الرمزية - الإيديولوجية - التضحية بالنفس بأعلى صورها، في سلسلة العمليات الاستشهادية التي قام بها استشاديون من الحزب ضد أعداء الأمة والإسلام، وذلك سيراً على خطى أمثالهم من الإيرانيين الذين قضوا وهم يشكلون دروعاً بشرية على الجبهة العراقية في معركة الحق ضد الباطل.

إنّ التزام حزب الله بمفهومي «القيادة» و«الشهادة» جعله أفدر على تقديم الطروحات الجذرية المرتبطة بالكامل بمشروع إيران العالمي، وأعطى دوراً أكبر للقيادة التي تستوعب تعاليم الإمام الخميني وتمتلك

القدرة على تمثيلها وتنفيذها من موقعها القيادي - الشرعي، لذلك منح حزب الله الموقع المركزي للعلماء (علماء الدين) كطليعة الجهاد الثوري والتغيير. ومن هذا الموقع رفض العلماء الشيعة في لبنان - تماشياً مع الإرشادات الملزمة للقيادة الخمينية - النموذج الغربي العلماني للدولة اللبنانية، كما رفضوا الإقرار بنظام الطائفية السياسية، خاصة وأنه تسبب بنشوب الحرب الأهلية التي فاقمت من المظالم واللامساواة بين الطوائف الدينية اللبنانية^(١). وعليه، أعلن حزب الله في بيانه السياسي عام ١٩٨٥، أن هدفه هو الإطاحة بالنظام الطائفي وإقامة دولة إسلامية في لبنان^(٢).

ورغم أن طرح إقامة جمهورية إسلامية في لبنان بقي مدار جدل بين صفوف قيادة حزب الله، إلا أن عقيدة الحزب المركزية، المتعلقة بولاية الفقيه، التي يخضع حزب الله بمقتضاها لسلطة دينية واقعة خارج وطنه، تعني أنه يرفض رفضاً قاطعاً فكرة «القومية» و«الوطنية»، بل إن رؤية حزب الله الثورية لإيجاد دولة إسلامية في لبنان لا بُدَّ وأن تكون في إطار بيئة إسلامية شاملة (تتعدى حدود البلدان والقوميات)^(٣).

ويمكن مقارنة هذا الطرح بوضوح، في دعوة حزب الله على سبيل المثال، بعد اتفاق الطائف، إلى وضع مقاييس جديدة تشمل أبعاد تحرير لبنان والقدس وكامل الأراضي المقدسة...^(٤)، وهي أمور ضرورية من وجهة نظر حزب الله، الذي كان ينظر إلى «الطائف» باعتباره وثيقة أميركية، تهدف إلى جعل لبنان خاضعاً للهيمنة الأميركية.

(١) أنظر؛ جريدة الحياة، ١٨ نيسان ١٩٩٢.

(٢) أنظر، الرسالة المفتوحة لحزب الله، (م.س)، في مناسبة استشهاد الشيخ راغب حرب.

(٣) James Discatori Islam in a world of nation- states (cambridge: Cambridge University press, 1986): P.P. 114- 115, and Martin Kramer «REDming jesuslim: The pam Islamic promise of Hizballah, David Menashri (ed) (1990) op. Cit: P.P. 105- 130.

(٤) صوت المستضعفين، تشرين الأول، ١٩٨٩.

وبما أنّ حكم «ولي الفقيه» - (القيادة الملهمة) - يحتل موقفاً مركزياً في إيديولوجيا حزب الله، فإنّ الحزب يأبى الاعتراف بما يعتبر حدوداً إقليمية - تقسيم دار الإسلام - وذلك ضمن سعيه الأوسع نطاقاً من أجل إقامة دولة إسلامية. وبالمقابل، يعني تمسك حزب الله بالهوية الإسلامية، دون سواها، امتداداً لحركة إسلامية عالمية تسترشد بتعاليم آية الله الخميني وأوامره. وهذا واضح في مناظرة السيّد فضل الله التي يصف فيها علاقة حزب الله بإيران، فيقول: «.. لبنان هو بمثابة الرئة التي تتنفس بها إيران..»^(١). ومن هذا المنطلق، نستطيع القول إنّ استراتيجية حزب الله لناحية إيجاد دولة إسلامية في لبنان كانت جزءاً لا يتجزأ من مخطط أشمل يهدف إلى إعادة مسلمي لبنان إلى «دار الإسلام»، وبعبارة أخرى، إلى تأسيس دولة الأمة الإسلامية العالمية الموحدة على مستوى المنطقة بكاملها^(٢). وهذا يعني أنّ استراتيجية حزب الله الكبرى مرتبطة - إلى حد بعيد - ليس بظروف لبنان الداخلية، بل بالانتصار الإسلامي الإقليمي في المناطق العربية الإسلامية.

وهكذا، كان حزب الله ينظر إلى حرب إيران مع العراق على أنّها مواجهة إسلامية بين الحق والباطل، والنصر الإيراني لم يكن ليؤدّي إلى انتصار الإسلام في العراق فحسب، بل كان سيهيئ الظروف أيضاً لانتصار حزب الله في لبنان أيضاً^(٣). ومن هذا المنطلق، نستطيع القول إنّ حزب الله لم يتعاط مع الصراع اللبناني الداخلي استناداً إلى

(١) أندياندانت، ٩ تشرين الأول ١٩٩١.

(٢) مجلة الشراع؛ الحركات الإسلامية في لبنان، بيروت، ١٩٨٤.

(٣) Martin Kramer, Redeeming Jerusalem: The Pan-Islamic Promise of Hizballah, David Menashri (ed) 1990; P.P. 105- 130.

محددات النزاع الطائفي (على خلاف حركة أمل)، بل تحت عنوان المعركة من أجل تحرير القدس.

وبالاستناد إلى «الرسالة المفتوحة» التي أذاعها حزب الله انطلافاً من لبنان، نخلص إلى تبين استراتيجية حزب الله المركزية، القاضية بانخراط الحزب في مشروع إقامة «العالم الإسلامي الواحد»، والتي يمكن تلمس أبعادها انطلافاً من لبنان بالعناصر الأربعة:

١ - المواجهة المسلحة مع الكيان الصهيوني الغاصب لأرض فلسطين الإسلامية.

٢ - الإطاحة بالنظام اللبناني ذي الهيمنة والغلبة المارونية.

٣ - التحرر من أشكال تدخل دول الاستكبار في لبنان.

٤ - إقامة جمهورية إسلامية في لبنان، بحيث تنضم هذه الجمهورية إلى الأمة الإسلامية الأوسع بزعامة «ولي الفقيه» «قائد الأمة الإسلامية» لتشكل بمجموعها الأمة الإسلامية العظمى^(١).

وعلى الرغم من أن ترتيب الأولويات خضع لعمليات تعديل مستمرة من قبل إيديولوجي الحزب، الأمر الذي يعكس تبدل البيئة الداخلية والأجواء الخارجية التي يعيش فيها الحزب، إلا أن ذلك لم يبدل الأسس المركزية التي قام عليها، والتي كانت «علّة وجوده». وصف السيد حسن نصر الله (أمين عام حزب الله) حزب الله، بأنه حركة قائمة على محورين رئيسيين: الأول، الإيمان بحكم الولي الفقيه والالتزام بقيادة الإمام الخميني (القيادة)؛ الثاني، الحاجة المستمرة إلى الجهاد ضد العدو الإسرائيلي (الشهادة)^(٢). وبالنتيجة، احتلت إيران موقعاً

(١) (م.ن)، ص ١١٩.

(٢) اطلاعات، ١٣ شباط ١٩٩٣.

مركزياً كقوة مثالية لحزب الله، باعتبار أنها جسدت النضال الثوري، والنموذج الذي حاول الحزب أن يتماهى به في ظل قيادة الإمام الخميني.. على قاعدة «أنَّ أي بلد يأتي جيش غاز ويحتل أرضه مهما كان هذا الجيش قوياً - وينهض شعب هذا البلد مستعداً للتضحية في سبيل تحريره، فلا بُدَّ أن يحقق النصر في النهاية»^(١).. لأجل ذلك كان حزب الله مصداقاً حقيقياً للالتزام بالقيادة وأهدافها واستراتيجيتها ومشروعها على قاعدة الاستعداد الدائم للشهادة في سبيل هذه الأهداف وتحت راية هذه القيادة.

ج - المشروع الاستراتيجي - الإيديولوجي لحزب الله:

إنَّ الرابط العقائدي الذي جمع حزب الله بإيران، كان السمة المميّزة لهذا الحزب عن باقي الحركات الشيعية الأخرى في لبنان. ففي الوقت الذي حاولت فيه القوى الشيعية اللبنانية الوسيطة (حركة أمل - المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى) إيجاد مسافة فاصلة بين المشروع الإيراني الشمولي ومشروع الشيعة اللبناني، تمسك حزب الله براديكاليته ليصبح أحد امتدادات المشروع الإيراني في العالم.

لذلك فقد ارتبط مشروع حزب الله منذ البداية بأمرين: الأول، طاعة الإمام الخميني المطلقة، والثاني قدرة إيران على تحقيق أهداف سياستها الخارجية، خاصة المتعلقة منها «بتصدير الثورة». ونستدل على ذلك بقول السيد فضل الله.. يجب علينا أولاً أن ندافع عن الثورة الإسلامية وإيران قبل أن نفكر في تكوين دولة إسلامية ثانية»^(٢).. وعلى هذا الأساس، فإنَّ تحقيق الأهداف المساوقة لوجود الثورة يتطلب العمل على استراتيجيات

(١) أندياندنت، ١٥ حزيران ١٩٩٢.

(٢) الحقيقة، ٣ تشرين الثاني ١٩٨٧.

الحزب الأساسية، وهي: أولاً: تحرير القدس، خلافاً لما كان عليه حال الشيعة في لبنان^(١)، فقد عمد حزب الله، بعد غزو الإسرائيليين واحتلالهم لجنوب لبنان، إلى إعلان المقاومة المسلّحة سبيلاً لتحريره، وذلك كخطوة أولى على طريق تحرير «القدس الشريف».

وقد تجاوز حزب الله بهذه الطروحات كل التقليد الشيعي الكلاسيكي في لبنان، ممّا أدى إلى تخوف كافة الأطراف السياسية والطائفية والحزبية، إضافة إلى الشيعية منها، من أن تكون هذه المقاومة مقدمة لوضع اليد على لبنان.

وقد عزّز هذا الاعتقاد النجاح الذي حققه الحزب في مقاومته المستمرة، والذي أدّى إلى تحقيق الانسحاب الإسرائيلي من قسم كبير من الجنوب المحتل في العام ١٩٨٥. ونتيجة لذلك، ظهر حزب الله وكأنّه الحامي للمجتمع الشيعي بعد أن كان أسس لهذا الاعتقاد بالمساعدات الكبيرة التي أمدهت بها إيران لتقديمها بصفة هبات ومساعدات للشيعة «المستضعفين» في الجنوب والبقاع.

إلا أنّ هذا الانتصار وضع أمل وحزب الله على رقعة جغرافية سياسية واحدة، وجعل من استمرارية التعايش بينهما أمراً عسيراً، بسبب تعزيزه للمنافسة على قيادة الكتلة الشيعية بين الطرفين، وزيادته المخاوف المتبادلة بين سوريا التي دعمت تقليدياً أمل، وإيران التي ساهمت في نشأة حزب الله واستمرت في دعمه ورعايته دون سواه.

(١) حاول الإمام الصدر أن يقدم حركة أمل إلى الرأي العام على أنّها حركة تهدف إلى دعم المقاومة ضد إسرائيل، لكن الواضح أنّ إنشاء قوّة شيعية لبنانية مسلّحة، تدافع عن الكتلة المسيّسة هي الهدف الأهم من تشكيل أمل، وما يؤكد هذا القول هو أنّه لم يسجل لأمل رغم أنّها عاشت ما يزيد على السنوات الثلاث قبيل غيابه، أي عملية عسكرية تذكر في مواجهة إسرائيل. (راجع، أ.ر. نورثون، أمل والشيعة، (م.س)، ص ١٣٨.

إنَّ إثارة المخاوف الإقليمية من تنافس الطرفين الشيعيين اللبنانيين، عكس البعد الإقليمي لحزب الله وقوته المتنامية. فدعم إيران لحزب الله، لا يمكن فهمه في بعده العقائدي فقط، بل لا بُدَّ من ملاحظة أنَّ إيران كانت ترى في لبنان موقعاً جيواستراتيجياً مهماً جداً^(١)، ما جعل الإيديولوجي من الطرح الإيراني - الحزب اللهي يصطدم بالسياسي الموضوعي بشكل يحول فيه السياسي من تنفيذ الإيديولوجي الاستراتيجي، وهذا ما يجعلنا أكثر فهماً للطروحات الإيرانية الحزب اللهي التي أكدت دائماً على أنَّ الهدف الاستراتيجي للمقاومة هو العمل على تحرير القدس الشريف وإزالة الغدة السرطانية من الوجود.

بالنسبة إلى حزب الله، فقد اكتسبت قضية فلسطين مستوى رمزياً وجدت فيه سبيلاً للوقوف على قدم المساواة مع أصحاب القضية، وطريقاً للتحالف الاستراتيجي على قاعدة الجهاد المشترك ضد العدو الصهيوني. وقد ترجم حزب الله هذا التوجه، ليس فقط في مقاومته المسلحة ضد إسرائيل، بل بوقوفه موقفاً سلبياً من «حرب المخيمات» التي دارت رحاها بين الفلسطينيين وحركة أمل (الحركة الشيعية)، إضافة إلى السعي المشترك مع إيران من أجل تعطيل عملية السلام بين العرب وإسرائيل التي انطلقت من مدريد في العام ١٩٩١^(٢).

(١) رانثروب؛ ماغناس، حزب الله في لبنان، فرع العلاقات الدولية، جامعة سانت أندروز نايف؛ ١٩٩٦، ص ٦٤.

(٢) ففي خريف ١٩٩١، عقد حزب الله سلسلة اجتماعات مع السيّد محمد جواد خوانساري مدير قسم الشرق الأوسط وأفريقيا في وزارة الخارجية الإيرانية، بحث فيها موضوع تنسيق العمل المقاوم من أجل تحرير الجنوب اللبناني والقدس الشريف. هذا وقد أبدى كلٌّ من إيران وحزب الله معارضتهما الشديدة للقرار ٤٢٥، باعتبار أنَّ استمرار تواجد قوات الطوارئ الدولية (UNIFIL) يقطع طريق الجهاد ضد إسرائيل؛ خاصة وأنَّ حزب الله يعتمد المقاومة المسلحة وسيلة وحيدة لتحرير الجنوب وهو يؤمن أنَّ القبول بالقرار ٤٢٥ من شأنه أن يقود إلى الاعتراف بوجود إسرائيل ككيان شرعي وأنَّ الاعتراف بهذا الكيان أو القبول بالتسوية معه =

والاهتمام بموضوع القدس، يجعل أمر حشر حزب الله في الزاوية اللبنانية أمراً عسيراً، وإذا كان ذلك قد تم تفسيره على أنه هروب من الاستحقاقات اللبنانية بعد الطائف، إلا أن قدرة الحزب على تبديد مخاوف الأطراف في الداخل وحتى سوريا جعله أقدر على الاحتفاظ بسلاحه وطروحاته الاستراتيجية.

وعلى هذه القاعدة تم النظر إلى اتفاق الطائف الذي كان بمثابة نص توافقي للمصالحة الوطنية والإصلاح، وحزب الله بالمعنى المتقدم يمكن تحييده عن هذه الدائرة، ما أفضى إلى تسوية مفادها أن يتوقف حزب الله عن إعلان معارضة اتفاق الطائف مقابل الإبقاء على سلاحه كسلاح مقاومة، وهو السلاح الوحيد الذي تم استثناءه من سلاح الميليشيات اللبنانية^(١).

بالتأكيد، اعتبر حزب الله أن الإبقاء على سلاحه هو اعتراف بشرعية جهاده ومشروعيته ضد إسرائيل، وبالتالي، استمرار للعمل على إنجاز شعاره الاستراتيجي، «تحرير الجنوب» مقدمةً لتحرير كامل فلسطين المحتلة.

د - الجمهورية الإسلامية في لبنان:

بما أن شعارات حزب الله كما سبق وذكرنا، كانت تجسد تماهي هذا الحزب مع الشعارات المركزية للثورة الإسلامية الإيرانية، فإن أحد

= يعد «خيانة عظمى» وتخل عن مبادئ الإسلام... من جانبنا، نحن لا نقبل بأي سلام طالما أن إسرائيل موجودة، ويجب أن تزول إسرائيل من الوجود».

(١) بدأ تطبيق اتفاق الطائف برعاية سورية، ولا يستبعد أن تكون إيران دخلت طرفاً ثالثاً في التسوية لعدم نزع سلاح حزب الله، باعتبار أن هذا السلاح، كان يقع على نقطة تقاطع المصالح الإيرانية السورية، القاضية بإبقاء فتيل الصراع مع إسرائيل مشتعلًا، وبهدف الاستمرار في الضغط عليها طالما أن التسوية متعثرة.

الشعارات الأساسية التي طرحها في «رسالته المفتوحة» هو إقامة جمهورية إسلامية في لبنان. وإن كان حزب الله قد اشترط لإقامة مثل هذه الجمهورية إرادة اللبنانيين، إلا أنه اعتبر السعي إلى إقامة حكم الإسلام في لبنان هو واجب لا يمكن التخلي عنه على المستوى الاستراتيجي. لذلك لم ينظر إلى جهاده في لبنان، من منظور الحدود الجغرافية والواقع السياسي - الاجتماعي للشعبة في لبنان، بل اعتبر جهاده هذا صفحة من صفحات التاريخ الجهادي على طريق تحرير القدس وإقامة الجمهورية الإسلامية العالمية بقيادة الولي الفقيه.

ومع أن هذا الطرح أخذ طابعاً جدياً في مساعي الحزب في الثمينات، إلا أن مجريات الأمور حدت بالقيادات الإسلامية «الموثوقة بتجربتها وخبرتها» في الساحة اللبنانية من أمثال السيد فضل الله إلى القول «إن الظروف في لبنان أكثر تعقيداً من تلك التي كانت سائدة في إيران قبل الثورة. فخلافاً لما كان عليه الحال في إيران، يبدو الوضع في لبنان معقداً بفعل تعدد الطوائف ومعارضة الميليشيات الطائفية الأخرى المدعومة من قبل أطراف خارجية أشد قوة^(١)، وإذا أضفنا إلى تعقيد الأوضاع اللبنانية الخوف السوري من تأثير هذه الطروحات على مستقبل عودة الحياة إلى لبنان على قاعدة تطبيق اتفاق الطائف، لم تفاجأ بتعديل حزب الله العمل على هذه الاستراتيجية والاستعاضة عنها بخطة تكتيكية، قضت بإبداء استعداده للاشتراك في الانتخابات النيابية اللبنانية، للتعويض عمّا يمكن أن يفوته من نفوذ في حال تخلى عن المشاركة فيها، خاصة وأن إيران كانت قد فقدت في حرب الخليج وبعد موافقة الإمام الخميني على وقف الحرب مع العراق، عنصر المبادرة.

(١) Insight, June-July 1985 الشرق الأوسط.

هذا إضافة إلى وفاة الإمام الخميني التي تركت بصمات واضحة على أداء حزب الله وعلى طروحاته الاستراتيجية، ذلك أن احتمال قيام جمهورية إسلامية في لبنان لا يتوقف على مستقبل حزب الله في لبنان فقط، بل على عدة عوامل تجد مداها خارج نطاق الحزب، أولها مدى قدرة إيران على دعمه للنهائية، واتجاهات السياسة الخارجية الإيرانية، إضافة إلى شدة الانقسام داخل المؤسسة الشيعية في لبنان.

هـ - استنتاجات:

إنَّ الاستراتيجيات الأساسية التي عمل حزب الله عليها لا يمكن بحال من الأحوال فكَّها عن الاستراتيجيات الإيرانية، التي تعتبر الأصل المرجعي لتلك الاستراتيجيات إلى حدِّ يمكننا معه القول أنَّ حزب الله عمل، ضمن الاستراتيجية الإيرانية كوسيط لنشر رسالة الإمام الخميني العالمية، وكعامل من عوامل تعميم وجهات النظر الإيرانية، السياسية والإيديولوجية. وانسجماً مع هذه السياسة، نبذ حزب الله القومية العلمانية - كإيديولوجيا باعتبارها منظومة غربية مستوردة ومؤذية لوحدة الأمة الإسلامية. وعندما اضطرت إيران، بسبب القيود والضغط السياسي والأمنية الواقعية، إلى إخضاع فلسفة الثورة لمصالح الدولة (كما حصل في قضية إيران كونترا وفي مسألة القبول بوقف إطلاق النار مع العراق في العام ١٩٨٨)، أظهر حزب الله ولاءً قوياً للرؤية الإسلامية الشاملة في سعيه إلى أداء المهام وتحقيق الأهداف. لكن لم يكن ذلك ليستمر طويلاً، لأنَّ نضال حزب الله يتغذى من أوضاع إيران المادية والمعنوية. وهو بالتالي نضال محكوم للسير مع إيران جنباً إلى جنب، دون أن يتأخر عنها أو يتقدم عليها بخطوة. من هنا رأينا أنَّه، في الوقت الذي أصبحت إيران مرغمة على إظهار قدر أكبر من المرونة في دستورها الثوري، وعلى التعاطي بقدر أعلى من العقلانية والبرغماتية مع الواقع عبر الحدود، كان حزب الله في المقابل يعلن عن استعداده للمشاركة في الانتخابات النيابية اللبنانية.

إلاً أنه، وفي الحالتين الإيرانية والحزب اللاهية، لا يمكن الحديث عن تغيير جوهري في الاستراتيجيات، لأن هذه الاستراتيجيات لصيقة بالعقائد الإيديولوجية، ويمكن الحديث بدلاً من ذلك عن تكتيكات تستلزمها «التقية السياسية التي يلجأ إليها الشيعة عادةً في أحوال اشتداد الضغوط عليهم. وفي الأوضاع التي يصبح فيها الخوف على المصير أقوى من برامج العمل وسلّم الأولويات الثورية، حيث يصبح من الطبيعي أن نسمع الإمام الخميني يعبر عن اضطراره لقبول وقف الحرب مع العراق، «بأنه قد تجرع كأس السم»، ونرى أمين عام حزب الله يعلن عن اشتراك الحزب في الانتخابات النيابية اللبنانية مبرراً ذلك بأنه خطوة «.. تحاول قلب الحكومة بالوسائل السلمية»^(١).

(١) العزّي، غسان؛ حزب الله في لبنان، (م.س)، ص ٧٨.

الباب الخامس

الطائفة الشيعية والمسار القلق

الفصل الأوّل

الطائفة القلقة داخل الكيان الرجراج

عمل الإمام موسى الصدر منذ مجيئه إلى لبنان على خلق مناخ سياسي يسمح لكافة الطوائف اللبنانية باللقاء على مساحة مشتركة يمكن أن يؤسس عليها رؤية جديدة لوطن جديد، كل ذلك بعد إقناع كل القوى الطائفية في لبنان، أنّ بإمكانها أن تتعايش على قواعد مشتركة، تزول معها حديّة التناقضات التي أبقت على التفاوت القائم بينها منذ الاستقلال، حيث شكل مخزون الطوائف العصبوي رافعاً إيديولوجياً لها، وحائلاً فعلياً أمام تحقيق سلام لبنان المنشود.

ولأجل هذه الغاية، قام الإمام الصدر بسلسلة اختراقات هامة للكتل الطائفية المغلقة، وذلك عبر مسارب ثقافية، كانت تطمح إلى إنشاء وطن لبناني يقدم التوافق على الخصوصية، ويؤسس لذلك التوافق من داخل بؤرة التوتر نفسها، أي النص الديني. وهكذا لم يجد الإمام موسى الصدر أنّ اختلاف العقيدة يسوق بالضرورة إلى التناذر أو إلى طلب الوحدة القسرية، بل هو وجد التنوع في قلب الصورة الإسلامية للكون والإنسان..

«فالمعرفة جهد كوني أوجب الله على الإنسان بذله ليستوي الإنسان - وفق العبارة القرآنية - «خليفة» الله في العالم. فعلى الثقافة إذأ أن تعكس في سمع المثقف، السمفونية الكونية وتسيح الموجودات كلها»^(١).

لقد أخذ الإمام الصدر ينظر للتوافق، ويقنع الآخرين بقبول مبدأ الاختلاف، مستنجداً بالنص الديني نفسه لتوكيد هذه الحقيقة، على أساس أن «سمفونية الخليقة لا يستقيم عزفها بألة واحدة»، و«لا سلام بلا تنسيق الجهد الثقافي ووحدة الخطة العامة، ولا سلام مع الرغبة في فرض وحدة الأنظمة والآراء والانتاج والعناصر»^(٢).

كان الإمام موسى الصدر، يسعى من خلال ترسيمه للمساحة الثقافية اللبنانية المشتركة، إلى تأكيد مبدأ الاختلاف والاعتراف بالآخر، وهو الأمر الذي لم يتحقق جرأء التركيبة المختلة التي شكّلت لبنان على صورتها ووفقاً لها، وانعكست تفاوتاً في المصالح والامتيازات، وسببت نشوء طبقات من المواطنة غير منطبقة على مصاديقها.

لكن الحرب التي عصفت بلبنان ضربت مشروع الإمام الصدر، ومن كانوا بموازاته من الطوائف الأخرى في الصميم^(٣)، وتوقف

(١) بيضون، أحمد، ما علمتم وذقتم، مسالك في الحرب اللبنانية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، ص ١٨ - ١٩.

(٢) المسيحية والإسلام في لبنان، محاضرات الندوة، السنة ١٩، النشرة ١١٠٨، بيروت ١٩٦٥، ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٣) في أواسط ربيع ١٩٦٥ جرى على منبر «الندوة اللبنانية، حوار أداره ثمانية رجال فيما بينهم كارلوا المنير مدة شهر بتمامه. وهو حوار مسيحي - إسلامي، بقي يتيماً في حوليات الثقافة اللبنانية المعاصرة، وقد بدت الندوة وكأنها منبرها لوحدة جديدة - ولغة جديدة ولموضوع جديد، كان بين الحاضرين السيد موسى الصدر وصبحي الصالح وحسن صعب ويوسف أبو حلقة، أنتم الطرف الآخر في الحوار فكان جورج خضر، وواكيم مبارك وفرنسوا دوبره لاتور ونصري سلهب.

الحوار بالأدوات الثقافية، لبدأ نوع آخر من «الحوار»، حوار العنف الذي سعى المتحاورون إلى ستره أو التستر عليه لصالح القواسم المشتركة.

كانت الحرب تمثّل الوجه الآخر للحوار، أو النصف الآخر الذي حاول المتحاورون تجاهله، وهو وجه عبّر بهذه الطريقة عن أصالته وقوته وهامشية المحاولات التي بذلت - من هؤلاء - لتجاوزه، بل إنّ هذه الحرب جاءت لتعبر عن عميق التناقض اللبناني وعن قوّة فاعلية عصبيات الطوائف، وعن قابلية هذه الطوائف للاستجابة سريعاً لعمليات التعبئة الفتوية الحاضرة في خزانات الوعي المستتر لديها.

لقد حاول رؤساء الطوائف أو رجال مميزون يتمون إليها، التأسيس لمرحلة جديدة من تاريخ لبنان، تاريخ يقلل من ضغط التراث اللبناني المثقل بالتناقضات والحروب، إلّا أنّ المخاوف كانت أقوى من الآمال وكان الواقع على سوداويته العنصر الأكثر إغراءً والتصاقاً بمشاغل اللبنانيين من طموحاتهم بالسلام والوحدة.

ما يعيننا في هذا الموضوع، هو أنّ الانقسام الذي برز بين الطوائف إبّان الحرب اللبنانية سرعان ما تسرب إلى داخل الطوائف نفسها، داخل كل طائفة من الطوائف اللبنانية، ذلك أنّ الخطاب المرن في الحروب يصبح ميوعة، لذا فإنّ جو النزاع يستدعي خطاباً أكثر أصولية، يؤكد الخصوصية ويشحنها بإيديولوجيته المختزنة ليشكل سداً منيعاً يحول دون الاندماج والتواصل مع الآخر.

هذا ما حصل للطائفتين الأكثر انخراطاً، كمجموعات وكتل بشرية في الحرب اللبنانية، فداخل الطائفة المارونية، انبثق خطاب مسيحي أصولي نادى بالمجتمع المسيحي، واتخذ لنفسه شعار «مصلحة المجتمع

المسيحي فوق أي اعتبار»^(١)، وكذلك تولّد في الساحة الشيعية خطاب «الثورة الإسلامية في لبنان»، وهو الخطاب الأصولي الشيعي، الذي نبت على يسار الحركة المعتدلة في شعارها «لبنان وطن نهائي لجميع أبنائه». هذا الشعار الذي عمل على توكيده الإمام الصدر وخلفه الشيخ محمد مهدي شمس الدين من ضمن سياسة إحقاق الطائفة الشيعية بشكل كامل ونهائي بتركيبه المجتمع اللبناني السياسية والحقوقية والوطنية.

وهنا نلاحظ أنّ التاريخ، بما يحمل من شعارات «دوغمائية، يقفز إلى الحاضر ليعيد صياغته على صورته. ففيما نادى «القوات اللبنانية» باللامركزية كحل نهائي لواقع لبنان المختلف بمجموعاته وقواه وطوائفه، عمل حزب الله في المقابل على تركيز شعاراته الأصولية ولكن أشكال هذا التناظر بقيت في إطارها الإيديولوجي، إذا لم يسجل مطلقاً لحزب الله أن خاض حروباً داخلية مع أطراف مسيحية لاختلافه معها في الإيديولوجيا، إنّما ذلك لا يعني أنّه لا يقف على الطرف النقيض من الطروحات المسيحية الأصولية، الإيديولوجي والسياسي منها في آن. وقد استنجدت الحركات الأصولية، مسيحية وإسلامية، بالتاريخ سبيلاً لترسيم صورة الحاضر المعاش، وهذا الأمر بقدر ما كان يهدف إلى استعراض قوّة لجهة إبراز متانة وتماسك الطروحات الإيديولوجية التي تمنح القوى المتنافسة مبررات سياسية إضافية لدعم توجهاتها ومشاريعها بخصوص لبنان كوطن، بقدر ما زادت من حجم التناقضات الموجودة بين الأحزاب والقوى التي تنتمي إلى الطائفة نفسها، وقاد بالتالي هذه القوى إلى حروب طاحنة سوف نعرض لها في الجانب الشيعي دون غيره لأنّه موضوع دراستنا.

(١) حمل هذا الشعار «القوات اللبنانية» الفصل المسيحي الأكثر أصولية وتطرفاً في مواجهة القوى السياسية والطائفية الأخرى.

أ - «أهل» - حزب الله: طروحات متعارضة:

قد يتصور من ينظر إلى التشكيلة الطائفية اللبنانية من بعيد، أنّ الطوائف كتلٌ متراصة لا يمكن اختراقها من الخارج، ولا يحتمل انفجارها من الداخل، ويستدل على ذلك من التاريخ «العريق» الذي كتبه كل طائفة من هذه الطوائف، بخط يد أبنائها^(١)، وأرادت من خلاله توكيد رسوخها في هذه المنطقة من بلاد الشام. ففي كتابة ذاك التاريخ تنافس المنضوون في هذا السجال، طوعاً أو قسراً، بعد إعلان دولة لبنان الكبير على تقديم الكتلة الطائفية، وكأنّها جاءت لتكملة البناء والبيان والوعي والسياق، دون أن يكون لأحد فضلٌ في ذلك.

الطائفة الشيعية التي خرجت - كما سبق القول - مرتبكة بعد انهيار الدولة العثمانية إلى مسaire تيار القومية العربية كي لا يكون المشروع الجديد للمنطقة على حسابها^(٢)، أقحمت قسراً في دولة لبنان الكبير بعد أن دفعت ثمناً غالياً من الخصوصية التي كانت تتمتع بها (في ظل الدولة العثمانية)، في ظل تاريخ تقلّب فيه الولاية وتداولوا تنصيب الزعامات السياسية على شعبه، إنّما في ظل اعتراف بوحدة الكتل البشرية وكيونتها.

(١) أمثال المؤلفات التي كتبت على قاعدة تواريخ (الطوائف - المناطق)، جبل عامل الشيخ علي الزين، ومحمد جابر آل صفا، والشيخ محمد تقي الفقيه، والسيد محسن الأمين، والشيخ عارف الزين، ومجلة العرفان، وكذلك تاريخ بعلبك: الشيخ محمد جعفر المهاجر، وكذلك تاريخ الدرّوز: سليم حسن هشي، ونديم نايف حمزة، وحافظ أو مصلح، ونجلاء أبو عز الدّين، وعباس أبي صالح، كذلك كتب التواريخ لبيروت وطرابلس: عمر عبد السلام تدمري، وخالد زيادة، ومهدي صبحي الحمصي، وأنيس الأبيض، وحسان الحلاق، وعصام محمد شبارو، وكذلك تاريخ جبل لبنان: بطرس ضو، فؤاد إفرام البستاني وغيرهم.

(٢) يراجع بهذا الخصوص الفصول الأخيرة من كتاب محمد جابر آل صفا «تاريخ جبل عامل»، دار النهار، بيروت ١٩٨١.

دخلت الطائفة الشيعية «موزاييك» الطوائف اللبنانية وهي منهكة وغير محفوظة المكانة في تركيبة الدولة الجديدة، وهذا ما أدخلها في صراع مرير مع واقعها المتردي لكي تحتل موقعاً معترفاً به ومقبولاً من الطوائف الأخرى، وقد فعلت ذلك عبر عملية تسييس طويلة توالى عليها مجموعة قوى، بدءاً بالأحزاب السياسية العلمانية اليسارية والقومية، مروراً بالقوى العربية والفلسطينية، وصولاً إلى الإمام موسى الصدر، الذي أكسبها قوةً وقدرة بلغت ذروتها في أواخر السبعينات.

كان على الطائفة الشيعية، وفق مشروع الصدر، أن تعيد تجميع شتاتها السياسي والاجتماعي وتحجز لها موقعاً مقبولاً في هرمية الدولة ومؤسساتها، وأن تحفظ قيمتها المعنوية بمجالسها المحليّة والمذهبيّة الخاصة. وقد استطاعت بحدود كبيرة الوصول إلى هذا الهدف بعد أن استدرّت عطف الطرف المسيحي «العلماني» و«الإيماني» بالسلبية حيناً والمعاندة أحياناً أخرى. من هنا اشتهرت كلمة «سنحتل القصور» التي أطلقها موسى الصدر في خضمّ سعيه لانتزاع حقوق الطائفة الشيعية من الطوائف «الممتازة» المستأثرة بلبنان وإمكاناته ومميزاته.

جاءت الحرب اللبنانية لتعيد الطائفة الناشئة إلى دوامة المجهول، عبر إلحاق أبنائها في مشاريع قومية ونضالية غير واضحة المسارات والأهداف، وأيضاً عبر تهمة إيديولوجيتها «الدينية» في قبالة الإيديولوجيات العلمانية والكفاحية المسلّحة.

ومع ذلك استطاعت هذه الطائفة أن تنجو من مصير الانتهاء بين المطرقة الإسرائيلية والسندان الفلسطيني والقومي. وتحضرت للدخول كشريك موازٍ هذه المرة في الدولة اللبنانية^(١). ذلك أنّ التحالف القومي

(١) الاتفاق الثلاثي الذي عقد في دمشق بين ممثلي كبريات الطوائف يومها، «وليد جنبلاط، ونبيه =

الذي نشأ بين الطائفة الشيعية وسوريا عوّض عن فشل هذا المشروع، وأعطى هذه الطائفة قوّة معنوية استمرت تتغذى منها حتى انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني وهبوب الرياح الإيديولوجية الجديدة على عالم الطائفة التي انتظمت في سياق إرهاب وولادة الدولة العتيدة.

ب - حزب الله وجذرية الطرح الإيديولوجي:

أحدث دخول العامل الإيراني الجديد على خط الطائفة الشيعية، اهتزازاً عميقاً في مسار تلك الطائفة، كما أحدث بشعاراته التي اخترقت نسيج الكتلة الشيعية، شروخاً وندوباً ما لبث أن تحولت إلى تمزقات عانت من آلامها كل مناطق الانتشار الشيعي في لبنان.

كان واضحاً منذ البداية أنّ المشروع الإيراني الجديد يحمل وظيفة أخرى للطائفة الشيعية المسيّسة حديثاً، هي غير الوظيفة التي ارتضاها لها موسى الصدر (الإيراني أيضاً)، ولائحة أولويات مختلفة عن سابقتها، وآلية عمل تتمتع بإمكانات أكثر من تلك التي كان يجري العمل بها قبل ذلك.

عدا عن ذلك، فإنّ المشروع الإيراني الجديد، جاء ليضرب شبكة مصالح سياسية كانت قد نشأت بُعيد غياب مُسَيِّس الطائفة الشيعية، الأكثر فاعلية موسى الصدر، وذلك لصالح فئات جديدة، وجدت في المشروع الجديد ملتقى لأحلامها الثورية، ولشريحة شابة من القيادات أملت في تدشين نموذج جديد من العمل الإسلامي في لبنان.

= بري، وإيلي حيقّة، كان يمكن أن يؤدي إلى ميثاق جديد يضع لبنان أمام مرحلة جديدة من تاريخه الحديث، إلا أنّ الانقلاب المسيحي الماروني على الاتفاق حال دون ولادته وقتله في مهده.

لقد رأَت الكتلة الحزب اللهية الجديدة داخل الطائفة الشيعية أنَّ الحقوق تنتزع انتزاعاً، بالصراع والقوَّة، وبردع الظالم عن ظلمه وتغريمه ثمن أعماله وأفعاله، وهي لم تبرئ الدولة من الظلم كونها مساحة التماهي التاريخي بين لبنان - الطائفة المميزة، والدولة حامية امتياز هذه الطائفة، وبالتالي فإنَّ التغيير لا بُدَّ أن يطاول «أسس البناء الملتوي».

وكما أنَّه ليس بإمكاننا الفصل بين الخطاب الإيراني عن الدولة الإسلامية وخطاب حزب الله عنها، فإنَّ اعتبار الدولة في لبنان، دولة ظالمة وحامية للمارونية السياسية، هو جزء لا يتجزأ من خطاب الولي الفقيه، الإمام الخميني، الذي صنف في وصيته معظم الأنظمة العربية والإسلامية وزعماءها بأنَّهم أعداء الأمة والإسلام والشعوب^(١). وبالتالي فإنَّنا لا يمكن أن نجتزئ الخطاب الأصولي لحزب الله عن مرجعيته الإيرانية، حيث يستقي منه كامل عناوينه وتفاريعه، بل ويلتزمه مطلقاً، التزاماً إيديولوجياً، يتقرب بذلك إلى الله، باعتبار أنَّ التزام أمر الولي الفقيه هو فرع الالتزام بأمر الإمام المعصوم الذي يمثِّل فرع الالتزام بأمر النبي الذي يشكِّل فرع الالتزام بأمر الله.

وقد يبدو طبيعياً هذا الانسجام الكامل بين خطاب الفقيه وخطاب حزب الله، للأسباب التي تم ذكرها، ولأسباب أخرى لها علاقة بالواقع الموضوعي الذي نما فيه هذا الخطاب. فخطاب الثورة الإيرانية - خطاب الفقيه - جاء في مرحلة تركيز دعائم الثورة، وإرساء مداميكها الكبرى، بعيد إزاحة أهم إمبراطورية موالية لأميركا في العصر الحديث، وهو أمر تواءم مع بداية الاجتياح الإسرائيلي للبنان وانهيار الدولة

(١) أنظر: وصية الإمام الخميني (الوصية الإلهية)، (د.ت)، (د.ط).

اللبنانية، حيث أفسح هذا التطور في المجال أمام ولوج خطاب جذري شبيه بخطاب الثورة الإسلامية الإيرانية بدون موانع ومعوقات تذكر.

وقد جاء هذا الخطاب الأصولي لـ«حزب الله» على خلفية عداء لاهوتي - ديني - تاريخي مؤصل في نص القرآن يحذّر من الممارسات الإسرائيلية التاريخية، بما يجعل دائرة النص - الواقع، مقفلة على خطاب جذري وواقع ملائم يصلح بمجمله لتجذير نوع من التعبئة لا تقاوم.

لقد ظهر حزب الله في خطاب الثورة والمقاومة، أنه يقف على يسار كل القوى الثورية في لبنان أو من تبقي منها، بما فيها الفصائل الفلسطينية عينها صاحبة المشروع المناهض للكيان الصهيوني. فالأحزاب اللبنانية العلمانية، التي كانت تتغذى من وجود قوى الثورة (الفلسطينية) إلى جوارها، أخذت تخبو لصالح قوى ثورية جديدة، تحمل الحماسة الجذرية إيّاها التي سادت في مطلع السبعينات. وقد تألقت القوى الجديدة بطروحاتها في وقت كانت القوى الفلسطينية المسلّحة تنصب خيمها بعيداً عن دول الطوق^(١) وتتحضّر للدخول في عالم التسوية إقراراً بالهزيمة المريعة التي منيت بها إبّان الاجتياح. وبالتالي فقد كان حزب الله هو المشروع الثوري البديل الذي حل محل كل القوى الوطنية والعلمانية والطائفية التي تخلت أو هي تراجعت فاعليتها الثورية أمامه.

وقد زاد من تعاضم نفوذ القوّة الأصولية - حزب الله - في استقطاب الطائفة الشيعية وقوع خطاب هذه القوّة على مخيال شيعي خصب وقابل

(١) كان من نتائج الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢ خروج القوات الفلسطينية المسلّحة منه إلى الدول العربية الإفريقية وأهمها تونس.

للاستشارة كلِّما تهيأت ظروفه المناسبة، خاصة وأنَّ هذا الخطاب كان مغايراً لخطاب القوى السياسية الأخرى التي كانت مسيطرة قبله، والتي لم تكن الطائفة الشيعية تجد معها وصال وتواصل، خاصة لجهة خلفيتها الاشتراكية أو القومية أو العلمانية. وما ساعد حزب الله على خلق محورية قوية وفاعلة في صفوف الشيعة، استناده إلى مرجعية دينية تسوّغ الانخراط في مشروع المقاومة باتجاهاتها المتنوعة - («إسرائيل» - الدولة «المارونية»، القوى المسلّحة من الطائفة الشيعية وقياداتها الوسيطة).

وقد استفاد حزب الله من هذا الواقع في تركيز مفهوم ولاية الفقيه لتمتين عصب البنية التنظيمية الداخلية واستقطاب أبناء الطائفة لمحورته الإيديولوجية التي تقع على أرضية إيديولوجيا التشيع نفسها، والتي سعى من خلالها إلى تهميش كافة القوى التي تشترك معه في المدى الحيوي للاستقطاب والتعبئة، ما سيجعله مع الوقت هدفاً مشتركاً لها جميعاً.

إنَّ غياب الدولة اللبنانية، وعدم قدرتها على ممارسة ضبط نموّ القوى الناشئة على هامشها، مضافاً إلى ذلك الإرباك الكبير الذي خلفه الاجتياح الإسرائيلي للبنان، أمور جعلت حزب الله قوّة استقطاب لا منافس لها ولا حدود لقدرتها على ممارسة جذريتها في كافة الاتجاهات. وبذلك كان حزب الله يؤدي جملة وظائف دفعة واحدة:

- لقد عبّر عن التزامه سياق الصراع الإيراني - الدولي والإقليمي بشكل كبير، ففي مناخات سلطته تم احتجاز رهائن أجنب بغبة الضغط على القوى الأميركية والأوروبية الداعمة للعراق في الحرب مع إيران، وفي المناخات نفسها تم تفجير مقرّي «المارينز» و«الفرنسيين» وإنزال أفدح الخسائر في صفوفهم.

- على مستوى ممانعة الدولة اللبنانية، عندما سعت إلى إخضاع

المناطق الإسلامية في لحظة التماهي التي وصلت إلى ذروتها بين حزب الكتائب اللبنانية ورأس هرم نظامها السياسي عندما تبوأ أمين الجميل رئاسة الجمهورية اللبنانية. وكانت آخر المظاهر الجليّة للصراع مع الدولة وقواها الأمنية في ٦ شباط سنة ١٩٨٤.

- باتجاه «القوى الوسيطة» للطائفة الشيعية، والتي بدأ نفوذها يتقلص بفعل المبادرات المكثفة (حزب الله في عمليات المقاومة النوعية ضد الجيش الإسرائيلي من جهة، والتصديّ لتمادي القوى الأجنبية من جهة أخرى، والدولة «الكتائبية» من جهة ثالثة).

وقد كان في شبه المؤكد، أنّ حزب الله يأخذ الطائفة الشيعية باتجاه التكتل من جديد في سياق مشروع شمولي يهدف إلى جعلها رأس حربة «المشروع الإسلامي العالمي» ذي المرجعية والرؤية الاستراتيجية لولي الفقيه.

وهكذا بدأ مشروع حزب الله مشروعاً يغلق الطائفة على نفسها، ويدفعها كتلة واحدة باتجاه سلسلة أهداف أبعد من لبنان، وهو توجه يمكن لحظة بسهولة في الطريقة المثيرة التي أعاد فيها حزب الله تعويم التاريخ الإمامي الشيعي، والاستشهادي منه بشكل خاص، وفي تركيز الثقافة الشعبية على محور الثورة الحسينية، التي تتولى بدورها تزخيم ديناميات التعبئة الشاملة لكافة قطاعات الجسم الشيعي ومكامن قواها.

وهكذا بدت الإيديولوجيا المقاومة في خطاب حزب الله غايةً بذاتها، بل هي الغاية والوسيلة مضمومة في كيان تعبوي واحد. ذلك أنّ المشروع الذي ولد حزب الله من رحمته وتغذى من روحه هو مشروع استشهاد، ورسالة حزب الله بهذا المعنى هي إعادة انتاج الروح المستشهدة، الروح التي تستجمع نفسها لتعلي من شأن التاريخ، ولتوجد تلك الصلة التي تمتشق روح الحسين عليه السلام لتفعل فعلها في

الحاضر، ولتحقق تلك الرابطة الأبدية بين فعل الاستشهاد الأول واستمراريته في الراهن وامتداده في الزمن.

ومفهوم الشهادة التي تركز عليه المقاومة هو رافعة المشروع الاستنهاضي الجديد، فالشهادة الحسينية في التاريخ الشيعي كانت ذخيرة الدولة المهديّة العالمية وأملها في التجسّد، وهي في عقيدة حزب الله وقود الدولة الإسلاميّة، المحليّة والعالمية، التي يرضى الإمام المهدي (عج) بها وتحقق له أمنيته، ونموذج يمهد له الأرض للحضور والقدوم إلى عالم الشرّ، عالم الاستكبار الذي ستكون نهايته على يديه.

ج - القيادات الوسيطة: إدراج الطائفة في الكيان اللبناني:

وفق منظومة عقائد حزب الله، يجب أن تكون الطائفة الشيعية كتلة ملتزمة متحفزة ومستعدة دائماً للشهادة، حتى لو استهلكتها الشهادة برمتها، وهي بذلك لن تخسر، لأنّها بأسوأ النتائج ستنال إحدى الحسينيين (الشهادة أو النصر). وإذا ما قدّر لها أن تنجح ستكون الحلقة الذهبية لسلسلة المقاومات^(١) المنتظمة في العقد الإيراني المرجعي، عماد الدولة الإسلاميّة العالمية وعصبها المركزي.

وهذا مشروع يتعارض جذرياً مع مشروع القوى الشيعية الوسيطة، تلك القوى التي كانت تخشى على نفوذها داخل الطائفة من جهة، وعلى الطائفة نفسها من جهة أخرى. فهذه القوى وجدت في المشروع الإيراني (لحزب الله) محاولة لإدخال الطائفة الشيعية في أتون

(١) سعت الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة عند نجاحها إلى تعميم نموذج حزب الله على أقطار العالم الإسلامي، وهو ما أخذ يعرف فيما بعد بتصدير الثورة، والذي أدّى إلى مشاكل كبيرة تسبب لها بحملة إعلامية عالمية مركّزة تُدينها على هذا التوجه التوسعي غير المشروع في العالم الإسلامي.

الصراعات الاستراتيجية الكبرى التي لا طاقة للطائفة، الحديثة التكوين السياسي، على احتمالها، ورأت بأن هذا النهج قد يؤدي إلى ضياعها بالكامل، خاصة إذا ما فشل المشروع الإيراني في مواجهة قوى «الاستكبار» العالمي. كما وجدت هذه القيادات أنه من المحتمل، جرّاء ذلك، أن يدفع الشيعة، من جديد، ثمناً يفوق استطاعتهم، الأمر الذي سيعيدهم إلى ما كانوا عليه من هامشية في الوضع اللبناني والإقليمي، وسيحملهم بالتالي بعد أن يفقدوا مصداقتهم كلبنانيين على إظهار حسن نية تجاه الأطراف الأخرى، التي قدر لها جميعاً أن تعيش في لبنان الوطن الواحد الموحد «النهائي لجميع أبنائه»^(١).

فالقيادة السياسية للطائفة، التي عملت طويلاً على محاربة استتباع الأحزاب لجمهورها، وعلى إبعاد الزعامة السياسية التقليدية عن ذاك الجمهور، رأت في «الموجة» الجديدة التي اجتاحت جمهور الطائفة، مشروع إزاحة كاملة لها ولمشروعها الذي عملت على تكريسه من منتصف السبعينات. فهذه القيادة التي تعوّدت أن تأخذ قرارها بدون وصاية، غير وصاية مجالس قيادتها (مجلس قيادة حركة أمل - والمجلس الشيعي الأعلى)، رأت أنها مع إيديولوجيا الثورة الوافدة، مضطرة إلى التزام ولاية الفقيه العامة، وما يعنيه ذلك من وضع الطائفة برمتها - قيادة وإنجازات ومكاسب - في كف القيادة الجديدة «الفقيه».

(١) يقول الشيخ شمس الدّين: «إنّ الفتنة الدامية في لبنان تبحث عن خلل في البناء الوطني لتمكن القوى الخارجية من التدخل، مؤكداً أنه لا يمكن الخروج من غمار الفتنة إلا بالتفاف حول الدولة الشرعية العادلة التي تحقق الاستقرار الوطني وتنسجم مع محيطها العربي، وتشارك في قضية فلسطين من خلال استراتيجية عربية شاملة. (شمس الدّين، محمد مهدي، المقاومة في الخطاب الفقهي والسياسي؛ مركز الدراسات والتوثيق في الجامعة الإسلامية في لبنان، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، (م.س)، ص ٦٤).

قد يكون هذا الأمر قد فاقم من حدة مجانبة القوى الوسيطة للمشروع الجديد، إلا أنه ليس العامل الوحيد المسبب للنزاع المرير الذي اجتاح الطائفة الشيعية وتسبب لها بالنزف الدموي البالغ طيلة ما يزيد على الثلاث سنوات. فأسباب التنازع الشيعي - الشيعي أكثر عمقاً، وهي تكمن حقيقة في قعر المشاريع المتعارضة التي كان النزاع سطحا العائم.

فأكثر ما أخاف القيادة الشيعية الوسيطة (أمل والمجلس الشيعي) هو الاعتقاد أن حزب الله يحمل إيديولوجيا شمولية تتجاوز بأهدافها وغاياتها إمكانات الطائفة الضعيفة وطاقاتها المحدودة. وهو بهذا المعنى (مشروع إيران - حزب الله) كان في تصور القيادات الوسيطة بديلاً من الطرح الشمولي للأحزاب والقوى العلمانية التي قاتلت القيادات الشيعية ضدها، لأنها أرادت إدراجها في سياق مشاريع كبرى، لم توازن من خلالها بين مصالح الطائفة الشيعية ككتلة بشرية تناضل من أجل رفع الحرمان والغبن عنها، وبين مشاريعها الشمولية في إلحاق لبنان في ركب المشاريع الشمولية الكبرى (الشيوعي - الاتحاد السوفياتي)، (القومي السوري - سوريا الكبرى)، (الفلسطيني - الكفاح المسلح)، فكان مشروع (حزب الله - إيران) من وجهة نظر القيادات الوسيطة، شبيهاً بتلك المشاريع الشمولية التي تضيع معها مصالح الطائفة - اللبنانية - في زحمة الشعارات الكبرى التي لا تلحظ خصوصية طموحها إلى تركيز مكانة سياسية واجتماعية لها على مستوى الداخل اللبناني.

فكما كانت مشاريع الأحزاب الشمولية تهدف إلى تجاوز لبنان والفئات المنضوية في مساحته، إلى المساحة الأوسع والمصالح القومية والإيديولوجية الأشمل، وجدت القيادات الشيعية في حزب الله مشروعاً يخدم إيران وسياستها الاستراتيجية في لبنان والمنطقة، وهذا ما

يتعارض جوهرياً مع مشروع الطائفة في التصالح مع الفئات المتشكل منها لبنان «لبنان وطن نهائي للشيعة».. «ولجميع أبنائه».

والمشاريع الشمولية، كما أكدت التجارب في لبنان، لا تستطيع أن تنمو وترّوج لنفسها، إلاّ بنفي الدولة، أو على الأقل جعلها ضعيفة إن لم نقل نكرة، لأنّ المشاريع الشمولية هي مشاريع تجاوزية وتقوم على نقيض المشاريع الوطنية المحلية التي تتحرك على المدى الحيوي لحدود الوطن دون سواه.

ويمكن لحظ جملة عناوين، وجدت القيادات الوسيطة فيها تشابهاً كبيراً مع عناوين الأحزاب العلمانية التي سبق أن حاربتها هذه القيادات بشكل أو بآخر، ولعلّه من أهم هذه العناوين، الدعوة إلى قيام «الجمهورية الإسلامية في لبنان»، وهذا شعار لا يخفيه حزب الله كهدف نهائي لجهاده العسكري والسياسي، ورغم أنّه بصرّح بأنّ إقراره في لبنان يستلزم استفتاءً عاماً ومناخاً ملائماً^(١)، إلاّ أنّ هذا الطرح ليس معزولاً بحال من الأحوال عن الطرح الإيديولوجي للجمهورية الإسلامية الإيرانية الساعية إلى إقامة الجمهورية الإسلامية العالمية^(٢)، وهو طرح يناقض في الصميم طرح المرجعية الشرعية للقيادات الشيعية الوسيطة. فموسى الصدر الذي يرى في سياق توكيده للاختلاف كسنة بين البشر في المجتمع العالمي برمته «يجب أن نعترف أن - الاختلاف في المجتمع العالمي - يعدُّ كمالاً له وجمالاً فطرياً»^(٣)، كان يريد أن

(١) راجع: الرسالة المفتوحة لـ «حزب الله»، (م.س).

(٢) يسمى قائد الأمة الإسلامية في إيران: ولي أمر المسلمين، وليس ولي أمر المسلمين الشيعة فقط.. هذه التسمية لها دلالة واضحة على أنّ إيران تعتبر أنّ ولي الفقيه هو ولي أمر المسلمين في العالم، وبالتالي فهو قائد الأمة الإسلامية جمعاء.

(٣) بيضون؛ أحمد، المسيحية والإسلام في لبنان، محاضرات الندوة، السنة ١٩، النشرة ١١٠٨، بيروت ١٩٦٥، ص١٢٩.

«ينشئ بيئة لتقبل الاختلاف في العقائد»^(١)، بينما لا نجد الأمر عينه في أدبيات «الثورة الإسلامية في لبنان»^(٢)، والتي تصرّ على تسميه الآخر بأسماء ومفردات تستبعده من خلالها عن دائرة الوحدة التي تسعى إلى ترسيمها في دائرة الإسلام الأشمل.

لقد عمل موسى الصدر على إنشاء طائفة تسوية مسالمة متصالحة مع الواقع المختلف، معترفة بذلك الواقع، ومتعاملة معه من موقع اختلافها، واعتبر أنّ ذلك «لا يمنع السعي إلى الوحدة»^(٣) على قاعدة التنوع، وفي إطار الدولة الجامعة والعادلة التي تحترم مواطنيها وترأف «بالمحرومين» والشرفاء منهم. وإنّ المطالبة بتحقيق ذلك لا بُدّ أن يكون بالطرق السلمية الضاغطة، وبعيداً عن العنف المدمر الذي يولّد عداوات تضرب المسعى التصالحي السلمي من جذوره.

لم يكن مشروع حزب الله في نظر القيادة الشيعية الوسيطة إلّا مشروع انتحار للطائفة، أو هو نحر لها ولمؤسستها موسى الصدر^(٤). فإيران في نظر هذه القيادات لم تكن وفيّة «لابنها البار» الذي جاء إلى لبنان، وصنع للطائفة الشيعية على أرضه بعضاً من كيان وكثيراً من إمكانات،

(١) بيضون، أحمد، المسيحية والإسلام في لبنان، (م.س)، ص ١٩.

(٢) أنظر: الرسالة المفتوحة لـ«حزب الله».

(٣) بيضون، أحمد، المسيحية والإسلام في لبنان، (م.س)، ص ١٩.

(٤) اتهمت أوساط أمل والمجلس الشيعي القيادة الإيرانية بالنفريط بقضية الإمام الصدر وعدم إيلائها الأهمية الكافية، وذلك بإقامة علاقات جديدة مع ليبيا.

يقول الشيخ شمس الدّين: «يشكل الالتزام العملي بقضية الإمام الصدر التزاماً عملياً لقضية نهضتنا وتحررنا، لأننا إذا حللنا إخفاءه فلن نجد في نهاية التحليل شيئاً إلّا الجنوب ونهضة المحرومين في لبنان القضية ليست شخصاً اختفى لكنّها قضية أرادوا إخفاءها عبر إخفاء شخص...» (جاء هذا الكلام في كلمة ألقاها في حسينية المصيبة في ذكرى عاشوراء ونشرتها جريدة النهار بتاريخ ٥ / ١ / ١٩٨١).

ورسم لها مساحة للحركة وأعطائها اسماً وهوية. ففي نظر هؤلاء لبنان بلد «الفسيفساء» الطائفي أرض غير صالحة للزراعة الإيرانية، وهذا البذور الإيديولوجية لا تنبت زرعاً سخياً في لبنان، والطائفة الشيعية وفق رأي القيادات الوسيطة تكون في أحسن حالاتها عندما تسالم من يشاركونها في الوطن ويتقاسمون معها أرضه وخيراته ونفوذه، ويغير ذلك فإنَّ الانكفاء والعودة إلى العزلة هو آخر الطريق الذي تدفع إيران شيعة لبنان إلى سلوكه.

كما أنَّ الكتلة الشيعية، وفق رأي القيادة الوسيطة أيضاً، تحتاج إلى نوع من الاستقلال عن المشروع الإسلامي العالمي، الذي يمكنها خدمته دون الانخراط الكلي فيه، وهذه الوظيفة إذا أرادت أن تؤديها، فيجب أن تؤديها من موقع القوَّة، وهذه القوَّة تكتسب من وجودها في صلب التركيبة اللبنانية وليس على هامشها.

ففي الأصل، لا تتحمل الطائفة الشيعية أكثر من مشروع إصلاح، وهو المشروع الذي خطت خطوات طويلة باتجاهه، في حين أنَّ ما يرسم لها من دور - مع إيران - يطيح بكل المكانة التي اكتسبتها وبكل الجهود التي بذلتها لتحقيق وجودها والاعتراف به، تمهيداً للعب دور إيجابي في تطور لبنان وازدهاره.

فمشروع الطائفة الذي أرساه الإمام الصدر كما سبق وذكرنا، هو مشروع إصلاح، وليس مشروعاً انقلابياً، فكل ما تريده الطائفة الشيعية في لبنان وفق مشروع الصدر هو إلغاء العزلة والفاقة والغبن الذي لحق بها على مدى أحقاب تاريخية مريرة، وتحصيل مستوى من الحقوق والواجبات الاجتماعية والسياسية مواز لمثيلاتها من الطوائف، بحيث تصبح أكثر احتراماً كطائفة، ويصبح لبنان عادلاً في توزيع إمكاناته بين الطوائف وبينها.

من هنا، فإنَّ غاية ما كانت تصبو إليه القيادات الوسيطة، هو إدراج الطائفة الشيعية داخل الكيان اللبناني كجزء لا يتجزأ من هذا الكيان، وقد وجدت أنَّ تحقيق ذلك غير ممكن إلاَّ بتقوية الرابطة التي تتمفصل عليها وجودات الطوائف ومصالحها، أي الدولة، وهي على خلاف حزب الله، لا ترى أنَّ إضعاف الدولة وإلغائها يصب في صالح الطائفة الشيعية ومشروعها، بل إنَّ إضعاف الدولة يدكِّ العمود الأساسي في هذا المشروع، يفسح في المجال أمام غلوِّ الطوائف الأخرى على حسابها، وأمام زيادة الامتيازات الطائفية الخاصة^(١) على حساب الإرادة الواحدة^(٢).

على هذا الأساس، رأت القيادات الشيعية الوسيطة من الأفضل لها وللطائفة أن تعزز وضع الدولة اللبنانية، لأنَّ ذلك يحفظ وجودها من الانهيار والذوبان، حتى إذا ما انحازت هذه الدولة في وقت من الأوقات لصالح طائفة أو جهة سياسية معينة، غدت محاربتها أو

(١) أنشأت الأحزاب والطوائف خلال الحرب اللبنانية المتمادية إدارات مدنية خاصة بها، بحيث أصبحت كل منطقة نفوذ خاصة بقوى معينة، وكل ذلك كان يسبب ضعف إدارة الدولة وغايتها وعدم قدرتها على فرض إدارتها الجامعة المستقلة، وهذا العجز كان ناجماً مرَّة عن ضعفها وعدم قدرتها على إخضاع الأطراف المتنازعة خاصة في عهد منظمة التحرير الفلسطينية، ومرَّة أخرى بسبب لبوس الدولة جلاب طائفة معينة، كما كان الحال أيام أمين الجميل، حيث لبس الثوب الماروني بشكل مريب.

(٢) إنَّ الظلم المقنَّع بالديمقراطية والطائفية السياسية اخترعه الطائفية السياسية في لبنان لتكريس مجموعة من الامتيازات لبعض الطوائف والعائلات. والشعب من كل الطوائف لا حساب له (الشيخ محمد مهدي شمس الدِّين؛ المقاومة في الخطاب الفقهي السياسي، مرمز الدراسات والتوثيق في الجامعة الإسلامية في لبنان، المؤسسة الدولة للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٨، ص ٧٣).

أيضاً يقول في الصفحة ٨٩، (م.ن)، المصدر نفسه: «يستحيل توفير حلول آحادية الجانب، بل المطلوب توافق إرادات لبنانية مخلصه في المسألة السياسية والحضارية.. وإذا حصل التوافق لا تلغى شخصية من شخصية أخرى، بل تنمو الشخصيتان على نحو متكامل لا يتنافر».

مناكفتها أمراً مستحسناً لإرجاعها إلى رشدها وإلى دورها في حفظ مجمل توازن الواقع الاجتماعي اللبناني العام. في حين أن غياب الدولة التامة يعني ضياع الرابطة المشتركة، وضياع الوطن وذهابه قطعاً مقتسمة بين قوى مستنفذة وعاجزة بمفردها وبإمكاناتها المحدودة على الحياة^(١).

منطق القيادات الوسيطة في الطائفة الشيعية هذا ليس منطقاً معزولاً عن نص شرعي يؤسس له فقهاؤها، فهو يُحيلنا إلى جملة النصوص الشيعية التي تشرع العمل مع السلطان حتى لو كان جائراً، كحلّ أفضل من ضياع الحقوق وانعدام العدل. فعندما تنعدم القدرة لدى الطائفة الشيعية على الاستقلال وتحقيق السيادة الشاملة، يصبح في حكم المشرّع والمشروع أن يأتمر الجمهور بأمر الحاكم الذي لا تستقيم أمور البلاد والعباد إلاّ بوجوده، وعلى الجمهور حينها أن يسعى إلى تقويم إعوجاج الحاكم بما تسمح به الظروف حفظاً للمصالح الإنسانية المشتركة.

ومرجعية هذا التوجه نجدها عند فقيه القيادات الوسيطة، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، الذي خلف السيّد موسى الصدر على رأس هذه المؤسسة، فهو يرى في مقابل نظرية ولاية الفقيه المطلقة، التي عمل الإمام الخميني على إرسائها وقام حزب الله بتبنيها والالتزام بفحواها، يرى «ولاية الأمة على نفسها»، باعتبار أنّ الولاية هي على القاصرة وهي تسري على الأمة القاصرة، أما ونحن نعيش في عصر العلم والمعرفة، فإنّ الأمة باتت من النضج والقدرة على معرفة مصالحها وأهدافها بما يمنع من استسلامها لفرد أو لفقيه فرد يلغي ويعياها ويصادره ويحصره ضمناً في

(١) إننا مع كل توجه يؤدي إلى تأمين سلطة الدولة اللبنانية من خلال الإدارات والمؤسسات اللبنانية وفي مقدمها الجيش اللبناني.. (الشيخ شمس الدين؛ المقاومة؛ (م.س)، ص ٩١).

ولايته. وبالتالي فإنَّه وفق مبدأ هذه الولاية - ولاية الأمة على نفسها - تستطيع الطائفة الشيعية أن تستقل بإرادتها عن ولاية الفقيه العامة وتتولى هي بنفسها وبقياداتها تشخيص مصالحها وتحديد الموقف الذي يحفظ لها وجودها ومعنوياتها ومصالحها. . وبالتالي فقد رفض رئيس «مجلس الطائفة في لبنان وممثلها الرسمي الاستسلام لإرادة ولاية الفقيه العامة، واعتبر أنَّ شيعه لبنان أدري بحاضرهم ومصالحهم ومستقبلهم. وهذا ما فاقم من التناقض الذي بدأ يتفاعل داخل الطائفة الواحدة وينذر بتشطيتها بشكل مخيف»^(١).

لقد أبقت القيادات الوسيطة للطائفة الشيعية على دور الفقيه كمرجع لأبناء الطائفة في التقليد فقط. ودور الفقيه كمرجع تقليد يختلف تماماً عن دوره كولي بما يعنيه من استسلام تام لإرادته وفق رؤية حزب الله، حيث إنَّ التقليد هو استرشاد الصلاح من آراء الفقيه والاحتكام إلى آرائه في العبادات الفردية والتكاليف اليومية إضافة إلى الصلاة والصوم والحج. أمَّ الجهاد والمجاهدة فهي مسألة متروكة لتشخيص الوكيل الشرعي عن الفقيه المرجع، أي عالم الدِّين المحلي الذي يشخص وجوبية ذلك أو عدمه وفق القواعد العامة التي يقرها الفقيه بالاستناد إلى آراء الأئمة في موضوع الجهاد والقتال والمقاومة.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ دور الفقيه - المرجع - والعلاقة معه، بقيت في نظر القيادات الوسيطة تدور مدار الارتباط التربوي، وتؤدي

(١) بقي جمهور أمل والمجلس الشيعي من الطائفة الشيعية، رغم الهالة الكبيرة للإمام الخميني والتفاعل العاطفي معه، ملتزمة بالمرجعية الشيعية في العراق، وتحديدأ بمرجعية الإمام السيّد أبو القاسم الخوئي، وحتى بعد وفاته اختارت القيادات الوسيطة لجمهورها مرجعاً عراقياً أيضاً هو السيّد علي السيستاني في وقت نادت قيادة حزب الله بالسيّد علي الخامنئي وريثاً شرعياً وإماماً خلفاً للإمام الخميني بعد وفاته.

وظيفة مجتمعية تربية، هي وظيفة حفظ وحدة الجماعة الداخلية، عبر انتظامها في سياق مجموعة عبادات وطقوس تحفظ هويتها كطائفة، في حين تركت لنفسها تقرير نوعية العمل السياسي المراد القيام به لتأكيد الهوية والحقوق السياسية للطائفة داخل الكيان اللبناني. وكذلك شكلت المقاومة وأساليبها المتقنة رسائل لجيش الاحتلال الإسرائيلي للجنوب، ففي حين نادى حزب الله بالمقاومة المسلّحة منذ البداية حتى التحرير الكامل، نادى الشيخ شمس الدين «بالمقاومة المدنية الشاملة» التي تحتمل إمكانية حمل السلاح إلاّ أنّها لا تقره صيغة وحيدة للمقاومة والتحرير، ولا تحصره بفئة أو طائفة لبنانية واحدة^(١).

د - الطائفة الشيعية بين تيارين معارضين:

وهذا الكلام يقودنا من جديد إلى المقارنة الموضوعية بين مشروع القيادات الوسيطة للطائفة الشيعية في لبنان وبين مشروع القيادات الأصولية للحركة الإسلامية المتصلة جوهرياً بإيران. فوظيفة الطائفة الشيعية تختلف بنظر كلا المشروعين اختلافاً جذرياً وبيّناً. فهي في المشروع الأصولي وسيلة لتحقيق غاية تقع خارج دائرتها، بل تجعلها مندرجة في سياق مشروع خارج وجودها وحياتها وحركتها، وربّما بعيد عن منطقتها السياسي المحلي، والإيديولوجيا الطائفية تصبح في هذا السياق وسيلة تعبئة هدفها حمل الطائفة إلى خارج وجودها وتموضعها الوطني، إلى سياق أممي ومشروع سياسي لم تألفه إلاّ في الخلفية لقيامتها وانتسابها. بينما الطائفة في مشروع القيادات الشيعية الوسيطة غايةً بحدّ ذاتها، وهي تندرج في هذا السياق في مشروع سياسي يعينها

(١) يقول الشيخ شمس الدين، إنّ الاحتلال قد وضع اللبنانيين جميعاً مسلمين ومسيحيين في موقف الخيار الصعب، بين الارتهان لإرادته والخضوع لابتزازه، وبين رفضه ومقاومته بكل وجه ممكن من وجوه المقاومة (المقاومة في الخطاب الفقهي؛ (م.س)، ص ٩٠).

حيث هي، في بيئتها، التي تتلاقى معها وطنياً، على الرغم من اختلافها عنها نوعياً. والإيديولوجيا المنتسبة إليها لها وظيفة تربوية داخلية بحته، هدفها شد أواصر اللحمة داخل كيانها وتأكيد تماسكها كقوة موازية للطوائف الأخرى التي تقاسمها الوطن وتشارك معها في المصالح وربّما في المصير. وهي بهذا طائفة منطلقة من ذاتها باتجاه الدولة، وهي ليست مطلقاً نقياً للدولة، بل إنّ الدولة بالنسبة لها عامل استقواء، مرّة بها وأخرى عليها، تبعاً لوضعيتها التي يحتم شكل ارتكازها في البنية السياسية العامة هامش الجدل معها لجهة الولاء أو المعارضة؛ المعارضة بأشكالها كافة حتى السلبي منها كما كان الحال مع «دولة أمين الجميل»^(١).

من هنا، نفهم كيف كان الإصلاح الاجتماعي، مضافاً إلى السياسي، من صلب اهتمام القيادات الوسيطة، التي اعتبرت أنّ إصلاح الوضع الشيعي الاجتماعي لا يتحقق إلاّ باعتماد إصلاحات في الدولة تعيد ترتيب مواقعها ومسؤولياتها بما يحقق التوازن الذي يؤدي بدوره إلى توازن الاجتماع اللبناني واجتماعياته، فكانت المطالبة لرفع الحرمان^(٢) عن الطائفة

(١) يقول الشيخ شمس الدّين: «إنّ إنقاذ المسلمين في لبنان يتوقف على وحدة المسلمين في لبنان، وإنقاذ لبنان أيضاً يتوقف على وحدة المسلمين في لبنان. أنا أعلن أنّ هناك طائفتين لا يستحون من الله ولا من النَّاس. ففي السنة يوجد طائفيون وفي الشيعة يوجد طائفيون وفي الدرروز يوجد طائفيون، وكل طائفة تزعم لنفسها مشروعها الخاص، وكل طائفة من خلال هؤلاء تريد أن تعمل لمشروعها الخاص على حساب لبنان»، المسلمون الطاهرون المخلصون يريدون وطناً ويريدون أن يخرجوا أولادهم من الكهوف الطائفية. هؤلاء الطائفيون لم يضعهم أحد أوصياء، هؤلاء يريدون أن يتوصلوا إلى منافعهم الخاصة عن طريق ركوب الموجات الطائفية. (المقاومة في الخطاب الفقهي السياسي؛ (م.س)؛ ص ١٩٩).

(٢) في مطلع السبعينات أنشأ السيد موسى الصدر حركة المحرومين، وهي حركة سياسية ذات شعار اجتماعي ما لبثت أن استكملت بجناح عسكري في بداية الحرب اللبنانية الداخلية في العام ١٩٧٥، وسميت حركة المقاومة اللبنانية - أمل.

الشيعة جزءاً أساسياً من نضالها لأجل تحسين شروط انتمائها للوطن اللبناني النهائي، ولأجل تحصين بنيتها الداخلية وتحقيق المشاركة الفاعلة في المواطنة^(١).

ومن جهة أخرى، نجد أن المقاومة الإسلامية ارتضت لنفسها أن تكون رأس حربة الصراع الإسلامي العربي - الإسرائيلي، حتى مع جمود الجبهات العربية بما فيها الجبهة الفلسطينية. فحسب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، إن الاستمرار في قتال إسرائيل غير ممكن من لبنان بعد الانسحاب الإسرائيلي منه، فالتحرير الكامل والشامل يحتاج إلى استراتيجية عربية - إسلامية مشتركة، ولبنان ليس قادراً على القيام بهذا الدور، فكيف بطائفة واحدة من طوائفه^(٢).

إضافة إلى ذلك، فإن القيادات الشيعية الوسيطة ترى أن استمرار المقاومة حتى مع وجود الجيش الإسرائيلي على الأرض اللبنانية يجب أن يكون بالتنسيق مع قوى الدولة الرسمية والعسكرية، لأن قضية الجنوب هي قضية الوطن وأرضه، وليست قضية شيعية خاصة، أو هي كذلك لأن الشيعة يسكنون على تخوم الحدود الشمالية لفلسطين المغتصبة^(٣).

(١) جاء في خطاب للشيخ شمس الدين الذي ألقاه في الجنوب اللبناني في بلدة العباسية، قضاء صور، بتاريخ ٢٨/١/١٩٨٠، وقد نشرته جريدة الأنوار اللبنانية في التاريخ نفسه؛ جاء... ماذا نريد للجنوب؟ نريد إنماء مدرسة لعدم وجود المدارس، نريد طريقاً وماء شرب، وسريراً في مستشفى (المطلب الأمني السياسي ومطلب الأمن الاجتماعي الإنمائي، هو ما كان مطلب الجنوب منذ عشرات السنين ولا زال).

(٢) يقول الشيخ شمس الدين: «إن المواجهة مع إسرائيل لا بُدَّ أن تكون على أساس استراتيجية عربية كاملة وشاملة تشترك فيها كل القوى العربية تفتح الجبهات العربية، إن المواجهة لا تكون بالتقسيم لأن الهزيمة تكون بالجملة». (كلام للشيخ شمس الدين نشرته جريدة النهار، بتاريخ ٣٠ تموز ١٩٨١).

(٣) جاء في كتاب «المقاومة في الخطاب الفقهي السياسي» للشيخ شمس الدين أنه حذارٍ من حالة =

خلفية الكلام الذي تصرّح به القيادات الوسيطة يكمن في استراتيجيتها المعتمدة في حفظ الطائفة الشيعية من الوقوع مرّة أخرى أسيرة الضعف والاستنزاف. فالقول أنّ تحرير الوطن هو قضية لبنانية مشتركة وليس قضية شيعية خاصة، يحمل في طياته اعتقاداً بأنّه من غير الجائز أن تستنزف الطائفة الشيعية في حرب متطاولة مع إسرائيل فيما الطوائف الأخرى، والدولة النازمة لاجتماع الطوائف وحافطة توازنها غائبة، وغير مبالية بهذا الصراع^(١). إنّ القول بأنّ الطائفة الشيعية معنية بالصراع حتى لو ترك هذه المهمة الوطنية والقومية الآخرون، يستبطن خفّة وسذاجة

= تتجاوز المقاومة المدنية.. ولن يسلم من عقاب النَّاس كل من يتسبب في تضييع لبنان أو نفتته أو تضييع الجنوب، (م.س)، ص ١٠٧.

(١) هنا تجدر الإشارة إلى ضرورة تمييز مواقف رئيسي الجمهورية اللبنانية إميل لحود الذي تحقق في عهده تحرير الجنوب والبقاع الغربي من الاحتلال الإسرائيلي عن غيره من رؤساء الجمهورية السابقين، فالعماد لحود خرق السياق التقليدي لمواقف رؤساء الجمهورية اللبنانية؛ الموقف الرسمي اللبناني، وأعلن بوضوح ومراراً، أنّه مع دعم المقاومة في سبيل تحرير الأرض وأنّ المقاومة اللبنانية حق مشروع ما دام الاحتلال يربض فوق أجزاء غالية من تراب الوطن، وهذا الموقف أعاد ترده بعد التحرير أمام الرئيس الفرنسي جاك شيراك حين قام الرئيس لحود بتلبية دعوة الرئيس الفرنسي لزيارة فرنسا، حيث شدد على لبنانية مزارع شبعاً وقال إنّها: «قضية تعني حسب القانون الدولي سوريا ولبنان وليس الأمم المتحدة»، مؤكداً أنّ الجيش موجود في الجنوب ونحن في حالة حرب، وقمة مواقفه الداعمة والتبنيّة للمقاومة جاءت في الإعلان أنّه «من دون حزب الله لكان الجيش الإسرائيلي داخل لبنان. فهم لم يخرجوا بإرادتهم، ولولا حزب الله، ومساعدة الجيش والمقاومة، لكانت إسرائيل لا تزال على الأراضي اللبنانية، (المستقبل، الثلاثاء ٢٩/٥/٢٠٠١م).

لا شك أنّ مواقف رئيس الجمهورية الداعمة للمقاومة كان لها الأثر البالغ في تحقيق الإجماع الوطني حول المقاومة، وخاصة الموقف المسيحي الحذر تقليدياً من حزب الله وسلاحه في لبنان، وأيضاً لعبت من مواقف العماد لحود وصدقته دوراً هاماً في تحرير قطوع الانسحاب دون حصول فتن داخل المناطق التي كانت مسرحاً لعملاء إسرائيل، خاصة بعد أن تعهد الحكم اللبناني محاكمة هؤلاء بما يرضي الضمير الوطني ولا يعرّض الأمن الداخلي والوحدة الوطنية للاهتزاز والخطر.

سياسية أقل تجلياتها أنّ طائفة تستدرج نفسها للوقوع في فخ الاستنزاف الدائم لطاقتها في وقت تسعى الطوائف الأخرى إلى تحسين شروط انتسابها إلى الدولة وتأكيد حضورها الفاعل فيها. وبالتالي، فإنّ الطائفة التي جاهدت طويلاً لتكون قادرة على الوقوف جنباً إلى جنب مع قريناتها اللبنانية، قد تعود إلى خسارة كل شيء إذا تجاهلت أن دفع ضريبة التحرر هو بقاؤها خارج دائرة الامتياز اللبناني.

حزب الله، وهو صاحب مشروع إدراج الطائفة في سياق الثورة الإسلامية العالمية تحت قيادة ولاية الفقيه العامة، لم يكن مضطراً للمطالبة بتحسين الوضع الاجتماعي للطائفة، فهو، بسبب اندراجه في مشروع الأمة الأكبر، استطاع أن يحصل على إمكانات خوّلته من ترتيب الأوضاع الاجتماعية للطائفة بالشكل الذي يغنيها إلى حدّ كبير عن مطالبة الدولة بذلك. وقد مارس حزب الله نفيّاً عملياً للدولة ولم يعترف بوجودها كناظم اجتماع وسياسة فضلاً عن كونها موقعاً مطالباً بالخدمات العامة، وقد أنشأ حزب الله المؤسسات الخاصة به، التربوية والاجتماعية والصحية، والخدماتية وحتى الحوزات العلمية التي أعادت تأهيل العلماء ليكونوا أكثر انسجاماً مع مشروع الولاية العامة للفقيه ومع مشروع الدولة الإسلامية العالمية والمستعدة للتضحية والاستشهاد في سبيل إزالة «الغدة السرطانية»^(١)، ريبية «الاستكبار» الأمريكي، من الوجود^(٢).

(١) الغدة السرطانية هو التعبير الذي أطلقه الإمام الخميني كوصف مقبت لإسرائيل، وهذا التعبير يؤشّر إلى ضرورة إزالته كي لا يستشري، كما السرطان في الجسم السليم برمته. وكان الإمام الصدر قد أطلق بدوره شعاراً شبيهاً في مطلع السبعينات «إسرائيل شرّ مطلق»، إنّما له دلالة أقلّ جذرية رغم شموليته، فالسرطان لا يمكن إبقاؤه في الجسم حتى لا يقضي عليه، فيما الشرّ حتى لو كان مطلقاً يمكن اجتنابه إذا لم تتمكن من إزالته، وفي ذلك دلالة كبيرة سوف نجد تفسيراتها فيما بعد في سياق السجال الذي دار بين أمل وحزب الله حول القرار ٤٢٥.

(٢) من المؤسسات التي نمت في ظل حزب الله وبرعاية ودعم إيراني مباشر: مؤسسة شهيد الثورة الإسلامية في لبنان - عوائل الشهداء في لبنان - الهيئة الصحية الإسلامية في لبنان، تجمع =

من هنا، فإنَّ حزب الله أطلق على قطاعاته وأقسامه التنظيمية مفردات تفيد الحركة والتحفز، مثل «التعبئة الثقافية» و«التعبئة التربوية» وكذلك «التعبئة العسكرية»، للإشارة إلى كونه ثورة ومقاومة دائمة ومستمرة، وأنَّ غرضه من العمل على الخطوط الخلفية من جبهات المواجهة على اختلافها التعبئة ليس إلا، التعبئة التي تستلزمها الثورة الدائمة والمستمرة والتحصن الدائم لدخول ميادين المقاومة والجهاد حيث تدعو حاجة المشروع الإسلامي العالمي^(١)، لذلك، حين يجب أن تكون كافة

= العلماء المسلمين في لبنان، هيئة علماء جبل عامل - حوزة الإمام المهدي - صديقيين - حوزة الرسول الأكرم - الحوزة العلمية الدينية - «صور» - حوزة الإمام المتظر بعلبك - مستشفى الرسول الأعظم في بيروت - «طريق المطار» - المؤسسة الفنية للتبليغ الإسلامي - جمعية كشافة المهدي (عج)، نادي الهادي الإسلامي الرياضي - جهاد البناء.

وقد عمد حزب الله في البداية إلى استخدام تعبير يجافي الحزبية، حتى لا تقتصر دلالة على فتوية معينة، باعتبار أنَّ حزب الله هو حركة أمة، ومهتت إمضاءات المسؤولين على الرسائل والتعميمات وغير ذلك باسم «أمة حزب الله» وحتى المسؤول كان يمهر إمضاءه بعد عبارة تسبق اسمه يقول فيها «خادم» ومنها الخادم الثقافي في أمة حزب الله مثلاً.

أيضاً لم يعمد حزب الله كما الأحزاب الأخرى، إلى اعتماد تسميات تفيد الركون أو الثبات أو التراتبية الحزبية مثل المكتب التربوي أو المكتب الطلابي وغير ذلك، بل أطلق على فصائله تعبير «تعبئة»، فمثلاً القطاع التربوي أطلق عليه تسمية «التعبئة التربوية» والقطاع الثقافي «التعبئة الثقافية»، كما أطلق على القطاعات المسلَّحة «التعبئة العسكرية»، وهكذا إلى آخر قطاعاته وأقسامه التنظيمية.

(١) أثناء زيارة أحد مرافقي آية الله السيد علي الخامنئي (حين كان رئيساً لجمهورية إيران الإسلامية) إلى دمشق العقيد ميرا الشيرازي قائد القوات البرية الإيرانية (استشهد في عملية اغتيال في نيسان ١٩٩٩) إلى بعلبك وجوراها، انتقل إلى مواقع قصفها الفرنسيون والإسرائيليون رداً على تفجير مقر القيادة الفرنسية - بيروت، في تشرين الأول ١٩٨٣، وعلى تفجير مقر القيادة الإسرائيلية بصور، في أوائل تشرين الثاني ١٩٨٣، وهي ثكنة الشيخ عبد الله سيار درك بعلبك، قرب بلدة النبي شيت، خطب العقيد الشيرازي في جموع الأنصار الذين رافقوه، ملخصاً أصول الثورة الإسلامية ومبادئها العامة فقال: «علينا أن نتحرك جميعاً في ظل أمر الولاية لثلاثا ننحرف عن المسيرة الإسلامية.. شعبنا (بليزان) هو الذي يدير الحكومة في البلاد.. إذا عملنا بأمر الله لا نختلف.. الوحدة الجديدة الموصولة متمثلة =

قطاعات «الأمة»^(١) بما فيها الطائفة الشيعية في لبنان رهن إشارة «نائب الإمام المهدي»^(٢)، وممهد الأرض لظهوره ولي أمر المسلمين الإمام الخميني قائد الأمة الإسلامية.

وبما أن الإمام الخميني كان صاحب نص قطعي في مسائل التعبئة والمواجهة، لم يكن من الممكن بأي حال من الأحوال السماح لأي صوت آخر يقابل نصه، وقد كان يقال في حينه «لا صوت يعلو فوق صوت الإمام»^(٣) وصوت الإمام يصرح بضرورة المواجهة الجذرية مع إسرائيل، مهما كان الثمن، فيجب أن تزول إسرائيل من الوجود»^(٤).

= في إيران.. بعد إسقاط الشاه، إسقاط صدام، ثم نعب إلى كربلاء.. ونصل إلى جانبكم لنزول إسرائيل ونحرر القدس»، نقلاً عن «دولة حزب الله، لـ وضاح شرارة وثقها عن جريدة النهار البيروتية الصادرة بتاريخ ٩ أيلول ١٩٨٤.

(١) جرى بكثرة استخدام تعبير «الأمة» في استعادة تعبوية للمفردة الجامعة، وصاحبة السلطة المعنوية الواسعة، والتي حرص المسلمون جميعاً، خاصة في مطلع هذا القرن، على استخدامها كتعبير عن القوة في سبيل إبقاء عامل الجذب العاطفي منشداً إلى محورية الصيغة الجامعة لأوصال العالم الإسلامي المتشظي بفعل سيطرة الاستعمار الغربي.

(٢) تجدر الإشارة هنا إلى أن الوحدات التعبوية التي يصار إلى تهينة وتعبئة المتسبين إلى حزب الله فيها يطلق عليها تسميات تشير إلى مهدوية الآفاق الثورية لحزب الله مثل «أنصار المهدي» و«جنود المهدي» و«المهدون للمهدي».

أيضاً فقد شاعت روايات لم ينكرها أحد في حينه مفادها أن الإمام الخميني سوف يسلم الراية (راية الثورة الإسلامية الإيرانية للإمام المهدي وسوف يصلي خلفه في المسجد الأقصى).

(٣) جاء في «تحرير الوسيلة» للإمام الخميني ما نصه: «ليس لأحد تكفل الأمور السياسية كإجراء الحدود القضائية والمالية كأخذ الخراجات والماليات الشرعية إلا إمام المسلمين ﷺ. في عصر غيبة ولي الأمر وسلطان العصر الإمام المهدي) - عجل الله تعالى فرجه الشريف - يقوم نوابه العامون، وهم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء، مقامة في إجراء السياسات، ولا يجوز التولي للحدود والقضاء وغيرهما من قبل الجائر، فضلاً عن إجراء السياسات غير الشرعية». تحرير الوسيلة، الإمام الخميني، دار الصراط المستقيم - بيروت، ١٩٨٢، ج ١، ص ٤٨٢ - ٤٨٣.

(٤) أحصى السيد حسن نصر الله أمين عام حزب الله، في ١٢ تشرين الثاني ١٩٩٥، عشرة آلاف و٤٨٢ عملية نفذتها فصائل المقاومة الإسلامية منذ ١٩٨٢ أوقعت ثلاثة آلاف وخمسمائة إصابة =

لقد شكل نص الإمام الخميني القطعي الدلالة، بما له علاقة بالموقف من إسرائيل، الخلفية الإيديولوجية لعدم قبول حزب الله بأي شكل من أشكال التسويات والحلول السياسية مع «الكيان الغاصب»، وعلى هذه الخلفية، عارض حزب الله مواقف القيادات الشيعية الوسيطة التي ارتضت الموافقة على تنفيذ القرار ٤٢٥ القاضي بالانسحاب الإسرائيلي^(١) والمرفق بشرط ميداني في القرار ٤٢٦ بإجراء ترتيبات معينة (أمنيّة) تحفظ أمن «الدولتين» على طرفي الحدود اللبنانية - الفلسطينية المحتلة. ولعلّ الاختلاف على هذا القرار داخل قيادات الطائفة الشيعية الأصولية والوسيط، كان «الشعرة التي قصمت البعير» وأدخلت الطائفة الشيعية في أتون حرب ضارية أسست لنمطين من الممارسة الجهادية والسياسية الشيعية لا يجمع بينهما جامع، واستمر حال التضاد والصدام بين جناحي الطائفة المختلجة بدماء أبنائها من الطرفين إلى حين اشتعال الحرب على الضفة المسيحية من لبنان^(٢)، داخل الطائفة المارونية، التي استمرت في إنتاج قوتها طيلة

= بين قتيل (مئة وثلاثة وعشرين قتيلًا) وجريح، في القوات الإسرائيلية المعادية، «النهار» و«السفير» ١٣ تشرين الثاني ١٩٩٥.

(١) يقول الشيخ شمس الدّين بهذا الصدد: «... في جميع الجبهات العربية توجد حالة سلام وفي كثير من الحالات حالة انتظار. نحن نقول هناك خيار واحد، هو خيار الحرب الشاملة وليست بالتقسيم، الحرب المبنية على استراتيجية توضع في أيام وتنفذ في دقائق. نحن في الجنوب جزء من حالة الحرب إذا أخذ قرار الحرب أو لم يؤخذ سنبقى جزءاً منها، ولن نكون جزءاً من حالة السلام. نحن لا نستطيع أن نتصرف في هذه الطريقة مبدئياً وسياساً، ولكننا لا يمكن أن نتنظر قرار الحرب الذي لا نعرف متى يأتي، وياتنظار أن يأتي لا بُدّ من إيجاد مخرج للوضع في الجنوب، وليس أمامنا سوى تطبيق قرارات مجلس الأمن، ولا سيّما القرار ٤٢٥ وقرارات القمم العربية حول لبنان ككل والجنوب بوجه خاص». (المقاومة في الخطاب الفقهي السياسي؛ (م.س)، ص٨٨).

(٢) يقدر عدد الذين سقطوا في صفوف حزب الله في حرب إقليم التفاح وحدها بمئة وعشرة قتلى ومتمي جريح طارق إبراهيم، تطورات الخليج أربكت حرب إقليم التفاح، الحياة في ١١ أيلول =

سنوات الحرب إلى حين حصول الاصطدام بين جناحيها، فتساوت مع مثيلتها على الضفة الأخرى. وأفضت هذه النزاعات في النهاية إلى «أصدقاء» لبنان من الغرب، فولد «اتفاق الطائف»، هذا الاتفاق الذي سيشكل منعطفاً هاماً في مسار الحروب اللبنانية، وسيترك بصماته وتأثيراته الواضحة على مجمل الأطراف الفاعلة والمنتشرة على كامل المساحة السياسية اللبنانية.

= ١٩٩٠، ويقدر المصدر نفسه عدد قتلى حركة أمل طوال الأعوام الثلاث للحرب بالفي قتل، (جريدة الحياة) ١٤ حزيران ١٩٩٠.

الفصل الثاني

حزب الله من الإيديولوجيا إلى الواقعية

لقد تجاوز النص الشيعي الاجتهادي المسافة الزمنية الكبيرة التي فصله عن النص الشيعي الأصلي، فجاء تكراراً لمقولاته الأساسية، مستبعداً من معالجاته الفقهية تراكمات الزمن وما طرأ على الواقع من تغييرات يفترض أن تدخل كعامل أساس في قراءة النص، بحيث تزداد إمكانية تغيير النظرة إلى القضايا المختلفة وعلى رأسها السلطة.

وهكذا بقي النص الاجتهادي الشيعي في موضوع السلطة ينازل من النص الإمامي موضوع الولاية، مانحاً إيّاها كل خصائص الإمامة باستثناء العصمة، متجاهلاً بشكل عام التراكمات المتنوعة التي أنتجتها مفاهيم السلطة لشكل الدولة الحديثة.

على الرغم من هذا الجمود الذي بقي الفقه الشيعي في إطاره، إلا أنّ ذلك الفقه اجترح نظرة جديدة قائمة على أرضية فقه الإمامة والولاية نفسه، وذلك للحفاظ على القناعة السائدة عند الشيعة بعدم نهائية أي شكل من أشكال الدولة طالما لا زال الإمام المهدي غائباً، ولا استمرار

الإيمان بأن أي سلطة تسود في غيبته لن تكون أكثر من تمهيد لسلطته الإلهية المطلقة ولدولته العالمية. وخير مثال على هذا التوجه نظرية ولاية الفقيه التي قدمها الإمام الخميني، وقامت عليها الجمهورية الإسلامية في إيران.

مع ذلك كله، يمكننا القول إنَّ الاجتهاد الشيعي لم يلحظ تغير واقع الدولة المهيمنة في العالم، فإذا كان الشيعة قد تعاطوا تاريخياً مع دولة إمبراطورية سنية، فإنَّ تلك الدولة كانت إسلامية بالنسبة العامة، أمَّا اليوم فقد تبدل الوضع تماماً، ذلك أنَّ هيمنة الدولة الإمبراطورية انزاحت لصالح دول عظمى أخرى ليست إسلامية، لا شكلاً ولا مضموناً، ولا يصلح التعاطي معها بالفقه الشيعي التقليدي، أي فقه إمامي شيعي مقابل فقه سلطاني سني، فالدولة الاستكبارية الحديثة تقوم على قواعد وبنائات فكرية ومفهومية مختلفة كلياً عن تلك الإمبراطورية الإسلامية التي كانت مهيمنة ومضطهدة للشيعة في التاريخ. والفقه الإسلامي بنوعيه السني والشيعي يقف اليوم أمام دولة معادية تماماً لكلا البنائين المفهوميين للدولة الإسلامية سنيها وشيعيها، وبالتالي، فإنَّ «الدولة» الكبرى تشكل تهديداً حقيقياً للإسلام كبناء مفهومي والمسلمين كشعوب وثورات وأراضٍ ومستقبل.

من هنا، فإنَّ مشكلة المشروع الجديد للسلطة، في الأطروحة الإسلامية الشيعية (الإيرانية تحديداً) أنَّه أراد مقارنة صراعه مع الدولة الحديثة - الغربية تحديداً، انطلاقاً من رؤيته التاريخية للصراع مع الدولة الإسلامية التي كانت مهيمنة تاريخياً، لكن على قاعدة أنَّه الوريث الشرعي لهذه الدولة الإمبراطورية الإسلامية هذه المرة.

لذا أخذ يتحرك على امتداد المساحة الإسلامية، التي كان الإسلام قد وصل إليها، متجاوزاً تبدل واقع حال تلك الدولة من الوحدة إلى

التفكك، بعد أن فعلت الدولة الغربية الحديثة فعلها فيها، محوّلة إيّاها من متّحد سياسي وجغرافي، إلى كيانات إقليمية مستقلة محكومة بنظام دولي تديره الدول العظمى في العالم.

لقد عملت الجمهورية الإسلامية الإيرانية في إدارتها للثورة في بعدها الخارجي انطلاقاً من رؤيتها لواقع الدولة الإسلامية العالمية، ما جعلها تصطدم بواقع الاختلافات الشاسعة بين ما تقوم عليه فكرة السلطة السياسية، وبين ما يضحج به الواقع السياسي العالمي، الأمر الذي ترك تداعيات هائلة على مستوى تغيير الشعارات الإيرانية العالمية، خاصة لجهة تصدير الثورة أو لجهة الاستمرار في حربها مع العراق، باعتباره - أي العراق - أحد اختراقات الدول المستكبرة، وبالتالي فإنّ هزيمته تمثل هزيمةً لمشروع الدول الكبرى الداعمة له أولاً، وهزيمة لمشروع تدخلها المباشر في المساحة السياسية والجغرافية للدولة الإسلامية العالمية.

إنّ النتائج السلبية التي منيت بها الثورة الإسلامية في إيران على هذه المستويات، جعلها تعيد النظر في علاقة الإيديولوجيا بالواقع، وترجع بالتالي للعقل دوره الأساسي في ترتيب صلة استراتيجيات الإيديولوجيا ببرامج التطبيق. ففي المرحلة الأولى من أي ثورة؛ مرحلة الطرح الشمولي، يتماهى النظر إلى الواقع مع الطرح الإيديولوجي، لكن بعد اصطدام الإيديولوجيا بطبيعة الواقع وتعميداته، يأخذ العقل دوره مجدداً في إعادة النظر بالإيديولوجيا لرؤية مدى إمكانية انطباقها بشكلها الأوّلي على الواقع الموضوعي، وهذا ما نجد تجسّداته في التجربة الإيرانية عبر النتائج التي أفرزتها الحرب العراقية - الإيرانية.

لقد انكفأ المزاج الإيديولوجي بعد نكسة إيران في معارك «الفاو» مع العراق، وهي هزيمة تبين فيما بعد أنّها محكومة لتخطيط الدول الكبرى، التي اتخذت قراراً حاسماً يمنع إيران من تحقيق النصر النهائي على

العراق. وقبول الإمام الخميني يومها بوقف الحرب، يعد لحظة انعطاف أساسية في طريقة التفكير الإيراني في الموضوعات الإيديولوجية ذات البعد الخارجي، ورغم أن الإمام الخميني اعتبر آنذاك أن قبوله قرار وقف الحرب تنفيذاً للقرار ٥٩٨ بهذا الشأن، نوعٌ من «اجتراح السم»، إلا أنه عكس بنسبة كبيرة تحول سياسة الإمام نحو اعتماد طرق أكثر واقعية بالنظر إلى تطورات الأمور والأحداث.

غير أن إعمال العقل في مقتضيات الإيديولوجيا في السياسة لم يلغ طبيعة المسلّمات المحسومة داخل منظومة الثورة، إنما عبّر عن محاولة سياسية أولى لتوسيط العقل (السياسي) بين الإيديولوجيا والواقع، وإجراء المصالحة بينهما، إضافة إلى الفواصل الأساسية بين الأفكار والمصالح، وذلك لسببين: أولاً، أن المصالحة بين الواقع والإيديولوجيا بات أمراً ضرورياً للاحتفاظ بمنجزات الثورة، وثانياً، لأنّ غموض الأفكار والمصالح كان سبباً أساسياً في وصول إيران إلى مرحلة الاصطدام الحتمي مع معطيات الواقع السياسي.

لقد اعتمدت إيران منذ انطلاق ثورتها على سياسة داخلية وخارجية، تهدف إلى استعادة الدور الريادي والقيادي للأمة، التي تستمد شرعيتها ومشروعيتها من النص الديني وحده، دون أن تعطي أدنى أهمية للوقائع التاريخية المتشكّلة على هامش ركود النص ومراوحته داخل معانيه المقفلة.

وقد كان واضحاً أن تحوّل الدولة الإسلامية من دولة عالمية إلى كيانات مشتتة على غير مداها الأصلي، قد أسقط من حسابات العقل الثوري الإيراني. وهنا كمنت الصعوبة في إقناع القيادة الإيرانية (الفقيه) بكل الوسائط الدولية التي حاولت تبيان الفوارق الأساسية بين دولة الخلافة والواقع الدولي الجديد. وقد تحول ذلك، أمام الممانعة الإيرانية الصلبة، إلى ممارسة ضغوط فعلية، أحلّ المحرمات في السياسة الدولية ومكّن

القوى المواجهة لها من توجيه ضربات نوعية متتالية أحدثت تغيرات دراماتيكية على الأرض، وكانت السبب المباشر (الصدمة العنيفة) التي حققت القفزة النوعية في الوعي الإيراني للحقائق الدولية الجديدة في الواقع.

لقد خاضت إيران تجربتها في القرن العشرين بذهنية صدر الإسلام، في حين أنّ الحاضر كان يضحّج بأنواع المعطيات التي نقلت الوعي الشيعي الطوباوي من صدر الإسلام إلى القرن العشرين، حيث الأسلحة غير الأسلحة^(١)، والاستراتيجيات العسكرية لا تمتّ إلى التجربة العسكرية الإسلامية الأولى بأيّ صلة.

وبالطبع، فقد انعكس قبول إيران، المرجع الأصل لحزب الله في لبنان، بليقاف الحرب العراقية الإيرانية على استراتيجية حزب الله اللبناني. وهذا ما كان ليتم أيضاً إلاّ بصدمات متتالية تعرض لها الحزب، ما أعاد موضعه على مسافة معقولة من إيديولوجيته الدوغمائية، بحيث تمّ توسيط العقل، بحدود معينة، في إعادة ترسيم المساحة الحيّة والممكنة، التي يتاح فيها لحزب الله أن يحرك الفعل الإيديولوجي الثوري - المقاومة - دون موانع وعواقب تتسبب في صدمات مدمرة.

أ - صدام التيارات:

لقد تصرّف حزب الله في لبنان، كحزب فريد ومختلف عن كل أقرانه من الحركات الوطنية والطائفية اللبنانية. وهذا السلوك كان يتغذى دوماً من قناعته بأنّه يمتلك الفكر الأصيل، الحق، الذي لا يحمله أي فكر أو حركة إسلامية أو وطنية أو طائفية أخرى في لبنان. وقد بدا واضحاً أنّه بسلوكه

(١) اعتمدت إيران في حروبها مع العراق استراتيجية الموجات البشرية على قاعدة «أنّ الدم يتصر على السيف». وهذه المقولة تمّ تبنيها بالكامل من قبل حزب الله في لبنان خلال السنوات الأولى لانطلاق المقاومة الإسلامية وتحدياً السنوات التي سبقت الحرب (الماراتونية) بين أمل وحزب الله.

هذا، يتماهى بطريقة مبالغ فيها بين طروحاته الإيديولوجية الأصلية وبين أدائه الحركي الواقعي، مستفيداً من قوته الأساسية التي تمكن من تشكيلها من مقاومته المستمرة والمتعاضمة للاحتلال الإسرائيلي وعملائه في جنوب لبنان.

إلّا هذا المسلك الطوباوي الذي اعتمده حزب الله سرعان ما جعله أمام معطيات ووقائع لا تلائم انغلاقه، إذ حصل في مطلع شهر أيلول ١٩٨٥ أن وقعت صدامات بينه وبين حركة أمل الشيعية تطورت بعد الاحتفال بذكرى اختفاء السيّد الصدر في آخر آب ١٩٨٥ وأدّت إلى عمليات حربيّة متبادلة شملت عدداً من قرى وبلدات الجنوب واستمرت لأسابيع عدّة قبل أن تتدخل سوريا لإيقافها مؤقتاً.

حصل هذا الصدام بين التنظيمين الشيعيين في زحمة انشغال أمل بمشروع تصفية الوجود المسلّح الفلسطيني الذي خشيت من تناميّه إلى الحد الذي يشكل عودة ثانية إلى أوضاع شبيهة بالأوضاع التي سبقت الاجتياح الإسرائيلي للبنان. لكن حزب الله الذي كان يرى تقاطعاً مقبولاً إلى حدّ ما مع المناط الفلسطينية المقاوم، عمل على إنهاء الصراع بين أمل والقوى الفلسطينية بما يمنع ازدياد الشرخ داخل المناطق المحاذية لشمال فلسطين المحتلة.

لقد وجدت «أمل» في توجهات حزب الله ولادةً لتحالف مريب بينه وبين القوى الفلسطينية، في حين خشى حزب الله أن يكون دوره في التصفية هو التالي، أي بعد أن يتم القضاء على النفوذ الفلسطيني على يد «أمل»، والتي كانت مدعومة بالكامل من سوريا وبعض القوى والأحزاب العلمانية^(١).

(١) صرّح بذلك السيّد عبّاس الموسوي، الصحف اللبنانية، في ٧/٩/١٩٨٥.

ويبدو أنّ تحالف أمل مع الأحزاب العلمانية اللبنانية^(١) وضعها هي الأخرى في موضع المعادي لـ «حزب الله». لقد ندّد «حزب الله» في أواخر النصف الأول من آب ١٩٨٥ بـ «جبهة الاتحاد الوطني» التي عقدت في شتورا، والتي جمعت «أمل» إلى الحزب الشيوعي اللبناني والحزب السوري القومي الاجتماعي ومنظمة البعث العربي الاشتراكي ومنظمات ناصرية متفرقة. وأنكر صيغة الأحزاب «العلمانية المتحدة» واعتبرها صنو المنهجية «المارونية»، وطعن في إسقاطها «خيار الإسلام» القادر وحده على إخراج لبنان من دائرة التبعية للغرب والشرق، وأنكر عليها «مصادرة جهاد الإسلاميين» في لبنان وقبولها القرارات الدولية (المقرّة) بالكيان الصهيوني ورضوخها لـ «أهل التسوية السلمية» مع إسرائيل في المنطقة^(٢).

صنف حزب الله نفسه دائماً خارج التراكيب والأطر التنظيمية المتعارف عليها، والموجودة في لبنان. فهو خارج دائرة مبادئ هذه التنظيمات والأحزاب وإيديولوجياتها وأعمالها، وحتى خارج إطار ارتباطاتها الداعمة. فهو وإلى جانب اعتماده إيديولوجيا مغايرة قائمة على أصالة الحق، انتهج أداءً متعالياً ينأى به عن إمكانية أن يدنس أحد، معنوياً، فمقابل الأحزاب الوطنية وأمل، حمل اسماً مميزاً «حزب الله»، ومقابل المقاومة الوطنية أو أفواجها، كان اسم مقاومته «المقاومة الإسلامية». وهكذا نسب إلى نفسه سياسة خارج السياسية

(١) لقد سعت «الأحزاب» والقوى السياسية العربية الأخرى، بما فيها «أمل»، إلى إنشاء كتل يقوم من «جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية» وعملياتها، مقام الوجه السياسي، وكان ذلك بمثابة الردّ على تعاظم نشاط «المقاومة الإسلامية» و«حزب الله» العسكري والأهلي، وعلى إرادتهما بسط سيطرتهما على الجبهة مع إسرائيل، وعلى الشطر المسلم من لبنان (شرارة، وضّاح) دولة حزب الله؛ (م.س)، ص ٣٤٧.

(٢) شرارة، وضّاح؛ دولة حزب الله، (م.س)، ص ٣٤٧.

هي طوبها «الشرعية» القائمة على «الحق»: «نحن من الأساس نسعى إلى تحقيق أمن الناس من دون اتفاقات ومن دون تركيبات وتشكيلات سياسية»^(١).

ويدعم حزب الله مقولاته المبدئية والسياسية المختلفة المتميزة عن غيرها بأعماله العسكرية ضد قوات الاحتلال الإسرائيلي، وببذله الأنفس والأرواح والدماء في سبيل (اقتلاع إسرائيل من الوجود) - (فتوى الولي الفقيه الإمام الخميني). فعلى نحو ما يدين هو للثورة الإسلامية الإيرانية بجهاده ومجاهديه يدين المسلمون اللبنانيون له بـ«الاستشهاديين» الذين تعدّهم «الحالة الاستشهادية» للتضحية في سبيل الواجب. «ويسدّد هذا الدّين، «الوجودي» (المؤامرة تستهدف وجودنا) و«الكينوني» شأن الإمامة الشيعية، يسدّده طاعة وصفّاً مرصوفاً تحت راية وكلاء المدين»^(٢).

هذه المسلكية النضالية، المرتكزة إلى إيديولوجيا الفرادة والنموذجية في التفكير والتخطيط والممارسة كوّنت حاجزاً وعازلاً بينه وبين الأقران اللبنانيين الآخرين، الذين يقف معهم على أرض واحدة، وينافس وجوداتهم على مساحة واحدة. فكان لا بُدّ من انفجار الأزمة بينه وبين كل ما يقف في وجه وجوده وتحقيق كينونته، من هنا جاء اندلاع الحروب المتسلسلة بينه وبين «أمل» ثم بينه وبين الأحزاب الوطنية العلمانية، حتى وصل الأمر إلى الدولة ومن ورائها الرعاية السورية لها^(٣). ووصلت ذروة التفرد في سياسة حزب الله الصدامية مع

(١) السيّد، إبراهيم أمين، في ٢٧ آذار ١٩٨٦، صحف اليوم التالي.

(٢) شرارة، وضّاح؛ دولة حزب الله، (م.س)، ص ٣٥١.

(٣) فيما كان المراقبون السوريون، قبل عودة القوات السورية إلى بيروت في شباط ١٩٨٧، يسيرون دورية «للقتات النظامية» من الجيش اللبناني وقوى الأمن الداخلي والمنظمات، =

الأطراف المتواجدة على الساحة الإسلامية، بالاحتكاك مع القوات الدولية المرابطة في جنوب لبنان والمنتدبة من مجلس الأمن الدولي منذ القرار ٤٢٥ عام ١٩٧٨^(١).

لقد مارس حزب الله سياسته الدوغمائية المتماهية بشكل مطلق مع إيديولوجيا الرفض والثورة؛ الرفض لكل ما هو مغاير وغير منسجم مع مسلكيته، والثورة على كل من يعترض توجهاته وسياسته في الداخل والخارج إلى حدودها القصوى، ويات من الطبيعي أن تتجمع مصالح هذه القوى المتضررة من سياسته الصراعية تلك، والتي كانت بمعظمها مرعية من الدولة السورية، لمواجهة حزب الله وسياسته المقفلة «بصدمة قوية» تعيده إلى واقعيته وتموضعه على المساحة المشتركة لجميع هذه القوى وتحت السقف المشترك لها جميعاً، وكان الجو ملائماً لتمير مثل هذه السياسة بعد أن منيت مرجعيته الإيرانية بصدمة مشابهة بعد معارك «الفاو» مع العراق، وبعد أن أرغمت إيران على العودة عن قرار استمرار القتال في مواجهة الإجماع الدولي الراض لاستمرار الحرب في الخليج، وبأي ثمن.

ب - بداية التحول نحو الواقعية:

ينتسب حزب الله إلى إيران في ولادته وأصوله العقائدية والثورية،

= التي أنشأت غداة مناقشات أمل والحزب التقدمي الاشتراكي في تشرين الثاني في العام ١٩٨٩، وقع اشتباك بين الدورية وبين حراس مكتب حزب الله في البسطة التحتا، فقتل أحد حراس المكتب واحتجز زملاؤه الدورية، وقد تعدى عددهم ثلاث وعشرين جندياً وشرطياً أحد عشر سورياً وأحرقوا خمس آليات. (شراة، وضّاح؛ دولة حزب الله، (م.س)، ص ٣٦٠).

(١) حصلت عدّة مناقشات بين حزب الله والقوات الدولية في الجنوب خاصة الفرنسية منها، (حزب الله، (م.س)، ص ٥٥).

كما سبق وذكرنا، فلايران حضور ساطع فيه، كياناً وأداءً. فكل الرموز الإيرانية هي رموزه، ومعظم شعاراتها شعارته، ابتداءً من صورة الإمام الخميني التي تحتل العلم الرمزي للحزب وتتصدر المكاتب والمراكز وأعلى النشرات والدوريات، وخاصة جريدة «العهد» الناطقة باسمه، مروراً بالاحتفالات والمسيرات وإحياء المناسبات التي لا يخلو منها الشعار الإيراني ولا هتافات التلاحم المصيري معها ونهاية الانتماء إليها، إلى تبني شهدائها ومفكريها مثل آية الله مطهري وغيره، وصولاً إلى علم إيران الذي يحمله المتظاهرون جنباً إلى جنب مع علم حزب الله والذي يحمل أيضاً شعار «الثورة الإسلامية في لبنان».

ويضاف إلى علائم الاتصال والانتماء هذه، «أنَّ حزب الله يستخدم معظم المفردات والشعارات التي رددتها الثورة وحملتها إلى «العالم الإسلامي» في مواجهة العالم المستكبر»، فمن «الاستكبار العالمي» إلى «المستضعفين في الأرض» وكذلك «الثورة الإسلامية»، إضافة إلى أنَّ حزب الله في لبنان يعمل كفرع من «حزب الله» أوسع، أرست دعائمه إيران وتمددت به تصديراً لشخصيتها وثورتها وحضورها في العالم، وهو حزب يشمل كل المسلمين المضطهدين الذين يكافحون تحت قيادة الولي الفقيه (الخميني ومن بعده الخامنئي) ضد الظلم والإمبريالية في كل أرجاء العالم الإسلامي»^(١).

(١) يقول حسين الموسوي: إنَّ تطلعات حزب الله اللبناني هي امتداد التطلعات مجاهدي حزب الله في العالم الإسلامي (...). ويقول البعض نحن مسلمون لبنانيون (...). لا، نحن مسلمو العالم ولنا صلات وثيقة مع مسلمي العالم الآخرين. جريدة العهد، العدد ١٤٦. وأصبح اسمها ابتداءً من أول نيسان ٢٠٠١م «الانتقاد».

ويقول الشيخ حسين سرور: «نعلم للعالم أجمع أنَّ الجمهورية الإسلامية (إيران) هي أمانا وديننا وكمبتنا وشرائتنا». جريدة العهد، العدد ١٤٦.

ويُزيد عبَّاس الموسوي: «كلنا أخوة ونقاتل من أجل القضية نفسها (...). وكل من يحاول =

وقد وصلت ذروة التماهي بين حزب الله لبنان ومرجعيته إيران إلى درجة إعلان الشيخ حسن طراد إمام مسجد الإمام المهدي في الغبيري (بيروت): «أنَّ إيران ولبنان شعب واحد وبلد واحد»^(١)، أو كما قال نائب حزب الله في البقاع ورئيس كتلة الوفاء للمقاومة (آنذاك) السيّد إبراهيم أمين السيّد في إحدى المناسبات: «نحن لا نقول إنّنا جزء من إيران، نحن إيران في لبنان ولبنان في إيران»^(٢).

هذه اللهجة الحاسمة والقاطعة التي اتسم بها خطاب حزب الله تجاه العلاقة بإيران ستأخذ طريقها إلى التراجع بعد منتصف الثمانينات تحت وقع الصدمات المتتالية وضغط الظروف الموضوعية التي سترغم الحزب على افتعال نوع من الفكاك، وإنّ في الشكل، بينه وبين انتمائه للحموي مع إيران، بغية فك الطوق الخانق الذي بدأ يضرب على كينونته وحركيته بعيد معاركه الداخلية مع «أمل»^(٣) والأحزاب الوطنية وما عرف بـ«مجزرة فتح الله فيما بعد».

ويمكن رصد التحول الذي بدأ يظهر في توجهات حزب الله، من خلال سلسلة مواقف وتصريحات أطلقها عقب «المجزرة» عدد كبير

= التفرقة بيننا وبين إخوتنا الإيرانيين أو بين المسلمين عموماً يرتكب جريمة» (من مقابلة معه
La Revue du Liban. 27\7\1985).

(١) جريدة النهار، ١١/٢/١٩٨٦.

(٢) النهار، ٥/٣/١٩٨٧.

(٣) بحسب تقارير الأمن الداخلي، أوقعت «حرب الضاحية» وحدها بين أمل وحزب الله في شهر مايو/أيار ١٩٨٨ خمسمائة قتيل (دولة حزب الله: ص ٣٢٧) وقد سيطر حزب الله إثر هذه الحرب على الضاحية الجنوبية وأحكم سيطرته على إقليم التفاح وبلداته، وهو مفتاح الجنوب اللبناني، ولم تنته هذه الحرب إلا بعد وساطة سورية أدت إلى عقد اتفاق في دمشق في العام ١٩٩٠، بعد توقيع اتفاق الطائف. وهي السنة التي أنهى فيها السوريون ظاهرة العماد ميشال عون.

من قيادات ما يعرف بـ«الحالة الإسلامية في لبنان». ففي الرابع والعشرين من شباط، أي غداة الحادثة، صدرت تصريحات تُعلن القول من غير تردد: «سنثبت أننا أكبر من كل الجروح حتى لو كانت بالغة، ولن نتصرف إلا في ضوء مصلحة الإسلام والمسلمين التي تقررها ولاية الفقيه». وردد الشيخ حسن طراد، في الرابع من آذار الرأي نفسه، فأثبت «حكم الفقيه»، ونسب إليه العزوف عن خوض «حروب هامشية». كما صرح السيد محمد حسين فضل الله بالحساب السياسي فقال: «من يتحدث عن صراع بين سوريا والملتزمين الإسلاميين يريد فكّ التحالف بين سوريا وإيران على الساحة اللبنانية» وعلى قاعدة السياسة جسد الغيب»، صرّح السيد إبراهيم أمين السيد أنّ: «ما حصل قد حصل»^(١).

شكلت معارك أمل - حزب الله، وحزب الله والأحزاب العلمانية، وحزب الله وسوريا (مجزرة فتح الله) حداً فاصلاً بين الخطاب التعبوي المطلق وبين الخطاب التعبوي الموجه، وبدأت بعد تلك المعارك أولى محاولات التمييز بين الخطاب النضالي الثوري المطلق ضد إسرائيل والخطاب السياسي المعتدل الموجه للأفراء خارج الدائرة الإسرائيلية. وتبعاً لنشوء ثنائية في خطاب الحزب اللهي، بدأ التمييز في الشكل والدلالة بين حزب الله والمقاومة الإسلامية، فحزب الله هو التنظيم السياسي الذي سيعمل على تحقيق الاندماج، بعد القطيعة، للكتلة الشيعية المصطفّفة خلفه في سياق التشكيل اللبناني الأوسع الذي ترعاه

(١) شرارة، وضّاح؛ دولة حزب الله، م.س، ص ٣٦١.

وبالعودة إلى وقائع مجزرة فتح الله: بعد أربعة أعوام ونصف العام على خروج القوات السورية من بيروت بعد الاجتياح الإسرائيلي في ١٩٨٤، توجهت القوات السورية إلى بيروت بتاريخ ٢٢ شباط ١٩٨٧، وفي يوم عودتها الثاني إلى ثكنة فتح الله، التابعة لحزب الله في محطة البسطا، وقع «إشكال أمني ذهب ضحيته اثنان وعشرون مقاتلاً فعلياً من حزب الله» (راجع الصحف اللبنانية، ٢٢ شباط ١٩٨٧).

سوريا مع الشروع في تنفيذ «اتفاق الطائف». أمّا المقاومة الإسلامية فستبقي على جذريتها وجذوتها في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي وعملائه بلا هوادة. وعلى التناغم بين الخطابين المرتدين إلى أصول واحدة، سيسعى حزب الله إلى تحقيق نقلته باتجاه الواقع الجديد والمرحلة الجديدة.

كما سيعمل حزب الله في المرحلة الجديدة على استخدام طرفي مسلك الرفض الشيعي، بعد أن استغنى لوقت طويل عن استخدام اللجوء إلى التقيّة في حركته الجهادية، لصالح التعبئة التي أخذت من مسلك الرفض كل مساحة حركته ونشاطه، علماً أنّ «التعبئة» التي اعتمدها حزب الله لم تكن موجهة نحو الداخل، لإعادة انتاج الرفض المطلق في وعي ومسلك محازبيه فقط، بل كانت تتمدد عرضياً باتجاه كامل مساحة القوى الأخرى بالقدر نفسه، بحيث لم تميز إلاً يسيراً بين عدو استراتيجي وآخر معيق لانطلاقة الحزب في المدى الاستراتيجي الجهادي. ولكن حزب الله سيعيد في المرحلة الجديدة استخدام الطرف الآخر لمسلك الرفض (التقيّة)، وعلى امتداد الجانب العرضي من أدائه باتجاه القوى غير الصهيونية، إذ سيسعى «إلى مزاجية ولائية الخميني (والخامني) من وجه أول، والسوري من وجه ثانٍ من غير انفعال»^(١).

وهذا ما سترجم عملياً في إبقاء حزب الله خطاب التعبئة على مستوى المقاومة، لإعادة انتاج عوامل الرفض المطلق للعدو المطلق «إسرائيل غدة سرطانية يجب إزالتها من الوجود» و«إسرائيل شرّ مطلق»، في الوقت الذي سيقوم فيه باستخدام خطاب «التقيّة» في تعامله مع القوى اللبنانية وخاصة في المحيط الإسلامي وسوريا.

وبناءً على هذا التوجه الجديد في اعتماد «التقيّة» في العلاقة مع

(١) شرارة، وضّاح؛ دولة حزب الله، (م.س)، ص ٣٦٢.

القوى اللبنانية والسورية، أخذت تتوضح معالم السلوك الحزب اللهي من مسائل جوهرية وهامة كانت مرفوضة سابقاً بالمطلق.

في سياق الخطاب السياسي المعتدل، جنح المسلك الرفض إلى تعرجات استلزمته طبيعة فحوى المواقف المرتكزة إلى «التقيّة» السياسية. فمع انطلاقة المفاوضات العربية - الإسرائيلية ابتداءً من مؤتمر مدريد في تشرين الأول ١٩٩١، مروراً باتفاق الحكم الذاتي الفلسطيني في أوسلو ١٣ أيلول ١٩٩٣^(١)، أخذت العلاقة بين سوريا وحزب الله تتجه نحو المزيد من التوثيق والتحالف. ف«حزب الله بمقاومته الإسلامية صار ورقة ثمينة توظف في دعم الموقف التفاوضي السوري، وحزب الله الرفض أساساً لمبدأ التفاوض مع «العدو الصهيوني» أمل من وراء تصعيد عملياته العسكرية ضد إسرائيل، في أن يعزّز الموقف السوري الرفض لتقديم تنازلات، وصولاً ربّما إلى إحباط العملية السلمية برمتها، في وقت يعمل إسلاميو حماس من الداخل الفلسطيني في هذا الاتجاه نفسه»^(٢).

هذه السياسة المرنة التي تخلى فيها حزب الله عن دغمائته المقفلة جعلته وللمرة الأولى يدخل عالم المقايضة، بمعنى أنّه يمنح نوعاً معيناً من الولاء لجهة فاعلة ونافذة لا يستطيع تحاشيها لتحقيق أمانه وأهدافه، ويأخذ منها ما لا يمكن الحصول عليه بدونها. وبهذا المعنى، تمكّن حزب الله من المقايضة مع سوريا في الاستحصال على اعتراف الدولة

(١) التقارب مع سوريا لم يخفف حدة التناقضات مع الدولة اللبنانية، فبعد توقيع الاتفاق دعا حزب الله لمسيرة رفض للاتفاق في منطقة الغبيري في الضاحية الجنوبية لمدينة بيروت، قامت الأجهزة الأمنية اللبنانية بإطلاق النّار على المتظاهرين، ما أوقع أحد عشر قتيلاً وحوالي ٤٠ جريحاً، (راجع الصحف اللبنانية، ١٤ أيلول ١٩٩٥).

(٢) شرارة، وضّاح؛ حزب الله، (م.س)، ص٧٢.

اللبنانية الرسمي بشرعيته وضرورته وواجب دعمه، بعد أن تم استبعاده من التصنيف «الميليشياوي» الذي صنفت في خانته معظم القوى الحزبية والعلمانية اللبنانية، المسيحي منها والمسلم على حدّ سواء.

من جهة أخرى، وظفت سوريا نفوذها الجديد مع حزب الله في إسكات الأصوات المعارضة جذرياً للمفاوضات مع إسرائيل وفي تمرير كل اتفاقاتها الأخرى من خلاله، «المفاوضات الآيلة إلى إطلاق الرهائن الغربيين والمفاوضات التي حصلت لمناسبة عدواني تموز ١٩٩٣ ونيسان ١٩٩٦ الإسرائيليين»^(١). إضافة إلى ذلك، امتلكت سوريا من خلال وضع حزب الله سياسياً تحت سقفها، الحلقة الأهم في الصراع الشرق أوسطي، وأصبحت تستطيع عبر المقاومة توجيه رسائل أمنية وسياسية باتجاه كل أطراف أزمة الشرق الأوسط ورعاتها الدوليين، وتحريك المفاوضات في المنطقة في إيقاعها صعوداً وهبوطاً.

ج - حزب الله من الواقعية إلى اللبنة:

التحول الجديد لمسلح حزب الله السياسي من النضالية المطلقة إلى السياسة الواقعية، بدأ يتجذر بنحو أكثر وضوحاً مع إعلان نتائج انتخابات شوري حزب الله بعد مؤتمره العام الثاني، والذي حمل السيد عباس الموسوي^(٢) إلى الأمانة العامة للحزب خلفاً للشيخ صبحي الطفيلي^(٣)،

(١) شرارة، وضّاح؛ حزب الله، (م.س)، ص ٧٣.

(٢) السيد عبّاس الموسوي، كان من أشد المعارضين للاقتتالي الشيعي - الشيعي داخل حزب الله.

(٣) الشيخ صبحي الطفيلي، الأمين العام الأسبق لحزب الله، رفض الوساطة الإيرانية التي جاء بها علي بشارتي إبان معارك أمل حزب الله في إقليم التفاح والتي كانت تقضي بانسحاب حزب الله من الإقليم.

فيما حلَّ حسين الخليل (المعروف بتعاطفه مع سوريا) محل محمد فنيش رئيس المكتب السياسي للحزب. وكان هذا التطور الهام، وما رافقه ميدانياً من تحولات وتطورات متسارعة، سبباً في انعطاف حزب الله أكثر فأكثر باتجاه «اللبنة».

وقد انتهج السيد عبّاس الموسوي سياسة انفتاح واسعة باتجاه الواقع اللبناني الشعبي بشكل خاص، حيث قام بسلسلة جولات ملفتة داخل الأحياء والأوساط الشيعية، بما أعطى انطباعاً أنّ الحزب تنازل عن نخبويته لصالح الدخول في الشأن السياسي العام.

المؤشر الذي سجله تحرك الأمين العام الجديد^(١) ما لبث أن استكمّله السيد حسن نصر الله الأمين العام الذي خلف السيد عبّاس الموسوي بعد استشهاده. فعشية الانتخابات النيابية عام ١٩٩٢ (بعد عام واحد على استشهاد السيد عبّاس الموسوي) دار جدال واسع في صفوف حزب الله حول المشاركة أو عدم المشاركة فيها، وبعد نقاش وسجال طويلين انبثق قرار للحزب بالموافقة على الدخول في الانتخابات النيابية، لكن شرط أن تكون «الانتخابات حرة ونزيهة ومعبرة على رأي الشعب»^(٢). وفي تموز ١٩٩٢ أصدر حزب الله برنامجه الانتخابي^(٣) الموجه إلى «اللبنانيين الشرفاء» و«المستضعفين الأعزاء» وهو يتضمن هدفين أساسيين:

(١) عام ١٩٩٢، استشهد السيد عبّاس الموسوي أمين عام حزب الله السابق أثناء عودته من الجنوب، حيث كان يشارك في ذكرى استشهاد الشيخ راغب حرب. واستشهد السيد عبّاس تم إثر عملية اغتيال بصاروخ جو - أرض، أطلقتها الطائرات الإسرائيلية التي لاحقت مكعب الأمين العام من جبشيت إلى مكان الاغتيال في بلدة تفاحتا، (بلدة جنوبية قرب الزهراني، جنوب صيدا).

(٢) فضل الله، حسن، الخيار الآخر، دار الهادي، بيروت ١٩٨٤، ص ١٢٣.

(٣) أنظر البرنامج الانتخابي لحزب الله في ملحق الخيار الآخر، حسن فضل الله، (م.س)، من ص ٢١٤ إلى ٢٢٣.

١ - تحرير لبنان من الاحتلال الصهيوني ومن التبعية للنفوذ الاستكباري .

٢ - إلغاء الطائفية السياسية، بالإضافة إلى أهداف أخرى مثل تعديل قانون الانتخابات واعتماد لبنان دائرة انتخابية واحدة، وضمن الحريات السياسية والإعلامية، ووضع قانون عصري للجنسية اللبنانية يتجاوز الاعتبارات الطائفية والمحسوبيات، وتأمين العودة الشاملة لجميع المهجرين، وضرورة إصلاح البنى التحتية في المجال الإداري والتربوي والاجتماعي والإنمائي في البلاد.. الخ^(١).

لقد قدم حزب الله بقبوله دخول الانتخابات النيابية وطرحه برنامجاً انتخابياً محدداً تنازلاً هاماً على حساب مرتكزاته الإيديولوجية الثابتة في معتقده الأصولي، ذلك أنه لا ينبغي للمسلم الشيعي وفق هذا المعتقد أن يدخل في حكم سياسي غير إسلامي أو أن يشارك «الظالمين» في الحكم، بالتالي فإن ما قام به حزب الله يشكل تنازلاً جوهرياً عن طرح الجمهورية الإسلامية في لبنان الذي يعدُّ من أساسيات طروحاته الإيديولوجية المحاكية للنص الشيعي الإمامي. لذلك سمى بعض الباحثين^(٢) هذا التطور من أطوار حزب الله - طور «اللبننة». فبعد أن اعتبر ما جاء في اتفاق الطائف^(٣) الإصلاح الخجول الذي لا يمس جوهر الامتيازات الطائفية، وإنما يعيد انتاج نظام أشبه ما يكون بإسرائيل مارونية في المنطقه^(٤)، وبعد وصف «وثيقة الوفاق الوطني» بـ«التكرار المميت للخطيئة التاريخية التي ارتكبت عام ١٩٤٣، وكانت العامل

(١) شرارة، وضّاح؛ حزب الله، (م.س)، ص ٧٥ - ٧٦.

(٢) منهم: الأستاذ في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية د. طلال عترسي.

(٣) وفي نهاية ١٩٩٠ رفض حزب الله عرضاً بتعيين عدد من أنصاره نواباً في المجلس النيابي. ومرّد هذا الرفض توجه أساسي يحكم نظرتة للوضع اللبناني ويقوم على رفض أي تسويات لا تنبع من الاختيار الشعبي الحقيقي، (حسن فضل الله، الخيار الآخر، (م.س)، ص ١٢٣).

(٤) بيان نشرته الصحف اللبنانية في ١٤ آب ١٩٨٩، وهو يعلق على بيان اللجنة الثلاثية الذي =

المباشر في اللااستقرار والخراب»^(١)، مالت المواقف الجديدة منذ أوائل ١٩٩١ إلى اللين. فتصدرت ضمان الحريات السياسية والفكرية والإعلامية بياناً حزبياً في «واجبات الحكم تجاه قضايا الشعب المصيرية»^(٢). وتبعه الإلحاح على الحكم في التمييز بين دور «الميليشيات» ودور المقاومة. فتحلّ الأولى، أمّا الثانية فتعتبر حقاً شرعياً وقانونياً وإنسانياً وينبغي الالتزام الصريح والواضح بدعمها^(٣).

بعد انبجاس القرار الحزب اللهي بدخول معترك الانتخابات النيابية^(٤)، بدأ الحزب يتجه أكثر إلى الاعتراف بالقوى والأحزاب الأخرى، التي تصارع معها صراعاً دموياً مذهلاً، كـ«أمل» والأحزاب السياسية العلمانية وحتى أنّه لم يجد حرجاً في إدخال مسيحيين على لائحته الانتخابية، كما حصل في البقاع لائحة بعلبك - الهرمل، وكذلك في الجنوب حيث كان التحالف مع «الذين قاتلهم وقاتلوه إلى البارحة. فشكّل لائحة واحدة مع مرشحي حركة أمل، والشيعيين، والمرشح القومي السوري، والمرشح البعثي»^(٥). وهكذا بدا أنّ دخول حزب الله عالم اللبنة شبه نهائي، حيث «أخذت أديباته السياسية تبرّر هذا الانخراط

= رفضته دمشق.

(١) تصريح مصدر مسؤول إلى صحيفة السفير، في ٥ تشرين الأول ١٩٨٩.

(٢) الصحف اللبنانية، في ٤ كانون الأول ١٩٩١.

(٣) شرارة، وضّاح؛ دولة حزب الله، (م.س)، ص ٣٦٨.

(٤) بعد مشاورات واتصالات، كان للسوريين فيها نصيب واسع، تمّ تشكيل لائحة من ثمانية مرشحين للحزب عن دائرة بعلبك - الهرمل تضم عشرة مقاعد، وضمت اللائحة أربعة من حزب الله وأربعة من حلفائهم، إثنان منهم من المسيحيين، وفي صيف ١٩٩٢ تحول الحزب بمعظم قطاعاته إلى ماكينّة انتخابية واحدة أثبتت فاعلية مذهلة، إذ تحقّق الفوز لكامل اللائحة، حصل الأمر نفسه في الجنوب وبيروت، حيث نجحت كامل لائحة الوفاء للمقاومة في لبنان.

(٥) شرارة، وضّاح؛ دولة حزب الله، (م.س)، ص ٣٧٠.

بوجود ظروف موضوعية تمنع إقامة دولة إسلامية في لبنان، وبأنه يملك خيارين: أحدهما الابتعاد عن الساحة السياسية اللبنانية بانتظار الفرصة التي تسمح بتحقيق الهدف النهائي، والآخر هو اتباع الخطط المرحلية، من خلال التحرك في كل فرصة تهيئها الظروف الموضوعية، لمنحه قوة في الحركة سواء على المستوى السياسي أو الثقافي أو الاجتماعي. وقد مال إلى الخيار الثاني لعلمه بأن تسلم الحكم في لبنان عن طريق الثورة أو الانقلاب صعب ومعقد ويقترّب من الاستحالة في الظروف والمعطيات القائمة»^(١).

هذا التطور في خطاب حزب الله السياسي يعبر، بوضوح أكبر، عن تجاوز الحزب لروح النصوص التي حفلت بها «الرسالة المفتوحة» التي أطلقها في بداية انطلاقته، خصوصاً ما يتعلق منها بلبنان أو بالدول العربية الأخرى. وبينما كانت المقاومة حكرًا على إسلاميتها ومسلميها، شرعت أبوابها، في المرحلة الأخيرة، لتصبح «معركة طويلة الأمد وطنية وقومية ودينية.. لأنّ نفس هذا القتال وهويته يمتلك مضموناً حضارياً مختلفاً عن قتال الأُمس.. وهي معركة مصير الأمة ومعركة مصير كل الأديان السماوية»^(٢). أيضاً فقد تجاوز حزب الله طرحه الشمولي الذي يطفح من الرسالة المفتوحة، متعدياً المذاهب والطوائف والبلدان، إلى طرح يبصر في مدى الرؤية المشهودة، فيدعو شيعة لبنان «ليكونوا فئة لبنانية وعربية تتحمل مسؤوليتها في القضايا الوطنية والقومية والإسلامية الكبرى لتخرج من عزلتها وأفقها الضيق ومشاكلها، وليصبح في لبنان فئة بمستوى الأمة»^(٣).

(١) شرارة، وضّاح؛ حزب الله، (م.س)، ص ٧٨.

(٢) من خطاب الأمين العام لحزب الله السيّد حسن نصر الله بمناسبة الذكرى التاسعة عشر لإخفاء

السيّد موسى الصدر، راجع جريدة نداء الوطن في ١٩٩٧/٩/٨.

(٣) خطاب الأمين العام لحزب الله السيّد حسن نصر الله بمناسبة الذكرى التاسعة عشرة لإخفاء =

ويذهب السيد حسن نصر الله، أمين عام حزب الله، أبعد من ذلك، ليؤكد أنّ حزب الله ومنذ تأسيسه «كان لبنانياً والقرار لبنانياً والإرادة لبنانية، أمّا الدور الإيراني أو السوري فجاء لاحقاً»^(١). ويضيف أمين عام حزب الله، إمعاناً في تأكيد لبنانية حزب الله بالقول: «حزب الله ليس أداة إيرانية ولا تنظيمًا يقاتل في لبنان من أجل مصالح تعني النظام في الجمهورية الإسلامية (الإيرانية)، بل هو حركة إسلامية جهادية لبنانية قيادته ومجاهدوه وأعضاؤه لبنانيون يمارسون حقهم الطبيعي في مقاومة الاحتلال (...). وهو يقرر ويتحمل مسؤولية ما يقوم به (...). وهو حركة مستقلة تماماً لا تخضع لقرار النظام في إيران أو إرادته»^(٢).

هذا اللبnan الذي يتحدث عنه أمين عام حزب الله ويؤكد الانتماء إليه، هو نفسه ذاك اللبnan «النظام الظالم.. صنّعة الاستكبار العالمي.. الذي لا ينفع معه أي ترفيع أو إصلاح.. والذي لا يتحرّك إلّا ضمن الخطوط الحمر التي فرضتها القوى المستكبرة». (الرسالة المفتوحة)، وهو نفسه الذي يتوجه إليه الأمين العام من موقع «خيار المعارضة في إطار النظام من أجل تطويره من خلال الأساليب المتاحة بعيداً عن العنف، وضمن مسلمات الحفاظ على السلم الأهلي والحفاظ على العيش المشترك.. لإصلاح هذا النظام وتطويره»^(٣).

هكذا، فقد تأكدت هذه «البرغماتية» البعيدة نسبياً عن الشعار الإيديولوجي الأصلي للحزب، بشكل كبير، عندما تحول حزب الله من جماعة تمارس السريّة في معظم أعمالها ونشاطاتها وعلاقاتها، إلى

= الإمام موسى الصدر، راجع جريدة نداء الوطن، ١٩٩٧/٩/٨.

(١) في مقابلة أجرتها مجلة الوسط مع السيّد حسن نصر الله، ١٩٩٦/٢/١٨.

(٢) جريدة الحياة اللبنانية، مقابلة مع السيّد حسن نصر الله، ١٩٩٦/٢/١٨.

(٣) لقاء مع السيّد حسن نصر الله في صالون سميج الصلح، نشرته جريدة اللواء في ١٥/١/٩٧.

«حزب سياسي» يمارس الموالاتة والمعارضة كما يمارسها أي حزب سياسي عادي آخر. ففي مواقف كثيرة، كان حزب الله أقل «معارضة» للحكم من نواب كثيرين آخرين (نجاح واكيم على سبيل المثال) كانوا أكثر حدة وهجومية وثباتاً في معارضتهم. يكفي أن حزب الله وافق على التجديد لرئيس الجمهورية إلياس الهراوي عام ١٩٩٥ لمدة ثلاث سنوات، في حين رفضها أحد عشر نائباً من المعارضة^(١).

لقد تبدلت إلى حد بعيد، الصورة التي رسمها حزب الله لنفسه وارتسمت عنه، لأنَّ بدايات الحزب الذي نشأ كمقاومة ضد الاحتلال، التي اتسمت بالسرية والانغلاق، كما سبق وذكرنا، وترافقت مع ما عرف «بأزمة الرهائن الأجنبي» في لبنان التي ارتبطت بالحزب ونشاطه، على الرغم من نفيه الدائم لذلك، لذا فإنَّ الشعارات والأهداف «الثورية» و«الأممية» في تأييد المستضعفين في كل مكان، وفي ضرب المستكبرين، وكذلك دعوة الحزب إلى إسقاط الأنظمة «العميلة»، وتبني شعار الجمهورية الإسلامية في لبنان.. تم التراجع عنها لصالح التعايش مع القوى السياسية والاجتماعية في لبنان، لينال في المقابل الثناء على قدرته المتميزة وصلابته في مواجهة الاحتلال.

وبما أنَّ حزب الله قد بدل تكتيكات عمله، فإنَّ الصورة التي تشكلت عنه في المرحلة الأولى من مسيرته تبدلت عناصرها في مرحلته الثانية^(٢)،

(١) شرارة، وضَّاح، حزب الله، (م.س)، ص ٩٥.

(٢) سَيِّبِين فيما بعد أنَّ تكتيكات حزب الله جعلته أقدر على استيعاب المواقف السياسية اللبنانية، وهذا ما جعله يحقق بنحو «يُعتدَّ به» إجماعاً وطنياً حول مشروع المقاومة من أجل التحرير، ودفع بالأسئلة المرتابة إلى الوراء. هذا وبإطار نفس برنامج التكتيك إيَّاه، استطاعت المقاومة أن تقنع الآخرين بجداها، وتمكنت فيما بعد من استدراج التعاطف السوري اللبناني الرسمي إلى جانبها بامتياز. وحتى الرئيس نبيه بري لم يجد بداً من التناغم مع موقف حزب الله بعد التحرير، بل يمكن القول إنَّه تطابق إلى حدِّ بعيد مع طروحات حزب الله التجاوزية، حين حدَّد =

عندما استطاع خلافاً لبدايات تأسيسه الفصل بين حركته السياسية العلنية،
(حزب الله)، وبين ذراعه العسكري «المقاومة الإسلامية».

لقد استبدل حزب الله شعاراته الحادة والحامية التي كانت موجهة ضد
السلطة والنظام في لبنان وضد الأنظمة العربية الرجعية.. «الخائنة..
الهشة.. التي ينبغي أن تسقط يوماً أمام قبضات المستضعفين..»^(١)
بخطاب يؤكد الرغبة في المشاركة السياسية والانفتاح على الطوائف
والأحزاب والشخصيات.. «على أن تبقى المقاومة عملاً سرياً
وناجحاً»^(٢). كما تبدل على مستوى آخر، موقف الحزب من دول حلف

= ثلاث مواقف أساسية بدأها عن الجنوب الذي «لا يميز بين انتداب على سوريا أو على
لبنان»، معتبراً «الجولان مسؤوليتنا..». وقمة طرحه التصيدي تجلى في معرض رده على
إسرائيل في موضوع تغيير قواعد اللعبة، فأعلن بصدد ذلك أمرين: الأول: «حق لبنان في
استمرار المقاومة ما دامت مزارع شبعا محتلة، (والقرارات الدولية الصادرة بعدم خضوعها
للقرار ٤٢٥ فليشربوا ماءها).

والثاني إعلانه أن «أي ردّ على القوات السورية في لبنان أو في سوريا سيعتبره الجنوب
والمقاومة اعتداءً على الجنوب ويعطي للمقاومة حق الرد على كامل المستعمرات الإسرائيلية». وختم
بما هو أبعد من ذلك حين قال: «إنني باسم أفواج المقاومة اللبنانية أمل، أقول، إننا
معنيون باستمرار الانتفاضة، ومعنيون بما يصيب الشعب الفلسطيني، ومعنيون بتحريك الشارع
العربي والإسلامي، واستنهاض فاعليات الأمتين العربية والإسلامية، حتى لا تتكرر نكبة
١٩٤٨» (المستقبل، الأحد، ٢٧ أيار ٢٠٠١م).

وكلام بري لا يبدو غريباً عن إيديولوجيا الرفض الشيعية، أو إذا نظر إليه من زاوية شيعية بحتة
إنما وقوعه على خارج دائرة المشروع السياسي العام للقيادات الوسيطة الذي سبق استعراضه
يدرجه في دائرة التنافس الذي لا بُدّ منه مع حزب الله على قاعدة أنهما يقفان على أرضية وطنية
وشيعية مشتركة.

(١) أنظر، الرسالة المفتوحة، (م.س).

(٢) راجع الصحف اللبنانية (الحياة، ٩٣/٥/٥ - ونداء الوطن، ٩٥/٧/٧)، من مقررات مؤتمري
الحزب الثالث والرابع اللذين أوصيا بضرورة توثيق علاقاته مع سائر الأطراف.. وتطوير
الحوار الإسلامي - المسيحي وتفصيله.. وفتح أبواب الاتصالات واللقاءات السياسية على
مستوى القيادات اللبنانية كافة.. وعلى وجه التحديد المسيحية. لا سيّما البطريرك
مارنصر الله بطرس صفير.

شمال الأطلسي، التي كان أعلن في رسالته المفتوحة عداؤه لها لتورطها في مساعدة أميركا ضد شعوب المنطقة.. لتصبح إسرائيل في النهاية عدو الحزب الأول والهدف الأساسي لمقاومته.

إضافة إلى الوضع الداخلي الذي حمل حزب الله على القبول بتبديل العناصر الأساسية في الصورة التي رسمها لنفسه وارتسمت عنه خلال المرحلة الأولى^(١) من مسيرته حتى عام ١٩٩٠، فقد حصلت تحولات أخرى في الإطار الجغرافي - السياسي - الإسلامي الذي ينتمي إليه ساعدت على إحداث ذلك التبديل.

فقد عرفت إيران تحولاً مماثلاً باتجاه «التكيف» مع المجتمع الدولي، إثر قبولها عام ١٩٨٩ بقرار مجلس الأمن رقم ٥٩٨، والذي نص على وقف الحرب التي دامت ثماني سنوات بينها وبين العراق، وتبدلت بذلك أولوية «التحديات» الإيرانية، لتصبح «البناء والإعمار» أولاً، وتحسين علاقاتها الأوروبية والعربية ثانياً، بعدما عرفته تلك العلاقات من توتر شديد بسبب دعم هذه الدول للعراق طيلة حربه مع إيران.

(١) سئل أمين عام حزب الله السيد حسن نصر الله، لماذا تأخر الانفتاح وتلك النظرة إلى النظام والآخر؛ فأجاب: «إنها الظروف التي أحاطت بنشأة حزب الله ويعمل المقاومة، فمنذ عام ١٩٩٠ وحتى ١٩٩٦ - ١٩٩٧، بدأ العمل السياسي في حزب الله.. وعندها بدأنا حركة انفتاح.. ولا أحد يستطيع أن يسمي هذا الانفتاح طفرة، بل هو تطور طبيعي لما بدأناه قبل ست وسبع سنوات».

ولم يحصل مثل هذا الانفتاح والعمل السياسي قبل ذلك؟ يرد الأمين العام بالقول: «قبل عام ١٩٨٥ لم يكن هناك فرصة للعمل السياسي، كان التركيز فقط على المقاومة. بعد ذلك التاريخ كانت المعارك مع أمل حتى عام ١٩٩٠.. ولم يكن لدينا منذ عام ١٩٨٤، ولدى القياديين في حزب الله الفرصة لمناقشة المسائل السياسية الرئيسية. (جريدة اللواء ١١/١٥/١٩٩٧)، لقاء مع السيد حسن نصر الله في صالون سميح الصلح.

كما حصل تحول آخر على مستوى الحركات الإسلامية تحول آخر كانت سمته الرئيسية صعود «الاعتدال»، وقد عبّر عن هذا التحول خطاب إصلاحية ينحو، لا إلى إسقاط الأنظمة أو الانقلاب عليها، بل إلى المشاركة في الأطر والمؤسسات «الشرعية» في أكثر من بلد من البلدان العربية. (مع ملاحظة الاختلاف في وجهات النظر داخل كل حركة حول هذه المشاركة..)^(١)، وما واكب هذه التحولات نحو الاعتدال والمشاركة من انكفاء لجماعات «العنف الإسلامي» وإلى إصابتها بعزلة سياسية ومعنوية، توجت لأول مرة بإدانة إسلامية رسمية وحزبية وشعبية للمجزرة التي ارتكبتها هذه الجماعات في «الأقصر» في مصر عام ١٩٩٧، وأودت بحياة عدد من السياح الأجانب.

إنَّ ما سمي «انفتاح حزب الله بعد اندفاعه إلى المشاركة منذ بداية التسعينات في الانتخابات النيابية والنقابية ثم البلدية، ليس سوى عودة، بعد ظروف التأسيس السرية، إلى الاندراج في السياق التاريخي الحديث للشيعة في الكيان اللبناني، دون أن تكون هذه العودة وذلك الاندراج بالنسبة للحزب، على حساب العلاقة التقليدية مع المرجعية الإيرانية، لا بل يمكن القول إنَّ حزب الله يجسد في «هذه المرحلة» من تاريخ الشيعة في لبنان أكثر من أي طرف شيعي آخر، هذا التداخل الدقيق والحساس بين الالتحاق النهائي بالكيان وبين الارتباط بالمرجعية

(١) الجبهة الإسلامية في الأردن، جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر (التي لم تتمكن من استكمال مشاركتها في هذا الأمر بسبب وقف العملية الانتخابية برمتها..). حزب الرفاه الإسلامي في تركيا الذي حصل على أكبر كتلة نيابية في البرلمان، حركة حماس التي لم تمتنع عن المشاركة في الانتخابات التي دعت إليها السلطة الفلسطينية على الرغم من رفضها المبدئي والقاطع لاتفاق أوسلو، حركة الاتجاه الإسلامي في تونس التي تحولت إلى حركة النهضة كي تتمكن من ممارسة نشاطها العلني، الإخوان المسلمين وحزب العمل في مصر، أخيراً في سوريا الإخوان المسلمين الذين تصالحوا مع النظام.

الدينية التي تمثلها إيران بالنسبة إليه. وربما يفسر هذا التداخل أحد أسباب خلاف الحزب مع الشخصيات أو القوى الشيعية الأخرى في لبنان^(١).

د - اتفاق الطائف: منعطف التحولات:

من عدّة جهات، يمكن النظر إلى لبنان باعتباره «الحلبة» التي شهدت منازل العديد من الأخصام لبعضهم البعض. وقد ساعد على ذلك موقع لبنان الجغرافي والمناخ السياسي المحيط به، والأحداث التي شهدتها عقود ما بعد الاستقلال، والبنى الديمغرافية والسياسية، والسوسيو - اقتصادية المحلية. ويضاف إلى ذلك أنّ اللبنانيين لم يكونوا يوماً مستقلين عن الارتباط بالخارج. فلطالما كانت الشرائح والفصائل اللبنانية على اختلاف انتماءاتها المذهبية والحزبية، والتي تعيش ضمن حدود البلد، تتطلع إلى الدعم الخارجي الذي كان يبلغ أيادي طالبيه.

ومع ذلك، يمكن تصوير لبنان كمساحة قتال خلت من المنتصرين، حيث شهد هزيمة عدد من الأطراف الداخلية والخارجية، كما شهد في الوقت نفسه تعايش العديد من التيارات المتناقضة على المستوى المحلي. وبما أنّ النزاعات اللبنانية بأطرافها والمصالح التي تحركها، نادراً ما كانت تنحصر ضمن الإطار الداخلي، وبما أنّ لبنان شكل طوال فترة الحرب «مرآة» لما يحدث على الصعيدين الإقليمي والعالمي. . وأنّ «نقطة لانعطف» المتمثلة في التوقيع على اتفاق الطائف لم تكن نتيجة لتغيرات داخلية بحثة، فإنّ التوقيع على ميثاق المصالحة الوطنية عام ١٩٨٩، وتطبيق هذا الاتفاق (١٩٩٠ - ١٩٩٢) الذي وضع حداً للحرب الأهلية، كان نتيجة التغيرات الراديكالية التي

(١) عترسي، طلال؛ حزب الله، تحولات راهنة وتحديات مستقبلية، (د.ت)، (د.ط)، ص ١٤ -

شهدها العالم في أواخر الثمانينات، إلى جانب التحولات التي حدثت على المستوى المحلي^(١).

لقد وُلد اتفاق الطائف منطلق قوى مختلف تماماً عن المنطق السابق الذي قامت عليه دولة الاستقلال واستمرت في إنتاجه، الأمر الذي جعل الفارق شاسعاً بين الدولتين، دولة الطائف ودولة الاستقلال، أو ما أخذ يسمى من قبل الشيعة أنفسهم (نبيه بري) الجمهورية الأولى والجمهورية الثانية.

ذلك أنّ دولة الاستقلال جاءت تعبيراً سياسياً عن قوى محلية ودولية تلاقت مصالحها بشكل مباشر^(٢). فقد أراد الفرنسيون إعطاء البلاد التي كانت تحت وصايتهم استقلالاً يبقى على نفوذهم قائماً داخلها، وهو

(١) إنّ تطبيق اتفاق الطائف عاد على لبنان بأمرين اثنين، هما: الاستقرار الداخلي والأمن العام من جهة وترسيخ النفوذ السوري من جهة ثانية. وبشكل مختصر، نستطيع أن نقول إنّ تفكك الاتحاد السوفياتي وعلى المستوى العالمي، ترك سوريا دون راع لناحية الإمداد والتسليح، ومنذ العام ١٩٨٩، ذلك التاريخ دفن لبنان كساحة للحرب الباردة في الحفرة نفسها التي دفنت فيها الدولة السوفياتية، وبالإضافة إلى ذلك، خسرت لبنان مفهومه المتعلق برعاية القوى العظمى، وبرز عوضاً عن ذلك مفهوم المنافسة بين الدولتين الإقليميتين: سوريا والعراق. ومنذ العام ١٩٨٨، قامت في بيروت حكومتان: واحدة ترأسها الجنرال الماروني في الجيش اللبناني ميشال عون ورعتها بغداد، وأخرى هيمن عليها المسلمون، وترأسها سليم الحص، ورعتها دمشق، والحقيقة أنّ الحرب التي دارت نتيجة هذا التنافس كانت حرب مواقف إقليمية بقدر ما كانت حرباً محلية، وفي بيروت، تصادمت القوى الموالية لهاتين الإدارتين وقدمتا العروض الأكثر دموية وشراسة في تاريخ الحرب الأهلية اللبنانية. وفي ظل هذه الأجواء، تقدمت السعودية في تشرين الأول من العام نفسه بمبادرة جمعت فيه المجلس النيابي في مدينة الطائف حيث تم الاتفاق الذي سمي باسم المدينة.

(٢) في ٨ تشرين الثاني ١٩١٨، صدر إعلان فرنسي إنكليزي يتضمن وعداً للشعوب التي اضطهدتها الأتراك بالاستقلال التام والنهائي، ووعداً بإقامة حكومات وإدارات وطنية تستند إلى اختيار الأهالي. (أمين السعيد أسرار الثورة العربية ومأساة الشريف حسين، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ للطباعة، ص ٢٧١).

أمر انقسمت الطوائف حياله بين مؤيد ورافض، فبينما كانت «الأكثرية الساحقة من المسلمين والأرثوذكس تطالب بالانضمام إلى الوحدة السورية، كانت الكثرة الساحقة من المسيحيين وخاصة الموارنة ترفض هذه الوحدة وتطالب باستقلال لبنان الموسع»^(١). وقد تم لفرنسا وللأكثرية المسيحية ما أرادوا، واستقل لبنان على قاعدة أن تكون السلطة محمولة على الغلبة المسيحية والمارونية تحديداً، وعلى أن تشارك الطائفة السنية، ذات البعد والامتداد العربي في السلطة، ولكن بحدود لا توازي النفوذ المسيحي، وهكذا اقتصر نصيب الشيعة وباقي الطوائف الأخرى على ممثليهم أكثر ممّا أفاد منها المجموع العام للطوائف، لذلك أخذت هذه التركيبة الخاصة التي صيغت ضمن ضوابط صارمة كفلها دستور الجمهورية الأولى تتخذ شكلاً تم إطلاق الحياة السياسية على شكله ومضمونه.

وإذا كانت هذه التركيبة المختلّة منذ البداية قد تسببت في نشوء ثغرات كبيرة في النظام أمكن التسلل عبرها لإحداث ارتجاجات كبيرة عبرت عن نفسها بما يشبه الثورات الداخلية، في العام ١٩٥٨ والعام ١٩٨٤ مروراً بالعام ١٩٧٥، فقد حركت هذه الاهتزازات نوعاً آخر من الوقائع المحلية والإقليمية وحتى الدولية، بحيث شكّل مناخاً جديداً مكّن اللبنانيين من إنتاج صيغة جديدة للنظام عبّر عنها اتفاق الطائف.

فالأحداث المتتالية التي بدأها اللبنانيون فيما بينهم، والتي دخل

(١) شعيب، علي عبد المنعم، تاريخ لبنان من الاحتلال إلى الجلاء، دار الفارابي، ط١، بيروت ١٩٩٠م، ص١٤. أيضاً، جاء مع مذكرة البطريك الماروني التي رفعها إلى مؤتمر الصلح الذي عقد في باريس عام ١٩١٩ المطالب التالية:

١ - الاعتراف باستقلال لبنان الذي نادى به الشعب اللبناني وحكومته في ١٠ أيار ١٩١٩.
٢ - إعادة لبنان إلى حدوده التاريخية والطبيعية بإرجاع البقاع التي سلختها تركيا منه.
٣ - أن يعهد بالانتداب على لبنان إلى حكومة الجمهورية الفرنسية.

العرب والفلسطينيون طرفاً فيها ردحاً من الزمن، ولدت صراعات عديدة ليس بين الطوائف اللبنانية فحسب، وإنما داخل كل طائفة من هذه الطوائف أيضاً. وهذا ما أدخل لبنان في حالة تشظي كادت تهدر وجوده بالكامل، خاصة إبان الاجتياح الإسرائيلي، وتحول الدولة إلى سلطة صورية مشلولة الإرادة مغلولة اليد تقوم بوظيفة شكلية جداً، حيث أصبح دور الدولة الأساسي إدارة الأزمة بين القوى والطوائف المتصارعة على يمينها وشمالها بدلاً من دورها الأساس في الضبط والتنظيم.

لقد فاقم من عجز الدولة كرمز لوحدة الوطن وجامع لطوائفه، الاجتياح الإسرائيلي للبنان، ذاك الاجتياح الذي أفرز سلطة متماهية إلى حد كبير مع مصالحه، وهي سلطة قامت على منطق الغلبة للعنصر الذي بقي مكروهاً ومرفوضاً من معظم الفئات اللبنانية المسلمة، وبالطبع فإن حزب الله الذي بدأ بالتشكل في تلك الفترة، كان حاسماً في عداوته لهذه الدولة ورفضها بالمطلق، باعتبارها «صنيعة الصهيونية وقوى الاستكبار العالمي»، وقد كان واضحاً في حينه أن أطروحة الحزب تجاه الدولة جاءت على خلفية منطق إقليمي بدأ ينحو منحى العنف في التعاطي مع الدول الكبرى وأمريكا تحديداً، وقد زخّم هذا التوجه طروحات إيران الجذرية، التي ينتسب حزب الله لمنطقها، تجاه إسرائيل ومعظم الدول العربية، المشكك بإسلامها، كونها لا تتبنى «الإسلام المحمدي الأصيل»^(١).

هذا المنطق الإقليمي - المحلي بقي سائداً إلى حين بداية بروز

(١) شاعت في فترة الانتصار الأولى للثورة الإسلامية في إيران مقولات وشعارات الإمام الخميني حول «الإسلام المحمدي الأصيل» كبديل لإسلام الدول العربية السائرة في الركب الأمريكي والأوروبي، التي، كانت تدين «بالإسلام الأمريكي».

التحولات الكبرى في المنطقة والعالم، فانهيار الاتحاد السوفياتي، وما تبعه من توافق دولي أنهى دراماتيكياً الحرب الناشبة بين العراق وإيران، وصولاً إلى الصراعات المتشعبة التي دخلت في دوامتها الطوائف اللبنانية، كل ذلك أدّى إلى حصول تبدلات في المواقف لصالح منطق يستجيب بصورة أكبر للواقع الجديد. وكان على كافة الأطراف الإقليمية والمحلية على حدّ سواء أن تستجيب ولو على مضض لمنطق الأمور السياسية المستجدة. وإلى ذلك الحين كان حزب الله يرفض «أي طرح غير إسلامي، سواء كان علمانياً أو وطنياً أو ديمقراطياً، فالأرض للجميع والحكم لله وحده. وكان يتم تكفير من لم يتفق مع طروحات الحزب، وحتى الذين يتفقون معه في العقيدة والاستراتيجية العامة لكن يختلفون معه في أسلوب الأداء والعمل. كما أنّ فكرة تصدير الثورة كانت الهمّ الشاغل لمؤيدي النهج الإيراني، وكل من خالف هذا النهج أو حتى وقف محايداً اعتبر مناهضاً. وكان النظام اللبناني يوصف بالجاثر والكافر ويتوجب بالتالي تغييره أو القضاء عليه»^(١).

إلا أنّ التبدلات التي حصلت على أرض الواقع اللبناني، وتمكن سوريا من الإمساك بمعظم القوى والأوراق اللبنانية، جعلت القوى المحلية والدولية تتوسط لديها بغية ترتيب وضع جديد للبنان ينهي حال التشظي الحاصلة ويعيد ترميم هيكل الدولة، لكن، هذه المرة، بصيغة جديدة، وشروط تشكّل مغايرة لتلك التي كانت سائدة إبان مرحلة الانتداب الفرنسي الذي منح لبنان استقلالاً بشروطه.

عبر اتفاق الطائف، الذي أنجزه المجلس النيابي اللبناني، برعاية عربية ودولية وسورية فاعلة، عن توزيع جديد لموازن القوى، وقضى

(١) شرارة، وضّاح، حزب الله، (م.س)، ص ٩٤.

باستعادة الهوية العربية للبنان بعد أن كانت ضائعة في جمل ملتبسة كـ«لبنان ذو وجه عربي» أو ما شابه ذلك، الأمر الذي يعني بالضرورة تغليب المنطق العربي على تركيبة لبنان الجديدة. وعدم السماح بالتالي لأصحاب الطروحات غير العربية تبوّء مواقع مهمة في صيغة الجمهورية الثانية، سواء الذين أبقوا على تمسكهم بربط لبنان بالدول الغربية، أو الذين نادوا بانخراط لبنان في مشروع الدول الإسلامية العالمية.

لذلك، فقد سجلت من جانب الممثلة التقليدية للموارنة في لبنان، وخاصة البطريركية المارونية وعدد من الزعماء السياسيين، تحفظات على اتفاق الطائف، كما سجل حزب الله تحفظاً مماثلاً عبّر عنه في وثيقة مهمة أصدرها تعليقاً على الاتفاق^(١). فقد أعلن حزب الله في تلك الوثيقة عن رفضه الشق المتعلق بالإصلاحات في اتفاق الطائف على الرغم من تأييده الشق المتعلق بإنهاء الحرب الأهلية في لبنان.

إلاً أنّ إرادة استكمال مسيرة بناء الدولة بعد اتفاق الطائف كانت حاسمة، لجهة دعم المواقع القيادية في الجمهورية الجديدة، وتمكنها من تحقيق إجماع دولي وإقليمي وعربي حولها، ما وضع حزب الله أمام خيارات صعبة، خاصة وأنّ من أهم بنود وثيقة الطائف التي تحولت إلى دستور جديد للجمهورية الثانية، إلغاء الميليشيات المسلّحة، تمهيداً لإلغاء الطائفية السياسية.

حزب الله الذي خشي أن يطاله قرار إلغاء الميليشيات، المُجمّع

(١) اتخذ حزب الله موقفاً معارضاً من «وثيقة الطائف لأنها إصلاح خجول» لا يمس جوهر الامتيازات الطائفية، وإنما يعيد إنشاء نظام أشبه ما يكون بإسرائيل مارونية في المنطقة، ووصف حزب الله الوثيقة بالترار المميت للخطيئة التاريخية التي ارتكبت عام ١٩٤٣، وكانت العامل المباشر في اللاستقرار والخراب (المكتب السياسي، حزب الله، «وثيقة الطائف دراسة في المضمون، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٩).

حوله عربياً ودولياً، وجد نفسه مرغماً على الدخول في مساومة مع الدولة الجديدة، أسفرت عن اعتراف الحزب بالدولة كسلطة راعية لمسيرة السلم الأهلي، في مقابل عدم تصنيفه ومقاومته في خانة الميليشيات المسلّحة التي سيطالها قرار الإلغاء.

لكن هذه المعادلة التي توصل إليها حزب الله مع الدولة لحماية وجوده، أي تقديم الاعتراف بالدولة مقابل استثنائه من قرار إلغاء الميليشيات، لم تكن معادلة كافية لحمايته وتجذير حضوره بشكل متين، خاصة في ظل المساعي الدولية القائمة لحل أزمة المنطقة، الأمر الذي يجعل من نفوذ حزب الله نفوذاً مهدداً بالزوال مع تقدم عملية التسوية، لوجود علاقة عكسية حادة بين تطور عملية التسوية ومستوى نفوذ الحزب أساساً. من هنا، فإنّ ركون حزب الله إلى إنجاز معادلة الاعتراف بالدولة مقابل الاعتراف بالمقاومة لحماية وجوده، لن يكون أمراً في صالحه مع مرور الوقت، خاصة مع تقدم المساعي لحل أزمة المنطقة والجنوب اللبناني، الذي يشكل ميدان نشاط حزب الله، وساحة حضوره. لذا وجد الحزب نفسه من جديد مضطراً للبحث عن مواقع سياسية يحمي - بالحصول عليها - المقاومة ووجودها، فكان قراره التاريخي بالاشتراك في الانتخابات النيابية. وقد ترافقت هذه القناعة التي توصل إليها حزب الله مع نصيحة توجه بها علي أكبر هاشمي رفسنجاني، الرئيس الإيراني آنذاك^(١) وبنصيحة سوريا أيضاً^(٢). ذلك أنّ الصفة النيابية التمثيلية التي يصبغها المجلس النيابي على الحزب والمقاومة لن تسهم في تأمين الحضور السياسي للمقاومة فحسب، إنّما ستكسب الحزب مشروعية في وجه من يشككون بلبانيتها أو من يتهمونه

(١) شرارة، وضّاح؛ دولة حزب الله، (م.س)، ص ٣٧١.

(٢) شرارة، وضّاح؛ حزب الله، (م.س)، ص ٧٨.

بالإرهاب أيضاً^(١)، ويكرسه كقوة سياسية لبنانية وجزء لا يتجزأ من تركيبته الرسمية، وهذا من شأنه أن يفوّت الفرصة على القوى الداخلية والخارجية التي يمكن أن تطعن في لبنانيته في وقت من الأوقات أو في مرحلة من المراحل. وبالفعل، فقد استطاع حزب الله أن يعبّر عن قوّة حضوره الشعبي والسياسي إضافةً إلى حضوره العسكري والأمني في حصوله على تأييد شعبي ورسمي واسع جداً تجلّى أكثر ما تجلّى في تأييد مشروع المقاومة وفي إسهام كل القوى الشعبية والرسمية في وصول المقاومة إلى تحرير جنوب لبنان^(٢) من الاحتلال في ربيع عام ٢٠٠٠م.

(١) اتهم السفير الأميركي ريتشارد جونز حزب الله بالإرهاب فردّ عليه الحزب بقوله: إنّ هذا الوصف إهانة للشعب اللبناني الذي أوفد إلى المجلس نواباً من الحزب عنه. (النهار، في ١٩٩٦/٢/١م).

(٢) في خطاب عاشوراء عام ٢٠٠١م، تحدث سماحة السيّد حسن نصر الله في الجموع الشعبية المحتشدة بعد مسيرة العاشر من المحرم، وممّا جاء في خطابه: «أنّ الجنوب تحرر نتيجة الإجماع الوطني حول المقاومة». السفير ٢٠٠١/٤/٥م.

الفصل الثالث

الشيعة في المأزق

منذ البداية، لم يكن حزب الله ليؤدّي دوراً داخلياً بحتاً، بل هو فعل ذلك بهدف ترسيخ جذوره، وتمهيد الأرض التي يقف عليها، لتصبح أكثر ملاءمة لاحتضانه ككتلة ثورية، ولحماية نشاطه من ضمن المناخ الشعبي العام، الذي تشكل عاطفياً، وبشكل عفوي، بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني.

وبذلك، فإنّه كان على حزب الله أن يؤدي دوراً، لا يتصل بسياسة لبنان الداخلية بشكل مباشر، بقدر ما كان في جوهره حالة امتداد للثورة الإسلامية الإيرانية، وجزءاً من فلسفة تصدير الثورة، لذلك فقد توزعت أنشطته الجهادية باتجاه الخارج، أو ما هو امتداد للخارج، أي باتجاه الاحتلال الذي تجاوز الحدود التقليدية لفلسطين المحتلة، وباتجاه القوات المتعددة الجنسيات التي كانت امتداداً للنفوذ والسياسة الأوروبية والأميركية، وأيضاً باتجاه المصالح الأمريكية والغربية في المنطقة باعتبارها امتداداً لمصالح الاستكبار وما عرف بـ«الشیطان الأكبر».

أ - الجهاد: استراتيجية حزب الله:

إذا حزب الله لم يتشكل من الأساس كحزب سياسي، وليمارس دوراً سياسياً داخلياً في لبنان، وتعريف السيد علي الحسيني الخامنئي، الولي الفقيه الذي يلتزم حزب الله ولايته بعد رحيل الإمام الخميني، يدُلُّ على ذلك ويؤكد انحصار وظيفته في «أنه حركة جهادية تتعاطى الشأن السياسي» لا العكس. وعليه، فإنَّ تعاطي حزب الله للشأن السياسي يهدف لحفظ المقاومة وحماتها، وتحصين المواقع الخلفية لها، وتكثير منابر الدفاع عنها والتبرير لها ولوجودها ودورها ووظيفتها وحياتها.

وانطلاقاً من هذا الدور وهذه الوظيفة، كان حزب الله منسجماً مع طبيعته، كياناً وأداءً، فانشغل في الحديث عن المقاومة والتنظير لها، عبر إيديولوجيا تعبوية، تعتمد أساليب التثوير القصوى، عن طريق استثارة القوى الروحية الكامنة والعمق الإيديولوجي المكثف، فجاء التعبير عن الالتزام بولاية الفقيه، «المقاتلة»، جزءاً لا يتجزأ من عملية التماهي التي أقامتها أدبيات الحزب مع الإمام المعصوم، صاحب الحق، وصاحب المشروع الإسلامي العالمي (الخميني) والمستعد دوماً للاستشهاد وتقديم التضحيات في سبيل القضايا الإسلامية والإمامية الكبرى.

فمشروع المقاومة، هو المقوم الأساسي لوجود حزب الله، والمبرر الأول والأهم لاستمراره. وعليه، لا يمكن أن نفهم تعاطي حزب الله للشأن السياسي، إلاً على هذه القاعدة، فالتعاطي السياسي للحزب في الشأن الداخلي، له وظيفة واحدة، لا تتعدها بحال من الأحوال، هي ضمان حضور المقاومة على المستوى اللبناني والعربي العام، وإدخال المقاومة إلى حيِّز المساحة السياسية، التي تنطلق من على أرضيتها

التسويات الشرعية للوجودات المشكوك بولائها للوطن والتزامها بمبادئه وانخراطها في سياقاته التكوينية. وبهذا المعنى يصبح تعاطي حزب الله للشأن السياسي هو بمثابة الفرع للأصل والأصل هي المقاومة.

ولا تنزاح عن هذه الغاية الخدمات الكبيرة والمكثفة التي سخرها حزب الله لجمهور الشيعة في لبنان ولغيرهم^(١) في فترات حراكه الأولى، وإذا أراد الحزب من خلال هذه المساعدات إيجاد المناخ الشعبي الذي يحضن المقاومة ومشروعها، ويخلق لدى هذا الجمهور الحافز الأساس للتضحية في سبيل أهدافها من ضمن دائرة المصالح المشتركة معها.

ويؤكد ما نذهب إليه في هذه المعالجة، أن حزب الله، ورغم مرور ما يزيد على الخمسة عشر عاماً لإعلان رسالته الإيديولوجية المفتوحة، لم يجر أي تعديل عليها، ولم يصرح أي مسؤول عن بطلان مفعولها، وتوقف العمل بمضمونها وبمبادئها الأساسية، وهذا ما يلقي مزيداً من الضوء على طبيعة الأسلوب السياسي الذي يتحكم بأداء حزب الله، والذي لا يمكن أن نفسره إلا ضمن دائرة ممارسة التقية من خلال أداء سياسي تنامي في انفتاحه بشكل كبير على معظم القوى الطائفية والسياسية والحزبية اللبنانية بما فيها السلطة الرسمية (خاصة مع الرئيس إميل لحود)، وفي وقت يمارس أشد أنواع التعبئة كثافة في موضوع المقاومة الذي يعدّ منطقة الارتكاز الأساسي لحزب الله ولكينونته الخاصة.

إنّ عدم إعادة حزب الله النظر في رسالته المفتوحة، والتي لا تنتمي في أصولها وفروعها إلى لبنانية هذا الحزب، يكشف عن أنّ هذا الحزب،

(١) في منتصف الثمانينات، وفي ظل الارتفاع الهائل لأسعار الدولار الأميركي أمام العملة الوطنية اللبنانية، أقدم حزب الله بالتعاون مع إيران على تقديم مساعدات مالية كبيرة بهدف مساعدة الأهالي على شراء الكتب المدرسية للطلاب وتقديم جزء من أقساطهم المدرسية لكل صاحب حاجة من شيعة وسنة ومسيحين.

لا زال في غير وارد إعادة النظر بإيديولوجيته الأساسية، لأنَّ إعادة النظر بالرسالة المفتوحة تعني إعادة النظر بالإيديولوجيا نفسها، وعلى الأقل بنيتها الأساسية القائمة على الشعار المطلق والتعبئة القصوى والكثافة الإيمانية المتعالية.

لذلك فمن المنطقي أن نستنتج أنَّ الحزب لم يتخل حتى الآن عن هذه الإيديولوجيا باعتبارها ثابتاً من ثوابت وجوده وأصول تكوينه، فيما تعبر أساليبه السياسية الأكثر واقعية ولبنانية عن وجه الحزب المتحرك، الحركة التي تخدم الأصل، الإيديولوجيا، وليس على حسابها.

من هنا، فقد أنشأ حزب الله تلك العلاقة أو المعادلة المتعاكسة، فكلُّما اقترب الحزب من الواقعية واللبننة خفف من زخم الخطاب الثوري لكي لا يصطدم بالعناصر المعوّقة لفعل الإيديولوجيا المتعالية في ماكينته الداخلية (الإمام المعصوم، الشهادة، دولة الإمام المهدي والتمهيد لهذه الدولة). وتتفي بالتالي فاعلية العناصر الغيبية في خطابه التعبوي، وإذا انتفت العناصر الغيبية من خطابه ينتفي زخم المقاومة مع نفسها، لأنَّ المقاوم حتى يبقى على أعلى درجات التوتر والاستعداد للتضحية والشهادة، لا بُدَّ من ربطه دائماً بالغيب، بالصورة الأسطورية للشهادة الحسينية، بالإمام المعصوم المقتول بالسمِّ أو بالسيف^(١). وهذا الزخم لا يتحصل من التربية الوطنية القائمة على التضحية في سبيل الأرض والوطن، وخاصةً إذا كان من رسم حدود هذا الوطن هو «الاستعمار» الفرنسي والبريطاني وتغذى من الرعاية الأميركية، فخطاب الجهاد والشهادة يتغذى عند حزب الله فقط من منظومة الغيب المتعالية التي يكتظ بمفرداتها المخيال الشيعي الثوري.

(١) «ما ممناً إلاً مقتول أو مسموم». الإمام الشهيد، (م.س).

وحزب الله هو أحد لحظات تمظهر هذه المنظومة التاريخية الإيديولوجية الغيبية، وأحد أشكال تجلياتها، وانتماؤه لها هو نوع من أنواع التواصل مع الصيرورة التاريخية للعقيدة الشيعية الثورية القائمة على إيديولوجيا الغيب والشهادة.

ب - حزب الله مع الولي وعلى مسافة من التحولات الإيرانية:

وعلى هذا الأساس، فإنَّ أيَّ تبديل أو تحويل في مسار حزب الله وإيديولوجيته ورسالته «المفتوحة»، لا يحدثه تطور لبناني داخلي مهما تعاضم هذا التطور، فالتطورات الداخلية قد تحدث تحولاً وتطوراً في أدائه، لكنَّه لن يُحدث التطور في بنيته وإيديولوجيته، إلاَّ الانعكاس الذي يمكن أن يحصل عند مرجعية حزب الله الأصل ومنشأ تشكله وتكونه، أي من إيران نفسها.

في إيران، المرجعية الأساسية لحزب الله، انطلقت إرهابات التحول بالظهور مع تبوء رئيس الجمهورية السيّد محمد خاتمي سدة الحكم. وخاتمي بما يحمل من مشروع جديد، يعبر عن مرحلة جديدة من مراحل تطور منطق الثورة نفسها، وهو بالتالي لحظة جديدة من لحظات الانفعالات الآيلة إلى استيعاب التحولات الجديدة في إيران والتطورات الجديدة في العالم، (ولن ندخل في أسباب هذا التحول لأنَّه يحتاج وحده إلى بحث كامل)، من هنا، يمكن لحظ منطق جديد للثورة نفسها بخطاب جديد يلائم المرحلة ويحاكي معطياتها (حوار الحضارات، تبريد التوترات العالمية، التقارب مع دول الخليج.. موقف محايد من موضوع التسوية.. الخ^(١))، وإذا لم يتولّد في لبنان،

(١) يمكن ملاحظة تصريحات وتحركات محمد خاتمي منذ مجيئه إلى الحكم وحتى نهاية ولايته الأولى من رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

من داخل حزب الله، من يستجيب لمنطق التحول في السياسة الإيرانية، في تطوير خطاب الثورة ويعكس الحالة الخاتمية في مفاهيمه وأدائه، فمعنى ذلك أن حزب الله سيبقى على منطقته في اعتماد الاتجاه الأحادي في التعامل مع الإيديولوجيا، ولن تتولد إشكالات حقيقية لإثارتها في داخل منطقته لإحداث التحوّل الممكن.

وإذا لم تحدث هذه الاستجابة لمنطق الثورة الجديد^(١) الذي يحمله

(١) يرى خاتمي ومنذ البداية أن «هناك عدّة تصورات للإسلام، فهناك من يقول أن لا دولة في الإسلام وأن الحكومة مفهوم بشري وأرضي». وهذا الطرح يتعارض بشكل كامل مع أطروحة الإمام الخميني الذي يرى أن الحكومة الإسلامية هي حكومة ولاية الفقيه، الفقيه الذي تتناسل مشروعية حكمه من سلطة المعصوم ابتداءً من النبي ووصولاً إلى الإمام الغائب (المهدي المنتظر)، بالتالي، فليس للناس الخيرة من أمرهم في هذا الشأن، بل عليهم الطاعة استناداً إلى قوله تعالى: «ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا».

وأكثر من ذلك، يتساءل خاتمي: «هل أن الحكومة مفوضة إلى الناس أم لا، حتى لو كان الدّين قد رسم الأطر المناسبة للحكومة»، ويجب على هذا السؤال بالقول «أنا شخصياً أعتقد أن الحكومة أمر مفوض إلى الناس، ويدعم خاتمي وجهة نظره هذه بالقول: «ليس هناك شكّل واحد متفق عليه بين الفقهاء والمفكرين الإسلاميين للحكم الإسلامي وشرائط مخصوصة متوافق عليها، لأنّ الفهم الموحد والرؤية المتوحدة حول الإسلام غير موجودين». وهو بهذا الطرح يفسح المجال واسعاً أمام نقاش أصل موضوع الحكومة في الإسلام، ويعطي للطرح هامشاً كبيراً للنظر في الخيارات على اختلافها بما فيها النظام الديمقراطي للحكومة: «في عصرنا الحالي أصبحت الديمقراطية هي الطريق الوحيد للوصول إلى الحكومة»، ويفسر فهمه للحكومة الديمقراطية وطريقة اشتغالها بالقول «الديمقراطية تعني أن الحكومة من الشعب وفي خدمة الشعب ومسؤولة تجاه الناس. وهذا يستلزم حرية التفكير والاعتقاد وحرية التعبير وحرية الاجتماع وسائر النشاطات».

لأنّ خاتمي لا يفوته أنه يعيش في مجتمع إسلامي، وأنّ الديمقراطية هي أحد مرتكزات الفكر الليبرالي العلماني، هذا الفكر الذي يتعارض جذرياً مع جوهر الدّين الإسلامي، فيستدرك بالقول: «أنا أعتقد بأنّ الديمقراطية غير متلازمة مع العلمانية والليبرالية، المهم هو هل نرى أن الحكم مفوض للناس أم نعتبر أنه أمر ما وراثي ومفروض من فوق»، وهذا الإشكال يستلزم من خاتمي إيضاح وجه الإشكال، لأنّ القول بالديمقراطية مع الأخذ بكل =

خاتمي، فذلك يعني أنّ حزب الله في لبنان سيواجه مأزقاً مشابهاً لمأزق

=
بيتها المعرفية يعني خروجاً حرجاً على الإسلام، والإسلام الشيعي بشكل أخص، فيوضح: «أريد أن أبين علاقة الدّين بالديمقراطية، ماذا نفهم من الدّين؟ هل أنّ الدّين سبيل إلى السعادة الأخروية وليس له علاقة بحياة الإنسان في هذا العالم إلا في حدود الأيّخلّ بالهدف السامي الكلي والأصيل والأخروي؟ فيقول: «إنّ الدّين مصدره إلهي وجاء من فوق وحدد الإطار للحياة، أمّا التفاصيل فهي خاضعة للاجتهد والتفكير، الأشكال نستطيع أن نحددها عن طريق الاجتهد، أمّا الجوهر الأساسي فيحدده الدّين. وطريقة الوصول إلى الدّين هي عبارة عن فهمنا للدّين وفهمنا تابع للزمان والمكان، الشيء الثابت والمقدس هو جوهر الدّين، أمّا فهمنا للدّين فهو أمر بشري ونسبي غالباً وقابل للتغيير، جوهر الدّين غير قابل للتغيير، أمّا فهمنا له فقابل للتغيير. وفي إطار الدولة، فقد حدد الدّين الضوابط الأساسية والإطار العام، إلّا أنّ الحكومة هي أمر متعلق بالناس، وتصور أنّه حتى في زمن (الإمام) المعصوم كانت إرادة الناس ورغبتهم شرطاً لحكومته». ومع كل ما تقدم، فإنّ خاتمي يعلم أنّ هذا الكلام ليس له أي سلطة معنوية أو تأثير يُعتدّ به إلّا إذا تم التاصيل له في سيرة حياة المعصوم (الإمام والنبى)، فيلجأ إلى الطريقة التقليدية في تمثين الأفكار وإكسابها مشروعية، وذلك عبر عرض وقائع التاريخ وتقديم قراءة جديدة لها تتسجم مع طرحه في إعادة الاعتبار لشأن الناس في اختيار حكوماتهم، «ففي عهد الرسول استقرت حكومته وقامت عندما بايعه الأوس والخزرج، أي كل أهل يثرب تقريباً. وبعد وفاة الرسول كان تشخيص أهل الحل والعقد هو المبني والأساس في تعيين الحكومة بغضّ النظر عن المسائل الكلامية. والإمام عليّ عليه السلام يقول: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء إلّا يقاروا على كظّة ظالم ولا سغب المظلوم، لألّقيت حبلها على غاربها، فحضور الحاضر وقيام الحجّة ووجود الناصر شرط أساسي لقيامه بالحكم ويضيف أنّه في زمان الإمامين الباقر والصادق، على الأقل، كان بإمكانهما أن يتوليا السلطة بالقوّة كما فعل إبراهيم الإمام العباسي، كان بمقدورهما فعل ذلك إلّا أنّهما أبا، فالثورة العباسية كان شعارها: «الرضا لأهل البيت»، واعتمدت على القوّة العسكرية ضد الحكم الأموي».

لقد أراد خاتمي من خلال عرض أفكاره على هذا النحو تأصيلها بإعادة قراءة مواقف الأئمة المعصومين عند الشيعة، أن يفصل بين حق الإمام الإلهي أو ما يعرف بالحق الشرعي، وبين حقه المشروع وما يعرف بالمشروعية. فإذا كان الحق الأول قد منح للأمة من الله عزّ وجلّ، حسب الاعتقاد الشيعي، فإنّ المشروعية لا تتم إلّا «بالبعية»، أي بإقرار الناس بحاكمية الإمام، لذلك فإنّ خاتمي يرى أنّ «طريق استقرار الحكومة راجع إلى إرادة الناس». فإذا أرادت الأكثرية نوعاً معيناً من الإسلام، فإنّ من واجب الحكومة العمل به في الأمور الاجتماعية، =

الموارنة الذين لم يستجيبوا لتحول الخطاب الفرنسي، تبعاً لمصالحهم الجديدة، فبقيت الغالبية العظمى منهم تعتبر أن فرنسا هي «الأم الحنون» وتنسب خطابها إلى الخطاب السياسي الفرنسي الذي تخلت عنه فرنسا لصالح خطاب أكثر دينامية واستجابة لمصالحها الحيوية بعيد الحرب العالمية الثانية.

ويبدو أن حزب الله لا يعبر اهتماماً حقيقياً للسجال الدائر في إيران، (بين المحافظين والإصلاحيين)، ويصرّ على أن يبقى على مسافة منه بغية الحفاظ على منطقته الأحادي في التواصل مع منظومة العقائد والأفكار والتي تقوم في أصولها على جذرية الطرح الخميني وامتداده في لبنان. وهذا ما يشكل حائلاً أمام انعكاس المنطق الخاتمي في الدائرة الحزب اللهيّة في لبنان، خاصة وأنّ الحزب عمل على إقفال المنافذ التي يمكن

= وإذا اعتبرنا أنّ للناس الحق في فرض الحكومة، فإنّ من واجب الحكومة أن تمنح الحرية لبقية الآراء، في المقابل، فإنّ الحكومة مسؤولة أمام الناس ولا حق لأحد أن يفرض الحق عليهم أنّ للناس الحق في مساءلة الحكومة، وإن كانت محقّة ورفضها الناس في يوم من الأيام فلا يحق لها أن تفرض نفسها بالقوّة.

وإذا كان خاتمي لا يؤيد إعطاء الناس حق اختيار الطريقة التي يدبرون من خلالها شؤون الدولة، فإنّه لا يخشى من تنحيتهم الخيار الإسلامي، لأنّ الناس، برأيه - «لا يمكن أن تختار كأغلبية في مجتمع إسلامي إلا ما ينسجم مع الإسلام، إنّ الحكومة للشعب، وإرادة الشعب هي التي تحدد شكل الحكومة. وهذا الأمر أدّى في الغرب إلى العلمانية والليبرالية، وفي المجتمع الإسلامي لا بُدّ أن يؤدّي إلى شكل ينسجم مع الفكر الإسلامي للناس». ويؤيد خاتمي كلامه بالاستشهاد بمسار الثورة الإسلامية نفسها إذ يقول: «الثورة الإسلامية كانت تجربة فريدة في هذا المجال، وسلاح الثورة الإسلامية كان أشرطة تسجيل كلمات الإمام (الخميني)، وقدرة الثورة الإسلامية كانت من إرادة الشعب عبر الانتخابات». وهذه تجربة جيدة في أن تتولى زمام الأمور سلطة الثورة الإسلامية كانت من إرادة الشعب ورأيه، وإذا اعتبرنا أنّ رأي الشعب هو مصدر شرعية الحكومة فسيكون هنا شرطاً دينية لديمومتها...»، المنطلق (م.س)، ص ٩٤. أيضاً؛ راجع الدّين والفكر في شراك الاستبداء جولة في الفكر والسياسة للمسلمين ترجمة ماجد الغرباوي، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ١٤، حزيران ٢٠٠١م.

أن تؤدي إلى انتعاش هذا التيار في جسمه، وبالتالي التأثير في زحزحة خطابه المقفل على الجهاد والثورة والشهادة^(١).

إن تقطيع الأوصال الخاتمية في لبنان من شأنها أن تبقي حزب الله في منأى عن خطاب الدولة الذي دشنه خاتمي في إيران. فالخطاب الخاتمي هو خطاب التحول من التعبئة الثورية إلى سياسة التنمية والحرية، وهذا يعني مزيداً من الانفتاح على الخارج، وتخفيفاً لفتائل الاشتعال والتوتر، وأيضاً مزيداً من المشاركة الشعبية والديمقراطية على مستوى الداخل، وزيادة في الاهتمام بمشاريع التنمية والحرية السياسية والاجتماعية. وهذا تطلب في إيران إخضاع الإيديولوجيا لمنطق العقل والمصالح اللصيقة بالواقع وغير المتعالية عليه.

ولا يبدو أن حزب الله في لبنان في وارد التخلي عن هذا المنطق تحت أي اعتبار، وهو يترجم ذلك بتأكيد أنه مرجعية الحزب في إيران منوطة بالإمام الخامنئي (ولي الفقيه) الذي ينسب الحزب إلى الأصول الخمينية وللتيار الأصولي المحافظ في الجمهورية الإسلامية.

من هنا، فإنه لا يمكن فهم انتظام حزب الله في الحياة السياسية اللبنانية، والتي برزت في اشتراك الحزب في العملية الانتخابية - النيابة والبلدية - إلا أنه كان بهدف عدم اتهامه بالوقوف في وجه عودة السلم الأهلي، خاصة وأن عودة السلم إلى لبنان كانت رغبة الشعب اللبناني برمته بما فيه الطائفة الشيعية التي ينمو على جذورها وفي بيتها حزب الله ومقاومته الجهادية. لكن في الوقت نفسه أبقى حزب الله على أحادية تفسير إيديولوجيته ولم يشأ إخراجها من عليائيتها ليعيد قراءتها في ضوء

(١) تم مطلع شهر آذار ١٩٩٩ إقفال مجلة المنطلق، وهي المجلة الفكرية الوحيدة التي تصدر عن حزب الله، والتي كان خاتمي قد امتدحها وأوصى بها عند مجيئه إلى لبنان قبيل انتخابه رئيساً للجمهورية، وهذا الحديث هو للدكتور حسن جابر رئيس تحرير مجلة المنطلق.

الواقع الجديد، ومع ذلك فقد استفاد حزب الله من تخليه عن وظيفته الخارجية (أجانب.. سفارات.. الخ) لصالح تعبئة كل مجهوداته الثورية في المقاومة، وأنشأ سرايا المقاومة اللبنانية التي منحتة التفافاً شعبياً كان قد بدأ بعيد الاجتياحات الإسرائيلية الجوية للبنان في عمليات «عناقيد الغضب» وتصفية الحساب، والذي أدّى إلى الحصول على اعتراف لبناني رسمي وعربي ودولي بمشروعية المقاومة وشعبيتها.

ج - حزب الله: التوظيف السياسي في خدمة الإيديولوجي:

كما تقدّم، يبني المنطق الجهادي للمقاومة على أساس عقائدي ديني، وتأتي السياسة عندها استكمالاً لهذا الأساس، على الرغم من حلول العقيدة، في أحيان كثيرة، في موقع الأساس. فالمعركة مع الإسرائيليين، في نظر المقاومة الإسلامية، هي معركة حق وباطل ومعركة مقدّسات ووجود، وكلها مفردات تفوق مكانة السياسة بصفحتها متغيرات ووقائع وحيثيات، لذا «المعركة ليست خياراً، ولا هي وليدة مصالح جرى تقديرها في زمن سياسي محدد. إنّها جزء من العقيدة وتعالٍ في الممارسة النضالية. ففي معركة الحق والباطل لا وجود لخيارات متعددة، إنّما هناك تكليف شرعي محدّد، وواجب ديني لا مناص منه، وهذا بالضبط ما تقصده الحمولة الدينية والخلفية للشعار الذي رفعته المقاومة في سعيها لـ«إحدى الحسنين: النصر أو الشهادة»، أي أنّ الوجهة برمتها وجهة انتصار لا خسارة فيها. وقد كان هناك شعار آخر - طالما رده قادة المقاومة، وهو أنّ المقاومة معنيّة بأداء تكليفها، بمعزل عن طبيعة النتائج أو ضمانتها، لأنّ التكليف مسؤولية بشرية وإنسانية، بينما النتائج أمر إلهي وهو دور جوهري في تشييد المنطق الجهادي للمقاومة^(١).

(١) يمكن العودة إلى مفهوم التكليف الشرعي في خطبة لأمين عام حزب الله الأسبق الشهيد السيّد =

وعلى هذا الأساس، فقد استطاع حزب الله أن يفتح جبهة المقاومة على هامش الكيان اللبناني الرسمي، وحافظ على استقلالية نسبية لنشاطه العسكري، فاكسب بذلك قدرة مناورة واسعة وإمكانية التفلت من الضغط الدولي الذي يمارس عادة على الحكومات. وبذلك تجاوز الالتزامات الدبلوماسية التي تحكم قرار الأنظمة السياسية، وكوّن بالتالي حالة مقاومة شعبية، وكسب دعماً جماهيرياً واسعاً، ووظف كل مكتسباته المعنوية والسياسية في المواجهة مع إسرائيل، وابتعد عن السلطة، ليحفظ لنفسه وجهة البوصلة التي يصوّب باتجاهها كل طاقته وإمكاناته، وليتجنّب كل لحظات الحرج ومسؤولية الإخفاق التي ارتكبتها السلطة، ويحصّن نفسه من تشتت قواه والإنزلاق إلى معارك أو صراعات جانبية تعطل فاعليته القتالية ضد إسرائيل. وبالتالي، لقد ميّز حزب الله بين ضرورات الأنظمة^(١) وبين مسار وقواعد الصراع مع إسرائيل، فخرجت بذلك حركة الصراع من قبضة القيادة السياسية، وانتقلت إلى العمق الشعبي الذي يضع الصراع في مكانه الطبيعي، ويستجمع كل إمكانات التعبئة باتجاه العدو. وبهذا المعنى، فالمقاومة، وفي الوقت الذي ابتدعت لنفسها هامشاً أعانها على التحرك بحرية نسبية كبيرة، فإنّ حزب الله نجح أيضاً في أن ينأى عن كونه مشروعاً مضاداً للسلطة والحكم، وهذا ما جعله يبذد هواجس الدولة تجاه المقاومة ويستكمل الشرط الأساسي اللازم لنجاح تجربته، وهو الاستقرار الاجتماعي - السياسي، وهذا ما أمّنه التعايش السلمي مع الدولة ليتحول إلى عامل دعم للمقاومة فيما بعد.

لقد نجحت تجربة حزب الله هذه على الرغم من عقيدته الدينية

= عبّاس الموسوي، ألقاها في مسجد بئر العبد، ١٤٠٦هـ، كتاب أمير الذاكرة، منشورات الولا، بيروت، ١٩٩٣.

(١) يمكن بهذا الصدد مراجعة، فرح موسى، «ضرورات الأنظمة وخيارات الأمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين»، دار الهادي، بيروت، ١٩٩٥.

المركزة، وبالرغم أيضاً من قيام تنظيمه على مقولة ولاية الفقيه التي هي ترجمة سياسية لمقولة الإمامة الشيعية التي تقابل مقولة الخلافة السنية. فحزب الله الشيعي سعى للدخول إلى الوجدان السني الشعبي سعياً حثيثاً، رغم التباين الحاصل بين عقائد السنة والشيعية حول حقائق دينية ووقائع تاريخية كثيرة. وهو لأجل ذلك، تجنّب الوقوع في فتح الجدل العقائدي وذهنية احتكار المشروعية السياسية أو الجهادية، وابتعد عن التوظيف المصلحي لإنجازاته، وحaid عن جدل المشروعية السياسية، فلم يلقَ بمشروع ولاية الفقيه في دائرة البدائل السياسية للأنظمة، وطرح بالمقابل مشروع المقاومة الذي يستفيد من الزخم الروحي والتدفق المعنوي اللذين توفرهما مبادئ الإيمان ويقين العقائد. لكن هل يكفي هذا لكي يستطيع حزب الله أن يستكمل مشروعه الإيديولوجي الاستراتيجي في بقاء المقاومة عنصراً دائماً ومعنياً بتحرير القدس والأراضي الفلسطينية المحتلة؟!

بعد نجاح المقاومة في تحرير الأراضي اللبنانية من براثن الاحتلال، ترقّع حزب الله عن توظيف هذا النصر على المستوى السياسي «المكسبي»، وسارع إلى طلب التوافق مع كل القوى اللبنانية المعنية بالتحرير، سواء كانت هذه القوى رسمية (الدولة) أو شعبية تنظيمية من داخل البيئة الشيعية (حركة أمل والمجلس الشيعي أو داخل بنية المجتمع اللبناني (قوى مسيحية بشكل أساسي والبطريركية المارونية بشكل خاص). وتمثل ذلك بالتوافق على عدد النواب المفترضين له مع رئيس حركة أمل ورئيس المجلس النيابي نبيه بري، وكذلك جرى التفاهم مع الدولة بشخص رئيسها العماد إميل لحود على بقاء سلاح المقاومة طالما بقيت «مزارع شبعا» محتلة، وأيضاً تساهل مع المتعاملين مع الصهاينة من الطائفة المسيحية بشكل خاص بغية تظمين المسيحيين في المناطق اللبنانية الأخرى والبطريركية المارونية بشكل خاص.

وهو في مقابل ذلك، دفع بالثقل المعنوي الذي حققه تحرير الأرض باتجاه تعزيز المستوى الإيديولوجي لعقائده الاستراتيجية، فتركز خطاب التحرير لأمين عام حزب الله على الثوابت التالية:

١ - التأكيد على أن دور المقاومة لم ينته بعد، والتشديد على التمسك بنهجها وسلاحها «ما دام هناك أرض محتلة، وما دام هناك أسير لبناني في سجون العدو، وما دام هناك تهديد صهيوني لهذا البلد ولهذه الأمة»^(١).

٢ - على الصعيد اللبناني، أكد خطاب التحرير على أن الانسحاب الإسرائيلي لم يكن كاملاً، ويعتبر أن ما حصل هو إعادة انتشار للصهاينة ما دامت مزارع شبعا محتلة وما دام الأسرى والمعتقلون «في داخل الكيان الصهيوني»^(٢).

٣ - على صعيد القضية الفلسطينية، يلاحظ أن خطاب التحرير لم يخل أي منه من ذكر فلسطين أو القدس، الأمر الذي يوحي بأن ثمة نيّة لدى حزب الله والمقاومة بفتح ملف فلسطين والتعاطي معه كهدف جديد للمقاومة بعد تحرير الأراضي اللبنانية.

لقد تضمّن خطاب التحرير، وهو الخطاب الأهم في تاريخ المقاومة الذي ألقاه الأمين العام لحزب الله أوّل مرّة على أرض الجنوب بمناسبة الانتصار نداءً خاصاً بفلسطين حاول من خلاله توظيف نتائج الانتصار في اتجاه جعل فلسطين الهدف الثاني للمقاومة والحزب بعد التحرير، وذلك بالاستناد إلى تجرّبي المقاومة في لبنان والانتفاضة في الداخل

(١) كلمة لأمين العام لحزب الله في احتفال بلدة مشغرة بعد التحرير، «السير»، ٧/٨/٢٠٠٠م.

(٢) السيّد حسن نصر الله في المؤتمر الصحفي الذي عقده بعيد التحرير، «الأنوار»، ٢٤/٥/٢٠٠٠م.

الفلسطيني. جاء في كلام السيد حسن نصر الله: «هذا النصر تقدمه لشعبنا المظلوم في فلسطين المحتلة ولشعوب أمتنا العربية والإسلامية [...]، يا شعبنا في فلسطين، مصيرك بيدك، أرضك تستطيع أن تستعيد بها بإرادتك، بخيار عز الدين القسام، بدماء فتحي الشقاقي ويحيى عياش، يمكنك أن تستعيد أرضك من دون أن يمنّ عليك هذا الصهيوني بزاروب هنا أو قرية هناك، يمكنك أن تعيدوا أهلكم إلى دياركم بفخر واعتزاز من دون توسل لأحد، أنتم تستطيعون أن تستعيدوا أرضكم وحقوقكم المشروعة، حتى لو تخلى عنكم كل العالم [...] يا شعب فلسطين، إنّ طريقكم إلى الحرية هو طريق المقاومة والانتفاضة، المقاومة الجادة، والانتفاضة الحقيقية، ليس الانتفاضة في إطار أو سولو وليس الانتفاضة في خدمة المفاوضات المتنازل في ستوكهولم، والانتفاضة والمقاومة التي لا ترضى إلاً بالحق كاملاً كما في لبنان»^(١).

د - الشيعة بعد النصر: الخيارات الحرجة:

وهكذا بدأ يتجه خطاب التعبئة من الداخل (اللبناني) إلى التعبئة العربية والفلسطينية، باعتبار أنّ المقاومة التي حققت أهدافها في الداخل اللبناني لا بُدَّ أن تترجم ما جاء في رسالتها المفتوحة، أي العمل على تحرير فلسطين من المغتصب الصهيوني، وهذا يفسّر كيف أنّ حزب الله حتى الآن لم يتخلَّ عن المبادئ والأهداف الأساسية التي جاءت في الرسالة المفتوحة (الدستور الثوري لحزب الله). هذا التوجه التعبوي لحزب الله خارج الحدود اللبنانية، عبر عنه أمينه العام في مناسبة جرت خارج لبنان هي ذكرى أربعين الرئيس حافظ الأسد التي شكلت مناسبة إضافية لتوكيد توجهات الحزب الجديدة، حيث قال

(١) السيد حسن نصر الله في احتفال التحرير في بنت جبيل، «السير» ٢٧/٥/٢٠٠٠م.

السيد نصر الله في خطاب ألقاه في المناسبة: «القدس هي كل شبر محتل من أرضنا العربية، القدس هي الجولان حتى خط الرابع من حزيران (يونيو)، القدس هي كل قطعة من أرضنا اللبنانية ما زالت تحت الاحتلال. وأولاً وأخيراً، القدس هي فلسطين كل فلسطين من البحر إلى النهر. القدس هي كل أسير عربي ما زال في سجون الصهاينة، والقدس هي كل لاجئ فلسطيني مشرد من أرضه، والقدس هي الابتسامة التي غادرت وجوهنا منذ أكثر من خمسين عاماً وستعود إن شاء الله»^(١).

من الواضح أنّ حزب الله بدأ يتوسع في خطاب الثورة ليشمل دوائر أوسع، وتكبير دائرته اللبنانية الأهداف كما هو واضح، يفصح عن أنّ المقاومة ليست في وارد التوقف عند حدود تحرير الأراضي اللبنانية فقط. فقد بدأ الخطاب الحزب اللهي يوسع دائرة دلالات المفردات والمعاني بشكل يفهم منه أنّ المقاومة هي أبعد من لبنان، وأوسع من أن تنتهي في دائرة تحرير مختصة بأرض لبنانية. ففي هذا الخطاب، تتوسع حدود الوطن لصالح حدود القضية، وتتمدد مساحة المفاهيم بدرجات كبيرة، فالوطن بات الوطن العربي، والأمة أصبحت الأمة العربية والإسلامية، والأسرى باتوا كل أسرى العرب في سجون الاحتلال، بل إنّ الخطاب فاقم من حجم الأهداف ليشمل ليس فقط الأرض كدلالة مادية، بل كتعبير وجداني عن الابتسامة التي غادرت وجوهنا منذ أكثر من خمسين عاماً.

وهكذا تصبح معركة القدس هي عنوان استعادة كل الحقوق العربية

(١) السيد حسن نصر الله في ذكرى أربعين الرئيس السوري حافظ الأسد في القرداحة، «النهار» ٢٠٠٠/٧/٢١ م.

السلبية، وأنَّ على المقاومة واجب المساهمة في الدفاع عن قضايا الأمة، من دون أن تربط هذه المساهمة بشرط مشاركة الآخرين أو عزوفهم عن ذلك. مع التأكيد، بوضوح شديد، أنَّ للشعب الفلسطيني الدور المركزي والحيوي في استعادة أراضيه وتحقيق الانتصار.

وعليه، فإنَّ قادة المقاومة الإسلامية يرسمون وظيفتين استراتيجيتين: «وظيفة التحرير، ووظيفة استنهاض الواقع العربي، وخصوصاً الفلسطيني. أمَّا وقد جرى تحقيق الوظيفة الأولى، فماذا على صعيد الوظيفة الثانية؟

يبدو من خلال استكناه مضمون الخطاب اليومي لحزب الله، أنَّ المقاومة مستمرة في تحقيق هدفها الثاني حتى لو لم يشارك العرب رسمياً في تحقيق هذا الهدف. فمسؤولية المقاومة هي استنهاض الشعوب العربية في سبيل التحرير وفي سبيل تبديل المواقف المتراخية جراء استمرار عملية التسوية، وهنا يكمن خط الافتراق بين التيارين الشيعيين الرئيسيين في لبنان، فبينما يفكر حزب الله بهذه الطريقة استناداً إلى تكليف شرعي، ولا يهتم كثيراً للنتائج، فإنَّ حركة أمل لا زالت تؤكد على أهداف التحرير إلّا أنَّها تدعو إلى أن يتم ذلك عبر استراتيجية وتفاهم عربي وتوافق واضح من أجل تحقيق هذا الهدف. ففي كلمة لنائب حركة أمل علي خريس ألقاها باسم رئيس الحركة نبيه بري في ذكرى انتصار الثورة الإسلامية قال: «لا خيار للأمة العربية والإسلامية إلّا خيار الجهاد المقدس من خلال دعم الانتفاضة الفلسطينية بكل إمكانات الدعم والصمود وعبر وقف كل مراحل السلام المعقود ووقف التطبيع بكل أشكاله مع العدو الغاصب ومقاطعة كل الدول التي ترغب في نقل سفاراتها إلى القدس»^(١)، إلّا أنَّه لا يمكن

(١) جريدة المستقبل: ١٩ شباط ٢٠٠١م، ٢٦ ذو القعدة ١٤٢١هـ، العدد ٥٦١.

تحقيق هذا الهدف وفق منطق حركة أمل إلا «بوحدة عربية»، وهذا ما لا تشترطه المقاومة وحزب الله مقدمةً لتحقيق هذا الهدف.

وفي خطاب أمل تأكيد على المواقف المبدئية من القضية الفلسطينية، إلا أنه ليس هناك التزام بالسير في هذا الطريق إلا مع مجموع الدول العربية المعنية استراتيجياً بعملية التحرير، فيما حزب الله يصرّ على أن الشعوب العربية قادرة على تجاوز منطق الأنظمة والسير قدماً في المواجهة مع الصهاينة، وهو لا يفترض لأجل ذلك وحدة الموقف العربي الرسمي، بل يكفي استنهاض الشعوب القادرة على إحراج الأنظمة لتبديل موقفها من عملية التسوية والسير في خط المواجهة مع الصهاينة.

ولا شك أن هذا الأمر دونه معوقات بعضها يتصل بلبنان نفسه والأخرى تتصل بالعرب والفلسطينيين ومن هذه المعوقات التي تدفع بأيدولوجيا الرفض والمقاومة التي يلتزمها حزب الله إلى مواجهة وضعٍ محرجٍ هي:

أولاً: أصحاب القضية الفلسطينية أنفسهم، إذ إن سقف القيادة الفلسطينية الأكثر تمثيلاً للشعب الفلسطيني لا يتجاوز ما جاء في «اتفاق أوسلو» والاتفاقات المتفرعة عنه وهي في أقصى حدودها لا تطرح ما يتجاوز الدولة الفلسطينية على الضفة الغربية إضافة إلى غزة وأريحا على أن تكون عاصمة هذه الدولة هي القدس الشرقية، وهذه نقطة افتراق أساسية بين حزب الله والقوى الفلسطينية الفاعلة، إذ لا ترغب هذه القيادة في أن يتجاوز أي طرح عربي أو إسلامي سقفها، وإلا كان مشروع اصطدام مقبل معها لأنّ المزادة على أصحاب القضية أنفسهم حتى لو اعتبرت القدس قضية إسلامية وليست فلسطينية بشكل محدد لا يغير من واقع الحال ومن الطريقة التي تطرح فيه السلطة الفلسطينية وجهة نظرها حول المسألة بشكل لا يحتمل اللبس.

ثانياً: تواجه المقاومة مشكلة لبنانية قد تبرز في أي وقت بشكل معيق حقيقي وفاعل، إذ أن الإجماع الوطني الذي تحقق حول المقاومة وتم في كنفه إنجاز عملية التحرير، هو لن يستمر قائماً بعد التحرير خاصة في ظل طروحات حزب الله الآيلة إلى تحرير القدس وفلسطين بعد تحرير الأراضي اللبنانية. وهذه الحقيقة لا يمكن تجاوزها في حال من الأحوال لأن باقي الطوائف اللبنانية وبالأخص المسيحيين هم غير مستعدين للسير مع حزب الله في هذا الخيار وليسوا جاهزين لدفع ضريبة مثل هذه الأهداف. ويبدو ذلك جلياً من خلال مواقف قياداتهم الدينية والسياسية من سوريا بعد خروج القوات الإسرائيلية، وكذلك من خلال التحفظات التي أظهرها من مسألة عدم إرسال الجيش اللبناني إلى الجنوب، وأيضاً من خلال ما أبدوه من رغبة في التساهل: من تعاطف مع المتعاملين مع الصهاينة خلال فترات الاحتلال وخلال محاكماتهم بعد حصول التحرير.

وليس خافياً أن البطيركية المارونية نفسها بعثت من يعزي بكبير المتعاملين مع إسرائيل (عقل هاشم) بعد أن اغتالته المقاومة بعملية تفجير في بلدته (دبل).

ثالثاً: تواجه المقاومة - على المدى المقبل - مشكلة حتى مع حليفها الأساسية سوريا التي تلتزم بالكامل بعملية التسوية وبسقف هذه العملية المرتبط بشكل وثيق بالقرارات الدولية في هذا الشأن، وهذا السقف هو دون شك لا يقارب بحال من الأحوال سقف المقاومة الراضية كلياً للإحتكام إلى القرارات الدولية والمصرّة على توكيد حق العرب في استعادة كامل أراضيهم المحتلة وحق الشعب الفلسطيني في إقامة دولته المستقلة على كامل التراب الفلسطيني.

رابعاً: عدم استساغة فكرة المقاومة الشعبية عند الأنظمة العربية، إذ إنَّ الإشكال الأساسي الذي يتبادر مباشرة جرّاء هذا الطرح، هو أنَّ

المقاومة الشعبية المسلّحة في عرف الأنظمة تشكل هتكا لسيادة الدولة صاحبة الحق الحصري باستعمال القوّة، وتؤدّي إلى نشوء ثنائيات قابلة للتفجّر عند أدنى احتكاك أو تعارض بين الكيان الرسمي وفصائل المقاومة الشعبية. وما نجح في لبنان قد لا يحتمل التعميم إلى مناطق أخرى في العالم العربي، خصوصاً وأنّ بعض قوى المعارضة قد تلجأ إلى التسلح بحجّة المواجهة مع إسرائيل، ولكنّها توظف سلاحها في صراعها مع النظام السياسي القائم، فيتحوّل الموضوع من مشروع مقاومة إلى قضية أمن دولة.

إنّ تعميم منطق المقاومة في دول غير لبنان يبدو أمراً صعباً بل غير ممكن. فالشعب اللبناني عبارة عن مجموعات متنوعة الانتماء الديني والثقافي، وبالتالي فإنّ وجود قوّة تنتمي إلى طائفة معينة وتحمل أهدافاً محددة لا يمكن أن يترك أي تأثير على الفئات والطوائف الأخرى، إنّ من جهة تشكيل خطر عليها، ككيانات تحمل مواصفات خاصة، أم من جهة تغيير انتمائها الثقافي. هذا في حين أنّ الوضع في المجتمع العربي يختلف جذرياً عن وضع لبنان، بالتالي فإنّ بروز مشروع شبيه بها سوف يسهم في تفجير الدول العربية من داخلها. وهذا ما سيجعل حزب الله في دائرة الاستهداف الرسمي العربي من جديد، وهذه المرة من معظم دول المنطقة العربية التي وقعت في مؤتمر القمة العربية الأخير على أنّ السلام خيار العرب الاستراتيجي في المنطقة، من هنا قد يبدو حزب الله قوّة تسبح عكس التيار، وهذا ما قد يحول منطق إيديولوجيا الرفض والمقاومة من مشروع تحرير للبنان وفلسطين إلى مشروع حروب تدمير داخلية في العالم العربي والإسلامي. وهذا بدوره سيعيد طرح الموضوع من المتضررين وفق المنطق الإيديولوجي نفسه، أي من منطق يتساءل عن مدى إلزامية النظر إلى المقاومة على أنّها شيء آخر غير أقلية في العالم العربي خرجت عن استراتيجية العرب

المشتركة تجاه التسوية . وبالتالي لماذا يجب على الشعوب العربية أن تلتزم خيار القلة الشيعية ومنطقها وهي ذات عقيدة لم يُحلّ الإشكال حول إيديولوجيتها وعقيدتها المخالفة لعقيدة غالبية سكان العالم العربي؟!

ولماذا على الأمة العربية والإسلامية ذات الأغلبية السنيّة أن تلتزم برنامج الشيعة السياسي وتجعله خياراً مشروعاً؟ ولعلّ هذه المخاوف هي التي تتهدد إيديولوجيا الرفض في عقر دارها، خاصة إذا أخفقت هذه الإيديولوجيا بالتحول إلى منطق شعبي غالب سياسياً عند عوب العالم العربي .

وحتى هذا الأمر الافتراضي شبه المستحيل ، فإنّ دونه عقبات هو الآخر، إذ كيف يمكن لحزب الله أن ينجح في ترويج برنامج سياسي قائم على إيديولوجيا عقيدة الرفض الشيعية وهي عقيدة ذات آليات ودلالات مختلفة عن أي عقيدة مقاومة أو رفض أخرى؟ وكيف يمكن مع ذلك كله لحزب الله أن يستمر في الرفض والمقاومة إذا ما توصلت المنطقة إلى شكل من أشكال التسوية يجمد الانتفاضة الفلسطينية وي طرح حلولاً معينة لها؟ وأين سيدرج حزب الله جهاده، وعقيدته في زحمة المشاريع السياسية في المنطقة؟ والسؤال الأهم: كيف سيحتفظ حزب الله بسلاحه وإيديولوجيته إذا هبّت رياح التسوية على عكس ما تشتهي سفنه وهو صاحب نظرية المقاومة تمهيداً لظهور الإمام المهدي؟ . سؤال لعلّ الجواب عليه يزيدنا اندكاً في لجة المأزق الذي ينتظر حركة الرفض الشيعية في نهاية الطريق، والذي سيضع هذه الحركة أمام انعطافات أقل ما يقال فيها إنّها محرّجة .

هـ - استشراقات:

١ - الشيعة أمام المنعطف: التعامل مع التسوية:

السؤال الكبير الذي يطرح عن مستقبل حزب الله، هو ماذا بعد نُجُوز

عملية التسوية؟ أيّ مصير وأيّ مستقبل ينتظر هذا الحزب؟ وكيف سيكون عليه وجوده وأداؤه؟ وكيف سيتعامل مع إيديولوجية الغيب والجهاد والشهادة التي هي مبرر وجوده وكيونته؟ وهل يواجه مصيراً مشابهاً لمصير الأحزاب التي قامت على نفس المبدأ - مبدأ المقاومة - حيث إنّه عند دخول التسوية حيّز التنفيذ يفترض - نظرياً - أن تنتهي لانتفاء مبرر وجودها؟

والحقيقة أنّ هذه الأسئلة تكتسب مشروعيتها من ممانعة حزب الله تحوله بالكامل إلى حزب سياسي صرف، وبإصراره على الإبقاء على إيديولوجيته الغيبية، عامل تعبئة وتثوير دائم. ويضاعف من هذه القناعة الحزب اللهيّة ممانعته أيضاً لمدّ جسور التواصل مع المنطق الخاتمي^(١) الذي تحول من خطاب الثورة والغيب إلى خطاب الدولة والواقع واعتماد التنمية بدل التعبئة الثورية والحرية بدل الإلزام الولائي لعناصر شعبه، والتهدئة في السياسة الخارجية بدل تصدير الثورة، وحوار الحضارات بدل الصدام معها.

ويزيد من إلحاح السؤال أنّ الساحة الشيعية ستتكشف أمام وجودين حزبين («حزب الله»، و«أمل») صنعا ذاكرة شيعية حديثة ملونة بالدم، وقد لا يتم التوافق بينهما بعد أن يصبحا على أرض واحدة ومجال سياسي واحد يتنافسان على حصة شيعية واحدة هي تلك التي أفرزتها وثيقة الطائف وحددتها طبيعة هرمية الدولة الجديدة.

إنّ مستقبل حزب الله المتمسك عضويّاً بإيديولوجيته سيتحدّد وفق جملة تصورات:

الأول: حدود الظاهرة الخاتمية وإمكانية إرسائها في إيران كمنطق

(١) راجع هوامش الصفحات، ٣٣٥ و٣٣٦ من هذه الدراسة.

بديل لمنطق الولاية المطلقة للفقهاء (ولاية الدولة في مقابل الثورة - الفقيه).

الثاني: توصل عملية التسوية إلى نهايات مقبولة، تقفل الباب أمام كل مشاريع الثورات الكليانية في المنطقة، واضطرار كل المنادين بالثورة إلى الانكفاء نحو الداخل لتحسين مواقعهم السياسية بغية حفظ طروحاتهم من الانتهاء والزوال.

الثالث: شمول نظام العولمة العتيد منطقة الشرق الأوسط واستلحاقها ما يجعل هامش حركات الثورة أضيق وقد يساهم ذلك في حصارها بحدود كبيرة جداً.

٢ - مفارقات بين أطروحتين وتيارين:

إنَّ حزب الله الذي سيواجه مأزقاً يستلزم الخروج منه سلسلة طويلة ومعقدة من البناءات النظرية والإيديولوجية ذات الدلالة التسوية لمبررات الحياة والاستمرار، سيجد نفسه داخل الكتلة الشيعية على أرض واحدة مع حركة أمل، حيث التنافس هذه المرة سيكون في المجال السياسي الواحد وعلى الأرض الواحدة، وهذا ما قد يقود العلاقة من جديد إلى مأزقٍ لا يمكن التنبؤ بكيفية الخروج منها بشكل نهائي.

فحركة أمل، بعد دخولها طرفاً أساسياً في الحكم والحكومة والسلطة اللبنانية، قد استفدت كل شعاراتها وإمكاناتها، وحققت تقريباً كامل مشروعها، مشروع الإمام الصدر في الأصل، الذي كان مقومه وعماده هو نقل الكتلة الشيعية من خارج الدولة إلى داخلها، (حركة المحرومين) ومن خارج السلطة إلى داخلها، (المشاركة في حصة النظام وصنع القرار).

وبالفعل، فقد أصبح الشيعة، على ضوء أطروحة أمل السياسية، أحد

الأقانسيم الثلاث «الترويكا» الحكم في لبنان^(١)، وتم الحصول على الوظائف الحكومية التي كان الشيعة يطالبون بها من ضمن نضالية حركة المحرومين، إضافة إلى تحقيق معظم مشاريع الإنماء للجنوب والضاحية الجنوبية (طرق، مدارس، آبار ارتوازية.. الخ).

إن مشروع المقاومة لم يكن أصيلاً في أطروحة أمل السياسية، بل كانت وظيفة المقاومة في عقيدة الحركة هي جبه العدو الإسرائيلي الذي كانت اعتدائه على المناطق الشيعية تزيد من ضعف الشيعة وتمعن في تهميشهم خارج إطار الدولة والنظام. ففكرة الاندماج في الوطن والدخول في صلب هرميته هي الأساس، والمقاومة (أفواج المقاومة اللبنانية - أمل) وجدت في الأصل لخدمة هذه الأطروحة السياسية، بعكس حزب الله الذي كان وجوده في الأصل حركة جهادية تتعاطى عرضاً الشأن السياسي الداخلي. وهنا مكمن التعارض الأساسي بين الحزبين الشيعيين.

لذلك، فإنّ حركة أمل، بعد أن استنفدت شعاراتها وحققت أهدافها وصارت جزءاً أساسياً من تركيبة النظام والدولة اللبنانية، فقدت حيويتها الداخلية ووجهها الثوري - العرضي - محلية أمر المقاومة لحزب الله، مع شيء من التنافس الذي يقتضيه المزاج الشعبي أحياناً.

ومع الوقت، تمّ اختزال إيديولوجيا أمل، من إيديولوجيا الحركة المؤسسة ومؤسسها إلى إيديولوجيا القائد السياسي، فانحصرت ثقافتها بثقافته وسياستها بسياسته، وتحولت إلى جسم برغماتي يمارس لعبة المصالح السياسية الحيوية للطائفة الشيعية، بعد أن كانت، قبل تحقيق

(١) وقد تجلت بأوضح صورها بعد تركيب الجهاز الحاكم للجمهورية الثانية بعد «الطائف» الرئيس الهراوي للجمهورية، ورفيق الحريري لرئاسة الحكومة ونبيه بري رئيس حركة أمل لرئاسة المجلس النيابي.

شعاراتها وأهدافها، تمارس لعبة العقيدة والتعبئة^(١). وقد أسهم اختفاء عقيدة التعبئة في حركة أمل في انعدام المناخات المحرّضة التي كانت سائدة أيام الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢.

لقد تحرر الجنوب وحقق حزب الله أحد أهدافه الأساسية، إلا أن حماسه لتحرير فلسطين لا زال يحكم أداءه. إن حزب الله، في مقابل حركة أمل، لا زال يملك الحيوية والحرارة الداخلية، لأن الأرض لم تحرر بالكامل. وبالتالي لم يحقق حزب الله كامل أهدافه ولم يستنفد شعاره المعلن من خارج الرسالة المفتوحة.

لكن يبقى المأزق، هو كيف سيوفق حزب الله بين دخوله في سلطة يفترض نظرياً أن توقع اتفاقاً مع إسرائيل في نهاية عملية التسوية، يطاول عدم الاعتداء بكل أشكاله الأمنية والسياسية والثقافية، وبين استمراره في التحريض الفكري والثقافي ضدها؟ وإن استطاع أن يوفق بين هذين الأمرين مع وجود صعوبات كبيرة على هذا المستوى، ليس أقلها اتهامه بضعفة السلم الأهلي واستقرار لبنان في محيطه، فكيف سيكون تعامله مع الشعار الاستراتيجي زحفاً زحفاً نحو القدس؟

(١) هنا تجدر الإشارة إلى أن تحقيق أهداف البرنامج السياسي لحركة أمل لا يعني تخليها عن خلفيتها الإيديولوجية الشيعية القائمة على الرفض، بل أكثر من ذلك أن إيديولوجيا الرفض نفسها تم توظيفها كمحفزات لجمهور الحركة بغية تحقيق الأهداف السياسية وهذا أمر لا بُدّ من توكيده وبمعنى آخر، فإنّ التعبئة الإيديولوجية القائمة على الممانعة والرفض تم توظيفها تعبويّاً في تحقيق أهداف البرنامج السياسي، إلا أنّ التخلي عن هذه الإيديولوجيا يستلزم الخروج من المذهب الشيعي نفسه وهذا غير وارد وغير منطقي من هنا فإنّني سوف أطلق على الخلفية الإيديولوجية لأمل وغير أمل، بل لمعظم الطوائف اللبنانية، ما اسمه «المخزون الاحتياطي» بمعنى أنّ إيديولوجيات الطوائف تظهر وتختفي حسب الطلب ووفق ما يتطلبه البرنامج السياسي والاجتماعي في لبنان، ليؤدّي وظيفة تعبوية لجمهور الطوائف، ليختفي مع تحقيق هذا البرنامج دون أن يزول أو يتهي.

أسئلة كبيرة جداً مطروحة على مستقبل حزب الله، ولا يبدو أن الإجابات عنها ممكنة قبل حصول التطورات على كافة المستويات التي تناولها البحث لكن المأزق الكبير سيبقى هو: كيف سيبقى الحزب على ارتباطه بإيران دون أن يتهم بلبنانيته، وكيف سيكتفي من تحرير كامل الأراضي الإسلامية بتحرير لبنان؟ وكيف سيمارس الحزب مقاومته الفكرية والثقافية لإسرائيل في ظل اجتياح العولمة لكل مناحي الكرة الأرضية بما تحمل من روائح يهودية تشتم من عواصفه؟ بمعنى آخر، كيف سيحافظ حزب الله على إيديولوجيا الرفض والمقاومة (اللا)...؟

من زاوية النظر إلى جميع هذه الأسئلة، وهذه الأسئلة الاستباقية تجد مشروعيتها بالاستناد إلى واقع الحال وبالنظر إلى العديد من تجارب الأحزاب اللبنانية التي اصطدمت بالجدار الحديدي وتراجعت بشكل مريع جراء عدم قدرتها على تطوير إيديولوجيتها لمقتضيات الواقع اللبناني والإقليمي وحتى العالمي. وإيديولوجيا الرفض والمقاومة الشيعية التي أسهمت في تعبئة الكتلة الشيعية باتجاه تحقيق جملة أهداف سياسية وأمنية خلال فترات معينة هل ستبقى صالحة في ظروف تختلف عن بدايات انطلاق عملية تسييس الشيعة اللبنانيين. وهل هذه «اللا» التي لا يبدو أن حزب الله في وارد إعادتها إلى المخزون الإيديولوجي حيث المخيال الجمعي مستودع الطروحات الكليانية الدغماتية فإلى أين يمكن أن تؤدي هذه «اللا»، وهل «اللا» التي كانت سبباً أساسياً في تحقيق كل هذه المكاسب للشيعة، يمكن أن تكون سبباً هي أيضاً في إعادة موضعة عالمهم الجديد على المساحة القلقة في الوطن الرجراج.

والسؤال الأكبر هو أن الشيعة في لبنان ناضلوا طويلاً من أجل إزالة

هامشيتهم وانتقالهم إلى صلب الدولة، فهل ستتسبب الشعارات التي تتجاوز قدرة الشيعة في لبنان وربما في العالم في عودة الكتلة الشيعية اللبنانية إلى هامشيتها من جديد؟

الخاتمة

أحدثت غيبة الإمام المهدي، أزمة حادة في الوعي السياسي الشيعي، وذلك لغياب الجهة التي تمنح الشرعية والمشروعية لأي موقف سياسي أو شرعي بنظر الشيعة، علماً أنّ هذه الأزمة لم تكن أمراً وارداً في زمن حضور الإمام الذي تم تنصيبه من قبل الله، تنصيباً واقعياً لا علاقة لقرار الناس فيه^(١). فغدت بذلك المشروعية أمراً ناجزاً بوجوده، وأصبح الإمام بفضل ذلك التنصيب الإلهي، يمثل المرجعية السياسية والمعرفية والدينية في آنٍ معاً.

شكّلت الغيبة لحظة فراغ كبرى دفعت بالفقيه الشيعي للدخول إلى عالم القيادة ليسدّ الفراغ السياسي، لكن ذلك التدخّل اقتصر في البداية على حاجات الجمهور الشيعي الملحّة، وهي حاجات أخذت تتطور وتتوسّع بمرور الوقت، وتستدعي بالتالي تبدّل وظيفة الفقيه واتساع

(١) عن أبي عبد الله الحسين قال: «أترون الموصي منّا يوصي إلى من يريد؟ لا والله ولكن عهد من الله ورسوله ﷺ لرجل فرجل حتى ينتهي الأمر إلى صاحب الأمر (أي الحجّة المنتظر - الإمام المهدي). وجاء في أصول الكافي أيضاً، عن الإمام الرضا ﷺ عن قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، قال: هم الأئمة من آل محمد ﷺ، أن يؤدي الإمام الأمان من بعده لا يخصّ بها غيره ولا يزويها عنه، وفي حديث آخر عن أبي عبد الله ﷺ: «ولا يموت الإمام حتى يُعلم من يكون من بعده فيوصي إليه» (أصول الكافي/ محمد بن يعقوب الكليني/ دار الكتب الإسلامية/ ج ١ - طهران/ ط ٣/ ١٣٨٨هـ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧).

صلاحياته. وقد ساعد في توسع هذا الدور، عدم معرفة الناس بالمدى الزمني لتاريخ الغيبة، إضافة إلى تزايد الحاجة إلى الفقيه الذي يتوقف عليه إعطاء الحجية في طريقة التعامل مع السلطة القائمة سلباً أو إيجاباً.

وقد برزت هذه الحاجة بشكل ملح وقوي في زمن الشريف المرتضى والشيخ الطوسي^(١) الذي حفل بالتطورات السياسية التي تستدعي تبريراً فقهياً لا يمكن أن يقدمه سوى الفقيه، بوصفه الطرف الوحيد الذي يرى الناس في الالتزام برأيه تبرئه لذمتهم في كل المواقف المستجدة، خاصة وإن القيادة السياسية بمعناها المستقل عن سلطة الإمام المعصوم لم تكن أمراً معروفاً بالنسبة للشيعة، وبالتالي فإن لجوء الناس إلى الفقيه جاء كنتيجة طبيعية لإيمانهم بأنه أقرب الناس إلى الإمام المعصوم^(٢).

(١) وهم من أساطين المذهب الشيعي حسب تعبير السيد جعفر مرتضى العاملي صاحب كتاب الصحيح من السيرة. أنظر (الصحيح من سيرة النبي الأعظم، جعفر مرتضى العاملي، ٦ أجزاء/ طباعة وزارة الإرشاد الإيرانية/ قم/ ١٤٠٧هـ. والسيد المرتضى معروف بعلم الهدى: ولد عام ٣٣٥هـ، وتوفي في سنة ٤٣٦هـ لقبه العلامة الحلبي (الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلبي) بمعلم الشيعة الإمامية، كان رجلاً جامعاً أديباً متكلماً فقيهاً يعنى بأرائه الفقهاء، كتابه المعروف في الفقه؛ الانتصار، وجعل العلم، تتلمذ هو وأخوه السيد الرضي (جامع نهج البلاغة) على الشيخ المفيد (قده).

والشيخ أبو جعفر الطوسي المعروف بشيخ الطائفة (الشيعة)؛ له مؤلفات كثيرة في الفقه والأصول والحديث والتفسير والكلام والرجال. والطوسي نسبة إلى طوس خراسان ولد عام ٣٨٥ وتوفي عام ٣٦٠ هـ (مرتضى المطهري، الإسلام وإيران، دار المعارف للطبوعات، د.ت)، بيروت، ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

(٢) جاء عن الإمام الثاني عشر عند الشيعة (الإمام المهدي: «... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم». وهذا الحديث مروى بعدة طرق وأسانيد في كتب العلماء (عبد المنعم مهنا، الدولة الإسلامية، بحث في ولاية الفقيه، الدار الإسلامية ط١/ بيروت ١٩٨٧، ص ٦٠).

وجاء في كلام الإمام علي لمالك الأشتر: «... ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعبتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتماذى في الزلة، ولا تشرف نفسه =

كان المجتمع الشيعي، كما سبق وذكرنا، يعيش على هامش الدولة الإسلامية المركزية ويتجنب الانخراط في لجة الواقع السياسي، الأمر الذي جعله يحتل موقعا هامشيا في القرار السياسي للقيادة السنية للدولة. ومنشأ هذا الموقف الشيعي السلبي من الدولة ومن الواقع السياسي عموماً هو أنّ الشيعة أساساً، لا يؤمنون بشرعية أي دولة غير دولة الإمام المعصوم، وبالتالي لم يكن أمامهم، في ظل غياب الإمام المهدي سوى التكيّف مع الواقع القائم، لكن دون أن يمنحوا هذا الواقع المشروعية. فالشريف المرتضى على سبيل المثال كان يرى أنّ إقامة الحدود في عصر الغيبة، وهي إحدى المهمات الأساسية للدولة الإسلامية، ليس بالأمر الضروري، ولكن، وبما أنّ هناك حاجات للناس لا بُدَّ أن تلبى، والحياة الاجتماعية لا يمكن أن تستقيم بدون سلطان حتى لو كان ظالماً، فلا بُدَّ إذاً من التعاطي بنحو ما مع السلطة^(١) لاستمرار المجتمع واستمرارية الوجود، دون أن يعني ذلك منح هذه السلطة المشروعية.

لقد كانت الدولة القائمة في الاعتقاد الشيعي مجرد كيان سياسي يجري التعامل معه كأمر واقع^(٢)، إلا أنّ ذلك الكيان، لا يحمل أي صفة سياسية أو دينية مشروعة.

= على طمع وأوقفهم في الشبهات وأخذهم بالحجج وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأحزمهم عند اتضاح الحكم ممّن لا يزدنيه إطراء ولا يستميله إغراء، أولئك قليل (الدولة الإسلامية، عبد المنعم مهنا، (م.س)، ص ٦١ - ٦٢).

(١) جاء عن الإمام علي عليه السلام: «.. لا بُدَّ للأمة من إمام يقوم بأمرهم..» ولأُسقطت الرغبة والرهبة ولفسد التدبير وكان ذلك سبباً لهلاك العباد. فتمام أمر البقاء والحياة في الطعام والشراب والمسكن والملابس والمناكح من النساء والحلال والحرام والأمر والنهي..» (آية الله منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج ١، الدار الإسلامية، ط ٢، بيروت (١٩٩٢ - ١٤٠٩هـ)، ص ٩ - ١٠).

(٢) إنّ فكرة النظام السياسي، أو الدولة الإسلامية التي يشرف عليها مرجع من المراجع نيابة عن الإمام المعصوم الغائب كانت موجودة كتصور مثالي غير محدد لدى العلماء. (حنا بطاطو، =

واستمر العقل الفقهي الشيعي ينسج مواقف من الدولة القائمة على هذا المنوال من السلبية والرفض، وإن كان قد أظهر ليونة ما في تعاطيه مع الكيانات القريبة إلى الشيعة مثل الدولة البويهية، إلا أن مواقف من تلك الكيانات لم يغادرها الحذر الشديد، لبقاء إشكالية المشروع قائمة.

لقد دمج التفكير الشيعي بين مقولتين في آن معاً، هما الإمامة والمهدوية معتقداً أنه لا يمكن أن تقوم دولة عادلة على الأرض إلا بحضور الإمام المنصّب إلهياً وليس من قبل الناس. وبمعنى من المعاني، فإن دولة الإمام المهدي هي دولة لا تقوم إلا بمعجزة ربانية تتحقق على يد رجل خارق يقيهما.

هذا الاعتقاد الذي يرجى إقامة دولة العدالة الإلهية إلى ظهور الإمام المهدي، وينزع عن أي دولة أخرى المشروعية، استقر كمعتقد راسخ في الوعي الشيعي عبر التاريخ^(١)، ولكنه كان يظهر بقوة أو يخفت بلحاظ موقف الكيانات السياسية القائمة من الشيعة أنفسهم، بحيث يبادلون الأولى التي تظهر بعض التعاطف معهم بشيء من الليونة والإيجابية، فيما تتصلب معارضتهم ورفضهم في ظل الحكومات التي تضطهدهم وتبعدهم عن دائرة اهتماماتها.

بلغت علاقة الفقيه بالسلطان أوج قوتها أيام الدولة الصفوية^(٢) التي

= شيعة العراق، مجلة النهج، شتاء ٢٠٠١م دمشق، العدد ٢٥، تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ص ١٣٧.

(١) المصدر نفسه.

(٢) بتاريخ ١٦ ذي الحجة ٩٣٩هـ/ ٩ تموز ١٥٣٣م، أصدر الشاه طهماسب الصفوي، فرماناً، بحق العلامة المحقق الكركي (علي بن عبد العالمي الكركي ١٤٦٥م - ١٥٣٣م) وفيما يلي تلخيصاً للجزء الهام منه:

١ - نشر التشيع هو رسالة الدولة الصفوية، وبذلك تمهد لظهور الإمام المهدي.

٢ - لا يتم هذا القصد إلا بمتابعة علماء الدين، فهم، بما يملكون من معرفة، يقودون الناس =

أحيث المذهب الشيعي في إيران وروجت لمذهب التشيع في العالم. ومع ذلك فإنَّ الفقيه الشيعي ظل يتعامل بحذر مع هذه الدولة، باعتبار أنَّها ليست دولة المهدي، وبالتالي هي دولة غير شرعية أيضاً.

وهكذا فإنَّ أزمة مشروعية الدولة في نظر الشيعة ظلت قائمة في ظل أكثر الدول تعاطفاً مع الشيعة إلى أن جاء الإمام الخميني وحلَّ هذه الإشكالية - إشكالية الدولة - عندما منح الولي الفقيه كلِّ صلاحيات الإمام المعصوم وأوجب عليه العمل على إقامة حكومة الله في الأرض^(١)، فأصبحت الدولة التي يقيمها هذا الفقيه دولة شرعية ومشروعة^(٢)، ولكن ممَّا يجدر ذكره، أنَّ الإمام - الفقيه - الذي أعطاه الخميني كلِّ صلاحيات المعصوم لم يخرج عن كونه نائباً للإمام

= إلى الهدى.

٣ - إنَّ الشيخ الكركي هو أعظم علماء العصر، ونائب الإمام.

٤ - لذلك فإنَّ الشاه، تحقيقاً لرسالة الدولة السامية، يأمر جميع أركان الدولة باتخاذ مقتدى لهم وإماماً، وأنَّ يمثلوا لأمره، وأنَّ يقدِّموا له مراسم الطاعة في جميع الأمور.

٥ - كما أنَّه، أي الكركي، يستقلَّ بتعيين المتصدِّين للأُمور الشرعية في المناصب وعزلهم منها. (جعفر المهاجر، الهجرة العاملة إلى إيران في العصر الصفوي، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٩ - ١٤٠١هـ، ص١٢٩).

(١) يقول أحد أهم منظري ولاية الفقيه آية الله محمد حسين منتظري: «إنَّ الحاكم في الحكومة الإسلامية يجب أن يكون أعلم الناس وأعدلهم وأتقاهم وأقواهم بالأمر وأبصرهم بمواقع الأمور. ففي عصر النبي ﷺ كان هو بنفسه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، وكانت له الولاية عليهم من قبل الله - تعالى - وبعده كانت الولاية عندنا حقاً للأئمة الاثني عشر، وفي الغيبة للفقهاء العادل العالم بزمانه البصير بالأمور والحوادث الرؤوف الحافظ لحقوق الناس حتى الأقليات غير المسلمة، فلا يجوز للأمة انتخاب غيره (آية الله منتظري، دراسات في ولاية الفقيه، ج١/ (م.س)، ١٩٩٢م - ١٤٠٩هـ، ص٩ - ١٠).

(٢) إنَّ مسألة نيابة الإمام المتمثلة عند الإمام الخميني بولاية الفقيه، تعتبر إجراء تشريعي - تسويغي - الهدف منه تجسير الهوة بين الإيديولوجيا والواقع بحيث يقوم الولي بأخذ صلاحيات الإمام المعصوم ليستطيع الانخراط في الحياة المجتمعية والسياسية وليتسنى له التصدي لقيادة المجتمع اجتماعياً وسياسياً وليس كعالم إفتاء فقط.

المعصوم، وبالتالي فإنَّ الدول التي يقيمها، تبقى دولة مؤقتة رغم شرعيتها ومشروعيتها، وتختلف عن دولة الإمام المهدي، دولة العدالة الإلهية والمجتمع العادل، وذلك أنَّ نائب الإمام غير قادر على القيام بكل ما يستطيعه الإمام المعصوم وإلاَّ انتفى مبرر وجود المعصوم، فضلاً عن انتفاء مبرر غيابه أصلاً، وهذا ما لا يقرّه الشيعة ولا يقوله الإمام الخميني نفسه.

من هنا يمكننا القول أنَّ الأمر الجديد والمهم الذي أتى به الإمام الخميني هو إجراء المصالحة التاريخية بين الوعي السياسي الشيعي ومفهوم الدولة^(١)، هذه الدولة التي تعود الشيعة على معاداتها على امتداد التاريخ الإسلامي. علماً أنَّ الدولة التي أجرى الإمام الخميني المصالحة التاريخية معها، وتحدث عنها، هي الدولة التي أنشأها هو - الفقيه - نائب الإمام. وبناءً على هذه المصالحة انتفى المفهوم الغيبي للدولة في الوعي الشيعي، وأصبح تجسد تلك الدولة ممكناً في ظل نائب الإمام ولي الفقيه، وهو ما لم يكن بمقدور الإمام الخميني فعله إلاَّ بالاستعانة بمقولات الإمامة نفسها بوصفها أحد أهم مكونات العقل الشيعي الذي لا يمكن تجاوزه في حل الإشكالات المعقّدة التي عاشها الشيعة. لذلك منح الإمام الخميني هذه الدولة صفة الدولة الممهدة لدولة الإمام المهدي - دولة الإمام الفقيه - فنجح بذلك في حل إشكالية الدولة في الوعي السياسي الشيعي وأسبغ عليها الشرعية المطلوبة.

وفي سياق عمل الإمام الخميني على إسباغ الشرعية على دولة الفقيه من داخل منظومة التشيع، لم يبق الإمام فقط على كامل منظومة الرفض، مفرداتها وتعبيراتها الأساسية، إضافة إلى طقوس تلك المنظومة الكبرى

(١) راجع الحكومة الإسلامية، الإمام الخميني، (م.س).

مثل عاشوراء ومناسبات وفاة الأئمة والأدعية التي يتضرّع بها الجمهور الشيعي مستحثاً الإمام المهدي على الظهور، بل عمل على تزخيم تلك الطقوس وتكثيف حضورها في حياة الناس. وهكذا أصبح الشيعي يرى نتيجة للمصالحة التي أجراها الإمام الخميني مع مفهوم الدولة في وعيه - في الدولة خاصته - كينونته وهويته وكيانه.. وتشكّل بالتالي في المجتمع الشيعي نوع من التماهي بين الكيان السياسي والهوية الدينية نفسها. وانتقل العقل الفقهي من دائرة الفقيه الذي يفتي للفرد إلى الفقيه الذي يفتي للدولة والمجتمع. وهذا ما عزّز آليات اشتغال الفقيه نفسه، وهياً له الظروف الموضوعية لإجراء المصالحة اللازمة بين العقل الغيبي والعقل الوضعي، فانبثق عن ذلك في إيران عقل فقيه الدولة، (ولاية الفقيه)، الذي يقود الدولة كمجتمع ومؤسسات سياسية، وليس كمجموع أفراد مستقلين.

ولاية الفقيه، أو عقل فقيه الدولة حلّ أيضاً الإشكالية التاريخية التي عاشها الشيعة مع الدولة الإسلامية المركزية، بحيث أصبحوا اليوم يتعاطون مع موضوع الدولة السنيّة؛ إمّا كوارثين لها، (الدولة المركزية) أو كأنداد، (الكيانات السياسية في العالمين العربي والإسلامي) وبذلك نزعت من وعيهم عقدة الخوف أو الحقد التي حكمت علاقتهم بالدولة الإسلامية السنيّة وبات بإمكانهم التعامل مع ممثلي وسلطات هذه الدول دون عقد.

من هنا يمكننا الجزم بأنّ أي قراءة لتطور الوعي السياسي الشيعي غير ممكنة إلاّ من خلال التجربة الإيرانية، وأنّ أي محاولة لقراءة المسار السياسي الشيعي انطلاقاً من الأطراف لن يفضي إلى نتيجة حاسمة وأكيدة، ولبنان هو أحد تلك الأطراف التي لا يمكن الركون إلى قراءة تجربتها وحدها للوقوف على المسار السياسي الشيعي، وكذلك هي الحال بالنسبة للنجف في العراق، فهو أيضاً أحد أطراف المركز الإيراني

ذلك أنَّ الفتاوى التي انطلقت من الحوزة العلمية في النجف كانت تجد تطبيقاتها الميدانية في إيران، لأنَّ الثقل النوعي للكتلة الشيعية موجود فيها، فمثلاً وك تأكيد على صدقية ما ذهبنا إليه، نذكر ثورة التبناك في إيران التي بدأت مع الفتوى التي أطلقها الشيرازي^(١) من النجف، وكذلك حركتا المشروطة (الدستورية) والمستبدة^(٢) قد انطلقتا من النجف حيث كان زعماء حركة المشروطة من أمثال الشيخ حسين النائيني^(٣)، والمارديني والخرساني^(٤) صاحب كتاب «الأصول في الفقه» يطلقون

(١) السيّد ميرزا محمد حسين الشيرازي؛ المعروف بالميرزا الشيرازي الكبير المجدد. درس في أصفهان أولاً ثمَّ رحل إلى النجف الأشرف، وكان مرجع الشيعة طوال ٢٣ عاماً. وهو الذي ألغى بتحريم التبغ معاهدة التبغ الإنكليزية، وتربى على يديه الشيخ الأخوند (المولى محمد كاظم الخراساني) والسيّد محمد كاظم الطباطبائي اليرزدي، والشيخ محمد آغا رضا السهمداني والحاج ميرزا حسين السبزواري، والسيّد محمد الفشار الأصفهاني والميرزا محمد تقى الشيرازي، توفي عام ١٣١٢هـ. (مرتضى المطهري، الإسلام وإيران، (م.س)، ص ٣٤٣).

(٢) ينقسم الحكم الملكي إلى عدّة أقسام تبعاً لنسبة صلاحية الملك في الحكم فمنها: «الملكية الاستبدادية (المطلقة) التي يكون للملك فيها مطلق الحرية في التصرف، ويعمل الجميع باسمه وتكون الحكومة بتعيينه هو، ومنها الملكية البرلمانية (الدستورية، أو المقيدة) التي تفوض الملك صلاحيات محدودة ويشرف على أمور البلاد بالإضافة إلى مجلس شيوخ أو أعيان أو مجلس وطني أو شورى أو كلاهما معاً. ويطلق على هذا النوع باللغة الفارسية «المشروطة» وواضح أن الكلمة مأخوذة من اللغة العربية حيث تعني «الملكية المشروطة بالدستور». (حميد الأنصاري، حديث الانطلاق، دار الوسيلة، ط ١، بيروت ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، ص ٣١ - ٣٢ - ٣٣).

(٣) الشيخ الحاج ميرزا حسين النائيني: كان من أكابر الفقهاء الأصوليين في القرن الأخير، درس لدى السيّد محمد الفشاري والميرزا الشيرازي وأكثر الفقهاء المتأخرين من تلامذته، له كتاب في مباني الحكومة في الإسلام، والدفاع عن النظام الدستوري القانوني أسماه «تنبيه الأمة في وجوب حكم المشروطة» مات عام ١٣٥٥هـ، ودفن في النجف الأشرف، (مرتضى المطهري، الإسلام وإيران، (م.س)، ص ٣٤٣ - ٣٤٤).

(٤) والمعروف بالشيخ الأخوند، (المولى محمد كاظم الخراساني)، ولد في مشهد الرضا عليه السلام من عائلة فقيرة غير معروفة سنة ١٢٥٥هـ، وهاجر إلى طهران وله ٢٢ عاماً واشتغل فيها مدة قليلة =

الفتاوى لتجد ميدان تطبيقاتها في إيران^(١) التي أخذت تاريخياً موقع المركز الاجتماعي والسياسي والشعبي للشيعنة في العالم^(٢).

في الراهن، فإنه على الرغم من ارتباط حزب الله الوثيق بإيران، إلا أنه لا زال خارج التحولات الكبرى التي حصلت فيها، فهو مستمر في بناء أدائه وتحركاته استناداً إلى منطلقات إيديولوجية بحتة، هي نفس المنطلقات الإيديولوجية التي استندت إليها إيران إبان الثورة وقبل تشكّل الدولة. من هنا فإن منطلقات قرارات حزب الله لا زالت إيديولوجية بالكامل ولا تستند إلى جدل اجتماعي داخلي، لأن حزب الله أساساً لم ينبثق عن حركة اجتماعية سياسية داخلية، بل تشكّل كتركيبية إيديولوجية ناجزة

= بالفلسفة، ثم هاجر إلى النجف الأشرف، وبقي فيها وشكل حوزة خاصة فكان يحضر درسه أكثر من لف طالب متان منهم قد بلغوا رتبة الاجتهاد، وأكثر شهرة الأخوند في أصول، وكتابه فيه (كفاية الأصول) أصبح كتاباً من أهم الكتب الأصولية المعتمد بها. وهو الذي أفتى بضرورة التزام السلطة في إيران بالنظام الدستوري «المشروطة» مات عام ١٣٢٩هـ. ودفن في النجف الأشرف. (مرتضى المطهري، الإسلام وإيران، (م.س)، ص ٣٤٣ - ٣٤٤).

(١) جاء في مجلة النهج في مقالة لـ حتا بطاطو: «إن ضعف سلطة المراجع على غالبية الفلاحين الشيعة (في العراق) يرجع في الواقع إلى أن أغلب العلماء وطلاب الدين الشيعة في العراق هم، خلافاً للفلاحين، من أصول غير عربية. وهذه حقيقة يعترف بها الأصوليون الشيعة صراحة، ويتأسسون عليها تماماً. ويروي العراقيون حكاية من عام ١٩٢٠ عن (أبو القاسم الكاشاني)، أحد أبرز المراجع الدينية يومذاك، لقد أرسل من كربلاء إلى منطقة من مناطق الفرات الأوسط لإقناع رؤوساء العشائر فيها للثورة بالسلاح، لكن تمكنه من العربية كان على درجة من الضعف بحيث لم يفقه أحد من الحاضرين ما يريد إبلاغه لهم، غير أن لغة الإشارة التي استخدمها أسعفته آخر الأمر على إيصال المعنى المطلوب. (النهج، حنا بطاطو، (م.س)، ص ١٣٨).

(٢) يقول سلمان هادي آل طعمه في كتابه «كربلاء في ثورة العشرين، ومن دواعي الإنصاف الحقيقية والتاريخ أن نقول ونحن نحتفل كل عام بذكرى ثورة العشرين الخالدة أنه لولا وجود القائد الروحي للثورة الإمام الشيخ محمد تقي الحائري (الشيرازي) بحكمته البالغة ورويته الاستشرافية العميقة، لما أمكن لتلك الثورة أن تأخذ كامل أبعادها وأن تحقق النجاحات التي حققتها في التنفيذ والنتائج (م.س)، ص ٢٩.

متصلة ببلد المنشأ إيران وتحديداً بالفقيه نفسه^(١). وبما أن التركيبة الإيديولوجية التي تشكل على أساسها تتجاوز في تعاطيها مع مرجعيتها الإيرانية كل الوسطاء الآخرين الذين تجري على أرضيتهم وفي مختبراتهم إشكاليات الجدل الفكري والسياسي الحيوي، وبما أن حزب الله يلتزم بالكامل إيديولوجيا الرفض والثورة ومقولات الفقيه المطلقة والكلبانية، قبل الدولة، فإن هذا الحزب ظل يحتفظ بصلاصة الإيديولوجيا الثورية وحرارة الرفض المطلق لديه، وظلت لائتته متعالية وقوية وذات بعد دوغماتي متميز، حتى عن إيران نفسها. وعليه فإن حزب الله يتقوم ويقوى في لبنان بإنجازاته الجهادية والأمنية والعسكرية وليس بحضوره الذي هو ثمرة من ثمرات جهاده، وليس العكس.

سعى حزب الله من خلال عمله السياسي دائماً إلى توسيع القاعدة الشعبية الحاضنة والحامية والمستعدة لقبوله كحالة جهادية. من هنا فإن أي برنامج انتخابي (نيابي، أو نقابي أو بلدي) يطرحه، يأتي على قاعدة استفتاء الناس في مسألة تأييدهم للمقاومة^(٢)، ومعظم أسماء لوائح الانتخابية تحمل عبارة (الوفاء للمقاومة).

إلى جانب ذلك، لم يعتبر حزب الله نفسه معنياً بالجدل السياسي والاجتماعي والاقتصادي اللبناني الداخلي، لذلك فإنه لا يقارب هذه

(١) يقول أمين عام حزب الله السيد حسن نصر الله: «إنّ الدعم الأساسي للمقاومة الإسلامية في لبنان، يأتي من السيد علي خامنئي شخصياً وبعده لن نجد من يعتمد المواقف نفسها في إيران إلا على بعد مئات الأمتار»، حسن صبرا، الشراع، العدد ٩٨٧ ١٨ حزيران، ٢٠٠١م، ص٧.

(٢) «يا أهلنا في الجنوب، الوظائف ليست عندنا والخدمات ليست عندنا، إنّها عند الرئيس بري. اتوني بضيعة في الجنوب دعوناها لنسألها عن نواقصها ولنزف لها الشوارع ونحفر الآبار. خيار حزب الله هو معارضة أسلوب السلطة وأدائها. إن دخول وزير أو وزيرين لن يغيّر شيئاً، لذلك خيارنا أن نكون معارضة وحركة مقاومة ضد الاحتلال والظلم». (حسن نصر الله، العهد، الجمعة ٢٠ آب ١٩٩٦م).

الطروحات إلاً عن بعد، ومن زاوية ما يتصل منها بالشأن الجهادي أو بوضع المقاومة وسلاحها ونفوذها في لبنان وليس أكثر، وهذا ما حمل الحزب على عدم الانخراط الكامل في مشروع الدولة على عكس حركة أمل التي تقول بلبنان وطن نهائي لجميع أبنائه وبالدولة العادلة بديلاً عن دولة الامتيازات ولو على قاعدة تحقيق التوازن الطائفي.

لقد وضع الإمام الصدر سقفاً لحركته هو الدولة، وعمل على نقل الشيعة من الهامش إلى صلب الدولة، في حين أن حزب الله لم يعتنِ بهذا الأمر لقيامه بدور تجاوزي، يتعدى حدود الدولة إلى أهداف كليانية منسجمة مع طروحاته الإيديولوجية المتعالية؛ الأمة الإسلامية، القدس الشريف، القضية الكبرى فلسطين، وحدة العالم الإسلامي، مقارعة الاستكبار الأمريكي.. الخ. من هنا، فهو يبحث دائماً عن طريق ثالث، ينفذ من خلاله إلى واقعه الحقيقي، إلى مساحة أرحب من لبنان يتسع أفقها لتستوعب شعاراته الكبرى ولائحته التي لا حدود لها. أي أنه يحاول أن يهرب بإيديولوجيته التي تتجاوز لبنان إلى أهداف كبرى تتسق بشكل أفضل مع إيديولوجيته، وتسمح له بممارسة المقاومة والرفض التي تتسم بها كينونته وهويته إلى مدى أوسع يستطيع أن يطلق فيه شعاراته ويعمل على تحقيقها في ظروف أكثر ملاءمة، وهو الأمر الذي يتناقض مع واقع الوعي الشيعي في إيران الذي تصالح مع مقولات الدولة وسار نحو المزيد من تخفيف حدة الإيديولوجيا لصالح المصالح الاجتماعية والسياسية، أي تخفيف الكلياني لصالح النسبي، والمتعالي لصالح الموضوعي والواقعي، والإلهي لصالح الأرضي. وكمثال على ذلك، فإن الديمقراطية تطرح في إيران اليوم كهدف، في الوقت الذي كان طرح مثل هذه الشعارات في مرحلة الثورة يُعد تهمة وتأمراً على نظام الدولة. والبرامج السياسي لمرشحي رئاسة الجمهورية والنيابية هي برامج سياسية واجتماعية واقتصادية وحريات، ذلك كله

لأنَّ الإيديولوجيا في إيران أدَّتْ وظيفتها مع نجاح الثورة وأوصلت المسلمين الشيعة إلى تكوين الدولة، وبناء الدولة يحتاج إلى برامج سياسية وليس إلى مقولات إيديولوجية مخيالية مجردة.

حتى أنَّ الإمام الخامنئي بعد وفاة الإمام الخميني طرح نفسه كمرجع للشيعة خارج إيران^(١)، وذلك لوجود مراجع كبار داخل إيران يستطيع الناس العودة إليهم في تحصيل تكاليفهم الشرعية وشؤونهم الدينية.

في المقابل لا زال حزب الله يعيش خارج هذه الدائرة ويحصر مرجعيته، ليس بإيران الدولة بل بإيران الولي الفقيه، دون غيره من أجهزة الدولة، وعليه، إذا أردنا أن نستشرف مستقبل حزب الله، نقول إنَّ التحولات التي تجري في إيران لا بُدَّ أن تترك بصماتها وتأثيراتها عليه ولو بعد حين. فعندما تخف سلطة ولي الفقيه في إيران التي تشكل العصب التنظيمي الأساسي للحزب، والعنصر الأساسي الذي يمنح الإيديولوجيا وهجها وحتى شرعيتها، لصالح أجهزة ومنطق الدولة، فمن الطبيعي أن ينعكس ذلك بشكل من الأشكال على حزب الله اللبناني، وإذا كان هذا الحزب قد التفت إلى ضرورة الدخول في الحياة السياسية اللبنانية كي يحفظ قاعدته ويؤمن الحماية لظهور حركته الجهادية، فقد يجد نفسه في المستقبل مضطراً للدخول إلى عالم الدولة بالفعل وليس بالعرض. وبما أنَّ خياراته المستقبلية، نحو فتح جبهات إضافية واسعة محكومة بأفاق الوضع الإقليمي والدولي ومواقف أطرافه فإنَّ سقف أدائه

(١) راجت هذه المقولة في أوساط حزب الله قيادة وقاعدة بعد أن طرحت بشكل جدِّي مسألة مرجعية حزب الله في إيران بعد وفاة الإمام الخميني، ولا شك أنَّ حزب الله الذي يعتمد على مسألة الولاية كمنصر ضبط أساسي في عمله التنظيمي أراد من التأكيد على مرجعية السيّد علي إبقاء الرابطة التنظيمية والشرعية للحزب مع ولاية الفقيه، (ولي أمر المسلمين) المثلة بالسيّد الخامنئي شخصياً.

في توسيع مدى حركته سيبقى محكوماً لطبيعة علاقات هذه القوى مدأً وجذراً.

وعلى ضوء ذلك فإنَّ فرصة حزب الله في إنعاش رهانات رفضه الكبرى سوف تأخذ بالانحسار، لأنَّ هذه الرهانات تجد أفضل فرصها مع ظروف إقليمية ودولية قلقة ومضطربة. ولعلَّ قمة حظوظه تبقى في حصول حرب إقليمية شاملة تدخله إلى معادلة الصراع من الباب العريض، وتكون بالنسب له بمثابة انطلاقة متجددة مشابهة إلى حد بعيد لظروف النشأة التنظيمية الأولى له. ففي مثل هذه الحالة تأخذ «اللا» أوسع مداها، أمَّا في ظروف مغايرة فإنَّه لن يكون أمامه إلاَّ أحد خيارات ثلاثة:

الأول: العودة إلى الذات ببطء لإجراء مراجعة شاملة لأدائه ودوره المستند إلى الإيديولوجيا دون البرنامج السياسي. وهو أمر يتطلب منه إعادة النظر ببنية التنظيمية المبنية على الأسس الجهادية.

إعادة النظر برسالته المفتوحة، وخاصة موقفه من الدولة كوطن، والإقرار بأنَّ لبنان وطن نهائي، والتعاطي مع الشائنين السياسي والاجتماعي كأصل.

انتهاج هذا الخيار يتطلب إعادة خزن العدة الإيديولوجية الراضية والمتعالية، وحبس اللاتية المطلقة داخل المخيال الجمعي لحين ولادة ظروف إقليمية ودولية تسمح بإعادة إطلاق هذا المارد من قممته المخيالي من جديد.

الثاني: انتهاء حزب الله كحزب جهادي وجودياً، بحيث يؤدي انسداد أفق انطلاق مقولاته الإيديولوجية ورفضه المطلق ولائته المتعالية إلى تغيير وجهته ودوره. لأنَّ الحزب الذي نشأ في الأصل ليؤدي

وظيفة محددة وهي التصدي للعدوان الصهيوني إبان غزو لبنان في العام ١٩٨٢، لا يمكن أن يستمر دون أن يقرر الولي الفقيه تغيير وظيفته الجهادية هذه، وإلاّ انتفى مبرر وجوده مع حصول التسوية في المنطقة.

الثالث: تدشين حزب الله عملية بناء جديدة وقيامه أخرى قد تحوله إلى تنظيم آخر ليس له صلة بحزب الله الجهادي إلاّ بالاسم وبالجهاز البشري وبالكتلة المحتضنة. وهذا أضعف الاحتمالات حيث سيكون جسماً مستنسخاً بالكامل تقريباً عن حركة أمل وهو بالتالي سيكون أضعف منها لأنّ كل مستنسخ هو أضعف من الأصل المستنسخ عنه. وقد أثبتت التجربة أنّ حزب الله عندما يريد التعاطي مع الشأن السياسي الداخلي فإنّه يتبنى مقولات الإمام الصدر والشيخ شمس الدّين أو السيّد فضل الله.

هكذا يبقى أمر الشيعة في لبنان مفتوحاً على كل الاحتمالات وإن كان الأرجح أنّ التحول السياسي الشيعي في إيران (المركز) من شأنه أن يطاول الأطراف ولو بعد حين، وبالتالي، وكما أعادت إيران تخزين إيديولوجيا الرفض والمقاومة و«اللاء» المتعالية التي وظفتها في مرحلة الثورة وما عادت تؤتي أكلها في مرحلة الدولة، فإنّ هذه الأطراف سرعان ما ستعود للتعامل مع موضوع الدولة من زاوية النظر الإيرانية نفسها، أي من زاوية نظر العقل الشيعي الواقعي (عقل الدولة) والذي يستلزم إخفاء وتخزين العدة الإيديولوجية الراضية لمراحل لاحقة تستلزم إعادة تمييز هذه العدة بنحو مناسب وعلى أرضية تسمح لها بحرية الحركة والتفاعل والانطلاق، ولصالح أهداف تستوجب إطلاقها على كامل مداها ومساحاتها الممكنة.

يبقى الرهان الكبير على قدرة حزب الله على الاستفادة من وضع الساحة اللبنانية كساحة مفتوحة بإمكانها أن تساعد على مماثلة ما يجري في إيران بما يجري في لبنان، وإعادة تظهير صورة جديدة للأحزاب

الإسلامية تقوم على التوازن بين الإيديولوجيا والواقع وتزواج بين العقل الإيديولوجي الغيبي، وعقل الدولة الواقعي، وهو الأمر الذي انطلقت منه التجربة الإيرانية بفضل المصالحة التي أجراها الإمام الخميني بين العقلين السياسي الشيعي الغيبي من جهة وعقل الدولة الواقعي من جهة أخرى، ذلك أن نجاح حزب الله في إجراء هذه المصالحة كفيل بنقل الحزب إلى المنطقة الوسطى بين الإيديولوجيا الشيعية والمنظومة المفهومية الإسلامية المشتركة (مع المذاهب الإسلامية الأخرى) أولاً، وبتقديم رؤية سياسية واقعية ممكنة التعميم ثانياً. آنذاك فقط يمكن لحزب الله أن يقدم للحركات الإسلامية في العالمين العربي والإسلامي أنموذجاً جديداً قابلاً للاقتباس. وقد يكون هذا الطموح أحد أهم مشاغل الحزب على المستويين العربي والإسلامي، إضافة إلى الوطني، بعد تحرير الجنوب من الاحتلال.

لكن هذا الرهان على نجاح الحزب في تحقيق هذه المصالحة بين العقلين الإيديولوجي والواقعي رهان صعب ودونه عقبات كثيرة، نظراً لشدة لصوقه بإيديولوجيته الشيعية الخاصة التي لن يستطيع تجاوزها إلا إذا وسَّع دائرة علاقاته بإيران وسعى إلى الاستفادة من الحراك السياسي الحيوي داخل المجتمع الإيراني والذي يتم تحت نظر «الوليّ الفقيه» وسمعه، بل وبإشرافه أيضاً.

مرجعية البحث

- القرآن الكريم .
- فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة، دار الكنوز الأدبية، ط ١، دمشق، ١٩٩٨ .
- محمّد وصفي أبو مغلي، إيران دراسة عامة، منشورات مركز دراسات الخليج العربي، جامعة البصرة ١٩٨٥ .
- سمير أحمد، غزو بلا سلاح التطبيع المستحيل، دار الكنوز الأدبية، ط ١، بيروت، ٢٠٠١م .
- أدونيس، الدلالة التراجيدية في عاشوراء، حلقة دراسية حول عاشوراء، ١٩٧٤، رقم ٥، بدون طبعة .
- محمّد أركون، الإسلام والعلمنة، مجلة دراسات علمية، عدد ٥، بيروت، ١٩٨٦ .
- الحافظ سليمان بن الأشعث المجستاني الأزدي، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، دار الجيل، بيروت، ط ١٩٨٨م، ١٤٠٨هـ .
- عبد الله البحراني الأصفهاني، عوالم العلوم والمعارف في الأحوال من الآيات والأخبار والأقوال، الإمام الحسين عليه السلام، مؤسسة الإمام المهدي، ط ١، قم، ١٤٠٧هـ .
- ابن الأزرق، بدائع المسلك في طبائع الملك، الجزء الأول، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٧ .
- أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن الأصول الديانة، دار

- الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧.
- سلمان هادي آل طعمه، كربلاء في ثورة العشرين، مكتبة بيسان، ط١، بيروت ٢٠٠٠م.
- محمّد جابر آل صفا، تاريخ جبل عامل، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨١.
- ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، الجزء ١٩، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٦٤.
- أحمد أمين، فجر الإسلام، منشورات الاعتماد، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٢٨.
- محسن الأمين، المجالس السنيّة في مناقب ومصائب العترة النبوية، ج١، النجف، (د.ن)، ١٣٤٢هـ، ١٩٥٤م.
- محسن الأمين، أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الأمين، (ب.ن)، دار التعارف للمطبوعات، مجلد ٧، بيروت، ١٩٨٦م.
- محسن الأمين العاملي، «رسالة التنزيه في أعمال الشبيه»، صيدا ١٩٢٨، (د.ن).
- عبد الحسين الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والآداب، ج٢، بيروت ١٩٦٧.
- حميد الأنصاري، حديث الانطلاق، دار الوسيلة، ط١، بيروت ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
- روجرز أوين؛ الاقتصاد السياسي للبنان الكبير ١٩٢٠ - ١٩٧٠، مقالات حول الأزمة اللبنانية.
- سمير أيوب، الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان، ١٩٢٢ - ١٩٥٨، منشورات الحرية، بيروت.
- سمير أيوب، تأثيرات الإيديولوجيا في علم الاجتماع، معهد الإنماء العربي، ط١، بيروت، ١٩٨٣.

- محمّد جمال باروت، يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، ط ١، دار نجيب الرئيس، بيروت، حزيران، ١٩٩٤.
- حنا بطاطو، العراق/ الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، الكتاب الأول، ترجمة عفيف الرزّاز، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٢، بيروت ١٩٩٥ م.
- حنا بطاطو، شيعة العراق مجلة المنهاج، تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، العدد ٢٥، دمشق ٢٠٠١ م.
- كريم بقرادوني، السلام المفقود، دار عبر الشرق للمنشورات، طبعة بيروت، ١٩٨٤.
- أحمد بن يحيى (البلاذري)، أنساب الأشراف، تحقيق باقر المحمودي، ج ٢، ط ١٩٧٤.
- محمّد عبد الرسول البلاغي، الشعائر الحسينية العقائدية عبر التاريخ، لندن، (د.ت).
- محمّد بن النعمان، رسالة في أجوبة المسائل السروية، دار الكتب التجارية، ط ١، (د.ت).
- إبراهيم بيضون، الدولة الأموية والمعارضة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠.
- أحمد بيضون، ما علمتم وذقتم، مسالك في الحرب اللبنانية، المركز الثقافي العربي، ط ١، بيروت ١٩٩٠ م.
- أحمد بيضون، الصراع على تاريخ لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، بيروت ١٩٨٩ م.
- محمّد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت ١٩٩٢ م.
- هشام جعيط، تعريب خليل أحمد خليل، الفتنة، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٣.
- نجيب جمال الدّين، الشيعة على المفترق، (د.ط)، بيروت ١٩٦٧.

- ياسين الحافظ، الإيديولوجيا السياسية لقوى اليسار المشاركة في الحرب اللبنانية، في المسألة القومية والديمقراطية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.
- هاشم معروف الحسني، أصول التشيع، دار العلم، بيروت، (د.ت).
- هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمة الاثني عشر، ج ١، دار القلم، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨١.
- طه حسين، عليّ وبنوه، القاهرة ١٩٧٥.
- محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، مجلد ٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، (د.ت).
- ألبرت حوراني، مقال؛ الأزمة في لبنان، دار نشر إيبال، ١٩٧٦.
- عاكف حيدر، من أجل لبنان أفضل، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ١٩٩٥.
- أحمد مصطفى حيدر: «الدولة اللبنانية ١٩٢٠ - ١٩٥٣م»، دار الكتب، بيروت، (د.ت).
- إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، الطبعة الأولى، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٩.
- محمد خاتمي، الدين والفكر في شرك الاستبداد، جولة في الفكر السياسي للمسلمين، ترجمة ماجد الغرباوي، دار الفكر المعاصر/بيروت، دار الفكر/دمشق، ط ١، حزيران ٢٠٠١م.
- وليد الخالدي، الأمة والعرف في لبنان، المواجهة في الشرق الأوسط، كيمبرج، جامعة هارفورد، مركز الشؤون الدولية، ١٩٧٩.
- خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٢م.
- خليل أحمد خليل، مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة، ط ٣، بيروت ١٩٨٥م.

- خليل أحمد خليل، العرب والقيادة، دار الحدائث، بيروت، ١٩٨٥م.
- خليل أحمد خليل، جنوب لبنان بين الدولة والثورة، دراسات عربية، بيروت، السنة ١١، العدد ٤، شباط ١٩٧٥.
- جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم، (د.ن)، ج ١، إيران، ١٤٢١هـ.
- روح الله الموسوي الخميني، نهضة عاشوراء، دار الوسيلة، بيروت ١٩٩٦.
- روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩.
- روح الله الموسوي الخميني، كشف الأسرار، كتاب فروشي علمية إسلامية، طهران، ١٣٢٣ هجري شمسي.
- روح الله الموسوي الخميني، كتاب البيع، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، قم، إيران، ١٩٨٣.
- روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة، دار المنتظر، بيروت ١٤٠٣هـ، ١٩٨٢م.
- أبو القاسم الموسوي الخوئي، منهاج الصالحين، دار المجتبي، ط ٢٨، بيروت ١٩٩١.
- فؤاد إسحاق الخوري، إمامة الشهيد وإمامة البطل، ط ٢، مركز دار الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٩.
- جورج دومينغز، المشاركة السياسية وفرضية التعبئة الاجتماعية، التشيلي، المكسيك، كوبا، من ١٨٠٠ - ١٨٢٥، مجلة التاريخ المتعدد المناهج، العدد الخامس، خريف ١٩٧٤.
- كارل دويتش، القومية والتواصل الاجتماعيين بحث في أسس القومية، كمبردج، دار M I برس ١٩٦٦.
- ابن قتيبة الدينوري، (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، الإمامة والسياسة، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٩٦٧.

- سامي ذبيان، الحركة الوطنية اللبنانية، الماضي، الحاضر والمستقبل، من وجهة نظر استراتيجية، دار السيرة، بيروت، ١٩٧٧.
- ماغناس رانستروب، حزب الله في لبنان، فرع العلاقات الدولية، جامعة سان أندروز، نايف ١٩٩٦م.
- رالف رزق الله، يوم الدم، دار الطليعة، ط١، بيروت ١٩٧٩.
- عادل رضا، مع الاعتذار للإمام الصدر، بدون تاريخ، بدون دار نشر، بيروت.
- الشيخ الركابي، وقعة كربلاء، دار بلال، بيروت، (د.ت).
- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، ترجمة ذوقان قرقوط، طبعة بيروت،
- خير الدين الزركلي، الأعلام، ج٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٩.
- علي الزين، للبحث عن تاريخنا في لبنان، ط١، بيروت، ١٩٧٣، (د.ن).
- زين نور الدين زين، الصراع الدولي في الشرق الأوسط وولادة دولتي سوريا ولبنان، دار النهار للنشر، ط٢، بيروت، ١٩٧٧.
- محمد حسين الزين، الشيعة في التاريخ، ط٢، دار الآثار، بيروت ١٩٧٩.
- أمين السعيد، أسرار الثورة العربية ومأساة الشريف حسين، دار الكتاب العربي، (د.ت).
- غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، أيلول/سبتمبر/١٩٨٧.
- عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة توفيق محمد الشاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩م.
- لورانت شابري، سياسية وأقليات في الشرق الأدنى، ط١، مكتبة مدبولي،

القاهرة، ١٩٩١.

- علي الشابي، الشيعة في إيران، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث، (ب.ط)، ١٩٨٠.
- فؤاد شاهين، التاريخ الاجتماعي للطائفية في لبنان، بيروت، بحث مطبوع على الآلة الكتاتبة، مقدمة إلى مركز أبحاث معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية، ١٩٧٣.
- وضّاح شرارة، الأمة القلقة، العاملون والعصية العاملة على عتبة الدولة اللبنانية، ط١، دار النهار، بيروت، ١٩٩٦م.
- وضّاح شرارة، تحول تظاهرة دينية في قرية في جنوب لبنان، الجامعة اللبنانية، ١٩٦٨.
- وضّاح شرارة، دولة حزب الله، دار النهار، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.
- عبد الحسين شرف الدين، سيماء الصلحاء في إثبات جواز إقامة العزاء لأبي الشهداء، لبنان، ١٣٤٥هـ، (ب.ط)، (ب.ت).
- حسين شرف الدين، أبجدية الحوار، دار الأرقم صور، ربيع الثاني ١٤١٨هـ، ١٩٩٧.
- علي شريعتي، الشهادة، ترجمة هاشم محسن الأمين، طهران، إيران، (د.ت)، (د.ط).
- علي عبد المنعم شعيب، مطالب جبل عامل، ط٢، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٤.
- علي عبد المنعم شعيب، تاريخ لبنان من الاحتلال إلى الجلاء، دار الفارابي، ط١، بيروت، ١٩٩٠.
- علي شلش، جمال الدين الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، دار رياض الريس، قبرص، ١٩٨٧.
- محمّد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين في الواقع التاريخي، من سلسلة

- من هدى النجف، رقم ٤، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، ١٣٩٠هـ.
- محمّد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٩٥.
- محمّد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين، الطبعة الخامسة، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٩.
- محمّد مهدي شمس الدين، المقاومة في الخطاب الفقهي السياسي، مركز الدراسات والتوثيق في الجامعة الإسلامية في لبنان، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ١٩٩٨م.
- محمّد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٩٢.
- هبة الدين الشهرستاني، نهضة الحسين، جامعة المنشورات الإسلامية، العراق، ١٩٦٩.
- عبد الحسين صادق، سيماء الصلحاء، صيدا، منشورات العرفان، ١٩٢٧.
- حسن صبّرا، مقال في كتاب الحركات الإسلامية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٥، الطبعة الثالثة.
- موسى الصدر، حلقة دراسية حول عاشوراء، ١٩٧٤، رقم ٥، بدون طبعة، بدون دار نشر.
- موسى الصدر، محاضرات عن: المذهب الشيعي حركة وليست مؤسسة، نشرت في نخبة من المحاضرات، بيروت، (د.ت)، (د.ط).
- موسى الصدر، مسؤوليات الإمام القائد والشهادة، نخبة من المحاضرات، (د.ط)، بيروت، (د.ت).
- محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ٣ أجزاء، دار التعارف للمطبوعات، طبعة بيروت ١٩٨٩.
- محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي، دار التعارف للمطبوعات، ط٣، بيروت، ١٩٨١.

- الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، محرم الحرام، ١٤٠٥هـ.
- طاغور، ترجمة خليفة بن القليس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط١، ١٩٨٩م.
- رياض طبارة، خلفيات الأزمة اللبنانية، الصحيفة الدولية للسوسولوجية المعاصرة؛ المجلد ٢٠، العدد ١ - ٢، آذار ٧٩.
- أبو محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج٤، القاهرة، طبعة دار المعارف، ١٩٦٣.
- فواز طرابلسي، المسألة الوطنية الديمقراطية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨.
- نور الدين طوالية، الدين والطقوس والتغيرات، بيروت، ١٩٨٨.
- محمّد بن الحسن الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة أهل البيت، بيروت، لبنان، ١٩٩١ - مقدمة واعظ زادة الخرساني.
- الإمام الحسن بن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج١١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، (د.ط).
- الإمام الشيخ محمد بن الحر العاملي، وسائل الشيعة في تحصيل الشريعة، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، (د.ط).
- جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ٦ أجزاء، طباعة وزارة الإرشاد الإيراني، قم، ١٤٠٧هـ.
- زين الدين الجبعي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، صححه وعلق عليه السيّد محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، ج١، ط٢، بيروت ١٩٨٣م.
- هاني العبد الله، تطوّر المجتمع الإقطاعي في جبل عامل، (١٩٠٠ - ١٩٥٨) بيروت، مذكرة، بحث مطبوعة على الآلة الكاتبة، ومقدمة إلى كلية الآداب في الجامعة اللبنانية، ١٩٧٥.

- محمد فايد عبد سعيد، قضايا علم السياسية، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣.
- طلال عتريسي، حزب الله؛ تحولات راهنة وتحديات مستقبلية، مخطوطة، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت ١٩٩٩ م.
- فؤاد عجمي، الإمام المغيب وشيعة لبنان، دار الأندلس، ط ١، بيروت، ١٩٨٧.
- غسان العزي، حزب الله من الحلم الإيديولوجي إلى الواقعية السياسية، دار قرطاس للنشر، الكويت ط ١، ١٩٩٨.
- الشيخ علي عزيز إبراهيم العلوي، العلويون فدائيو الشيعة المجهولون، طبعة دمشق ١٩٧٢.
- عباس محمود العقاد، أبو الشهداء، القاهرة، (د.ت).
- حمود العودة، الدين في المجتمع العربي، الدين والصراع الاجتماعي في ضوء ظاهرة السلطة والملكية في الإسلام مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت ١٩٩٠ م.
- صالح فرحان، جنوب لبنان، واقعه وقضاياه، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٣.
- محمد حسين فضل الله، الإسلام ومنطق القوة، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٥.
- محمد حسين فضل الله، المرجعية وحركة الواقع، ط ١، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٤.
- محمد حسين فضل الله، الجهاد في الإسلام، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦.
- حسن فضل الله، الخيار الآخر، دار الهادي، بيروت ١٩٩٤.
- عبد الله فياض، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة منذ نشأة التشيع حتى مطلع القرن الرابع الهجري، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٥.

- فرنسيس فوكو ياما، نهاية التاريخ، ترجمة وتعليق حسين الشيخ، ط ١، بيروت ١٩٩٣م.
- جورج قرم، تعدد الأديان والأنظمة والحكم، الطبعة الثانية، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٩٢.
- أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي، أمالي الصدوق، ط ٥، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٠.
- تيودور كابلوف، البحث السوسولوجي، تعريب نجاة عياش، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٧٩.
- حامد الكار، دور علماء المعارضة في السياسة الإيرانية المعاصر، مؤسسة الأبحاث العربية لمجموعة من الباحثين، ط ١، نيسان، ١٩٨٠.
- دايفيد كاميرون، نحو نظرية للتعبئة السياسية، الصحيفة السياسية، العدد ٣٦، شباط ١٩٧٤.
- إبراهيم سلمان الكردي، البويهيون والخلافة العباسية، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.
- محمّد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، دار التعارف للمطبوعات، المجلد الأول، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤٠١هـ.
- محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، مركز الدراسات الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، ج ١، (س.د).
- محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، دار التعارف للمطبوعات، ط ١، بيروت ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.
- وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والعالم العربي (١٨٦٠ - ١٩٢٠): مساهمة في دراسة حول أصول تكوينها التاريخي، سلسلة التاريخ الاجتماعي للوطن العربي، معهد الإنماء العربي، ط ٢، بيروت ١٩٧٨م.
- عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، بيروت ١٩٩٠.

- عباس كيليدرا، الطائفة الشيعية الإمامية والسياسية في المشرق العربي، دراسات الشرق أوسطية، العدد ١٩ كانون الثاني ١٩٨٣.
- حياة لورنس، أمير الغوص، بوسطن، ١٩٧٦.
- ألن مانجوي، العمال المهاجرون في الشرق الأوسط العربي، مجلة فصلية العالم الثالث، العدد الرابع، تموز ١٩٨٢.
- روي متهادي، الوفاء والزعامة في المجتمع الإسلامي الأول، دار برنستون، ١٩٨٠.
- العلامة المجلسي، بحار الأنوار، مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، (س.د)، طبعة طهران، (د.ت).
- توفيق المدني، أمل وحزب الله في حلبة المجاهبات المحلية والإقليمية، دار الأهالي، ط١، دمشق ١٩٩٩.
- محمّد مراد، جبل عامل وإشكالية الخيارات في مرحلة تأسيس دولة لبنان الكبير (١٩١٨ - ١٩٢٦م)، (د.ت)، (د.ط).
- الشريف المرتضى، الذريعة في أصول الشيعة، قدمه وعلّق عليه د. أبو القاسم كرجي، طهران، المجلد الثاني، (د.ت).
- فرح موسى، خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، دار الهادي، ط١، بيروت، ١٩٩٥.
- المسيحية والإسلام في لبنان، محاضرات الندوة، السنة ١٩، النشرة ١١٠٨، بيروت، ١٩٦٥م.
- مرتضى المطهري، الإسلام وإيران، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، (د.ت).
- محمّد رضا المظفر، عقائد الشيعة الإمامية، المطبعة العالمية، الطبعة الثامنة، القاهرة ١٩٧٣.

- محمّد جواد مغنية، الشيعة في الميزان، الطبعة الرابعة، دار الآثار، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- محمّد جواد مغنية، إلى علماء الشرع في جبل عامل، العرفان، العدد ٤٧، أيلول ١٩٥٩.
- الشيخ المفيد، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بحوزة قم، ط ٢، (د.ت).
- المقاومة الشرعية والدور، من منشورات جريدة العهد، بيروت ١٩٩٣.
- محمد علي مكي، لبنان من الفتح العربي إلى الفتح الإسلامي، ط ٢، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧.
- محمد حسين منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية، ج ١، ط ٢، بيروت ١٩٩٢.
- جعفر المهاجر، الهجرة العاملة إلى إيران في العصر الصفوي، دار الروضة، ط ١، بيروت ١٩٨٩م.
- عبد المنعم مهنا، الدولة الإسلامية بحث في ولاية الفقيه، الدار الإسلامية، ط ١، بيروت ١٩٨٧.
- أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، الانتصار، دار الأضواء، بيروت، (د.ت).
- محمّد حسين النائيني، (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) مجلة الموسم، العدد ٥، المجلد ٢، ١٩٩٠م.
- حسين شاکر النجفي، ثورة التنزيه، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٦.
- حسين الشاکري النجفي، علي في الكتاب والسنة، دار المؤرخ العربي، بيروت، ج ٣، ط ٢، ١٩٩٢م.
- محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط ٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١.

- محمّد القاسم الحسيني النجفي، ثورة التنزيه، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٦.
- حسن نصر الله، خطاب عاشوراء، دار الصفوة، ط١، بيروت ٢٠٠٠م.
- عبد الله النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي، دار النهار، بيروت ١٩٧٣م.
- نهج البلاغة، مركز البحوث الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، (س.د)، طبعة طهران، (د.ت).
- مايكل هدسون، الجمهورية الرجراجة، التحديث السياسي في لبنان، نيويورك، ١٩٦٨.
- عبد الباقي الهرماسي، الدّين في المجتمع العربي، مجموعة باحثين، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٠م.
- ك هبيي، وهـ. بودمان: «الطائفية والإقطاع في السياسة اللبنانية في مجلة «ميدل إيست جورنال»، المجلد ٧، ١٩٥٤، ووالف. أ. كراون: «العصبية الدينية في النظام السياسي اللبناني» في «مجلة السياسة»، آب ١٩٦٢.
- ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، دار إحياء التراث العربي، ١٠ أجزاء، (د.ت)، (د.ط)، بيروت.
- علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، بغداد، ١٩٦٥.

المرجعية الأجنبية

- Al- Amin, Adnan et WEHBE, Nakhle- System l'enseignement et division social au Liban, ouvrage publite avec le concours du C.N.R.S. 1980.
- ARCUSE, Herbert, Eros et civilisation- condition a friend (tr. Fr. De jean Gny Neny et Boris) Fraenkel, Paris ed. De Munuit, 1971.
- CORN, GEORGES, «Leproche- Orient Ecolate» ed. La decouverte, Maspero. Paris. 1983.
- Karl W Deutsch, Nationatism and social communication, an inquiry into the foundations of Nationality. Cambridge: MIT press, 1966.
- Jahn L. Esposito. Islam and politics (Syracuse. Ny: Syracuse University press 1991).
- Fallers, Lloyd A. Inequality, social stratification reconsidered, Chicago the University of Chicago press. 1973.
- William J. Foltz «Madernization and Nation- Builging: the social mobilization madel reconsidered, in from national developnent to Global community»: Essays in Honor of Karl W. Deutsh, ed Richard L. Merritt and Bruce M. Ruskin.
- Hottinger, Albert, «Zu» ama'in Historical perspective» in politics in Lebanon ed. Bin.

- Hudson, Michael C. «The precarious republic: political modernization Lebanese», See.
- Jupp, James, «Political partiel», LONDON, Routedge, et Kegan paul: 1968, MAURICE DUVERGEER «Le praties politiques» ed, Librairie Armand, colin. Paris, 1969. FHILIPPE BRAUTO, «socoilogie politique» ed L. G. D. J. Paris. 1994.
- Kramer, Martin, Redeeming Jerusalem: The Pan- Islamic promise of Hizballah, David Maenashri (ed) 1990- op. Cit.
- MORTIN, KRAMER. «The pan- Islamic promise of HIZBALLAH», Dayan center for Meddle Eastem and African studies, Tel- Aviv University. (N.D).
- James Disconton. Islam in a world of Nation. states (Cambridge: University. press, 1981: co and Martin Kramer) redeeming jerssa- lem: the pan Islamic promise of HIZBALLAH, David Menashri: ed 1990 op cit.
- KHALIDI, TARIF, «Shaykl Ahmad, Arifal- Zayn and Fran»: In intellectual Life in the Arab Task 1890- 1939, ed: Naruan R. Bu- heivy.
- Robert Melson and Howard walpe\Modemization and polities of communism A. Theoretical perspective- American political, science, Reports 26, Decmber 1970- Rapport a la S. P. M. N» 1934 sur L'annee. 1933 P.1 Albert H. Hourani, «Syria and Leba- non: Apolitical Essay».
- NOrtton, Angustus R. «Lebanon's old politics Must Yield to the New» Newyork times, January, 1984.
- Sharif, Hussein, «South Lebanon: Its Historgand Geopolitics» in South Lebanon, Ed Elaine Hoyopian and Samih Forsoun.
- Binder, Leonard, «Political change in Libanon..., in politics in Le-

banon. Ed Leonard Binder.

- Simder, Lewix W. «The Lebanon Forces: Thier origions and role in Lebanon's politics» Middel East Jounel 28 (Winter 1984): 1 - 33; Suider «Political instability and social change in Lebanon»- (unpublished, January 1984).
- WEBERE, MAX: The sociology of Religion, translated by Ephrain Fischoff, Introduced by Talcott parsons (Bostin: Beacan press, 1963); The protestan Ethic and spirit of capitalism, translated by talcott parsons; with a foreword by R.H. tawney (New York; scribners 1930), and Essays in sociology, translated, edited and with and introduction by H. Gerth and C. wright mills (New York: Ozford University press; 1946).
- H. Gerth and C. wright mills (New York: Oxford University press; 1946).
- WEBERE, MAX: The theory of social and Economic Organiza-tion translated by A. Henderson and Talcottporsons (Glencone III, Free press, 1966).
- M. A. E. F: (Liban- Syria) N' 262 (le September 1923, 112, Paris.
- Le Recue du LIBAN, 1985.
- Robespierre, Disours et Rapports, Paris, 1965.

الصحف والمجلات

- جريدة الأرز؛ ٢٧، ٢٨ و٢٩ نيسان ١٩٢١.
- مجلة الأسبوع العربي، ١٦ شباط ١٩٧٤.
- صحيفة إطلاعات الإيرانية، شباط ١٩٩٣م.
- مجلة أنديانندن، حزيران ١٩٩٢م.
- جريدة الأنوار، أيار ٢٠٠٠م.
- جريدة الجورزليم بوست، ٢٥ آذار ١٩٨١.
- مجلة الحوادث، آذار ١٩٧٥.
- جريدة الحقيقة، تشرين الثاني ١٩٨٧م.
- الحياة، ١ شباط ١٩٧٤، نيسان ١٩٩٢م.
- مجلة الدستور، لندن، تشرين الأول ١٩٨٥.
- صحيفة رسالت، ١٤٦٦هـ.ش.
- مجلة الشراع، آذار ١٩٨٦.
- مجلة الشرق الأوسط، ١٩٨٥م.
- مجلة الشؤون الدولية، العدد ٣٩، شتاء ١٩٧٧.
- مجلة شؤون الأوسط، العدد ٥٩، كانون الأول، شباط ١٩٩٧.
- مجلة صدى لبنان، حزيران ١٩١٩.
- مجلة العرفان، مجلد ١١، جزء ٤، كانون الأول ١٩٢٥.
- مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد ١٧، بيروت

- كانون أول ١٩٨١، كانون الثاني ١٩٨٢.
- جريدة القلم الصريح، ١٠ آب ١٩٣٥.
- صحيفة كيهان الدولي، كانون الأول ١٩٩٠ م.
- جريدة لسان الحال، ٤ تشرين الثاني ١٩٢٠.
- جريدة اللواء ١٩٩٧ م.
- صحيفة «الوريان»، ٢٨ نيسان ١٩٥٢.
- جريدة المستقبل، شباط ٢٠٠١ م.
- الموندي مورتنغ، ١٦/١٠ أيار/ ١٩٨٢.
- موندي موزيك، بيروت، ٢٢ - ٢٩ كانون الأول ١٩٨٠.
- مجلة المنطلق، ربيع - صيف ١٩٩٦ م.
- جريدة نداء الوطن، ١٩٩٧ م.
- النهار، ١٨ شباط ١٩٧٤ - ٢٩.
- صحيفة نور، مارس ١٣٥٩ هـ.ش.
- مجلة الوسط ١٩٩٦ م.

إذاعة وتلفزيون

- إذاعة صوت المستضعفين .

- تلفزيون المنار، بيروت، لبنان .

موسوعات وتقارير ووثائق:

- برقية القنصلية العامة الأميركية رقم ٥٤٥، بيروت، ١٤ تشرين الثاني ١٩٤٢ .

- تقرير السفارة الأميركية في بيروت، الشباب في لبنان، ١٩٧١، ٢٨ تموز ١٩٧١ .

- بيان المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ٢٤ أيار ١٩٧٠ .

- الحزب الشيوعي اللبناني، تقرير اللجنة المركزية إلى المؤتمر الوطني الرابع، تموز ١٩٧٩ .

- حزب الله من المنشأة إلى البرلمان، معلومات، ملف رقم ١٩٩٣/٣، المركز العربي للمعلومات .

- دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، ترجمة د. آذر شبا، وزارة الإرشاد الإسلامي، دائرة التخطيط والتنسيق للإعلام الخارجي، طهران، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

- الرسالة المفتوحة لحزب الله التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم بمناسبة الذكرى السنوية الأولى لاستشهاد الشيخ راغب حرب بتاريخ ١٩٨٥، (ب.ن)، (ب.ط) .

- الرسالة الرعوية للبطريرك الماروني الكاردينال بولس المعوش، ١٩٧٢
برقية السفارة الأميركية في بيروت، ٣ حزيران ١٩٧٤، ملف وزارة
الخارجية رقم ٦٥.
- مراسل جريدة الأنباء، بيروت، مقال العقدة الشيعية في زمن الانتقال إلى
الإيديولوجيات الطائفية، ١٩٨٠/١٢/٢٦.
- موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، دولة الكويت، ١٩٩٤/٩٣.
- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، ط١، ١٩٨٦م.
- النداء الأخير، الوصية السياسية الإلهية لقائد الثورة الكبير، مؤسسة الإمام
الخميني الثقافية، طهران، إيران، ١٩٩٢م.
- وثيقة الطائف، دراسة في المضمون، منشورات المكتب السياسي لحزب
الله، ط١، بيروت ١٩٨٩م.



مكتبة هُمَّن قريش

لو وضع إيمان النبي ﷺ طائفة في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)

moamenqraish.blogspot.com

الفهرس

| | |
|----|---|
| ٥ | إهداء |
| ٧ | مقدمة |
| ٨ | البعد الإشكالي لإيديولوجيا الرفض |
| ١١ | البعد التاريخي للرفض الشيعي |
| ١٥ | بين الإيديولوجي والسوسولوجي |
| ١٨ | حركة الاجتماع السياسي الشيعي الحديث |
| ١٩ | شيعة لبنان في مواجهة أنموذج الدولة الحديثة |
| ٢٣ | الشيعة أمام تحديات متعددة الأبعاد |
| ٢٥ | الثورة الإسلامية الإيرانية وإعادة ترتيب الأولويات اللبنانية |
| ٢٧ | إضاءات |
| ٣١ | تقسيمات منهجية |

الباب الأول

أيديولوجيا الرفض والمقاومة المحددات والمجال السياسي

| | |
|----|--|
| ٣٥ | الفصل الأول: محددات الوعي الشيعي |
| ٣٦ | أ - الإمامة، أصل ومرتكز المخيال الشيعي |
| ٤٢ | ب - الإمامة في السياق التاريخي |
| ٤٩ | ج - الإمام الحسن عليه السلام، التأسيس للمعارضة |

- د - الإمام الحسين، خطاب القطيعة والثورة ٥٤
- هـ - استشهاد الإمام الحسين (ع)، وولادة خطاب التشيع ٥٨
- الفصل الثاني: الرفض: موجّه السلوك السياسي الشيعي ٦٢
- أ - إشكالية الرفض، خارج السلطة وداخلها ٦٧
- ب - المهدوية، ونهاية التاريخ ٦٨
- ج - الحركات الإسلامية، نقطة تقاطع ٧٢
- الفصل الثالث: «التقية» و«التعبئة»: وجهها مسلك الرفض الشيعي ٧٤
- أ - المبررات الشيعية للتعامل مع السلطة ٨١
- ب - الاجتهاد السياسي في غيبة الإمام المعصوم ٨٣
- ج - العلماء: ديناميات إنتاج الرفض الشيعي ٨٩
- د - العلماء.. وتخصيب المخيال الشيعي ٩٣
- الفصل الرابع: الفقيه الشيعي محدد المجال السياسي ١٠٠
- أ - ولاية الأئمة على نفسها ١٠١
- ب - ولاية الفقيه ١٠٨
- ج - محرضات الرفض: بين غياب الفقيه والتباس المجال السياسي ١١٤
- د - الفقيه والسلطة ١١٦

الباب الثاني

الشيعة في لبنان: الطائفة الهامشية المهمّشة

- الفصل الأول: مدخل لفهم علاقة المجتمع بالدولة قبل لبنان الكبير ١٢٩
- أ - الطائفية والطائفة الشيعية ١٣٦
- ب - المجتمع والسلطة: التجربة المجتمعية للشيعة مع الجزائر ١٣٨
- ج - الشيعة واليقظة العربية: تجربة العلاقة مع الثورة العربية ١٤٦
- د - الانقسامات الشيعية خلال الحرب العالمية الأولى ١٤٩
- هـ - المجتمع والدولة: تجربة الشيعة مع الفرنسيين ١٥٤

- و - استنتاجات ١٥٩
- الفصل الثاني: المجتمع والدولة: تجربة الشيعة مع لبنان الكبير ١٦٣
- أ - الوضع الاجتماعي للشيعة عشية الاستقلال ١٦٨
- ب - الوضع العلمي والتربوي للشيعة في لبنان ١٧٣
- ج - لبنان الهوية والشيعة في لبنان ١٧٦
- الفصل الثالث: إرهاصات التحول الشيعي ١٨١
- أ - ديناميات التحول الاجتماعي ١٨٣
- ب - وقائع ومتغيرات التغيير ١٨٥
- ج - التحول من الاجتماعي إلى السياسي ١٨٩
- د - الشيعة ورجال الدين ١٩٨
- هـ - استنتاجات ٢٠٠

الباب الثالث

الشيعة من الهامشية إلى الحضور السياسي

- الفصل الأول: عوامل التعبئة والتنشيط السياسي للشيعة ٢٠٩
- أ - الأحزاب العلمانية ٢١٢
- ب - الأحزاب والتمثيل السياسي ٢١٤
- ج - الشيعة بين الأحزاب والمنظمات الفلسطينية ٢١٩
- د - الإمام موسى الصدر ومهمات التعبئة ٢٢٣
- هـ - هوية عامل التعبئة الجديد والتحديات ٢٢٦
- الفصل الثاني: مرتكزات خطاب التعبئة ٢٣١
- أ - استشهاد الحسين وأثره في تكوين الوعي الشيعي ٢٣٣
- ب - عاشوراء في الذاكرة الجماعية الشيعية ٢٤٠
- ج - قراءات شيعية متباينة لعاشوراء ٢٤٨
- د - التوظيف الكلاسيكي لعاشوراء في الخطاب السياسي الشيعي ٢٥٠

- هـ - عاشوراء ثابتة الخطاب الشيعي ٢٦٠
- الفصل الثالث: عامل التعبئة والتغيير: موسى الصدر ومشروع
استنهاض الشيعة ٢٦٤
- أ - الصدر: المزوجة بين الخطاب العاشورائي ومستلزمات الاستنهاض ٢٦٦
- ب - المجلس الشيعي وحاجات الطائفة ٢٦٩
- ج - عامل التغيير والتسييس: الإمام الصدر أمام المأزق ٢٧٩
- د - تقاطعات وافتراقات ٢٨٧
- هـ - استنتاجات ٢٩٠
- الفصل الرابع: تفاعلات التعبئة بعد غياب الإمام الصدر ٢٩٥
- أ - بين الإمام الغائب والإمام المغيّب ٢٩٦
- ب - العوامل المتضاربة للتعبئة الشيعية ٣٠١
- ج - حركة أمل والخطاب الإصلاحية ٣٠٩

الباب الرابع

الشيعة من الحضور السياسي إلى الحراك المقاوم

- الفصل الأول: المقاومة.. إعادة إنتاج المفهوم في ظروف الواقع .. ٣٢٧
- أ - ظروف ولادة حزب الله ٣٢٧
- ب - شيعة لبنان والجمهورية الإسلامية: مرحلة التسييس الجديدة ٣٣٢
- ج - التحرك المسلح بعد الاجتياح ٣٣٥
- د - الإمام الخميني والمقاومة (حزب الله) ٣٤٠
- هـ - فضل الله وتحضير مناخات المقاومة ٣٤٤
- الفصل الثاني: المقاومة.. خطاب وجهاد وقضية ٣٥٠
- أ - عاشوراء القامة ٣٥٠
- ب - الإمام الخميني وخطاب عاشوراء ٣٥٣
- ج - المقاومة بين الشرعية والمشروعية ٣٥٨

- د - المقاومة والجهاد ٣٦٢
- هـ - المقاومة الإسلامية والسعي لتأكيد الهوية ٣٦٦
- الفصل الثالث: المقاومة.. القيادة والشهادة استراتيجيات الرفض .. ٣٧٦
- أ - المقاومة والشهادة.. في الفكر الشيعي ٣٧٦
- ب - القيادة والشهادة: مفهومان مركزيان ٣٨٦
- ج - المشروع الاستراتيجي - الإيديولوجي لحزب الله ٣٩٧
- د - الجمهورية الإسلامية في لبنان ٤٠٠
- هـ - استنتاجات ٤٠٢

الباب الخامس

الطائفة الشيعية والمسار القلق

- الفصل الأول: الطائفة القلقة داخل الكيان الرجراج ٤٠٧
- أ - «أمل» - حزب الله: طروحات متعارضة ٤١١
- ب - حزب الله وجذرية الطرح الإيديولوجي ٤١٣
- ج - القيادات الوسيطة: إدراج الطائفة في الكيان اللبناني ٤١٨
- د - الطائفة الشيعية بين تيارين معارضين ٤٢٧
- الفصل الثاني: حزب الله من الإيديولوجيا إلى الواقعية ٤٣٦
- أ - صدام التيارات ٤٤٠
- ب - بداية التحول نحو الواقعية ٤٤٤
- ج - حزب الله من الواقعية إلى اللبنة ٤٥٠
- د - اتفاق الطائف: منعطف التحولات ٤٦٠
- الفصل الثالث: الشيعة في المأزق ٤٦٨
- أ - الجهاد: استراتيجية حزب الله ٤٦٩
- ب - حزب الله مع الولي وعلى مسافة من التحولات الإيرانية ٤٧٢
- ج - حزب الله: التوظيف السياسي في خدمة الإيديولوجي ٤٧٧

| | |
|-----|---|
| ٤٨١ | د - الشيعة بعد النصر: الخيارات الحرجة |
| ٤٨٧ | هـ - استشراقات |
| ٤٨٧ | ١ - الشيعة أمام المنعطف: التعامل مع التسوية |
| ٤٨٩ | ٢ - مفارقات بين أطروحتين وتيارين |
| ٤٩٤ | الخاتمة |
| ٥٠٩ | مرجعية البحث |
| ٥٢٣ | المرجعية الأجنبية |
| ٥٢٦ | الصحف والمجلات |
| ٥٢٨ | إذاعة وتلفزيون |
| ٥٢٨ | موسوعات وتقارير ووثائق |
| ٥٣١ | الفهرس |