نجف علي الميرزائي

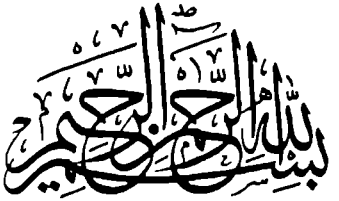
مطارحات في منهجية الاصلاح والتغيير

- رؤية إسلامية -

المجمّع العلمي
للتربية والثقافة المعاصرة

مكتبة
مؤمن قريش

مطارحات في منهجية
الإصلاح والتغيير


بسم الله الرحمن الرحيم

مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الاخرى لرجح إيمانه.
(الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الفصل الأول

ملامح عامّة
لمشروع الإصلاح العلمي الديني

1

نهضة الحوزة العلمية وتحديات العالمية والعولمة*

مقدّمة

تشكّل الحوزات العلميّة الإسلامية جامعات إسلامية كبرى وهي ذات جذور ممتدة في عمق التاريخ الإسلامي، حيث انطلقت قبل أكثر من ألف سنة، وتمكّنت من القيام بدور توعويّ متميّز للحد من الانحراف في المجتمع الإسلامي قدر المستطاع والحفاظ على الخط الصحيح للمسيرة الإنسانية المؤدّي إلى الفلاح والسعادة؛ كما استطاعت تخريج العديد من رجال الفكر وعلماء الدين وأعلام الدعوة الإسلامية لنصرة الدين الإسلامي وصيانته من التحريف ولتوعية المسلمين الذين يتعرضون لمختلف التحدّيات الفكرية؛ العقيدية والسياسية.

إنّ ما يستحق الإشادة في نطاق المنجزات الحوزوية أنّ هذه المؤسسة العظيمة لم تقتصر في حركتها ومسيرتها المعرفية والتعليمية والتربوية على صيانة التراث العلمي الإسلامي ونقله إلى الأجيال اللاّحقة بأمانة وإخلاص، بل اجتازت هذه المرحلة وقامت بإثراء التراث وتطويره وتحديثه بما ينسجم مع متطلّبات المجتمع في كل عصر وبما يلائم مقتضيات وحاجات كل جيل؛ من دون إخضاع الثوابت والأصول للتغيّر أو العصرنة ـ لو صحّ التعبير ـ أو تحوير ما هو ثابت ومبدأ في الدين باسم الحداثة!

فإنّ من سمات الحركة الحوزوية: الأصالة المتمثّلة باستمداد الحوزة العلمية أسسها وأطرها العلمية والعملية من صميم الكتاب والسنّة المتبلورة والمتجلّية في سيرة وسُنّة الرسول الأعظم

---

* مشروع فكري قدّم إلى المؤتمر الإصلاحي الأول للمعاهد الدينية العالية في إيران / العام ١٤١٨هـ.

وعترته الطاهرة وأهل بيته المعصومين (ع) الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

فالفقيه المجتهد يحاول استنباط الحكم الشرعي من المصادر الأصيلة، وهي الكتاب العزيز والسنة الشريفة المتبلورة في سيرة الرسول (ص) وأهل بيته الطاهرين (ع) كما نصّ على ذلك الحديث المتواتر المعروف بحديث الثقلين.

على أن المجتهد لا يغيب عن باله طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه والبيئة التي يتحرّك فيها من خلال انفتاحه عليهما وتحرير عقله وتفعيله لكشف الأساليب الحديثة والمتلائمة مع الواقع المحيط به بعد استيعابه الكامل ووعيه العميق للظروف التي تسود المجتمع. ومن واجب الفقيه أن يبحث عن الحكم الشرعي فيما إذا سكتت النصوص عنه أو ما استجد، ولم تعالجه النصوص بشكت خاص والذي يُطلَق عليه «منطقة الفراغ»، وذلك من خلال استخدام قواعد عامّة وأصول عملية، تساعده على تحديد الموقف الشرعي.

إنّ هذه الجامعة الدينية الكبرى تهدف إلى تربية وتخريج من يتصف بأنه:

.. يخشى الله،

.. ويصون النفس من أن تسقط وتتردّى أو تزلّ وتتداعى،

.. ويحفظ دينه من كلّ ما يعرّضه لخطر التحريف،

.. ويخالف هواه،

.. ويطيع أمر مولاه،

.. وينفر ويهاجر في سبيل الله،

.. ويتفقّه في الدين،

.. وينذر قومه،

.. ويبلِّغ رسالات الله،

.. ويقوم بالقسط والعدل،

.. وينشر الهداية،

.. ويطهّر نفسه ومجتمعه من كلّ تلوّث وانحراف في الفكر والدين والعقيدة والعمل،

.. ويرث علم الأنبياء ورسالتهم في الإرشاد والإصلاح.

وتحقيق هذه التطلّعات والطموحات العظيمة يتطلّب مشاريع وخططاً ومناهج على مستويي التنظير والتطبيق.

فلصيانة النفس من السقوط والتردي ـ على سبيل المثال ـ طرفان هما «الصيانة» و«النفس» وهذه العملية ـ أي صيانة النفس ـ لن تتحقّق إلاّ إذا عرف الإنسان حقيقة الصيانة المتوخاة من قبل الإسلام وتعلّم مناهج تربوية تساعده على تحقيقها وعلِم المقومات والعناصر الدافعة والمحفزة، وكذلك العناصر المانعة والمعرقلة لعملية الصيانة هذه. وهكذا الأمر فيما يتعلّق بالطرف الآخر؛ لأن الإنسان ما لم يلمّ بالنفس ويعرف حقيقتها، والعوامل المؤثّرة فيها وكيفيّة حدوث التحوّل والتطوّر في النفس الإنسانية والعلامات التي تتميّز بها مرحلة عن أُخرى، وكذلك ما لم يعرف كيف تُدبِر النفس وتُقبِل أو كيف تطيع وتطغى وما إلى ذلك من قضايا تتصل بالنفس.. فكيف يتمكّن الإنسان من صيانة نفسه.

كما أن من المفروض على الحوزة العلمية أن تتيح للراغبين فرص تعلّم المبادئ والمقدّمات لاستيعاب المعارف السامية والعلوم الراقية العميقة. ويبرز هنا بالذات دور آداب، وأساليب، ومناهج التعليم في بيان واجبات الأستاذ والطالب وما عليهما من مهمّات أخلاقيّة وإسلامية وعلمية.

إنّ للتربية الإسلامية أبعاداً واسعة وساحات متعدّدة تستحق غاية الاهتمام؛ لأنّها عملية بناء وإصلاح وتوجيه وإعداد إنسان عالم، متّق، مهذّب، مبلِّغ وداعية وهادٍ ومربٍّ، وليست عملية نقل أفكار وحشد مفاهيم وزيادة معلومات؛ إذ ليست المعرفة والمعلومات في عملية التربية إلاّ التصميم الهندسي الذي يُبنى على أساسه الإنسان ويقام على هديه البناء. فالثقافة والمعارف بيد المربّي، كالخارطة والتصميم بيد المهندس أو المعمار الذي يمارس عملية إنشاء مشروع ما.

وللتربية الإسلامية خطابها الديني، وسياساتها ومعالمها التي ينبغي أن تنبع من المصادر الإسلامية الأصيلة – القرآنية والروائية – على الصعيد التنظيري والمنهجي؛ ومن السيرة النبوية الشريفة وغيرها من مناهج وأساليب تطبيقية وعملية في حياة أهل البيت (ع) وأعلام التربية الإسلامية الذين جسدوا معالم التربية والتعاليم الاسلامية في سلوكهم ومنهجهم.

إنّ للإسلام رأيه في تفسير المجتمع والتاريخ ونشوء الكون والحياة، ومذهبَه في تفسير السلوك والأخلاق، ومنهجه في تحقيق وإنجاز التربية وترويض النفس الإنسانية.

وللمربّي والمتربي في الإسلام حقوق وآداب وشروط، يؤدّي الالتزام بها إلى نجاح العملية التربوية، كما أن للتربية آداباً ومناهج ومبادئ إسلامية وأساليب عملية جاءت في النصوص الدينية نظرياً، وجسّدها الرسول الأعظم (ص) وأهل بيته الطاهرون (ع) في حياتهم؛ المطلوب منّا استخراج هذه القواعد والأسس التربوية منها وانتهاجها والسير عليها.

إنّ هناك عناصر متعدّدة خارجية لها دورها الهام في التربية ومدى نجاحها، مثل معرفة علم النفس والشخصية الإنسانية المعقّدة وكيفيّة التغلغل فيها ومعرفة هذا الكيان الإنساني ليكون التصرّف ممّا ينسجم معها وتتجاوب معه، ومعرفة علم الاجتماع والآداب والتقاليد الاجتماعية وأخذها بعين الاعتبار حين ممارسة التربية والتعليم وغيرها ممّا يؤثّر مباشرة على عملية التربية سلباً أو إيجاباً.

وهكذا الأمر فيما يتّصل بمجال التبليغ والدعوة الإسلامية، لأنّ مدى نجاح المبلِّغ والداعية الإسلامي في حركته التبليغية يعود إلى مدى وعيه لصفات المبلِّغ الرسالي وواجباته الإرشادية وإلى حقيقة التبليغ المتوخّاة من قِبل الشريعة الإسلامية وما له من شروط ومقوّمات وآداب ومناهج نظرية وعملية وتجسيدها وتطبيقها على الساحة العملية، وفي الأوساط الفردية أو الجماعية التي يحاول المبلِّغ القيام بتغييرها على المستوى الأخلاقي، أو العقيدي، أو السلوكي نحو الأفضل والأصلح ويُوجّه الفرد الذي يرجو إصلاحَه وهدايته نحو المسار الذي يحقّق رضى الله تعالى.

كما أنّ التعريف بحياة وسيرة الهداة المعصومين (ع) وصحفهم المتضمّنة لأروع وأجمل مشاهد النجوى ما بين العبد والمعبود كنهج البلاغة والصحيفة السجّادية؛ وحياة الأعلام والشخصيات المرموقة في حقل التربية، والتهذيب، والتعليم، والتبليغ والهداية ينير للسالك المستلهم منهم دربه وينجيه من المهالك والمتاهات لأنّهم معالم الصراط، فالعارف بهم والسائر على منهجهم لا ينحرف عن جادة الصواب.

إن معرفة الحوزة العلمية والجامعة الإسلامية وتقييم مسائرها، ثم إدراك رسالتها الحقيقية، وكذلك معرفة ما حقّقته من إنجازات وتحولات في حركة الثقافة الإسلامية، كل ذلك يتصل بمدى معرفتنا للمراحل والحالات التي مرّ بها المجتمع البشري ووعينا للمستويات التي تحركت فيها الحوزة العلمية.

وبالتأكيد لا نخطئ إذا ما أرجعنا مدى نجاح الحوزة العلمية في تحقيق طموحاتها وتطلعاتها على صعيد الواقع، إلى مدى معرفتها للواقع الذي تعيشه. فإن الحوزة العلمية بقدر وعيها للعصر واستيعابها للثقافات والتيارات الفكرية المختلفة وما يحكم الواقع العالمي من نزعات عقيدية ودينية ثمّ معالجتها بشكل موضوعي منفتح، تكون قادرة على الرقي والتنمية. فعلى هذا الأساس وابتغاءً لمعرفة عناصر النجاح في مكافحة الأزمات الخطيرة والتحديات الفكرية التي تواجهها حوزاتنا الدينية، لا بدّ لنا أن نمرَّ على بعض المراحل والفعاليات التي شهدتها الساحة الفكرية السائدة على

البشرية منذ قرون، وتطلبت كل منها معالجة خاصة وتعاملاً منسجماً معها من قبل القاعدة الحوزوية.

صحيح أنه ظهرت منذ أربعة قرون مدارس فكرية وتيارات عقلية مختلفة على مستويات متعددة تفوق العدّ والحصر في نوعياتها وقراءاتها وموقفها من مفردات البحوث الفكرية الدينية وغير الدينية، وعقلياتها، وانطباعاتها من الله، والكون، والدين، والحياة، والموت، والمعرفة، والسعادة وما إلى ذلك من مصطلحات تختلف مضامينها ومحتوياتها من فكر إلى آخر. ولكن الباحث المتعمق في هذه المذاهب الحديثة بحثاً عن القواسم المشتركة والفوارق فيما بينها، يكتشف نقاطاً هامة يتمكن من خلالها أن يعرف الحقيقة متحرراً من كلّ عائق ومانع، وهي كالتالي:

١ـ عندما نلحظ المذاهب والمدارس الفكرية الحديثة في مختلف أنماطها وأطوارها، وسماتها وإفرازاتها على الإنسان وفكره وحياته ومجتمعه، يتأكد لنا أنها في أشكالها المتنوعة والمتمثلة بالمادية، أو الإنسانية، أو الوجودية التي ظلّت كمصادر رئيسية في وضع عشرات النظريات والمدارس الفكرية، إنما برزت في فضاءات مادية اختفى فيها الدين المتحدي الحركي والاجتماعي والحيوي عن ساحة الحياة والمجتمع وسادت البشرية قراءةٌ خاطئة وضئيلة وضعيفة عن الدين، وبالتالي جرت المحاولة للتخلص منه أو على أقل تقدير سحبه إلى نطاق شخصي وفردي ضيّق وإحلال العقلانية محلّه في تسلّم دفة الحياة الإنسانية في كافة أبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وحتى الأخلاقية. ولو راجعنا كتابات حديثة في البحوث الكلامية لشهدنا كيف يسعى العديد من المفكّرين – وبعض الإسلاميين منهم – لإثبات عجز الدين من أن يقدم نظاماً علمياً ومنهجاً معرفياً للأخلاق! فضلاً عن الاقتصاد والسياسة وغيرهما من مجالات المعرفة والحياة!

٢ـ إن النهضة الغربية تمثّل القفزة الكبرى للغرب نحو حضارة وحركة تسربت إلى كافة ساحات الحياة وتجاوزت الدول الغربية لتتغلغل في خارج حدودها. يتعذر على الإنسان أن يتأكد من مصدرية المذاهب المادية والإنسانية والوجودية والعقلانية لهذه النهضة، أو إرجاع هذه المدارس والفلسفات إلى هذه النقلة الغربية والمرحلة الشاملة التي مثّلت أكبر نقطة انعطاف في الغرب وغيره. والرأي المتوازن عندنا هو تأثيرهما المتبادل. نعني أن مرحلة من إدبار الإنسان للدين والقيم السماوية في الغرب كانت منبعاً لبداية النهضة، وفي المقابل تسبّبت مواصفات النهضة وخلفياتها المادية ونزعاتها الطبيعية، في إقبال الإنسان على المادة والعقلانية وابتعاده من

كل ما ينتمي إلى الدين والسماء، وخاصة حينما رأى من الدين والديني رغبة في خوض معركة الحياة والسعي للحيلولة دون العقل المطلق المتجرّد من كلّ شيء.

من هنا يمكن القول إن قواعد الحضارة الغربية بنيت على أساس العلمانية وتهميش الدين وإزالته من مختلف ساحات الحياة. ولكن سؤالاً يطرح نفسه هنا وهو: لماذا هذه الرغبة الهائلة في إبعاد وإزاحة الدين وتسليم قياد الحياة للمذهب المادي المتمثل في الوجودية، والتجريبية، والعقلانية المحضة، والإنسانية، والطبيعية، وكلّ التيارات والثقافات الزائفة الناتجة عن عجز الإنسان في الوصول إلى دين سماوي يوفّر له سعادته في الدنيا والآخرة؟

والجواب بوضوح: إنّ إشكاليات الدين الذي كان سائداً في العصور الوسطى، وممارسة العنف والتعنّت مع الإنسان والمجتمع، والحكم القاسي من قبل الكنيسة، وما خلّفته هذه الفترة من حالة سيئة وأجواء ثائرة ضدّ الحكم الديني العاجز عن تلبية حاجات الإنسان، والتعاطي العنيف والضغط الشديد في التعامل مع العلم والعلماء، وعدم اقتناع الإنسان في تلك العصور - وإلى الآن - بالدين الحاكم في الغرب من جهة؛ وعدم وجود مراكز دينية وروحية منتمية إلى غير المسيحية تستغلّ فرصة وعي الإنسان المسيحي لعجز دينه عن إدارة الحياة وتوفير السعادة، ثمّ تقدم ديناً سماوياً غير محرّف قادراً على مواكبة الحياة وأخذ الإنسان ومجتمعه نحو السماء والسعادة في الدنيا والآخرة من جهة أخرى، كلّ هذا أحدث حالة تحثّ الإنسان على الابتعاد عن الدين لو أراد التقدم في حياته!

والذنب كما أسلفنا يعود إلى أمرين؛ الأوّل: عجز الدين الحاكم باسم السماء والحكم السماوي في تلك العصور. والثاني: ضعف المفكرين والمنظرين الدينيين القائلين بـ «استطاعة الدين في دخول معترك الحياة وتوفير السعادة للإنسان، بل ضرورة هذا الدخول والحضور، إذ لا قيمة عندهم لدين لا يحدّد للإنسان والمجتمع اتجاهات الخير في مختلف مجالات حركتهما في الحياة» في إخراج أنظمة معرفية ومناهج مختلفة مستقاة من السماء والخالق سبحانه وتعالى من جهة، وواقعية قادرة على استلام مركز توجيه الحياة البشريه نحو السعادة من جهة أخرى.

٣- إنّ مواقف المفكّرين والعلماء الإسلاميين من الحاضرة الغربية مختلفة، وعجيبة ومدهشة. فعندما نتصفح التاريخ لانجد - إلى ما قبل قرن ونصف، بل أقل من ذلك - اهتماماً كبيراً من قبل المحافل الإسلامية والأوساط العلمائية حيال معاناة البشرية جمعاء جرّاء غياب الدين عن ساحة الحياة، بل نرى العكس، فكلما بدأت الهجمات الفكرية تنتشر، وعواصف الإيديوجيات المادية

والمنقطعة من الوحي والسماء تهبّ، وسيول الحضارة الغربية تجرف مختلف أبعاد الحياة وتتغلغل في شتى البلاد، انغلقت هذه الأوساط على أنفسها أكثر، دون أن تعرف واقع الصراعات وتخوض المعارك وتعي الأخطار في حقيقتها، ثم تحاول إقناع الشرائح الشعبية والكوادر العلمية في زيفها وعدم جدواها؟

نعم، منذ أقل من قرن ونصف، بدأت الاتجاهات الفكرية الإسلامية تستيقظ وتنتبه إلى ما يجري حولها وما يمكن أن يصيب الأمة من مخاطر كبيرة نتيجةً لإهمال الواقع الفكري العالمي، فحاول أصحابها أن يخوضوا الصراعات. فمنهم من استطاع أن يخطو خطوات، ومنهم من فشل، ومنهم من زلّ وضلّ وانهار أمام الحضارة المادية الحديثة وسقط في شراكها فصار من المروّجين المتحمسين للثقافات المنتمية إلى الغرب.

جدير بالذكر أنّ هؤلاء الإسلاميين انفتحوا على الحضارة الغربية لسببين؛ أحدهما: أنهم انبهروا عندما لاحظوا التقدّم الهائل على كافة الأصعدة والمستويات في حياة الإنسان الغربي، دون النظر فيما أفرزته من خلفيات ومآس كبيرة على البشرية وبالذات في الناحية الروحية والأخلاقية. ثانيهما: أنّ المنبهرين بالغرب والساقطين أمامه أهملوا أو جهلوا ما في الدين الإسلامي من مقوّمات السعادة للإنسان والمجتمع ونقاط القوة والإيجابية. فلا يشك أحد في أن الحضارة الغربية أرست قوائمها العلمية في شتّى الفروع المعرفية على أساس ما استمدته من التراث الإسلامي والنظريات الراقية في مجالات المعرفة الإسلامية، وأما مفكّرونا فبدل أن يفكروا فيما عندهم من دُرَر ولآلئ ثمينة، نظروا إلى ما عندهم باحتقار الذات وزعموا أنّ سرّ النجاح والنجاة يكمن في التبعية الكاملة والشاملة للغرب، ولم يدّخروا جهداً في سبيل نشر هذه الفكرة الخاطئة. ومعلوم عند القارئ العزيز أنّ هذه التيارات ليست مغمورة وخافية لتحتاج الى التعريف لأنّ ظاهرة التغريب ظهرت ونشطت في مختلف البلاد الإسلامية بشتى الوسائل.

٤ـ إن المذاهب والمدارس الفكرية الحديثة مهما تشعّبت وتميّزت بعضها عن بعض فإن هناك كلمة جامعة تجمعها ألا وهي إهمال السماء والوحي والتحرك في خط العقل المطلق بغية البلوغ إلى أوج المادة وقمة الرفاهية والرخاء في العيش، ظناً منهم بأن الله تبارك وتعالى ليس من شأنه أن يتدخل في دنيانا لا من خلال الدين ولا غيره، وإنما أحال الحياة ونوعية ممارستها إلى البشر نفسه. فعلى هذا الأساس انطلق الإنسان من منطلق الذات والمصلحة الشخصية وخصّص الكتاب والدين للعبادات الفردية.

من أهمّ ما على الحوزة العلمية هو السعي لصياغة منهجية فكرية ومعرفية والسير على خط الأصالة مع الأخذ بعين الاعتبار ما يتطلبه الواقع والعصر.

من دون شك، استطاع السيّد جمال الدين الأفغاني الأسد آبادي ـ نظراً إلى تمتعه بالعمق والواقعية، والأصالة، والحركية، والشمولية، والعالمية ـ أن يحدث هزة كبيرة في ضمائر الشعوب الإسلامية والمفكرين الإسلاميين. ولقد كان تأثيره عميقاً في كل مكان حلّ فيه، لا سيما في منهجه الجديد وأسلوب تناوله لقضايا الحياة المتنوعة؛ ولهذا كوّن مدرسة فكرية ضخمة تخرج منها المفكرون والعلماء والسياسيون وأخذ كلّ منهم حظه في الاغتراف من فيض فكره وحركته. وحق أن يعتبره العديد من كبار العلماء مؤسّساً للمنهج التجديدي الحديث في دائرة الفكر الإسلامي وتفسير الكتاب الكريم. ولكنه وغيره من السائرين على منهج التجديد والتغيير والمحاولة لتقليل المسافة فيما بين الأوساط الفكرية والواقع الراهن، كانوا آحاداً على أي حال. ونحن نعرف بأن الحوزات العلمية خرّجت الآلاف من الطلبة، ولكن عندما تبحث عن أمثال السيد جمال الدين والإمام الخميني قدس سرهما لا تجد الكثيرين. والسؤال الذي ما يزال يطرح نفسه: لماذا؟

لا نشك في أن الحوزة العلمية اليوم لا تعيش الأحداث والتيارات العالمية نتيجة التركيز على القديم شكلاً ومحتوى، ولذلك ظلّت التساؤلات الفكرية الحديثة بلا أجوبة مقنعة تتناغم مع العصر ومع حقيقة الشبهات لنتأكّد أن العصر الراهن، وما يكتنفه من تيارات وانطلاقات عقيدية وفكرية واسع إلى درجة لا يتمكن الأفراد القلائل في عددهم والضعفاء في إمكانياتهم وزادهم من مجابهته ومواجهة المستجدات والمستحدثات في الفكر والمعرفة.

نخلص إلى القول إنّ الحلّ الوحيد لإشكالية التعامل فيما بين الحوزة العلمية ومتطلبات العصر يكمن في نقاط كالتالي:

ـ أ ـ على الحوزة أن تعرف أن التحديات الفكرية هائلة ومتنوعة ولا تقدر الإسهامات المحدودة والحركات الفردية على التصدي لها، بل يجب على مجموعة المفكرين في هذا الكيان أن لا تتقاعس لحظة في الحركة نحو إنشاء مؤسسة تتحرك على خط جماعي من خلال تنظيمات متينة عاقلة تستقطب كافة أقطاب الحوزة العلمية حول محور، وتوظّف جميع الطاقات العلمية والفكرية الهائلة فيها، وتخرج من هذه الحالة البعيدة عن الواقع، وتمتلك عقلية جَمَاعيَة وتقف حيال ما يحدث في العالم الفكري، والسياسي، والاجتماعي، والاقتصادي و... مواقف أصيلة سماوية تُستمدّ من كتاب الله العزيز والسنة الشريفة. وفي هذا السياق ووصولاً إلى نضج وتكامل في صياغة مثل

هذه التنظيمات، قد تنفعنا دراسة بعض المراكز الفكرية العالمية وبالذات المؤسّسات العلمية المنتمية إلى بعض التيارات والديانات غير الإسلامية التي تتحرّك على صعيد عالمي وتؤثر في الرأي العام وكذلك الكوادر الفكرية في أغلب البلدان.

لعلّ من نافلة القول أن هذه الدراسة تفتح المجال وتتيح لنا الفرصة لنعرف كيف نوظف التطورات الهائلة في ميدان العلوم الآلية والمعارف التطبيقية والتقنيات في حقل الاتصالات أو علم الإدارة وغيرها، في سبيل إنشاء تنظيمات قادرة على تنشيط الحوزة في الصعيد العالمي وتذهب بنتاجاتها الفكرية وحلولها السماوية وشريعتها الغرّاء وحياتها الطيبة إلى كل أرجاء العالم، دون التخلّي عن شيء من عمقها وأصالتها. ولا يخفى ان مثل هذه الانطلاقات نحو إنشاء وسائل الاتصال الكامل مع الواقع الذي هو أوسع بكثير مما نعيشه، لا تدفعنا بالضرورة إلى الانسحاب من آرائنا الشخصية أو اجتهاداتنا. فكل قاعدة حوزوية تحتفظ بكيانها، ولكنها في الوقت نفسه تشكّل قاعدة من مجموعة قواعد تُبنى الحوزة عليها كي لا تكون القواعد المرجعية متفرقة متنوعة في كلّ شيء، المهم هو أن تكون الحوزة وحدة متكاملة وإن كان تحت ظلالها أكثر من فكر وقاعدة وعمود.

ـ ب ـ إنّ الثقافة الغربية التي استطاعت وبكل أسف أن تتغلغل في أدمغة المفكرين والمثقفين في جميع العالم، أزالت الدين والسماء إلى حدّ كبير من حياة المجتمع البشري، وخاصة من الناحية الاجتماعية والسياسية ورفضت كل أمر ديني وأخلاقي باسم التراث (كما يسمونه) وهكذا كرّست العقلية الليبرالية وأوقعت المفكرين في شراك الفلسفات المادية والتملّص التدريجي من حقيقة الدين الإسلامي وأطلقت على هذه المرحلة «الحداثة». والقضية الهامة التي تثار هنا هي أن الغرب والمتغربين والمفكرين المنتمين إلى فكرة ضعف الدين وعجزه عن إصلاح المجتمع البشري وصلوا إلى طريق مسدود. فإنّ حداثتهم سبّبت كوارث هائلة نغّصت العيش عليهم ومآسيَ بشرية بل مجازر إنسانية وتخريبّ وإفساد البيئة الطبيعية... جعلتهم يتوقفون ويتأملون ويمعنون في مدى جدوى «الحداثة». وفي نهاية المطاف بدأ العديد من العلماء الغربيين يطرحون فكرة «ما بعد الحداثة» وأكدوا ضرورة إعادة النظر في الحداثة ونوعية التعامل مع العقل والتراث. مهما يكن من أمر، فما يهمنا هنا هو أن أصحاب النظريات الليبرالية والمادية والمدافعين عن العقل كمصدر وحيد لتقييم الحركة البشرية (على أساس تعاريفهم لكل هذه المصطلحات) لن ينجحوا في هذه المرحلة ـ مثلما تقدموا في تنميتهم العقلية وهدمهم أساس الدين والسماء ـ في التأثير في المواقف

الاجتماعية وحتى الفردية، لأنّ البشرية عرفت بأن العقل (المنقطع عن الوحي والسماء) لن يوفر لها حقيقة السعادة ولا تتمكن من حذفه (كما حاولت حذف الدين في العصور المنصرمة) ولا تريد إرجاع ما يسمى بالتراث. فالحلّ الوحيد بيد من عندهم الدين السماوي الصحيح الذي يحظى بكل الطاقات التي تحتاجها البشريه للبلوغ إلى السعادة، ألا وهي الشريعة الإسلامية والتي هي وحدها تمتلك آلية تعديل العقل البشري وتحديد حدوده وكيفية توظيفه وتوظيف المعنويات والإيمانيات في حياة الإنسان. وبعبارة: إن الإنسان المعاصر الحائر لفي أمسّ الحاجة إلى من يفتح له باب الغيب إلى جانب الشهادة ويقوم بإيجاد حالة توازن فيما بين عالم الغيب والشهادة؛ والحوزة العلمية نفسها لو أرادت أن تخوض الإشكاليات الراهنة وتزيح العراقيل من على مسار البشرية، عليها كذلك أن تحدث حالة توازن بين الغيب والشهادة ولا تهمل المعارف البشرية في سبيل معرفة الواقع والتعامل معه.

علينا في هذا العصر أن نهتمّ بفهم السنن الإلهية في الكون ونستغلّها لصالح إنشاء حضارة إسلامية جديدة، مستفيدين من كلّ جديد ومفيد في العلم والتقنية والتنظيم والفكر دون فقدان الأصالة ومحو الذات. والحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق الناس بها كما قال الرسول الكريم صلّى الله عليه وآله وسلّم.

ونعرف أننا لو قلنا واتفقنا على أن فقهنا الإسلامي متجدد أبداً ولا يقف عند زمن معين ويستجيب بأصوله وقواعده ومقاصده لمتغيرات الحياة السليمة، ويجد لها الحلول الواقعية الدقيقة، إذاً فلا جمود على ما قاله السابقون ولا تعصب ولا حجة إلاّ لكتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

وأخيراً نذكر بأن في الحوزة العلمية تيارات وتوجهات متنوعة في الفكر والمعرفة. علينا أن ندرك جيداً أن الفقه، والأصول، والكلام، والفلسفة، والتفسير، والعرفان وغيرها من المعارف الإسلامية التي تستقي من منبع الوحي وسنة النبي وأهل بيته الطاهرين المعصومين عليهم السلام هي بكاملها دون استثناء، إذا ما وظفت في صياغة منهجية معرفية، تمكّننا من إسلامية الحياة البشرية في كافة أبعادها، ولا نجني شيئاً مهماً إذا ما احتكرنا المسار وتصوّر كلّ واحد منّا أنّ الحق كلّه بيده والحلّ بحوزته. ومما لا نشك فيه هو أن التعدد والتفرق في التوجهات والفتاوى وكذلك في الصفوف والانتماءات الفقهية والفكرية تعود في بعض الأحيان إلى قلة الاهتمام بالواقع وعدم الاكتراث بالعلوم والأدوات الخادمة والآلية. فإذا حاولت الأوساط العلمية والفكرية

الحوزوية استقطاب الجهود في معرفة المجالات والساحات التي تتحرك فيها الحوزة من دون تردد سيقلل هذا إلى حدّ كبير بعض المفارقات والتعارضات في الحلول والخطط.

الحوزة المعاصرة

لقد قامت الحوزات العلمية – ومنذ أمد بعيد بدور أساسي في بناء الذات الإنسانية ومقارعة الظلم ومحاربة الفساد والإفساد في المجتمع البشري، وحَرَسَت حدود الكتاب والسنّة، ورفعت رايات الدفاع عن الدين والحميّة الدينية طوال مسيرة التاريخ البشري، وغرست بذور معرفة الثقلين ومحبتهما في أعماق نفوس الناس، وأنارت مصابيح الرشاد والهداية للعالمين، وأزاحت أعلام الغيّ والضلالة عن مسير الإنسان، الحائر المتخبّط في ظلمات الدنيا، حتى تحقّق وعد الله عزّ وجل، وظهر كثير من العابدين والزاهدين والعارفين والعلماء، وتشرّف قليل منهم مثل الإمام الخميني (رضوان الله عليه) والإمام الخامنئي (دام ظله) بمقام الإمامة القدسي، فلبسوا لباس الخلافة والهداية وألبسوا المجتمع لباس العدل، وزرعوا بذور الحقيقة المحمدية المشرقة في القلوب، ورووا قلوب المتّقين وأرواحهم الظمأى، وأذاقوها حلاوة الشَّهد وشراب الساقي الشاهد عزّ وجل.

أجل، هذه هي الرسالة الحقيقية للحوزة، ومن حاد عن هذا المسار فقد ضل طريق الصواب. ولا ريب في أنّ النهوض بهذا العبء الثقيل، والتصدي للمسؤولية الضخمة في الهداية وتربية الهداة، يقتضي ـ سلفاً ـ معرفة عميقة وكاملة وشاملة في مختلف الأبعاد.

إن هذه المعارف، والبحث في هذا الطريق القويم والصراط المستقيم، يتطلبان درجة عالية من الدقة وينطويان على كثير من الصعوبة والعقبات بحيث لا يمكن تناولهما في مقال من عدّة صفحات، علاوة على أن الكاتب المحتاج والفقير، لا يتمتع بالأوصاف والشرائط المناسبة لهذا الأمر. وعليه فقد قام بدراسة مختصرة عن امتدادات خطاب رسالة الحوزة العلمية ومُخاطَبها.

الحقيقة هي: أنه بالرغم مما يبدو للوهلة الأولى أن الحديث عن عالمية الحوزة أمر بديهي وسهل، إلاّ أن قليلاً من التمعّن فيه، يبيّن لنا أهميته الكبيرة والمدهشة من جهة؛ ويجعلنا نرثي حالنا المؤسف والمؤلم وواقعنا المرير، ويدفعنا لأن نعرف داءنا ونسعى لعلاجه، من جهة أخرى.

ولكي يتضح هذا الأمر لا بد أن نمتلك معرفة صحيحة وشاملة لماضي الحوزة وكيفية النهوض برسالتها، ثم نتمعن بعمق في الوضع العالمي المعاصر من خلال الرؤى والأبعاد المختلفة، وسير

وتطوّر الساحات السياسية والدينية والمذهبية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والعلمية، باعتبار أن الحوزات الدينية والعلمية وامتداد رسالتها تتأثر بشكل أو بآخر بكلّ تحوّل وتطوّر يحدث على ساحة الواقع.

ومع أن هدف الحوزات ومحتواها العلمي يجب أن يظل أصيلا وعميقا، ولا يهتزّ باضطراب أركان المجتمع البشري؛ إلا أن مناهج التعليم والتربية وطرق الدعوة والتبليغ وأدواتها يجب أن تتناسب مع الزمان والمكان وتنسجم معهما.

وبالرغم من التشديد على ضرورة ثبات مضمون الخطاب والتبليغ، لكن لا يجوز الشك في لزوم تغيير أسلوب الخطاب وشكله، وفي ضرورة مرونة أدوات التبليغ ولوازمه.

فاختلاف مستويات مخاطَبي الحوزة في الأصعدة الثقافية والدينية والمذهبية والاجتماعية والنفسية والشخصية والعلمية والإدراكية وعلى مستوى العمر والسعة الفكرية والذهنية والروحية والمعنوية، وحتى الاختلاف في القدرات الجسمية والظاهرية؛ يتطلب في الأغلب تغييراً وتحولاً في الشكل الظاهري للخطاب.

وكلّما ضاقت دائرة مخاطَبي الحوزة، وتقارب المخاطَبون أكثر من النواحي العلمية والذهنية والمعنوية وكذلك من ناحية الإدراك الاجتماعي، تضاءلت نسبة التغيير في شكل الخطابات.

وبعبارة أفضل، إن لنقاط اشتراك المخاطبين أو افتراقهم أثراً لا يُنكر في ثبات أو تغّير أنماط وكيفيات التبليغ والتعليم والتربية والهداية، ومن ثم فإن لكيفية إبلا غ الرسالة الحوزوية ارتباطاً كاملاً لا يمكن التغاضي عنه بالأبعاد المختلفة للمخاطبين، إذ يجب مخاطَبة كلّ مخاطَب بأسلوب خاص ومتناسب مع أبعاده.

ويبلغ هذا التغيير والتحوّل في كيفية توصيل الخطاب ذروته، عندما يصبح جميع أبناء المعمورة مُخاطَبينا، وكل الكرة الأرضية ميداناً ومسرحاً للحركة الإصلاحية لحوزة عصر الغيبة وعلمائها. ومعلوم أن الاختلاف الواسع للمجتمعات البشرية في اللغة والفكر والعقيدة والدين والمذهب والآداب والتقاليد والطباع الداخلية والخارجية وغير ذلك، يقتضي مرونةً في شكل الحركات ونمطها.

وقبل التطرق ـ بشكل مطوّل نسبياً ـ إلى كيفية امتداد الشمولية والتوسع الكبير في الحركة الحوزوية في داخل أقسامها المختلفة، من المناسب أن نتحدّث باختصار عن مساحة الرسالة الحوزوية في السابق، ثم تحوّل المجتمع البشري وتطوّره، وكيفية مواكبة الحوزة لهذه التغييرات،

وردٌ فعلها إزاء التحوّلات العالمية المتزايدة في مختلف الميادين.

ففي القرون الماضية، كان على الإنسان ـ لكي يطوي المسير الذي يقطعه الآن خلال ساعة واحدة وبكامل الراحة والأمن، مستفيداً من التطور العلمي والتقني ـ أن يتحمل مصاعب وأتعاب عدّة أشهر. ولم يكن وقتذاك وجود لوسائل الاتصال المتقدمة، وللطباعة والنشر، وللمواصلات، ولآلاف الإبداعات والاختراعات الصغيرة والكبيرة، والتي كان لكلٍّ منها دورٌ في تسهيل الاتصالات وحركة الانتقال والنقل.

ومع كل ذلك، فإن إلقاء نظرة على أوضاع الحوزات العلمية في القرون السالفة، مثل: حوزة بغداد والنجف وأصفهان وقم والمناطق الأخرى، يبيّن لنا أنّ تلك الحوزات كانت حاضرة في خارج حدودها وفي الميادين العالمية، وتتفاعل مع الواقع وتقدّم العطاءات بما ينسجم وعصرها آنذاك. فكانت تستشعر المسؤولية حيال جميع المسلمين والشيعة في العالم كلّه، ولذلك لم تكن تلك الحوزات متخلفة عن زمانها ومكانها.

لقد كانت حركية الحوزات عالميةً إلى حدٍّ كبير، فيما كانت تتحسّس من الحركات والشخصيات والعقائد المنحرفة. وكان كثير من علماء تلك الحوزات يحرسون الدين والسنّة والمذهب والقيم الإلهية في أي منطقة من العالم، في مقابل التحديات الفكرية والشبهات العلمية والدينية والعقائدية والاجتماعية والفلسفية و....

ومن هنا لم تكن شبهات المخالفين المغرضة أو الجهلة المنحرفين لتظلّ دون جواب، في أغلب الحالات. ففي بعض الأحيان كان علماء الحوزة يؤلّفون عشرات الكتب خلال عام واحد ردّاً على عدد من الشبهات التي طرقت مسامعهم من مناطق مختلفة من العالم، وكان من شأن تلك الإثارات أن تعرّض العقول البسيطة لخطر الانحراف الفكري.

لقد كان العلماء الماضون في بغداد والنجف وقم، وبعد أن يدرسوا مبادئ العلوم الدينية ومبانيها ـ وبحسب التعبير القرآني، بعد التفقه في الدين ـ يرجعون إلى قومهم لينذروهم، ويبقون إلى آخر عمرهم منارات يستنير الناس بهم. وكانوا يعيشون مع الناس في مستواهم المادي دونهم. ومن هنا كانت الحوزات القديمة، كالجامعات حيث يهاجر إليها ذوو الاستعداد والصالحون من مختلف مناطق العالم، ثم ينتشرون في أنحاء العالم يدعون إلى الهدى ويرشدون الناس إلى دين الحق.

إن الهدف الأساسي من إنشاء الحوزة العلمية هو استقطاب الأفراد ـ من كل المجتمعات

البشرية ـ المستعدّين والمؤهَّلين لدراسة العلوم الدينية والكفوئين والصالحين لهداية الآخرين، على أن يتوجّهوا إلى مناطقهم عند تواقر المؤهلات التبليغية فيهم، ليهدوا قومهم ويخرجوهم من ظلمات الجهل والضلال. وإذا لم يمتلك علماء الدين المعرفة الكافية بأحوال مجتمعاتهم وكذلك العالَم (الأمة الإسلامية أو أعمّ منها وهو ما عبّر عنه القرآن بـ «الناس») ولم يتّخذوا الموقف المطلوب والمتلائم مع الواقع، فقد سقطوا في هوّة الانحراف عن الهدف الأساس للحوزة. فيجب على الحوزة العلمية أن تفكّر في تربية المعلّم والمصلح العارف بزمانه قبل ان تخرّج علماء وصالحين فقط.

فمن أشدّ ما يؤلم ويؤرق الغيورين على الدين والمذهب، أنهم يشاهدون أناساً في أرجاء هذا العالم الواسع يُمْضون حياتهم في الجهل والانحراف، ومجتمعات تظلّ بأمس الحاجة لعالم الدين والمبلّغ والمربّي، وفي الوقت نفسه يوجد ـ وفي منطقة صغيرة ـ مئات العلماء بالدين وأحكام الشريعة الذين لا يهتمون إلاّ بالتأليف والدراسة رغم استغاثات وصرخات أيتام آل محمد (صلّى الله عليه وآله) الذين تستهدفهم الهجمات الشرسة لأعداء الدين والمذهب.

في الماضي البعيد نسبياً، كانت الحوزات العلمية تهتم بعلم الكلام والحكمة والعقائد أكثر من اهتمامها بالعلوم الأخرى، وعليه كان فقهاء الحوزة ـ حتى القرن الثامن تقريباً ـ يبحثون قضايا علم الكلام والعقائد جنباً إلى جنب مع تحقيقاتهم الفقهية.

فقد ألف الثقة الكليني (المتوفى عام ٣٢٩ هـ) أصول الكافي وفروعه في المعارف العقائدية والأخلاقية والفقهية بصفته رسالة عملية. وكذلك كان للشيخ الصدوق (المتوفى عام ٣٨١ هـ) والشيخ المفيد (المتوفى عام ٤١٣ هـ) والسيد المرتضى (المتوفى عام ٤٣٦ هـ) والشيخ الطوسي (المتوفى عام ٤٦٠ هـ) والخواجة نصير الدين الطوسي (المتوفى عام ٦٧٢ هـ) والعلاّمة الحلّي (المتوفى عام ٧٢٦ هـ) وغيرهم؛ مؤلفات ومصنّفات عقائدية وكلامية.

لكن ممّا يثير الأسى ـ والعجب ـ اليوم أنه ليس الملايين من المسلمين والشيعة محرومين من الهداية والتربية، وأن الحوزة لا توليهم اهتماماً يذكر، وحسب، بل إننا نجد في داخل البلد ـ مدناً وقرى ـ مناطق ومساجد تفتقد القيادة العلمية والقاعدة الإرشادية وتفتقر إلى العلماء الواعين العارفين بالزمان والشريعة الإسلامية.

والآن يجب أن نتطرّق لشمولية الرسالة الحوزوية وعالميتها، ونعرض ميادينها وأبعادها، ونطرح جزءاً من أهدافنا، ثم نسلّط الضوء على أهمّ قسم في هذا المقال: وهو مقتضيات هذا الأمر ومستلزماته.

عالمية رسالة الحوزة العلمية

لا شك في أن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) تصدّوا لمسؤولية هداية الناس بعد وفاة النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله). ولا ريب ـ أيضاً ـ في أن خليفة النبي (صلّى الله عليه وآله) مثله وحجّة الله على الأرض وعلى الناس كافة. ولكن تجب الإشارة إلى أنه بعد غيبة الإمام المهدي (عليه السلام) حجة الله على الأرض، فإن الفقهاء الأتقياء الحكماء الصائنين لأنفسهم؛ والمطيعين لأمر مولاهم، والحافظين للدين؛ هم خلفاؤه الذين تقع على عاتقهم مسؤولية جميع شؤون المسلمين في العالم كافة، وموقع هؤلاء المراجع والعلماء الإسلاميين في قمة هرم الحوزة العلمية.

ومن هنا فإن أمام الحوزة العلمية، ميداناً واسعاً وعالمياً للبرامج التبليغية والتعليمية والتربوية والإرشادية، على أن يتم تنظيم وتدوين وإعداد وتحقيق هذه الأمور وفق مقتضيات الحال والعصر وبما يتناسب مع المستوى العام للمسلمين (الأمة الإسلامية). إنّ عالمية الرسالة الحوزوية لا تتحقق بالكلام والشعار وإنما بالعمل والمنهاج. فيجب تشكيل جميع الأركان والمفاصل التنظيمية والتخطيطية والتحقيقية للحوزة العلمية على أساس الرؤية العالمية، بعيداً عن كل أفق ضيق ـ لاعتبارات وطنية أو قومية أو طائفية أو خاصة ـ وأن ينسجم ويتناسب ـ هذا التشكيل ـ مع العصر والمكان وحركية وتطوّر الحياة لجميع الأمة الإسلامية؛ ليكون العطاء متلائماً والواقع.

إن عالمية الرسالة الحوزوية في الجانب التعليمي، تتطلّب تحوّلاً وتغييراً في طريقة التنفيذ وفي إيجاد المراكز التعليمية ونتاجاتها وحتى في الموضوعات واللغة الدراسية والمدرسين. وإذا وافقنا على أن الحوزة العلمية لا تخضع للقيود ضمن الحدود الجغرافية، فيجب على أصحاب القرار أن يجعلوا الحوزة قادرة، بنسيجها وبنيتها الإدارية والتعليمية والتربوية، على تقديم الإجابات الصحيحة المتناسبة مع احتياجات كل طبقة ومنطقة.

ويترتّب على العالمية الأهتمام بحقول مثل جمع المعلومات، والتحقيق، وعلم الاجتماع ودراسة الثقافات والآداب والتقاليد والتيارات الفكرية والعقائدية المختلفة وعشرات الحقول والفروع العلمية والمنهجية الأخرى اللازمة. كما ستظهر علوم جديدة من الحوزة، وسينعكس ذلك على النظام الحوزوي في جميع مراحله.

ولا ينسجم ـ أبداً ـ الاعتقاد بعالمية الرسالة الحوزوية، مع الاقتصار على علم الفقه وببعدٍ محدود لا يتعدّى الشؤون الفردية والعبادية ـ وهذا الأمر ناشئ عن إقصاء الحوزة عبر القرون الخالية ـ وتهميش كل شيء غيره. فإن تزايد عدد مخاطَبي الحوزة العلمية مع وجود منافسين

فكريين وعقائديين على المستوى العالمي، يعطي زخماً لحركة الاجتهاد وكشف الأحكام الشرعية، لأن هذه الحركة تزدهر وتنمو وتثمر في ظلّ تعدّد الساحات وامتداد مساحات الاحتياجات الجديدة والإشكاليات المعاصرة، وإن الازدهار والنمو يتحقّقان نتيجة لنشاط الحوزة واختلاف المخاطَبين في كلّ الأبعاد والميادين الإنسانية، وهذا يقود أيضاً لتغيير أساليب الطرح وطرق العرض.

وتقتضي كل ثقافة ورؤية وفكرة وعقيدة ومنطقة وشخصية و...، طرحاً وعرضاً خاصاً بها. فيجب مخاطبة كل واحد بما يتناسب مع ثقافته ولغته، سواء من خلال التبليغ أو الكتب الدراسية وغير الدراسية أو تأسيس المدارس والمراكز التعليمية.

وعليه فإنّ أيّ جهد لتقديم مشروع واحد، لإعطاء الإجابات، ولنظام التعليم والتربية، وللتبليغ، ولإيجاد الاتصال لا يتوافق مع الرسالة الحوزوية المتنامية، إلاّ إذا كان مختصاً بظرف زماني ومكاني محدود. فلا يمكن تلبية متطلبات جميع المحتاجين بشيء واحد، ولا معالجة كل المرضى بوصفة واحدة، ولكل تربة وهواء بذره الخاص به. ولكننا لا نجد اليوم استجابةً لهذه الحقيقة.

ملامح التغيير في الرسالة الحوزوية

وفي سياق تأكيدنا ـ مرّة أخرى ـ ثبات الأصول والمباني والمحتوى والمضمون الأصلي والأسس والدوافع وعدم تغييرها، نذكّر بأن أيّ تحوّل وتطوّر في البنية الاجتماعية والشخصية والثقافية والدينية والمذهبية والفكرية والعقائدية، وفي الرؤية والمنهج، وحتى في الطبيعة والطبع اللذين يحكمان الناس والمجتمعات، بمقدورهما ـ أي التحوّل والتطوّر ـ أن يؤدّيا إلى تغييرات في أسلوب ومشاريع وأنماط حركة الحوزة.

ولتوضيح هذه الحقيقة يجدر بنا التمعّن بماضي المجتمع الإنساني وحاضره وبخاصة في مناطق معيّنة منه.

فقد كانت نشاطات الحوزة في الماضي محدودة ونطاقها ضيّقاً جداً وبسيطة مقارنة بما هي عليه الآن. فكانت الرسالة الحوزوية تقتصر على الأحكام الفقهية والعقائد والأخلاق الفردية للمُكلّفين، ولم يكن دور الحوزة ليتعدى هذا الإطار الضيق والمحدود.

أما في عصرنا الحاضر فقد أدّى التقدّم إلى تحوّل في مختلف أبعاد الحياة الإنسانية، فصار التطوّر السريع والمدهش في أجهزة الحاسوب وظهور عصر المعلومات والاتصالات، مدعاةً لأن

يعتمد أصحاب الأفكار والتوجهات المختلفة ـ السماوية والأرضية ـ في عصر الحضارة ما بعد الصناعية ـ لنشر عقائدهم وإيصالها ـ على وسائل ضوئية وليزرية، فيوصلون خطابهم للعالم من زاوية صغيرة في مبكتبهم وبلا مشقّة عبر جهاز الحاسوب الصغير المرتبط بشبكة المعلومات العالمية التي باتت تمثل مركزاً تحتشد فيه أفكار ومبادئ جميع أبناء العالم.

فأصبح الأمر الذي يحتاج إلى آلاف الساعات من الجهد لإنجازه، يتم بلمسة زرّ وينتقل خلال لحظة واحدة إلى كل أنحاء الأرض، بل وإلى خارجها. ويمكن ـ عبر الأقمار الصناعية ـ أن يستمع إلى مضمونه الإرشادي أو الانحرافي جميع الناس في العالم وفي آن واحد، وأن يشاهدوا صورته بشكل أوضح وأجمل من الواقع.

ولذلك، وبالرغم من ضآلة حضور المسلمين ومراكزهم التعليمية والتربوية، فإن لدولة مصر خمس قنوات فضائية بلغات مختلفة، وللعربية السعودية أربع قنوات فضائية تبثّ برامجها على مدى أربع وعشرين ساعة باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية، وتحاول اجتذاب الناس لبرامجها. وتعرض لكلّ العالم آدابها ومناسكها الدينية واتجاهاتها العقيدية طوال سنوات بشكل شيّق وعلى الشاشات الليزرية والضوئية، وتطبع صحفها يومياً في عدة قارات وفي وقت واحد.

والآن يجب أن نطرح السؤال الآتي: هل يعقل في خضم هذه التطورات وسهولة الحضور في كل العالم ووفرة الأدوات واللوازم المدهشة؛ أن نضيّع وقتنا الثمين في قضايا الحوزة الابتدائية والبديهية، من قبيل ضرورة التغيير في متون الحوزة ونظامها التعليمي؟ هل قدّمت حوزتنا إصداراً علمياً للعالم؟ وهل لها برنامج عالمي للتعليم؟ أيّ عالم عارف بالشؤون العالمية، ظهر كل يوم أو كل أسبوع على الشاشات الفضائية ليردّ على أسئلة الناس ـ من كل العالم ـ المباشرة والحيّة، بشكل صحيح وغير مُحرَّف؟

عجباً! أنه ليس ثمّة فرق مهم بين فاعلية الحوزة اليوم وفاعليتها في القرون السالفة، مع أنها ـ اليوم ـ تستطيع بثّ خطابها خلال لحظة واحدة إلى كل الكرة الأرضية لتروي عطش البشرية في كل الجوانب، مختزلة بالوسائل المتطورة مجهودات قرن في لحظة واحدة!! بل إنها في ميادين خاصة أضعف أداءً من السابق! تُرى ما هو دور الحوزة العلمية في عصرنا؟!

للأسف الشديد! إن الآخرين يصوّروننا في كل مكان حسب رغباتهم وليس كما هو واقعنا أو كما يجب أن نكون عليه، إنما يعرضون عن رؤانا وسلوكياتنا الدينية والاجتماعية واتجاهاتنا العقيدية صورةً مشوّهة ولا أساس لها من الواقع!!

ألم يحن الوقت لزعمائنا الدينيين والحوزويين لأن يبصروا الواقع الراهن ليشاهدوا ما يدهش العقول؟!

لقد أدّى التقدّم الكبير في عصرنا إلى انتشار الفساد الأخلاقي على المستوى العالمي، وكذلك الانحرافات العقائدية والفكرية، فاهتز كيان الأُسر المسلمة وغير المسلمة، وتشكّلت شخصية الأطفال ـ قادة ورجال الغد ـ كما يريده أعداء الإسلام وليس كما نريده نحن.

ونثير السؤال مرّة أُخرى؛ أمَا حان الوقت لنحدّق جيداً فيما حولنا لندرك زماننا ومكاننا؟! ألا مَن يذود عن دين الله والأصول الأخلاقية والمذهبية في خضم هذه التيّارات؟!

هل من الصحيح أن تتجاهل الحوزة ما ينزل بالدين من خطوب عظيمة، وتغفل عن الثقافة التي تحكم المجتمعات الإسلامية؟!

ولو كان الأمر كذلك ألا تكون العالمية في الدعوة مزحةً؟

إذا كانت خطابات الكفر والإلحاد تعرض لكل العالم بأروع الأشكال وأجمل الصور وبأوسع الآفاق وباستخدام جميع الوسائل المتقدمة ـ ويخرجون من دين الله أفواجاً ـ و«الكتاب المقدس» يترجم إلى أكثر من ألفين وخمسمئة لغة، فمن المسؤول عن إيصال دعوة القرآن الكريم إلى مختلف مناطق العالم بتعدّديته اللغوية والثقافية والاجتماعية؟

هل ثمّة شك لعاقل في أن الحوزة لا تعيش في عصرها، وأنها متخلّفة عنه بمئات السنين؟! لماذا الابتعاد عن التطورات البشرية المدهشة والفاعلة على الأصعدة الفنية والصناعية وفي مجالات المناهج التعليمية والعلمية، هل لأنها نَجِسَة؟! إذا انتقل المرء في عصرنا من بلد إلى بلد على الدواب ولم ينتقل بالطائرة؛ فهل يؤثّر إلاّ على نفسه؟

عجباً! إنّ حوزتنا لا تعلم ما يقال بشأنها وعلى بعد أقدام منها لا أميال، مع أن بمقدورها التعبير عن ذاتها! وليت بعض زعماء الحوزة يقطعون تعلّقهم القلبي بالدروس المكرورة وقليلة الفائدة، ويلحقون الحوزة العلمية بركب البشرية المعاصرة! لتواكب الواقع وتعطى ما يتفق معه.

سبحان الله! لولا حركة إمام الشهداء وكبير مظلومي عصرنا (رضوان الله تعالى عليه) والحكيم العالم قائد الثورة الإمام الخامنئي؛ لواجه التشيّع مخاطر كبيرة ولكانت أوضاعه أشدّ أسفاً.

الحوزة العلمية بين الأصالة والمعاصرة

ربما يتعذّر على الباحث أن يتناول قضايا الحوزة العلمية ويستوعب جميع أبعادها، من دون أن يسقط في هوّة ضيق الأفق وما يمليه هذا الضيق إلى جنوح إلى التطرّف تنعكس آثاره –في حالي الإفراط أو التفريط– في طبيعة المواقف والنتائج.

ولكن ليس من العسير على الإنسان الذي يتّسم بالإنصاف وحرية الفكر، أن يدرك أن الحوزة العلمية تمثل أكبر مركز إشعاعي للعلوم الإسلامية تنطلق من مدرسة أهل البيت عليهم السلام. فقد تولّت منذ أكثر من ألف عام، مسؤولية مواجهة التيارات الفكرية والسياسية المنحرفة والضالّة صيانةً للدين وحفظاً للمبادئ والقيم والأخلاق، وحفاظاً على النهج الخط الذي رسمه آل الرسول.

ولم تقتصر الحركة الحوزوية على القيام بالدعوة وتبليغ الشريعة الإسلامية وتعزيزها فحسب، بل أفلحت في كل مرحلة من مراحلها برفد التراث العلمي الإسلامي الزاخر في مختلف مجالاته من خلال تصنيف الكتب القيّمة وتدوين الموسوعات الضخمة التي يصعب عدّها وإحصاؤها.

وإلى جانب ذلك، فقد تخرجت من أحضان الحوزة العلمية أجيال من الربّانيين والعلماء العاملين والنخب الدينية. وما تزال هذه المؤسسة تقدّم ثمارها وتنثر عطاءها المبارك وعلى نطاق أوسع بفضل وجود الثورة الإسلامية المباركة التي تعدّ أعظم عطاءاتها الكبرى.

هذا ومن الطبيعي أن تحظى البحوث التي ترتبط بهذا الكيان الشامخ بأهمية فائقة، وتحاط في الوقت ذاته بحساسية بالغة تملي علينا أن نمنح الخطط والبرامج المقترحة قدراً أكبر من الدراسة والبحث والتأمل، وتلتزم جانب الحذر والتأني لنخرج بنتائج موضوعية تخدم وتنفع عملية التطوير، وأن ننطلق من مواقف تتسم بالشفافية والوضوح لتساهم في دعم وتفعيل المسيرة الإصلاحية، ولا ننجر وراء نعرات لا يريد أصحابها غير إضعاف الكيان الحوزوي والنيل من توجهاته الأصلية، لما يشكله من خطر عليهم.

* * * * *

والذي لا ريب فيه أن الحركة والتطور هما قوام حيوية الأفكار والمبادئ، وبهما تضمن الكيانات الفكرية والعلمية حياتها وقدرتها على الاستمرار ومواصلة المسار.

من هنا ليس بوسع أي فكر أو مفكر أن يصدّا المجتمع عن روح العصر، ولن يكون بمقدورهما أن يسوقاه لتبني مبادئ وأفكار بعيداً عن الواقع الذي يتحرك في مسيرة العصر.

والفكر الذي يقصر عن مواكبة الأزمنة والعصور ويفتقد القدرة على تلبية متطلبات الحياة، هو في الحقيقة ليس فكراً حياً، لأنه يفتقر إلى الحركة. وما يتّسم بالجمود سيفضي بكل شيء إلى الموت حتماً.

فلو أراد الكيان الحوزوي أن يكون حياً فاعلاً، ينفتح على العالم ويتماس مع الواقع ويتحاور برؤية نقدية مع مكوناته حقاً كانت أم باطلاً، فهو بمسيس الحاجة للتجاوب مع العصر ومنجزاته ومتطلباته دون تلكؤ.

إننا عندما نتصفح أوراق تاريخ الحوزة العلمية لقرون خلت نجدها متألقة زاهية، وتنتابنا حالة الاعتزاز والفخر حينما نلاحظ شيخ الطائفة والعلاّمة الحلي وإضرابهما كثير، استطاعوا أن يرتقوا بمدارسهم الفكرية إلى قمة التطوّر وضرورة الانسجام مع الواقع الذي كانوا يعيشونه، في معادلة حافظوا فيها على أصالة روح الحوزة وثوابتها، ولكن من دون مجافاة الواقع والقطيعة مع العصر.

ولكن الواقع في كلّ عصر يملي على الحوزة العلمية ما قد لا تتطلبه حركة الحياة في عصر آخر، ومن ثمّ تتمثل فاعلية الحوزة في مدى قدرتها على العطاء المتلائم مع كلّ عصر. وبهذا المعنى وانطلاقاً منه تكون المعاصرة أو الحداثة في حقيقتها تحقق الحوار النقدي فيما بين الحوزة والواقع الذي تعيشه، لما يفضي إلى التفاعل الإيجابي.

ولا ريب في أن من أولويات لوازم الحوار اللغة التي يتواصل بها طرفا الحوار ويتفاهمان على أساسها، ثم الموضوع الذي يدور حوله النقاش، وما عليه كل طرف من مكونات فكرية وعقيدية ونفسية. فمحاولة المُحاور في التأثير في الطرف الآخر، تفشل وتذهب هباءً إذا اقتصرت أدواته على استخدام اللغة المشتركة وإتقان الموضوع، فلم ينظر إلى الآخر فيما ينطوي عليه من مواقف فكرية وعقيدية وما تتميز به شخصيته.

لم يحدث أن تأخر هذا الكيان العلمي في عصر من العصور كما حدث في هذا العصر. فلا أحد يشك أن مسؤولية الحوزة ونطاق حركتها تتجاوز الحدود الجغرافية، لأن دعوتها شاملة استمدتها من شمولية الإمامة. وما دام ليس في العالم اليوم غير الإمام المهدي عليه السلام إماماً، فليس هناك أجدر من الحوزة العلمية ومن تحتضنه من الفقهاء في النيابة عنه وتسنّم هذا الموقع الخطير.

وفي هذا الضوء لا مجال للتردّد في أن مسؤولية الحوزة العلمية أوسع من الإطار الإقليمي. فمسؤوليتها عالمية عامة شاملة شاءت ذلك أم أبت.

ولا نقصد بالمعاصرة الحوزوية التي ندعو إليها ـ في معناها الحيوي ـ الحركة في المحتوى والتطوّر في المضمون، بل هي ـ المعاصرة ـ أداة تجعل وسائل الأداء والتعبير متّسقة مع المبادئ الفكرية والمرتكزات العقيدية من دون التخلّي عن شيء من الأسس والأصول.

فالمعاصرة في المسار الحوزوي هي تمثل آلهة للوسائل والأدوات الجديدة التي تحفظ الأصول. ويستحيل الجوهر من دونها إلى كيان ميت ليس له روابط مع وقائع الحياة.

وهذا المعنى لا يعود إلى الحقائق والأصول الدينية ذاتها، بل تمليه ضرورة التفاهم مع القناعات الفكرية للمجتمع في كل عصر والتعاطي المرن مع حاجاته بشرط عدم التنكّب عن ثوابت المرجعية الإسلامية.

من هنا تنبثق مسؤوليتنا في متابعة واقع العصر والإنسان المعاصر ودراسة أفكاره وشؤونه وقناعاته ومعرفة تطلعاته، من أجل التخطيط للحركة الحوزوية التي عليها أن تنطلق من هذه الأرضية لو أرادت القيام بمهمتها وتبليغ رسالتها على أفضل وجه.

يتحتّم علينا أن نتفهّم واقع الأمة الإسلامية، بل نتعدّى ذلك إلى الإنسان في كل مكان، إذ لا مكان لإنسان يكون خارج نطاق مسؤوليتنا مهما كانت قناعاته المذهبية والدينية.

* * * * *

يشعر المرء أحياناً أن الكيان الحوزوي ما يزال منكمشاً على ذاته رغم عطائه، وهو بعيد عن الواقع في عزلة عن متطلبات العصر وما يجري في العالم. إننا نعيش في عالم يزدحم بالحضارات ويكتظ بالثقافات وصراع الأفكار التي لا يتوحدها قاسم مشترك غير معاداة الأخلاق ومناهضة القيم الروحية السامية التي يدعو إليها الإسلام. فنحن نعيش عصراً قام فيه ألد أعداء الدين الإسلامي بتوظيف كل ما أنعم الله به على البشرية من وسائل متطورة وتقنية وعلمية متقدّمة للقضاء على هذا الدين الحنيف.

وما أحوجنا في هذا الوضع الخطر لحركة حداثية مازالت تنقص حوزاتنا في جميع الأبعاد والدوائر، لكي تأتي عملية التوعية والتثقيف متوائمة مع الأوضاع، وترتفع الممارسة التعليمية والتربوية في الحوزة إلى مستوى تحديات العصر، ولأجل أن يكون بمقدور المرجعيات الدينية أن تتفاعل مع واقعها، عليها ـ فيما تمليه المعاصرة المرجوة ـ أن تبادر لإنشاء مراكز تقوم بجمع معلومات واسعة حيال الثقافات والأفكار والشخصيات والمؤسسات الفكرية المختلفة في أرجاء

المعمورة كافة، لكي تتم المواجهة على أساس علمي وبصورة مدروسة. وما دمنا نريد لعملية المعاصرة أن تشمل جميع الأركان الحوزوية، لذا فهي تشمل النصوص الدراسية أيضاً. فمن الضروري أن تكون النصوص ناظرة إلى حاجة الواقع، منسجمة مع المسار الوحدوي للأمة الإسلامية برمتها.

كما يجب أن تتم عملية تدوين المناهج الدراسية بمراعاة أحدث التطوّرات العلمية في التعليم وعلم النفس، وأن تأتي اللغة بأسلوب جذّاب حيّ ينسجم مع حاجات كل بلد ومستواه الثقافي والأدبي. فمع أن أغلب الكتب الدراسية مدوّنة بلغة واحدة هي العربية، إلا أن الملاحظ أن اللغة المستخدمة تتعارض مع الأسلوب المتداول في الأداء العربي المعاصر.

مما تفتقر إليه الحوزة على هذا الصعيد هو التأهيل الوافي للمبلّغ الديني على مستوى اللغة. فالحوزة العلمية تفتقر لمراكز تأخذ على عاتقها مسؤولية تعليم اللغات الحديثة الحيّة ليتوفر المبلّغ والمعلم الديني على إتقان لغة عالمية واحدة على الأقل، حتى لا تجمد الدعوة في منطقة وتحرم بقية المناطق من المعاني السامية والمعارف الرفيعة لأهل البيت عليهم السلام. علاوة على أن اللغة هي أحد المفاتيح التي تؤهّل الداعية والمبلّغ لدور اجتماعي نشط في المنطقة التي يتحرك فيها، بحيث إذا ما افتقدها تتضاءل أمامه فرص الحركة والتأثير.

وإذا ما انتقلنا في تأملاتنا إلى دائرة التبليغ بمعناه العام فسنجد المآل أكثر إثارة لخيبة الأمل. فقلّما يُرسل الداعية الواعي المؤهّل علمياً، والذي يجيد لغة قوية ويملك القدرة على تعبير حديث جذّاب يجمع الأصالة وعمق الفكر ووفرة في المعلومات الدينية والشرعية إلى جانب وعيه بالأفكار والثقافات وإحاطته بالشخصيات.

وعندما يفتقر المبلّغ الإسلامي إلى الوعي اللازم لما يحيط به فسيعجز عن الإلمام بالشبهات ـ والإلمام أدنى المعرفة ـ ومن ثم يعجز عن عرض الإجابات المقنعة... على أن الواقع التطبيقي في هذا المجال هو أكثر تفاقماً مما نعرضه.

إن النزعة المادية التي هوت إليها البشرية، وما انتهت إليه الإنسانية من جنوح إلى العلمانية والليبرالية الفكرية، أزال الحواجز أمام تفكير الإنسان الذي أطلق لنفسه العنان في خوض ما يشاء. وإنسان بهذه المواصفات هو في أمسّ الحاجة إلى الرفق والتفاهم.

والأهم من هذا، أن هذه الحالة تملي على أصحاب الدعوات أن يحيطوا بالمخاطب في جميع نواحيه النفسية والفكرية، لاسيما وهو غير مقيّد بضوابط الدين، ولا يرى ضرورة كي يكفّ عن إثارة الشبهة لنفسه أو لغيره.

منعاً للالتباس

توخياً للوضوح ومنعاً للالتباس، نرى من الضروري أن نسلّط الضوء على بعض النقاط المهمة المرتبطة بالأصالة والمعاصرة.

أولاً: لا يتوجّه الإصلاح والتغيير في مسار الحوزة العلمية إلى العمق، بل يجريان في المناهج والأدوات التي يمكن من خلالها بلوغ النتيجة المرجوّة بأفضل الصيغ.

وفي هذا السياق من الضروري أن تبادر الحوزة إلى تطوير وتبديل كثيرٍ من النوافذ التي تتعاطى عبرها مع المخاطبين، لعدم مواكبتها العصر، والتي تدفعها إلى عدم مراعاتها الحاجات الفكرية والفراغات العلمية الواقعية، ومن ثمّ عجزها عن التطابق مع الواقع.

إن وعيَ أصحاب الخطاب للحاجات والأسئلة هو شرط يتقدّم تلبية الحاجات والإجابة عن الأسئلة بصيغة دقيقة ووافية... فعلى سبيل المثال تستقر الدعوة الإسلامية في حركتها صوب النجاح إلى الدعاة والمبلغين المؤهّلين، مما يقلب عملية الدعوة أو التبليغ إلى الضدّ أحياناً ويجعلها تفرز تبعات سلبية.

ومن لوازم الممارسة الدعوية التبليغية الناجحة أن يتحلى الداعية المبلّغ بما يلي:

- معرفة الأوضاع التي تحيط به ووعي المكوّنات السياسية والثقافية في منطقة عمله.
- استيعاب الآداب والتقاليد السائدة عن أهل البلد، ومراعاتها أثناء ممارسة نشاطه.
- القدرة على إيجاد التواصل الكامل فيما بينه وبين المخاطب، عبر تمكّنه من لغةٍ قوية مسترسلة.
- الإحاطة بالنظم السائدة في البلد وبالأخص فيما يتعلق بمناهج التعليم والثقافة.
- أن تكون له دراية بالتيارات والتوجّهات الفكرية والعقيدية الموجودة في المنطقة.
- أهمية أن يتحلّى برؤية عالمية وينتبه إلى المرحلة التي تعيشها الأمة ولا يمس ضرورات وحدتها.
- أن يتمثل المناهج التبليغية والقواعد التربوية في كتاب الله وسنّة نبيه الكريم وأهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين.

هذه وغيرها من مقوّمات حركة التبليغ إنما هي خطوات ضرورية إذا ما اعتزمنا تنمية الحركة العلمية وتوسيع نطاق الدعوة، دون تطوّر أو تغيير على صعيد الأساسيات والثوابت والأصول.

ومن جانب آخر لا يستطيع الداعية المسلم أن يتزوّد بكل ما تقدّمت الإشارة إليه وحده، بل لا بدّ أن تنهض الحوزة بأعباء تثقيف المبلّغ الإسلامي وإعداده. ولن يكون بمقدورها أن تفعل ذلك إلاّ إذا

انفتحت على العالم وصارت طرفاً فاعلاً في الصراع أو الحوار الفكري، مستفيدة من جميع الوسائل المتاحة للبشرية في حقل الاتصال والتقنيات الإعلامية المتطورة.

ولا يمكن للحوزة أن ترقى لهذا المستوى من الأداء من دون أن تنشئ مؤسسات متعددة، تقوم بإعداد المبلّغين وتأهيلهم على أساس استيفاء حاجات كل بلد وتلبية متطلباته.

ثانيا: لا ننكر أن قطاعاً ممن ينادي بتحديث الحوزة وعصرنتها يتوارى خلف هذا الشعار لإحداث انقلابات جذرية وتحوّلات شاملة تتناول الأصول والثوابت وتمس الأسس والمرتكزات، من دون أن يعبأ بمكانة الحوزة العلمية وميراثها وثوابتها.

تقوم دعوة هؤلاء على الإيحاء بأن طبيعة الحوزة وعقيدتها، وثوابتها في رفض الليبرالية الفكرية الجانحة وعدم الانخراط تحت المظلاّت العلمانية الحديثة، يجعلها عاجزة عن مواكبة العصر والاستجابة للحاجات الفكرية ومعالجة الأزمات في الحياة العقلية، ممهدين الطريق بذلك إلى تهميش دور الحوزة وإلى أن تتحول إلى موقع مزوٍ في المجتمع.

وقد حذر الإمام الخميني، رحمه الله، الحوزة من السقوط في هذه الهوة معبّراً عنها بـ«أطروحة الإسلام من دون الحوزة والعلماء».

ومن الواضح أنه ليس وراء هذا النمط من شعارات التحديث غير القضاء على الكيان الحوزوي وتقويض أركانه وفصله عن معترك الحياة البشرية.

وفي مواجهة أصحاب النوايا الخبيثة المتسترة وراء غطاء العصرنة والحداثة، يلح المحبّون على ضرورة حدوث تطوّر إيجابي يمسّ في الأغلب الأساليب والأدوات، ويتحرّك على مختلف الصعد في الكيان الحوزوي تعليمياً وتربوياً ودعوياً، كما على صعيد المناهج والبحوث الفكرية، لتكون الحوزة أدعى للالتزام المنهجي في جميع شؤونها.

نحن نطالب الحوزة بالمبادرة إلى تحرك إيجابي، لكن بعيداً عن الميوعة والمواقف الهشة. وننتظر أن يصير التعامل مع الوقت وفق أطروحات الواقع في الوقت نفسه. فالتكوين الحوزوي ينطوي على ثروة عظيمة مستقاة من الدين الإسلامي. ولهذا الكيان الرصيد الذي يكفيه على صعيد الأصالة والعمق، بيد أن العزلة والغيبوبة عن حركة الحياة تتسببان في جمود الفكر وتمنعان من توظيف هذه الثروة العظيمة واستثمار هذا الرأسمال الضخم.

ثالثاً: نحن لا نريد للحوزة كما أراد ذلك البعض أن تتنازل عن عمقها أو تتخلّى عن ثوابت أصالتها. كما لا ندعو إلى أصالة تأتي على حساب واقعية الكيان وعصريته ومواءمته للحياة؛ لأن أصالة الحوزة لا تمنعها من دخول معترك الحياة وخوض غمارها في مختلف العصور.

ثلاثة اتجاهات:

تحتضن الحوزة في الوقت الراهن ثلاث فئات تعبّر عن اتجاهات ثلاثة حيال قضية التطوير والتجديد، يمكن الإشارة لها كما يلي:

الاتجاه الأول:

وهو الذي يؤمن أن ما عليه الحوزة الآن من مناهج علمية ونصوص دراسية وممارسة حركة يفي بمواجهة الحياة والتعبير عن الإسلام في هذا العصر. ومن الواضح أن هؤلاء لا يملكون نافذة مفتوحة يطلون عبرها على الواقع العالمي وعلى حقيقة الدين الإسلامي، وأوضاع المسلمين.

الاتجاه الثاني:

وأصحابه يؤمنون بأن ليس للكيان الحوزوي ما يصلح عرضه وأن حركة الزمن قد سبقته بحيث أضحى وجوداً مندرساً وذكرى من ذكريات الماضي. ومن الواضح أن هذا التيار متأثّر في صياغة رؤيته بمزيجٍ من الفكر الغربي الليبرالي وبالنزعة العلمانية والنوايا السياسية الاستعمارية. ويدلّ على ذلك أن هذا الرأي يصدر في الأغلب عن الأوساط المنبهرة بالغرب، ومن المواقع التي تخشى على مصالحها من الحركة الحوزوية.

الاتجاه الثالث:

وهو الذي يؤمن بالتوازن بحيث لا يرضى أن يضحي بالأصالة على مذبح الحداثة ولا بالعكس، بل يدعو إلى إعادة تشييد الكيان الحوزوي وفق حدّي معادلة تقوم على ثوابت الأصالة من جهة ثانية؛ لأن هذه المعاصرة تدخل في صميم مصلحة الأصالة ذاتها.

فالأصالة هي التي تضمن للحوزة الاستقامة على الطريق وتوظيف الخلفية المشرقة التي تضمّ في حركتها ثروة هائلة من التجار والمناهج التاريخية، والأصالة هي السبيل إلى صنع المستقبل الزاهر... وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مشروع المناهج التعليمية الدينية بين الرؤية التكاملية و التفاضلية *

أ . مداخلة عامّة في وثيقة الإجتماع

آفاق رحبة وعقول راقية وأفهام متقدمة تلك التي يحظى بها المبدعون لهذا الإجتماع الإستراتيجي، وبالذات في اللحظة التي حاولوا استهداء واسترشاد ما سوف يبذل في سبيل إقامة الإجتماع من جهود علمية وفكرية من قادة الأمة المفكّرين باتجاه الفضاء العملي، وذلك عبر اختيار عنوان موفّق وحيوي؛ أي «إستراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية وآليات تنفيذها» لأنه لا يعقل أن يجابه مشروع التقريب كمبدأ بديهي متفق عليه، أيَّ معارضة، بيد أن ما أسفر إلى الآن عن فشل المشاريع التقاربية نوعاً ما، هو ناجم على الأغلب عن فقدان «الاستراتيجيات» و«آليات التحقيق» من ناحية وعَجزِ هذه الأطروحات عن تخطّي «المصالح» العامّة وعدمِ تمكنها من الوصول إلى الجذور الحقيقية والأصول العميقة للتوجه التفاضلي والرؤية الإلغائية السائدة في أكثر العصور وأغلب الأوساط، وبالتالي بقاء المعضلة وما يتمخض عنها من تمزّق وتشرذم وتفرّق داخل فضاء الأمة الإسلامية، بل في قلب كلّ مذهب من مذاهبها أحياناً.

مع رغبتي الشديدة في أن أستهلك كلّ فرصتي السانحة للحديث عمّا يمكن فعله وتنفيذه على صعيد «مناهج التربية» والتعليم الديني وصولاً إلى إنجاز بعض الآليات التي تساهم في بلورةِ عمليةٍ لهذه الإستراتيجية التقاربية بطريقة غير مطروحة في الوثيقة القيمة، غير أنّ المطلوب منّي كما يبدو عن وثيقة الدعوة هو ضرورة تخصيص شيء من الورقة لإبداء الرأي في الوثيقة المعدّة مسبقاً.

(*) ورقة قدّمت إلى المؤتمر الاستراتيجي للتقريب بين المذاهب الإسلامية الذي انعقد في الأردن العام ٢٠٠١.

أسعى قدر الإمكان في محاولتي للمساهمة في ملاحظة «الوثيقة» أن أبتعد عن ثقافة مناقشة الألفاظ والمصطلحات والبحث دوماً عن تعاريف منطقية حدّية لها. رغم ما لإيضاح المصطلحات الأساسية من أهمية بالغة مثل «التقريب»، و«الإستراتيجية» وحذافير دلالاتهما ومفاهيمهما. وأحاول أن أتبنى كلّية المراد من هذين المصطلحين.

في النظرة الأولى إلى الوثيقة تمنّيت أن يكون من ضمن مضمونها إشارة واضحة إلى حقيقة أن التقريب والتأليف قد لا يحصلان ويتحققان إلاّ في ضوء دراسات حقيقية جادة ومنهجية في ما أفرز التباعد والتفارق ومن ثم مواصلة البحوث للوصول إلى استئصال هذه الأسباب التي قد لا نكون مصيبين لو أرجعناها إلى التاريخ وحده دون إشراك إشكاليات أو حتى معضلات فهم ووعي مرادات ومقاصد الدين والشريعة عموماً والنّص السامي الشرعي خصوصاً، حيث إن عناصر تكوُّن الرأي وابتناء الفتوى هي أرحب بكثير مما هو معروف. ومقوّمات العقيدة أكثر من أن يتم كشف النقاب عنها بسهولة حتى لصاحب الرأي والعقيدة أو المستنبط ذاته، مما يشجّعني لأتناول الموضوع ولو بشكل جزئي وخاطف لاحقاً وبالضبط لدى الحديث عن «ضرورة توسيع نطاق الدراسات الجادة»، في إشكالية الثابت والمتغيّر في عملية فهم النص الديني في إطار مناهج التعليم والتربية الدينية.

خلوّ الوثيقة من تناول كاف لضرورة معرفة جذور المشكلة أنذَرَ لي في الوهلة الأولى من النظر إليها بأن هناك قناعة كامنة بأنّ التشجيع على معرفة جذور النزاعات المذهبية قد يتباين كلياً مع فلسفة هذا الاجتماع الداعي إلى نبذ الاختلافات أو بالأحرى نبذ المناهج والعقليات التقليدية في التعاطي معها! بيد أنني في الحقيقة أعتبر أن القفز فوق الماضي ليس لا ينفع في الوصول إلى شيء من عملية التقريب والتأليف بين المذاهب الإسلامية فحسب، بل إنّ الدعوة إلى كشف عناصر تاريخية وأسباب متشّعبة، قد ساهمت بدورها في تأسيس مناخ التفرقة والتباعد المذهبي، هي أمر حتمي وضروري منهجياً، مع تأكيد كبير هنا على أنني لا أشجع في مقام البحث عن التقريب على دراسة جذور الاختلاف الفكري أو حتى التباين الفكري بقدر ما أرغب في الدعوة إلى إماطة اللثام عن وجه أسباب متنوعة قد أسهمت في خروج التعاطي مع هذه الإختلافات الفكرية. مع التأكيد على وجودها وكونها أمراً طبيعياً ومهماً ودافعاً للتنمية. من الصواب، رغم ما لمعرفة تكوّن التنوع والتعدد المعرفي والفكري وعناصر هذه التعددية المباركة من تأثير مباشر وحاسم في تكوين شخصية الإنسان وتعديل تعاطيه مع الآخر المختلف. وأرجو أن تسنح لي فرصة لاحقاً في أواخر هذا الموجز أن أضيف على هذا الموضوع المطروح هنا بعض الشيء.

إنني لا أختلف معكم أيضاً في أنّ الحاجة إلى التقريب ملحّة وشديدة اليوم أكثر من أي وقت آخر وخاصة في وجه كل ما يهدّد كينونة أمتنا الإسلامية من تحدّيات شاملة وكمائن خطيرة ومهالك ليست خافية كي تحتاج رؤيتها إلى الدقة والبصيرة، كما أتفق مع غيري على أنّ التفرقة والتمزّق في صفوف المسلمين لا يترك مجالاً للتكامل والتعاضد ولا يبقى معهما أيّ أمل حقيقي للنهوض بجسم الأمة والإرتقاء بمستوى حياة المسلم المعاصر. من ذا الذي يمكنه معارضة ذلك؟ غير أنّ المشكلة الكبرى ستبقى في أنّ أيّ شعور بضرورة الوحدة والتلاحم سرعان ما يتبخّر ويذوب أمام الضغوط المتلبسّة بلباس العقيدة والخصومات المغطاة بغطاءِ الشريعة. وفي حال تحقق تقارب وتضامن جزئي في نقطة أو بقعة من بقاع الأمة لا يدوم الأمر طويلاً حتى ينطلق التطرف المذهبي والتشدّد الديني ليقوم بإحباط هذه الجهود وإخماد هذه الإشراقات الوحدوية، ولاأعتقد أن هناك حاجة إلى التحديد والتسمية.

من هنا أودّ التشديد على أنّ وجود التحديات وتكاثر الأخطار على الأمة الإسلامية ليس بالقدر الكافي لتحريك حقيقي لمشروع الوحدة والتقريب.

من المؤكد عندي أنّ هناك أيدياً وعناصر وأجهزة وأنظمة عملت وتعبت ولا تزال على التفريق والتفكيك ودقّ الأسافين. غير أنّ ملاحقةً وتعقباً أوّلياً سيؤدي إلى كشف النقاب عن حقيقة مرّة وهي أن هذه الفعاليات والأجهزة المساهمة ، لابل البانية لمشروع التفكيك والتمزيق قد استثمرت واستغلت وجود نقاط خصبة وقراءات ملائمة وأفهام مساعدة لأغراضها. ولا أرغب في أن أقول توظيف سيء لخطّ التشدد والتطرّف الإسلامي في خدمة الجهة المعادية والمعارضة في وجه الإسلام.

وهنا أحبّ الإشارة أيضاً إلى أن فكرة اقتضاء «المصلحة» للتضامن فإنها رغم نجاعتها ونجاحها في تجاوز عدد من المشاكل وحلّ بعض العقد مؤقتاً، غير أنها لن تعود مجدية بقدر ما إذا كان الدافع نحو التقارب والتآخي والتلاحم هو الالتزام الدقيق بشريعة اللّه الحاظرة والمانعة لوجود مثل هذه الآفات والسيّئات على صعيد تعاطي الإنسان مع الإنسان فضلاً عن تعاطي المسلم مع أخيه المسلم المختلف مذهبياً. ولكنّ المشكلة قد يتوافر لها الحلّ من حيث تم تشكيلها؛ أي في مجال انطلاق المرجعيات العلمية الإسلامية في عمق المذاهب. ويؤكد ذلك اختفاء كلّ نعرة مذهبية ورؤية تفاضلية وإلغائية تحت عباءة مرجعيات دينية لها السلطة في الأغلب على الشارع

الإسلامي ولها القدرة على النفوذ والنفاذ في عمق الشعور الإسلامي العام ولها الإستطاعة على التجييش والتسيير!

إنّ وثيقة الإجتماع قد اتسمت بمستوى رفيع وراقٍ جداً عندما تحلّت بشجاعة وجرأة كبيرة في توجيه الدعوة إلى حتمية نبذ ثقافة «المفاضلة» ولزوم تقييم المخالف على أساس ثنائيات «الكفر والإيمان» و «الخطأ والصواب» في المخيّم الداخلي طبعاً. بيد أنّ هناك صعوبة في تحقيق مثل هذا الهدف الراقي والبعيد تتمثّل في محسومية تعديل بعض مقوّمات عملية الإجتهاد، وتحديداً فيما يخصّ تعقيدات فهم النصّ الشرعي وتجنّب الرؤية التجزيئية والتوجه الإنتقائي أو تغييب قواعد الدين العامة ومقاصد الشريعة.

إنّ من أعظم إشكاليات العملية الإجتهادية ـ طوال العصور الماضية وإلى الآن هو ما يتبلور في قواعد كبيرة وكثيرة من معاقل ومرجعيات صياغة الحكم الإسلامي والفتوى الشرعية. وهو غياب حقيقي لهذه المقاصد في طريق وصول المفتي إلى نهاية مسيرة إعلان الحكم الشرعي، مما يُفقده أيّ فرصة لإخضاع الحديث مثلاً لعملية تقويمية في ضوء معايير عامة وموازين كلية هي بمثابة الخط الأحمر قد تجاوزناها كثيراً بمجرّد حصول تأكّد من صحة خبر سنداً أو دلالة. إنّ هذه العملية أي ضرورة إخضاع كافة ما بين يدي الفقيه أو حتى كافة ما يتحرك فيه عقله وفكره لعملية تقويم وَمعيرةٍ في ظلّ تواجد شفّاف وحقيقي لقوانين وسنن ثابتة وكلية تشكل الهيكل العظمي للعقيدة، سيكون العامل الأساس حتى في مرحلة ما بعد التقارب.

ولا أشك في أن من إشكالات الحوار الإسلامي الإسلامي المتواضع هو أنه يبتعد كثيراً عن الأصول والقواعد والمقاصد لصالح الفروع والأغصان التي حتى في حال بقائها بعد حسم الاتفاق على الأصول الأساسية والمبادئ العامّة للشريعة الإسلامية، ستكون متباينة عن الآن تماماً وغير مفرزة لكثير من عناصر التفريق ومقوّمات التفسيق والإلغاء والتخطئة.

حسم الأمر فيما يتعلق بالمقاصد العامّة للدين والسنن الثابتة للشريعة سينجز مهماً آخر يتمثّل في تعديل سلطة النّص والالتزام الحرفي بكلّ حديث صحيح في ضوء ثقافة الرجاليين وقواعدهم في تصحيح الحديث الشريف، ذلك لأنّ طبيعة هذه القواعد والمقاصد الدينية العامّة العقلية والفطرية والثابتة ستسمح للفقيه أن يتجاوز دون أي حظر حديثاً قد يعتبر صحيحاً. لأنه مهما كان صحيحاً لا يصمد أمام مقصد وقاعدة شرعية ثابتة. بيد أنّ الذي نشهده اليوم محاكاة للأمس

هو مرجعية الحديث طبقاً لضوابط علماء الرجال! والحال أنّ مقصداً كلياً أو ضابطة عامّة وهدفاً شاملاً شرعياً يقدر عالم الرجال على أن يخدش به يعني ذلك أنّه من الأساس لم يكن مقصداً أو هدفاً عاماً وكلياً للشريعة لأن طبيعة هذه القوانين هي بحيث لا تتكون بفعل الحديث بما هو صحيح لدى علماء الرجال كي يكون في مقدرتهم إزاحته أو تغييره، في حين أن القرآن الكريم المؤيد والمدعوم من الفطرة والعقل هو المصدر الأساس لتبيين وتقديم المقاصد العامّة والأهداف الكلية والثابتة للشريعة وللدين.

إن خطوط تخطي الوحدة والتراحم والتلاحم والاعتصام بحبل اللّه في ما بين أبناء الأمّة تتجاوز مقاصد شرعية وعقلية كثيرة جداً توزعت على آيات القرآن. ويكفي قليل من التوقف عندها كي يحصل الإيمان بها دون اختلاف بين شخصين. إضافة إلى ذلك فإنّ تفعيل الرؤية المقاصدية العامّة والتوجه الشمولي نحو الدين سيسفر عن إذابة كثير من الإختلافات النزاعية وتقليل المسافة الراهنة فيما بين مذهب إسلامي وآخر.

كما إن إستحضار الفقيه لهذه الرسالات والغايات العامّة والأهداف الكلية الثابتة سينتهي به إلى أن يلتفت إلى الإنسان بكلّ أبعاده وإلى المعرفة بكلّ أبعادها وإلى الدين ككلّ واحد شامل ومتكامل، وبذلك قد يمارس دوراً كلامياً، وعقلياً، وفقهياً، وروحياً وإنسانياً، لأنه لا يخفى علينا أنّ الفقيه المالكي إلى الفقيه الإمامي أقرب منه إلى الفيلسوف السنّي، وأنّ الفيلسوف الإمامي إلى الفيلسوف السنّي أقرب منه إلى فقيه من نفس المذهب الإمامي! وأغلب الظن أنّ تحريك دراسات شاملة ومنهجية ودقيقة عن مقاصد الشريعة والدين في ضوء محورية الكتاب الكريم وعلى ضفاف رحابة مفهوم الإسلام المنهاجي العام وليس الشريعتي الخاص، ستساهم في خلق تقارب كبير جداً في ساحات واسعة ومساحات شاسعة من ميادين العلم والفكر والثقافة فيما ينعكس على واقع الأمة إيجاباً عبر توحّد الصف والإتجاه العام.

إن التأكيد التلميحي في الوثيقة القيّمة على أهمية علم أصول الفقه في التقريب بين المذاهب في محلّه وله قدر كبير من التبرير والصوابية، بيد أنّ المذاهب الإسلامية بأغلب كياناتها وضوابطها قد نشأت وتكوّنت في غياب مذهبي شامل إلاّ في فترات تاريخية محدودة جداً. وعلى ضوء ذلك قد نستطيع القول: إنّ علم أصول الفقه جاء ليكون محاولة جادة شاملة ليس لأجل ضبط حركة الاجتهاد وقوننة فهم المجتهد واستنباطه عن طريق النظر والتأمل في مصادره، ولكن في كثير من الأحيان صار غطاءً تبريرياً لقوله وحكمه أو فتواه. ومما سهّل عليه الأمر لتحقيق ذلك هو عدم

تواجد ما يكفي من المقاصد العامّة أو القطعية الشرعية والعقلية، بالإضافة إلى أنّ ظلّ سلطة النّص الحديثي بقي على رأس علم ينبغي أن يكون بالنسبة للحديث الشريف علم قبلي لا بعدي، أي علم في ضوء وفي ظلّ قواعده وضوابطه يتم حسم ما يمكّننا من الاستناد إلى الحديث وإستخدامه على طريق صياغة الحكم الشرعي أو ما يعبّر عنه بتشخيص توافر الحجية أو عدمه للنّص.

كما أنّ فكرة الاجتهاد الجماعي وأطروحة الإبتعاد عن الإدعاء بإمكانية توافر فرص الاجتهاد المطلق القوي لشخص واحد يشكل انطلاقاً أساسياً ليس نحو التأليف والتقريب فحسب بل باتجاه تقديم حلول لإشكاليات تنظيرية حقيقية يعاني منها الفكر الإسلامي الحاضر والعقل الإجتهادي المعاصر، ليس لسبب وجود اختلافات وفقدان التقريب وإنما لسبب فشل بعض الأطروحات الإجتهادية في تلبية كلّ الحاجات الملحة وكلّ شعب الفقه وفروع الحياة شرعاً وذلك لوجود أزمات منهجية.

وأخيراً قبل الدخول في الجزء الثاني من مقالي ينبغي لي أن أعترف بذهولي أمام قدر هائل من الوعي والإدراك وعلو الهمة وسموّ الإيمان المرزوق لهذه الكتلة المؤمنة والمجموعة المخلصة عندما خططوا لهذه الأطروحة الحياتية والمهمة الناجح،ة وخاصة الشمولية الكبيرة في الوثيقة ودقة تعابيرها وحلولها للإنفتاح الحقيقي بين المذاهب الإسلامية. وفي اعتقادي إنّ ما حوته الوثيقة كافٍ ليكون مضمون كتاب مفصّل جداً في موضوع التقريب بين المذاهب. وأرجو من اللّه العلي القدير أن يوفقني للقيام بذلك لاحقاً قدر استطاعتي، كما سوف ألزم نفسي بعد هذا أن «أدّخر جهداً شخصياً وفي نطاق مسؤوليتي وإدارتي لمعهد الدراسات الإسلامية في بيروت في سبيل تحقيق ما أستطيعه من هذه المشاريع والأطروحات القيّمة في الوثيقة لأنني على إيمان وقناعة كبيرة جداً بها، ولقد بدأت منذ سنوات بالعمل على خط متقارب معها.

ب - مناهج التعليم ... إشكاليات الرؤية التفاضلية وغياب المقارنة والشمولية

جاء اختياري للمحور الأول من المحاور الخمسة في ضوء محاولتي الوصول إلى حلول تقريبية أكثر عمقاً وبدائل نظرية لا تتغيّر بتغير الظروف أو حتى في ظلّ قوة أو ضعف الأمة الإسلامية، لأنّ التقارب الحقيقي بين المذاهب الإسلامية إن لم ينطلق إثر وجود مقوماته في داخل شخصية الفرد سيكون عرضة للإهتزاز والإضطراب.

من جهة ثانية يجب التأكيد على أنّ الأجيال المتأخرة هي أكثر جهوزيّة لتبنّي التقريب، فكرة

التقارب والتعامل وفرص الانفتاح فيها أكثر توافراً في حال المقارنة بينها وبين المتقدمين. ولعلّ التطوّر الفكري من جهة، وتغيّر وتبدّل المقتضيات من جهة ثانية، يمثلان عنصرين أساسيين في هذا المضمار. وإنّ ذهنية الإلغاء وعدم الاعتراف بحق الآخر في أن يكون متمتعاً بحرية الفكر والعقيدة وبإمكانية اختيار الخط والتوجه، ليس مما يسهل معالجتها ومحوها. ومن هذا المنطلق يبدو لي وكأنّ العمل على التأثير في عقلية الشباب المسلم عبر التخطيط المنهجي لبرامج التعليم في كافة جوانبه وساحاته سيكون حاسماً جداً في الإنطلاق باتجاه بناء مستقبل إسلامي لا يمثّل فيه التمايز العقيدي وحتى الديني والإنتمائي عائقاً وحاجزاً أمام التقارب والتعامل والتعاطي المعرفي والحياتي، وذلك عبر عدة مراحل وخطوات:

الخطوة الأولى: الاعتراف الواقعي بأهمية كلّ ما وصلت إليه البشرية من تطورات هامّة وتقدمات هائلة في الحقل التربوي من نظريات ودراسات واختبارات شاملة، والسعي الحثيث لمعرفتها جيداً والمحاولة لاستثمارها الحرّ والدقيق مع التفات شديد لمناشىء بعض هذه النظريات والسياقات الفكرية والقيمية المختلفة عن مسلّمات الدين الاسلامي وإن كان الافتراق فيها محدوداً حقاً.

الخطوة الثانية: إعادة دراسة الروح السائدة على المناهج المتبعة والمحاولة الجادّة لمعرفة فجوات وثغرات البرامج التعليمية الراهنة، وبالتحديد تلك المتصلة بالوسط الديني والمتعلقة بالمعاهد والجامعات الدينية الكفيلة بتدريب علماء ومبلغين ودعاة وباحثين أوحتى مجتهدين مسلمين، كقاعدة كبرى وركيزة أولى في بث أصول التقريب ومبادىء التضامن الفكري والعلمي فيما بين آحاد وطبقات الأمّة. وذلك كله بعد كشف الخلل المنهجي وممارسة التعديل والعلاج له في دائرة صياغة أهداف تربوية ومقاصد عامة يجب العمل لتحقيقها في ضوء العملية التعليمية.

الخطوة الثالثة: إخضاع دراسة المنهج الدراسي التقليدي لمعايير عامة ومشتركة لمعرفة مقوّمات عناصر العملية التربوية حديثاً وقديماً وذلك عبر الالتزام بعملية تفكيك عناصر عملية التعليم والتربية ودراسة كلّ عنصر منها مستقلاً، ابتداءً بالاستاذ والمربّي، مروراً بالنّص والنصوص وانتهاءً بخطة منهجية وبرنامج متكامل في داخله ما يضمن تكاملاً وترابطاً منطقياً وعقلياً لكلّ حلقاته ومفرداته في ضوء الأهداف التربوية الخاصة والعامّة، وعبر أدوات وآليات تقييمية واختبارية تقنية وفاعلة، أخذاً في الاعتبار كلّ الخصوصيات الإسلامية هدفاً وتطبيقاً وسلوكاً وقيماً.

تدقيق أوّلي في مناهج التربية وخطط التعليم والتخريج في المعاهد والمراكز الدينية التقليدية لا يترك مجالاً للتشكيك في أنّ جذور التنافر والتناحر الفكري وأصول الإفتراق والإبتعاد العقيدي وأسس المعاناة الشخصية والنفسية المتمثلة بانعدام التعادل والتوازن الكافي في مواجهة الإختلاف في الرأي قد ترجع في أغلب الأحيان إلى المناخ السائد على المنهج التربوي والأسلوب التعليمي الذي انطلق منه أصحاب التوجهات والعقليات الإحتكارية وذوو النزعات الإلغائية.

واستمرار هذه المراكز في ملازمة المناهج التقليدية الخالية في الغالب من دراسات كافية عن دقائق التكوّن المعرفي الإسلامي والفاقد للطابع المقارن والتطبيقي ومجانبة ما يزيد من فرص الحوار والتعامل الإيجابي مع أطراف متنوعة ومتعددة، إستمرار هذه الأساليب لا يوفّر لنا فرصة للحديث عن نبذ روح النزاع والصدام التي تتشكّل وتتمتّن مسبقاً إثر عناصر ومقومات وجودية لها في قلب المنهج التعليمي.

رغم أن الأوساط الأكاديمية والتربوية الحديثة تنحّت كثيراً عن الرؤى البسيطة السابقة في العمل التعليمي والمشروع التربوي، غير أنّ الوسط التعليمي الديني في المراحل العليا في كثير من الحالات لا يزال غير معترف بالتطورات التربوية الهائلة نتيجة دراسات علمية كثيفة وواسعة حول مفهوم التربية، عناصرها، مناهجها، تخطيطها، وتحرير وتدوين نصوصها الدراسية والأدوار المتوزعة فيها على العنصر البشري والنظامي والنصّي والأهداف التي تبتغي الوصول إليها بالوسائل المناسبة وغير ذلك من محاور جادة في الدرس التربوي في ضوء الأسس المنهجية.

ما حثّني على الخوض في هذا الجانب هو ما لهذه الدراسات الإنسانية والألسنية من أثر هائل على شخصية الإنسان لتأمين مزيد من إمكانيات التلاقي المرن والتعامل القابل للإنعطاف والتطور في شخصية الطالب والداعية المسلم مستقبلاً. وذلك لأنّ طبيعة المطالعات الحديثة فيما يخصّ النشاط التربوي والتعليمي وفيما يتعلق بجانب المنهجية في الإنجاز التربوي تساعد علي تكريس وتقوية احتمال الرأي المعارض والمعارض للرأي وتخفيف الروحية الإنحصارية والمنغلقة والحتمية، مع فارق أساسي بين ما ينجم عن هذه العملية من تقريب فكري وتأليف عقيدي والتقريب الناتج من تعزيز الشعور بضرورة الإتحاد والتآلف. والفارق هذا يتبلور في كون دوافع التقارب والتعاون الأول منطلقة من الداخل النفسي المؤمن بالتعددية الحقيقية وصعوبة الحديث عن إمكانية توافر كلّ فرص الحق والحقيقة لدى توجه مذهبي خاص منقطعاً عن غيره، دون الثاني المتحرك على أساس من الضرورات والإقتضاءات المصلحية والتعايشية التي سوف تكون عرضة للتطور والتغير دوماً.

إنّ من السمات الحقيقية للمناهج التقليدية في تربية الدعاة والعلماء قلة روح التكامل والتلاحم والتسامح وتكريس ميول التفاضل والإحتكار فيها، بينما المناهج الحديثة لعمق فهمها لتعقيدات التبنّي العقيدي والفكري تؤمن أكثر من الأساليب المعهودة بإمكانية التسامح والتكامل والإعتراف بالآخر. وقلّما تزرع في داخل الطالب بذرة الشعور بضرورة الإلغاء وتزكية الذات الكاملة في ضوء اختفاء أي مجال لمعرفة الآخر المختلف والتعود على إصدار الأحكام الغيابية!

قد لا أكون سموحاً لاتحدث في هذا الإجتماع العزيز بصراحة كاملة لأسباب هي بعينها دفعتنا باتجاه التفكير في عقده، بيد أنني لا أتمكن من جهة أخرى من أن لا أقول إنّ فقدان روح المقارنة والتطبيق وإمكانيات النقد الحرّ والإختيار المنفتح على الآراء المتنوعة في المناهج ساهم في تخصيب الأرضية للإحتكاك والتصادم الفكري. وإنطلاقاً من هذا المبدأ فإننا نعتقد بضرورة تكثيف العمل على استحضار المخزون المعرفي الهائل لتاريخ حركة التربية والتعليم واستثمارها في سبيل تطوير المناهج التعليمية إلى جانب إثراء تشكيلة النصوص الدراسية من خلال إشراك كلّ الإنجازات والمكاسب العلمية والتنظيرية في مجالات شتّى يمكن للفقيه وعالم الدين عموماً ليستثمرها في طريق فهم الحكم الشرعي والتعبير الإجتهادي عنه وكمثال على ذلك بإمكاننا الإشارة إلى دراسات السنية وبحوث حديثة تكشف النقاب بوضوح تام عن وجه عملية الفهم والإستفهام أكثر من السابق .ومعلوم دون شك أن اطّلاع المرء على كون كثير من الألفاظ والمفردات الشرعية والنصوص الدينية حمّالة وجوه ودلالات عدّة يساعد على تعزيز روح المسامحة وتشجع القارئ والعالم على مزيد من التفكير للعثور على مبرّرات القول المعارض والرأي المختلف وتحث على التريث في حسم للخلافات الفكرية. كما أنّ دراسة مسيرة الفهم الطويلة، وعناصر متنوعة تدخل على خط التكوين الفكري من شأنها أن تزيد من هامش التفاهم وتمهد لتحقيق عملية التكامل والتعاضد الفكري.

إن تجديد المنهج وعصرنة المنظار في دراسة التراث الإسلامي لا يمرّ دون إفراز قدر كبير جداً من التقارب فيما بين المذاهب ،ولا يحدث ذلك دون ترك آثار عملية وعينية على نوعية التعاطي الفكري والتبادل العقيدي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن التعامل مع النص الشرعي وبالتحديد تلك الدائرة النصّية التي تمثّل تراث العلماء والمفسرين للنص القرآني والسنّي، على أساس منقطع عن ظروف الصدور وإستتباعات خاصة في سياق تاريخي قد غابت عنّا حذافيره وتفاصيله، من شأنه أن تنتج سلطة

قاهرة للنّص السالف دون وعي انطلاقه التاريخي. في حال أن فهم ملابسات صدور الرأي والفكر التفسيري والتبييني تاريخياً سيسفر عن تعامل إجتهادي وتاريخي مع كثير من هذه النصوص، وفيما يرتبط بالنّص السنّي مع أنّ الغالب عليه هو عدم التجمّد على ظروف تاريخية. غير أنّ فهمنا للظرف التاريخي سيعدّل كثيراً مما حمّلناه من مفاهيم ودلالات وقد يدفعنا باتجاه فهم مختلف له أساساً. خلافاً للنص القرآني الشريف الذي أغلب مضامينه ومداليله لا تخضع لحدود فهم ووعي جيل خوطب به.

ويبدو في نظرة عامة إلى مناهج التعليم في المعاهد الدينية أيضاً أن الماضي غير المعصوم هو الذي يخيّم بسلطته على الراهن ولا يتم بذل جهود كافية لبناء شخصيات علمائية تتعامل مع النص المعصوم القرآني منه والسنّي كما كان يفعل الماضون والسلف الصالح. وما زالت المناهج والبرامج التعليمية تؤسس لشخصية الداعية والعالم المسلم لتقديم إجابات وردود سبق وقد استهلكتها النخبة السابقة في مواجهة واقعهم المعاش على مواجهة الواقع المعاصر.

ولا ينبغي لأحد أن ينسى حقيقة مهمة وهي أن الفقيه يعالج ما يراه ويجده في واقعه ولا ينطلق فكره بحثاً عن حلول وبدائل وردود للمستقبل، ولأن للمستقبل أيضاً جيله الفقهائي لا بّد أن يلعب دوره منتفعاً في سيره هذا من التراث العلمائي دون اعتبار قداسة له لا تأذن بتجاوزه أو تخطّيه.

إن من مشاكل قضية التقريب هو أن الماضي هو الحاضر والحاضر هو الغائب في معالجة هذه المعاناة. وما زالت النصوص الماضية والمناظرات المستفزّة والشخصيات المنصرمة هي الماثلة والقائمة أمامنا عندما نحاول إطلاق الفكر والإجتهاد للتطرق إلى إشكالية التقارب والتباعد الفكري وإضفاء صفة تجاوز كلّ زمن وظرف على التراث العلمائي غير المعصوم يعدُّ من أكبر معوقات الإجتهاد المعاصر. ومن الواضح أن الماضي بفعل وجود كثيف للسلطة والسياسة في الوسط الفكري العقيدي والتعاطي السلطوي والسياسي مع قضايا المذهبية من جهة، ولأجل استثمار سياسي للتشرذم والصدام الفكري من قبل الأنظمة السياسية المفتقرة إلى السند العلمائي والدعم العقيدي والإيديولوجي وكم هائل من الأسباب الأخرى لا أحبّ الإشارة إليها في هذا المجال الضيق،من جهة أخرى، قد تكون فيه أي في «الماضي» تراثاً فكرياً ونظرياً لن تمكننا من تجاوز الوضع القائم دون تجاوزه والعبور عنه والإكتفاء بما يتفق والظرف الواقعي لنا.

وما دامت سلطة من مضى تحكمني وتسلب مني فرصة النظر الحرّ وإمكانية تخطّيها في حال

وجود عنصر عصري وتطلب واقعي فإن توخّي تقارب حقيقي ومستمّر وصادق قد لا يكون أمراً ممكناً.

ومن المؤسف أن الجيل الموجود من الطلاّب منغمس في أعماق التراث والفتاوى والإجتهادات الماضية رغم تواجد استفهام كبير على مدى إمكانية تناغمها مع المقتضيات المعاصرة، ومدى جدوائية تفعيل الردود الماضية للرّد على إشكاليات اليوم وإثارة سؤال حقيقي هنا وهو:

هل إسقاط الاجتهادات الماضية على الواقع الحالي خدمة للفكر الديني أم إرباك له؟

ولا يمثل إستثناءً ذلك المرتبط بمناخ التشنيع والتخطئة والتفريق، فإننا قد ورثناه من الماضي الذي لا يكاد يكون يلتقي مع الحاضر ومتطلباته في شيء. علينا السعي لبناء منطلقات إجتهادية تستطيع تجاوز الأفكار والأحكام والمدارس والإجتهادات الماضية دون خوف - لو تطلبّ الأمر ذلك - في ضوء الإلتزام الكامل بقواعد الإجتهاد وضوابط فهم الدين.

يبدو أننا، ولتكدّس تراكمات هائلة من اجتهادات الماضي، قد خلقنا تلالاً مرتفعة وهضاباً عالية من النظريات والنتاجات حيث قطعنا الصلة بين الطالب وفرصة الرجوع إلى المنبع القرآني والنبوي الصافي مسترفداً في طريقه من كل تراث بشري غير معصوم.

وأظن أن تحرير العمل الإجتهادي المعاصر من قبضة السابقين وسلطة الماضين وحده كفيل ببناء شخصيات مجتهدة حرّة تتفاعل وتتقارب وتتكامل. ومهمة بهذه الضخامة ومسؤولية بهذا الحجم لا تنجز وتتحقق إلاّ عبر تمهيد وتخطيط ممنهج وتدريجي لها ضمن المناهج التعليمية القادرة على تربية كوادر الغد المشرق بإذن الله.

إنّ الأساليب القديمة لدى بعض المسلمين في مواجهة الإنتماءات المذهبية الأخرى لا تصلح قرآنياً - للتعاطي مع مطلق الإنسان بصرف النظر عن إنتمائه وعقيدته، إذاً من أين جاء المسوّغ لكلّ هذه العناصر المباعدة المانعة للتقارب بين المسلم وأخيه؟

بالإضافة إلى بعض ما تقدم من عناصر ابستمولوجيّة ومنهجيّة في مناهج التعليم لدى المعاهد الدينية فإن فقدان «المقارنة» كمبدأ أساسيّ في التناول العلمي في كافة أقسام وحقول الشأن التعليمي، كالنّص الدراسي وصياغته وخطاب التدريس والمحاضرة من قبل الهيئات التعليمية والإهتمامات الدراسية والبحثية، قد أسهم في إقصاء التقارب وتنحية فرصة الحوار وساعد على

بقاء أفراد كل انتماء ومدرسة بعيداً وأجنبياً عن حقائق ومضامين الآخر المختلف مما عزّز من احتمال عدم فهم دقيق له وزاد خصوبة المجال لحالة سوء الفهم.

إنّ ثقافة «المقارنة» والإطلاع على فكر الآخر والمجتهد الآخر والعقيدة الأخرى ستؤدي من دون شك إلى تكوين «الرؤية التكاملية» ونبذ «الرؤية الحصرية» وذلك من خلال الفحص الحرّ والنقد الشجاع للذات وللآخر.

خلوّ المكتبات من القدر الكافي لمصادر المخالفين، وعدم اشتمال المعاهد والجامعات على طلاّب من الإنتماءات الأخرى، وفقدان احتواء النصوص الفقهية والعلمية المتبعة كنصوص دارجة فيها، على نظريات وعقائد واجتهادات المذاهب الأخرى كما هي، ودون ممارسة الإنتقاء والتوظيف والتقطيع والتجزئة المقصودة، وكذلك انحصارية محاضرات وشخصيات المحاضرين في العرض المعرفي والعقيدي؟ لن يكون دليل صدقٍ على جدّية السعي إلى التقريب ولأهمية مبدأ المقارنة في مختلف أبعاد وزوايا المناهج التعليمية والتربوية عموماً قد أتجرّأ لأقول: إنّ إضفاء مبدأ المقارنة الصادقة والفاعلة هو بمثابة جسر حقيقي وطريق قديمة نحو تحقيق التطلعات التقاربية ليس كهدف غائي، وإنما كوسيلة وآلية ستساهم في توفير إمكانية تحرير الإجتهاد من الحصار المضروب على المذاهب وتمكينه من التحليق في سماء الفكر الديني الشامل والرحب، وإمكانية استثمار كافة طاقات وقدرات العقل الإسلامي المتمثل في كافة التكوينات المذهبية.

إنه لأمر مذهل ومدهش حقاً أن يكون من ضرورات العمل الإجتهادي أن يتماس ويتواصل المجتهد فيه مع غير المسلم المختص بالدراسات الإجتماعية والإنسانية مثلاً ويدرك أهمية النتاج العقلي البشري في مجالات كثيرة وأثرها البالغ على الرأي الفقهي، ولا يكون من المتحتّم على المجتهد المسلم أن يتعامل مع التراث الإسلامي بكلّ تنوعه وتعدده تعاملاً إيجابياً!! وأن لا يصير سجين فكر ومذهب ويحرم نفسه وعقله من رحابة فضاء الإجتهاد الإسلامي عموماً! فإذاً إنّ تأسيساً جديداً لأطروحة الإجتهاد الجماعي والشامل إنبثاقاً من مفردات دقيقة للمنهج التعليمي الحديث يمثل أحد مقومات التقارب المذهبي وذلك كلّه في ضوء إعادة رسم «الأهداف التربوية» من جهة وتفعيل «المقاصد الدينية» العامّة في ظل العقل والنقل، وأخيراً بإضفاء «الطابع المقارني» على أجزاء وجزئيات المناهج التعليمية، حيث إن تشكيلة متنوعة ومتعددة من التدابير الإبستمولوجيّة والتعديلات المنهجية تمثل الطريق إلى تحقيق التقارب الحقيقي والمتواصل والمؤدي إلى تحقيق التكامل.

والأهمية البالغة لهذه العناوين ستظل واضحة بالتحديد لو أخذنا بعين الإعتبار أنّه بدون مثل هذه المحاولات التقريبية ستبقى المذاهب والمدارس الإسلامية تعاني في داخلها من إشكالية التصادم والمواجهة نتيجة أن ما يؤدي إلى التفاضل والتباعد فيما بين المذاهب الإسلامية هو بعينه سوف يسبّب الصدام الداخلي في قلب المذاهب ذاتها والأسباب هي نفسها، منها ما هو إشكاليات منهجية ومعرفية ومنها ما هو إشكاليات سياسية ومقاصد ومصالحة سياسية والعلاج نفسه.

ولا يفوتني القول إن ما عليه أغلب المناهج التربوية في المستوى العالي من التعليم الديني، لا يوفّر فرصة التلاقي والتلاحم الفكري والتقارب في الحوار والتعاطي العقلي لأبناء مذهب واحد ومدرسة واحدة.

إن فضاء المناهج وسعتها رحب جداً يمكننا من القول إنه أفضل سبيل للوصول إلى تحقيق استراتيجية التقارب وأكثر السبل إختصاراً وأدوم الأساليب تأثيراً في داخل شخصية الجيل العلمائي المقبل في الأمة الإسلامية. مع ذلك فإن أهمية مشروع إعادة ترتيب مناهج التعليم بالمعنى الحديث لهذا المصطلح لا تكمن في توافر فرصة اللقاء والتلاقي فحسب، وإنما لإمكانية إنضاج فكرة الإجتهاد وتوفير ما ينقصنا حالياً من التنظيرات العلمية والصياغات الحديثة للموقف الشرعي من أحداث الواقع ومتطلبات العصر الحضارية. لأنّ السعي لوقف إطلاق النار والتراشق فيما بين التوجهات المختلفة ليس الهدف، ولكنه الوسيلة الأولى والخطوة الأساسية لتأمين مجال التحاور والتعامل والتآخي للوصول إلى إباحة توظيف واستثمار التراث الإسلامي كلّه والفكر الإسلامي والإجتهاد الإسلامي المبثوث في كلّ أوساط المذاهب الإسلامية، بعدما كان كل ذلك وما يزال محظوراً غير مباح للآخر إلاّ من شذّ وندر واستطاع خرق جدران المذاهب الحصينة وتجاوزها وجازف بتخطي الخطوط المسماة بالحمراء للمذهب. وهذا كما هو بيّن وغير مفتقر إلى الشرح لا ينافي وجود مذاهب أو مدارس وتوجهات فكرية، اجتهادية، عقيدية وما إلى ذلك، غير أن الواقع هو أنّ السلطة المذهبية وسيادتها على الذات هي التي كوّنت وأنشأت الرأي والإجتهاد والفكر، ولكن المنشود هو أن يكون الطالب من خلال تمتعه بإمكانيات الحوار والنقاش والاختيار ينتمي إلى مدرسة في بعض المعالم العامّة مع بقاء الإباحة الحقيقية والفرض العقلي والشرعي في عدم الإيمان بوجود خطوط حظر وأسلاك شائكة بين المذاهب.

من جانب آخر فإنّ تسليط الفروع المذهبية فقهاً وعقيدة على المناهج وسبل بناء شخصية الطالب هو عائق حقيقي على طريق التقريب. وإن طابعاً كهذا لا يتناغم مع التوخي لتكوين روحية

التسالم والتكامل مع الآخر في عقل الأمة. ودون شك فإنّ تكثيف عناصر الالتقاء والاشتراك في المناهج أي ذلك البعد الخاص بالأصول وليس بالفروع هو الضامن الأساسي لتحقيق هذا الهدف السامي، وإنّ تفعيل الدرس القرآني كمصدر أعظم للخروج بالقواعد المشتركة والضوابط العامّة لحركة الفكر والإجتهاد سيزيد من احتمالات تأمين التقارب الجذري بالإضافة إلى فتح آفاق جديدة رحبة قد أخفتّها الاهتمامات الفرعية والأولويات المذهبية مما قلل احتمال عثور العلماء على قدر كاف من الرؤية الحضارية والعالمية إلى الدين، جعل كل الجهود المبذولة تتركز على الخيارات المذهبية المحدودة وآفاقها غير المتكاملة مع الفضاء الإسلامي الرحب.

ولعلّ للمرء أن يظن أن طابعاً سنّياً متمثلاً في الاهتمام شبه الحصري بالحديث الشريف المغربل والمفحوص مذهبياً في أكثر المذاهب الإسلامية قد تغلّب على البعد القرآني المتحرر كلّياً من دوائر المذهب والشخص والزمان والمكان وهو إلى الأفق الإنساني والعقلي والفطري وكلّ عنصر وقيمة تفوق الزمان والمكان والتاريخ أقرب بكثير منه إلى مقتضيات ضيقة وآفاق محصورة. وإنّ التمسك بحبل الله المتين أيضاً بالإضافة إلى تحقيق استراتيجية التقريب سيساعد مباشرة على التصدي الكفؤ والقوي للواقع ويدعم فرصة العرض العقلي والفطري والإنساني للمعارف الدينية، شرط أن لا يكون الاهتمام القرآني أيضاً خاضعاً للرأي أو حتى خاضعاً للتأويل والتعديل في ضوء تسليط التراث والنص غير المعصوم عليه! وأيضاً أن يكون ذلك خاضعاً لخطط دقيقة عبر مناهج التعليم وتحديد أولويات الدرس القرآني البنّاء وعدم الاكتفاء ببث مناخ طلب البركة والحفظ والتلاوة المألوفة وضرورة تخطي هذه التعاملات إلى اعتباره المصدر الأوّل والأكبر في دعم المجتهدين للوصول إلى موقف الدين والسعي إلى توفير فرصة نقد التراث غير المعصوم في ضوئه بكل شجاعة ودون تحفظ وتبني المرجعية العظمى في التنقيح والتطهير والتقييم له فحسب، واعتبار السنّة الشريفة المعصومة هي في المرحلة اللاحقة وبمثابة المفسرة لمتشابهاتها تارة ومجالاً لتطبيق وتكييف مضامينها على ظروف خاصة وحالات خارجية تارة أخرى، لا أن يتم نوع من التوظيف والاستهلاك في مواجهة النّص القرآني أو أن نحاول قراءته وتلاوته وتفسيره بمنظار متحدد بحدود المذهب والذات. وإنما العكس هو ما ينبغي أن يتحقق، أي ينبغي أن يحصل عرض حقيقي لما يتبناه المجتهد في كافة مراحله الاستنباطية على المدلول المعصوم للقرآن الكريم.

إشارات إضافية إلى معالم المنهج المنشود

وأخيراً أحاول أن أنهي الحديث بعرض عدة نقاط عابرة وسريعة تتعلق بالمنهج التعليمي:

١. ان طابع المقارنة لا بد أن ينفذ إلى كافة زوايا المنهج كما أسلفت، وفيما يتعلق بالنصّ الدراسي فإن المقارنة ينبغي لها أن تسود النظريات ومناهج العرض والمصادر والخطط والبحوث.

٢. من المستحسن أن لا تفرض المناهج التعليمية تفاصيل عقيديّة إلاّ عبر عملية المقايسة والشمولية في العرض ليتحلّى النظام التعليمي بقدر كبير من الحياد واحترام حريّة الإنسان وتوفير فرصة التعامل المنفتح مع المخزون المعرفي الإسلامي.

٣. إن وعي الواقع المحيط والحياة المعاصرة من أهم دواعي انطلاق حركة اجتهادية حيوية وملبية لمتطلّبات الإنسان المعاصر ومن الأسس المتينة والركائز الأصيلة للوصول إلى تحقيق استراتيجية التقريب، لأن جذور الصدام والمواجهة المذهبية تمتدّ لتصل إلى أزمة الوعي ونقصان الإدراك مع وجود الواقع الإسلامي المتخلّف والمعاني. وإن جهداً كبيراً يجب أن يبذل في سبيل زرع هذا الوعي ودرس الواقع المعاصر في داخل المناهج وعبر الوسائل المناسبة.

٤. يبدو من المتحتّم على الواقع الإسلامي وخاصة على القيّمين على التخطيط والتنظيم التعليمي أن يشغلوا اهتمامهم بإعادة رسم معالم مشروع التعاطي مع السلف الصالح وإبعاد المناهج من أن تتحوّل إلى فرض تقليد السلف على العصر وذلك لسببين بسيطين جداً يتمثلان في عدم عصمة السلف أو حتى إمكانية عقلية وفكرية متفوقة لهم أكثر من المتأخرين، وليس كل متأخر متخلفاً وكل متقدم راقٍ. على أن نسبة عالية من اجتهاداتهم كانت مصيبة، غير أنها قد جاءت متناغمة مع المناخ المتعدد الأطراف الذي عاشوه وليس بالضرورة هي وصفة العلاج المسبقة لمعاناتنا.

٥. إن أحادية الاهتمام في بعض الأنظمة التعليمية والمناهج الدراسية وصرف جلّ الاهتمام على الفقه والأصول وفقدان قدر مقبول من الشمولية المعرفية قد تقلّل من احتمالات التنشئة التقريبية في هذه المعاهد، كما أن شمولية المنهج وتأمين الوسائل والأساليب والمعرفة الملائمة لحقول العقل والنقل والروح والتركيز المتوازن على العلوم الشرعية فقهاً وأصولاً، وفلسفة، وأخلاقاً، وحديثاً وتاريخاً و... سوف يخدم اجتماع التوجهات ويؤسس للرؤية التكاملية ويوضح الخلفيات والمبرّرات والمرتكزات لكثير من الانتماءات ويزيد الصدور انشراحاً والعقول انفتاحاً.

التعليم الإسلامي
دراسة لأسس ومنطلقات العملية التعليمية*

إن للعلم والمعرفة في الدين الإسلامي منزلةً عظيمة وقيمة متعالية حيث وردت عشرات من الآيات المباركات ومئات من الروايات والأخبار حول فضل العلم والمعرفة وضرورتهما. كما تناولت هذه النصوص الشريفة حيّزاً واسعاً من قضايا التعليم والتعلّم، والمعلّم والمتعلّم وما يكفل للإنسان نجاحه وسعادته في كلّ منها. ولهذا حاول العديد من المؤلّفين الإسلاميين وخاصة المتقدمين منهم بدء آثارهم ومصنفاتهم بباب العقل والعلم وتطرقوا إلى كل ما يتصل بالعلم لما يحظى به من الأهمية الأساسية وتعلق الخير والشر به.

فمع أنّ لكلّ من العلم والتعليم والتعلّم أهميةً كبيرة، ومع حاجة المعلّمين والمتعلّمين الماسة لتسليط الضوء عليها في كلّ أبعادها وزواياها ـ وخاصة في الظروف الحرجة التي نعيشها ـ ذابت المؤسسات العلمية الإسلامية فيما يسمى بالحداثة والتي سلختها من قيم العلم والتعليم والتعلّم الذاتية. وقد أدّت هذه الحالة إلى سقوط القيم الإسلامية وتغلغل العلمانية والمصلحية في داخل بعض الأوساط الإسلامية العلمية...

وهنا لا يمكننا ضمن هذه الوريقات إلاّ التعرض لجانب من هذه المباحث، وهو موضوع (التعليم والمعلّم) وما يتطلبانه ويقتضيانه من آداب وأخلاق إسلامية توفّر للحياة الإنسانية سعادتها وفلاحها وتوجّهها نحو الخط الصحيح الذي فطرت عليه.

يكثر الفكر التربوي الفقهي (المدرسيّ) من التكديس والتوصيف، وتقلّ اهتماماته بالتحليل وبالنقد. وقلّما يلجأ هذا الفكر إلى المقارنات وإلى تدبّر العوامل الموضوعية التي تقف في وجه عملية التعليم والتعلّم.

---

* نشر في مجلة «الحياة الطيبة»، ربيع الثاني ١٤١٩هـ.

فلهذا النمط التقليدي أثر سلبي يتمثل بعدم الواقعية في المسيرة التعليمية باسم (الالتزام) أحياناً وانعدام البحث والفحص الدقيق أحياناً أخرى، حيث يسفر الأمر عن إهمال رهيب في الأوساط العلمية للنظام التعليمي الإسلامي، والركض وراء الأنماط والمناهج الغربية المفتقرة إلى الهدفية الصحيحة، بسبب ترسيخ النزعات المادية في داخل المعلّم والمتعلّم معاً ودفعهما نحو توظيف الطاقات كلّها لأجل المصلحة العاجلة وعلى حساب الآجلة الخالدة.

ولعلّ العلم يمسك بدفة الحياة والعالم يديرها كيفما يشاء؛ وسعادة الإنسان أو شقاوته تتّصل مباشرة بمدى نوعية ذاك العلم وذلك العالم؛ والمعلّم والمبلغ والمتخرجون من المؤسسات العلمية والجامعات الإسلامية هم الذين سوف يملكون مستقبل الحياة.

إذاً فالمعلّم باعتباره مربياً للجيل الإسلامي يجب أن يحتلّ مركز الصدارة في نطاق الأولويات الإسلامية.

حوافز التعليم

أوّل ما يجب على المعلّم هو تحديد الهدف ـ الصحيح ـ وتوجيه العملية التعليمية نحو الله تبارك وتعالى من جهة، وتوفير السعادة وترسيخ الهداية في داخل المتعلّم من جهة أخرى، لأجل أن يسير الخط التعليمي نحو إزالة الجهل والظلمات ونشر العلم والنور. فما لم يتحرك العمل التعليمي من منطلق الشعور بالمسؤولية الأنبيائية[١] في داخل المعلّم حيال الإنسان الجاهل[٢] ومن منطلق العزم على القيام بالواجب الملقى على عاتقه من قِبل الله عزّ وجلّ. وإن كان ما يدفع المعلّم إلى العملية التعلمية وممارسة التثقيف لا يتخطى خطّ المصالح المادية والعاجلة، فلا يتوقع المعلّم النجاح والفلاح؛ لما يلفّ التعليم الملتزم من صعاب وعراقيل مكثّفة لا تُزال إلا بعزّة القصد وسموّه، ولا تُذلَّل إلاّ باتصال الحركة التعليمية بالنيّة الأنبيائية الخالصة والهدف الإصلاحي البحت، دون التطلع إلى شيء من متاع الدنيا القليل الفاني، وهذا التطلع هو الذي يودي بالحركة الإصلاحية ويحبطها. ومن هنا فإن العالِم المفلح والذي يدعى في ملكوت السماوات عظيماً[٣] هو من يبث العلم لله وحده ويخلص عمله لوجهه الكريم.

---

(١) العلماء ورثة الأنبياء. أخرجه ابو داود في كتاب العلم، باب ١، والترمذي في كتاب العلم، باب ١٩، وابن ماجه في المقدّمة، باب ١، والكليني في أصوله، كتاب فضل العلم، باب ٢.

(٢) إنّ الله لم ياخذ على الجهّال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهّال لأنّ العلم كان قبل الجهل. أخرجه الشيخ الكليني في أصول الكافي، ج ١، كتاب العلم، باب ١٠.

(٣) من تعلّم العلم وعمل به وعلّم لله دعي في ملكوت السماوات عظيماً. أخرجه الكليني في أصوله، باب فضل العلم، باب ٥.

فالنيّة الصادقة وانطلاق الحركة التعليمية الإسلامية من واقع الشعور بالمسؤولية الشرعية الداعية إلى إرساء قواعد وقوائم العلم وتربية الناشئة على أساس الالتزام والإصلاح، تعدّ الركيزة الأولى في النظام التعليمي. وبطبيعة الحال فان أي زيغ وانحراف[١] في دوافع المعلّم الإسلامي ودواعي التعليم الديني، يخلّف آثاراً سيئة ويحرف المسيرة التعليمية عن خطها الصحيح وطريقها الذي يكفل للمجتمع استقامته وسعادته الشاملة.

صحيح أنّ للعالِم الملتزم والمعلّم الصالح منزلةً فائقة، لما يقوم به من تصحيح المسيرة الإنسانية للارتقاء بالفرد والمجتمع وتوجيه سلوكها إلى الله والعمل على تفتّح وازدهار القدرات الكامنة والمستودعة في داخل الإنسان من خلال المعرفة الصافية. ولكن في الوقت نفسه زلّة العالِم والمعلّم تفسد عوالم وليس عالماً[٢]. فشرّ الشر شرار العلماء وخير الخير خيار العلماء[٣] وهذا ناتج من أنّ قيادة المجتمع الإنساني وناصية الأجيال بيد العلماء. وإن الطغاة والجبابرة من خلال العلماء يتسلّطون على الناس ويبطشون بهم. فالعالِم والمعلّم يأخذان بيد الإنسانية إلى الله تبارك وتعالى ولا يقطعان الطريق عليهم[٤].

وفي هذا يقول الشهيد الثاني:

«هذه الدرجة - وهي درجة الإخلاص - عظيمة المقدار، كثيرة الأخطار، دقيقة المعنى، صعبة المرتقى، يحتاج طالبها إلى نظر دقيق، وفكر صحيح، ومجاهدة تامّة، وكيف لا يكون كذلك، وهو مدار القبول وعليه يترتّب الثواب وبه تظهر ثمرةُ عبادة العابد، وتَعَب العالم وجدّ المجاهد.

ولو فكر الإنسان في نفسه، وفتّش عن حقيقة عمله لوجد الإخلاص فيه قليلاً، وشوائب الفساد إليه متوجهةً، والقواطع عليه متراكمةً، سيّما المتصف بالعلم وطالبه، فإنّ الباعث الأكثري طلب الجاه والمال والشهرة وانتشار الصّيت، ولذة الاستيلاء، والفرح بالاستتباع، واستثارة الحمد والثناء وربما يلبس عليهم الشيطان مع ذلك، ويقول لهم: غرضكم نشر دين الله والنضال عن الشرع الذي شرعه رسول الله صلى الله عليه وآله.

---

(١) رتبة العالم أعلى المراتب (من قول الإمام علي عليه السلام. غرر الحكم ودرر الكلم، ج ٤، ص ٩٩).

(٢) زلّة العالِم تفسد العوالم. (المصدر نفسه، ص ١٠٩) والعالِم الفاجر أشدّ الناس نكاية. (المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٤) ما قَصَم ظهري إلا رجلان: عالم متهتّك وجاهل متنسك. (عن الإمام علي عليه السلام، منية المريد، ص ٦١). وَقود النار يوم القيامة... كلّ عالم باع الدين بالدّنيا. (المصدر نفسه).

(٣) إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٥٦؛ سنن الدارمي، ج ١، ص ٤٠١؛ منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، ص ١٣٧.

(٤) فإنّ أولئك (العلماء) قطّاع طريق عبادي المريدين. (حديث قدسي - فيه إشارة إلى العلماء الضالين المضلين - أخرجه الشيخ الكليني في أصوله، ج ١، ص ٤٦، من كتاب فضل العلم).

.... ولو كان الباعث له على العلم هو الدين لكان إذا ظهر غيره شريكاً، أو مستبداً أو معيناً على التعليم لشكر الله تعالى إذ كفاه وأعانه على هذا المهمّ بغيره وكثّر أوتاد الأرض، ومرشدي الخلق، ومعلّمي دين الله تعالى ومحيي سنن المرسلين.

...وبالجملة، فمعرفة حقيقة الإخلاص، والعمل به بحر عميق يغرق فيه الجميع إلاّ الشّاذّ النادر المستثنى في قوله تعالى: ؟إلاّ عبادك منهم المخلصين ؟ فليكن العبدُ شديد التفقّد والمراقبة لهذه الدقائق، وإلاّ التحق بأتباع الشياطين وهو لا يشعر»[١].

إنّ النيّة الصالحة والدافع السليم والمنطلق الصحيح في مسيرة الإنسان المعلّم ولا سيما في الحركة التعليمية الدينية، تمثّل أساساً في نجاح العمل التعليمي الديني، لما في دافع العمل والمحفّز إليه من تأثير مباشر على العمل وما ينتج عنه من آثار ونتائج إيجابية أو سلبية؛ لأن الإنسان يتحرك على أساس ما ينويه ويضمره وينطلق طبقاً لأهدافه وتطلعاته، وإنّ نيته ودوافعه في الحقيقة هي التي تحدّد مقدار سعي الإنسان واجتهاده وصموده أمام الامتحانات والخطوب التي لا يكاد الإنسان يقف في وجهها إن لم يحظَ بسموّ وخلوص في الدوافع والنوايا؛ لأنّ الإنسان ـ علم أو لم يعلم ـ يبذل ويعطي ويضحّي على قدر نواياه، فالنية لو اتصلت بمصدر قوي وعظيم ونبعت من موقف حيوي قيّم، يسترخص الإنسان ـ سعياً لتحقيقها ـ أعزّ ما عنده وأثمن ما يمتلكه. إنّ هناك أهدافاً وآمالاً لا تتحقق إلاّ بالتضحيات وبذل الدماء والتي بقدرها يُمنح المرء التقديس والاحترام.

إن ما يدفع المعلّمَ الإسلامي إلى مزاولة التعليم الديني من نية حسنة وحوافز ربانية بحتة دون أن يتوخى شيئاً من حطام الدنيا، يمثّل قاعدة يعتمد النجاح والظفر في العملية التربوية والتعليمية الدينية عليها، وإن كانت الدوافع التعليمية وأهداف المعلّم المسلم تنبع من شعور وإحساس بالمسؤولية وأداء الواجب أمام الله تبارك وتعالى، وكذا لو انطلقت الحركة التوعوية والتثقيفية من منطلق الأمر الإلهي وما ألقى الله على عاتق الإنسان العالم وعهد إليه من ضرورة قيامه ببث ونشر علمه كزكاة واجبة عليه[٢]، فلسوف يكون النجاح محرزاً والإصلاح محققاً وتكون الأهداف السامية التي يبحث عنها المعلّم المصلح من خلال حركته التعليمية قريبة المنال؛ حيث يزرع بذور الفضائل والأخلاق الكريمة المباركة في نفوس طلاّبه من جانب، ويشعرهم بالمسؤولية الكبرى

---

(١) منية المريد، ص ١٤٥، (تحقيق رضا المختاري).

(١٦) ورد في بعض الروايات أن لكل شيء زكاةً. وأن زكاة العلم بثه ونشره وتعليمه الناس.

حيال الهموم البشرية من جانب آخر، ليكون أبناء الجيل القادم صالحين أتقياء ومصلحين أمناء يشعرون بالمسؤولية الملقاة على عاتقهم تجاه المجتمع الإنساني، وما يتوجب عليهم من إخراج أنفسهم وغيرهم من ظلمات الجهل والضلال إلى النور والعلم والهداية.

وما لم يُملأ قلب المعلّم الديني إخلاصاً لله وصفاءً وطهراً فلا تكون النتيجة إلاّ السقوط والانهيار أمام الإغراءات الدنيوية والشهوات، والأهواء التي لا ينجو من أسرها إلاّ من تزوّد بإيمان قوي.

ليس للتعليم ـ ولا سيما الديني ـ في الظروف الراهنة التي نعيشها، طريقة تحقق للمرء رغبات مادية ملموسة. فليس من المنطقي أن يتّجه أحد نحو حوزة علمية بحثاً عن مكاسب مادية وأرباح عاجلة. ويتّضح سوء حظّ إنسانٍ مقبلٍ على مركز ديني تعليمي لأجل الدنيا عندما نلاحظ أنّ الحياة البشرية ليست كما كانت فيما مضى من الزمان حيث كان العالم الفاسد الضالّ المقبل على الدنيا يجني من ملذاتها الزائلة ومتاعها القليل بتزلفه وتملّقه إلى السلاطين والملوك ووزرائهم، ويقول ما يريدون ليستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، وإنما تطوّرت الحياة المادية وابتعد الإنسان عن الماورائية تمام البعد فلم يعد يشعر بحاجة لا إلى عالم دين طالح ولا إلى عالم صالح لأنّ الروح الإيمانية في نفوس أبناء الشعوب تضاءلت وضعفت، ودور الدين في الحياة انكمش، وغاب حكم الشريعة وخبا صوت الحق الذي يسعى لأن يصدع به العالِم الصالح والمعلّم الملتزم المصلح والذي ينوي هزّ الضمائر الغافلة وتحريك العقول الجامدة ويهدف إلى توعية الجيل التائه، والمنهمك في الملذات والأهواء، الغافل عن المبدأ والمعاد، ويرمي إلى تربية وتعليم جماعة صالحة مصلحة تؤهّل المجتمع للظهور المهدوي عجل الله فرجه وتمهّد طرق الخلق تجاه الحق جلّ وعلا.. حظّ هذا العالم مع عظمة شأنه في السماء باعتبار ما مرّ سيكون نزراً يسيراً..

أما المعلم الديني الحوزوي الفاقد للنيّة الربانية والقصد الإلهي، فسيخسر الدنيا والآخرة معاً!.

فيا أخي المعلّم تجنّب في تعليمك ما سوى الله، وكن في حركتك الإصلاحية والإنقاذية مخلصاً له جلّ شأنه، وانبذ وراءك ما يعدك الشيطان به، وخلّص نشاطك من العبث، واحذر سوء العاقبة ولا تكن من قطّاع الطريق إلى الله. والعاقبة للمتقين وللعلماء الخاشعين العاملين في سبيل الله.

مؤهلات ومواصفات لا بدّ منها في عملية التعليم الإسلامي

ممّا يجب على من يقدّم نفسه لاحتلال مركز في التعليم والتدريس ولا سيّما في حقل العلوم الدينية والإسلامية، أن يحمل قدرات ومؤهلات علمية وتعليمية تفسح المجال أمامه ليقوم بدور المعلّم الناجح والمدرّس الفاعل:

فالذي لا يملك القدرة على التدريس والإلقاء الجيد ولا يعمد إلى تجهيز نفسه بالمواد العلمية واللوازم التعليمية لن يقدر على إقناع الطالب وتلبية احتياجاته العلمية. كما قد يخلّف آثاراً سلبية في داخل الطالب الديني حيث يؤثّر ـ أحياناً ـ في قناعاته العقيدية والفكرية، وقد يؤدي إلى زرع شكوك عنده قد تتحوّل إلى تغيّر أو انحراف في انطلاقة الطالب الفكرية والاعتقادية؛ وهذا كلّه ناتج من أن الشروط اللازمة والمواصفات المطلوبة لم تتوافر في المعلّم، وبالتالي لا يلمس الطالب الباحث أجوبةً مقنعة لأسئلته، ليحصل له الاطمئنان والاستقرار ومن ثم الركون إلى مبادئه الفكرية وقناعاته المذهبية.

إنّ النصّ الدراسي والإكثار من مراجعته والتدقيق فيه دون اختراقه نحو المصادر الرئيسية لا يوفّر للمعلّم والمدرس استيعاب مضامينه ورسوخ مفاهيمه ومطالبه؛ لأن النصّ في إطاره الضيّق يشكّل حلقة تمتدّ إلى أصول وجذور عميقة لا يعثر عليها الإنسان إلاّ من خلال المصادر الرئيسية.

فإذا أراد أحد أن يجيد التدريس والتعليم ويتقن نصّاً دينياً فعليه أن يعتبر هذا النطاق الضيّق نافذة يحاول فتحها أمام الطالب ليلحظ عبرها مساحة واسعة لا تسمح لأدنى تردد وشبهة تختلج في الصدور. غير أن هذا لن يتحقق بإهمال المعلّم لحلقات أخرى تتّصل بموضوع النصّ لا تحتويها إلاّ المنابع الرئيسية.

ومن المؤسف أنّ قسماً لا يستهان به من المعلّمين والمدرّسين لا يمتلكون الخبرة والمعرفة الكافية فيما يتعلّق بالنصّ نفسه المحدّد في نطاقه الضيّق!!

مما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ المصادر العلمية التي نحثّ المعلّم الديني على مراجعتها ونحيله إليها من الواجب أن تحظى بسمات ومواصفات تفشل عملية البحث والتحقيق من دون توظيفها، وهي:

١ـ أهلية المصدر العلمية، وتمثّل الأساس في هذه المواصفات. من المؤسف أن ثمة من الكتب ما يعتبر مصدراً جيداً في حين أنّه يفتقر إلى الموضوعية ويحتاج إلى القواعد العلمية التي تقطع الطريق على المغالطات والزلات العلمية أمام الأستاذ والطالب.

إننا لا نقصد بهذا أنّه لا بد من أن يكون المصدر متلائماً وبشكل كامل مع ما عليه الأستاذ من تفاصيل العقيدة والفكر والرؤية، وإنما المراد أن لا يكون فاقداً لرصانة في العبارة ومتانة في الاحتجاج وسلاسة في التعبير وسلامة وموضوعية في التبويب والتفصيل، كي لا يرتبك الأستاذ ولا يضطرّ للاستدلال بكلمة أو عبارة لا يجني الطالب منها إلاّ حيرة في العقل وتردداً في الفكر.

إذاً على المدرّس الديني أن ينتقي المصادر الأدبية والفكرية والعقيدية والفقهية وما إلى ذلك من علوم المعاهد الدينية، من بين العشرات من المصادر والمراجع العلمية، ما يتمتّع بسمات علمية، ولا يبادر إلى أيّ كتاب يحمل عنوان المصدر ولا سيّما في عهد يسمح أي إنسان فيه لنفسه أن ينتحل الكتابة والبحث دون اكتمال المؤهلات العلمية فيه لوفرة الإمكانيات المادية وما يحصده من منزلة اجتماعية أو لنوايا أخرى كثيرة. معلوم أن هذا كلّه لا يكون إلاّ أن يمتلك الأستاذ والمعلّم الديني القدرة العلمية اللازمة لأنّ هذا الإمعان والتدقيق في المصادر واختيار الأفضل والأحسن علمياً وموضوعياً منها بحاجة إلى معرفة شاملة وكاملة لقضايا ذلك النصّ وأيضاً إلى إلمام بمصادره.

٢ـ إنّ تناسق المصدر في خطوطه العريضة مع المبادئ والأصول الفكرية المتبناة عند المعلّم يحول دون إحداث ارتباك فكري في المراحل الأولى من التعليم، وربّما يطال الطالب هذا التردد فيشكل الأمر على المعلّم في تنقية الرؤى المتنافرة أحياناً. إذاً لا يكون مستحسناً على المعلّم الديني أن يلقي بنفسه في خضم الشبهات الفكرية المتّصلة بنصّه الدراسي ولا سيّما في الخطوات الأولى من التدريس. فعليه أن يقدّم إلى الطالب ما فيه الكفاية في حصول القناعة الفكرية دون أن يعرض شبهات يفرض طرحها في مراحل متقدّمة كي لا يفقد المتعلّم رؤوس الخيوط فيتحيّر في أمره. فإنّ كثرة المعلومات وحشدها وتدفقها على المتعلّم الديني تخطف منه استطاعته على تمييز المفردات وفرزها وخاصة إذا ألقيت دون نظام في العرض وبغير تدرّج.

ونحن لا نخفي أسفنا على ما يجري في مدارسنا الدينية وحوزاتنا العلمية حيث لا نظام في التعليم ولا رقابة علمية على النصوص والمصادر. ففي كثير منها لا أثر للمصادر العلمية الصحيحة المؤهلة لرجوع المعلّم والمتعلّم إليها، بينما لا تخلو مكتباتها من مراجع تنسجم وقواعدنا الفكرية والعلمية وتحظى بنصوص تتلاءم ومراحل الدراسة في تلك المعاهد الدينية.

هذا ولا نحاول ضرب حصار حول الطلاّب أو المعلّمين، ولكن يهمّنا أن يتدرّسوا ويتمرّسوا على مهل وتدرج. فطبيعي أن نحثّ الباحث المتمكّن من فرز الحق عن غيره، على استيعاب القضايا بكلّ جوانبها دون حظره من بعض المصادر أو الخوض فيما كان يخاف عليه حينما كان في بدايات انتهاله من الينابيع وطلبه العلم.

والجدير بالذكر أنّ أيّ مصدر في التأريخ أو الفكر والعقيدة يبيّن ما يتبنّاه كاتبه ومؤلفه من مبادئ فكرية وأصول عقيدية وصل إليها من طرق ومناهج قد لا تكون مقبولة عند المعلّم والمدرّس الذي لا يحمل ما يراه الكاتب، فلا نفضّل الدخول في هذا الأمر إلاّ إذا ما استوعب منهج البحث وأصول التحقيق ومبادئ الفكر عند الكاتب.

إنّ مما نستغربه أن في كثير من المدارس الدينية التي زرناها واطّلعنا على مناهجها لم تكن المصادر المتلائمة والمتناسقة مع مذهب أهل البيت عليهم السلام في متناول المعلّم ولا المتعلّم، إذ كانت مكتباتها تحوي مصادر تأريخية وعقيدية وحديثية وتفسيرية لمذاهب أخرى.

فلا يسعنا هنا إلاّ توجيه نصح واقتراح إلى من يهمّه الأمر ليفكّروا في إخراج قائمة تشتمل على كتب ومصادر علمية تتناسب مع المدارس الدينية حسب مراحلها الدراسية ومستوياتها العلمية بحيث تحتوى مكتبة كلّ حوزة علمية على كتب محدّدة تنتخب بدقّة، في كل فرع علمي كي تمتلك كلّ حوزة وكل نخبة علمية وكوادر تعليمية كتباً لا بد منها في طريق البحث لتعزيز النظام التعليمي والنصوص الدراسية التي يتلقاها الطالب لإبعاد أي اضطراب أو تشتت قد يحصل للطالب في المراحل الأولى من التعلّم وارتقاء سلم العلم، التعليم الإسلامي.

لقد عالجنا في الحلقة السابقة من هذا البحث جوانب من أسس وركائز التعليم الديني، وتعرّضنا لبعض ما على المعلّم الإسلامي الملتزم. كما أشرنا إلى أنّ المعلّم الصالح والواجد لمؤهلات وصلاحيات التعليم الديني الحقيقي والمنسجم مع القيم الإسلامية والمعايير الأصيلة في الكتاب والسنّة الشريفة يمثّل الركيزة الأساسية في توجيه الإنسان والمجتمع نحو الخير والسعادة.

لا شك أن كثيراً من سلبيات الحياة الراهنة وتزايد حالات التيه والضلالة في حركة الإنسان والمجتمع في القرن الحاضر ناتجان من نقاط ضعفٍ في قواعد التعليم، وعدم الاكتراث بالإنماء التربوي، وخاصة من منظور الدين الإسلامي والقيم والموازين الإلهية، والتي هي وحدها تكفل حسن عاقبة الإنسان.

إذاً فالمعلم هو الذي يرتكز عليه البناء القويم للطلاّب، وبه يشمخ هذا البناء أو يتهاوى، وهو الذي يربّي أجيالاً تعتمد عليها الأمّة في مسيرتها الحضارية، وفي قيادة الصحوة الإسلامية المعاصرة وترشيدها وتوجيهها وجهة الخير لدين الله ولعباده، إلى غير ذلك من حاجات الأمّة.

ومن هذا المنطلق ينبغي له أن يتزوّد بزاد الثقافة الإسلامية لتعينه على أداء هذه المهمة بنجاح.

مواكبة العصر

إننا نعيش عصراً زاخراً بأفكار ورؤى وعقائد وانتماءات مختلفة متباينة لا تجمعها في الاغلب كلمة جامعة؛ لأن كل تيار وانتماء فكري في مختلف ساحات وصور الحياة ينبع من مصدر معرفي وجهاز فكري خاصين. ولكن ما يجب على المعلّم الديني بالذات هو اطلاعه على ما يسود العالم من انتماءات واتجاهات فكرية ثقافية وراءها تيارات متعددة تختلف نواياها وآلياتها في

تحقيق أهدافها. ومن الواضح أنّ من لا يلمّ بالواقع الذي يعيش فيه بكل ما يحتويه (هذا الواقع) من اتجاهات، سوف تخدعه اللوابس والشبهات ولن يقدر على تربية طالب متدرب على الواقع، يتعاطى الحياة على أساس مقتضياتها، ويتحرك في المسارات مُلماً بخباياها وزواياها. وفي مثل هذه الحالة تفشل الدعوة؛ لأنها عملية يتصل مدى نجاحها بنوعية الانطلاق وانسجام الحركة فيها مع واقع الصعيد الذي تنطلق فيه، وهذا كلّه يعود إلى قدرات وطاقات الدعاة في تفهّم الحياة والبيئة، وكذلك الخوض في عمق المبادئ والأصول.

إن الطالب المسلم لن ينجح في انطلاقاته الرسالية وحركته الدعوية في مستقبل حياته ما لم يتلقّ من معلّمه في فترة الدراسة ثقافة إسلامية عميقة وأصيلة من جهة، وقدرة على تحليل الواقع والتعامل معه على نمط يتناغم مع متطلبات العصر من جهة أخرى. ومن ثم تتقدم لائحة واجبات المعلّم وسمات التعليم الإسلامي في هذا العصر، بل في جميع العصور، مسؤوليةُ بناء جسور متينة علمية وموضوعية ما بين الطالب المتعلم والبيئة المشحونة بالانتماءات العقيدية والتجاذبات الفكرية.

واقع مدارسنا الدينية

ومن المؤسف أن التعليم الإسلامي في المعاهد والمدارس الدينية لا يتسم بالسمات والمواصفات التي لا بدّ منها لكل من يريد التحرك في المجتمع، والمسيرة التعليمية فيها تفتقد نظاماً متكاملاً متناغماً مع متطلبات الحياة الراهنة، ومنهجية تتمتع بعناصر ربط الطالب بصميم الواقع، وبالتالي لا يقدر المتخرج منها أن يفسِّر الانتماءات والتيارات الفكرية والدينية ويوجِّه رسالته نحو المجتمع عارفاً بما يقتضيه من أساليب الدعوة وأنماط التربية وأنساق التغيير والإصلاح. ولا يسعنا هنا إلاّ إلقاء بعض اللاّئمة ـ في وجود هذه الفجوة الشاسعة بين المتخرج من مدرسة دينية والمجتمع ـ على المعلّم والمدرّب الذي تخرج الطالب وتتلمّذ عليه. والمشكلة تعود ـ إضافة إلى ضعف المؤسسة العلمية الدينية في المنهجية ـ إمّا إلى معاناة المعلّم المسلم بدوره من الفجوة نفسها وبعده عن الواقع، وإمّا إلى عدم الاكتراث بالمسألة وفقدان الشعور بالمسؤولية حيال الشريحة الطلاّبية من قبله.

من هنا ولأجل أن يتخرج من مدرستنا إنسان يفهم الحياة والعصر، وبالتالي يقدم عطاءً متناغماً معهما ومتلائماً مع تطورات حقل التربية والدعوة، ينبغي لنا أن نوظّف معلّمين مؤهلين وواقعيين. وطبيعي أن المسألة تستحق الكثير من التخطيط والبرمجة وإضفاء المنهجية على العملية التعليمية لتكون قادرة على مواكبة العصر.

لا نكون منصفين إذا ما ألقينا المسؤولية كلها على عاتق المعلّم كشخص؛ لأن المنهجية التعليمية هي التي يجب أن تتحمل هذه المسؤوليات، والنظام التعليمي الشامل للنصوص الدراسية والبرامج التعليمية هو الذي يجب أن يتم تخطيطه وتدوينه على نمط يلبّي مثل ما أسلفنا من حاجات الواقع. وفي مثل هذه الحالة فإن المعلّم المؤهّل هو الذي يطبق وينفّذ هذه البرامج. وما هذا إلاّ لأن العملية التعليمية في هذا العصر هي على عكس العصور الخوالي. فرغم أنها تجري من خلال المعلّم ولكنها في الحقيقة بيد المؤسّسات، والمعلّمون لا يمارسون ـ في الأغلب ـ إراداتهم إلاّ في نوعية تطبيق القرارات التعليمية. ومع هذا لا يمكن إنكار ما لهم من تأثير عظيم وواضح في نفسية الطالب المسلم، كما أن هذا الأمر لا يحط من شأنهم ولا يقلّل من مسؤولياتهم الإلهية في إصلاح الإنسان وتغيير المجتمع.

من الفادح المبكي أن حركة التعليم في الأمّة الإسلامية تتجه نحو كارثة وتقترب من مأساة تصيب الشباب والأجيال الإسلامية. لأن المعرفة التي تسهم في توجيه تفكير الإنسان ونظرته للأمور واتجاهه نحو نفسه ونحو العالم من حولة بدأت تنحرف عن المسار الحقيقي الكافل لاستقامة الأمّة وسعادة المسلمين.

إن أغلب مناهج العلوم الإنسانية التي تقدمها الجامعات الإسلامية والمعاهد الدينية ليس من شأنها أن تنشئ بناءً حضارياً إسلامياً ولا تربية صحيحة نتوخاها لشبابنا؛ لأنّها تستمد ـ في الأكثر ـ أنماطها وأساليبها من الآخر الذي يختلف معنا في قيمنا وأهدافنا، ولأنّ هذه المناهج لم تنطلق من أرضنا وانتمائنا، فهي لا تنسجم مع العقلية الإسلامية ورؤية المسلم إلاّ إذا ما تخلّى عن انتمائه واستمد الأصول والمبادئ من الغرب.

قلنا هذا لئلاّ يتصور القارئ العزيز بأن كاتب المقال تعاطى مع المسألة عفوياً وأنه يراها ساذجة، لكن رغم ذلك نحن لا نترك الإصرار على أن الكوادر التعليمية وشريحة المعلمين يتصدرون لائحة المسؤولين وهم يمثلون الروّاد في تقديم الحلول لمثل هذه الإشكالية الكبرى، وعليهم الأمل في تصحيح منحى التعليم وتقويم مناهجه بما يتفق مع الكتاب العزيز وسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

واجبات المعلم الإسلامي

١ - الاهتمام بالخصوصيات الفردية

إن من أهم ما يجب على المعلّم الإسلامي هو اهتمامه بالطلاب كلهم، وأخذه كلّ طالب على حدة بعين الاعتبار، وأن يتجنب معاملتهم معاملة واحدة ومخاطبتهم بلغة واحدة، وألا يمارس العملية التعليمية حيالهم جميعاً على نسق واحد، لأن الطلاب المجتمعين في صف واحد أو قاعة تعليمية يختلفون في الغالب نفسياً وعلمياً واجتماعياً واقتصادياً، ولأنّ شخصياتهم قد تكونت من مقوّمات متعددة ومتنوعة تتطلب أساليب مختلفة في توجيه الدعوة من قبل المعلّم؛ فإن تعامله المتماثل مع جميع الطلاّب في التعليم والتربية لا ينتج إلاّ الإشكاليات النفسية والعوائق التعليمية والحالات النفسية الحرجة التي - وإن اختفت أمام المعلّم - تبرز في الخارج وتظهر في شخصية الطالب على غير الصعيد المدرسي.

إن النفوس الانسانية تشبّه بالمباني. فكما تختلف الأخيرة في مدياتها البنائية والمرافق والنوافذ والأبواب، ولا تنسجم القياسات في بناية مع غيرها ضرورة، فكذلك الحال مع الشخصيات المختلفة. كل شخصية وبناية نفسية تمتلك طرقاً خاصة بها وأبواباً متلائمة معها لا يجوز اختراقها حين التعامل معها. وهذا يعني أن لعلم النفس ومدى معرفة المعلم وإلمامه به دوراً هاماً ومصيرياً في مدى نجاحه.

كما هو واضح وطبيعي، إننا لا ننوي بذلك أن نقلّل من مغزى الرسالة والتربية الإسلامية، بل نريد الإصرار على أن الذي يتحوّل ويتغير من شخصية إلى أخرى ليس إلاّ أساليب التعامل وأنماط توجيه الرسالة والخطاب، وأما الرسالة والخطاب نفسهما فلا يختلفان غالباً في المحتوى والمضمون. والشخصية الإنسانية هذه من أكثر الأمور تعقيداً، فإذا عرفناها جيداً واكتشفنا أبوابها ونوافذها بصورة صحيحة ووضعنا أمامنا التصميم والرسم اللذين على أساسهما بُنيت، حينئذٍ نلاحظ نجاحاً باهراً في الكلام ودعوة الطالب إلى الخير الشامل؛ لذلك نجد النصوص الدينية والآيات القرآنية حافلة بأساليب وأنساق تعليمية وتربوية قد تختلف في كثير من الأحيان باختلاف الشخصيات التي انطلقت الدعوات نحوهم. فنظرة عابرة على أبواب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في كتب الفقهاء العظام وكتب وأبواب المعاشرة والأخلاق تكشف لنا عن هذه الحقيقة.

انطلاقاً من هذه المسألة المصيرية في التعليم، نقول: إن الشخصية في الإنسان تحتلّ المركز

الأول في الدعوة الإسلامية والتعليم الديني، وإهمالها يؤدّي إلى انهيار الحركة وفشل الدعوة؛ لأنّ عدم الاكتراث بها في هذه المهمة تنتهي في الأغلب إلى الاستهانة بها والإساءة إليها وتشويهها وتحقيرها، مع أنّ الله تبارك وتعالى هو الذي كرّم بني آدم وهو الذي لا يسمح لأحد أن يمس كرامة إنسان أو يقوم بإذلال شخص.

وأخيراً فمعرفة المعلّم لخصائص الطالب الشخصية والنفسية والعقلية والعناية التربوية والتعليمية به ـ آخذاً بعين الاعتبار هذه المواصفات في التعامل معه قدر المستطاع ـ تعود بنجاح كبير لعملية الدعوة والتوعية والتثقيف والتعليم جميعاً، وإهمالها سيسفر عن إخفاق المشاريع وفشل العمليات.

أجل، إن السيرة النبوية الشريفة وحياة آل البيت عليهم السلام زاخرة بدقائق ولطائف التربية والتعليم، وبدونها تفشل المحاولات الهادفة إلى المنهجية في التربية والتعليم. ولكننا ننصح المعلّم الإسلامي ـ مع ذلك ـ بأن يتزوّد بشيء لازم من علم النفس من وجهة نظر الدين الإسلامي.

إن أسس عملية التعليم الديني متعددة، فهي تعنى بتربية فرد له مواصفاته وسماته الجسمية والعقلية والنفسية، وتكون عنايتها بهذا الفرد في إطار تربية اجتماعية للحياة في مجتمع معين له أهدافه وتاريخه وثقافته ومشكلاته... وتعنى بالمعرفة التي تختلف في مفهومها ومصدرها ووظيفتها من مجتمع لآخر، ويكون تخصص المعلّم جزءاً مهماً من هذه المعرفة، بحيث إنّه يشكل أساساً في عملية التعليم. ولهذه العملية فنون وطرق وأساليب وأدوات هي في واقعها قنوات اتصال بشري لها أصولها. وما يتناول هذه الجوانب جميعها من تطورات معاصرة سريعة يجعل مواكبة هذه التطورات من بين أسس عملية التعليم.

٢ ـ إتقان اللغة العربية:

ومما يستحقّ الاكتراث به على صعيد مسؤوليات ومواصفات المعلّم الإسلامي هو تمكنه من مهارات التعبير باللغة العربية الفصحى ومن التدريس بها.

لقد نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، فيه بلاغة، وعليه طلاوة، نافذة بفصاحه إلى العقول وبجرس عباراته الى الأفئدة، وبجزالة أسلوبه إلى الوجدان. ترقى بمعانيه النفوس وترقّ له القلوب. وقد أحاط بمواقع الكلم، وكما جاء في كلام الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة «ظاهره أنيق وباطنه عميق».

قد اقتضت حكمة الله بأن يحفظ كتابه وسنّة رسوله، اللذين يمثّلان الركيزتين الأساسيتين في

الشريعة الإسلامية، في وعاء العربية الفصحى ويبقيهما ويصونهما من العبث والتغيير أو التحريف. فكلّما كان الإنسان متمكناً من الفصحى كان على الارتواء من هذين النبعين والثقلين أقدر. وكلّما سبر غور اللغة الفصحى ومهر وبرع في السباحة في بحرها، ازداد فهماً وبصيرة بهدي هذا الدين القيم وإدراكاً لعظمته. أما من صرفه صارف، أو شغله شاغل، أو تكاسل عن إتقان اللغة، فإنه بهذا قد بنى سداً بينه وبين مصادر الدين الحنيف والتراث الإسلامي الذى يبيّن أصول العقيدة ومقاصد الشريعة وحكمة التشريع وأسس العبادات والمعاملات وماهية الأخلاق.

هذا كلّه لأن العربية هي الطريق المستقيم للفهم الصحيح والتعبير القويم. فهل يمكن للمعلّم أن يعي ويستوعب مقاصد الشريعة وأحكام الدين وعياً دقيقاً واستيعاباً صحيحاً إلاّ بعد إتقان اللغة العربية وإجادتها والإلمام بدقائقها.

إن المعلّم الذي يبحث عن الاستقلال في الفكر ويحاول الخروج من ربقة التقليد الأعمى ويريد القيام بالتوعية والتثقيف مقتنعاً عارفاً بمغزى عمله، لا بدّ له من اكتساب الخبرة في اللغة العربية لأنها البوابة الرئيسية نحو العمق في معرفة الدين الإسلامي.

إنّ الأعداء والمتربصين بالأمّة الإسلامية أدركوا مدى أثر اللغة العربية وبالغ دورها في تمتين العلاقة بينها وبين المعرفة الإسلامية والدين الحنيف، ثم وحدة الأمة وسيادتها على مصيرها؛ فمكروا وخططوا لهدم اللغة العربية وحثّ الشعوب الإسلامية على هجرها إلى غيرها من اللغات، وكذلك رفع شعارات قومية ونعرات قطرية بما فيها التحمس والإثارة نحو اللهجات العامية في الدول العربية وتصوير اللغة الفصحى لغةً لا تأتي بخبرات الحياة بالمقارنة مع غيرها من اللغات الغربية للدول غير العربية.

ولعلّ من أكبر التحديات والأخطار التي يواجهها المعلّم غير المتقن والملمّ باللغة العربية هو الاضطراب الذي يتعرض له في بنيته الفكرية وأصوله العقيدية؛ لأنّ المعلم يعيش أجواء ثقافية تملأها الاتجاهات والانتماءات الكثيرة، وكلّ يستدل على صحته وصوابه بالعقلية السائدة على مصادره الرئيسية وأصول وأسس استمدّت منها تلك التيارات الفكرية شرعيتها وجذورها. ولكنّ المثقف المسلم غير العارف باللغة العربية انقطعت في الحقيقة العلاقة بينه وبين ماضيه وتراثه من جانب، وبينه وبين أصول وجذور الدين الإسلامي من جانب آخر.

إنّ العربية تمثّل الأهم في آلية معرفة الشريعة، وبدونها يتعرض الإنسان لخطر الانحراف والانحياز نحو ثقافات زائفة وانطباعات خاطئة مختلطة وممتزجة بالنزعات العقلية البحتة التي

ترفض التسليم بأغلب الشريعة الإسلامية تحت شعارات مستوردة من الغرب.

والأمر الذي أثار استغرابنا هو أن بعض القيِّمين على إنشاء المدارس الدينية والتي تهدف إلى تدريب وتخريج الدعاة والمبلغين الإسلاميين، ركّزوا على لغات غير اللغة العربية بحجة أنها إسلامية أيضاً؛ والحال أنّ العربية هي الرابطة والجسر بين الإنسان ووعي الشريعة، وبدونها لا يسلم الداعية من خطر الانحراف، ولا تبتعد عقائدها من الزيف والامتزاج بغيرها.

إنّ كثيراً من المعلّمين العرب يدرّسون النصوص الدينية باللهجة العامية، وليس خافياً على أحد أن مثل هذه الممارسات تحبط الأهمية الكامنة للعربية في أعماق الطالب، خاصة إذا لاحظ شيئاً من السهولة في استخدام العامية بالمقارنة مع العربية الفصحى.

قد لا تحكي مثل هذه الممارسات عن النزعة القطرية أو فكرة تهميش اللغة الفصحى، بل يقترف من يؤدي هذا العمل في كثير من الأحيان دون نية سيئة وليس عن قصد، ولكن المشكلة تحدث والكارثة تقع، ولا فرق أن نحدثها قاصدين عامدين أم جاهلين غافلين، وإن ما يجب علينا هو الانتباه والاستيقاظ ومعرفة دور اللغة العربية الرئيسي والمصيري، وأن لا ننسى أن الترجمة لا تسدّ الثغرة لأنها عادة ما تحول دون فهم الباحث ووعيه الدقيق للمعايير والموازين الدقيقة في زوايا وخبايا النصوص التي تختفي في الأغلب عن مستوى إدراك وفهم الناقل.

٣ ـ الانفتاح

وأخيراً ينبغي للمعلم الإسلامي الالتزام بحالة الانفتاح لأنه يخاطب شخصيات متعددة مختلفة فى مستوى الوعي والشخصية ومنطلقاتهم في الحركة العلمية، وكذلك تختلف وجهات نظرهم العقيدية وقناعاتهم الفكرية. فمن الطبيعي أن يواجه المعلّم مجموعة قد لا تلتقي على النقاط التالية ولا تتفق على قرارات موحّدة. ومهما يكن من أمر أحسب أن المعلّم الذي يأخذ في كل آناء العمل نفسه بعين الاعتبار ويعتبر ذاته الميزان والمعيار في فرز الحق من الباطل، ويزن الطلاّب في مواقف الحركة والقناعات العقيدية بما هو عليه من الفكر والمبدأ، أحسب أن مثل هذا المعلّم سوف يحرم نفسه حصة كبيرة من النجاح وبالتالي لن يحقق قدراً ملحوظاً من الطموحات الإسلامية في المسؤولية التعليمية.

إن الانفتاح الروحي والترحاب بوجهات نظر الآخرين وخاصة شريحة الطلاّب والمتعلمين يحدث مجالاً مباركاً لتقدم وتحرك الطالب نحو الأمام؛ لأنّ المرء بطبيعته لو واجه عقلية متعنتة ونزعة ذاتية من قبل الآخرين يفضّل مغادرة الساحة العلمية، لأجل أن المجال العلمي لو انغلق عليه

ولاحظ حرجاً في التعبير عمّا يخطر بباله ويتحرّك في ذهنه وفكره، تجمد الحركة الفكرية تلقائياً. إنّما المعلّم هو الذي عليه أن يتقدم بفكر الطالب نحو مجالات واسعة وميادين فكرية منفتحة.

إذا ما عثر المعلّم على أخطاء في الفكر لا يجوز أن تكبح حركته ويحول دون تحرك وتجوّل عقل الطالب. كلّ ما على المعلّم في هذه الحالات أن يبادر إلى إصلاح العقيدة بشكل غير مباشر دون مسّ كرامة الطالب أو الحاق خسارة عقلية به. والإنسان في بعض الأحيان يحقق النجاح والتوفيق في إصلاح موقف الطالب عبر الغضّ والإغماض أكثر مما إذا صرّح وواجه مباشرة؛ ولا ننسى أنّ للشبيبة حالات نفسية تخصّهم، تأتي الكوارث الفكرية منها إذا ما أهملها المعلّم.

المسلمون والمشاركة الحضارية في العملية الاجتهادية*

شهدت الآونة الأخيرة صرخات عالية تدعو إلى ضرورة استئناف جهود جادة للانطلاق باتجاه التجديد والإحياء في الفقه، من خلال ممارسة إعادة النظر في قواعد وضوابط العمل الاجتهادي، لأجل تمكينها من القيام بالدور اللاّزم في التنظير الفقهي الشامل والمنسجم مع وظائف الفكر الديني، ومهامه تجاه الإنسان والحياة.

إننا وفي الوقت الذي نتفق مع دعاة الإصلاح والتجديد على أنّ الحاجة ماسة أكثر من أي وقت آخر للحديث عن الإحياء والتحديث، للفقه والاجتهاد الفقهي ـ كما سنتحدث عنه لاحقاً ـ ولكننا في الوقت نفسه سنبرهن على أن سياسة الهدم والتدمير قبل تحضير وتأهيل البديل، سوف تسفر حتماً عن كوارث كبيرة على التراث الإسلامي، وأصالة وعمق الاجتهاد الفقهي، فيما نؤكد هنا أن الفقه الإسلامي راهناً غير جاهز للمواكبة والتصدي السافر والحقيقي، وخاصة على صعيد التنظير وصياغة حلول فكرية تدعم مصداقية الحديث المتواصل عن الطاقات و«الظرفيات» الكبيرة للفقه الديني، الأمر الذي يدعونا جميعاً إلى استنفار الطاقات والإمكانيات العلمية، والمنهجية الهائلة للخروج بفقه يؤسس لتدبير الحياة، والإدارة الدينية لإنسان هذا العصر، ومجتمعنا المعاصر بكل ما تحتويه خصوصية هذا العصر الحاضر، وما تواجهه الأمة، ونظرية الدين المتكامل من تحديات علمية، ونظريات هائلة ترمي إلى الخدش بمبدأ قدرة الدين على تلبية حاجة الإنسان والمجتمع، مهما تطوّرا وتقدّما.

وما ينجز عملياً بين فينة وأخرى من مواجهة لهذه التحديات النظرية عبر اعتبارها «شبهات دينية» أو «محاولات للنيل من قداسة الدين»، وتوظيف هذه القداسة لأجل إطلاق الأحكام المُدينة

(*) نشر في جريدة «الحياة» ٢١/٨/٢٠٠١.

والمستهجنة، لا تنفع كنفع الخوض الفكري والعلمي الممنهج في المواجهة عبر تطوير عملية الاجتهاد، وتمكين العقل الاجتهادي من التواجد الكثيف في كافة مساحات الحياة دون دعوة الأمة إلى أن تنزوي وتتقوقع وتتجنب خوض معارك الحياة.

وتتمثل وظيفة الفقه والاجتهاد في إرساء إطارات معرفية شاملة، ونظريات ومناهج دقيقة، ومواكبة للحياة المعاصرة، وذلك كلّه في ظلّ الالتزام الكامل والدقيق بمؤديات النصوص الدينية، والسنة الشريفة مدعومة بصيغ عقلية في منطقة خلت من تناول نصّي تفصيلي.

وأمّا الحديث عن إمكانية وقوع العقل في شرك الخطأ عند الإعتماد عليه، لتبرير تجاهل العقل ودوره الكبير في صياغة المساهمة الحضارية الإسلامية، فلا يتجاوز مشكلة فقدان الوعي الكافي لإدراك أن الاجتهاد الديني لا معنى له دون الاتكال على العقل في ما رُسِم له من دور وموقع من قبل الشارع المقدس، وفي منطقة تحركه وذلك بعد تحديد مساحات هذه المنطقة وتأطير دوره المعترف به شرعاً ضمن النقاش على منظومة «مصادر المعرفة»، ومنابع الاستنباط الشرعي.

إنّ أيَّ عمل على إسقاط جدوائية العقل الإنساني ـ المدعو في النصّ الشرعي المعتبر بحجة الله الباطنة ـ في تحمّله لدوره الذي يستحقه سينتهي في النهاية إلى استمرار العجز التنظيري في المساهمة الحضارية، وبقاء الفشل في صياغة مناهج وأنظمة كفوءة في ساحات الإقتصاد، والسياسة، وما إلى ذلك من مفاصل الحضارة المعاصرة. هذا وإن إلغاء الإنسان العاقل من طريق الاجتهاد الديني تحت ذريعة أنّ النّص الديني يغنينا عن ذلك، يتنافى مع أوّليات الفهم الصحيح لمدلول الوحي، وما احتل العقل فيه من هامش كبير وموقع متميز يمكننا في ظله استنباط واستنطاق النصّ المتمثّل في الوحي، والحديث الشريف.

ومن جهة أخرى، فإنّ إدراك الوقائع والأحداث في الإطار الزماني والمكاني، ووعي طبيعة وديناميكية هذا الإدراك سيؤثر في عمق عملية الاجتهاد، ويدعو إلى إعادة النظر في تثمين انجرار تفاصيل مقتضيات الزمن الماضي إلى العصر الراهن، أو المحاولة الخاطئة لإسقاط ما للثوابت الدينية من متانة وثبوت لازمانية على المتغيرات الّتي لا بدّ من القيام بأقلمة الأحكام في ظلّها تارة وعصرنتها أخرى. ومعلوم أنّ خلط الثابت والمتغير في جسم الفقه، وعدم العمل على وضع حدود واضحة لهما من شأنه أن يجلب نتيجة مأساوية علينا سواء أكان من جراء عرض إجابات الماضي، وتقديم بدائل منصرمة إلى الاقتضاء الحاضر، مما يتمخض عن ذلك صمت فقهي يخصّب المجال لاعتبار الدين عاجزاً عن المواكبة والمزامنة، وهذا في حال عدم الاعتراف بوجود المتغيرات والمحاولة

لتوسيع نطاق الثوابت إلى أبعد مما هو مرسوم لها في الشريعة؛ أم من جراء تمييع الثوابت الدينية، واعتبار الدين ظاهرة زمنية بلا ثوابت، يخضع لمصلحة الإنسان ورؤيته العصرية، ويحق له أن يغير منه ما يشاء، ويثبت منه ما يشاء جلباً للمصلحة وتدبيراً للحياة، عبر تجاهل القواعد الثابتة وتخطي الأسس الوحيانية السماوية للدين.

إذاً إنّ قسطاً كبيراً وحيزاً واسعاً من مشروع عملية التحديث الفقهي لا بدّ أن يختص بالعمل على إيضاح ملابسات وإشكاليات الثابت والمتغيّر؛ لأنّ الأمر يمثل عصب الحياة للاجتهاد المعاصر، تفادياً للوقوع في مشكلة كبيرة لها طرفان أسلفنا الحديث عنهما باختصار قبل قليل.

ولعلّ انعدام الوعي الكافي في المؤسسات المعنية بالدراسة الفقهية والاجتهاد الشرعي، لمهام الدين الإسلامي الواسعة هو ما سبّب خلط أولويات مهام المرجعيات الشرعية في المعالجات الفقهية، مما جعل جلّ اهتمامات هذه الفعاليات الفقهية المتمثلة بالدروس العالية، والبحوث التخصصية ينصب في خانة وحقل العبادات دون الحقول التي تتحرك وتتطور وتتطلب بذل جهد أقصى وأكبر من قِبَل المجتهدين قبل أي حقل آخر. وما نتج عن ذلك، هو عجز لهذه القواعد عن بناء شخصية فقهية تخوض الحياة العلمية لتقدم وتعطي لواقعها حلاً دينياً يوفر للإنسان والمجتمع قِيَماً فيها صلاح الدنيا والآخرة، دون أن يأتي ذلك لحساب أحدهما على الآخر. ونحن مع اعتبار الأصالة والأولوية للأخيرة في حال حتمية استحالة الجمع؛ مع أن نشوء ثنائية كهذه واعتبار فاصلة بينهما لا أصل له في مداليل النصّ الشرعي ولعلّ التفاوت في المرتبة بين المقولتين قد أسّس لتجاهل الحياة، وبنى لتربية خاطئة للعقل الإسلامي، والشخصية المسلمة فيما يتصل بفهم حقيقة الدنيا وعلاقتها بالآخرة، ما أدّى إلى حرمان المسلم المعاصر وإفقاره من إمكانيات مادية توفر له الأمن والهدوء وكرامة الحياة بعيداً عن وطأة الصواب وضغوط الذلّة.

كلّ ذلك قد ساهم مباشرة في إهمال دوائر كبيرة من الاهتمام الديني بتحسين الحياة، وساعد على تأخرٍ وتخلفٍ لا يسعنا إنكارهما، وعزّز سلطان أعدائنا علينا. ولا يخفى أن غياب الفقه المعاصر عن وسط الحياة السياسية، والإجتماعية تنظيراً ومعالجة وتقديماً لبدائل، قد أسهم في خلق المناخ الراهن.

ولإدراك وجه القصور في حركة الاجتهاد، لا يمكن تغييب عنصر آخر، وهو التأثر السياسي الكبير في الوسط الاجتهادي بالأنظمة السياسية في فترات تاريخية طويلة مما ساهم في انغلاق أبواب الاجتهاد بين المذاهب الإسلامية، وعدم إتاحة الفرصة للتعامل الفقهي والحوار الإسلامي

الشامل؛ لأجل الوصول إلى منظومة فقهية اجتهادية تسترفد من مائدة إسلامية واحدة لتحويل الهم المذهبي إلى همّ الأمّة، وإلى مطالب مشروع الحضارة الإسلامية العالمية.

ومن جهة أخرى، ضروري أن نطرح سؤالاً آخر حول الاجتهاد المعاصر، وهو: ما مدى إمكانية الحديث عن الاجتهاد المقاصدي الذي يتحرك المجتهد فيه على أساس مسبق قد وضعه لنفسه عبر تبنيه مقاصد عامّة وملاكات كلّية للشريعة عموماً، وللأحكام الفقهية خصوصاً، وفي ظلّها يعمل على تحديد قيمة النّص الشرعي ويمارس النقد؟ سؤال قد أخذ مساحة جيدة من اهتمام البحث الفقهي المعاصر وإن كان متأخراً، ولكنّه قد انطرح في الوسط التجديدي بقوة. ولعلّ السبب في حيوية وحياتية موضوع المقاصد مردّه إلى صعوبة الجمع بين رؤية فكرية تفهم نصوصَ وأحكامَ الدين كمنظومة معرفية لا سبيل إلى معرفة أسبابها، ومقاصدها، وأسرار وجودها، وإنما هي مطالب سماوية لا تُفهم خلفياتها ودواعيها، هذا من جهة، والحديث عن الثابت والمتغير، أو تأثر الخطاب الشرعي بالواقع المعيوش من جهة ثانية؛ لأنه من غير المعقول اعتبار أن عصر صدور النصوص والأحاديث الدينية الأولى لم يكن لها تأثير في إجابات الشريعة، بينما العصور اللاّحقة بما في ذلك عصرنا هذا قد تؤثر في الاهتمام الفقهي والشرعي من قبل الفقهاء! مما يدفعنا إلى التفكير الجادّ والدرس العميق للعثور على مواطن المقاصد من النص الشرعي.

وإذا كان الثابت والمتغيّر حقيقةً في قلب الفكر الإسلامي فبدون الاعتراف بهما معاً، قد لا يمكن الدفاع عن قدسية الدين في حال رفض الثوابت، ولا الدفاع عن إنسانية الدين وعملانية الشريعة، في حال رفض المتغيرات.

ومن الواضح أيضاً أنّ السبيل إلى إثبات جدارة الدين في اختراق الزمان والمكان، وأهلية الشريعة الشاملة والكاملة كامن في قبول ثوابت خلف الأحكام تهدف الشريعة إلى تحقيقها مع أخذ الحذر من وقوع الاجتهاد في فخّ دوائر محظورة كالقياس، تنتهي بالفكر الديني إلى الخضوع لعملٍ اجتهادي ذوقي، واستنسابي، أو استحساني بعين الإعتبار؛ بينما الدراسة المقاصدية تتمكن من تمتين البحث الفقهي وتمكينه من تعزيز القواعد الفقهية، وإعادة ترتيبها من جديد. وبالذات سيقحم الموضوعُ هذا، الإهتمامَ القرآنيَّ في قلب الاجتهاد؛ وذلك لأنّ بحث المقاصد يسفر عن تفعيل الفهم القرآني وإدخال الدراسة القرآنية إلى ساحة العمل الإستنباطي لكونه المصدر الأساس في تحديد المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية. ولا أعتقد أنّ المرء بحاجة إلى تأكيد أنّ الدور والموقع القرآني في حركة الاجتهاد لو قورنت بفاعلية الحديث، والنص غير القرآني ضئيل يكاد يختفي من ساحة الاجتهاد.

إنّ تحريك قضية المقاصد سيجرّنا إلى التردد في إمكانية اكتفاء المجتهد بجزء من القرآن المسمى بآيات الأحكام، لأنه لا آية في الكتاب الكريم يتمكن المجتهد من القول بالاستغناء عنها في عمله الاجتهادي. وإنّ القرآن الكريم هو بمثابة الينبوع الصافي الذي منه تنطلق القواعد الأساسية والعامّة للشريعة الإسلامية. وما جاءت السنة الشريفة إلاّ تبييناً وتفسيراً وليس تأسيساً واستئنافاً. والقرآن الكريم يمثل المرجعية الكبرى لفهم مقاصد الدين الإسلامي التي في ظلّ إدراكها الجيد يسهل على الفقيه مراجعة الحديث الشريف وتقييمه. وإنّ غياب القرآن الكريم ـ أو تغييبه ـ إثر سلسلة تدابير غير معرفية وغير علمية، أدّى إلى وضع بيان فقهي كان الدور الأكبر فيه للحديث دون الآية الشريفة؛ مع أن اليد قد مسّت الحديث وتم اختلاقه أو تزويره دون القرآن الكريم وأصبحت العملية الاجتهادية بعد أحداث تاريخية سياسية، وغير سياسية تدور في فلك الحديث، وظل القرآن وبالذات تلك المساحة الكبيرة غير الفقهية ـ حسب مدلولِ حديثٍ للفقه مختلف عن حقيقة المصطلح في الكتاب والسنة ـ بمنأى عن هذه العملية. ومن الغريب هو أن الإستشهاد بآيةٍ محكمة من القرآن الكريم على مقصد ديني عام يمثّل عملاً غير مقبول في حال عدم إرفاقها بأحاديث تدعم وتؤيد فهمنا عن الآية! رغم أنّ محكم القرآن الكريم هو عصب الدين، والوحي. وتعليق مدلول محكمات القرآن الكريم على تأييد من الأحاديث الشريفة، سيؤدي إلى محاولة نزع المرجعية وخلعها عن الكتاب الكريم، وهذا ما أدّى إلى فتح أبواب التأويل في بعض محكمات القرآن الكريم، وخلطِ الأوراق، وضياعِ الطريق، وتكريسِ القيادة الحديثية محلّ مرجعية الكتاب الكريم وأصالته، وإخراج القواعد الدينية الثابتة منه إلى جانب التمسك الكامل بالحديث الشريف والسنّة المقدسة الصحيحة. وتهميش أحدهما مؤدٍ بالأمة إلى الضياع والضلال ويسبّب اللجوء إلى تأويل محكم الكتاب الكريم بغية التوفيق بينه وبين الحديث؛ وكل هذا قد حصل غير مرّة في سيرة بعض العلماء المسلمين.

إن تزوّد المجتهد بجزء من القرآن الكريم، وعدم تبنّي تلك المنظومة المعرفية المتكاملة والشاملة فيما يخص المجتمع، والتاريخ، والإنسان، سينجرّ في النهاية إلى إنجاز عملٍ اجتهادي غير كامل؛ لأنّ المجتهد لدى قيامه باستنطاق الحديث الشريف، واستنباط الحكم منه سيوظف مفترضاته المعرفية، وقناعاته الفكرية عن الإنسان، والتاريخ، والمجتمع و... في فهمه شاء ذلك أم أبى. غير أنّ الغالب في الأمر هو عدم نشأة هذه المفترضات من الكتاب الكريم. وبكل بساطة إن هناك شريحة من المعنيين بفهم الأحكام واستنباطها ينطلقون من قاعدة معرفية عن الإنسان مثلاً، قد كوّنوها من

خلال تعايشهم معه في بيئتهم، ثم يستخدمونها في فهم الحديث الشريف. وهو محاولة لفرض قناعة على مدلول الحديث دون أن يكون في ذلك تعمّد.

وعليه، ينبغي التأكد من أنّ معالجة موضوع التعاطي مع النصّ، ومقومات فهمه، والعناصر المتداخلة في تكوّن انطباع القارئ والمستنبط، ستفتح آفاقاً مهمة على طريق الاجتهاد، مما يحتّم علينا فتح دراسات جادة في مجال دراسة النّص، وعلم تفسيره وقواعده ومناهجه المعروضة في البحوث الألسنية واللغوية، وخاصة في مجال «الهرمنيوطيقا» أو علم تفسير وفهم النّص. كلّ ذلك بهدف تقليل أكبر قدر ممكن من تدخل الذات، ومحاولتها الفضولية للدخول الخفي والدقيق على خط مدلول النصّ الشرعي وتحت عنوان النّص نفسه. والتمييزُ بين الأمرين في غاية الدقة والصعوبة، والحل الأسلم يكمن في اللجوء إلى الكتاب والسنة لتكوين القناعات الأنتروبولوجية لدى الفقيه، ورفض الاتكال على معطيات المعيوش.

والخوف هو فيما إذا استمرّ عدم الإعتراف من قبل الوسط الفقهي الرسمي بالجانب الفعلي، والفلسفي والكلامي، وكذلك التاريخي، واللغوي، والاكتفاء بالحديث (النص) على حساب باقي مصادر الاستنباط، مما قد يؤدي إلى حرمان الإنسان من تأسيس فقه شامل، قد أخذ الفقيه فيه كلّ الحقائق السامية والراقية العقلية، والإنسانية الأخرى بعين الإعتبار، ويسبّب استمرار الخطاب الإسلامي الديني الأحادي بعيداً عن عقول وقلوب الناس لخلوه من شمولية وكمال في ما يقدم كحلول عملية لأزمات ومآسٍ نفسية، واجتماعية، واقتصادية معاصرة، فشلت في معالجتها كلّ النظريات الوضعية، والأنظمة المعرفية الإنسانية المنقطعة عن الوحي والسماء.

لتعود المرجعية التنظيرية والمقاصدية الى النص المعصوم*

١. وعي الواقع المرير أولى خطوات الهداية

إن الفاحص لأحوال الأمة الإسلامية والمتابعَ للظروف الإنسانية الصعبة التي يعيشها المجتمعُ البشريُ، وما يمرُّ على حركة الفكر الديني والقيم الأخلاقية، لا يَصعبُ عليه أن يعي أنّ مسافةً كبيرةً ومفارقاتٍ هائلةً قد أقصت الإنسان المسلمَ المعاصرَ عمّا رسم الوحيُ له من مقوّمات الحياة الطيبة، والعيش السعيد؛ حيثُ إنّ المجتمع الإنسانيَّ عموماً، بات عرضة لغزو ثقافي ونشاط فكري يهدفُ إلى محوِ الماضي المفعم برسالات الخير وغايات السعادة التي قد انطوى عليها الوحي السماويُّ المتمثل بحركة النبوة. غزوٌ حقيقيّ وإن كان قد تَمَظهر في مظاهر أنيقة، فيها برقٌ وجمالٌ، وتَموقَعَ في مواقع خفيةٍ تبلورت في استغلال النَّزعات ومكامن التوق والانجذاب في أوساط الشبيبة خاصةً، ولكنَّه في عُمق أغراضه هادف إلى تكريس حضارة الاستهلاك، وإلى إرساء قواعد الليبرالية الاقتصادية وثقافة الإباحية؛ لكي يسقط الإنسانُ في نهاية المطافِ أمامَ إغراءات الحضارة، ويخضعَ لحضارة الإغراءات ويلبّيَ حاجاتِ المدرسة الرأسمالية، ويلعبَ الدورَ بنجاح بوصفه غرضاً للسوق وهدفاً لاقتصادها، وذلك كلُّه في ألف غطاءٍ وغطاءٍ من المفردات والمشاريع الجذّابة. وما يؤسف له أنَّ نزوعَ شرائحَ كبيرةٍ مما يُعرف بتيار «النخبة» وكتلة «الإثقاف» إلى مفردات هذه الحضارة وترويجها لها، من دون أيِّ مقابلٍ، بل وعلى حساب الذات والهويَّة، لأجل ممارسة معلنة من قبلها وللتصدّي والوقوف في وجه الذاتِ لحسابِ الآخر!! يجعلني مضطراً إلى عدم الدخول على خط التسميات، ويحول الواقعُ دون الصراحةِ في التطرقِ إلى تلك الغطاءات ومجالات التبلور العينيِّ لحضارة الإغراء وثقافة التدمير والإفساد داخل الأوساط الإسلامية. وقد خَطفت زينةُ هذه الحضارة البريقَ والضوءَ من الأبصارِ. ولقد ضَلّلت حلاوةُ هذه الثقافات المعسولة السامّة أدواتِ الوعي والإدراك، رغمَ أن إفرازاتها فاسدةٌ ومضاعفاتِها سيئةٌ وآثارَها مدمّرةٌ، بَصَماتها المتروكة هنا وهناك، فيها سفك دمٍ وظلمٌ، وخرابٌ وضلالةٌ!

(*) نشر في مجلة «الحياة الطيبة» العدد الثامن.

وما أسلفتُهُ هنا لا يهدف إلى اتخاذ موقف تجاه الغربِ وحضارته. ولا يمثّلُ سعياً إلى ممارسةِ عمليةِ تقييمٍ لحركة المجتمع الغربيِّ، ولا إلى مَعيَرةِ ووَزنِ ما فيها من قيم واعتباراتٍ، بقدر ما هو جاء لتوجيه نقدٍ إلى الذات والعقل الإسلامي والإنساني، وإعمال تأمل وتقويم لرؤيتها وموقعها تجاه الواقع المعاصرِ.

فإنَّ الغربَ لا يُلام على انتهاج ما هو عليه الآن بقدر ما تُذمُّ الذاتُ المسلمة على تبعيتها وتقليدها له. والسّببُ في ذلك هو في غاية الوضوحِ، حيث إنّ الغربَ قد ورث الجهلَ والاستبداد والتخلّفَ. والحضارة الغربية العتيقةُ قد ارتكزت على قواعد التأخر وأسس الدكتاتورية والأنظمةِ التوتاليتارية، ومع ذلك قد تجرأت على التمرّد على الذات وتجديدها وتمكن الغربي من إعادة بناء حضارته واستئناف بنيانه على ركائز متينةٍ وأصولٍ أكثرَ صلاحاً وأشدَّ بقاءً مما كانت عليه سابقاً.

وهذا ما أسفرَ عن إنشاءِ مفاهيمَ جديدةٍ، وتأسيسِ قيمٍ جيدةٍ، وتأمينِ قدرٍ هائلٍ من الحريةِ والعقلانيةِ. إنَّ هذه الحركة التطويرية على الرّغمِ من أنها قد حصرتْ آلياتِ تحديدِ الخيرِ وطرق الوصول إلى الصلاح والرّشادِ، في الأرضِ، واستغنت عن السماء، وعن كلّ ما هو خارج الذاتِ الإنسانية، وبذلك قد وقعت في فخ آخر يحتل في نبذ الميتافيزيقيا.

ولكن الحق أن يقال: إن دراسة حركةِ المجتمعِ الغربيّ تاريخياً لا تترك مجالاً لشكٍ في أنّ منحى التحوّل والتطور قد كان باتجاه التقدّم والتحّسن. وهذا على نقيض ما قد حدثَ في المجتمع الإسلامي الذي قد متُنت قواعد وأُحكمتْ ركائزُ وأصولُ ولكنَّ رفضَ التمسُّك بالدّستور السماويّ، وعدم إجادة التمسك بالسنة المعصومةِ، قد أحدثَ انحرافاً كبيراً واعوجاجاً شاملاً تمّ تتويجه على يد كُتَلٍ إثقافيةٍ بإلغاء الذات كلياً، وإنكار مقوّماتها ومن ثمّ الركض وراء الخير. فذنبنا أشدّ ووضعنا أضل؛ ذلك لأننا قد نبذنا الذات وأنكرناها وتنكّرنا لها وضيّعناها، بينما هم طوّروها. ومضوا في تقدّمهم، ونحن قد صرنا نتقهقر ليس الى الأصول بل إلى الضياع. هم بنوا على الإنسانية وحدَها منقطعة عن الوحيِ والسماء، فوصلوا إلى بعض الحرّية وبعض الخيرِ، ورفضنا ذاتنا، فضعنا فلا نجد في ملف مناهجنا من خير ومكسب وإنجاز مما هم حققوا رغم أن شْريعة اللّه تَختزنُ معادنَ الخير كلّه. إذاً هم في ضلالة من أمرهم لكنّنا أضلُّ. وذلك كلّه لسبب المحاولة للهروب من الذات الإسلامية من جهةٍ وعدم إتقان اتباع الغرب ومعرفته. هُجر القرآن الاّ على القبور وفي مجالس الفاتحة ، وقراءته طمعاً في ثوابِ الله وجنتِه غداً، واستوردنا من ديار الغرب فساده وإباحيّته

وديكتاتورية أمسه (وليس يومه) ورفضنا خيره وتقدُّمه ونقاطَ قوته ومكاسبهُ الهائلة!. وباختصار شديد، قد تجاهلنا خيرَنا واقتبسنا من الغرب شرّه، فقط.

٢. إعادة اكتشاف الذات.. وتجديد قراءتها

إنَّ التعاملَ الصحيحَ مع الواقع وبالذات مع الثقافات والحضارات المعاصرة، وخاصةً إتقانَ التعاطي والتفاعل معها يتسم بأهمية بالغة. وفُقدان عملية تحديد المسافات فيما بيننا وبينها بدقّة، ووجود اختلال كبير في المواقف منها (بالمعنى الدقيق لكلمة الموقف) يعدُّ بحدِّ ذاته مانعاً وعائقاً على طريق التقدم، مع ذلك فإنه من الأنسب أن يتم التركيز هنا على إشكاليات تتّصل بالذات، والهوّية، وإحالة منهجية التعامل مع الموضوع الأوّل الى مستقبل قريب، نفتح فيه هذا الملفّ بإذن الله.

إنّ الخطوة الكبرى على طريق الانطلاق هي: معرفة النفس وكشفُ الذات، ومن دون تحقيق هذا المطلب، فإن الضياعَ والانزلاقَ والسقوطَ لا محيص عنه. ولعل أروعَ ثنائية قد انطوت عليها عشرات الآياتِ من كتاب اللّه الكريم هي مصطلحا «الظلمات والنور» ونحن ندرك بمنأى عن هول الأدب وكثافة دقائقه ومظاهره الغربية في هذه المفردات، أن التعبير فيه شموليةٌ واستيعابٌ هائل يختزن في داخله كلَّ مظاهرِ الشرّ (ظلمات) والخير (النور). وإنّ الخطاب القرآنيّ ـ كما هو معلوم ـ متجرّد من مقوّمات «الخصوصية»، فالتعبير القرآنيّ يتميّزُ باستيعاب وعمومية يتمكن به من اجتياز كلّ زمن وكل ظرف ويصلح ليكون أعظم آلية لَمسطَرَةِ ومَعيرَةِ سلوك الإنسان وحركة التاريخ. وما الذي نعانيه اليوم من مأساة الظلم، ومصيبة التيه وكارثةِ الاستبدادِ والدكتاتورية، وأزمة التخلّف والتأخر، وانتشار الفساد والإباحية وتسلط قيود وأغلال الجور على المقدّرات والمصائر.. إلا مصاديق وترجمات واقعية لمفردة «الظلمات»، وهي تحلّ بالإنسان عند فقدان وضياع «النور» والنّور هو نور اللّه وإشراقتهُ المتمثلةُ بنزول آياته وكُتبه السماوية. وبالمقابل فإنّ الظلماتِ هي التخلّي عن هذا النور والاقتصاء من الصراط المستقيم. إنّه كتابٌ فيه منهج دقيق وشاملٌ لعَمليّة التقويم والتصحيح لحركة الإنسان. والمجتمع وكما كان في عصر النزول بعيداً عن تفاصيل ومفردات الواقع، ولم يتحدث على سبيل المثال عن تفاصيل العمل السياسي آنذاك، كذلك لا تصريح فيه عن مصطلح الديمقراطية والحرية والعلمانية وغيرها من مفردات اليوم سلباً أو إيجاباً.. ورغم أنّ الإنسان عاقل ومفطور بفطرة اللّه والمفطور الإلهي وفيه المعدن وخزائن الخير،

غَيرَ أن غياب النور، أو رفضه الاستنارةَ والاستضاءةَ به في حركته سيُحتّمُ وقوعَه في الظلمات ويؤدي إلى إفشال عملية تحقيق الذات وبلورةِ الخيرِ المكنونِ فيه.

إنّ تمسّك الإنسان بالقرآن[١] لا يعني إلغاءَه ولا يسفر عن تغييب إنسانيته؛ كما أن استهداء الضالِّ والضائع بالنجم الساطع لا يمثل انعدامَ وجودِ ذاتٍ ولا يدلُّ على ضعف في التشخيص. إنّ النجومَ تضيء وتسطعُ والإنسان في ضوئها يكتشف الخير والشرَّ ويميّزُ بينهما. وإني قد بادرت إلى تسجيل هذه النقطة للتجنب من إخلال التوازن في تحقيق الذات وطاقات المعدن الإنساني مع الاستضاءة بمصادر الضوء ومصابيحِ النور، كما سنتعرض له قريباً: و«جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البّر والبحر»[٢].

فالعودة إلى القرآن الكريم، والاعترافُ به بوصفه أكبر وسيلة لتقويم سيرِ الإنسانِ على طريق «الصيرورة» و«التحقيق»، هي السبيل الوحيد للخروج من التيه والضلال والوسيلة الفُضلى للتحرّر من التحيرّ والضياع. وعدم العمل على تكريس مرجعية القرآن الكريم تحتَ أيّ غطاء كان، فإنه سيؤدي إلى تغييبه وتحييده عن ساحة الحياة، وينتهي بنا إلى هجره والوقوعِ في ظلمات الفكر والممارسةِ، بعضها فوق بعضٍ متراكمةٌ. «إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً»[٣] وإلغاء فاعلية القرآن على ساحة الحياة وإسقاط مرجعيته لحسم «السلوك» و«النظرية» هو مصداق وترجمةٌ لاتخاذه مهجوراً. والتفرّغُ لقراءته وتلاوته وترديدُ ألفاظه وترجيعُه بالصوت الحسن وإن كان حسناً إلاّ أنّه لا يُحصّن الإنسانَ والمجتمعَ من خطر الوقوع في «الظلمات» ولا يجنّب الإنسان ومجتمعه كارثةَ هجر القرآن الكريم.

٣. مأساة عمليةِ «العلمنة» في التعامل مع القرآن الكريم وتحديد الدور له:

إنّ إعادة قراءة تاريخيةٍ لنزول القرآن الكريم طوال سنوات نزول الوحي، حسب ترتيب تنزيل الآيات وإعمال الدقة والوعي في درس علاقة الآيات القرآنية بالظروف الخارجية المحدقة والمحيطة بالنبيّ والمشهدِ الاجتماعيّ آنذاك، تبرهن من دون شكّ، على صلةٍ وطيدةٍ تربط القرآنَ بالواقع المتراكم فيه الحدثُ بكل أشكاله.

---

(١) نستغل الفرصة هذه لتوجيه الدعوة إلى نخبة الأمة لفتح نقاشات جادة في معالجة إشكاليات التنظير والتطبيق لفهم وممارسة حديث الثقلين وبالذات مفهوم «التمسك».

(٢) سورة الأنعام، الآية ٩٧.

(٣) سورة الفرقان، الآية ٣٠

لم تنزلْ آياتُ اللّه على صوفيّ قد انزوى عن الناس وزهد في الاختلاط معهم وهَربَ من وسطِ «الحدث» وعمقِ الواقع! وإنما هي قد نزلت على حاكمٍ وقائد عسكرٍ ومجاهدٍ كما وهادٍ وزاهدٍ ورباني كان يتقلّب بين الناس وفْقَ تقلّب الأحوال واختلاف الظروف. إنّ قراءة الأحداث المرافقة لنزول الآيات تثبت أنّها قد نزلت وسطَ الأحداث. ولأجل حسمها وإنارة الطريق وإضاءةِ السبيل للقيادة السياسية، والروحية، والاجتماعية، والاقتصادية وذلك في احتكاك هائلٍ بين منهج إلهي حديث ينطوي على الخطوط العريضة للصيرورة الإنسانية والاجتماعية، وبين مناهجَ وأنظمةٍ إنسانيةٍ بحتةٍ، لا لسَحْقِها والشّطب عليها أو إلغائها وإنمّا لتصحيحها وتطهيرها من رواسب الجاهلية، وتأكيد الجانب الإنساني والعقلي فيها.

إنّ التصريحَ القرآني في تجسيد مهمةِ الوحي المتمثلة في إخراج الإنسان من الظلمات إلى النور، لا يقبل التأويل، ولكنَّ الوعيَ التاريخي يُثبت نجاعة الاستهداء بالقرآن. وكلّ عملٍ يهدفُ إلى تجريد هداية الاجتماع الإسلامي سياسةً واقتصاداً وتربيةً و... من نور الوحي ويسعى إلى تحييد آيات اللّه من على طريق انطلاقة الأمّة الإنسانية فهو من الطاغوت دون شك.

﴿اللّه ولي الذين آمنوا يُخرِجُهُم منَ الظُّلماتِ إلى النُّورِ والَّذينَ كَفَروا أولياؤُهُمُ الطَّاغوت يُخرِجونهُم من النُّورِ إلى الظُّلماتِ﴾[١].

إن نظرةً عابرة إلى مجموعاتٍ متنوعة من الآيات الكريمة تُحدّدُ ملامحَ ومقوّمات «الهداية»[٢]، و«التبيين»[٣]، و«التزكية»[٤]، و «الإصلاح»[٥]، و«التنزيل»[٦]، و«الدعوة»[٧]، و«الذكر»[٨]، و«النور»[٩]، و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[١٠]، وآيات «الكتاب»[١١] تُثبتُ بقوةٍ أنَّ فلسفة

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

(٢) سورة آل عمران، الآيات ٤، ٩٦، ١٢٨، وسورة الأنعام، الآية ١٥٧، والنحل، الآية ٤٤ وغيرها.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٨٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٤٢، ٢٦٦ وغيرها.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٦٤، والجمعة، الآية ٢

(٥) سورة الاحزاب، الآية ٧١.

(٦) سورة الفرقان، الآية ١، آل عمران، الآية ٣

(٧) سورة يونس، الآية ٢٥، والزنفال، الآية ٢٤.

(٨) سورة النحل، الآية ٤٤، وغيرها عشرات.

(٩) سورة البقرة، الآية ٣٥، والمائدة، الآية ١٦، وإبراهيم، الآية ١، ٥، والاحزاب، الآية ٤٣، والحديد، الآية ٩، وغيرها عشرات من آيات الكتاب.

(١٠) سورة آل عمران، الآية ١٠٤، ١١٠، ١١٤.

(١١) سورة النساء، الآية، ١٠٥، ١١٣، ١٣١، ومئات أخرى من آيات تحدثت عن الكتاب وفصلّت شمولية هائلة لدور الكتاب الكريم ومنهج التعامل معه.

نزول القرآن الكريم تتجاوز حدود علاقة فردية بين الإنسان وربّه، وتتعدى إطارات عمل الفرد، لتطالَ كافّةَ مجالاتِ السلوك والعقيدة في الحياة. وبذلك قد يُصبحُ من الفارغ وغير المستند إلى دليلٍ أن يحاولَ بعضٌ إقصاء القرآن من مُعترك الحياة والحكم وتحييده، من خلال الإكتفاء بتقديسه وتبجيله ككتاب ثواب وطقوس!

وما تعيشه اليومَ المجتمعاتُ الإنسانيةُ وخصوصاً الأمةُ الإسلاميةُ من ضَنك في معيشتها، فإنّ اللّه تبارك وتعالى قد بيّن مسبقاً أنّ الإعراض عن ذكره تعالى يفرز حالة الضّيقِ الشديدِ وأزمةً في كلّ مكان، وإنّ قيادات الأمّة ستجد الأبوابَ مغلقةً والطرقَ مسدودةً، هذا هو حقيقة الضنك.

والمحاولاتُ الفكريةُ الجاريةُ في بعض الأوساط النخبوية العربيةِ والإسلامية الرامية إلى تحديدٍ وتضييقٍ شديد لمدلول الآية الشريفة: ﴿**ونزّلنا عليكَ الكتاب تبياناً لكلّ شيء**﴾ تمثّلُ عملية محاربة الذات وتدميرَ الهوّية وإلغاءَ أرقى بدائل الحضارة التي تمثلت في أيات اللّه الكريمة ومشاريعه المتناسقةِ والمتلائمة مع الفطرةِ الإنسانية ومخارجَ قطعيةٍ من الظلمات إلى النور. ومهما تغيرت غطاءات هذه المحاولات، وتبدّلت الخطابات فيها، وتنوّعت المواقع التي تموقعت فيها هذه الحركات الفكرية، فإن النتيجة ستَظَلُّ واحدةً والهدفَ سيبقى لديهم هو عَلمنةَ الفكرِ الديني والعمل على تقليص الدور للنّص الديني.

٤. الثابت والمتحرّك في التعامل مع القرآن الكريم

ولا ننكر هنا أن باسمِ الالتزامِ بالكتاب والسنّةِ أحياناً قد تم تعطيلُ العقل وتجميد الإنسان وتقليصُ فاعلية طاقاته المكنونةِ فيه. كما لا يمكن إنكارُ أنّ هناك خلطاً واضحاً أيضاً لدى كثير من المنتمين إلى الفكر الديني بين ثوابت الدين ومتغيرات العصر، وبالتالي؛ وجود عجزٍ ملحوظٍ في إمكانية الموازنةِ والمناسبة بينهما. ويبدو لنا أنَّ المطلوبَ من الدّارس القرآني والباحثِ الإسلامي هو أن يعملَ بجدّ لرسمِ تفاصيل منهج التعامل مع القرآن وأساليبِ تكييف مضامينه على الواقع المتحرّك، دون أن يؤدي المنهج هذا إلى إلغاء الإنسان ولا إلى تقليص أو تجميد الوحي المُنزَل.

فإن الواقع الخطير الذي وَصلتْ إليه الأمةُ في تعاملها مع القرآن الكريم ليسَ من ذَنبِ العلمانيين العربِ والمسلمينَ؛ لأنهم بدأوا يتحركونَ ويَنشطونَ من زمنٍ ليس ببعيد،بينما القرآن الكريم قدتم هجرُ جزء كبير منه وإقصاءُ عمدةِ آياته من الوسط المعني بالفكر الديني من عصور قديمة جداً. تفاسير قرآنية متماثلة طوالَ القرون الماضية، وضآلة العملِ القرآنيِّ مقارنةً مع العملِ الحديثي والسنّي، وضيقُ رُقعةِ التفسير التقليدي له، خيرُ دليلٍ على أنّ هناك جموداً وركوداً

حقيقياً قد عاشه البحث القرآنيُّ. وتفاقمت الأزمةُ واستفحلت الكارثةُ إلى درجة أن أحدهم قال: لو لم يفتح طالبُ الفقهِ القرآنَ فإنه بإمكانه الوصول إلى درجة الاجتهاد! (وهو في معرض النقدِ للواقع المألوف في بعض الأوساط الفقهية).

ومن غريب الأمر هو: عدمُ توافرِ الجرأة الكافية لدى بعضٍ منّا للقيام بعملية عَرضِ النصوص الدينية على محكمات الكتاب الكريم وإهمال حقيقة أنّ القرآن الكريم هو ينبوع الأصول والثوابت ومصدر المقاصد العامّة ومرجعية التقييم والتقويم.

إنّ معرفةَ الثابتِ والمتحرّك من جهة أخرى تدعم إمكانيات المواءمة بين المدلول الديني حين الاحتكاكِ والتواجُهِ وتمنعُ حدوثَ أيّ مواجهةٍ ومعارضةٍ في ما بين العلم والدين من جهة، والعقل والدينِ من جهة ثانية. وإنّ الجمود على النصّ غير القرآنيّ وعدمَ المحاولةِ لفهمه ضِمنَ منظومةٍ من المفاهيم الدينيةِ الشاملةِ في القرآن الكريم سيؤدي أيضاً إلى سعي فاشل من قِبل البعض لتكييف تفاصيلَ تاريخيةٍ متحركةٍ على أحوالٍ وظروفٍ متباينة أخرى قد لا تقبلها. لأنّ المهمة الأصلية للنّص المعصوم تتمثّل في تقديم عيّنات منهجية في كيفية التطبيق والتكييف للنّص القرآني ومضمون الوحي مع الواقع الإنساني. وبالتالي فإنّ المحاولة لجعل النّص غير القرآني بديلاً وعوضاً عن القرآن الكريم، أو الاعتقاد بوجود سلطة حديثيةٍ على القرآن ورفض المرجعية القرآنية المطلقة، سيؤدي أيضاً إلى الضياع والضلالة وفوضوية مَعرفية على صعيد المعاييرِ والموازين وقد يُسفر عن تغييبِ الثوابتِ واشتدادِ الخلافات، وخصوبةِ الأرضية لنموّ التفرّق والتشرذم؛ بينما القرآن الكريم (لأنّ الغالب على نصّه متجرّد عن خصوصية الزمان والمكان وآياته تمثل ثوابت الدين الإلهي) هو حبل اللّه المتين وعُروتُهُ الوثقى التي لا تنفصم أبداً وهو سرّ الاجتماع والوحدة.

وهنا لا بد من إضافة نقطةٍ أخرى وهي: أنّ عمليةَ انتقال المرجعيةِ الفكرية الحاسمة من القرآن الكريم إلى السنّةِ قد تحقّقت بهدوء وتدرّج تاريخي وبفعل مقوّمات كثيرةٍ، وإن كان لبعض الأحداث والمنعطفات التاريخية في هذه العملية والتطور دور كبير ولافت لا يمكن التطرق له الآن حتماً.

إنّ المرجعيةَ الحديثيةَ على حساب مرجعية كتابِ اللّه (بدل أن تكون في طولها وفي ضوء تواجد كثيف له في كافة أجزاءِ الشريعة) قد سبّبت في إضعاف دائرة الثوابت ونطاقِ المقاصد، مما أحدث إشكالياتٍ كبيرةً معرفياً في التنظير السياسي والاجتماعي وفي عرض شامل لنظريات الدين.

والمطلب الأساس هو إعادة صياغةٍ وتحديد الأدوار بين النّص القرآني وغيره من النصوص الدينية. وكذلك إعادة إرساء قواعد ومناهج التعامل مع الكتاب والسنة، وذلك في ضوء الواقع وللوصول إلى بديل حضاري يتكامل فيه العقل والنقل والعلم.

العمل التفسيري ومناهجه قديماً وحديثاً، وإشكالياتُ فهم النّص الديني عموماً والقرآني خاصة، وتعقيدات الثابت والمتحركِ في التعامل مع الكتاب والسنة، وإشكالياتُ التأويلِ وأولويات الدرس القرآني إلى جانب مراجعةِ ونقدِ عددٍ من جديد النتاج القرآني يُمثّلُ مداخلَ ومحطاتٍ رئيسيةً تحاول «الحياة الطيبة» في عددها الحاضر الخاص بالدراسات القرآنية أن تفتح عبرها آفاقاً حديثةً أمامَ القارئ العربي. مساهمات جادة قد تبلورت على شكل حوارات، ودراسات، ومقالات، ومراجعات نقدية وعرضية. وأخيراً نتمنّى من اللّه العلي القدير مزيداً من التوفيق في تشجيع الوسط الفكري الإسلامي على إضافة اهتمامه بالبحث القرآني وصولاً إلى تحقيق «التمسّك» بالقرآن الكريم والسنّة المعصومة ليعمّ الكون والإنسان عبيرُ الفكر القرآني.

شرعنة العرف وعرفنة الشرع *

من الصعب جداً أن يحكم الإنسان أو يفتي أو يستنتج بعيداً عن كل ما يحكمه من معتقدات كلية وخصوصيات طبيعية نفسية في داخله. في الحقيقة إننا وفي أغلب الأحيان نطلق المواقف ونصدر الأحكام متأثرين بتلك الرؤى والوجهات الباطنية التي بدورها تتقوم وتتكون من خلال البيئة والمحيط اللذين ترعرعنا فيهما. ولا يلتفت الإنسان إلى أنه كم للمواقف الذاتية دور أساس من انطلاقاته وسلوكه. المواقف الذاتية التي هي بمثابة أحكام مسبقة تصدر بحق الأشياء والأشخاص لأن المرء عادةً لا يبدأ العمل على بناء الذات من الصفر، فبطبيعة الحال ستخضع رؤاه ومواقفه التي يبديها لتلك القضايا والقناعات الكامنة التي تراكمت في داخله منذ الطفولة وبفضل عدم وجود اختراقات للسائد على بيئته أو انعدام دواعي انبعاث الشك والتردد فيها. وعلى ضوء ذلك أصبحت تلك القضايا المكتسبة تبدو عنده مسلّمات ويمارس صاحبها عملية ممانعة ذاتية تحول دون التفكير في إمكانية كونها خاطئة، فلا يتوافر عنده مجال لكي يعيد النظر في شيء منها.

إذاً، من هذا المنطلق سيتضح أن الناس بمعظمهم لا يمارسون الاختيار والانتقاء للعقائد بشكل كامل وتام. بل إنهم يتبعون الغير في قناعاتهم ولا يختلف عندي أن يقلّد الإنسان غيره في نتيجة

(*) نشر في جريدة «الحياة» ٢٠٠٠/٣/٣١.

القياس المنطقي أم في المقدمتين أي الصغرى والكبرى؛ لأن النتيجة واحدة ثم أكثر من ذلك، أعتقد أن من لا ينشّط تفكيره وعقله لفهم القضايا لا في مقدماتها ولا في نتائجها خير ممن يأخذ المقدمات المنتجة قطعياً لنتائج محددة وحتمية ويقوم بعملية استنتاج؛ لأن الشريحة الثانية في الأغلب تنخدع وتتوهم في أمره ويخيّل إليه بأنه هو الذي صنع الفكر وأنتجه. والحال أن النتيجة لا بد أن تحضر بمجرد وجود مقدماتها القطعية التي لم يُعْمِل عقله فيها بل أخذها بفضل التأثر بالبيئة.

من المؤسف أن النخبة الاجتهادية والمتصدين للعمل الاستنباطي في كثير من الحالات حالها حال من يبني فكره وعقيدته على ثوابت وبنية تحتية لم يضعها هو وإن بنى عليها بنيان فكره وفروع اجتهاده وفتاواه عليه؛ ولكنّ من الصعب القول بأن السائد على حركة الاجتهاد في هذا العصر هو رجوع المجتهدين إلى الكتاب والسنة متجردين من عقائد أجنبية منهما. والأسوأ من ذلك كله هو أن يفرض المجتهد على الدين ما تأثر به وانعكس عليه من البيئة (بالمفهوم الشامل) أو الطبيعة الخارجية والداخلية ويمارس في الحقيقة عملية شرعنة أو قدسنة للعرف وتكريس للوضعية البشرية.

أرجو أن لا يأخذ البعض عليَّ لخروجي على «العرف» ودعوتي إلى نبذه في العمل الاجتهادي لا بل بالعكس ليس لا أخرج عليه ولا أطالب أحداً بإهماله بل كما سأبيّن رأيي أنّ ما أعطي للعرف من دور هو ليس كل ما يستحقه، ويتحتم على المجتهد أن يقحم العرف في كثير من القضايا الشرعية بدل السعي للحصول على النص لكل صغيرة وكبيرة. غير أن تغطية العرف بالطابع والغطاء الشرعي أو تحميل العرف ما هو مطلوب من الشرع هما اللذان قد تنتج عنهما إشكاليات أساسية في العملية الاجتهادية؛ لأن شرعنة العرف فيما للشريعة فيه موقف ثابت لا يتغيّر بتطور الحياة حتماً قد يسفر عن تعريض الثوابت الدينية للتغيير وبالتالي عن وضعنة الدين وإزالة القدسية والانتماء السماوي للشريعة أو بالأحرى إلى «علمنة الشريعة» - لو صحّ التعبير - بينما المطلوب هو الحرص والحفاظ على القواعد والأسس الثابتة للدين مهما تغيرت الأحوال والحالات عبر مراحل الحياة البشرية؛ لأنها متصلة بالإنسان بما هو إنسان دون تدخل الحيثيات المادية والأعراف التي تحدث وتزول فيها. شَرَكٌ يقع فيه خاصة أولئك الذين يضيق عليهم المجال في إثبات ما ينسبونه إلى الدين والشريعة ويحملونها ما يتنافى مع فلسفته، وعندما عجزوا عن ذلك فيلتمسون الاستحسانات والاستنسابات في العمل الاجتهادي ومن ثم يطلقون على ما

استحسنوا واستنسبوا الصفة الشرعية والدينية ويتوعدون بمن يزيد عليه شيئاً أو ينقص!.

كما لا يبدو أقلّ خطورة أن يمارس الإنسان فهم النصّ في دائرة تأريخية النص الديني الضيّقة وينفي من الأساس أن يكون من رسالة النص الديني (كتاباً وسنة) وضع الثوابت المتحركة في حياة الإنسان إلى نهاية المطاف أي إلى يوم القيامة. إن هؤلاء يسعون إلى إثبات أن ما يتعرّض له النص الديني والسيرة العملية للنبي صلّى الله عليه وآله وسلم في الأغلب لا يتعدّى أزمنة وأمكنة النزول والصدور. فإذاً (على رأي هذا التوجّه) يجمد النص الديني الإسلامي في خصوصيات العصر الواحد ويفقد الفقه والتراث الفقهي (مع تجوّز أسماء من عندنا بالتراث مقابل الحداثة) كل قيمته الثابتة كما لا تبقى للنصوص ديناميتها وحركيتها عبر السير التأريخي!.

دون أن نقف موقفاً احتجاجياً واستدلالياً نقول بأن ما ينشأ عن هذا النمط من فهم الشريعة أحد الأمرين: إما يؤدي إلى نوعٍ من عملية وضعنة للشريعة والدين والمحاولة العقلية البحتة والسعي إلى أنسنة وعرفنة الشريعة. هذا يحصل من قِبل من لا يقبل بتضييق دائرة الشريعة والدين من جهة ويعجز عن تكييف ما لديه من النصوص (أو إسقاط فهمه منها وقراءته لها) على الواقع. وإما يتمخض عنه العمل على تحجيم دور الشريعة وتضييق دائرتها من الأساس ودون تحمّل أعباء التفسير والتأويل واستخدام شتّى أساليب فهم وقراءة النصوص والقول بديناميتها. إن هؤلاء من الأساس يقدّسون الفهم البشري والاستحسان الذاتي أكثر مما يكيلون منه للنصوص الدينية التي يتصورون أن زمناً طويلاً مرّ على استحقاقاتها.

إذاً، كما تلاحظون (وأنا لست في صدد اتخاذ أي موقف إيجابي أو سلبي بقدر ما أهدف إلى سرد إخباري مقتضب لمناشئ ومنطلقات عملية شرعنة العرف وعرفنة الشرع) أنّ هناك حاجة ماسة ينبغي لنا الالتفات إليها ألا وهي ضرورة العودة إلى الكتاب والسنّة ووجوبها ضرورة لأن الحياة المعاصرة ما زالت تترقب الحلول الدينية التي في الآن الذي تؤمن للإنسان رفاهية نسبية للعيش تقدم في الوقت نفسه بدائل عقيدية وفكرية عما زجّ في الساحة من إلحاد وكفر بالماورائية والوحي الإلهي، وتساعد الإنسان المتحيّر على معرفة الطريق المستقيم في بناء حضارة قيمية يندمج فيها الدين مع الحياة مجرى الدم من الإنسان حيث لا يؤدي لا إلى إلغاء الاختيار والعقلانية وإنسانية الإنسان ولا إلى محورة ومركزة الإنسان وفصله عن الرسالة الإلهية وإنكار التربية الربانية.

فإنها حاجة واجبة أيضاً لأنّ الله لم يقدّس البشري ولا فهم المجتهدين لغيرهم من المجتهدين

ولكن ما يجب اتباعه والالتزام به ليس أكثر من الكتاب والسنة. وما نرى من تقديس لتراكمات الاجتهادات البشرية ليس من الدين بالضرورة عند الآخرين. لأن الذين يمارسون الاجتهاد والاستنباط بعيدين عن «سلطة العرف» و«سلطة العقائد الموروثة» و«سلطة الحب والبغض» وغيرها من السلطات هم قلائل حقاً.

صحيح أن الكثيرين من الفقهاء قد أنتجوا في العمل الاستنباطي وتركوا وما زالوا أسفاراً فقهية اجتهادية بأنفسهم، ولكن الحقيقة هي أن المفسّر أحياناً لا يفتح القرآن ليجد ما يبيّن ويفسّر الحق بقدر ما يبحث عما يبرّر مبادئه الفكرية ومواقفه الاجتهادية. كذلك الفقيه والمجتهد و.. لذلك نرى أن كل إنسان يفهم النصوص الدينية ويقرأها ويستنتج منها تماماً ما يوافق عقائده. وما يدور حالياً في المعاهد الدينية لا يتجاوز الفقه وقضاياه الاستدلالية المستندة إلى النصوص الشرعية، ولكنّ الحاجة ماسة أيضاً إلى التأسيس لمادة «فلسفة الفقه» كي يفتح المجال للنقاش حول أدوات وآليات ومناهج الاجتهاد وطرائق فهم وقراءة الكتاب والسنة. فعلى سبيل المثال لا الحصر كمّ هائل من القضايا يجب طرحها في فلسفة الفقه والاجتهاد.

لو تأمّلنا في موضوع مدى تأثر فهم المفسّر أو المجتهد بما عليه من وجهة نظر أو رؤية حول نطاق مهمة ورسالة القرآن الكريم أو الأحاديث الشريفة، سرعان ما نتأكد من أن ما فهمه المفسرون واستنبطه المجتهدون من الكتاب والسنة تماماً هو الذي يتناغم ويتلاءم مع ما هما عليه من عقائد ورؤى كونية أو ما يتصل بتوقعاتهما من الكتاب والسنة. فعلى المفسّر وكذلك الفقيه أن يراجع الكتاب والسنّة عارفين بأن الجمود والصلابة على ما هما عليه من عقائد مسبقة عن النصوص قد يوقعهما في مشكلة تحميلها للنصوص دون الشعور بذلك أحياناً. أخوف ما يخاف على المجتهد أن يحكّم فكره وعقيدته الأساسية وأسس قناعاته المذهبية والدينية من خارج الكتاب والسنة ومن ثم يراجعهما للحصول على ما يؤيّدها!!.

كما لا يحتاج إلى التركيز أنني لا يمكنني أن أتوجه بالدعوة إلى الفقهاء ليفرغوا عقولهم وأفكارهم وأذهانهم من كل معرفة ومعلومة مسبقة ومن ثم يراجعوا الكتاب والسنة. لأن هذا لا ينبغي ولا يمكن ذلك، ولكنّ المطلوب هو ضرورة عدم الحؤول دون جريان عملية التفاعل بين المفسّر والنص. أقصد بذلك أنه يتحتم على المفسّر للنص الديني أن يراجع النص بما لديه من طاقات وإمكانيات معرفية فيما يتصل باللغة حيناً وبالعقيدة حيناً آخر وهلمّ جرّا ولكنه ينبغي أن يمارس عملية تقويم وتقييم لما كان قد حصل عليه قبل مراجعة النص وتفسيره الآن وبعدما بدأ

بفهم النص ثم يعود إلى النصوص ثانية لما لديه من كمّ معرفي معدَّل ومقوَّم بتفاعل هيرمونوطيقي على أثر تفسيره الأول. وهكذا يستمر المفسّر الفقيه - على سبيل المثال - في ممارسة فهم النص، متزامناً مع خلق فضاء منفتح لا يمنع النص الشرعي من أن يتحرك في خزينه المعرفي فيبدأ بالتفاعل معه مستنفداً ما لديه من قناعات ومعارف سبق وقد تفاعلت مع النص لفهم جديد ومواصلة التفسير. كذلك تتقلّص نسبة احتمال الوقوع في شَرَك «شرعنة العرف أو عرفنة الشرع».

الثابت والمتغيّر في وجه التحديات المزدوجة المعاصرة *

الحديث عن ثنائية الحداثة والتراث أو ما يوازيهما في الدلالة المفهومية ما زال يحظى باهتمام كبير ويلقى رواجاً واسعاً في الأوساط الفكرية وليستمرّ أصحاب التوجهات والتيّارات المتعددة في تقديم قراءاتهم عنه وتفسيراتهم له حيث أن كافة هذه الإنتماءات الفكرية تبذل ما عندها من جهود تنظيرية وتأويلية على تقليل المسافة بين الماضي والحاضر والتراث والحداثة. ولسنا هنا بطبيعة المقام على صدد كيل وتقييم هذه المحاولات الرامية في الغالب إلى مصالحة بين الأصول الثابتة والأصيلة والفروع الحديثة المتجددة والمتغيّرة في الغالب. والتي كذلك ما زالت تعيش في مرحلة التكوّن الأولى وخاصة في الأوساط والتيارات الداعية إلى إحضار مكثّف للتراث المعرفي في الأدوار الاجتماعية، ما يجعل الباحث عن تفسير التراث المتكون سابقاً بحيث يقوى على الانطلاق المتناغم مع تعقيدات العصر الراهن والمرحلة الواقعة في غاية الصعوبة. كما يجعل من مهمة الرامي إلى تفعيل الأصول الفكرية المتجذرة في تاريخ الحضارة الإسلامية عملية شاقّة ومعقدة جداً. ولعلّ كثافة التعقيد وكثرة التطلبات التنظيرية ودقّة العمل في مثل هذه المهمة بطئت من تقدّم هذا المشروع لحدّ الآن ما يدفعنا إلى القول إنّ التطرق لموضوع الأصول الثابتة والفروع المتغيرة أو إشكالية الثابت والمتغير في الفكر والمعرفة الدينيين لا يزال بعيداً عن النهايات باستثناء بعض قراءات خاصّة نادرة نصبت معارضة وعداء ضدّ هذه المصطلحات ودعت إلى رفض هذه التصنيفات المعرفية والتقسيمات الثنائية بحجة أنّ ما هو كامن خلف هذه المصطلحات الوافدة من جذور وأسس حضارية ومعرفية تتفارق مع خلفياتنا الحضارية وقيمنا الفكرية الرافضة لفصل الحداثة والمعاصرة عن التراث مثلاً، رغم ذلك كلّه فإنّ النقاش الحضاري القائم بين المفكّرين يعود

(*) نشر في جريدة «المستقبل» اللبنانية، العام ٢٠٠١.

في الغالب إلى نوعية القراءات عن طرفي هذه الثنائية بعد الاعتراف بوجودها والقبول بها كواقع معرفي حقيقة عينية لا تتأثر في وجودها وعدمها بالنقاش على أساس كينونتها. فإنها إشكالية كبيرة لا تقبل التجاوز بسهولة وإنّما في انتظار التطرق الموضوعي والمتناغم مع الكيانات الفكرية والمقوّمات الحضارية والمعرفية رمياً إلى خلق حلول وبدائل حديثة بالإضافة إلى جانب منعها لذوبان الهويّات والثقافات والحيلولة دون انهيارها الكامل تفتح الطريق أمام تغزيزها المعرفي الداعم للتواجد المعاصر والإنطلاق الحيوي والفاعل.

نظرة إلى الوضع الفكري الراهن على صعيد العقل الإسلامي والعربي تبرهن بوضوح على أنّ هناك هوة كبيرة ومسافة شاسعة بين الأطروحات الفكرية الإسلامية العامّة والواقع الحضاري المعاصر. ذلك أن هذه الأطروحات أو الحركات الفكرية ما زالت تفتقر إلى قدر كبير من الموضوعية والعقلائية لتصلح كي تنصّب في خانة التفاعل الحضاري بعيدة عن حالة التشدّد والتصلب تارةً أو الهشاشة والذوبان تارةً أخرى؛ حالتان أدت إحداهما إلى تحكّم نمط أرثذوكسي وجزمي بناصية الفكر والمفكّر الإسلامي أحياناً. وأسّس للحالة الإلغائية والإقصائية للآخر المختلف انتمائياً وبالتالي فرض قطيعته في التفاعل الحضاري والإنتهاء إلى انحباس في داخل جدران الذات رغم أن الفكر الإسلامي على كافة أصعدته في شتى جبهاته يملك أكبر حصّة للتفاعل والتبادل لا بل أكثر من ذلك إذا ما أخذنا في اعتباراتنا أن الخطاب الإسلامي يتوجّه إلى الإنسان وليس إلى المسلمين فحسب. ما يجعل المرء ليتأمّل كثيراً أمام كمّ هائل من الخصوصيات الذاتية المذهبية والطائفية قد وضعها لبعض علمائنا مما ينتج عن ذلك صعوبة تحقق التفاعل أو تكوّن خطاب إنساني تحكم فيها معالم العقل والفطرة الإنسانية. والحالة الأخرى من الحالتين هي التي بسبب العجز في إحضار الأصالة والثوابت والفشل في تأسيس حالة التصالح بين الثوابت والمتغيرات أدت إلى تغييب الأصول والتراث الحركي الإسلامي وقيام توجهات فكرية مثقفة انتهى مآلهم إلى الدعوة إلى تبنّي الفكر الحديث، والمجتمع الحديث والدولة الحديثة وما إلى ذلك من المشروعات الحديثة والحداثوية! دون أن يكون لها سعي ملحوظ في قراءة الثوابت وفهم التراث الإسلامي والعمل على تأسيس مستقل والتفكير ببدائل وحلول حضارية تلتقي مع الأصول الإسلامية.

إن المنهاج المعتدل سيتبلور في السعي لتحديث العمل الاجتهادي مع الحرص الشديد على وعي مسّ الحاجة إلى كثافة حضور الثوابت وعدم التخلي عن شيء منها حؤولاً دون ذوبان العقيدة وتغييب الرسالة التخيرية منها. ذلك أن الأطروحة الدينية جاءت بالأساس لأسلمة العصر وليس

عصرنة الإسلام كما يتوّهم البعض. لا يعني شيء من ذلك أنّ هناك أي تناقض بين العصر وبين الإسلام وإنّما الإشكالية تكمن في أن البعض يحاول تسليط الأطروحات الفكرية الوصفية المعاصرة على النظريات الإسلامية بحجة عدم صلاحية وأهلية الأخيرة للإنطباق مع العصر. لكن الوسطية في ذلك يقصينا إلى حدّ كبير من الوقوع في مثل هذه الأشراك الخطيرة وتحمينا من خطورة تجاهل وتناسي أيّ من الفكر والعصر أو التراث والحداثة رغم التحفظ الشديد في المصطلحين والتردّد في أنّ ثنائية بينونة هل هي قائمة بين التراث والحداثة في القراءة الإسلامية أم لا.

ولعلّ في المحافظة على الأسس والأصالة وترك قدر كبير من المرونة وقابلية التحرك فيها إلى جانب فكّ الرقاب عن المساحات المتخيرة وإطلاق سراحها من حبال الفكر المتشدّد تكمن طريق النجاة ويكون سبيل الوصول إلى ما أسميناه هنا تكييف الفكر الأصيل وتطلبات العصر والمحاولة لاختراق أيّ من الطرفين سواء كان ذلك في السعي للتعاطي السهل والخفيف مع المضمون القرآني أو السنّي وإخضاعهما لرياح الأشتهاء الإنساني والوصفي وتعريضهما للرغبة التحريرية حتى من الوحي والسنّة، أم كان في التصلّب الشديد في الخطاب الإسلامي واعتبار كلّ مفردات العمل الاجتهادي البشري في دائرة المقدسات وتخييم حالة من الإرهاب الفكري في الوسط الاجتهادي، وإطلاق أحكام الإلغاء والتفسيق أو التكفير ضدّ من يخرج على حكم لسبب عدم الإلتزام بالمشهور مثلاً. الأمر الذي لم يحدث بكثافة ولكن البدء بعمل اجتهادي فاعل يدعم تحقيق كامل لذات العقل الإسلامي. الوحي سوف يعرّض هذا الوسط لكثير من هذه الأحكام لو لم نبادر إلى دراسة جيدة وموضوعية في علاقة الثوابت والمتغيرات وطبيعتها في العمل الاجتهادي من جهة وفرض قناعات من سبق من المجتهدين على من لحق.

إنّ رياح العولمة وانهيار الحدود والعراقيل الموضوعة أمام تحرك ثقافات الحضارات سبّبت لتجد كلّ حضارة وثقافة نفسها فجأة وسط حلبة صراع وساحة معركة حقيقية لم تكن أغلب هذه الثقافات تتوقع مثل هذا اليوم لتحضّر نفسها. والأمر المحزن والغريب هو أن بعضنا لحدّ الآن لا يعترف بأنّ الأمر قد بلغ مثل هذا المبلغ وأن فرض الثقافة والقناعة بأن من اللاّ ممكن وأنّ الإنسان اليوم سيختار قيمة وسينتقي مما يعرض عليه عبر قنوات الفكر والإعلام ما يريد ليكون به شخصيته وشاكلته.

وفي مثل هذا الظرف التاريخي لا بدّ لنا من العودة إلى التأمل في الخطاب الإنساني والعقلاني

والفطري الحاكم على المخاطبة القرآنية للإنسان، ما يعني أنّ المضمون الديني والأطروحات الدينية هي بحيث لو تأملها الإنسان العاقل سيأخذ بها دون الحرص الشديد على التعبّد الخاصّ والإنتماء الإسلامي بالمفهوم الفقهي. إنّ ظروفاً تاريخية خاصة فرضت على الفكر والإجتهاد الإسلامي ليصطبغ بصبغة داخلية ذاتية ولتقبض عليه معالم خطاب غائبة فيها الإنسانية والعقلانية كثيراً.

وهنا نقول بأنّ الفكر الإسلامي اليوم مطالب بأن يضع أمام الإنسان المعاصر والمجتمع العالمي حلولاً وبدائل وأطروحات شاملة في كافة مجالات الحياة تؤسس لحضارة عالمية رغم الاحتفاظ بخصوصيات كلّ انتماء، ولكن الخط العام والسمة الشاملة هي ما يقرّ به الإنسان العاقل والمفطور بالفطرة الإلهية.

مع أن المجتهد الإسلامي في كثير من الحالات يقف متحيراً أمام الظواهر المستجدة أو تغيب عنه هذه الأحداث الفكرية فإنّ الفكر الديني شئنا أم أبينا قد دخل في معركة شاملة في ظلّ الحالة اللاّحدودية السائدة. إنّ هذه العولمة رغم ما أفرزته وما زالت من تحديات وتهديدات، ولكنّ طبيعة الظروف الناتجة عنا بالإمكان أن يتم توظيفها لتمكين العمل الإجتهادي من المواكبة والتصدّي للحدث وللمرحلة الحديثة.

إنّ حالة الإستيعاب والشمولية من جهة وسيطرة الوسطية والتوازن من جهة أخرى والإنسانية والعقلانية من جهة ثالثة في الفكر الإسلامي ترتقي بالمضمون الإسلامي إلى أعلى درجات وأرفع سقوف يمكن أن يتصورها الإنسان لفكر أوعقيدة مما يؤدي إلى تخصيب المجتمع لتتم حالة تعايش شاملة مع الآخر المختلف داخل ضوابط وقواعد فطرية وإنسانية هي أيضاً.

إنّ العولمة والحداثة على الرغم من أنهما يحملان مضموناً غربياً في العينية الخارجية وككلّ طبيعتهما وفطرتهما ليست مجبولة على ذلك فإنّ الحداثة هي وضع علامة استفهام كبيرة أما الماضي والتراث والدعوة الملحة والمصرّة إلى العودة والقراءة من جديد للأسس بحيث ينتهي إلى الحصول على ردود وبدائل للمطارحات الفكرية، الأمر الذي لا يتحقق بسهولة مع الإصرار على عدم مسّ الفكر الماضي والمشهور والمتأثر في كثير من موازنة بظروف اجتماعية أو سياسية أحياناً فضلاً عن تدخل سافر من أجهزة وأنظمة سياسية في توجيه اهتمامات فكرية وصناعة نخبة وكوادر منكّرة مصطبغة بصبغتها ومتّسمة بسمتها. ولا حاجة هنا إلى الخوض في تفاصيل ذلك.

وكذلك العولمة لا تعدو كونها حالة مقتحمة للحدود ومتجاوزة للعراقيل الفاصلة بين الدول والثقافات والحضارات وإنها قد خلقت جواً من التنافس مع أن الوضع الراهن هو للغرب المؤسس والمدبّر لذلك .ولكن المضمون للحداثة والعولمة يمكن أن يتغير ويختلف فإنهما لا يتجاوزان كونهما وضعيتين وليس مضمونين أو ثقافتين ولا شيء في الفكر الإسلامي يأبى أن يجاري الظواهر المستجدة أو الخوض في معارك حضارية وثقافية أو بالأحرى الحوار الحضاري مع الإنسان المعاصر المنتمي والمتحيّز.

من المرير أن نعترف أنّ الفكر الديني عموماً والفكر الإسلامي خصوصاً يعيش حالة من الغياب عن الساحة لدرجة أنّ المرء ليشعر أحياناً أنّ الاعتراف بتواجد الآخر غير متوافر لدى بعض وأنّ الأمر لم يبلغ مرحلة الإنفعال بالمستجدات الفكرية فقهاً وعقيدة مع أنّ الإنفعال هذا متأخر عن حالة الفاعلية وقراءة المستقبل ووضع النظر بات كعيّنة. لذلك لاحظوا ما يتم التطرق إليه في أعلى مستويات ومراحل الدراسات الفقهية العليا في بعض عواصم التنظير الفقهي في العالم الإسلامي بحيث أنّ النقاش على الأحكام العبادية ما زال قابضاً على حركة هذه العواصم الفقهية وكأنّ العالم الإسلامي والأوساط الفكرية فيه لا يعيش مرحلة الجفاف والتنظير على صعيد الفلسفة السياسية وفقه النوازل وقضايا الفكر الكلامي والفلسفي والبحوث الإنسانية المترامية والعالقة دون إجابات وردود.

الإختلال الملحوظ والقائم في التعاطي مع العمل الاجتهادي المعاصر كامن في عدم التحرك في المساحات الواسعة التي تركها الوحي الإلهي للإنسان العاقل والمفطور بفطرة الله والإصرار على خلع القداسة على ما هو بشري يقبل النقد والتغيير والخلط بين أوراق الثابت والمتخير في الاجتهاد الإسمي. فلا بدّ من إعادة صياغة مناهج العمل الإجتهادي والإستفادة الكاملة من الهامش الكبير الذي أعطي الإنسان لكائن عاقل وذات موازين ومعايير وحامل لحجة الله الباطنة كما عبرت عنه الحديث الشريف. وما دامت الوظيفة الفكرية هي صيغة بحيث أن مخالفة لبعض المفردات والأحداث التاريخية تتحول إلى شغل عدد كبير من العلماء الشاغل. رغم ما تتعرض له الأمة الإسلامية من غزو فكري حضاري شامل من كلّ اتجاه، فإنّ الأفق لا يحمل حلاً قريباً رغم مباركتنا للتوجهات الحديثة والمتوازنة.

الإعلام الإسلامي وتقانة الإتصال والتأثير*

ليكون الإعلام الإسلامي فاعلاً ومؤثراً في بناء الإنسان وصنع الحضارة الإسلامية العالمية، لا بدّ من أن يكون التعاطي مع قضية الدعوة والتبليغ جاداً وشاملاً، وكذلك علمياً وموضوعياً؛ لكي يؤدي بنا النقاش الجادّ فيه إلى وعي الواقع المعاصر وتطلباته الإعلامية من جهة وإلى معرفة الثغرات والفراغات الموجودة حالياً في ممارسة الإعلام الإسلامي وجهازه كماً وكيفاً وكذلك مضموناً ومنهجاً.

إنّ الإعلام والدعوة الهادفة إلى بث الفكر الديني والقيم الإنسانية اليوم، وفي عصر الأقمار الصناعية وتكنولوجيا الاتصالات سيتّخذ شكلاً ونهجاً مختلفين، عمّا كان عليه سابقاً. ومما لا شك فيه أننا لا يسعنا في مقال موجز الحديث التفصيلي عن قضية المنهج والأسلوب في الإعلام والدعوة في ظلّ الفكر الإسلامي، وإنمّا سوف نوجز الحديث في إثارات عامّة، ومطارحة كلّية متعلقة بالموضوع، وذلك بعد أن استطاع المسلسل الديني الإيراني المبثوث عبر إحدى القنوات الإسلامية والذي عرف بغريب الغرباء وتناول تصوير وتفسير زوايا من سيرة الإمام الرضا عليه السلام، أن يلقى رواجاً كبيراً وترحيباً واسعاً في الوسط الإسلامي. ولولا جمود الحركة العلمية وخمود النشاط الجادّ في الجهات المعنية الإسلامية لكان من شأن مثل هذا الحدث الفني الضخم أن يفتح باب النقاش العلمي على مصراعيه أمام دراسة الفن ومناهج توظيفه إسلامياً في الوسط الإعلامي الإسلامي. غير أن ما يؤسف له أن حدثاً إسلامياً بهذه الضخامة وإنتاجاً إسلامياً بهذا الحجم، قد مرّ علينا من دون أن يتحرك أحد من المعنيين بالإعلام الإسلامي والدعوة الدينية للعمل

(*) نشر في جريدة الانتقاد اللبنانية في ٥/٦/٢٠٠٢.

على بلورة ما يمكن أن يتركه العمل الفني والنتاج الإعلامي التلفزيوني من تأثير على الرأي العام الإسلامي معرفياً وبناءً في شخصيته إلى جانب دراسة شاملة عن مدى تأثر الإنسان المعاصر، وبالذات الأسرة الإسلامية بالوسائل الإعلامية العامّة والمؤسسات الإتصالاتية الحديثة.

على كلّ، فإنني اعتبرت هذا الحدثَ الفنيَّ اللافت مناسبةً لإثارة هذا الموضوع المهم معكم أنتم الأعزاء لتوجيه دعوة جادة للبدء بعمل حثيث في الحقل الإعلامي الحديث، وبحث كيفية توظيفه في سبيل نشر الرسالة الإسلامية، وبث الفكر الديني عبره، ولأجل الانطلاق باتجاه جديد في مشروع الإعلام الإسلامي الحديث. وفرز الثابت من المتغيّر والمتحرك في العمل الإعلامي، وتوفير كل الفرص الثمينة لتوظيف مناهج وأساليب الاتصال الحديثة، وتكنولوجيا الإعلام المتقدم بكل الوسائل المتاحة للتعبير الفني عن المضمون الديني.

إن إطلالة عامّة على الراهن الإعلامي المعاصر لا يترك شكّاً في أنّ تكنولوجيا الاتصال، قد باتت من الأسس والركائز لمشروع العولمة الفكرية والثقافية التي يقودها الغرب؛ لأجل التغلّب علينا، وتكريس الفكر الوافد، والوعي المستورد، والمعرفة المتغرّبة، وضخها في قلب الأمة الإسلامية وعقر الأسر المسلمة وفي أعماق شخصية المسلم المعاصر، وقد سبّب هذا الغزو الفكري المتحقق عبر هذه الأدوات والوسائل المتقدمة، تغلغلَ القيم الغربية، وتوغّل معاييرها في قلب المجتمعات الإسلامية، وكلّ ذلك بشكل تدرجّي مرحلي وتحت غطاء الفن والفنّان!.

كما أن اللوم هنا لا يُلقى على هذه الوسائل، ولا على تكنولوجيا الاتصال التي تتحرك كما يشاء البشر وتُستخدم حسب إرادة الإنسان، وإنمّا الجهات الإسلامية والقيادات الفكرية الدينية التي لا تحاول حتى الآن استثمارها في سبيل القيم الإسلامية، ومضامين الرسالة الدينية، ولا ترغب في الخروج من النطاق التقليدي في الإعلام الإسلامي، ولا تميل إلى التخلي عن الأساليب القديمة هي وحدها التي تتحمّل المسؤولية عن هذه المفارقة.

علينا الاعتراف بحقيقةٍ صار يصعب علينا الآن إنكارها، ألا وهي وجود كراهية شديدة للعلم الحديث والفن المتقدم وتكنولوجيا الارتباط والتواصل في الوسط المعني بالإعلام الإسلامي والدعوة الدينية، وذلك بدلاً من أن يجري العمل على التخطيط لتوظيفها لأجل تكريس مصلحة الذات الإسلامية والسعي عبرها إلى بناء الإنسان والمجتمع ضمن المنظومة القيمية الإسلامية.

إنّ مشهداً فنياً ولقطة لافتة فيها إمكانيات وطاقات التعبير والبلورة أكثر مما ينطوي عليه عمل

تقليدي إعلامي واسع أحياناً؛ حيث إنّ الإعلام الحديث وتقانة الإتصالات المتقدمة توّفر فرصة مخاطبة حشود هائلة وشرائح اجتماعية شاسعة، يستحيل توجيه الخطاب إليها عبر الوسائل القديمة عادة، وإنّ ثورة المعلومات وحركة العولمة وتقدم ميادين الإعلام قد تسمح لأصحاب التيارات والثقافات أنّ تطمح في إحداث تغيير وتطوّر على الصعيد العالمي في لحظة من اللحظات، وتطمح إلى تعديل الرأي العام الدولي والتأثير فيه بشكل لافت ومثير، مما يشبه التفكير فيه السير في عالم الخيال، ويصعب على المرء تصديق أنّ الوسائل الإعلامية المتوغلة داخل البيوت وفي أكثر الأماكن سراً وخفاءً تتمكّن من قلب الأفكار السائدة وتغيير ميزان القوى، وتعديل معتقدات شعب بأكمله تجاه قضية من القضايا، وتصبح متمكنة من تسويد وتشويه الشريف، وتبييض وتشريف الوضيع، وإراءة أكثر القضايا تفاهة بمثابة أهم الأمور وأكثرها حياتياً ومصيرياً أو بالعكس.

إنّ الإعلام المعاصر بعيد عن عناصر تكوين الشخصية المطلوبة إسلامياً، وهو خالٍ من مقوّمات المجتمع الديني الذي للإيمان فيه حيّز، وللعقل المهتدي والسليم فيه مكان. والنموذج الإنساني فيه يتمثّل في البطل الهوليودي، وإرهاصات الرقي والراحة تكمن في تسويق اللاّنسانية بيد الإنسان فيه.

ولعل الواجب الأوليّ على الجهات الإسلامية هو محاولة فتح النقاشات العلمية والدراسات الفنية فيما يخص الطاقات والظرفيات التي يحتضنها الإعلام وتكنولوجيا الاتصال معاصراً من جانب، والسعي العملي لجعله الوسيلة الناجعة لنقل الرسالة وبثها من جهة ثانية. كما لا ينبغي لأحد أن يظنّ أن في الوسائل الحديثة الإعلامية بثاً وافراً وإنتاجاً كبيراً شاملاً فحسب؛ لأنّ البث الوافر والإنتاج المتوافر لا يكفلان تحقيق النجاح في طريق البناء، وإرساء منظومة من القيم في المجتمع، أو زرع ثقافة خاصة داخل شخصيته. وعلى ضوء ذلك، فإنّ العمل الصحافي الناجح لا يتمّ باتخاذ سياسة النشر الصحفي الوافر وإنمّا الأهداف الإعلامية المعاصرة تتحقق بالاضافة إلى توظيف أدوات وتجهيزات إعلامية تسمح بتغطية هائلة وشاملة، بالإضافة إلى ذلك فإنّ هناك جانباً أهم من هذا الأمر بكثير، ألا وهو استخدام عنصر الجمال والتأثير في هذا البث الشامل، والإنتاج الوافر، وإعمال كلّ المهارات والبراعات الفنية في جذب انتباه المشاهدين.

إنّ بعض المسلسلات الإسلامية في إيران دخلت على ساحة الشخصية الإسلامية وعملت على التفاعل معها بقوة هائلة، حيث بقي المجتمع الإيراني المسلم بعرضه وطوله الواسعين، وبطبقاته وشرائحه الكبيرة جداً، متأثراً بمفردات هذه المسلسلات ومتفاعلاً مع أحداثها التاريخية خاصة.

هذا مع أنّ العمل التقليدي في تقديم صورة عن سيرة الإمام علي مثلاً كان جارياً ومتحققاً، بيد أنّ الإحصاءات العلمية في فترة ما بعد بث المسلسل الإيراني الشهير (الإمام علي) أو (ولاية العشق) المعروف في لبنان بعد بثه بغريب الغرباء في حياة الإمام الرضا، أو مسلسل (رؤوس على المشانق)، وغيرها من الأعمال الفنية الكبيرة والتاريخية، أثبتت أن الشخصية الإيرانية قد تفاعلت فكرياً ومعرفياً وروحياً معها بشكل لافت، ويصعب وزن ومقارنة هذا التأثر التشخصي الحقيقي بعقود من العمل التقليدي لأجل بث مفردات وأحداث وقيم حياة الأئمة داخل المجتمع الإسلامي.

عدة عناصر متكاملة مع بعضها البعض منها القوة والدقة في كتابة السيناريو واختيار ممثلين يمتلكون شخصيات، بينها وبين شخصيات التاريخ بعض الانسجام والتلاؤم إلى جانب توافر مهارات الأداء والتمثيل الفني البارع، ودعم النّص القوي الأدبي، والتمثيل الفني الرائع بمرافقة موسيقى متناسبة مع المضمون ومساعدة في تكامل حلقات التأثر النفسي والتوغل الروحي لمضمون الرسالة في قلب المشاهد وتوفير فرصة تسمح بإمكانية تقبل المشاهد ليكون المشهد والبطل، مما يمكن اعتبارها نماذج عملية وأسوة واقعية لليوم، ومثلها الكثير الكثير من مقوّمات الشخصية المعاصرة وقوياً في التفاعلات الفكرية والروحية في الاجتماع الإسلامي، وهو أشبه شيء إلى العمل الإعلامي المؤسساتي ليكون منطلقاً جديداً في الإعلام والتبليغ. وقد يمكننا القول: إن الإعلام المعاصر ينجح في تحقيق المآرب العقيدية والقيم الإسلامية في حال تمكّن من تأمين التلاقح بين الكمّ الفكري، والعمل على تغطية شاملة له من جانب وكيفية ونوعية عالية في الإنتاج. غير أنّ انطلاقاً جاداً، وجديداً في الرؤية والعقلية تجاه الفنّ ودراسة عناصر ومناهج حديثة في التعبير والنقل والاتصال، وحركة أو نهضة حقيقية في ممارسة العمل التبليغي وحده يجعلنا قادرين على مواجهة التحديات، ويمكّننا من إتقان، وإجادة الدعوة، والدفاع عن ثغور العقيدة ومرابطة الفكر الديني.

مع ذلك، فإنّ الأجواء العامّة في أوساطنا بعيدة نوعاً ما عن الاعتراف بوجود كلّ هذه الإمكانيات الهائلة التي تسمح بنشر فكرة في مقال لتصل إلى القارئ عبر عمل فني صحافي في ملايين النسخ مثلاً كما قيل، وإنّ بعض المجلاّت الأسبوعية في الدول الغربية تنشر في تسعة ملايين نسخة، والحال إنّ النتاجات الصحافية الإسلامية الأصيلة لا تتجاوز بضعة الاف، والكتاب الإسلامي يطبع بألف أو ألفين لكي يستغرق تسويقه أو بيعه عدة سنوات! وفي هذه الحالة، فإنّ الوسط الإسلامي لا يكاد يسمع صوت نفسه رغم ذلك، فإنه يعمل على الإدانة والحط من قيمة

العمل الموجود والظهور في مظهر البطل الذي لا يقهر، وهو غافل عمّا يحدث في حقيقة الأمر ومتجاهل تماماً أنّ شخصية المرأة، ومن ثم جنينها، وطفلها، ومراهقها، وشابها، أو حتى زوجها، وأهلها كل أولئك هم تحت تاثير إعلامي مغاير ووافد، تُصنع شخصياتهم وتُبنى عقلياتهم حسب ما ينطوي عليه الإعلام الصاخب والمسيطر.

إنّ عنصر «التصوير» و«البلورة» هو أساس الإعلام والتبليغ الموفقين. واليوم وإلى جانب ما تختزنه البلاغة وجماليات التعبير الأدبي في تحقيق«التصوير» و«التجسيد» فإن هناك أدوات ووسائل وأساليب فنية أخرى تساعد على ذلك، وتفوق الطرق التقليدية أحياناً في خرق الشخصية وقلب موازينها والتدخل فيها سلباً أو إيجاباً. ولا أعتقد أن أحداً منّا يشكّك في المدى الذي يبلغه التصوير الفني والتجسيد الواقعي للمعطيات في بناء الشخصية، وتكوين الإيمان وصنع الاعتقاد.

توظيف صناعة الرسوم المتحركة، أو أفلام كرتون للأطفال والشباب المسلم وحملها رسالة إسلامية جذّابة يُحدِث ثورةً حقيقية في العالم الإسلامي، ولكننا في سبات من أمرنا وغافلون عن إنّ شخصية المسلم في كافة شرائحها وطبقاتها الاجتماعية وداخل الأسرة ذاتها، تسمع وتشاهد ألف مشهد ومشهد وتتأثر، وتتكون مفرداتها وتتفاعل مع هذا الكّم الهائل من الشكل والمضمون المبثوث عبر الأعمال الفنية اللاّفتة والشاملة قبل أن يسمع صوتاً واحداً لعالم دين، قد لا تتوافر فيه مقوّمات الصوت الحسن وعناصر التعبير الحسن والمؤثر والبليغ. هكذا نحن اليوم نلاحظ أننا نتفرج على غسل الشخصية الإسلامية، وهدم الأسرة المسلمة، وتفكيكها وقلب الحقائق التاريخية، واقتحام العقل الإسلامي دون القيام بأقل الواجب، وأضعف الإيمان وهو السعي لتقويم التعبير وتقوية الخطاب!

إنّ الصوت الإسلامي في العالم لا يسمعه إلاّ القليل الذي هو بحث عنه ووجده، ولسنا نحن الذين أوصلنا إليه هذا الصوت. لا صوت للمنبر الإسلامي والعالِم المسلم في هذا العالم، وإذا وُجِد هذا الحضور، فإنه ـ أحياناً ـ ينفّر ويبعد، ولا يملك آفاقاً رحبة وصدراً مشروحاً وتعبيراً جميلاً وفناً رائعاً لنقل المفهوم وللنفاذ إلى عمق شخصية المشاهد، إلاّ ما رحم ربّي.

إنّ أخطر شيء على المعنيين بالتبليغ الإسلامي، وأنقص طريقة في الإعلام الإسلامي والتعليم الديني هو توظيف الأساليب التقليدية، أو الاكتفاء بها لمواجهة تحديات اليوم. كيف ونحن قد ابتعدنا عن النصوص التراثية البليغة وأصبح الأدب محصوراً داخل بعض الجمعيات الأدبية،

وصار التعبير القرآني مهجوراً مع كلّ جمالياته وطاقاته الهائلة في صنع الإنسان وبناء شخصيته حسب القيم السماوية؟

أكتفي بالقول إنّ خروج العلماء من نطاق فردي في العمل الإسلامي والقبول بالاجتماع والتلاقح والتلاحم الفكري، والتبني للعقلية الجماعية والعمل المؤسساتي يعدّ خطوة أساسية لدرس كل هذه الموضوعات ومناقشتها بشكل جادّ والسعي لتوجيه النقاش باتجاه الوصول إلى البدائل والحلول.

وأتمنى أن أوفق في مواصلة الحديث وفتح بعض التفاصيل والخوض في الحديث عن البديل، وكيفية الانطلاق والشروع لاحقاً بإذنه تعالى.

الفصل الثاني

التعددية الدينية
وإشكاليات الحرية والديموقراطية

2

التعددية الدينية المعرفية
بين خلفيات ومناشئ غربية ورؤية نقدية مقارنة *

إنَّ التعددية الدينية[1] تمثّلُ مفصلاً أساسياً من مفاصل الدرس الكلامي الحديث، حيث إنَّ سجالاتٍ وإشكالياتٍ متنوعةً ومتشعّبَةً قد نجمت منها، وأدّى الأمر في كثير من الحالات إلى محاكمتها وإدانتها بقوة، وأخرى إلى تبنّيها الكاملِ واعتبارِها الوسيلةَ الفضلى للخروج بالمجتمع الإنساني من مآزقَ ومآسٍ جلبتها عليه الصراعاتُ الدينيةُ والنزاعاتُ المذهبيةُ. ولقد تراوح الموقف تجاهها بينَ من رفضها قاطعاً لأجلِ أنها بمثابة إنهاء وجود الدين وبينَ من احتضنها بحرارةٍ بغيةَ معالجة التوتراتِ الاجتماعيةِ الناجمةِ من سيادة الشعور بالأحقية المطلقة والملغية للآخر من قبل كلّ أنظومة دينية.

مهما يكن من أمرٍ، فإنّ مما لا يمكن الشكُّ فيه هو؛ أنّ الدين والاعتباراتِ المنتميةَ إليه والإيديولوجياتِ المستنبطةَ منه والأحكامَ القائمةَ عليه قد أسفرت في حقب تاريخية عديدة عن نشوب حروبٍ ونزاعاتٍ كبيرةٍ أراقت دماءً كثيرة وأحدثت خراباً واسعاً ودماراً شاملاً.

إنّ صفحاتِ التاريخ زاخرة بأحداثٍ داميةٍ مناشئُها ومنطلقاتُها دينيةُ الطبع وقدسيةُ الصبغة راحت ضحيتها شخصيات من كافّة الأديان والمذاهب. وبصرف النظر عمّا جرى في القرون الماضية بين الطوائفِ والأديانِ والمذاهبِ من منازعات دموية ومفتتة فإن الراهنَ المعيوشَ أمامنا خير دليلٍ على أنّ النزاعاتِ الناشئةَ من التمايز الديني والتفاوتِ الإيديولوجيِّ لا تزالُ مصدراً للعنفِ والصراعِ، سواءً أكان ذلك فيما بين الأديان، مثلَما نلاحظُ في بعض الدول الآسيويةِ الجنوبيةِ وبعضِ الأقاليم الإفريقية الغربية والشرقيةِ التي تقطُنها مجموعاتٌ كبيرةٌ من النصارى والمسلمون أم الذي يجري في عمق مذاهب دينٍ واحد، كما هي الحال في مناطق كبيرة من القارة الهندية وبعض دول الشرق الأوسط.

(*) نشر في جريدة «النهار» اللبنانية، ١٧/٣/٢٠٠٢.

(١) Religious Pluralism.

من الواضح جداً، أنّ مواقفَ دينيةً بحتةً وقراءاتٍ واستنباطاتٍ مذهبيةً هي خلفيةٌ لكثيرٍ من هذه النزاعات دون الرغبات السياسة أو غير السياسية الأخرى. بل أكثر من ذلك، إنّ نظرة فاحصة في مناشئ النزاعاتِ المذهبيةِ والدينيةِ تبرهنُ بجلاء على أنّ أحكاماً شرعيةً وفتاوى اجتهاديةً مرتكزةً إلى فهم ديني أو مذهبي خاص لبعض المرجعيات الدينية أو المذهبية كانت تَصدرُ بحق المخالف والمختلف من هدر دمٍ ورخصة قتلٍ وتكفيرٍ وتفسيقٍ وتنجيسٍ أسَّست إشتباكاتٍ ونزاعات كبيرةً في التاريخ الإنساني. جاء التأكيد على ذلك هنا منعاً لأي تصور يُلقي اللّومَ كلَّه من خلاله على العوام ويبرّئ ذمّةَ المرجعيات الإيديولوجية.

من لا يدري أن عقليةَ الاعتزالِ تمثّل إشراقاً جيداً وسطَ جمودٍ وتعصُّبٍ كبيرٍ دامَ طويلاً ؟ ولكنَّ الانفتاحَ العقليَّ والنزعةَ العقليةَ الاعتزالية لم تمنع هذه المجموعةَ من ممارسةِ عقابٍ أليمٍ ضدَّ المعارضينَ في ما عُرفَ في التاريخ الإسلامي بمحنةِ خلقِ القرآنِ الكريم. الحدث الذي كلّف منَ الأرواح كثيراً وأحدثَ جُرحاً دامياً في جسد الأمة آنذاك. هذه هي حال توجّهٍ ريادِيٍّ في العقلانية والحرّية وكيف الحال فيما يرجع إلى اتجاهات متعصّبة هي مصدر ممارساتٍ تعسّفيةٍ شنيعةٍ ارتكبت بحق بعض المذاهب الدينية أو المذهبية في ظلِّ ما سمّي بالاجتهادات.

وأمرٌ مما حدثَ في الساحةِ الإسلاميةِ هو ما يشهده التاريخُ القروسطيُّ المسيحيُّ من ممارسة قتلٍ وتعذيب وقهرٍ ضدَّ المعارض تحت غطاءٍ ديني متقدس وإصدار أحكام قاسيةٍ وعنيفةٍ في محاكم تفتيشِ العقائدِ ونزاعاتٍ دمويةٍ مترامية الأطراف فيما بين طوائف مسيحية أو المعارك والنزاعات التي اندلعت بين أنصار الدين المسيحي واليهود باعتبارهم قتلة النبي عيسى.

وعلى كلّ حال، فإن الرؤية الحصرية والاحتكارية للحقّ لدى كلّ دين وعقيدة مذهبيةٍ ومتانةِ شعورٍ كاملٍ بأنَّ كلَّ أبوابِ الحقيقةِ والنجاةِ أو الفوزِ بالجنةِ والسعادةِ مغلقة في وجه الآخر المخالف والمختلف دينياً وعدم ترك رَوزنة لإمكانية حياة ما للتعايش السّلمي قد فجّرت نزاعاتٍ لها طابع دينيّ بعضَ الأحيان.

من جهة أخرى، إنّ الواقع العالمي في ظلّ تطوّرات علمية كبيرةٍ وتقدّماتٍ وتنمياتٍ شاملةٍ على كافّة الصُّعدِ بلغَ مرحلةً من التقاربِ والتفاعل حيث جعلت من الصعب لأحد فيها أنّ يفكّر بالعيش المنزوي بمنأى عن الآخرين مهما اختلفوا فكرياً ودينياً.

بالإضافةِ إلى ما سبقَ فإنّ تحرُّر المجتمعِ الغربيّ من بطشِ السلطةِ الكَنَسيةِ القاهرةِ ومن أجواء الإرهاب الديني السائد في القرون الوسطى قد مكّن النخبةَ المسيحيةَ من إلقاء نظراتٍ متفحّصةٍ

على مضامينِ دياناتٍ أخرى، وبالتالي عدم الصمود قبال خضمّ من الفضائل الإنسانيةِ والمعطيات الراقية والقيم الإجتماعية التي احتوتها، والإسفار عن الاضطرار إلى الاعتراف ببعضها والتشكيك في اعتبار من هو خارجَ الدين المسيحي بعيداً عن الحقيقة كلياً ومحروماً من فرصة نجاةٍ، مما عزّز الاحتمال لدى هؤلاء بأنّ الديانات قد تلتقي على حقيقةٍ مشتركةٍ سمّوها فيما بعد بجوهر الدين .

من هنا بالذات قد نشأت حركة أخلاقية وفلسفية معرفية دعت إلى ضرورة التوقف عن الرؤية الحصرية، والإحتكارية للحقيقة ولزوم الاعتراف بالآخر المختلف دينياً.

وقد تم تعريف هذه الإنطلاقة المتسامحة فيما بين الأديان بالبلورالية أو التعددية كمبدأ أو تبنٍّ لفكرة ضرورة تمتّع الإنسان بحريّة كاملة في اختيار المعتقد وعدم فرض دين على أحد واتّباع منهج التسامح والتساهل مع الآخر في السلوك والتعايش رغم اعتقاد هذه المجموعة بأنّ من ليس على عقيدتهم لا يذوق من النجاة شيئاً في قابل الحياة.

وتوجّهٌ آخرُ قد تبلور التعددية الدينية مفاده: اعتبر أنّ غير المسيحي في حال تعذّره في الوصول إلى العقيدة المسيحية وبقائه على فطرة سليمةٍ إنسانيةٍ قد يحظى بالفوز والنجاة وإن كان في ظاهره ليس على هذه الديانة. ويسميه البعض منهم المسيحيَ المجهولَ.

هكذا تتطورُ نظريةُ التعدديةِ لتصلَ إلى مرحلةٍ هي أكثر رقياً وتقدماً ما مفاده أنّ الديانات الأخرى هي تمتلك من الحقيقة شيئاً بل هي شركاء في امتلاك الحقيقة. وأوّل ما يفرز عن هذه الرؤية هو أنّه تبطل في ظلّ هذه النظريةِ إمكانيةُ إدعاء دين بامتلاك واحتكار الحقيقة كلّها وحده.

فإذاً قد اكتملت حلقات ثلاث من التعددية هي:

«التعددية الأخلاقية»[١]

وهي التي تفرض على أتباع دين أن يتسامحوا ويلينوا في سلوكياتهم وتعاملاتهم مع أصحاب دين آخر، دون أن يعني ذلك لديهم الاعتراف بوجود حصة من الحقيقة والنجاة لهم.

«التعدديةُ الخَلاصيةُ أو الإستنقاذية»[٢]

والنجاتيةُ القاضيةُ بأنّ غيرَ المسيحيينَ أيضاً يمتلكون فرصَ الفوزِ بالنجاة وبالجنةِ أو الخلاصِ المسيحي، وفي الحقيقة إن هذا البعدَ من التعدديةِ هو الذي قد يمكّن المسيحيَّ من الإلتزامِ بالتعدديةِ الأخلاقيةِ السابق ذكرها، لأنّ وجود اعتقاد بإمكانية تواجد فرصة السعادة لغير

---

(١) Normative Religious Pluralism.

(٢) Stereological Religious Pluralism.

المسيحي هو الذي يفتح المجالَ للتسامح السلوكي والتصرفِ البعيد عن العنف مع أتباع ديانات أخرى. ومعلوم أنّ التعددية الخَلاصية تقف في وجه الحصرية[١] وبل في وجه الشموليين الذين يتنازلون عمّا يقوله الحصريون في استحالة نجاة غير المسيحي بخطوة تقتضي بفتح أبواب الجنة في وجه الأديان الأخرى قليلاً، مع أنّ الإهتمام الأساسي لـ«جون هيك» في مشروعه البلورالي، كان قد انصبّ في هذين البعدين للتعددية ومتمركزاً عليهما، إلاّ أن تطوراً كبيراً وهائلاً قد أخَذَ يستهلك كلّ جهوده مؤخراً وذلك لأجل تركيزه على أخطر مرحلةٍ، وأكثر المستوياتِ حساسيةً في نظرية التعدديةِ وهي التعدديةُ الدينيةُ المعرفيةُ[٢].

يبدو هنا أن «جون هيك» يركز في هذه المرحلةِ على أنّ التّبيينَ الدينيَّ في الفكر المسيحي ليس أفضلَ أو أحقَّ من الدياناتِ الأخرى. وهنا إنّ المتبنّي لهذه النظريةِ وبهذا المستوى منها، يرتقي من القول بإمكانية توفّرِ فرصةِ «الخلاص» و«النجاة» لغير المسيحي إلى القول بأنّ «الحقيقة» الكامنة في الدين ليست امتلاكاً خاصاً وحكراً على الديانة المسيحية، وذلك لتكافؤ دياناتي حقّيّ شامل في فُرص الوصولِ إلى تلك الحقيقةِ المشتركةِ وتوازنِ الدياناتِ في إمكانية الإدّعاء بامتلاكِ الحقيقة مع التأكيد لاستحالة وجودِ سبيلٍ يُثبَت أو يُنفى من خلاله ذلك الإدعاء.

إن «جون هيك» رغم أنّه بطلُ هذهِ الساحةِ والمنظّرُ الأكبرُ لنظرية التعدديةِ بهذه المداليل الخاصةِ وبذلك قد تمكّنَ من كسرِ جمودٍ كبيرٍ وإفساحِ المجال للتعايشِ السلمي فيما بينَ الدياناتِ المختلفة مع قدرٍ أقلَّ من الاحتكاك، ومع أن نظرية «جون هيك» استطاعت تحويلَ الأديان المتصادمة إلى جيران يلتقون على حقيقةٍ واحدةٍ ويشتركونَ في إمكانية توفير فرصة الخلاص والإنقاذ للاتباع وبذلك قد أمكنه إعطاء خدمة كبيرة إلى المجتمع البشري. بَيدَ أنّ الموضوع ليس بهذه الصورة الأولية وعلى هذا التصوّر البسيط قد حُسِمَ؛ لأنّ ما يترتّب على هذه النظرية من إشكالياتٍ ومضاعفاتٍ على القضايا الدينية لا يستهان به أبداً كما سنلاحظ لاحقاً.

إنّ الرؤيةَ التقليصيةَ (Reductionism) أو التوجُّهَ التقليليَّ هو ما يمثّل الأساس في إنجاز «جون هيك» التعددي ومعنى ذلك هو، أنّه بفضل تقليل نطاق حقيقة الدين إلى «تجربة» شخصية تعبّر عن حالة إيمانية بالمطلق أو الحقيقية المطلقة تَمكّن من حسم الصراع وبتّ الأمر. وهكذا قد ضيّق الخناق على الفكر الديني وحاصر حُدودَه وقلّلَ مَساحة الدين إلى ما لا يكون أو لا يمكن أن

---

(١) Exclusivism.

(٢) Epistemological Religious Pluralism.

يكون الاختلافُ عليه كبيراً وخاصة إذا تحوّل الدين عنده إلى جوهر باطني أو تجربة دينية باطنية لا يكون في وسع أحد التفكيرُ بتقييمها وإصدار الحكم لها أو عليها.

بهذه المناسبة ينبغي لنا القولُ: إنّ البعضَ قد يتصوّرُ أنّ التعدديةَ الجون هيكيةَ هي بالأساسِ من خلقِ الليبراليةِ الدينيةِ الراجعةِ إلى الليبراليةِ السياسيةِ، غيرَ أنّ الأمرَ وإن لم يكن يغيّر شيئاً من حقيقةِ أنّ التعدديةَ الدينيةَ وبالذاتِ المعرفيةَ والحقيقيةَ منها هي الأداةُ الكبرى والخدمةُ العظمى لمشاريعَ نظريةٍ وأطروحاتٍ فكريةٍ وغيرِ فكريةٍ عديدةٍ مثلَ الليبراليةِ السياسيةِ والاقتصاديةِ والعلمانيةِ وكذلك العولمة، ولكنّه قد لا يكشف بقوة ووضوح عن وجود مخطّطٍ مُدبَّرٍ من جهات سياسية أو غير دينية في إطلاق هذا المشروعِ الأنثروبولوجي غير الفلسفي. وخاصة لو أخذنا هنا بعين الاعتبار خلفياتٍ علميةٍ هائلةٍ تكمن وراءَ هذه التعدديةِ كنتيجةٍ لنظريات شلاير ماخر وغيره ممن ساهم نوعاً ما في كشف النقاب عن تعقيدات هائلة في عملية التكونّ المعرفي لدى الإنسان سواءً أكان ذلك في «النّص» وعلم التأويل فيه أم في غير النّصِ من بحوث في النقد الأدبي.

مهما يكن في الأمرِ، فإنّ مَواطنَ كثيرةً من هذه النظريةِ تقبلُ النقدَ في اعتقادي، وأعمل على المرور عليها كالتالي:

١ التعدديةُ المعرفيةُ الدينيةُ تغلق الباب على أيّ عملٍ في إمكانية تقييمِ ذاك البعدِ الديني الحقيقي؛ أي تلك التجربةِ الدينيةِ الإيمانيةِ. وبذلك قد يصعبُ التمييزُ فيما بين الانفعالاتِ والمشاعر الناشئةِ من اختلالاتٍ عقليةٍ أو نفسيةٍ وأوهامٍ باطلةٍ تأتي الإنسانَ عادةً تحتَ ضغطِ عناصرَ خارجيةٍ أو داخليةٍ، وبين التجارب الصافيةِ والمعبّرةِ عن شهودٍ حقيقيٍّ روحانيّ للإنسان المتدين والمؤمن بالحقيقة المطلقة.

هذا، وإننا من خلالِ أبدهِ القواعدِ الفلسفيةِ والعقليةِ، نتمكّنُ من القيامِ بعملية تقييمٍ يخرجُ بها كثيرٍ من الحالاتِ الداخليةِ المدرجةِ تحت عنوانِ التجربةِ الدينيةِ من إطار الصوابِ المطلق؛ وعلى سبيل المثال يمكننا الإشارةُ إلى مبدأ «وجوبِ الوجود الذاتي» لذاك المطلق، والمحاولة لعملية توفيقٍ فيما بين التجربةِ الدينيةِ وبين مواصفاتٍ قطعيةٍ لذاك الوجود الواجب دون الترتّب على ذلك ضرورة توافر معرفة تفصيلية عنه.

هنا أرى من الضروري التذكير بأنّ تقليصَ مفاهيمِ ومداليلِ «التعددية» والتي قد تكوّنت وتراكمت فيها عبر مرور عصور متعددة إلى مستوى المدلول المعجمي لهذه الكلمة وحده يمكّننا

من تعريضه لنقد ديني داخلي ويسمح لنا بتحويل الإشكالية إلى نقاش ديني غير فلسفي، إلاّ أنّ الحقيقة تؤيد غير ذلك، حيث إنّ أي معالجة للتعددية بالمفهوم الاصطلاحي لا بدّ من أن تتمّ من الناحية المنهجية خارج إطار الديانات نفسها. والمفروض هو أن نؤسّس لنقد موضوعي لها مبنيّ على الأساس العقلي والفلسفي والموضوعي. هنا أعودُ لأذكّر: إنّ اعتبارَ «التعددية المعرفية» بمثابة مصطلح «التسامح» و«التساهل» ومن ثم الحديث عن آيات أو روايات داخلية دينية تؤكدها خطأ منهجي كبير؛ ذلك أن التسامح الذي تفرضه التعدديةُ المعرفيةُ يختلف جوهرياً عن الذي يتحدّث البعض عنه في ظل استشهادات واستنادات قرآنية أو سنّية.

٢ إنّ مما كان يمثّل خلفيات انطلاق «جون هيك» وغيرِه من المنظّرين للتعددية مَرَدُّه إلى توسّع العنف الديني الذي يعود بدوره إلى الارتكاز على رؤى دينية متصلبة ومتشددة على الصعيد المعرفي، غير أنّ إشكالية التصادم الديني، ولا يدعو إلى الصراع المعتقدي لا تتطلب بضرورة ممارسة تقليص هائل وجوهري للمضمون الديني ولا يدعو إلى اعتبار كلّ ما هو خارج خيال أو نفس الإنسان من عمل الثقافة والحياة الاجتماعية.

لا يمكن إنكار أنّ «جون هيك» وغيره قدّ كرّسوا نظريةَ التعدديةِ في سياق تاريخي وزمني واجتماعي خاصّ وبالذات تحت وطأة عجزٍ تنظيري كبير وأزمة النّص فيه ـ لو صحّ التعبير ـ مما دفع فلاسفة الدين وأيضاً فلاسفة اللغة إلى التحرك باتجاه تطوير الهرمينوطيقا ودَفعهم صوبَ القيام بتنظير التعددية. بَيدَ أنّ الفضاءات والمناخات الإسلامية نصاً واجتهاداً وواقعاً اجتماعياً تتميّز كلّياً وقد لا يكلفّ أمر كهذا، الدينَ الإسلاميَّ في سبيل تحقيق مجتمع فيه قمّةُ التعددية والتسامح كلَّ الخسارة التي تحملتها العقيدة المسيحية جرّاء تبنّيها لهذه الصيغة التقليلية لدائرة الدين. ولذلك قد يكون من المبرّر جداً أن أدعو الإخوة إلى قراءة التعددية الجون هيكية في سياقها الزمني والتأريخي تفادياً لعملية إسقاط تفصيلي على الواقع الإسلامي المعرفي.

٣ ولعلّ غفلةَ «جون هيك» عن إدراك صعوبة إمكانية انطباق عقيدة النصارى الموجودة على الإسلام هي التي دفعته إلى الرهان على التصوّف أو العرفان الإسلامي عندما يتمنى أو يتوقع للإسلام أن يتأزم وضعه في مواجهة العلوم الجديدة... تماماً مثلما حدث للفكر المسيحي ليبادر الإسلام أيضاً إلى تحقيق صلة فيما بين العلم والإيمان ومن ثمّ يشيد بالتوجّه الصوفي الإسلامي

كمجموعة رشيدة وواعية لعمق مضامين الأديان الأخرى[١]. مع أنّ الفكر الصوفي المتجاهل للشريعة تحت حجة الوصول إلى «الحقيقة» أم «الطريقة» إنه غير معترف به بالأساس لدى الغالب الإسلامي بالإضافة إلى أنّه لا يشكل نسبة ملحوظة من النزعة الصوفية ذاتها. ولا نريد هنا أن ننكر ذاك البعد الإيجابي الرحب في بعض التوجهات الصوفية في ظل اهتمام مُركَّز بحقيقة الدين ومغزى الرسالة الإسلامية أكثر من شريحة الفقهاء في الغالب.

مع ذلك كلّه، إنّ المناخ الإسلامي ليس بمنأى كامل عن كل مستويات القراءات المتصلّبة والمتشددة المألوفة لدى الدينيين المسيحيين في العصور الماضية. وفي الحقيقة إنّ درجة من تلك الرؤى الدينية الضيقة قائمة في الوسط الإسلامي، وبقدر ما تتوسع دائرة هذه الممارسات الشديدة والمتحجّرة بقدر ما يُبَرِّرُ وجودُ عديدٍ من الإتجاهات والإصلاحات الإنفعالية الغربية مقابل السلوك الكنسي المتجمّد. ولعلّ الرواج النسبي القائم بين شريحة من المثقفين الإيرانيين كنموذج يمثل ردّ فعل لا إراديٍّ مباشرٍ لاختراقٍ لدى الطرف الآخر أو الجزمية الفكرية عند البعض.

٤ إن «جون هيك» يصفُ الدينَ كردّ فعلٍ بشريّ حقيقي تجاه الحقيقة المتعالية[٢]. وبذلك يحاول هيك إرجاع الإختلافاتِ الدينية إلى اختلافات الناس في مواجهة الحقيقة. إلى هنا قد لا يكون على خطأ، ولكنّه أخطأ عندما أبعد تلك الحقيقة عن متناول يد الإنسان وزاد المسافة بين الحقيقة الثابتة والحقيقة المثبَتة من خلال عدم اعترافه بمعرفة لدى الإنسان عن تلك الحقيقة، فتحوّل الدين لديه إلى كائنٍ وصنع بشريٍّ لا يعبّر عن الحقيقة في مقام الثبوت أو بتعبير آخر؛ إنه يعتبر الدينَ تعبيراً بشرياً لتلك الحقيقة الثابتة. فيضع الدينَ على مرتفعٍ لا يمكن للإنسان مسُّه إلاّ عبر تجربة روحية وباطنية.

وقد يصحّ التعبير عن موقف هيك تجاه الدين بالموقف المثالي الديني الذي لا وجود له في الخارج ولكنّ تعبيراً بشرياً (وليس تبلوراً أو تجلياً على البشر) وردّ فعل بشري هو كلّ ما نراه. وهنا يتحوّل الدينُ إلى مخلوق البشر، وتلك الحقيقة تظل بعيدة عن الإنسان، إلاّ بقدر ما يجرّبها المتدينُ! أودّ أن لا يفوتني هنا ذكر نقطة مهمة وهي أن هيك ـ كما يبدو من أقواله ـ يرى أنّ الدين كردّ فعل حقيقي للبشر في مواجهة الحقيقة قابل في داخله للنقد والرفض أو القبول. ولكنّ العويصة

---

(١) John Hick, An Interpretation of Religion, P.378.

(٢) محمد لغنهاوزن، الإسلام والتعددية الدينية، ص ١٢١.

هنا هي أنّه لا يملك ميزاناً لِمعيرَةِ هذا المضمون البشري الذي هو حالة إنسانية للحقيقة تحوّلت بفعل إنسانية الإنسان (بكلّ ما في كلمة الإنسان من معنى وحدود وإطارات) إلى كائن آخر. وخاصة عندما ينصّ على أن الحقيقة يستحيل تبلورها في قوالب وأشكال متناقضة[١] هو متأثر بمقولة الثبوت والإثبات[٢] عند كانط والمفارقة السائدة فيما بينهما.

٥ من تبعات التعددية المعرفية الدينية ـ حسب التنظير الجون هيكي ـ هو أنّ الدين والمعرفة الدينية سيظلُّ في الدائرة «النسبية المعرفية» دون تلك «الحقيقة» الخارجة عن قدرة الإنسان في الوصول إليها (كي لا يظلم «جون هيك» وينسب إليه القول بالنسبية المطلقة). وحسب رأيه فلا يختلف النبي فيما يقوله أو يدعيه من نبوّة أو وحي عن غيره. و«التجربة النبوية» هي تجربة دينية «متميزة» يعود السرّ فيها إلى تميّز النبي في شخصيته الراقية. فإذاً باستثناء التجربة الدينية التي يمارسها النبي فإن الوحي وما يتلفّظه أو ما يأتي به كوحي أو يعبّر عنه بواسطة إمكانيات التعبير الإنساني فإنه دين، بمعنى أنه ردّ فعل إنساني في مواجهة الحقيقة السامية! فتبطل النبوة كشريعة ودين إلهي[٣].

وأخيراً إنّ نظرة سريعة إلى ركائز أطروحة «جون هيك» تفرز لنا عدة نقاط نستطيع التعبير عنها بالإيجابيات وهي كالتالي:

١ يعتقد «جون هيك» في ظل التعددية الدينية أن تجسّد السيّد المسيح لا اصل له وبذلك يقترب من العقيدة الإسلامية في نظريته هذه بشكل لافت.

٢ بات من الممكن تصور حالة من التسامح والتعايش السلمي المتمتع باستقرار فيما بين الأديان والطوائف الدينية؛ إذ إن التعددية الهيكية لا تَحصرُ الحقيقةَ في دين دون آخر. وهذا ما يعمّق التسامحَ إلى أبعد حدّ. ومثل هذا الرأي من شأنه أن يمهّد الطريق للقول بضرورة الاعتراف الكامل لدى العقيدة المسيحية بالدين الإسلامي كدين سماوي ولزوم توفير المجال الفسيح من قبل سلطات المسيحية العالمية للتحرك الإسلامي وذلك لأجل استحالة القول بأفضلية أو أحقية المسيحية.

---

(١) الإسلام والتعددية الدينية، ص ١٢١.

(٢) Noumenon Phenomena

(٣) ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون﴾ التوبة / الآية ٣٣.

٣ إبراز «الإيمان» في نظرية «جون هيك» يمثّل اقتراباً من جوهر الدين في وقت أمسى الإيمان الحقيقي متأخراً لحساب الفقه والشريعة (حسب مصطلح وليس واقع هذه الكلمات). ولا يخفى التركيز الإسلامي الكبير في الخطاب القرآني والسنّي على النيّة وقصد الإنسان النابع من الإيمان أو الآيات القرآنية الصريحة في تقديم الإيمان والنية على العمل الصالح.

٤ فكرة التعددية عند «جون هيك» تقلّلُ من فواصل الأديان، وذلك عندما ينصّ على صعوبة أو تعذّر إثبات أرجحية دين خاص على غيره.

٥ التركيز على التقاء الأديان على جوهرٍ موحّدٍ وحقيقةٍ متماثلةٍ ينطوي على مقاربة إسلامية دينية في القرآن وسط تأكيدات قرآنية كبيرة لا تعترف بتعدد الأديان كما هو مألوف في الساحة الإسلامية. وإن درساً سريعاً قرآنياً لحالات استخدام لفظ «الإسلام» ومشتقاته سيبرهن على أنّ المسافة بين ما يسمّى بالأديان ليست كما يُتصوَّر أحياناً[١].

نقل جوهر الدين من الأصول المناسكية الجزمية المسيحية إلى الإيمان والتجربة الدينية قد ليَّن الفضاء في الخطاب الديني المسيحي المتصلّب.

إنّ اعتباره الدينَ في قالب النص الديني كردّ فعل بشري ليس تعبيراً بالضرورة عن التجربة الدينية وعن الحقيقة المقدّسة. لقد خصّب المجالَ لهضم مقولة تحريف الكتاب المقدّس وتخفيف المقاومة في وجه القائلين به من داخل المعتقد المسيحي أو من خارج جدرانه. مما يدعم احتمال تحرك مستقبلي باتجاه الحديث عن بلورة وإبراز الإشكالية أم حتى المبادرة إلى التقييم.

---

(١) ﴿شرع لكم من الدّين ما وصّى به نوحاً والّذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدّين ولا تتفرّقوا فيه﴾. الشورى، الآية ١٣.

﴿وقالوا لن يدخل الجنّة إلاّ من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيّهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربّه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾، البقرة، الآيات ١١١-١١٢.

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصّابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾، البقرة، الآية ٦٢.

إشكاليات نقدية لحرّية التفكير والمعتقد
معالم عامّة لرؤية قرآنية *

أ . مقدّمة

إنّ ما يثار أحياناً حول الحرّية والدين وبين المفكّرين رغم سعة نطاق النقاش فيه لا نجد فيه ما يدلّ على أنّ أحداً يقول برفض الحرّية مبدئياً فإنّ الجميع يستسلم للحرّية. ومن المسلّمات الثابتة عند مختلف العقائد والمذاهب الفكرية هو كون الحرّية قيمة إنسانية ثابتة لا يجوز لأحد أن يفصلها عن الإنسان بأي حال. إلى هنا لا خلاف على الأمر وإنّما تظهر بوادر الخلافات والإنشقاقات الفكرية حول الحرية وخاصة بالنظر إلى دراستها مع قضية الدين عندما تعمّقنا في تفاصيل البحث وحذافير العلاقة بينها وبين الدين. فإنّ هذه الاختلافات قد تحتدم بالتحديد عندما يأتي دور تحديد نطاق الحرية وتعيين الجائز منها وغير الجائز.

انطلاقاً ممّا ذكرنا نجد أن هناك أسئلةً متعددة ومتنوعة تظهر نفسها بغية الوصول إلى الإجابة منها: هل الدين الإسلامي فعلاً يسمح بأن يكون الإنسان حرّاً في التفكير في كلّ الحالات وعن كافة القضايا الفكرية؟ وبالتالي هل هناك دائرة حمراء لا يجوز للمسلم أن يقترب منها تفكيراً وبحثاً أم لا؟ وكذلك هل العقيدة الإسلامية وعلى فرض تسويغها الإنسان ليفكّر ويبحث ويدقق بحرّية كاملة دون مانع، فهل تأذن له أيضاً في أن يعتقد ويلتزم بما فكّر فيه ويتقيّد عملياً بما أعمل فيه عقله ومارس التفكير فيه أم لا؟ وغيرها من الأسئلة كثير قد نكون مضطرين في وسط البحث في استعراض المزيد منها بالمناسبة.

في الحقيقة، إنّ من عنده علم بالإسلام نصّاً وسيرةً فإنه يتأكّد من أنّ الإسلام يعتبر أنّ الحرّية عدا ما يسفر عن إلحاق الضرر والخسارة بالنفس أو الغير، فإنها تمثّل من جوهر الدين وإنسانية

(*) محاضرة ألقيت على مجموعة طلاب في معهد السيدة الزهراء العالي للدراسات الإسلامية وقد قام أحد طلاّب المعهد بتفريغ الشريط وكتابة هذا النّص طبقاً للاصل.

الإنسان لأنّ ممّا يميّز البشر من الملك والحيوان والحجر هو توافر نعمة الإختيار والحرية لدى الإنسان ورفض خضوع الإنسان لسلطات قاهرة تعمل على استلاب هذه الحقوق منه. فالحرية هي بمثابة الروح والحياة للإنسان وبدونها تخمد الحياة وتتهاوى مقوّمات الحضارات وأسباب تطويرها. من جانب آخر وقبل الخوض في البحث، ينبغي أن نذكّر بضرورة فصل حرّية التفكير عن حرّية التعبير والممارسة طبقاً لفكر أو عقيدة خاصة، وإنّ الثانية على مرّ تاريخ حياة الإنسان قد تعرّضت للضّياع والإستلاب جرّاء سيادة سلطات قاهرة وحكومات توتاليتارية دون الحرّية التي هي ثابتة للإنسان ومشروعة ولا يتمكن أحد من أن يمنع الإنسان من ممارستها في الفكر والنظر، إضافة إلى أن المضمون الإسلامي نصّاً وسنّةً إلى جانب الحكم العقلي كل ذلك ليس لا يمنع الإنسان من ممارسة التفكير بحرّية كاملة وبلا حدود فحسب بل نجد حجماً واسعاً وكمّاً هائلاً من الآيات والروايات الدينية قد تحثّ الإنسان ليتفكّر ويتعقّل في الأنفس والآفاق وفي موقف تقييمي لافت جداً تعتبر النصوص الدينية أن ساعة تفكّر وتعقّل خير من عبادة سبعين عاماً، ومعلوم أن هذه الأعداد في ثقافة الروايات تشير إلى الاكتراث في الشريعة للتفكير والتعقل.

نظرة دقيقة إلى نصوص شرعية قرآنية أو ما لدينا من أحاديث للأئمة تثبت أنّ الإنسان ليس في إعمال الفكر والعقل حراً فحسب بل بقدر ما له من عقل وفكر بقدر ما له دين كما روي عن الإمام علي عليه السلام: «الدينُ والأدبُ نتيجةُ العقلِ». و أيضاً: «ما آمَنَ المؤمنُ حتى عَقلَ». وأيضاً: «على قدرِ العقلِ يكونُ الدينُ»[١]. وكذلك روي: «من تَفَكَّرَ أبْصَرَ»[٢].

ومعلوم أن كلّ هذه التأكيدات في لسان الشرع على قضية الفكر والعقل خير دليل على أنّ ما يصل إليه العقل لا يكون بحيث يتنافى مع الحكم الشرعي وإلاّ لما ركّز الدين على العملية العقلية ولما حاولت النصوص لتكريس التفكير عبر تلك التشجيعات الكبيرة له. غير أننا لا نرغب في أن نقول بإمكانية الإستيعاب العقلي لقضايا الدين كلّها وخاصّةً في دائرة الأحكام العبادية المحضة، فإنها كذلك بحكم العقل ذاته لا يتم إدراكها لأسباب خارجة هنا عن موضوع هذا البحث.

فإذاً إن الإسلام عبر كافة وسائل التعبير الشفهي ليس فقط اعترف بالحرية في الفكر والعقل ولا يأذن لأحد أن يعمل على تحديدها إلى نطاق ضيق بل يرفعه إلى أعلى مراتب العبادات لأنّ ما

---

(١) غرر الحكم: ٩٥٥٣، (٦١٨٣-٦١٨٤).

(٢) نهج البلاغة: الكتاب ٣١.

ينتج ويفرز من العقل والفكر أفضل ممّا يأتي عن الطاعة الجاهلة.

هل الإسلام يبعد صعيد الفكر والعقل عن دائرة الثواب والعقاب؟ سؤال في صميم الأمر ويبحث عن الجواب. في الحقيقة إنّ حدود الحرية الفكرية والعقلية في الدين الإسلامي واسعة إلى أقصى المسافات؛ وباستثناء حالة خاصة قد وردت نصوص معدودة تمنع الإنسان من الخوض الفكري والعقلي في بعض حذافيرها لا حدّ للفكر. فيحق على هذا الأساس للإنسان أن يحلّق بفكره وعقله في سموات العلم والمعرفة وذلك لأجل أنّ أقصى وأبعد درجات الحقيقة لا يبلغها الإنسان إلاّ من خلال ممارسة أقصى درجات التفكر والتعقّل ،أبعدها. وأمّا الدائرة المحظورة على التفكير في الشريعة فهي رغم أنها ليست واسعة من ناحية، إن الحكم التحريمي جاء فيها على أساس ما قد يؤدي التفكير فيه إلى تحيّر العقل والاختلال فيه. ذلك أنّ العقل البشري في النهاية يعدُّ من خلق الله ولا يتمكّن من استيعاب ذات الله جلّ وعلا من كلّ ناحية. وإذا أحبّ عقل أن يستطلع عن الذات الإلهيّ[1] فضولياً فإنّ هذا الأمر قد ينتهي به إلى الزوال والجنون. لذلك جاء الحكم في حالة خاصة صيانة للعقل وليس تقييداً له. كما هو معلوم أيضاً بأن العقل نفسه يعترف بعجزه عن استكشاف بعض الدوائر، وعليه فيتفهّم بدوره الحَظرَ هنا.

ولكنّ الحرّية في التفكير هل تعني بالضرورة الحرية في التعبير؟ الجواب لا يكون مطلقاً يقيناً لأنّ الإنسان ما لم يبثّ بفكره في خارج الذات ولم يتجاوز فكره شخصيته ولم يتسرّب إلى أسرته أو مجتمعه فإنّه هو الذي في النهاية يجني ثمرة فكره إذا ما كان صحيحاً، ويذوق مرارته إذا ما كان سقيماً في حال وجود خلل منهجي وتدخّل عناصر غير عقلية على خطّ التفكير.

إذاً وحسب ما أشرنا إليه هنا ،فإنّ التعبير عن الرأي وعمّا أدّى إليه العقل والفكر قد يصبح مسموحاً وأحياناً أخرى ممنوعاً وذلك بالنظر إلى ملابسات وخصوصيات ما يعبّر عنه من ناحية، وظروف التعبير الخارجية من ناحية ثانية بقطع النظر عن صحة المضمون وسقمه. والسبب هو أن التعبير عن الرأي يفرز بالضرورة آثاراً في الخارج لدى السامع أو المخاطب. وحكم التعبير عن الرأي ومدى حرّية الإنسان في ممارسة حقّ التعبير يرتبط بنوعية وكيفية ما قد يَنتج عن الأمر، وذلك قد نشأ من مبدأ كون الإنسان مسؤولاً عمّا وملتزماً به يعبّر عنه.

---

(١) وما جاء في بعض الروايات من أنّ: «أفضل العبادة إدمان الفكر في الله وقدرته» فإنّ المقصود هو في صفاته وأسمائه تعالى.

إنّ الدين الإسلامي يطلق عنان الإنسان ليعبّر عن الرأي شريطة أن يكون هو عادلاً في ممارسة حقّ التعبير[٢]، وننوي هنا من كلمة العادل ذلك المعنى الدقيق في اللغة وكذلك في الشرع أي الذي يضع كلّ شيء في موضعه ويعطي كلّ ذي حقٍّ حقَّه. قد يكون البعض راغباً في أن لا يتقيّد بقيد وأن يفجر أمامه كما يفسّر بعض المفسرين في رغبة الإنسان في التنصل من القيود. ولكنّ الحقيقة القرآنية تؤكّد ثبوت مسؤولية الإنسان عمّا يقول ويعمل وكلّ قائل يتحمّل مسؤولية ما إذا وضع قوله وفكره عند من لا يستطيع هضمه واستيعابه فيخرج عن الفكر الصحيح أو ما إذا بثّ فكراً غير صحيح بين الناس. فلا تنقذه من عذابه تعالى حرّيةُ التعبير عن الرأي.إنّ الإنسان حرّ في التعبير عن رأيه وفي الوقت نفسه عليه أن يتحمّل المسؤولية الكاملة فيما إذا أسفرت ممارسته في التعبير عن الرأي عن إلحاق الضرر أو تحديد حرّية الآخر.

من هنا نفهم جيداً أن الشرّ لو حدث لسبب ما قلنا أو فعلنا فإننا سنراه وإن كان مثقال ذرةٍ شراً حسب التعبير القرآني.

على ما مرّ، فإن الإسلام مع الممارسة العادلة للحرّية والعدل في التعبير قد يتبلور في حال عرف الإنسان تحديداً أنه في موطن وظرف خاص لا ينتج التعبير عن رأيه شيئاً من الفساد والضرر، لأنّ العدل بهذا المفهوم الواسع والرّحب يمثّل حياة كلّ الأحكام كما قال الإمام علي[٢] ولأنّ العدل أيضاً ميزان[٣] الله سبحانه به يثيب ويعاقب. وإنّ الدين لا يريد للإنسان أن يمارس الحرّية في أيّ شيء بناءً على الإباحية ودون قيد، ولكنّه يدعونا إلى أن نضع الحديث في محلّه وعند أهله و «إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنهم مسؤولاً»[٤].

مقابل الذين يشتهون نمطاً من الليبرالية في الإسلام هروباً من المسؤولية عما يفرزه قولهم وفعلهم، يحاول آخرون أن يضيفوا مزيداً من القيود لكي يبقى الإنسان مقلّداً ولا يفلح في تبنّي

---

(١) إن المعيار في تحديد الحقّ والواجب عند الدين يختلف احياناً عمّا هو مألوف عندنا فمثلاً إنّ الإنسان المتدين ينبغي وبل احياناً يجب ان يعبّر عن رأيه ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بكلّ ما عنده من وسائل التعبير والأمر والنهي وإنّ الله قد يعاقب العالم الذي لا يبثّ علمه بين الناس لو كان في علمه ما ينفع الفرد والمجتمع فإذن لا يصحّ أن نعتبر التعبير عن الراي حقّاً للإنسان ولكنّه واجب وتكليف. كذلك الامر فيما يعود إلى السلطة والحكم فإنّ الحاكم الإسلامي والولي الفقيه مثلاً لدى القائل به لا يحظى بحقّ الحكم والسلطة والولاية لكنّه مسؤول عنها وواجبة عليه والتعبير عن الولاية بالحق في بعض روايات الائمة قد يكون إشارة إلى أحقيتهم اي اليقينهم ولا بالمعنى المعاصر للحقّ.

(٢) غرر الحكم/ الرقم ٦٨٣.

(٣) المصدر نفسه/ الرقم ٤٦٤٣.

(٤) سورة الإسراء/ الآية ٦٣.

المعتقدات عبر إعمال حرّية كاملة في التفكير والتعبير. إن هؤلاء يسمحون للآخرين أن يعبّروا عن الرأي ما لم يتجاوزوا عقائدهم أي أنهم يأذنون بحريّة التعبير ما دام الآخرون يوافقونهم في اجتهاداتهم. ذلك لأنهم يعتبرون كلّ الفكر الديني هو كلّ ما عندهم ويعتبرون النسبة فيما بين معتقداتهم والدين هي من نمط «التساوي من النسب المنطقية الأربع» أي أن ما يقولون هو من جنس الدين عند الله واللّوح المحفوظ وما هو في حقيقة الدين قد احتكروه هم وحدهم. وكأنهم يتحدثون مع الآخرين من العرش ويخاطبون المختلفين معهم بلغة فوقية توحي اعتبارهم أنفسهم من خواصّ الله تعالى، يعتبرون غيرهم ضالّين مضلّين يجب تكفيرهم أولاً وثمّ تفسيقهم لو لم يمش الحال مع التكفير حسب التعبير العامّي. وإنّ هذه الطبقة من العلماء لا يقبلون النقاش في شيء جزموا به ولا يسألون المختلفين معهم عن أسباب المخالفة، أحكامهم جاهزة والملصقات حاضرة يستخدمونها فور ما نقل لهم أو سمعوا عن رأي خالف رأيهم. لكن الله تعالى وخلافاً لما يتوهمه البعض من هذه الشريحة لا يقيم وزناً لمن استسلم لفكر عن إكراه. لأنّ الله غني عن العالمين ولا حاجة له إلى أن يؤمن البعض؛ غير أنه تعالى يريد للإنسان أن يتفكّر ويعقل ومن ثمّ يعتقد ويلتزم بما اقتنع والله سبحانه لا يريد من الإنسان أكثر من هذه المراحل. فليعلم هؤلاء أنّ التعددية الفكرية والعقيدية هي قائمة: وستظلّ قائمة وفساد المجتمع ليس من تعدّد الفكر بقدر ما هو من عدم الإلتزام بضوابط وأهداف وآثار الفكر والعقيدة والسلوك. والإسلام يدعو إلى الإصلاح والدفع بالتي هي أحسن والإشفاق على المنحرف والنمط اللّين، ويرفض المحاولة الضاغطة لفرض عقيدة أو دين أو فكر على الآخر.

والجزمية أو الأرثذوكسية الفكرية لو صحّ التعبير فإنها متفشّية في عالم التقليد بين المثقفين معاً. إن التراثي والتقليدي متّهم بالرجعية والتحجّر الفكري والظلامية لدى التنويري وهو بدوره متّهم أيضاً باللامبالاة والإنحراف والإباحية الفكرية والليبرالية الغربية. ولكنّ الحقيقة رغم الإحترام للمعتدلين من كلّ الإتجاهين هي أن الحريّة قد تعرّضت للإختراق المزدوج من جهتين، جهة عملت على حظرها وتكفير من مارسها والضغط على من خرج على حكم مشهور أو فتوى غالبة وضيّقت نطاقها إلى حيث يبقى الإنسان في أغلب حالات العقيدة في دائرة التقليد عن الآباء والقدماء، وجهة ثانية أحبّت أن تمارسها مطلقة دون قيد وأن توسع من دائرة الحرية بلا حدود وقيود. ولكنّ الإعتدال هو طريق النجاة. وحدّ الحرّية هو العدل والنظام. هنا تجدر الإشارة إلى أنّ ما قلناه هو عن المسؤولية الفردية ولكن السلطة ونوعية التعاطي مع الحرّيات العامّة وخاصة

حرّية التعبير والرأي فإنها قد تختلف جذرياً، ولسنا هنا بصدد التطرق لهذا الأمر.

مع كلّ ذلك ورغم أن الإنسان يتميّز عن الحيوان والملَك بكونه مختاراً وحرّاً في تبنّي العقيدة واعتناق الدين والمذهب، غير أنّ هناك فارقاً جوهرياً بين الحرّية أو بالتعبير الأدقّ «الإختيار» وبين الليبرالية الغربية وهو أنّ الإنسان في الغرب الليبرالي لا يطالب إلاّ بالإلتزام بالقوانين الموضوعية ومشروع له ما عدا تجاوزها وفي الوقت نفسه يبرّرون معتقداته الإنسانية. وبتعبير آخر إنّ الليبرالي وبالذات على النمط الغربي يعتقد بمشروعية العمل حسب الحرّية المطلقة: ما سوى القانون المدني مهما بلغت درجة الشناعة في السلوك، بينما الإختيار وحرّية الإنسان في ظلّه في الإعتناق رغم أنهما موجودان وقائمان. ولكنّ الدين يلزم الإنسان لكي يوظّفهما كما يريد له دينه وعقله والخارج على حكمهما وإن خُلق متمكناً من اختراق الحكم الإلهي والقرار العقلي، ولكنّه يعاقب في الدنيا والآخرة، ليتّضح عندنا جيداً أن لا إكراه في الدين لا يحتضن في داخله تسويغ اللادينية وإن كان من الممكن أن يختار الإنسان في ضوء الآية ما يشاء. وذلك كما أنّ الله أعطى لنا العمر ومعنى ذلك ليس أننا مأذونون لنفعل فيه ما نشاء، فالحرية مثلها مثل غيرها من المعطيات الإلهية رزقنا الله بها لأجل أن نعمل في ظلها على تمكين طاقاتنا وإمكانياتنا الروحية والعقلية لتتفتّح وتزدهر ولنتجنّب بها الظلمات ونسلك الطرق إلى النور، وبمثال آخر يتّضح الفارق أكثر ألا وهو الجنس والنظرة الليبرالية إليها مقابل الرؤية الإسلامية فيها. وكما نعرف أنّ الإنسان مفطور على غرائز منها الغريزة الجنسية، ليستطيع (لا أقصد الجواز) أن يرتكب أية ممارسة. وعلى سبيل المثال ممكن له أن يزني ويلوط ويشذّ عن الصواب، ولكنّ الدين يجعل لشهوة الإنسان وجنسه حداً مشخصاً لا يكفي التراضي بين الشخصين لإزالة الحدّ كما هو الحال في الغرب. أعني أن للإنسان في الغرب وفي ظلّ الحرّية على النمط الليبرالي قد يسمح له أن يمارس الجنس مع مثليه في الجنس. الرجل مع الرجل والمرأة مع المرأة ومشروعية الأمر ناتجة من عدم إلحاق الضرر ـ حسب توهمهم طبعاً ـ بالآخر وبالقوانين الاجتماعية.

لأنّ مخالفة العقل والمصلحة الفردية مشروعة في الغرب، ولكنّ المسلم يعاقب على مخالفته لعقله ولمصلحته. ومجرّد توافر الإختيار والحرّية لا يعني كون الإنسان مأذوناً في كل ذلك. قد لانوافق قول الذين يميّزون الفلسفة الغربية عن الإسلامية بأنّ الأولى مبنية على أصالة الإنسان والثانية على أصالة الله. بل الصحيح هو أن الليبرالية الغربية وفلسفتها مرتكزة إلى أصالة الدنيا والجسم والدين يعطي الأصالة لسعادة الإنسان. والله تبارك وتعالى هو الأعرف بما ينفع

الإنسان وسيضره، والعقل الموضوع في الإنسان هو شعلة من نور الله وضيائه به يدرك الإنسان الخير والشرّ.

الحرية في القرآن

كي لا يكون البحث حول الحرية بحث لذكر فضائلها ولسرد الآيات والروايات التي جاءت لتمدح الحرية وتجلّها وحتى يكون البحث معالجاً لكثيرٍ من الإشكالات التي ترد حول مقولة الحرية، سأحاول فيما سيأتي أن أقدم فهماً خاصاً ورؤيةً خاصةً للحرية من خلال القرآن الكريم، غير مدعي أن ما أقدمه هو الرؤية أو الفهم، بل هو رؤية ورأي، ويبقى هذا الرأي يمثل فهماً خاصاً قابلاً للنقد والنقاش.

لعل من البديهي في البحث حول مفهوم ما أن نبدأ بتعريف ذاك المفهوم، وهذا الأمر ينطبق على مفهوم الحرية الذي نحاول البحث حوله في ما يلي وقبل ان نقدم تعريفاً للحرية لا بد أن نشير إلى أن مسألة التعريف تشكل مسرحاً لمعظم الإشكاليات التي قد ترد حول الحرية، وإن كنا سنتجنب التعرض لهذه الاشكاليات لأن المقام ليس مقام المقارنة والمناقشة، إنما هو للحديث حول الحرية من وجهة نظر القرآن.

إن التعريف الذي قد يتبادر للحرية هو التعريف القانوني السائد، وسنذكره للعلم وليس للنقاش. ويفيد هذا التعريف التالي: «**إن الحرية هي ما يجعل الإنسان يصنع ويفعل ما يريد في ظل ما تبيحه القوانين**»، وقد أتى بهذا التعريف آية اللّه ناصر مكارم الشيرازي أيضاً في كتابه مفاهيم القرآن في بحث الحريات.

ولو أتينا إلى تعريف الحرية من الرؤية القرآنية فقد نجد بعد استطلاع نظرة القرآن في هذا المجال، جملة معطيات تملي علينا التعريف التالي؛ الحرية من الرؤية القرآنية هي انعتاق الإنسان وتحرره من كل قيد وغل ومانع لنمو الطاقات الإنسانية الكامنة في كل إنسان.

من المعلوم أن الإنسان في داخله امكانيات بالقوة، ولكي تتبلور وتتحقق هذه الامكانيات في حيز الفعل هي تحتاج إلى قوة تخرجها، هذه القوة في منظور القرآن هي الحرية. إذن الحرية الحقيقية من وجهة نظر القرآن الكريم هي رفض كل سيادة غير سيادة الله وشريعته وقانونه على الانسان، ليس إلا لأن السلطات غير الإلهية تمنع من تبلور وتحقق الذات الإلهية في الإنسان قطعاً وفي ظل الحرية القرآنية، هذا المنع القطعي يزول أيضاً بالقطع. إن هذا الفهم العالي والسامي

للحرية في القرآن الكريم نقدر ان نستجليه من الكتاب الشريف في مواضع كثيرة وعديدة، ولتسهيل المطلب سنحاول تقسيم الآيات التي تتناول موضوع الحرية، أو تحمل مفاهيم تمس هذا المفهوم إلى مجموعات، نطل من خلال فحص هذه الآيات وسبرها على موضوعنا أي الحرية.

ـ **المجموعة الأولى** أو الصنف الأول من هذه الآيات هي الآيات التي تتحدث عن التوحيد وتحث عليه مُدينةً في الوقت نفسه، ورافضةً كل أنواع الشرك بالله تعالى، والموحد هو الذي يخضع لسيطرة الله تبارك وتعالى وسلطانه دون غيره.

ولعل من أبلغ ما قيل في هذا السياق «**قولوا لا إله إلا الله تفلحوا**»[1] لأنك عندما تقول لا إله إلا الله فإنك تنفي كل قيد وكل غل على الإنسان وسلوكه وتفكيره وحياته بيد أننا نجد لهذا النفي المطلق «لا إله» استثناء وهو «إلا الله» فالتوحيد تحرير الإنسان وهو عين الحرية.

إن آيات التوحيد في القرآن هي من الأدلة القاطعة على ترويج وتكريس الحرية للإنسان مع الإنسان، ومع الحياة كل الحياة. إننا نجد الحرية تتبلور في هذه الآيات، إذ يُعتبر القرآن أنّ التوحيد هو جوهر الحرية، والتي هي بدورها سر الفلاح وسر النجاة، وحقيقة التوحيد وغايته هي تحرير الإنسان كما جاء في الآية الشريفة، أنّ النبي(ص) جاء ليضع عن البشر إصرهم وأغلالهم التي كانت عليهم، تلك الأغلال الشركية غير الإلهية، المادية، ومعلوم أن الغل أو الظلمات هي التي كانت تحكم الإنسان وتسود المجتمع، وأنّ النبي(ص) وعبر الشريعة الغراء أتى لإخراج الإنسان من الظلمات إلى النور، فالظلمات تعتبر قيوداً على أيدي الإنسان وبصره وبصائره الداخلية، وقيوداً على فكره وعقائده. والقرآن إنما جاء لتكريس الحرية وتحرير الإنسان من كل أنماط وأشكال القيود والأغلال، وليكوِّن من خلال حرية القرآن الإنسان الإلهي الموحد الحر.

ـ **المجموعة الثانية** من الآيات والتي يُفهم منها وبوضوح مبدأ الحرية هي آيات العبادة والعبودية لله تعالى. ولعل هذه المسألة من المسائل التي قد يرد عليها من البعض إشكال، وربما يكون في شرح مفهوم العبادة في القرآن رداً وافياً على هؤلاء وتبيان لما بين الحرية والعبادة من علاقة متينة وأصيلة لا تنفك مطلقاً.

---

(١) ابن أبي الحديد المعتزلي، أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله: شرح نهج البلاغة، (دون طبعة)، مكتب آية الله المرعشي النجفي (قده)، قم ١٤٠٤ هـ. ق. باب ٢٣٤، ص٦٨. وذُكر في الوسائل: باب ٩، الرواية ١٢٦، ج ١، ص٦٣.

إن العبادة الإلهية في الرؤية القرآنية تختزن في داخلها الحرية كاملة وهذا المعنى هو عنوان كبير يحتاج المرء لفهمه لبعض الشرح والتفصيل فنقول:

إن العبودية لها درجات، هذه الدرجات أجملَها الامام علي(ع) في حديث له اذ يقول(ع): «**إن قوما عبدوا الله رغبة، وأن قوما عبدوا الله رهبة، وإن قوما عبدوا الله شكراً**»[١] إذاً وحسب الإمام علي(ع) فإن العبادة لله تعالى على درجات ثلاث:

فأصحاب القسم الأول والدرجة الأولى يعبدونه تعالى عبادة التجار؛ راغبين في أخذ مقابل على ما يعطونه. والقسم الثاني أو الدرجة الثانية يعبدونه عبادة العبيد؛ راهبين خائفين من العقاب. أما القسم الثالث والدرجة الثالثة فأصحابه هم ذووا المرتبة الأعلى والمقام الأسمى عنده تعالى؛ فهم عبدوا الله إذ عبدوه لا طمعاً ولا خوفاً بل شكراً له، فعبادتهم هي عبادة الأحرار.

إذاً هذا القسم الثالث من العبادة هو العبادة الحقيقية التي تختزن في داخلها الحرية كل الحرية، والتي في ظلها يصبح الانسان حراً إذ يصبح في ظل هذا النوع من العبادة كما في الدعاء «**إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك**»[٢] فهذا الانقطاع من الخلق ومن غير الله إلى الله تبارك وتعالى؛ ليصبح له جل وعلا وحده دون غيره، محققا بذلك حريته بأرقى درجاتها.

إن الإنسان كلما عبد الله فهو يتقرب اليه تعالى، وهذا التقرب ليس تقرباً مكانياً بل هو تقرب إيماني ربوبي في الحقيقة، فالعبودية ـ كما في مصباح الشريعة ـ كنهها الربوبية أي أنّ الإنسان يتأله بعبادته وتقربه إلى الله إذ تتجلى فيه صفات الله وأسمائه. وهذا المفهوم تؤكده الروايات والآيات، والنبي الأعظم(ص) والأئمة المعصومين(ع) هم الذين تبلورت وتجلت فيهم كل هذه الصفات والأسماء، وهَم الانسان الكامل الذي يعكس صفات الله وأسماءه تعالى، وقد تحدث بعض العلماء عن تفسير الحديث المشهور «**المؤمن مرآة المؤمن**»[٣]، بأن المؤمن الأول هو المؤمن الإنساني، والمؤمن الثاني هو الله تعالى، وبهذا يكون الإنسان المؤمن هو الطريق لتجلي الله على الارض ومركز لتبلور صفاته تعالى وأسماءه.

---

(١) المجلسي، محمد باقر، (١٠٣٧-١١١٧ هـ. ق): بحار الأنوار، ط٤، مؤسسة الوفاء للنشر، بيروت ١٤٠٤ هـ. ج٩٣، ص٩٨، باب ٢٢١، الرواية ١٣.

(٢) النوري، حسين، مستدرك الوسائل. ط١، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ١٤٠٨ هـ. ق. باب ٢١٠٥، الرواية ١٠١٦٥، ج٩، ص٤٨.

(٣) المجلسي، المصدر نفسه، باب ٨، الرواية ١، ج٧٧، ص٢١٢.

إن الحرية في القرآن الكريم تأخذ مفهوماً تجاه الخلق؛ بمعنى أنّ الإنسان ليس حراً تجاه الله تعالى، فهو عبده ولكن دون غيره. وهنا مورد الاشكال الذي أشرنا اليه، أي أنه كيف يكون الإنسان في ظل الإسلام والقرآن حرًا، وفي الوقت نفسه هو عبد. ونقول أن العبودية الخالصة لله تحوي في باطنها أسمى درجات الحرية. إذ أن المرء في ظلها يجب أن يتحرر من كل شيء، ومن كل شخص حتى من ذاته، إذ لا يمكن الجمع بين أي شيء، أو شخص، أو الذات وبين الله، إن معنى أن تكون عبداً؛ هو أن لا تقبل أي سلطة غير سلطة الله عليك، وإن مبدأ الحرية وغايتها هو رفض عبادة غير الله؛ لأن الانسان إذا عبد شيئا فإنه يفقد من حريته بقدر ما يعبد ذلك الشيء، وفي الوقت نفسه يصبح هذا الشيء قيداً على هذه الحرية التي جعلها الله للإنسان. وكما قال الإمام علي(ع) **«لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»**.

ـ **المجموعة الثالثة** من الآيات والتي قد نستطيع من خلالها تحديد مفهوم الحرية كما أراد القرآن هي آيات المسؤولية والتي نجدها بكثافة في القرآن الكريم. وعلى سبيل المثال نذكر بعضها: **﴿وقفوهم انهم مسؤولون﴾**[١] أو **﴿ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم﴾**[٢] أو **﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾**[٣] وفي الحديث **«كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته»**[٤].

إن آيات المسؤولية هذه جاءت لتحدد لنا مجال ومفهوم الحرية، فالحرية القرآنية ليست حرية مطلقة، بل هي حرية مقيدة بقيود وهذه القيود هي التي تحقق هذه الحرية، حيث أنّ الآيات التي تتحدث عن المسؤولية جاءت لتجعل الإنسان أمام حدود معينة فهو يُسأل عما يقوله ويفعله، ومبدأ المسؤولية لا يجتمع مع الحرية المطلقة؛ فكون الإنسان مسؤولاً يعني أنّ هناك مُسائلاً هذا المُسائِل لديه معايير، ولو كان الإنسان حراً بأن يفعل ما يرغب به ويحلو له، ويكون مسؤولا أمام نفسه فقط، فلا معنى للمسؤولية بهذا الوجه، إن انعدام المسؤولية يجعل الحرية فارغة المعنى. إذن آيات المسؤولية بالإضافة إلى أنّها تحقق الحرية تجعل الإنسان مسؤولاً أمام الله تعالى وحده، وكل من يصبح مسؤولاً أمام الله، ويؤدي حق هذه المسؤولية فهو قطعاً سيصبح متحرراً من غير الله جل وعلا.

---

(١) سورة الصافات، الآية ٢٤.

(٢) سورة التكاثر، الآية ٨.

(٣) سورة الإسراء، الآية ٣٦.

(٤) المجلسي، مصدر سابق، باب ٣٥، رواية ٣٦، ج٧٢، ص٣٨.

- **المجموعة الرابعة** من الآيات التي سَرَدَ من خلالها معالم الحرية، وهي من أروع المجموعات، هي آيات الحدود الإلهية، هذه الآيات هي أكثر الآيات تكريساً للحرية وفي الوقت نفسه تقيدها وبقيدها تحققها، ومن هذه الآيات أو اجزاء الآيات **﴿تلك حدود الله فلا تقربوها﴾**[١]، **﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها﴾**[٢]، **﴿تلك حدود الله فمن تعدى حدود الله فقد ظلم نفسه﴾**[٣]، **﴿ومن يتعدى حدود الله فاولئك هم الظالمون﴾**[٤].

إن هذه الحدود الإلهية المطروحة في هذه الآيات وغيرها، من الواضح أنها لا تجتمع مع رؤية الحرية المطلقة. ولكن مما لا شك فيه أن هذه الحدود في القرآن جاءت لتعطي الإنسان المساحة المطلوبة من الحرية. فعدم وجود مُحدد لهذه المساحة، يعني تحول المجتمع إلى غابة وهنا لا بد من اشارة؛ وهي أن أولئك الذين يطالبوننا كمسلمين بالحرية المطلقة، هم أنفسهم لم يقبلوا الحرية المطلقة، والحديث أصلاً عن حرية مطلقة، هو حديث غير ناضج، وغير دقيق، ففي أكثر المجتمعات تقدماً وأكثرها تأخراً، لا يمكن الحديث عن عدم وجود قيود على فعل الانسان وسلوكه، ويبقى هنا سؤال أنه من يضع هذه الحدود اللّه أم الإنسان؟ وفي هذا المجال القرآن يصرح أنّ هذه الحدود والقيود يضعها اللّه تعالى ويحددها، وإن نظرنا بامعانٍ إلى آيات الحدود نجدها تعكس مدى الحرية التي تنطوي عليها هذه الآيات؛ فهي في ظاهرها قيد وفي باطنها حرية، ذلك الإلتزام بحدود اللّه يعني أن يتحرر الإنسان من كل حدود غير حدوده سبحانه.

إن ترك حدود اللّه وأوامره التي هي حدود في معناها العميق هو تجاوز لهذه الحدود، فلو ترك شخص مثلاً الأمر بالمعروف والنهي عن منكرٍ من حدود اللّه، وذلك الترك كان لخوفٍ من الغير، أو لمصلحة شخصية، فعندها يكون هذا الشخص قد تعدى حدود الله واتّبع حدود نفسه أو غيره، فيصبح بذلك عبداً لمن ترك حدود الله لأجله.

أعود لما أشرت إليه؛ وهو ان الحرية في داخلها إذنٌ وترخيص. والقادر على الفعل هو من يستحق العقاب على فعل الشر. وهذا العقاب الذي يجب أن يأتي من صاحب المعايير والمُسائِل أي

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٨٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

(٣) سورة الطلاق، الآية ١

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٢٩.

من الذي لديه سلطان المعاقبة؛ إذ لا يجوز أن يُقال أن الحرية تمنح الانسان القدرة المطلقة على فعل الشر، فلا يقال أن المرء بفعله الشر وتركه الخير قد اكتسب حريته، بل بالعكس، هو بهذه الطريقة يفقد حريته، فالحرية لا تكتسب ولا تتحقق من خلال ممارسة الشر بالمعنى الديني ولا حتى بمخالفة القوانين بالمعنى الوضعي.

ـ **المجموعة الخامسة** من الآيات التي نجد فيها دلالة على الحرية هي آيات العدل والعدالة وهناك آيات جمة في هذا المجال:

من المعلوم أن العدل هو وضع الشيء في موضعه، والظلم خلاف العدل، والعادل هو إنسانٌ حرٌ بهذا المفهوم، فهو ـ أي الانسان العادل ـ هو من يعرف أن هذا الشيء محله هنا، ويجب أن يوضع في هذا المحل. وإذا حصل ووضعه في غير محله الذي خُلق لأجله، فهذا يعتبر ظُلماً بالمعنى الدقيق للظلم. والانسان عندما يقترف ذنباً فهو بهذه الحالة ظالم؛ لأنه جعل فعله في غير موضعه ـ الذي أُمر به ـ.

إنّ آيات العدل والعدالة، كلها تدل على قيود تحقق الحرية، وهذا القيد القرآني وغيره من القيود التي ذكرنا، كلها جاءت لتحقق عبودية الإنسان تجاه الله، وحريته الكاملة تجاه غير الله بالمطلق.

ـ **المجموعة السادسة** من الآيات هي آيات الفطرة والعقل، فالفطرة كما الحرية موجودة في الإنسان وهي محددة بحدود الله فهي ـ أي الفطرة ـ كالجهاز الواعي الذي يميز بين الخير والشر، فهي لا تسمح للإنسان بالحرية المطلقة التي لا تنسجم مع الفطرة الإلهية، كذلك العقل فالانسان العاقل لا يمكن أن يكون حراً بالمطلق، فالعقل لغة من عقال الشيء كعقالِ الجمل أي المنع والكبح. فالإنسان بعقله يمنع ويكبح رغباته وشهواته، فلا يستسلم لأي رغبة أو شهوة دون قيود وشروط. إن الفطرة في داخلها تفاصيل، وبرنامج محدد من عند الله، ومن خلال نفخ الروح الإلهية في الإنسان فلا يمكن الجمع بين إطاعة هذه الفطرة وبين المضي وراء الرغبات بشكل عشوائي، بل يجب أن تكون هذه الرغبة من مخطط الفطرة بما لا يتعارض مع الهدف الإلهي المنشود للإنسان.

بعد كل ما تقدم نستطيع أن نخرج بالنتيجة التالية: وهي أنّ الحرية تكون فيما ينفع ويخدم الانسان لتنمية وازدهار طاقاته الربانية الكامنة فيه، إذ لا معنى للحرية فيما يهدم ويخرب ويحرر

الإنسان من هذه التنمية وهذا الرقي والترقي إلى الله تعالى. إن الحرية المطلقة لا تنسجم مع المدنية الإنسانية وكل ما يهدم ويخرب لا يمكن أن نسميه حرية، بل بالعكس هو قيد وغل وهو في ظاهره قد يكون حرية، ولكنه في باطنه قيودٌ وأغلال خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار النظرة القرآنية للمعاد؛ أي أنّ هناك معاداً ومرجعاً ومآلاً، والفعل الذي يزيدني وزراً ووبالاً لا يمكن أن يكون حرية بالطبع، لا فالحرية هي التي يُمدح الإنسان عليها من اللّه أولاً ومن الخلق ثانياً.

تجد من خلال ما تقدم أنّ المعالم العامة للرؤية القرآنية للحرية تدور في أفق أرحب وأوسع بكثير مما يطرح في الساحة من مفهوم ورؤى وضعية للحرية فنلاحظ أنّ هناك اختلافاً جوهرياً بين رؤية القرآن الكريم والرؤية الموضعية ولكننا لا ندعي ان في كلامنا نقد للمفهوم الوضعي إنما هو فقط تبيين للإفتراق وهذا الإفتراق مرده إلى إشكاليات الاصطلاح المعاصر، ولذلك قد نجد رؤيتين حول مفهوم ما يظن صاحب كل رؤية خلافه مع الآخر في الموقف، غافلاً عن أنّ هذا الخلاف هو في التعريف.

في ضوء ما مر من البحث وفي ضوء فهمنا لمجموعات الآيات التي استعرضناها نستطيع أن نقدم شيئاً يمكننا ان نسميه خلاصة أو فائدة نكشف فيها النقاب عن مفهوم الحرية فنقول:

الحرية هي رفض أي سيادة أو سيطرة لكل أصناف الأغلال، والظلمات، والأواصر الفكرية والعقلية، والطبيعية، والسياسية على الإنسان، والتي تمنعه من تحقيق الذات، والفطرة الإلهية المستودعة فيه ومنعه أيضاً من تحقيق تنمية شاملة وجامعة في نفسه، وفي الحياة وصولاً إلى تبلور الأسماء والصفات الإلهية فيه، وانتشار الرحمة والعلم والقدرة وكل الصفات الجمالية والجلالية منها على الكون».

إن هذا التعبير الموجز عن الحرية هو ما نفهمه من خلال تفحص الآيات القرآنية، وهنا أكرر ما قلته فيما سبق من البحث، وهو أن الحرية من المنظور القرآني والتي مدحها وتبناها القرآن الكريم هي تلك الحرية التي لا تصطدم مع الفطرة والعقل والشريعة، فمقياس القرآن إذاً في فهم الحرية هو مدى التقاءها مع العقل والفطرة والشريعة، ولا بد هنا من الاشارة إلى أنّ المفهوم القرآني للحرية لا ينحصر بالمسلمين فحسب فالفطرة والعقل هما أمران يلتقي عليهما جميع البشر، والفطرة لا تموت ولكن يمكن في بعض الأحيان أن يغطيها الغبار والحجب، هذان الأمران كفيلان بإيجاد الحرية القرآنية عند كل فرد من البشر فيمارسونها دون أن تصطدم بهما فتكون بذلك حرية قرآنية إسلامية.

هناك نقطة هامة وهي موضوع الحرية والاختيار. لقد سبق لنا وعرفنا الحرية ودائماً من الرؤية القرآنية اما الاختيار وبنفس الرؤية أيضا فهو حالة وضعية إنسانية وفّرها الله تعالى للإنسان فقد خلقنا تعالى قادرين على الاختيار مبررا عند الله بالضرورة، فالله يؤاخذنا على ما نختاره فلا يكفي القول إنّ الله تركنا مختارين، إذ يجب أن يكون هناك مبرر لما يختاره الانسان، إلا اذا استنفذ هذا الانسان من عقله وفطرته كل الأدوات لتصحيح الفكر عندها فقط اذا اختار شراً يجهله فيكون هذا استضعافاً أو ما يعبرون عنه بالمعذرية، فالذي يستنفذ كل جهوده وطاقاته ويوظفها في سبيل الوصول إلى الحق ومع ذلك لا يصيبه فما يصل إليه في هذا الحالة يعذره ويحيّده عن العذاب.

أقول: إنّ الله تعالى أنعم على الإنسان بنعمة الاختيار فلا يجوز لأحد سلب هذا الاختيار إلا في استثناء واحد وهو وقوع الظلم فللإنسان الاختيار أو حق الاختيار للمسلك الذي يشاء إلا إذا أدى هذا الاختيار لممارسة ظلم ضد إنسان آخر وهذا الكلام يدفعني إلى الحديث حول حرية المعتقد وهذا ما سأؤخره إلى نهاية البحث لانتقل إلى الحرية الفكرية.

الحرية الفكرية

والمقصود منها حرية الفكر وليس حرية التفكير، وعملية التفكير فحرية الفكر تعني أن يختار الإنسان أي فكر يشاء وهي تشبه حرية المعتقد.

من المنظور القرآني نحن نتحدث عن حريتين للتفكير، حرية التفكير بالمعنى المألوف بأن يتبنى الانسان أي فكر أو اعتقاد يريد ومنظور قرآني آخر في حرية التفكير، وهو تحرر الانسان من كل قيد يمنع الانسان من ممارسة التفكير بدقة وعمق، فالتفكير حتى يكون منتجاً بحاجة لأن يكون الانسان حراً في ممارسته وتحقيقه، إذ أنّ التفكير قد يسيطر عليه كثير من الموانع، وكثيراً ما يظن المرء أنه فكر وتعقل أمراً ما وهو بالحقيقة يكون واقعاً تحت تأثير قيد أو أمر خارجي، لا يمثل التفكير أو التعقل السليم.

إن القرآن الكريم يدعونا للتخلص من كل السلطات والأغلال التي تشكل موانع وحواجز أمام عملية التفكير والتعقل، والقرآن مليء بالآيات التي تحث على التعقل ومن خلال هذه الآيات والآيات التي يضرب الله عز وجل فيها الأمثلة للناس يريد تنشيط العقل وتحريك الانسان العاقل حتى يصل إلى المغزى والعمق المطلوب. مما لا شك فيه أن هذا النوع من حرية التفكير هو أرحب

وأوسع من حرية التفكير التي تُطرح اليوم ولعل التأخر الفكري الذي نجده في بعض الأوساط اليوم مرده إلى عدم توافر هذه الحرية القرآنية في التفكير، وإن كثيراً من الأحكام التي نراها تصدر والتي لا تنسجم مع الأسس القرآنية هي ناتجة عن عدم ممارسة حقيقية للتفكير، فسيطرة وسيادة سلطات معينة على الفكر والمعرفة تتحول إلى حجر عثرة في وجه التعقل الصحيح، وعندها تتحول المعرفة أيضاً إلى سلطة وقيد، وأبرز مثال حول هذا الموضوع هو خضوع الانسان إلى معطيات مسبقة موجودة لديه خلال تعاطيه مع مسألة ما وهذا ما يسمى بالقبليات أحياناً.

إن المراد من حرية التفكير وحرية التعقل والفهم هو أن يكون الإنسان بحرية كاملة فيقوم بتعرية الحقائق من كل الانتماءات علماً أن الحقائق أصلاً لا انتماءات لها. لقد رفض القرآن الكريم كل الانتماءات والعصبيات في كل الدوائر كبيرة كانت أو صغيرة، فالخطابات القرآنية لا يوجد فيها انتماءات، بل على العكس هي رفضت هذا الجو من التعصب للعشيرة وللدين وللأفراد فجاءت الخطابات القرآنية تدعو الإنسان لأن يحرر نفسه وذاته من كل ما من شأنه اثارة الاختلال والتشويش على خط عملية التفكير والاعتقاد الحق، ويستحضر في هذا المجال عبارة كان يرددها أحد الأساتذة إذ يقول: بعد عشرين عاماً من الدراسة العميقة في القرآن، فهمت عبارة إنّ لكل حق شبهى له في عالم التزوير، أي أنّ هناك حق وهناك أشباه حق، وهناك صراط وأشباه صراط، وهناك أنوار وظلمات تشبه الأنوار والحرية الفكرية وحرية التفكير الصحيحة هي التي تميز الحقائق عن أشباهها والأنوار عن الظلمات فيعرف الإنسان بذلك الحقيقة الناصعة والحق الخالص فيخضع له ويترك متشابهه، وتحقيق الحرية بهذا العمق وبهذا الأفق الرحب أمر لا يخلو من الصعوبة والمشقة، إنْ في تعاطي الإنسان مع نفسه، أو في التعاطي مع الآخرين، وهذا لا يكون إلا بواسطة أساليب خاصة وبناءة، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن تحرير إنسان من محتل يحتل أرضه بالسيف والسلاح والجهاد هو أمر مع كل صعوبته يبقى أسهل من تحرير الإنسان من ذاته وأهوائه ومن فكره، وتحرير الفكر هذا هو من أعقد الأمور. إنّ القرآن يدعونا بعد تحرير أنفسنا وثبات قناعتنا بتحررنا أن ننطلق إلى تحرير الآخرين ممن يرزحون في سجن الفكر الباطل والشر الفكري، إذن لا بد لنا أن نمارس التحرير الفكري لأنفسنا وللآخرين ممارسة قرآنية دقيقة من خلال دخولنا على خط بناء الشخصية، وأن يكون التأثير على الذات وفي عمق الشخصية المتوخى تحريرها ،إن التبليغ الديني في بعده الأساسي يهدف إلى تحرير الإنسان من كل الأغلال والظلمات، وهذا التحرير يتحقق عبر عدة أشكال من الممارسة.

إن القرآن الكريم عندما تحدث حول ضرورة التحرير الفكري لم يكن يرمي إلى جعل المسلم

يحرر المسيحي أو العكس أو سلب الآخرين قناعاتهم، إنما كهدف ومنهج، أتى القرآن ليدعو تحت عنوان التحرير الفكريَ الإنسان إلى مجاهدة نفسه في سبيل الله للوصول إلى الحقائق الخالصة ذلك الأمر الذي لا يتحقق إلا بعد عملية سير وسلوك حقيقية تكون باتجاه الكشف عن نقاب الحق ومعرفته أولاً، كتحرير الذات، وثانياً الرجوع في عملية السير والسلوك إلى الخلق لتحريرهم تحريراً فكرياً قرآنياً، إنّ الحرية الكاملة هي الوصول إلى الله أو ما يعبر عنه بلقاء الله فعندما يحتل الله وحده قلبك عندها تكون قد التقيت به عز وجل فتصبح حينها من مصاديق «**الهي هب لي كمال الانقطاع اليك**».

في ختام هذا المحور أقول علينا أن لا نبخل ببذل أي جهد في سبيل تحرير الذات من كل قيد وغل، والغل والشرك الذي يمكن أن لا يكون صنماً محسوساً كهبل نعبده ونسجد له بل يمكن أن يكون شركاً غير منظور كعبادة الهوى والذات والشيطان، وهذا أسوأ أنواع الشرك، ويستحضرني هنا في هذا المقام، قصة سعد الدين الحموي الذي كان من تلاميد نجم الدين صاحب مرصاد العباد. خلاصة القصة: أن سعد الدين الحموي أتى استاذه يبشره بأنه وصل إلى درجة عالية من السيطرة على نفسه وتحرير ذاته من الأغلال الشيطانية، مبرهناً على ذلك بأنه ألف كتاباً يروي فيه تفاصيل وساوس الشيطان، وفيه وصف للأدوات المعقدة التي إستعملها الشيطان لإغواء الناس، فما كان من أستاذه إلا أن قال: له إن الشيطان هو الذي سوّل لك وهيأ لك هذا العجل، وصوره لك على أنه عمل حسنٌ وجيد فاذهب وهذب نفسك. هذا الدرس الذي علّمه استاذ سعد الدين الحموي له يحمل من المغزى ما يدل على قدرة الشيطان على الدخول على خط القرار الانساني، والعبارة المشهورة شيطان الشيخ شيخ بليغة في تصوير قدرات الشيطان فلكل انسان مهما علا أو دنا مستواه شيطانٌ من مستواه، فتعالوا إلى حرية القرآن والتي بها يتحرر الانسان من كل شيطان مريد، لا بل ويتحرر بحرية القرآن من كل العصبيات مذهبية دينية كانت أو عشائرية، ويتحرر من الدنيا وزينتها ومن كل الموانع التي تشكل غطاء على عملية الوعي المعرفي وحرية الإنسان.

حرية المعتقد

إن أكثر المسائل مثاراً للجدال والنقاش في موضوع الحرية هي مسألة حرية المعتقد، وقد لعبت المفاهيم الوضعية الحديثة وغير الحديثة على هذا الوتر في محاولة لإبراز عدم وجود حرية للإنسان في الاسلام انطلاقا من هذه المسألة.

إننا وباستقراء مضمون القرآن الكريم في هذا المجال سنجده (وقد يكون مفاجئاً هذا الاستنتاج) أن القرآن الكريم يقرر أن ليس للإنسان الحرية في اعتقاد ما يشاء فهو (أي الانسان) في نظر القرآن الكريم لا يملك لنفسه مسوغاً ومرخصاً وإذناً ليختار ما يشاء ويعتقد بما يشاء، نعم هو ليس مأذوناً في هذا المجال، ولكن وفي الوقت نفسه يعلن القرآن بأن الانسان مختار وقادر، وهذه المفارقة هي محل الإشكال ولكنها محل الحل أيضاً وإليكم البيان.

لو أتينا إلى القرآن الكريم نجده يقول: «لا إكراه في الدين» وغيرها من الآيات في هذا السياق مما يعني أن القرآن لا يفرض على الانسان معتقداً أو ديناً. ما أي بمعنى الفرض التكويني. ولكن وفي الوقت نفسه الذي نجد في داخل التكوين الإنساني قدرة على الاختيار نجد أيضًا فرضاً تشريعياً على الإنسان نفسه؛ ففي التشريع لا اختيار بمعنى أنّه لا يمكن أن يقول التشريع يجوز لك أن تصلي أو لا تصلي. إن الله تعالى لم يجعل على الإنسان سلطاناً في الخلق يلزمه بالإسلام ديناً ومعتقداً أو يأمره بالصلوات والعبادات ولكنّ الله أوجب ذلك على الإنسان تشريعاً. ذلك لأن الله جعلنا مختارين تكويناً ولكنه أوجب علينا تشريعًا والدليل على ذلك وجود الكفار والمشركين.

وهنا قد يأتي أحدهم ويقول كيف تنسجم «**لا إكراه في الدين**» مع القتال والجهاد الذي دعى إليه القرآن ضد الكفار والمشركين؟ ورداً عليه نقول:

إنّ الآيات الواردة في القرآن الكريم التي تدعو النبي(ص) والمؤمنين لمقاتلة الكفار المشركين والتي تربو على المئة آية توزعت في سور القرآن الكريمة كالبقرة والتوبة والممتحنة معظمها إن لم نقل كلها لم تأت لتدعو النبي(ص) ومن معه إلى قتال الكفار والمشركين بسبب كفرهم وعقائدهم الباطلة بل في كل آية من آيات الدعوة إلى الجهاد نجد وبتأمل بسيط أنّ هناك صفات كانت موجودة في الكفار والمشركين، على أساسها تكون الدعوة إلى الجهاد ضدهم وفي هذا المجال المصاديق كثيرة من القرآن الكريم لا يتسع المقام لذكرها، فمثلاً يقول تعالى ﴿**فاعتدوا عليهم بمثل ما اعتدوا عليكم**﴾ فهنا السبب في الدعوة إلى القتال هو اعتداء أولئك الكفار على المسلمين وليس كونهم كفاراً، وفي مكان آخر يقول ﴿**الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق**﴾ وهنا جعل **الله** إخراج الكفار للمسلمين من ديارهم سبباً لشن حرب ضد المشركين وليس الشرك هو السبب. **إذن** وإذا علمنا أن الكفر والشرك والمعصية هو ظلم للذات نجد القرآن لم يدعُ إلى مقاتلة الظالمين لذاتهم، لكنه أي القرآن جعل ظلم الآخر مسوغا للقتال والجهاد فهو يدعو من ظُلم للجهاد ومن أُعتدي عليه لرد العدوان، فالظلم الموجه ضد الغير هو ما يكون لأجله الجهاد، وليس مجرد الكفر أو **الشرك** وهذا

القانون في الإذن بالجهاد والحرب ينسحب في مفهومه على موضوع الديات والحدود إذ أن معظم الدّيات والحدود أتت لتعاقب على ظلم ينال الغير وليس النفس، فنجد من يسرق مال الغير تقطع يده، ومن يقتل الآخر يُقتل وهكذا، بينما عندما يصل الأمر إلى المعصية الشخصية إلى ظلم النفس، كترك الصوم مثلاً فنجد الكفارة تكون بقضاءه أو كفاره مما لا يصل ولا يندرج تحت عنوان العقاب والحد، وهذا الكلام كله حول الجهاد والحدود والديات يكفي لكي يكون حجة على أعداء الإسلام الذين يتهموننا بانعدام الحرية لأن العقاب على ظلم الغير ليس أمراً متوقفًا على الإسلام والمسلمين فحسب، بل إنّ كل الأنظمة الوضعية تؤمن بهذه المسألة، وهذا ما قد يُحكى عنه في الأنظمة الوضعية حول أن حرية الفرد تبقى سارية إلا إذا اصطدمت أو تعارضت مع حرية الآخر أو تعدت إلى حدود حرية الغير. هنا تأتي الأنظمة لتشرع القوانين الجزائية وغير ذلك من القوانين.

إن الله تعالى قد دعى الإنسان في غير سورة وآية إلى أن يعيش السلم على كل المستويات، وكما نجد أنّ القرآن يدعو إلى رفض الفتنة والظلم للآخر والقهر والإعتداء، حتى الفتنة التي قد ينتجها مسلمون هي مرفوضة، كذلك الفتنة التي قد ينتجها الكافرون، كل ذلك حتى يكون المجتمع مجتمعاً هادئاً مستقراً ليمكّن أفراده من تحقيق سيرٍ وسلوكٍ لتنمية الإنسانية، وآيات القتال لم تأت دفاعاً عن عقيدة ودين محمد(ص) بقدر ما هي دفاع عن حرية الإنسان وردع الظلم، وهي بهذا المنحى تكون من القضايا التي تساعد على تثبيت حرية الانسان أيّاً كان.

وفي الختام لا بد من الإشارة والتعليق على مسألة قد تكون على تماس بمسألة الحرية، وهي مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهنا أقول: أنّه مما لا شك فيه أن مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤولية تقع على عاتق كل مسلم ولكن وجوب أداءها مقرون بالإستطاعة والقدرة على التأثير دون التعرض لحرية الآخر المطلوب أمره أو نهيه، ولعلّ موت الخير والفضيلة في أي أمة سببه ترك وموت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فتعالوا أولاً لتحقيق شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند كل منّا، ومن ثم إلى ممارسته ممارسة فعالة، كي لا نتحول إلى قوم يعيشون روحية الإنزواء، وعدم الشعور بالمسؤولية في ظل هذا الإنحراف المستشري في مجتمعاتنا علّنا نصل بأنفسنا ومجتمعاتنا إلى ما أراد الله لنا من سمو ورفعة وكمال، ونصبح عباداً لربنا أحراراً من كل قيدٍ غيره والحمد لله رب العالمين.

مشروع الوحدة والتقارب الإسلامي

إشكاليات تحديد المصطلح ومناهج التطبيق *

● في ظل ما وصلت إليه الأمة الإسلامية من ضعف وتفكك وتدهور وانحسار حضاري سياسي واقتصادي في الساحة العالمية , كثيراً ما يتردد مصطلح الوحدة الإسلامية بين الخاصة والعامة كحل أخير لابد من العمل على تحقيقه للخروج من حالتها الراهنة . فهل لكم أن تحدثونا عن مدلولات هذا المصطلح وعن المراد منه في أوساط الحركيين الإسلاميين؟

○ أي نشاط معرفي يطمح المرء من خلاله إلى تجلية المدلول المصطلحي وقبلَه تبيين الدلالة اللغوية هو يدعم الأطراف المتعددة والمعنية بالأمر للوصول إلى النتيجة المرجوة بنمط منهجي ومنطقي وموضوعي وبالمقابل فإنّ أية محاولة للقفز فوق هذه التوطئة المفهومية - لو صحّ التعبير - ارتكازاً إلى ما يعتبره كل طرف حتميات ومسلّمات - من شأنها أن تخلق حالة من الفوضى الحواري والغموض المدلولي وأخيراً قد تفضي إلى عقم العملية المعرفية من أي نوع كانت وفي أي حقل ويتسبّب من ناحية أخرى في رهان كلّ جانب على مدلول منطبع في مخياله دون غيره مما يحدث دون شك إرباكاً حتمياً في الخطوات المتقدمة في البحث العلمي.

والنقاش في مشروع الوحدة الإسلامية لا يمثّل استثناءً في ذلك وفي ضوء ذلك فلا بدّ من دراسة موضوعية لإماطة اللثام عن كنه المرادات المتنوعة والنوايا المتعددة لدى دعاة المشروع أو في أقل تقدير ينبغي لنا أن نقوم بتصنيف فرضي لها لكي يلامس النقاش شيئاً من الحقيقة والواقع المقصود.

قبل الخوض في تحديد الدلالة وتأطير ما تم قصده من توظيف لفظ الوحدة كمشروع حيوي ارتكازاً إلى القدر المتيقن من دلالات المفردة متوجب عليّ التصريح بأنّ مسحاً علمياً وفحصاً دقيقاً

(*) نص حوار منشور أجرته جريدة «اللواء» اللبنانية مع المؤلف ١٤/٦/٢٠٠٢.

لحال الأمة في ضوء دراسة شاملة للوضعيات المختلفة سياسة واقتصاداً واجتماعاً تستند إلى عملية تفكيك وتحليل للأزمات القائمة وتفاقمات وتداعيات الموقف الإسلامي يكشف النقاب عن حقيقة جلية هي أنّ الوحدة الإسلامية في الإطار المطروح غالباً لا تمثّل الحلّ الأوّل أو المدخل الأهم للدخول في معاجلة هذه الحالات المرضية الراهنة على أكثر من ساحة إسلامية .

لا يعني ذلك أنني غير معتقد بأنّ الوحدة الإسلامية ليست أولوية بقدر ما أطمح إلى القول إنّ تفكيك وتحليل واقع الأمة لا يثبت أنّ الأزمات القائمة تعود إلى افتراق الأمة إلى تعددية مذهبية أو حتى إلى عدم إجادة الأطراف المتنوعة للتعاطي مع الاجتهاد أو فقدان الرؤية المعرفية المذهبية المتوازنة واكرّر أنّ الوحدة الإسلامية كمشروع بين المذاهب لم تتجاوز الطموح إلى تقارب مذهبي .

لا يخفى على أحد اليوم أنّ الانهيارات الإسلامية والتداعيات الحضارية في الوسط الإسلامي لا تنتج من التفرق المذهبي وبالذات الإختلافات المفتعلة بين الشيعة والسنة وأظن إنّ نظرة عابرة إلى العالم الإسلامي السنّي الموحد مذهبياً وما جرّه الواقع المتفاقم والمنهار في هذا العالم الموحّد مذهبياً من تداعيات وتخاذلات على المستوى السياسي وبالتحديد في قضية الأمة المركزية سياسياً أعني قضية فلسطين وما يتعلق بالتعقيدات والمعوقات الكبيرة على الصعيد المعرفي والاجتهادي فكرياً . إنّ نظرة كهذه تثبت أن اختصار أسباب التداعيات والأوضاع الخطيرة المخيمة علينا في التفرق المذهبي لا يلامس الحقيقة ولا يعكس الواقع .

ويبدو لي أن سيادة هدوء على المخيّمات المختلفة والتيارات المذهبية الإسلامية عبر ترويج المشروع الوحدوي لا يعني تجاوز الأزمات بقدر ما هي توفّر للأوساط الإسلامية بعض الطاقات المستهلكة في الصراع المذهبي والتشنج العقيدي المرفوض من أي كان ليس إلاّ .

العالم الإسلامي اليوم وبفضل رشد عقلاني ووعي سياسي هائل تم ضخّه في الوسط الإسلامي وفي عمق الأطراف المذهبية على أثر انطلاق حركة صحوية على صعيد الأمة . متماسك حول محور الإسلام كما أنّ التنوع المذهبي الموجود لا يمنع طرفاً مذهبياً أن يتحاور ويتناقش حال الأمة مع غيره من أطراف مختلفة في الانتماء المذهبي والعقيدي . وأمّا الدوائر المتشنجة والمجموعات المتطرفة فإنها بالإضافة إلى أنها لا تشكل أكثر من ظاهرة الرد وردّ الفعل حيث التحكم بها مرهون بتصرف حكيم من قبل النخبة أنها لا تؤثر على تقرير مصير الأمة لو توحّدت الركائز والأسس حول محور الفكر المعصوم المتمثل بالكتاب والسنة .

ومن المؤسف أن نشهد أحياناً نجاحاً لبعض التيارات المتشددة هنا وهناك في جعل طاقات

فكرية كبيرة من الأمة بدل أن تستهلك في ترشيد مشروع الحضارة الإسلامية التي يبدو التفكير بالمذهبية فيه رهاناً خاسراً تذهب دون جدوى في انشغالات تاريخية ومحاولات إلغائية من بعض.

مهما يكن، فإنّ مصطلح الوحدة كمفردة صاحبة دلالة أو مشروع متكامل يحتمل أكثر من مراد مفهومي، غير أنّ القدر المشترك من ذلك هو تأسيس حالة من التبادل والتعامل المعرفي الديني والمذهبي، الرشد والوعي فيها يجعل الأطراف المختلفة انتماءً أنّ يعترف كل طرف بوجود تعددية اجتهادية وتكثرية عقيدية ليس الدافع لوجودها الشيطان بالضرورة أو اليهود والاستعمار وما إلى ذلك مما يحاول بعض منّا أن يحيّد الآخر من الوسط به، وإنّما القناعة العلمية والأسس الاجتهادية والأفهام والتفسيرات المتكثرة هي التي تكمن خلف الطوائف الأساسية في الأمة الإسلامية . من هنا أنّ تكريس هذه الحالة بهذه الوضعية الدقيقة رغم أنها لا تذوّب التعددية وتميّع مبدأ الاعتراف بالاختلاف في فهم الكتاب والسنّة غير أنّها تحقّق لنا الوحدة التي نريدها والتي تمنعنا من أخذ ناصيه الأمة إلى المتاهات الخلافية التي يستحيل على أحد محوها والوحدة حينئذٍ تساعد على قيام وضعية جديدة تنصبّ الجهود الإسلامية فيها في خانة وعي العصر والعمل الإسلامي الموحّد هيكلياً وأممياً (منسوب إلى الأمة) والمتكثر انتمائياً ومذهبياً لأجل تكريس الحضارة الإنسانية والعالمية .

وفي تقديري إنّ ما قلته فيه الكفاية لكي لا يظنّ البعض أنّ الهدف من إثارة قضية الوحدة أو توجيه الدعوة التوحيدية إلى الأطراف المختلفة هو دعوة إلى الذوبان الميعان أو الاندماج المذهبي بقدر ما هي اعتبار التنوع المذهبي وبالذات على صعيد الفريقين العظيمين في الأمة الإسلامية مرتكزاً إلى قبول اختلاف في مناهج الفهم وأساليب استنباط الحكم الشرعي وذلك بصرف النظر عمّا جعل الأمم السابقة والرعيل الأول من الصحابة وغيرهم يختلفون لأننا ولنكون موضوعيين ومنصفين، علينا أخذ الواقع الإسلامي بعين الاعتبار وليس نبش الخلافات القائمة والأساسية بين المجموعات القديمة والتيارات الأولى يساعدنا في شيء للوصول إلى حقيقة ما عليه الفكر المعاصر والمفكر السني أو الشيعي الذي يمثّل طرفاً لنا اليوم.

● **هلا شرحتم لنا العلاقة العضوية والحتمية بين مصطلح الوحدة الإسلامية ومفهوم الأمة ؟**

○ في تقديري أنّ العلاقة بينهما هي من نوع الصلة بين الهدف والوسيلة . أعني بالتحديد أنّ تكوّن واقعي وعيني لمشروع الأمة يتم عبر تحقق الوحدة آخذين في الحسبان حيثيات وملابسات المفهوم المذكورة سابقاً .

مفهوم الأمة في القرآن الكريم ليس لا يلغي التعددية الاجتهادية فحسب وإنّما يمكن اعتبار التنوع المعرفي والتكثر الاجتهادي جزءاً من حال كلّ دين وحضارة وبدونه لا يصحّ توظيف مصطلح الأمة وغيرها مما المدلول الخافي فيه هو الدعوة إلى توحيد الاتجاهات والمسارات الرئيسة والاحتراز من الشقاق والنزاع المفضي إلى تمزيق الاتجاهات وتفكيك الهيكلية رغم تكريس التعددية والاختلاف في النطاق التفصيلي الذي قد يصح التعبير عنه بدائرة المتغيّرات الخاضعة لنوعية الأذواق الفقهية والمناهج المتبعة في عملية فهم واستنباط الحكم الشرعي أو المتعلقة بالظروف المحيطة بالمجتهد حيث يمكن تصوّر مناهج فهم واجتهاد موحدة ومتشاكلة لمجتهدين إثنين واختلاف الأحكام الصادرة منهما لسبب اختلاف المجال أو الملابسات والحيثيات العينية .

إذن إنّ الوحدة بالتفسير الذي تمّ تبنيه هنا تمثّل مقوّماً كبيراً لتكوين مشروع ومن ثم الحضارة الأمة . وأظنّ أنّ من أسباب تأخر غريب لتبلور مفهوم الأمة خارج الدعوة القرآنية النظرية وفي الإطار الواقعي رغم توحّد الانتماء الديني وتوافر كافة فرص تحقّقها هو عدم تواجد الوحدة والتماسك وفقدان الأعمال الجبّارة والقادرة على صرف النظر الإسلامي الشامل من الانشغال الانتمائي والفريقي نحو الاستراتيجيات والغايات الإسلامية العليا المتوخاة من الأمّة .

هذا الواقع يجعلنا نعترف بأنّ الوحدة الإسلامية الواعية ـــ اكرّر الوحدة الواعية ـــ هي الضامن الأكبر لتكوين الأمّة . وبناءً عليه فإنّ الوحدة والأمة ليستا بديلتين لبعضهما وإنّما يمثل تكون الأمّة رؤية يصعب تصوّر تحققها إلاّ بالوحدة الرشيدة في وعي الغايات والاستراتيجيات والتفاف الطاقات الإسلامية روحاً ومادة وفكراً وممارسة حولها .

● ما هي برأيكم المتطلبات الواقعية الضرورية التي لابد من توفرها لتحقيق الوحدة الإسلامية؟

○ أعتقد أنّ تأمين رؤية واضحة وتأطير مفهومي دقيق لمشروع الوحدة، يمثّل الخطوةَ الكبرى لتحقيقها وأغلب الظن، أنّ هناك بعض التوجس عند بعض الرموز من المشروع لوجود شبه التباس في وعي دقائق دلالات الوحدة واعتبارها ممّا قد يسبّب انهياراً فكرياً أو كسر التحصينات الداخلية لكل مذهب أو اعتبارها من قبل الآخرين ما يدعو إلى التقارب الذوباني والاندماجي، مع أن المرجوّ منها حسب ما أسلفنا لا ينطوي على كلّ ذلك.

الاقتضاء الآخر على طريق تحقيق الوحدة الإسلامية هو ضرورة تعديل الراهن الفكري

والاجتهادي الإسلامي ليتحوّل إلى بنية فكرية واجتهادية الغالب على تكوينتها وتركيبتها هو الرؤية الأمّية الشاملة بدل التوجهات التي ترغب في تحليل وتفسير الدين بمنظار مذهبي داخلي بحت . ويبدو أنّ تفعيل الفهم الشمولي والاجتهاد المتحرّك في إطار مصلحة المسلمين المختلفين مذهبياً يتخطّى النظر المذهبي البحت وبالذات ذلك النوع الذي لا يفسّر المذهب تفسيراً دينياً بل يفسّر الدين تفسيراً مذهبياً أصولاً وفروعاً !

اعتبار أن الأحكام الإسلامية المتنوعة والصادرة من تعددية اجتهادية ومذهبية تجمعها المصالح أو المقاصد القرآنية والنبوية العامّة وفي ضوءها تجد الفروع الدينية المختلف عليها تبريراً وجودياً رغم الاختلافات الموجودة فيها , اعتبار هذا الأمر بدوره يحثّ على ضرورة توسيع نطاق الاجتهاد الإسلامي وعدم اعتبار الاجتهادات المذهبية الأخرى من الحدود المحظورة من جهة ويساعد على أن لا تؤدي الخلافات الفكرية الناشئة من تنوع الرؤية وتكثر المناهج إلى تفرق الأطراف الإسلامية من حول المقاصد العليا والغايات الكبرى التي بها تتكوّن الأمة وحدها .

الأمر الرابع الذي أود اعتباره من الاقتضاءات والمتطلبات الواقعية لتبلور الوحدة هو ضرورة رسم دقيق وواضح لهذه المقاصد العامّة التي تعدّل الرؤى المذهبية والانتماءات الضيقة وتوردها على مجال فكري قرآني أفسح لا يذوب المذهب فيه ولا يتلاشى مفهوم الأمّة أيضاً . وأغلب الظن أنّ تقديم أي خطة أخرى على هذا الأمر يكون مما يخلّ بالتدرجية الموضوعية والمنطقية لكلّ الإشكاليات القائمة .

والخامس هو ضرورة بذل جهد علمائي من المؤسسات والمرجعيات الفكرية لوقف إطلاق النار والتراشق غير الصائب بين الفرق الإسلامية وذلك عبر عدم اختصار أسباب الوحدة في العنصر السياسي والتحديات المحدقة بالأمة بل وبالعمل أيضاً على اعتبار الوحدة الإسلامية هي من عناصر تصحيح وتقويم التعددية الإسلامية والخروج بها من الدائرة العقيمة إلى الفسيح المنتج والمجال القرآني الأرحب .

وهناك متطلبات أخرى كلّها مهمّة وضرورية قد لا يسمح لي ما وفرتموه لي من فرصة لأتطرق إليها .

● هل لكم أن تبينوا لنا الأبعاد الاستراتيجية المختلفة لمشروع الوحدة الإسلامية عربياً وإسلامياً وعالمياً؟

○ الرّد على هذا السؤال يشجعني لأتحدث عن موضوع هو في غاية الأهمية، أعني التنزّل بمستوى المشروع الوحدوي الإسلامي من مجال العناصر الاستراتيجية لنظرية الأمة إلى المستوى التكتيكي الهادف بالأساس لتحقيق مكاسب مذهبية أو أيديولوجية أو سياسية أحياناً. وهنا أستغل هذه الفرصة السانحة لي لأوجّه الدعوة الصريحة إلى ضرورة وضع قضية الوحدة الإسلامية في مستواها الاستراتيجي وليس السطح التكتيكي الذي عما قريب سيزول بزوال الأسباب والمقتضيات الآنية والظرفية.

وفيما يخصّ الحديث عن إستراتيجيات الوحدة فبإمكاننا أن نصنّف هذه الغايات العليا التي قد عبرتم عنها بالإستراتيجيات في عدة صنوف؛ فمنها ما يعود إلى الحقل المعرفي والوحدة على الصعيد النظري وهي تتبلور في الاعتراف ليس بوجود الرؤى الإسلامية المتنوعة والمتكثرة فحسب وإنما بإنتاجية ونافعية هذه التعددية الاجتهادية. والوحدة في هذا المستوى تتبلور في اعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية العامّة والتي يشكل الكتاب الكريم المرجعية الرئيسة لها والتي هي بمثابة القدر المشترك والمدار الأساسي في فعالية وحركية الاجتهادات المذهبية المختلفة.

وطبعاً أودّ الإشارة هنا إلى أنّ رفض هذه الرؤية القرآنية المعصومة كمرجعية مهمة جداً لتكوّن توجهٍ مقاصدي وفلسفي موحّد وينبوع الفكر الإسلامي الذي تجري الأنهار المتعددة منه قد يؤدي إلى فشل وإخفاق كل المشاريع والدعوات الوحدوية. هذا على الصعيد المعرفي والاجتهادي.

وأمّا الاستراتيجيات الكامنة وراء مشروع الوحدة على الصعيد السياسي فأعتقد هي قد أخذت قسطها من الدراسة والنقاش أكثر من الاستراتيجيات الاجتهادية الفكرية. كما أنّ المسألة بمكان من الوضوح والبداهة حيث لا تدعو إلى بذل الجهد وفتح النقاش لإثبات أنّ الوحدة على المسار السياسي وعلى صعيد توازن القوى وتحصين الذات وتمكين الأمة الإسلامية من أن تلعب دورها اللائق في تكوين الحضارة العالمية تُعدّ قضية مركزية. فإنّ وجود نشوء تكتّلات سياسية على أساس قومي أو مذهبي أو طائفي في العالم الإسلامي لا يلامس الصواب ولا يسفر إلاّ عن استمرار تفرّق الطاقات وتمزّق الصفوف الإسلامية ويمنع من أن تتبلور حقيقة الأمّة الإسلامية حيث من الممكن أن تجري أحياناً عملية الاحتواء ـــ لو صحّ التعبير ـــ للمد الإسلامي والصحوة المباركة المعاصرة والعمل على منع انتشارها لسبب وحيد وهو الخوف العقيدي أحياناً وهذا غريب غير مبرَّر طبعاً.

لا أرغب في إلقاء اللّوم على أحد أو اتجاه متحدّد بقدر ما أود أن أذكر بأننا قادرون على تأسيس مناخ وحدوي جديد نعتزّ فيه بالحركات الإصلاحية السنية والشيعية هنا وهناك دون تحفظ طبعاً ودون استهلاك الانتصارات الكبيرة لتحقيق أهداف ضيّقة على الصعيد الانتمائي .

استراتيجيات الوحدة على المستوى السياسي والاقتصادي تأخذ طريقها إلى التبلور حينما تصبح الأطراف السياسية المنتمية إلى القوميات وطوائف ومذاهب متكثرة ومتنوعة تُفكّر لبناء القرارات العامّة على أسس المصلحة الإسلامية العليا وفي ضوء وجود خطة إسلامية شاملة يؤخذ بعين الاعتبار فيها أنّ العنصر المذهبي والقومي رغم أهميتها في بعض المراحل ولتحقيق بعض الأهداف ولكنّها لا تضمن للأمّة الإسلامية لتتحوّل إلى واقع وحقيقة، بل تحول أحياناً دون تكوين التكتل الإسلامي الحضاري الشامل والأكبر إلى جانب الحضارات الأخرى وفي الخطوات اللاّحقة يصبح من الممكن الحديث عن ضرورة إجراء الحوار بين الحضارات والبحث عن نقاط التماس أو الالتقاء فيما بينها .

لا أظن أنّ أحداً منا لا يعي حجم التحديات الكبيرة والاستحقاقات المهمة المتكونة في ظل العولمة وبالذات عولمة الحضارة الغربية . فإنّ عدم تبني إسلامي شامل لفكرة الوحدة الإسلامية على مستوى الاستراتيجيات السياسية والاقتصادية سيحوّل الأمّة بما تحويه الكلمة من مفاهيم استراتيجية كحلم لا يتحقق في ضوء اعتبار اختلاف الشيعة والسنّة العقيدي هو الأولوية الأولى للوسط الإسلامي أو في ظلّ ممانعة التعددية المذهبية للالتفاف حول البنى الأساسية للدين الإسلامي والتي تلتقى عليها المذاهب وتتفق .

ولو تقدّمت المذاهب الإسلامية لتصل إلى اعتبار التعددية المذهبية والاجتهادية هو عنصر القوة للأمّة وإن كلّ مذهب قد ساهم بدوره لتنمية الواقع الإسلامي وتجاوزها إلى القناعة بضرورة تكوين كتلة إسلامية موحّدة وتبلورت النظرية عملياً فتحوّلت إلى آليات وقرارات ووحدة متكاملة تنشط على الصعيد الإقليمي والعالمي ، حينئذٍ نستطيع القول أنّ الوحدة على المستوى الاستراتيجي قد تحققت وأعطت ثمارها في التنمية الحياتية والإنسانية طبعاً .

وجدير بالإشارة هنا إلى أنّ التجربة الأوروبية في تحقق وحدة شاملة ودراسة البنى والأسس المبني عليها هذه الوحدة الشمولية ودراسة الآليات التي جمعت ووحّدت دولاً مختلفة في الانتماء الديني والمذهبي وكذلك النظر الفاحص في مقومات الوحدة في مستوى الاستراتيجيات السياسية والاقتصادية العالمية يدعم المشروع الوحدوي الإسلامي ليستثمر التجارب الناجحة على بعض

الصعد السياسية والاقتصادية في أقل تقدير ويساهم كذلك في تجنّب تكرار البدائل الخاطئة والمجرّبة لديهم رغم وجود خصوصيات إسلامية هائلة طبعاً وكلّ ذلك تجنيباً للأمة الإسلامية من التداعيات والانهيارات التي هي تتربص بنا في ظلّ العولمة . وكذلك وعي أنّ العلاج الحقيقي والمحصّن لنا لا يكمن في إصدار فتاوى تحريم الاندماج العالمي وتحذير الأمّة من الحقائق الراهنة والتحديات العالمية بدوره يحظى بأهمية بالغة .

● **برأيكم ما هي انجح السبل والآليات الفعّالة لإنجاز هذا المشروع الإسلامي الوحدوي؟**

○ هذه السبل والآليات الفاعلة هي تختلف باختلاف مجال الوحدة والميدان الذي نريد أن نتوحد فيه. فإن المجال الفكري والاجتهادي يتطلب فهماً خاصاً للوحدة وعليه سيختلف الأمر وأظن قد مرّ الحديث بالقدر الممكن هنا عن مشروع الوحدة على الصعيد المعرفي وقلنا كيف من الممكن أن تتكاتف أطراف التعددية الاجتهادية لتخدم فهم وتفسير مقاصد الشريعة العامّة والمصالح العليا للأمّة كما أننا قد أشرنا من جهة ثانية إلى كيفية توجيه المشروع الوحدوي في الميدان السياسي والاقتصادي إقليمياً وعالمياً .

أختصر في هذا المضمار حديثي بالقول: إنّ تشخيص الثابت والمتغير في كلا الميدانين التنظيري الفكري وجانب الواقع وتوحيد العمل الإسلامي سيسفر عن مكاسب كبيرة . وبالتالي يمكن أن نجزم أنّ الخلط بين الثوابت الإسلامية نظراً وعملاً وغيرها من المتغيرات الخاضعة للاجتهاد والوضعيات وفقدان الوعي الكافي في المسألة يمثّل العنوان الأبرز في أسباب التخلف الحضاري ومعلوم أنّ الوحدة بالمفهوم الدقيق الذي تم التطرق إلى أبعادها تمثّل من عناصر المعالجة الأصولية والجذرية .

لا بدّ من بذل جهود كبيرة لتوجيه مسار العمل الإسلامي على الصعيد الفكري وكذا السياسي الواقعي نحو المنحى الصائب ووضع حدّ لهذه العقليات الضيقة والتوجهات الإلغائية هنا وهناك . وأظنّ أنّ السعي لمأسسة المجهود الإسلامي والمحاولة لإخضاع الوضعيات الإسلامية لدراسات فنية عبر مؤسسات ومؤتمرات يكوّنها الإيمان بوحدة المصالح والمقاصد الإسلامية والتخلص من التسويق لها طمعاً في تحقيق المكاسب الطائفية هو الخيار السليم.

وأخيراً اعتبر من المهم جداً التأكيد على أنّ جذور الانشقاق والتفرق هي تمتدّ إلى عمق المناهج التعليمية الدينية العالية والتي تتّبعها المؤسسات الدينية الضخمة وفي تقديري بات من الضروري

اليوم أن نعمل على إعادة صيغة المفردات والرؤى المكوِّنة لهذه المناهج كي تتحوّل الرؤية المعرفية التكاملية بديلاً عن الرؤية التفاضلية التقليدية من جهة وكذلك مبدأ المقارنة الحرة وتوسيع أطر المعرفة الإسلامية يصبح من عناصر داخلية لها أي لهذه المناهج . فإنّ تواجد التكاتف والتعامل المعرفي فقهاً وأصولاً وفلسفة وعقائد و... إلى جانب التعاضد السياسي من شأنه تحويل مكامن الضعف وأسباب الانغلاق إلى دوافع القوة والوحدة إن شاء الله لأنّ نظرة عابرة إلى ما عليه البرامج التربوية وقناعات الهيئات التعليمية في هذه المؤسسات تكشف النقاب عن أهم سبب في تكوّن الشخصية العلمية المنغلقة فيها والعلاج هو في توسيع دوائر الرؤى الإسلامية والانفتاح الموضوعي والمرتكز إلى مقاصد الدين الإسلامي على كافة الاجتهادات الإسلامية واحترام حرية المتعلّم الإسلامي في المعتقد والطريقة الاجتهادية دون الشعور بأنّ التصنيف المذهبي في داخل الأمّة الإسلامية هو ما يجب أن تستهلك طاقاته الفكرية والدعوية . فعليه بدلاً من أن يعمل على مقارعة عناصر التفرق ومعارضة مكامن التلاشي والوهن يظنّ أنّ الواجب الإسلامي اليوم هو السعي الفاشل لإلغاء هذه الفرقة أو تلك . فإذن الإشكالية الموجودة في تصنيف الأولويات الإسلامية لدى الدعاة والمبلغين قد تكون راجعة إلى البنى التخطيطية التي عليها تتكون الشخصية العلمية والفكرية لطالب اليوم وداعية الغد.

إشكالية التعانف والتسامح
في المجتمع المدني الإسلامي *

إن الأوساط الفكرية اليوم حافلة بالنقاش والسجال حول ما يرتبط بقضايا ترمي إلى معالجة التماسّ والتفاعل بين الإشكاليات الفكرية والعقيدية، وواقع الحياة الإنسانية، سواء كان في داخل المجتمعات الإسلامية نفسها أم بينها وبين غيرها من المجتمعات، والمجموعات الدينية والإنسانية الأخرى.

وذلك خلافاً لما كان دارجاً سابقاً من وجود مستوى من القطيعة بين عالم المفكِّر وواقع حياته؛ حيث إنّ القضايا المطروحة على صعيد النقاش العلمي والبحث النظري كانت أحياناً كثيرة بمنأى عن معاناة الإنسان مع بني نوعه في معترك العيش. ولعلّه من إيجابيات حركة التنوير والتثقيف في الغرب هو الصيرورة العلمية باتجاه يمتزج فيه الهمّ الفكري الفلسفي والعقيدي بإشكاليات العيش، وهموم الحياة الإنسانية، بحثاً عن حلول فكرية وعملية تساعد على إرساء قواعد محصنَّة للحياة لتجنيبها مشاهد التدمير، ونوازع الصراع والنزاع.

وقد يصحّ منّا القول: إنّ ما يميّز المثقف والمفكِّر اليوم عن نظائرهما قديماً هو: توافر حالة الشعور بالمسؤولية في وجدان المفكِّر المعاصر تجاه قضايا الحياة والإنسان، ومحاولة إقحام المطارحات الفكرية والتنظيرات العلمية في وسط الواقع. لا، بل السعي للقيام بتقييم أو حتى مَعْيَرَةِ هذه الفلسفات والنظريات في ظل دراسة مدى نجاحها وفلاحها في إزاحة المعاناة من واقع الإنسان وتمكنها من توفير أكبر قدر ممكن من الراحة والهدوء له. ما يساهم دون شك في إضافة فاعلية كبيرة إلى العلم ويفضي إلى إقصاء كمٍّ هائل من الاهتمام العلمي الذي كان يشغل البال، أو يستهلك الطاقات والإمكانيات من الأمّة من دون جدوى.

(*) نشر في مجلة «الحياة الطيبة» العدد التاسع

إنّ قضية الرحمة والشدة في التنظير والممارسة، أو ما يعبَّر عنه الآن بالعنف والتسامح أو القسوة والمداراة على المستوى الإسلامي أو الديني العام، تمثل إشكاليةً معرفيةً ساخنةً يعمل على معالجتها كثير من الفعاليات العلمية والشخصيات الفكرية. وقد تم بذل الجهد العلمي من قبل هولاء لبلورة الجذور والأصول للعنف والشدة، وصولاً إلى أسس غير معرفية ساعدت على تكريس هذه الظاهرة والسعي الحثيث منهم لمعرفة دور السلطة إلى جانب ما يمكن أن يُنسب إلى المعرفة في استتباب السلام، والسماحة أو إرساء العنف والشدة.

منطق الدين وموقف الشريعة من الشدة والعنف

لو نظرنا نظرة حرة وفاحصة إلى بعض ما يتوافر فيه العنف، وتوجد فيه الشدة من منطق الشريعة وممارسة المواقع المعصومة (تمييزاً بينها وبين الاجتهادات البشرية غير المعصومة القابلة للمرونة) مثل الحدود والديات والغزوات العسكرية وغيرها في الأحكام والفقه الإسلامي عموماً مما يندرج في خانة العسر والعذاب، لو نظرنا لوجدنا أنها إمّا قد تم تشريعها للسماح بالدفاع عن النفس في وجه الاعتداء السافر والقاهر، كما هو الحال في الحروب والغزوات في فترة الحكم المعصوم وتحت قيادته؛ وإمّا هو لأجل تحقيق أهداف تربوية وتهذيب الإنسان عند طغيانه على نفسه أو على غيره، ما يدعم احتمال وجود إمكانيات اجتهادية كبيرة في التطوير والتعديل فيها أحياناً كثيرة.

وإنّ تصوير الدين الإسلامي وما ينطوي عليه من شريعة فقهية في شكل عنيف وشديد، ناشئ من الجهل بمقاصد الإسلام وفلسفة شريعته غالباً، أو من عداءٍ تاريخي من قبل المعارضين تجاه الإسلام أحياناً، مستشرقين وغيرهم. ومن الطبيعي أن لا يكون المقصود هو إصدار حكم عام، وإنّما قصدنا شريحة من المستشرقين الذين لا يمكن إخفاء حقدهم، على الإسلام والمسلمين، والبحوث الاستشراقية التي أنتجوها خير دليل على ذلك.

ومن عجيب الأمر بروز وتبلور مشاهد ومستويات رفيعة وراقية جداً من الرحمة والرفق في بعض ما فهم هولاء منه القسوة الإسلامية؛ أي في الجهاد والدفاع والمقاومة المسلحة.

وموقف الشرع من التعامل الشديد وتعاطي العنف يتحدّد حسب الحالة والواقع. ولا يمثّل الموقف الشرعي، رأياً مؤيداً له مبدئياً؛ لأن الرحمة والعطف واللّين وغيرها من المفاهيم تُعَدُّ الأساس والركيزة الأولى في تحقيق الأهداف والمقاصد الشرعية، ولأنّ الإنسان بفطرته الإلهية يخضع لمظاهر وخطابات الرحمة والمحبة قبل التأثر العميق الإيجابي بالوسائل العنيفة. ومهما بلغ

الإنسان في تفرعنه وطغيانه فإن اللّين سيظلّ السبيل الأول للتوغّل إلى أعماقه وسيبقى الخطاب الإلهي متوجهاً إليه كما جاء في القرآن الكريم:

﴿إذهبا إلى فرعون، إنّه طغى وقولا له قولاً ليّناً، لعلّه يتذكّر أو يخشى﴾

ولكنّ العذاب الأليم في مختلف تجلياته وكافة مصاديقه، جهاداً وقتالاً وخزياً في الدنيا والآخرة، والنهج العنيف، سيحتفظ بأهميته البالغة في منطق الشريعة لتركيع من لا تؤثر فيه اللغة المتسامحة، ويرفض كلّ دعوات الحوار والإصلاح ولا يرتدع عن الاعتداء على حقّ الآخرين.

حظر المقاومة والدفاع وشرعنة الاحتلال والغزو

لا يحتاج الباحث عن الحقيقة إلى بذل جهد كبير لمعرفة الأيادي الواقفة خلف المحاولات الرامية إلى تشويه، وتمويه صورة الدين الإسلامي جرّاء توسيع رقعة التهمة ضده والسعي لإلصاق كل أشكال الإرهاب والعنف على بياض صفحات العقيدة الإسلامية. غير أننا وبصرف النظر عن أنّ هذه الخطط الحاضرة تنطلق من مصدر مدبِّر، ووراءها تآمر دولي في نطاق عالمي واسع جداً، ينبغي لنا أن نسجّل ملاحظات عدة في هذا المضمار:

(١)

فيما يخصّ الإرهاب وخاصة في ذلك البعد المتعلق بالعنف السياسي المنطوي على القهر والإخافة والترويع يجب أن لا نبادر إلى تسجيل موقفٍ، قبل العمل على بلورة مفهوم الإرهاب بوضوح تام؛ ذلك لكي لا يتم استغلال المواقف وإساءة فهمها أحياناً من قبل الأعداء أو الأصدقاء. مع ذلك كله، فإننا نقول: إنّ الإرهاب بالمعنى اللغوي المعروف والذي فيه إلقاء الرعب والخوف في قلب العدو المعتدي على الأمة، بكافة الوسائل المشروعة، عمل شريف ومسموح به في مداليل صريح الكتاب والسنة. ولعلّ الإرهاب هذا يمثّل أقلّ ما يمكن أن يصدر من المعتدى عليه في الوهلة الأولى. والدعوة إلى معاملة الاعتداء والجور، باللطف والرحمة والترحيب، لا تبدو عملاً عقلانياً. ولكنّ السعي لردع الاعتداء ومنع الجور والظلم بالوسائل المشروعة، هو غاية في الصواب والعقلانية. إلاّ إذا تحوّل المعتدي بفعل العمل الدفاعي والهجوم المضادّ عليه والتفوقِ اللاحق إلى العنصر الضعيف المسيطَر عليه، والفاقد لقدرة المناورة وإمكانية القهر والاعتداء، فإنّ إرهابه وإرعابه في هذه الحالة لا يكون عملاً مقبولاً.

إنّ المهزوم، أو الأسير، والجريح والضعيف مهما كان قاهراً ومعتدياً بالأمس، فهو يستحق

الكرامة، والعفو، والرحمة دون شك في منطق الشريعة ومدلول النص المعصوم. والتأريخُ الإسلامي في فترة القيادة المعصومة خير شاهد على أروع مشاهد العفو عند القدرة والترحّم على العدو المنهزم. ويعود ذلك إلى الفلسفة التربوية والتزكوية الكامنة في داخل الإنسان، بعد ما يُنعم باللطف والرحمة والعفو من جهة المخالف، والسّر في الحث الشرعي على التجاوز عن سيئات المخطئين والعفو عنهم يكمن في توفير فُرص الهداية والرجوع إلى الرشد والرشاد، وقبول دعوة الحق والتوبة عن الفعل السيء.

غير أنّ حرمان المقهور المظلوم والمعتدى عليه من الحماية وحقّ الدفاع، واستخدام كلّ إمكانيات الإرهاب والإخافة والرّد المشروع يمثل حرمانه من القيام بأقل ما يمكن وهو بمثابة دعم الظلم والقهر.

(٢)

من جهة أخرى فإن اعتبار المقاومة والدفاع عملاً إرهابياً في الخطاب الإعلامي الاستكباري سياسياً أو عدّه عملاً عنيفاً لا تسامح ولا تساهل فيه ثقافياً ومعرفياً، أو وصفه بالجزمية والمثالية حيناً وبمحاولة تعريض مصالح المجتمع الإسلامي للخطر أو تشويه صورة الفكر الإسلامي في الإعلام الغربي، وعند الرأي العام العالمي، ليس أكثر من مهزلة يتحول فيها الجلاد إلى الضحية والضحية إلى الجلاد. وإن أمراً كهذا لا يبرّره العقل ولا الشرع ولا تُقِرُّه الأعراف الدولية والشرعية العالمية؛ حيث إنّ أقل المشروع والمسموح به أمام الطرف المضيَّع حقه، والمغلوب على أمره أو المحتلة أرضه وحقوقه، والمحروم من مستحقاته هو شرعية الدفاع ومقاومة الاعتداء والاحتلال والامتناع من الزوال والضياع، ورفض الخضوع أمام العدو الغاشم.

والمحاولات والخطط الجارية على الصعيد الإعلامي والسياسي اليوم هي مصدر العمل على شرعنة الاعتداء والإرهاب وحظر الدفاع والمقاومة الشريفة لتحقيق أهداف صهيونية وأميركية معلومة، بما في ذلك الوصول إلى إسقاط مشروع المقاومة المسلحة بكل أشكالها خاصة في نهجها الاستشهادي الذي أثبت فلاحه الكبير، وأعطاها نجاحها الباهر في دحر الاحتلال وإعادة العزة والاعتبار إلى الأمة الإسلامية، ولأجل ما ينتاب الجهات الاستكبارية من شعور بالخوف والقلق من إمكانية تفشي هذه التجربة العملية الناجحة والمشروع الموفّق الوحيد. ولا طريق أمام أدنى شك في أنّ هذا الاستنفار العالمي، والتعبئة الأميركية الصهيونية عسكرياً وإعلامياً وهذه الحرب النفسية والتفرعن السافر والتغطرس الجاهر، هو لأجل نجاعة التجربة الاستشهادية، وإثبات

إمكانية تحقق الانتصار عبر تكريس روح الشهادة والاستشهاد وتعزيز مشروع الجهاد والمقاومة وخلق مناخ عالمي جديد يزيد من إيمان الشعوب بأنّ موازين القوى العالمية ستخضع للاختلال واللاّ توازن بفعل إرادة هذه الشعوب، والاتكال على جبروت الاستشهاد، وسلطان الجهاد والصعود، وطاقات الانتفاضة القاهرة، حيث إن الراهن الإسلامي يحتضن كلّ ما تحتاجه هذه الحقيقة للثبوت والنجاح الفعلي.

(٣)

إن تدقيقاً أوّلياً في مصادر التشريع الإسلامي للدفاع والمقاومة، وكلّ مظاهر ووسائل العنف والشدة المتمثلة في الجهاد والغزو المشروع يُثبت أنّ الفلسفة الأساسية والسرّ الحقيقي في هذه المشروعية يكمن في ردع الاعتداء ومنع الظلم والجور، وبالخصوص تكريس الدفاع والصمود. ولا حثّ إسلامياً على مطلق الغزو والحرب ولا شرعية فيه لها إلاّ إذا كانت هي الطريق الوحيد لزجر الاعتداء والدفاع عن الذات الإنسانية، كما أنّ التأمّل في عشرات الآيات القرانية حول الجهاد والقتال أو العنف المشروع يفضي إلى حقيقة أن لا أساس للحديث عن توهّم الرغبة في التوسّع والمدّ الإسلامي عبر تشريع الجهاد والحرب والقتال بل يهدف الإسلام من تشريع الجهاد إلى أمور أخرى منها:

١. صدّ العدوان، كما جاء في الآية الشريفة:

أ. **﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾**[١].

ب. **﴿فقاتل في سبيل الله، لا تكلّف إلاّ نفسك وحرّض المؤمنين عسى الله أن يكفّ بأس الذين كفروا والله أشدّ بأساً وأشدّ تنكيلاً﴾**[٢].

ج. **﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل، ترهبون به عدوّ الله وعدوّكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم، الله يعلمهم﴾**[٣].

٢. حظر شرعي للاعتداء في كل الأحوال، كما جاء في نصّ القرآن:

---

١. (البقرة ٢/ ١٩٤).

٢. (النساء ٤/ ٨٤).

٣. (الإنفال ٨/ ٦٠).

أ- ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، إنّ الله لا يحبّ المعتدين، واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم.... فإن قاتلوكم فاقتلوهم﴾[١].

ب- ﴿فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السَّلَم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً﴾[٢].

ج- ﴿وإن جنحوا للسَّلم فاجنح لها وتوكّل على الله﴾[٣].

وأخيراً لا بدّ من لفت الانتباه إلى أن لا علاقة إيجابية بين أي نوع من العنف والشدة والإكراه وبين مبدأ الإيمان والفكر والمعتقد. ولا شرعية كما لا فائدة من أيّة محاولة لتوسيع العقيدة والفكر عبر الحروب والغزو، ولا فلسفة حقيقية مادية وراء الحث الشرعي العام على الجهاد والقتال غير تكريس الدفاع والمقاومة وتشجيع الناس على صيانة كراماتهم وأعراضهم وأراضيهم من أن تتعرض للانتهاك والهجوم والغزو الظالم. ويبدو من الضرورة بمكان إخضاع التجارب العسكرية التاريخية للمسلمين في بعض الحكومات السياسية للتقويم الصحيح طبقاً لفهم دقيق ووعي عميق لمقاصد تشريع الجهاد، وتقنين القتال تمييزاً بين صريح المدلول القرآني والسنّي، وبين التجارب الاجتهادية القابلة للصواب والخطأ.

الرؤية الشمولية وموضوعية الدراسات عن العنف ومعالجته

من الطبيعي جداً أن تشعر الأوساط الفكرية والدوائر الثقافية، وحتى السياسية بقلق حقيقي بالغ جراء تفشّي ظاهرة العنف، وأن تعمل كافة الفعاليات المعنية على تجلية الأسباب والدوافع من ناحية، وتبحث عن الحلول المؤهلة والبدائل الواقعية من ناحية أخرى، غير أن هناك إشكاليةً منهجية في هذا الأمر ونقصاً مثدولوجياً يتعلق بفقدان الرؤية الشاملة والنظرة الجامعة إلى جذور الظاهرة وأصولها، ومحاولة اختزال المشكلة في ناحية دون الاستقصاء والتحرّي الكافي، وإماطة اللثام عن منظومة العلل الكامنة وراءها.

من هذا المنطلق، لا بدّ لنا من أن نبذل جهداً جيداً وكافياً لفرز الساحات المتنوعة والمجالات المختلفة التي يتولد في ظلها العنف اللامشروع، ومن ثم ننطلق نحو معالجة المشكلة في كل ساحة بالطريقة التي تتناغم وتتلائم معها.

وفحص أوّلي لحالات العنف والشدة المذمومة يسمح لنا، لنذكر عدة أشكال منه، لنكون بذلك

١- (البقرة ٢/١٩٢).

٢- (النساء ٤/٩١).

٣- (الأنفال ٨/١٠).

قد أنجزنا الخطوة الأولى باتجاه الوعي الموضوعي له، ومن ثم العمل على التطرق إلى الجذور أولاً والامتدادات والإفرازات ثانياً والعلاج أو محاولة الحلّ أخيراً:

١. دور المعرفة ونوعية التعاطي معها في توليد العنف:

هنا علينا أن نؤكد أن للمعرفة وطريقة التعامل معها دوراً واضحاً وأثراً كبيراً في توليد بعض أشكال العنف؛ حيث إن بعض الآفات الطارئة على الصعيد المعرفي مثل الجزمية الفكرية، والتعصّب والتصلّب المعرفي يفضي بأصحابها إلى اتخاذ مواقف عنيفة صارمة من كلّ معارض. ويُحدث هذا النوع من المعرفة حالة التشدّد والتطرّف ويسبّب عدم إطاقة صاحبها لأي تعددية علمية، واختلاف اجتهادي يمثل أمراً طبيعياً جداً في المناخ الصحي والأجواء السليمة في تعاطي المعرفة والاجتهاد الحر المقونن.

وجود بعض حالات التصادم والتراشق بين أصحاب النظريات المختلفة والاجتهادات المتنوعة التي قد تسفر في بعض الأحيان عن تبادل التهم والأوصاف المذمومة بينهم أو يدفع كلّ طرف إلى إلصاق تهمة الفسق والضلالة، أو أحياناً الكفر والإلحاد بالطرف الآخر، وجود هذه الظواهر السيئة والخطيرة يشكّل نوعاً من مضاعفات فقدان روح التسامح العلمي وعدم الاعتراف بالتعددية العلمية والمعرفية في هذه الأوساط العلمائية ومحافل المفكّرين. ومن ضمن الإفرازات الخطيرة لقلة التحمل العلمي والفكري، وعدم وجود السماحة، ورفض الحريّة الكاملة في ممارسة الاجتهاد من قبل المؤهلين هو انتقال سخونة المواقف، وجريان العنف السائد بين النخبة العلمية إلى القواعد الشعبية وجبهات الأنصار والتيارات التابعة؛ حيث يؤدي الأمر في نهاية المطاف إلى شقّ الصفوف وتمزيق وحدة الشارع وتماسك الجمهور، ويسفر عن تصنيفات متصارعة وطبقات متعاركة في وسط الأمة الإسلامية.

٢. الاختناق السياسي ومصادرة الحقوق الأساسية:

مما ساعد على تكريس العنف وتكثيف تواجده على أصعدة كثيرة وعزّز وجود الصراعات والمصادمات في أغلب المجتمعات وفي ظلّ أكثر الأنظمة السياسية في العالم هو الشعور باليأس والإحباط، والثأر أو الغليان، والاضطراب النفسي في داخل الفرد أو المجتمع، والسعي لاستخدام الوسائل الشديدة والطرق العنيفة في سبيل إعادة الحق المسلوب، وحيازة المستحقات والتمتع بالحقوق المصرّح بها في الدساتير والقوانين شرعاً، ووضعاً.

ينبغي لنا دراسة جذور العنف سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وكذلك تربوياً إلى جانب ما

أشرنا إليه مسبقاً من الجذور المعرفية. غير أنّ أساسه اليوم مرتكز إلى مصادرة الحقوق الأساسية، والسعي لخنق الأصوات وإخماد الحركات العادلة والمطالبة بالحق المشروع. وإنّ المحاولات العلمية الرامية إلى حصر السبب في الجانب المعرفي أو إلغاء الرؤية الشمولية واجتياز أطراف متشابكة، ومؤلفات متنوعة لتَكَوُّن العنف لا تلامس الحقيقة في معرفة عناصر إنتاجه. وبالتالي، لن تساعد في ممارسة العلاج والحلّ.

مع ذلك كلّه، فإنّ التوجهات الفكرية والاجتهادات المتنوعة في قضية العنف أو كما عبّر عنه بعض الفقهاء المعاصرين، بفقه العنف (المسلَّح وغير المسلَّح) تتكثّر وتتنوع. وخاصة إنّ المواقف الفقهية والفكرية تجاه استخدام العنف لمقارعة الأنظمة الفاسدة، أو الجائرة والمحاولة العنيفة سعياً لقلبها. فهي تختلف باختلاف الرؤى الأصولية والبنى الفقهية لكل مجتهد.

حوار الحضارات . . .
عقلنة الخطاب وفطرنة المبادئ *

إن الحوار أساساً وضع ليكون مرحلة راقية في منظومة العلاقة القائمة بين الإنسان والإنسان الآخر مع أخذ تواجد الإنتماء الثقافي والحضاري وسط هذا الحوار. والحوار كذلك يشكّل فرصة سانحة للجانبين تدعمهما للتخلّي عن محاولة الشطب والإلغاء أو الفرض والهيمنة الأحادية مما يفرز الصراع ومن ثم التصادم والمواجهة بغية التجاور والتعايش في حال انعدام إمكانية التكامل أو المداغمة والمزاوجة.

من هنا أعتقد أنه من الضروري لفت الانتباه إلى أن الحوار إذا أريد له أن تتمخّض عنه ثمار يحقّق أهدافاً يلتقي المتحاورون عليها فإنه لا بدّ من أن يخضع لدراسة شاملة ودقيقة في أسسه ومنطلقاته وأهدافه المرجوة، والعمل على اعتبار عناصر المنهجية والمرحلية الموضوعية أساساً. من دونه سيكون العقم والفشل من المحتوم المفروض بالإضافة إلى أن تجاوز «الموضوعية» في الحوار وخرق المراحل وحرقها سيؤدّي في أكثر الأحيان إلى تكديس وتراكم حالات سوء التفاهم والوقوع في الأوهام. والأخطر من كل ذلك هو المحاولة لقراءة الآخر الغامض والمبهم ومن ثم تفسيره أو حتى تقييمه وإصدار الحكم عليه. وكل ذلك يحدث لأجل أن مادة الحوار لم تخضع في طرحها ومناقشتها لهذه المنهجية مما قد يفضي إلى أن يبادر طرف إلى تكوين انطباعات غير صادقة عن الآخر، وتأسيس كم هائل من حلقات التحاور القادمة عليها وتأزيم الفروع النقاشية فيها.

ولكي لا يبقى الحديث مجرداً تجريداً علينا تقديم قراءة اجمالية عابرة عمّا يجري اليوم باسم

(*) نشر في جريدة «السفير» ٢٩/ ١/ ٢٠٠١.

الحوار الإسلامي المسيحي أو في نطاق أوسع فيما يرجع إلى حديث الساعة أي حوار الحضارات ونحن في طليعة العام ٢٠٠١ المعترف به دولياً كعام حوار الحضارات تبنياً عالمياً لما اقترحه الرئيس محمد خاتمي.

ومن أكبر الأزمات في مسيرة الحوار الراهنة أنّ أطراف الحوار الديني أو الحضاري لم تعمل بالقدر اللازم في داخل حدودها. وقبل الخوض في معترك الحوار على تحديث العقل الذاتي والداخلي ووضع أسس ركائز معرفية تسمح بالإنفتاح الحرّ على الاخر عرضاً واستجابة أو بالتعبير الأصحّ تفهيماً وفهماً وذلك لضآلة ما يجري في داخل هذه الحضارات من محاولات فكرية ترفع من مستوى الإستيعاب الحضاري والعقلي من جهة، وتدعم الذات على التزوّد بآليات وأدوات فهم ووعي الآخر كما هو من جهة ثانية.

يبدو أن وقف إطلاق النّار المسمّى خطأ بالتعايش هو أكثر ما يحقّقه الحوار الضعيف وإنّه يرتكز إلى السياسة والمواقف أكثر منه إلى الفكر والثقافة أو الإلتقاء الفكري. ولذلك اعتقد البعض أن ما دفع العالم غرباً وشرقاً ليرحّب بمشروع السيد خاتمي المقترح وليقبل عليه أحسن إقبال لم يكن ناتجاً عن وعي حضاري ولا شعور واضح لتوافر إمكانية ملحوظة في تقليص هذه المسافات الهائلة الموضوعة وفيما بين الحضارات والديانات والثقافات في العالم وإنّما الإحساس بالمقهورية، والمظلومية وضياع أبسط الحقوق ومتع الحياة وخيراتها من جانب والإرتياع والفزع من الصدام والمواجهة من جانب آخر لدى طرف، والخوف من التوسع والإنتشار الجامع والمنذر بالخطر للخصم في قلب البيت وتعريض موازين القوى لخطر الإختلاف لدى الطرف الآخر هي التي حركت وحثّت.

رغم ذلك كلّه ودون أن نعمد إلى قراءة النوايا والمقاصد ينبغي توجيه ملاحظة أساسية ألا وهي ضرورة استنفاد الطاقات وتجنيد كافة الإمكانات الفكرية وتخصيص أولويات الحوار والخطوات الأساسية لأجل البحث عن ركائز متينة أولية يرتكز الأطراف عليها دون إشكال كبير.

(I)

بعد إمعان النظر في أسباب تخبط حاصل في أكثر حلقات الحوار والتدقيق في خلفيات تجمّدها في السطوح والقشور، يبدو للإنسان في الوهلة الأولى أنّ أطراف الحوار لا تحظى بالمرونة اللازمة للحوار في حال خرج من كلّ طرف عدد من المجموعة على بعض التقليد قد يسقطه عن ذلك عن الإعتبار وبالتالي يفقده الإنتماء اللازم للخوض في الحوار. على أن فكرة الحوار مع

الآخر والإنفتاح عليه والإعتراف به وبانتماء ما زالت تمثّل حركة تيارات هي بمثابة الأقليات بالقياس مع الذين لا يقرون بذلك من كلّ جانب. ولا أرغب هنا طبعاً من أن أسوّي بين الأطراف كلّها وأنا متأكد من وجود فوارق ومسافات فيما بينها: كما أجزم أنّ بعض الأطراف وخاصة أولئك الذين تمكنوا من علمنة وأنسنة فكرهم سعوا لإزالة كلّ قداسة من حول المعرفة ورفضوا أدلجتها أنهم لم يجدوا أمامهم حواجز وعراقيل كبيرة لينفتحوا على الآخرين ويتواصلوا مع غيرهم.

وكما هو معلوم أيضاً إنّ نظرة كلّ طرف إلى علاقة الغيب والشهادة وتفسيره للدين وغيرها من الثنائيات المعروفة هي التي تحدّد عليه المسافة التي ينبغي له أن يعتبرها قائمة ثابتة بينه وبين غيره.

(II)

والإشكالية الكبرى القائمة على طريق إنجاز الحوار وإنجابه هي أن أطراف النقاش الحضاري لم يتفاهموا فيما بينهم على تبني صيغة بسيطة وكلّية مشتركة تفتح الآفاق للتبادل بعد إنجاز مرحلة خفيفة وكلية من التقييم والتثمين وذلك لأجل كمون واستقرار «النسبية» في القيم لدى بعض الأطراف، وإن كانت هذه القضية في ثياب «التسامح» حيناً وتحت غطاء «التعددية» حيناً آخر مما يفشل أية محاولة تهدف إلى وضع القيم على المحكّة والميزان.

(III)

إنّ أزمة بهذا الحجم الكبير تفرض علينا البحث المضني للوصول إلى قواعد تسمح بالرد والقبول وتفتح فرصة الرفض أو التبني ارتكازاً على تلك الآلية المشتركة والميزان العام. لكي لا تكون الحضارات منحبسة في داخل حصرانها ولا يبقى الإنسان أسيراً غير مختار.

وأغلب الظن أنّ مساحات «القيم الإنسانية» هي الأقرب إلى التبني المشترك رغم كلّ ما يثار في فلسفة الأخلاق وعلم الإجتماع وغيرهما من الحقول المعرفية المتناولة لسلسلة القيم الإنسانية كونها أقلّ انتزاعاً وتجريداً في المفهوم، وأيضاً أقل خصوبة للتأويل والتفسير إذا قارناها بغيرها من المعارف الدينية. والأهم في ذلك هو أن يعي الجميع أن الأسس والمنطلقات المتماثلة والمشتركة هي متعرية إلى أبعد الحدود من كلّ خصوصية وانتماء. وبالمقابل لها طابع إنساني وفطري يصلح ليكون الإنسان فيها مخاطباً دون تواجد القيود والسمات التفضيلية.

ومن الناحية المنهجية يبدو أن هذه المرحلة تخلع عليها الأولوية والأسبقية لكونها الركيزة

الأولى في استمرارية الحوار الهادف إلى التبادل والتكامل وعدم اختصار أهدافه في توفير فرص التعايش وتحمّل الآخر المختلف توجهاً ورأياً. وهنا نجد أنّ البحث عن «الإنسانية» والجوهر الإنساني المشترك يحظى بأهمية بالغة. وإنّ عملية «فطرنة القيم» تصبح بعد ذلك ممكنة نافعة لخصوبة الموضوع في كافة الحضارات ونجاعة الحوار عليها نسبة مع غيرها. ولعلّ إنكار «الفطرة» الإنسانية المشتركة ورفض توافر سمات عامّة لها تقوم للإنسان إنسانيته وتصون مفهوم «الإنسانية» من التبدّد والإنفصام هو أصعب بكثير من إثارة الإشكالات على مفهوم «العقل» والعقلانية مع وجود مساحات مشتركة بينهما.

(IV)

ومما يدعم مشروع الحوار الحضاري بالإضافة إلى الإتفاق الأولي على قيم إنسانية وفطرية أو البدء بالحوار عبر أنسنة وفطرنة القيم الإنسانية (طبعاً دون أن يكون في قصدنا هنا وضع «الأنسنة» متناغماً مع «الوضعنة» في وجه الإلهية والدينية) هو الجهد لأجل «عقلنة المفاهيم» المطروحة للحوار، وكلّما كانّ المفهوم مؤهلاً وقابلاً للتعبير العقلي ومتبيناً للتقولب العقلي ـ لوضع التعبير ـ كان مؤهلاً للعرض الحواري.

ومن الضروري التنبيه على أن لغة التعبير والخطاب المستخدمة في الدوائر الداخلية وفي باطن نطاق الحضارة والدين ستتغيّر في أبعاد كثيرة لتكون صالحة للتبنّي كأساس التفاهم. وعلى ضوء ذلك لا بدّ من أن لا تتجاوز درجة التعبّد في الخطاب الحواري تعبّداً بالقيم والاعتبارات الإنسانية. ألاّ أن الحوار في مراحله المتقدمة وبعد عرض المبادئ والأسس سيتسع لتبلور خصوصيات في مستوى الخطاب والمفاهمة.

وممّا لا شك فيه أنّ المسافة الفاصلة بين الفطرة وإدراكها وخطاب الدين ليست كما نتوهمها أحياناً، كل ما في الأمر أن هناك خصوصيات عبّر عنها بـ «الشرعة» و «المنهاج» أو الشريعة لا داعي لعرضها في حوار الحضارات. وما دام المضمون القرآني هو في غالبيته إمضاء وإرشاد الإنسان بفطرته وطبيعته يقطع النظر عن أيّ انتماء لو خلّي وطبعه ـ كما يقولون ـ لا يرفضه كمفاهيم ومضامين حتى في حال رفضها غير المسلم كونها نازلة من السماء. فلا شك أن عملاً شاملاً ينبغي أن يكون هدفاً إلى فطرنة وأنسنة أو حتى عقلنة ما هو رسالة القرآن الكريم بصفته أساساً للحضارة المطروحة لدى المسلم، وذلك على طاولة الحوار الهادف إلى إرساء قواعد حضارية لا اختراق فيها للأسس الإنسانية والفطرية والمشتركة.

وأخيراً إنّ الثقة بالآخر واحترامه منصّة الإنطلاق ورصيف التقدم. الشعور بالإحتكار بالحق من أكبر موانع الحوار الحقيقي والصادق. ليعلم الجميع أنّ ما دفع المسلمين ليكنوا عشقاً رفيعاً وحبّاً جمّاً من النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو بعينه جعل المسيحيين أن يحبّوه ويعشقوه ويتوسلوا إليه وبه. وإذاً لا خلاف في أنّ خلف الحبّين دوافع مشتركة وفضائل مشتركة. ألا يكفي هذا الأمر لبناء الثقة وحسن الظن والإحترام المتقابل بين المؤمنين بالفطرة والإنسانية والقيم السماوية؟ وهل الحوارات القائمة هي منطلقة من مبدأ حقيقة «التقاء الناس مع بعضهم البعض في خلفيات انتماءاتهم الدينية»؟

ويبقى دائماً للإنسان الحرية التامّة لتعديل انتماءاته وتبنياته والإختيار الأكمل والأفضل (حسب قناعاته فقط وفي أكبر نطاق من الخيارات) إذا رأى ذلك ضرورياً طبعاً، ولكن الشعور بأن الآخر يطمح إلى تغيير انتماءاتي ويسخر منها ويحط أو يستخف بها ذلك يدفعني نحو التخلي عنه ويزيد في العصبية الناشئة من القلق على الذات الإنتمائي. الحضاري ولما يماثل هذه الحالات سيكون حجر عثرة على طريق عملية كدح الإنسان وجهده وجهاده في معترك الحياة لترقية الذات والصفات. ويجذر فيه حالة الانحباس الفكري والإنغلاق على المحيط.

رؤية نقدية
لمشروع أسلمة نظرية الديموقراطية الغربية*

● **تنتشر في الساحة الإسلامية ثقافة رافضة للديمقراطية ومكفرة لها ولكل من يسلك سبيلها! كيف يمكن إقناع أصحاب هذا الموقف بضرورة الديموقراطية ولا تعارضها مع الشريعة الإسلامية؟**

○ بصرف النظر عن تخمين وتقدير مدى سعة وزخم رفض الديموقراطية في الأوساط الإسلامية ومن قبل تلك الشريحة التي يحلو للبعض أن يسميها بالإسلاميين، ينبغي لي في بداية هذا الحديث أن أسجل ملاحظة قوية على مثدولوجيا عملية النقد في الأوساط الإسلامية وبالذات بين النخبة الإسلامية أكان ذلك على صعيد من يتم تصنيفه في خانة اليمين الإسلامي أو يساره، وفي جبهة الإنتماء إلى الحداثة أو التراث، وفي محافظي هذه الأوساط أو إصلاحيها وهي:

إنّ المألوف في منهجية النقد لدى هؤلاء لا ينطوي على وعي تاريخي حضاري للمفردات والمصطلحات والتوجهات أو حتى النظريات الدارجة في الوسط الفكري العالمي وبالذات ولمناسبة الحديث عن «الديموقراطية» فإننا نواجه أزمة المنهج والمنهجية في نقد الفلسفة أو الفلسفات السياسية وذلك متمثل في تجاهل هائل للسياقات التاريخية والحضارية التي تمخضت عن تكوّن مفردات ومصطلحات الفكر المعاصر.

كما أنّ ظروف التكوين وبيئة تَشكّلِ مصطلحات الفلسفة السياسية في كلّ فكر ودين أو حضارة تختزن في داخلها قدراً كبيراً من التبرير الحضاري، وعدم الإطلاع على هذه الخلفيات الحضارية ينتهي بالنقد إلى أن يخرج من النزاهة والموضوعية سواء في ذلك أكان الموقف فيه موالياً أو معارضاً، إيجابياً، أو سلبياً. حيث إن الموقف المتكوّن من عدم الوعي لموضوعية

(*) نص حوار منشور اجرته جريدة «الجسر» المغربية مع المؤلف.

المصطلحات يأخذنا إلى فرض الذات على الآخر. وهذا بحد ذاته ليس أقل من كارثة، ومضاعفاته تعمّ المجتمع الإنساني.

وفي ما يخص السؤال حول الديموقراطية فلا بدّ لي أن أدعو إلى الابتعاد من نقدها على أساس المدلول الفطري أي فطرة الكلمة المتواجدة في المصدر القاموسي والمحاولة لمعرفة مدلولها المصطلحي والحضاري. المدلول الراهن للديموقراطية هو نتيجة تراكمات تاريخية هائلة قد عصرتها العصور وحشدتها الحقب المختلفة وأي تجاهل لها قد يسفر عن سوء فهم لمضمون المصطلح وبالذات أن إهمال السياق التاريخي والمكوّنات المعرفية والاجتماعية له يخدع النقد دون شعور أحياناً.

لمست في سؤالكم نوعاً من الاستراءف على الديموقراطية والبحث عن سبيل لإرضاء المعارضين لها لتبنيها والقبول بها. بيد أن الإشكالية الكبرى هي تكمن في أنّ المسلمين لهم كيانهم وعقيدتهم وقيمهم ولهم هويتهم وأسسهم الحضارية، صحيح أنها تلتقي مع كثير من مفردات الحضارة الأرضية البحتة غير أنها ولاتصالها بالوحي والنّص المعصوم تفترق عن الحضارة الوضعية السائدة في بعض ساحاتها رغم كلّ مكاسبها ومنجزاتها الهائلة.

إذن أن المسألة هي ليست في صدام بين تجربتين أو حتى نظريتين ولكنها تكمن في وجود نظرية انسانية فيها جوانب إيجابية كبيرة جداً مقابل مفردات معرفية إسلامية في السلطة والحكم وإن كانت في مجملها يوجد ما هو يتعارض مع بعض الرؤى والأصول الثابتة في الفلسفة السياسية المعاصرة وبالذات السائدة في الغرب ، غير أنها لم ترتق لحدّ الآن إلى مستوى النظرية بالتعريف الدقيق للمصطلح فضلاً عن التجربة.

وأنا لأساهم في إقناع من يعارض عملية استنساخ الديموقراطية الغربية ليسلّم بالموجود عليّ أن أفسّر العلاقة التفاعلية والتلائم التنظيري والمعرفي بين النظرية الديموقراطية على النمط الغربي والرأي الإسلامي أولاً.

ليس في حديثي شيء يخاطب أولئك الذين تَعوّدوا على رفض كل غربي ومقاطعة بضاعاته الفكرية كافة وغيرها، وإنما أتوقف عند شريحة من نخبة الأمة ومثقفيها الذين تمكنّوا من معرفة الحضارة الغربية وخلفياتها المعرفية من جهة، وحاولوا تجربة إعادة قراءة للنصوص الدينية بقدر كبير من الانسلاخ من المناهج المنحازة في النقد وعبر ملازمة كم كبير من الحيادية والموضوعية.

ومن جهة أخرى يبدو أنّ جذور الرفض متوغلة في البنى الفكرية والاجتهادية وبالذات في

عمق قضايا فلسفة الدين مما يدعو إلى عدم التعاطي مع الأمر ببساطة ويعزّز احتمال أنّ العمل على تحديث فهم الدين وعلاقته بالعقل من ناحية والعلم من ناحية أخرى وتصحيح منهج التعامل مع النصوص الدينية هو أنفع سبيل لمعالجة إشكالية التعارض بين النظريات الإنسانية البحتة بما في ذلك الديموقراطية وبين التوجهات الدينية أو بالأحرى توجهات المتدينين.

● **إذا ركزنا حوارنا على الإسلاميين الذين يعملون بأساليب ديموقراطية فإننا نجد قطاعاً لا يستهان به منهم يرضى بالتعدد الديموقراطي مع غير الإسلامي (الماركسي والليبرالي ...) ولكنه يرفضها في مرحلة التمكين باعتبار أنه لا محل لغير الإسلامي في الدولة الإسلامية، كيف تنظرون أستاذي الفاضل إلى هذا الموقف؟**

○ إنّ الإشكاليات السلوكية والمشاكل العملية هي ترجع بالأساس إلى المبادئ الفكرية والجذور المعرفية. وفيما يخصّ المقام فلا بدّ أن نعرف أننا وإلى الآن حسب علمي لم نقم بعملٍ ناجحٍ في تحديد مفردات ومفاهيم علمية ونظرية وتكوين منظومة من المصطلحات لتوضيح طبيعة الممارسة للسلطة في نظرية الحكم الديني أو حسب ما ذكرتم أنتم في «الدولة الإسلامية»، ونحن لم نعمل على أن نعرف جيداً هل الدولة الإسلامية هي تعني دولة المسلمين كما يحلو للبعض أن يفهموها ويفسروها كذلك؟ أم لا ولكنّها دولة ترجع أصول الشريعة العامة فيها إلى مقاصد ممارسة السلطة في الدين الإسلامي وليس أكثر؟

ثم هل المقصود من مشاركة غير الإسلامي (أو غير المسلم) في السلطة وفي الدولة الإسلامية. إن وجدت طبعاً. هو المشاركة في حال وجود الأكثرية الإسلامية أم لا؟ وهل المقصود من «التمكين» المطروح في سؤالك هو في نطاق مناهج العمل السياسي والأداء الإداري للشؤون العامة أم في عملية التقنين والقضاء مثلاً و...؟ مما يستوقف الإنسان ويدفعه باتجاه التأمل والمحاولة لاستيضاح الظروف والتفاصيل منعاً لإصدار الحكم دون تواجد الوضوح الكافي في حيثياته.

مع ذلك فإنني رغم عدم موافقتي لما يصدر من بعض من تسمونهم بالإسلاميين والاحتفاظ بحق الملاحظة والنقد على منهج تعاملهم مع الإنسان والمجتمع وبخصوص فيما يتعلق بالسلطة السياسية، غير أن التجارب الماثلة أمامنا، تثبت غير الذي قلتم في سياق السؤال. حيث إنّ الإسلاميين الذين لا يزالون يشكّلون نسبة كبيرة جداً من بعض المجتمعات العربية والإسلامية لا يملكون من حق لممارسة السلطة وإعمال الرقابة عليها إلاّ ما رحم ربّي وإنّ القوانين الوضعية

والأنظمة العلمانية هي التي فُرضت عليهم وليسوا هم الذين لا يعترفون بحق غيرهم!

لا أرغب في أن تفهموني أكثر أو أقل ممّا قصدت من كلماتي. أحب أن أسجّل بصراحة تامة بأنني في شك كبير جداً في أن الجماعات والفرق الإسلامية تملك بديلاً سياسياً مناسباً للسلطة ولا أعتقد أنهم في حال وصولهم إلى السلطة يتعاطونها دون إشكال ويمارسونها بسلام، غير أنّ الإشكالية اليوم هي ليست أنهم لا يطيقون غيرهم لأنهم ممنوعون ومحظورون في أغلب البقاع العربية والإسلامية من حق التواجد الحرّ وممارسة العقيدة بحرية فلا يبقى أي مجال للحديث عن أن الإسلاميين في مرحلة «التمكين» رافضون لليبراليين أو العلمانيين.

هذا كان في مرحلة ما قبل الأحداث وأمّا الآن فإن المسلمين يتوجسون حتى من المحافظة على شعائر دينية ومظاهر إسلامية فضلاً عن السلطة وممارستها! والفترة القادمة حبلى بأحداث غريبة.

● عدد من الإسلاميين يقولون بالديموقراطية كآلية ويرفضونها كفلسفة بدعوى أنها فلسفة ملحدة، لكن الباحث في الفلسفة لا يجد سبينوزا ولا روسو ولا عدداً من فقهاء «الحق الطبيعي» ملاحدة ولكنهم أناس واجهوا إشكالية سياسية تتمثل في نظام حكم مطلق يقوم على أساس نظرية الحق الإلهي التي لا نجد لها أصلاً في أي دين سماوي. وليس معنى هذا الدعوة إلى قبول فلسفة هؤلاء ولكن لا بدّ من استيعاب مقولاتهم وفهمها جيداً قبل مناقشتها حتى لا نكون من الذين يقفون ما ليس لهم به علماً، ما رأيكم ؟

○ نعم، علينا الاعتراف بأنّ هناك تيارات وشخصيات إسلامية يصبّون جام غضبهم على كلّ مصطلح غربي أو نسق سياسي من دون شيء من معرفة عن حقيقة هذه النظريات ودون توافر بديل لها لديهم خالٍ عما يعتبرونه من إشكاليات الديموقراطية مثلاً.

هم يعارضون الأنساق الحديثة والأنماط الغربية في التعامل مع الإنسان والقيم الإنسانية ولكنهم يرسمون وضعية سياسية خانقة لا يعيش فيها ولا يبقى إلاّ من كان يعتقد ويفكّر كما هم. وهذا يشكل أزمة الأزمات لدى بعض هؤلاء. رغم ذلك، فإنه لا بدّ من القول هنا أنّ اعتبار الديموقراطية هي بوصفها آلية أم فلسفة يرجع إلى أسس الفلسفة السياسية وركائز الحكم والسلطة عند كلّ جهة. والحديث عن وجود مأزق فلسفي وضيق معرفي لبعض من نظّروا في الفلسفة السياسية وحاولوا تكوين نظريات دولة وحكم، لا يعني بالضرورة أنهم قد مارسوا

استقصاء كاملاً في كلّ الأديان. ومن الصعب جداً الحديث الحاسم عن أنّ الفلاسفة الغربيين أمثال من ذكرتموهم قد عثروا على ركائز نظرية الحكم والسلطة في الوحي المنزل.

والجدير بالذكر هنا هو أنّ النظريات السياسية السائدة والتنظيرات الفلسفية فيها قد انطلقت في أجواء وسياقات تاريخية كان الصراع فيها بين ظلامية توجهات تحت غطاء ديني مقابل البدائل الإنسانية والعقلية، بيد أن المعركة اليوم قد اختلفت أطرافها وتنوعت أشكالها واختلفت تحدياتها. والمطلوب اليوم هو أن لا ننظر إلى الغرب نظرة من يستحقر ذاته ويرى نجاته وحياته في الإتباعية من ناحية وأن لا نشطب على تجربة الإنسان (في الغرب والشرق) بدعوى كونه انسانياً وأرضياً من جهة ثانية لأنّ المسافة بين الإنسان السليم والعقل المستقيم وبين الوحي المنزل ومبدأ النبوة ليست كما توهمها البعض. وإنّ الفلاسفة الغربيين وغيرهم بقدر ما استعملوا العقل ومارسوا الحكمة بقدر ما التقوا مع الإسلام ولأنّ الفطرة الإنسانية هي الوجه الآخر للوحي والدين، فلا داعي للذوبان والخنوع ولا للرفض والحظر والنفور.

وأختم الردّ على السؤال بالقول: إنّ التنظير الإسلامي لنظرية الحق الإلهي يختلف جوهرياً عمّا درج سابقاً ولا يزال في الغرب، كما «العقل» و«العلم» و«الدين» تختلف عن المصطلحات نفسها بصفتها وخصوصياتها الغربية جوهرياً. وأعتقد أن تكرار الإشكاليات التاريخية المتكونة في سياقات زمنية ووضعيات واقعية خاصة والمحاولة لتعميمها من صراع الإنسان العاقل والعالم في فضاء خاص مع نظرية الدين ومن ثمّ تطبيقها على الوضع المعاصر وخاصة مع أخذ تواجد فكري وثراء معرفي للدين الإسلامي بعين الاعتبار لا يخلو من بعض المغالطة.

بالتحديد أوافقكم على ملاحظتكم القيمة وتوصيتكم الحكيمة في ضرورة أن نستمع إلى قول هؤلاء جيداً ومن ثم نتبع أحسن أقوالهم هذا هو المبدأ القرآني. إننا مأمورون لإزالة كلّ انتماء وخصوصية من أمام الاستماع والاستفادة من قول الحق وينبغي أن يكون المعيار هو الحق من القول حصراً، و على ضوء ذلك فإنّ عناصر التكوين المعرفي، مدى تناسق وتلائم المضمون مع كليّات وأسس ومقاصد الشريعة وقيم الإنسانية هي الميزان في النقد والتقويم.

من هنا أننا نعتقد أنّ العالم الإسلامي لم يبدأ بحوار حقيقي وجادّ على أساس التفاهم مع الآخر لأسباب كثيرة منها ما يعود إلى الذات المسلمة كفقدان خطاب مشترك وغياب لغة واضحة فيها مفردات مفهومة ومنظومة معرفية مقروءة وتَوّهم الفصام بين العقل والدين أو العلم والدين، وتقسيم العالم إلى فسطاط الحق المطلق وآخر الباطل المطلق!

ومنها ما يعود إلى وجود حالة استعمارية حقيقية وابتزاز ثروات وامكانيات وخيرات الشعوب الإسلامية بذكاء هائل ومن خلال إحكام السلطة على مقدّرات المشرق وإفقادهم كلّ فرص التحاور وأدوات التواجد. مع ذلك لا يمنعنا شيء مما قيل عن أن نمارس العقل ونُعمل الحكمة وكلّ طاقاتنا لفهم واستيعاب رشحات الفهم الإنساني ونتاجات العقل البشري أينما كان مصدرها وكائناً من كان خلفها.

● **يقول بعض الإسلاميين: أن الديموقراطية محطة على طريق الدولة الإسلامية، ألن تكون الدولة الإسلامية دولة ديموقراطية؟ تُقرّ وتحمي بقوة الشرع الإسلامي الحنيف حقّ التعدد والإختلاف حتى بالنسبة لغير الإسلامي؟ إذا كان الأمر كذلك فلم لا نقول - أن أفضل شكل للدولة الإسلامية، في حدود الإجتهاد الإنساني الراهن، هو الدولة الديموقراطية الحديثة إلى أن يظهر اجتهاد بشري أفضل وأرقى قد يأتي من طرف المسلمين أو من طرف غير المسلمين؟**

○لكي يكون الرد دقيقاً على هذا السؤال لا بدّ لي من أن أعرف أولاً وأثق بأن الديموقراطية حسب النسق الموجود في الغرب هل هي تحظى بقدر كافٍ من الحياد وتنطوي في داخلها على قيم ومبادئ عقيدية وفكرية لها جذور في الأنثروبولوجيا والأيديولوجيا أم لا؟ مع ذلك فإنني أفترض بعض الإشكاليات هي محلولة وأبني عليها لأقول: إنّ التوجهات الإسلامية وتياراتها وحركاتها وأحزابها لما تمكنت لحد الآن من التنظير الموفق والواقعي لفلسفة سياسية إسلامية يحقق فيها الإنسان حياته بحرية كاملة وتمكنّه من ممارسة الاختيار وتخوله حقّ الانتخاب لعقيدته وتسمح له ليقرّر مصيره.

من ناحية أخرى، إنني اعتبر أن الناقد يواجه مشكلة في تحقيق مقاربة حقيقية بين المفهوم الدقيق للسلطة والحكم ودور الشعب أو مطلق الإنسان فيها وبين مفهوم «الثيوقراطية» سابقاً من جهة ومفهوم «الديموقراطية» حديثاً من جهة ثانية؛ مما جعلني الأمر لتوظيف مصطلح يختزن شحناً إضافياً من المفاهيم ما يسهل علينا القيام بمقاربة عملية بين هذه المصطلحات وهو مصطلح «الثيوديموقراطية الإسلامية». هذا مع أنّ المشكلة الحقيقية للإنسان ومعاناة المجتمع لا يزيلها جمال المصطلح أو شموليتها؛ فإنّ الإباحية وغياب الأخلاق والمعنويات لا تختفي بظهور الديموقراطية الغربية والسعي لتحقيقها هنا أو هناك كما أنّ الإستبداد ومصادرة حقوق الإنسان في ظلّ الشعارات الأصولية أيضاً لا تغيب، مع ذلك ولأجل أن المصطلح يمثل العنوان ويختزل في

داخله الغايات الأساسية فإنني أعتقد أنّ النهج الصحيح هو أن لا يتم إلغاء القيم السماوية والمقاصد الشرعية وثوابت الدين إلى جانب التأكيد على أن تغييب الإنسان العاقل أيضاً مهما كان دينه وانتماءه وتوجهه الأيديولوجي، من إدارة الحياة والممارسة الحرة لها ليس أقل خسارة وخطراً على الحياة من الأوّل. يبدو أنّ إفساح المجال أمام الوحي المعصوم والسنة الطاهرة إلى جانب الاعتراف بوجود الوجه الآخر للنبوة والدين والوحي ألا وهو الإنسان العاقل المنفوخة فيه الروح الإلهية قد يزيل كثيراً من مفارقات المصطلحات.

وتأكيداً لما أشرتم إليه أدعو إلى إعادة التدقيق في هول وسعة الحرّيات السياسية والفكرية في فترة حكم الإسلام في الصدر الأوّل كي يتبين لكم حجم ما يمكن أن يحظى به الإنسان من حرّية ومشاركة في تقرير المصير والمساهمة في العمل السياسي في ظلّ سلطة الشريعة الإسلامية للمجتمعات المسلمة طبعاً في غالبها!

تجربة إيران هي تمثل اندماجاً وتعاملاً جديداً بين بعض النظريات في الفلسفة السياسية الإسلامية والتجارب المعاصرة والحديثة في ممارسة السلطة. إنّ الجمهورية الإسلامية في إيران مع أنها ليست معصومة وهي في نقد متواصل لذاتها وفي سعي مستمر لتطوير نفسها لتأمين أكبر قدر ممكن من حرّيات الإنسان، بيدَ أنها كتجربة حديثة ونادرة قد حاولت الجمع بين أصول الحكم والسلطة في الإسلام ومناهج ووسائل ممارسة السلطة وطرق وأنماط إشراك الشعب فيها كتبني الانتخابات الحرّة وإنشاء البرلمان وفصل السلطات الدستور، مما يستحق التوقف عندها.

وأنا شخصياً لا أدعو إلى استنساخ التجربة السياسية الغربية بحذافيرها ولكنني أعترف أن ما حققته هذه التجربة للإنسان الغربي لم تحقّقه الأنظمة العربية لشعوبها والمسافة بيننا وبين الواقع الغربي في تحقيق الحقوق المدنية للمواطن شاسعة جداً. ولكن التهويل والتضخيم لبعض السلبيات الموجودة في الديموقراطية الغربية قد منع الشرق من أن يستفيد من تجربة الغرب وأن يتفاعل ويتبادل معه كما يجب.

● يميز البعض بين دولة الإنسان ودولة الإسلام أليست دولة الإسلام هي دولة الإنسان أمسلماً كان أو غير مسلم ما دامت منفتحة على أفضل اجتهاداته صوناً للكرامة الإنسانية؟

○ إنّ الإنسان لا يستغني عن الوحي ورسالة الإسلام المتمثلة بالكتاب والسنة. وإنّ إنسانية الإنسان - كي تتبلور على الصعيد الواقعي - بحاجة إلى تواصل مع اللّه الخالق. وأنا لا أطمح

بكلماتي هذه إلى مخالفة ما قلتموه ولكنني أؤكدّ أن قوة الاجتهاد الإسلامي لا تتبلور في إلغاء الإنسان باسم الإسلام والنّص ولا في إلغاء الدين المتمثل في النصّ المعصوم والعقل الإنساني باسم الإنسانية. يبدو أننا في الوقت نفسه الذي نفتقر فيه إلى ترشيد العقل والإنسانية من خلال تدعيم قرآني وسماوي ينبغي لنا أيضاً أن نعترف بأنّ المضمون الديني جاء في أكبر حجمه لتأكيد العقل وترشيده والدعوة إلى إعماله وتذكير الإنسان بمآله ومعاده وتزكية النفس وتطهيرها عبر كنوز النصوص ومقوّمات التربية الربانية للإنسان. هذا هو صريح كلام اللّه: «لتخرجهم من الظلمات إلى النور». لا يعني ذلك إن العقل الإنساني لا يساعدنا على أن نخرج من ظلمات إلى نور وإنما القرآن الكريم والكتب السماوية وقافلة أنبياء اللّه ورسله جاؤوا لدعم الإنسان العاقل وترشيد عقله وفكره ودفعه باتجاه الخير والصواب. والتكامل بين الوحي والعقل وبين كلام اللّه وبين خلقه تعالى (أي الإنسان) في حركات الإنسان والمجتمع كافة سياسياً وغير سياسي يمثل الحل الأمثل. أو هكذا أعتقد أنا في أقل تقدير.

● **قلتم ـ سيدي الفاضل ـ في العدد الخامس من دوريتكم المحترمة «الحياة الطيبة» أن نظرة إلى الوضع الفكري الراهن على صعيد العقل الإسلامي والعربي تبرهن بوضوح على أن هناك هوة كبيرة ومسافة شاسعة بين الأطروحات الفكرية الإسلامية والواقع الحضاري المعاصر. هلا وضحتم لقرائنا هذا التحليل من خلال موضوعات بعينها مثل موضوع الديموقراطية والحداثة وغيرها؟**

○ أعتقد أنني في طيات الردّ على بعض الأسئلة السابقة قد أشرت إلى هذه المشكلة أو في أقلّ التقدير هذه الإشكالية. والتي تتمثل في تجاهل هذه الحقيقة وهي أنّ الحلّ ليس في المعارضة وإنمّا في تقديم البديل، ولكنّ ما يعمّ العالم الإسلامي هو في أكثر الحالات لا يتجاوز المعارضة والرفض وأنا لا أريد معارضة هذه المعارضة لو كانت حكيمة ودقيقة وجزئية وإنما أدعو إلى دراسة الحلول والسعي للتنظير. والبديل الحضاري الإسلامي لن يكون إلاّ عبر احترام اللّه وكائنه العاقل والرباني. وأيّ عمل لتقليص أحدهما والتوهم في إمكانية الاستغناء بالنصّ الديني عن نور عقل للإنسان وربانية فكره أو بإنسانية الإنسان وعقله عن الدين وكلام اللّه لا يساعدنا على الوصول إلى الحلّ والبديل.

ولا بدّ من التأكيد على أن المناهج التقليدية في فهم مراد الشارع المقدس واستنباط أحكام الدين وفي ظل غياب شامل لفهم مقاصدي وفلسفي عام من النصوص الدينية يصعب التفاؤل معه في

إمكانية تحقيق هذا الهدف. أي اختلال وفقدان التعادل والتوازن في تعاطي الإنسان مع عالم الغيب والشهادة سينعكس سلباً على الكون والإنسان. إنّ الغربيين في توهم للاستغناء عن الله والسماء بنزعة الأنسنة وهم على ما هم عليه ونحن في توهم الاستغناء عن الإنسان العاقل بنزعة الأسلمة ونحن على ما نحن عليه والحق هو في ضرورة صياغة نظرية تجمع بين الإثنين.

● **كيف يمكن للحركة الفكرية الإسلامية أن تتفاعل مع الحضارة المعاصرة بعيدة عن حالة التشدد والتصلب تارة أو الهشاشة والذوبان تارة أخرى؟**

○ في اعتقادي أننا ينبغي أن نتبنّى نمط التعامل والتبادل الثقافي والفكري مع الحضارة المعاصرة ونحن نعيش عصراً تتزاحم فيه الحضارات وإن كانت السلطة السياسية اليوم حكراً على إحداها ولكننا نلاحظ أن أكثر من حضارة لها تواجدها القوي على المعمورة.

إنّ السبيل الأمثل لترشيد حركة الأمة وتجنيبها عن هذه الحالة المزرية والواقع المرير يكمن في ترشيد وتصحيح حركة قيادة الأمة الفكرية والسياسية وآفات ومثالب ومعاناة القيادتين ليست على أحد منّا خافية والسبل إلى تصحيحها أيضاً ليست مقطوعة وممنوعة.

● **سؤال أخير لكم أستاذ ميرزائي كيف تقوّمون حال الأمة وهي تصارع داخلياً قوى الإستبداد والطغيان وخارجياً قوى الصهيونية والإستكبار العالمي، وكيف يمكن للحركات الإسلامية أن ترتب أولوياتها النضالية على الجبهتين معاً؟**

○ إنّ الأحداث الأخيرة قد حوّلت مصير العصر الحاضر وخلطت الأوراق وأخلّت بموازين القوى ولكنها تمثّل أكبر صحوة إسلامية أيضاً. وأقصد من الصحوة غير الذي يراد منها عادة. نويت هنا مفهوم اليقظة ووعي أن هناك ثغرات هائلة وكبيرة جداً في جسد الأمة فكراً وقيادة وممارسة. إنها بحجم ما يمكن أن تكون حرة وخطيرة يمكن أن تمثّل نقطة تحوّل وموقع انطلاقٍ لحركة الأمة في العصر الجديد. وأمّا الزبد فيذهب جفاءً إنّ الوضع الإسلامي الراهن تحت عربدة وغطرسة القوى الإستكبارية التي استهدفت كما تزعم «أيديولوجية العنف» ومعلوم ما المقصود من كلمة الأيديولوجيا، إن هذا الوضع عما قريب سيتحوّل إلى أوضاع جديدة تدرك هذه القوى أنّ الأمة الإسلامية ستنطلق من هذا الحدث لتصنع مستقبلاً تخفّ فيه حركات التطرف والعنف الديني وهذا حقيقة إنكارها لا ينفع بل يضرُّ ويتضائل فيه الذل والهوان الذي تعيشه اليوم إن شاء الله.

إنّ الضمير الإنساني في كلّ العالم حيّ ونابض وهو يختلف جوهرياً عما وعمن يصنع القرار في البيوت الملونة هنا أو هناك وفي تل آويو.

إن العالم بأجمله سيشهد صحوة حقيقية إسلامية لا تتمثل بحشد القوة العسكرية والجبروت النووي ولكنها تتبلور في الاستيقاظ أولاً وإعادة ترتيب البيت ثانياً والعمل على إعادة قراءة مشاريع النهضة ثالثاً وتأسيس علاقة عاقلة وحكيمة مع الآخر وكذلك العمل على نقد الذات وتطهرها مما يهدّد حياتها أخيراً بإذن الله.

وفي ما يخصّ المغرب الأقصى فإنني في أشدّ شوق ليس لزيارته بل لأعيش في ربوعه أتزود من أجواءه الطيبة وفضاءه الحرّ والمفعم بالإنسانية واحترام وجوده أكثر من أكثر البلاد العربية وإذا كان لا بدّ لي أن أرسم قائمة حسب التميز الإنساني والديموقراطي فإني لمضطرّ لوضع المغرب على صدرها. وأرجو منكم أن تساعدوني على أن أعرف عن كنه وعمق مشاريعكم الفكرية والإنسانية لديكم أكثر مما عندي وأشكركم من كل قلبي.

الثيوقراطية الغربية والثيوديمقراطية الإسلامية *

(١)

قد تمكن الغرب من التقدم على غيره على صعيد مثدولوجيا العلوم والتطرق الجريء لها عبر إضافة «الفلسفة» إلى المعارف ليكون بذلك أقدر على التنقيب المعرفي من خارج كلّ منظومة معرفية وبعيداً عن كلّ العراقيل النفسية والحواجز المعرفية الداخلية في إنجاز التقييم المعرفي لها. وبذلك قد توفّق الغرب في فرض مناهجه العلمية وأدواته المعرفية التقييمية من جرّاء انغراق الآخرين في صميم معارفهم وانغلاقهم على الآخر عبر الإنحباس المعرفي في قعر الأطر الداخلية.

في الحقيقة قد تبلورت الجرأة الغربية في تجاوز الخطوط المعرفية الحمراء عبر الإصرار على دراسات فلسفية في الدين. أقصد بذلك تلك البحوث التي تتناول «الدين» وجودياً ككلّ موحّد وتتطرق لمكوّناته ومقوماته وعلاقاته بالإنسان والطبيعة ومدى دخلهما في هذا التكوّن وبالذات فيما يتعلق بمبادرة الكهنوت المسيحي في الكنيسة القروسطية إلى توسيع النطاق أو بالأحرى اختلاق وظيفة اجتماعية للدين. لا نريد أخذ ما فعله الغرب في نوعية التعاطي مع مطلق الدين بالحسنى ونلاطفه على ذلك، ولكن الحقيقة هي أنّ الفلسفة الغربية بفعل ألسنة غضبية تركتها في نفوسهم الممارسات الدينية في العهد القروسطي وتحت ضغوط نفسية كبيرة جرّاء استذكارهم لما تكبدته المعرفة والعقلانية البشرية قد شنّوا حرباً شعواء بلا هوادة على الدين.

(*) نشر في جريدة «السفير» ٢٠/٨/٢٠٠٠.

(٢)

مع أن الإستبداد الديني الكنسي لرجال الدين في القرون الوسطى السوداء والذي قد تمخض عن تشويه وتمويه لصورة الدين وتسويد الإنطباع لدى الإنسان من الله، قد لعب دوراً أساسياً فيما جرى على الدين مطلقاً وعرّضه لهجوم معرفي وفلسفي قوّض نظرية الدين الشامل والإجتماعي وحوّل الفلسفة السياسية الدينية إلى أنقاض في الغرب وانحبس الدين والديني بذلك داخل جدران ومساحة محدودة، غير أنّ كلّ ذلك سيظل مسجّلاً على الفلسفة الغربية ملاحظات أساسية، منها: أنها قصرت الدين في تنقيباتها المعرفية والفلسفية على الديانة المسيحية وتجربتها الإنسانية في القرون الوسطى وحمّلته كلّ مسؤوليات رجال الكنيسة آنذاك واجتهاداتهم أو بالأحرى جهودهم الرامية إلى توظيف الفكر الديني لحكم الإنسان المتقدس على الإنسان وعقله ومعرفته.

من هنا قد نرى جريمة معرفية ارتكبتها الفلسفة الغربية هذه على فهم آخر من الفكر الديني المسيحي والذي قد اتّخذ طريقاً وسطاً جامعاً بذلك بين اللّاهوتية والإنسانية، كما اقترفتها ثانية عندما حاول تقييم تجارب دينية أخرى بنفس الأدوات والوسائل التقييمية والفلسفية الغربية المنحازة للعلمانية. ومعلوم أنّ الإدعاء على حيادية الآليات التقييمية لا تبدو إلاّ خرافة تبرّر للغرب استنتاجاته الفكرية عن مطلق المعرفة ومطلق الدين. في حال أنّ الدراسة الموضوعية النائية عن التجربة الغربية للدين في الفترة القروسطية قد تبعث تساؤلات عديدة واستفهامات كبيرة عمّا وصلت إليه الفلسفة الغربية ومنهجيته المعرفية وفلسفاته العلمية فيما يؤول إلى الفكر الديني لاستحالة كون الأداة المعرفية الغربية في التقييم محايدة من جهة ورفض الأنسنة المفضية إلى الوضعنة للفكر الديني من جهة ثانية.

(٣)

إن الفكر الديني الإسلامي ينظر إلى الثيوقراطية القروسطية والديموقراطية الحديثة والمستقلة عن الدين في العمل التشريعي بسلبية ويعتبرهما طرفي تطرف معرفي في الفلسفة السياسية الدينية، رافضاً ذاك الإستبداد الديني المسفر عن تجفيف إنسانية الإنسان في عقله وحريته واختياره تحت غطاء الدين وضغوط «رجال الدين» بل غير معترف من الأساس بحقّ التشريع لغير الوحي والنبوة وينكر طبقية المجتمع وتفضيل البعض على الآخر، ليكون الإنسان قادراً على

الحركة الفكرية والعقلية الحرّة ومتمكناً من صنع الحضارة الإلهية لا بمعنى أن تكون طبقة من الناس تحكم الآخرين بل بكونها متجهة نحو الله ونحو السعادة الحقيقية للإنسان.

كما لا يرضى بأن يصبح الإنسان مستكبراً على الخالق ويظن بأنه خلق سدىً ولكنه سوف يسأل ليس عن الكتاب المقدس فحسب بل عن كلّ ما كان بين يديه وتحت اختياره من عمر ومال وولد وكلّ الحياة.

إن أساس التبرير الماكيافيلي للديمقراطية الغربية ترتكز إلى أنّ «ما يرضي الإنسان يرضي الله» وبذلك قد أصبح الإنسان في التوهم الماكيافيلي عن الله على الأرض! إلى أن أدّت الأنسنة الغربية إلى أنسنة الدين نفسه، فأمسى البشر المخلوق حاكماً مطلقاً ومستبداً على الأرض، غافلاً عما سيؤديه إليه تفرعنه هذا وإخلاؤه الحياة كلّها من الغائية الإلهية والعبودية له، ظناً بأن الجمع بين الحكم الإلهي وحرية الإنسان بات من اللاممكن. طبعاً لا أقصد «الحكم الإلهي» بالضرورة عندما أتحدث عن الديمقراطية.

(٤)

كتوطئة لإستخدام مصطلح «الثيوديمقراطية الإسلامية» قد يتناغم مع الفلسفة السياسية في الدين الإسلامي ينبغي التنبيه إلى أن الغرب كما أسلفت قد أصبح رائداً في عرض المعرفة ممنهجة مرتبة وبذلك قد أصبح من الصعب جداً الحديث عن الفلسفة السياسية الحديثة متجاهلاً المثدولوجيا الغربي. وإن حصل ذلك قد لا يكون محلّ التفاهم في العصر الحديث. وفي النهاية سيضطر المرء إلى القيام بمقاربة مفهومية معرفية بين ما يقصده وبين المنهجية الحديثة عبر استخدام المصطلحات الغربية.

الدعوة مفتوحة دوماً إلى ضرورة العمل الجادّ على صياغة مصطلحات جديدة وأصيلة إسلامية تعكس المقصود بدقة أكثر وتعبّر عن الفكر الإسلامي دون الوقوع في إشكالية المصطلح الغربي المشحون بدلالات ليست موضع اتفاق بين الثقافتين والفكرين، غير أن الإنسان سيظل متحيراً في أمره. يا ترى هل بمجانبة المصطلحات الحديثة يتمكن من إيصال المفاهيم الدقيقة وممارسة نقد حقيقي للفكر الديني الغربي وكلّ ذلك دون استخدام لغة مشتركة ومصطلحات مفهومة لدى الطرفين؟ وهل هناك من مخرج في الظرف الراهن من ذلك؟

أعتقد أن الطريق الصحيح هو العمل على صوغ المصطلحات المناسبة دون الإبتعاد كثيراً عن الجوّ السائد على الفكر الحديث والمنهجيات الحديثة للنقد من جهة، والمساهمة الحيوية في إثراء

المصطلحات الحديثة بمدلولات إسلامية وتفسير المفارقات الجوهرية بينها وبين أشباهها الغربية من جهة ثانية. إذاً لا داعي لحظر استخدام المصطلح الحديث خوفاً من عدم حصول التواعي والتفاهم بيننا وخاصة إذا ما أخذنا في الإعتبار أن هذه المنهجية الغربية فيها من مصطلحات وآليات معرفية هي من صناعة البشر وبالإمكان أن تتحمّل وجوهاً كثيرة ومفاهيم متباينة أحياناً. مثلاً ما هو المانع في أن يكون المفهوم الإسلامي متبايناً تماماً مع مثيله الغربي، لغةً وضعت لمفهوم خاص لا يمتنع من الإنتقال في المفهوم لدى قوم آخر تماماً كالدين وبما فيه من عبادات وطقوس كالصوم والصلاة والحج. كما نعرف أن الديانات تحوي بشكل عام هذه المفاهيم والممارسات، ولكن الصوم الإسلامي يختلف عن غيره ولا يقبل من المسلم صومه ولو طابق مفهوم الصوم في غيره. ونقطة الإلتقاء بين كلّ أنماط الصوم هي في مفهوم «الكفّ والإمتناع عن شيء في سبيل اللهّ» وأمّا الصوم بالمفهوم اللغوي فلا دلالة فيه على أكثر من الإمتناع». فبقي المصطلح ثابتاً ولكنه حمّل من قبل الثقافات المختلفة مفاهيم متباينة أحياناً، وليس المصطلح حكراً على أحد.

إنّ المساهمة الكثيفة والعلمية في إقحام المفاهيم الإسلامية في المصطلحات الحديثة مما لا بد منه وخاصة إذا أحببنا التلاقي الفكري والحوار الحضاري مع الغرب من ناحية والتنبيه على نقاط المباينة والمفارقة للأنصار من جهة ثانية. وبذلك قد يضطر المفكّر الإسلامي إلى تنظيم معارفه ومنهجته وعقلنته أكثر من السابق.

(٥)

أن «الثيوديمقراطية» هي نقطة الإلتقاء بين الإلهية والإنسانية في الفلسفة السياسية الإسلامية. وما ساد الغرب في فترة حكم الكنيسة رغم أنه كان الوجه الآخر للإستبداد الإنساني (ومن الظلم اعتباره الإستبداد الديني) غير أنه كان يتحقق باسم الدين المسيحي والفكر الإسلامي السياسي رافض له تفصيلاً وإجمالاً؛ لأنه كان يعاني من مشكلتين أساسيتين، الأولى تكمن في المحاولة اليائسة في توسيع نظرية دينية لم تكن أساساً لأجل أن تتحرك في ساحة الحياة كلّها وبذلك قد تضررت الديانة وتضرّر الإنسان. كلّ منهما بطريقة خاصة. والثانية كانت في تجفيف العقل الإنساني والمعرفة الناتجة عن العقل لو كان حرّاً. ونحن نعرف جيداً ما هي المعاناة الإنسانية في تلك القرون. كما لا ينبغي لنا اعتبار ما كان يجري في تلك العصور اجتهادات دينية لخلّو تلك الممارسات من ارتكاز إلى فهم من الكتاب المقدّس يستند إلى ضوابط وقواعد استنباطية.

الثيوديموقراطية الإسلامية بعيدة عن إشكالية انعدام الصلة بين الدين والديموقراطية الحديثة

أيضاً. ليست ثيوقراطية لا دور فيها للإنسان (غير الكهنوتي) ولا لعقله ومعرفته ولا ديمقراطية لا أثر فيها من الله وإرادته التشريعية في الحياة وخاصة في ظلّ كارثة معرفية صورت الله في الحياة الغربية تصويراً سيئاً مشيناً.

الإنسان في ظلّ الفلسفة السياسية الإسلامية يحظى بكامل الحريّة في الممارسة السياسية بكلّ أبعادها الفكرية والتطبيقية ما دام محترماً حدوداً وضعها الله قد يؤدّي تجاوزها أو التقصير فيها إلى خسارة على الإنسان. والعقل الإنساني في الثيوديموقراطية الإسلامية يتحمّل الدور الأكبر في الفلسفة السياسية لوجود المفارقة الجوهرية بين علاقة الدين بالعقل والعلم في الفكر الإسلامي والغربي.

إنّ الثيوقراطية الغربية قد أدّت إلى تفجّر الكبت الفلسفي عليها وطغيان المعرفة المحبوسة داخل جدران الكنيسة آنذاك وولادة غير مباركة ولكنّها مبرّرة للفلسفة العلمانية؛ في وقت كانت الحضارة الإسلامية في المشرق العربي ومغربه مزدهرة بالعلم والرقي في كافة مجالات الثقافة والصناعة.

قد نرى حالات خاصّة في بعض فترات ما سمّي بالحكم الإسلامي في القرون الماضية أثّرت على العلم والمعرفة وتسبّبت في جمود معرفي تحت ممارسة ضغوط على توجهات فكرية خاصة وبذلك قد تحققت ولو جزئياً ممارسة من النوع الثيوقراطي لأنّ ما أدّى إلى الثيوقراطية السياسية في الغرب في فترة القرون الوسطى كامن في داخل الإنسان يوجد معه في كلّ زمن ويظهر منه بقدر.

بالإمكان اعتبار ما هو سائد في الجمهورية الإسلامية في إيران نموذجاً جيداً من «الثيوديموقراطية الإسلامية» قد جمعت بين التوجيه الإلهي للإدارة والدور البشري والمعرفة والعقلانية الإنسانية في آنٍ واحد، وذلك عبر انطباق الشريعة الإسلامية على الدستور المحتوي على الخطوط العريضة للحياة ومن ثمّ إطلاق الحرية للإنسان ليزدهر علماً ومعرفة إلى جانب الدين والإيمان، ولأنّ الإثنينيّة الموجودة في الغرب بين الدين وكل من العلم والعقل معدومة من الأساس في الفكر الإسلامي.

ما سوف يدفع البعض للإمتناع من إطلاق الثيوديمقراطية على نظرية الدولة والحكم في الإسلام قد ينتج من التباس مفاهيم «المصطلح» وخاصة بالنظر إلى خلفيات الثيوقراطية وكذلك الركائز المعرفية والفلسفية المتعلمنة في «الديموقراطية». ولكنّ الحقيقة هي أن مصطلح

«الثيوديمقراطية» متسعة إلى درجة تطبق مفاهيم النظرية السياسية الإسلامية بما في ذلك نظرية ولاية الفقيه كأحد أنساق وأنماط تبلور الدولة الإسلامية دون الإشتمال على إشكاليات الدولة الدينية الغربية السابقة والفارغة من أيّ دور شعبي جماهيري في تكون الدولة وكذلك ممارسة السلطة ومزاولة الإدارة.

وفي كلّ الأحوال سنكون بحاجة إلى معرفة كاملة للنظريات الأنثروبولوجية والثيولوجية في آن واحد كي لا نقع في أحد طرفي التطرف أي الثيوقراطية المهملة للإنسانية والعقلانية أو الديموقراطية المتجاهلة للإلهية والماورائية، التي وحسب تعبير أحد أئمة الشيعة ليست هذه العوالم الناسونية والطبيعية بالمقارنة معها (أي مع الملكوت والجبروت واللاهوت) إلاّ كحلقة خاتم في صحراء كبيرة. وأخيراً المهم هو أن نكون عادلين في توزيع الدور على عالمي الغيب والشهادة. ومعلوم أن فقدان التوازن في الأمرين قد يؤدي إلى كوارث لطالما شهدتها المراحل التاريخية للإنسانية. يوماً باسم الغيب والإله تم تهميش الإنسان والدنيا وآخر باسم العلمانية والعقلانية والعلموية يسقط الإنسان في قعر المادة والفساد الروحي. ولعلّ التجربة الثيوديمقراطية الإسلامية في إيران قد نجحت في إيجاد توزان فيما بين الغيب والشهادة دون التزكية ودون اعتبارها الناجحة تماماً طبعاً.

الفصل الثالث

قراءات عامّة لمشاريع الإصلاح والتجديد السياسي

3

البرلمانية والشورى
في نظرية الدولة عند الشيخ النائيني

مهما تكن الأسباب المسفرة عن تقاعس الأوساط الإسلامية، شيعة وسنة، في دراسة «نظريات الدولة» في «الفقه السياسي الإسلامي» تنظيراً وتقعيداً وتقنيناً، فإنّ هناك بعضاً من النقاط المشرقة والسطور اللامعة في الوسط العلمائي الإسلامي التي حاول أصحابها الخوض في هذه المعركة الفكرية الخطيرة بغية التنظير العلمي لصيغة متناغمة مع الدين ومقتضيات العصر عبر قراءة جديدة لا تختفي فيها دراسة مقارنة للنظريات المطروحة على صعيد الفكر السياسي العالمي، وفي الآن نفسه دون التفريط بفحوى النص الديني بشيء.

كما هو معلوم أيضاً فإن مقوّمات الاجتهاد الفقهي الذي تختفي فيه عناصر دينامية الدين والفكر الديني وحركيته الشاملة في الحياة البشرية تختلف أسسها وقواعدها من مذهب إسلامي إلى آخر رغم وجود نقاط مشتركة تلتقي فيها الطوائف والفرق الدينية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، يلحظ أن نظرية الغيبة والترقب لظهور المهدي لدى الشيعة والمحاولة من بعض الفقهاء السنة في الانفتاح على السلاطين والابتعاد عن الممارسة السياسية لديهم قد أثرتا من جانبهما على تهمش الفكر السياسي الإسلامي لفترات كبيرة من التاريخ الإسلامي. رغم أنّ بعض العلماء المنظّرين الفقهاء قد خاضوا المعركة الفكرية وجاهدوا في قراءة جديدة للنصوص الإسلامية نتيجة وعي معاصر وإيمانٍ بتمكن الدين في توجيه الحياة وهداية المجتمع والفرد نحو الاتجاهات العامة الصحيحة وذلك كله دون أن تتخلى الشيعة عن قناعتها بضرورة الانتظار وبلا الممارسة العملية للسياسة لدى السنة لأنّ ما لا يجب أن يغفل عنه قبل كل شيء هو بذل الجهد كله في سبيل إخراج نظريات سياسية على ضوء القواعد الاجتهادية والأسس المشتركة في استقراء واستفهام النص الديني بغية تقليل المسافة الشاسعة فيما بين ما يدّعيه الفقهاء والمفكّرون الإسلاميون من ضرورة

تسرية العملية الأسلموية في كافّة مجالات الحياة وبين هذا العجز الكبير السائد على هذه الساحة في مواكبة الفقه السياسي الإسلامي للفكر السياسي المعاصر وبالذات الغربي منه. فإذاً، يختلف المجال التنظيري للفكر السياسي عن الممارسة السياسية.

لا مجال للشك في أنّ العلاّمة النائيني يمثّل علماً من هذه الأعلام النادرة لممارسته العملية الاجتهادية، آخذاً بعين الاعتبار كل متطلبات عصره وخاصة في ظل الملابسات الكثيرة المحدقة بما دعي في إيران آنئذٍ بحركة الدستور أو الثورة المشروطة. كما أنّ ما أنتجه قد يعدّ أوّل محاولة مكثفة لفقيه في هذا المستوى لمستوى معالجة إشكالية نظرية الدولة والحكم الدينيين في عصر الغيبة. وللعمل أهمية بالغة مردّها إلى السعي لمعالجة المعاناة المعاشة والإشكالية القائمة على أرض الواقع السياسي في إيران في تلك الحقبة الزمنية، وكذلك إلى الجرأة والشجاعة الهائلتين فيه إلى جانب التعميق والتأصيل في إعمال الاجتهاد وصنع الفكر السياسي وذلك يتضح بشكل كامل حينما يعتبر الاستبداد الديني أشد وأقسى من الاستبداد السياسي وأصعب معالجة.

ومعلوم أن مثل هذا التحرك الفكري والتحرر الاجتهادي كم كان ممكناً أن يكلّفه في ظل تلك الظروف السياسية القاسية القائمة وكذلك الجمود والانغلاق السائدين على منهج أغلب المجتهدين في الفكر الديني السياسي.

ولعل الركيزة الكبرى في فكر النائيني السياسي هي ضرورة تأسيس الدولة الدينية المناهضة للاستبداد بكلا قسميه الديني وغير الديني، وخاصة أن هناك حضوراً كبيراً في كتاباته لإشكالية ما ينتج عن الممارسة السياسية لرجال الدين أحياناً. وهذا القلق نجده في طيّات كتابه الأساس «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة»، فعلى سبيل المثال عندما يؤكد شرعية الرقابة العامة للأمة على السلطة من خلال قوله:

«إن المحاسبة والمساءلة الكاملة تتحقق وتضمن عدم إطلاق صلاحيات السلطة ومنع تحوّل الولاية إلى المالكية في حالة خضوع العناصر المتصدية المتمثلة بالقوة التنفيذية لرقابة ومساءلة مجلس النواب الذي هو أيضاً بدوره يخضع للرقابة العامة ومساءلة آحاد الأمة الإسلامية».

قلّ من هو عمل على ترسيخ الفكر السياسي الديني وتحمّس في بناء الحكم الديني وفي الوقت نفسه ترك مثل هذه المساحة الكبيرة لأفراد الأمة وفتح لهم كل هذا المجال الواسع لممارسة الدور في العمل السياسي وخاصة في تصحيح مسار الحركة السياسية والسلطة التنفيذية وهو الذي يقول:

«إن كافة أفراد الشعب بقدر ما لهم من هامش المشاركة والمساواة في القدرات والحقوق بقدر ما لهم كل الحرية والقدرة على إعمال حق المؤاخذة والمساءلة والاعتراض، وهؤلاء لا يخضعون لرغبات شخصية للسلطان وغيره من السلطات الحاكم.ة وهذا النمط من الحكم مقيّد ومحدود وعادل ومشروط ومسؤول ودستوري.. والشعب الذي ينعم بهذه النعمة هو شعب رقيب وحرّ وحي».

إن قسطاً كبيراً مما كتبه النائيني هو الذي يخصصه لتأكيد ضرورة الالتفات إلى أن دينية الحكم أو صدور القرار السياسي من الجهات الدينية بدعوات إسلامية فقهية لا تكفي للابتعاد عن شَرَكِ الاستبداد الديني الذي بدوره سيكون أقسى وطأة من الاستبداد غير الديني وأصعب حلاً، وذلك لما يحظى به هذا النمط من الحكم الاستبدادي من الغطاء الديني والشرعي الذي يجعل من الصعب للشارع الإسلامي أن يتوجه بالنقد الصريح والاعتراض نحوه خوفاً من الرمي بضدية الدين ومعارضة المقدسات.

كما لا يمنعه كل ذلك للاندفاع والحماس نحو الحكم الديني ومسؤوليته الكبيرة التي نتجت عنها نظرية علمية مكثفة في الفقه السياسي الإسلامي من أن يحذّر السلطة الدينية من أن تفرض العقائد والقيم على الناس عبر الإخافة والإرهاب وباسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مستدلاً في قوله هذا بأن الله عز وجل هو الذي أعطى الناس حرية العقيدة وضرورة التلبية الاختيارية لأحكام الشريعة.

ومع أن العلاّمة النائيني يظهر إعجاباً بنظام الحرية والديمقراطية الوافد من الممالك الغربية، لكنّ وجود المفارقات الكبيرة التي تجعل من الصعب أن تلتقي الحرية الإسلامية مع ما يسمى بالليبرالية والديموقراطية من ناحية الخلفيات الفلسفية والفلسفات الوجودية لها من جهة، وكون الشريعة الإسلامية الركيزة الكبرى للممارسة السياسية كمرجعية كبرى للتشريع السياسي من جهة ثانية يبرهن على أن الميرزا النائيني رغم صمته على هذه المفارقات الكبيرة والذي قد ينجم عن عدة أسباب لا نستحسن ذكرها قد انفتح على ذاك الهامش الواسع من الحرية الذي حظي به الإنسان الغربي دون الاعتراف بالليبرالية أو الديموقراطية الغربية كنظريات سياسية في الفكر الغربي وطرائق للممارسة للعمل السياسي وإلا ما معنى قوله:

«وعلى كل فإن فلسفة السلطنة الإسلامية بل في كافة الديانات والشرائع مردّها إلى «الأمانة» و«الولاية» و«الرعاية» لأفراد الأمة المشتركين في حقوقهم الاجتماعية دون الاعتراف بأي ميزة للمتصدي والمسؤول منهم على باقي الناس ووضع حد لتحوّل السلطة الإسلامية والدينية إلى

الاستبدادية والحكم بناءً على أساس الاشتهاءات والرغبات، وهذا كله من البديهيات والضروريات الإسلامية بل الدينية عموماً. وكما ثبت في محله فإن معاوية هو من أسّس ليتحوّل الحكم الإسلامي إلى الحكم الاستبدادي».

حاول عدد من الذين لا يطيقون وجود أكثر من نظرية سياسية في الفقه الإسلامي العمل على مصادرة الفكر السياسي النائيني لحساب نظريات خاصة صُنِعَتْ أُسُسها في فترة ما بعد حياة النائيني بعقود من الزمن دون القصد منّا للحطّ من قيمة أي نظرية قديمة أو حديثة. فتارة جاهدوا لتكييف نظريات العلاّمة النائيني على التي ينتمون إليها ويقتنعون بها رغم مشقة هذا العمل الصعب لتعسّر وبل تعذّر ذلك الناتج من الافتراقات الجوهرية العالقة فيما بينهما وأخرى من خلال العمل على تأكيد أن الشيخ النائيني على أساس «ما لا يدرك كله لا يترك كله» نظّر للفكر السياسي بينما ما نجده في كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة» لا يشكّل كل ما كان يعتقده بل هو ما كان يراه الشيخ قريباً من التحقق !!.

بعيداً عن كل هذه الاحتمالات الصعبة والتبريرات غير المبررة فإن الشيخ كما يبدو من كتاباته لم ينظّر لممارسة سياسية يحتل الفقيه العالم بالضرورة مركز العمل التنفيذي، وللشعب المسلم حريته الكاملة في تصحيح الحركة السياسية وفي الرقابة المستمرة والدقيقة على من على الحكم وذلك من خلال نواب ووكلاء علماء بحقيقة الشريعة وواقع الحياة ينتقيهم الشعب ويسمّيهم «هيئة الرقابة» وهي متكونة من شريحة من فقهاء الأمة تسهر على تطبيق الدستور الإسلامي والقانون الأساسي. ولكي لا تتمخّض حركة النواب والوكلاء عن استبداد برلماني كما يسمّيه فيصبح «الحامي حرامياً»، فإن الرقابة العامة وحساسية الشارع من الأمة بكل طبقاتها وشرائحها ستظل القاعدة الثابتة في رأي النائيني فيتحتم في ضوء وجهته هذه أن تمارس الأمة الإسلامية عملية استنفار لكل طاقاتها كي تحيل أمر الرقابة والإشراف إلى نخبة صالحة مؤمنة إلى جانب كونهم مختصّين ومتمكنين في حقولهم الخاصة بهم وخاصة من الناحية الشرعية .

وسرعان ما يتضح للقارئ ما كتبه هذا العالم الشيعي أنّ هناك مفارقات أساسية تميّز ما تبنّاه عن غيره من نظريات فقهية سياسية حديثة من نواحٍ مختلفة تتطلب دراستها المقارنة وقتاً موسّعاً آخر.

الإصلاحات الغربية الفاتنة والمفخخة *

قد يكون من السذاجة الفكرية أن نراجع القواميس والمراجع اللغوية لحسم موقفنا حيال المصطلحات الحديثة الدارجة في ساحة من ساحات الفكر، رغم أن هذه المصطلحات صحيح أنها لم تنسلخ من المفهوم اللغوي غير أنّ قيوداً كثيرة ولحاظات متعددة قد انضمت إليها، وبذلك قد صارت هذه المصطلحات تختزن في داخلها الكثير مما لا دلالة عليه لغوياً، وبالتالي سيكون المرء في أمسّ الحاجة إلى معرفة دقيقة لكلّ مراحل حياة وسيرة هذا المصطلح والوقوف على كافة التطورات الحاصلة عليها عبر الزمن وإماطة اللثام عن كلّ الخلفيات والمكوّنات التي تولّد المصطلح منها.

ولعلّ خطأ من هذا النوع قد تمخض عن فشل أغلب المحاولات الرامية إلى مقاربة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي. ولكي يكون الأمر واضحاً أكثر فبوسعكم القيام بمراجعة عابرة لتأريخ تكون وتطور «الديموقراطية»، و«الحداثة»، و«الليبرالية»، أو «الحرّية» و«الإصلاحات»، و«البلورالية»، و«العلمانية»، و «العولمة» وغيرها من عشرات المصطلحات الحديثة نوعاً ما. ففي الوهلة الأولى بإمكانك القيام بمقاربة مفهومية على مستوى الفطرة اللغوية التي تتحدد عادة بالرجوع إلى القواميس. فمن الواضح تماماً أنّ هذه الألفاظ (ولا أقصد المصطلحات ذات الخلفيات المدرسية الفكرية والفلسفية) بمدلولاتها اللغوية ليس لا تتباين مع قيم ومعايير أيّ توجه ومذهب فحسب بل تصنّف في ضمن ما يروّج لها الكلّ ويدعيها الجميع، ولعلّ السبب كامن في أنها محايدة نوعاً ما وفيها المرونة بقدر ما تتقولب فيها المظروفات الفكرية المتنوعة كافة.

ليس الحديث عن هذه المصطلحات عديم الوجود، غير أنّ التطرق لها من موقع المعرفة والوقوف على فقه هذه المصطلحات ووعي ما انضمّ إليها وتراكم فيها من مدلولات وتوجهات فكرية يندر وقوعه. ما جرى مؤخراً على شاشة إحدى القنوات الإسلامية المحلّية من مقابلة وحوار حيّ مع

(*) نشر في جريدة «السفير» العام ٢٠٠١.

أحد علماء الدين عن «الإصلاحات» يمكن اعتباره من هذا النوع. وذلك لأجل أن الحديث قد تركّز على التأييد والتصفيق الديني للإصلاحات وإثبات بديهة أنّ الإسلام مع الإصلاحات ورافض للإفساد، دون الإستشفاف من الحديث أنّ هناك خلفيات فلسفية وفكرية ودينية للمصطلح؛ كي لا يكون النقد الموضوعي بعيداً عن الوعي التاريخي بحقيقة ما يكتنفه المصطلح من دلالات.

في اعتقادي أنّ ما يجب فعله، ونحن على صدد المقارنة أو المقاربة هو أن نتجاوز الدلالة اللغوية إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير. فلو تأملتم في مصطلح «الإصلاحات» كعملية شاملة تطال الفكر الديني، والسياسي، والإقتصادي، والثقافي، والإجتماعي، والتي قد نجح الغرب في إنجاز الكثير على هذه الساحات المتعددة سرعان ما نتبنّى مع أنّ أحداً وعقلاً ودیناً لا يعارض «الإصلاحات» غير أنها وفي الوقت نفسه قد لا تكون محلّ الإجماع في الأنماط التي قد تحققت وتبلورت في الغرب.

أرجو أن يكون في الإعتبار بأننا لا نتحدث الآن عمّا عرف بالمستقلاّت العقلية وكذلك لا علاقة بين ما نقول وبين نسبية الأخلاق مباشرة. ولكن الحديث هو عن تعددية الثقافات والحضارات والتوجهات التي بدورها تشكّل الخلفية الأساسية والركيزة الكبرى لكلّ «إصلاح» سياسياً، وثقافياً، ودينياً، واقتصادياً ولنمط البلورة فيه.

صحيح أنّه من الإجحاف في حقّ «الإصلاح الديني» (Reformation) في الغرب أن نعتبر الإنطلاقة الأولى فيه قد بدأت من وضع ماضي الفكر المسيحي في خانة التراث ومن ثمّ الدعوة إلى البدء من الصّفر، ولكنّ في الوقت نفسه لا نشك أيضاً في أنّ الإصلاحات الدينية البروتستانتية في الغرب قد تتميز بظروف تاريخية ودينية خاصّة يصعب التعميم فيه إلى كلّ الديانات دون أن يعني شيء من ذلك أن الديانات والمذاهب الأخرى رافضة لفكرة الإصلاحات الدينية وتجديد الخطاب الديني.

كذلك الأمر على الصعيد الإقتصادي، فإنّ الغرب الذي يمثّل المصدّر والمرجع للمولعين بهذه المصطلحات بمفهومها الحديث قد استطاع أن يُحكم قبضته على الموارد العالمية ومن خلال استعمار العالم الثالث قديماً وحديثاً، عبر الحروب المفتوحة أو جرّاء إخضاع الأنظمة السياسية لإرادته، وأخيراً بواسطة منظمات عالمية مغرية جداً تحمل أسماء الأمن، والإقتصاد، والعفو، وحقوق الإنسان، والبنك الدولي، والإغاثة، كلّها يتصف بصفة «دولية» طبعاً. فمعلوم أنّه وبعد ما أصبح قادراً في الإنتاج الأفضل وإنتاج الأفضل من جهة وتمكّن من تكريس ثقافة الإستهلاك في

كلّ العالم من جهة أخرى، فإنه جاهز قطعاً في الترويج لفتح الأسواق والدعوة إلى الإقتصاد الحرّ والدعاية للعولمة الإقتصادية بأغلب أنساقه وأنماطه، وكيفما كان العنوان والإسم فإنّه مؤدٍّ في النهاية إلى انهيار الإقتصاد المحلّي حتماً، مُضفٍ إلى تدمير الشركات الوطنية والقومية في سوق حرةّ لا طاقة للأخيرة على التنافس مع المنتوج الغربي.

مسكينة تلك الأنظمة الحديثة في العالم الثالث والتي توهّمت أنها قادرة في إنقاذ الإقتصاد الداخلي عبر عقد اتفاقات مع الشركات الغربية وفتح الأسواق الداخلية أمام البضاعات الأوروبية وإزاحة الموانع الجمركية وتقليل الرسوم من أمام الشركات المتعددة الجنسية!

لا شكّ أنّ الغرب العلماني والمرتكز إلى الإستهلاك والرأسمالية يبيح لنفسه كلّ ذلك ويعمل جاهداً على الإضافة إلى الدخل الفردي والقيام بأيّ عمل يضفي إلى اقتحام أسواق العالم الثالث أكثر فأكثر، ولكنّ ما يعدّ هناك قيمة وإصلاحاً قد يتحول في العالم الثالث والدول الإسلامية خاصة إلى عمل خطير وهدّام.

فليكن المعجبون بالثقافة الغربية والذين يحلمون بالمجتمع المدني والحرّيات الموجودة في الغرب على علم بأنّ الإصلاحات الغربية في كل الساحات والأصعدة بأنها مفخخة. ففي الوقت الذي ينبغي الإستفادة من كلّ ما وصل إليه الإنسان غرباً وشرقاً عليهم أن يعرفوا بمكامن الخطر ومواطن الألغام. إنّ الحضارة الغربية اليوم قد انبنت على ركائز ودعائم أساسية من الفكر والفلسفة والتوجهات العلمانية والمذهب المنفعي مما يقلّل المحظورات لها إلى أقصى الحدود. ولكن الرؤية الكونية وفلسفة الحياة ومفاهيم الخير والشر والمبدأ والمعاد والدين والتراث والإقتصاد والسياسة عندنا هادفة إلى أبعد مما قد يتّجه إليه الغرب. والإلتجاء إلى الغرب في الفكر والثقافة والفلسفة قد يجعلنا عرضة للغرق. إنّ هناك مسافات شاسعة تفصل غاياتنا وقيمنا عن غاياتهم وقيمهم دون أن يكون ذلك يعني تبرير تخلّفنا الشامل أو إيحاء بتحميل قيمنا أسباب تأخرنا أو إلقاء شبه تناقض بين الدين والدنيا. وإذا كان لا بدّ من عدم الإعتراف بالزهد السلبي بمعنى البعد الجسدي والمادّي للأمة عن الحياة فلا بدّ من إعادة صياغة العقل الإسلامي وفتح باب الإجتهاد أكثر فأكثر للوصول إلى أنه بالإمكان أن يكون المجتمع في ظلّ القيم الدينية قد يبلغ أقصى درجات تسخير الحياة وإخضاع الكون لإنسان هو بدوره يخضع لله وحده.

ولكنّ السائد في ساحتنا يتراوح ما بين رؤية تحاول تطويع العقل البشري لا وبل إسكاته وإذلاله وإضعافه أمام فهم غريب من الدين يقول بضرورة انطباق كلّ شيء مع النصّ ظاهراً أم

باطناً (تأويلاً)، وأخرى تبحث عن سبيل لفصل الدين عن الحياة السياسية والإقتصادية. والسبب للأخير واضح وهو لأنّ الدين لما يحويه من فلسفة وقيم و «حدود» (بالمعنى الشامل الأعمّ مما هو مألوف) يتطلّب إخضاع القوانين الوضعية لاتجاهات رئيسية وغايات مقدّسة تحظر أكيداً أيّ عمل يهدف إلى استنساخ الصيغ الإصلاحية الغربية. وأمّا الإصلاح في القضاء الإسلامي فإنه هادف إلى أبعد من المصلحة المادية مع عدم تنكره لها بالضرورة، ولكن الإصلاح سيظلّ ملتزماً ووسيلة لما هو أسمى.

الشيخ عثمان بن فودي وحركته التغييرية في غرب إفريقيا *

زخرت البلاد الإفريقية بالعديد من العلماء والمفكّرين والمجاهدين الذين ساهموا وبشكل واسع في التراث الإسلامي، وتركوا بصمات واضحة في المجالات المختلفة، كما سجّلت صفحات التأريخ أكثر من نقطة تحوّل لهم على المسارات الحيوية في حياة الأمّة الإسلامية. غير أنّ عدداً كبيراً من هؤلاء الرجال العباقرة ظلّت حياتهم العلمية والعمليّة محجوبة عنّا؛ وهذا إثر القناعة الكبيرة لديهم بما عند الله والتجنّب عن الحديث بما عندهم من علم جمّ أو عمل كبير من جهة، وافتقاد الأمّة الإسلامية للمؤسسات والدوائر التي تقوم بنشر التراث الإسلامي ونقله إلى الأجيال اللاحقة من جهة أخرى؛ وهو ما أدّى إلى اختفاء الكثير من العطاءات العلمية والنتاجات الضخمة، وسبّب حرمان المسلمين – ولو لفترة قصيرة – من إنجازاتهم الإصلاحية والتربوية.

إنّ الشخصيّات العلمية الإسلامية، ولا سيّما الجهادية، والتي أخذت على عاتقها مسؤولية الإصلاح والتوعية العامّة؛ تُمثّل أعلاماً ومعالم تعرف الأمّة الإسلامية بها مسارها الوعر وصعاب الطريق. وباعتبارهم ورثة الأنبياء (ع) يميّزون الطيّب من الخبيث ويرشدون إلى الهدى.

من جهة ثالثة، منذ بزوغ شمس الإسلام وحتى يومنا هذا لم تتقاعس الأيدي المعادية لهذا الدين عن ممارسة المؤامرات والخطط الشيطانية ضدّها، ولم يترك الحاقدون والمغرضون وسيلة إلاّ ومارسوها لضربه والقضاء عليه.

إن نظرة عابرة على التاريخ تكشف عن شتّى الوسائل والأساليب التي تمّ استخدامها من قبل المتربّصين بالدين الحق لتحقيق رغباتهم الدنيئة والتي أُحبطت وأُخفقت برعاية الله الحكيم. ورغم أنف الظالمين أعداء الله الذين حاولوا بكلّ جهدهم وما عندهم طمسَ ومسخَ وتشويهَ المعالم

(*) نشر في مجلة «الحياة الطيبة» اللبنانية، العدد صفر.

الإسلامية، غافلين عن أنّ الله يأبى ذلك ويحكم على ما أرادوا وخطّطوا بالخسران المبين يريدون ليُطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون»[١].

رائد الحركة الإصلاحية والجهادية في غرب إفريقيا

اعتزمنا على التعريف قدر المستطاع بنجم من نجوم ساطعة اختفت لفترة وراء السّحاب، ألا وهو «عثمان بن محمّد فودي[٢] بن عثمان بن صالح بن هارون بن محمد غورطو بن جبو بن محمد ثنيو بن أيوب بن بابا بن موسى المهاجر بجماعة من فوتاتُورو إحدى عواصم الفلانيين الثلاث[٣] لما وقعت ثورة عظيمة بتلك البلاد في القرن الثالث عشر الميلادي. فهاجر موسى في جماعته على قصد الهجرة إلى الحجاز فوصل بعضهم إلى دارفوروباغرمي فاستوطنوها وتأخّر الباقون في بلاد هوسا واختلطوا بهم حتى ظهر بينهم الشيخ عثمان»[٤].

ولد الشيخ عثمان في قرية طِغِل بأرض غُوبِرْ حوالى سنة ١١٦٩ من الهجرة النبوية[٥]، كما قيل يوم الأحد آخر يوم من صفر عام ١١٦٨ هـ الموافق ١٥ ديسمبر [كانون الأول] عام ١٧٥٤م[٦].

نشأ الشيخ عثمان في حجر والديه الصالحين، وكان لهما فضل توجيهه إلى الدين والعلم والعبادة، وقد أولع بها منذ أن ناهز البلوغ ففتح الله عليه الفتوحات الغيبية وأضاء قلبه بالإيمان فشاهد عجائب ملكوت السماوات والأرض، فجذبه الله إلى حضرته وعمّمه بعمامة الولاية وكساه بجلباب الكرامة فصار من أوليائه الكبار[٧].

تلقّى الشيخ مبادئ العلم من والده ومن والدته حوّاء وجدّته رقيّة. ويلاحظ هنا أنّ البيت الذي خرج منه الشيخ عثمان بن فودي بيت علم لدرجة أنّ النساء فيه يؤخذ عنهنّ العلم[٨].

---

(١) الصف: ٨.

(٢) كلمة فودي معناها باللغة الفلفلدية: الفقيه.

(٣) هي فوتاتورو، وفوتا جلّلو، وفوتا ملّلى.

(٤) آدم عبد الله الآلوري، الإسلام في نيجريا، ص ٣٥؛ حركة اللغة العربية وآدابها في نيجريا لشيخو أحمد سعيد غلادنثي، ص ٥١.

(٥) الإسلام في نيجريا، ص ٣٥.

(٦) إيرام لابيدوس، تاريخ جوامع إسلامي، ترجمة محمود رمضان زاده، ج ١، ص ٦٦٠، وحركة اللغة العربية وآدابها في نيجريا، ص ٥١.

(٧) عبد اللطيف سعيد، سيرة الشيخ عثمان دان فودي، ص ٢ من مقال قدّمه الكاتب بمناسبة إحياء ذكرى الشيخ في جامعة إفريقيا العالمية بالسودان.

(٨) عبد الله آدم آلوري، الإسلام في نيجريا، ص ٣٥.

تتلمّذ الشيخ على أيدي العديد من كبار العلماء وأخذ منهم شتّى الفروع العلميّة وأصولها. ولكن على ما يبدو من تدقيق في النصوص التي تناولت حياة الشيخ، كان الشيخ جبريل أكثر أساتذته تأثيراً في حياته[١] كما قيل عنه:

إن قيل فيّ بحسن الظنّ ما قيلا فموجة أنا من أمواج جبريلا[٢]

كذلك يُفهم من بعض النصوص التاريخية أنّ الشيخ جبريل هذا قد سبق الشيخ عثمان في بناء الفكر الإصلاحي والتغيير الاجتماعي[٣]. ولعلّه هو الذي أرسى قواعد الثورة الإصلاحية من خلال انتقادات عنيفة للحكّام ورفضه الشديد للأوضاع السائدة في بلاده.

وقد رحل الشيخ جبريل بعد فشله إلى غُوبِر ومنها عاد للحجّ للمرّة الثانية، ومكث هناك سنتين رجع بعدها إلى السودان. وبايع الشيخ عثمان مباشرة بعد عودته وقدّم له لواء النصر، وهذا ما يكشف لنا عنه النصّ التالي:

«اعلم أن الشيخ رضي الله عنه أوّل من أقام الجهاد بهذه الأرض ووجد النصر وقد أراد ذلك قبله الحاج أسكيا بصنغى ولم يستقم له ذلك. وأراده أيضاً الشيخ جبريل وهو من شيوخه، فلم يستقم له ذلك، فطرده الطوارق إلى أرض غوبِرْ، ثم ذهب إلى الحجّ فأتى الشيخ بلواء النصر، وهو أوّل من بايع الشيخ قبل الجهاد»[٤].

يرى البعض[٥] أنّه حصلت بين الكتّاب مبالغة إلى حدّ ما فيما يتعلّق بعلاقة الشيخ جبريل وتلميذه الشيخ عثمان. ولكن يبدو أن أثر الشيخ جبريل الرّوحي في نفس الشيخ عثمان عميق الجذور، ولم يحدث من المبالغة شيء كبير.

الشيخ عبدالله الآلوري[٦] رحمه الله يرى من الصفات المتميّزة في الشيخ عثمان ما لم يجتمع لكثير من العلماء السابقين عليه ولا المتأخّرين عنه وهي كالتالي:

---

(١) أبو الحسن علي السماني، تطبيق نصوص الفكر السياسي في دولة سوكوتو.

(٢) محمّد بلّو، إنفاق الميسور، ص ١٦٤، ١٦٥.

(٣) مكوّنات الفكر السياسي عند الشيخ عثمان بن فودي، د. بهيجة الشاذلي، ص ٨.

(٤) الوزير جنيد، ضبط الملتقطات، ص٣٦ (مخطوطة).

(٥) فتحي المصري، حياة الشيخ عثمان قبل الجهاد، ص ٤٧٦.

٦) الإسلام في نيجريا وكذلك سيرة الشيخ عثمان دان فودي للاستاذ عبد اللطيف سعيد، ص ٣ من مقال قدّمه إلى مؤتمر أقيم إحياءً لذكرى الشيخ عثمان دان فودي بالسودان، وتحت إشراف جامعة إفريقيا العالمية.

١- إنّه أوّل داعية في إفريقيا قام بتغيير المنكر بقلبه ولسانه ويده. ثمّ جمع الجنود والسلاح وأقام دولة تحكم بكتاب الله وسنّة رسوله على نمط الحكومات الإسلامية الأولى في صدر الإسلام.

٢- إنّه لم يشترك مع سلطان أو أمير أو ملك آخر في تأسيس دولته. إذ نجد أن الأغلبية من الجهاديين الأفارقة اعتمدوا في حركاتهم إلى درجة كبيرة على هؤلاء.

٣- لم ينتحل دعوة كالفاطمية أو المهدية مثل ما فعل ابن تومرت في حركته التي انتحل فيها الفاطمية لإقامة دولة الموحّدين في المغرب، أو محمّد أحمد المهدي السوداني الذي انتحل المهدية لإقامة دولة الدراويش.

٤- شارك العلماء ونجب على يديه أكثر من مئة عالم ممّن بلغوا رتبة الاجتهاد في الفقه المالكي.

٥- إنّه شارك الصوفيين في تهذيب أخلاق المسلمين وسلك وأنشأ طريقة تنتمي إليه باسم «الفودية» وهي نوع من القادرية.

٦- إنّه حمل السلاح وقاد الجيوش وبذلك شارك المجاهدين فهو أُمّة واحدة.

حاول السلطان الفقيه والمؤرّخ الكبير محمد بلّو أيضاً إعطاء صورة واقعية بقدر ما تستطيع العبارات والألفاظ التعبير عنها. وفي ما يلي نصّ الكلمات:

«اعلم أنّه نشأ عفيفاً متديّناً ذا خلال مُرضية، نسيج وحده، انتهت إليه الإمامة، وضربت عليه آباط الإبل شرقاً وغرباً، وهو علم العلماء، ورافع لواء الدين، أحيا السنّة وأمات البدعة ونشر العلوم وكشف الغموم، بهر علمه العقول، جمع بين الحقيقة والشريعة. فسّر القرآن سنين بحضرة كبار العلماء والصلحاء، عالماً بقراءته وفنونه من بيان وأحكام وناسخ ومنسوخ، مع إمامته في الحديث وفقهه في غريبه ورجاله وفي أصول الدين والذبّ عن السنّة ودفع الإشكال، قائماً بالحق، صحيح النظر، متدرّباً في تعليم الغوامض، إماماً في نقول الفقهية، متعبّداً، ناسكاً، تصدّى للتدريس وبثّ العلم، فملأ القطر الغربي معارف وتلاميذ. يقف أهل زمانه عندما يقول. وكان حامل لواء التحصيل وعليه مدار الشورى والفتوى، معظّماً عند الخاصّة والعامة، مجدّداً على رأس هذا القرن، خطيباً، بليغاً، شاعراً، فصيحاً، فاضلاً، حسن الخلق، جميل العشرة، كريم الصحبة، محقّقاً شديد العارضة، مقطوعاً بولايته وقطبانيته، كثير الحياد والشفقة على الخلق، متواضعاً، يرى نفسه كأقلّ الحشرات وقّافاً عند حدود الشريعة، آلفاً مألوفاً، لقي من التعظيم والمحبّة من

الخلق ما لم يُعهد، حتى كان أحبّ الناس إلى أنفسهم، يتزاحمون عليه مع طلاقة وحسن خلق وبشاشة، وكان حليماً رؤوفاً بالمؤمنين»[١].

دور النهضة العثمانية في إصلاح المجتمع الإفريقي

كان المجتمع الحوساوي وغيره من المجتمعات والقبائل الإفريقية المحيطة بالشيخ عثمان دان فودي تعاني من انتشار واسع للتقاليد السيئة والعادات الخرافية. وهذه العادات القبيحة والبدع الدينية سبّبت - مع أن الإسلام قد دخل المنطقة منذ أمد بعيد - احتجاب نور الإسلام. وظلّت حياة المجتمع الإسلامي فارغة من حقيقة الدين وزاخرة بما كان الإسلام بريئاً منه. كذلك العقائد الوثنية انتشرت في كل صوب وحدب، والناس في مثل هذه البيئة الغارقة في الجهل والتأخر الفكري، وبطبيعة الحال لم يكونوا يعرفون طريقاً يحقّق لهم السعادة في حياتهم وعاقبتهم. معلوم أنّ التيارات والزمر الحاكمة لم تكن تحاول إنقاذ المسلمين من مثل هذه الأجواء السيئة، وذلك لأنّهم كانوا يتبعون هواهم ويسعون لتحقيق مآربهم ومصالحهم الدنيوية ولذّاتهم الزائلة، وهذا ما لا يتمّ لهم إلاّ مع جهل الرعية وتخلّفها.

على الرغم من انتشار الإسلام الواسع في المدن والأوساط الهوساوية في الأرياف إلاّ أنّ تيّاراً وثنياً - كما ذكرنا - ظلّ يصاحب حركة التحوّل الواسعة إلى الإسلام عبر مراحلها المختلفة، وممّا يؤكّد ذلك ما يذكره الشيخ محمّد بلّو في كتابه «الإنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور» حيث قال:

«لقد حدّثونا أن لسلاطينهم وأمرائهم مواطنَ يركبون إليها ويذبحون بها ويرشون بالدماء على أبواب قريتهم ولهم بيوت معظّمة فيها حيات وأشياء يذبحون لها ويفعلون للبحر كما كانت تفعل القبط للنيل أيّام الجاهلية. ولهم في ذلك أعياد يجتمعون فيها هم وقرّاؤهم وسلاطينهم وعامتهم لا يحضرها غيرهم، ويسمّون ذلك عادة البلد. ويزعمون أن ذلك صدقات ليستعينوا بها على جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا لم تفعل تلك العادة بطلت معايشهم وقلّت أرزاقهم وضعفت شوكتهم، وتوارثوا هذه العادات كابراً عن كابر»[٢].

وقد وردت إشارات مختلفة في مصادر متفرّقة تدلّ على تقديسهم بعض الأشجار والحجارة

---

(١) محمد بلّو، إنفاق الميسور، ص٦٢.

(٢) محمد بلّو، إنفاق الميسور، ص ٣٤.

وممارستهم السحر بنوعيه الأبيض والأسود وانتشار ذلك بين الناس جميعاً وإن كان انتشاره بين النساء أكثر.

وبطبيعة الحال إنّ هذه الممارسات وغيرها لا تخرج من إطار الديانات الوثنية القديمة في القارة الإفريقية، سواء في الشمال عند بعض الطوارق حيث شاعت من أزمان قديمة عبادة الطبيعة والكهوف والصخور والجبال والشجر، أو في الجنوب حيث سادت حضارات وقبائل «نوك» و«إيفي» في بلاد «يوربا» ومناطق الوثنيين الذين ظلّوا في صراع متواصل مع مدن الهوسا المجاورة.

الديانة الوثنية القديمة في إفريقيا السوداء تقوم على أسس خاصّة حيث تحتوي المجموعة الاجتماعية على الأحياء والأموات، وكلّ قبيلة تحمى بواسطة أرواح أسلافها، وينفرد الملك في النظام السياسي المتّصل بهذه الدّيانات بدور الوسيط في التعامل مع هذه الأرواح[١].

كذلك قام تجّار الهوسا بفتح طرق وممرات في غابات الجنوب، الأمر الذي أدّى إلى تسرّب المعتقدات الوثنية إلى الامارات الشمالية المسلمة، وظهرت بعض تلك المعتقدات على صور بدع مختلفة، وفي ذلك يقول الشيخ الداعية «آدم عبدالله الآلوري»:

«وشرّ ما في البدعة أنّها تنتشر بسرعة هائلة حتى بدأت مثل هذه العادة تجتاز حدود بلاد يوربا إلى بلاد الهوسا»[٢].

وفي خضمّ هذا الجهل المدقع والتأخّر والتخلّف وفقدان الوعي الإسلامي، شهدت الساحة الإسلامية ظهور عدد من العلماء المجاهدين والمصلحين المجدّدين الذين صلحت بهم إلى حد ما أمور الدين وحسنت شؤون المسلمين، وقامت حركات إصلاحية وحكومات تقوم على أسس دينية يقودها عالم ديني.

ممّا لا جدال فيه أنّ أهم هذه الحركات الجهادية الإسلامية في غرب إفريقيا، حركة ونهضة الشيخ عثمان بن فودي. ولقد لعبت هذه الحركة الإصلاحية - كما سنعرف بعد قليل - دوراً هامّاً

---

(١) الجذور التاريخية لحضارات الهوسا، مهدي ساتا صالح، ضمن مقال قدّمه الكاتب إلى مؤتمر لإحياء ذكرى الشيخ بجامعة إفريقيا العالمية في السودان.

(٢) عبد الله آدم الآلوري، الإسلام وتقاليد الجاهلية (نقلاً عن كتاب الشيخ عثمان بن فودي تأليف جامعة إفريقيا العالمية، ص ٥). للاطّلاع الأكثر على التقاليد الخرافية والوثنية في البيئة التي كان الشيخ ظهر فيها. راجع المصادر التي سوف نذكرها آخر المقال.

في إزاحة الأنظمة السياسية الفاسدة وإماتة التقاليد السيئة والبدع المفرطة في بلاد الهوسا وبقية بلاد السودان الأوسط وإرساء دعائم الشريعة الإسلامية في تلك البلاد.

وثاني أهم تلك الحركات الإسلامية والتي تزامن ظهورها مع حركة الشيخ عثمان دان فودي والتي تأثّرت بأفكارها واستراتيجيتها، حركة الشيخ أحمد بن سعيد الماسني في بلاد ماسينا (في جمهورية مالي حالياً). لقد استطاعت هذه الحركة بالرغم من قصر عمرها السياسي إقامة نظام سياسي إسلامي وبناء هيكل الدولة الإسلامية في تلك المنطقة متّخذةً من «حمد الله» عاصمة لها. ولقد تأثّرت هذه الحركة والتي استمدّت شرعيتها من جهاد الشيخ عثمان دان فودي قبل انشقاقها ولعدة أسباب سياسية و«لوجستية» و«استراتيجية»، بأفكار ومفاهيم وتصوّرات قادة الجهاد الإسلامي في بلاد هوسا؛ وبالأخص الشيخين عثمان بن فودي وأخيه عبدالله بن فودي (ت ١٨٢٩ م)[١].

أمّا الحركة الجهادية الثالثة والتي لعبت دوراً هامّاً أيضاً في توطيد دعائم الإسلام في غرب إفريقيا فهي حركة الشيخ عمر بن سعيد الفوتى (ت ١٨٦٤ م) في بلاد فوتاجالون ومناطق التكرور. لقد استطاعت هذه الحركة والتي اعتمدت على (الأيديولوجية) النجانية كمنهج عقائدي لها في إقامة دولة إسلامية واكتساح مناطق كبيرة في بلاد مالي وأجزاء كبيرة من الجزء الجنوبي من غرب إفريقيا المتاخم لمالي. ويتّفق كثير من المؤرّخين على أن حركة الشيخ عمر بن سعيد الفوقي قد استفادت أكثر من غيرها من ثمرات جهاد الشيخ عثمان دان فودي السياسية والمنهجية والاستراتيجية[٢].

وأمّا الشيخ عثمان - أو على حدّ تعبير أتباعه في نيجريا «شهو عثمان» - فبدأ دعوته الإسلامية زهاء عام ١٧٧٥ م وذلك حينما بلغ من العمر عشرين سنة. منذ البداية كان الشيخ يلاحظ البيئة الفاسدة المحيطة به بدقّة وتأمّل، ومنذ ذلك الوقت اختلجت في نفسه فكرة الإصلاح والتغيير.

ولكن وكما يذكر لنا الشيخ عبدالله بن فودي في كتابه «تزيين الورقات»[٣] أنّ الفترة التي

---

(١) أحمد محمّد كاني، حركة الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا، ص ١٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٧.

(٣) عبد الله بن فودي، تزيين الورقات بجمع بعض مالي من الأبيات، ص ٢٩/ مخطوط.

قضاها هو وأخوه الأكبر الشيخ عثمان بن فودي مع الشيخ جبريل بن عمر السالف ذكره كانت من أهم الفترات في حياتهما الفكرية والروحية والسياسية؛ لأنه وكما صرّح الشيخ عثمان نفسه في أكثر من مرّة أنّ للشيخ جبريل عمر أثراً كبيراً في حركته الجهادية لأن الشيخ جبريل - على حسب تعبير الشيخ عثمان بن فودي - هو الذي بدأ حركة الإصلاح في السودان الأوسط. فلقد كان له القدح المعلى في إيقاظ الهمم الراكدة ونشر الدعوة الإسلامية وفي إحياء السنّة المحمّدية وإخماد البدع الشيطانية وفي تنوير المجتمع في تلك المنطقة[١].

إنّ قراءة مستوعبة لجهاد الشيخ سرعان ما تثبت لنا أنّ الشيخ عثمان بن فودي اتبع في محاولته لإصلاح الأوضاع الدينية والاجتماعية والسياسية في هذه البلاد، منهجاً علمياً دقيقاً وذلك بتركيزه على قضايا رئيسية كالآتي:

- **أولاً:** إيلاء اهتمام كبير للعامّة بتعليمهم أصول الدين ومبادئ التوحيد والابتعاد بهم عن البدع الشيطانية والعادات الجاهلية، وعدم الخلط بين التقاليد الوثنية والتعاليم الإسلامية الصحيحة. وله مؤلفات كثيرة تتعرّض لهذه المشكلة، وتقدّم الأحكام الإسلامية الأصيلة في أكثر من مجال وموضوع اجتماعي أو ديني أو سياسي.

وسيأتي الكلام عن مؤلفاته.

- **ثانياً:** تكوين مجموعة من الحواريين والأتباع المخلصين أو ما أسماهم «الطلبة» لنشر أفكاره وآرائه وتعاليمه الإصلاحية بهدف فضح دعاوى «علماء السوء» ورفع الغشاوة عن أعين كثير من أتباعهم، كذلك محاربة المفاهيم المخلوطة في أذهان العامّة والتي خلّفتها طبقة علماء السلطان والتي استغلّت الديانة الإسلامية استغلالاً كبيراً بهدف الحفاظ على مصالحها الدنيوية.

مراحل ما قبل الحركة الجهادية

بعد البحث الشامل في حركة الشيخ عثمان يتّضح لنا أنه لم يطلق فكرته الإصلاحية والجهادية، اعتباطياً وعفوياً وإنمّا تطوّر بحركته على أساس المنهجية، والتنظيم والمرحليّة. من هنا قام الشيخ وقبل الجهاد المسلح بجهاد الكلمة. حاول هو ومن معه من العلماء والدعاة المسلمين بكلّ

---

(١) الشيخ عثمان بن فودي، الغليل عمّا أشكل من كلام شيخ شيوخنا جبريل، زاريا ٩/ ٢ (مخطوطة).

ما عندهم من قدرات علمية وأساليب دعوية إسلامية لتوعية وتثقيف المسلمين وغيرهم من الذين كانوا على الديانة الوثنية أو المرتدين عن الإسلام الذين عدلوا عن الدين من جرّاء اختلاطهم بالكفّار ويسمّون بـ «ماغنداوي».

إن مرحلة ما قبل الجهاد العسكري والتي تدعى أحياناً جهاد الكلمة أو «الجهاد القولي» تمثّل المرحلة التكوينية والتي عليها قامت الحركة التغييرية الكبرى. بدأت هذه الفترة عام ١٧٧٤م واستمرّت حتى عام ١٨٠٣م، ومن سماتها البارزة تركيز الشيخ عثمان بن فودي على دعوة الناس بكافّة طبقاتهم إلى الله وتعليمهم المبادئ الأسلامية للإسلام ومحو الأمية الدينية ورفع مستوى الوعي الاجتماعي. وقد شهدت هذه المرحلة ظهور جماعة الشيخ عثمان دان فودي كجماعة ذات أهداف اجتماعية، ودينية، وسياسية تهدف إلى إصلاح المجتمع الهوسوي وما حوله.

كما أن كتابات الشيخ التي ألّفها في هذه الفترة تعبّر وبشكل دقيق عن سمات تلك الفترة. وتعرب أيضاً عن الأهداف والدعوات والإصلاحات التي كان الشيخ وجماعته يهدفون إليها. ولا شك أنّ كثافة وكثرة هذه النشاطات وسعة الدعوة تعود إلى الإطار الواسع للانحرافات الدينية والخرافات الاجتماعية وانتشار الوثنية الواسع في تلك البلاد.

يجدر بنا التنويه هنا أن الشيخ عثمان نفسه كان يتجوّل ما بين القرى والمدن ويحاول تعليم وتوعية الناس وإخراجهم من ظلمات الخرافات والتقاليد والبدع التي لا تمت إلى الإسلام بصلة.

لا يسعنا في هذا المجال الضيّق أن نتناول إلاّ بعضاً من الأساليب التربوية والتعليمية التي كان الشيخ يستخدمها، وكان لها دورها الكبير في نجاح عملية الدعوة من قبل الشيخ.

كان لحاشية الشيخ دور كبير في عملية الدعوة، حيث استخدم الشيخ بعض الأقرباء، مثل عيسى بن الشيخ عثمان بن فودي وابنته (أسماء) في نشر دعوته وإيصال المعلومات المطلوبة من خلال الترجمة.

على أن الشعر والموشّحات الدينية كان لها - ومن دون شك - الدور الكبير والمصيري في نجاح دعوة الشيخ، حيث أثبتت بعض الدراسات الحديثة أن الشيخ وجماعته كانوا يستخدمون (الموشحات الشعرية) والتي كان لها مضمون ديني وإسلامي لإصلاح العقائد وإزالة الانحرافات الفكرية وبثّ الفكر الإسلامي الخالي من أيّ خرافة وبدعة.

لقد تركت طريقة الشيخ وجماعته في الدعوة والوعظ والإرشاد، بصمات ملحوظة في حياة

الناس نجد أثرها بعد مرور قرنين من الزمن. ولا يزال الوعظ الديني المقرون باستخدام الشعر الملتزم منتشراً حتى اليوم في نيجريا وبخاصة المناطق الشمالية منها.

النصوص التي تركها الشيخ وجماعته لا سيّما أخوه وأبناؤه وأتباعه زاخرة بالشعر الديني الملتزم، ولكثيرٍ منهم دواوين شعرية.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانا نصب أعين الشيخ وأتباعه في مرحلة سبقت الجهاد والكفاح المسلح، وكانوا يطبقونها بدقة بالغة وبكل ما أوتوا من قوّة وما عندهم من أساليب علمية، وإمكانات مادّية.

في بعض كتبه ينصّ الشيخ على سابقية أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر:

«وأمّا سبب القتال الذي وقع بيننا وبين ملوك حوس (الهوسا) وأتباعهم، فاعلم أنّ ملك غُوبِرْ يُنفا هو الذي ابتدأ ذلك الأمر، وجاء إلينا بجيوشه فتلقيناه بجيوشنا، فهزم الله جيوشه، فهرب ورجع إلى حصنه ذليلاً مغلوباً، وذلّ بذلك جميع الكفّار في [بلاد] الهوسا، فتغيّظوا لذلك وجعل كلّ سلطان يقتل المسلمين في بلاده، فوقعت الحرب بينهم، فاستأصل الله الكفّار إنجازاً لوعده في نصرة دينه ونبيه. وكنّا بعد طرد ملك غوبر ينفا، أرسلنا إلى جميع ملوك حوسا (= الهوسا) أن ينصروا دين الله ويعينونا في إقامة الدين فتكبّروا وأبوا، فاستأصلهم الله فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين»[١].

وبذلك قام الشيخ بإتمام الحجّة عليهم وجاءهم بالبيّنة وهذا قبل الهجوم المسلح عليهم وإعلان الجهاد ضدهم.

تجدر الإشارة هنا إلى أن وجهة نظر الشيخ[٢] حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كانت واسعة وشاملة جداً ولم تقتصر على المفهوم المألوف والاعتيادي عند كثير من الناس، وتجتاز الحدود العادية لتصل إلى نصيحة الملوك والسلاطين ودعوتهم إلى الشريعة الإسلامية، الأمر الذي أدّى إلى غضب الكثير من الجائرين والظالمين، منهم ملك غُوبِرْ، «ينفا» الّذي انهزم في مواجهة

---

(١) الشيخ عثمان بن فودي، نجم الإخوان يهتدون به بإذن الله في أمور الزمان، ص ١٠٤.

(٢) بحثاً عن معلومات حول رؤية الشيخ عن هذا الأمر، راجع كتاب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي يقع في ١٠٣ صفحات. ويعتبر من أهمّ مؤلفات الشيخ في هذه القضيّة.

عنيفة تمثّل أولى المواجهات والعمليات العسكرية للشيخ والجماعة (مصطلح كان أتباع الشيخ يُدعون به) ضدّ ملوك الهوسا.

لا شكّ أن الهجرة من دار الكفر إلى أرض يحفظ المسلم دينه فيها من الضياع، تشكّل أمراً أساسياً في الحركة الدينية وفي المسيرة العقائدية البشرية حفاظاً على المبدأ والفكر من الانهيار والتداعي تحت ضغوط خارجية أو أهواء وإغراءات داخلية نابعة من مشاهد السوء في المجتمع المنحرف عن الخط الصحيح.

من هنا وانطلاقاً من الأسس والأصول الدينية والترغيب القرآني لظاهرة الهجرة، شكّل هذا الأمر قاعدة رئيسية نشأت الحركة التجديدية والتغييرية العثمانية عليها وكانت موضع اهتمام كبير من قبل الشيخ عثمان دان فودي، بقطع النظر عن إيضاح هذا الأمر وأهمّيته البالغة عنده، الأمر الذي عبّر عنه في عشرات المواطن من مؤلّفاته. قام الشيخ بتأليف أكثر من كتاب حول ما يتّصل بأمر الهجرة، منها كتاب «بيان وجوب الهجرة على العباد» والذي نقل إلى اللغة الانكليزية وأظن الهوسوية أيضاً، وكتاب «بيان وجوب الهجرة وتحريم الموالاة للكفرة» في ١٧٥ صفحة.

لقد كان الشيخ يحضّ المسلمين وجماعته على الهجرة حينما لم تكن الظروف الملائمة للجهاد والكفاح المسلح متوافرة لديهم. ففي مرحلة ما قبل النضال المسلح كان ابن فودي يحذّر سلاطين هوسا كلّ الحذر ويخشى على الإسلام والمسلمين من بطشهم فلا يتعرّض هو بنفسه ولا جماعته لهم في مجالسهم العامّة أو الخاصّة. كما كان الشيخ يحذّر المتحمسين من طلبته وأعوانه المدعوين بـ «الجماعة» من أن يثيروا غضب السلاطين عليهم بقول أو فعل. يقول الشيخ عثمان في كتابه «بيان وجوب الهجرة على العباد»:

«لأنّ حكم البلد حكم سلطان بلا خلاف، إن كان مسلماً كان البلد بلد إسلام، وإن كان كافراً كان البلد بلد كفر، يجب الفرار منه إلى غيره...»[١].

حدثت الهجرة الكبرى في حياة الشيخ حوالى عام ١٨٠٤م وذلك عندما انتابت ينفا ملك مملكة غُوبر حالة كبيرة من الخوف والقلق على سلطنته وحكمه من قبل «الجماعة» فأمر الشيخ عثمان دان فودي أن يبتعد بأهله عن «طِغِل» لتغير قوّات السلطان على القرية وتؤدّب أهلها - على حدّ تعبير الملك - فما كان من الشيخ إلاّ الرفض القاطع في التخلّي عن جماعته، فأبدى استعداده

(١) بيان وجوب الهجرة على العباد وبيان وجوب نصب الإمام وإقامة الجهاد، ص ١٤.

ليهاجر بهم عن أرض ينفا إلى مكان آخر، ولم يُثنه عن عزمه هذا تنازل ينفا عن رغبته وطلبه أن يبقى ابن فودي وجماعته آمنين في طِغِل، وذلك لأن الجماعة ما كانوا ليثقوا في وعود ينفا.

وكانت هجرة ابن فودي وجماعته، التي ابتدأت في فبراير (شباط) من عام ١٨٠٤م[١] تطوّرت فيما بعد إلى اشتباكات محليّة مع أنصار ينفا حتى أعلن الجهاد في سبيل الله. واستمرت العمليات الجهادية حتى سقطت عاصمة غُوبر في أيدي المجاهدين وقتل سلطانها يُنفا عام ١٨٠٨.

هجرة الشيخ هذه لم تكن مجرّد مسألة مغادرة البلاد إلى مكان آخر، وذلك لأنّ السلطان يُنفا أوفد إلى الشيخ من يبلّغه ما نصّه:

«اخرج من بلدي أنت وأولادك ونساؤك وإخوتك ولا تخرج مع أحد غيرهم من جماعتك وفارقهم»[٢].

وبدلاً من أن يؤدّي هذا التهديد إلى اضطراب وقلق في نفس الشيخ ويحمله على التضرّع والتوسّل، فأجابه الشيخ إجابة مؤمن بأنّ أرض الله واسعة، فردّ عليه قائلاً: «إني لا أفارق جماعتي، ولكني أخرج من بلدك مع كلّ من يريد الخروج معي، ومن يريد الإقامة فليقم»[٣].

من هنا خاف يُنفا من مغبّة هذا الأمر، فندم وطلب من الشيخ أن يبقى هو وجماعته المتألّفة من الفلانيين والهوسا. حينها رفض الشيخ وجماعته البقاء بصرامة وأقدموا على الهجرة، فانتشر نبأ هجرة الشيخ في جميع أنحاء المملكة. وسرعان ما أخذ أتباعه وموالوه يهاجرون إلى مملكة (كَبِ)، فاستمرّ تدفّق المهاجرين على المهجر أو المنفى مدّة شهرين، الأمر الذي أقلق يُنفا وأقضّ مضجعه، فلم يسعه إلاّ إصدار أوامر بمنع الهجرة. ولمّا لم تجدِ أوامره نصَب حراساً على الطرق الرئيسيّة ليقطعوا الطريق على المهاجرين وينهبوا أموالهم ويقتلوهم خاصة إذا ما كانوا من الشعب الفلاني والذي كان الشيخ نفسه منه.

هذه الاجراءات الإرهابية لم تضعف عزيمتهم التي قوامها الإيمان بالله، وإنمّا عزّزت مواقفهم ورفعت معنوياتهم، إلى درجة أنهم عاهدوا الشيخ أن يظلّوا صامدين ولو بلغ الأمر بهم ما بلغ.

---

(١) فتحي حسن المصري، مقدّمة له على تحقيق منه لكتاب «بيان وجوب الجهاد على العباد».

(٢) محمد بلّو، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، ص١٩٤.

(٣) علي أبو بكر، الثقافة العربية في نيجريا، ص ٧٦ و٧٧.

مهما يكن من أمر، اتفق من معه أن يسلّموا مقاليد الأمور إليه ويبايعوه على السمع والطاعة. وقبل الشيخ ذلك، فبايعوه على الكتاب والسنّة أميراً للمؤمنين. وكان أوّل من بايعه أخوه عبدالله، ثم ابن الشيخ، محمّد بلّو، ثم غيرهما من جماعته. فلمّا أصبحوا عقدوا الرايات شعاراً للجهاد وشرعوا في حفر خندق حول القرية وهم ينشدون :

والله لولا الله ما اهتدينا　　فأنزلن سكينة علينا

إن الاولى لقد بغواعلينا　　ولا تصدّقنا ولا صلّينا

وثبت الأقدام إن لاقينا　　وإن أرادوا فتنة أبينا

إلى ما جرى من أحداث ووقائع انتهت بدورها بانتصار المجاهدين وتعبّد الطريق لتأسيس دولة إسلامية كبرى لأوّل مرّة تقوم على قواعد الشريعة الإسلامية في مملكة واسعة تدعى اليوم شمال نيجريا (تشاد).

بداية الكفاح المسلح

ممّا تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ الشيخ عثمان بن فودي وجماعته قد انتهجوا في بداية النهضة منهجاً سلمياً بعيداً عن كل مظاهر العنف والاصطدام، وعملوا على أساس تحاشي السلطات السياسية وعدم الاصطدام بها لكي لا تفرض هيمنتها وسطوتها السياسية ومنهجها الذي يخالف الشريعة الإسلامية. ويكمن من وراء هذه السياسة التي انتهجوها هدف آخر غير الخوض في صراع مع السلطة السياسية في بلاد الهوسا في تلك المراحل الحرجة والابتدائية من تاريخ الدعوة.

كان من الطبيعي أن تحول الظروف الصعبة والعراقيل الكبيرة التي واجهت الشيخ، دون الخطاب السياسي المعلن. فالتركيبة المعقّدة للمجتمع وبالذات في الساحات الفكرية والقبلية والسياسية وإلى جانب ذلك كلّه مستوى التفكير والوعي الاجتماعي والديني الضحل والممزوج بالتقاليد الوثنية والخرافية ساهم في عرقلة الطريق أمام الشيخ وأتباعه للإصلاح الواسع والمعلن.

كان من الواضح أن الخوض في أي معركة خاسرة مع دولة غوبر القوية وغيرها من ولايات البلاد الهوساوية لم يكن يسفر عن نتيجة غير انتحار حركة الشيخ عثمان بن فودي قبل نضوج ونموّ البذرة وإخفاقها في تحقيق الأهداف السياسية التي رسمتها من قبل.

من الطبيعي أن يكره ملك غوبر وأمثاله من ملوك ولايات الهوسا هذه الحركة والنهضة الإصلاحية التي كان الشيخ يدعو إليها حين ذاك، لأنّها دعوة لإقامة العدل الذي لا يروق لهم. كما كانوا يحقدون على الشيخ لما كان يحظى به من احترام وإجلال كبير من قبل جماعته. ثم اتضح للملوك وأمراء الهوسا أن الجماعة الملتفّة حوله قد اتّخذوه إماماً وقائداً لهم تجب طاعته وأن عددهم يزداد بمرور الأيام.

وبكثرة جماعة الشيخ كثرت مكائد ومكامن المعارضين والأعداء أيضاً. وكادت تضيق عليهم الأرض بما رحبت لكثرة ما لاقوه من الأذى ولما توعدهم به الأعداء من غزو وقتل[١] فعندئذ بدأ الشيخ يشجّع ويحضّ جماعته على التسلّح دفاعاً عن أنفسهم لئلاً يغشاهم العدوّ على غرّة[٢]. وأخيراً اضطّر الشيخ وجماعته للهجرة، فخرجوا من قريتهم طِغِل، وهاجروا إلى مكان قريب من حدود ولاية غُوبر يُدعى غُدُ. وكان ذلك يوم الخميس الثاني عشر من ذي القعدة عام ١٢١٨ هـ[٣] الموافق للحادي والعشرين من فبراير (شباط) سنة ١٨٠٤م.

فلما أضحت هذه الجماعة منعزلة عن غيرها رأت أن لا حيلة لها إلاّ التأهب والتجهّز للدفاع عن نفسها بمواجهة أعدائها، ورأت أن لا بدّ من اتّخاذ إجراءات لازمة لتنظيم نفسها، فاجتمع كبار الجماعة. وبعد تشاور دار فيما بينهم، اتّفقوا أوّلا أن يختاروا رئيساً لهم، فوقع الاختيار على الشيخ عثمان فبايعوه قائداً وإماماً لهم على الكتاب والسنة. وأول من بايعه هو أخوه عبدالله بن فودي ثم ابنه محمّد بلّو ثمّ غيرهما من الاتباع والجماعة[٤].

هذا الحادث يمثّل فصلاً جديداً ونقطة تحوّل حديثة في تاريخ نيجريا. فهي نقطة البداية للحوادث التي هدّمت ولايات الهوسا، وأرسيت دعائم حكومة مملكة سُكُتُو على أساس كان قوامه الدين والشريعة الإسلامية[٥].

استمرّت التدهورات والأزمات حتى أدّت بالأوضاع إلى اندلاع قتال بين جماعة الشيخ عثمان وأمير غُوبر وأتباعه، فتتابعت الغارات والهجمات التي تمخّضت عن واقعة كُتُو Koto، تلك الواقعة

---

(١) ضبط الملتقطات، ص ٢٢، وما بعدها.

(٢) عبد الله بن فودي، تزيين الورقات، ص ٥١.

(٣) ضبط الملتقطات، ص ٢٦ إلى ٢٧.

(٤) إنفاق الميسور، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٥) شيخو أحمد سعيد غلادنثي، حركة اللغة العربية، ص ٥٣.

التي وصفها محمّد بلّو بأنّها أعظم حادث بينهم وبين أعدائهم وأسماها «يوم الفرقان يوم التقى الجمعان»[١].

وكان أمير غُوبر «يُنفا» قد أعدَّ وجهَّز جيشاً قاده هو بنفسه ونهض به صوب أعدائه[٢]. فلمّا التقى الجيشان وتخالط الصفّان تقاتل الفريقان قتالاً عنيفاً، انهزم أمير غوبر وجماعته فولّوا هاربين. وهكذا انتصر جيش الشيخ على أعدائه وفاز بكثير من الغنائم التي تركها الأعداء وراء ظهورهم، ولا يخفى أهميّة هذا النصر لأصحاب الحركة لما كان فيه من زيادة على قوة الجيش الإسلامي وتشجيعهم وترغيبهم وإعطائهم ثقة كبيرة بالنفس.

ولم يزل الشيخ وجماعته يقاتلون ملوك الهوسا حتى انتصروا عليهم كلّهم وسقطت الولايات واحدة تلو الأخرى. ودخلت بعد ذلك كلّها تحت دولة جديدة موحّدة وصار الشيخ عثمان إماماً لهذه المملكة الواسعة، فوضع لها نظاماً إدارياً دقيقاً خاضعاً للنظم الإسلامية السليمة، وجعل اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة.

من الضروري هنا أن نذكر بأن الشيخ قبل الخوض في الجهاد المباشر ضدّ الولايات وبعد الانتصار الأعظم كتب إلى كل ملوك الهوسا يبيّن لهم موقفه ويوضح لهم ما يريده ليكونوا على علم وليتم الحجة عليهم.

ذكر لهم أنّه عازم على إحياء السنّة المحمدّية وإخماد البدعة الشيطانية وأمرهم أن يخلصوا لله دينه وأن يتبرّأوا من كلّ ما يخالف الشريعة. فوقعت رسائله هذه في آذان صمّاء ولم تلقَ قبولاً حسناً منهم. فمن الأعداء من مزّق الكتاب ومنهم من توعّد الكاتب وهدّده[٣]. من هنا بدأت الحروب وخرج الشيخ وجماعته منتصرين بنصرة الله العزيز القدير.

إنّ من يعتقد بأنّ الشيخ خاض في قتال وجهاد لم يكن يتوقّعه[٤] على خطأ كبير؛ لأنّ حركة إصلاحية واسعة على مستوى مساحة كبيرة من القارة الإفريقية لا يمكن أن تحدث إلا بعد

---

(١) إتفاق الميسور، ص ٧٣.

(٢) حول هذا الحادث راجع كتاب «نجم الإخوان» من مؤلفات الشيخ عثمان نفسه، الفصل الثامن، ص ١٠٤.

(٣) ضبط الملتقطات، ص ٣٦.

(٤) روين هيسكت، سترش اسلام در غرب إفريقيا، ص ٢٣١.

تخطيط وتدبير وحنكة سبقتها بأعوام كثيرة. غير أن الشيخ عثمان دان فودي لم يكن يطلب البدء في القتال، وإنّما كانت حوافزه الرئيسية تتركّز على الحكم الإسلامي، ولو تحقق لما خاض قتالاً عنيفاً يترك الآلاف من القتلى. فلا ننسى أنّه توقّع الرفض من قبل أولئك الملوك والأمراء، فنظّم وبرمج وخطّط للأحداث التي كان من الأرجح وقوعها. فلم تكن ثورته الكبرى وليدة الاعتباطية والعفوية، كما أنّها لم تكن جهاداً دفاعياً بل كانت حركة منظّمة تنظيماً دقيقاً تطوّر بها الشيخ عبر ثلاث مراحل رئيسيّة[١]:

١- المرحلة التكوينية أي مرحلة الدعوة.

٢- المرحلة الجهادية.

٣- مرحلة توطيد وتمتين دعائم الدولة الإسلامية.

دراسة مقارنة حول الحركات الجهادية والإصلاحية

زخرت صفحات التاريخ الإسلامي وغيره بالنصوص التي تناولت الحركات الإصلاحية والنهضات الجهادية من محاولات ناجحة أو فاشلة ساهمت في عملية التغيير الإيجابي نحو الصلاح والسداد في كافّة المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية وما إلى ذلك.

إلا أن الذي يرفع الحركة الجهادية للشيخ عثمان إلى درجة عالية من السموّ والقيمة انطواؤها على صفات رمزية قلّما تجتمع في نهضة غيرها، فهي:

١- تتّسم القيادة في هذه الحركة بشيء كبير من أصالة وعمق وسعة في الوعي الديني والفقه الإسلامي، الأمر الذي قلّما نجده، وبهذا المستوى العالي، في الحركات الإسلامية وبالذات الجهادية منها في غربي إفريقيا.

هذا الأمر يتّضح أكثر فأكثر حينما نلحظ وبدقّة علمية حجم التراث الإسلامي المدوّن الذي تركه الشيخ وقواعد حركته. فمع أنّ حصّة كبيرة من حياة القائد الفقيه انقضت في التحضير لتطبيق الحكم الإسلامي بما فيها من اندلاع الحروب وصعوبات الهجرة، نجد بين أيدينا أكثر من مئة

---

(١) أحمد محمد كاني، حركة الجهاد الإسلامي في غرب إفريقيا، ص ٨٢ و٩٢ (ضمن كتاب نشرته الجامعة الإفريقية العالمية في السودان حول الشيخ عثمان).

وخمسين مؤلّفاً في كافّة المجالات الثقافية والفقهية والإصلاحية والسياسية وغيرها من موضوعات الساعة.

هذه الثروة العظيمة، والتي تحظى الأغلبية منها باستدلالات ومباحث معقّدة فقهية، يتناول المؤلّف الفقيه فيها الأبحاث بشكل اجتهادي تعبّر وبشكل واضح أن مصدر هذه الحركة الكبرى هو فقيه فذّ وعالم فريد وعارف ربّاني لا ينشد إلاّ هداية المجتمع إلى شاطئ الأمان.

انطلاقاً من هذا لم تكن الحركة تنبع من عصبية قومية – وإن ساعدت في إنجاح النهضة – أو مشاعر حماسية وأحاسيس باطنية، كما لم تكن إفرازاً من خارج الساحة القيادية أو إثارة من جهة أجنبيّة.

إن مطالعة كثير من الحركات الإصلاحية تكشف لنا أنّ منها ما ليس على قاعدة مستقلّة ولا تهدف إلى مطالب تأسيسيّة وإنّما هي نتيجة تدخّل جهة خارجة عن القيادة، التي تمثّل أداة لتحقيق رغبات تلك الجهة. ولكن الجهاد العثماني في شمال نيجريا يمثّل حركة إصلاحية دينية تربوية على المسار النبوي الصحيح، وتنطلق من عالم وفقيه يستخدم جميع الوسائل المتاحة بما فيها الكفاح المسلّح لتحقيق الهدف الأسمى والغاية القصوى ألا وهي الانطلاق والارتفاع بالإنسان نحو الله، وبالمجتمع الإنساني الغارق في ظلمات الجهالة والخرافة والبدعة إلى ذروة السعادة والسموّ. وطبيعي أن لا تجد النزعات المادية والرغبات السلطوية حيّزاً يذكر في مثل هذه الحركات المباركة الطيّبة.

سنتعرّض بعد قليل إلى الثروة العلمية التي تركتها قيادة الحركة والآثار التي تمثّل الحوافز والدوافع لاندلاع مثل هذه النهضة.

٢– احتلّت الأسس التربوية والدعوة الإسلامية بالأساليب التعليمية – والتي عمّت أكثر من شريحة أو طبقة اجتماعية – مكانة كبيرة في الحركة الاصلاحية للشيخ عثمان دان فودي؛ ولهذا لا نعتبر الحركة المسلّحة والمواجهة السافرة من حوافز ودوافع نهضة كهذه.

«بدأ الشيخ عثمان جهاده داعياً وناصحاً ومبلّغاً لدين الله القيوم، وقد أعدّ نفسه لهذه الرّسالة من قبل بالدراسة والإطّلاع الواسع والنهل من كتاب الله الكريم بعد حفظه. ثمّ انفتح على الناس معلّماً ومرشداً وواعظاً بلسانه وقلمه، ثمّ اضّطر إلى إعمال واستخدام السيف حينما دفع إليه

دفعاً. فلم يكن الشيخ رجل حرب أو قتال، ولم ينح هذا النحو، وإنّما اضّطر اضطراراً للجهاد دفاعاً عن الدين والنفس»[١].

إذاً كان الشاغل الأوّل والهمّ الأكبر لدى الشيخ ومساعديه هو جعل التعليم والتربية - وبالذات التزكية - وسيلة للدعوة. وممّا لا شك فيه أنّ الشيخ نفسه كان على قمّة التقوى والخشية من الله والتواضع بين الناس وخُلق كريم وأسلوب حميد في دعوته، الأمر الذي سبَّب نفوذ دعوته في أعماق قلوب المخاطبين الذين وجدوه أهلاً وعاملاً ومجسِّداً لما يدعوهم إليه.

إنّ الوعظ والكتب والنصيحة والرسائل الأخلاقية والحلقات الدراسية والمدارس الدينية، كلّ هذه كانت تتحقّق وتنتشر وبشكل واسع في أنحاء المنطقة. وسوف نتعرّض لها كمحاور وركائز في دعوة الشيخ؛ يتمّ التركيز عليها وفق الظروف والملابسات.

والذي نريد التركيز عليه هو أنّ السلاح والتدريب العسكري وتجهيز وتحضير الجيش وما إلى ذلك ممّا لا بدّ منه في حركة تدعو إلى الحكم الإسلامي لا تمثّل الجزء الأكبر من نشاطات الشيخ الذي اهتمّ إلى جانب ذلك، بالشؤون التربوية والتزكوية والتعليمية.

ومع كلّ ذلك وإلى جانب القيادة العظمى في نهضته، كان الشيخ المحور الأكبر في الحركة العلمية والتربوية أيضاً؛ بل كان الشيخ فقيهاً بارزاً وشخصيّة علمية مرموقة يحكم في الناس بكتاب الله وسنّة الرسول عليه الصلاة والسلام - على ما جاء في توجّهاته العقيدية والفقهية - فلم يكن الشيخ سلطاناً وحاكماً سياسياً بقدر ما كان وليّاً فقيهاً يتولّى كافّة شؤون المجتمع الإسلامي أو كان بصدد ذلك كلّه.

هذا الجانب الديني والطابع الإسلامي لا يخفيه حتى الذين درسوا القضية من خارج الديانة ولكن بإنصاف وحياد. فهذا مايلين روبنسون يرى أنّ حركة الشيخ عثمان دان فودي هي في المقام الأوّل حركة تصحيح دينيّة، أي أنّها حركة انبعاثية للنهوض بالدين وتطهير الإسلام ممّا علق به من ممارسات وثنيّة بالرجوع إلى الكتاب والسنّة وما كان عليه السلف الصالح[٢].

---

(١) أبو بكر حسن قدرماري، المنهج التربوي في الدعوة للشيخ عثمان دان فودي، ص ١٢٢، وكذلك محمد بلّو، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، ص ٢٠٥ و٢٠٦.

(٢) الشيخ عثمان بن فودي أصدرته جامعة إفريقيا العالمية والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ص ١٥٥.

كذلك يعزّز هذا الموقف أنّ حركة الشيخ الإصلاحية لم يفرزها الاستعمار الأوروبي، وإنّما الظروف الغاصّة بالجهالة والخرافات والبدع هي التي دفعت الشيخ ليفجّر تلك النهضة.

هذا وإنّ أغلب الحركات الإصلاحية الإفريقية مثل جهاد السيّد محمد عبدالله حسن في الصومال عام (١٨٨٤م)، وجهاد عمر بن سعيد فوتي (١٨٥٩م)، وحركة حاج محمد أمين (١٨٨٦م) وغيرها من الحركات التي حدثت في إفريقيا الغربية، وأيضاً الثورة المهدية في السودان، جاءت رداً على الاستعمار، بينما جهاد الشيخ عثمان جاء لينازل الجهل الشامل والبدع السائدة.

إن ثورة الشيخ عثمان تختلف جوهرياً عن غيرها بما تحظى من رغبة - على مستوى القيادة والقاعدة - في الإصلاح الشامل والتغيير الجذري في أركان الحياة الدينية والاجتماعية في المجتمع الإفريقي الغربي. ولذا لا يصحّ أن تحسب في عداد الحركات التحررية الطارئة التي أكثر ما كانت تهدف إليه هو التحرّر من الاستعمار الأجنبي. إننا لا نجد إلا القليل من الحركات والنهضات التي قامت وانطلقت على هذا الأساس القويم.

من الصعب جداً على الباحث الخبير بهذه النهضة الواسعة أن يقيس بها غيرها من الحركات الإصلاحية التي تفتقد الكثير من المزايا التي حظيت بها حركة الشيخ عثمان دان فودي، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار نجاحها دون غيرها في تأسيس دولة إسلامية كبرى في منطقة مترامية تكتظّ بالملايين من المسلمين، والتي استمرّت قائمة غربيّ القارة الإفريقية وبشكل خاصّ بلاد الهوسا لمدة مئة عام.

٣- المائز الكبير الآخر بينها وبين غيرها من الحركات الإصلاحية هو تحوّل وتطوّر الثورة إلى الدولة. فالخلافة الإسلامية والتي يعبّر عنها بعض بـ «الدولة السكوتية» أو الإمبراطورية السكوتية المنسوبة إلى ولاية «سوكوتو» عاصمة حركة الشيخ عثمان، تمثّل ثمرة مباركة عمّت فائدتها كافّة المجالات الاجتماعية والسياسية، وأبدل التقاليد والسنن الخرافية المرتكزة على الأهواء والبدع إلى آداب وأنظمة دينية مرتكزة على إرادة الله تبارك وتعالى المتمثّلة في الوحي الإلهي والسنّة النبوية. فأخذت الحياة البشرية وخاصة على الصعد الاجتماعية طابعاً دينياً وإسلامياً.

هذا في حين لم تتخطّ النهضات والحركات الجهادية الأخرى في أكثر أنحاء العالم مرحلة الثورة. أمّا الثورة العثمانية فلحقتها دولة وحكومة إسلامية سادت كافّة أنحاء البلد، كما تكوّنت

إثرها دوائر تعليمية وتربوية إسلامية ونُظمت دساتير وقوانين ملتزمة دينياً تحافظ على القيم الروحية والعدالة الاجتماعية، وتعيد إلى الأذهان حكومات الصدر الأول من الإسلام.

وفي الحقيقة يجد الباحث المنصف في دراسته وبحثه لهذه النهضة أكثر من نقطة التقاء بينها وبين الدعوة والدولة الإسلامية الأولى في المدينة؛ هذا لأنّ نواة حركة الشيخ عثمان وبذرة الدولة العثمانية غُرست ونضجت في المهجر. فإنّ الشيخ وجماعته المؤمنة وتحت وطأة الظلم الذي تعرّضوا له من قِبل الجائرين ضاقت عليهم الأرض وصاورا بين المهادنة والاستسلام أو خيار الهجرة والصمود، فاختاروا الثاني، فهاجروا. ولم يعدلوا عن قرارهم حينما عدل السلطان الجائر عن حكمه بعدما شعر بالخطر الذي يهدِّد كيانه الظالم من قِبل المهاجرين الذين كان عددهم يزداد يوماً بعد يوم. وتعزّزت قاعدة الشيخ عثمان في المهجر ثم اندلعت الحروب والاشتباكات الدامية بينها وبين الجبهة المعارضة للإسلام.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ الشيخ عثمان وأخاه الكبير العلامة والمفسّر العظيم، وابن العالم المؤرّخ وغيرهم من جماعته يذكرون هذه المعارك في كتبهم باسم الغزوات، فيقولون على سبيل المثال: غزوة كانو، وغزوة كشينا وما إلى ذلك من عشرات الغزوات التي خرج الشيخ منها منتصراً، كما كان الشيخ يُدعى أميرَ المؤمنين وخليفةَ المسلمين، يُطاع كما يُطاع الرسول وخليفته.

هذا ولا أعتقد أن الباحث يجد مجالاً خالياً من معلَم إسلامي يُذكِّرنا بالصدر الأول من الإسلام.

مهما يكن من أمر؛ حينما صارت قاعدة الشيخ معزّزة وقوية في المهجر، رجع هو وجماعته قاصدين العروش الفاسدة ومعتزمين على إزالة الكفر والبدعة وإقامة السنة المحمدية من خلال تطبيق الخطّة التي رسمها هو وجماعته إذا ما امتنعت الحكومات المحلية عن قبول دعوتهم الإلهية.

وبلغ الشيخ وجماعته قمّة القدرة والعزّة - بالتحديد - بعد أربعة عشر عاماً من بداية الدعوة التي انطلقت في الأربعين من عمر الشيخ. وفي نهاية المطاف، توفي الشيخ عن عمر يناهز الثلاثة والستين.

وكان لنقاط الالتقاء هذه بين حياة الشيخ وحياة الرسول الأعظم (ص) أثر إيجابي في نفوس أتباع الشيخ، وعززت من إيمانهم بالشيخ عثمان بن فودي.

٤- وممّا يميّز الحركة الإصلاحية العثمانية عن غيرها من الحركات الإصلاحية والجهادية هو

أن حركة الشيخ عثمان كان يديرها منذ الانطلاق مجموعة كبيرة من كبار العلماء والفقهاء وعلى رأسهم الشيخ عثمان نفسه. فيمكن القول إن ثورة الشيخ عثمان والدولة الإسلامية التي أقامها، كانت حركة علمية وعلمائية قامت على أساس من العلم الواعي الصحيح، وكما يذكر لنا الأستاذ الكبير السيّد إبراهيم الحسيني كبير العلماء حالياً بشمال نيجريا: «قادها أئمّة علماء مخلصون أمثال الشيخ عثمان دان فودي ووزيره ابنه محمد بلّو، وأخيه الشيخ عبد الله بن فودي الشهير بنادرة الزمان. ولقد خلّف الأخير ثروة علمية لا تتمثّل قيمتها في كثرتها فحسب وإنمّا في أصالتها ودقتها وعمقها وغنائها في كلّ موضوع طرقه مؤلفها أو تناوله بالبحث والتحقيق؛ فرحم الله الجميع»[١].

ومن ملاحظة تاريخ الحركات الثورية والجهادية الأخرى، والتي لم تنته أي منها إلى دولة إسلامية بل بقيت في مرحلة الثورة (على أقلّ تقدير في السودان الغربية وغرب إفريقيا) يتّضح لنا أن سرّ النجاح في حركة الشيخ يكمن أوّلاً وآخراً في كون قيادتها مجموعة من أبرز الفقهاء والحكماء الذين احتلّوا حيّزاً واسعاً في أعماق قلوب المسلمين.

المهدية في النهضة الإصلاحية العثمانية

إنّ الشعوب الإفريقية المضطهدة كانت وعلى مرّ القرون تحت وطأة التعذيب وممارسة أبشع الأعمال وأشدّ الضغوط في حقّهم من قِبل الطبقات الحاكمة والسلاطين الجائرة. فيكون من الطبيعي أن تعي هذه الشرائح والمجتمعات المضطهدة والمظلومة معنى الانتظار. لاسيّما إذا ما وجدوا في نصوصهم الدينية ما يدلّ - وبدون أدنى شكّ - على حتمية وقوع حادث عظيم وحكم إسلامي عالمي يقوده إمام معصوم وابن النّبي الأعظم (ص).

إنّ الظلم الذي تعرّضت له الشعوب الإفريقية من قبل الجائرين المحليين الذين احتلّوا مراكز القوة في هذه المجتمعات ومارسوا أبشع صور الظلم والتعذيب والنهب في حقّ الشّعوب قلّما نجد له مثيلاً في غيرها من القارّات والمجتمعات.

وفضلاً عن السلاطين المحليين، فإن الاستعمار الأجنبي الذي تكالب على هذه المنطقة الخصبة والزّاخرة بالثروات والخيرات، وبالطّاقة البشرية الرخيصة لاستخدامها في الدول المستعمرة؛

---

(١) ابراهيم صالح الحسيني، الأبعاد التاريخية للإسلام في إفريقيا والدعوة الإسلامية، ص ٣ - ٤.

نهب كلّ ما استطاع من ممتلكات هذه الشعوب. كما ضاق المسلمون ذرعاً من التصرّفات والممارسات الظالمة التي مارسها كثير من المسيحيين ضدّهم.

من هنا عندما لم يجد المسلم المضطهد سبيلاً إلى الدفاع عن نفسه ومواجهة هذا الظلم الذي اتّسع وعمّ كل حياته، توجّه نحو القدرة الإلهية وتطلّع إلى من يمتلك قدرة تفوق القدرات الطبيعية لينقذهم مما هم عليه من حياة غاصّة بالفساد.

ومهما يكن من أمر، فإن فكرة المهدي - عجّل الله تعالى فرجه الشريف - ليست فكرة يتمكن الإنسان أن يطعن في شيء منها شيعة وسنّة[١].

بل إن فكرة ظهور شخصيّة سماوية مرموقة تفوق جميع القدرات البشرية وتملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً نجدها في أكثر من ديانة وفكرة ومدرسة عقائدية[٢]. بيد أنّ الرسول الأكرم (ص) وخلفاءه وأوصياءه (ص) رسموا وبكلّ وضوح معالم هذه الفكرة ومجسّدها. فبقطع النظر عن تحديد زمن خاصّ للظهور - أو على تعبير الرّوايات التوقيت له - اتّضح الأمر بكلّ حذافيره وأبعاده. فقد قام النبيّ (ص) وفي أكثر من وقت وموطن بتعريف شخصية المهدي وخطّه والأمر الذي يقوم به في آخر الزمن، وتحديداً: حينما تمتلئ الأرض من الظلم والجور. فزخرت مصادر الشيعة والسنّة من الرّوايات الصحيحة الناصّة على معالم فكرية ونسبية وحتى مواصفات شخصية وشمائل الامام المهدي وقسماته. وربّما ذُكرت هذه التحديدات كلّها لئلاّ يزعم زاعم أنّ المهدي ليس إنساناً محدداً وإنّما شخصية خيالية أو رجل لم يخلق بعد.

لا يسعنا في هذا المجال أن نتطرق لموضوع واسع كهذه القضية التاريخية إلاّ على نحو المرور العابر. كذلك لا نتناول البحث إلاّ فيما يتعلّق بدور المهدية في بعض من الحركات الإصلاحية في إفريقيا.

وعلى أيّ حال، يمكن القول إن النهضات التي تنتمي إلى الفكرة المهدية تنشطر إلى شطرين،

---

(١) راجع: عقيدة أهل السنّة والأثر في المهدي المنتظر، الشيخ عبد الحسين العبّاد، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد الثالث، السنة الأولى ١٩٦٩، وراجع منتخب الأثر للعلاّمة الشيخ الصّافي الكلبيكاني، وراجع: ينابيع المودة، ٤٤٥، و٤٨٦، و٤٩٢، و٤٩٣. وراجع مقتل الحسين للخوارزمي، ج ١، ص ١٤٦. والمستدرك على الصحيحين، ج ٤، ص ٤٦٥.

(٢) هاشم معروف الحسيني، سيرة الأئمة الإثني عشر، حياة الإمام المهدي - عجل الله فرجه الشريف - ج ٢، ص ٥١٦.

فعدد من القائمين بهذه الحركات انطلق على أساس أن كلاً منهم هو المهديّ بعينه، فدعا الناس إلى نفسه باعتبار أنه هو الإمام المهدي الذي طالما انتظرته الأمة واستنصرته. وبما أنّ الشعوب الإفريقية لم تكن تمتلك شيئاً كبيراً من الوعي الإسلامي وكان الجهل يسُود القسمَ الأكبر من المجتمع، فقد استطاع الأدعياء استغلال هذه الفرصة لادعاء المهدية. ساعدهم على ذلك تهيؤ وتأهّب المجتمع الإفريقي المضطهَد لقبول فكرة الإمام المهدي المنقذ وظهوره.

في ما يلي نص من عشرات النّصوص والأشعار التي تتناقلها أفواه الناس – ولا سيّما الشطر الغربي من إفريقيا – نقلناه إلى العربية ليكون دليلاً على وجود فكرة الانتظار لظهور منقذ ينقذهم؛ الأمر الذي صار أداة ليستغلّه الأدعياء. فإليكم أبيات منقولة إلى العربية:

كونوا على حذر فإنّ المهدي سيظهر،

اعلموا أنّه قد بدأت تتحقق علائم ظهوره،

منها أن يعمّ الحرص فيما بين العلماء،

ويتلهفوا للدنيا، ألا إنهم لا يتجهون نحو الله،

ومنها أن الفتاوى الشرعية لا تنبع من كتاب الله،

أعلموا أنه سوف لا يُتَّبع الدين الإسلامي،

ومنها أن الحكم يمتلكه الشباب،

ومنها أنّ كثيراً من الناس يتسوّلون وهم أغنياء،

ومنها أن محبّي الشهرة والطالبين للصّيت والجاه يكثرون،

ومنها أنّ الناس لا يصبرون على الفقر،

ومنها أنّ الجار لا تراعى حقوقه،

ومنها أن الرّحم تقطع صلته،

ومنها أنّ النساء يودّعن العفّة والطهارة،

ولا يستحي الرجل ولا المرأة،

حينئذٍ يُفتح طريق المهدي،

... ويظهر، ويتابعه الناس[١]

---

(١) Hausa manuscript, A B M

إنّ الباحث عن هذه القضايا والواعي لعلائم الظهور، والتي جاءت في المصادر الشيعية والسنّية، يجد وبيسر كلّ ماجاء باعتبار العلائم والملاحم والفتن في آخر الزّمان، يجدها ما بين طيّات هذه الأشعار. وهكذا تطبعت الشعوب الإفريقية ولا سيّما الشمال والغرب منها على المهدية. ومن الطبيعي أن يكون للتصوف بما فيه من الطرائق المتعددة دوره الهامّ في الاعتقاد بقضية الإمام المهديّ.

كلّ هذا الاعتقاد القويّ بظهور المهدي (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) أسفر عن ظهور عشرات الأدعياء الذين قد تختلف الدوافع والبواعث عند واحد منهم عن الآخر.

إنّ دراسة شاملة للذين ادّعوا المهدية والحركات التي قاموا بها في هذه المناطق ولا سيّما في السودان والدول المجاورة الشمالية والغربية منها، تكشف لنا كثيراً من هذه الإشكاليات وتجيب عن الكثير من الاستفهامات التي تطرح حول الدوافع والبواعث في هذه النهضات.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ القادة الكبار ولا سيّما العلماء والفقهاء من قيادات الحركات الإصلاحية والإنقاذية في إفريقيا - بقطع النظر عن ميولهم الشخصية وادعاءاتهم المعلنة - واجهوا اعتقاد الناس فيهم بالمهدية. ففي أكثر من حين يضطّر العالم المجاهد الشيخ عثمان دان فودي ليصرّح بأنّه ليس بالإمام المهدي، حتى أنه عمد إلى تأليف أكثر من كتاب رفضاً لما اعتقد الناس فيه، ولكنّ كثيرين لم يقتنعوا باعتباره مجدّداً، وهو الأمر الذي تبنّاه الشيخ ورضي به وبأن يكون ممهّداً للإمام المهدي فقط بينما هم ألحّوا على أنّه هو المهدي.

بعد البحث والتنقيب الشديد في الآثار المطبوعة والمخطوطة للشيخ عثمان بن فودي بغية العثور على الكتب التي تتطرق لقضيّة المهدي ورفض الشيخ الشّديد بأن يُعتبر هو الإمام المهدي، اطّلعنا على مؤلفاته التالية ذات الصلة بالموضوع:

١- تحذير الإخوان من المهدية الموعودة آخر الزمان.

٢- الخبر الهادي إلى أمر الإمام المهدي.

٣- نصيحة أهل الزّمان.

٤- إرشاد الأمّة إلى تيسير الملّة.

٥- تنبيه الأمّة على قرب هجوم أشراط السّاعة.

٦- تنبيه الفاهم.

إضافة إلى هذه الكتب التي تتناول المسألة في إطارها الواسع، لا يخلو كثير من مؤلفاته من إشارات أو إيضاحات فيما يتّصل بالمهدية.

كما مرّ آنفاً فإنّ حالة الانتظار والترقّب الشديد - والمتفشّي في المنطقة - لظهور الإمام الحجّة - عجّل الله فرجه - من جانب، والكفاءات والمؤهلات العلمية والروحية عند الشيخ عثمان من جانب آخر، أدّت إلى خصوبة الظروف والأوضاع الاجتماعية ولا سيّما بين الشّرائح العامّة والرأي العامّ رغم إنكاره الزعم بأنه هو الإمام المهدي.

كانت الأوضاع في حياة الشيخ في غاية الخصوبة والمناسبة لإطلاق الادعاءات المهدية، إلى درجة استطاع محمد أحمد المهدي في سودان وادي النيل، وبعد أكثر من نصف قرن مضى على جهاد الشيخ، أن يعتبر حركة الشيخ عثمان دليلاً واضحاً على قرب الظهور ومن ثمّ ادّعائه المهدية[١]. كما أعلن حياتو بن سعيد[٢] حفيد الشيخ عثمان بن فودي تأييده لحركة المهدي السّوداني عندما خاطبه معلناً نصرته عام ١٨٨٣م:

»قد بايعتك أنا وولدي وجميع ما تعلّق بي قبل ظهورك الحسّي وشأننا مع شأنك معلوم عندنا، سيّما وقد أوصانا الشيخ عثمان بن فودي... بالهجرة إليك ونصرك ومعيّتك إذا ظهرت ونحن معك قلباً وقالباً في نصر دين الله وسنّة رسوله«[٣].

وأمّا بالنسبة إلى الشيخ عثمان فإنّه في بداية الأمر اعتمد على نبوءة الإمام جلال الدين السيوطي التي تقول بإنّ المهدي المنتظر سيظهر في عام ١٢٠٠ هـ الموافق ٦ / ٥ / ١٧٨٥م أو عام ١٢٠٤ هـ الموافق ٩ / ١٧٨٩م واعتقد كثير من الناس أنّ الشيخ عثمان نفسه هو المهدي المنتظر، ولكنّه بتواضعه الجمّ رفض هذا الادّعاء رفضاً باتاً، وقد كتب كتباً لإقناع الناس بذلك كما ذكرنا قبل قليل. ومع أنّه رفض ادعاء المهدية فقد قال: «إن الله قد منّ عليه بموافقة أحواله» مستدلاً بأوصاف السيوطي في كتابه «العرق الوردي في أخبار الإمام المهدي»[٤].

---

(١) محمد سعيد القدال، الإمام المهدي (محمد أحمد بن عبد الله)، ص ٢٧ فما بعدها.

(٢) ابن محمد بّلو بن عثمان فودي والذي نصّبه المهدي السوداني عاملاً له على السودان الأوسط؛ ولكن حكام سوكوتو لم يعترفوا به عاملاً ولم يعترفوا بالمهدي. إذ قالوا إنّ أوان المهدي لم يحن بعد.

(٣) فتر النجومي، دار الوثائق القومية، الخرطوم، ص ٥٨ - ٥٩ (نقلاً عن مقال البروفسور يوسف فضل حسن، المقدّم إلى جامعة إفريقيا العالمية لإحياء ذكرى الشيخ عثمان بن فودي).

(٤) جامعة إفريقيا العالمية، الشيخ عثمان دان فودي، ص ٤١.

وقد رفض الشيخ عثمان أن يكون هو المهدي المنتظر على الرغم من استعداد الناس لتتبنّى ذلك منه لو ادعاه؛ لأنه كما يقول:

«وللإمام المهدي رضي الله عنه أوصاف وأسرار لا يتّصف بها مثلي وأين دويّ الزنبور من نغمة الزبور»[١].

ويقول في كتابه المسمّى بـ «تحذير الإخوان من ادّعاء المهدية الموعودة آخر الزمان» والذي كتبه مبدئياً رفضاً لما كان الناس يزعمون فيه:

«اعلموا يا إخواني أن ظهور المهدي أمر مقطوع به وأن كونه شريفاً أمر مقطوع به وأنه من ذرية فاطمة بنت النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم هو الصحيح الذى عليه الجمهور»[٢].

وفي فصل آخر:

«واعلموا يا إخواني أني لست بالامام المهدي ولا ادعيت المهدية قط وإنّما يُسمع ذلك من أفواه الناس وقد بالغت في تحذيرهم من ذلك وقد صرّحت بردّ ذلك في تواليفي العربيّة والعجميّة»[٣].

ثم يقول:

«كيف أدّعي المهدية وقد وُلدت في بلاد السودان في مكان يسمّى «مرد» (أو مرت) وقد عرف في الأحاديث النبوية أن المهدي سيولد بالمدينة؟ وكيف أدّعي المهدية ولم يواطئ اسمي اسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم، إذ اسمي عثمان ولم يواطئ اسم أبي اسم أبيه، إذ اسم أبي محمد، وقد عُرف في الأحاديث النبوية أن المهدي يواطئ اسمه اسم النبي ويواطئ اسم أبيه اسم أبيه»[٤].

بل كان يرفض أيضاً عن نفسه صفة الاجتهاد التي يتصف بها الإمام المهدي المنتظر لأن المهدي من مجتهدي التأصيل الذين لا يتقيّدون بأيّ من المذاهب[٥].

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٢.

(٢) تحذير الإخوان من ادعاء المهدية الموعودة آخر الزمان، ص ٢ (المخطوطة بجامعة سوكوتو).

(٣) المصدر السابق، ص ٣، يعني بالعجمية هنا الفلانية والهوساوية.

(٤) المصدر السابق، ص ٤، ٥.

(٥) عبد اللطيف سعيد، سيرة الشيخ عثمان دان فودي، الصفحة العاشرة من المقال (المطبوع ضمن سلسلة مقالات حول حياة الشيخ والتي قدمت للمؤتمر الذي أقيم بهذه المناسبة بجامعة إفريقيا العالمية في السودان، ص ٤٢).

وهو يشدّد على رفضه البات حينما يقول:

«... وبهذا تعلم أني لست بالإمام المهدي كما يظنّه جهّال أحاديث المصطفى (ص)، لأنّ المهدي شريف من أولاد بنته فاطمة – رضي الله عنها – قطعاً، ولا أعرف ذلك في نفسي»[١].

ورغم نفي ابن فودي الشديد لاتباعه ادّعاءهم له بأنه المهدي المنتظر وأنه غير مؤهّل لتلك الرسالة، فإنه لم يرفض الاعتقاد السائد آنذاك من أن ظهور المهدي وشيك الحدوث. فالشيخ عثمان أكّد ذلك وحثّ الناس على تأييد دعوة المهدي عجّل الله فرجه.

وجاء في رسالته للجماعة بالشرق من أهل «زمفر»، و«كتسينا»، و«كانو»، و«دورا». أن يردوا عليه فيلقاهم. فلما حان وقت الخريف وأقبلوا أرسل مكانه ابنه محمد بلّو الذي روى:

«وأخبرت الكلّ بأنّ الوالد حيّاهم وأمرهم بالمبايعة على السمع والطاعة واتّباع السنة قولاً وفعلاً... وأخبرتهم بما بشّرهم به من قرب ظهور المهدي]عليه السلام [وأن جماعة الشيخ طلائعه. ولا ينقض بإذن الله هذا الجهاد حتى يفضي إلى المهدي، فسمعوا واستبشروا...»[٢].

انطلاقاً من هذا سرعان ما انتشرت الدعاوى الكاذبة والباطلة من قبل بعضٍ، مستغلّين هذه التأكيدات على قرب ظهور الإمام عليه السلام لتحقيق رغبات لهم.

هذا التفشّي في الادعاءات الزائفة والتي أدّت إلى خلق الكثير من المشاكل وتضليل الرأي العام من جهة، وعدم تحقّق تنبّؤ عبد الرحمن السيوطي – والذي عليه بدأ الشيخ وفي إطار واسع يؤكّد اقتراب الظهور – من جهة ثانية، أفضى إلى نوعٍ من التراجع في تطرّق الشيخ بذلك الشكل المثير لقضية ظهور الإمام الحجّة عجل الله فرجه، الأمر الذي دفع الشيخ عثمان إلى أن يعتبر نفسه مجدّداً وممهّداً لظهور الإمام عجل الله فرجه دون أن يؤكّد وبشكل حاسم على قرب الظهور. وبما أن فرضيات السيوطي لم تتحقق فقد طرحها الشيخ عثمان جانباً مؤكّداً أن الموعد الدقيق لظهور المهدي عجل الله فرجه غير معروف. كما جاء في رسالته «تنبيه الفاهم» أن ما أشار إليه مرّات في حلقات الوعظ في ما يختصّ بقرب ظهور المهدي عجل الله فرجه بني على تفسيره لرأي السيوطي

---

(١) تحذير الإخوان من ادعاء المهدية الموعودة آخر الزمان، ص ٥.

(١) محمد بلّو بن عثمان، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، ص ١٠٥ (وفي نسخة نشرتها لجنة بالقاهرة برئاسة علي عبد العظيم، ص ١٣٨).

في الأمر، ولكن بعد التحقيق يعترف الشيخ بأنه لا يعرف الموعد الصحيح على أي درجة من اليقين[١].

وذكر الشيخ في كتابه «تنبيه الأمة على قرب هجوم أشراط الساعة» في حديثه عن خروج الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف بعد عام ١٢٠٤هـ:

»وأما أنا فقد أدركت ذلك ولم أر المهدي فحكمت ببطلان ذلك. وقد تقدم أن العلماء رضي الله عنهم قالوا، لم يُروَ قط حديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في تعيين وقت وقوع الساعة وفي تعيين أشراطها. فظهر بهذا أن كل ما يروى في التواليف أو سمع عن الأفواه... باطل لا أصل له من الشارع عليه الصلاة والسلام»[٢].

هنا وفي نهاية هذا الفصل، نرى من المناسب أن نتطرق لما يميّز رؤية الشيخ عثمان بن فودي عن كثير من أقرانه وأمثاله من علماء السنة فيما يتّصل بقضية الإمام المهدي ولا سيّما في نسبه عليه السلام. وإذ لا يسعنا أن نعرض شيئاً من عقائد ورؤى الآخرين، نقتصر على نصٍّ صريح يتبّناه الشيخ وينقله في كتاب «نصيحة أهل الزمان»[٣].

«واعلموا أنّه لابدّ من خروج المهديّ عجّل الله فرجه ولكن لا يخرج حتى تملأ الأرض جوراً وظلماً فيملأها قسطاً وعدلاً، ولو لم يكن (أو يبقى) إلاّ يوم واحد لطوّل الله تعالى ذلك اليوم حتى يولّى هذه الخليفة وهو من عترة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم، من ولد فاطمة رضي الله عنها، ووالده الحسن العسكري ابن الإمام عليّ النقي، ابن محمد التّقي (بالتّاء)، ابن الإمام علي الرّضى، ابن الإمام موسس الكاظم، ابن الإمام جعفر الصّادق، ابن الإمام محمدّ الباقر، ابن الإمام زين العابدين علي بن الحسين، ابن الإمام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه»[٤].

إنّ موقف الشيخ عثمان هذا من قضية الإمام المهدي عجل الله فرجه واعتقاده بأن المهدي عجل الله فرجه الشريف حيّ يرزق وأنه ابن الإمام العسكري الإمام الحادي عشر عند الإمامية رغم

---

(١) تنبيه الفاهم للشيخ عثمان، نقلاً عن
M.A. AL-hajj hayatu B. sa'id: Revolutionary Mahdist in the Western Sudan in Africa 1971, pp. 129-130

(٢) تنبيه الأمة على قرب هجوم اشراط الساعة، ص ١٣.

(٣) نصيحة أهل الزّمان، ص ٥٩.

(٤) نقلاً عن الشيخ محيي الدين بن عربي في كتابه المرسوم بـ«الفتوحات المكية»، الباب السادس والستون وثلاثمائة.

استناده إلى مصادر السنّة لم يحتمله البعض[١] وهو العالم البارز والبعيد عن الأوساط الشيعية كلّ البعد، متشبثين بأنّ عقيدة الشيخ تعود رجعة إمام اختفى، الأمر الذي تبنّته الشيعة الإمامية بينما لم يولد الإمام بعد ولا يصح اعتباره من أولاد الإمام العسكري!

كذلك سعى الكثير من أصحاب الأقلام الإفريقية إلى أن يؤوّلوا كلام الشيخ والذي لا يقبل التأويل، فيما حاول الآخرون أن يثبتوا أنّ الشيخ عثمان في أخريات سنوات عمره عدل عن موقفه القريب من الشيعة بحجّة أن الشيخ في قصيدتيه الفلانيتين: «تناسبوج» (العلاقات) و«بنغاري مهدي» (علوّ شأن المهدي) لم يتطرق لهذا الجانب من حياة المهدي عجل الله فرجه!![٢]

هذا في حين أنّ الشيخ عثمان لم يتنازل عمّا قاله حول تحديد شخصية الإمام المهدي عجل الله فرجه وانتمائه إلى أهل البيت (ع) باعتباره ابناً للإمام الحسن العسكري، ابن علي النقي عليهما السلام لا في الكتب التي صنّفها وسبق أن ذكرناها والتي ركّز فيها على ما يتّصل بهذا الأمر ولا في هاتين القصيدتين، وإنما الذي استحدث هو تخلّيه عن ثقته بقول عبد الرحمن السيوطي حول التأريخ المحدّد السالف الذكر. وهو لا يمتّ إلى عقيدة الشيخ بقضية المهدية من وجهة نظر الشيعة بصلة أساساً.

يركّز الشيخ عثمان في القصيدتين على أمرين:

١- الوصف الدقيق لشخص المهدي عجل الله فرجه لإقناع الناس بأنه يفتقرها ولا تنطبق عليها.

٢- بطلان تحديده وقت ظهور الحجّة عجل الله فرجه.

كما هو معلوم عند الباحث المتعرّف على المواقف الشيعية حول هذه القضية أن القصيدتين ليس فقط لا توحيان بتراجع الشيخ عثمان عن عقائده حول المهدي عجل الله فرجه بل تعزّزان الموقف الشيعي في الأمر أيضاً. وهذا لأنّ مذهب الإمامية يؤكّد أن الإمام المهدي عجل الله فرجه حيّ حالياً، ويرزق، فله ملامح مواصفات جاءت بشكل واضح ومحدّد في كثير من الروايات الصحيحة، ولا

---

(١) الآثار العقائدية لحركة الشيخ عثمان بن فودي في السودان، الأمين ابو منقا محمد. ضمن مقال قدّمه الكاتب إلى جامعة الخرطوم إحياءً لذكرى الشيخ عثمان بن فودي، ص ٢٤٧

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٠.

تتكيّف هذه المواصفات المحدّدة وبسهولة على كلّ من يدّعي المهدية. كما لم تكن تنطبق على الشيخ عثمان نفسه. وسبق أن ذكرنا من كلمات الشيخ عثمان ما يرفض وبشدّة وحزم كونه المهدي، وكذلك دون تغيير في الموقف. يقول في إحدى القصيدتين:

من يدّعي أنني المهدي سيظهر كذبه عندما أوضح صفات المهديّ

وفي موضع آخر من القصيدة:

أحذركم وأستحلفكم بالله العظيم أن تكفّوا عن القول بأنني المهدي[١]

وأما عن أمر تحديد وقت ظهور المهدي فلم يتراجع الشيخ عن شيء من عقائده القريبة من عقيدة الإمامية في قضية المهدي، بل تبنى في بداية الأمر تنبّؤ السيوطي في تحديد وقت الظهور، الأمر المتعارض مع موقف الإمامية، وعاد إلى القول بأن الظهور ليس بحيث يعرف الإنسان وقته محدّداً. فلا أساس لقول من يزعم أن الشيخ تأثّر برأي الشيعة ثمّ عدل عنه في القصيدتين، وإنّما الذي عدل عنه هو ما يقوله السيوطي في توقيت الظهور وهو ما لا تقول به الإمامية.

إنّ الإمعان في القصيدتين يوضّح الكثير من الالتباسات:

كفّوا عن الكذب وعن اغتيابي وتحديد وقت انتظار ظهور المهدي

إنّ أمور الساعة لا يعلمها إلا الله كفّوا عن القول بأن هذا هو عام المهدي

كفّوا عن تعيين ما لم يعيّنه النبي فقط عليكم بالتصديق بحقيقة مجيء المهدي[١]

فلا نجد فيهما ما يدلّ على عدول الشيخ عن شيء من عقائده في الإمام المهدي غير ما أسلفناه آنفاً.

جدير بالذكر أنّ الإعتقاد بالإمام المهدي عليه السلام لم يكن يقتصر على الشيخ وإنما كانت هذه القضية من صميم عقائد القيادة بمن فيها الشيخ عثمان وأخوه الكبير وابنه وغيرهما من سائر الشخصيّات. فألّف الشيخ محمد بلّو بن الشيخ عثمان حول الفكر المهدوي ما يلي من المؤلفات:

---

(١) من قصيدة «بنغاري مهدي» (علوّ شأن المهدي) للشيخ عثمان بن فودي والتي انشدها باللغة الفولانية.

(٢) المصدر نفسه.

١- القول المختصر في أخبار المهديّ المنتظر.

٢- مفتاح السّداد.

٣- علم الجفر.

٤- كشف الخفيّ في أخبار الإمام المهدي.

وكتب الشيخ أبو بكر العتيق ابن الشيخ عثمان:

١- وصية لأهل غواندو.

وكتب الشيخ أحمد الرفاعي ابن الشيخ عثمان:

١- علامات خروج المهدي.

وألّف الشيخ سعيد بن محمد بلّو:

١- كأس المحبة إلى أهل المودة.

٢- صحيح الخبر في أمر المهدي المنتظر.

٣- قصيدة الهجرة (بالفولانية).

وكتبت الأم مريم بنت الشيخ عثمان بن فودي:

١- طريق الهجرة إلى المهدي[١].

النهضة العثمانية والحركة الوهابية

لقد تزامنت حركة الشيخ عثمان الجهادية في السودان الغربي مع حركة محمد عبد الوهاب بمكّة المكرّمة، الأمر الذي أدّى بالكثير إلى القول بأن الشيخ عثمان بن فودي انتهج في حركته منهج محمد بن عبد الوهاب[٢].

---

(١) الشيخ عثمان بن فودي، المحور الرابع: الآثار العقائدية لحركة الشيخ عثمان بن فودي في سودان وادي النيل، من كلمة الدكتور الامين ابو منقا وحمد، ص٢٧٣.

(٢) مصطفى سعد، أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة الشيخ عثمان بن فودي الإصلاحية في غرب إفريقيا؛ وتأثر الدعوات الإصلاحية بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص ٥-٧.

إلى جانب أولئك الذين صرّحوا بتأثير محمد بن عبد الوهاب المباشر على حركة الشيخ عثمان بن فودي اعتقد البعض بأن الأمر ليس دون التأثر بها ولكنّ التأثير لم يكن مباشراً[١].

ولكنّ الحقيقة، ورغم كلّ ما قيل في الأمر، هي أنّ نقاط الافتراق في الحركتين أكثر من نقاط الالتقاء بكثير. إنّ الفوارق بينهما ناتجة من الخلافات الكبيرة بين الشيخ عثمان بن فودي الصّوفي المؤمن بالطّريقة القادرية ومحمد بن عبد الوهاب السلفي والمكفّر لمن يعتقد بما اعتقد به الشيخ عثمان وجماعته.

من الواضح أنّ الشيخ عثمان بن فودي وإلى آخر حياته لم يتراجع في شيء من عقيدته الصوفية، فلا يقال بعدوله عن طريقته. بل أكثر من ذلك إنّه يبدأ حركته وفي حالة مكاشفية تحصل له بأمر من الشيخ عبد القادر الجيلاني الذي يقدم إليه سيفاً ليجاهد به في سبيل الله[٢].

مزيداً على هذا إن المسافة بين الشيخ عثمان ومحمد بن عبد الوهاب كانت شاسعة حيث لم يكن هناك من علاقة بينهما، كما كانت البيئتان تختلفان في كلّ شيء. وهو ما لا يترك مجالاً للتبعية في الحركة؛ لأنّ كلّ ظرف اجتماعي وبيئة بشرية تطلب نوعية خاصة في الانطلاق.

إضافة إلى هذا كلّه وأهم مما ذكرنا هو أن الحافز الرئيسي عند محمد بن عبد الوهاب يكمن في حركته نحو تغيير داخل الانتماء والمذهب، فيما انطلقت نهضة الشيخ عثمان بن فودي ضد التيارات غير الإسلامية أولاً ثمّ الانحرافات الدينية والتقاليد الفاسدة التي يعبّر عنها الشيخ بالبدع.

ولا أعرف السبب في إلحاح البعض[٣] ليقولوا بتأثّر الشيخ عثمان بمحمد بن عبد الوهاب. حيث انتهى بهم الأمر إلى أن يعتقدوا بأن الشيخ عثمان بن فودي زار محمد بن عبد الوهاب في موسم الحج، فيما لا يشك الباحث المتجرّد في أن الشيخ عثمان بن فودي لم يحجّ في حياته على الإطلاق ليلتقي به وبقادة حركته ورجال الدعوة السلفية[٤].

---

(١) محاسن عبد القادر حاج الصافي، جهاد الشيخ عثمان بن فودي في غرب إفريقيا، ص ١.

(٢) محمد بلّو، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، ص٥٨.

(٣) مصطفى سعد، أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في حركة الشيخ عثمان بن فودي الإصلاحية في غرب إفريقيا وكذلك: الشيخ عثمان بن فودي مجدّداً من عمل البروفسور زكريا بشير إمام، ص ١٦٢.

(٤) علي أبو بكر، الثقافة العربية في نيجريا، ص ١١١.

على أن جهاد الشيخ عثمان ومراحل حركته فارغة تماماً من أي أثر ودليل على السلفية الوهابية.

إنّ أحد الكتاب المتحمسين لمحمد بن عبد الوهاب والذي أتعب نفسه - ومن دون فائدة - ليثبت أن الشيخ عثمان اقتدى بمحمد بن عبد الوهاب في حركته، يقع في ارتباك حينما يحاول القول بتبعية الشيخ عثمان له حيث يقول:

«وليس لديّ شك في أن الشيخ عثمان والشيوخ الذين أخذ عنهم الدعوة والعلم كانوا على اتصال بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والتقوا بدعاة هذه الحركة في أثناء وجودهم بالأراضي المقدّسة أثناء تأدية الحج والعمرة...».

وفي موضع آخر من الكتاب ينصّ على ما يدلّ على ترك الشيخ نهج محمد بن عبد الوهاب:

«وربّما كان أحد جوانب عبقرية الشيخ عثمان دان فودي وميله الشديد نحو التجديد والأصالة والاستقلال في الرأي، أنّه لم يلتزم بالسلفية ولم ينخرط كلية في اتّباع طريقة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بل رأى منذ البداية أنّ أسلوب الشيخ محمد بن عبد الوهاب لا يعطي للجوانب الروحية والوجدانية كبير تقدير في أساليب الدعوة إلى الله».

وفي باب آخر يقول نفسه:

«... ولم يكن هذا الانتماء إلاّ إشارة واضحة إلى أن الشيخ عثمان بن فودي لم يشأ أن يتبع الطريقة السلفية الوهابية في كلّ شأن من شؤون الدعوة الإسلامية»[١].

ما يثير الاستغراب هو أن الشيخ عثمان على أساس هذا الاعتراف من قِبل من يدّعي اقتفاءه لحركة الوهابية، إن لم ينتهج في حركته مناهج محمد بن عبد الوهاب السلفية وكذلك لم يسافر إلى مكة ليحجّ بل لم يغادر المنطقة الغربية من القارة الإفريقية[٢] فما هو الذي يجعل البعض يؤمنون بمثل هذه الأفكار؟!

---

(١) الشيخ عثمان دان فودي مجدّداً لزكريا بشير إمام، ص ١٦٢ (ضمن مقال قدّمه الكاتب إلى جامعة إفريقيا العالمية والذي طبع ضمن مجموعة ضخمة من المقالات حول شخصية الشيخ عثمان بن فودي).

(٢) علي أبو بكر، الثقافة العربية في نيجريا، ص ١١١.

نجد من الكتاب العرب[١] والغربيين[٢] من يحاول إثبات هذا الادّعاء الموهوم، فيما لم نعثر بعد على ما يثبت محاكاة الشيخ للحركة الوهابية أو تقليدها في شيءٍ من حركته! صحيح أن الأستاذ الشيخ عثمان بن فودي تقدّم الشيخ في طرح الفكرة الإصلاحية - كما مرّ سابقاً -وكما يقال حجّ والتقى بعض قادة الدعوة السلفية، ولكنّ الذي يجمع بين الحركتين لتشكّل نقاط الالتقاء، مفقود على أي حالٍ. فلا يمكن قبول مثل هذه الادعاءات الضعيفة وغير الموضوعية.

وبطبيعة الحال إن هذا لا يعني أنه لم يتأثّر بأيّ تيّار من التيارات الفكرية الإصلاحية المختلفة التي كانت سائدة في السودان الغربي. وليس هناك شك في أنّه تأثّر بتعاليم أستاذه جبريل بن عمر وهو ما سبق أن أتينا ببعض ما يدلّ عليه وعلى عمق المحبة التي تربط الشيخ عثمان علمياً بأستاذه هذا. كما تأثّر على ما يبدو بتعاليم محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني. وأن كثرة احتجاج قيادة الجهاد بكلماته وفتاواه يدلّ وبكل تأكيد على نوع من التأثر به. كما لا نشك في أنّ مثل هذه التأثيرات لم تكن لدرجة تفرغ الشيخ وحركته من استقلال في الهوية وأصالة في الفكر والرأي والتعبير.

نختم هذا البحث بكلمات للشيخ عثمان ننقلها من كتاب «نصيحة أهل الزّمان» فهي حول الاعتقاد بكفر المسلم:

«... ولا يجوز تكفيرهم لأحد من المسلمين، فإن كفّروا المخالفين لما اعتقدوه واعتقدوا كفرهم بسبب أنهم خالفوا معتقدهم الباطل فقد كفروا لأنّ من اعتقد أن المسلم كافر فقد اعتقد دينه كفراً»[٣].

وفي صفحة أخرى يصرّح:

«... فإن صرّحوا باعتقاد كفر جميع المسلمين المخالفين لمعتقدهم ورأوا أنّهم خرجوا من الإسلام بذلك وصاروا كفرة لذلك، فقد كفروا بهذا الاعتقاد الباطل...»[٤].

---

(١) حسن ابراهيم حسن، انتشار الإسلام في القارة الإفريقية، ص ١١٩؛ وسير توماس ارنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص ٢٧٤؛ عبد الرحمن زكي، تاريخ الدول الإسلامية السودانية، ص ٣٧؛ عبد الحميد بخيت، المجتمع العربي الإسلامي، ج ٢، ص ٢٧٩.

(٢) W. Arnold: The preaching of ISLAM, p.265 - شمارة ٤.

(٣) الشيخ عثمان بن فودي، نصيحة أهل الزّمان، ص ٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٧.

كما يرفض الكاتب الشهير عبد الله آدم الآلوري من نيجريا في كتابه «الاسلام في نيجريا» وبشكل قاطع أن تكون حركة الشيخ عثمان بن فودي وليدة التأثر بحركة محمد بن عبد الوهاب، مستدلاً بما يلي:

١- لم يرد ذكر محمد بن عبد الوهاب في مؤلفات ابن فودي واخيه وابنه ولا احد من تلاميذهم. ولو اتصلوا بدعوته وبه، لذكروا ذلك في أشعارهم ومؤلفاتهم كما يذكرون المشايخ الذين نقلوا عنهم كابن الحاج والأزرق والسيوطي، وقلّما ذكروا ابن تيمية وقد ذكروا من تشرفوا بلقائه من العرب كالشيخ محمد المختار الكنتي.

٢- أن ابن فودي مالكيّ المذهب، اشعريّ العقيدة، قادريّ الطريقة وابن عبد الوهاب حنبلي سلفي ولا طريقة صوفية له.

٣- كان ابن فودي يعتقد في التوسل بالنبي والولي، وله في قصائده توسلات كثيرة جداً بالنبي صلى الله عليه]وآله [وسلم والصحابة والأولياء، وقد عرّب أخوه عبد الله قصيدة أعجمية نظمها في التوسل بالشيخ عبد القادر الجيلاني يقول فيها:

يارب عالم باطن كالظاهر أجبِ الذي يدعو بعبد القادر

ثمّ إنّ الدعوة الوهابية كان أول قيامها بنجد ولم تنتشر في الحجاز مما يجعلها مقبولة أو معروفة في العالم الإسلامي قبل قيام دولة ابن فودي[١].

النتاجات الفكرية للشيخ عثمان بن فودي

لا يسعنا - من دون شك - أن نتطرق لكل آثار الشيخ عثمان ولو بشكل غير مُسهب وعابر. فلنمرّ على اسماء مؤلفاته التي تحظى بموضوعية كبيرة وتتمتّع بعمق في الفحوى وجمال في التعبير وأصالة في الموضوع، كما تشير الى أن ثورة الشيخ عثمان الإصلاحية انطلقت على أساس من العلم والوعي الإسلامي الأصيل:

١- اتّباع السنة وترك البدعة.

---

(١) عبد اللطيف سعيد، سيرة الشيخ عثمان بن فودي، ص ٤٠ (نقلاً عن الإسلام في نيجريا للاستاذ عبد الله آدم الآلوري)

٢- اتّباع الكتاب والسنة والإجماع ودليل اجتناب البدعة لمن يدين الاسلام.

٣- الأجوبة المحرّرة من الأسئلة المقررة في وثيقة شيصمص.

٤- إحياء السنّة وإخماد البدعة.

٥- آداب العبادات والعادات.

٦- إرشادات فقهية.

٧- إرشاد الإخوان إلى أحكام خروج النسوان.

٨- إرشاد الأمة إلى تيسير الملّة.

٩- إرشاد السالك الرباني إلى أحوال عبد القادر الجيلاني.

١٠- إرشاد العباد إلى أهم مسائل الجهاد.

١١- إرشاد أهل التفريط والإفراط إلى الصراط.

١٢- أسانيد الضعيف المتشفع بمشافعة أحمد الشريف.

١٣- أسانيد الفقير المعترف بالعجز والتقصير في بعض ما أخذ بالقراءة أو الإجازة.

١٤- الأصول التي في كتاب العلاّمة أحمد الزورق.

١٥- أصول الدين.

١٦- أصون الشريعة.

١٧- أصول الطريق.

١٨- أصول العدل لولاة الأمور وأهل الفصل.

١٩- أصول الولاية وشروطها.

٢٠- إعداد الداعي إلى الدين.

٢١ - إعداد الدعاة.

٢٢- إفادة الإخوان.

٢٣- إفهام المنكرين عليّ فيما أمروا الناس به وما نهوهم عنه.

٢٤- اقتباس العلم.

٢٥- الله إن دار تريم فيداج دورما (قصيدة بالفلفدي).

٢٦- أمر أشراط الساعة.

٢٧- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢٨- الأمر بموالاة المؤمنين والنهي عن موالاة الكافرين.

٢٩- إن غت الله. (قصيدة بالفلفدي).

٣٠- إن دوم ينغ الله همايتا. (قصيدة بالفلفدي).

٣١- الله شاهيد. (بالفلفدي)

٣٢- بسم الله يارحمن. (بالفلفدي).

٣٣- بنج غد. (بالفلفدي).

٣٤- بنج هوسا. (بالفلفدي).

٣٥- بيان البدع الشيطانية التى أحدثها الناس فى أبواب الملّة المحمدية.

٣٦- بيان وجوب الهجرة على العباد وبيان وجوب نصب الإمام وإقامة الجهاد.

٣٧- بيان وجوب الهجرة وتحريم موالاة الكفرة.

٣٨- تبت حقيقة. (قصيدة بالفلفدي).

٣٩- تبشير الأمّة الأحمدية لبيان بعض المناقب القادرية.

٤٠- تبصرة المبتدئ وتذكرة المنتهي.

٤١ تحذير أهل الإيمان من التشبيه بأهل الكفر والعصيان.

٤٢- تحذير الإخوان من المهدية الموعودة آخر الزمان.

٤٣- تحفة الحبيب للحبيب.

٤٤- تحقيق العصمة لجميع طبقات هذه الأمة.

٤٥- تخميس ايا من له إعلاء العلاء.

٤٦- تخميس تكدوم الله.

٤٧- ترغيب عباد الله في حفظ علوم دين الله.

٤٨- ترويح الأمة ببيان تيسير الملّة.

٤٩- تطبيب قلوب الأمة الأحمدية بذكر بعض القصائد الأحمدية.

٥٠- تعليم الإخوان بالأمور التي كفرنا بها ملوك السودان.

٥١- تلخيص أسرار كلام المحاسبي.

٥٢- تمييز المسلمين من الكافرين.

٥٣- تمييز أهل السنة وأنصار الرحمن.

٥٤- تنبيه الإخوان على أحوال أرض السودان.

٥٥- تنبيه الإخوان على جواز اتخاذ المجلس لأجل تعليم النسوان علم فروض الأعيان من دين الله تعالى الرحمن.

٥٦- تنبيه الأمة على قرب هجوم أشراط الساعة.

٥٧- تنبيه الجماعة على أحكام الشفاعة.

٥٨- تنبيه الحكام.

٥٩- تنبيه الطلبة على أنّ الله معروف بالفطرة.

٦٠- تنبيه الغافلين.

٦١- تنبيه الغافلين على حكم تأريخ الدنيا.

٦٢- تنبيه الغافلين وأحاديث السلف الصالح.

٦٣- تنبيه الغافلين وتنظيم الأخبار وبدع الآثار.

٦٤- تنبيه أهل الفهوم على وجوب اجتناب الشعوذة والنجوم.

٦٥- تنزيه ربنا القدوس على كل ما مخطر في النفوس.

٦٦- توفيق المسلمين على حكم مذاهب المجتهدين الذين كانوا من اهل السنة المتقين.

٦٧- جمع قصص فيها ذكر بعض أبيات المحصل لابن زكريا.

٦٨- حصن الإفهام من جيوش الأوهام.

٦٩- حقيقة الإيمان والاسلام.

٧٠- حكم جهاد بلاد الهوسا.

٧١- الحمد لله دوكلماج بسراك. (بالفلفدي).

٧٢- الخبر الهادي إلى أمر الإمام المهدي.

٧٣- داليّة الشيخ عثمان. (القصيدة الداليّة).

٧٤- دعوات الشيخ.

٧٥- دعوة العباد إلى كتاب الله.

٧٦- دلائل الشيخ عثمان.

٧٧- دواء الوسواس والغفلات في الصلاة وقراءة القرآن والدعوات.

٧٨- دولايل. (قصيدة بالفلفدي).

٧٩- رجوع الشيخ السنوسي عن التشديد الى التقليد قي قواعد التوحيد.

٨٠- رسالة إلى الشيخ محمد الأمين الكانمي.

٨١- رسالة إلى يعقوب (في مدح القرآن الكريم).

٨٢- رفع الاشتباه.

٨٣- رفع الشبهات بالتشبّه بالكفرة والظلمة.

٨٤- سراج الإخوان في أهمّ ما يحتاج إليه في هذا الزمان.

٨٥- السلاسل الذهبية للسادات الصوفية.

٨٦- السلاسل القادرية.

٨٧- سَوق الأمة إلى اتّباع السنة.

٨٨- سوق الصديقين إلى حضرة القدسي.

٨٩- شفاء الغليل فيما أشكل من كلام شيخ شيوخنا «جبريل بن عمر».

٩٠- شفاء الناس من الداء.

٩١- شفاء النفوس.

٩٢- شمس الإخوان يستضيئون بها في أصول الأديان.

٩٣- طريق الجنة.

٩٤- عقيدة العوام.

٩٥- علوم المعاملة.

٩٦- عمدة البيان في العلوم التي وجبت على الإيمان.

٩٧- عمدة العباد فيما يدعي الله به من جهة الصلاة والصوم وتلاوة القرآن.

٩٨- عمدة العلماء.

٩٩- عمدة المتعبدين.

١٠٠- فائدة.

١٠١- الفتاوى للسائل.

١٠٢- فتح البصائر لتحقيق علوم البواطن والظواهر.

١٠٣- الفرق بين علم أصول الدين وبيان علم الكلام.

١٠٤- الفرق بين ولاية أهل الإسلام وولاية أهل الكفر.

١٠٥- فكافكار. (بالفلفدي).

١٠٦- فند نور. (بالفلفدي).

١٠٧- قصيدة الشيخ عثمان إلى مختار الكنيّ.

١٠٨- قطع الخصام الذي يقع بين طلبة علم الكلام.

١٠٩- قواعد الصلاح إلى الفلاح.

١١٠- قواعد الصلاة.

١١١- قواعد طلب الوصول إلى الله.

١١٢- كتاب الآداب.

١١٣- كتاب الأصول التي في كتاب العلامة الفاسي.

١١٤- كتاب التفرقة بين الوعاظ المهتدين والوعاظ المذمومين.

١١٥- كتاب الفرق.

١١٦- كتاب المسائل.

١١٧- كتاب الورد.

١١٨- كتاب مدة الدنيا.

١١٩- كشف ما عليه العمل من الأحوال ومآلا.

١٢٠- كف الطالبين عن تكفير عوام المسلمين.

١٢١- كف المسلمين.

١٢٢- كفاية المهتدين.

١٢٣- المحظورات.

١٢٤- مديت الله جنلك جيد وسيلة. (بالفلفدي).

١٢٥- مرآة الطلاب في مسند أبواب دين الله الوهاب.

١٢٦- مرآة الفرائض.

١٢٧- مسائل مهمة يحتاج إلى معرفتها أهل السودان.

١٢٨- مصباح المهتدين.

١٢٩- مصباح أهل هذه الأزمان من أهل بلاد السودان.

١٣٠- معراج العوام إلى سماء علم الكلام.

١٣١- ملخص من أسرار كلام الشيخ الفقيه المحاسبي.

١٣٢- منهاج العابدين.

١٣٣- مواضع أوهام الطلبة في كتب الكلام لعلماء الملّة.

١٣٤- مورنور. (الفلفدي).

١٣٥- حيتي بند كموج (بالفلفدي).

١٣٦- ميتيم الله (بالفلفدي).

١٣٧- ميتيم الله يامحمود. (بالفلفدي).

١٣٨- ميتيم الله ياحواب غيتي. (بالفلفدي).

١٣٩- نجم الإخوان يهتدون به بإذن الله في أمور الزمان.

١٤٠- نصائح الأمة المحمدية لبيان حكم الفرق الشيطانية التي ظهرت في بلادنا السودانية.

١٤١- نصيحة (منسوبة إليه).

١٤٢- نصيحة أهل الزمان لأهل السودان من الأعراب والأعجام في جميع البلدان.

١٤٣- نور الألباب.

١٤٤- هداية الطالبين.

١٤٥- هداية الطلاب.

١٤٦- هل لي من مسيرة نحو طيبة سرعة.

١٤٧- وثيقة الإخوان لتبيين دلالات وجوب اتباع الكتاب والسنة والإجماع.

١٤٨- وثيقة الجواب على سؤال دليل منع خروج النساء.

١٤٩- وثيقة إلى جماعة المسلمين.

١٥٠- وثيقة أهل السودان.

١٥١- ولما بلغت ستاً وثلاثين سنة.

١٥٢- ولما بلغت في الورد العثماني القادري.

١٥٣- يا الله. (قصيدة بالفلفدي)[١].

ينبغي القول هنا أن كثيراً من مؤلفات الشيخ عثمان لا تتجاوز عن كرّاسات وكتيبات. كما لا يبلغ عدد الكتب المطبوعة والمحقّقة منها عشرة كتب. والكتب الأخرى ما زالت مخطوطة وتستحق التحقيق والإحياء، باعتبارها ثروة كبيرة من شأنها أن ترسم خطوطاً عريضة سارت عليها دولة إسلامية عظيمة أعادت إلى المسلمين عزتهم والى الاسلام شوكته في غرب افريقيا، الحكم الذي استمرّ لأكثر من قرن.

مهما يكن من أمر، فمّما لا شكّ فيه عندنا أنّ كتاب «بيان وجوب الهجرة» هو عمدة مؤلفات

---

(١) عبد القيوم عبد الحليم الحسن، مخطوطات الفوديين، ص ٤١.

الشيخ دان فودي لأهميته في بيان سياسة الدولة وفلسفة الحكم عنده وهي ذروة الأمر وإليها تنتهي مناهج الدعوة والتعبئة والجهاد. فإن إقامة أمر الله وسيادة منهج الإسلام هي من إعلاء كلمة الله في الأرض وهي التمكين للعباد الصالحين، كما وعد المولى عز وجل في القرآن الكريم وهي إقامة العدل وإشاعة السلام والأخوة والمسرّة بين المسلمين خاصة والناس عامة ؟ كنتم خيرأمة أخرجت للناس ؟[١].

في الحقيقة تزداد المعرفة الواقعية بسمات الحركة الفكرية العثمانية وانجازاتها وتوجهها بالنظر في مؤلفات هذا الثالوث المبارك، الشيخ وابنه وأخيه، وتتأكد بالنظر في ما عاصرها وأعقبها من مؤلفات وفي المخطوطات المتوافرة لدينا. وما نشر منها من هذه الأعمال والمشار إليها ما يؤكد أنّ تلك الحركة الاسلامية العربية عميقة الجذور لمعرفتها وتداولها لأهمّ ما يعرف من التراث الاسلامي والعربي. وما يلفت النظر المتمعن في مفرداتها ليس كمّها فهو كثير، وليس تنوعها فهو كثير أيضاً. وإنّما التزامها وأصالتها وجدّتها وتأسيسها على ركائز متينة من القرآن والسّنة والفقه الإسلامي أصولاً وفروعاً[٢].

تجدر الإشارة هنا إلى أن للشيخ عبد الله بن فودي أخي الشيخ عثمان أكثر من (١٠٠) تأليف تتراوح مواضيعها ما بين فقهٍ وأصول وسياسة وأخلاق وشعر وعقائد وغيرها من عشرات الفروع الدينية الملائمة لإصلاح المجتمع ولا سيّما الظروف التي كانت تعاصر الشيخ عبد الله المعروف بنادرة الزمان. كذلك سجّل البعض أكثر من ٨٥١ أثراً علمياً لمحمد بلّو بن عثمان دان فودي[٣].

وأخيراً عندما قامت الدولة الإسلامية الكبرى في السودان الأوسط والمنطقة الغربية من القارة الإفريقية وبدأت تنتشر في باقي المناطق الإفريقية وتكون مثالاً رائعاً للمجتمعات الإفريقية الأخرى والتي كانت تعاني مما عانى منه المجتمع الذي عاش فيه الشيخ عثمان دان فودي. وهو استطاع المعالجة من خلال الجهاد المقدس وإرساء قواعد قدرة إسلامية حكمت البلاد لأكثر من قرن، تزعزعت الخطط الاستعمارية والشيطانية والتي كانت تهدف إلى نهب الخيرات واستثمار

---

(٢) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٣) عمر أحمد سعيد وعبد القيوم عبد الحليم الحسن، كتاب الشيخ عثمان بن فودي، ص ٢١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٠٩.

الطاقات البشرية المستضعفة. فخطط الاستكبار الانجليزي لإزاحة هذه الدولة الإسلامية وتعطيل مسيرتها، مستخدماً الأساليب المتعددة، ابتداءً من الإجراءات السرّية والتجسّسية للعثور على المعلومات الكافية وانتهاءً بالعمليات العسكرية والإجراءات المسلحة وتوجيه الضربة النهائية.

ومع الأسف الشديد أنه استطاع أخيراً القضاء على هذه الدولة. ولا يتسنى لنا الآن دراسة أسباب سقوط الخلافة الإسلامية في سوكوتو عاصمة الشيخ عثمان دان فودي والبحث عن العناصر المؤدية إلى انهزام الجيوش الإسلامية واستشهاد الآلاف من قادة الحركة وجنودها.

مهما يكن من أمر وبقطع النظر عمّا انتهت إليه الدولة الإسلامية في شمال نيجريا والتي صارت قدوة حسنة اقتدى بها الكثير من المجتمعات الإفريقية، فإن الشيخ المجاهد عثمان بن فودي أسّس حركة فكرية، قامت على تحرير العقلية الإسلامية من سلطة الإلحاد، ممّا أدى إلى بث القيم الدينية في الشخصية الإفريقية وإشاعة المعارف الإسلامية وسط الذكور والإناث ممّا أدّى إلى محو أمية الكثيرين وإلى تعليم النساء في زمن ساد فيه الجهل والخرافة والشعوذة في منطقة متخلفة – غرب إفريقيا – بعيدة عن مراكز الإشعاع الديني المعروفة.

... نهض الشيخ المجاهد عثمان بن فودي بواجب الجهاد وأحيا هذه الفريضة بعد أن وضع لها منهجاً برز في كتبه وأحاديثه.

اعتمد اللغة العربية التي كان يجيدها كتابة وكلاماً مع أنه لم يزر العالم العربي ولم يحجّ، اعتمدها لغة رسمية ونشر آدابها وأصبحت لغة العبادة والجهاد والتجارة والمعاملات والثقافة والفكر.

... نظر إلى مملكته بوصفها ثغراً من ثغور الإسلام يحيط به محيط من الملل الأخرى، وكان يسعى لوضع النواة الأولى لمرتكزات انطلاق تهيئ غرب إفريقيا للالتقاء بالمد الإسلامي المتوقع في مراكز العالم الإسلامي مثل الحجاز والشام والسودان وغيرها، حتى توهم البعض من أتباعه أنه هو المهدي. فأنكر ذلك وأفهمهم أنه مجرد جنديّ في صفّه، ومهمّته تهيئة الأوضاع لظهوره.

... أسّس دولة إسلامية استمرت بعد وفاته قرابة مئة عام (١٨١٧ – ١٩٠٣م) حينما قام بإسقاطها وتخريبها الاستعمار الانجليزي. ولكن تراث المجاهد الفقيه الشيخ عثمان بن فودي ما يزال راكز الأساس بوصفه خط مقاومة الثقافة الاستعمارية بكامل نهضتها في غرب إفريقيا ومواجهتها لحركة اليقظة الإسلامية.

... أقام الشيخ عثمان دولة إسلامية تستند إلى مفهوم دار الإسلام والأمة، وقام عقدها الاجتماعي على البيعة.

ولذلك فإن حركة الدعوة الإسلامية على امتداد العالم تريد التواصل وتريد أن تكتشف نموذج القيادة في التجارب الإسلامية المختلفة، حتى تستطيع أن تبني على جهودها الفكرية ومكاسبها العلمية والعملية والسياسية صرح الحركة الإسلامية وصرح حركة التجديد الديني في إفريقيا[١].

واذا أردنا اقتضاب الحركة الجهادية للشيخ وخلاصة الإنجازات والمكاسب الضّخمة والعطاءات الكبيرة التي نعمت بها الأمة الإسلامية نقول بأنّه كان جندياً من جنود الإمام المهدي عجل الله فرجه ومن المهدين لظهوره، تماماً مثل ما تعتقد به الإمامية وهو ما يمثّل الركن الأساسي والهدف الأسمى لحركته.

فسلام عليه يوم وُلد ويوم مات ويوم يُبعث حياً.

---

(١) عثمان سيد أحمد إسماعيل البيلي، ملاحظات وخواطر حول الحياة الفكرية في الخلافة العثمانية – الصكتية، ص ٢١٠.

انتصار المقاومة والدعوة
إلى تجديد الوعي لموازين القوى *

إنّ الأحداث الجسيمة والوقائع التاريخية تختزن دوماً في قلبها من طاقات التغيير وقدرات التأثير الإجتماعي والسياسي والنفسي في آفاقها المستقبلية؛ أي عندما ينقضي زمنُ حدوثها الأوّلي والتاريخي، ما قد تعجز من فعله في وقت الوقوع وزمن التكوّن. وقد يكون من السبب في ذلك هو التفاعل الإنساني اجتماعياً ونفسياً مع التاريخ وما ينطوي عليه من عبر الأحداث خيرها وشرها ولأنّ المجتمع البشري لن يقتبس الروح والمعنى والهوية والإيمان من غده وإنّما من أمسه. إذاً سيظلّ الماضي ينبوعَ الإنطلاق والحماس وعينَ الحركة ومصدرَ الأحداث الضخمة. ومن أنكر المرحلة التأسيسية من هويته وجرّب الإنطلاق من الصفر متوهماً في ذلك بأنه على درب الحداثة والتجديد ساعياً لتجاوز الأمس، فإنّه على خطأ كبير لا يدرِك حجمَه إلاّ عندما وجد نفسه في مستنقع القيم غير المتجانسة وغير المتلائمة مع قيمه فاقداً للهوية والشخصية وضائعاً ومشرَّداً لا خَلاق له.

من هنا يبدو من الطبيعي أن نكون على قدر هائل من اليقين والإطمئنان في أنّ العمل على استحضار الأحداث الكبيرة انتصاراً أو انهزاماً من ماضينا والسعي لتوظيف أحدث وأقدر إمكانيات وأدوات وآليات التعبير والتفسير والتصوير للقيام باستعراضها دوماً في مجتمعنا يمثّل حركة حكيمة ودقيقة تضخّ موجةً من العبر والدروس في عمق الشخصية الإجتماعية والإنسانية من ناحية وتدعمنا على ترديد الإنتصارات وتكرارها وتجنّب الهزائم والإبتعاد عنها.

قبل السعي لتقديم قراءة لتفاعل المقاومة الإسلامية مع الفكر والعمل الإسلامي المعاصر والتي نأمل أن تكون فيها شيء من جديد الفكر، علينا الإعتراف بأنّ الوقوف على كافّة الإنعكاسات

(*) نشر في جريدة «اللواء» اللبنانية ٢٨/٦/٢٠٠٢.

السياسية والعسكرية والإجتماعية والفكرية لهذا الحدث الفذّ والخالد بالإضافة إلى أنه أمر غير ممكن لنا وذلك لوجود ترابط وتشابك في أبعاد الحدث ولأنّ مجتمعاتنا لا تحظى بوجود مراكز علمية وتحليلية تواكب الأحداث الجسام مستخدمة في مواكبتها التفسيرية هذه كلَّ ما يحتاج إليه عمل كهذا من آليات وإمكانيات فكرية ومنهجية وطاقات إنسانية. بالإضافة إلى ذلك فإنّ شدّة قربنا من هذا الحدث تَحولنا دون اكتشاف معالمه ومعرفة تفاصيل كثيرة منه على كافّة الصُّعُد. غير أنّ ما لا يُدرَك كلّه لا يترك كلُّه كما يقال.

فإننا رغم مرور عامين على الحدث العالمي وانشغال الوسط الصانع له به لإكمال التحرير وإتمام المهمة إن شاء الله ولكننا وجدنا ووجد العالَمُ معنا قدراً لا يستهان به من أبعاد وزوايا لهذا الإنجاز على صعد كثيرة. أحاول التطرق لبعض ما طرق البالَ من إنعكاسات الحدث على الواقع الإسلامي من جهة وقراءة جذور وأصول الواقعة فكراً وإيماناً وسلوكاً من جهة ثانية إن شاء الله أيضاً.

(١)

إن بعض منظّرينا، أعني النخبة المعنية بالتنظير الفكري الإسلامي والعربي الذين قد غابوا من واقع الأمة والإنسان بفعل انغراقهم في عالم التجريد النظري أو عالم التنظير التجريدي فإنهم لم يشعروا بصدمة الحدث وبالتالي بدلالاته وآثاره، مثل هذه الجماعة كمثل من هو يعيش في جزائر بعيدة ووديان خالية وصحارى ميتة طمعاً في فرصة تدقيقٍ وزمن تفكيرٍ رغبةً في إصلاح حياة وعيشِ مَن هم لا يعيشونهم ولا يحسّون بوجودهم ولا يشعرون بآلامهم وأحزانهم!

كانوا يقلبون النظريات المغيرة على الهوية والحضارة الإسلامية ويفتشون محاصيلَ البحوث الإستشراقية المنصفة! ويفحصون الحلول والبدائل المستوردة من هنا وهناك علّهم يظفروا بما يعالجوا به تعاسةَ الأمة وانهزاميتَها ووهنَها ويساعدوا به العقلَ الإسلاميَّ المتخلّفَ ليقومَ ويستقيمَ ويفوزَ بالديموقراطية والمعاصَرةِ ويتخلّصَ من تراث الماضي ونصِّ الأمس وبذلك يكتشفوا آلياتِ التحرير ووسائلَ تحققه، دون أن يشعروا طبعاً حتى ولو للحظة بأنهم قد وقعوا في فخّ غيرهم وسقطوا على وجههم في شبكة عدوهم وتسمّمت أفكارُهم وحلولُهم وهم متوهمون انهم على حرية وفي حياة معسولة ومن غير الإنصاف أن يبخلوا أمتهم الإسلامية والعربية من هذه الخيرات والبركات!.

عقدُ مؤتمراتٍ وترتيبُ رحلاتٍ إلى ديار الرقي والديموقراطية، وتسويدُ أوراق وكتب

واستعارة مصطلحات وأداءات ، كلُّ ذلك لأجل دعم الأمة العربية والإسلامية واستيراد الحلول والبدائل ! ناسين ومهملين أنّ ما لهذه الأمة من حلول وبدائل قد حوتها المرجعيات الفكرية والعقلية العربية والإسلامية هو كفيل بالفوز والتحرير والتخلص.

أنا شخصياً أعتبر أنّ المقاومة الباسلة في لبنان وما صنعته من نصر وتحرير من شأنه أن يساهم في تقويم حركة التثقيف والتنظير السياسي المطروح في الوسط النخبوي العربي والإسلامي وأرجوا أن يخدمني ما سأتعرّض له بعد قليل لإثبات ذلك .

(٢)

وقفة متمعنة فيما تَحقق هنا على أرض لبنان كفيلةٌ لنكتشف من خلالها عناصرَ جديدةً في تكوين حال الأمة ضعفاً وقوةً . وهي تضمن لنا أيضاً إمكانيةً إعادة صياغة كثير من التنظيرات وبالخصوص في حقل الفكر السياسي.

إننا بالتزامن مع غيرنا نردّد هذه الحقيقة القائلة بأن العالم العربي والإسلامي على مرّ عقود من الزمن ما استطاع أن يحقق نصراً بهذه الضخامة والجلالة على عدو بهذه الشراسة والعتاوة ودون أن نحثّ أحداً على أن يتوقف عن الحماس لتذكير هذه الحقائق أو الخوض في بلورة ما يكتنفه الحدث هذا من زوايا غريبة وأبعاد مدهشة للحقل السياسي المعاصر ، غير أننا نؤكّد هنا حقيقة تاريخية قد لا يلتفت إليها كثير ممن يتأمّل في القضية كما لم نلاحظ فيما يسجَّل حول هذا النّصر تحليلاً وتفسيراً وتعليقاً ، قسطاً ملحوظاً لهذا النوع من التوجه الإستراتيجي والإنتباه الواعي إلى حيثيات الواقعة .. والحقيقة هي أنّ هذه المقاومة ونتاجها الكبير قد تمكنت من الإخلال بموازين القوى في العالم نظراً وممارسةً والأهم من هذا البعد هو فرضُ معادلة جديدة تتكون عناصرُها من المواصفات الروحية والإيمانية والعقلية سلباً وإيجاباً أي إنّ العبرة في خواتيم أمرها تتجاوز الآليات والعناصر المطروحة سابقاً .

إنّ النظريات السائدة كانت ولا تزال تعطي أكثر الدور للمادة عندما تحاول أن تحلّل موازينَ القوى وترسمَ خارطاتِ السلطة والسيادة . والمادة هذه هي تتجلّى في العُدّة والعِدّة عسكرياً وبشرياً ، متجاهلةً ما يمكن أن يحصل من تغيرات وتطوّرات ميدانية غير متوقعة بفعل العنصر الإنساني وسلوكيات ناشئة من طاقات الروح والإيمان . وغافلة من أنّ الخلل التربوي والضعف الإيماني يمنع بقوة من فاعلية المادة إن كانت هي في شكل الأعتدة العسكرية والأسلحة الأكثر

تطوراً كما هو الحال في الدول العربية اليوم التي هي تملك من السلاح المتطور والتكنولوجيا العسكرية ما يكفي لتدمير أكثر من دويلة غاصبة وكيان صغير ولأكثر من مرة!

غير أنها لم ولن تجدي لو عاش أصحابها وساخةَ الروح وضعفَ الإيمان وضئالةَ البسالة والإنسانية .. إنها في هذه الحالة بدلاً من أن تكون نافعة لحال أصحابها قد تدمّر الإقتصاد المحلّي والإقليمي وتضيّع الخيرات الطبيعية التي قد ملئت خزائن صنّاعها ومصدِّريها وكلّ ذلك على حساب الذات وخسارة على الأمة .. تخيّلوا لو وُظِّفت واستُثمرتْ هذه الأموالُ والخيراتُ للبناء والعمران الإسلامي ومعالجةِ الفقر الفاقع والضائقة الإقتصادية القاتلة للأسرة العربية والإسلامية!

كذلك التحشيد البشري وتجنيده لا يسبب إلاّ تعطيلاً للطاقات الشبابية التي قد راحت ضحية الرغبة القيادية الحربية في أن يعيش بأمن من إمكانية تعرّض راحته لاهتزاز أو اضطرابٍ بفعل غليان الشارع المعترض وبالتالي تتحوّل الثكنات العسكرية العربية إلى سجون الجيل الشبابي دون فائدة تذكر وكلّ ذلك يعود الأمر فيه إلى إهمال هذه الحقيقة الكبرى وهي ما بلورته المقاومة الإسلامية اللبنانية أي التركيز على الإنسان تهذيباً وتربية والرهان على تفجير طاقاته الهائلة والمتمكنة من صنع المعجزة وخلق الأحداث الفذة وتغيير المعادلات التي لا تبدو ممكنة التحوّل وقابلة التغيّر عادةً.

هل هناك ما يدعو إلى الشك والتردد في أنّ ما عجزت عن فعله وتحقيقه الجيوشُ والثكناتُ والطائراتُ والدباباتُ والصواريخُ العربية طوالَ عقود ماضية إنّه قد حصل على يد كوكبة من المجاهدين الذين وضعوا أرواحهم على أكفّهم وأصبحوا جاهزين ليقدموا كلّ كيانهم ووجودهم ليبقى الحق والحقيقة على حياة ويَعمرَ الوطنُ سعادةً وحريةً وتظلَّ الكرامةُ والإنسانية باقيةً ونابضةً في قلب المجتمع العربي والإسلامي؟

لا أحد يمكنه أن ينكر ما للعُدَّة والعِدَّة من دور حقيقي في خلق الحدث وتحقيق المكسب والإنجاز بَيدَ أنها ستظل تابعةً للرؤى السائدة على أصحابها ومستخدميها . إنّ سكيناً في يد إنسان ملتزم ومجاهد لا يبحث في جهاده إلاّ عن صيانة الكرامة وتحقيق الحرية والعزة للإنسان والمجتمع تفعل ما لا تفعله الجيوش والطائرات والسفن الحربية التي يقودها من هو أسير نفسه وسجين أهواءه ومعتقلٌ في حصران رغباته وشهواته.

لا نريد ولا نرغب في أن نصوغ الكلمة هنا على نمط الدرس الأخلاقي وإنما أحببنا أن نقرّب

مكامنَ القوة وأسرارَ الغلبة للمقاومة على أعداءها ليصبح من السهل وعيُ فلسفة تحقق هذا الإنتصار ولنكونَ قد حثثنا الآخرين على إدراك أنّ قليلاً من الدنيا في يد المؤمن بالله والمنقطع إليه في سبيل الخير والحقيقة مع كثير من روح الجهاد والإستشهاد والتضحية والتفاني خير من كثير من الدنيا في يد أسير نفس وحبيس هوىً مع قليل من التدين والإخلاص.

تجنباً من الخوض في التجارب المذهبية وحتى الدينية أو انتهاج الأدبيات الانتمائية لا نقوم بعرض بعض الأحداث التاريخية الإسلامية التي رغم ضئالة المادة والعدّة فيها قد تحوّلت إلى ينبوع على مرّ التاريخ عزةً وحماساً وتضحية وصارت المصدرَ الرئيسي لتحقق ثورات عالمية وحركات ضخمة تفوق قدرات المحلّلين فهماً وتفسيراً.

إنّ الإنجاز الإسلامي في لبنان يجعل من الحاجة إلى إعادة النظر في النظريات العلمية وتجديدِ الصياغة في الرؤى السياسية وحتى العسكرية والإستراتيجية أمراً ملحّاً وضرورياً والحقيقة هي أنّ الموضوع هو لا يزال في دائرة السنن الإلهية الطبيعية في الكون. والتجربة هذه ليست بمثابة الأسطورة ولكنها جاءت ملبّيةً لدعوة العقل والوحي إلى الخضوع أمام الله تبارك وتعالى وسننه القاضية بـ: **﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبّت أقدامكم﴾ ﴿وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله﴾** وغيرهما مما هو قد يُشفَع عقلاً وواقعاً وما النصر إلاّ من عند الله.

وأخيراً نفهم من أولويات المقاومة التي هي درسٌ وعبرةٌ وفلسفةٌ ومهارةُ قتالٍ واستراتيجيةٌ. أنها قد قدَّمت العملَ على تحرير العقل الإسلامي وأرضية الإحتلال الأجنبي الكامنة في عمق الشخصية الإنهزامية وتدمير قابلية الظلم والجور الموجودة في الثقافة السائدة على الراهن العربي قبل المبادرة إلى ضرب القواعد الخارجية.

﴿وإن ينصركم الله فلا غالب لكم﴾

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الثورة الإسلامية في إيران
مراجعة الركائز والمنطلقات *

المقدمة

ليس من السهل علينا أن نتعرّض لكلّ ما أفرزته الثورة الإسلامية في إيران على الصعد المتنوعة في كلّ من الساحة الوطنية والإقليمية والعالمية.. وهذا لترامي أطراف هذه النهضة المباركة وسعة ما حدث على أثر تفجّرها من تغيير وتحوّل شاملين. ولا نكون قد حدنا عن الصواب إذا اعتبرنا أن الثورة الإسلامية في القرن المعاصر بؤرة التغيير في العالم على أكثر من صعيد وساحة. وبطبيعة الحال لابأس في أن نصف الصحوة الإسلامية بصفتها العالمية كأبرز عنوان تغييرٍ أحدثته الثورة الإسلامية.

من جهة أخرى بما أننا نعيش في عالم تطوّر فيه العلم وتَقَولَبَتِ المعرفة في قوالب ونظريات علمية متكثرة، فبالتالي ينبغي لمن يرغب في الخوض في معركة المعرفة والحركة العلمية وينوي التبادل الحضاري والثقافي أن يسعى في تقديم فكره ومشروعه العلمي، والسياسي، والاجتماعي وغيرها في ظلّ النظريات والأساليب العلمية المألوفة والمقروءة علمياً ومنهجياً.

لا أقصد بذلك الدعوة إلى إخضاع مفاهيم وقيم الثورة المباركة وغيرها من التحوّلات الاجتماعية لقوالب ومناهج أجنبية بقدر ما أدعو أصحاب المكاسب السياسية والاجتماعية والاقتصادية ... إلخ إلى تقديم إنجازاتهم العملية والعلمية إلى العالم بلغة علمية تحليلية ممنهجة ومشتركة بين النخبة المعرفية رغم ما يسودها ويحكمها من تعددية فكرية وعقيدية، غير أنَّها لا تمنع من أن يتحاور أصحابها بلغة يفهمها الجميع وفي منهج يألفه الكلّ. وفي ظلّ مثل هذه الحاجة مطلوبٌ منّا جميعاً أن ندرس وندارسَ الثورة الإسلامية من جهة الخلفيات والتبعات والنتائج حيث يدرك كافّةُ من يسمعنا ونخاطبه أكبر قدر ممكن مما ننوي التعبير عنه وتشتدّ حاجتنا إلى ذلك إذا

(*) سلسلة محاضرات ألقيت في معهد الرسول الأكرم العالي للدراسات الإسلامية.

لحظنا تعدّد الحضارات والتيارات والمدارس التي ليست بالضرورة تعترف بقيمنا الدينية، ولكنّها لو خوطبت بلغة المعرفة والعقل تنزل عند قراراتهما.

لا استبعد أن يكون انعدام التفاهم والاستيعاب المتبادل الّذين يفرضان علينا أن نكرّس الخطاب المتبادل بأكبر قدرٍ من المفردات المشتركة ونقل مستوى الخطاب من بناءه على مسلّمات مذهبية وعقيدية خاصة إلى خطاب تشكّل القناعات العقلية والمعرفية، لا استبعد أن يكون فقدان هذا الجوّ من أهم ما يضيّق على دائرة الخطاب في التبادل والتقابل، وفي مثل هذه الأجواء تكثر حالات سوء الظنّ المتبادل واعتبار ما يدعوه إليه الطرف الآخر محاولة فرض رأي أو احتكار بديل حضاري معرفي.

إذن عندما نحثّ على ضرورة تقديم الثورة الإسلامية في سياق علمي ومبدأ عقلي إلى العالم لا نهدف من وراءه إلى إلغاء الخصوصيات الدينية والمذهبية، بالعكس من ذلك نرغب في ذلك ولكننّا قلقون على أن لا نصوّرها تصويراً بريئاً فيقع من في حولنا في اشتباه ينتج من حدوث عشرات الثورات ومقارنة الثورة الإسلامية بقيادة الإمام قدس سره الشريف بها جهلاً بما يميزها جوهرياً عن غيرها.

بينما الثورة الإسلامية تتميّز بالمناشئ الدينية والوحيانية من جهة وبالعمل الإصلاحي الواقعي في المجتمع البشري من جهةٍ ثانية وشمولية وسعة وعاءها الحضاري المعرفي المرن، حيث تتسّع لتحتضن الطموحات والتطلعات البشرية في أحضانها ثالثة.

مما يساعد الإنسان الباحث عن الحقيقة هو أن تكون المقارنة من سمات بحثه، كما تبرز نقاط الضعف والقوة وركائز الإيجاب والسلب في كلّ أمر من خلال البحث المقارن والمقاييس والاعتراف بإمكانية العثور على لغة معرفية خطابية مشتركة تغلب العقلانية والفطرية فيها على الجهات والسمات الأخرى التي يتنافى الأخذ بها مع التعددية الفكرية. هذا كلّه فيما لو بادرنا إلى تقديم الثورة الإسلامية ومن ثمّ الحكم الإسلامي كنظرية سياسية واجتماعية تتأهّل لتكون البديل الأمثل لغيرها من الحلول البشرية المحضة على الصعيد العالمي بينما الخطاب الداخلي الإسلامي يتّصف بأصالة دينية ونصيّة لكون النّص الديني أكثر تأثيراً في الملتزم به من أي عنصر آخر.

المبحث الأول

مفهوم الثورة في علم الاجتماع

معلوم أنَّ «تحديد المفهوم» يمثّل الخطوة الأولى والركيزة الأساسية لأيّ دراسة. وعلى هذا الضوء قد تتعدّد المفاهيم المحدّدة للثورة بعدد المنظّرين لنظرية الثورة. ما يلي هو جزء من أهم ما قدّم كتعريفات للثورة من قبل علماء الاجتماع وخبراء علم اجتماع السياسة.

١- إنَّ الثورة هي كلّ محاولة موفقة أو فاشلة لإيجاد تغييرات في تركيبة المجتمع عبر الممارسات العنيفة[١]. هذا هو ما يقدّمه «آرتور باور» كتعريف لظاهرة الثورة.

ما يجدر ذكره في هذا التعريف والمفهوم من ظاهرة الثورة هو أنَّ التعريف يشمل الناجح والفاشل من العمل الهادف إلى التغيير ويفصل الثورة من الإصلاحات عبر تحديدها بصفة «العنف» وممارسة الإجراءات الخشنة، كما يشمل التعريفُ الثورات السياسية، تغيير النخب السياسية والسياسات، الثورة الاجتماعية وكلّ تغيير عميق وأساس في كافة البنى الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، وفي ظلّ عدم تحديد إطار المقدمين والقائمين على الثورة قد يتّسع نطاق مفهومها ليشمل «الانقلاب» أيضاً.

٢- «هيري إيكشتاين» يعتبر الثورة حرباً داخلية (internal war) يسعى أصحابها لإحداث التغيير في الدستور والحاكمين والحكم من خلال الالتجاء إلى العمل العنيف[٢].

كما تلاحظون إنَّ هذا التعريف أيضاً لا يفصل الثورة عن العنف ولا نرى قيداً إيجابياً يساعد الثورة كي تدخل فيها عناصر الإصلاح والتغيير السليم لأنها في هذا المفهوم لا تعدو حرباً داخلية وحركة عنيفة وراءها النية في التغيير!.

٣- «سعي من عناصر سياسية لاستلام مقاليد القدرة من الحكومة، عناصر ليسوا يعارضونها كحكم سياسي وإنما يعارضون كافّة النظم الاجتماعية السائدة» هذا هو المفهوم الذي يعطيه «**كريستوفرش**»[٣].

---

(١) - جانسون، جالرز، التحوّل الثوري، نقله إلى الفارسية: حميد إلياسي، ص١٧.

(٢) -ECKSTEIN Harry. on the Etiology of internal wars, History and theory. 1967 4th edition p:133-163

(٣) -AYA, Rod theories of Revolution. theory and Society.1979 8th edition p: 39-99.

للثورة، ولا يخفى على القارئ عدم اعتباره عنصر «**العنف**» و «**القوّة**» من أسس ومكوّنات الثورة.

٤- وأخيراً إنَّ الثورة في اعتقاد «**ساموئيل هانتينغتون**» عبارة عن: «**تحوّل سريع، وأساسي وعنيف في الداخل على ساحة القيم والأساطير والأعراف التي تحكم المجتمع، والمؤسّسات السياسية، والتركيبة الاجتماعية، والقيادة، والنشاطات الحكومية، السياسات المتّبعة**»[١].

ما يلفت الانتباه في تعريف «**ساموئيل**» أكثر من نقطة. لأنَّه بالإضافة إلى أنَّ نطاق الثورة فيه شامل وواسع أكثر مما مرّ من تعاريف للثورة لدرجة تشمل الحركة الثورية عنده كلّ مرافق الحياة السياسية والاجتماعية، هذا من ناحية الشمولية والسعة، وينص هذا العالم الّذي شغل البال العالمي منذ زمن وما يزال بنظريته المستفزّة والتي عرفت بـ «**نظرية صدام الحضارات**» ينصّ على لفظة «**التحوّل**» في تعريفه للثورة، وبذلك يُخرج كلّ عملٍ فاشلٍ لا يسفر عن تحوّل وتغيير على عكس ما سبق في تعريفات غيره من علماء الاجتماع عندما اعتبر بعضهم مجرّد العمل العنيف لأجل التغيير السياسي ثورةً سواء نجح أو فشل.

أكثر من ذلك أنَّه يزيد على التعريف للثورة قيد «**الأساسي والتحتي**» للتغيير، ليخرج من خلال تعريفه كلّ تغيير سطحي غير عميق في السياسة أو الاجتماع.

وبذلك تأخذ الثورة طابعاً استراتيجياً وحدثاً مصيرياً لأنَّ الثورة عنده ليست مجرّد انتقال القدرة والحكم من يدٍ إلى يد، كما ليست حركات واضطرابات وتمرّدات زراعية، أو مدنية، أو عمالية أو انفصالية وطنية ولكنّها تفوق كلّ هذه المحاولات شموليةً وسعةً وعمقاً.

على ضوء ما يعتبره ساموئيل الثورة قد تخرج كثير من حالات الانقلاب السياسي وخاصة عندما تتحوّل القدرة من يد إلى يد دون أن تكون الخلفيات الانقلابية عميقة وبنيوية تدعو إلى التحوّل الجذري الشامل.

---

(١) هانتينغتون، ساموئيل، الترتيب السياسي في مجتمعات غير ثابتة، نقله إلى الفارسية محسن سلامي.

المبحث الثاني

مكانة وخصوصيات الثورة الإسلامية الإيرانية

على ضوء ما قدّمنا من عدة تعاريف لظاهرة «الثورة» من بعض علماء الاجتماع ينبغي لنا أن نحاول تحديد مكانة الثورة الإسلامية في إيران من هذه التعاريف كي يتّضح ما بينها وبين غيرها من ثورات وحركات تغييرية من مقاربة أم مفارقة. ذلك لأنَّ ما يكمن وراء الثورة الإسلامية لا يتبلور ولا تنجلي إلاَّ عبر المقارنة والمقايسة ودراسة خلفياتها ومقوّماتها.

كما لاحظتم فيما مضى من تعريفات للثورة إنَّها كانت متكونة من عدة مفردات ومصطلحات من قبيل «**الحركة**»، «**التغيير**»، «**الطبقات**»، «**العنف**»، «**الإصلاح**»، «**الأساس والبنية**»، «**سرعة العمل**»، «**القيم**»، «**الحكم والسلطة**» وما إلى ذلك من مكونات ومقوّمات التعاريف الماضية. إذاً لا يبقى أمامنا لو ارتأينا مناقشة الثورة الإسلامية عبر الدراسة العلمية الاجتماعية إلاَّ من خلال تسليط الضوء على الأسس التي بنيت الثورة عليها وأرسيت على أساسها وذلك كلّه قبل البدء بتقديم صورة عن خلفياتها وجذورها والأحداث السياسية والاجتماعية التي تمخّضت عنها في المجتمع الإيراني آنذاك.

إنَّ الثورة الإسلامية في إيران ما كانت حركة احتجاج على قرار أو حكم أو ممارسة جزئية فيها ظلم وجور على طبقة من شرائح المجتمع وإنما كانت الدوافع فيها والنطاق الذي تحرّكت فيه أبعد من حركة تستهدف خلق فضاء متلائم مع مصلحة شريحة خاصة في المجتمع، كما لم تكن سلسلة أحداث شغب واضطراب تعبّر عن استياء شعبي عارم لضغط واضطهاد يمارس ضدّ مجموعة من الشعب.

دراسة نظريات الثورة على ضوء علم الاجتماع تبيّن بوضوح أنَّ المطالبات المادية والحركات الهادفة إلى تحقيق القدر الأقلّ من العدالة الاجتماعية والاقتصادية هي الأساس وراء تفجرّ عدد كبير من الثورات رغم كل الاختلاف الموجود فيها على الصعيد الهدفي والطبقي. وهذا يتّضح جيداً بالنظر إلى «**نظرية الكفاح الطبقي**»[1] لماركس والماركسيين، لأنَّ أصحاب هذه النظرية

---

(١) النظرية الماركسية تقوم على أساس حتمية الصراع الطبقي المرتكز على العامل الاقتصادي أساساً، والذي ينتج عنه تبدل الانظمة بنتيجة الصراع الطبقي، إلى أن نصل إلى الشيوعية حيث المجتمع المثالي الذي لا تحكمه أنظمة وهو المرحلة النهائية للتطور البشري حسب هذه النظرية.

يعتبرون الثورة نتيجة نزاعات والصراعات الاجتماعية، أو بالأحرى نتيجة تعارض سياسي نابع من التركيبة غير المناسبة لخارطة المصالح الاقتصادية والاجتماعية، إذ إن المجتمع ينهي إلى نشوء ظاهرة الثورة فيه هو الذي ينشطر إلى جبهتين وطبقتين، الطبقة المُستثمِرة والطبقة المُستثمَرة، وفي حالة احتكاك عناصر الإنتاج في المجتمع وإيجاد حالة التضادّ والتقابل فيما بينها، وكذلك شرط أن يكون الوعي سائداً وحاكماً في وسط الطبقة المضَطَهدة والمسلوبة المنهوبة ستتمخض مثل هذه الظروف عن حدوث ظاهرة «**الثورة الاجتماعية**».

من الطبيعي أن تعتبر النظرية الثورية الماركسية الاقتصادية الطبقية بالمقارنة مع غيرها من النظريات بمكانة من النبالة والشرافة، وعلى سبيل المثال بالمقايسة مع نظرية «المدرسة الواقعية السياسية» التي لا تتناغم إلاّ مع النزعة الماكيافيلية التي لا ترى الثورة إلاّ أداة تحوّل القدرة ومبادلتها بين طالبي السلطة والقدرة دون تدخّل أي طموح أخلاقي أو هدف قيمي وتطلعاتي، وفي هذه النظرية الماكيافيلية إنَّ الثورة تحدث بعدما تضعف السلطة الحاكمة على صعيد القمع والقهر، وتتعزّز مواقع الجماهير المولعة باستلام القدرة والسلطة السياسية.

وفي كلّ الأحوال فإنَّ الثورة في الرأي الغالب عند علماء نظريات الثورة في علم الاجتماع تعبير عنيف عن مطلب اقتصادي أو أداة يحاول بعض عناصر محبة للحكم أن يستخدموها عبر إثارة الجماهير المضطهدة والفقيرة وتجييشها نحو دكّ قلاع الحكومات والدول الحاكمة.

ولكنّ الثورة الإسلامية في إيران هل يعقل أن نعتبرها حركة مطلبية اقتصادية من طبقة مظلومة مقهورة ؟ ما هو القاسم المشترك في كل المطالب المطروحة والمُطالب بها الحكم في المرحلة الأولى والذي أُسقط لأجلها في المرحلة الأخيرة ؟ معلوم أنَّ الجواب هو كلاً ولكنّها كانت متحرّكة لأجل إحلال الحكم الإسلامي والقانون الربّاني محلّ الحكم الشاهي المدمّر لقيم المجتمع ولخيراته المادية على ضوء عدم إمكانية فصل الدين عن الدنيا وعن السياسة.

لا ننكر ما كان يعيشه كثير من الشعب الإيراني من معاناة في الاقتصاد والحياة ولكنَّ الحقيقة هي أنَّ الدافع الاقتصادي لو قورن مع الدافع المذهبي والديني والأخلاقي قد يصنّف في نهايات جدول المقوّمات للثورة الإسلامية، وهذا واضح لمن يلحظ مدى تركيز قيادة الثورة الإمام الخميني (قدس سره) وتفاهة حجم الشعارات المادية والاقتصادية المترددة على لسانه وفي كلماته.

إنَّ الشمولية الطبقية والقومية والبشرية هي واضحة لمن يبصر مواصفات هذه الثورة المباركة، حيث لا يبقى أدنى مساحة للدليل على حكرها على فئة دون فئة أو قومية دون قومية أو

طبقة دون طبقة ولكنها في عنوانها العريض تعبير عن مطلب يشترك فيه كافة شرائح الشعب وهو العمل الحثيث لإفصاح المجال لتطبيق كلام الله عزَّ وجل وحكمه ووحيه في مجتمع ودولة لطالما مزّقته أيدي الاستعمار وعناصر الغدر والظلم والنهب والابتزاز. إنَّ القضية الإسلامية كانت مقدّسة وأساسية أكثر من أيّ عنصر آخر حيث استطاعت صناعة التضافر الأكبر والانصهار ببوتقة حركة الإمام الثورية، كما لا يلاحظ المطّلع على الشعارات والهتافات أي وجود لشعار خاص بقطاع ما أو هتاف لفئة معينة يتنكر لعمومية المطالب الإسلامية وشمولية الأهداف المنشودة، فأجمع الشعب كلّه على القضية والتفّت الفئات والطبقات والقوميات كلّها حول انطلاق الثورة المباركة وإنَّ نسبة كبيرة من الشعارات والهتافات التي تعبّر عن مطالب القائمين بالثورة عادة كانت مقتبسة من الآيات القرآنية ومعلوم أنَّ شعـــار

»الله أكبر» و «نصر من الله وفتحٌ قريب» كانا سيدي الشعارات والهتافات.

معلوم أنَّ أية قضية أقلّ من قضية الدين والله وعاشوراء الحسين والقيم السماوية لما كانت تقدر على الوقوف في وجه أكبر دول المنطقة عسكرياً وقوة وأعظمها جبروتاً وقهراً وسفكاً للدماء وأقربها منزلةً عند القوى الاستعمارية العالمية وعند الكيان الصهيوني آنذاك.

نظرة عابرة إلى المجتمع الإيراني آنذاك لا تسفر عن وجود فقر شامل وضائقة اقتصادية كبيرة بقدر ما تبيّن كلّ الاستياء والغضب الناجمين من تهميش الدين وإهمال القيم الإسلامية من قبل الجهاز الشاهنشاهي، ثم الثورة ما كانت لتنجح بمشاركة طبقة أو قومية أو شريحة دون غيرها. في الحقيقة إنَّ تكاتف الفقير والغني، والصغير والكبير والرجل والمرأة والمدني والعسكري والشيعي والسنّي وكافة القطاعات الإيرانية هو السبب في انتصار الثورة وما عبّر عنه الإمام بـ «تفجر النور».

من هنا إنَّ الثورة الإسلامية عبارة عن :

«عاصفة جماهيرية عارمة تكونت من كافة القطاعات والطبقات والقوميات الإيرانية، قادها فقيه عرفاني، حكيمٌ فيلسوف، مفسّر سياسي لتنسف وتعصف بحكم شاهي معادٍ للدين ليحلّ محلّه نظام وحكم يوفّر للإنسان كلّ لوازم السعادة الدنيوية والأخروية عبر أنظمة وقوانين أخلاقية، اجتماعية، اقتصادية، سياسية وثقافية تستمدّ شرعيتها ومفرداتها من صميم الكتاب والسنة على صعيد الأمّة الإسلامية، بل الإنسان المستضعف في كلّ العالم، ولكن من منطلق إيران».

واليوم لو نظرنا إلى دولة الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي هي من صنع الثورة المباركة،

وهي نتاج مرحلة الثبات والاستقرار منها وقارنّاها مع سابقتها من الحكم الشاهي نكاد لا نرى قاسماً مشتركاً بين النظامين ثقافياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً واستراتيجياً ودينياً مع كلّ التقلّبات والأحداث الخبيثة والنوايا السيئة التي استهدفتها منذ ولادتها وتبلورت في أنماط مختلفة من حرب فُرضت وحصار ضُرب وحظر مورس واحتواء طُبّق، وفي كلّ مرة وقف العالم إلى جانب أعداء الثورة ولكنّها بفضل الله وبفضل علوّ الأهداف السامية والمقدسة ودماء الشهداء الأبرار ظلّت وستظلّ إن شاء الله باقية قائمة متقدمة نحو تحقيق المزيد من الأهداف لتمهيد طريق ظهور الحجة عليه السلام وعجلّ تعالى فرجه الشريف.

لا يخفى على دارس الثورات الاقتصادية والاجتماعية بأنّها في أغلب الأحيان وليدة الأعوام والأشهر والأيام، بل الساعات واللحظات أحياناً، سياسة يراها بعض الناس خاطئة ومعاناة يعيشها بعض آخر أو قرار متّخذ لا ينسجم مع مصالح طبقة، كل ذلك قد يتحوّل إلى نقطة انطلاق وتفجير الأوضاع، حيث يصعب على الجهاز الحاكم كبح حركة الاحتجاج والتغيير فيسقط أمامها، من هنا إنَّ عنصر «السرعة» و«المفاجأة» قد لا ينفصل من العمل الثوري، لا نقصد السرعة في مرحلة الممارسة والإقدام، بل حتى في مرحلة تكوّن مقوّمات الثورة وأهدافها، ولكنّ الثورة الإسلامية في إيران مع أنها لم يستغرق حدوثها من البدء إلى الختم، وفي المشهد الأخير أكثر من عشرة أيام، ولكنّها في النظرة الأولى كانت ثمرة أكثر من عشرين عاماً من الجهاد والتضحية والمعاناة والقتل والتشّرد والنفي للعلماء المجاهدين والمناضلين من كلّ الشعب، ولكن في رؤية ثاقبة أبعد منها أنها تمثّل امتداد لحركة الإمام الحسين عليه السلام والمجتمع الإيراني بفضل استمرار جريان دم حسيني في شرايينه كان قد جمع في داخله كلّ عناصر الجهاد والنهضة والثورة منذ ما عرف قضية الحسين وآمن بها.

إذن إنَّ الثورة الإسلامية أحدثتها قرون متمادية من تاريخ الجهاد والدم في حياة علماء الشيعة الحسينيين، أحضرت القوانين الإسلامية على ضوء الكتاب والسنة في وسط الحياة البشرية بكلّ مرافقها وأقسامها.

ظلم كبير أن نعتبر الثورة الإسلامية في حجم الثورات الأخرى المعاصرة مع ما في بعضها من قيم وأهداف سامية جيدة. الثورة الدينية اللأطبقية الشاملة التي جاءت لتعود بالإنسان إلى هويته وموئله ومرجعه الإلهي، ولكي تعمل على توفير لوازم تحقيق الخلافة الإلهية فيه.

لم نقصد بهذه الكلمات نفي العدالة الاجتماعية من لائحة وقائمة مطالب الثورة، وخاصة بعدما

عرفنا عدم إمكانية فصل الدين والقيم السماوية من الحياة والدنيا والمجتمع، ولكن اعتبار الوفرة الاقتصادية وبحبوحة الحياة وتحسين مستوى العيش كالهدف الأساسي فيها قد لا يتوافق مع سموّ وضخامة الأهداف المقدّسة الأخرى وعلى رأسها إعادة الكرامة الإلهية إلى الإنسان الذي لطالما داسته أقدام الطغيان ومست كرامته أيدي الطواغيت.

إنَّ الخطأ الكبير لدى الذين يقومون بتحليل وتفسير الثورة الإسلامية في إيران تحليلاً مادياً وتفسيراً اقتصادياً منسجماً مع نظرية كارل ماركس الثورية الطبقاتية أو نظرية ماكس فيبر الثورية العقلانية أو غيرهما من النظريات الثورية التاريخية أو العلم نفسية أو الواقعية والماكيافيلية. إنَّ خطأ هؤلاء الكبير هو نتج من انعدام وعي دقيق وصحيح عن ظروف وملابسات وبيئة حدوث الثورة الإسلامية والشرخ الكبير الموجود بين الرؤيتين الكونيتين في الغرب وفي المجتمع الإسلامي، الباحث في النظريات الثورية المطروحة في علم الاجتماع الغربي يجد بسهولة أنَّ الجوّ الذي تنطلق فيه تلك الثورات والنظريات هو جو علماني لا ديني، بل معاد ومناوئ له لا يتوقع أن تكون التفاسير والتحاليل فيه أحسن مما هي في أغلب الأحيان.

ليس أن أغلب الثورات الكبيرة لم تكن مذهبية ودينية فحسب، بل إنَّ عدداً من أهمها كانت مناوئة ومعارضة للدين مثل:

الثورة الفرنسية الكبرى، ثورة أكتوبر، ثورات الصين، وكوبا، وحتى الثورات التي حدثت في دول أوروبا الشرقية.

معلوم أنَّ ثورة الجزائر وحركة الدستور (الثورة المشروطة)، وثورة نهضة تعميم النفط مع أنّ فيها حضوراً ووجوداً إسلامياً جيداً، ولكن لا واحد منها كان الأساس فيها مبنياً على الدين والعقيدة.

إذن إن الثورة الإسلامية جاءت في زمن اشتداد عود العلمانية وعصر معاداة الدين واعتباره عنصر التخلف والتأخر، كما انطلقت أكثر الثورات الأوروبية مكرّسةً فكرةَ فصل الدين عن الحياة السياسية والاجتماعية أحياناً وضرورة طرده من الحياة نهائياً أحياناً أخرى.

نفس الخطأ قد صدر ممن زعم بأنَّ الثورة الإيرانية نتيجة «الحداثة» وذلك لأنَّ حكم الشاه الهادف إلى التجديد والتحديث لم يعرف كيفية القيام بعملية الالتحاق بركب الحداثة الغربية، فبدل أن يمارس التغيير والإصلاح بنمط عقلاني متدرج لا يحتكّ مع ثوابت المجتمع الإيراني الثقافية والمذهبية بادر إلى تغيير وإصلاح مساحة خطيرة تمسّ الثوابت الدينية والمقدّسات المذهبية عند

الناس الأمر الذي انعكس سلباً على الشاه وانقلب الأمر عليه فأصبح حكمه مهب رياح التغيير الثوري!.

دون أن نقول بعدم وجود قاسم مشترك بين ثورتنا الإسلامية وغيرها من الثورات نكرّر وجود المفارقات الكبرى بينها ولا يعيها الباحث إلاّ إذا تجرّد وتحرّر من مفروضات فكرية غربية وأحكام مسبقة وتعميمات خاطئة.

وأخيراً نقدّم إليكم فقرة من كلمات الإمام قدس سره التي سهل علينا وعي وفهم حقيقة ما كان يشكّل جوهر الثورة الإسلامية في إيران والتي قد وضعتها في طبق متميز عن كلّ الثورات الأخرى:

«هم (القوى الإمبريالية) لو سافروا إلى المرّيخ ... لا يقدرون على توفير السعادة والفضائل الأخلاقية والمتعالية والروحية للإنسان ولا يستطيعون الوصول إلى حلول مناسبة لمعضلاتهم وأزماتهم الاجتماعية، وذلك لأنّ حلّ هذه المشاكل والأزمات والمعاناة يكمن في حلول عقيدية وأخلاقية ولكنّ الطاقة المادية أو الثروة وتسخير الطبيعة والفضاء لا يسعها الوصول لهذه الحلول.

إنّ الثروة والمادة والقدرة الطبيعية وتسخير الفضاء في أمسّ الحاجة إلى العقيدة والإسلام لكي تتكامل وتتعادل ولتخدم الإنسان لا أن تتحوّل إلى عامل تأزم وإصابته ونحن نملك هذه القوانين والأخلاق»[1].

---

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ١٩ - ٢٠.

المبحث الثالث

الحركات السياسية والفكرية في إيران ما قبل الثورة الإسلامية

فقرة أولى : حجم الدور الذي لعبته الحركات التي كانت قبل الثورة

إذا كانت الثورة الإسلامية تشكل الحدث الأبرز والمحطة الأهم في تأريخ إيران المعاصر، فإن هناك محطات سياسية سبقت قيام الثورة الإسلامية، وللتعرف على هذه الثورة المباركة عن كثب كان لا بد لنا من التطرق إلى التطورات الفكرية والسياسية السائدة في الفترة السابقة لها، كذلك محاولة دراسة التيارات الفكرية والسياسية الإسلامية وغير الإسلامية وحقيقة حجم الدور الذي لعبته قبل الثورة.

بعض المحللين يعيدون نجاح الثورة الإسلامية في جزءٍ منها إلى وجود الحركات التي سبقت تكوينها وهناك كثير من الأسئلة والشبهات التي تطرح في هذا المجال.

نفضل هنا المرور باقتضاب على هذا الموضوع مبينين العناصر التي قامت عليها الثورة وفي فقرة أخرى نتحدث عن أهم الحركات والتيارات وعوامل فشلها في عدم تحقيق ثورة. وفيما يأتي لاحقاً سنتوقف تفصيلاً عند شخصية الإمام الخميني (ره) ودورها في انتصار الثورة، كذلك مواصفات ووسيلة الخطاب الثوري الذي كان يحمله الإمام بما يميزه عن الخطابات الأخرى في العديد من النواحي. بالإضافة إلى التفوق القيادي الثوري وعلى رأس هذه القيادة الإمام نفسه أيضاً، والتفاف الشعب حول الثورة وفكرتها ومصداقيتها، ليتضح أن التغلب في هذه الثورة كان للفلسفة والعقيدة الإسلامية على النظريات الاجتماعية الأخرى[1].

---

(١) المقصود بالنظريات الاجتماعية هنا تلك النظريات ذات الركائز الفلسفية والتي تناولها علم الاجتماع السياسي. وهي من هذه الجهة تُرجع في بعض منها جميع عوامل التمرد والعصيان وأهدافه في هذا الصدد إلى العامل الاقتصادي وإن اكتسب مظاهر سياسية أو دينية أو غيرها فالعامل الاساسي بنظرها هو العامل الاقتصادي حيث يقولون أن روح كل الثورات وحقيقتها اقتصادية ومالية وجذور كل الثورات تعود إلى المحرومة ويعتبرون أن العامل المادي هو المؤثر الأساس في الثورة، وكل الثورات اجتماعية ولها أصول في التحولات الاجتماعية. وهذا التفسير تتبناه النظرية الماركسية وتفرعاتها وتحمله الحركات اليسارية ومثاله عملياً الثورات الاشتراكية في العالم. وهناك قسم آخر من النظريات الاجتماعية ترجع أسباب الثورة وعواملها وأهدافها إلى طلب الحرية الأصيل في الإنسان ووجود الطبائع التحررية في البشر وهذه القيم إنسانية ارقى من القيم المادية المحضة حيث يكون عامل الحركة في شعب ما سياسياً وليس اقتصادياً ويضرب مثل لذلك الثورة الفرنسية التي تأثرت بفكر الفلاسفة أمثال جون جاك روسو وغيره الذين كانوا يروجون لقيم مثل الحرية والتمدن. وهذه الأفكار هي التي ←

نحن لا ننكر هنا أثر وتأثير القضايا النظرية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية في هذه الثورة، ولكن البناء والمنطلق الذي انطلقت منه مختلف تماماً، فالثورة الإسلامية الإيرانية في الوقت نفسه الذي كانت فيه تمثل مفهوم الثورة العقائدية فإنها كانت ثورة سياسية أيضاً. وفي الوقت نفسه الذي كانت فيه ثورة عقائدية سياسية فإنها كانت ثورة اقتصادية ومادية أيضاً. أي أن الحرية والاستقلال والعدالة وعدم التجزئة الاجتماعية من صميم تعاليم هذه الثورة، إذ إن الثورة الإيرانية احتوت هذه المفاهيم في صياغتها الإسلامية والشيء الذي ميزها عن غيرها من الثورات بنيانها العقيدي الذي ارتكز على أساس الوعي الفردي والحالة الفكرية والفلسفية بما يستوعب الأسس الاقتصادية والسياسية، فدعوة الأنبياء عليهم السلام لم تكن مرتكزة في أول فعلٍ لها على الحركة الاجتماعية، بل كانت تهدف إلى الإصلاح الفردي، وكانت مبنية على أساس تغير الإنسان وتغير القيم التي تحكم الإنسان وبالتالي المجتمع ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾[١] فلنأت بمثال بسيط مثلاً التوبة، وعلاقة التوبة[٢] كمفهوم بالثورة والتغير المنشود دينياً وفكرياً وفلسفياً وبالتالي اجتماعياً فالتوبة حركة إصلاح في داخل الإنسان ولكن هذه الحركة في الحقيقة لو حصلت فسوف تؤدي إلى أكبر ثورة اقتصادية وسياسية واجتماعية في المجتمع وذلك في حال أوجدنا الصلة بين التوبة كمفهوم وبين التطبيق الفعلي الفردي المنعكس اجتماعياً، كذلك العدالة والمساواة وإعطاء الخمس والزكاة وغيرها من الأحكام الإسلامية التي تدخل مباشرة في التغيرات الاجتماعية.

إن التغير الذي يأمر به الإسلام والذي يحصل في داخل الإنسان لا بد وأن ينعكس إلى الخارج ثورة أو إصلاح حسب المقتضى[٣] وهذا من خصوصيات الدين الإسلامي، إذ إن التغير والإصلاح

خلقت الارضية المناسبة للثورة الفرنسية. هناك تفصيل وتنوع ومدى واسع في هذه النظريات ولكنها في جلّها تدور حول مفاهيم درجت في الغرب ما بعد العصور الوسطى فيما يسمى بعصر النهضة وتطورت لاحقاً وبالتدريج وهي بالعموم تنظر نظرة خاصة للإنسان وحركته التطورية وتركز على بعض المبادئ مما يصوغ الاختلاف فيما بينهما. ومن الاطلاع على هرم مالتوس الشهير الذي يُعبر عن الحاجات الإنسانية بنظرهم نرى قاعدة هذا الهرم تبدأ بالحاجات البيولوجية التي يعتبرونها الأساس وتنتهي في آخره بالقيم والمثل حيث لا يمكن الترقي في هذا الهرم من مرحلة إلى أخرى إلا بتغطية المرحلة السابقة، وهذا ما يمكن أن يلخص نظرتهم بالعموم.

(١) سورة الرعد، الآية: ١١.

(٢) هنا جاءت التوبة على سبيل المثال وكل المفاهيم التي أمر بها الإسلام ينطبق عليها هذا المصداق في حال ربطنا بين حركتها في داخل النفس البشرية وبين الفهم والتطبيق السليم في المجتمع.

(٣) في مقابل فكرة الثورة والانقلاب يأتي الإصلاح أو الحركة الإصلاحية بمعنى التغيرات التي تحدث عادة في مجتمع ولكنها لا تأتي لتقلب أوضاع المجتمع من حيث البناء والركيزة الأساسية والنظام والحكم والحاكم، بل وتُوجد بعض التغييرات لتحسين الأوضاع. ولا تنحصر الثورة والإصلاح في المجتمع فحسب، بل تصدقان أيضاً وبشكل أولي على الأفراد وخلايا هذا المجتمع، فأحياناً نرى انقلاباً روحياً أساسياً في الأفراد على أنفسهم، وعليه فالتوبة كما في المثال السابق تعني إيجاد نوع من الثورة الروحية الأساسية في العمل والأخلاق.

في الدين المسيحي مثلاً لا يتبلور إلى خارج الفرد وفي داخل المجتمع والسبب إن الدين المسيحي لا يملك أحكاماً قابلة للبلورة والتجسيد عملياً إلى الخارج بما يبقيها في داخل الإنسان منقطعة عن ما هو في الخارج من بيئة ومحيط وسبل تعايش وحياة.

هناك من يرّوج لفكرة أن التمسك بالدين هو أساس تأخر الشعوب[١]، إن المشكلة الكبرى التي تعانيها شعوب المنطقة والتي يطلق عليها تسمية العالم الثالث[٢] في التأخر الاقتصادي والاجتماعي وفي كل المستويات ليس على أساس تمسكها بالدين مثلما يحاول البعض الإيحاء بصور مباشرة أو غير مباشرة، بل العكس لأنها لا تعترف بالدين كقيمة حاكمة في المجتمع.

تبقى الإشارة إلى نقطة أخرى وهي أن كل ثورة ناجحة يجب أن تكون مسبوقة بطرد وأبعاد لعقلية أو لقيم لا تقبلها هذه الثورة وذلك من أجل إنتاج عقلية جديدة على أساس قيم وطموحات ذلك المجتمع الطالب للثورة (بلورة الثورة وأفكارها نظرياً). ولا تحدث مثل هذه الثورات ولا تنجح الحركات الداعية لها إذا لم تستطع أن تبلغ مرحلة إنشاء النظام حتى لو افترضنا أنها استطاعت أن تحدث حركة تغير سريع معقد... (حسب تعريف الثورة، وبمعنى آخر إن مسألة تكوين عقلية جديدة قادرة على أن تخلف العقلية السابقة في كل إطاراتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية أمر مهم وأساسي يجب أن يتزامن معه أو يتبعه أمر آخر هو وجود التحرك والاعتراض والثورة التي تقلب الأوضاع واقعاً وتمهد لإحلال الأفكار الجديدة عملياً محل الأفكار القديمة. وهذا بالطبع يحتاج إلى انسجام جماعي مع تلك الأفكار التي تدعو إليها الثورة لكي تثبت هذه الثورة جذورها وتركز أصولها وتكون قادرة على الاستمرار وإلا سيكون مصيرها الفشل.

---

(١) هناك من يطرح فكرة أن الدين ثابت وجامد وحاجات العصر متغيرة ومتطورة وإن التمسك بالدين يشكل جموداً وتاخراً وتخلفاً عن ركب الحضارة المتطور. هذه النظريات رُوج لها كثيراً ولا يزال للإيحاء بفكرة ان التمسك بالدين (وخاصة الدين الإسلامي) هو أساس التخلف وأن الدين لا يصلح كنظام للحياة · تمت مناقشة هذه الفكرة من قبل بعض العلماء المسلمين. أوضحوا أن هذه النظرية إذا كانت تنطبق على بعض الاديان فإنها لا تنطبق على الدين الإسلامي الخاتم الذي جاء بنظام متكامل للحياة (من نظام حكم سياسي وإدارة واقتصاد واجتماع ··· الخ) مركزين على كثير من وجوه الثابت والمتغير وكيفية تعاطي معها·

(٢) العالم الثالث تسمية غريبة للبلدان التي لم يبلغ من الحضارة المادية والتقدم التقني والصناعي مبلغ الدول المتقدمة في هذا المضمار وذلك على أساس تقسيم اعتمدته تلك الدول يعتبر بلدان العالم الصناعي ولكنها اقل تقدماً ومستوى أمثال بعض دول أوروبا الشرقية وغيرها. أما بلدان العالم الثالث فهي البلدان الفقيرة التي لا تملك مقومات مثل هذا التقدم وهناك تسميات أخرى أكثر قساوة تطلق على هذه الدول مثل الدول المتخلفة. الأمم المتحدة وبناءً على اعتراضات قُدمت على التسمية أطلقت تعبيراً اكثر دبلوماسية حيث سمت هذه البلدان بالبلدان النامية. أي التي هي في طور النمو (Developing countries) مقابل البلدان التي أنهت هذه المرحلة من النمو او البلدان المتقدمة (Developed countries).

فطروحات الثورة يجب أن تكون مألوفة ومنسجمة مع المجتمع والحس الجماعي للأفراد وتظافر هذين العاملين (بناء الفكرة نظرياً والانطلاق نحو تحقيقها عملياً) هو ما حقق النجاح للثورة الإيرانية.

النظرة الدينية إلى الثورة المنسجمة مع دعوات الأنبياء حالة عاشها الشعب الإيراني بكامله وجعلته يرفض النظام السياسي الفكري الذي كان مفروضاً عليه. ولم يكتف بذلك بل استطاع بقيادة العلماء المسلمين أن ينشئ نظاماً جديداً (من جهة نظرية أولاً وبإمكانه أن يطبق في الخارج ثانياً) وهو مرتكز على العقيدة والشريعة الإسلامية. هذا ما يبين بوضوح الركائز والعناصر التي حملت الثورة الإسلامية الإيرانية إلى النجاح بأصولها وفكرها العقيدي الذي يحوي ما سواه من أفكار إيجابية لإنجاح الثورة ويجعله مهيمناً على العوامل الأخرى منسجماً مع طبيعة الشعب الطالب للثورة القائم بالأفعال المؤدية إليها.

فقرة ثانية : أهم التيارات الفكرية السابقة للثورة

يمكن أن نعتبر أن الفترة ما بين ١٩٥٣ و١٩٧٨، كانت فترة إحياء وتجديد ديني ومذهبي وفي هذه الفترة تشكلت وتكونت العقلية والنظام الذي يستطيع أن يخلف الأنظمة الفاسدة التي كانت سائدة، وفي هذه الفترة وما قبلها برزت أيضاً تيارات ومدارس فكرية لا دينية ولكنها لم تنجح في إحداث ثورة ناجحة والأسباب التي نستطيع أن نذكرها لمثل هذا الفشل كثيرة، لذلك سوف نتحدث عن بعض هذه الحركات ونذكر عوامل وأسباب فشلها عند الحديث عنها.

أبرز هذه الحركات كانت

- **الحركة العلمانية الليبرالية**
- **الحركة القومية**
- **الحركة المادية أو الماركسية اليسارية**
- **بالإضافة إلى تلك الحركات كان هناك حركة دينية ظهرت في تلك المرحلة ولكنها لم تكن سليمة مئة بالمئة وما كان مشتركاً بينها وبين الحركة التي قادت الثورة هو وحدة الدين والمذهب فقط خلافاً للحركات اللادينية.**

الحركة العلمانية الليبرالية

هذه الحركة لم تعم إيران فقط، لكنها انتشرت في المنطقة عموماً وكانت نسخة تقليدية عن ما شاع في الغرب من أفكار تهدف لاستبعاد الدين بشكل كامل عن الحياة السياسية والاجتماعية،

القائمين على نشر هذه الحركة كانوا يهدفون إلى تغريب أو غربنة المجتمعات الشرقية وذلك بنقل النموذج الغربي وتكيف هذه المجتمعات قسراً بجعلها تتشبه بذلك النموذج[١]، زعماً بأن هذه الحركة سوف تؤدي إلى تطوير وتنمية مجتمعاتهم. الهدف الأساس لمثل هذه الحركات كان إلغاء الدين من تفكير المجتمع، فالحركة العلمانية كانت تدعو وتهيب بالجميع إلى إبعاد كل شيء له طابع القداسة، كانت تدعو إلى تبعية الغرب في كل صغيرة وكبيرة فهي تعتبره قبلة وكعبة الآمال وهو الهدف الأكبر والنجاة الكبرى للبلاد والعباد. وأساساً مفهوم العلمانية (ترجمة للمصطلح الغربي Seculatism) أحد مضامينه الأساسية هو إزالة القداسة .

لهذه الحركة بحث مفصل حول نشأتها وامتدادها في الغرب التي تعود أساساً إلى علاقة الدين بالسياسة والدور الذي كانت تقوم فيه الكنيسة وهنا لا مجال لهذا التفصيل[٢].

ممكن هنا أن نذكر عدة أسماء كانت من العناصر الأساسية التي قادت هذه الحركة في إيران وعلى رأسها ميرزا فتح علي خوند زاده «هو كان إنساناً له قدر من الثقافة وكان كاتباً وكان يدعو ويروج للعلمانية وضرورة أبعاد الدين عن المجتمع. بعض الأحيان كان يتلون بلون الدين لترويج أفكاره وأحيان أخرى كان يدعو لفصل الدين عن كل ما هو اجتماعي وسياسي بشكل مباشر وواضح. أحد الأشخاص الآخرين البارزين في الحركة العلمانية «عبد الرحمان طالبو» . وأيضاً كان من قادة هذه الحركة شخص آخر «ميرزا ملكم خان» وهو من ذات الاتجاه ومعروف بتقربه للغرب وبغربنة أفكاره. شخص رابع «ميرزا آقا خان كرماني». هؤلاء الأربعة يمثلون الأقطاب الأساسية لترويج الأفكار العلمانية في إيران وأهدافهم كانت تتمثل بالدعوة إلى الاقتداء بالنموذج الغربي بشكل مطابق كونها برأيهم تمثل وجه الحضارة، وما حصل على يدهم في عهد الشاه رضا هو شبيه بالذي حصل في العالم العربي على يد أمثالهم من مروّجي الحركة العلمانية وعلى رأسهم «طه حسين» الأديب المصري المعروف الذي قاد الحركة الليبرالية «التحررية» المصرية ودعا إلى تطبيق القيم الغربية في المسائل الاقتصادية والاجتماعية ودعا إلى غربنة المجتمعات العربية من الرأس إلى القدم بشكل كامل ووصل به الحد إلى التعرض في أحد كتبه التي تتكلم عن الأدب

---

(١) إن استنساخ النموذج الغربي أتى منقطعاً عن جذور تطوره التاريخية في الغرب التي بررت ظهور مثل هذه الأفكار والحركات، بل وأتى هجيناً وغريباً على المجتمعات الشرقية التي لا تتلاءم بيئتها الطبيعية ومعتقداتها وحاجاتها الحقيقية مع مثل تلك الأفكار.

(٢)للمزيد من المعلومات عن العلمانية ونشأتها ومسار تطورها راجع محاضرات حول العلمانية لنفس المحاضر ألقيت في معهد السيدة الزهراء (ع) وطبعت ونقحت من قبل المعهد بإشراف المحاضر.

الجاهلي بشكل غير مباشر لمقدسات فكرية، مما عرضه لهجوم شرس في وقتها من قبل من كان لهم الغيرة على الدين وخاصة وأن المجتمعات العربية في ذلك الوقت كانت أقرب إلى التدين والأصالة منها إلى ما هي عليه الآن (بعد أن فعلت هذه الحركات وأمثالها ما فعلته في تغيير المفاهيم وتكيّف البيئة المحيطة). ومن الأسماء العربية الأخرى علي عبد الرزاق الذي كان يروج لنفس المبادئ ولكن على صعيد أقل مستوى من طه حسين ولكنهما كانا الداعيان الأساسيان إلى ضرورة تطبيق الثقافة الغربية وترويجها وتنميتها في مصر والدول العربية[١].

من بين الأسماء الأخرى أحمد خلف الله الذي يحسب ضمن هذه الدائرة، ونجيب محفوظ الروائي والقصصي المعروف الذي أنكر الماورائية والعالم الآخر وكل ما هو خارج المادة[٢].

هؤلاء خاصة طه حسين وعلي عبد الرزاق جاءا بنفس الفترة الذي جاء فيها ميرزا أغا خان وميرزا ملكم خان.

من سمات هذه الحركة إهمال المفاخر الإسلامية وقيمها وكانوا يقولون بالليبرالية والأفكار التحررية حسب النموذج الغربي ولكن هذه الحركات لم تكن أيضاً منطبقة ومتكيفة على أساس الحركة الغربية، بل كانت نسخة عن قشر من الحركات الغربية ولكن الجذور والمناشئ والأرضية التي نشأت عليها هذه الحركات كانت مختلفة تماماً عن ما كانت عليه في الغرب، وذلك لاختلاف المجتمعات والدواعي والمواصفات... الخ، وعليه لم يكتب لهذه الدعوات والشعارات النجاح لأنها لم تجد أساساً الأرضية المناسبة للتحقق.

الحركة القومية

تلتقي الحركة القومية مع العلمانية بأفكارها اللادنية ونظامها المبني على أساس تقويض الدين ولكنهما يختلفان من ناحية أن العلمانية تجعل الغرب كعبة آمالها في حين أن القوميين تركز على العنصر القومي والمفاخر القومية للشعب الإيراني قافزين بذلك فوق التاريخ الإسلامي الذي كانت له ركائز عميقة في المنطقة وشعوب تلك المنطقة ذاهبين إلى مرحلة ما قبل التاريخ الإسلامي، أي

---

(١) طه حسين في بعض أفكاره حاول فصل مصر عن محيطها العربي وإضفاء خصوصية على تاريخها الممتد إلى الأصول الفرعونية وجغرافيتها كونها من دول البحر المتوسط وذلك يجعلها قريبة من الغرب حتى في سماتها الوراثية والعرقية وبيئتها الخام ... الخ.

(٢) نجيب محفوظ روائي مصري أصدر العديد من القصص وكانت قصصه تحتوي على رموز تشير إلى أفكاره بشكل غير مباشر ومن ضمن هذه القصص قصة «أولاد حارتنا» الذي رمز فيها إلى الخالق والملائكة والأنبياء بأفراد وأشخاص حكايته. وجعل فيها الدين والعلم متقابلان وجعل الغلبة للعلم في نهاية الرواية الأمر الذي استدعى تكفيره على رأي بعض علماء الدين المصريين. كما صدر منع إعادة طبع القصة مجدداً وذلك بحكم من المحكمة بعد أن كانت قد نشرت بحلقات في أحد الدوريات وهذا ما جعله يعلن تراجعه عن بعض أفكاره.

الحضارة الفارسية القديمة، مروجين للقومية الإيرانية داعين إلى إبراز رموزها مثل كورش حيث يطرحونه كأول داعية لحقوق الإنسان. وغيره من الرموز الثقافية خاصة.

هذه الحركة لم تلق صدىً وتفاعلاً جماهيرياً وذلك لأنها حاولت نزع الجذور الدينية العميقة التجذر في الشعب الإيراني وحاولت إلغاء حقبة مهمة راسخة في ضمير المجتمع الإيراني لها عميق الأثر في البيئة وأسلوب العيش ونمط الحياة والعادات والتقاليد.

الحركة الماركسية

وهي ما تسمى في إيران بحزب توده وتعني الجمهور أي حركة الجماهير. وهي حركة يسارية جاءت على أثر فشل الحركات العلمانية والقومية التي كانت تدعو إلى نسق غربي بالعموم ولم تجد لها مجالاً في المجتمع الإيراني كما أنها كانت تدعو إلى ضرورة إبعاد الدين عن المجتمع كي يزدهر الاقتصاد ويصبح مثل الاقتصاد في الدول الغربية المتقدمة اقتصادياً ولكن هذا لم يكن حلاً بالمطلق، ذلك أن الازدهار الاقتصادي في الغرب أتى ليس بسبب إستبعاد القيم الدينية كقيم بحد ذاتها وإن كانت الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى لعبت دوراً سلبياً مما استدعى الثورة والتمرد على كل الدين ورفض لكل القيم الدينية، ولكن ليس سبب الازدهار هو استبعاد القيم الدينية بحد ذاتها، بل السبب هو القدرة والتمكن الاقتصادي والسياسي، فالتنمية الاقتصادية بحاجة إلى قدرة بالإضافة إلى نظام متكامل، وما حصل في الغرب أن إزدهر الاقتصاد بفضل التمكن والقدرة ولكن التطور كان مشوهاً حيث أتى على حساب النظام الاجتماعي وانعكس سلباً على العدالة الاجتماعية، كما نتج عنه تفككاً أسرياً وانحلالاً أخلاقياً... الخ.

ونعود إلى الحركة الماركسية التي أخذت مجالها في ظل فشل الحركات الأخرى وفشل طروحاتها وبدأت تنتشر في محاولة لأن تشغل الفراغ الموجود في الشعب رافعة شعارات قد تبدو مقبولة للوهلة الأولى إذ أنها تدعو إلى ضرورة العدالة والمساواة وضرورة إنقاذ المجتمع وشعارات اقتصادية متنوعة تدعو إلى إصلاح العمل وتحسين وضع العمال ... أنها تدعو إلى ضرورة العدالة والمساواة وضرورة إنقاذ المجتمع وشعارات اقتصادية متنوعة تصب في هذا المصب ... إلخ.

الجو العام الناتج أولاً من الحكم الاستبدادي السائد «استبداد الشاه رضا خان» كذلك هزيمة الأفكار والحركات العلمانية والفراغ الأيديولوجي في إيران كان له دوره في رواج وانتشار

الماركسية إضافة إلى كون إيران مجاورة جغرافياً للدول الاشتراكية التي تحكم بلدانها بتلك النظم.

هذه الحركة كانت ترى أن السبب الأساسي في مشاكل المجتمع هو انحراف وضعف النظام الاقتصادي لذلك اهتمت بطرح النموذج الاقتصادي الروسي «الإشتراكي الداعي إلى الشيوعية»، هذه الحركة أيضاً دعت إلى ضرورة إزالة الدين والشعارات الدينية، ولكنها لم تجعله الهدف الأساسي وقد قام العلماء المسلمين في تلك الفترة وعلى رأسهم الشهيد مرتضى مطهري بالرد على الطروحات الشيوعية والاشتراكية، الكتابات والآثار التي تركوها كانت السبب الأساسي في انهزام هذه الحركة المادية[١].

الحركة الإسلامية المذهبية :

قبل تحول التيار الإسلامي إلى تيار فكري منتشر وسائد كانت هناك حركة إسلامية جاءت بالتزامن مع الحركات السابقة، هذه الحركة كانت منفعلة لما يحدث للدين والفكر والقيم وأكثر ما كانت تركز عليه ضرورة إنقاذ الفكر الديني وضرورة الحيلولة دون القضاء على القيم الدينية وكيفية حفاظ المجتمع على هذه القيم وليس أكثر من ذلك، يعني لم تكن هذه الحركة لتقدم حلاً عملياً لإدارة المجتمع على النمط الديني في ظل الهجوم الشرس الذي كان يعتبر الدين هو العنصر الأساس في تأخر وتخلف المجتمع، هذه الحركة انفعلت لإثبات خلاف ذلك ولكن لا يمكن إثبات ما هو خلاف ذلك إلا من خلال تقديم أطروحة متكاملة سياسية، اقتصادية، اجتماعية... الخ وفي نفس الوقت عملية وقابلة للتحقق وفي قدرتها إدارة المجتمع وهذا ما لم تقوى عليه هذه الحركة. وهذا ما حققه واقعاً الإمام الخميني قدس الله سره على رأس علماء الدين في الحوزات العلمية رافعاً بذلك التيار الفكري الإسلامي الذي حقق الثورة الإسلامية كما سيأتي في تفصيله من المباحث اللاحقة.

---

(١) للشهيد مطهري العديد من الكتابات التي تناولت الموضوع تفصيلاً واحد منها كتاب اسس الفلسفة والمذهب الواقعي وهو يقع في عدة اجزاء منها ما تمت ترجمته إلى العربية، اساس الكتاب محاضرات للعلامة محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان، نقلها وعلق عليها تلميذه الشهيد مطهري. كذلك كان الشهيد مطهري ناشطاً بين الأوساط المثقفة متصدياً لطرح الأفكار الإسلامية بوضوح وعمق، كما رد على كثير من الإشكاليات والشبهات المثارة واعطى لها حلولاً مقنعة وكان له العديد من المحاضرات التي طبعت كتباً بعد ذلك ومنها فيما خصصه للرد على طروحات اليساريين مثل كتاب الدوافع نحو المادية وكتاب الإسلام وحاجات العصر وهما عبارة عن محاضرات مطبوعة ومترجمة إلى اللغة العربية.

الحركة الإصلاحية في الجمهورية الإسلامية في إيران
إشكاليات التجديد والتأصيل *

الثورة الإسلامية في إيران شأنها شأن غيرها من الظواهر والحركات البشرية التي تعيش وتستمر في الحياة نتيجة السعي للتفاعل الفكري الإيجابي مع مراحل الواقع المتعددة. دون أن تتكيّف وتتأقلم الثورة الإسلامية والنظام الديني في إيران مع متطلبات الواقع وفي قدر أقلّ مع طموحات الأجيال التي تحملها على أكتافها، من الصعب أن يدوم دون الاحتكاك بعراقيل كبيرة. صحيح أن الذين نظّروا لها وقادوها في منطلقاتها في بنيانها وخاصة في مواد متعددة من الدستور كذلك في ركائز العقلية العامّة في إيران ما يكفل الاستمرارية والأمان من التحديات وصحيح أن الثورة الإسلامية عندما قامت بصياغة «الدستور» وتشكيل المؤسسات المدنية بعيد انطلاقها قد اعتبرت حركة استثنائية فيما بين الثورات في التاريخ السياسي ولكنّ الخطورة جاءت بعدما مرّت على الثورة أكثر من عقدين من الزمن فنشأ جيل جديد كان بأمسّ الحاجة إلى من يجدّد له مفاهيم الثورة تفسيراً وتعبيراً، لكي يكون التوقع منهم ليس التصفيق والصمت فحسب بل المساهمة في تمتين قواعدها من جديد.

ما يجري في إيران من محاولات تعرف بالإصلاحات دون أدنى شك قد جاء بمزيد من عناصر الانفتاح العقلي والسياسي وأسفر عن معالجة جيدة لإعادة صياغة العقل السياسي في إيران وبالذات فيما يعود إلى التفاعل الحضاري في ظلّ مقتضيات ومعطيات العولمة ومفاجئة انهيار الحدود وتعرّض الشعب الإيراني المسلم كغيره من الشعوب في العالم للثقافات والحضارات الأخرى التي قد تتباين وتتعارض أم في أقلّ تقدير تتضادّ مع ثقافته وحضارته وقيمه. فمن هذا المنطلق يمكننا القول أنّ مجريات الجمهورية الإسلامية في إيران سعي اعتباطي نحو التكيّف مع

(*) نشر في جريدة «السفير» ٢٥/٥/٢٠٠٠.

الواقع العالمي من جهة ومحاولة لإعادة تحديد مفاهيم الثورة الإسلامية من جهة ثانية. غير أنَّ التعدّد السائد على التوجهات المتواجدة في داخل تكتّل السيد خاتمي والتي قد تتباين في بعض الخطوط العريضة يستوقفنا.

ويبدو أنّ ما يربط هذه التوجهات المتعددة المتجمّعة في تيار «الثاني من خرداد» كما تسمى في داخل إيران والتي هي منضوية تكتيكياً تحت مظلّة السيد الرئيس يتمثّل في اتخاذ موقف سلبي أكثر منه إيجابي. أي إنها تجمّعت لترفض قراءة خاصّة من الثورة وخط الإمام الخميني لم يتمتعوا فيها (أي تحت ظلّ هذه القراءة وما نتج عنها من ممارسات سياسية حكومية) بكاملِ تطلعاتهم أو قدرٍ أقل من المشاركة والمساهمة كما هم يقولون. وإن التوجهات الحديثة في الساحة السياسية الإيرانية إلى الرفض والسّلب أقرب منها إلى القبول والإيجاب. فلذلك أجمعوا على تخطئة الأنساق المتّبعة وفهم خاصّ مارسه غيرهم عن الحرّيةِ والثورةِ في الدوائر العامّة (رغم أن سخونة التفاعلات لم تسمح لأطراف الصراع الديموقراطي في إيران أن تخوض حواراً جاداً حول التنظير العميق والتفصيلي لتفاعل الفكر الإسلامي مع واقع الحياة سياسياً، اقتصادياً، وثقافياً وغيرها). ومع كلّ ذلك قد اختلفوا حتى في نوعية الخوض في معالجة الأزمات أولاً ومن ثم البدء بالعمل الإصلاحي.

قد لا يكون من السّهل أن يرُزق الفلاح لتيّار يفتقر إلى أصول و مبادئ معرفية ومنهجية يلتقي كلّ من بداخله عليها. فعلى سبيل المثال في وقت يصرّ السيّد خاتمي فيه على ضرورة الالتفاف حول الدستور والقانون بما في ذلك «ولاية الفقيه» فإن هناك توجهات في داخل جبهة أنصاره وإن تختلف في خطوط أخرى ولكنّها تخالف الرئيس في موقفه من الحكم الديني هذا. معنى ذلك أنّ التيّار الإصلاحي ليس بمنأى كامل من التوجه العلماني الداعي إلى «الإدارة العلمية» والرافض «للحكم الديني».

من الواضح جداً أنّ استمرار الوضع الموجود سيظّل عائقاً كبيراً أمام السّيد خاتمي ولا يستطيع مع وجوده أن يتخطّى الشعارات والشكليات؛ بينما الشعب الإيراني كما يخبرنا ماضيه لا يتوقف عند حدّ الوعود العامّة بل سيستمّر في الإصرار على المطالب ويتواصل في مداولة ومداورة السلطة بين أكثر من خاتمي بحثاً عمّن يخلّصه من معاناته ويلبّي دعواته وصرخاته.

في الوقت نفسه قد يوصف بالمجازفة السياسية أن يبادر السّيد خاتمي الّذي زاد رقعة مواليه إلى أبعد الحدود لتشمل المعارضين إلى وضع النقاط على الحروف في مواقفه وتشفيف الرؤى والوجهات الخاصّة، الأمر الذي قد يؤدّي في النهاية إلى نزع فتيل الحماس وتقليص الدعم الرهيب

محلياً، وإقليمياً، ودولياً. ولكنّما القيام بذلك لا محيد عنه من جهة أخرى؛ لأنّ الجميع بانتظار الخطوات والتدابير العملية من السّيد الرئيس الذي أشرف عهده على النهاية. ولا ننسى أن هناك طيفاً واسعَ الألوان ومختلفَ الأذواق والشهيات قد أعطى صوته للسّيد خاتمي. وليس يستهان كذلك بعدد من ساهم في وصوله إلى الحكم لأجل رفعه شعار «الحرّية»، و«الرفاهية»، و«الأمن». وكذلك الذين اعتمدوا عليه لكونه عالم دين ومن ذرية الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم وأيضاً لنشر هائل لصورة له مع الإمام الخميني مكتوب تحتها عبارة «إنّه نجلٌ فاضل وواعٍ»، نقلاً عن الإمام.

ولكن الحقيقة حتماً هي غير ما يُشاع هنا أم هناك من أن المشكلة هي تكمن في ممانعة سياسية لنجاح السيد خاتمي في دفع عجلة الاصلاح على الصعيد الاقتصادي مثلاً. في الحقيقة أنّ سرّ انتكاسة الحركات والتوجهات الإصلاحية قد يكون مردّه إلى ضعفٍ على الصعيد التنظيري والمعرفي من ناحية وعجز في آليات الممارسة والسلوك السياسي من جهة أخرى ولعلّ الأهم من كلّ ذلك هو فقدان المنهجية العلمية في حركة التغيير الاجتماعي والسياسي والمحاولة الفاشلة لأجل تجاوز حدود ما يسمّى بضوابط ومناهج التغيير الاجتماعي والسياسي والمحاولة الفاشلة لأجل تجاوز حدود ما يسمّى اليوم بضوابط ومناهج التغيير أو ما يدعى في القرآن الكريم بـ«سنّة الله» التي لا تبديل لها.

معلوم أن الانطلاق نحو الاصطدام بالواقع الاجتماعي وبالذات عندما اندمج هذا الواقع بفعل التراكمات المعرفية التاريخية أصبحت مترسخة في ضمير المجتمع يختلف عن الانطلاق صوب الإصلاح والتصحيح الذين يتميّزان عن «الثورة» بالتدرجية والمرحلية من ناحية وبتغليب البعد الثقافي والتربوي وبناء جديد للشخصية الفردية والاجتماعية من ناحية ثانية.

وفي الوقت الذي يحاول بعض التوجهات المتداخلة مع «جبهة المشاركة» ليروّج لنظرية «التسامح» (Tolerance) وآخرون يعملون على تكريس العلمانية الرافضة لدور ديني أكثر فاعلية؛ إن المؤسسات القانونية ترى مفارقة في ذلك كلّه لمبادئ الثورة الإسلامية والدستور الذي ما زالت معه الأكثرية من الشعب حسب الاستطلاعات للرأي. فعلى هذا الضوء فإنّ أيّ مشهد معارض أو موقف معاد لمبادئ الدين قد يعتبر خارج إيران طبيعياً ولكنّه يحدث التهاباً ساخناً في الأوساط الإيرانية. وكما تعلمون أنّه سبق وشهد الشارع الإيراني مظاهرات جماهيرية رهيبة خرجت للتعبير عن استنكارها الشديد ضدّ ما وصفه بالإساءة إلى المقدّسات الدينية. وتصل

الاحتجاجات الشعبية درجة كبيرة لا يستقّر معها الوضع والموقف إلاّ بتدخل مباشر من قيادة الثورة العلياء.

إنّ قراءة متمعّنة لجذور المعتقدات الدينية والخلفيات العريقة لها تجعل من الصعوبة بمكان أن يحاول البعض التحرّك والسير عكس التيّار الغالب. ومما يجب ذكره هو أنّ المرء قد لا يجد مفارقات واضحة في مواقف السيّد خاتمي العامّة والمبادئ الفكرية والنظريات السياسية التي انبنت قواعد الثورة الإسلامية عليها ولكنّ الغموض وانعدام الشّفافية أحياناً وعدم وضوح كلّ معالم خطاب السيد خاتمي الإصلاحي بدأ يحدث شروخاً بين أنصاره. إنّ الوضع لن يظلّ كما هو الآن. فعليه أن يقوم بإيضاح تفاصيل من مواقفه كي لا يخسر الجميع وإن لا بدّ من أن يفقد بعض من هو معه الآن.

مما يسجّل على العقل الإصلاحي في إيران أيضاً هو عدم خضوعه لضوابط ومنهجية التغيير الاجتماعي. إنّ كلّ مجتمع متكونّ من قناعات فكرية وجذور تاريخية وخلفيات حضارية تتمثّل في الدين، والمذاهب، والتقاليد، والطقوس الخاصّة؛ ما يسمّى بالثقافة أو الحضارة. فمن الناحية العلمية لا يمكن تجاوز امتدادات ثقافة وخلفيات حضارة أيّ مجتمع نحو الممارسة التغييرية دون أن يتفاعل العمل التغييري مع الماضي والتراث إيجابياً. إنّ الشعوب والمجتمعات المختلفة تتغيّر وتتطوّر في تفاصيل ثقافتها وأغصان حضارتها عبر الزمن ومن خلال التّماس والتفاعل والتواصل ولكنّ الأسس والركائز ستظلّ ثابتة: والذي يتحوّل منها أيضاً خاضع لضوابط اجتماعية، ونفسية فينبغي أن تتلاءم عناصر ومقوّمات التغيير مع روح المجتمع.

قد يستطيع المرء أن يحقّق هدفاً سياسياً على المدى القريب أو ينجز مشروعاً فكرياً لا يحتكّ بثوابت الفكر والثقافة كما يرسمها كل مجتمع وكلّ عقيدة ولكن عليه أن يلتفت جيداً إلى أن الإصلاح والتغيير وخاصة ما يتّصل بالتنظير والفكر لا بالممارسة والتطبيق عملية تدرجية إضافة إلى تدخلّ عنصر الزمن فيه إن الأمر لا يتحقق دون إخضاعه للدراسة الاجتماعية عبر المنهج الظاهراني – لو صحّ التعبير– بعيداً عن المحاولة لتخطّي قناعات وثقافات تحصل بفعل تراكمات تاريخية وتستند إلى هويات وتاريخ المجتمعات.

بعدما اختير السيد خاتمي التحق به اكثر من توجه فكري وخاصةً بعدما لحظوا فوزه الكاسح على منافسيه في حلبة الانتخابات. من يومه بسط السيد خاتمي حسب تعبير الدكتور عطاء الله مهاجراني مائدة أو سفرة التسامح ليعبّر الجميع عن رأيهم ووجهاتهم عليها مهما اختلفت.

فتكثرت الصحف وتنوّعت وبدأت الأقلام التي قد جفّت في الأعوام المنصرمة تعود إلى على صفحات بعض الصحف وفي الحقيقة تم تخطّ واختراق سافر للقيم التاريخية السائدة -بقطع النظر عن تقييمها- وتمخّضت الأوضاع عن خلق أجواء لا تخلو من توتّر وتشنج على أكثر من صعيد فيما بين مجموعات وتوجهات وطبقات مختلفة، كلّ يشعر بتجاوز قيمه وهتك مقدساته. من ناحية أخرى ووسط إصرار من قادة الإصلاح على ثوابت الثورة والنظام الإسلامي بادرت بعض الأوساط الثقافية والشخصيات الكاتبة إلى زرع الشكوك حول ما هو معروف في الوسط الفكري الديني الثوري بالدوائر الحمراء ومعالجتها بشكل وآخر دون تحفّظ.

إنّ أزمة انعدام المنهجية المتناسقة مع طبيعة المجتمع وحدوده قد أدّت في بعض مراحلها إلى أن ينتهي عطش الإصلاح ونهضة التغيير ببعض الكتاب إلى عرض القيم الغربية ومناهج الإدارة والحكم في الغرب على الساحة الداخلية والترويج لها والدعوة إلى ممارسة الإصلاح وفقها. إنّ هذه التمنّيات وإن رافقتها حملة تصفيق ودعم كبيرين من بعض الدول الغربية وأمريكا بالذات ولكنّها في الوقت نفسه فجّرت بعض الخلافات والأزمات الداخلية في عمق الجبهة الإصلاحية. ودفع الأمر بالسيد خاتمي نفسه إلى أن يقف في وجه هذه الخروقات والمحاولات المتطرفة حفاظاً على نقاء محاولته الرامية إلى التغيير ضمن نطاق القيم السائدة وخطوط الدستور الإسلامي.

من جهة أخرى وفي خضمّ الحركة الإصلاحية حاول البعض ركوب أمواج كبيرة قد خلقتها حركة السيد خاتمي ليكتبوا على الفكر الديني الموروث وخاصة عن الأحكام الشرعية. فعمد عدد من الشباب عبر الصحف الحديثة التي تنمّت بشكل فجائي قرابة عشرة أضعاف، إلى إثارة موجة من الشبهات حول الأحكام الفقهية وفي بعض الأحيان لم تكن تنفع توجيهات الرئيس أيضاً في كبح جماح هذه الأقلام التي لطالما قد منعوا من الاقتراب من مثل هذه الدوائر.

من البداهة بمكان أنّ إعمال أيّ تغيير جذري على الصعيد الفكري والاجتهادي يلزمه التسليم بقواعد وضوابط ومنهجية العمل الاجتهادي. ومواصلة التعاطي مع هذه الدوائر بهذه البساطة والاعتباطية قد تعرّض أسس مصداقية حركة خاتمي لخطر الانحسار والانهيار لكن ليس يعني ذلك أن مشروع الإصلاح والنهضة قد ينغلق. ولكنّ الرئيس خاتمي لن يكون هو الذي يسجّل له الكثير من الحظّ في تقديم عجلة الإصلاح نحو الأمام. وكما لاحظ المراقبون في الشهور المؤخرة أنّ الأجواء العامة في الأوساط السياسية تعثّرت أكثر من مرّة بفعل استعجال بعضٍ من المنتمين إلى التوجه الإصلاحي في العملية التغييرية دون أخذ الواقع التاريخي وضوابط العمل الإصلاحي المتدرج بعين الاعتبار.

من دقّق في الثورة الإسلامية في إيران وفي طبيعة الركائز التي أحكمت الثورة عليها سرعان ما يعرف أنها لا تتحمّل كلّ هذه التباينات والتقاطعات وفي النهاية لا يبقى في حلبة التنافس السياسي إلاّ من اعترف بمبادئ الحكم الإسلامي وأسسه، هذا بالإضافة إلى عدم احتمال حركة السيد خاتمي في المستقبل القريب الذي تتضّح فيها المعالم التفصيلية أكثر، لطيف ومجموعة من التوجهات فيها ما لا يشارك الآخر في الأسس كما أسلفنا في بداية المقال. ولا نشكّ أن الأمر سوف يضطر قادة جبهة الثاني من خرداد إلى أن يبدؤا بعملية فرز وإبعاد لهؤلاء من وسطهم. هذا لا يتنافى مع الديموقراطية البتة.

ومن جهة أخرى لم تمرّ على النظريات الفكرية التي بنيت قواعد النظام الإسلامي في إيران عليها حقب تاريخية طويلة لكي تختفي المعالم العريضة لهذه النظريات والخطوط الكلّية فيما بين طبقات التاريخ ولتخصب الأرضية لظهور وبروز قراءات «متباينة» عنها. وذلك لأنّ كثرة الوجهات المختلفة والقراءات المتنوعة وخاصة في مرحلة تتباين فيما بينها تنشأ غالباً عن طبيعة القارئ الفكرية والشخصية في مواقفه وسمات عقائده من جهة ومن طبيعة الفكر والخطاب المقروء المتمثلة في انعدام الوضوح والبينونة في مقوّماته وثوابته ومتغيراته من جهة ثانية، الأمر الذي يهيّئ الأجواء لتكوّن وتبلور قراءات متعددة لا تتعايش مع بعضها البعض. وخصوبة المجال لظهور مثل هذه التعددية في القراءة على أنماط متباينة، ناتجة من مبادئ وركائز فلسفية مختلفة تظهر بفعل غياب المنظّرين الأوائل والسّانّين المشرّعين.

كلّ ذلك ينضاف إلى أن التيارين الأصليين في إيران يعانيان من مشكلة أو أزمة تنظيرية في داخلهما. فإن التوجه الإصلاحي الرامي إلى التطور والتحديث مازال مفتقراً إلى العمل للتنّسيق النظري والفكري مع القيم والنظريات المحلّية والثقافات والمناهج الذاتية لاستحالة النجاح في العمل الإصلاحي عبر وسائل وآليات ومناهج قد خلقت وصيغت متناسقة مع حضارة أخرى عاشت قيماً مختلفة ودياً مختلفاً مع ما هو متواجد في الجمهورية الإسلامية. من هنا مفروض عليهم أن يفكروا بتأمين مقوّمات النهضة الإصلاحية من ثقافة الذات المقتبسة من الدين الإسلامي كي لا تنحرف المحاولات الرامية إلى الإصلاح عن المسار الطبيعي أو بالأحرى أن نقول لكي تجد الحركة الإصلاحية مسارها الطبيعي.

أخيراً رغم كل الإشكاليات إنّ التحرّك الإصلاحي والمحاولة المؤخرة في إيران ثمرة قد تكونت بفعل التفاعلات المتعددة الجوانب تحت سقف وفي داخل أطر الثورة الإسلامية والنواة أيضاً فيها

لن تنسجم مع غيرها وذلك الانسجام تامّ فيما بين النظام الإسلامي وفق أطر دينية وتطلبات سوسيولوجية وبسيكولوجية للشعب الإيراني الأمر الذي يُفشل أيّ جهد يرمي إلى خلق حالة جديدة لا تتأقلم مع سمات الثورة وطبيعة الشعب والتي قد تكونت بفعل خلفيات دينية واجتماعية وحضارية هناك. هذا هو الذي يجعل من الصعب أن يتمكن أحد من تغيير الاتجاه الأولي لحركة السيد خاتمي والذي قد ينسجم مع الواقع الإيراني هناك وإلى الآن لا يلوح في الأفق مؤشّر حقيقي على أن الشعب الإيراني قد تعب من الإسلام وراغب عنه وعن النظام المرتكز إليه خلافاً لما يحاول البعض أن يروجوا له. كلّ ما في الأمر هو مبادرته الجريئة إلى التغيير المتأطّر في ظلّ الهامش الكبير المعطى له من الحرّية.

الحذر من القراءة العضينية لنظرية الجمهورية الإسلامية *

إنّ التاريخ السياسي لإيران في فترة ماقبل الثورة الاسلامية حافل بالحركات والنزعات والشخصيات الاستبدادية والإصلاحية (حسب التسميات في القاموس السياسي)، رغم أنّ الحكومات التوتاليتارية وشخصياتها كانت تمثّل الواجهة الأساسية والغالبة في هذه المراحل التاريخية. من جانب آخر ونتيجة التركيبة الاجتماعية والمذهبية في إيران وبالخصوص لما كان يحظى به الفكر السياسي الشيعي من دوافع قوية للوقوف في وجه الأنظمة السياسية الاستبدادية و التمرد على الواقع الهادف الى تهميشهم لم تخل الساحة السياسية من حركات نهضوية وإن كانت تتفاوت مع بعضها البعض ولكنها قد تتجّمع في إطار مشروعية العمل السياسي والاعتقاد بالإسلام السياسي أحياناً والسياسة الإسلامية أخرى.

فإذن إن الثورة الإسلامية في إيران بقيادة المرجع السيّد الخميني (قده) ما كانت بداية لا للنظرية السياسية الإسلامية ولا لتطبيقها على ارض الواقع وإنّما كانت تمثّل الحلقة الأخيرة والمتكاملة لها مستفيدةً في إرساء قواعدها وركائزها من كافة التجارب السياسية السابقة وساعدت كذلك تميّز وشمولية شخصية قائد الثورة الإمام الخميني (قده) في تكون مقدّمات نظرية الدولة الإسلامية في أكمل وجه وأكثر الأنماط تناسقاً مع المرحلة المعاصرة. ولا سبيل أيضاً إلى إنكار أنّ الرؤية الواسعة والنظرة الفلسفية الخاصّة له إلى الدين (لاحظوا تحريمه ممارسة

(*) نشر في جريدة «السفير» ١٤/٧/٢٠٠٠.

التقية على العلماء في محاولة لتصحيح مفهوم التقية) قد ساهم في إزاحة الكثير من العراقيل من أمام نظريته السياسية وكان الإمام يعرف جيداً أنّ توقع تكوّن دعائم تنظيرية لفكرة الحكم والدولة الإسلاميين ما كان في محلّه لو ظلّت ركائز الاجتهاد في الفقه السياسي كما كانت عليه وقتئذ شريحة العلماء المجتهدين.

كذلك ينضاف إلى ما مرّ أنّ القرون الأخيرة من تاريخ الأمّة الإسلامية رغم احتضانها الكثير من الثورات الإسلامية والحركات الإصلاحية ولكنها لم تشهد حكماً إسلامياً شاملاً وحقيقياً بمثل ما تحقق بيد الإمام الخميني في إيران. وبهذا المعنى ما زالت نهضة الإمام الخميني فريدة فذة لا مثيل لها تنظيرا و تطبيقا .

ومن المرجّح أنّ ما سبق هذه النهضة الكبرى المسماة بالثورة الإسلامية من حكومات استبدادية وحركات سياسية إسلامية وكذلك إصلاحية كان في الاعتبار لدى الإمام وقيادة الثورة لأنّ نظرية الجمهورية الإسلامية والتي تبلورت في عالم القانون عبر صياغتها في كسوة الدستور الإيراني قد تجنّبت عدة إشكاليات ومشكلات كانت التجارب السابقة تعاني منها. ولا أريد أن يفهم مما قلت أنني على صدد المقارنة بين الثورة الإسلامية وغيره من بعض التظاهرات السياسية هنا أو هناك داخل إيران أم على الصعيد الإسلامي خارجه وإنّما أقصد أنها قد وضعت نصب أعينها كلّ ما ساهم في إفشال المحاولات السياسية عبر تجارب متنوعة متعددة لا مجال لذكرها سواء ما قادته العلماء والفقهاء وهو كثير وعديد أم تلك الإقدامات التي قد تمّت بأيدي العناصر الإصلاحية محاكاة للغرب أو الشرق.

مهما يكن في الأمر فإنّ الإمام الخميني لقد وقع اختياره ومن معه على نمط «الجمهورية الإسلامية» إيحاءً منهم بذلك إلى تكون الصيغة من ركيزتين الأولى هي الجمهورية والثانية هي الإسلامية. غير أنه وكما كان من المتوقع أن بعض التوجهات السياسية آنذاك قد أعربوا عن رغبتهم في تعديل الخطاب وتغيير عنوان النظام الإسلامي الحديث والنوايا في ذلك كانت تتراوح ما بين ما يستهدف الإسلامية وغيره الجمهورية. فمن الطبيعي أن تصنّف الحركات القومية وغير الدينية في خانة الذين ما أعجبتهم صفة الإسلامية وإنما كانوا إلى الجمهورية الديموقراطية مثلاً أرغب منهم إلى الجمهورية الإسلامية توخياً منهم لأنماط الحكم الغربية ولم تكن طبعاً مشاربهم الفكرية خافية على الإمام الخميني وغيره من رؤوس التنظير للثورة.

وأمّا الذين كانوا مع الإسلامية «الخالصة» وكانوا يعتبرون صفة الجمهورية هي مما يتمخّض في المستقبل عن انزلاق النظام إلى عرفية ووضعية الأحكام الدينية هم كانوا من الطبقات الدينية

وبعض الشرائح العلمائية. ولكن بما أنّ النقاش حول «الجمهورية الإسلامية» قد جاء بعيد انتصار الثورة الإسلامية الساحق والمطالب الشعبية كانت متركزة على القيم الإسلامية فإنّ أحداً ما كان قادراً على أن يصارح بسهولة في إبراز أدنى خطاب في المعارضة وخاصة أن الشعب برّمته كان ينادي بـ «لا شرقية، لا غربية، جمهورية إسلامية» .غير أنّ الأمر ما كان يمنع النخبة المثقفة والعلماء أن يتناقشوا مثل هذه المواضيع داخل أروقتهم الفكرية والسياسية وخاصة أن تواجد شخصيات علمية واسعة الأفق، منفتحة على الواقع وعالمة بالأنظمة السياسية المعاصرة إلى جانب النضج الفقهي والاجتهادي أمثال الشهيد الدكتور آيت الله محمد حسين بهشتي أو الشهيد الدكتور آيت الله مرتضى مطهري كان من شأنه أن يسمح لكلّ التوجهات الفكرية التي تتحملها الثورة الإسلامية تحت سقفها الرفيع أن تناقش قضايا من هذا القبيل.

وأمّا الإمام الذي كان على بصيرة في مناشئ بعض الطلبات لتعديل عنوان النظام الإسلامي الجديد وكان على علم بأنّ تجربة الغرب الديموقراطي والشرق الاشتراكي ما كانت لتضمن تحقق التطلعات الدينية وخاصة بعد ملاحظة ما أدّى إليه الغرب العلماني والشرق الإلحادي قد حسم النقاش آنذاك جرّاء رفضه الصريح والمطلق لأيّ تعديل للكلمتين. وقال حرفياً : «الجمهورية الإسلامية، لا أكثر ولا أقل»، وذلك إيحاءً و رمزا منه إلى ضرورة تمتع الشعب المشاركة المباشرة في الحكم والنظام في الوقت ذاته ضمانة استمرار الثورة والحكم على القاعدة الإسلامية.

بغضّ النظر عن الأداء السياسي في إيران في مراحل ما قبل انطلاق الثورة والتي كانت الحكومات الاستبدادية الشاهية فيها ما كانت تقيم للجمهور وزناً حقيقياً (دون أن أعمل أيّ مقارنة بين ذاك النظام والأنظمة العربية المجاورة) وإنّما الاستبداد هو كان الحاكم الأوّل والأخير، أنّ الدول الغربية التي كان للجمهور فيها مجال للمشاركة السياسية والتمثيل والانتخاب، قد أسفرت الأنظمة الديموقراطية فيها إلى سحق للدين قد لا يكون أخفّ مما جرى عليه في الممالك الشرقية. على ضوء ذلك وتجنباً من انزلاق الحكم الإسلامي في الاستبداد الديني (في حال عدم الاكتراث بالمسلمين وجمهور الأمّة الإسلامية) وفي تهميش الدين وقيمه الربانية التي لأجلها قامت الثورة وقدّم الشعب ما قدّم من شهداء بالآلاف (في حال إهمال الفقه الإسلامي والتشريع الديني وتغليب الحالة الوضعية والعرفية على رأي الشارع الإسلامي). جائت نظرية الدولة عند الامام حاظية بعناصر القوة تمتد الى عمق الشعب من جهة و مصرة على حكمية الشريعة الاسلامية و كونها المرجعية العلياء في الادارة من جهة ثانية .مؤمنة بذلك الحرية الكاملة للأمة و حق التشريع للدين دون التفريط بأحد منهما لحساب أو على حساب الاخر .

إلى هنا وان أصبح القائد متمكنا من حسم مثل هذه الخلافات الفكرية التي صحيح أنها لم تكن في تلك الأوقات واسعة ولكنّ التبّصر كان يتكهّن بإمكانية توسع نطاق هذه المناقشات في المستقبل، ولكن تحقيق الأهداف الرفيعة التي قاوم الإمام لأجلها مقابل من كان يرغب في جزء من المشروع دون الآخر، ما كان سهل المنال ولكنّ الأمر كان يتطلب بخلق آليات حديثة لا سابقة لها لأجل صيانة النظام المتكوّن من الجمهورية و الإسلامية. وقد بدأت الأعمال فعلاً لإنجاز وإنشاء صيغ وأنساق خاصة لمؤسسّات وإدارات النظام الإسلامي منذ الأيام الأولى من انتصار الثورة الإسلامية، وعلى رأس هذه النشاطات جاءت العملية التفقيهية والتقنينية العامّة للحكم حسب الشريعة الإسلامية والتي قد تبلورت بعد انتصار الثورة بحوالي شهرين في كسوة الدستور الإسلامي للجمهورية الإسلامية.

إنّ الحكم الإسلامي في إيران بقيادة الإمام الخميني ما جاء لكي يلغي كلّ شيء وينغلق على كلّ ما بلغه الإنسان في الغرب أم الشرق في كافة المجالات وخاصة فيما يرجع إلى المنهجية في الأداء السياسي والدراسات المعمقة في الفكر السياسي وأنماط الحكم وإنّما عملت القيادة في الثورة على توظيف القدر الأكبر من التجارب الغربية والوضعية في صنع الهيكلية السياسية للنظام بدءاً من الدستور ومروراً بالحكومة وانتهاءاً بالسلطة التشريعية والقضائية. ولكنّ العملية هذه قد تخلّلتها عملية أخرى هدفت إلى إقحام ودمج ما يؤمّن الضمانة لإسلامية النظام يمكننا ان نسميّها بعملية أسلمة الصيغ السائدة آنذاك لتتأهل لتحتضن ثورة إسلامية تريد أن تتحوّل إلى دولة حديثة رغم إصرارها على البقاء إسلامية – مع تحفّظ كبير طبعا لتسمية «الأسلمة» عندي ولكن تقريباً للمفهوم والانجاز استخدمت المصطلح– و إيضاحاً للأمر قد لا يخلو من فائدة استعراض مثال على هذه العملية الأخيرة. فلاحظوا مشروع البرلمان في إيران، فإنه وخاصة بصيغته المألوفة هو من الغرب ولكنّ وجود صفة الإسلامية الثابتة والتي لا تخضع للتصويت والاقتراع بعد الانطلاق قد اقتضت تعديلاً على صيغة البرلمان فجاء «مجلس صيانة الدستور» ليكون الضامن لعدم معارضة القوانين للشريعة الإسلامية والدستور الإسلامي وبذلك قد اصبح البرلمان جزءاً أساسياً لتحقق الجمهورية تماماً مثل ما هو سائد في أكبر الدول في العالم ديموقراطيةً وفي نفس الوقت تصبح الشريعة الإسلامية كما الدستور مصونة من محاولات محتملة تهدف إلى شطب شيء من القيم والشريعة الإسلامية. هكذا نجد أن النظام الإسلامي ونظرية الجمهورية الإسلامية للإمام الخميني وخاصة من خلال ولاية فقيه لا يختلف عن غيره من الشعب أمام القانون حتما – رغم صلاحيات قانونية كبيرة أعطيت له – ويختاره الشعب عبر

انتخاب نواب «مجلس خبراء القيادة»، تظل إلى حد كبير بعيدة عن تهميش إحدى الركيزتين في النظام.

ولكن الحقيقة هي أنّ تطلعات الإمام ومداليل نظريته الحاوية للشعب والإسلام وأيضاً محتويات الدستور الإسلامي قد تم تجاوزها في حالات كثيرة جداً. والسبب في ذلك يعود في أحسن التقديرات إلى قراءة تجزيئية ناقصة لنظرية الإمام للدولة الإسلامية وإلاّ قد لا تخلو الساحة السياسية في إيران من تيارات وتوجهات سياسية تمارس سياسة انتقائية في التعاطي مع الدستور وكذلك نهج الإمام الخميني وذلك عبر توظيف وانتقاء ما ينفعها و وذر ما لا يصبّ في مصلحتها. كلّ يستند إلى ما يدعم موقفه السياسي من خطابات للإمام أو بنود في الدستور رغم أنّ الإمام الخميني وكذلك الدستور قد اشبعا توازناً فيما يتعلق بضرورة أن يحظى الشعب والمفكرون بالحرّية في الفكر والرأي والمعتقد تحت سقف وفي إطار الأصول الأساسية الإسلامية ومع رعاية مصالح الدولة الإسلامية ولكن الواقع قد كان يختلف عمّا يرغب فيه الإمام ويحث وبل ينصّ عليه الدستور فإن جهات سياسية في حالات كثيرة سابقاً وحديثاً كانت ولا تزال تسعى إليتوظيف أو قولبة مفاهيم قاموس الإمام التي يحتويها الدستور بشكل كامل، حسب اقتضاءاتها وتوجهاتها الفكرية والسياسية الضيقة.

لو كانت هذه التيارات السياسية والتي قد يصنّفها البعض في خانتي اليمن المحافظ المتشدد حاليا (والمعتدل سابقا !!) واليسار الإصلاحي المعتدل اليوم (والمتشدد سابقاً!!) ولكنّ الواقع يوحي بوجود أكثر من تيارين وعدم سهولة انطباق هذه المصطلحات على حقيقة الأمر في إيران، لو كانت هي صادقة في متطلباتها فلماذا العمل على إبعاد الآخر الذي وإن عارض ولكنّه يمثّل البعد الآخر لاهتمامات الدستور ومفاصل نهج الإمام ؟

ولعلّ دراسة عن مقوّمات ومواصفات نظرية الجمهورية الإسلامية تثبت أنها تعترف بالوسطية الإسلامية وبضرورة التجنّب من النماذج المتواجدة في الغرب في الممارسة السياسية دون التضييق على الآخرين والمحاولة لخنق أصواتهم. ولا رغبة لدى هذا المقال في الدخول في التفاصيل والخوض في التسميات ولكن لا يمكن إنكار أنّ التاريخ السياسي الإسلامي حافل بحكومات كانت تحمل العنوان الإسلامي والقيمي ولكنها في جوهرها كانت أو تحوّلت إلى أنظمة استبدادية صعب في ظلّها التنفّس على الناس فضلا عن المعارضين. والسبب قد يكون واضحاً وهو الممارسة الاستبدادية والاحتكارية للسلطة وسدّ الطريق حيال الآخرين في المشاركة

السياسية والفكرية والإصرار المستمّر على البقاء على السلطة إلى الأخير وعدم اطاقة تواجد الآخر بحجة اختلاف وتعدّد فكريين. وكذلك فيما يخصّ الاصلاح والتجديد والديموقراطية فإنها أيضاً لا تشكّل انطلاقاً جديداً اليوم فنظرة عابرة إلى تاريخ إيران السياسي سيبّين لنا جيداً كم جرت محاولات من قبل تيارات مثقفة إصلاحية كما كانوا يعتبرون أنفسهم ويصفون مشاريعهم بالإصلاحية ولكن الحقيقة في أمرهم وجوهر نشاطهم كان قد يحوي إمّا استبداداً أو دعوة إلى الميعان في مشروع آخر غربي أم شرقي لا يصحّ للمضمون الديني أن يتقولب فيه.

منذ انطلاق النهضة الصناعية والحركة التحرّرية أو لليبرالية في الغرب فإنّ هناك شخصيات وتيارات كانت تدعو إلى الإصلاح ودمقرطة النظام السائد في كلّ عصر وكلمة الاصلاح والإصلاحية قد رافقت الحداثة والتجديد في كلّ مكان مع التأكيد أنّ الدين قد عجز في الأداء الاجتماعي ومن يرغب في التقدم والتطور فلا بدّ من الانسلاخ من القيم الدينية والعمل على علمنة الأنظمة وتغيير القيم. ما جرى في إيران طوال نصف قرن سبق الثورة الإسلامية من حركات إصلاحية متغربنة كانت تدعو إلى مزيد من الحرّية وما سمّي بالثورة البيضاء حيناً وبكشف الحجاب حيناً آخر خير دليل على أنّ الساحة السياسية في إيران في أمسّ الحاجة إلى طروحات سياسية وخطط تضمن الأمرين «الحرية المشروعة» و «الإسلامية في الشريعة والقوانين» ، لأنّ التوجهات والعقليات الداعية إلى الحريّة المطلقة أو إلى قمع الحرّيات باسم الدين والعقيدة قد ملئت تاريخنا السياسي الإسلامي.

واليوم أيضاً على كلّ الجهات السياسية والتيارات الفاعلة أن تعرف أنّ السعادة الحقيقية هي كامنة في الالتزام بالدستور الإسلامي بكل حذافيره، ما يدعو إلى الحرّيات العامّة والحقوق الأساسية للشعب وخاصة إعطاء حقّ حرّية الرأي والتعبير بنفس الحجم الواسع الذي جاء فيه وما يدعو إلى ضرورة التعاطي الحاسم مع كلّ مظهر يمسّ من القيم الدينية.

وما يخصّ الظرف الراهن هو أنّ الذين مارسوا السلطة في مرحلة ما قبل حركة السيّد محمد خاتمي قد تجاوزوا بعضاً من بنود الدستور الإسلامي المتكامل فيما يعود إلى الحريّات العامّة إلى جانب ضئالة النجاح في العمل الاقتصادي وليس كذلك ما صدر منهم لسحق الطرف الآخر قليلاً فعليهم أن يرضوا بأن يمارس الجدد السلطة بأعصاب هادئة وضمن نطاق الدستور بعيداً عن التجاذبات السياسية التي تستهلك الطاقات وتسفر عن تكون انطباع سيء عن النظام لدى الشعب.

كذلك على التوجهات الإصلاحية الحديثة أن تولي اهتماماً أكثر بالقيم الروحية الإسلامية وأن

يعود إلى إيضاح المواقف أكثر باستخدام العدد والأرقام دون تسخين الأجواء وإضافة الالتهابات وخاصة في مجتمع تشكل الشباب الغالبية الكبرى وعليها أن تعرف بالصراحة أيضاً أنّ ما يجري في العالم من تصفيق لهم يعود منه جزء كبير إلى رهانهم على إمكانية انزلاق النظام الإسلامي في إيران في دائرة الديموقراطية الغربية وتخفيف التشدد والصرامة في القوانين الإسلامية فلتتسع صدور كافة الأطرف لتحمّل الآخر فليكن الجميع محافظين وإصلاحيين على حذر من اختراق أساسٍ من أساسيّ نظرية الجمهورية الإسلامية.

لا يعني كلّ ما ذكرنا أن علينا أن نظلّ على تفاصيل ما كان يجري في زمن الإمام على الصعيد السياسي، جامدين صامتين وفي وجه أي عمل تطويري صامدين، وإنما نقول يجوز أن يفكرّ كل إنسان حظي بمقدرة التنظير الواعي بالتطوير المستمّر في نظرية الجمهورية الإسلامية بحيث يبقى كلّ ما للناس من حقوق وكلّ ما لله والشريعة الإلهية من أحقّية في القيادة، ذلك أنّ الحياة السياسية للإمام قد حفلت بمواقف فيها ثبات ومتغيّر، كلّ زمن يقتضي خلق مواقف جديدة وإعادة نظر في كثير مما هو متصوّر عند البعض كثابت. والثابت من خط الإمام هو الثابت من الفكر الإسلامي وقيم الدين وما عدا ذلك يحق للقيادة العليا في إيران أن تنظر فيه وتغير لو اقتضى الأمر ، لأنه يعدّ من دائرة المتغيرات ويجوز لا بل يستحسن أن يهتم المنّظرون في مثل هذا الحقل التطويري.

أزمة الصحافة الإصلاحية في إيران *

تبدو القراءة المتعمقة لخطاب الإصلاح الخاتمي، في خضمّ الصراعات الفكرية الراهنة في إيران من المهمات التي تتزايد يومياً أهميتها وفائدتها. وذلك في مواجهة فريقين على الأقلّ من الناس: فريق لا يرى لهذا الخطاب التنويري والإصلاحي قيمة تذكر وإنّما يعتقد بأن حركة السيد خاتمي ولعدم وجود تناغم حقيقي فيها بين الأسس والقيم الدينية وبعض مرتكزات خطابها تمثّل خطراً على الواقع الإسلامي في إيران مستقبلاً. فيما يؤمن فريق آخر بعكس ذلك تماماً. وينظر إلى هذه النهضة الإصلاحية أو بالأحرى الداعية إلى الإصلاح الشامل وبالذات فيما يؤول إلى

(*) نشر في جريدة «السفير» ١٤/٨/٢٠٠٠.

الحقل السياسي، نظرة إيجابية جداً، على أساس اعتبارها خطوة تجديدية وتعزيزية لمفاهيم ومحتويات خطاب الثورة الإسلامية في العصر الراهن وخاصة فيما يحظى به التيار الإصلاحي من إمكانيات هائلة خطابية تستوعب عمدة الشريحة الشبابية ويخطابهم بخطاب حديث ويسعى إلى إثبات أنّه لولا بعض التفسيرات الضعيفة والمصالح الجناحية الضيّقة، فإنه بإمكان الثورة الإسلامية وعبر الدستور الإيراني الراقي والمتقدّم أن تؤمّن التنمية الشاملة وتوفّر للناس كلّ الحريات والحقوق الأساسية.

والّلافت في الأمر هو أنّ الفريقين رغم ضراوة الصراع الفكري والسياسي وتصعيد الخطاب أحياناً بينهما ولكنّهما التزما القانون وقواعد اللعبة السياسية في أكثر الأحيان. ولعلّ الإمكانيات المتوافرة لدى كلّ فريق لتكريس الأمر الواقع والحؤول دون تثبيت الطرف الآخر قد ساهمت في سيادة الهدوء على الأجواء وعدم تفجّر الأوضاع فيما بينهما. لأن جانباً يملك معاقل أساسية من أجهزة ومؤسسات الثورة الإسلامية والآخر بالإضافة إلى امتلاك القواعد الحكومية تمكّن من جذب شريحة كبرى من جماهير الشعب الإيراني وتوسيع رقعة المناصرين الشباب خاصة عبر جسور صحفية مع أنها كانت تسبق أحياناً السيد محمد خاتمي نفسه في استعراض المطالبات وتعمل على توسيع نطاق الإصلاحات، غير أنها في النهاية كانت منتمية إلى الرئيس الإصلاحي.

وعلى ضوء ما مضى، لا يمكن وصف الطرفين بالسلطة والمعارضة بالمفهوم الدقيق السياسي. ذلك أنّ كلاً منهما يقبض على حقل من صلاحيات وسلطات النظام وكلاهما شريكان في الحكم. وحتى في الآونة الأخيرة التي تمكنت الحركة الإصلاحية من إبعاد المحافظين كأكثرية من المجلس النيابي وبذلك قد أصبح السيد خاتمي ومن معه مسيطرين على السلطة التشريعية إلى جانب التنفيذية، ولكن مع ذلك فإنّ الذين يطالبون بإصلاح الحركة الإصلاحية ويدعون أنصار السيد خاتمي إلى الإعتدال الخطابي فإنهم لديهم من الصلاحيات الرقابية والقضائية بقدر كبير حيث لا يصحّ مع وجودها اعتبارهم أقلية أم مجرّد معارضين كما هو مفهوم في القاموس السياسي.

ولكي لا يحصل أيّ إجحاف بحق الجانبين ينبغي القول بأنّ كلا الطرفين بعيداً عمّا حصل أحياناً في وسط القواعد الجماهيرية من انفعالات وتحرّكات احتجاجية متطرفة هنا وهناك فإنهما قد نجحا في بلورة قسط جيد من الإلتزام بالقواعد السياسية وتطهير الخطاب السياسي والحرص على البقاء تحت سقف الثورة وقيمها ولكن ليس حسب التفاسير المتحجرة أو المتطرفة وإنّما طبقاً لتبلور الشريعة الإسلامية في سياق الدستور الإيراني، الذي بدوره قد يحتضن في

داخله توجهاً عقلانياً للدين بعيداً جداً عن النظرة السلبية إلى الدنيا وعالم الشهادة، ويتساوى فيه السيد القائد الأعلى للنظام في حقوق المواطنة وأمام القضاء مع أحد المواطنين العاديين.

وفيما يرتبط بحالة الصحافة الصعبة هذه الأيّام وخاصة ما هو يخصّ الحكم الولائي (المنسوب إلى ولاية الفقيه) الذي استهدف مشروع تعديل قانون الصحافة، ينبغي ذكر عدة نقاط:

١ـ إن الصحافة الإصلاحية في إيران هي بمثابة وليد حركة الإصلاح الحديثة وليس العكس صحيحاً. فإنّ أكثر الصحف الإصلاحية التي باتت هذه الأيام تغيب عن الساحة وتختفي من الخارطة الإصلاحية في إيران، لم تكن موجودة عندما فاز السيد محمد خاتمي في المعركة الإنتخابية. غير أنه وفي كلّ الأحوال قد كانت في عمرها الوردي منعمة بالحرّية وحقّ التعبير في هذه الفترة الأخيرة بشكل لافت واستطاعت أن تتجاوز بعض الخطوط المحظورة والحدود الحمراء الموضوعة على القضايا الثورية وكذلك المواضيع الشرعية والدينية. أقصد أنها قد مارست كلّ إقدام على النقد والخدش والطعن فيما كانت تعتقد يجب نقده والخدش والطعن فيه. طبعاً لم تكن هذه التجاوزات والإختراقات لتلك الحدود المقدّسة رخيصة عليها وبلا ثمن.

أنا شخصياً لا أنظر إلى الصحافة الإصلاحية بنفس السلبية التي ينظر إليها المحافظون وفي أقل التقدير لا أعتقد أنّ الصحافة المحافظة هي أحسن وضعاً وأكثر صواباً ولكن الواقع هو أنّ الصحف الإصلاحية مع أنها قد ساندت السيد محمد خاتمي لأنها كانت الناطقة الحقيقية بلسان الأحزاب الإصلاحية ولم تكن الصحافة الحرة بالمعنى الواقعي بقدر ما كانت الصحافة الحزبية غير أنها وفي الوقت نفسه قد وجهت ضربة كبيرة إلى خاتمي ومشروعه الإصلاحي بفعل عدم الخضوع للعقلانية الإصلاحية والمحاولة للإلتجاء إلى الثورة الإصلاحية بدل العمل على الإصلاحات الثورية، ما أنتج في الساحة الإيرانية والمشهد الإصلاحي بالذات حالة ارتباك وأفصح عن جلب حقد كبير من المحافظين على حركة السيّد محمد خاتمي الإصلاحية. ونحن لاحظنا أنّ عبارة «استغلال الحرّية وإساءة ممارستها قد تؤدي إلى الإستبداد وانعدام الحرّية» كم ترددت على لسان خاتمي ووزيره المثقف هنا في لبنان وفي إيران.

فبقطع النظر عمّا كانت الصحف الإصلاحية تتخذه كمواقف حيال السياسة والثورة والشريعة خطأ وصواباً، ففي رأيي فإنّ الغائب في عمل هذه الصحف كان الإلتزام بمنهج التغيير وما يقتضيه العمل الإصلاحي بهذا الحجم والمحتكّ بأكثر من مقدّس. والإستمرار على هذا النهج سيضفي حتماً إلى تغييب ما تبقى من الصحف الإصلاحية بعدما تزحزحت أغلبيتها.

أقول بإطمئنان: أن التيار الإصلاحي تضرّر من جرّاء الأداء الإستعجالي والمتسرع للصحافة الإصلاحية أكثر من أيّ طرف آخر.

٢ـ من جانب آخر فبإمكاننا القول: إن الجرائد الإصلاحية لم تأخذ في حسبانها ما قد يجلبه عليها العمل على إثارة الشكوك على المقدّسات لدى أغلبية الناس. ولم تلتفت إلى أنّ الحديث عن الإصلاح الديني يشكّل أخطر حديث ويتطلب الحذر الأكبر، لجهة أنّه يتعلق بالخط المقدس أولاً وأنّ التصحيح في الفكر الديني إضافة إليحاجته إلى لوازم وضوابط إجتهادية كانت في الأغلب معدومة لدى شباب يكتبون على صفحات هذه الصحف، عملية تدرجية تتطلب وقتاً وصبراً ثانياً.

أخذت رقعة الإحتجاج المحافظ على الصحافة الإصلاحية تتعدّى أحياناً الحجم الطبيعي وتمتدّ إلى عمق الجماهير وتتحرك إلى الشوارع وتسير مسيرات احتجاجية لإدانة ما كانت تنشره هذه الصحافة على المقدسات الدينية حسب قول المعترضين. وعملية الكرّ والفرّ بين وزارة الثقافة في دعم بلا حدود للصحافة وتقديم رخصة جديدة بإسم جديد بين ليلةٍ وضحاها إلى جريدة قد قامت السلطة القضائية بإغلاقها وبين المؤسسات القضائية لم تكن مجدية لكلّ منهما.

مقال على حكم «القصاص» في جريدة «نشاط» وآخر في «موج» الطلابية وثالث في «خرداد» كان يثير استفهامات على شخصية الولي الفقيه وكتابات أخرى فيها تدعم نوعاً ما موقف الشيخ المنتظري ورسم كاريكاتوري لأحد أبرز علماء الدين في قم الشيخ مصباح يزدي، الذي بدوره قد فجّر مسيرات كبيرة في بعض المدن وتمخّض عن إيقاف دروس الحوزة العلمية الكبرى في قم عدة أيام وإصدار بيانات لمرجعيات حوزوية تدين الخطوة كل ذلك قد ساهم في إضعاف الحركة الخاتمية وأدّى في النهاية إلى نزع أغلب الصحافة الإصلاحية من يد السيد محمد خاتمي.

وكتب أكبر غنجي وهو معروف بتطرّفه حتى لدى الإصلاحيين أنفسهم، في مقال جريء ومثير: أن على السيّد خاتمي أن ينزل من «قطار الإصلاحات» ـ حسب تعبيره ـ لولا يرغب في أن يستسلم لمطالب الإصلاحيين، وبذلك بدأت بعض الصحافة وخاصةً الذراع الليبرالي (كما يعبرون عنه في إيران) والمدعوم من التوجهات المعارضة القاطنة في الغرب تشجّع السيد خاتمي على تحفّظ أكثر في إطلاق مواقفه الداعمة للثورة ومؤسساتها القانونية كمجلس صيانة الدستور والمجلس النيابي (عندما كانت الأحزاب المحافظة تسيطر عليه) وطبعاً ما كانت جريئة لدرجة أن تدعوه إلى التوقف في دعم ولاية الفقيه والتأييد المستمر لها كما كان ومازال يقوم به السيّد الرئيس.

وأما الصحافة المعارضة لهذا الخط فإنها لم تكن واقفة في جانب صامتة وإنّما كانت تعارض

وتخاصم أحياناً هذا التيار وخاصة التوجهات المتطرفة ـ حسب مواقف هذه الجرائد ـ فيه بكلّ أداة، منها تضخيم تلك الكتابات وجرّها إلى النقاط الحساسّة وتحريك الناس وتأليبهم على الصحافة الإصلاحية والتفسير المستمر لمكامن الخطورة في حركة الإصلاح ولكنها كانت تدعم السيد خاتمي وباستمرار وتشيد بتوازنه في الخطاب ونزاهته في الحوار طبعاً.

٣ ـ إنّ هناك من يعتقد أنّ ما تعاني منه الحركتان الأساسيتان هو تسرّب مجموعات متطرفة في داخلها. أحدهما باسم الدين والقيم واقع في تحجّر فكري وتأخر في فهم الواقع المعاصر وضرورة التجديد لمفاهيم الثورة للجيل الجديد المختلف مع الأجيال السابقة فكراً ورؤية وتوجهاً، والآخر واقع في تطرّف علماني تحت شعار الحرية والحقوق الأساسية والإصلاحات ويتحرّك لإضعاف القيم الدينية والثوابت الثورية.

ما من أحد وهو يعرف الصحافة ومدى طاقاتها الهائلة في التأثير الإجتماعي والنفسي على كافة الساحات السياسية والإجتماعية والثقافية وعلى علم بما يمكن أن تفعله لو كانت حرّة على مشهد الأمن القومي، يقدر على إنكار الدور الصحافي في الأمن القومي.

في الحقيقة ، إن الصحافة الإصلاحية لم تكن محنّكة عندما احتكّت في أكثر من حين بحرس الثورة الإسلامية ولو بشكل غير مباشر مع ما للأخير من مكانة مرموقة جداً لدى الشعب وفي الدستور. هذا بالإضافة إلى أن الراعي له هو الولي الفقيه باعتبار الحرس ركناً أساسياً في الأمن القومي «ولبيان مصالح النظام وقيم الثورة الإسلامية» كم ينص عليه الدستور. ولا يخفى على أحد، مدى خطورة إضعاف القوات المسلحة. وكذلك عندما غبيت بعض هذه الصحف في الهجوم على المؤسسات الأمنية، ورجال الأمن، وسلطة القضاء، والمحاكم القضائية. فبينما كانت السلطة القضائية تزج بعناصر المعارضة إلى السجن، تحوّلت هذه الصحافة إلى منابر تنشر من على صفحاتها بيانات مدينة من هؤلاء السجناء أو حتى المعارضين في لوس أنجلس.

على كلّ، يبدو لي أنّ بعض الأحزاب الإصلاحية وصحفها الناطقة بإسمها استعجلت وتسرّعت في الحركة وسعت في أكثر من حين إلى تجاوز الحدود والثغور بشكل لافت جداً. في هذا المضمار يمكن الإستشهاد حصل مع جريدة «صبح إمروز» الموقفة طبعاً مع إخواتها. فإنّ أحد الكتاب فيها (أعتقد هو «عماد الدين باقي» المسجون حالياً والمدان بسبب جرائم سياسية لا أعرف مداها وكيفيتها) بادر إلى كتابة مقال في هذه الصحيفة بُعيدَ تعرّض الدكتور سعيد حجّاريان أحد أكثر عناصر الإصلاح إعتدالاً وكذلك تأثيراً في القاعدة والقيادة الإصلاحية، وجّه فيه أصابع

الإتهام في هذا الإغتيال إلى خلية متكوّنة من عناصر مشتركة من الحرس والإستخبارات وطبعاً لم يستطع إثبات ذلك في عدّة جلسات في المحكمة بعد تقديم شكوى ضده من قبل هذه الجهات الأمنية.

٤ ـ حاول المجلس النيابي الماضي كمعقل أساسي سابقاً للمحافظين أن يضع حداً لما كان يعتبره محاولة لتعريض الثورة وقيمها والشريعة الإسلامية للتشكيك والضعف من قبل الصحافة الحديثة غير أنّ الإصلاحيين وخاصة الصحافة الإصلاحية نفسها (والتي يقول البعض: إنها كانت مؤخراً قد رغبت في العودة إلى صواب الإعتدال والتبنّي للمنهجية والإهتمام بالمصالح القومية الإسلامية التي ينبغي وضعها في طبق فوق كل محاسبات الأجنحة والدوائر الحزبية الضيقة) توعدت من وقتها بوضع مشروع تعديل قانون الصحافة والإعلام في صدر جدول أعمال المجلس السادس في حال سيطرتها عليه طبعاً.

بعدما استطاع الطرف الثاني تضييق الخناق على الصحافة الجديدة المعروفة عند الصحافة المحافظة بالصحف المتسلسلة (روزنامه هاي زنجيره اي)، وتمكنت منها وأوصدت أغلب أبوابها وإن لم يقطع كل الشريان إلى الآن، ثارت ثائرة الإصلاحيين فبادرت الأغلبية الإصلاحية في المجلس النيابي فعلاً إلى إعادة النظر في القانون المعدَّل للصحافة ودعت إلى ضرورة العودة إلى القانون السابق.

٥ ـ هنا يدخل القائد السيد الخامنئي مباشرة، طبعاً بعد توجيه إنذارات مستمرة إلى الصحافة المتطرفة وحسب تعبيره تلك الصحافة التي تحولت أحياناً إلى معاقل لأعداء الثورة وصارت مراكز الهجوم على الدستور والمؤسسات الثورية والقوات المسلحة وعلماء الدين وكذلك في الأونة الأخيرة بدأت تثير علامات استفهام أساسية على الحكم الديني وتدعو بعضها إلى السيكولارية (العلمانية) وترويج الإصلاحيات من النوع الغربي وبذلك استطاعت إثارة إعجاب الحكومة الأميركية وجعل الرئيس كلينتون، والناطقين الرسميين بإسمه وباسم وزاراته المتعددة وكذلك جعل وزيرة الخارجية الأميركية السيدة مادلين أولبرايت أن يصفّقوا للإصلاحات والصحافة الإصلاحية في إيران طويلاً ويقفوا لها بإجلال وإحترام.

وفي أهم محاضرة عن الإصلاح ومدى دور الصحافة في هزّ الأمن القومي وإضعاف الدينيات لدى الشعب ألقاها مؤخراً، في حضور كافة السلطات السياسية وغير السياسية وضع السيد

القائد النقاط على الحروف في المشروع الغربي لإنهيار الإمبراطورية السوفياتية سابقاً وذلك عبر وسائل تعدّ وسائل الصحافة والإعلام من أهمّها، عبّر القائد فيها عن بعض المحاولات الصحافية في إيران بمشروع «يلتسنة النظام والإصلاحات» (إشارةً منه إلى الدور الريادي للرئيس يلتسين في تعجيل تقويض الإتحاد السوفياتي) ودَعم فيها بقوة، الإصلاحات في كل مجال وكذلك دَعم الرئيس الإصلاحي واعتبر الإصلاحات للثورة والحياة السياسية وغيرها بمثابة الحياة، محذّراً من أيّ استعجالٍ في الحركة الإصلاحية، مهاجماً على التحجّر والتطرف في كل الأحوال.

يرى بعض المراقبين أنّه كان من شأن عدم تدخل القائد والإكتفاء بالنصيحة والتوجيه دون استخدام صلاحيات دستورية تسمح له القيام بإصدار «حكم ولائي» في حالات خاصة تعريض أساس المصالح العامّة للنظام للخطر ومن المرجّح أنّ عدم تدخله في الأمر كذلك كان يسبّب أزمات كبيرة بين المجلس النيابي ومجلس صيانة الدستور من جهة ومجلس تشخيص مصلحة النظام من جهة أخرى وكلّ ذلك على مشروع تعديل قانون الصحافة لكنّه عبر مرسومه القيادي وحكمه الولائي وبالإستفادة من صلاحيات دستورية له جنّب الساحة السياسية في إيران من الوقوع في مناوشات وتراشقات سياسية حادة والتمادي في الإبتعاد من إدراك حقيقة ما يعانيه الشعب من أزمات معيشية والأخطار المحدقة بالنظام من كل جهة.

ولكن على المحافظين أن يعرفوا جيداً أن الولي الفقيه أكبر من أن تستوعبه الأجنحة السياسية، فليتجنبوا من المحاولة لتأطير الولاية والقيادة العليا للنظام في إطار ضيق جناحي والنقد القيادي الأعلى كان متوجهاً إلى التطرف والتحجر معاً، لأنه وبدون شك أنّ النظريات المنفتحة له لا تنطبق على الأفكار السياسية والحزبية الضيقة للمحافظين وهو ينظر إلى النظام والثورة من حيث لا يوجد تيار ولا جناح سياسي في ذاك الأفق الأعلى والأرحب.

الحلم الإصلاحي المتطرف في حركة العبور عن السيد خاتمي *

منذ الإنتخابات الرئاسية المحمومة فيما بين المرشّح الطموح والإصلاحي السيّد خاتمي والآخر الشيخ عبد الله ناطق نوري والتي قد بهرت نتائجها كلّ الأوساط السياسية وتمخضت عن فوز كاسح للسيد خاتمي على الأخير، قد بدأت إرهاصات تواجد طيف متكثر الأطراف تلوح في أفق

* نشر في جريدة «السفير» ١٨/ ١١/ ٢٠٠٠.

الجبهة الإصلاحية. ومرور أقل من عامين على بداية هذه الطفرة الإصلاحية كان كافياً لتحوّل تلك المؤشرات الأولية إلى ظهور إصلاحي معلن لتوجهات سياسية تتأرجح ما بين الكتلة الإصلاحية المعتدلة والأخرى المتشددة ما حثّ الأطراف على اعتبار الأولى الجناح الإصلاحي التقليدي والثانية الجناح الإصلاحي الحديث. والطريف في الأمر هو أن ما كان يجمع بين بعض الجهات والأطراف الإصلاحية وبين الرئيس الإصلاحي السيد خاتمي في بعض الأحيان لم يكن يجتاز «بدء التغيير» دون الإلتقاء على عمدة المحاور المطروحة على لسان السيد خاتمي والذي بدوره كانت كافة الأجنحة الإصلاحية تترّس خلفه استغلالاً لشعبيته الهائلة ومصداقيته الكبيرة بين الجماهير حيناً وتجنباً من سخط واجراءات أطراف أخرى كانت قد وقعت في موقع حرج فيما يخصّ بالتعاطي مع التجاوزات الإصلاحية كذلك لأجل صعوبة الوقوف في وجه كل تلك الجاذبية والأناقة والطروحات الإصلاحية وأيضاً عدم رغبة الرئيس الإصلاحي في توجيه خطاب أعنف من الورد إلى من كان يتستر تحت غطاء الإصلاحات ولكنه يتخطى الحدود الحمر حيناً آخر.

ورغم أن ديبلوماسية الرحمة للسيد خاتمي في تبديل المعادي إلى المعارض والمعارض إلى الموالي استطاعت أن تخلق جواً جديداً قد أتاح فرصاً ملائمة للمعادين والمعارضين في أن يعبروا عن الموقف ويكرّسوا الوجود من جديد ولكن السياسة الرحمانية هذه قد انعكست سلباً على مبادئ السيد خاتمي الإصلاحية وانقلبت الأمور عكس ما كان يتصوره الرئيس الرحيم، ذلك أنّ نداءات صارخة قد بدأت تطالب خاتمي بضرورة اتخاذ مواقف أكثر شدةً وأشد صرامةً في وجه الأطراف المحافظة دفاعاً عن الصحوة الإصلاحية وحماية للصحافة الخاتمية حيناً والشخصيات المدانة قضائياً حيناً آخر. ما أخلّ بخطاب خاتمي الإصلاحي عبر إبراز حالة إنحيازية لا حيادية على المواقف الوزارية ولعلّ مثل هذه المعالجة غير المتكاملة حصافة قد أدّى إلى أن أصبحت الشهية التغييرية والنزعة المعارضة لدى تكتلات إصلاحية من جهة وأخرى ليبرالية محظورة تبلغ درجة استهدفت الرئيس نفسه فبادرت إلى توجيه تهديدات خجولة وخافية في الوهلة الأولى وإنذاره بإنزاله من «قطار الإصلاحات» لاحقاً لولا يواكب التطور السريع في حركة التيّار.

من جهة أخرى ولأسباب قد لا يعجز المرء عن تقديرها، كان الموقف السائد على الأوساط الخاتمية ومصادر قيادة الإصلاحات هو الصمت والعمل على أن لا يخسر الرئيس أي طرف معاد بدأ يعارض ومعارض بدأ يوالي، ما وسم الخطاب الخاتمي بسمات عامة تثلج صدور المعارضين تارةً وتخفف من سخط من كانوا يسمون بالمحافظين أخرى.

والصراع الصحافي، وسخونة الخطاب السياسي الغالب على الطرفين الرئيسيين، وتفجّر

إشكاليات من قبيل تقديم التنمية السياسية أم الإقتصادية، وحيلولة التركيبة السياسية ومراكز القرار دون امكانية تحقق طفرات تغييرية سياسية في البلاد عبر الشحن الإعلامي أم حتى الانتخابات وغيرها كلّ هذه الأمور تمثّل قضايا قد شغلت المشهد السياسي في الجمهورية الإسلامية حيث غطّت بشكل ملحوظ على الطموحات الإصلاحية فبذلك قد تحولت الشعارات الإصلاحية التي كانت ومازالت حاجة المجتمع الإيراني المسلم والنظام السياسي الحاكم إلى تراكمات إضافية في الحرب الجناحية وانعدام بوارق أمل إصلاحية تسفر عن تحقق تغيير إيجابي في المؤشرات المتدنية إن على الصعيد الإقتصادي أو السياسي أو الثقافي.

ورغم أن نجاح الرئيس خاتمي في تحويل الحالة الجامدة والمتوترة نسبياً بين العلاقات الإيرانية الخارجية كان جد باهر وإرهاصات الإنفراج العلاقاتي وذوبان جليد عتيق فيما بين إيران وأوروبا وإيران والدول العربية من جهة ثانية كانت قد لاحت منذ الخطابات الخاتمية الأولى في الأفق غير أنّ المشهد السياسي الداخلي في عهد الرئيس خاتمي إزداد سخونة واشتد توتراً فبقدر ما قد تكللت عملية إزاحة التوتر وسياسة تهدئة العلاقات الإيرانية الأجنبية وخلق ثقة متبادلة وإعادة الكثير من الإعتبار الضائع على الصعيد العالمي إلى الجمهورية الإسلامية بقدر ما قد أخفقت محاولاته الوطنية لجمع شمل الأطراف والأجنحة ولعلّ بعض أسباب هذا الأمر وعدم تمكن الرئيس من إدارة الأزمة التي كان النصيب الأوفر في إحداثها يعود إليه، نابع من أنّ السيد خاتمي ورغم تصويبنا الكامل وموقفنا الداعم لشعاراته لم ينجح في أن ينأى بنفسه من الدوائر الجناحية فرغم الجهد المشكور المبذول من قبله في الإبتعاد عن الأزقّة التيارية الضيقة وإبداء أكثر من موقف مشرّف داعياً إلى المصالح الدينية والوطنية العامّة ولكنه في النهاية بقي يظهر بمظهر رئيس جناح ولم يدّخر بعض وزرائه قبل الإقالة ومن ثم السجن أي جهد في شن الهجوم السافر والمعلن ضد السلطات الدستورية والعمل على تسخين المشهد السياسي أكثر فأكثر.

والعتب ليس على أحد من هؤلاء بدءاً بالرئيس الإصلاحي من أجل أن ما طالبوه ما كان في محلّه. بالعكس من ذلك تماماً فإن الثورة الإسلامية والنظام الإسلامي في إيران وبما في ذلك قوانين وتراكيب سياسية فإنها تعجز من اجتياز المرحلة بإتجاه الأمام بتوفيق ودون أن تتحول إلى مؤسسة غير ديمقراطية إلاّ بممارسة عملية إصلاح متواصلة ونقد الذات البناء. ولكن العتب هو في الحقيقة على عدم قدرة الأطراف الإصلاحية داخلياً على استثمار هذه الفرصة الملائمة لتقديم عجلة التنمية على الصعد المختلفة إلى الأمام.

و«سياسة العبور عن خاتمي» رغم أنها حلم لم تتحقق ولكن بعض الكتلة الإصلاحية في

البرلمان وخاصة الإصلاحي المتشدد عباس عبدي وبعض الشباب الصحافيين من حوله يلاحقونها بإلحاح ويبدو أن اعتدال السيد خاتمي في توجهه الإصلاحي والإنتباه إلى أن التكوينة القائمة سياسياً وثقافياً واجتماعياً يصعب تجاوزها بسهولة فينبغي أن تتحلّى الحركة الإصلاحية بتدرج وتناغم مع الطبيعة القائمة دون التفريط بالأمن القومي عبر استنساخ البدائل الغربية في التكريس الديمقراطي، ويبدو أن هذا الإعتدال والوسطية لم يرضِ السيد عبدي ورفاقه الواعين في تسخين المشهد السياسي والطامحين إلى إصلاحات شاملة بين ليلة وضحيها.

ولعل المناورة على سياسة «الهدوء الفاعل» جاءت من قبل بعض الإصلاحيين الإعتداليين لتكون بمثابة دعوة زملائهم المستعجلين إلى الفاعلية والهدوء معاً، لخلق فرصة علّ السيد خاتمي يتمكن فيها من إقناع الأطراف القلقة على ضرورة وعي العصر ووعي أن ما لا يتحرك ويتحوّل في متغيراته حسب التطلب الواقعي فهو بمثابة ميت جامد، وطبعاً بعد ما تمكّن بقوة باهرة من تكريس الموقع بين الجماهير والشرائح المثقفة إلى جانب الرأي العام العالمي.

وأخيراً أن الرئيس خاتمي يعي هذه النقطة أكثر من كلّ شخص آخر أن التعاطي الفوضوي مع المطلب الإصلاحي وركب الأمواج لإستهداف القناعات المذهبية والتقليدية الراسخة والمتجذرة في المجتمع الإيراني والتعامل النخبوي الخاص مع الأمر والتصريح البرلماني الإصلاحي بأنَّ الواجب البرلماني للكتلة الإصلاحية يقتصر على التنمية السياسية دون الإقتصادية! والسلوك الغريب الناشئ من سكر الإنتصارات المتتالية وما إلى ذلك من شأنه تعريض الأساس في البنيان الإصلاحي لخطر التقويض وتسويد وتشويه صورة الإصلاح كما كانت في بعض الحقب التاريخية في مرحلة ما قبل الثورة عندما كانت حركة «الرفورمية» (الإصلاحية) تعني ما لا يرضى الإصلاحيون اليوم قطعاً أن تعنيه محاولتهم.

حسم الصراع السياسي أم الدعوة إلى علمنة الدستور الإسلامي في إيران *

إن نظرية الحكم الديني عموماً ونظرية حكم الفقيه أو الفقهاء خصوصاً كغيره من النظريات العامّة في الفلسفة السياسية قد تكونت بفعل تراكمات تاريخية للتنظيرات السياسية مما يجعل من الصعب جداً نجاح أي محاولة مختزلة في ربع صفحة من جريدة للدفاع عنها أم دحضها كما حاول السيّد مصطفى الحسيني المحترم عبر مقال موجز سمّاه «هل تؤسس ولاية الفقيه لدكتاتورية دينية؟» وطبعاً يخلص في طيات حديثه إلى الإجابة الإيجابية على سؤاله المثير.

أرجو أن لا أتشبه بالسيّد الحسيني في اختزال قضايا واسعة النطاق لها خلفيات فلسفية وتنظيرية لأكون منصفاً في نقدي لبعض ما طرحه في مقاليه المنشورين في السفير الراقية بتاريخ ١٢/٧/٢٠٠١ و١٣/٧/٢٠٠١.

إنّ ما عرضه الحسيني في ما كتب هو إلى سرد غير مستند لهموم وقضايا فكرية سياسية أقرب منه إلى المقال العلمي الموضوعي، وتسميته لما جاء في المقال بـ «التحقيق» كما جاء على الصفحة الأولى من الجريدة لا تتلائم مع واقع ما سجّله من مجموعة أقوال عامّة حيناً ومجتزئة وانتقائية حيناً آخر وطبعاً دون الإستناد والتوثيق الكافي حتى فيما ينقله عن البعض المجهول! لا بدّ إيحاءاً من السيد الحسيني المحقّق إلى أن المناخ السياسي السائد في إيران وحكم الفقهاء هناك قد يخنق كل صوت لا يقول بولاية الفقيه العامّة!!

قائمة طويلة من الإشكاليات الفكرية السياسية وكذلك المعضلات السياسية القائمة والعالقة في إطار الممارسة السياسية هي التي تشكّل مضمون مقال السيّد الحسيني مما يستحيل على الناقد

(*) نشر في جريدة «السفير» ٢٨/٧/٢٠٠١.

الموضوعي تناولها أو حتى تناول إحدى القضايا تناولاً علمياً إستدلالياً ينتهي إلى تكريس أو إثبات قناعته. انطلاقاً من هذا الأمر سوف أعمل في هذه العجالة على نقد عام وكلي لبعض ما يتعرض له الأستاذ الحسيني وبالذات لما هو يعود إلى منهجية العرض عنده.

كما سوف ألتمس في ما أسجّل، نمطاً نقدياً لا يحرمني من الحرّية والحياد والإحتفاظ بنقاط وملاحظات على صعيدي التنظير والممارسة السياسية في الجمهورية الإسلامية كيلا يتصوّرني القارئ العزيز متحمساً للدفاع عن تفاصيل تيّار أو توجه فكري سياسي هناك.

«ولاية الفقيه هي الناظم للدستور الإيراني والعمود للنظام السياسي وهي تجعل الدستور منحازاً إنحيازاً تاماً لما يتمتع به المحافظون من سلطات ومراكز قوّة».

لست أدري إن كان السيّد الحسيني يقوم بعملية إسقاط مفهوم «المحافظة» والإصلاح على المناخ الراهن في إيران أم لا. ولكنني تصحيحاً لإنطباع الكاتب اذكّر: أن الدستور الإسلامي في إيران ليس من «نظم» الولي الفقيه وإنّما خبراء دينيون ومدنيون متخصصّون في مجالات شتى قد شاركوا وساهموا في تنظيمه وتدوينه دون أن يتجاوز دورُ علماء الدين والفقهاء العملَ على التأكد من عدم وجود ما يعارض الشريعة الإسلامية في مواد وبنود الدستور.

مبرَّر هو أن يكون المرء يجهل مناخاً أولياً ومنطلقات أولى لتكوُّن الدستور الإسلامي في إيران ولكن إرسال المواقف السياسية ضدّ الحكم الديني والدستور الإسلامي من على أولى صفحات الجرائد إرسالَ المسلّمات والقطعيات لا يتفق والموضوعية أو التحقيق الذي يدعيه الكاتب.

ومن غريب الحديث هو سحب السجال الراهن بين المحافظة والإصلاح في إيران على الدستور، مما لم يقل به أحد من قادة الإصلاحات أنفسهم وعلى رأسهم السيّد الرئيس محمد خاتمي، إلاّ أن يكون التيار الإصلاحي في إيران وجدوا في السيّد الحسيني أميناً لأسرارهم وملاحظاتهم الدستورية فهمسوا في أذنه مطالبهم الإصلاحية الناتجة عن قصور الدستور الإيراني لينشر على الجرائد الدولية!!

أعود واذكر بأنني لا أعتبر أن ضلعاً أو بعداً من أضلاع وأبعاد ما هو جارٍ في تنظير الثورة أو ممارسة الحكم يجب أن لا يخضع للنقد وتوجيه الملاحظة، وإنّما عكس ذلك تماماً أعتقد أنه من الحاجة الملحّة هو فتح النقاش العلمي والموضوعي والمرتكز إلى الإستدلال والمنهجية في كافة القضايا الفكرية بما في ذلك «ولاية الفقيه» بل في «الحكم الديني» عموماً. وذلك لأن هناك إشكاليات فكرية لا تنحلّ بمنعها وحظر الحديث والنقاش عليها، فلا بد من طرقها وعرضها، غير

أنّ العرض العلمي الناظر إلى الواقع الخارجي والراهن السياسي وكذلك الإرتكاز إلى التاريخ الصحيح للثورة الإسلامية شيء والحديث السياسي وعرض مواقف معارضة ومن ثم سحبها على كلّية الحكم الديني أو حتى نمط خاص ومصداق جزئي لهذا الحكم هو شيء آخر.

تؤكدون غير مرة أن حسم الصراع بين المحافظين والإصلاحيين كامن في تعديل الدستور الإسلامي ولكنّ الحقيقة هي غير ما جاء في مقالكم، لأنّ الدستور الإسلامي في إيران قد احتضن في داخله بنوداً عديدة تكفل عافية «الجمهورية» و«الإسلامية» في حال تم تطبيقها بدقة. إنّ ما يعاني منه الرئيس خاتمي كقائد الإصلاحات الراهنة في إيران ليس هاجس تعديل الدستور بقدر ما هو عدم تطبيق مواد الدستور وقتاً وتطبيقها بشكل إنتقائي وإجتزائي وقتاً آخر. هذا ما كرّره خاتمي في أكثر محاضراته ومشاريعه الإصلاحية إلى أن قام هو بإنشاء لجنة خاصة بمتابعة شأن تطبيق الدستور وبالخصوص بنود دستورية تم تأجيل تطبيقها الكامل منذ بداية الثورة وقد تمكن في ضوء ذلك من تحقيق مادة دستورية أساسية تعطي للشعب حق المشاركة السياسية في اختيار رؤساء وأعضاء مجالس البلديات التي كانت الوزارة الداخلية في ظلّ غياب تطبيق دستوري تقوم بمهامها وتدير شؤون البلديات.

إذن ليس كما تصوّره الكاتب أن خلاف الإصلاحيين والمحافظين هو خلاف دستوري بمقدار ما هو خلاف في فهم الدستور أو على أساس عدم تطبيق كامل وشامل له.

على أن النظام السياسي الراهن في إيران إلى ما شاء الله وأراد الشعب هو إسلامي وفي ضوء ذلك من المعلوم أن «الحرية» كما كانت في الدول الغربية ما كانت تسمح بنشاط أساسي في صالح التوجه الشيوعي مثلاً وكانت مقيدة بقيود خاصة مفروضة من طبيعة الحضارة الغربية وبالذات السياسة السائدة هناك، كذلك الحرية المؤكدة دستورياً وعلى لسان الرئيس خاتمي الإسلامي لا بد من أن لا تتجاوز القيم الإسلامية والشريعة الدينية. كذلك الديمقراطية والمجتمع المدني وغيرها من المصطلحات. ومن دون شك، أن إسقاط مفاهيم تفصيلية لهذه المصطلحات كما هي متبناة في الغرب على المجتمع الإيراني والمشهد السياسي الفكري الخاص هناك قد يؤدي بالمرء إلى أن يرى أن الدستور الإيراني لم يعط للحرية ما تستحق وللشعب ما يستحق كما نرى في دعوة الحسيني إلى تعديل الدستور الإيراني وإلغاء ما هو ضامن لإسلامية هذا النظام السياسي كي تستقر الديمقراطية هناك!!

كنت أتمنّى أن أقرأ فيما كتبه الأستاذ الحسيني في أقل تقدير مطالبة إصلاحية واحدة لم

يضمنها الدستور الإسلامي في إيران!. أحاول لأكون واضحاً، فأنا أيضاً بدوري أعتبر حقاً أن هناك إشكاليات في التعاطي السياسي في إيران ولكنها كونها تحت سقف الدستور والأغلب منها يرتد إلى تفسيرات وقراءات متكثرة منه، فإنه دليل عافية العمل السياسي في إيران والتعددية الديمقراطية. وكما سبق وذكرت في أحد مقالاتي هنا من على صفحات هذه الجريدة العزيزة فإنني أرى أن الصراع السياسي الراهن رغم كونه وتواصله دليلاً على فقدان الدكتاتورية السياسية في إيران ولكنه ينشأ في بعض تفاصيله (بالإضافة إلى اختلاف قراءة مواد دستورية) عن عدم إلتزام بعض التيارات المحافظة حرفياً ببنود تتعلق بالبعد الجمهوري والحريات العامّة وكذلك عدم نجاح بعض الدوائر الإصلاحية في إثبات أنهم حريصون على إسلامية النظام والقوانين طبقاً للشريعة الإسلامية.

ويبدو أن السيّد الحسيني لم يجد للبرهنة على ضرورة تعديل الدستور الإيراني غير معضلة مجلس صيانة الدستور ومجلس الخبراء، بينما المنصف الحرّ الموضوعي يعترف بضرورة وجود مؤسسات دستورية تحافظ على الدستور وتتصدّى للتفسير الصحيح للمواد من جهة وتتأكد من عدم معارضة ومخالفة التشريع والتقنين الحديث من جهة ثانية. ليس لرغبتي في ذلك فحسب! وإنّما طبيعة نظام ديني إسلامي تفرض على الإدارة وضع خطط وآليات تضمن إسلامية الشريعة والقانون دون ممارسة مصادرة التعددية الإجتهادية ومحاولة تسليط فكر إجتهادي أحادي على الأوساط، ما يحدث أحياناً مع الأسف الشديد ويجب تصحيحه لكيلا يؤدي إلى استبداد سلوكي وفكري رغم انفتاح الدستور وأسس النظام الإسلامي.

سبق وذكرت مراراً إنّ تواجد صفة أو إضافة لفظية إسلامية إلى عنوان الأنظمة الحاكمة لتصبح عناوين أنماط هذه الأنظمة مشفوعة بقيد «الإسلامي» لا يصون ولا يعصم أحداً من الإستبداد والدكتاتورية ولا نواجه صعوبة في ذكر حكومات وأنظمة إستبدادية في التاريخ الإسلامي كانت في الغالب تحمل عناوين مقدسة كالخلافة والأمارة والدولة الإسلامية ولكن الممارسة المستبدة كانت الغالب على أمر هذه الأنظمة. فإذن كلمة «الجمهورية الإسلامية» المشفوعة والمزدوجة وحدها غير كافية في صيانة الحكم في إيران من تسرب وتكرّس الدكتاتورية لا نختلف إلى هنا وإنّما الخلاف في أنّ الدستور الراهن الإسلامي هناك هل فيه ما يوفّر للشعب حقوقاً أساسية ويمهد لتواجد مجتمع مدني ـ طبعاً بتعديل عمّا هو سائد غرباً ـ ليحظى فيه الإنسان والحياة بالحرية والكرامة من جهة وفيه ما يعرقل أو يمانع تطور الحياة السياسية وبالذات على الصعيد التقنيني بإتجاه العرفنة والعلمانية وإقصاء الشريعة أو تقليلها لحساب الديموقراطية من جهة ثانية أم لا؟؟ أختلف مع السيّد الحسيني في رؤيته الجدّ السلبية تجاه الدستور الإيراني

الراقي وإحالته الصراع الدائر الطبيعي هناك إلى انعدام الكفائة النصيّة والمضمونية فيه ولكنني لا يمكنني إنكار وجود خلل كبير في تطبيق بعض مواد الدستور الإسلامي. خلل ينتج عن ظروف إجتماعية وسياسية محلية ودولية تارة وقراءات وتفاسير إنتقائية، عضينية وطبعاً تطبيق مصلحي غير متكامل تارة أخرى، هذا ما يؤكده الرئيس الإصلاحي السيد خاتمي وهو موقف في موضع الإتفاق إلى حدّ كبير والمواقف المحافظة المتحجرة أو الإصلاحية المتطرفة لا تمثّل الحالة الغالبة في إيران اليوم في المشهد السياسي الراهن.

وأخيراً يسرّني أن أسمع من الأستاذ الحسيني خطوطاً عريضة تساعد الحريص على «الجمهورية الإسلامية» والمصرّ على طرفي وبعدي النمط السياسي هناك، خطوطاً عامّة تحكم الدستور لمثل هذا النسق السياسي دون أن يكون فيه مصادرة الجمهورية أو الإسلامية على حساب البعض. وأغلب الظن أن ما يدعو إليه المقال المنقود عليه أو ما يدعو إليه من ينقل عنهم السيّد الحسيني في مقاله تكريس للعلمانية والعرفية مما سيؤدي أخيراً إلى رفض تدخل الدين في شأن الإجتماع والسياسة ولكن إختزال إشكاليات ومعضلات فلسفية تحكم صلة الديني والدنيوي أو الأرضي والسماوي بهذا الشكل غير المباشر والملفوف لا ينبغي وإنما الدعوة المطلوبة هي إلى نقل الحديث إلى الوسط الفلسفي والكلامي دون فرض ومصادرة الآراء والدعوة إلى تعديل الدستور ليصبح خالياً من آليات أسلَمَة التشريع وبالتالي تكريس العلمانية ولكنها دون المباشرة في المشروع الفكري! لا يعني كلّ ما أقوله إنني أتبنّى مشروعاً من المشاريع الفكرية الفلسفية الراهنة والرسمية في إيران بقدر ما هو تعبير عن نقد منهجي وموضوعي أحتفظ به على ما جاء في مقالكم ولي قناعاتي الخاصة سأبوح بها في المجال المناسب إن شاء الله.

الولي الفقيه ليس معصوماً والدستور قابل للتعديل *

من محنة العمل الصحافي والثقافي الاستعلائي، أن ينحني صحافي سياسي من طراز جيّد إلى مستوى إطلاق كلمات وعبارات وإيحاءات ليس هي ليست موضع النقاش والموضوع المعروض فحسب وإنّما هي ترمي إلى تخريب الآخر وتحاول النيل من شخصه وشخصيته أو لغته وقوميته ولكنني سلامةً لنفسي وتفويتاً لأي فرصة تشغلني عن أساس الإشكالية الفكرية وترفعاً منّي عن الخوض فيما لا يعنيني من تحاليل سيكولوجية قد تمكنني من الردّ القاسي على المتهجّم واحتراماً للقارئ العزيز وتنزيهاً لجريدة قيمة عن أن تتحوّل إلى معرض للحديث

(*) نشر في الجريدة نفسها بعدما ردّ الحسيني على القسم الأوّل.

الشخصي الرخيص أترك الردّ على مقدمة ردّ الأستاذ الحسيني وعلى غرار ما فعلته في السابق أحاول التطرق إلى صلب الحديث معه بعد التأكيد أنني فهمت ما قصده من التعبير.

وفيما يخصّ المضمون فإنه قد أصابني الاستغراب عندما لاحظت أنّ الأستاذ الحسيني لم يتطرق إلى شيء مما سجلته في ردّي عليه سابقاً، ذلك لأنني وكما يبدو من عنوان مقالي ادعيت أن الصراع السياسي الراهن بين الأجنحة السياسية الإيرانية ـ لو صحّ التعبير عن هذه التعددية بالصراع ـ لا ينطلق من الإشكاليات الدستورية وإنّ الدستور الإيراني زاخر بمواد متعددة، توازن فيما بين الجمهورية والإسلامية وادعيت أيضاً أن قادة الحركة الإصلاحية الحديثة في إيران ما أشاروا ولا لمحوا إلى أن الاختلافات ـ وليس الخلافات ـ الراهنة مردها إلى عدم تلائم وتوازن مواد الدستور.

إنني قد كنت متوقعاً أن يأتي الردّ لمعالجة ما ادعيته وعرضته ولكن الردّ جاء مخيّباً للأمل؛ لأنه قد تناولني كشخص من جهة وتعرّض لصلاحيات الولي الفقيه في الدستور الإيراني من جهة أخرى ما لم يكن موضع النقاش في ردّي!

لا أعرف من أي فقرة من حديثي كوّن الأستاذ ظنّه بأنني أعتبر الدستور الموجود هو يصلح لكلّ زمان!؟ رغم أن من طيّات مقالي يتضح جلياً، أنني على غير هذا الموقف. ومن الثابت عندي، أن الدستور الإسلامي في إيران من طراز الاجتهاد البشري وبالتالي أنه متعرض للخطأ والصواب، غير معصوم وقابل للنقاش والتعديل، كما قد تمّ تعديله في السابق. وأنا هنا لست أنطق بإسم أحد وأعرف أن هناك من يرى غير ما أرى.

عبّر الأستاذ الحسيني عمّا آثرته هناك من إشكالية نقدية على موقفه السياسي بلفظة «المرافعة» التظلّمية ضده!! يبدو أنّ خلوّ الساحة الفكرية والصحافية من المواجهة السليمة والهادئة بين الرأي والرأي الآخر وصولان وجولان اتجاه دون الرادّ والناقد ونشر ما قد يخدش ببعض النشوة الثقافية والخطاب الاستعلائي للبعض، قد عسَّر كلّ ذلك على السيد الحسيني أن يحتمل نقداً حراً في ربع صفحة جريدة! فالتجأ إلى توظيف ما لديه من تمكن لأجل تصغير الآخر وإظهاره بمظهر المحاكم والمرافع.

انتقل السيّد الحسيني من إجمال عرض فيه مواقف معارضة عامّة والحديث عن صوابية كينونة مؤسسات دستورية إلى تفصيل يعتبر فيه أن ما أعطي مجلس صيانة الدستور من صلاحيات هو أكثر من الحاجة. وهنا ينبغي لي القول: إن الحديث السابق بيننا كان على أساس إثارة الملاحظة على أصل وجود مجلس صيانة الدستور ومجلس الخبراء مما دفعني إلى القول أن

إسلامية أيّ نظام سياسي يتطلب مؤسسات دستورية ترعى وتصون القوانين من أن تعارض البنى الفكرية له؛ بينما الآن تناول التفاصيل وحجم الصلاحيات ومعلوم أن نقد الإجمال قد يتعدّل إذا فصّل.

من جهة أخرى، أنّه من الطبيعي في نظام إسلامي أن يكون المجلس التشريعي المعني بعملية التقنين فيه مفتقراً في شرعية ما يسنّ من قوانين إلى مؤسسة أو جهة تعمل على عملية الملائمة والمناسبة بينها وبين الشريعة الإسلامية وحصول الثقة بأن التقنين يتم في إطار الضوابط والمنهجية الاجتهادية الإسلامية. هذا في ضرورة وجود جهة دستورية تضمن إسلامية ما يقنّنه المجلس التشريعي. وكذلك إنّ مؤسسة التشريع في أيّ نظام ديني لا بدّ أن تستمدّ شرعيتها ومشروعيتها الدينية من خارجها أي من خارج هيكلية المجلس التشريعي المدني. وأمّا الحديث عن تفاصيل الصلاحيات ونقد أساليب الاختيار أم التنصيب وغير ذلك فكلّه مما أسكت عنه وما كان ضمن حديثي السابق.

يذكر الأستاذ الحسيني في ضمن ردّه: «ففي طريقة عمل هذا المجلس أيضاً ما يؤدي إلى أن أربعة من الفقهاء الستة يمكنهم تعطيل أيّ قانون». لو كان الرادّ يدعو إلى الإكثار من عدد الفقهاء فهذا أمر مستحسن ودعوة عاقلة، وقابلة للعرض موضوعياً وإذا كان الخدش منه بأصل صلاحية مجلس فقهائي في قدرة واختيار نقض ما يراه غير منطبق مع الشريعة فهذا لا يتوافق مع من يرغب في إسلامية القوانين. ثمّ إنّ ما يقنّنه المجلس التشريعي يأخذ طابعاً قانونياً في حال مصادقة مجلس صيانة الدستور على عدم معارضته للدستور والشريعة الإسلامية وبالتالي قبل هذه الغربلة والمعالجة من قبل مجلس صيانة الدستور لا يمثل قانوناً كي يمكن الإدعاء بأنّ هؤلاء الفقهاء يعطلونه. أعيد هنا؛ أنني لست صاحب داعٍ قوي لأقوم بدفاع عن تفاصيل وحذافير ما يتعلق بنوعية وكيفية إنجاز مهمة عملية التأكّد من سلامة القانون.

وفي فقرة أخرى يدعي الأستاذ الحسيني: «لا يصعب استنتاج مرافعة كاتب الردّ ضدّ مبدأ تعديل الدستور، غرضه الدفاع عن ولاية الفقيه من موقع متقدم».

استنتاج غريب وأيضاً خارج عن نطاق البحث وغير واقعي، لأنني كما أسلفت لا أتبنّى أن مجالاً ضيقاً بمثل هذه الفرصة الصحفية المشكورة يصلح للعمل على دحض أو إثبات نظرية فلسفية سياسية متشعّبة تطلب اختصاصاً جيداً ومجالاً مناسباً ولا شيء منه متوافر الآن. إنني كنت ساكتاً في هذا المقال عمّا ينسبه الكاتب إليّ وعلى أساسه يحاول استهجان مواد دستورية فيها قدر من موازنة الجمهورية والإسلاميّة.

تنقلون عن الدستور: «الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد...» والصحيح هو: «قيادة الأمّة...» وأرجو أن تكون السقطة مطبعية.

بالإضافة إلى أنني لم أقف في ردّي موقف المدافع عن أيّ نظرية سياسية، كما لم أعارض مبدأ تعديل الدستور بالأساس، ولكن ما عارضته عبر نقدي وردّي عليه هو الوصفة العلمانية والحل الوضعي البحت لنظام ديني بصرف النظر عن أي إشكالية فكرية وتنظيرية يمكن عرضها والنقاش عليها وبعيداً عن مواقفي الشخصية. وهنا أرى من المناسب ثانية أن أؤكدّ أنّ المفترض هو أن الدستور الإيراني قد وضع من المبدء ليكون مرجعية عليا لإدارة «إسلامية» و«دينية» لكافّة الشؤون الاجتماعية والسياسية والثقافية. وما عرضته وعارضته كان على مبدأ أنّ «الحكم الديني» ممكن ولا يستحيل نظرياً وهذا ما أجمع عليه من يسمّيهم الأستاذ الحسيني بالمحافظين والإصلاحيين كافة. وما اعتبرته أنا ضرورياً في حال التطلع إلى أن تكون القوانين مطابقة لأيديولوجية خاصة أو دين خاص هو حتمية توافر مؤسسات دستورية تملك صلاحيات علمية واجتهادية للقيام بعملية تكييف مقاصد الشريعة على المصادقات التشريعية. وأمّا النقاش معي على تفاصيل الصلاحيات للمؤسسات الدستورية فإنه غير مبرّر؛ لأنني ما أبديت وجهات نظري في ذلك مما قد يجعلني أن لا أعارض السيّد الحسيني في كلّ ما يقوله وإنما حصرت نقدي في الإطار المعروض في ردّي على جزء يسير مما طرحه في مقاليه: «هل تؤسس ولاية الفقيه لديكتاتورية دينية» و«تناقضات هيكل السلطة في إيران». أعني إدعاء الحسيني بأن الدستور الإيراني هو مصدر «الصراع» في إيران وأنا لم أتجاوزه.

وفي فقرة أخرى: «وفي هذا ما فيه من إيحاء غير خفي بأن للفقيه ما كان للإمام الغائب من عصمة».

ببساطة تامة أقول: إن أيّ عالم دين قد بلغ مرحلة الإجتهاد وامتلك القدرة على فهم مراد الشارع عبر مصادر الاستنباط يمكنه أن يقدّم نفسه كمرشح لعضوية «مجلس الخبراء» ومن ثم يتم انتخاب واختيار نواب لهذا المجلس عبر الانتخابات الرسمية الشاملة والمباشرة من قبل الشعب. ومهمة هذا المجلس هو انتخاب فقيه من الطراز الأول بعد التأكد من توافر صلاحيات أخرى إلى جانب الاجتهاد الفقهي ولا تدخل للولي الفقيه الراهن في انتخاب نواب المجلس إلاّ إذا اعتبرنا بما أن مجلس صيانة الدستور هو المعني بتأييد المرشحين من الناحية العلمية طبقاً للموازين والإختبارات الإجتهادية البحتة ومن جهة أخرى يتم تحديد أعضاءه من قبل الولي الفقيه الموجود وهذا الأمر قد يسفر عن تدخل الولي الفقيه الحاضر ما يدعوا إلى التأمل في مدى إمكانية اعتبار الموضوع هذا مما يؤدي إلى دكتاتورية دينية!

ويكفي رفضاً لما يزعمه السيّد الحسيني حول اعتبار العصمة للولي الفقيه ما ينصّ عليه الدستور في المادة ١١١:

«إذا عجز القائد أو أي واحد من أعضاء مجلس القيادة عن أداء الوظائف القانونية للقيادة أو فقد أحد الشرائط المذكورة في المادة الخاصة بشروط الولاية والقيادة فإنه يعزل عن منصبه. وتشخيص هذا الأمر من مسؤولية مجلس الخبراء». نصّ صريح محكم في الدستور ينفي أيّ قداسة وعصمة عن الولي الفقيه.

فإذن ليس الدستور كما يصوّره الأستاذ الحسيني هو اعتبر الولي الفقيه كالمعصوم !! وإنما وضع له شروطاً وصاغ كيفية اختياره وإقالته إذا تطلّب الأمر ذلك. ومن المعلوم أنني أتحدث عن نقاط قوة وشفافة فيما يخصّ الموضوع في الدستور وأمّا ما يجري في الخارج فيما يتعلق بطرق تصرف وسلوك نواب هذا المجلس أو ذلك فهذا خارج عن نطاق حديثنا هذا؛ لأنه قد يكون موافقاً أو معارضاً لنصّ الدستور. وما أتطرق إليه الآن هو نقد «مرافعة» السيّد الحسيني ضدّ الدستور الإيراني الذي يبعد القيادة الدينية من أن تمسّه يد النقد والمعارضة حسب اتّهامه.

وممّا يقول به السيّد الحسيني: «خصوصاً إنه لا يكاد يستعين في قراراته إلاّ بهيئات غير منتخبة... ويكاد يغيب عنها المتفقهون في أمور الدنيا وأهل التجربة».

إن المطلع على آليات صناعة القرار السياسي وبالذات على المستوى الأعلى الذي يتصدّى له الولي الفقيه فسرعان ما يكتشف بعد قراءة هذه العبارة من الأستاذ الحسيني أنه لم يكن يملك المعلومة الكافية عن طبيعة هذه الآلية ونوعية رجال مستشارين للقيادة العليا في إيران وبالذات عن مواصفات وسمات شخصيات راقية ينطوي علها مجمع تشخيص مصلحة النظام عندما أطلق هذا الموقف!

أما أنه يستعين في قراراته من هيئات ولجان وشخصيات «غير منتخبة» فإنه أمر طبيعي، شأنه شأن أي رئيس أو قائد أعلى في كلّ العالم يختار لنفسه من يراه مناسباً كمستشار. فهل يرمي الحسيني بقوله هذا إلى ضرورة تصويت الشعب على هيئات استشارية له لتكون «منتخبة»؟! وأمّا جزمية الحديث عن استنكاف القائد من الاستعانة من شخصيات منتخبة أيضاً ليست مبررة لأنّ المراقب للحركة السياسة في إيران لا يحتاج إلى العناء الكبير لمعرفة كثافة اللقاءات الاستشارية بينه وبين المؤسسات والشخصيات المنتخبة أيضاً هذا ممّا يعلن وما لا يعلن عن هذه العملية هو أكثر مما يعلن!!!

ولم نعرف من أين جاء السيّد الحسيني المحترم بهذا الكشف النادر وهو أن الولي الفقيه لا

يكاد يستعين إلاّ بهيئات غير منتخبة ويغيب عن قراراته المتفقهون في أمر الدنيا ؟ إن نظرة إلى شخصيات علمية ووزراء وخبراء ورؤساء سلطات ثلاث وذوي اختصاصات عالية يضمّهم مجلس تشخيص مصلحة النظام خير دليل على عدم صحة إدعاء كهذا.

إضافة إلى ذلك كلّه؛ فإن «مجلس تشخيص مصلحة النظام» يحسم الخلاف فيما بين مجلس صيانة الدستور والمجلس التشريعي لدى إصرار كل منهما على موقفه. ففي حال صادق المجلس التشريعي على قانون اعتبره مجلس صيانة الدستور معارضاً للدستور أم الشريعة فأحاله من جديد إلى سلطة التشريع مطالباً المجلس التشريعي بالتعديل وظلّ النواب من جانبهم مصرّين على موقفهم القانوني واستنكفوا من إعمال أي تعديل يوفّر مصادقة مجلس صيانة الدستور عليه، فإن الحاسم هنا ليس أحد الطرفين ولكن مجمع تشخيص مصلحة النظام هو الذي يحسم الأمر.

وأخيراً إن ارتقاء الأستاذ الحسيني بمستوى الإدعاء من «التسائل» عما إذا يساعد الدستور الإيراني على تأسيس «ديكتاتورية دينية» إلى التسائل عما إذا يؤدي ذلك إلى تأسيس ديكتاتورية «رجال دين» فإنه زائداً على افتقاره الشديد إلى الدليل لا يتجاوز موقفاً سياسياً ساخطاً؛ لأننا لا نجد على الإطلاق قانوناً أساسياً في الدستور أم قانوناً عادياً يسنّه التشريع وهو يعطي لرجل الدين (المصطلح أجنبي وغير منسجم مع الفكر الإسلامي الرافض لكهنوتية دينية) أولوية سلطوية إلاّ فيما هو مجال التخصص في الفكر الديني عموماً والفقهي خصوصاً. يكفي دلالة على ذلك التدقيق في نسبة علماء دين من النواب والوزراء لأن عالم الدين شأنه شأن أي إنسان آخر لا امتياز له على الإطلاق. حتى فيما هو مجال الاجتهاد والفقه حاول النصّ الدستوري أن يقلّل من نسبة الخطأ عبر تعيين متخصصين في علم القانون ضمن أعضاء مجلس صيانة الدستور وذلك لاحتكاك مهمة هؤلاء الفقهاء والمجتهدين مع مقولة القانون الحديث في المجتمع المدني المعاصر.

وبصرف النظر عن عناوين صحافية مستفزة جالبة للقراء، فإنّ تناول كافة الشؤون السياسية وغير السياسية في إيران تنظيراً وفلسفة وممارسة فإنه دون الخط الأحمر ومسموح النقاش عليه والحديث عنه بحرية وأما المتطرف والمتشدّد في المجتمع الإيراني الحر والمنفتح فسوف يحاصر ولا يمكنه الإخلال الملحوظ بالمناخ الراهن.

ولا يحتاج إلى التأكيد أنّ الأجنحة السياسة الراهنة ليست بريئة من وجود خلايا متشددة وعناصر متطرفة، وإن كانت قد لا تشكل نسبة كبيرة ولكنّها تستطيع إحداث الخلل وتصوير غير دقيق عن الواقع السياسي وتخصيب الأجواء الإعلامية لتحاليل غير واقعية.

الفكر السياسي للإمام الخميني
الصامد في وجه العلمانية المزدوجة *

قد لا يكون من المتوافر لدى الباحث في فقه الإسلام السياسي ما يُقدره على استيعاب كافة معالم التنظير الفقهي السياسي للإمام الخميني على المدى القريب وذلك لترامي حدود هذا الفكر وكثرة الفروع المتميزة فيه من جهة وغياب النهوض الحقيقي للمؤسسات الإسلامية بما في ذلك الأوساط الحوزوية بإتجاه الدراسات الشاملة في الفلسفة السياسية عبر عمليات اجتهادية تبلور الرؤى الشرعية نحوها من جهة ثانية.

رغم ذلك كلّه، إن ظلال فكر الإمام السياسي ونظرياته الفقهية الرامية إلى إرساء قواعد حديثة لفهم حضاري جديد من الدين الإسلامي نصّاً وسنةً والهادفة إلى إعادة صياغة ضوابط اجتهادية تمكن الفقهاء من وضع أنظمة حياتية شاملة ومؤهلة لحركة الإنسان المعاصر، متواجدة في الساحة العالمية بقوة، بالإضافة إلى أن القواعد الأساسية والأركان المنهجية والمعالم العامّة للخطاب السياسي في الجمهورية الإسلامية في إيران قد تكرّست بفضل متانة وقوة تلك الأفكار على الأرض وفي مواجهة تحديات سياسية خانقة تنظيراً وممارسة.

وفي الحقيقة مما يدعمنا على إدراك أقرب إلى الواقع لمشروع الإمام الخميني وبالخصوص لعمق فكره السياسي هو وعي شفاف لضخامة وسعة دوائر التربص والتحديات المتنوعة من كل جهة في وجهه. ذلك أن الهزائم المتتالية والمتلاحقة على الأمّة الإسلامية مترجمة على الأرض من خلال بسط الهيمنة الإستعمارية وأمركة وصهينة المنطقة وكثير من الأنظمة والرجالات من جهة وتفشي السموم الفكرية والعقائد السخيفة والباطلة والتي كانت في الأغلب تستهدف التطلعات الاجتماعية الدينية وتخدم مشروع التشكيك في قدرات الدين وطاقاته السياسية والحضارية من

(*) نشر في جريدة «الحياة» العام ٢٠٠٠.

جهة ثانية قد ثبطت من معنويات الجميع وخيّمت روح الإنهزامية على معسكرات الأمة فكراً وعملاً. ما يدفع المرء مهما كانت انتماءاته لينحني أمام كل تلك الأرصدة والطاقات العلمية والإيمانية والعقلية الهائلة التي قد رزق الله بها شخصاً واحداً لم يرهبه لا التقاعس التنظيري فيما يرجع إلى مشروعه الفكري في الأوساط العلمائية ولا كل تلك المحاولات العالمية الغربية والمخططة لإجهاض حركته.

وجاء الإمام الخميني بفكر سياسي نابع من الكتاب والسنة المرحّبتين بالعقلانية، ليؤكّد من جديد رحابة وشمولية الدين الإسلامي تأكيداً مزدوجاً. حيث استطاع تحقيق نظام حديث وديمقراطي بكل المقاييس الحقيقية للمساهمة الجماهيرية في ممارسة السلطة والحكم وذلك بعدما قد مرت في حياته المباركة فترات وحقب قد قام فيها بتأسيس تنظيري ودراسة اجتهادية وشاملة لصياغة فلسفة سياسية ونظرية حكم من الوجهة الدينية.

ففي الوقت الذي قد بانت إرهاصات اليأس والعجز العملي على الأوساط والمحافل الفكرية وبالذات على معسكر المثقفين حول مشروع الحكم الديني، قد طرح الإمام الخميني نظريته المشهورة بولاية الفقيه وأحكمها اجتهادياً دون الخروج على شيء من «الإجتهاد التقليدي» كما هو يسمّيه وذلك عبر تفعيل «نظرية الزمان والمكان»، وإفساح المجال أمامهما ليلعبا دوراً فاعلاً في العملية الإستنباطية وفي نفس الوقت مصراً على الإلتزام بقواعد ومناهج الإجتهاد الكلاسيكي كما ستأتي الإشارة إليه بعد قليل.

من الثابت علمياً حرص الإمام وتأكيده المتواصل على ضرورة الحفاظ على «المنهج الجواهري» في ممارسة العمل الإجتهادي ورغم أن هذا المجال الضيق لا يسمح لنا بالتفصيل ولا حتى الإجمال ولكننا قد نكتفي بالقول: إن الخطاب الإصلاحي والتجديدي للإمام يحتضن دعوة مزدوجة إلى الإلتزام بالإجتهاد المنضبط والمتقوعد والمتقونن وفي نفس الوقت إلى تحتّم إعادة النظر في فهم الدين والمجتمع وعلاقة بعضهما بالبعض وإخضاع الإستنباط لها. من هنا يمكن تأكيد أن مشروع الإمام الإستنباطي ما جاء من فراغ ولا من حيث خارج دوائر الأصول الممتدة في عمق الفكر الإسلامي وتركة الفقهاء الأسلاف فكراً ومنهجاً.

وقد يكون من الصواب أكثر أن نعتبره مؤسس المشروع الإحيائي للفلسفة السياسية الإسلامية قبل أن نسميه صاحب المشروع التجديدي. حيث كان الإمام ـ قدس سرّه الشريف ـ حريصاً على الجذور والأصول الإسلامية في فكره مبعداً بذلك تنظيره السياسي من كلّ النظريات والمصطلحات السياسية الوافدة التي كانت الشرائح المثقفة والمستوردة ترميها رجماً بالغيب. كما ليس ذلك قد أخلى فكر الإمام وخطابه السياسين من المفاصل الأساسية للفكر السياسي المعاصر

غير أنّ الصياغة والصبغة السائدة عليها كانت تتميز عن غيرها بأصالتها الممتدة في الكتاب والسنة من جهة وبانفتاحها على العقلانية وكذلك تفعيل ظاهرة الإستنباط وتنمية أدوار الزمان والبيئة المحيطة بالحكم والموضوع من جهة ثانية.

وإن الإمام في كلمة يوجهها إلى الحوزات العلمية الدينية المعنية قبل الآخرين باستنباط الأحكام الشرعية صريح جداً وذلك عندما يحذّر الأوساط الطلابية من تسرّب روح «العلمانية» من بعض الأجيال السابقة إلى هذا الجيل قائلاً:

«رغم ذلك إن الحوزات العلمية في العصر الراهن تمتزج فيها التوجهات العلمانية وغيرها فعلينا أن نكون على حذر من تغلغل نظرية فصل الدين عن السياسة من الشريحة المتحجرة في الجيل الشباب من طلاّب الحوزة العلمية»(١).

وكذلك التأكيد المضاعف على ضرورة تنمية مفهوم الإجتهاد وتوسيع نطاق ما هو معروف بالإجتهاد التقليدي ليكون الفقه بذلك قادراً على صياغة وإخراج نظريات فقهية تفي بالمطلوب السياسي وغيره من مطالب الحياة الإجتماعية:

«المهم هو الوعي والمعرفة الصحية من السلطة والمجتمع لكي يتمكن النظام الإسلامي والإدارة الدينية من الخوض في التخطيط لما ينصبّ في صالح المسلمين... وهنا من المناسب التنبيه على أن الإجتهاد المألوف في الحوزة العلمية لايفي بهذا الغرض»(٢).

وبذلك قد يحاول الإمام في كثير من خطاباته الصريحة نحو فقهاء الحوزة التركيز على ضرورة ربط الفتاوى الشرعية والفتاوى الفقهية المستنبطة بحاجات الواقع ومقتضيات المرحلة الزمانية والمكانية المحيطة بالفقيه والإصرار كذلك على ضرورة وعي علاقات الأحكام الشرعية بخصوصيات ومواصفات الموضوع المتغيرة فاتحاً بذلك آفاقاً جديدة في دراسة ثوابت ومتغيرات الإجتهاد من ناحية واكتشاف آليات استنباطية متناغمة لإقامة موازنة فيما بين الغيب والشهادة في الفهم الإسلامي من ناحية أخرى.

---

(١) صحيفة نور، ج ٢١، ص٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢١، ص٤٧.

المحتويات

الفصل الأول

ملامح عامّة لمشروع الإصلاح العلمي الديني

نهضة الحوزة العلمية وتحديات العالمية والعولمة ٧

مشروع المناهج التعليمية الدينية بين الرؤية التكاملية و التفاضلية ٣٣

التعليم الإسلامي دراسة لأسس ومنطلقات العملية التعليمية ٤٩

المسلمون والمشاركة الحضارية في العملية الاجتهادية ٦٥

لتعود المرجعية التنظيرية والمقاصدية الى النص المعصوم ٧١

الإعلام الإسلامي وتقانة الإتصال والتأثير ٨٧

الفصل الثاني

التعددية الدينية وإشكاليات الحرية والديموقراطية

التعددية الدينية المعرفية بين خلفيات ومناشئ غربية ورؤية نقدية مقارنة ٩٥

إشكاليات نقدية لحرّية التفكير والمعتقد معالم عامّة لرؤية قرآنية ١٠٥

مشروع الوحدة والتقارب الإسلامي

إشكاليات تحديد المصطلح ومناهج التطبيق ١٢٣

إشكالية التعانف والتسامح في المجتمع المدني الإسلامي ١٣٣

حوار الحضارات... عقلنة الخطاب وفطرنة المبادئ ١٤١

رؤية نقدية لمشروع أسلمة نظرية الديموقراطية الغربية ١٤٧

الثيوقراطية الغربية والثيوديمقراطية الإسلامية ١٥٧

الفصل الثالث

قراءات عامّة لمشاريع الإصلاح والتجديد السياسي

البرلمانية والشورى في نظرية الدولة عند الشيخ النائيني ١٦٥

الإصلاحات الغربية الفاتنة والمفخخة ١٦٧

الشيخ عثمان بن فودي وحركته التغييرية في غرب إفريقيا ١٧٣

انتصار المقاومة والدعوة إلى تجديد الوعي لموازين القوى ٢١٩

الثورة الإسلامية في إيران مراجعة الركائز والمنطلقات ٢٢٥

الحركة الإصلاحية في الجمهورية الإسلامية في إيران

إشكاليات التجديد والتأصيل ٢٤٣

حسم الصراع السياسي أم الدعوة إلى علمنة الدستور الإسلامي في إيران ٢٦٥

الفكر السياسي للإمام الخميني الصامد في وجه العلمانية المزدوجة ٢٧٥