

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سَائِلُ الثَّقَلَيْنِ

مَجَلَّةُ اَلْاِثْمِيَّةِ جَامِعَةِ

العدد الثامن والخمسون • السنة الخامسة عشرة • ذو القعدة - محرم ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م

المراسلات والاتصالات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

الجمهورية الإسلامية في إيران - قم. ص.ب: (٨٩٤ = ٣٧١٨٥)

هاتف: ٢١٣١١ (٠٠٩٨٢٥١) فاكس: ٢٩١٣١٠٠ (٠٠٩٨٢٥١)

موقعنا على الانترنت

WWW.ahl-ul-bayt.org

البريد الإلكتروني للمجلة: Tahrir-thaqalayn@hotmail.com

البريد الإلكتروني لإدارة المجلات: Bc@ahl-ul-bayt.org

محتويات العدد

□ كلمة التحرير

* القيم الموروثة بين الماضي والحاضر

رئيس التحرير ٤

□ من أريج القيادة الحكيمة:

* الحج المحمدي في بيان القائد ﷺ

إعداد: ش. علي محسن ١٦

□ دراسات فكرية:

* حكومة علي عليه السلام بين الإرادة الإلهية وانتخاب الأمة

ش. مصطفى جعفر بيته فرد ٣٠

* حقيقة السلفية، أسس ومبادئ ومقومات

د. أحمد راسم النفيس ٩٥

* الأسلوب الحجاجي السائغ في الخطاب الميثمي

الجامع

أ. إدريس هاني ١١١

* طبائع أمريكا الأولى، فلسفة الولادة

أ. مُحَمَّد حيدر ١٥٣

□ شبهة وجواب:

* تفوق الرجل على المرأة في مسألة الميراث

ش. مُحَمَّد صنفور ١٩٧

□ قراءة في كتاب:

* مع المستشرق هالم في كتابه الغنوصية في

الإسلام

ش. مُحَمَّد العبادي ٢٠٢

• تعنى بالدراسات والنتائج الفكرية، خصوصاً التي تصب في خانة الدفاع عن حريم القرآن الكريم والنبى ﷺ، وآل بيته الطاهرين، في جميع الأبعاد المختلفة.

• تستقبل رسالة الثقلين نتائج العلماء والمفكرين المشتملة على الشروط التالية:

◀ أن تكون خاضعة لأسلوب البحث العلمي منهجاً ومنهجياً ومضموناً.

◀ أن لا تكون قد نُشرت سابقاً.

◀ أن لا تكون عملاً مكرراً، بل لا بد أن تحتوي على شيء من التجديد والحدثة. والأولوية دائماً للدراسات الفكرية المستحدثة.

◀ أن لا تتقص عن عشر صفحات، ولا تزيد على الخمسين، والصفحة الواحدة تتضمن (٢٥٠) كلمة.

◀ أن تُرفق المقالة بخلاصة لها في صفحة واحدة.

• الآراء الواردة في ما يُنشر لا تعبر بالضرورة عن رأي المجمع أو المجلة.

• تسلسل الموضوعات المنشورة يخضع لاعتبارات فنية محضة.

• لا تعاد المقالات المرسلة إلى المجلة، نُشرت أم لم تُنشر.



المجمع العالمي للإسلام والتنمية

المشرف العام
الشيخ محمد حسن اختري

تصدر عن
المعاونية الثقافية - إدارة المجلات

رئيس التحرير
الشيخ معين دقيق

مدير التحرير
السيد علي الموسوي

العدد الثامن والخمسون
السنة الخامسة عشرة
ذو القعدة - محرم
١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م

المطبعة: ليلى - طهران
٠٠٩٨ - ٢٢ - ٩٢٤٨٥١٨٢ ☎

□ وجهة نظر:

* ذكريات صحفي في موسم الحج

٢٢٠ أ. أحمد فارح الحاشدي

□ المصدر السياسي:

* بوش يصارع لإنقاذ عامه الأخير

٢٣٢ أ. مُحَمَّد سعيد

* مؤتمر أنابوليس في ميزان الربح والخسارة

٢٣٩ أ. هاني المصري

* على هامش ذكرى انتصار الثورة الإسلامية في

إيران

٢٤٤ أ. مُحَمَّد دومي

* تسعون عاماً على بلفور، وفلسطين تنتظر

٢٥٠ أ. مصطفى خازم

□ بأقلامكم:

* ثأر الله تنير الجدل بعد ٤٠ عاماً

٢٥٣ ش. زكي آل دعبل

* أين نحن من رسالة الله

٢٥٧ د. عباس العبودي

□ متابعات متنوعة:

* مؤتمر العلامة البلاغي / قم

٢٦٠ هيئة التحرير

* المؤتمر العاشورائي الثاني / البحرين

٢٦٢

* مؤتمر الغدير الدولي / إيران

٢٦٣

* الحاج عماد مغنية شهيداً في ذمة الله

٢٦٤

* تركيا العلمانية محجبة

٢٦٧

القيم الموروثة

بين الماضي والحاضر

□ بقلم: رئيس التحرير

من السُّنن الثَّابِتة على مَرِّ التَّارِيخ أن يَمُرَّ على النَّاسِ زَمَنٌ تَنقَلِبُ فِيهِ
المفاهيم والقيم، لا بمعنى أَنَّ الحقائق تَتَغَيَّرُ؛ فَمَا كَانَ حَقِيقَةً فِي زَمَنٍ
يُصْبِحُ بَاطِلًا فِي آخَرٍ، وَمَا كَانَ صَوَابًا عِنْدَ جِيلٍ يُصْبِحُ خَطَأً عِنْدَ آخَرٍ، وَهَكَذَا..
وَذَلِكَ أَنَّ الْحَقَّ وَاحِدٌ، وَالصَّوَابُ فَارِدٌ، لَا يَتَبَدَّلُ بِتَبَدُّلِ الْأَوْقَاتِ وَالْأَزْمَانِ، وَلَا
يَتَغَيَّرُ بِتَغَيُّرِ الْأَشْخَاصِ وَالْأَعْيَانِ..

بَلْ بِمَعْنَى أَنَّ ذَلِكَ الْحَقَّ الْحَقِيقَ - سِوَاءَ كَانَتْ حَقَائِقُهُ مِمَّا يَدْرِكُهَا الْعَقْلُ، أَمْ
مِمَّا يَتَسَلَّمُ عَلَيْهَا الْعُقَلَاءُ لَوْ تَرَكُوا وَأَنْفُسُهُمُ الْمَفْطُورَةُ عَلَى حُبِّ الْخَيْرِ، وَالنُّفُورَةِ مِنَ
الشَّرِّ - يَتَخَلَّى عَنْهُ النَّاسُ وَيَهْجُرُونَهُ، وَيَتَشَبَّثُونَ عِوَضًا عَنْهُ بِأَوْهَامٍ وَاهِيَةٍ،
وَحَيَالٍ بَالِيَةٍ؛ لِأَنَّ مَصَالِحَ النُّخْبِ الْمُرُورَةِ قَدْ تَقْتَضِي ذَلِكَ، فَيَتَّبِعُهَا الْهَمَجُ
الرَّعَاعُ إِمَّا قَهْرًا، وَإِمَّا تَسْوِيلًا وَتَزْيِينًا.

وَلَمْ تَكُنِ الْأُمَّةُ الَّتِي أُرْسِلَ إِلَيْهَا النَّبِيُّ الْخَاتَمُ مُحَمَّدٌ ﷺ بَدْعًا مِنْ بَيْنِ الْأُمَمِ
الْغَابِرَةِ، بَلْ سَارَتْ عَلَى مَنَوالٍ مِنْ سَبَقِهَا مِنَ الشُّعُوبِ وَالْأُمَمِ، وَصَدَقَتْ بِذَلِكَ
الْمَقُولَةُ النَّبَوِيَّةُ: «لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بَاعًا بِبَاعٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، وَشِبْرًا



بشير، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتم معهم^(١).

ولعل الزمن الذي نحيا فيه - على الرغم من التطورات الخارقة على مستوى عالم المادة من الصناعات والاختراعات ونحوها - من أكثر الأزمنة التي انحرفت فيها القيم، وانوربت فيها المفاهيم.

تنبيه القرآن الكريم على هذه الظاهرة:

وقد نبّه القرآن الكريم على ظاهرة الانحراف عن القيم والمفاهيم الحقّة في جملة من آياته، نكتفي في هذه العجالة بالإشارة إلى ما ورد في سورة الزمر من قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾^(١٧) وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ^(١٨)؛ حيث تحدّث هاتان الآيتان عن قوم ظالمين، كانوا يستهزئون بالذين آمنوا، ويتمسحون من تحذيراتهم؛ اعتقاداً - ولو ناشئاً عن مكابرة وعناد - منهم أنّهم أقلّ منهم درجة، أو أخفض منهم مرتبة، وهم في تلك الحالة من الهزئ والسخرية أبعد ما يكونون عن التفكير بالعذاب فضلاً عن الاعتقاد به، فإذا بهم يفاجئون في يوم القيامة، وتقلب الموازين؛ فإذا بالذين كانوا يستهزئون بهم في دار الدنيا تبوّوا مقام الأشراف في الآخرة، وبدا لهم من ربهم ذلك العذاب العظيم الذي لم يكن في حسابهم عند انشغالهم بالظلم، وحينئذٍ أزفت ساعة الندم، فتمنّوا أن يكون لهم ضعف ما على الأرض لكي يفتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة. ولكن، لات ساعة مندم.. فقد جاءهم الجواب من ربّ العباد: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ﴾ [فاطر: ٣٧].

ويشبه ما ورد في سورة الزمر من ناحية عدم الموازنة والانقلاب في المفهوم

قوله تعالى في سورة ص : ﴿وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ ۖ﴾ (١٢) أَخَذْنَاهُمْ سِحْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ ﴿١٣﴾﴾ .

تنبيه السُّنَّة على مفاهيم مغلوطة:

وكما أنَّ القرآن قد نبَّهنا على هذه الظَّاهرة، كذلك فعلت السُّنَّة الشَّريفة، وإليك بعض النِّماذج على ذلك:

- رُوِيَ عن رسول الله ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «أَتَدْرُونَ مَا الْمَفْلَسُ؟ قَالُوا: الْمَفْلَسُ فِينَا مَنْ لَا دَرَاهِمَ لَهُ وَلَا مَتَاعَ. فَقَالَ: إِنَّ الْمَفْلَسَ مَنْ أُتِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ، وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا، وَقَذَفَ هَذَا، وَأَكَلَ مَالَ هَذَا، وَسَفَكَ دَمَ هَذَا، وَضَرَبَ هَذَا، فَيُعْطِي هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، فَإِنْ فُتِنَ فِي النَّارِ» (٢).

وليس هذا من انقلاب المفهوم اللُّغوي والعرفي للكلمة في يوم القيامة، وإنَّما هو من انقلاب المصداق الَّذِي ينبغي على النَّبيه الاهتمام به في هذه الدُّنيا، فهو من التَّفسير بالمصداق المعبر عنه في كلمات المفسرين بالجري والتَّطبيق (٣).

وشبيه هذه الرِّواية في المقصود النَّهائي قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «الغنى والفقر بعد العرض على الله» (٤).

- حَدَّثَ الْإِمَامُ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ (عليه السلام)، قَالَ: «حَدَّثَنِي أَبِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيُّ بْنُ مُوسَى، قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: إِنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى سَيِّدِنَا الصَّادِقِ (عليه السلام)، فَشَكَا إِلَيْهِ الْفَقْرَ، فَقَالَ: لَيْسَ الْأَمْرُ كَمَا ذَكَرْتَ، وَمَا أَعْرَفَكَ فَقِيرًا، قَالَ: وَاللَّهِ يَا سَيِّدِي مَا اسْتَبَيْتَ (٥)، وَذَكَرَ مِنَ الْفَقْرِ قِطْعَةً، وَالصَّادِقُ يَكْذِبُهُ، إِلَى أَنْ قَالَ لَهُ: خَبِّرْنِي، لَوْ أُعْطِيت بِالْبَرَاءَةِ مِائَةَ دِينَارٍ، كُنْتَ تَأْخُذُ؟ قَالَ: لَا، إِلَى أَنْ ذَكَرَ أُلُوفَ دِينَارٍ، وَالرَّجُلُ يَحْلِفُ أَنَّهُ لَا يَفْعَلُ. فَقَالَ لَهُ: مَنْ مَعَهُ سَلْعَةٌ يُعْطَى بِهَا هَذَا الْمَالُ لَا يَبِيعُهَا، هُوَ فَقِيرٌ!» (٦).

إلى غير ذلك من الأخبار والنصوص.

التنوع في الانحراف والانعقاب على القيم:

إنَّ المراجع لمشاهد الانحراف على القيم الحقَّة يجد أنَّها متنوِّعة من ناحية أصحابها، فبعض المفاهيم الموروثة ينكشف الانحراف لصاحبها في هذه الدُّنيا، وفي وقتٍ يكون له مجالٌ للرجوع إلى جادة الصَّواب، والإنابة إلى ربِّه خير إياب. والبعض منها ينكشف - أيضاً - في هذه الدُّنيا إلاَّ أنَّ ذلك يكون في وقت المعاينة، وعدم القدرة على العمل. وبعضها تنكشف لصاحب الفكر الموروث في يوم القيامة، يوم الحسرة والندامة، كما لاحظت ذلك في المشهد الَّذي تناولته سورة الزُّمر.

ويخضع هذا التنوُّع لمقدار تغلغل الانحراف في تلقِّي القيم والحقائق، فبعض أنواع التَّغلُّل لا يصل إلى مرحلة الختم، فيستطيع صاحبه أن ينقذ نفسه من برائته، وبعضه يصل إلى مرحلة الختم التي أشار إليها الباري ﷻ في قوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧].

عوامل الانحراف وتبني القيم الموروثة:

هذا، وصرف وضع النُّقاط على الحروف، والأنامل على الجروح، من دون القيام بدراسة واعية لأسباب هذا الانحراف، وعوامل هذا الانقلاب؛ ليرمج له العلاج النَّاجع بعد ذلك، لا يكون كافياً، وإنَّما يكون صاحبه في منتصف الطريق.

ويعتبر الجهل على رأس هذه العوامل والأسباب؛ فإنَّه ممَّا لا يخفى على أوَّلي البصيرة أنَّ الجهل هو مفتاح المساوئ كُلِّها، ففي الخبر عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الجهل أصل كلِّ شرٍّ»^(٧). وعنه - أيضاً -: «الجهل أدوأ الدَّاء»^(٨)، و «الجهل فساد

كُلُّ أمرٍ»^(٩). ولقد كان الجهل هو السَّبب الرَّئيسي في رفض دعوة الأنبياء والمصلحين على مرِّ التَّاريخ، بحيث جُعِلَ ذلك من السُّننِ القرآنيَّة الثَّابتة التي أشار إليه الباري في قوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّابٌ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَتْ عَقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس: ٣٩]. وعلى هذا الأساس كان النَّاس على مرِّ العصور أعداء ما جهلوا كما في الخبر^(١٠).

ويأتي في مرتبةٍ متأخِّرة عن الجهل السُّلطة الحاكمة المنحرفة في أيِّ مجتمع إنسانيٍّ، إذا كان لها أبواقٌ إعلاميَّةٌ تمهِّد لها السُّبُل أمام العقول البسيطة، وأقلامٌ مأجورةٌ تغري أصحاب النفوس الضَّعيفة.

ولقد كان لهذا العامل اليد الطُّولى في كثيرٍ من الأحداث غير المشرَّفة في تاريخ أُمَّتنا، وللأسف الشديد ما زال له اليد الطُّولى على حاضرها المعاش..

ومن النِّماذج البارزة في التَّاريخ ما كانت تحفل به الحقبة الزَّمنيَّة التي تربَّع على عرشها ملوكٌ وأمراء باعوا أنفسهم للشَّيطان، وغرَّتهم بهارج الدُّنيا وزخارفها، وفاتهم أنَّ نهايتهم كما يقول الإمام الجواد عليه السلام في الشَّعر المنسوب إليه في مجلس أحد جلاوزة بني العبَّاس^(١١):

باتوا على قلل الأجبال تحرسهم	غلب الرجال فلم تنفعهم القلل
واستنزلوا بعد عزٍّ من معاقلهم	فأسكنوا حفراً يا بئس ما نزلوا
ناداهم صارخٌ من بعد ما قبروا	أين الأسرَّة والتَّيجان والحلل
أين الوجوه التي كانت منعمَّة	من دونها تضرب الأستار والكلل
فأفصح القبر عنهم حين ساء لهم	تلك الوجوه عليها الدُّود يقتل
قد طال ما أكلوا دهرًا وما شربوا	فأصبحوا بعد طول الأكل قد أُكلوا

وكيف كان، فكم ساعد الإعلام والأقلام المأجورة على رفع شأنِ أناسٍ لا قيمة لهم في مقياس القيم الرِّبانيَّة، وغمر آخرون كانوا هم الَّذِينَ تنطبق عليهم الضُّوابط الإلهيَّة للشَّرَف والقيمة.

وإن شئت تصديق ذلك بشاهد تاريخي هو غيُض من فيض من شواهد لا تعدُّ ولا تحصى، فاعتبر بما رواه المدائني بنقل ابن أبي الحديد الشافعي المعتزلي من قوله: «وروى أبو الحسن علي بن مُحَمَّد بن أبي سيف المدائني في كتاب الأحداث، قال: كتب معاوية نسخة واحدة إلى عماله بعد عام الجماعة: أن برأت الذمة ممن روى شيئاً من فضل أبي تراب وأهل بيته، فقامت الخطباء في كُل كورة، وعلى كُل منبر، يلعنون علياً، ويبرؤون منه، ويقعون فيه وفي أهل بيته؛ وكان أشد الناس بلاءً حينئذ أهل الكوفة؛ لكثرة من بها من شيعة علي عليه السلام، فاستعمل عليهم زياد بن سُميَّة، وضم إليه البصرة، فكان يتبع الشيعة وهو بهم عارف؛ لأنَّه كان منهم أيام علي عليه السلام، فقتلهم تحت كُل حجرٍ ومدبرٍ، وأخافهم، وقطع الأيدي والأرجل، وسمل العيون، وصلبهم على جذوع النَّخل، وطردهم، وشردهم عن العراق، فلم يبق بها معروف منهم. وكتب معاوية إلى عماله في جميع الآفاق: ألا يُجيزوا لأحد من شيعة علي وأهل بيته شهادة»^(١٢).

وفي مقابل ذلك كتب إلى عماله في شأن من كتب في غير علي عليه السلام وشيعته المنافرين له بقوله: «... فأذنوا مجالسهم، وقربوهم، وأكرمواهم، واكتبوا لي بكُل ما يروي كُل رجلٍ منهم، واسمه واسم أبيه وعشيرته. ففعلوا ذلك حتَّى أكتروا...؛ لما كان يبعثه إليهم معاوية من الصَّلوات والكساء والحِباء والقطائع، ويفضيه في العرب منهم والموالي؛ فكثر ذلك في كُل مصر، وتنافسوا في المنازل والدُّنيا...»^(١٣). إلى أن يقول: «فرويت أخباراً كثيرة في مناقب الصَّحابة مفتعلة لا حقيقة لها، وجدَّ النَّاس في رواية ما يجري هذا المجرى حتَّى أشادوا بذكر ذلك على المنابر، وأُلقي إلى معلِّمي الكتاتيب؛ فعلموا صبيانهم وغلماهم من ذلك الكثير الواسع حتَّى رووه وتعلَّموه كما يتعلَّمون القرآن، وحتَّى علَّموه بناتهم ونساءهم وخدمهم وحشمهم، فلبثوا بذلك ما شاء الله»^(١٤).

والمدائني هذا هو علي بن محمد بن عبد الله بن أبي سيف، أبو الحسن المدائني،

مؤرِّخ أخباري راوية للشعر، ولد ونشأ في البصرة وسكن المدائن، لم يقوّه ابن عديّ في الحديث، ولم يضعّفه، إلّا أنّ أحمد بن أبي خيثمة نقل قصّة حصلت مع أبيه ويحيى بن معين ومصعب الزُّبيري، قال ابن معين فيها عن المدائني: إنّ ثقة ثقةً. مات المدائني سنة (٢٢٤ هـ) عن ثلاث وتسعين سنة.

وسواء كان الناقل لمثل هذه الأحداث ثقةً أم لا، فإنّ مضمون ما ينقله حقيقةً ثابتةٌ لا تقبل الجدل إلّا من كلّ مكابرٍ متعسفٍ أعمته المذهبيّة، وأصمته رينُ العصبيّة، وهذه الحقيقة هي: مظلوميّة أهل البيت ﷺ خصوصاً من ناحية نشر فضائلهم.

والسبب في وضوح هذه الحقيقة وعدم خفائها واحتياجها إلى أخبارٍ ونصوصٍ خاصّة قد تقع عند البعض تحت مجهر الجدل، والنقض والإبرام أنّها من مسلّمات الصّراعات التّاريخيّة وبديهيّاتها، ومن اللّوازم الواضحة التي تقتضيها الطّبائع البشريّة.

ولكنّ قبيليّات الباحث والمحقّق لما كانت كثيراً ما تحرمه من إدراك هذه الحقيقة؛ لذا احتجنا إلى التذكير بها دون الاستدلال عليها، فنقول:

إنّّه مع قطع النّظر عن الاختلافات المذهبيّة والعداءات الشّخصيّة من قبل بعض أفراد رواة المجتمع الإسلامي في زمن تداول الأحاديث وتدوينها للبيت العلوي؛ لأسبابٍ قد يكون منها همّة ذي الفقار في حصده لرؤوس أئمة الشّرك والنّفاق والمروق عن الدّين تحت راية النّبي ﷺ وفي زمانه وما بعده، مع قطع النّظر عن كلّ ذلك؛ فإنّ العداء الشّديد من قبل السّلطة الحاكمة لهذا البيت يقتضي بطبعه تغلغل الخوف في الكثير من الرّواة، ونقله الأحاديث، ومدوّنة التّاريخ، عن أن يُبرزوا فضائل تلك الشّخصيّة التي تعتبر من ألدّ أعداء السّلطة الحاكمة.

فهل يخفي على أحدٍ عداء معاوية لعليّ ﷺ، كيف! وقد قتل خيرة أصحابه

كحجرٍ وميثمٍ والكثير غيرهم!
 وهل يخفى على ذي فطنة نصبُ يزيدٍ الحقد لهذا البيت حتى قتل أفرادَه كما
 تذبح الخراف أمام الملاء جهراً!
 وهل يتعجب عاقلٌ عند سماع ما فعله سلالة حربٍ بسلالة هاشم الذي
 نادى القرآن في حقهم: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣]..
 وما فعلته السلسلة العباسية ليس بأقلِّ مِمَّا عمله من سبقهم، فهل مع كُلِّ
 ذلك يتعجب صاحب لبٍّ عندما يُقال: قد منعت فضائل عليٍّ وأهل بيته عليه السلام
 عن الانتشار.

كيف، ونحن في عصر سرعة انتشار الخبر حتى قيل إنَّ للخبر - في عصرنا -
 قابليةً في أن ينتشر في جميع أقطار العالم خلال ثوانٍ، ومع ذلك نجد أنَّ بعض
 السلطات المستبدَّة استطاعت أن تكبِّم الأفواه لتخفي بعض الحقائق عن الملاء،
 فما بالك يا أخي المنصف - يا من لم يسدل على عينيه غطاء التَّعامي - في زمن
 يحتاج فيه الخبر كي ينتشر في أقطار المملكة الإسلامية إلى سنواتٍ مديدة!!
 وما فعله المدائني وغيره ليس إلَّا تسجيلاً لتلك البدية الثابتة في أذهان
 الجميع، الأمر الَّذي جَوَّز لأمثاله أن يخرج عن المؤلف من الأقلام المأجورة
 لخدمة السلطة المستبدَّة آنذاك.

انحراف القيم في عصر السرعة المعلوماتية:

ولم يكن زماننا - زمان الدَّرة، زمان الحضارة المادية، زمان الثورة الصناعية،
 زمان غزو الفضاء، وأخيراً زمان الإنترنت واللَّعب بالجينات الوراثية - ببعيدٍ
 عن تبني القيم الموروثة، والانحراف في فهم الحقائق وتلقيها. ممَّا يدلُّ أنَّ
 الاقتراب من العصمة الفكرية في عالم المعنى لا يحقِّقها التَّطوُّر في عالم المادَّة، بل
 ربما يزيدُها بعداً، خصوصاً مع ازدياد الارتفاع في عالم المادَّة، والهبوط والتدنِّي في

عالم المعنى والأخلاق.

فعالنا المعاصر يشهد من أقصاه إلى أدناه خروجاً على القيم.. دعك عن الخروج عنها في مجال الآداب والأخلاق؛ إذ يمكن الحديث عنها ولا حرج؛ لانتشارها انتشار النار في الهشيم اليابس..

ولكن انظر إلى مشاهد الانحراف في مجال السياسة والاجتماع على مستوى الأفراد والدول..

فبينما يقتل شعبٌ مجرّدٌ ويُشرّد، بلا رحمةٍ لطفلٍ أو امرأةٍ أو شيخٍ طاعنٍ، أعني بذلك شعبنا المسلم في فلسطين الأبية، يُسارع حكامٌ تربّعوا على عالمنا العربي والإسلامي هرولةً، لا إلى عقد الصلح مع جلاّدهم، فإنّهم تجاوزوا ذلك إلى المسامرة معه في حفلات الإثم والفجور..

يسارعون إلى استقبال رأس الشيطان الأكبر الداعم لهذه الغدّة السرطانية بحفاوة، استقبال الغريق لمنقذه، وأهالي الجنود للفاحين.. ضلالٌ يا له من ضلال..

والأنكى من ذلك أنّ الخوف عند بعض المتزعمين قد أصبح منحرفاً؛ حيث إنّنا كأمةٍ تجاوزنا المليار، ونملك طاقاتٍ هائلةً مادّيةً^(١٥)، كان الواقع يقتضي أن نخاف منّا الغير، لا أن نخاف من الغير؛ فإذا بالخوف قد أصبح مفهوماً موروباً في عالمنا..

والشاهد الحيّ الذي عايشناه على انحراف هذا المفهوم، أنّ ثلّةً مؤمنةً، قليلة العدد والعديد، استطاعت - وبطريقةٍ أسطوريةٍ - أن تدخل الرعب إلى قلوب فراعنة العصر في واشنطن وتل أبيب..

استطاعت أن تصمد في وجه أقوى جيوش العالم، والمدعومة من دول العالم، نيّفاً وثلاثين يوماً، كانت نتيجتها أن مرّغت أنوف الصّهاينة بالوحل، وزادتهم عاراً إلى عارهم..

فكيف إذا تضافرت جهود الأمة كلها!!..
 واستفدنا من طاقاتنا المهدورة لصالح الأعداء..
 فإنني لا أعتقد أننا نحرر فلسطين فحسب، بل نحكم العالم، وننشر تعاليم
 الإسلام، دين السلم والأمان..
 ومن الانقلاب في القيم، أن نصدّق من تقطر أنيابه من دم أطفال أفغانستان
 والعراق وفلسطين ولبنان، أنه يريد لبلادنا خيراً، عن طريق نشر الحرّية
 والديمقراطية على طريقة مجرمي (تكساس)..
 وأول بواذر ديمقراطيته ما تشهده غزّة الأبيّة من مذابح وآلام، بعد انتهاء
 زيارته مباشرة.

كما نصدّقه أنّ الجمهورية الإسلامية تُريد بالعرب شراً مبيّناً..
 والحال، أنّ إطلالة سريعة على التاريخ القصير المدّعي الديمقراطية، وعلى
 التاريخ الطويل لرعاة الأبقار، وفي المقابل فإنّ قراءة مختصرة للعقود الثلاثة
 لبزوغ فجر الثورة الإسلامية في إيران الإسلام، وكيف أنّها لم يسجل عليها أيّ
 اعتداء على أحد.. كلّ ذلك يكفي السير منه لتمييز الزبد الذي لا ينفع الناس
 من النافع لهم: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ
 اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرّعد: ١٧].

قال الشاعر:

قُلْ لِلَّذِي بِصُرُوفِ الدَّهْرِ عَيَّرْنَا هَلْ عَانَدَ الدَّهْرِ إِلَّا مَنْ لَهُ خَطَرُ
 أَمَا تَرَى الْبَحَرَ يَطْفُو فَوْقَهُ جَيْفٌ وَتَسْتَقِرُّ بِأَقْصَى قَعْرِهِ الدُّرُ

حقيقة مرّة:

الفرق باعتقادي بين الحاضر المعاش والماضي الموروث من رؤية آنيّة، هو أنّ
 الماضي إذا نظرنا إليه بما نحن أبناء اليوم من دون تحقيق وتدقيق فسوف نفهم

المفاهيم والقيم بصورةٍ موروبةٍ عما هي عليه في الواقع..
وأما الحاضر، فإنَّ صنّاعه يعرفون الواقع ويحدونه.. ولكنَّ هذا الحاضر
سوف يصبح في المستقبل ماضياً، والحقيقة المرّة - حينئذ - والتي سنكون نحن
المسؤولين عنها، هو أنَّ أبناء المستقبل الذين يصبحون هم الحاضر، سوف
ينظرون إلى ماضينا كما ننظر اليوم إلى ماضي أسلافنا.

المسؤوليّة الكبرى...

وهذا ممّا يزيد من مسؤوليّة النّخب المؤمنة والواعية التي تتمتع ببصيرةٍ عاليةٍ
بأنَّ تحارب عوامل هذا الانحراف في فهم القيم والحقائق، كي تصل إلى أبنائنا
نقيّة صافية، عذباً زلالاً..
ورسالة الثّقليين بأقلام كتّابها الواعين خطوةً في هذا الطّريق.. فمن الله
تستمدُّ العون في التّوفيق لتحمل هذه المسؤوليّة..
والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً..

* * *

الهوامش:

- (١) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد ٢: ٤٥٠، دار صادر، بيروت. القزويني، محمّد بن يزيد، سنن ابن
ماجة ٢: ١٣٢٢، الحديث: ٣٩٩٤، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- (٢) المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار ٦: ٦٩، الطّبعة الثالثة ١٤٠٣، دار إحياء الثّراث، بيروت.
النّيسابوري، مسلم، صحيح مسلم ٨: ١٨، نشر دار الفكر، بيروت.
- (٣) للاستيضاح عن هذا المفهوم راجع: رسالة الثّقليين، العدد ٥٥، عنوان المقال: الجري والتّطبيق
عند مفسّري الإماميّة، قراءة في المفهوم والثّمرات.
- (٤) نهج البلاغة، قصار الحكم: (٤٥٢)، ص: ١٨٩، نسخة المعجم المفهرس، الطّبعة الرابعة ١٤١٥،
نشر: مؤسسة النّشر التابعة لجامعة المدرسين، قم.

- (٥) أي: ليس له قوت ليلة.
- (٦) شيخ الطائفة، مُحَمَّد بن الحسن الطوسي، الأمالي: ٢٩٨، المجلس الحادي عشر، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى ١٤١٤، نشر: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، قم.
- (٧) غرر الحكم ودرر الكلم: الحديث: ٩٣٠، مرجع سابق.
- (٨) المصدر نفسه: الحديث: ٨٢٠.
- (٩) اللّيثي الواسطي، علي بن مُحَمَّد، عيون الحكم والمواعظ: ٣١، تحقيق: الشَّيخ حسين الحسيني البيرجندي، نشر: دار الحديث ١٣٧٦ هـ.ش.
- (١٠) نهج البلاغة، الحكمة: (١٧٢)، ص: ١٦٦، مرجع سابق.
- (١١) راجع: ابن خلكان في وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان ٣: ٢٧٢، تحقيق: إحسان عبَّاس، نشر: دار الثقافة، لبنان.
- (١٢) ابن أبي الحديد المعتزلي الشَّافعي، شرح نهج البلاغة ١١: ٤٤، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، مصوَّرة عن الطبعة الثانية ١٣٨٥ للدار إحياء الكتب العربيَّة، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ١٤٠٤.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) المصدر نفسه: ٤٥.
- (١٥) أعني بذلك: السَّلاح الاقتصادي الحاكم في هذا القرن، وهو سلاح النُّفط.

من
أريج القيادة الحكيمة
﴿﴾

الحجَّ المحمدي

في بيان القائد ذلَّمْ ظَلَمَ

□ إعداد: الشيخ علي محسن

الإسلام هو المنهج الشمولي، المتحرّك، الواسع النطاق، الذي طُرِحَ كرسالةٍ خاتمة، كمشروعٍ نهائيٍّ أريدَ له أن يكون وصفة العلاج المثلى والأنجع لمعالجة كافة الأمراض والآفات والأسقام التي ابتُلِيَتْ، أو قد تُبْتَلَى، بها البشرية، في مسارها التاريخي الطَّبِيعِيّ والتكوينيّ الذي قُدِّرَ لها أن تسلكه، منذ نبينا محمدٍ ﷺ، أعظم البشر وأفضلهم وأكملهم وسيدهم على الإطلاق، وإلى يوم القيامة.

ولأنّ الإسلام خاتم الأديان، ولأنّه الوصفة النهائية التي لا بديل ولا ثاني لها ولا ما يحلّ محلّها؛ لأنّه كلّ ذلك وأكثر، فقد أريدَ له أن يكون شريعةً متماسكةً، ومنهجاً متكاملاً، وخطةً مدروسة الخطوات، ومشروعاً إصلاحياً تتداخل فيه الأدوات المختلفة الأبعاد؛ ليكون كلّ منها مكتملاً لدور الآخر في سبيل تحقيق الهدف الأسمى والأوحد، وهو إصلاح الإنسان وتقويمه والارتقاء به إلى حيثُ

تكون له منزلة الخلافة، خلافة الله على أرضه؛ ليقيم فيها حدود الله وأحكامه، وليؤسس بنيان الكون كله على قواعد المنهج الرباني الذي أراده الله تعالى، وبكلمة: ليكون بأفعاله وإرادته التكوينية مجسداً ومنقذاً ومطبقاً لإرادة الله التشريعية، وبالتالي: ليكون كلمة الله في أرضه.

إن الجانب الروحي في الإسلام، ليس، ولا يمكن له أن يكون مفصلاً عن الجانب المادي، وكذا الجانب الفردي ليس مستقلاً عن الجانب الاجتماعي، وكذا الحال في الجانب العبادي الذي يوليه الإسلام أهمية كبرى؛ فإنه ليس مفصلاً ولا أجنبياً ولا مستقلاً عن الجانب السياسي والبعد الحياتي والعملي للإنسان، مجتمعاً وفرداً.

وإنما احتجنا إلى أن نفترض لوناً من التواصل والتكامل بين كل هذه الجوانب المختلفة والمتعددة؛ لأن أي مشروع أو دعوة أو منهج يحمل راية الإصلاح، إصلاح الإنسان وترقيته إلى المستوى الذي يتم معه تهيئته لحمل أعباء الخلافة الإلهية، لا يمكن أن يوفق أو أن يكتب له النجاح في رفع هذه الراهة إلا إذا كان فيما يدعو إليه منسجماً مع واقع الإنسان الذي يحاط به والذي يشكل المحور الذي يتوجه إليه هذا المشروع في دعوته وفي تعاليمه وتكاليفه، تماماً كما أن كل دواء ينبغي أن يكون متناسباً مع حال الجسد المصاب بالداء، وكما أن كل وصفة علاج يفترض بها أن تأخذ بعين الاعتبار نوعية المرض وطبيعة ومناخ الجسد الحامل له.

ومن هذا المنطلق، نرى أن كل قراءة في الإسلام تتعامل مع تعاليمه وأحكامه وتشريعاته بشكل مجزوء ومقطعي، تبقى قراءة ناقصة وقاصرة، ولا يمكن لها أن تثمر وتؤدي أكلها إلا بعد أن يتم فيها ملاحظة ما هو قائم بين هذه التعاليم والأحكام والتشريعات من الترابط والانسجام والتكامل والتزاج والتراص. ذلك أن الإنسان الذي هو المخاطب بتعاليم الإسلام وتكاليفه ليس مخلوقاً مادياً

فقط، ولا مخلوقاً روحانياً فقط، بل إنّها هو خليطٌ من المادّية والروحانيّة، ومزيجٌ بينهما؛ كما أنّه ليس مخلوقاً ذا منحيّ شخصيّ وفرديّ فقط، بل لديه طبعٌ اجتماعيّ أيضاً يُمكنه، بل ويفرض عليه، الانخراط في المُجتمع والمشاركة فيه، تأثراً وتأثيراً، وهو أيضاً كائنٌ امتزجت فيه العواطف والمشاعر والأحاسيس بالعقل والمنطق والبرهان.

وإذا كان الإنسان كائناً معقّداً ومركّباً، تمتزج فيه الأبعاد وتتكامل، فلا يُمكن لأيّ مشروعٍ يدّعي إصلاحاً وتقويماً له، ونهضةً وارتقاءً به، إلّا أن يكون على شاكلته ومن سنّخه، وبنفس طبيعته، فيكون المشروع بدوِّره معقّداً ومركّباً، تمتزج فيه الأبعاد وتتكامل، فلا يُخاطب روح الإنسان مجرّدةً عن بدنه، ولا العكس، ولا يقصر خطابه له على الناحية الفردية فقط، ولا على الاجتماعية فقط، بل ينبغي أن يكون الخطاب متّسماً بالطّابعين معاً، فهو يُراعي خصوصيّة الإنسان وانطواءه على نفسه وميله إلى الشّخصانيّة، في نفس الوقت الذي ينظّم له شكل حياته في المُجتمع وعلاقته بالآخرين وكيفيّة تعاويه وتفاعله معهم، كما أنّه يمزج بين تنظيم العاطفة وإدارتها، حبساً أو إثارةً، وبين العقلانيّة القائمة على المنطق والدليل والبرهان.

وعلى هذا الأساس، نجد من الخطأ الفادح أن يُقال: إنّ للإسلام دائرته وآفاقه، وللدنّيا دائرتها وآفاقها، وإنّ كلّاً من الدّين والدنّيا لا يحقّ له أن يتجاوز حدود دائرته ويتعدّها إلى دائرة الآخر، على قاعدة: أنّ ما للدّين هو لله، وما هو خارجٌ عن الدّين فليس لله، بل لقيصر!

إنّ هذه المقولة، لا تنتمي إلى عقيدة المُسلمين وذهنيّتهم ولا تمتّ إليهم بصلّة أبداً؛ إذ ليست الدنّيا خارجةً عن الدّين الإسلاميّ، وليس ثمة منطقة تركها الإسلام فارغةً من حُكمه ورأيه وتشريعه، ولو بالإباحة والترخيص والتّخيير، وليس ثمة دائرة من الدوائر التي تخصّ الإنسان وترتبط به يُحظر دخول الإسلام

إليها، وهذه هي الخلفيّة التي تقف وراء المقولة التي أعلنها مؤسس الثورة الإسلامية الإمام روح الله الموسويّ الخمينيّ رحمه الله: «سياستنا عين عبادتنا». وهذا أيضاً هو وراء الكلام الذي جاء في بيان قائد الثورة الإسلامية وليّ أمر المسلمين الإمام السيّد عليّ الحُسَيْنِيّ الخامِنِيّ رحمته الله، والذي وجهه إلى المسلمين كافّة بمناسبة أكبر عبادَةٍ اجتماعيّة وسياسيّة على الإطلاق، وهي: الحجّ المحمّديّ والإبراهيميّ إلى بيت الله الحرام.

استهلّ الإمام الخامِنِيّ رحمته الله بيانه هذا بتوجيه التّحيّات العطرة إلى جموع الحجاج الذين لبّوا الدّعوة الإلهيّة، ونزلوا ضيوفاً على الحبيب في بيته، آمين بقلوبهم، بأرواحهم وأبدانهم، مكّة، هذا الوادي المقدّس المليء والحافل بأجواء الانجذاب الروحيّ التي أدّت وتؤدي إلى تواصل أمواج الرّحمة الإلهيّة انسكابها عليه؛ لتطهّر القلوب من درن الذّنوب، وتزيل عن وجود أصحاب هذه القلوب صدأ الشّرك، داعياً إيّاهم إلى اغتنام هذه الفرصة الثّمينّة، واستغلال تواجدهم في خضمّ تلك الأجواء الرّائعة؛ ليحلّقوا في فضائها الذي ترفرف فيه معاني التّوحيد السّامية، والقيم الروحيّة الأصيلة، وحاتاً إيّاهم على السّعي والمثابرة لتخليص أنفسهم من ربقة العلائق المادّيّة التي تشغل الإنسان طيلة حياته وتستمرّ في الحؤول بينه وبين العمل والتّفكير والتّأمّل والانشغال بإصلاح النّفس وبناء الذات والسّير على خطّ الصّراط المستقيم. فالحجّ - بنظر الإمام الخامِنِيّ رحمته الله^(١) - هو بمثابة التّوحيد الحقيقيّ الخالص، وهو أيضاً:

«المكان الذي جاء فيه إبراهيم الخليل عليه السلام بفلذة كبده إلى المذبح، كي يسجّل لجميع الموحّدين على مرّ تاريخ العالم رمزاً للتّوحيد، يتمثّل في الغلبة على النّفس والتّسليم التامّ لأمر الله، وهنا المكان الذي رفع فيه سيّدنا محمد المصطفى عليه السلام راية التّوحيد أمام المستكبرين وأصحاب المال والسّلطة من أهل زمانه، واعتبر البراءة من الطاغوت، إلى جانب الإيمان بالله، شرطاً للنّجاة والفلاح: فمَنْ يكفر

بالطَّاعوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى».

فالحجّ الحقيقي إذن هو الحجّ الإبراهيمي والمحمدي، والإنسان الذي يريد لحجّه أن يكون حجّاً حقيقياً، فعليه أن يُحضر مشهد إبراهيم عليه السلام في توحيده، وفي تغلبه على نفسه بعزمه وصلابته، وفي تسليمه وانقياده التام لأمر الله، والأخذ به دون مناقشة أو جدال. والإنسان الذي يريد لحجّه أن يكون حجّاً حقيقياً، فعليه أيضاً أن يُحضر أمام عينيه صورة رسول الله الأعظم محمد ﷺ في توحيده، وفي تحديه للمستكبرين من أهل المال والثروات وأصحاب السلطة والجاه الذين يرفعون راية الطَّاعوت ويبطشون بيده ويتحدّثون بلسانه، عليه أن يُحضر الإيمان الحقيقي المتجسّد بشخص النبي الأكرم ﷺ، وهو الإيمان الناجح المثمر الذي يتكامل فيه الإيمان بالله مع الكُفر بكل أعدائه، وهو الإيمان القائم على البصيرة الثاقبة، الذي يُبصر بعينين: عين يرى بها التولي لأولياء الله، وأخرى يرى بها التبرّي من أعدائه وأعدائهم وأولياء الطَّاعوت.

والحجّ - كما جاء في البيان - واحدٌ من الشّعائر الدينيّة التي تربي الإنسان، بل الحجّ كتابٌ مفتوحٌ مليءٌ بالدروس، وكفيلٌ بصنع الثقافة الإسلاميّة ونشرها، لا على مُستوى التّنظير فحسب، بل على مُستوى التطبيق والتنفيذ والعمل أيضاً، بل إنّ جهة العمل والتطبيق في الحجّ تظهر وتبرز بشكل أكبر من الجانب التّنظيري والتلقيني فيه، فالحجّ مواقف عمليّة وأفعالٌ وتجمّعاتٌ وتحركات، والحجّ عملٌ وحركة، وليس كلاماً وخطاباً لسانياً. إذ هو بكلّ مواقفه وتفصيله وأعماله وواجباته تجسيدٌ عمليٌّ للخضوع لله تعالى وإرادته، وممارسةٌ للعبوديّة له، وإظهارٌ عمليٌّ لرفض الشيطان والبراءة منه ونبذه والتصدي له والوقوف في وجه تسويلاته وأعمال أتباعه..

هذا، بالإضافة إلى أنّ الحجّ يُعتَبَر أحد أهمّ الأدوات والعناصر التي تعتمد عليها الوحدة بين المسلمين؛ لأنّه يجمع بينهم في ساحة الكعبة المشرفة، التي هي

قبلتهم الواحدة، والتي يتوجهون إليها كل يوم في صلواتهم، وهي إلى ذلك، قبله قلوبهم جميعاً ومهوى أفئدتهم، يكنون لها كل احترام وتكريم وتقديس، ولكل منهم، على اختلاف رؤاه وأفكاره، مكانٌ عندها، فهي تسع الجميع، فالجميع كلهم مخلوقون لرب هذا البيت، وعبيدٌ له، وجميعهم جاؤوه طائعين منييين ملبيين، بنداءٍ واحدٍ: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لا شريك لك، لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنَّعْمَةَ لك وَالْمُلْكُ»، وهكذا يختلط كلٌ منهم بالآخر، ويتلاقون ويجتمعون، وقد أتوا من كل فجٍّ عميق؛ ليحضرُوا هذا اللقاء، وهذا التجمع العبادي، جاؤوا رغم ما بينهم من الفوارق الطَّبِيعِيَّةِ والتكوينيَّةِ، كاختلاف ألوانهم وأعراقهم وألستهم، ورغم ما بينهم أيضاً من الفوارق الاعتبارية، كالغنى والفقر، والسَّادة والعبيد؛ ليتناسوا، بل لينسوا هذه الفوارق كلها، ليغطّوها بثياب الإحرام البيضاء النَّاصعة، فيعود الإنسان إنساناً يعبد الله، ويشعر المسلم حقيقةً بانتدائه إلى الأُمَّة الإسلاميَّة، وبأنه أخو المسلم، وبأن المسلمين جسدٌ واحدٌ، وبيتٌ وكيانٌ واحدٌ.

وهناك، يشعر المسلم بطعم الأخوة الإيمانية، التي تتسامى وتعلو فوق رابطة الدَّم، والعرق، واللَّغة، والقبيلة، والعشيرة، بل وحتى الوطن.. وهناك تُضحى كل رابطة غير رابطة الإيمان والدِّين والإنسانية والعبودية، رابطة هزيلة رُخوة، بل سخيَّة وزائفة؛ لأنَّها في معرض الفناء والزوال، ولأنَّها مؤطَّرة بأطر ضيقة ومحدودة تحبس حريَّة الإنسان ولا تنسجم مع طبيعته وحقيقته ما يكون له شخصيته..

وهناك أيضاً يظهر التلاحم الدِّيني والإيماني حبلاً متيناً وعُرْوَةً وثقى لا انفصام لها، وكهفاً حصيناً حريزاً يُنجي من الهلكات..

قال دام ظلّه:

«إنَّ البراءة من المشركين ومن الأصنام وصناعاتها، تشكّل الرُّوح المسيطرة على

حجّ المؤمنين؛ إذ إنّ الحجّ بكلّ مواقفه ومواقعه، يحسّد حقيقة الخضوع لله والعمل في سبيله، والبراءة من الشيطان، ورفيه ورفضه والتصدي له، كما أنّ الحجّ بكلّ تفاصيله، يشكّل رمز الوحدة والتلاحم بين أهل القبلة، وانتفاء فوارقهم الطّبيعية والاعتباريّة، وتبلور وحدتهم الحقيقيّة وأخوتهم الإيمانيّة.

ثمّ يؤكّد الإمام القائد عليه السلام على ضرورة التعامل مع الدّروس المُستفادة من هذه العبادة العظيمة البعيدة الدّلالات والعميقة المضامين، لا على أنّها دروسٌ آنيّةٌ مرحليّةٌ، بل على أساس أنّها برنامجٌ عمليٌّ حياتيٌّ، يستمر مع الإنسان المسلم إلى ما بعد عودته إلى أهله ووطنه سالمًا، وأنّ على الأُمّة الإسلاميّة، أن تُحافظ على هذه الرّوح التلاحميّة والوحدويّة حيّةً ومتقدّدةً في مجتمعاتها وبين أبنائها، مُعتبراً أنّ هذه هي الضّمانة الوحيدة لها في مُستقبلها وفي استمراريّتها وبقائها.

ثمّ رأى الإمام القائد عليه السلام أنّ بإمكان أمتنا الإسلاميّة أن تعود إلى أيام عزّها السّابق ومجدها التّليد، والتي كانت أيّاماً مُشرقةً ومضيئةً بالنّسبة إليها، حين استطاع المسلمون، وبالرّغم من حداثة عهدهم بالإسلام، أن يكونوا مؤسّسين ورياديين في شتّى مجالات الحضارة والمدنيّة وفي مختلف ميادين المعرفة والثقافة. ولا تحتاج هذه الأُمّة للعودة إلى مكانتها المتميّزة إلى أيّة خلطةٍ سحريةٍ، بل كلّ ما عليها فعله في هذه الأيام الصّعبة والحالكة، التي تطغى فيها القوى الاستكباريّة والرّأسماليّة على مجتمعات عالمنا الإسلاميّ، وتسيطر على ثرواتنا ومقدّراتنا تحت ذرائع وعناوين برّاقة من قبيل: العوّلّة الاقتصاديّة والثقافيّة، كلّ ما عليها فعله هو أن تستضيء بنور القرآن الكريم، وتعود إلى آياته لتغترف من نعيمها كنوزاً خصّها الله تعالى بها دون سائر الأمم.

ومن جُملة هذه الآيات الكريمة، قوله تبارك وتعالى:

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا

مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ۖ سُبْحَانَ اللَّهِ [الفتح: ٢٩].

فإن هذه الآية الشريفة، وفي سياق وصفها للنبي الأعظم ﷺ وأصحابه الأتقياء، الذين نصره وحملوا لواء دينه حياً وميتاً، احتوت على أركان ثلاثة، يُمكن اعتبارها مؤشراتٍ ضرورية للمجتمع الإسلامي الذي يطلب بناء كيانه على دعائم ومرتكزاتٍ مُحكمة وقوية من أجل الوصول والعودة مجدداً إلى ذروة الصَّحوة والمجد والعزة، وهذه الأركان هي:

«الوقوف بقوةٍ واقتدارٍ أمام الأعداء، والتعامل بالعطف والمحبة بين المؤمنين، والعبودية والخشوع أمام الله».

إن فقدان هذه العناصر والأركان، أو حصول خللٍ فيها، أو عدم التركيز عليها، هو السبب وراء كل ما يعانیه العالم الإسلامي وما يعتریه من مشاكل في الوقت الراهن.

فالأمّة اليوم تواجه عدواً غادراً غاشماً، حريصاً كل الحرص على إضعافها، يسعى بكل جهده وقواه في سبيل تحطيمها وإماتة الروح والضمير وإرادة الحياة لدى أبنائها وشعوبها، ولا يتورع عن اعتماد كل وسائل الخداع والتزوير والقتل والتعذيب والتنكيل لأجل الوصول إلى أغراضه الدنيئة والعدوانية. ويتمثل هذا العدو اليوم في «الرؤوس المديرة للمراكز الاستكبارية والقوى ذات النزعة التوسعية والعدوانية، ممن يعتبرون الصَّحوة الإسلامية تهديداً كبيراً لمصالحهم اللامشروعة، وسيطرتهم الغاشمة على العالم الإسلامي»، وميزة هذا العدو: أنه يُحشد كل طاقاته وقدراته وجيوشه وأمواله وحلفائه على أمتنا، ويستنفر جهوده ليلاً ونهاراً؛ لأجل أن يزداد هو علواً، وأن يزداد نحن ضعفاً وتبعيةً له، ميزته أنه لا يهدأ ولا يستقر إلا بعد رؤيتنا وقد نسينا ديننا وقد أعلننا استعدادنا وجهوزيتنا لبيع كرامتنا وقرارنا.

وإذا كانت هذه هي حال عدونا وهو يعمل لباطله، أفلا يكون من الواجب على «جميع الشعوب المسلمة، وفي مقدمتهم: السياسيون وعلماء الدين والمثقفون

والقادة الوطنيون في كل دولة، أن يشكّلوا الصّف الإسلاميّ الموحد، بالمزيد من القوة والصلابة أمام هذا العدوّ المعتدي؟! أولاً يكون لازماً عليهم وهم يعملون لحقّهم ويدافعون عمّا هو لهم «أنّ يجمعوا في أنفسهم كلّ عناصر القوة، وأنّ يجعلوا الأّمة الإسلاميّة قويّة فعلاً»، وأنّ يحشدوا كلّ طاقاتهم، ويستنفروا كافّة قدراتهم، حمايةً لأنفسهم ودفاعاً عن أوطانهم وصيانةً لحرّيّتهم وحرّيّة قراراتهم والخيارات؟! أوليس جديراً بهم أنّ ينتفضوا ويثوروا ولا يهدأ لهم بالّ قبل أنّ ينجحوا في ردّ كيّد أعدائهم والطّامعين بهم إلى نحورهم، مهما كانت التضحيات ومهما كانت الصّعوبات والمشاقّ؟!!

وهنا يأتي دور «التحلّي بالعلم والمعرفة، والحكمة والتدبير واليقظة، والشّعور بالمسؤولية والالتزام بها، والاتّكال على الله والأمل في الوعد الإلهي، وغضّ الطّرف عن المطالب التافهة الحقيرة أمام نيل رضا الله والعمل بالواجب»، فطالما أنّ عدوّنا لا يقتصر في مواجهتنا على الأسلحة التقليديّة والبدائيّة والمعروفة، طالما أنّه يواجهنا بالعلم وبالوسائل التقنيّة والحديثة والمتطوّرة، ويسخر مراكز أبحاثه العلميّة كافّة خدّمة لقضيّته التي هي استعمارنا وغزونا واحتلال أراضينا وعقولنا، طالما أنّه كذلك، فلا عُذر لنا أبداً في تركنا للتحلّي بالعلم والمعرفة، ونحن مُقصّرون ومُهمّلون إذا رُضيّت نفوسنا بالركون إلى الأساليب والوسائل البدائيّة، وتخلّلت عن السّعي لنشر العلم والثّقافة، ونحن الذين تعلّم العالم كلّهُ من نبيّنا الأعظم محمدٍ ﷺ مقولة: أطلبوا العلم ولو في الصّين، أو: أطلبوه من المهّد إلى اللّحد!!

إنّ كلّ فردٍ من أفراد هذه الأّمة مسؤولٌ يوم القيامة عمّا قدّمه من تضحياتٍ وعمّا بذله من جُهدٍ في مجال الصّراع بين الحقّ والباطل، بين الخير والشرّ، بين الإسلام وقوى الكُفر والظّلم والاستبداد، وسيُحاسَب على تأديّته لتكليفه وواجبه أو تقصيره في أدائهما، وعلى كلّ منّا أنّ يُحضّر في ذلك اليوم جوابه

وحجته ومنطقه، ولا نشك لحظة أن الجواب بمثل: لم أقم بواجبي لأن غيري لم يقم بواجبه، أو لأن القيام بالواجب ما كان سيقدّم ولا سيؤخر شيئاً في عملية الحفاظ على أهداف الشارع؛ لأن قوى الكفر والطغيان كانت قويّة ومُتندرة، لا نشك لحظة في أن مثل هذه الأجوبة الباهتة ليست مقبولة ولا مُقنعة ولا كافية؛ ذلك أن وجوب أداء التكليف وامتناله ليس رهناً بالنتيجة التي يؤدي إليها، ودرجة النجاح التي يُسفر عنها، بل إنّها هو رهنٌ بحقّ العبوديّة، الذي هو حقّ لله تعالى ثابتٌ في أعناقنا، والأمة الإيانية إنّما هي تلك الأمة التي تحت أبناءها وأفرادها على القيام بواجباتهم، كلّ بحسب قدرته وطاقته، سواء قدر لهم أن يفوزوا على أعدائهم أم لم يُقدّر لهم ذلك.

إنّ كلّ ذلك يُعتبر من العناصر الرئيسيّة «لقوة الأمة الإسلامية واقتدارها، ممّا يحقق لها ما تصوو إليه من عزّ واستقلالٍ وتقدّم في المجالين: المادّي والمعنويّ، ويفشل العدو في محاولاته التوسّعية وتطاوله على الدّول الإسلاميّة».

وأما الرّكن الثاني الذي تضمّنته الآية الكريمة، والذي يُعتبر مؤشراً آخر على الحالة المنشودة للأمة الإسلاميّة، فهو عنصر العطف والرّافة بين المؤمنين، العطف والرّافة اللذان يولّدان انسجاماً وتلاحماً إسلامياً، انسجاماً لا يعمل على إلغاء الفوارق، وإنّما يسعى إلى صقلها وتشذيبها بحيث لا تتحوّل إلى تناقضات، وتلاحماً لا يؤدي إلى نبذ كلّ أشكال التعدّية، وإنّما يحرص على عدم انقلابها إلى صراعاتٍ دمويّةٍ حادة، «فإنّ نشوب الفرقة والصّراع في صفوف الأمة، يُعتبر مرضاً خطيراً يجب العمل على علاجه بكلّ ما هو متوفّر من قوّة»، وقد أدرك أعداؤنا جيّداً هذه الحقيقة فبدّلوا «ومنذ أمدٍ بعيدٍ، جهوداً كبيرةً وحثيئةً في هذا المجال، وإنّهم قد زادوا من جهودهم اليوم، بعد أن أخافتهم الصّحوة الإسلاميّة»، وكثرت مؤامراتهم المتصاعدة لبثّ الخلاف بين الإخوة والأشقاء وأهل الدّين الواحد، وللأسف، فقد نجحوا إلى حدٍّ ما في تفعيلها وإذكائها

وتأجيج نارها في بعض الدول الإسلامية، كفلسطين ولبنان والعراق وباكستان وأفغانستان؛ حيث تحولت هذه المؤامرات والفتن في بعض تلك الدول إلى أحداثٍ مأساويةٍ مرّة، يُريق فيها المسلم دم أخيه المسلم، ويوجه بندقيته إلى صدر أخيه، بعد أن كان يُفترَض بها ألاّ تُوجّه إلّا إلى عدوّه وعدوّ أخيه معاً، فيما جلس العدوّ المشترك متفجّراً، ساخراً، مكشّراً عن أنيابه، يقطف غنائم حربهم، ويحني ثمار دمائهم المسفوكة، ليُمنع فيهم، فيما بعد، إضعافاً وإذلالاً، وليوجه إليهم أخيراً ضرباته القاصمة والقاضية.

ولأنّ علائم هذه المؤامرة واضحة، ولأنّ أيادي العدوّ الأثمة لا تخفى على كلّ ذي بصيرٍ حادٍّ وعينٍ مفتوحة، ولأنّ الأمر القرآنيّ المتمثّل في قوله تعالى: ﴿رَحِمَاءٌ بَيْنَهُمْ﴾ يحثّ على اجتثاث هذه الصّراعات من جذورها، كان لا بدّ من القيام بخطوةٍ ما، فجاءت تسمية الجُمهوريّة الإسلاميّة لهذا العام باسم: عام الانسجام الإسلاميّ، لتبقي هذا الوعي لمخاطر الصّراعات والفتن شاخصاً وحاضراً أمام أعين المسلمين كافّة.

وفي هذا الإطار يقول الإمام الخامنئيّ رحمته الله مخاطباً حجّاج بيت الله الحرام: «إنكم في هذه الأيام المباركة، وخلال جميع مناسك الحجّ، تُشاهدون المسلمين من كلّ مكان، ومن مذاهبٍ مختلفة، وهم يطوفون حول بيتٍ واحدٍ، ويصلّون باتجاه كعبةٍ واحدة، ويرجمون، جنباً إلى جنب، رمز الشيطان الرجيم، ويتصرّفون بنمطٍ واحد عند ذبح الأضاحي كرمزٍ للتضحية بالأمانى والأهواء النفسانيّة، ويبتهلون إلى الله، جنباً إلى جنب، سواء في عرفات أو في المزدلفة. إنّ المذاهب الإسلاميّة متقاربةٌ إلى بعضها بنفس الدرجة في مُعظم الفرائض والأحكام والعقائد الرئيسيّة وأهمّها، وطالما أنّ الأمر كذلك، فلماذا تأتي العصببيّات والأحكام الصّادرة مُسبقاً لتؤجّج نار الفتنة بينهم، وتأتي أيدي العدو الأثمة لتصبّ الزيت على هذه النّار التي تقضي على الأخضر واليابس!»

ثم توجه ﷺ بالخطاب والتحذير إلى النخب الإسلامية، من العلماء الحقيقيين والمثقفين الملتزمين والقادة المخلصين، مُذكِّراً إياهم بأن «أمر الوحدة والتلاحم في الصف الإسلامي يشكّل اليوم فريضة حتمية يُمكن انتهاج الطرق العملية المؤدية إليها بفضل تعاون العقلاء والمشفقين».

ومن أهم الطرق التي على هؤلاء النخب أن يسلكوها، ومن أهم الواجبات التي يجب عليهم أن يبادروا إلى التصدي لها، والتي تُعتبر من الأعمال التي لا يُمكن لأحد غيرهم أن يُنجزها أو أن يقوم بها على أحسن وأكمل وجه، هو التصدي للطواهر المرضية التي قد تنفّس في الأمة بين فئة وأخرى، والتي قد تكون مُعتمدة على حجج واهية، أو تلقى رواجاً بدافع من الجهل وقصر النظر وقلة الوعي، كما هو الحال في من يقوم اليوم برمي «جماعة كبيرة من المسلمين بالشرك، وبيح دماءهم. إن هؤلاء يُخدمون الشرك والكفر والاستكبار، سواء أكان ذلك عن وعي أو من دون وعي. فكّم شهدنا الذين اعتبروا احترام روضة النبي الأعظم ﷺ ومشاهد الأولياء وأئمة الدين ﷺ شركاً وكُفراً، رغم كون ذلك تعظيماً لأمر الدين والتدين، لكنهم بدورهم انخرطوا في خدمة الكفرة والظالمين وساعدوهم على تحقيق أهدافهم الخبيثة».

وفي ختام هذا البيان، يرى الإمام الخامنئي دام ظلّه أن هذين الركنين السابقين - أعني: تحديد المواقع واتخاذ الموقف القوي والحاسم أمام الاستكبار، والتراحم والتقارب والتآخي بين المسلمين - لا بدّ لهما من أن يفتّرن بالركن الثالث، وهو الخشوع والتعبد أمام الله جلّ وعلا، وعندما ينضمّ هذا الركن إليها «ستقدّم الأمة الإسلامية مرحلة تلو الأخرى في نفس الطريق التي أدّت بمسلمي العهد الإسلامي الأول إلى ذروة العزّ والعظمة، وستخلص الشعوب المسلمة من التخلف المزري الذي فرض عليها خلال القرون الأخيرة». وأضاف ﷺ: أنّ تبشير الصّحوة الإسلامية، وإن كانت قد بدأت بالظهور، وأنّ تيارات النهضة

الإسلامية بمختلف أفكارها وأشكالها وتنوعاتها وإن كانت قد تحركت في كل أرجاء العالم الإسلامي، إلا أن علينا أن نبقي في حذر شديد إزاء الاتهامات التي يوجهها إعلام العدو لإرباك العالم الإسلامي، ومنعه من اتخاذ موقف مؤازر موحد، عبر الإيحاء بأن أية حركة تحريرية أو مطالبة بالعدالة في أية بقعة من عالمنا الإسلامي هي مرتبطة بالتشيع، أو أن إيران الإسلامية هي التي تدعمها وتقف وراءها وهي التي تمولها، وأنها هي التي تحركها، رامين بذلك إلى نفي أي وجود للغياري والمخلصين والوطنيين في أقطار أمتنا الإسلامية، وهم مغرضون في ذلك، ولا شك؛ لأنهم يبررون بهذه الاتهامات عدم مبالاتهم بمطالب تلك الحركات التحررية، حفاظاً على سلطتهم ومناصبهم وكراسي حكمهم.

«إنهم يوجهون تهماً من قبيل الانتماء لإيران أو التشيع إلى الملحمة البطولية التي سطرها حزب الله بما ينقطع نظيره خلال حرب الـ ٣٣ يوماً، وإلى صمود الشعب العراقي المصحوب بالتدبير والحكمة، والذي أدى إلى تشكيل مجلس وحكومة لم يكن المحتلون يريدونها بهذه الشاكلة، وإلى ما أبدته الحكومة الشرعية في فلسطين والشعب الفلسطيني المضحي من صبر وصمود يبعثان على الإعجاب، وإلى كثير من الحالات التي تمثل إرهاصات تجديد حياة الإسلام في الدول الإسلامية».

وأخيراً.. وليس آخراً.. يتوجه الإمام القائد عليه السلام بالدعاء للحجاج السعداء ولكافة أبناء أمتنا الإسلامية، أن يعينهم الله تعالى على حمل أعباء هذا الدين، والنهوض بالرسالة وقيمها السامية، وأن يوفقوا في خدمة هذا الهدف العظيم ليكونوا مشمولين لدعوات سيدنا الإمام المهدي الموعود عليه السلام..

ونحن بدورنا ننضم إلى القائد الخامني رافعين أيادينا بالدعاء، متوسلين الباري عز وجل أن يحفظ الأمة الإسلامية من كل خطر وأن يسلمها ويسلم أبناءها وشعوبها وبلدانها من كل سوء.. إنه سميع مجيب..

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين..

* * *

الهوامش:

(١) من بيان وجهه ولي أمر المسلمين آية الله العظمى الإمام السيد علي الحسيني الخامنئي رحمته الله، نداءً إلى حجاج بيت الله الحرام، وقد قام ممثل الولي الفقيه بتلاوته في بعثة الحج الإيرانية خلال مراسم البراءة من المشركين في صحراء عرفات، يوم الثلاثاء الواقع في ٧ ذي الحجة من العام ١٤٢٨ هـ.

حكومة علي عليه السلام

بين الإرادة الإلهية وانتخاب الأمة

□ الشيخ مصطفى جعفر بيته فرد (*)

تقديم

«مبدأ الحكم وركيزته وأساسه في حكومة علي عليه السلام»، موضوع يُمكن التَّطَرُّق إليه من زوايا عديدة ومتنوعة: تاريخية، اجتماعية، حقوقية، دينية، وسياسية. ونحن في مقالتنا هذه، لا يسعنا إلا أن نمرّ، ولو بشكلٍ عابرٍ، على كافّة هذه الزوايا المختلفة، إلا أن المحور الذي سيتمّ التركيز عليه بعد هذا المرور السريع والعابر هو: مبدأ الحكم من الناحية السياسية.

وفي هذا الإطار، تواجهنا رؤى ثلاث: رؤية تقول بأنّ أساس السُّلطة إلهي فقط، وأخرى ترى الأساس إلهياً وشعبياً في نفس الوقت، وثالثة تجعل الأساس الشعب وحده. فكان لا بدّ لنا، في البداية، من استعراض كلّ واحدة من هذه الرؤى وطرحها استناداً إلى كلام أنصارها ومؤيديها.

وبما أنّ الرّؤيتين الأولى والثانية لهما من البيانات القديمة الشيء الكثير؛ حيث

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وعضو الهيئة العلمية في المركز العالمي للدراسات الإسلامية.

إنَّ إحداهما ترتبط باتباع الإمام عليٍّ عليه السلام وأنصاره، والأُخرى على علاقةٍ بسائر فرق المُسلمين، وكذلك، فإنَّ التَّأليفات والآثار التي تناولتْ هاتين الرؤيتين كثيرةٌ جدًّا، مع وفرةٍ هائلةٍ في المراجع والمصادر. ومن هنا، كان لا بدَّ لنا من توجيه دقَّة البحث ناحية الرؤية الثالثة، ولما لهذه الرؤية أيضاً من جنبَةٍ عمليَّة؛ ولأنَّها تُعدُّ من المباحث السياسيَّة الحيَّة في مجتمعتنا المعاصر. وبعد ذكر أدلَّة هذه الرؤية ومُستنداتها مع تأملاتٍ سبعةٍ فيها، نتطرَّق لتقييمها في نظر العقل والكتاب والسُّنة والإجماع وكيفيَّة سير تجاربها على مرِّ التَّاريخ، لنختم أخيراً بالإشارة، ولو باختصارٍ، إلى دور الشَّعب في الحكومة العلويَّة بناءً على الأساس الإلهيِّ.

(١) حكومة عليٍّ عليه السلام: أساسها التاريخي

عقب مقتل عثمان وبقاء مسألة الخلافة والإمامة بلا حسمٍ، تداعت النُّخب والخواصُّ من أعيان المهاجرين والأنصار ووجوههم، وغيرهم من الأشخاص ممَّن لهم تأثيرٌ في المُجتمع الإسلاميَّ آنذاك، بالإضافة إلى عددٍ كبيرٍ من سكَّان المدينة، فاجتمعوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله للبحث والتَّداول والمشاورة في سبيل إيجاد المخرج والحلِّ المناسب لهذه القضية الهامَّة والمصيريَّة. وبعد أن امتلأ المسجد بالمُحتشدين من النَّاس، أشار جُمْلَةٌ من الخواصِّ والسَّابِقين في السَّاحتين: الإيمانيَّة والجهاديَّة، من أمثال: عمار بن ياسر، وابن تيهان، وأبي أيُّوب الأنصاري، أشاروا إلى أمير المؤمنين عليه السلام وأدلووا عليه بأصابعهم، منبِّهين النَّاس بكلام واضحٍ بيِّن إلى فضله، ومذكِّرين إيَّاهم بسابقتها وجهاده وقرابته من رسول الله صلى الله عليه وآله، فكان ذلك، إلى جانب الطُّروف التي ولَّدتها الحوادث التي أسفرت عنها السَّنوات الـ ٢٥ الماضية، ما أدَّى إلى اتِّفاق الجميع وإجماعهم على عليٍّ عليه السلام؛ لينحدروا كالسَّيل الهادر نحو بيته عليه السلام، بخواصِّهم

وعوامهم، ويكتظ الحشد أمام باب الدار منادياً بصوت واحد ومطالباً الإمام عليه السلام بتحمل زمام الحكم والسلطة، مصرين عليه في ذلك، في محاولة للضغط عليه للقبول بمطالبهم. وهي حادثة تعد الأولى من نوعها، بل والأخيرة، في تاريخ الخلافة الإسلامية^(١).

ويصف عليه السلام هذه البيعة بقوله:

«وَبَسَطْتُمْ يَدِي فَكَفَفْتُمَهَا، وَمَدَدْتُمُوهَا فَقَبَضْتُمَهَا، ثُمَّ تَدَاكَكْتُمْ عَلَيَّ تَدَاكَ الْإِبِلِ الْهَيْمِ عَلَى حَيَاضِهَا يَوْمَ وَرُودِهَا، حَتَّى انْقَطَعَتِ النَّعْلُ، وَسَقَطَ الرِّدَاءُ، وَوُطِئَ الضَّعِيفُ، وَبَلَغَ مِنْ سُرُورِ النَّاسِ بِيَعَتِهِمْ إِيَّايَ أَنْ ابْتَهَجَ بِهَا الصَّغِيرُ، وَهَدَجَ إِلَيْهَا الْكَبِيرُ، وَتَحَامَلَ نَحْوَهَا الْعَلِيلُ، وَحَسَرَتْ إِلَيْهَا الْكَعَابُ»^(٢).

وإثر مراقبة دقيقة منه للأوضاع والظروف المحيطة، ومعرفة تامة بأن الأرضية لم تعد مهيتة كما كانت للإصلاح، وأن العودة إلى الخطوط الرئيسية التي رسمتها الشريعة المقدسة من خلال كتاب الله وسنة نبيه ﷺ بات أمراً في غاية الصعوبة، وأن الانقلاب الذي حل بالمجتمع جعله مليئاً بالألوان والأطياف المتناقضة، وطغى عليه ليغطي سماءه بسحاب من الفتن المدهمة، حتى أضحى كل تحرك يهدف إلى إعادة المجتمع إلى ما يليق به كما كان في عهد رسول الله ﷺ تحركاً غريباً ومشبوهاً. بعد كل هذا التحليل والفهم والمراقبة الدقيقة لظروف المجتمع، لم يجد علي عليه السلام، وكخطوة مبدئية، بداً من إعلان رفضه للاقتراح الذي توجه الناس به إليه، وبالحاح، وهو البيعة له بالخلافة، قائلاً لهم:

«دَعُونِي وَالتَّمَسُّوا غَيْرِي! فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وُجُوهٌ وَأَلْوَانٌ، لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ، وَلَا تَثْبُتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ، وَإِنَّ الْأَفَاقَ قَدْ أَغَامَتْ، وَالْمُحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ، وَاعْلَمُوا أَنِّي إِنْ أَجَبْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا أَعْلَمُ، وَلَمْ أَصْغِ إِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ، وَعَتَبِ الْعَاتِبِ، وَإِنْ تَرَكْتُمُونِي فَأَنَا كَأَحَدِكُمْ، وَلَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَأَطُوعُكُمْ لِمَنْ وَلَيْتُمُوهُ أَمْرُكُمْ، وَأَنَا لَكُمْ وَزِيراً خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّي أَمِيراً»^(٣).

إلا أن الضَّغْطَ الكبير الذي مارسه الجماهير آنذاك، أدَّى إلى أن يرضخ الإمام لمطالبهم، ويقبل الحكومة والبيعة، إلا أنه لاحقاً قال لهم: «فإنَّ بيعتي لا تكون خفيةً، ولا تكون إلا في المسجد»^(٤).

وعلى ما ينقله جُمُع من المؤرِّخين، ففي التاسع عشر من ذي الحِجَّة من العام الخامس والثلاثين للهجرة، وكان يوم السَّبْت، توجَّه النَّاس جميعاً إلى المسجد، شباباً وشيوخاً، رجالاً ونساءً، مهاجرين وأنصاراً، لأوَّل مبايعةٍ علنيَّةٍ غير مسبوقَةٍ لخليفة رسول الله ﷺ، وبمشاركةٍ سياسيَّةٍ مُنقطعة النظير، وبعواطفٍ جيَّاشةٍ لم يشهد المُجتمَع مثلها بعد وفاة النَّبي ﷺ.. وتمَّت البيعة الميمونة بمرأى ومسمعٍ من الجميع.

وبهذا استقرَّت قواعد الحكومة وترسَّخت في العمق التاريخي، وكُتِبَ لها أن تستقرَّ وتتألَّق ويسطع نورها باختيار الأُمَّة الذي مارسه بملء إرادتها وبوحيٍّ من صميم داخلها، دونما ضغوطاتٍ أو تهديداتٍ أو إغراءاتٍ^(٥).

وقد بلغت هذه الحادثة حدّاً من الوضوح، بحيث نجد اتِّفاق المؤرِّخين، على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، على نقلها والتفاصيل التي تحفَّ بها، ولا يُرى الاختلاف فيها بين كافَّة فِرَق المُسلمين البالغة ٧٢ فرقةً، ممَّا يدلُّ أنَّها حقيقةٌ يقول بها الجميع، وعلى أنَّ لها رصيذاً من التسليم والقبول لدى الجميع.

٢) حكومة عليٍّ عليه السلام: أساسها الاجتماعيّ

المقصود من الأَصْل الاجتماعيّ للحكومة هو المبدأ الذي على أساسه تصل هذه الحكومة إلى مُستوى من القُدرة السياسيَّة وتتمتَّع معه بدرجةٍ من المقبوليَّة في أوساط عامَّة النَّاس.

وطبقاً لما يقوله عالم الاجتماع الألمانيّ الشهير (Max Weber) ماكس وبر: فإنَّ على الحكومات التي ترغب في الحصول على إطاعة مواطنيها أن تسعى

جاهدةً إلى تبرير سُلطتها وتوجيهها وإلى استعراض قدرتها وقوّتها وإظهارها. ومن وجهة نظر (وبر)، يُمكن للقدرة والسُّلطة أن تكتسب مشروعيتها بوسائل ثلاثة: تقليدية، وكاريزمائية، وعقلانية - حقوقية.

إنّ الأمر المهمّ الذي يجب أخذه بعين الاعتبار في تحليل النّقاط التي يثيرها (وبر) في أفكاره، أنّه ينطلق في النّظر إلى مسألة المشروعية من وجهة نظر علم الاجتماع، و(المشروعية) بهذا الاعتبار، لا تختلف كثيراً عن مفهوم (المقبولية)، ممّا يفرض علينا أن نجد الإجابة للسؤال التّالي، وهو: كيف للسلطات المختلفة أن تتمكّن من اكتساب المقبولية في أوساط العامة؟! وما هو الطّريق الذي ينبغي أن تسلكه لذلك؟! وما هو التبرير والتّوجيه الذي ينبغي لها أن تحمله وتندرج به في هذا السبيل؟! وهنا تأتي الوسائل الثلاث المذكورة سابقاً، لتكون هي الجواب عنده عن كلّ هذه الأسئلة^(٦).

وبالنّظر إلى ما تقدّم، لا بدّ من طرح السؤال التّالي، وهو: هل توفّرت لحكومة عليّ عليه السلام من وجهة نظر علم الاجتماع هذه المقبولية بين آحاد النّاس، وما هو المسلك الذي اتبعه عليه السلام لتبرير حكومته وتوجيهها لهم؟! وليست الإجابة عن هذا السؤال على ذلك القدر من الصّعوبة؛ إذ حتّى من زاوية علم الاجتماع، فإنّ الآراء المتعلّقة بالأصل الاجتماعيّ لحكومته عليه السلام تبدو متوافقة ومنسجمة وفي أفق واحد. فإنّ الخصوصيات والميزات الشّخصية التي كان يتحلّى بها عليّ عليه السلام، من علمه وشجاعته وتديّره وتقواه، والسّوابق التي ثبتت له وعُرفت عنه عليه السلام، وخاصّة في عهد رسول الله ﷺ، قبل الهجرة وبعدها، وبروز اسمه وسطوع نجمه في غزوات بدرٍ وأحد وخيبر وفي فتح مكّة؛ ومن جهة أخرى، قرابته واتّصاله بالنّبيّ الأعظم ﷺ، وكونه قرشيّاً، مع ما هو المرويّ من طرق أهل السنّة، من قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»^(٧)، كلّ هذه الخصوصيات والميزات، وإنّ كان لها دورٌ كبيرٌ في توفير أجواء المقبولية

لحكومته ﷺ من ناحية تقليدية وكاريزمائية، إلا أن الذي يُشكّل المحور الأساسي لترسخ الأصل الاجتماعي لهذه الحكومة إنما هو هذه البيعة التي احتشد الناس لأجلها واندفعوا لها وأقبلوا عليها، لا سيما وأنها قد احتفت بشورى المهاجرين والأنصار.

إن الذي شهدته الساحة السياسية للمدينة المنورة يوم مبايعته ﷺ إماماً وخليفة، قد بلغ، من وجهة نظر علم الاجتماع السياسي، حداً كبيراً من المقبولية العقلانية - الحقوقية، لم يشهد تاريخ الخلافة، على امتداده لبضع مئات من السنين، مثيلاً له، لا من قبل ولا من بعد، وهو لذلك يُعدّ أنموذجاً فريداً من نوعه، لم يُكتب له أن يُسبق ولا أن يتكرر. ومن هنا، نراه ﷺ يستند إلى هذا الرسوخ الاجتماعي لحكومته مراراً وتكراراً، وينادي به، برفع الصوت، راداً على أولئك الذين نقضوا بيعته، كطلحة والزبير، قائلاً لهما:

«أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ عَلِمْتُمَا وَإِنْ كَتَمْتُمَا أَنِّي لَمْ أُرِدِ النَّاسَ حَتَّى أَرَادُونِي، وَلَمْ أَبَايِعْهُمْ حَتَّى بَايَعُونِي، وَإِنِّكُمْ مِمَّنْ أَرَادَنِي وَبَايَعَنِي، وَإِنَّ الْعَامَّةَ لَمْ تُبَايَعْنِي لِسُلْطَانٍ غَالِبٍ، وَلَا لِعَرَضٍ حَاضِرٍ»^(٨).

وهكذا، يعمد ﷺ إلى تبرير سلطته وحاكميته معللاً إياها ببيعة الناس له ﷺ، ومبادرتهم إلى تحويلها إليه، وتسليمها له، الأمر الذي من شأنه أن يُضفي على هذه السلطة الحقّة عنوان المقبولية العقلانية - الحقوقية.

هذا كله، على الرغم من أن رياح المخالفة والشقاق كانت قد هبت بمجرد أن تناهت أنباء خطبته الأولى التي ألقاها بعد مبايعة الناس له مباشرة إلى أسمع البعض من النفعيين والساعين وراء مصالحهم الشخصية بطرق غير مشروعة، والذين رأوا في الخطوط العامة التي أقرها ﷺ كمبدأ لحكمه تهديداً لمصالحهم، فسارعوا إلى بثّ الفتن وإثارة النعرات واستحداث المشاكل وإشعال نيران الأزمات، التي أرادوا لها أن تعيق سير وحركة حكومته ﷺ في إطار واسع من

المقبولية بين جماهير الناس^(٩).

(٣) حكومة عليّ عليه السلام: أساسها القانوني

يهدف هذا البحث عن الأصل القانوني إلى الإجابة عن هذا السؤال، وهو: هل كانت السلطة قانونية؟ وهل يُجوز القانون حكومة كهذه؟ وهذا السؤال نراه ضرورياً وملحاً جداً، مع قطع النظر عن حقبة النظام القانوني الحاكم على المجتمع أو بطلانه، ومهما كان اعتقادنا به، وسواء كنا نراه صحيحاً أم لم نكن؛ وذلك لأنّ على كافة الناس الذين رضوا بأن يكونوا عناصر وأجزاء من الحياة في أيّ مجتمع، أن يقيّدوا أنفسهم بالنظام القانوني السائد في هذا المجتمع وأن يلتزموا بأحكامه التزاماً عملياً، وإن كانوا يرون بطلانه من الناحية النظرية؛ للحؤول دون الهرج والمرج، وحرصاً على تأمين السلم والأمن والاستقرار لأجل الصالح العام.

ومن هذا المنطلق، يتعيّن على أهل الدّمة الذين رضوا بالعيش داخل المجتمع الإسلامي، ولأجل أن يستفيدوا من الامتيازات القانونية لهذا المجتمع، وأن يقرّوا تحت مظلة أمنه وسلامه، وللدّفاع عن حقوقهم، لأجل ذلك كله، يتعيّن عليهم أن يُظهروا التزامهم العمليّ بشرائط الدّمة وبكافة القوانين الحاكمة في هذا المجتمع، وإن كانوا في قرارة أنفسهم لا يعتقدون بهذه القوانين أو لا يرون صوابيتها.

وليس الذي نشاهده في عصرنا الحاليّ، في مختلف الدّول والبلدان، فيما يرتبط بالقوانين الأساسية لهذه الدّول، إلّا شاهداً آخر على هذه الحقيقة، يتبيّن من خلالها أنّ ممّا يؤمن به أهل الملل والنحل كافّة، على اختلاف مشاربهم ومسالكتهم، ضرورة تقبّل واحترام الأحكام الأساسية للقانون الرّسمي للبلاد والالتزام العمليّ به، مهما كانت الرّؤية التي يمتلكونها عن الكون، ومهما كان الفكر الذي يحملونه، أو المدرسة الفلسفيّة التي ينتمون إليها، وسواء أبدوا

رأيهم بذلك القانون أم لا.

وبعد هذه المقدمة، لا بدّ في مقام الجواب عن سؤال: ما هو الأصل القانوني الذي اعتمدت عليه حكومة عليّ عليه السلام أن يُقال:

بعد ارتحال النبيّ الأعظم عليه السلام، اتخذت الخلافة الرّسميّة والقانونيّة شكل الخلافة التي يتمّ انتخاب الخليفة فيها عن طريق شورى المهاجرين والأنصار، وعلى الرّغم من أن هذه الطّريقة لم تكن مرضيّة لدى الكثير من الصّحابة وأعيان المهاجرين والأنصار؛ حيث كان الكثير منهم يعتبرها طريقةً فاقدةً للشّرعية بعيدةً عن الحقّ والصّواب، إلّا أنّها على كلّ حال كانت هي الطّريقة الوحيدة المتّبعة آنذاك، التي تتحلّى، إلى حدّ ما، بشيءٍ من الصّبغة القانونيّة. فالحكومة التي كانت تولّد من رحم انتخاب شورى المهاجرين والأنصار، كانت حكومةً قانونيّةً، يتعامل معها الجميع بالرضا والقبول، شاؤوا ذلك أم أبوا.

ومن هنا، لم يكن هناك تفاوتٌ بين حكومة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وبين حكومات الخلفاء الذين سبقوه، من ناحية توفّر الأصل والمبدأ القانونيّ لها، بل ما توفّر لتلك الحكومات السابقة توفّر لحكومته عليه السلام بلا فرق. وهذا لا يعني أنّه عليه السلام وأتباعه، كانوا يرون صوابيّة النّظام القانونيّ المذكور، أو أنّهم كانوا يعتبرونه حقّاً أو يرون له شرعيّةً من النّاحية القانونيّة أو السّياسيّة، بل هذا أمرٌ، وذاك أمرٌ آخر، والكلام فيه موكولٌ إلى الأبحاث الآتية.

وكيفما كان، فإنّ الطّريقة الأنفة الذّكر، كانت هي الطّريقة الوحيدة التي أخذت لها صفةً رسميّةً، وعلى هذا الأساس يُفسّر ما قام الأمير عليه السلام من الاحتجاج بها على أعدائه ومخالفيه، كمعاوية بن أبي سفيان. فإنّ معاوية، وإن لم يكن متواجداً في المدينة في اليوم الذي تمّت فيه البيعة للإمام عليه السلام، إلّا أنّه عليه السلام في كتبه التي وجهها إلى معاوية، دعاه إلى إطاعته وأتباع أوامره مُشيراً له إلى هذا الأصل القانونيّ الذي قامت عليه حكومته عليه السلام، قائلاً له:

«إِنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمَ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ عَلَى مَا بَايَعُوهُمْ عَلَيْهِ فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَ لَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ وَ إِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ»^(١٠).

وهل كان احتجاجه هذا عليه السلام برهانياً أم جدلياً؟! سيأتي بحثه في المباحث اللاحقة. إلا أنه مع قطع النظر عن هذا البحث، فما جاء في رسالته هذه، لا شك ولا ريب، في أنه يُشير إلى الأصل القانوني الذي شكّل ركيزةً لحكومته عليه السلام. ومما يدعو للتساؤل ويثير الدهشة، أن حكومة عليّ أمير المؤمنين عليه السلام قد توفّرت لها صفة الخلافة الحقّة على جميع المباني والآراء، وأنها تُعتبر من جملة الأمور الإجماعية التي اتفقت كافة الفرق الإسلامية على الاعتقاد والإيمان بها. وهذه الحقيقة، تجعل من حكومته عليه السلام الحكومة الوحيدة المؤهلة لأن تُقاس بحكومة النبي الأعظم عليه السلام؛ لأنّها على خلاف حكومات الخلفاء السابقين، التي لم يتوفّر لها مثل هذا الإجماع على حقانيّتها. ومن هنا، فعندما يصل الكلام إلى الخليفة الرابع ينسدّ كلّ بابٍ للاعتراض والسؤال؛ إذ الركيزة القانونية التي تستند إليها خلافته عليه السلام، ركيزةٌ على قدرٍ عالٍ من العمق والاستحكام والقوّة، وخاصّةً بالنسبة لأولئك الذين يرون الطريق إلى إثبات حقانيّة الخلافة مُنحصرًا بالشورى.

٤) حكومة عليّ عليه السلام: أساسها الدينيّ

المقصود من الأساس الدينيّ للحكومة، كونها مؤيّدةً من قبل الشّرع، وكون صفتها الرّسميّة والقانونيّة مُستمدّةً من الشّريعة نفسها، وذلك بأن تكون الشّريعة هي التي أعطتها الصّلاحيّة للحُكم والتصرّف في أموال النّاس ونفوسهم.

وفي هذا السّياق، لا خلاف لأحدٍ من المسلمين، سنّةً وشيعّةً، في أنّ

لحكومته ﷺ ركيزة دينية وثيقة تعتمد عليها، وأن دولته ﷺ مشروعة مُضاهة. إلا أن الخلاف بينهم، منذ صدر الإسلام وإلى يومنا هذا، إنما هو في كيفية بيان هذه المشروعية؛ حيث طُرِحَتْ نظريتان متباينتان في بيان ذلك. والسبب الحقيقي الكامن وراء هذا الخلاف القديم المتجدد، أن كلا من الفرقتين، الشيعة والسنة، له أصوله وله نظريته الخاصة التي يقول بها في تفسير حقيقة (الإمامة). والشاهد على ما ذكرناه: أنه باستثناء بعض الخوارج الذين ردّوا أصل وجوب الإمامة، فقد ذهب سائر الفرق الإسلامية قاطبة إلى ضرورة الإمامة ووجوبها^(١١)، وإنها الخلاف بينهم أن الشيعة يرون وجوب نصب الإمام وتعيين الحاكم من قبل الله تعالى مباشرة^(١٢)، وهم يفسرون وجوب شيء عليه تعالى بأنه بمعنى: ضرورة صدور ذلك الشيء منه تبارك وتعالى، وضرورة إيجاده تعالى لذلك الشيء، وبهذا يكون البحث عند الشيعة بحثاً عن فعلٍ من أفعال الله تعالى، وتكون الإمامة عندهم واحدة من المسائل الكلامية^(١٣).

وأما عند أهل السنة قاطبة، فالإمامة إنما تكون من المسائل الفقهية^(١٤)؛ لأن وجوبها عندهم تشريع وتكليف يتحقق امتثاله بانتخاب الناس للإمام وقيامهم بتعيينه^(١٥).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أهل السنة الذين يرون أن المشروعية الدينية إنما تثبت للحكومة لو كانت صادرة عن أمر الشعب وبانتخاب منه، ينقسمون إلى طائفتين أساسيتين:

- (١) طائفة ترى أن الإمامة وجوب شرعي.
 - (٢) والأخرى ترى أن وجوبها عقلي، يحكم به العقل لا الشرع.
- وأكثر أهل السنة، وهم الأشاعرة وبعض المعتزلة، هم من الطائفة الأولى؛ إذ يرون أن نصب الإمام تكليف شرعي وتعبدي خوطب به الناس، ووجب عليهم هم أن يمتثلوه. وقد استدلل الغزالي لهذا الوجوب بمقدمات ثلاث:

أ. أن نظام أمر الدين مقصودٌ لصاحب الشرع ﷺ.

ب. أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا.

ج. أن نظام الدنيا لا يحصل إلا بإمامٍ مطاعٍ.

وبحسب رأي الغزالي، فإن المقصود من الدنيا في هذا المقام، الأمور التي يحتاج إليها الإنسان قبل موته، مما يوجب نيّله للسعادة الآخروية، وليست هنا بمعنى زيادة اللذات والإفراط في التمتع بحيث يزيد على مقدار الحاجة^(١٦).

وأما عند فرقة أخرى من المعتزلة، فمشروعية السلطة من ناحية دينية، وإن كانت باعتقادهم لا تؤخذ ولا تستمد إلا من الشعب، إلا أنهم مع ذلك، رأوا أن وجوبها لا يكون إلا حُكماً من أحكام العقل؛ لما في وجود الزعيم والإمام الذي يُحتذى به من منافع جمّة برايهم، ولما فيه من دفعٍ للكثير من المضارّ والمفاسد، فلذا، من اللازم على الناس عقلاً، أن يُبادروا إلى انتخاب واحدٍ من بينهم ليكون قائداً لهم وأميراً عليهم^(١٧).

ومن هنا، كان لا بدّ لهذا الخلاف حول المشروعية الدينية للنظام السياسي أن يترك بصماته على النظرة إلى حكومته ﷺ، وقد تجلّى ذلك بوضوح فيما رآه أهل السنة من أن هذه الحكومة قد اكتسبت شرعيّتها الدينية من انتخاب الناس لها والتفافهم حولها، وأن المجتمع الإسلامي في تلك الحقبة من الزمن، قد بادر إلى امتثال التكليف الشرعيّ أو العقليّ الموجه إليهم، فكان فعل أهلهم مرضياً من قبل الشارع وعلى طبق مقررات الدين الحنيف. وفي قبال ذلك، ما ذهب إليه الشيعة من أن تنصيبه ﷺ لم يكن إلا إلهياً^(١٨)، مع اعتقادهم بأن التفاف الجماهير حوله واحتشادهم لانتخابه ومبايعته أسهم في توفير أجواء الاستقرار لحكومته الإلهية ﷺ، ومما يترتب على ذلك عندهم أن الناس الذين بايعوه واستقرّوا على رأيهم هذا لسنواتٍ لاحقة، قد سجّلوا ببقائهم على عهودهم ومواثيقهم تجاهه ﷺ امتثالهم للواجب الشرعيّ الملقى على عهدهم، ألا وهو: الطاعة لمن

هو الإمام المنصوب من قِبَل الله عزَّ وجلَّ.

وعلى هذا الأساس، فقد كنّا، ولا نزال، وعلى امتداد التاريخ، نعثر على مناقشات كلاميّة وعقائديّة تدور بين فرق المسلمين حَوْل الأساس الدّينيّ الذي تركز عليه حكومة الأمير عليه السلام، وتتراوح هذه المناقشات بين نظريّتين لا ثالث لهما: نظريّة تُثبت لها الشرعيّة الإلهيّة، والأخرى تدّعي: أنّ شرعيّتها شعبيّة جماهيريّة وليست بإلهيّة.

والوجه في انحصار الأقوال في هاتين النظريّتين، بحيث لا يكاد يُعثر في المتون الكلاميّة والفقهيّة على رأيٍ يكون ثالثاً لهما، ليس إلّا ما أشرنا إليه من أنّ المباني التي تقف وراء هذا الخلاف تنحصر في مبنين اثنين لا ثالث لهما.

إنّ الخوض في هذا البحث، والولوج فيه إلى حدّ يُصبح الباحث معه مؤهلاً لإبداء رأيه في كلتا النظريّتين المذكورتين أو محاكمتها، وقفّ على التفات الباحث إلى المباني المشتركة لدى الفريقين، ورهنٌ بارتكازه على الأصول الموضوعية التي تكون صحتّها مورد اتفاقٍ عند المتنازعين.

ومن جُملة هذه المباني المشتركة التي ستأتي الإشارة إليها: تقبّل السّلطة والنّظام السّياسي للإمامة على أنّها من الأمور الدّينيّة ومن العناصر التي لا يُمكن أن تنفك عن جُسم الشّريعة الإسلاميّة؛ إذ على الرّغم من قِدَم تاريخ المنازعات الكلاميّة والعقائديّة وعراقتها بين فرق المسلمين، فإنّ شيئاً من هذه النزاعات والانقسامات لم ينسحب على الهويّة السّياسيّة للإمامة والولاية، فلم ينازع أحدٌ من المسلمين في ضرورة النظر إليها على أساس أنّها إحدى عناصر الشّريعة ومكوّنات الدّين، ولم يُنقل الخلاف في ذلك عن أحدٍ منهم، على اختلاف فرقهم ومسالكهم، اللهمّ إلّا ما نُقل عن بعض فرق الخوارج^(١٩).

ويشهد لما ذكرناه: أنّ المسلمين تلقّفوا فكرة الإمامة في قالب تعريفاتٍ من قبيل: تعريفهم لها بأنّها: «رئاسة عامّة في أمور الدّين والدّنيا»^(٢٠)، أو قولهم: إنّ

«الإمامة موضوعاً لخلافة النبوة وحراسة الدين وسياسة الدنيا»^(٢١).

ويرى ابن خلدون في مقدمة تاريخه أن حقيقة الخلافة إنما هي النيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا. وبحسب هذا التعريف، يكون ابن خلدون مُعتقداً بأن لصاحب الشرع نحوين من التصرفات، وهما:

أ. التصرفات الدينية، بأن يأخذ على عاتقه مهمة إبلاغ الناس بالتكاليف الشرعية الموجبة إليهم، ويقوم بحثهم على امتثالها والإقبال عليها.

ب. والتصرفات الدنيوية، وتتمثل في تحمل أعباء السياسة الدنيوية الهادفة إلى رعاية مصالح الناس في مجال العمران والحضارة المدنية^(٢٢).

وقال أبو حامد الغزالي في باب العلاقة بين الدين والسلطان: «الدين والسلطان توأمان، والدين أُسُّ والسلطان حارس»^(٢٣). ومعنى كونها توأمين، أنهما لا يقبلان الانفكاك أصلاً.

وقد تحصل: أن الشيعة والسنة، وبعد اتفاقهم على هذه الرؤية المشتركة والقراءة الموحدة لحقيقة الحакمية السياسية وإجماعهم على الاعتقاد بكونها أمراً دينياً دعت إليه الشريعة، قدّموا نظريتين مختلفتين حول مشروعيتها الدينية، فرأى أحد الفريقين كونها إلهية، فيما رأى الآخر أنها شعبية جماهيرية. ولما كان مآل هذه النظرية الثانية، أعني: نظرية المشروع المستمدة من الشعب، إلى إرضاء الشارع بامتنال ما أمر به من انتخاب الإمام والخليفة، فيمكن اعتبار المشروع إلهية حتى بناءً على هذه النظرية، وبهذا يصحّ تسميتها بـ: نظرية المشروع الإلهية - الشعبية.

٥) حكومة عليّ عليه السلام: أساسها السياسي

يُعتبر موضوع الأصل السياسي من أهم وأعرق الأبحاث التي ترتبط بالفلسفة السياسية والتي لها علاقة وثيقة بعلم السياسة؛ وذلك لأن هذا الأصل

الرتبة الأولى بين جميع الأصول التي ذكرنا سابقاً أنّ الحكومة تركز عليها، باعتبار أنّه يُعدّ البنية التحتية الأكثر نفعاً في قيام الحكومة ونهوضها.

والمقصود من مُصطلح: «الأساس السياسي»، أو بتعبير أكثر شياعاً: مُصطلح: «المشروعية السياسية»، هو الإجابة عن السؤال التالي، وهو:

مَنْ هو الشخص الذي يَمْتَلِكُ الحقّ في تولّي السّلطة وفي الرّعاية السياسيّة بحيث تكون أوامره مُلزِمةً ونافذةً على الجميع من ناحية سياسيّة؟! ففي الواقع، إنّ مسألة الشّرعيّة السياسيّة، إنّما تتعلّق بمن له الحقّ في الحُكْم وفي إلزام الناس باتّباعه وامتنال أوامره، فلم، وعلى أيّ أساس، يصير للحكومة الحقّ في إدارة دقّة الحُكْم وفي الإلزام به؟! ولماذا يجب علينا اتّباع هذه الأوامر؟!

فهذان السؤالان، وإن كان بينهما مغايرة واختلافٌ بحسب الظّاهر، إلّا أنّ مرجعهما عند التدقيق إلى سؤالٍ واحدٍ، وهذا هو ما نريده من البحث عن الشّرعيّة السياسيّة.

وحول المشروعية السياسيّة لحكومة أمير المؤمنين (عليه السلام) توجد نظريّاتٌ مختلفة، العُمدة من بينها نظريّاتٌ ثلاث:

النّظرية الأولى: نظرية الشيعة القديمة، وهي: أنّ شرعيّتها إلهيّة.

والثانية: نظرية السّنة القديمة: أنّ شرعيّتها إلهيّة - شعبيّة.

والثالثة: نظرية جَمْع من المثقّفين المُسلمين المعاصرين: أنّ شرعيّتها شعبيّة.

ولنأخذ في البداية بيان هذه النّظريّات الثلاث وتفصيلها، ولا سيّما الثالثة؛ نظراً إلى حداثتها، وحيث إنّ المجال لا يتسع لاستعراض كافّة الأدلّة التي تستند إليها كلّ من هذه النّظريّات الثلاث، والتفريق فيما بينها، وتفصيل كافّة جوانبها، فلا نرى بداً من الاقتصار - بعد بيانها - على نقد وتقييم النّظريّتين الثانية والثالثة بشكلٍ مُختصر وفي آنٍ معاً.

أولاً: نظرية المشروعية الإلهيّة لحكومته (عليه السلام)

بعد وفاة النبي الأعظم ﷺ، امتنع عددٌ من كبار صحابته ﷺ، من أمثال: سلمان وأبي ذرّ والمقداد وعمّار، عن بيعه الخليفة الأول، مشايعةً منهم لعليّ ﷺ واتباعاً له. وقد شكّلت هذه المجموعة من الصحابة النواة الأولى لما عُرف بـ مدرسة التشيع للعترة الطاهرة ﷺ، وكان هؤلاء يعتقدون بأن الإمامة والولاية حقٌّ منحه الله تعالى لعليّ ﷺ. وبالرغم من أن ثلاثة من هؤلاء، ما عدا عمّار، قد أسلموا أرواحهم لبارئها على امتداد فترةٍ زمنيّةٍ بلغت ٢٥ عاماً بعد وفاة النبي ﷺ، إلا أن عدداً من الصحابة وجمعاً غفيراً من التابعين في الحجاز واليمن والعراق كانوا قد التحقوا في هذه الفترة بسلك الموالين والمشايعين لعليّ ﷺ، وبعد مقتل الخليفة الثالث، انحدروا إليه ﷺ من كلّ حدبٍ وصوبٍ ليختاروه خليفةً لهم^(٢٤)؛ إذ كانوا يرون أن المشروعية السياسية لحكومته ﷺ مُستمدّةٌ من مصدرٍ واحدٍ، وهو النصب الإلهي والنص على تعيينه.

ومنذ ذلك الحين وإلى عصرنا الحالي، وهذه النظرية هي النظرية الوحيدة التي يعتقد بها الشيعة؛ حيث لم يسجل لهم القول بنظرية أخرى سواها، مع كونها خاصّةً بهم؛ إذ لم يقل بها أحدٌ غيرهم^(٢٥). وعند المفكرين الشيعة، وطبقاً للتعاليم التي وصلت إليهم من العترة الطاهرة ﷺ، والتي تشكّل أصول المباني التي يستندون إليها في مسألة (الإمامة)، فالدولة والحكومة حقٌّ لا بدّ منه، ولها الحق في إلزام السياسي، ويتعيّن اتباع أوامرها وامتثال الأحكام التي تسنها، وذلك على اعتبار أن الله تبارك وتعالى هو الذي منحها هذا الحق في إصدار الأحكام وسنّ القوانين^(٢٦).

ووفقاً لنظرة الشيعة إلى مسألة التوحيد والربوبية التشريعية، فإنّ الإنسان الموحد لا يجوز له أن يقبل الأوامر من أحدٍ غير الله تعالى، وأنّه تعالى هو الوحيد الذي له الولاية والذي يتعيّن اتباع أوامره وإطاعته، وأنّ كلّ قانونٍ أو سلطةٍ سياسيةٍ فإنما تكون لها الشرعية فيما لو كان مبدؤها الذي نبعت ونشأت منه

ربانياً وإلهياً، وإلا فكل آلية سياسية أو حقوقية لا يكون مبدؤها كذلك فهي - لا محالة - تقع في عرض مقام التشريع الإلهي ويكون وجودها مخالفاً ومعارضاً بالصراحة للنظام التوحيدي، ومُستمدداً ومتلقياً من الطاغوت نفسه.

وبناءً على هذه النظرة للشيعة، فالذي يحكم العلاقة بين المشروعية الدينية وبين المشروعية السياسية على أساس النصب والتعيين الإلهي، إنما هو ضرورة التلازم وعدم الانفكاك، وعليه أيضاً: فكل حكومة كُتِبَ لها أن تحوز الشرعية السياسية فقد كُتِبَ لها بالتبع أن تثبت لها الشرعية الدينية؛ لأن منشأ هاتين الشرعيتين هو مبدأ جعل الولاية من قبل الله تعالى؛ لأنه الوحيد الذي له الربوبية التشريعية.

ولما كان أمير المؤمنين (عليه السلام) منصوباً في اعتقادهم من قبل الله تعالى مباشرة، فتكون حكومته (عليه السلام) حائزة على الشرعيتين معاً، فهي مؤيدة من الشارع، فهي شرعية بنظر الدين، ولها أيضاً شرعية سياسية تتجلى في ثبوت الحق لها بالإلزام والامرية.

ويستدل الشيعة على شرعية حكومته (عليه السلام) من زاوية الدين والسياسة، مُضافاً إلى الأدلة العامة التي يتم ذكرها في مبحث الإمامة، كقاعدتي اللطف والحكمة الإلهية، بالنصوص الخاصة الواردة في الكتاب والسنة، والتي تثبت كونه (عليه السلام) منصوباً معيناً لتسلم زمام الحكم وخلافة رسول الله ﷺ.

تقول قاعدة اللطف: «الإمام لطف، فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض»^(٢٧).

وتفصيلها: أن اللطف من فروع حكمة الله تعالى، ولما كان عبيده تعالى لا يُدركون كثيراً من المصالح والمفاسد في أمور دنياهم وآخرتهم، وكان الله تعالى حكيماً لم يخلق الخلق عبثاً وهواً، بل لأجل العبادة وإيصالهم إلى كمالهم، ولم يكن هذا تمكناً من دون تكليفهم وإرسال الأنبياء إليهم، فلذا، وجب عليه تعالى أن

يُرسل الأنبياء. ولما اقتضت الحكمة البالغة الإلهية أيضاً أن يودّع النبي الدنيا ويرتحل عنها، وجب عليه أن يقوم بتعيين من يكون خليفة له ينوب عنه، للحاجة بعده إلى الإمام المعصوم، لغلبة حب الشهوة والرئاسة على الناس، إلا في قلة من أهل العلم واليقين الذين هم أندر من الكبريت الأحمر^(٢٨)، فكان وجود الإمام لطفًا؛ لأن تحقق الأغراض الدينية والدنيوية للشارع والحفاظ عليها لا يمكن بدونه، ولما كان اللطف على الله واجبًا، كان واجبًا عليه أن ينصب إمامًا يتولى سدة الرئاسة الدينية والدنيوية في المجتمع.

وعلاوة على قاعدة اللطف التي تثبت الإمامة العامة، فهناك أدلة الإمامة الخاصة للأمير عليه السلام، وهي آيات عدة، منها: آية الولاية، وآية أولي الأمر، وفيها أيضاً أحاديث جمّة، منها: حديث الغدير، وحديث المنزلة، وهما صريحان في نصبه عليه السلام وتعيينه، وعلى هذا الأساس: تكون الحكومة العلوية، على الصّعيدين: الشرعية السياسية والدينية، قد نشأت بأمر مباشر من الحكيم المتعال تبارك اسمه^(٢٩).

وأما الدور الذي لعبه انتخاب الناس ويّعتهم له عليه السلام بناءً على هذه النظرية، فقد اقتصر على توفير الأجواء المناسبة لإعمال السلطة والولاية بشكلٍ علنيّ. وبعبارة أخرى: فإن دور الانتخاب لم يكن في إضفاء صفة المشروعية الدينية أو السياسية على الحكومة، وإنما تجلّى هذا الدور بشكلٍ واضحٍ وشفافٍ في إيجاد ركيزة لهذه الحكومة من زاوية علم الاجتماع وفي إعطائها عنصر المقبولية الشعبية. وهذان الأمران، أعني: المشروعية السياسية والمشروعية في علم الاجتماع، لا تلازم بينهما، لا من الناحية المنطقية ولا التكوينية، فربّ حكومة تُعتبر شرعيةً من الناحية السياسية، إلا أنّها تكون فاقدةً للشرعية الاجتماعية؛ نظراً لعدم تفاعل الناس معها وتقبّلهم لها. وكذا العكس، فربّ حكومة تكون شرعيةً اجتماعياً وتمتّع بأعلى درجات المقبولية، إلا أنّها تواجه مشكلةً من حيث

حقانيتها وشرعيتها سياسياً.

وهذا تكون العلاقة بين المشروعيتين الاجتماعية والسياسية هي علاقة العموم والخصوص من وجه، أي أنها يفترقان في موردتين، فمثال افتراق المشروعية سياسياً عن المشروعية اجتماعياً: حكومة الإمام الحسن المجتبي عليه السلام، فإنها وعلى الرغم من كونها في أعلى درجات المشروعية السياسية والدينية، إلا أنها لم يُكتب لها البقاء والاستمرار، نتيجة لعدم مقبوليتها في أوساط الناس آنذاك. ومثال افتراق المشروعية اجتماعياً عن المشروعية السياسية: حكومات بعض خلفاء صدر الإسلام، أو الحكومات المعاصرة التي تدعي الديمقراطية، فإن لها مقبولية في أوساط المجتمع، إلا أنها بنظر الكاتب، تُعتبر فاقدة للمشروعية السياسية، بل إن بعضها مما لا يُرتاب في فقدانه لهذه المشروعية، ومن الواضح جداً لكل أحد، أنه لا يملكها أو لم يكن يملكها.

ثانياً: نظرية المشروعية الإلهية - الشعبية لحكومته عليه السلام

لو أردنا أن نتحدث عن الأساس السياسي للحكومة العلوية في منظور أهل السنة وبحسب رؤيتهم التي يعتقدون بها قديماً وحديثاً، فإننا نجد أنها بنظرهم لا تختلف أبداً عن حكومات الخلفاء السابقين على الإمام علي عليه السلام. ولو أردنا أن نلج إلى عمق نظرية أهل السنة حول المشروعية في فكرهم السياسي، فعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار نقطتين أساسيتين:

الأولى منهما: أنه اتفقت كلمتهم على اعتبار الخلافة والإمامة جزءاً لا يتجزأ عن الدين، وأنها من الذاتيات التي تدخل في صلب الشريعة الإسلامية. وقد أشرنا إلى هذه النقطة سابقاً عند الحديث عن الأساس الديني، وسيأتي مزيد كلام عنها في المطالب الآتية.

والنقطة الثانية: أن الحكومة بنظرهم، لا تستطيع أن تنال مشروعيتها السياسية إلا بإحدى وسيلتين: النص على الإمام والتعيين المباشر له، إما من قبل

النبي الأعظم ﷺ أو من قبل الإمام السابق؛ أو باختيار الخليفة وانتخابه من قبل أهل الحل والعقد وبيعة الأمة له.

وفي ذلك يقول الشريف الجرجاني في كتاب شرح المواقف، في المقصد الثالث تحت عنوان: (فيما تثبت به الإمامة) في بيان الطرق التي تتعين به الإمامة:

«فإنَّ الشَّخْصَ بِمَجَرَّدِ صَلَوحِهِ لِلإِمَامَةِ وَجَمْعِهِ لَشَرَائِطِهَا لَا يَصِيرُ إِمَامًا، بَلْ لَا بَدَّ فِي ذَلِكَ مِنْ أَمْرٍ آخَرَ، وَإِنَّمَا تُثَبِّتُ بِالنَّصِّ مِنَ الرَّسُولِ وَمَنِ الْإِمَامِ السَّابِقِ بِالْإِجْمَاعِ، وَتُثَبِّتُ أَيْضًا بَبَيْعَةِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ وَالْمُعْتَزِلَةِ وَالصَّالِحِيَّةِ مِنَ الزَّيْدِيَّةِ، خِلَافًا لِلشَّيْعَةِ»^(٣٠).

وهذا الكلام وإن كان له نظيرٌ فيما نقله الفخر الرازي أيضاً^(٣١)، إلا أنَّ في أهل السُّنَّةِ مَنْ يرى الشَّرْعِيَّةَ، علاوةً على الطَّريقتَيْنِ المذكورتَيْنِ، في طريقةٍ ثالثة، عُنُونَتْ بِقَوْلِ بَعْضِهِمْ بـ (الثالث: القَهْرُ وَالِاسْتِيلَاءُ)^(٣٢). وعلى هذا الأساس، فحيثما لا ينصَّ الإمام السابق على تعيين خلفٍ له، فإنَّ التكليف الشَّرْعِيَّ أو الْعُقْلِيَّ بِالْإِقْدَامِ على تعيين إمامٍ جَدِيدٍ يُصْبِحُ فَعْلِيًّا وَنَاجِزًا في عَهْدَةِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ، بل والأُمَّةِ جَمْعًا.

ومن الآثار والتَّأْتِجِ التي تَرْتَبُتُ على هذا المَبْنَى أيضاً، أنَّ خلافة عليٍّ عليه السلام وإمامته إنَّما صارتْ شَرْعِيَّةً بِرَجُوعِ النَّاسِ إِلَيْهِ وَتَعْيِينِهِمْ لَهُ لِيَكُونَ هُوَ الْخَلِيفَةُ فِيهِمْ، كما يقول الغزالي: «وإمامة عليٍّ بالتفويض فلا تلتفت إلى تجاهل مَنْ يدَّعي أَنَّهُ ﷺ نَصَّ على عليٍّ»^(٣٣).

وَيُمْكِنُ تَصْنِيفُ الْأَدَلَّةِ الَّتِي تَمَسُّكُ بِهَا أَهْلُ السُّنَّةِ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الشَّرْعِيَّةَ السِّيَاسِيَّةَ إِنَّمَا تَوْفَّرَتْ لِحُكُومَةِ عَلِيٍّ عليه السلام عَنْ طَرِيقِ انْتِخَابِهِ مِنْ قِبَلِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ وَمَا تَلَا هَذَا الْاِنتِخَابَ مِنْ بَيْعَةِ الْأُمَّةِ لَهُ إِلَى صَنْفَيْنِ: أَدَلَّةٌ عَامَّةٌ رَأَوْا فِي حُكُومَتِهِ عليه السلام مَصْدَقًا مُحَقَّقًا لَهَا فِي الْوَاقِعِ الْخَارِجِيِّ، وَالصَّنْفُ الْآخَرُ: أَدَلَّةٌ خَاصَّةٌ.

ومن جُملة الأدلة العامة التي يدعونها: إجماع الصحابة، وهو عندهم عُمدة الأدلة وأهمّها، ويُمكن العثور عليه في كتبهم الكلامية القديمة. يقول القوشجي أحد أبرز المتكلمين السُنّة:

«وتمسك أهل السُنّة بوجوه: الأوّل، وهو العُمدة: إجماع الصحابة، حتّى جعلوا ذلك أهمّ الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرّسول ﷺ، وكذا عقيب مؤت كلّ إمام»^(٣٤).

ودليلهم الآخر - والذي يُمكن العثور عليه أيضاً في كتبهم القديمة - كما يلي، وحاصله: أنّ الشارع أمر بإقامة الحدود وسدّ الثّغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الإسلام، والذي خوطب بهذه الأوامر والتكاليف هم النّاس كافّة، ولكنّ لما كان امتثالها لا يتمّ إلّا بالإمام، وجب عليهم تعيينه، بعنوان مقدّمة الواجب؛ لأنّ ما لا يتمّ الواجب المُطلَق إلّا به، وكان مقدوراً، فهو واجب^(٣٥).

وقد أُضيفَ إلى هذه الأدلة أدلة كثيرةٌ غيرها، قدّمها جُملة من المفكرين المُحدّثين لتفيد مزيداً من القوّة والإحكام إلى نظرية الانتخاب التي يقول بها أهل السُنّة. ومن بين هذه الأدلة آية الشّورى ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشّورى: ٣٨]، ببيان: أنّ كلمة (أمر) الواردة فيها لما كانت ناظرةً إلى مقام الحكومة والسياسة، فهي تشكّل قرينةً على أنّ المراد من الشّورى لا ينحصر في أعمال الولاية، بل يجري أيضاً في تولّيها وفي أضلّ التصدي لها، ممّا يكشف عن أنّ إحدى الطّرق التي تنعقد بها الولاية هي شورى أهل الخبرة، وقيام النّاس بانتخاب الولي. فكلّ مَنْ تسمّيه الشّورى للنّاس وتعيّنه لهم وتقدّمه إليهم وتعرفهم عليه، فيبايعونه - بدورهم - على إثر هذه الشّورى، يُصبح هو الإمام المفترض الطّاعة، وتُصبح حكومته حكومةً شرعيّة. وهذه الطّريقة المرصّة من قِبَل الشارع هي الطّريقة التي عمل بها المسلمون منذ اليوم الأوّل الذي غربت فيه شمس النّبوة

ب وفاة النبي الأعظم ﷺ، وهي بدورها الطريقة التي تمّ اتباعها في انتخاب أمير المؤمنين ﷺ أيضاً^(٣٦).

والدليل الرابع والخامس لأهل السنة، السنة القولية والفعلية للنبي الأكرم ﷺ، فإنه أولاً: أكد في أحاديثه الشريفة على وجوب أن تبادر الأمة إلى تنصيب الإمام وتعيينه، مع التأكيد على أن بقاءها بدون إمام ينتظم في سلك الأمور المحظورة التي تمنع منها الشريعة. وهو ﷺ ثانياً: توفي دون أن يُعيّن أحداً، تاركاً أمر انتخاب الإمام وتعيينه للأمة، وبتشرية نظام البيعة، يكون النظام السياسي في الإسلام قد استقر له الأسلوب الذي يُتيح له المشروعية ويُسهّم بشكل أساسي في إضافتها عليه^(٣٧).

تلك هي الأدلة العامة التي يستند إليها أهل السنة على مسلكهم في إمامة عليّ ﷺ وقضية حكومته ومشروعيتها من الناحية السياسية.

وأما الأدلة الخاصة التي يُمكن أن يُستدلّ لهم بها، فمنها: مقاطع من كلام أمير المؤمنين ﷺ، ببيان أنه وفي مواضع متعدّدة، بين أن البيعة والشورى يُمثّلان الأساس الذي قامت عليه المشروعية السياسية لحكومته، حتّى أنه احتجّ بهما على حقانية حكومته، وبهما أيضاً استدللّ على ثبوت المشروعية لها. وذلك نظير الرسائل التي بعث بها إلى كلّ من معاوية وطلحة والزبير، جاعلاً الملاك الذي بُنيت عليه شرعية حكومته شورى المهاجرين والأنصار ومبايعتهم إيّاه^(٣٨). وقد قال ﷺ منذ اليوم الأوّل للبيعة له، وقد امتنع عن قبول الخلافة: «دعوني والتمسوا غيري»، إلى أن يقول: «ولعليّ أسمعكم وأطوعمكم لمن وليتموه أمركم». وبرأي ابن أبي الحديد: فإنّ الكلام الذي قاله ﷺ في يوم بيعته كاشفٌ عن أنه لم يكن يرى إمامته بالنص والتعيين، وإلاّ لما جاز أن يطلب منهم تركه أو أن يدعوهم إلى التماس غيره، فثبت أن إمامته لم تكن منصوباً عليها، وأنّ مشروعيتها لم تكن إلهية، وليس هذا إلاّ عبارة أخرى عن المبنى الذي سلكه أهل

السنة قاطبةً وجعلوه مُعْتَقِداً لهم. كما يقول ﷺ:

«والواجب في حُكْمِ الله وحُكْمِ الإسلام على المُسلمين بعدما يموت إمامهم أو يُقْتَل... أن لا يَعْمَلُوا عملاً، ولا يُحَدِّثُوا حدثاً، ولا يَقْدُمُوا يداً ولا رجلاً، ولا يبدأوا شيئاً قبل أن يُخْتَارُوا لأنفسهم إماماً»^(٣٩).

هذا، والتعرّض لتقييم هذه الأدلة ونقدّها وتحقيق الحال فيها يستدعي تفصيلاً لا تتسع له هذه المقالة، فنقتصر لذلك على التعرّض لبعض النقاط المهمة التي تتعلق بهذا المبنى وبأدلّته في ضَمْنِ تعليلنا على النظرية الثالثة الآتية. ونتطرّأ هنا لنقطتين أساسيتين:

(١) أنّ مبنى أهل السنة يشارك المبنى المتقدم للشيعة في أنّ شرعية الحكومة من ناحية سياسية بناءً عليه لا تنفك عن شرعيتها من ناحية دينية، والأساس للشرعيتين شيء واحد، غاية الأمر: أنّه على مبنى أهل السنة عبارة عن قيام أهل الحلّ والعقد بانتخاب الإمام الذي تليه البيعة من عامة الناس، وعليه: فحكومة أمير المؤمنين ﷺ بعد أن ثبت لها الاستقرار بحسب هذه الطريقة المشروعة، فإنّها مُضافاً إلى تحوّلها بذلك إلى حكومة شرعية من الناحية الدينية، ودخولها بسببه في دائرة ما يكون على وفق إرادة صاحب الشرع ورضاه، فقد ثبت لها أيضاً وصف الحَقّانية والمقبولية، ممّا خوّلها لتكون صاحبة الحق في القيادة وفي الإلزام السياسي.

(٢) تعتمد شرعية الحكومة عند أهل السنة على ركنين أساسيين: إلهي، وشعبي. فالحاكم والوليّ المُنتخب - من جهة - خليفة لله الذي ينوب عنه، فيأخذ على عاتقه مهمة تنفيذ الأوامر الإلهية وإجراء الحدود وإعداد الجيش وسدّ الثغور، والمنبع الذي أخذت منه هذه السلطات فعليّتها إنّما هو المبدأ التشريعيّ الربّانيّ، وهذا هو معنى أن تكون لها الشرعية الدينية والإلهية. ومن هنا، فإنّ عامة علماء أهل السنة يعتبرون الخليفة ظلّ الله، حتّى أنّ الخليفة أبا جعفر

المنصور أطلق على نفسه اسم (سلطان الله في الأرض)، وقد ورد مثل هذا التعبير على ألسنة الشعراء، وتمّ طرحه أيضاً في الفكر الذي كان متداولاً آنذاك^(٤٠). والحاكم من جهة أخرى، بما أنّه مُلزم بالعمل بوظيفته بعنوان كونه وكيلًا للناس ونائبًا عنهم؛ إذ كان انتخابهم له دعامةً لمشروعية حكمه، فهذه المشروعية، لا محالة، تكون شعبيةً أيضاً. كما جاء في كلام ابن تيمية:

«والولاية نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم»^(٤١).

وجاء أيضاً في نهج البلاغة:

«فَانْصِفُوا النَّاسَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ، وَاصْبِرُوا لِحَوَائِجِهِمْ؛ فَإِنَّكُمْ خُزَّانُ الرَّعِيَّةِ، وَوُكَلَاءُ الْأُمَّةِ، وَسُفَرَاءُ الْأَيَّامِ»^(٤٢).

وهذا الخطاب وإن كان موجّهاً إلى متولّي الأمور المالية ومدبري شؤونها في دولة عليّ عليه السلام، وبالرغم من أنّ خزانة بيت المال لا تعدو أن تكون شعبةً وفرعاً في الحكومة والنظام السياسي، إلّا أنّه - أعني الخطاب المذكور - كاشفٌ حتمًا عن أنّ الإمام عليه السلام كان يعدّ الولاية واستلام زمام الحكم وكالةً ونيايةً عن الأمة ليس إلّا. وفي الواقع، فإنّ الولاية كانت قد ثبتت له عليه السلام في رتبة سابقة ببركة انتخاب الناس له ليكون لهم وكيلًا وعنهم نائبًا، ثم بعد ثبوتها له شعبياً وجماهيرياً، جاء الشارع ليحكم بإمضاء ما كان الناس قد أثبتوه له من الولاية، ولذا يُقال لهذا الحكم الصادر من الشارع: إنه حكمٌ إمضائي، وليس تأسيسياً^(٤٣).

ثالثاً: نظرية المشروعية الشعبية لحكومته عليه السلام

أضيف إلى النظريتين القديمتين والتاريخيتين للسنة والشيعة نظريةً أخرى حادثة، برزت في المحافل العلمية خلال الحقبة الأخيرة، وترتكز هذه النظرية في تفسيرها لمشروعية الحكم العلوي من ناحية سياسية على ادّعاء أنّ حكومته عليه السلام إنّما استمدّت مشروعيتها من الشعب وحده. ويلاحظ أنّ أصحاب هذه النظرية ممّن قام بطرحها وتبنيها في أوّل الأمر، ثم اعتقد بها ودافع عنها، هم من المثقفين

الذين لا ينتمون إلى أحد الفريقين بعينه، بل توزّعوا عليهما معاً، فكان فيهم الشيعة والسنة.

وتكتسب هذه النظرية في زماننا المعاصر أهمية كبرى؛ وذلك نظراً إلى سخونة ملفّ البحث عن المشروع السياسي في أوساط المسلمين، وعلى وجه الخصوص، بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، واستقرار النظام السياسي المعتمد على تعاليم الإسلام كركيزة أساسية للحكم فيه، بحيث تتخذ هذه التعاليم والقوانين موقع الرقيب والمُشرف على هذا الحكم، وتستمدّ هذه النظرية أهميتها أيضاً بلحاظ انتشار الأفكار ذات الخلفية العلمانية التي تشدّد على ضرورة الفصل بين الدين والسياسة.

إنّ الالتفات إلى النقاط الحساسة والدقيقة التي تكتنف هذه النظرية، مضافاً إلى مبانيها والمبادئ التصورية والتصديقية التي تستند إليها، مع متابعة لوازمها النظرية والعملية وإفرازاتها على الساحة الاجتماعية، هو الجزء الأهمّ من الرسالة والمسؤولية الملقاة على عاتق المسلمين من أهل الفكر السياسي، وبالنسبة إليهم، فيجب أن يكون هذا البحث على رأس قائمة مشاريعهم في مجال التحقيق والتأليف والإبداع.

من زاوية تاريخية، يُعتبر الشيخ علي عبد الرّازق، مؤلّف كتاب (الإسلام وأصول الحكم) الذّائع الصّيت، أوّل مَنْ قام بترويج هذه النظرية بين المسلمين في العصر الأخير، وبشكلٍ مفصّلٍ ومركّز، الأمر الذي أثار ضجّة كبيرة وموجة عارمة من الانفعالات والكثير من ردود الفعل المتشجّة في المحافل العلمية السّنية، ولا سيّما عند شيوخ الأزهر. ثمّ فيما بعد، شهدت هذه النظرية متابعة في بعض المحافل والأوساط الثقافية الشّيعية، وتولّى الدّفاع عنها بعض المجموعات السياسيّة والفردية، من أمثال المهندس مهدي بازركان والدكتور مهدي الحائريّ اليزدي. وبغضّ النظر عن وجود اتّفاق تامّ أو اختلافٍ يسير بين

الأشخاص المذكورين فيما يتعلق بهذه النظرية الثالثة، والتي ستأتي الإشارة إليها عن قريب، يجدر بنا في البداية أن نشير إلى مجموعة من النقاط التمهيدية التي لها ارتباطٌ بحكومة الإمام عليٍّ عليه السلام، وبعد ذلك، يكون الأوان قد حان للشروع في بحثها والحديث عنها تفصيلاً، فنقول:

تشكل الإجابة عن السؤال التالي المبدأ الذي تنطلق منه النظرية الثالثة، وهو: أن الخلافة والإمامة هل هي حقاً واحدة من ذاتيات الدين المستفادة منه في صميم ذاته؟ وهل حقاً ما يُقال: إن الدين الإسلامي يرى ضرورة التدخل في الحكم والسياسة والسلطة؛ لتبين ملاسبات حكومة الإمام عليٍّ عليه السلام من هذا المنظار؟ أم أن الدين في حد ذاته ليس له إلا وظيفة واحدة، وهي: الهداية المعنوية والإرشاد إلى طريق السلوك الأخروي، وأمّا السياسة والتدبير والتنظيم الاجتماعي للمجتمع فخارجة عن صلاحية الدين وأجنبية عن المقولة التي يدعو إليها والرسالة التي يضطلع بها، وليس هناك من ترابطٍ بين المقولتين: المعنوية الأخروية، والاجتماعية السياسية، ولو في حده الأدنى؟

وبلسانٍ صريحٍ قاطعٍ للشك، تُجيب النظرية الثالثة عن هذا السؤال قائلةً: ليس من حق الدين أن يتدخل في شؤون السياسة..

وفي هذا الإطار، يرى الشيخ علي عبد الرزاق - الذي قام ببحث الفرق بين الرسالة والسلطة من جوانب متعددة - أن حقيقة الرسالة تختلف عن حقيقة الملك، فالرسالة ليست ملكاً، ولا وجود لأي نوع من أنواع الملازمة بينهما، بل إن رسالة نبي الإسلام لا تزيد على رسالات من سواه من السفراء الإلهيين، بل هي مثلها في أنها لمجرد الوعظ والبيان، وذلك بمقتضى آيات كثيرة، من قبيل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ [الغاشية: ٢١]، وقوله: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

وعلى الرغم من أن آثار الحكم وشواهد في السيرة النبوية لائحة للعيان

وظاهرة لكل أحد، من قبيل جمع الزكاة وتعيين مصارفها وبعث الولاية والحكام إلى نقاط مختلفة في البلاد، إلا أن أصحاب هذه النظرية تساءلوا عن قضية تأسيس الحكومة الإسلامية، أكانت جزءاً من البعثة، أم أنها تعدّ خارجة عن حدود الرسالة؟! وقالوا أيضاً: إن الرأي الأكثر شهرة ومقبولية لدى جمهور المسلمين، وإن كان يقوم على الاعتقاد بأن الحكومة جزء لا يتجزأ عن الرسالة، إلا أن هذا الرأي إنما يتحتم علينا قبوله، فيما لو ثبت بالدليل أنه ﷺ كان مبلغاً ومنقذاً للأحكام في وقت واحد، إلا أن هذه الدعوى لا سبيل إلى إثباتها، وإنكارها لا يتنافى مع معنى الرسالة. ثم على فرض صحة هذه الدعوى فلا بد أن نسأل أنفسنا السؤال التالي، وهو أنه: لو كانت السلطة جزءاً من الرسالة، فلم لم يبين النبي الأعظم ﷺ نظام الحكم للناس، ولم لم يعرفهم قواعده والأسس التي بُني عليها؟!

ولا ينفع في مقام الجواب عن هذا السؤال أن يُقال: إن الأسلوب الذي اعتمده النبي ﷺ في حياته الطاهرة كان أسلوباً بسيطاً عادياً وخالياً من التعقيد، وكذا كانت حكومته ﷺ، وبالتبع، حكومة بسيطة لا تعقيد فيها ولا شائبة. فإن كل سلطة وكل نظام سياسي، ومهما بلغت بساطته، فلا بد له من قواعد وأنظمة وقوانين، ولا ينبغي أن يتنافى ذلك مع سلامة طبعه وبساطة منهجه^(٤٤).

ثم وفي الباب الثالث من كتابه، وتحت عنوان: (رسالة لا حكم، ودين لا دولة)، يتابع عبد الرزاق كاشفاً النقاب عن حقيقة معتقده قائلاً: إن الاتصال الشديد بين المشاكل التي تواجه كلاً من الرسالة والحكم، لا تُبقي فُسحة لأي حل آخر سوى التفكيك بينهما والقول بضرورة فصل كل منهما عن الآخر، فالنبي الأكرم ﷺ عنده ليس ملكاً ولا مؤسس دولة، وإنما هو رسول فحسب، فالقرآن الكريم يمنع صريحاً أن يكون النبي ﷺ حفيظاً على الناس، لقوله تعالى: ﴿فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾ [الشورى: ٤٨]، ولا وكيلاً؛ لقوله: ﴿لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾

[الأنعام: ٦٦]، أو قوله: ﴿إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلْعُ﴾ [الشورى: ٤٨]، ولا جباراً؛ لقوله: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ [ق: ٤٥]، ولا مسيطراً؛ لقوله: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢]، وأن يكون له حق إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين، ومن لم يكن حفيظاً ولا مسيطراً، فليس بملك؛ لأن من لوازم الملك السيطرة العامة والجبروت، سلطاناً غير محدود^(٤٥).

وبهذا، يكون عبد الرّازق قد خطا الخطوة الكبرى والأساسية في مجال التفكيك بين الدين والسياسة وفي السير باتجاه علمنة الدولة، إلا أنه لم يتعد ذلك إلى الخطوات اللاحقة. وهنا نسأل: إن السلطة والحكم لو كان أمراً منفصلاً وأجنبياً عن الدين، ولو صح ما قيل: من أنه لا وجود في تعاليم الإسلام لشيء بعنوان: الحكومة الدينية، فما هو الأساس الذي على وفقه يتسنى لنا أن نثبت المشروعية السياسية للحكومة النبوية ﷺ، فضلاً عن الحكومات اللاحقة حتى زمان أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، وكيف لنا أن نبرّر شرعية السلطة في جميع هذه الحكومات؟!

لا يمتلك عبد الرّازق إجابة صريحة عن هذا السؤال، إلا أنه يُمكن العثور على الجواب المتمم لنظريته في كلام من جاء بعده ممن احتذى حذوه وسار على خطاه. فإن حركة التحرر التي قامت في إيران، وبعد أن استصوبت القول الذي ذهب إليه عبد الرّازق، وبعد تأييد ما اختاره أيضاً من أن الوظائف التي تقع مسؤوليتها على عاتق النبي ﷺ تنحصر في الإبلاغ والتذكير والإنذار والبشارة والإرشاد، ذهبت، وفي أثناء كلامها عن تنظيم المجتمع وإدارة أموره وتنسيق شؤونه، إلى أن هذه الوظائف التي يتكفل بها النبي ﷺ شاملة للوظائف والآليات التنظيمية والعمرانية والسياسية وغيرها، فإن هذه المؤسسات التنظيمية حاضرة في كافة البلدان المتمدنة والمتحضرة، وهي دائماً في حالة تطور ونمو واتساع. وقد أطلق القرآن الكريم على هذه المهام الإدارية اسم (الأمر)

تارةً، و(الأمور) تارةً أُخرى، كما وأقرّ، وبكلِّ يُسرٍ ووضوحٍ واختصار، المبدأ الذي ينبغي أن يتمّ تفعيلها وإجراؤها، وذلك عن طريق الشورى والمشاورة فيما بين الناس أنفسهم، فقال تعالى في موضعٍ من كلامه: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، وفي موضعٍ آخر: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، والذي يظهر من كلا الموضعين أن الطريقة الإجرائية المشروعة تقوم على أساس الديمقراطية وانتخاب الشعب، وبه يكون القرآن الكريم قد أوكل مهمة إدارة أمور المجتمع وتحديد مصيره واختياراته إلى نفس أهله، فالناس هم من يتوجب عليهم بأنفسهم أخذ القرارات التي يتحدّد بها مصيرهم ويتمّ تدبير أحوالهم وشؤونهم. والإنسان نفسه هو الذي له الحقّ في اختيار وتدوين نظام الحكم الذي يكون مناسباً له وملبياً لاحتياجاته، وذلك بعد أن يقوم بتجربته وتفحصه والتحقيق بشأنه. ولم يكن من وظائف الأديان ورسالات الأنبياء أن تسنّ للناس أنظمة حكمهم وأسس اقتصادهم وثقافتهم، وهذا تماماً، كما أنّه لم يكن من دورها أن تعلّمنا أصول الطبخ والخياطة والبناء، وكما أنّها لم تعرّفنا قواعد دراسة العلوم المختلفة، كالرياضيات والفلسفة والفيزياء^(٤٦).

ومن خلال هذه المقدمات، توصّلت حركة التحرّر إلى القول بضرورة كون الحكومة علمانية وعُرفيّة، فقاموا باستبعادها وتنزيه ساحة الدين عنها بشكلٍ كليّ، ويتابع أصحاب هذه النظرية تصعيدهم هذا، فيقولون: لو فسّرنا الديمقراطية بأنّها حكم الشعب للشعب، واعتبرنا أنّها تأتي في إطار إدارة الشعوب لشؤونهم الخاصة بوسائلهم الخاصة، وجعلنا الطريق المؤدّي إليها هو الانتخابات أو الشورى اللذان يُمكن من خلاصهم أن نستكشف رأي الأكثرية، فهذا الفهم، هو على وجه التحديد، بعينه نفس النظام الذي أوصى به القرآن الكريم وحثّ الناس على اتّباعه في إدارة شؤونهم العامة، بل إنّ هذا النظام هو نفسه النظام الذي عمل به الإمامان العظيمان عليّ والحسن عليهما السلام إبان فترة

حُكْمهما، وذلك من قبل أن تقوم الثورة الإسلامية بزمنٍ طويل^(٤٧).

وبحسب المهندس بازرگان، فإنَّ أموراً عديدةً حصلت، من قبيل: ردَّ الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام للخلافة، وعدم موافقة الإمام الصادق عليه السلام على العرض الذي قدّمه له أبو مُسلم الخراساني، ومسايرة الإمام الحسين عليه السلام للناس بعد دعوتهم له، كلّ ذلك شاهدٌ على أنَّ «الخلافة والإمامة في الإسلام، وبحسب اعتقاد الإمام، ليست من حقّ يزيد وخلفائه، ولا من حقّهم هم أنفسهم، ولا هي أيضاً بتشريع الله تعالى وأمره، وإنّما هي مُستمدّة من إرادة الأئمة نفسها وبركة انتخابها». ويضيف بازرگان قائلاً: «لو كان الإمام الحسن عليه السلام يُعتبر الخلافة ملكاً شخصياً أو أمراً إلهياً أو نبوياً، لما أجاز لنفسه أن يُصالح الآخرين عليها». وإذ يتابع بحثه يعتبر بازرگان أنَّ الشَّعب هو الذي أكسب حكومة الإمام عليّ عليه السلام مشروعيّتها، مُستشهداً لذلك بأنّه لو كان يرى الخلافة حقّاً له، لما أحجم عن كلّ محاولةٍ للتمسك بها والحفاظ عليها^(٤٨).

ومن الشَّخصيّات البارزة التي اتخذت هذه النظريّة مسلكاً لها، بل يُمكن اعتباره أبرز مَنْ قال بها، هو الأستاذ مهدي الحائريّ اليزديّ، الذي تعرّض للبحث في مسألة الإمامة بأسلوبٍ فلسفيّ، ومّا جاء في كلامه حول المشروعيّة السياسيّة لحكومة أمير المؤمنين عليه السلام، وأنها مُستمدّة من الشَّعب، قوله:

«إنّ نظرةً إلى واقع الأمور، ومهما كانت سطحيّةً وعابرة، هي كافيةٌ في إثبات أنّ استلام زمام الحُكم السياسيّ، لم يكن واحداً من المسؤوليّات التي تصدّت نبوّة نبيّنا الأكرم عليه السلام لتحملها، كما لم تكن من جُملة الأمور التي مهّدت وأسست لها الحكومة في عهد أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّ النّبيّ ﷺ كان رسولاً لله تعالى من قبل أن تتمّ البيعة له لاستلام دفة الحُكم، كما أنّ عليّاً عليه السلام كان قد حاز المقام السامي للإمامة الإلهيّة من قبل أن تتمّ مبايعته ليكون قائداً سياسياً والخليفة الرابع»^(٤٩).

وفيما يراه الحائريّ، فإنَّ أهمّ العلل والأسباب التي أدّت إلى وجود هذا

التباين والاختلاف بين الإمامة وبين السلطة والسياسة، حتى تحولت العلاقة بينهما لتصير كذلك العلاقة القائمة بين الخطتين المتوازيين اللذين لا يلتقيان أبداً - وإن كان يُمكن تحقق التواصل والانسجام بينهما في مرحلة العمل - إنما هي أنّ النبوة والإمامة لو كانتا لا تنفصلان عن مهمة التنفيذ ومسؤولية تطبيق الأحكام الإلهية، والتي قد تستدعي لجوء السلطة الحاكمة إلى أعمال السطوة والقوة، للزم أن تفقد النبوة والإمامة المكانة التي يتمتعان بها بين المكلفين، وبانتفاء هذه المكانة، تُصبح التكاليف والأوامر والنواهي الشرعية، كلها، عقيمة لا أثر لها ولا فائدة منها، مما يجبر أيضاً إلى تعطيل مسألة الثواب والعقاب. والحال، أنّ كثيراً من آيات الكتاب العزيز أشارت، وبما لا يترك مجالاً للشبهة والتردد، إلى هذه العلاقة المميزة القائمة بين النبوة والوحي وبين الناس، وذلك من قبيل: ﴿مَّا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾، ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾، ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾، ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾ (٥٠).

وأما أنّ بعض الأنبياء، كالنبي الأعظم ﷺ، قد تصدّوا لإدارة الأمور السياسية، ومثله ما جرى مع عليّ عليه السلام من ارتقائه سدة الزعامة السياسية عن طريق بيعة الناس له وانتخابهم إياه، فلا يُمكن الاستدلال بها على أنّ السلطة السياسية تُعدّ جزءاً من الوحي الإلهي، بل هؤلاء عليهم السلام إنما تصدّوا لذلك، لأجل أنّ الناس هم الذين قاموا بمنحهم هذا المقام بعدما كانوا في مرحلة مُسبقة قد حازوا على المقام الإلهي. وهو ما يجب النظر إليه على اعتبار أنّه فرصة استثنائية يقلّ نظيرها على مرّ التاريخ، إذ إنّ وصول الناس إلى حدّ الرشد والبلوغ السياسي والاجتماعي، بحيث يُمكنهم عقولهم العملي أن يعتمدوا إلى انتخاب الأحسن والأصلح، هو، بالتأكيد، من الأمور التي يندر وقوعها والتي لا يتسنى لنا أن نحظى برؤيتها دائماً. وبهذا، فإنّ التركيز، في مقام تحليل النبوة والإمامة إلى عناصرهما، على أقلّ الأمور التي قد تُوحي بأنهما قد تدخلا في السياسة، مع

الغصّ عما أُشيرَ إليه من التباين والتفاوت بين الأمور الإلهية والأمور الشَّعبية، ليس على ما ينبغي^(٥١).

وبنظر مؤلّف كتاب (حكمت وحكومت)، فإنَّ ارتقاء النَّبيِّ ﷺ وحيازته لمقام القيادة السَّياسية، إنّما شقَّ طريقه إلى الوجود في بداية الأمر، بسبب انتخاب النَّاس له ومبايعتهم إيَّاه، هذه البيعة الشَّعبية التي وقعت فيما بعد محلاً للتأييد الإلهي، وأنزل الله تعالى عليها الرِّضا والبركة بقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ [الفتح: ١٨]، ومما يدلُّ على هذه الحقيقة أيضاً قوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَمَرَهُمْ سُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]^(٥٢).

وتُعتبر الإمامة، بحسب تحليل الكاتب المذكور لمفهومها، إحدى شرائط النَّبوة الأساسيّة، وواحدةً من مواصفاتها الدَّاتية وأجزائها التحليلية التي لا يُمكن فصلها عنها. وذلك أنّ كلّ نبيٍّ ورسولٍ إمامٌ، ولكن: ليس كلّ إمامٍ رسولاً ونبيّاً، فمقام الإمامة إنّما هو مقامٌ إلهيٌّ مُحضٌّ، ولا ربط له ولا تأثّر بانتخاب النَّاس ويبيعتهم. وأمّا الخلافة، والتي تحمّل في طيّاتها معنى القيادة السَّياسية، فإنَّها هي ظاهرةٌ دُنيويّةٌ، لا واقع لها ولا مصداق سوى بالانتخاب، غاية الأمر: أنّه قد يتفق في بعض الأحيان قيام النَّاس بانتخاب النَّبيِّ أو الإمام ليتولّى هو مهمّة قيادة واستلام زمام الحُكم فيهم، كما جرى في بيعة الشَّجرة، وكما حدث في انتخاب أمير المؤمنين ﷺ للخلافة الرَّابعة. وأحياناً لا نوفّق لمثل هذا الانتخاب، بفعل عدم الرُّشد السَّياسيِّ للأُمَّة، أو لعللٍ أخرى وأسبابٍ ذات علاقةٍ بأحداثٍ ومُجرّياتٍ تاريخيةٍ^(٥٣).

وفي معرض بيانه لرؤيته الخاصّة بشأن الإمامة والسَّياسة، والتي رأى فيها أنّ العلاقة بينهما كالعلاقة بين خطّين متوازيين، قدّم الأستاذ الحائريُّ رأيه الخاصّ في ما يُعرَف بـ(قاعدة اللّطف)، مُعتبراً أنّ التفسير الحقيقيّ لهذه القاعدة يتمثّل في أنّ الشَّريعة هي المُرشد الحقيقيّ باتجاه الوعي وهي الدّافع نحو الفوز بالتعقل

والرّصانة، والدّور الحقيقيّ لهذه القاعدة ينحصر في اعتماد التعاليم والقيم الرّبانيّة في هداية النّاس وإيصالهم إلى رشدهم وتكاملهم ووفور عقلائيّتهم. وبهذا التفسير لقاعدة اللّطف، فما نفهمه من هذه القاعدة فيما يرتبط بشأن النّبوة والإمامة، أنّ الأنبياء والأئمّة هم معلّمو العدل، ومبلّغو نداء الحقّ والعقلانيّة. وأمّا أنّ لهم، علاوةً على مقام التعليم والإرشاد، وظيفةً أخرى، وهي مهمّة تطبيق العدالة وإجرائها ومقام تويّ السّلطة وزمام الحُكم، وأنّ من الواجب المفروض عليهم أنّ يأخذوا هذه المهمّة على كاهلهم، وأنّها تعدّ جزءاً من الوظائف الإلهيّة المنوطة بهم، فهذا ما لا يُمكن استفادته لا من قاعدة اللّطف، ولا من أيّ دليلٍ آخر من دلائل النّبوة والإمامة سواها، لا من مداليلها المطابقة ولا التضمينيّة ولا الالتزاميّة^(٥٤).

ومن بين المُستندات والأدلة التي قد تكون مفيدةً في تدعيم هذه النظريّة الثالثة، ويُمكن أن تشكّل رأس المال للقائلين بها: التمسك بظواهر بعض المقاطع الواردة في كلام أمير المؤمنين (عليه السلام)؛ حيث دلّ صراحةً على أنّ المعيار والملاك الذي على أساسه تنال الحكومة، أيّ حكومة كانت، شرعيّتها ومقبوليّتها، إنّما هو الشورى والبيعة، وذلك كما تقدّم من قوله (عليه السلام): «إنّما الشورى للمهاجرين والأنصار»، وقوله: «لعلّي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم». وقال (عليه السلام) أيضاً في مسجد المدينة بعد أن تمت البيعة له:

«أيّها النّاس - عن ملأ وإذن - إنّ هذا أمركم، ليس لأحدٍ فيه حقٌّ إلّا من أمرتم»^(٥٥).

وقال بعد تلقّيه الضّربة على رأسه، وقد احتشد حوله أصحابه (عليه السلام)، وسأله عن البيعة للإمام الحسن (عليه السلام):

«لا آمركم ولا أنهاركم، أنتم أبصر»^(٥٦).

ولذلك، وبعد أن بايعه النّاس، كتب الإمام الحسن (عليه السلام) إلى معاوية قائلاً:

«ولاني المسلمون الأمر بعده»^(٥٧).

وجاء في وثيقة الصّٰلح مع معاوية:

«صالحه على أن يُسلّم إليه أمر المسلمين، على أن يعمل فيهم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وسيرة الخلفاء الصّٰلحين، وليس لمعاوية بن أبي سفيان أن يعهد إلى أحد من بعده عهداً، بل يكون الأمر من بعده شورى بين المسلمين»^(٥٨).

وفي النهاية، لو قُمنا بعملية جمع للشواهد والكلمات التي سيقّت لإثبات النظرية الثالثة، لأمكن استنتاج النقاط الأساسية الآتية:

(١) أن السياسة ليست جزءاً من أجزاء الدين، وبناءً على ذلك: فلا يمكننا أبداً أن نتوصل، من خلال قراءة تحليلية في ماهية وحقيقة إمامته ﷺ، إلى فهم واقع قيادته السياسية أو قيامه بتوليّ زمام السّٰلطة الاجتماعية.

(٢) أن حكومة عليّ ﷺ لم تتشكّل إلا كما يتم تشكيل سواها من الأمور العرفية، أي: تبعاً لإرادة الناس وحرية اختيارهم، مضافاً إلى تأثير بعض الظروف الاجتماعية الخاصة فيها.

(٣) أن الأساس والمبدأ السياسي للنظام العلويّ إنّما كان يمتني علىبيعة الناس وانتخابهم، وأنّه ﷺ لم يكن في حقيقة الأمر، إلاّ وكيلاً عنهم، وإلاّ، فليس له في مجال الحُكم والقيادة السياسية من ولاية شرعية ولا إلهية.

(٤) ومع اعتبار أن الدين لا يحقّ له أن يتدخل في شؤون السياسة، واعتبار أنّها بمثابة الخطّين المتوازيين، فلا محالة، ينتفي أيضاً موضوع البحث عن المبدأ الدينيّ للسلطات؛ لأنّ الشارع بحسب الفرض لا يستطيع أن يُبدي رأيه بها، لا إثباتاً ولا نفياً. وبمقتضى الفكر العلمانيّ، فإنّ الدين بالنسبة إلى النظام السياسيّ للمجتمع إنّما يكون محايداً ولا بشرط. وفي المحصلة، فلا وجود، بناءً على هذه النظرية، لما يُسمّى بالمشروعية والأساس الدينيّ للحكومة العلوية؛ لأنّ السّٰلطة بعيدة عن حيز الإمضاء والردّ الشرعيّين، وخارجة عن المحيط الذي تُعطي

الشريعة رأيها فيه خروجاً تَخَصُّصِيًّا. وهذا على خلاف النظريتين الأولى والثانية، فإنَّهما تُقرَّان نحواً من الارتباط بين نوعي المشروعية، أعني: المشروعية الدينية، والمشروعية السياسية.

تأملات حول النظرية الثالثة:

إنَّ مناقشة هذه النظرية الثالثة يستدعي بحثاً أكثر سعة وتفصيلاً ممَّا يُخرجه عن حدود ما تتسع هذه المقالة له؛ وذلك نظراً إلى الأسس والمباني التي تقوم عليها، ومن جُمَلتها: فصل السياسة عن الجسم الديني، وجعل الدين أمراً يحيا على هامش متن حياة المجتمع ومعيشتة. ولكن لما كان الميسور لا يسقط بالمعسور، ارتأينا أن نشير إلى عددٍ من النقاط التمهيديَّة، التي لا تعدو أن تكون عناوين الفصول الرئيسيَّة في مثل هذا البحث. وتجدر الإشارة، إلى أن بعض النقاط التي سنبحثها هنا، تنفع أيضاً في تقييم وتحليل ونقد النظرية الثانية، فلذلك يُمكن عدّها من النقاط المشتركة بينهما.

التأمل الأول: النظرية الثالثة من منظور العقل العملي والفلسفة السياسية

السؤال المهم في باب المشروعية السياسيَّة، والذي يشكّل مركز الثقل الأساسي في هذا البحث، ويُمثّل محطاً لتأملات العقل العملي، ويتطلّب بحثاً نقدياً دقيقاً، هو التالي: أنّه هل من الصواب أن نجعل رأي العامة واختيارهم ورضاهم وانتخابهم أساساً وركيزة للمشروعية، سواء قلنا بأنّها العلة التامة التي تصدر عنها المشروعية، كما هو مُختار النظرية الثالثة، أم جزء العلة، كما تطرّحه النظرية الثانية؟!

وكما أسلفنا سابقاً، فإنَّ كُنْه حقيقة جوهرية المشروعية السياسيَّة، والمطلَب الأهم في عملية تفسيرها وبيانها هو: حقّ الحكومة في إلزام مواطنيها وإرغامهم على اتباعها والانقياد لأوامرها. ولو أخذنا هذا التعريف بعين الاعتبار، لحقّ لنا

أن نتساءل: أن رأي العموم أو أغلبية الناس، أنني له أن يولد من نفسه صوابية السلطة وحقانيتها وسلامتها؟ وكيف له أن يكون كاشفاً عن صحة اختيار الناس وصوابية رأيهم لكي يبادر العقل وكافة القوى العقلانية في المجتمع، على أساس ذلك، إلى التصديق بأنّ عليه أن يُسلّم لها وينقاد لطاعتها، وليثبت لحاكميتها المنتخبة حقّ الإلزام السياسيّ؟!

ويمكن تلخيص وجه التأمل في هذا السؤال في أمورٍ عدّة:

(١) أولها، أن أقلية الشعب الذين لم يكونوا، لسببٍ أو لآخر، مُستعدين للبيعة والانتخاب على وفق ما أرادته الأكثرية وارتأته، فما هو الدليل العقلانيّ الذي يُحتمّ عليهم ويلزمهم بتقبّل الأوامر التي تصدر عن تلك الحكومة المنتخبة، وبأنّ يعملوا ويأخذوا بها؟! إننا لا نشكّ في أن هؤلاء مُجبرون على تحصيل وحماية أنفسهم، وأنّه لا محيص لهم من الالتزام بالنظام الحاكم السائد في المنطقة التي يعيشون فيها، حتّى وإن كانوا لا يرتضون بها ولا يرون لها الحاكمية، وذلك ترجيحاً لجانب المصالح والملاكات الأهمّ، من قبيل: كونهم عاجزين عن ترك أرض آبائهم وأجدادهم مثلاً، ولكن هل يكون هذا بمجرد كافيّاً في إثبات الحقّ في الإلزام السياسيّ لسلطة لم يقبلوا هم بها من أوّل الأمر، ولم يشاركوا في صنّعها وإيجادها؟! وتأتي نفس المشكلة أيضاً، بالنسبة إلى أولئك الذين لم يشاركوا في عملية الاقتراع لعدم توفر الشرائط التي تؤهلهم له أثناء عملية الانتخاب، كما وتأتي أيضاً في مورد أولئك الذين تبنوا رأي الأكثرية، وانتخبوا على أساسه، ثمّ غيروا رأيهم بعد ذلك وعدلوا عمّا كانوا قد اعتقدوا به أثناء عملية الانتخاب؛ وذلك لأنّه لم يقم دليلٌ لدى العقل يحتمّ القول بثبوت الحقّ في الإلزام السياسيّ على أمثال هؤلاء، ومع عدم التمكن من إثبات الحقّ في الإلزام السياسيّ للسلطة على عهدة هذه المجموعات، فإنّ الهرج والمرج سيشكلان الأمر الوحيد الذي يحقّ بالمجتمع ممّا يؤدي إلى إفشاء الفساد فيه.

(٢) لو فرضنا أنّ كافّة المواطنين من أهل ذلك المُجتمع، لا أكثرِيَتهم، وافقوا على انتخاب الحكومة التي يَعلمون علّم اليقين بكونها لا تكثرث ولا تبالي لقيمهم العقلانيّة ومبادئهم الأخلاقيّة، فضلاً عن أن تسعى لإحلالها وتحقيقها، بل ويعلمون أيضاً بأنّ جهودها ومساعدتها ستُنصبّ، جميعها، على نشر الفساد وإفشاء الظلم والترويج للفحشاء، ففي هذه الصّورة، يحقّ لنا أن نتساءل: أنّ هذه الحكومة التي تتمتع برضا العامّة وموافقتهم والتي وُلدت بمحض إرادتهم واختيارهم، هل لها، عقلاً، الحقّ في الإلزام السّيّسي؟! وهل يجب على المواطنين اتّباع قوانينها وأوامرها والانقياد لها فيما صدر منها وكان مخالفاً للأخلاق والمعايير التي يقولون ويلتزمون بها؟! إنّ ما نَقْطع ونجزم به، أنّه ليس لهذا الوجوب الأخلاقيّ في الحُكْمَة العمليّة من عينٍ ولا أثر.

(٣) مع العلم بأنّ أكثرية النّاس، وبالتحديد: الأفراد القليلي التجربة منهم، والشباب، ليسوا من أهل الاختصاص في الأمور السّيّسيّة، وأنّهم لا يمتلكون عنها الاطّلاع الكافي، ولا وصلوا إلى درجة الرّشد التي تحوّلهم إبداء الرّأي فيها، مُضافاً إلى كونهم في الغالب، يُحكّمون مشاعرهم وأحاسيسهم وتخيلاتهم في شتى أحوالهم وشؤونهم، ممّا يجعلهم في معرض الانخداع والاعتشاش بما تسوّقه وسائل الإعلام القائمة على تمويل أرباب الثروات وأصحاب رؤوس الأموال، مع كلّ ذلك، فهل نستطيع بعد ذلك أن نقبل بالمقولة القائلة: «إنّ الأكثرية دائماً على حقّ»^(٥٩)؟! بل وهل بإمكاننا بعد ذلك أن نعتبر درجة كاشفيّة رأيهم عن الواقع أكبر وأعظم من درجة كاشفيّة رأي الأقلّيّة، أو أن نقول: بأنّ احتمال الخطأ في رأي الأقلّيّة أكبر وأوفر حظاً منه في رأي الأكثرية؟! والحال أنّ المتنفّذين من أهل السّلطة والجاه وأرباب الأموال والثروات، يدفعون الرّأي العامّ، بتزويرهم وخداعهم، للسّير بالاتّجاه الذي هم يُحدّدونه ووفقاً لبوصلة هم من يعيّن جهتها، ممّا يجعل الأكثرية الغافلة تتأثّر بهم وتسويلاهم الباطلة،

فتسير وفقاً لإرادتهم، لتكون جهود الأكثرية، كلها، تصبّ بذلك في خدمة المصالح الشخصية لزُمرة قليلة تحكّمت برقابهم ومصائرهم. هل من الصواب في شيء أن نمنح هذه السلطة التي تربعت على كرسي الحكم بهذه الطريقة الحق في الأمرية والإطاعة، أو أن نضفي عليها صبغة الشرعية السياسية؟!

يحدثنا الكاتب (هارولد لاسول)، وهو أحد مؤسسي علوم السياسة الحديثة في أمريكا، عن دور وسائل الإعلام في التأثير على الرأي العام، ويكتب قائلاً:

«لا ينبغي لنا أن نقع تحت تأثير التأكيدات التي ندعيها نحن باسم الديمقراطية، حول أن بإمكان البشر أنفسهم أن يكونوا هم الحكم والفيصل فيما يتعلق بالمسائل التي تعنيهم وتهمهم، بل هم لا يستطيعون ذلك؛ لأنهم أكثر خُفهاً وجَهلاً وعجزاً عن القيام به، وأما نحن، فإننا نحن الأفضل والأصلح للحكم على المسائل التي تهم الناس وترتبط بحياتهم وشؤونهم. نعم، علينا أن نُظهر لهم أنهم يمتلكون الحق في إبداء الرأي وتحديد المصير، ولكن، وفي الوقت عينه، علينا أن نحرض كل الحرص على أن لا يستفيدوا من حقهم هذا أبداً»^(٦٠).

وبالالتفات إلى هذه المناقشات الجدّية المتقدمة، فليس منطقياً ولا مقبولاً أن يدّعي العقل أنه قد توصل إلى قناعة تفيد أن المشروعية السياسية لحكومة كحكومة الإمام علي عليه السلام لم تقم ولم تستقم إلا بعد اعتمادها على: إرادة عامة الناس ورأيهم، وأيضاً، فليس من الإنصاف أن يقبل العقل بأن هذا الأمر كان هو الدّعمة الأساسية التي خولته عليه السلام حق الإلزام والأمرية السياسية وبأنه لو لاها لم يكن له ذلك.

التأمل الثاني: النظرية الثالثة على ضوء الكتاب والسنة

لم تقتصر الإشكالات والشكوك التي أثّرت حول هذه النظرية وما زعمته من وجهة المشروعية الشعبية واعتبارها، في الشكوك من ناحية أحكام العقل العملي فحسب، بل إنّ ذلك أيضاً هو ما نراه في الإشكالات والشكوك المختلفة

والمتعددة التي يُمكن أن تُثار على ضوء الكتاب والسنة وتعاليمها.

فقد ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة تتحدث، وبلهجة شديدة، عن كون الخطأ ومخالفة الصواب في جانب من يشكّلون الأكثرية في المجتمع، كقوله تعالى: ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحجرات: ٤]، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ١٧]، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣]، وقد تكررت هذه الآيات في القرآن، وهي دون شك، تחדش بشكل كلي في المبدأ الذي يعتبر أن العُمدّة والمؤثر في جميع المسائل والشؤون هو رأي الأكثرية. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، ففي قوله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]، دليل قاطع على بطلان مبدأ (الأكثرية) وإثبات صريح لفساد القول باعتبارها ولزوم موافقتها؛ ذلك أن الآية الكريمة جعلت اتباع الأكثرية اتباعاً للظن والحدس والتخمين. الأمر الذي يعني أن رضا الأكثرية العددية وآرائهم وقراراتهم، بما أنها تقوم على أساس الحدس والتخمين، فهي لا يُمكن أن تكون، بشكل مُطلق وغير مشروط، ركيزة للحكومة المنبثقة عنها، أو دليلاً على حقايتها. نعم، في الموارد التي يثبت فيها استنادهم على الموازين العلمية والتحقيقية، وأن رأيهم نابع عن تأمل وتفكير لا عن مجرد التخمين والتكهن، كما في رأي الأكثرية من أهل الخبرة في حرفة من الحرف أو في أحد مجالات العلوم وفروعها، ففي هذه الموارد فقط يُمكن الاعتماد على رأي الأكثرية حتماً.

وكذا في الروايات الواردة من طرق الشيعة، والتي تعرّضت بدورها لبيان هذا المطلب القرآني وتوضيحه أكثر، حيث تحدثت مباشرة عن تطبيق عنوان المشروعية السياسية على مصاديقه، مُنتقدة ومشكّكة في دعوى لزوم توفر القبول الشعبي العام وكونه شرطاً لتحقيق الإمامة السياسية الحقّة والمشروعة، ومؤكدة

على أنّ الطريقة الوحيدة لنيل الإمامة لمشروعيتها هي طريقة التنصيب الإلهي. ويدلّ على ذلك ما جاء عن سعد بن عبد الله القميّ قال: «سألت القائم عليه السلام في حجر أبيه فقلت: أخبرني يا مولاي عن العلة التي تمنع القوم من اختيار إمام لأنفسهم، قال: مُصلحٌ أو مُفسد؟ قلت: مُصلحٌ، قال: هل يجوز أن تقع خيرتهم على المُفسد بعد أن لا يعلم أحدٌ ما يخطر ببال غيره من صلاح أو فساد؟ قلت: بلى، قال: فهي العلة». إلى أن يقول عليه السلام: «لا خطر لاختيار المهاجرين والأنصار»^(٦١). وهذا صريحٌ في أنّه ليس من المسموح لأحد أن يدّعي أن حكومة علي عليه السلام لم يتسن لها أن تحظى بالشرعية إلا بعد انتخابها وتأييدها من قبل الشعب. وفي رواية أخرى نقلها ثقة الإسلام الكليني رحمه الله عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّ الإمامة أجلّ قدراً وأعظم شأنًا وأعلى مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بأرائهم أو يقيموا إماماً باختيارهم»^(٦٢). وفي رواية أخرى، جعل اختيار العامة للإمام أمراً متناقضاً ومنافياً للمنطق؛ لأنّه بمثابة ابتياع أحدهم عبداً، حتّى إذا ابتاعه صار هذا العبد مولاه، وصار المشتري عبداً له^(٦٣).

إنّ من جملة الأمور الجديرة بالتأمل بشأن الروايات المتعلقة بالإمامة، أنّ الإمامة بحسب القراءة الشيعية، وإن كان لها مقام سام ورفيع وإلهي، بحيث لا يرقى إليها أحد ولا يبلغها الناس بعقولهم، إلّا أنّها أبداً، لا يجوز أن تُحبس في هالتها القدسية بحيث يتمّ تفرغها من محتواها لتُتنزع منها صلاحياتها الثابتة لها من الزعامة والقيادة السياسية. ومن هنا، فما ذكره الدكتور مهدي الحائري من أنّ الإمامة مقام إلهي، وأنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان حائزاً لهذا المقام من قبل أن تتمّ البيعة له، وأنّ هذا المقام ليس مُرتبطاً ولا متفرّعاً عن اختيار الناس وانتخابهم^(٦٤)، كلّ هذا، كلامٌ صحيحٌ لا إشكال فيه ولا غبار عليه، بل هو مطابقٌ تماماً لأفكار الشيعة ونظرياتهم في هذا الإطار.

إلا أن ما يُثير التعجب ويبعث على الاستغراب في كلامه، أنه فكك بين الإمامة وبين القيادة السياسية بزعم أن أحد الأمرين إلهي وأما الآخر فإنما هو من الشؤون الشعبية؛ والحال، أنه ما من محقق أو مفكر يمعن النظر في الروايات الواردة من طرق الشيعة عن أئمتهم المعصومين عليهم السلام وتتحدث عن موضوع (الإمامة والولاية)، سواء كان شيعياً أم غيره، بل وسواء كان مسلماً أم لم يكن، إلا ويقطع بلا تردد بأن مسألة السياسة والتنظيم الاجتماعي ليست إلا جزءاً لا يتجزأ عن منصب إمامتهم. بل، في واقع الأمر، فإن ما تركّز عليه الخلاف الواسع النطاق بين السنة والشيعة وسلطت عليه الأضواء قبل أي شيء آخر، وكذا محور الدفاع الذي دافع به أهل البيت عليهم السلام عن إمامتهم، إنما هو حول مكان هذه المرتبة من مفهوم الإمامة، على الرغم من أن هذه المرتبة بنظرهم هي أدنى المراتب في إمامتهم وأكثرها هبوطاً، حيث يُمكن عدّها بالقياس إلى سائر المراتب مرحلة ناسوتية، ولكن لما كانت المرتبة الوحيدة التي يتيسر للآخرين أن يقوموا بغضبها منهم؛ إذ كانت المراتب الأخرى بعيدة المنال عنهم نائية عن متناول أيديهم، وكانوا غير قادرين على أخذها واستلامها، فقد كانت هي المرتبة الوحيدة أيضاً التي وقعت محلاً للنزاع والمصادمة التاريخيتين والتي طالتها يد الغدر والعُدوان من قبل الطامعين.

ولو أردنا استقصاء الروايات الواردة في هذا الشأن، لطال الكلام وخرجنا عن حدود هذا المقال. ولكن يكفينا للوقوف على هذه الحقيقة الواضحة أن نُلقي نظرة إجمالية على كتاب الإمامة من بحار الأنوار، وكتاب الحجّة من أصول الكافي، لنطالع بضعة مما جاء فيهما من الروايات، ومن بينها: الروايات الوارد في أبواب متفرقة، مثل: باب فرض طاعة الأئمة، باب أن الأئمة ولاية أمر الله، باب التفويض إلى رسول الله وإلى الأئمة في أمر الدين، باب أن قول الله تعالى: إن الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها، فيهم نزل.

ومما يُبرز حساسية الموقع الذي تحتله الولاية السياسية في بُنيان المعارف الدينية الرفيع أيضاً، ما جاء من رواياتٍ تتكفل بتحقيق مقام الولاية والإمامة، والتي قام الحرّ العامليّ باستقصاء عددٍ منها في الباب الأول من أبواب العبادات من كتابه: وسائل الشيعة، علماً بأنّ الكثير من هذه الروايات لا يقبل المناقشة أصلاً من ناحية سنده وجهة صدوره.

وتعتبر هذه الروايات: أنّ الإسلام بُني على دعائم خمس، هي: الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، وأنّ الولاية أعلاها شأنًا وأرفعها مقامًا، وأنها أعظم هذه الأركان والدعائم: «الولاية أفضل، لأنها مفتاحهنّ، والوالي هو الدليل عليهنّ»^(٦٥)، وهل يُمكن حمل الولاية التي تتحدّث عنها هذه الرواية على غير التدبير السياسيّ؟

إنّ من الواجب على أيّ باحثٍ رام أنّ يتصدّى لتعريف الإمامة وفهم حقيقتها أنّ يعتمد إلى مُراجعة الروايات والنصوص المُعتبرة التي تفسرها وتحدّث عنها؛ إذ هذه هي الطّريقة الوحيدة التي يُمكنه من خلالها أن يفوز بدرّك المعنى الحقيقي والواقعيّ لها، ويكون هذا أنسب بحاله وأليق بشأنه وأفضل له من أن يبادر إلى تفسيرها برأيه أو أن يفهمها على حسب اجتهاده.

وفي تعريفها، يقول الإمام الرضا عليه السلام:

«إنّ الإمامة خلافة الله، وخلافة الرّسول ﷺ، ومقام أمير المؤمنين، وميراث الحسن والحسين عليهما السلام، إنّ الإمامة زمام الدّين، ونظام المُسلمين، وصلاح الدّنيا وعزّ المؤمنين، إنّ الإمامة أسّ الإسلام النّامي، وفرعه السّامي، بالإمام تمام الصّلاة والزّكاة والصّيام والحجّ والجهاد وتوفير الفيء والصّدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثّغور والأطراف»^(٦٦).

ولا شكّ في أنّ المفهوم الذي تُعطيه هذه الرواية الشّريفة للإمامة، وهو أنّها ليست سوى خلافة عن الله والنّبي ﷺ ومقام الإمام علي عليه السلام، وميراث

الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام، لا شك أبداً، في أنها على خلاف ما اختاره الحائري بعد أعمال الاجتهاد والتفسير بالرأي. وهل بإمكاننا بعد أن نقرأ الأوصاف التي أثبتتها هذه الرواية للإمامة، من كونها زمام الدين ونظام المسلمين، وأنها صلاح الدنيا وعز المؤمنين، وأنها أسس الإسلام النامي والمتحرك وجذوره التي يسمو بها ويرتفع عالياً، وأن تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد و.. لا يكون إلا بها، هل بإمكاننا بعد معرفة كافة هذه الأوصاف التي تظهر بوضوح ما لها من مدخلة في الأصول والفروع معاً، أن نحدها بكونها مقاماً إلهياً يجب إقصاؤه عن حياة الناس ومعيشتهم، ومنعه من التدخل في كافة أنظمتهم الاجتماعية، بل وحتى عن تطبيق الفرائض الإلهية وتفعيل العمل بها فيما بينهم؟! هذا خلاف الإنصاف حتماً، بل إن إقرار الرواية ثبوت الأوصاف المتقدمة لمقام الإمامة، مُفسدٌ ومُبطلٌ للدليل الفلسفي الذي اعتمد عليه الحائري لإثبات ما زعمه من الموازنة بين خطي الإمامة والسياسة، وهو يتلخص - كما أسلفنا - في أن الإمامة لو كانت متلازمة مع وظيفة الإجراء ومتحملة لمسؤولية تنفيذ الأوامر الإلهية، فسوف لن يكون لها مسؤولية تجاه الناس، مما يؤدي بالنتيجة إلى تعطيل التكليف والأمر والنهي والثواب والعقاب، وبالتالي: إلى القضاء على الأغراض الكامنة وراء بعثة الأنبياء وإرسال الرسل.

ولنستمع إلى الرد على هذا الدليل وكيفية إبطاله على لسان إمامنا الرضا عليه السلام، فيما نقله عنه الفضل بن شاذان؛ إذ يسأله الراوي عن الدليل الذي يُعرف به جعل أولي الأمر وتنصيبهم، ولزوم اتباع الناس وانقيادهم لهم، أي: عن المشروعية السياسية للأئمة وحقهم في الأمرية والإلزام من جهة، وعن لزوم الإطاعة لهم والانقياد لأوامرهم من جهة أخرى، فيجيبه الإمام عليه السلام مشيراً إلى عددٍ من علل جعل الأئمة والأمر بإطاعتهم^(٦٧)، وهي بجُمْلَتها علل قائمة على أساس البراهين العقلية، ولم تضطرب بعنوان تعبدٍ محض،

قال عليه السلام:

«منها: أن الخلق لما وقفوا على حدٍّ محدودٍ، وأمروا أن لا يتعدوا ذلك الحدَّ؛ لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلا بأن يجعل عليهم فيها أميناً يمنعهم من التعدي والدخول فيما حظر عليهم؛ لأنه لو لم يكن ذلك، لكان أحد لا يترك لذته ومنفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قِيماً يمنعهم من الفساد ويُقيم فيهم الحدود والأحكام».

ومن جملة العلل الواردة على لسانه عليه السلام:

«ومنها: أنا لا نجد فرقةً من الفرق، ولا ملةً من الملل بقوا وعاشوا إلا بقيم ورئيس لما لا بد لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنه لا بد منه ولا قوام لهم إلا به فيقاتلون به عدوهم ويقسمون فيأثم ويقيم لهم جمعهم وجماعتهم ويمنع ظالمهم من مظلومهم».

وعلةٌ ثالثة: قوله:

«ومنها: أنه لو لم يجعل لهم إماماً قِيماً أميناً حافظاً مُستودعاً، لدَرسَت الملة، وذَهَبَ الدين، وغيَّرت السنن والأحكام، ولزاد فيه المُبتدعون، ونقص منه المُلحدون، وشبهوا ذلك على المسلمين؛ لأننا وجدنا الخلق منقوصين مُحتاجين غير كاملين مع اختلافهم واختلاف أهوائهم وتشتت حالاتهم».

ووفقاً للأدلة المذكورة، فإن الإقرار بمبدأ الإمامة السياسية لا منافاة بينه وبين التكليف، ولا هو محلٌ بجذوائيه الثواب والعقاب، بل إن الناس مكلفون، وعليهم أن يعملوا بتكليفهم بإرادتهم واختيارهم، ولكن لما لم يكن يترتب نفعٌ ولا فائدةٌ على مجرد تشريع القوانين وجعلها من دون أن يكون معها ما يضمن إجرائها وتنفيذها، بل كان ذلك مضرّاً مؤديّاً لصيرورة أهداف المقنن بتراء لا توصل إلى النتائج المرجوة والمتوخاة منها، لما كان كذلك، كانت الحكمة الإلهية، لا محالة، تفرض تعيين بعض الأفراد لغرض تكليفهم بمهمة تنفيذ القوانين

الإلهية، والمنع من الفساد والوقوف في وجه الآفات المزمّنة من الأمراض الأخلاقية والفكرية والدينية التي تُهاجم المجتمع بشكلٍ مُستمرٍّ، والدّفاع عن الطبقة المحرومة من الناس بإزاء هجمات أعدائهم ممّن يتربّصون بهم شرّاً، سواء كانوا مُعلنين للعداء أم مُخفين له.

وفي هذا السياق، فمن التكاليف المهمة التي تقع مسؤوليتها على عاتق الناس، أن يعملوا، بكامل رغبتهم واختيارهم وإرادتهم، لتهيئة وتوفير الأجواء المناسبة التي تمهد لولادة حكومة يرأسها ويستلم زمام السلطة فيها إمام منصوبٌ معيّنٌ من قبل الله عزّ وجلّ. وأمّا البحث عن دور الناس واختيارهم في تكوين السلطة وإضفاء المشروعية عليها من وجهة نظر علم الاجتماع، فقد تقدّمت الإشارة إليه آنفاً، ويأتي مزيد تفصيل له إن شاء الله تعالى.

وكيفما كان، فإنّ هذه الحقيقة التي أشرنا إليها، وهي: ضرورة تعيين أفراد تكون مهمتهم إجراء أحكام الدين وتنفيذ قوانينه، حقيقةٌ تبرز أهميتها والحاجة إليها، بل وضرورتها الفقهية، في مسائل من قبيل: إجراء الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مرتبته الأخيرة، وهي مرتبة الإقدام العمليّ، ذلك أنّ مجري هذه الأحكام ومنفّذها لا يكون إلا الإمام المنصوب من قبل الله سبحانه وتعالى، والاجتهاد في قبال النصّ في هذه الموارد ليس من التحقيق العلميّ في شيء.

التأمل الثالث: النظرية الثالثة على ضوء الأدلة الخاصة للحكومة العلوية
حاولنا في التأملات السابقة أن نسلط الضوء على المدعى الأصلي الذي طرحه النظرية الثالثة، والكبرى الكلية التي تزعمها في ما يتعلّق بمشروعية الإمامة العامة. وأمّا في هذا التأمل، فما نهدف إليه هو التركيز على جانب انطباق هذه المزاعم وهذه الكبرى الكلية على محلّ كلامنا ومورد بحثنا، أعني: حكومة الإمام عليّ عليه السلام، فهل تؤيد الأدلة والشواهد الخارجية ما تدّعيه هذه النظرية من

أنَّ حكومته عليه السلام لم تنل مشروعيَّتها السياسيَّة إلاَّ ببيعة النَّاس وانتخابهم؟! مضافاً إلى الأدلَّة الكلِّيَّة التي تُثبت الإمامة العامَّة، تواجهنا مجموعةٌ كبيرةٌ من البراهين والأدلَّة العقلية والنقلية، الروائية وغيرها، شكَّلت المباني والأسس لنظرية الشيعة الكلامية، وتتمحور هذه المجموعة من الأدلَّة حول خصوص إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، والذي تفيد هذه الأدلَّة، أنَّ إمامته السياسيَّة لم تكن يوماً من الأيام مرهونةً بالبيعة التي حصلت له بعد مقتل عثمان، وبحسب هذه الأدلَّة، فإنَّ الزَّمان الذي طرَحَتْ فيه إمامته السياسيَّة عليه السلام مقارنٌ لزمان بعثة النَّبي صلَّى الله عليه وآله بالنبوة في غار حراء، حين نزل الملك بالوحي عليه صلَّى الله عليه وآله وسمع عليٌّ عليه السلام آنذاك رنة الشَّيطان وقد أيس من عبادته، فقال له النَّبي صلَّى الله عليه وآله: «إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ، وَتَرَى مَا أَرَى، إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ، وَلَكِنَّكَ لَوَزِيرٌ، وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ»^(٦٨). ولما نزلت آية ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، دعا النَّبي صلَّى الله عليه وآله عشيرته وقال لهم: «أَيُّكُمْ يُؤَاظِرُنِي عَلَى هَذَا الْأَمْرِ عَلَى أَنْ يَكُونَ أَخِي وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي فِيكُمْ»، فأحجم القوم عن الجواب جميعاً، ولم يُجبه إلاَّ عليٌّ عليه السلام قائلاً: «أَنَا يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَكُونُ وَزِيرَكَ عَلَيْهِ»، فأخذ النَّبي صلَّى الله عليه وآله برقبته ثمَّ قال: «إِنَّ هَذَا أَخِي وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي فِيكُمْ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا»^(٦٩).

فهل - يا ترى - ما يُستفاد من هذه الأدلَّة أمرٌ آخر مغايرٌ للقول بمشروعيَّة حكومته عليه السلام إلهياً وربَّانياً؟! كيف؟! وهي أدلَّة لا يُمكن لأيِّ باحثٍ مُنصفٍ أو محقِّقٍ يدَّعي التحقيق أنَّ يُغضي الطرف عنها وعن قوَّتها ومتانتها من الناحيتين: السندية والدلالية.

وأقوى من كُلِّ هذه الأدلَّة، الآيات النَّازلة بشأن واقعة الغدير والروايات المتعلِّقة بها وكلام نفس الإمام عليٍّ عليه السلام وما قاله الصَّحابة وأئمة الشيعة في تحليلها وقراءة مكوَّنها ومُفرداتها. ونظراً لكثرة ما كُتِبَ في هذا الموضوع، ووفرة المصادر والمراجع التي تحدَّثت عنها بالتفصيل، لا نرى حاجةً لتكرار ما

قيل وفُصِّل، وإنَّما نؤكد هنا على مطلبٍ واحدٍ، وهو أنَّه: ما هو هذا الأمر البالغ الأهميَّة حتَّى كان ترك إبلاغه للناس بمثابة ترك إبلاغ الوحي والرَّسالة؟! كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]، وما هي المضامين المهمَّة والثقيلة التي يتحمَّلها هذا الإبلاغ حتَّى كان بحاجةٍ إلى الضَّمان الإلهي، وهو قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَاللَّهُ يَعِصُكَ مِنَ النَّاسِ﴾؟! وما هي الأحزاب والفئات التي رأت في هذا الإبلاغ خطراً يهدِّد مصالحها؟ وما ذاك الأمر الذي أقلق النبي ﷺ وأثار هواجسه؟! والأمر المؤكَّد الذي نستطيع الجزم به، أنَّ واقعة الغدير، ببركة ما احتفَّ بها من قرائن، داخلية كانت أو خارجية، وبسبب حيثياتٍ أُخر رافقتها واقرنتُ بها، كالزَّمان والمكان اللذان تمَّ اختيارهما لوقوعها، لا يُمكن صرْفها إلَّا بالتَّجاه واحدٍ، وهو: مسألة الخلافة عن النبي الأعظم ﷺ^(٧٠).

والذي يجعل الأمر قطعياً أكثر، ذلك الترحيب الذي استقبل به الإمام عليّ عليه السلام بعد تلك الواقعة من قبل الصحابة وفي نفس ذلك اليوم، والعبارات التي طفحت بها ألسنتهم، من قبيل: «بخٍ بك يا عليّ»^(٧١). هذا، بالإضافة إلى تواتر هذه الحادثة وكثرة المواد التي اقتبسها الأدباء والشعراء والمفكِّرون واستمدَّوها منها.

إنَّ كلَّ تلك القرائن تنادي، وبوضوحٍ، بثبوت المشروعية الإلهية لحكومته عليه السلام على سبيل الجزم والبت واليقين.

ومن النكات المهمَّة الجديرة بالبحث فيما يرتبط بحديث الغدير تلك المناشدات والاحتجاجات التي حصلت لغرض إثبات الإمامة السَّياسية له عليه السلام. ولا سيَّما إذا عرفنا أنَّ أوَّل من احتجَّ بحديث الغدير هو نفس الإمام عليّ عليه السلام، وذلك مباشرةً بعد وفاة رسول الله ﷺ وفي مسجده، وقد استدلَّ عليه السلام به أيضاً لإثبات إمامته السَّياسية مرَّاتٍ عديدةً لاحقة: كيوم الشورى، وأيام عثمان، ويوم الرِّحبة، ويوم الجمل، ويوم الرِّكبان، ويوم صفين.

ومّا يؤكّد على غضب هذا الحقّ منه ﷺ، ولا يترك للشكّ فيه مجالاً، احتجاجاتٌ ومناشداتٌ متعدّدة، منها: احتجاجات الصّديقة الطّاهرة ﷺ، الإمام الحسن ﷺ، الإمام الحسين ﷺ، عبد الله بن جعفر، عمرو بن العاص، عمار بن ياسر، الأصبع بن نباتة، قيس الأنصاريّ، عمر بن عبد العزيز، والمأمون العبّاسيّ^(٧٢).

ومّا رُوِيَ أنّ أمير المؤمنين ﷺ خطب خطبةً بالكوفة، فلمّا فرغ من كلامه، قام الأشعث بن قيس، فقال: يا أمير المؤمنين، لم تخطبنا خطبةً منذ قدّمت العراق إلّا وقُلْتَ: والله إنّني لأوّل النّاس بالنّاس، وما زلتُ مظلوماً منذ قبض رسول الله ﷺ، فهلّا ضربت بسيفك دون ظلامتك؟! فأجابه الإمام ﷺ ببيان واضح: «قد قُلْتَ قولاً فاستمع، والله ما منعني الجبن ولا كراهية الموت، ولا منعني ذلك إلّا عهد أخي رسول الله ﷺ، خبرني وقال: يا أبا الحسن، إنّ الأُمة ستغدر بك وتنقض عهدي، وإنّك منّي بمنزلة هارون من موسى، فقُلْتَ: يا رسول الله، فما تعهد إليّ إذا كان كذلك؟ فقال: إنّ وجدت أعواناً فبادر إليهم وجاهدْهم، وإن لم تجد أعواناً فكفّ يدك واحقنْ دمك حتّى تلحق بي مظلوماً». إلى أن قال ﷺ:

«ثمّ أخذت يد فاطمة وابنتي الحسن والحسين، ثمّ دُرْتُ على أهل بدرٍ وأهل السّابقة، فناشدتهم حقّي، ودعوتهُم إلى نصري، فما أجابني منهم إلّا أربعة رهطٍ: سلمان وعمار والمقداد وأبو ذر»^(٧٣).

والسّؤال المهمّ الذي يلحّ علينا في طلب الجواب: أنّه ما هو بنظر أصحاب هذه النّظريّة الثالثة الحقّ الذي تمّ سلّبه من الإمام ﷺ، والذي أدّى إلى بذله الجُهد الحثيث في سبيل استرجاعه والمطالبة به، ولكن لم يتسنّ له ذلك لقلة النّاصر؟! ولو كان ﷺ يرى أنّ حكومته اكتسبت المشروعيّة السّياسيّة من البيعة، وأنّه قبلها لم يكن صاحب حقّ في الإمرة والولاية السّياسيّة، فلماذا إذن

نراه يقول في الخطبة الشَّقْشَقِيَّة:

«والله لقد تَقَمَّصَهَا فلانٌ، وإنَّه لَيَعْلَمُ أنَّ محَلِّيَ مِنْهَا محَلَّ القُطْبِ مِنَ الرَّحَى». إلى أن يقول ﷺ:

«فصَبْرْتُ وفي العَيْنِ قَذَى، وفي الحَلْقِ شَجَى، أرى تراثي نَهَباً»^(٧٤).

التأمل الرَّابِع: النظرية الثالثة على ضوء إجماع الفريقين

لو قَمْنَا بإخضاع هذه النظرية ووضعها تحت مجهر البحث، وأردنا تقييمها من ناحية الإجماع، لوجدنا أنَّها تحالف الإجماع المنعقد لدى كلا الفريقين، بمعنى أنَّها تمثل خَرْقاً لما يُسمَّى باصطلاحهم بـ (الإجماع المركَّب)، الأمر الذي نخوِّلنا باعتبارها بدعةً فكريةً. وذلك:

أولاً: لأنَّ هذه النظرية تدَّعي أنَّ السَّياسة ليست إلَّا أمراً عُرفياً خارجاً عن ماهية الدين وحقيقته، وأنَّها أجنبيَّةٌ عن تعاليم وحيه، والحال أنَّ الإمامة كما عُرِفَتْ في أوساط المتكلِّمين والمفكرين الإسلاميين، سنَّةٌ كانوا أم شيعةً، تحتوي في صميم ذاتها على السَّياسة عُصراً مقوِّماً لماهيتها وجزءاً لا يتجزأ ولا ينفصل عن حقيقتها، وهذا ما لم يُنكره أحدٌ من علماء الفريقين^(٧٥)، بل إنَّ المفكرين المسلمين، ضمُّوا عُنصر الرئاسة أو السَّياسة الدِّنيَّة في تعريف الإمامة إلى عُنصر الرئاسة الدِّنيَّة والتدخل في أمور الدين وشؤونه، مُظهِرين بذلك رأيهم في الأفكار التي تطرحها العلمانية وتبناها. فلا خلاف بين السنَّة والشيعة من هذه الناحية، وإنَّما اختلفوا في شرائط الإمامة المذكورة، من لزوم عصمة الإمام أو عدم لزومها، وأنَّها بالنَّص والتعيين أم بالانتخاب والشورى.

وثانياً: أنَّ حكومة الإمام عليٍّ (عليه السلام) جُعِلَتْ - بحسب هذه النظرية - مُنفصلةً بشكلٍ تامٍّ عن الوحي وعن شرعية الدين، مع أنَّ النزاعات الفكرية والسياسية التي نشأت بين الشيعة والسنَّة على امتداد التاريخ، شاهدٌ ودليلٌ على هذه الحقيقة، وهي: أنَّ كلا الفريقين كان يؤمن بأنَّ حكومة هذا الإمام العظيم

حُكُومَةٌ إلهيَّةٌ بامتياز، وأنها تتمتع برضا الشارع وتأييده. هذا كله لا خلاف عليه بينهم. غاية الأمر: أنَّ الشيعة ذهبوا إلى عدم مدخلية انتخاب المهاجرين والأنصار لهذه الحكومة في مشروعيتها من ناحية سياسية، وأمَّا أهل السنة، فقد أثبتوا مشروعيتها الإلهية مروراً بهذه القناة، أعني: البيعة والسُّورى وانتخاب الأمة.

وعلى هذا الأساس، لا يبقى مجال للشك في أنَّ هذه النظرية الثالثة خالفت إجماع المسلمين وأنَّ أصحابها ضربوا به عرض الجدار. ولا شك، في أنَّ خرق الإجماع المُسلم والقطعي لدى جميع المسلمين، هو شاهد حتمي على سقوط هذه النظرية عن الاعتبار وكونها مخالفة للموازن العلمية.

أمَّا على مباني أهل السنة، فلاستنادهم في مسألة حجية الإجماع، إلى ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»^(٧٦)، وإيمانهم بأنَّ اتفاق الأمة الإسلامية على أيِّ أمرٍ من الأمور يكون كاشفاً أبداً عن صحة وصوابية هذا الأمر المتفق عليه، فهم في الحقيقة، قائلون بعصمة الإجماع وعدم إمكان تعقل الخطأ فيه.

وأمَّا على مسلك الشيعة ومبانيهم في حجية الإجماع، فعلى الرغم من أنَّ الإجماع عندهم لا يتحلَّى بوصف الحجية الذاتية، بل الاعتبار والحجية لا يثبتان له إلا من حيث كاشفيته عن قول المعصوم ﷺ ورأيه، على الرغم من ذلك، فإنَّ تأكيد علماء الشيعة على بطلان النظرية الثالثة ونفي صحتها مأخوذة من الدروس والتعاليم التي استفادوها من أقوال العترة الطاهرة ﷺ وأفعالهم؛ إذ كما تقدّم في التأمل السابق، فإنَّ اعتبار مشروعية الحكومة العلوية مشروعية إلهية هو من الضروريات القطعية في مدرسة التشيع، وإنكاره مساوٍ لإنكار أحد أصول هذا المذهب.

هذا، وبالتأمل الدقيق في جوانب هذه النظرية وزواياها المختلفة، يظهر لنا،

وبشكل واضح، أنّ الأشخاص الذين وقعوا في فخ الاعتقاد بهذه النظرية - بل والتنظير لها أحياناً - رغم ادّعائهم أنّهم من المنتسبين لمذهب أهل البيت (عليه السلام)، هم، على أحسن التقادير والأحوال، جاهلون غير مطلعين على المبادئ التصورية والتصديقية لعقيدة الإمامة عند الشيعة؛ لأنّ هؤلاء لم يبتدعوا نظريتهم هذه، إلّا نتيجةً لاجتهادهم وعملهم بالحدس والتكهن والتخمين في قبال النصوص الكثيرة القطعية والبراهين المتعددة العقلية، من دون أن يقوموا بتقضي كافة الأدلة وتتبعها، ومن دون التدقيق الكافي والوافي في مختلف جوانب المسألة. وعلى كلّ حال، فالاجتهاد في أصول الدين حتّى لو قلنا بجواز إعماله - ولو بنحو فرض المحال - فإنّ هذا لا يعني جوازه مطلقاً وكيفما اتفق، بل على وفق الموازين والمعايير المتداولة والمعروفة في الأوساط والمحافل العلمية، ولو أكثرنا من القراءة المتأنية للأدلة المترافقة مع التمعّن والتدبر، فلا شكّ في أنّنا سنجد الفرق واضحاً بين الفهم الصحيح والفهم الخاطيء.

التأمل الخامس: نقد إجماليّ لأدلة النظرية الثالثة

يُمكن تصنيف الشواهد النقلية التي استدلل بها في هذه النظرية إلى مجموعتين:

المجموعة الأولى:

الآيات التي تدلّ على أنّ الزعامة السياسية ليست شأنًا من شؤون النبي (صلى الله عليه وآله)، وأنّ وظيفته (صلى الله عليه وآله) لا تتجاوز حدود التذكير وإبلاغ الرسالة. وما يجب أن يُقال بشأن هذه الآيات هو التالي:

١. أنّ الحضر الذي تشتمل عليه هذه الآيات الكريمة لما لم يكن حضرًا حقيقياً، بل إنّما هو حضر إضافي، لم يكن لها ظهور في إثبات ما يدّعيه أهل النظرية الثالثة.

٢. في قبال الآيات المذكورة، هناك آيات أخرى، لو لم تكن نصّاً، فهي على

الأقل أقوى منها دلالةً في مقام التعارض، نظير قوله تبارك وتعالى: ﴿الَّذِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦٠]، وآية أُولي الأمر، وآية الولاية، وآياتٌ أُخرى غيرها مُورد نزولها حُكمه ﷺ وقيادته وقيادة غيره من الأئمة المعصومين عليهم السلام.

٣. لو سلّمنا ظهور الآيات المذكورة فيما ادّعاه أصحاب هذه النظريّة، وسلّمنا خلوّها وسلامتها عن المعارض، فمع ذلك، لا بدّ من رفع اليد عن ظهورها المدّعى، لمكان الأدلّة القطعيّة، العقليّة والنقلية، التي أشرنا إلى بعضها في التأمّلات السابقة.

والمجموعة الثانية:

روايات وأحاديث منقولة عن أمير المؤمنين عليه السلام، اعتبر الدليل عليها والمُسْتند لها كلاً من البيعة وشورى المهاجرين والأنصار، وأنّه بواسطة هذين الأمرين صار له عليه السلام الحقّ في الحُكم، وأنّ حكومته استمدّت شرعيّتها منها. وفي مقام الجواب عن هذه الشواهد والتّقولات نُلفت النظر إلى النّكات التالية:

١. أنّ هذه الروايات تقابلها رواياتٌ أُخرى معارضة لها، ومن نفس كلامه عليه السلام، من قبيل مقاطع شتى جاءت في خطبته المعروفة بـ (الشّقشقيّة)، والتي أعلن فيها عليه السلام أنّه قد غُصِبَ منه حقّه، وصرّح فيها بأنّه قد سلبَ منه ما هو ثابتٌ له.

٢. سلّمنا ظهور هذه الروايات فيما ادّعاه هؤلاء، إلّا أنّ هذا الظّهور لا يعدو أن يكون ظهوراً بدوياً أوليّاً، فلو أخذنا الأدلّة القطعيّة العقليّة والنقلية للإمامة عند الشيعة بعين الاعتبار، كقاعدة اللّطف وحديث الغدير، والمطالب التي تقدّمت في التأمّلات الماضية، فإنّ هذه الأدلّة القطعيّة تصلح لأنّ تشكّل قرينةً على لزوم رفع اليد عن ظهور تلك الروايات التي تمسّكوا بها، ممّا يؤدي إلى

سقوطها - قهراً - عن الحجّة في إثبات مدّعاهم.

٣. إنّ الكثير من هذه الشّواهد والتّقولات اتّخذ لنفسه شكل الوثائق والمُستندات الحقوقية والسياسية، كالمكاتبات التي جرت بينه عليه السلام وبين كلّ من معاوية وطلحة والزّبير، أو مكاتبة الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية، أو وثيقة الصّلع معه. والعُمدة في هذه الوثائق والأسناد أن يُذكر موضوع ما، ويكون هذا الموضوع محلاً للاتّفاق بين الطرفين، بحيث يكون كلّ من الطرفين يُسلم به ويراه بنظره مطلباً قانونياً محقّاً. ومن هنا، فنحن نرى أنّ هذه الوثائق التاريخية المنقولة عن الإمام عليه السلام إنّما هي بصدد إلقاء الحجّة على النّاس والمجتمع آنذاك، بمعنى: أنّ هذه الوثائق قد أُريد لها أن تُثبت لحكومته الأساس القانوني والمشروعيّة وفقاً للمعايير التي كانت سائدة في المجتمع آنذاك ووفقاً لما كان يفهمه النّاس وللتفسير الذي كانوا يؤمنون به بشأن مفهوم الأساس القانوني والمشروعيّة. وإذا كانت بهذا الصّد، فلا دلالة لها أصلاً على أنّ الإمام عليه السلام كان يرى صوابيّة هذا القانون الحاكم، ولا على أنّه كان يؤمن بالمبدأ السائد للمشروعيّة الحقوقية، وإذا لم تكن لها هذا الدّلالة، فجاز أن يكون عليه السلام يرى بطلانها وعدم صحتّها، وجاز أيضاً أن يكون مُعتقده الذي يؤمن به هو عليه السلام أنّ المشروعيّة السياسيّة لحكومته لا مبدأ ولا ركيزة لها إلّا التعيين والتنصيب الإلهيان.

٤. إنّ هذه الشّواهد والأدلة الصّادرة في مقام الاحتجاج وإلقاء الحجّة، تلوح عليها آثار ما يُعرف من وجهةٍ منطقيّة وفي بحث الصّناعات الخمس بـ (الجدل)، فهي شواهد سيّقت في مقام الجدل. ومعروف لكلّ أحد، أنّ ما يكون مسوقاً في هذا المقام فقد يتضمّن مقدّمات وأموراً لا يؤمن بها المتكلّم نفسه ولا يُعتقد بصحتّها، وإنّما أتى بها، رغم اعتقاده بفسادها، لكونها مقدّمات مقبولة ومسلّمة لدى الخصم.

التأمل السادس: النظرية الثالثة في بوثقة التجربة والاختبار

إذا ما أردنا تسليط الضوء على النظريات الثلاث التي حاولت تفسير المشروع السياسي لحكومة أمير المؤمنين عليه السلام من ناحية البعد التجريبي والمعرفي لها، والتجربة التي خاضتها كل من هذه النظريات على مسرح التاريخ، إذا أردنا دراستها من هذه الناحية تمهيداً لتقييمها ونقدها، فإننا سنرى أن سجلها التاريخي ليس مشرفاً وأنه لا يتمتع بدرجة كافية من المقبولية؛ إذ إن أصحاب هذه النظرية المثبتين لمدخلية العنصر الشعبي في المشروع السياسية لم يقدموا ادعاءهم هذا للتاريخ بشكل جلي وواضح.

فهل كان السبب الذي أدى إلى انحراف الإسلام عن مسيرته الحقيقية، في صدر الإسلام، وفيما تلاه من العصور، حتى وصل الأمر إلى تحول الحكومات الإسلامية إلى الملك والسلطان، وحتى تسلط الجبابة الطغاة، من أمثال يزيد والحجاج وخلفاء بني أمية وبني العباس، على رقاب الناس المضطهدين، مما قطع الطريق أمام اتساع رقعة الإسلام وانتشارها في كل بلاد العالم، هل كان السبب وراء كل هذه الويلات والمصائب والانحرافات أمراً آخر غير ما وقع من غضب أمير المؤمنين عليه السلام حقه في الإمامة تحت ذرائع شتى كالانتخاب والبيعة والشورى وما ماثلها؟!

إننا لا نشك أبداً في أن الناس لو لم يُخدعوا عن دينهم، وأنهم لو كانوا موحدين على حقيقة التوحيد، في جميع مراحل وأبعاده، ولا سيما بعد الربوبية التشريعية، لما سلموا مقاليد الحكم والولاية والسلطة السياسية إلا للوصي الذي استخلفه رسول الله صلى الله عليه وآله عليهم، كما لا نشك أبداً في أنهم لو كانوا قد فعلوا ذلك، لكان لسير أحداث التاريخ البشري ومجرياته شكل آخر وصورة أخرى، حتماً، ولما كنا سنشهد كل هذه الظلمات التي أثقلت كاهل الناس وتسببت بقهرهم وخنق إرادتهم وحرّيتهم.

أوليس كلّ ما نراه اليوم من ظلمٍ يحقّ بمليارات الناس، وفي مختلف أنحاء العالم، يسببه ويرتكبه أولئك الذين يدعون السّلطة لأنفسهم، السّلطة التي كان استيلاؤهم عليها تحت ذريعة أنّ لها مشروعاً شعبياً، وأنّ هذه المشروعية كافية في إثبات أحقيّتها؟!!

إنّ المتجبرين والتمولين والمزورين في عالمنا المعاصر، وبعد سيطرتهم التامة على سوق الإعلام وتحكّمهم بكلّ منافذ الخبر، جعلوا سياسة العالم الثقافية والاقتصادية تحت قبضتهم، الأمر الذي مكّنهم من القيام بأكبر عملية نهبٍ حصلت لثروات الناس ومصالحهم ومنافعهم على مرّ التاريخ.

إنّ الصفحات الوحيدة المشرقة والمضيئة على مرّ التاريخ البشريّ المظلم والحافل بالغصص والآلام، هي فقط تلك الأيام التي تمكّن فيها الفكر القائم على المشروعية الإلهية من أن يسود ويحكم. وهي أيام حكومة النبي ﷺ وحكومة أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّ هذه الأيام، رغم قتلها، ورغم مرور قرونٍ متتالية على انقضائها، يحقّ لها أن تُذكر وأن يتمّ إعادتها إلى الواجهة؛ لأنها كانت - بحقّ - سنواتٍ مشرقة في حياة البشر؛ إذ اختاروا بأنفسهم سيادة وليّ الله عليهم وأن يكون هو المتولّي لأموالهم والمتصدّي لقيادتهم وتدير شؤونهم، ممّا أسفر عن سيادة الاستقرار والسّلم في المجتمع. نعم، يجب على الناس جميعاً أن يُبقوا هذه السنين المشرقة نصب أعينهم لكي يستفيدوا من الدروس والعبر التي يُمكن استخلاصها منها، وأهمّ هذه العبر والحقائق التي يجب على الناس أن يُدركوها ويتوصّلوا إلى قناعة تامة بها هي أنّ الطريق الوحيد لنجاة البشرية هي اعتمادهم في إقرار مبدأ الحكم والسّلطة على أساس المشروعية الإلهية. وهذا هو السرّ فيما تؤكد عليه الأدلة التي ساقها الشيعة لإثبات ما يدّعون في مسألة الإمامة، من أنّه، وبمقتضى الحكمة واللطف الإلهيين، فلا سبيل أمام البشر للوصول إلى سعادتهم الدنيوية والأخروية، سوى ارتضائهم بالوليّ المنصوب

من قِبَل الله تعالى ليكون ولياً وحاكماً عليهم.

وهكذا لا يبقى لنا سوى انتظار ذلك اليوم الذي تتمكّن فيه نظريّة المشروع الإلهيّة من إحلال نفسها على ساحة التطبيق والعمل؛ ليتمتّع العالم كلّهُ بالنور الذي سيسطع منها ويعمّ الأرجاء بظهور شمس الحكومة المهدويّة ﷺ، فهذا هو اليوم الذي نطمح فيه إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة وإلى إعطاء الإنسان حقّه الذي له واقعاً من الاحترام والكرامة، وإلى تنحية مارد الجهل وإبعاد شبح الفقر والظلم والفساد والشرك عنهم، وبالتالي: إلى إعادة بعث الروح والحياة في قلوب أهل العالم جميعاً.. أليس الصبح قريب!!

التأمل السّابع: دور النّاس في الحكومة العلويّة على مبنى المشروع الإلهيّة لأجل تصوير وتحديد الدّور الذي لعبه النّاس في حكومة الإمام عليّ عليه السلام بناءً على المشروع الإلهيّة، وبيان كيفيّة قيام الحكومة المبتنية على هذه المشروعيّة برفع وإزاحة الاستبداد والظلم عن كاهل النّاس، وكيف أنّها تمكّنت من إرجاع الحقوق والكرامة الإنسانيّة إلى أصحابها، نعود إلى كلامٍ لأمير المؤمنين عليه السلام يُخاطب به شيعته، فيقول:

«وقد كان رسول الله ﷺ عهداً إليّ عهداً فقال: يا بن أبي طالب، لك ولاء أمّتي، فإنّ ولّوك في عافيةٍ وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم، وإنّ اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه، فإنّ الله سيجعل لك مخرجاً»^(٧٧).

حيث تبين هذه الرواية وتكشف النقاب عن هذه الحقيقة الواضحة، وهي: أنّ رأي النّاس واختيارهم، وإن لم يكن صالحاً لأن يكون القاعدة التي ترتكز عليها المشروعيّة السياسيّة للسلطة، إلّا أنّه مع ذلك، فهو يعدّ أمراً أساسياً ومهماً ومخوفاً في تشييد أركان الحكومة من ناحية ثبوتها وتحقيقها في واقعها الخارجيّ، وفي محيطها الاجتماعيّ وسياقها التاريخيّ. فرأي الشّعب إذن ضروريٌّ ودوره في غاية الأهميّة، وذلك بالرغم من أنّه بحسب التقييم الدقيق لا يكون معياراً

لتمييز الحق والباطل، ولا ملاكاً للصّلاح والفساد، ولا للثواب والعقاب، وأنّه لو فُرض اتّفاق آرائهم على إنكار التوحيد أو المعاد أو ضرورة من الصّروريات الدّينية أو العقلائية، فإنّ جميع آرائهم هذه لا قيمة لها ولا اعتبار بها. ولا يُمكن قراءة هذا الدّور وحضره في إطار توليد الحاكمية الحقّة وإيجادها، بل له أثران رئيسيان:

فهو أولاً: ينفع في الرّدّ على بعض الفرق والمجموعات ممّن يُنكرون المشروعية الإلهية ولا يؤمنون بها، إلزاماً للخضّم بما يؤمن به والمجادلة وامثالاً للأمر بالجدال بالتي هي أحسن؛ إذ بعد قيام النّاس بانتخاب الوليّ ليكون حاكماً عليهم، تُصبح سلّطته قانونيّة وأوامره نافذة، فلا يكون لأحد بعده، بمن فيهم أولئك المنكرون، أن يُناقشوا في نفوذ أوامر الوليّ وتشريعاته ولا يسعهم أن يُجدشوا فيها.

ولا ينفى أن الحرّص على أن يكون رأي النّاس داعماً ومؤيِّداً لمن كان هو الوليّ بحسب التعيين والتنصيب الإلهيّين، عملاً بقاعدة إلزام الخضّم وإفحامه، يضمن قيام الحكومة على أساس التوافق والإجماع، ويشكّل دعماً احتياطياً لشرعيّتها وأصل وجودها، ممّا يُحسّن صورتها في المشهد الاجتماعيّ وفي المنظور الحقوقي؛ لأنّه لا يجعل الخضّم يسكت عن التّقاش والمخاصمة فحسب، بل من شأنه أيضاً أن يُشعره بالانتماء إلى هذه الحكومة وبأنّه جزءٌ منها لا ينفكّ عنها، وهو ما له دورٌ أساسيٌّ في ترسيخ قواعدها وضمان إحلال الأمن والاستقرار فيها.

وثانياً: وبالرّغم ممّا شرحناه حول مبنى الشيعة في الإمامة، واعتقادهم بأنّ ولاية وإمامة الإمام عليّ (عليه السلام) إلهيّة، وأنّها ثبتت له (عليه السلام) بالنّصّ والتعيين، وأنّ البيعة ليست لازمةً ولا حاجة لها، لا في أصل ثبوت المشروعية السياسيّة، ولا في فعليّتها، إلّا أنّنا مع ذلك، لا نرى بداً من طرح هذا السّؤال، وهو: أنّ بيعة

النَّاسَ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد مقتل عثمان، هل انحصر دورها في تفعيل نفاذ الأحكام فقط، أم كان لها دورٌ آخر؟ والذي نراه، أنّه لا بدّ أن يكون لها دورٌ آخر؛ إذ لو لم يُظهر النَّاسُ إقبالهم ورغبتهم بأن يتولّى هو زمام الحُكْمِ عليهم، كما حصل معه عَلَيْهِ السَّلَامُ في السَّنَوات التي تلت وفاة النَّبِيِّ ﷺ مباشرةً، فهل كان لأُمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ آنذاك الحقّ في إعمال الولاية؟ بمعنى: أن إعمالها بالنسبة إليه، والحالة هذه، هل كان أمراً جائزاً ومشروعاً له؟! وإذا كان كذلك، فما هو السرّ وما هو المُستند الشرعيّ الذي بنى عليه عَلَيْهِ السَّلَامُ حتّى سكت عن حقّه وقعد في بيته كلّ هذه المدة، مُعْتَزلاً النَّاسَ، تاركاً لأُمُورهم؟! وهل كان ذلك فقط لأجل أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ أراد أن يغضّ الطّرف عن قيامهم بغضب حقّه منه؟! وهل من المباح والجائز أن يتمّ التغاضي عن عملٍ كإحقاق الحقّ وإقامته؟! أم أن قيامه عَلَيْهِ السَّلَامُ بكلّ ذلك من السّكوت وإغماذ سيفه والعود عن إحقاق الحقّ، كان وظيفته الشرعيّة التي كان عَلَيْهِ السَّلَامُ مأموراً ومكلّفاً بها، والتي تُعدّ مخالفتها مخالفةً لأمر الله وعصيانه الحُكْمه وتشريعه؟!!

وفي مقام الإجابة عن كلّ هذه الأسئلة نقول: لقد كان الإمام عليّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُدرك جيّداً ويرى رأي العين أنّ في إعماله لولايته وسعيه لاسترداد حقّه المغصوب، قضاءً على الإسلام، وهلاكاً له، وتدميراً لركائزه الحديثة العهد في مجتمع ذلك الزّمن، ممّا يؤدّي إلى سيادة الهرج والمرج في ذلك المُجتمع وانفلات الأمور تماماً عن السّيطرة. وبعد كلّ هذا، فهل يبقى لأحد أن يقول: كان على الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يسعى جاهداً لاسترجاع حقّه المشروع في التصدّي للولاية والإمامة، ولو أدّى ذلك إلى ما أدّى إليه، ولو بالقتال وهدر الدّماء؟! لا شكّ ولا ريب في عدم الجواز من المنظور الفقهيّ، وذلك تطبيقيّاً لقواعد باب التّراحم المُثبتة والمنقّحة في محلّها؛ لأنّ وليّ الأمر مكلّفٌ وموظّفٌ بترجيح الأهمّ على غيره وبتقديم المصالح العالية للدين، ولو كان ذلك على حساب حقّه الشّخصيّ. فالسّكوت والتغاضي

عن الحق، لم يكن مجرد عمل جائز ومباح له، بل إنه عمل وامثال للوظيفة الشرعية التي هو مكلف بها.

ولذلك، نجد أنه، وبمجرد إقبال الناس عليه ورجوعهم إليه، قامت الحجة عليه عليه السلام فصار مكلفاً بالتصدي والمواجهة، كما يحدثنا هو بنفسه قائلاً:

«لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر... لألقيت حبلها على غاربها»^(٧٨).

فلخص: أن نظرية المشروع الإلهية، ترى أن ولاية الإمام علي عليه السلام كانت ثابتة ومجولة وفعلية له عليه السلام، سواء انتخبه الناس واختاروه وأقبلوا عليه أم لم يفعلوا، غاية الأمر: أن مشروعية أعمال ولايته وتصدي للإمامة مشروط ومرهون برضا الناس واختيارهم، بحيث لو لم يقبل الناس به إماماً عليهم، لم يتحقق موضوع وجوب أعماله للولاية، ومع عدم تحقق الموضوع، ووجود ما يهدد بالوقوع في خطر الهرج والمرج، واهتزاز دعائم الإسلام، فتكون وظيفته عليه السلام، لا محالة، السكوت والعودة.

إن النكته الأساسية والدقيقة في بحثنا هذا، والتي تدفع الشبهات الكثيرة التي أوردت على مبنى الشرعية الإلهية وعلى التفسير الشيعي للإمامة، هي عدم التفكيك بين أصل مشروعية الولاية وبين أعمالها وإخراجها إلى حيز التطبيق والتفعيل. فعلى مبنى المشروعية الشيعية، أو الإلهية الشيعية، لا يقال للشخص الحاكم بأنه (ولي)، إلا بعد رضا الناس به وموافقتهم عليه وانتخابهم له، وما لم يتحقق ذلك فلا مشروعية لحكمه أصلاً. وأما بناءً على تفسير الإمامة عند الشيعة، فإن أصل الولاية يتوقف، في كل من مرتبتي الإنشاء والفعلية، على النصب والجعل الإلهي، وبه فقط يستحق الإنسان أن يوصف بأنه: (الولي)، إلا أن جواز أعمال هذه الولاية يتوقف على تهيئة الأرضية الاجتماعية المناسبة وتوفير القبول الشعبي العام؛ لأن الدليل الذي دل على ضرورة اجتناب الوقوع

في فتح الفوضى وعدم النظام ولزوم الحفاظ على المصالح الدينية وتقويتها، حاكمٌ ومقدمٌ على دليل جواز أعماله ولايته^(٧٩).

وعلى هذا الأساس، يتبين الفرق الشاسع بين نظرية المشروع الإلهية التي تحدثنا عنها وأثبتناها للحكومة العلوية، وبين نظرية المشروع الإلهية للدولة في الحقوق الأساسية التي يجري الحديث عنها حالياً في بعض الأوساط المعاصرة، والتي عرفت في الفكر السياسي الرائج في الغرب بما يلي:

«كل حاكم فهو منصوبٌ ومعينٌ من قبل الله، ولأجل ذلك، فهو لا يكون مسؤولاً إلا أمام الله، وليس لأحدٍ غيره أن يسأله عن أفعاله وأحكامه، فيتحوّل الحاكم بناءً على ذلك، ليكون فوق الناس، وفوق القانون أيضاً»^(٨٠).

وهذا الفهم لكون النظام السياسي ذا منشأ إلهي، له جذورٌ في الفكر المسيحي وحكامهم الذين حكموا باستبدادٍ على مرّ التاريخ؛ حيث كان هؤلاء يفرّون من مسألة الناس لهم متدّرعين بأنهم ظلّ الله وخلفاءه على أرضه، ممّا شكّل منشأ لتولّد نظريات تجعل رقابة الناس عنصراً رئيسياً ولازماً يتوقّف عليه قيام أيّ نظامٍ سياسيٍّ، كنظرية رضا الناس والإرادة الشعبية، أو نظرية العقد الاجتماعي. إلا أنّ هذا الفهم للمشروع الإلهية للدولة يُغيّر المعنى الذي نتحدث عنه هنا؛ إذ المشروع الإلهية عندنا، كما أُشير إليه في رواية: «لك ولاء أُمّتي»، ملاكها وأساسها الذي تقوم عليه: رضا الناس والإرادة الشعبية العامة. وبحسب هذه النظرية، فإنّ الحاكم هو مجرد خادمٍ للناس في مختلف حوائجهم وقضاياهم، كما أنّ أفعاله وقوانينه لا يجوز لها أن تتخطّى حدود الشرع وأحكامه. وبحسب هذه النظرية أيضاً، هناك حقوقٌ متبادلةٌ بين الناس وبين الولي؛ فمن الواجب على الناس أن يأمرُوا بالمعروف وينهَوْا عن المنكر، ومن واجبهم أن يُشيرُوا على قادتهم بالنصيحة، وأن يقوموا بدور الرقيب على عمل الحكومة وأجهزة الدولة لأجل الحفاظ على سيرها باتجاه الخير والصّلاح وضمان

ابتعادها عن الانحرافات. ويجب على النظام أن يسهر على تحقيق مطالبهم وتلبية احتياجاتهم، كما يجب على الحاكم أن يخيا حياة أضعفهم وأقلهم شأنًا ومكانة. وهو ما نجد نموذجاً واضحاً وحقيقياً له في حياة وحكومة الإمام عليّ (عليه السلام)، وقد تضمّنت صفحات التاريخ الأسئلة التالية: لماذا تم تأخير حكومته (عليه السلام) مدة ٢٥ عاماً على وفاة النبي (صلى الله عليه وآله)؟! ولم احتاج شعور الناس بحاجتهم إليه وضرورة الإقبال عليه كلّ هذه المدة الطويلة؟! ولماذا لم يُكتب لهذه الحكومة الاستمرارية والبقاء؟!

أفليست هذه التساؤلات كلّها شاهداً على مدخليّة إرادة الناس واختيارهم؟! وأنّه لا يُمكن للحكومة التي ترى مشروعيّتها إلهيّة أن تقوم بتوليّ زمام السّلطة على رغم إرادة الناس ورضاهم، وأن تُقيم حُكمها على القهر والغلبة والقوّة والعنف؛ إذ إنّ هذا ممّا لا يتناسب أبداً مع طبيعة الأهداف المرجوّة والمتوخّاة من الحكومة الإلهيّة، ذلك أنّ المنزل الحقيقيّ لولاية وليّ الله إنّما هو قلوب النّاس، والهدف من هذه الولاية، هو إعلاء شأن الإنسان وإيصاله إلى رُشدّه وحفظ حُرّمته وكرامته، كما أنّ حماية حقوق النّاس الممنوحة لهم من قبل الله تعالى، والوقوف في وجه من يتعدّى على هذه الحقوق ويظلمهم ويعمل على نهب خيراتهم ومنافعهم ووطء مصالحهم، معنويّة كانت أم مادّيّة، هو واحدٌ من الأهداف الأساسيّة التي تحمّلها المشروعيّة الإلهيّة على عاتقها، تماماً، وهو ما شهدناه في حكومة عليّ (عليه السلام)، الذي سعى جهده في سبيل تحقيق هذه الأهداف السّامية، ممّا أدّى إلى قيام أهل الظلم والاستكبار والانحراف والتزوير في وجهه، ممّن لا يعرفون للإنسان حُرمةً ولا ذمّةً، مُستخدمين في مواجهته كلّ وسائل المكر والخديعة والفتن والحروب، فكان أن توزّعوا على جيوشٍ ثلاثة، هي: النّاكثين والقاسطين والمارقين.

وبهذا نفهم السرّ في قول النبيّ الأعظم (صلى الله عليه وآله) - فيما رُوي عنه -:

«إِنْ تُؤَلِّمُوا عَلِيًّا تَجِدُونَهُ هَادِيًا مُهْدِيًا»^(٨١).

كما رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ مُخَاطَبًا عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ:

«أَنْتَ بِمَنْزِلَةِ الْكُعْبَةِ، تُؤْتِي وَلَا تَأْتِي، فَإِنْ أَتَاكَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ فَسَلِّمُوا إِلَيْكَ -
يَعْنِي الْخِلَافَةَ - فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَإِنْ لَمْ يَأْتُوكَ فَلَا تَأْتِهِمْ حَتَّى يَأْتُوكَ»^(٨٢).

* * *

الهوامش:

- (١) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي الشافعي، شرح نهج البلاغة ٤، ٧: ٨، ٣٦، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصورة عن الطبعة الثانية ١٣٨٥ لدار إحياء الكتب العربية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ١٤٠٤. وابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة ١: ٦٥، ٦٦، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار الأضواء، ط ١٤١٠. وابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ ٣: ١٩٠ وما بعدها، نشر: دار صادر ١٣٨٥، بيروت.
- (٢) نهج البلاغة، الخطبة: (٢٢٩)، ص: ١١١، نسخة المعجم المفهرس، الطبعة الرابعة ١٤١٥، نشر: مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم.
- (٣) نهج البلاغة، الخطبة: (٩٢)، ص: ٤٠، مرجع سابق.
- (٤) الكامل في التاريخ ٣: ١٩١، مرجع سابق.
- (٥) الإمامة والسياسة ١: ٦٥، مرجع سابق.
- (٦) انظر: حسين بشيرية، جامعه مدني وتوسعه سياسي در إيران: ١٠٢، وصادق اللاريجاني، مقالة بعنوان: مباني مشروعية حكومتها، مجلة (أنديشه حكومت)، العدد ٨، ص ١٥.
- (٧) الإمام ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد ٣: ١٢٩، دار صادر، بيروت.
- (٨) نهج البلاغة، الكتاب: (٥٤)، ص: ١٤٣، مرجع سابق.
- (٩) راجع: شرح نهج البلاغة ٧: ٣٦-٤٣، مرجع سابق.
- (١٠) نهج البلاغة، الكتاب (٦)، ص: ١١٦، مرجع سابق.
- (١١) انظر: القوشجي، علي بن محمد، شرح تجريد الاعتقاد: ٣٦٥.
- (١٢) انظر: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٦٦، تصحيح: حسن حسن زاده الأملي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين ١٤٠٧، قم.

- (١٣) انظر: عبد الله جوادى الآملى، مقالات پيرامون وحى ورهبرى: ١٣٩-١٤٣.
- (١٤) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: ١٩٧-٢٠١، الباب الثالث.
- (١٥) كان عدّة من كبار أهل السنّة يرون أنّ الإمامة لا بدّ لها من النّص، خفياً كان أو جلياً، وعلى هذا الأساس، كانوا يرون في خلافة أبي بكر أنّها بالتعيين والتنصيب. انظر: ابن تيمية الحرّاني، منهاج السنّة النبويّة ١: ١٣٥-١٣٧، وأبو حامد الغزالي، سرّ العالمين وكشف ما في الدّارين: ٢٠-٢٢، باب في المقالة الرابعة.
- (١٦) المصدر نفسه، وراجع أيضاً: ابن خلدون، المقدّمة: ١٩١-١٩٢، والقوشجي، شرح التجريد: ٣٦٥، والقاضي أبو يعلى، الأحكام السلطانيّة: ١٩، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٦. وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢: ٣٠٨، مرجع سابق.
- (١٧) انظر: أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانيّة والولايات الدّينيّة: ٥، وأبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: ١٩٧.
- (١٨) العلامة الحليّ، شرح تجريد الاعتقاد: ٣٦٧، مرجع سابق.
- (١٩) راجع: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الرابع: ٨٧-١٠٧.
- (٢٠) انظر: السيّد الشريف الجرجانيّ، شرح مواقف الإيجي ٨: ٣٤٤ - ٣٥٢، والقوشجي، شرح تجريد الاعتقاد: ٣٦٥.
- (٢١) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانيّة والولايات الدّينيّة: ٥.
- (٢٢) ابن خلدون، المقدّمة: ٢١٨.
- (٢٣) الاقتصاد في الاعتقاد: ١٩٧-٢٠١.
- (٢٤) العلامة الطّباطبائيّ، مُحمّد حسين، الشّبيّة في الإسلام: ٢٩، ترجمة: جعفر بهاء الدّين.
- (٢٥) رأى بعض المؤلّفين أنّ حكومات الخلفاء المسلمين هي حكوماتٌ تمتلك المشروعيّة السياسيّة، وأنّ المشروعيّة السياسيّة والدّينيّة ثبتت لحكومة الإمام عليّ عليه السلام بواسطة الانتخاب، وأمّا أدلّة نصبه وتعيينه فحَمَلوها على أولويّته بالخلافة وأحقّيته بها. لكنّ هؤلاء لم يلتفتوا إلى أساس هذا الادّعاء، أعني: أنّ الرّئيس التنفيذيّ والحاكم لدى المسلمين يُنتخب انتخاباً، وأنّ أوصافه قد بيّنت في القرآن الكريم، وأنّه يجب على المسلمين في كلّ عصرٍ وزمانٍ أن يقوموا بانتخاب المصداق الذي تتوفّر فيه هذه الصّفات، لا شخصاً بعينه. انظر: السيّد أسد الله الموسويّ الخرفانيّ، محو الموهوم وصحّو المعلوم: ١٢-٣٨، وحيدر علي قلمداران، حكومت در اسلام. وراجع أيضاً: نعمت الله صالحى نجف آبادي، ولايت فقيه حكومت صالحان: ١٢٩-١٣١، ج ١، ص ١١٢، و ١٢١-١٢٣، و ١٤٠-١٤٩، و ٢٢٠-٢٢٨. هذا، وتقييم الادّعاء المذكور ونقده موكولٌ إلى

المباحث الآتية.

- (٢٦) انظر - نموذجاً -: الإمام الخميني، المكاسب المحرمة: ٢: ١٠٥ - ١٠٦.
- (٢٧) الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح تجريد الاعتقاد: ٣٦٢.
- (٢٨) راجع: ملأَ نظر على طالقاني، كاشف الأسرار، المقالة الثانية، الفصل الرابع: وجوب اللطف، والمقالة الرابعة (الإمامة)، الفصل الأول.
- (٢٩) انظر: الشيخ الطوسي، تمهيد الأصول في علم الكلام، فصل: في الإمام بعد النبي ﷺ بلا فصل، ص ٣٧٠، والعلامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد: ٣٦٧ - ٣٧٢.
- (٣٠) راجع: شرح مواقف الإيجي ٨: ٣٤٤ - ٣٥٢.
- (٣١) الفخر الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين: ٤٣٧ - ٤٣٩، وانظر أيضاً: القاضي أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ١٩ - ٢٥.
- (٣٢) راجع: التفتازاني، شرح المقاصد ٢: ٢٧٢ - ٢٨٣.
- (٣٣) راجع: محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٠١ - ٢٠٣.
- (٣٤) القوشجي، شرح تجريد الاعتقاد: ٣٦٥، وابن خلدون، المقدمة: ١٩١.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) انظر: منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي: ٢٤٨ - ٣٠١، و ٣١٩ - ٣٢٣، وحيدر علي قلمداران، حكومت در اسلام: ١: ٢٠٨ - ٢١٠، و ٢٠٤ - ٢٠٦.
- (٣٧) انظر: منير حميد البياتي، ن.م. والشيخ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٤٩٧ - ٤٩٨.
- (٣٨) نهج البلاغة: ٣٦٦ - ٣٦٧، الكتاب رقم ٦، والكتاب رقم ٥٤، ص ٤٤٥. راجع: حيدر علي قلمداران، حكومت در اسلام: ١: ٢٠٨ - ٢١٠.
- (٣٩) راجع: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧: ٣٣ - ٣٤، وحسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٥٠٨.
- (٤٠) انظر: الإسلام وأصول الحكم: ١١ - ٢٤.
- (٤١) السياسة الشرعية: ١٤. انظر: منير حميد البياتي، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي: ٣٣٧ - ٣٤٦.
- (٤٢) نهج البلاغة، الكتاب: (٥١)، ص: ١٣٦، مرجع سابق.
- (٤٣) صالحى نجف آبادى، ولايت فقيه حكومت صالحان: ١٢٩ - ١٣١، و ١٣٦ - ١٣٩.
- (٤٤) راجع: الإسلام وأصول الحكم: ١٤٤ - ١٥٣، الباب الثاني.

- (٤٥) راجع: ن.م. ص ١٥٤-١٦٠.
- (٤٦) نهضت آزادی ایران، تفصیل وتحلیل ولایت مطلقه فقیه، ص ٩٢-٩٦.
- (٤٧) مهدي بازرگان، دفاعیه از اسلام، کیهان هوایی، رقم: ١٠٩٧، ١٦ شهریور ١٣٧٣.
- (٤٨) ن.م. خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء، ص ٤٢-٤٦، ومجله کیان، العدد ٢٨، ص ٤٩-٥٠.
- (٤٩) راجع: حکمت وحکومت، ن.م. ١٦٧-١٦٨.
- (٥٠) راجع: المصدر نفسه: ١٤٢-١٤٣.
- (٥١) راجع: المصدر نفسه: ١٤٣-١٤٥.
- (٥٢) راجع: المصدر نفسه: ١٥١-١٥٣.
- (٥٣) راجع: المصدر نفسه: ١٦٩-١٧٦.
- (٥٤) راجع: المصدر نفسه: ١٤٠-١٤١.
- (٥٥) نقلاً عن: حسین علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٥٠٥.
- (٥٦) المصدر نفسه.
- (٥٧) المصدر نفسه: ٥٠٦.
- (٥٨) المصدر نفسه: ٥٠٦.
- (٥٩) نقلاً عن: صادق لاریجانی، مجلة اندیشه حکومت، العدد ٨، ص ٢١.
- (٦٠) اندیشه جامعه، حوار مع نو آم چامسکی، العدد ١١، نقلاً عن جريدة (رسالت)، ٧٩/٤/٢٥.
- (٦١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٣: ٦٨-٦٩، باب أن الإمامة لا تكون إلا بالنص.
- (٦٢) أصول الكافي ١: ١٩٩، كتاب الحجّة.
- (٦٣) بحار الأنوار ٤٩: ٢٠٦.
- (٦٤) انظر: صفحات ٢٢-٢٣ من مجلّة (حکومت اسلامي)، العدد الثالث، السنة الخامسة.
- (٦٥) وسائل الشيعة ١: ٧-٨، ح ٢، باب أبواب مقدّمات العبادات.
- (٦٦) أصول الكافي ١: ٢٠٠، كتاب الحجّة.
- (٦٧) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٠.
- (٦٨) نهج البلاغة: ٣٠١، تحقيق صبحي الصالح، الخطبة القاصعة، رقم ١٩٢.
- (٦٩) ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ ١: ٤٨٧-٤٨٨.
- (٧٠) راجع: الفيض الكاشاني، علم اليقين ٢: ٦٣٦-٧١٧.
- (٧١) العلامة الأميني، الغدير ١: ١١.

- (٧٢) راجع: العلامة الأمين، الغدير في الكتاب والسنة والأدب: ١: ١٥٩-٢١٣.
- (٧٣) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٢٩: ٤١٩ - ٤٢٠.
- (٧٤) نهج البلاغة: ٤٨، تحقيق صبحي الصالح، الخطبة الشقشقية، رقم ٣.
- (٧٥) المصدر نفسه: ٩.
- (٧٦) السيوطي، الدرر المنتشرة: ١٨٠، نقلاً عن السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٤٩.
- (٧٧) الفيض الكاشاني، علم اليقين ٢: ٧١٧.
- (٧٨) نهج البلاغة: ٥٠، الخطبة ٣.
- (٧٩) لمزيد من التفصيل يُراجع: المؤلف، بررسى ثبات وتحول اندیشه سياسى امام خمينى، مجموعة مقالات مؤتمر الإمام الخميني واندیشه حكومت اسلامي: ٥: ٢٤٢-٢٥٨.
- (٨٠) راجع: محمد عليخاني، حقوق اساسي، ص ٧٣.
- (٨١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، نقلاً عن: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٥٠٦.
- (٨٢) أسد الغابة ٤: ١١٢.

حقيقة السلفية

أسس ومبادئ ومقومات

□ د. أحمد راسم النفيس (*)

ينقسم المسلمون من الناحية المذهبية إلى قسمين، الشيعة الذين يؤمنون بإمامة أهل البيت عليه السلام، ويعتقدون أن الإمامة بمعناها الشامل هي اختيار إلهي ينحصر فيهم دون غيرهم. والفريق الثاني هم (أهل السنة) الذين يعتقدون بإمكانية تجزئة الإمامة، وتوزيع مهامها، فهناك أئمة السياسة وهم الخلفاء، وهناك أئمة الفقه الأربعة أو التسعة، وهناك أئمة العقيدة مثل الأشعري والماتريدي وغيرهم.

الأئمة نوعان:

الأول: هم من وصفهم سبحانه ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أئمةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٣]، وهم: «لَا يُخَالِفُونَ الْحَقَّ، وَلَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ»^(١).

والثاني: قد أقيم بناؤه على الظنون والآراء الشخصية، وهو «لَا يَدْرِي أَصَابَ أَمْ أَخْطَأَ، فَإِنْ أَصَابَ خَافَ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَخْطَأَ، وَإِنْ أَخْطَأَ رَجَا أَنْ يَكُونَ قَدْ أَصَابَ»^(٢).

(*) كاتب وباحث في الفكر الديني والسياسي / مصر.

استقرت الأمور في عالمنا الإسلامي على هذه التقسيمة بدءاً من العصر المملوكي، وتحديدًا في عصر الظاهر بيبرس الذي قرّر المذاهب الأربعة في الفقه والأشعري في الاعتقاد، ومنع كلّ ما عداها، حتّى جاء العصر الوهابي، وجاء معه السلفيون الذين أعلنوا أولاً الاستغناء عن خدمة الأئمة بكافة أنواعهم وأشكالهم، وقرّروا العودة المباشرة إلى النص (بفهم السلف الصالح) حسب زعمهم.

يقول الشيخ صالح آل الشيخ:

«المسلمون صنفان: سلفيون، وخلفيون. أمّا السلفيون: فهم أتباع السلف الصالح. والخلفيون: أتباع فهم الخلف، ويسمّون بالمبتدعة؛ إذ كلّ من لم يرتضِ طريقة السلف الصالح في العلم والعمل والفهم والفقه فهو خلفي مبتدع. والسلف الصالح هم القرون المفضلة، وفي مقدّمتهم صحابة رسول الله الذين أثنى الله عليهم بقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ [الفتح: ٢٩]. وأثنى عليهم رسول الله بقوله: خير الناس قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم. وتتابع أقوال الصحابة أنفسهم، والتابعين لهم بإحسان على الثناء على مجموعهم، والافتداء بمسالكتهم. قال ابن مسعود رضي الله عنه: (من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد؛ فإنهم كانوا أبرّ هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم). وهذا أمرٌ مجمعٌ عليه بين أهل السّنة، لا يخالف في ذلك منهم مخالفٌ. وإذا كانوا على مثل هذا الفضل العظيم فلا غرو أن يتشرف المسلم بالانتساب إلى طرائقهم في فهم الكتاب والسّنة، وعملهم بالنصوص. وكانت كلّ فرقة ضالّة من فرق الأئمة تستدل لمراعاة آيات وأحاديثٍ خلاف فهم السلف لها، وتوسّعوا في ذلك حتّى كفر بعضهم بعضاً، وضربوا كتاب الله

بعضه ببعض، كُلّ ذلك بفهمهم للنصوص حسب ما تدّعيه كُلّ فرقة، فأصبحت كُلّ الفرق الزائغة تقول: نأخذ بالكتاب والسنة، فالتبس الأمر على ضعيفي النظر، قليلي العلم. والمخرج من هذه الدعاوى والأقوال الزائغة هو اتباع نهج خير القرون، فما فهموه من النصوص هو الحق، وما لم يفهموه ولم يعملوا به فليس من الحق. وهكذا تابعوهم بإحسانٍ ممن تلقوا عن الصحابة الكرام، فصار من انتسب إلى منهج هؤلاء الصحابة في فهم الكتاب والسنة، ومن أخذ بها صحّت روايته عنهم مرفوعاً إلى النبي، ومن ترك الآراء العقلية والفهم المحدث صار سلفياً، وصار من لم يكن كذلك خلفياً مبتدعاً.

هذه هي الأطروحة السلفية في صورتها الأصلية التي تؤكّد على التلقي المباشر من الصحابة والتابعين، والأخذ بما (صحّت) روايته عنهم ولو كان مرفوعاً (غير متصل السند) إلى النبي الأكرم ﷺ، و(ترك الآراء العقلية، والفهم المحدث)؛ ليصير المسلم بذلك سلفياً ويتحاشى أن يصبح (خلفياً مبتدعاً).

عقبات وعراقيل

إنّها نظريّة جميلة وبرّاقة، ولكن هناك بعض العراقيل التي لا يمكن تجاوزها مهما كانت براعة الخطيب أو بلاغة الكاتب.

أول هذه العراقيل: أنّ الصحابة أنفسهم لم يدعوا وجوب اتباع كُلّ تصرفاتهم، والدليل على ذلك أنّ أبا بكر لما حضرته الوفاة قال: «إني لا آسى على شيء من الدنيا إلّا على ثلاثٍ فعلتهنّ وددت أنّي تركتهنّ، وثلاث تركتهنّ وددت أنّي فعلتهنّ، وثلاث وددت أنّي سألت عنهنّ رسول الله. فأما الثلاث اللاتي وددت أنّي تركتهنّ: فوددت أنّي لم أكشف بيت فاطمة عن شيء وإن كانوا قد غلقوه على الحرب، ووددت أنّي لم أكن حرقت الفجاءة السلمي، وأنّي كنت قتلته سرياً أو خليته نجيحاً، ووددت أنّي يوم سقيفة بني ساعدة كنت قذفت

الأمر في عنق أحد الرجلين - يريد عمر وأبا عبيدة - فكان أحدهما أميراً، وكنت وزيراً.. وأما اللاتي تركتهن...»^(٣).

وبالتالي فهو يرى أنَّ بعض ما فعله يحتاج لمراجعة، ومن ثمَّ كيف يمكن القول بأنَّ فهم الصحابي يعد نصاً دينياً ملزماً؟!

كما أنَّ عمر بن الخطاب والعهد على صحيح البخاري، أكَّد على هذا المعنى عندما قال: «بلغني أنَّ قاتلاً منكم يقول: والله لو قد مات عمر بايعت فلاناً، فلا يغترَّن امرؤ أنَّ يقول: إنَّما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمَّت، ألا وإنَّها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرَّها، وليس فيكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فلا يتابع هو ولا الذي تابعه، تغرَّة أن يقتل»^(٤).

فكيف يقال إذاً إنَّ كلَّ تصرفات الصحابة هي دينٌ ينبغي على الإنسان أن يتعبَّد إلى الله باتباعه؟!

المفارقة الأخرى تكمن في تقسيم المسلمين إلى سلفٍ صالحٍ وخلفٍ مبتدعٍ، في حين أنَّ المناهج العقائدية والفقهية التي يتَّبَعها القوم كُلُّها من صياغة هذا الخلف المبتدع؟!

وعلى سبيل المثال وليس الحصر: فالعقيدة الواسطيَّة التي يعتنقها القوم هي من وضع ابن تيمية الحرَّاني، وهو من أبناء القرن الثامن الهجري، وكذا ما كتبه تلميذه ابن القيم، فكيف نقبل هذا التقسيم الذي يعتبره القوم أساساً لمعتقدهم؟!

والنموذج الأبرز لخروج السلفيين عن منهجهم القائم على تفضيل السلف على الخلف المبتدعين هي قضية الذات والصفات.

فقد كان علماء السلف من أمثال مالك بن أنس - والعهد على الشهرستاني في الملل والنحل - يثبتون لله تعالى صفاتٍ أزليةً من العلم والقدرة والإرادة

والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرّقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يشبّون صفاتٍ خبريةً مثل: اليدين والوجه، ولا يؤوّلون ذلك إلاّ أنّهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشّرع فنسميها صفاتٍ خبريةً. ويقولون عرفنا بمقتضى العقل أنّ الله تعالى ليس كمثله شيءٌ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيءٌ منها، وقطعنا بذلك إلاّ أنّنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥]، ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ومثل قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]. ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها، بل التّكليف قد ورد بالاعتقاد بأنّه لا شريك له، وليس كمثله شيءٌ، وذلك قد أثبتناه يقيناً^(٥).

كان هذا هو رأي بعض علماء (السلف) - اتّفقنا معه أم لم نتفق - وهو الرّأي الذي لم يرق (للسّلفين) الذين فضلوا رأي (الخلفي) ابن تيمية الذي أثبت لله تبارك وتعالى تلك الصفات الخبرية على كيفية تجسّدية لا تترك مجالاً للمناورة؛ حيث يقول في عقيدته الواسطية في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِدَيَّ﴾: تضمّنت هاتان الآيات إثبات اليدين صفة حقيقية له سبحانه على ما يليق به، ولا يمكن حمل اليدين هنا على القدرة؛ فإن الأشياء جميعاً - حتى إبليس - خلقها الله بقدرته، فلا يبقى لآدم خصوصية يتميّز بها. وفي حديث عبد الله بن عمرو: إنّ الله عزّ وجلّ خلق ثلاثة أشياء بيده: خلق آدم بيده، وكتب التّوراة بيده، وغرس جنة عدن بيده.

ورغم أنّ أحداً من (السلف) قبل (الخلفي) ابن تيمية لم يلجأ إلى التّمييز بين توحيد الألوهية وتوحيد الرّبوبية؛ إذ أنّ القرآن الكريم قد استخدم المصطلحين بمعنى واحد؛ فالله هو ربّ السّماوات والأرض، حتى جاء هو وادّعى إمكانية أن يكون ثمة إيمان بتوحيد الألوهية وشرك في الرّبوبية؛ ليفتح لنفسه المجال

ولتلميذه محمد بن عبد الوهاب من بعده لتكفير الموحّدين الذين يشهدون أن لا إله إلا الله؛ لأنّهم بزعمه يوحّدون الألوهية، ويشركون في الربوبية!!

السلفية إذاً لا تعدو كونها إطاراً فضفاضاً جرى من خلاله تمرير أفكار أغلبها من مبتدعات نجم أنجبه (وخلفه) لنا عصر الماليك، هو ابن تيمية وتابعه محمد بن عبد الوهاب لا أكثر ولا أقل.

تحدّثنا سابقاً عن أهمّ مرتكزات الأطروحة السلفية واعتمادها حجّة فهم وعمل الصحابة (السلف الصالح)، وتقديمه على فهم (الخلف المبتدع)، وكيف أنّهم لم يلتزموا بهذا عند التطبيق؛ حيث إنّ بعض هذه التّصورات هي من مبتدعات هذا الخلف المذموم من وجهة نظرهم.

من بين مبتدعات الخلف التي أصبحت ديناً وركناً ركيناً من أركان الدّين في التّصوّر السلفي هو اعتبارهم أنّ أضرحة الأنبياء وأئمة أهل البيت (عليه السلام) هي أوثانٌ ينبغي هدمها وتسويتها بالأرض.

إنها فتوى (الخلفي) ابن تيمية (التي لم يقل بها أحد من السلف) الذي قال في كتابه (اقتضاء الصّراط المستقيم) ما نصه: «المساجد المبنية على قبور الأنبياء والصّالحين والملوك وغيرهم يتعيّن إزالتها بهدمٍ أو بغيره، هذا ممّا لا أعلم فيه خلافاً بين العلماء المعروفين، وتكره الصّلاة فيها من غير خلافٍ أعلمه، ولا تصحّ عندنا في ظاهر المذهب؛ لأجل التّهيّ واللّعن الوارد في ذلك، ولأحاديث أخر وليس في هذه المسألة خلاف».

يزعم ابن تيمية أنّه لا يعرف خلافاً بين (العلماء المعروفين) حول هذا الشّأن من دون أن يحدّد لنا من هم العلماء المعروفون، إلّا أنّ إقامة هذه الأضرحة وبقاءها ثلاثة عشر قرناً من دون أن يتعرّض لها أحدٌ بهدمٍ حتّى جاءت الحركة الوهابيّة ومعها معاوها لتنفيذ هذه الفتوى في القرن العشرين هو دليلٌ قاطعٌ على عكس هذا، وهي نفس الحُجّة التي احتجّ بها الشيخ القرضاوي على أصدقائه

الطَّالِبَانِ مِنْ أَجْلِ إِقْنَاعِهِمْ بِعَدَمِ هَدْمِ تَمَائِيلِ بُوذَا؛ لِأَنَّ أَحَدًا مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَتَابِعِي التَّابِعِينَ مِمَّنْ سَاهَمُوا فِي فَتْحِ هَذِهِ الْبُلْدَانِ لَمْ يَقُمْ بِهَدْمِهَا، وَلَا دَعَا إِلَى ذَلِكَ!!.

وَرِغْمَ الْفَارِقِ الْجَوْهَرِيِّ بَيْنَ النَّمُودَجِينَ إِلَّا أَنَّ الْمُنْطِقَ الْاسْتِدْلَالِيَّ وَاحِدٌ فِي الْحَالَتَيْنِ، خَاصَّةً وَأَنَّ الْحَدِيثَ يَدُورُ عَنْ سَلَفٍ صَالِحٍ وَخَلْفٍ مُبْتَدِعٍ!!.

وَرِغْمَ أَنَّ دَفْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مَسْجِدِهِ جَرَى بِأَمْرِ مِنْهُ، وَشَهِدَ عَلَى ذَلِكَ جُمْهُورُ الصَّحَابَةِ الْمُتَّبِعِينَ الَّذِينَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ حَقُّ الرِّفْضِ وَالْإِعْتِرَاضِ، إِلَّا أَنَّ السَّلَفِيَّينَ يَصْرُوْنَ عَلَى أَنَّ بَقَاءَ قَبْرِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ مُحَمَّدًا ﷺ فِي هَذِهِ الْبَقْعَةِ الطَّاهِرَةِ هُوَ بَدْعَةٌ يَنْبَغِي إِزَالَتُهَا، كَمَا أَفْتَى ابْنُ تَيْمِيَّةٍ مِنْ قَبْلُ، وَكَمَا أَفْتَى شَيْوخُ الْوَهَابِيَّةِ أَتْبَاعُهُمْ مِنْ تَنْظِيمِ الْقَاعِدَةِ فِي الْعِرَاقِ بِنَسْفِ ضَرْيَحِي الْإِمَامَيْنِ الْهَادِي وَالْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَهَاهُنَا فَتْوَى الشَّيْخِ ابْنِ جَبْرِينَ الصَّادِرَةَ بِتَارِيخِ ٧ فَبْرَايِرِ ٢٠٠٧؛ حَيْثُ يَقُولُ: «فَقَدْ جَاءَ الْإِسْلَامُ بِتَحْرِيمِ الْبِنَاءِ عَلَى الْقُبُورِ، وَتَحْرِيمِ تَحْصِيصِهَا، وَالْأَمْرُ بِهَدْمِ الْبِنَاءِ عَلَيْهَا وَالتَّنْهِي عَنْ الْبِنَاءِ عَلَى الْقُبُورِ يَقْتَضِي تَحْرِيمَهَا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ ذَرِيعَةٌ إِلَى عِبَادَةِ الْأَمْوَاتِ، كَمَا هُوَ الْوَاقِعُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْبِلَادِ الْإِسْلَامِيَّةِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا الْغُلُوفُ فِي أَصْحَابِ الْقُبُورِ بِسَبَبِ رَفْعِ تِلْكَ الْقُبُورِ وَالْبِنَاءِ عَلَيْهَا، وَكَثْرَةِ الْكِتَابَةِ عَلَيْهَا وَزَخْرَفَتِهَا، فَيَعْتَقِدُ الْجَاهِلُ أَنَّ أَوْلَئِكَ الْأَمْوَاتِ لَهُمْ فَضْلٌ وَشَرَفٌ، مِمَّا يَحْمِلُ الْجَهْلَ عَلَى الطَّوَافِ بِتِلْكَ الْقُبُورِ، وَالتَّمَسُّحِ بِتِلْكَ الْأَبْنِيَةِ، وَاعْتِقَادُ أَنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الْأَضْرَحَةِ مِنَ الْأَوْلِيَاءِ وَالشَّهَدَاءِ الَّذِينَ لَهُمْ جَاءٌ عِنْدَ اللَّهِ، وَالَّذِينَ يَنْفَعُونَ مَنْ تَعَلَّقَ بِهِمْ، وَيَشْفَعُونَ لِمَنْ دَعَاهُمْ، وَيَجِيبُونَهُ وَيُعْطُونَهُ سُؤْلَهُ، وَذَلِكَ بِلَا شَكٍّ شَرَكٌ فِي الْعِبَادَةِ، وَتَعْظِيمٌ لِهَؤُلَاءِ الْأَمْوَاتِ، فَالْوَاجِبُ هَدْمُ تِلْكَ الْأَبْنِيَةِ؛ حَيْثُ يَقَرُّ أَهْلُهَا بِأَنَّ الْبِنَاءَ مُحَرَّمٌ، وَلَا يَسُوغُ بَقَاءُهَا النَّاحِيَةُ الْفَنِيَّةُ وَالْجَمَالِيَّةُ فِي الْبِنَاءِ، وَلَا أَنَّهَا تَرَاثٌ إِسْلَامِيٌّ، وَأَمَّا وَصْفُهَا بِأَنَّهَا عِمَارَةٌ إِسْلَامِيَّةٌ فَلَيْسَ بِصَحِيحٍ، وَلَا تَسْمَى تَرَاثًا إِسْلَامِيًّا؛ فَإِنَّ الشَّرْعَ لَا يَقَرُّهَا، وَالْإِسْلَامُ يَأْمُرُ بِإِزَالَتِهَا»^(٦).

والطَّريف أنَّ مسؤولاً أميناً سابقاً صرَّح أخيراً بأنَّ هذا الفكر لا يمثِّل خطراً، ربما لأنَّه لم يسمع بما حدث مؤخَّراً في سامراء، بما يقطع بأنَّ عبقرية الدِّينة لا تقلُّ عن تلك الأمانة التي جعلت منه ضيفاً ثابتاً في الفضائيات العربية!!.

استند القوم في دعواهم لإزالة أضرحة الأنبياء والأئمة إلى تلك الرواية المنسوبة لرسول الله ﷺ، والتي تقول: «لعن الله اليهود والنصارى اتَّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»^(٧)، وهي الرواية التي لم يفهمها علماء السلف كما فهمها ابن تيمية وتلميذه محمد بن عبد الوهاب؛ حيث ينقل المباركفوري: «وحدث لعن الله اليهود والنصارى اتَّخذوا قبور أنبيائهم مساجد: كانوا يجعلونها قبلةً يسجدون إليها في الصلاة كالوثن، وأما من اتَّخذ مسجداً في جوار صالح، أو صلى في مقبرة قاصداً به الاستظهار بروحه، أو وصول أثر من آثار عبادته إليه، لا التوجه نحوه والتعظيم له، فلا حرج فيه. ألا يرى أنَّ مرقد إسماعيل في الحجر في المسجد الحرام، والصلاة فيه أفضل»^(٨). أي: أنَّ المرقد الطاهر لإسماعيل عليه السلام موجود في المسجد الحرام الذي يفد إليه المسلمون من كلِّ فجٍّ عميقٍ من أجل الحج.

ومن جهةٍ أخرى فإنَّ النصارى ليس لهم أنبياء، بل نبيٌّ واحدٌ هو عيسى بن مريم عليه السلام، وهو ليس له قبرٌ ولا ضريحٌ يُزار، فهو من وجهة النظر المسيحية قد قام بعد صلبه ورفع إلى السماء، أما من وجهة النظر الإسلامية فقد رفع منذ البدء، كما يفيد قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَنْبَاءُ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾^(١٥٧) بل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا^(١٥٨)، فأَيُّ قبرٍ إذا اتَّخذ النصارى مسجداً؟!

والثَّابت أيضاً أنَّ بيت رسول الله ﷺ، ثمَّ قبره كان في مسجده، حتَّى أنَّه أمر بسدِّ كلِّ أبواب بيوت الصحابة المفتوحة فيه، ولم يُبقِ إلَّا بابَه وباب عليٍّ بن أبي

طالب ﷺ، وهذا ما ذكره القرطبي في تفسير قوله تعالى من سورة النساء: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾: «عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَا يَنْبَغِي لِمُسْلِمٍ وَلَا يَصْلَحُ أَنْ يُجْنَبَ فِي الْمَسْجِدِ إِلَّا أَنَا وَعَلِيٌّ). قَالَ عَلَمَاؤُنَا، هَذَا لِأَنَّ بَيْتَ عَلِيٍّ كَانَ فِي الْمَسْجِدِ كَمَا كَانَ بَيْتُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى أَنَّ بَيْتَهُ كَانَ فِي الْمَسْجِدِ مَا رَوَاهُ ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبِي عَرِيٍّ وَعُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَيُّهُمَا كَانَ خَيْرًا؟ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عُمَرَ: هَذَا بَيْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ! وَأَشَارَ إِلَى بَيْتِ عَلِيٍّ إِلَى جَنْبِهِ، لَمْ يَكُنْ فِي الْمَسْجِدِ غَيْرَهُمَا؛ وَذَكَرَ الْحَدِيثُ»^(٩).

ليس هناك إذن مجال للمحاورة والمداورة حول دفن رسول الله ﷺ - بأمر منه - في مسجده بعد وفاته، ولو كان هناك أدنى احتمال أن يؤدي الدفن في هذا المكان لأدنى شبهة تتعلق بعقيدة التوحيد لأمر رسولنا ﷺ بدفنه في مكان آخر؛ إذ لا مجال للدعاء بأن ابن تيمية الحراني وتلميذه ابن عبد الوهاب يمكن أن يكونا أحرص على عقيدة التوحيد ممن جاء من عند الله بعقيدة التوحيد، وذاق الأمرين من أجل نشرها، وعادى الأقربين في ذات الله ومن أجل مرضاته.

القرآن والأضرحة

يقول سبحانه في سورة الكهف: ﴿قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾^(١٠)، والمعنى أنه لو كان اتُّخِذَ المساجد بجوار الأضرحة ممنوعاً لما وردت تلك الآية بصيغة الإقرار، ولجاءت بصيغة الاستنكار والنهي، قال الطبري في تفسيره هذه الآية: «يَقُولُ جَلَّ ثَنَاهُ: قَالَ الْقَوْمُ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِ أَصْحَابِ الْكَهْفِ: لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا، قَالَ الْمُسْلِمُونَ: بَلْ نَحْنُ أَحَقُّ بِهِمْ، هُمْ مِنَّا بَنِي عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا نُصَلِّي فِيهِ وَنَعْبُدُ اللَّهَ فِيهِ»^(١٠).

ولا شك أنَّ النَّصَّ القرآني يبيح إقامة المساجد على قبور الصَّالحين، ويجعل منه أمراً مشروعاً، وليس هناك دليل أقوى من الدليل القرآني. لا يقل أهمية عن كُلِّ ما سبق أنَّ الأمر يتعلّق بقبرٍ محفورٍ في التُّراب، وضع فيه جسد نبيٍّ أو إمامٍ من أئمة أهل البيت عليهم السلام بعد موته، وهو إقرارٌ عمليٌّ بشريّته وموته: ﴿مَنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ [طه: ٥٥]، ولا يتعلّق من قريبٍ ولا من بعيدٍ بصنمٍ يعبد من دون الله، تتجسّد فيه (بعض ملامح الإله المعبود؟!)، فالدفن في التُّراب إقرارٌ بالبشريّة والطبيّعة الطينية الأصلية للنبيّ أو اللوصي، فكيف يقال إنَّ تعظيم هذه القبور وبناء القباب عليها يمثل مدخلاً للشرك أو للوثنية؟!.

ولأنَّ هذه المسألة هي من أساسيات الفكر الوهابي أو السلفي - سمّه ما شئت - لذا يبدو واضحاً أنَّ استدلالهم على وجوب إزالة المساجد التي تحتوي على قبور الأنبياء لا تعدو كونها فتوى للخلفي ابن تيمية خالف فيها صريح القرآن والسنة النبوية العملية، وليست القولية، ناهيك عن مخالفته لما استقرّ عليه جمهور الصحابة والتابعين وتابعي التابعين فضلاً عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وأصحاب المذاهب الأخرى، فكيف يقال إذاً أنَّ السلفية تعني العودة إلى الجذور أو إلى النَّصِّ الأصلي؟!.

من خلال ما قدّمناه من نماذج للفكر السلفي يمكننا أن نلاحظ أنّنا أمام مدرسة فكرية ليس لها حدودٌ ولا معالم.

فهم يقسمون علماء الإسلام إلى سلفٍ صالحٍ وخلفٍ مبتدعٍ، ثمّ يأخذون أغلب فتاواهم عن هذا الخلف المبتدع.

يزعمون أنّهم مكلفون من السماء بحماية السُّنة والتمييز بين الصَّحيح والموضوع، وأنّهم وحدهم هم أهل هذا الفن!!.

يتفضون غضباً ويعلنون الحرب إذا انتقدت رواية واردة في البخاري، أو

طعن أحد في عدالة الراوي إذا كانت الرواية تشكّل أساساً لرؤيتهم العقدية، أو الفقهية!!.

أما إذا كان الأمر متعلّقاً برؤية غيرهم عندها يصبح التّمحيص والطّعن في عدالة الراوي بأوهى الأسباب واجباً شرعياً، بل وجزءاً من التّكليف الإلهي الذي حمّله السّلفيون، وأهمّله كلّ من عداهم من المسلمين الغافلين المتقاعسين عن حماية الشّرع والدين!!.

يرفضون استخدام العقل كأداةٍ لتمحيص الروايات التي تروق لهم من خلال مقارنتها بما جاء في القرآن الكريم، وبغيرها من الروايات المنسوبة إلى رسول الله ﷺ، ثم يزعمون أنّهم وحدهم أهل الدّراية والرواية؟!.

أما أسلوبهم المفضّل في الدّراية فيقوم على (ربما ولعل) تماماً كما حدث مع رواية رضاع الكبير (لعله أراد أن تحلبه في كوب!) و(ربما كانت حالة خاصة!!) ودعك من النصّ القرآني الواضح والمحكم: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَلَدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصْلَهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤]، ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، والمهم هو إسكات المخالفين... والله أكبر وليخسأ الخاسئون!!.

أمّا عن الرواية التي يزعمون أنّهم أحقّ بها وأهلها، فلو صحّت النّظرية السّلفية القائلة بتقسيم النّاس إلى سلفٍ صالحٍ وخلفٍ طالحٍ فما هي الحاجة لإعادة النّظر فيما أنجزه السّلف من كتبٍ زعموا أنّهم جمعوا فيها الصّحيح، وطرحوا منها ما ليس بصحيح؟!.

إنّهم يرون أنّ من حقّهم أن يقولوا وليس لنا إلاّ الإذعان والتسليم، وإلاّ انهالت علينا تهم التّبديع والتّفسيق!!.

لنمض معهم في عملية إعادة النّظر في أحوال الرّواة من خلال ما يسمّى (كتب الرجال) التي ألّفها الذهبي والرازي وغيرهم؛ لنرى بوضوح أنّ هذه الكتب لا تختلف شيئاً عن بيت العنكبوت، وأنّ جهابذة السّلف لم يتبعوا قاعدة

محدّدةً في نقد الرجال، وأنَّ الأهواء السّياسية والعقائدية قد لعبت دوراً بارزاً في رفع أناسٍ إلى مرتبة الأنبياء والصّديقين، والغصّ من منزلة الكثير من أهل الصّدق والفضل وغمص حقوقهم!!.

التوثيق والتضعيف

يزعم القوم أنَّهم أهل السّنن وأهل السّند وأهل الحديث، وتراهم يتأبّطون كتباً، لا أدري كيف يميّزون من خلالها بين الغث والثمين والخطأ والصواب؟! خذ عندك كتاب (ميزان الاعتدال) للذهبي؛ حيث يتصوّر البعض أنّه قاموسٌ للرّجال، وكُلّ ما عليك هو فتحه لتمييز بين الخطأ والصّواب. أبو الزناد نموذجاً!!

إنّهُ أحد الرّواة الذين وثّقهم البخاري في (صحيحه)، ودونك بعض ما قاله عنه الذهبي:

«عبد الله بن ذكوان، أبو الزناد الإمام الثّبت، قال ابن معين وغيره: ثقة حجة، وروي عن أحمد بن حنبل قال: كان سفيان يسمّي أبا الزناد أمير المؤمنين في الحديث، قال البخاري: أصحّ أحاديث أبي هريرة أبو الزناد، عن الأعرج، عنه. قال يحيى بن معين: قال مالك: كان أبو الزناد كاتب هؤلاء - يعني بني أميّة - وكان لا يرضاه. حدّثنا ابن القاسم قال: سألت مالكا عمّن يحدث بالحديث الذي قالوا إنّ الله خلق آدم على صورته، فأنكر ذلك مالك إنكاراً شديداً، ونهى أن يحدث به أحد. فقليل له إنّ أناساً من أهل العلم يتحدثون به؟ قال: من هم؟ قيل: ابن عجلان، عن أبي الزناد، فقال: لم يكن يعرف ابن عجلان هذه الأشياء، ولم يكن عالماً، ولم يزل أبو الزناد عاملاً هؤلاء حتّى مات»^(١١).

وهكذا يدور الحديث حول راوية البخاري عن أبي الزناد، ما بين توثيق سفيان واتّهام مالك بن أنس له؛ لأنّه كان عاملاً لبني أميّة، وهو ما يكفي من

وجهة نظره (ووجهة نظرنا) لإهدار وثاقته، واتهامه في ذمته الدينية، خاصة وأنه كان يزعم أن آدم قد خُلق على صورة الله (تعالى الله عما يقول أبو الزناد علواً كبيراً)!!.

لن نسترسل في سرد العجائب والمتناقضات التي أوردها الذهبي وغيره من أصحاب (قواميس الرجال) المتخمة بالأسماء (١١ ألف اسم)، فقط نريد أن نعرف كيف يمكن لهؤلاء الجهابذة أن يقوموا بإعادة تمحيص الأسانيد بمجرد الاطلاع على هذه الكتب من دون دراسة التاريخ، ومن دون مرجعية الراسخين في العلم الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً؟!.

سنة العرباض بن سارية

أحد أهم المستندات السلفية هي رواية (العرباض بن سارية): القائلة «وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظةً ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقلنا يا رسول الله... عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»^(١٢). ورغم أن العرباض بن سارية يقول: «وعظنا.. قلنا.. عليكم» إلا أن أحدًا غيره لم يرو هذه الرواية، رغم أنه يتحدث بصيغة الجمع؟!.

السؤال الآخر: لماذا أعرض السلفيون وغيرهم عن خبر الغدير، وحديث الثقلين رغم أنه منقول بالتواتر؛ حيث جاوز عدد من رواه من أصحاب النبي محمد ﷺ مائة صحابي؟؟.

السلفية جسد بلا رأس

إن أردت أن تكون سلفياً فكل ما هو مطلوب منك أن تقصّر ثوبك ما بين الكعبين والركبتين، وأن تطلق لحيك على سجيته، وأن تردّد بعض المقولات، وأن تنتقي شيخاً من بينهم تروق لك فتاواه!!.

إن كنت من هواة الكر والفر وركوب الخيل المسومة أو السيارات المفخخة (سلفية جهادية) فهناك الجماعة الإسلامية سابقاً، أو القاعدة حالياً، أما إن كنت من هواة السكون والدعة والأنعام والحرث، أو فشلت مشاريعك الجهادية فهناك السلفية (العلمية)، وكل ما هو مطلوب منك هو اقتناء بعض الكتب، وتمضية ما تبقى من العمر في صحبتها، والاكتفاء بسب ولعن (أصحاب البدع والأهواء)، فالقماش واسعٌ وفضفاضٌ ويلبّي كل الرغبات والأذواق، وستجد في كتب ابن تيمية الفتاوى من كل صنف!!.

يقدم موقع (أنا السلفية) بعض النصائح للمريدين من بينها:
 - ابتعد عن السياسة، واشتغل بطلب العلم، واقرأ كتاب مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية للشيخ عبد المالك الرمضاني، وكتاب القطبية هي الفتنة فاعرفوها للعدناني أثابه الله.
 - اخلع (البيعة البدعية الحزبية) من عنقك، وقل: في عنقي بيعة واحدة لحكام هذه البلاد حفظهم الله، لا أرتضي غيرها.

الحزبيون لا يعملون بالكتاب والسنة بفهم السلف الصالح - إلا فيما وافق أهوائهم - بل يحاولون أن يُنشئوا فهماً جديداً يناسب العصر باسم الوسطية وفقه التيسير وفقه الواقع، ونسوا أو تناسوا قول الإمام مالك رحمه الله: (لا يُصلح آخر هذا الأمر إلا ما أصلح أوله).

- تحريم التظاهرات: اعلم أن هناك أموراً كثيرة قد حدثت في زمننا هذا ليست من شرع الله في شيء، وإنما يتعلّق بها أناسٌ يجهل الكثير منهم أو يتجاهل نصوص الشرع، وآثار السلف في النهي عن المحدثات في الدين، ويعظم الخطب حينما تنسب هذه الأمور المحدثّة إلى دين الله، كما يفعله بعض الناس ممن يفتي في القنوات الفضائية مخالفين بذلك هدي رسول الله صلّى الله عليه وآله، ومن هذه الأمور المستحدثة في دين الله المظاهرات؛ حيث أصبحت ظاهرة مشهودة في كثير من

بلاد المسلمين، وقد صدرت الفتاوى بتحريمها من قبل كبار أهل العلم، وعلى رأسهم سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز.

أما جماعتي الإخوان والتبليغ حسب فتوى ابن باز فهما داخلتان ضمن الفرق الاثنتين والسبعين المبشرة بجهنم وبئس المصير!!^(١٣)، كما أنَّ الإخوان وفقاً لفتوى الشيخ الألباني ليسوا من أهل السنة؛ لأنهم يحاربون السنة!!^(١٤).

السلفية إذاً لا تعدو كونها (سلفيات) بعضها ينزع إلى التطرف والبعض الآخر نشأ في أحضان النظم الحاكمة التي كانت وما زالت ترى فيهم سلاحاً ناجعاً للوقوف في مواجهة دعوات الإصلاح الديني والسياسي بعد تصنيفها في خانة البدع (المظاهرات)، والهدف هو تكريس الإقطاع السياسي والديني الذي يراه هؤلاء ضرورة للاستقرار والاستمرار.

ورغم أنَّ الأحداث والتجارب أثبتت أنَّ السلفية سلاحٌ ذو حدين إلا أنَّ ميزتها الكبرى التي أمنت لها البقاء والاستمرار حتى الآن تتمثل في أنها قلماً استخدمت سلاحها ضدَّ العدو الخارجي، ويكفي أن نذكر أنَّ مؤسس السلفية في مصر^(١٥) وقف مع الإنجليز في خندقٍ واحدٍ ضد ثورة ١٩١٩ مطالباً بالعمل على تصحيح العقيدة، ومنع السفور بدلاً من مناهضة الاحتلال!!!.

* * *

الهوامش:

(١) نهج البلاغة، الخطبة: (٢٣٩)، ص: ١١٤، نسخة المعجم المفهرس، الطبعة الرابعة ١٤١٥، نشر: مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: (١٧)، ص: ٩، مرجع سابق.

(٣) الهيتمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٥: ٢٠٢، نشر: دار الكتب العلمية ١٤٠٨، بيروت. الحافظ الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير ١: ٦٢، تحقيق: حدي

عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٤) البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري ٨: ٢٥، كتاب المحاريين من أهل الكفر والردة، نشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١م، مصورة عن طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول.

(٥) راجع: الشهرستان، محمد بن عبد الكريم، المل والنحل ١: ٩٢، تحقيق: محمد سيد كيلاي، نشر: دار المعرفة، بيروت.

<http://www.ibn-jebreen.com/article> (٦)

(٧) النّووي، محيي الدّين، المجموع ٣: ١٥٧، نشر: دار الفكر.

(٨) المباركفوري، محمد عبد الرحمن، تحفة الأحوذ بشرح جامع الترمذي ٢: ٢٢٦، نسخة محققة مقارنة مع الطبعتين المصريّة والهنديّة، الطبعة الأولى ١٤١٠، دار الكتب العلميّة بيروت.

(٩) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن ٥: ٢٠٨، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم أطفيش، نشر دار إحياء التراث العربي ١٤٠٥، بيروت.

(١٠) الطّبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١٥: ٢٧٨، ضبط وتوثيق وتحرير صدقي جميل العطار، دار الفكر ١٤١٥، بيروت.

(١١) راجع: الذهبي، محمد بن أحمد، ميزال الاعتدال في نقد الرجال ٢: ٤١٨ - ٤١٩، تحقيق: على محمد البجاوي، الطبعة الأولى ١٣٨٢هـ، نشر: دار المعرفة، بيروت.

(١٢) الإمام ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد ٤: ١٢٦، دار صادر، بيروت.

<http://www.sahab.ws/٨٨٤/news/١٤٥٥.html> (١٣)

<http://www.sahab.ws/٨٨٤/news/١٤٥٤.html> (١٤)

<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.phpt> (١٥)

الأسلوب الحجاجي السائغ في الخطاب الميثمي الجامع مبحث الغيبة من كتاب النجاة نموذجاً

□ الأستاذ: إدريس هاني (*)

مدخل

ينتمي النص الميثمي^(١) إلى جنس الكتابة الكلامية والفلسفية والعرفانية في أرقى أمادها التنظيرية وأرفع مستوياتها التطبيقية... فهو نصٌ شموليٌّ مكثفٌ زاخرٌ بالصيغ البيانية حدّ البديع، وطافحٌ بالدلالات البرهانية الموحية بمرونة التمنطق المكين... حافلٌ بالنكات العلمية التي تمتدُّ سمحةً في كلّ الآماد فتعانق بكياسةٍ نديّة كلّ فضاءات الأنس المعرفي، بدريةً قلّ لها نظير، ولياقة نادرة الوقوع في عرصات عامة العلماء، كدأب الشاذّ من الرواد القدامى في بلائهم وفريهم وأزيد. كما يعكس عبقرية شيخنا المحقق الذي امتدّت براعته كي تعانق أطيفاً من التخصّصات، وتعاقر ضروباً من الفنون والصناعات الشرعية والعقلية

(*) باحثٌ في الفكر الإسلامي، وناشط في مسائل التقريب والوحدة/ المغرب.

والذوقية، التي صار بها رائداً رئيساً في كل فن، لا هاوياً يقصر به كمشه عن بلوغ سدره الرئاسة وسدة النبوغ العلميين. فيحار المرء لا بل يعجز عن حدّ مظاهر عبقريته أو حصرها في طبقة دون الطبقات المعرفية التي امتد إليها يراعه ذائفاً متفنناً، فائضاً سيّلاً منسجراً.. فهو سيّد البلغاء واللّغويين.. وسيّد العرفاء والمتخلّقين.. وسيّد الحكماء والمتكلمين.. وزبدة الفقهاء والمستنبطين... وفوق هذا وذاك هو الحجاجي إنّ برح قمقم الانشغال بالنظر والتزهد في مخالطة أغمار الخلق. عجر أخا المناظرة وبجره، فلم تقم له قائمة كما رأينا من حكاية «أصالة المال»^(٢) و «الكُم الأكل»^(٣)..

إنّه رجل البلاغة الذي ألف فيها كتاب «تجريد البلاغة»، حتّى أنّه أغرى لشأنيته النادرة في الفن أعلاماً وضعوا على إثره شروحات، نظير ما جادت به قريحة أبو عبد الله المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (ت: ٨٢٦هـ) في شرحه الذي سماه: «تجريد البراعة»، وقد كان من تلامذته كما كان أعلام آخرون من تلامذته لا يقلّ لهم شأن، أمثال الشّريف الجرجاني.

وكان الشّيخ ميثم رجل الفقه المحقّق؛ حتّى وُصف عند القوم بزبدة الفقهاء والمحدثين، ويكفيه فخراً أن كان من تلامذته النّجباء في الفقه أمثال الخواجة نصير الدين الطّوسي^(٤)، وكذا ما شاع من خبر المباحثات الفقهية التي جمعتها مع رئيس من رؤساء هذا الفن في عصره، ألا وهو المحقّق الحلّي. وكان قد أجاز في الحديث علماً فقهياً بارزاً أيضاً، هو العلامة الحلّي.. كما رجع إليه بعض الفقهاء من المتأخّرين في مسائل فقهية كصاحب الروضة البهية الشهيد الثاني في شرح اللّمة الدمشقية للشّهيّد الأوّل، على الرّغم من أنّه لم يخلف وراءه مصنفاً فقهياً يذكر؛ حيث باعه الطّويل في الصّناعة الفقهية لا يحتاج إلى شواهد من أثر التّصنيف والتّأليف، وإن كانت تلك معرفة زبدة الفقهاء، أن لا يكون له في المقام أثر ينتفع به الخلف كما أمكن الانتفاع بآثاره الأخرى^(٥).. وهو أيضاً رجل

الكلام والفلسفة برع فيهما أيما براعة، كادت أن تحجب روائعه الأخرى. بل لعلَّ كُلَّ روائعه مهما تنوّعت مواردها وتحالفت شؤونها وتشذرت موضوعاتها، فهي بؤرة جامعة لمعاني الحكمة والكلام، بما في ذلك رائعة الروائع، أعني: شرحه على نهج البلاغة، ورائعته الأخرى منهاج العارفين في شرح المائة كلمة للإمام عليّ عليه السلام. وفي هذا الاختصاص صنّف - أيضاً - كتاب (استقصاء النظر في إمامة الأئمة الإثني عشر)، وكتاب (قواعد المرام في علم الكلام)، وكتاب (النّجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة)، الذي هو محور ورقتنا وشاهدنا على نجاعة أسلوبه الحجاجي السّاغ كشذرة من شذرات خطابه الجامع، وقطر من ندى تراثه النافع.. كما أنّ له رسالة في الوحي والإلهام. وفي الحكمة والفلسفة صنّف كتباً كثيرة، نظير شرح كتاب الإشارات للشَّيخ عليّ بن سليمان البحراني، ورسائل أخرى.

وقد أشاد برأيه الفلسفي كبار الحكماء والمتألمين، كالخواجه الطوسي، وكذا الملا صدرا بعد ذلك، حتّى قيل إنّه أكثر النّقل عنه في حاشية شرح التّجريد، في مبحث الجواهر والأعراض.

ولك أن تدرك أيّ شأنٍ فلسفيّ يجعل صدر المتألمين يحيل عليه في موضعه، وقد علمت أن مبحث الجواهر والأعراض شطر من صديق الحكمة المتعالية؛ حيث أثبت حكيم أصفهان الحراك الرّاجح الأصحّ في الجوهر كما في سائر الأعراض.

إنّ شيخنا نموذجٌ نادرٌ للشّخصيّة العالمة التي تعدّدت أبعادها، واستطاعت أن تتجاوز بتكوينها المركّب ما مكّنها من ركوب صهوة الـ (عبر - مناهجيّة)^(٦) (interdisciplinary)؛ حيث جعلت البعض يرى فيه واحداً من الأعلام الذين أسّسوا لنمطٍ من الممارسة الفكرية الجامعة بين التّشيع والعرفان^(٧). وقدّر هذا النّمودج من العلماء - الذين اجتمعت لديهم هذه الصناعات، وامتدّ نبوغهم

إلى أقصى الأبعاد بقيد التّفنُّن والبراعة فيها؛ حيث ما من علم إلا وقدّم فيه شيخنا ما يرقى إلى مقامٍ رائعة^(٨) - أن يأتوا بما هو مميّزٌ، وما هو إبداعٌ جيّ ذائعٌ في الأنام، ظاهرٌ شاخصٌ في الوجود. ولهذا السّبب تحديداً كان لا بدّ من وصف أسلوبه بالحجاجي؛ نظراً لانتماؤه بحسب النّمودج المعرفي إلى هذه الـ «عبر - مناهجية»، التي قلّما تأطر أهلها بالأسلوب البرهاني الحصري بمعناه الأرسطي التقليدي، أو اكتفوا باليسير من الموروث والوحيد من الرّأي، بل هو أسلوبٌ يستمدُّ قوّته من الحجاج في مرونته واستيعابيّته الموسّعة، والشّامل لكلّ مسالك الدّليل، وليس مجرّد الاكتفاء بالبرهان الصّوري فحسب. وهذا ما مكّن الشّيخ وأضرابه أن ينزلوا في كلّ موردٍ بلبوسٍ يناسبه من طرائق الاستدلال، على خلاف ما جرت عليه العادة عند من اكتفى بالطرائق المحصورة، فما كان من ذلك الصّنف إلّا أن يهجو صنائع بأكملها متى تعالت على نسقه المنطقي المحصور^(٩).. فرأينا من هجا العرفان ما دامت حقائقه تتعالى على المنطق الصّوري، فاعتبره واقعاً في منزلة أدنى من أحكام العقل^(١٠).. وآخرون باسم هذا المنطق رفضوا تعاليم الشّرع، وآخرون هاموا شذر مذر، فلا استقامت لهم طريقٌ ولا صحت لهم وجهة.. وهكذا دواليك ممّا لا يخفى على ناظرٍ مطلعٍ..

أجل، لقد وصفنا الطّريقة الميثميّة على الأقلّ فيما يعنينا من بحث أمر الغيبة من كتابه النّجاة، بالطّريقة الحجاجيّة على خلفيّة نكتة في المقام، ترى أن الحجاج هو الأسلوب الأصيل في فنّ المناظرة، وهو أوسع ممّا تفي به مسالك البرهان الحصريّة؛ حيث ليس المعوّل عليه في الحجاج سوى المضيّ مع الخصم إلى نهاية الحجاج قصد إفحامه، والاستناد في ذلك على ما يُسند حجة المتكلّم.. وبهذا فإنّ مسيرة الحجاج مفتوحة ولا نهائيّة؛ حيث يتوقّف أمرها على خبرة المتحاورين ودربتهما.

وتكمن قيمة الحجاج في أنّها تترك المجال مفتوحاً لمعاودة الكرّة ومواصلة

النقاش متى عرض تطوّر جديد في مدارك أحد المتناظرين.. فلو أنّه أفحم اليوم في مجلس من مجالس المناظرة فليس معنى ذلك أنّه لن تقوم له قائمة إذا ما تأمل مسائله، وتكون لديه ما هو حقيق بفتح جولة جديدة من جولات المناظرة بناء على ما سبق..

فالعلم بالمناظرة وأسلوب الحجاج لا ينتهي؛ حيث الصواب يتشكّل في قلب المحاور، وتلاقح العقول في المناظرة، أو كما قال علي بن أبي طالب (عليه السلام): «اضربوا بعض الرأى ببعض يتولّد منه الصواب»^(١١).. وهذا يعني أنّ العلم ينمو بنحوٍ جدليٍّ وعبر آليّة الحجاج المباشر أو الافتراضي الذي يمنح العالم قدرةً فائقةً على الاستشكال، كما لو كان يتمثّل خصمه ويفترض اعتراضاته..

فالممارسة العلميّة النّاجعة هي تلك التي يتمثّل فيها العالم نفسه وخصمه في آن، حتّى لو كانت ممارسته الفكرية خارج دائرة المناظرة المباشرة.. وهو ما سوف نجده ماثلاً عند شيخنا ميثم في مباحث النّجاة؛ إذ يستحضر بحصر يكاد يكون عقلياً كلّ الآراء والاستشكالات المفترضة من خصمٍ مفترض..

إنّ أسلوب البرهان الصّوري المحصور أسلوبٌ عقيمٌ حينما يستبعد كلّ أشكال مسالك الحجاج الأخرى بما في ذلك الشّعريّة.. ولا يخفى أنّ طريقة القرآن وأقوال الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام وسائر أهل المناظرة هي من ذاك القبيل..

فليس غريباً أن يكون الأعلام من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام قد اهتموا بهذا النمط من المناظرة، فدوّنوا وأرخوا لروائعها التي دار جلّها حول موضوعات ذات الصّلة بقضايا الاعتقاد التي كانت مدار علم الكلام حينئذ. فكان أن ألف الشيخ الطبرسي رحمه الله كتابه الشهير (الاحتجاج)، الذي ضمّنه كافّة أشكال المناظرة التي جمعت الرّسول أو بعض الصّحابة والتّابعين من أصحاب الرسول ﷺ، وأئمّة أهل البيت عليهم السلام مع خصومهم؛ حتّى أمكن

اعتباره كتاباً عمدةً في المقام، بل هو موسوعةٌ وملحمةٌ في الحجاج على النمط الذي وصفناه آنفاً.

ليس أسلوب المناظرة نقيضاً لأسلوب البرهان، بل هو أوسع مدى؛ حيث يشمل البرهان وغير البرهان؛ لأنَّ المعوّل عليه في الحجاج هو حمل المتلقّي بطريق القهر النظري على تقبُّل الرّأي المخالف بعد إبطال حججه، وثنيه عن رأيه بالحجة التي تعني عند أهل الحجاج كلّ ما من شأنه أن يدعم رأي المتكلم بالمعنى اللّغوي العام، وليس الوسط الذي تثبت به الكبرى للصغرى في القضية الحملية كما هو المصطلح عند المناطقة. فالبرهان عند الحجاجي ليس غايةً، بل وظيفة، والتّمسُّك بطرائق غير برهانية في الاستدلال لا يخرج القضية من حاقّ المعقول، بل قد يكون ذلك قصوراً من المخاطب، أو مراعاة لمكنة المتلقّي.. وقد يتحقّق القطع من دون برهان، ويكون العمدة في ذلك التّسليم جدلٌ باطنٌ اندكّت معه وسائط البرهان حتى غابت عن صاحبها، لكنّها تنكشف تبعاً إلى أن يقتدر الإنسان على تظهيرها للمتلقّي بعد أن تكون قد ظهرت له في حاقّ وعيه.. فيتأكّد - حينئذٍ - بأنّ ليس كلّ ما دان به البشر جاء عن طريق البرهان كما لا يخفى، وليس كلّ ما يدين به البشر يستطيع أن يتقاسمه مع الآخر بطريق برهاني.

لذا كان لا بدّ من سيادة الحجاج كطريق أنجع لنضوج الفكر وتطوُّر المعارف واستذكار منسي الوسائط في روع الواصلين إلى المعارف حدساً وحضورياً. فالبرهان بمعناه الأرسطي مطلوبٌ، وليس لازماً في المناظرة، ويمكن وليس وحيداً في الحجاج.. وإنّ عدم حضوره في المناظرة عند الاقتضاء لا يخرج المناظرة من دائرة البرهان بمداه الأوسع، المشار إليه في الذكر الحكيم: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

فلو كان البرهان بمعناه الأرسطي وحده العمدة فيما دان أو يدين به البشر،

إذن لساخت ممالك الإيوان، ولما أمكن استمرار النوع؛ حيث في يدي الناس ما هو أوسع مما يثبت البرهان الأرسطي، فتأمل.

وإذا كان شيخنا ميثم البحراني ممن استوفوا هذه الصناعات، وأدركوا حدود المنطق والفلسفة، فإن تمسكه بطريقتيها كما بدا في كتاب النجاة، لا يعني وفاء بهما حتى لو صار المورد محلاً للاعتبارات، وهو ما يدركه كفقيه وعارف أيضاً؛ حيث مجال الشريعة كمجال العرفان هما موردان لتكاثر الوجوه والحيثيات والاعتبارات أكثر من مجال الفلسفة التكويني والمنطق الصوري. وحيث يكفي أن يكون الشيخ ميثم متكلاً كي يتعدى في حجاجه حدود المنطق الصوري متى أمكن ذلك.

فالمتكلم متجاوز للثالث المرفوع في أكثر من مورد، مع الفارق بين طريق المتكلم الإمامي وغيره، فالتجاوز هنا بلحاظ الاعتبارات، فهو هنا يلتقي مع الفيلسوف.. وكما في الاختصار في التعريف على ما يتحقق به التمييز وإن ظل في الاحتمال ما يوقع في الاشتراك.

إننا سمينا أسلوبه بالحجاجي لهذا السبب تحديداً، كما سميناه كذلك لأن موضوع الإمامة والغيبة هما من الموضوعات التي لا يعول فيها على البرهان إلا بمقدار ما هو ملزم في ضوء مقدمات ضرورية يحتم التسليم بها التسليم بآثارها الملزمة. ومقتضى كون الخطاب موجهاً لكل أصناف البشر وطبقاتهم بغض النظر عن التفاوت في مداركهم وأحوالهم، دليل على أن المقصود من البرهان في الخطاب القرآني هو كل أشكال الحجة مطلقاً، فلو اقتصر على مجرد البرهان بمعناه الأرسطي لانهصر الخطاب وضاق المقصد؛ حيث إن أغلب بني آدم لم يحرزوا مقدمات البرهان والأقيسة المنطقية؛ وحيث وقفنا في الكتاب الأخير على بعض النقاط التي لا تصلح أن تكون برهانية إلا بما هي مخوفة بالحجج الشرعية، - ومع أننا نعتبر الحجة الشرعية هي في مجالها عين البرهان، إلا أننا نميز

البرهان الشرعي المطلوب في قوله تعالى ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ عن البرهان بالمعنى الاصطلاحي المنطقي المحصور في القياس الحملي المخصوص -، ولعل هذا ما يميز متفلسفة الإمامية عن غيرهم؛ حيث للنقل مدخلية أساسية في تأطير القول الفلسفي، وهو التقليد الذي برع فيه جيل الشَّيْخ ميثم البحراني، الذي زواج بين ضرورات المنقول وضرورات المعقول في بناء فلسفي متين أعلن مصالحةً ذكيةً بين الكلام والفلسفة.

فكم من نكتة كَفَّ أَنْ يَتَّبَعَ فيها فلاسفة الإمامية نظراءهم حتَّى مَنْ كان منهم قد تنزَّل منزلة المرجع المعتبر كالشَّيْخ الأكبر محيي الدين ابن عربي؛ حيث نقض عليه أحد معاصري الشَّيْخ ميثم، أعني: الحكيم حيدر الأملي، كما ظهر ذلك في ردوده على مغالطة ختم الأولياء عند الشَّيْخ الأكبر انطلاقاً من المنقول ابتداءً، وتثنيةً بالمعقول، وتثليثاً بالكشف^(١٢).

فالمنقول حاضرٌ في منتهى القول الفلسفي الإمامي - حتَّى لو تعلَّق الأمر بإثبات اتِّحاد العالم والمعلوم، ووحدة الوجود والمعرفة، أو إثبات الحركة في الجوهر - حضوراً فوق أن يكون محض تعمُّل، بل نوع من التَّأطير النَّقْلِي الذي أمكنه إحداث تحوُّلٍ كبيرٍ في القول الفلسفي، كان وراء ميلاد الفلسفة المتعالية، التي هي مدينةٌ بشكلٍ ما إلى هذا الإرث العظيم الذي بذر بذرتة الأولى الشَّيْخ ميثم البحراني وجيله من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي وحيدر أملي.

بين يدي الكتاب

قبل الخوض في موضوعنا المتعلِّق ببحث الغيبة من كتاب النِّجاة، تجدر الإشارة إلى أنَّ كتاب (النِّجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة) جاء على نحوٍ من الاختصار، لنقل المختصر المفيد الذي لَخَّص المطلب، وأزال عنه القشور، وأبقى على اللُّبَاب.. ولذا كان جديراً بأنَّ يصبح محوراً لكتابٍ دراسيٍّ، تنضم إليه

شروحٌ وحواشي تغذّيه وتعيد إليه ما تمَّ خرطه على غير خرط القتاد من نكاتٍ وفروعٍ وزوائد مفيدةٍ للمتلقّي غير المستحضر للمقدّمات الشرعيّة والعقليّة الضروريّة؛ للوقوف عند المفاهيم المستعملة في متن الشّيخ البحراني، والنتائج التي زاد عنها بكثرة الحجاج على طريقة المتكلّمين تارةً، والفلاسفة أخرى، والأدباء ثالثةً.

كلُّ ذلك مؤطّر ومراقب من المنقول الشرعي الذي لم يغب صريحاً أو ضميراً عن فصول هذا الكتاب المفعم بالإشارات التي يجبل بها نصٌّ مكثّف بمضامين فلسفيّة وكلاميّة غاية في العمق والسّعة على ما اختصّ به كمختصر نافع في المقام. وهذا ليس غريباً إذا ما اعتبرنا الكتاب كُتب على عجلٍ، وفي لحظة عبورٍ مصحوبة بالكثير من التّشتّت الذهني، كما يصف ذلك بنفسه في مفتتح الكتاب، ما يؤكد على أنّه كُتب على عجلٍ؛ نزولاً عند طلب شخصيّة سياسيّة مرموقة، كانت على صلة بشيخنا داعمةً لمساره الاجتهادي، يتعلّق الأمر بالملك أبي المظفر عبد العزيز بن جعفر النيسابوري.

بهذا الصدد يقول الشّيخ ميثم: «ثمَّ أنّه تعالى لما وفّقني للاتّصال بجناب مولانا المعظم، العالم العادل البار، ذي النّفس الأبيّة، والهمم العليّة، والأخلاق المرضيّة، والأعلاق الرّكيّة، ملجأ الأنام، وواحد الليالي والأيّام، عزّ الدّنيا والدّين، أبي المظفر عبد العزيز بن جعفر النيسابوري - أعزّ الله ببقائه الطّائفة، وحرس به الملة - فألفيته من أخصّ الأولياء لأولاد سيّد الأنبياء، مع ما خصّه الله تعالى به من العلم، وحباه من مزيد الفهم، فهو للعلماء والدّ عطفٌ، ولمعاناة أحوالهم برٌّ رؤوفٌ، يتواضع لهم مع علوّ مرتبته، ويرفع من خاملهم مع شرف منزلته، فشمّلني بأنعامه، وأحلّني محلّ إكرامه، حتّى أنساني الأهل والبلد، وأصدفني عن المال والولد... أشار إليّ بإملاء مختصرٍ في الإمامة، أنقح فيه الأدلّة والبيّنات، وأقرّر فيه الأسئلة والجوابات، فهممت أن أعذر لمشقّة السّفر، وما

يستلزمه من تشعب الأذهان، ومفارقة الأهل والأوطان، ثم كرهت أن ينسب ذلك إلى تقصير مني في خدمته، وأداء بعض ما وجب عليّ من شكر نعمته»^(١٣).

لا يصلح هذا التقديم شاهداً على متانة الصلة التي ربطت بين شيخنا والملك المعظم، أو شاهداً على حسن المودة وتقريبه العلماء، وهو ما كان مفقوداً ونادراً في ذلك العصر وما قبله وما بعده إلا ما استثنى فحسب، بل يصلح شاهداً أيضاً على أن الكتاب لقي عناية خاصة من قبل الملك أبي المظفر، كما يوقفنا على السبب الصريح خلف مجيئه على هذا النحو من الإيجاز، فلولا ظروف السفر إذن لاتّسع إلى أكثر من سفر وأزيد.

إنّ استعراض آراء الأعلام التراثيين يتطلّب نوعاً من الاستقصاء للبيئة الثقافية والحيو - سياسية والتاريخية التي نشأ فيها؛ لأنّها المرآة التي تعكس، ليس اختيارات العالم ومواقفه وتقاطعاته فحسب، بل هي أيضاً التي تمكّنا من وضع اليد على سرّ الخميرة التي تعتمل في فكرهم، وتتحكّم في تراجيحهم وأذواقهم.. بل وهي التي تضعنا في قلب الشروط التاريخية للنموذج المعرفي الذي كان متحكماً في تلك البيئة حتّى ندرك طبيعة الخضوع الذي أبداه هذا العالم إزاء مسلّمات عصره الفكرية، وقيمة محاولاته للتجديد وخرم الأطر المعرفية السائدة، وأيضاً لطبيعة العلاقة الخاصة التي أنتجها هذا العالم مع محيطه ومع ثقافة محيطه وعالمه.. حينئذٍ سندرك لا محالة القيمة المعرفية التاريخية للشخص، وحدها الطريقة التي تجنبنا محاكمة الأعلام التاريخيين من خلال مسلّمات ومحددات نموذج معرفي تاريخي حديث أو أحدث.

على هذا الأساس نستطيع أن نتحدّث عن جملة العوامل التي ساهمت في تكوين شخصية الشيخ ميثم البحراني رحمته الله وأثّرت في نشأته وصيرورته العلمية.. وهي عوامل شتى، قد تصل إلى ما هو سياسي نتيجة للشروط الاستثنائية التي عاشها العالم الإسلامي آنذاك، من هجمة التتار على بغداد،

واستيلاء هولاء على قسم كبير من بلاد العالم الإسلامي كفارس وبغداد.. ونوع العلاقة الخاصة التي ربطت بين الشَّيخ البحراني والشَّيخ نصير الدِّين الطوسي صاحب العلاقة المميزة مع هولاء.. بل وعلاقته الخاصة بالملك أبي المظفر النيشابوري الذي أهداه الكتاب المذكور، أو اتَّصله بعلاء الدِّين عطا ملك الجويني وكيل التتار بالعراق؛ حيث أُلِّف له أحد شروحه الثلاثة على النَّهَج. وقد رأى البعض في ذلك ما يماثل موقف ابن أبي الحديد المعتزلي الذي كتب شرحه بناءً على طلب من الوزير العلقمي الذي وصف النَّهَج بأبيات:

كلامٌ إذا ما قيس بالدَّرِّ قيمةً وحسنًا به يوماً فقد وصف الدُّرَّ
وإنَّ حَيْرَ الأذهانَ تيهًا فَإِنِّي أنزَّهه عن أن أقول له سحرُ
وإنَّ أسكر الألباب لطفًا فَإِنَّه على ما أرى لولا طهارته خمرٌ^(١٤)

إنَّ الأخذ بعين الاعتبار هذه الصِّلة مع ملوك ووزراء^(١٥)، وظروف الرِّحلة التي جعلت الشَّيخ ميثم ابن البحرين يحلُّ بالحلَّة وبغداد، ويعيش ظروفها السياسيَّة ومخاضاتها الفكريَّة بكلِّ تناقضاتها وتجاذباتها، هو وحده الظَّرْف الذي يفسِّر لنا تلك المحاولات المبكِّرة التي مكَّنت لجيلٍ كاملٍ من أعلام الإماميَّة أن يتجَّهوا نحو العرفان، ويجتروا من طرائق التَّفكير ما يكسرون به الجمود الفكري الذي خلفته السياسة العباسيَّة قبل أن ينفرط عقد دولتها المركزيَّة؛ ليكون في صالح تفتُّق فضاءاتٍ جديدةٍ لجدلٍ فكريٍّ أكثر حيويَّةً ونشاطاً. وهي المرحلة - أيضاً - التي تُوجت بمحاولات الارتقاء بعلم الكلام الإمامي إلى مرحلةٍ أهلتها للدُّخول في دورة الفلسفة، وهو الجمع الذي برع فيه هؤلاء الأعلام من أمثال الخواجة نصير الدِّين الطُّوسي والشَّيخ البحراني..

فإذا أمكن البعض أن يصف أبا حيَّان التَّوحيدي بأديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، أمكننا - أيضاً - وصف شيخنا ميثم البحراني بأنَّه فيلسوف الفقهاء وفقه الفلاسفة.. ففي عصره بدأ نوعٌ من التَّداخل الواضح بين الفلسفة

والكلام و العرفان والفقه. ولعلّه من أوائل المبادرين للانفتاح على نصوص أبي حامد الغزالي والاستشهاد بها دونها أي حرج رغم ما بدا من هذا الأخير من مواقف سلبية ضد الإمامية.

وما كان للشيخ البحراني أن يفكر في شرح جديد لنهج البلاغة بعد مصنف ابن أبي الحديد الذي كتب ما يبدو مغنياً في المقام، لولا أن تراءى له عدم كفايته، وعدم قدرته على استيفاء الأبعاد الفلسفية والعرفانية لخطاب الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام). فكانت محاولته تتجاوزاً وتكاملاً - أيضاً - مع ابن أبي الحديد، وليس ترفاً في هوية الشروح دون أدنى قيمة مضافة في المقام.. لهذا وصف القاضي نور الله شرحه بكونه يتضمن (الحكمة والتصوّف والكلام)^(١٦)، وهو ما لم يتحقّق مع ابن أبي الحديد الناقم على الفلاسفة والحكماء، ولا من ديدنه كأديب متكلم معتزلي.

هذه الظروف مجتمعة تفيد قارئ النص الميثمي، وتفرض عليه تصعيداً في اليقظة لأجل التقاط الحدّ الممكن من الإشارات عبر مختلف النكات التي يطرحها، أي: بتعبير آخر إنه نص يفرض علينا نباهة تتعدّى إلى ما بعد النص وإلى ما بعد المعنى؛ أقصد تقصّي أثر المعنى ومعنى المعنى، وهو ما برع فيه الشيخ ميثم كرجل بلاغي من الطراز الكبير، وكحكيم متفلسف، لا يبوح إلا بما أمكن البوح به، وما كان مطلوباً لدى المتلقّي المفترض. لقد ساعدته ما أسميناه بالعبر - مناهجية في مسلكه الحجاجي، هذا إن لم نقل إن سعة اطلاعه وتنوّع اختصاصاته إنّما هي حاجة اقتضاها مطلب الحجاج السائق، وضرورة أوجبها خطابه الجامع.

غيبية الإمام عند الشيخ ميثم البحراني

أحببت تخصيص هذه الورقة لبحث مسألة الغيبة عند الشيخ ميثم البحراني

على ما فيها من إيجاز، لكنّه إيجازٌ زاخرٌ بالمعاني، مكثّفٌ يستدعي حولةً نظريّةً عاليةً، وشاملاً لكافة الاستشكالات المفترضة. وكان ذلك تحدياً فرضه اختيارنا لمبحثٍ يحتلّ مساحةً صغيرةً من الكتاب لا يتعدّى الأربع صفحات، بل كان من المفترض أن تكون ثلاث صفحات لولا إطنابه عبر شواهد شعريّة في المقام الثالث من مبحثه المذكور.

التّحدي الذي يفرض نشر ما طواه الكاتب معاوضاً إيّاه بمختصرٍ نافعٍ يستقوي بدرية التّفهيم ومكنة التّقسيم. والغاية من ذلك بيان وجه الحجاج السّائغ من داخل ما قلّ ودلّ، فإذا به شاهدٌ بالأولويّة على ما كان قد انسدر به يراع الشّيخ في مقامات أخرى.. ومع أنّ الحديث عن الغيبة قد وسعه القوم بحثاً حتّى بلغ الموسوعيّة في التّصنيف، فإنّ الأربع صفحات من كتاب النّجاة لشيخنا ميثم تؤكّد على أنّها مستوعبةٌ لكلّ هذه الحقائق وإلا لما أمكن حصر الاستشكالات بالطريقة التي سنرى.

غير أنّنا سنلوذ من داخل كتاب النّجاة بمبحثٍ آخر له علاقةٌ مباشرةٌ بمبحث الغيبة، يتعلّق الأمر تحديداً بالمبحث الثالث حول فساد ما قالته الطوائف من الشيعة المنكرين لواحدٍ واحدٍ من الأئمّة الإثني عشر عليهم السلام. وقيمة هذا البحث تصبُّ صباً في مبحث الغيبة؛ للجنة المتعلّقة باستمرار الإمامة في ولد الحسين عليه السلام إلى حدود الثاني عشر عليه السلام. وهو ما يعضد المقام الرّابع من مبحث الغيبة الذي يتعلّق بأنّ المدّعى إمامته وغيبته هو هذا الإمام. وهذا لا يستقيم إلا برّد فساد مَنْ حصرها أو انزلق بها في اتّجاه مَنْ لم تثبت لهم إمامةٌ بنصٍّ صريحٍ، ولا تثبت لهم ختميّة الولاية الخاصّة ببرهانٍ سديد. وقد امتدّ القول في هذا المقام ليشمل عشر طوائف واتّجاهاتٍ مع إبطال نكيرها لواحدٍ واحدٍ من الأئمّة الإثني عشر؛ حيث إنّ أيّ انزلاقٍ في أيّ طبقةٍ أو مرتبةٍ لا يسمح بوصول التّوبة إلى الحُجّة الثاني عشر عليه السلام. فيكون الوقوف على ذلك من ضرورات مبحث الغيبة

وإن كان المصنّف قد قدّمه وأفرده عن المبحث المذكور.

وعليه، يصبح الحديث في المقام الرابع من مبحث الغيبة من كتاب النّجاة بضميمة البحث الثالث المذكور أعلاه، وإن بدا أصغر من باقي المقامات ما عدا الثاني، هو في الواقع أطول المقامات بلحاظ الضميمة نفسها.

ثم إذا كان بحث الغيبة يأتي طوعاً بعد أن ينتهي الباحث من مسألة الإمامة وما يتفرع عنها من مسائل تخص شروطها وأحوالها، فإن الإمامية الإثني عشرية يجدون أنفسهم معنيين ببحث الغيبة؛ نظراً لحتمة العدد، ونظراً لضرورة عدم خلوّ الأرض من حجة.

وفي الوقت ذاته يدرك الشيخ ميثم أنّ الحديث عن الغيبة متأخّر رتبة عن بحث الإمامة. فمن جهة يدرك أنّ بحث الغيبة لازمٌ لعلقته الشديدة بوقوع الإمامة واستمراريتها. ومن ناحية أخرى يدرك أنّ لا حديث عن الغيبة إلا بناءً على القول بالإمامة تأكيداً على اللزوم؛ لأنّها بمثابة لزوم المقدمة لذي المقدمة.

وهذا يكفي نباهة حينما ندرك أنّ أيّ حديث عن الغيبة مقدّمًا عن بحث الإمامة لا يفي بالغرض، بل هو بخلاف مختار العقلاء؛ لأنّ الأمر يتعلّق ببناء نسقي، لو أنّنا اتبعنا طريق الاجتزاء من السياق وخرمنا منطق التراتبية والتقديم والتأخير الضروري للنسق، فإنّنا لن نظفر عند الصّاحب والخصم برأي مستقيم، بل هو ضربٌ من العماء ضارٌّ بالمباني العلميّة، لو أنّنا سلّمنا به وطبقناه على حقائق القرآن طُرّاً لألفينا أنفسنا أمام آراء يتعذّر التسليم بها.

تصوّر لو أنّنا بحثنا رأساً مسألة المعراج قبل بحث التّوحيد والنّبوة، إذن، لعزّ علينا التّصديق.. فحقائق القرآن تنهض على صدقيّة التّوحيد والنّبوة، وصدق الرّسالة متوقّفٌ على التسليم بحقيقة المرسل والرسول.

ومع أنّ مبحث الإمامة يعيننا كمقدمة في بحث الغيبة إلا أنّنا سنحصر الحديث عن الغيبة، ونفترض في القارئ الإماماً بمقدّمات بحث الإمامة. فالفصل

هنا ليس من باب الاستغناء عن بحث الإمامة، بل هو فصلٌ يقتضيه حصر الموضوع واختصاصه في بابٍ من أبواب كتاب النّجاة؛ وفاءً إجرائياً بعنوان الورقة؛ حيث المقصد بيان كيف تعاطى الشّيخ ميثم مع موضوعه للوقوف عند ما وصفناه بالحجاج السّائع في خطابه الجامع.

لقد قسّم الشّيخ ميثم بحثه في مسألة غيبة الإمام إلى مقاماتٍ أربعة، أوجز في كلّ منها ما يبدو جامعاً مانعاً من ضروب الاحتجاج. وهي كذلك لمن وقف عند مجمل الإشكالات الواردة حول مسألة الغيبة. لذا اعتبرنا أنّ الشّيخ ميثم البحراني رحمته الله كان يتوقّع قارئاً خاصاً وليس عاماً. والإجمال هنا لا يعتبره فوتٌ في مطالب رئيسة، بل هو طيّ متقنٌ علقت مفاتيحه على مشجب المفاهيم المكثّفة؛ حيث يمكن إعادة نشر المطلب مع مزيد استطراد، وهو ما يؤكّد على أنّ كتاب النّجاة من الكتب التي تقتضي حواشي وشروحات كسائر المصنّفات التي من هذا القبيل..

ولم يفته في البين أن يستقوي بحسّ منطقيّ كبيرٍ وهو يعالج قضيةً كلاميّةً من هذا النوع؛ ليؤكّد بذلك على أنّه بصدد البحث فيما قد يثبت نقلاً أو عقلاً عند الاقتضاء. الطّريقة التي سرت في أمثلةٍ أخرى من جيل الشّيخ ميثم والذي تلاه.. وحظّ شيخنا ميثم من هذه الخطّة وافراً، بل هو من المؤسّسين الذين عبّدوا الطّريق إلى هذا النهج التّوفيقي؛ حيث أحال عليه حيدر آملي في أكثر من موضع، كما فعل الأمر ذاته صدر المتألّمين الشّيرازي، لا سيّما في مبحث الجواهر والأعراض؛ حيث برع في بحثهما براعةً نادرة، وكان بإحالاته المتكرّرة على الشّيخ ميثم البحراني في بحثه ذاك في الحاشية على التجريد يعرب عن شيءٍ من المديونيّة إلى الشّيخ ميثم.

إنّ استدعاء شيخنا البحراني للآليّة المنطقيّة في مبحث الغيبة وقبله في تحديد الإمامة^(١٧)، له دلالة خاصة، سعى من خلالها ليؤكّد أنّ موضوعاً كهذا يدخل

في باب الغيب المستور لقمين بأن يُبحث برهانياً بعيداً عن سلطة المنقول والكشف. وهو اختيارٌ حجاجيٌّ هادفٌ، يؤكّد على أنّ ذلك النمط من الاستدلال العمدة في التّمنّع عن الاستنتاج الإيجابي في القضايا الغيبية هو الذي سيصبح مع الشّيخ ميثم العمدة في إثبات الغيبة، بل الوصول بها برهانياً - البرهان المنطقي بالمصطلح الخاص - إلى حدود الصّرورة.

فيفهم من ذلك أنّ المسائل الغيبية ليست آيةً عن التّنال بالبرهان المنطقي عند الاقتضاء على دعوى حصريّته، إذا ما أدرك المحقق الباحث كيف يستعمل الآلة في بلوغ المطلوب بخطواتٍ ومقدماتٍ تراعي التّرتيب في الحدود، والدّقة في القسمة المنطقيّة، وتجنّب ضروب المغالطة.

ثمّ لو شئنا قلنا إنّ الحسّ الحجاجي الذي يبدأ مع شيخنا من جملة افتراضاته للإشكالات الممكنة في مراتب التّقّدّم بالبرهان نحو التّتيّجة إلى اعتماد الآلة المنطقيّة لإثبات ما هو مؤكّد بمنطق المنقول، من باب اعتماد المحصور الصّعب في إثبات الأوسع البعيد عن منال التّحديد؛ لمحفوفيّته بأسرار الغيب الدّاعي إلى التّسليم بالمنقول ابتداءً، وليزاحم من يفترض أن يدفعوا الاعتقاد بالغيبة بناءً على الآلة نفسها؛ حيث قصّاراهم - إن لم يرضوا بنتائج الصّناعة - أن ينقلوا الإشكال إلى صميم حجّيتها، فإذا بالموضوع يغدو ضرباً من المفارقة، فتعيد الآلة رأساً، ويعود النقاش إلى ما دونها، أو ما فوقها في سلم الحجاج^(١٨).

وهذا الاستناد على البرهان المنطقي ليس بالضرورة أن يكون الدليل في الغيبة منحصرّاً فيه، بل هو استنادٌ من باب الحجاج؛ أي: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم، فقاعدة الإلزام هي قاعدة حجاجيّة، وليست برهانيّة بالمعنى الأرسطي، وهي الطّريقة المتّبعة في المحاوراة الطّبيعيّة التي اعتمدها القرآن الكريم، وعبر عنها خير تعبير، لما قال: ﴿وَشَهِدْ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [يوسف: ٢٦]، أو ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

وأيضاً الاستناد إلى الآلة في الاحتجاج على صحّة الغيبة فيه نكتة بعيدة المدى؛ حيث إن كانت الآلة القاصرة الحصريّة أمكنها أن تثبت صحّة هذا الاعتقاد، فمن باب أولى أن تتأكد حجّيتها مع آلة قادرة مفتوحة، نظير النقليّة والكشفيّة كما تقدّم. وهذا يتأكد استناداً إلى الأولويّة القطعيّة.

ولا عليك إن رأيت - على ما ذكره شيخنا ميثم - أصلاً في متون القدامى من أمثال ابن بابويه القمي في إكمال الدين وإتمام النعمة، أو ما ورد في غيبة النعماني وغيبة الطوسي.. فذلك دأب القدامى أن يحيوا من شواهد الحجاج ما هو نافع غير مردود عليه من باب التذكير ومن باب التصويب - بالمعنى العام - ومثله له نظائر في مصنّفات الحكماء؛ حتى ليحسبهم البعض أنهم ليسوا سوى مقلدة في هذا الباب، في حين أنّه من باب عدم التكرار، وحيث ما كان مستفاداً من الروايات والأخبار لا يحتاج إلى إحالات، لكنّه اقتباس لا يخلو عن إبداع؛ ولذا رأينا أن يراعه وقف عند الروائع دون الزوائد.

فلنقرأ مبحث الغيبة كما تصوّره الشّيخ ميثم؛ لنقف عند استيعابه لأفضل الطرق في الحجاج، وعند قدرته على تلخيص ما هو جامع في المقام.. قلنا أنّ الشّيخ ميثم كان قد قسّم بحثه المذكور إلى أربعة مقامات ابتدأها في المقام الأوّل بمعالجة مسألة أسباب الغيبة، وثنى بمقام بحث إمكان بقاء المزاج الإنساني للمدّعة المدّعاة للإمام الغائب، وثلث بمقام ثبوت بقاء الأمزجة في أمثلة كثيرة مشهورة، ورّبع بمقام بحث أنّ المدّعى إمامته هو الإمام المعين.

ويبدو للمطلّع أنّ الشّيخ ميثم البحراني كان قد استوفى وجوه القسمة الأخيرة حتّى كادت تكون بلحاظ مجمل الإشكالات الكلاميّة التي أثّرت حولها أشبه في حصرها بالحصر العقلي، مع أنّنا نأبى إثبات الحصر العقلي في مقام الحجاج للنكته التي ذكرناه آنفاً، أي: بقاء الهامش مفتوحاً أمام الممارسة الحجاجيّة، ومقتضاها انفتاح الحصر لو صحّ التعبير، أي: أن لا يكون حصراً

عقلياً، بل لنقل حصراً حجاجياً مفتوحاً على الاحتمال، حصراً مقامياً ليس إلا. ولا نخال أنه فاتته من وجوه الاستشكال أمرٌ ورد في زمانه أو حتّى في زماننا؛ إذ كلّ الاستشكالات لم تبرح أن تكون واحدةً من تلك المقامات، أو جزئيةً قابلةً للانضمام إلى كلّ هذه المقامات.

ويشهد الجدل الجاري حول موضوع الغيبة والمنكرين على الإمامية الإثني عشرية، على أنّ النقاش لم يبرح الخطوط العريضة لهذه المقامات التي حدّدها الشَّيْخ ميثم في أربعة مقامات، ولا مَنْ أنكر أتى بما يصلح أن يكون قيمةً مضافةً في هذا المجال.

فيتبيّن أنّ المعالجة الميثمية هي معالجةٌ حيّةٌ ومعاصرة، بل لعلّ الكثير من معطيات العلم الحديث تؤكد أهميّتها وتجعلها قابلةً لأنّ تقرأ أفضل في عصرنا، لا سيّما ما يتعلّق بمسألة إمكان بقاء الأمزجة التي تجدد في العلم الحديث بخصوص العضوية الحية ما يثبت به المراد.

وقد استند الشَّيْخ ميثم على هذه الطريقة كما قلنا في معرض الاحتجاج على الخصم؛ ولذا نصّب غايةً في هذا الاختيار المناهجي لعرض بحث الغيبة لما قال: «وعند بيان هذه الأمور نبين لك [أنّ] إنكار ما يقول الإثنا عشرية في أمر الغيبة جهلٌ محضٌ من منكريه، وعصبيةٌ باطلةٌ في مقابلة الحق»^(١٩).

ولا غرو أنّ يقظة الشَّيْخ ميثم المنطقية تجعله لا يُلقي الكلام على عواهنه في المقام، فوصفه للجهل هنا بقيد المحضية احترازٌ عن المركّب، كما لو كانت المحضية في المقام مرادفةً للبساطة؛ للجنة المعروفة في هذا التّمييز، حيث لو وصفهم بالجهل المركّب لكان قد ألقى عن كاهلهم مسؤولية النّظر، واعتبر جهلهم المركّب ممّا يستوجب فراغاً يقينياً لمقام القطع الذي قد يشتمل على الجهل المركّب، الذي هو من أقسام العلم عند شِرْذمةٍ من القوم. فاعتبر الأمر مضارعاً للجهل البسيط الذي لا يفرّغ ذمّةً عند التّهاون في البحث، والتّراخي

في طلب الحق. وهذا ما تفسره قرينة السياق حينما اعتبر الإنكار على الإمامية في المقام من باب العصبية الباطلة مقابل الحق؛ حيث التّعصّب للحقّ أولى.

فيبدو للنّاظر أنّ حامل الجهل المركّب يقع في جهلين:

أحدهما: جهله بالحكم الواقعي.

والآخر: جهله في تطبيق الحكم الواقعي؛ وهذا تحصيل حاصل، فإدام جهل الحكم الواقعي فتحكمه به سيكون تطبيقاً للجهل الأوّل.

فالثاني من جهة مناسبتة للأوّل هو علم؛ لأنّ الجاهل في هذه الحالة طبق ما حسبه علماً وقطع به؛ حيث لو لم يقطع لما حكم، فهو بمنزلة العلم عنده، وهو في تطبيقه له كالعالم عند تطبيق معلومه، لكنّه من جهة الواقع هو جهل في جهل.

هذا بالإضافة إلى أنّ من جهل جهلاً بسيطاً توقّف عن إصدار الحكم، وكان في مقام اللأدرية، فوقف جهله بالمطلوب الواقعي واستوى الحكم في الوسط؛ حيث لا من مرجح علمي لطرف القبول على النكير، والعكس يصح.

فحسب هذا التوجيه قد يفهم أنّ المحضية قد تكون إشارة إلى منتهى الجهل، وهو الجهل المركّب من كلّ الجهات، فلا يعقل - حينئذ - أن يكون صاحب الجهل المحض في المقام هو صاحب جهل بسيط بلحاظ النكتة المذكورة. إلا أنّنا نردّد ذلك بأنّه لا ينكر الجاهل جهلاً بسيطاً أمراً حتّى يكون أحد نوعين: منكر جادّ قاطع، أو منكر عابث مستهتر.

فالأوّل وهو المعتدّ بحكمه إن كان قاطعاً بمقطوعه رائيّاً فيه الحقّ كلّّه، ويلحق به المشتبه؛ حيث القاطع على جهل مركّب لا يقطع إلا عن شبهة.

والثاني منكر معاند مستهتر لا يلتفت إلى قطعه عند العقلاء، بل هو معيب متى أدرك أنّ ذلك مخالف للحقّ.. وعليه فلا يحكم الجاهل جهلاً بسيطاً إلا إذا قطع لشبهة ما، فيلحق - حينئذ - جهله بالجهل المركّب، ويخرج تخصّصاً عن مقامنا. أو يكون مستهتراً عابثاً فهو ملوم في تراخيه، محاسب على عناده..

وأما صاحب الجهل البسيط فهو لا يحكم إلا أن يخرج من جهله البسيط إلى الجهل المركّب. وأحسب أنّ ذلك مراد الشّيخ ميثم، وليس الجهل المركّب؛ بقريّة قوله: «وعصبيّة باطلة مقابل الحق»؛ فلو كان الجاهل قاطعاً برأيه رائيّاً فيه الحقّ لما كان معنى لمعاتبته بالعصبيّة الباطلة.

والحقّ أنّ ما يظهر من سير المناظرة في هذا الأمر يؤكّد أنّ مدار الاحتجاج حول جهل الخصم بالمدعى وعدم استثنائه بالمظان، ولشدة البعاد ورفض الوصال.. فإنّ كان مدارها بين جهلٍ مركّبٍ وجهلٍ بسيطٍ، فإنّ العمدة في جهالات الخصم من نوع البسيط، فيكون شيخنا قد أشغل ذمّة الخصم بتصعيد الجهد في معرفة الآخر قبل أن يروم هجاءه؛ فهادم أمام الجهد مندوحة فلا مسامحة مع التّراخي إنّ كان من آثار التّراخي حصول ضررٍ كبيرٍ لا يحتمل.

وهذه أحسبها مقدّمةً ضروريّةً في مسألة التّقارب بين المختلفين من هذه الأمّة.. فالزام كلّ طرفٍ بأنّ يجتهد وسعه في معرفة الآخر هو مقتضى التّعارف المطلوب؛ معرفة متبادلة تزيل عن العقل الجهل النظري، ومعروف متبادل يزيل عن القلب الجهل العملي..

وتلك غاية الإسلام أنّ يمحو من عرصاتنا الجهلَيْن معاً، النظري والعملي. وبتعبير آخر: الجهل والجاهلية..

كيف عالج شيخنا تلك المقامات إذن، وكيف ظهر له كفايتها في إلزام من أنكر على الإماميّة الإثني عشرية في مسألة الغيبة؟

في ذكر أسباب الغيبة

لم تأب الإماميّة الحديث عن التّعليل في مقام الأحكام الشرعيّة والسّنن التّكوينيّة، رغم اشتهاهم بحظر التّعليل والقياس في الأحكام الشرعيّة؛ حيث ما منعهم من ذلك إلا اجتناب الظّنون غير المعتبرة في التّعديّ بالأحكام إلى

الموضوعات الجديدة التي لم يجدوا لها حكماً، فلم يتسامحوا في اعتبار المناط وجريان القياس، وكذا في المسائل التكوينية الداخلة في حاق الغيب المستور، إلا ما كان منصوص العلة، سواء كان من سنخ التشريعات أم التكوينية، وقصاراه ما جاء في رائعة الشيخ ابن بابويه القمي في علل الشرائع، التي تضمنت الكثير من ذكر العلل في مجال التكوين، كالعلل من خلق أمور شتى؛ حيث كان أجدر أن يُسمى علل الشرائع والأكوان، لكان - حينئذ - أعم وأبلغ. وهو كما علمت تأكيداً على ما جاء منصوصاً من ذكر العلل.

ولقد تطرق الشيخ الصدوق رحمته الله في كتاب العلل إلى ذكر العلة وراء غيبة الإمام؛ استناداً إلى نصوص تكاد تشترك جميعها في علة الخوف من القتل. وهو مقتضى القتل الذي بنى عليه شيخنا البحراني كما سنرى. ولا شك أن الخوف من القتل في المقام ليس من جنس الخوف المتعارف عليه عند عموم الخلق، بدافع الحرص أو الضعف الشخصي وما شابه. فمثل هذه الأحاسيس التي يشترك فيها بنو آدم يتعين مقاربتها تنسياً بحسب مقامات الأشخاص ومكانتهم الاعتبارية؛ فليس خوف زيد كخوف عمرو في التقدير العادي للخوف كإحساس له أكثر من سبب، وله أكثر من مرتبة في الشدة والضعف باعتبار حاله في التشكيك؛ لأن عدم التحقيق في أي نوع من أنواع الخوف يتعلق خوف الإمام - بعد أن سلمنا بأنه معصوم في مبحث الإمامة ضرورة - هو تهافت مرفوض. فلا يجوز في حقه ضروب الخوف التي لها دوافع ناشئة من ضعف الشخص ونقص في أحاسيسه، بينما هو الإنسان الكامل، إلا أن يقال إنه خوف من جنس خوف موسى عليه السلام؛ حينما أخبر القرآن عنه قائلاً: ﴿فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٢١].

فمقتضى التناسب الوقوف عند من يخاف منه؟! وكذا منشأ الخوف وغاياته؛ فكل بحسبه.. ولذا وبناء على ما سلف، يكون خوف الإمام ليس خوفاً

شخصياً، بل هو من جنس الخوف النوعي؛ الخوف من القتل الذي يؤدي إلى خلوّ الأرض من الإمام، حيث لو حدث ذلك لا سمح الله لساخت الأرض كما في الروايات، فيكون خوف الإمام شاهداً على عصمته ومقامه؛ حيث هو خوفٌ على الرسالة وعلى الأمة؛ وإلا فهو مدرك أنه مشمولٌ في مَنْ عصمهم الله، ومصدق: ﴿وَاللَّهُ يَعِصُكُمْ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة : ٦٧]؛ حيث ليس في المقام ما يؤكد على الموت الاخترامي، الذي تتعطل فيه أدوار الرسالة والإمامة..

في هذا الضوء نستطيع فهم الأسباب التي جعلت شيخنا ميثم البحراني رحمته الله يقيم دليله على أسباب غيبة الإمام على الخوف في المرتبة الأولى؛ لوجود أخبار كثيرة تشترك في ذكر تلك العلة دون أن تجعل الحكمة وراء الغيبة كلها في جانب هذا الخوف كما سنرى لاحقاً..

وفي ذلك إشارة إلى ما زعمناه في حق الطريقة الميثمية، أي: تقيدها بالمنقول، والبناء عليه في عملية الحجاج.

يدرك شيخنا البحراني أن استدلاله على الغيبة متّصل على نحو نسقيٍّ مع بحث الإمامة؛ لذا ففي حديثه عن سبب الغيبة يُرجع القارئ إلى ما سبق من بحثه حول الإمامة، ووجوب عصمة الإمام؛ حيث هناك ذكر سبب انبساط يد الإمام المركّب من ثلاثة أجزاء:

- ما يجب من الله وهو إيجاد وإكمال في ذاته.
- ما يجب على الإمام نفسه وهو القيام بأعباء الإمامة.
- ما يجب على الخلق وهو الانقياد للإمام ومساعدته في تنفيذ أوامر الله تعالى والقيام بها.

وقد جاء ذلك في سياق حجاجي حول وجوب عصمة الإمام من باب اللطف. وكان قد استعرض استشكال الخصم حول نكتة اللطف المذكورة؛ حيث لو ثبت اللطف المزعوم على الله لفعله، «ولو فعله لكان ظاهراً»؛ حيث

يعلم ضرورة أنَّ المقصود لو حصل كان ظاهراً «متمكناً من التَّغيب والتَّرهيب»، فلا تقوم المنفعة مع خفائه عن الخلق.

في هذا السياق إذن جاء ذكر الشَّيخ في المقام الأوَّل للأسباب المركَّبة لانبساط يد الإمام. وعلى أساس الماهية المركَّبة ردَّ الشَّيخ ميثم على استشكال الخصم؛ حيث قوام الماهية المركَّبة بأجزائها، فمتى لم يتحقَّق جزءٌ منها - وهو ما وجب في حقِّ الخلق على التَّقسيم المذكور، وإنَّ تحقُّق ما في حقه تعالى في إيجادهِ وإكمالهِ، وما في حقِّ الإمام نفسه من قيامه بعبء الإمامة - لن يكون أيُّ معنى للظُّهور نظراً وعملاً^(٢٠).

فقد ظهر من ذلك أنَّ سبب غيبة الإمام هو قوَّة الظَّالِمين والخوف منهم، ومع ذلك يفترض الشَّيخ ميثم عدم كون الخوف علَّةً لغيبته، فلا يمنع ذلك من القول بوجود مصلحة خافية من غيبته لا يُطَّلَع عليها..

وهذا لعمري ما أثبتته في قواعد المرام؛ حيث أثبت عدم وجوب ذكر السَّبب^(٢١) بعد أن سلَّمنا بأنَّه المعصوم، ما يعني أنَّ غيبته كانت عن طاعةٍ لا معصية..

كما أكَّد هناك على أنَّ ذلك السَّبب قطعاً ليس من الله؛ لمناقضته لغرض التَّكليف، ولا من الإمام؛ لكونه معصوماً فلا يصدر عنه ذلك لمعصية، فانحصر السَّبب في الأُمَّة والخوف وعدم التَّمكن، فلا إثم في ذلك، وإنَّ ترتَّب عليه تعطيل الحدود والأحكام عليهم..

فما على الله وما على الإمام هو جزءٌ من السَّبب المركَّب لانبساط يد الإمام، ومع اختلال شرطٍ واحدٍ لا يتحقَّق انبساط اليد. فليست الغيبة واجبةً إلا مع غياب هذا الجزء من العلَّة المركَّبة، ومع تحقُّقه وارتفاع ما يمنع التَّمكن أصبح الأصل في الوجوب هو الظُّهور لا الغيبة^(٢٢).

فالإطناب في ذكر الأسباب وحصرها في الأُمَّة، وبيان سيران اللُّطف مع

غيبته هو دفع لشبهة ما فتى يتذرّع بها خصوم الإمامية في حججاتهم. وعجباً أن يرد بعد الشيخ ميثم البحراني من عاد إليها دونما بناء على ما تمّ دفعه من اعتراض، نذكر مثلاً على ذلك ما أورده التفتازاني في شرح المقاصد: «زعمت الإمامية من الشيعة أن مُحَمَّد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفاً من الأعداء، ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر. وأنكر ذلك سائر الفرق؛ لأنه ادعاء أمر مستبعد جداً، ولأنَّ اختفاء إمام هذا القدر من الأنام بحيث لا يذكر منه إلا الاسم بعيد جداً، ولأنَّ بعثه مع هذا الاختفاء عبثٌ، ولو سلّم فكان ينبغي أن يكون ظاهراً، فما قيل أو فما يقال: إِنَّ عيسى يقتدي بالمهدي، أو بالعكس شيءٌ لا مستند له، فلا ينبغي أن يعول عليه»^(٢٣). وهو اعتراض متأخّر عن ردود ودفع الشيخ ميثم.

وأنت خيرٌ بأنَّ هذه الاستشكالات لم تأخذ بعين الاعتبار نكتة السبب المركّب، وسريان اللطف حتّى أثناء الغيبة.. ومع أنَّ مثل هذه الاعتراضات لا تصمد أمام نماذج أخرى كاللّهُ الذي قام به الخضر، أدوار لا يستهان بها وقد خلّدها الذكر الحكيم، كما فصل ذلك في سورة الكهف، وكما قلنا على وفق قاعدة الميسور العامة، فاللطف لا ينقطع وهو كذلك؛ لأنّه لا ينقطع حتّى مع اختلال السبب المركّب، فما هو من الله باقي في حدود ما جرت به أسبابه، وما هو من الإمام يفعله بحسب قاعدة الميسور، وما هو من الأمة متى ما ارتفع خرج الأمر من قيد الميسور إلى بسط اليد، والأخذ بالحكم الواقعي، والدعوة للأمر الخفي، وظهر أمر الله، فكان الظهور واجباً..

ولذا يستعرض الشيخ البحراني شبهة المعارضين الذين تساءلوا: لماذا لا يظهر لأعدائه وإن انتهى به الظهور إلى القتل، كما هو الأمر بالنسبة لأنبياء كثيرين؟ ولما لا يكون معدوماً حتّى يحين إمكان بسط اليد فيوجد؟ وقد ردَّ ﷺ هذه الشبهة انطلاقاً ممّا أسّس عليه القول أوّل مرّة في مسألة

ذكر السَّبب من الغيبة، وهو أَنَّهُ بما أَنَّا انتهينا وسلَّمنا بعصمة الإمام، أدركنا بالضرورة أَنَّ ظهوره لأعدائه ليس تكليفاً، بل الظُّهور على خلاف التَّكليف. وعدم ظهوره العام لا ينفي ظهوره الخاص، أو كما يُعبّر الشَّيخ ميثم بجواز ظهوره لأوليائه؛ إذ يحصل بذلك اللُّطف لهم في غيبته..

فيبدو أَنَّ شبهة الخصم نشأت من قصرهم اللُّطف على الظُّهور، وساقوا بين الغيبة والعدم.. وليست الغيبة في حقيقة الأمر سوى خفاء أمره مع استمرار فعاليته ولطفه بحسب المتاح المقدور.

ولم يأتِ الشَّيخ ميثم هنا بما هو متعذِّر على الاستيعاب، بل إِنَّ ما بدا من أمر الخضر كما حدَّثنا القرآن، من أَنَّهُ أقام الحدَّ، وتصرَّف بأكثر ممَّا يَتِمُّ أحياناً في الظَّاهر، كخرقه للسَّفينه، واستخراجه للكنز، وقتله لنفس..

فالشَّيخ ميثم يميِّز في المقام بين الغيبة والعدم، فيرى أَنَّ اللُّطف ثابتٌ في الغيبة، لكنَّه ليس كذلك في العدم. وهو بذلك يكون قد أرسى قاعدةً أساسيةً، وهي أَنَّ المدار في المسألة هو اللُّطف وليس الغيبة، فالغيبة عارضٌ متى ارتفع السَّبب وجب الظُّهور، لكن مع وجود اللُّطف وبقاءه مع الغيبة تكون الغيبة مقدَّمة على العدم، وأنفع من باب اللُّطف. فما أوجب الظُّهور هو اللُّطف، وما أوجب الغيبة هو اللُّطف أيضاً..

في ذكر إمكان بقاء المزاج الإنساني

في المقام الثَّاني من بحث الشَّيخ ميثم لمسألة الغيبة من كتاب النِّجاة، يطرق قضيةً أساسيةً تتعلّق بإمكان بقاء المزاج الإنساني لمُدَّةٍ أطول من المعتاد. وقد استند إلى قاعدة الإمكان، وإلى أَنَّ الوقوع نفسه خير دليل على الإمكان.. وكان لا بدَّ من أنْ نتأمَّل قيمة هذا الاستدلال خارج حدود المنطق الصُّوري نفسه؛ حيث أمكن تعزيزه بما يثبت العلم في العضويّة الحيّة اليوم، من أَنَّ السُّؤال حول

لماذا يبقى الإنسان فترةً طويلةً على قيد الحياة لا يستدعي الغرابة بمقاييس العلم الحديث من السؤال: لماذا يموت الإنسان؟! فالإنسان مزوّدٌ بكُلِّ وسائل الاستمرارية والمناعة، وأنَّ الشَّيخوخة والمرض والموت بمدلولها البيولوجي هي عوارض على كمال العضويّة الحيّة، فليس مستحيلاً في نظر البيولوجيا أن تمتدَّ حياة الإنسان إلى آماذ طويلة.. لكن بالنسبة لشيخنا ميثم الذي عاش قبل قرون لم تصل البشرية إلى تحقيق ثورتها في مجال علم الأحياء، وما يعضدها من علومٍ أخرى، لا يجد غرابةً في التأكيد على علميّة هذا الضرب من الغيبة تخفيفاً من ساحرّيته وغرابته؛ ليجعله أمراً ممكناً في عالم الإمكان..

قيمة هذا الاستعراض لأمثلةٍ حيّةٍ يعزّز هذا الإمكان، والذي وجدنا له نظائر فيما صنّفه أعلام الإماميّة كما فعل الشَّيخ الطُّوسي - مثلاً - في كتاب الغيبة، إنّما هو ضربٌ من الحجاج الذي يريد البلوغ بمسألة الغيبة إلى درجةٍ من التفهيم الإيجابي الممكن الذي يُخرج الموضوع من حاقّ الغيبيّات البعيدة عن الحسّ إلى حاقّ عالم الواقعيّات الممكنة؛ بناءً على قاعدة الوقوع خير دليلٍ على الإمكان..

هكذا يرقى البحث في إمكان بقاء المزاج عند شيخنا ميثم إلى مصافّ الضّروري في الاعتقاد، أو كما قال: «ويدلُّ على ثبوت الإمكان تواتر الوقوع»..

في ذكر ثبوت البقاء في أمزجة مشهورة

يستند الشَّيخ ميثم البحراني على أدلّةٍ ملموسةٍ في إثبات إمكان بقاء المزاج الإنساني. وذلك في سياق النزول بمفهوم الغيبة إلى حدود المدارك الواقعيّة الملموسة القريبة من الحسّ والخيال.. فإذا أمكن ثبوت بقاء بعض الأمزجة ممّن عاصرهم، أو عاصرهم من يوثق في روايته، أو ما يعاصر الناس من تلك النّظائر في كلّ جيل؛ فإنّ ثبوته في الكُمّل يكون من باب الأولويّة القطعيّة. هذا ما يفهم من إيراد الشَّيخ لشواهد حيّةٍ لأسماء ثبت تعميرها لأزيد من ثلاثمائة، وهي

أمثلة كثيرة يمكن الوقوف عليها فيما ذكره الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة؛ نظير الربيع الفزاري الذي عمّر ٣٨٠ سنة، وعاصر بعض خلفاء بني أمية. أو المستوغر عمر بن ربيعة بن كعب بن سعد بن زيد، الذي عمّر ٣٢٠، وقال في ذلك شعراً:

ولقد سئمتُ من الحياة وطولها وعُمرتُ من بعد السنين مئينا
مائة أتت من بعدها مائتان لي وازددتُ من بعد المئين سنينا
هل ما بقي إلا كما قد فاتنا يومٌ يكرُّ وليلةٌ تُفنيها
هذا بالإضافة إلى ما جاء في قصص الأنبياء الذين عمّر بعضهم ألف سنة إلا خمسين عاماً كسيدنا نوح عليه السلام، وهو كافٍ كشاهدٍ في المقام..

وقد استدللّ شيخنا ميثم في النجاة، وكذا في قواعد المرام بدليل المعمرين من عامّة الخلق، وهو في حكم المعتاد، وأيضاً بما ورد عن خبر نوح عليه السلام: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، وأيضاً بما اتفقت عليه العامة والخاصة من طول حياة الخضر وإلياس.

إنّ لسان الأدلة التي ساقها الشيخ ميثم ترمي إلى جعل الاعتقاد بمدّة بقاء الأمزجة سائغاً، كما لو كان من قبيل المعتاد. فالقصد منها نزع الدهشة من الأذهان، من خلال توالي الأدلة على وقوع المدد الطويل في حياة المعمرين من العوامّ أو الخواص. وهذا يظهر من كلامه: «إنّ من نظر في أخبار المعمرين وسيرهم علم أنّ مقدار عمره وأزيد معتاد»^(٢٤).

ولعلّه من الطّريف أنّ نذكر كلمة للسّيد ابن طاووس تكاد تكون شارحةً لهذا الوجه من جعل الاعتقاد في طول الأعمار أمراً مستساغاً؛ حيث يقول رحمه الله: «وأما ما أخذتم عليه من طول غيبة المهدي عليه السلام! فأنتم تعلمون أنّه لو حضر رجلٌ، وقال: أمشي على الماء ببغداد؛ فإنّه يجتمع لمشاهدته؛ لعلّ كلّ من يقدر على ذلك منهم، فإذا مشى على الماء وتعجّب النَّاسُ منه، فجاء آخر قبل أن يتفرّقوا،

وقال أيضاً: أنا أمشي على الماء، وتعجب الناس منه، فإنَّ التعجب منه يكون أقلَّ من ذلك، فمشى على الماء فإنَّ بعض الحاضرين ربما يتفرقون ويقلَّ تعجبهم. فإذا جاء ثالث، وقال: أنا أيضاً أمشي على الماء، فربما لا يقف للنظر إليه إلا قليل. فإذا مشى على الماء سقط التعجب من ذلك. فإنَّ جاء رابع وذكر أنَّه يمشي أيضاً على الماء، فربما لا يبقى أحدٌ ينظر إليه، ولا يتعجب منه. وهذه حالة المهدي عليه السلام؛ لأنكم رويتم أنَّ إدريس حيٌّ موجودٌ في السماء منذ زمانه إلى الآن، ورويتم أنَّ الخضر حيٌّ موجودٌ منذ زمان موسى عليه السلام أو قبله إلى الآن، ورويتم أنَّ عيسى حيٌّ موجودٌ في السماء وأنَّه يرجع إلى الأرض مع المهدي عليه السلام؛ فهذه ثلاثة نفرٍ من البشر قد طالت أعمارهم وسقط التعجب بهم من طول أعمارهم، فهلاً كان لمحمد بن عبد الله - صلوات الله وسلامه عليه وآله - أسوةً بواحدٍ منهم أن يكون من عترته آيةٌ لله جلَّ جلاله في أمته بطول عمر واحدٍ من ذريته»^(٢٥).

من خلال هذا المقطع من مناظرة السيّد ابن طاووس ندرك أنَّ إيراد شواهد من عامّة الخلق، أو من خواصّهم كما جاء في الذكر الحكيم، إنّما كان كافياً للتخفيف من الدهشة، ونزع التعجب، وإلا انتقل التعجب إلى الشواهد نفسها، ما دام أنَّ الشبهة في المقام تتعلق باستبعاد طول العمر؛ فإنَّ أمكن هنا لما لا يمكن هناك. فليس في يدي الخصم سوى الإنكار الذي لا يمنع الإمكان.

في ذكر أن المدعى إمامته هو هذا المعين

وفي هذا المقام وهو الرابع، يستند الشّيخ ميثم على دليل التّعيين؛ فقد ثبت النصُّ على هذا الإمام فيما تنقله الإماميّة الإثنا عشرية خلفاً عن سلف، وكان من أمر الإمام الحسن العسكري عليه السلام أن أظهره ونصّ عليه، وقد غادر الإمام الحسن الدنيا بعد أن «أكمل الله عقله، وعلمه الحكمة وفصل الخطاب»^(٢٦) لقد اكتفى الشّيخ البحراني بأدلة الإماميّة في المقام، ولم يقف عند الأدلة

الواردة عند العامة، وبعض الآثار التي تصلح قرائن على صحة المولد، وصدق الغيبة.. وهذا مصداق لما سبق من وصفنا للطريقة الحجاجية المتبعة من قبل الشيخ ميثم، حيث ختم بالقول: «ولو سلمنا أنه لم يوجد بقاء المزاج الإنساني إلى الحد المذكور، إلا أن ذلك من الأمور الممكنة، والله تعالى قادرٌ على جميع الممكنات، ومن مذهب الكل أن خرق العادة في حق الأولياء والصالحين أمرٌ جائزٌ، وحينئذ يكون الاستنكار والاستبعاد قبيحاً».

فقد عاد إلى مفهوم الإعجاز ليؤكد أن الدليل البرهاني إن لم يف بالغرض، فنحن أهل عقيدة وإيمان، فأمكن أن نتقبل ذلك تقبل المعجزات التي هي عنوان القدرة الإلهية، ما دام حصل الدليل النقلي على ذلك.

وما يعزّز رأينا في عدم استشهاده في المقام بما في مظان العامة قوله في قواعد المرام: «وهي - أي: أخبار ما يعرف به الأئمة من كرامات ومعجزات - مسطورة في كتب الآثار عن الأئمة الأطهار، من رامها طالعها في مظانها»^(٢٦).

أمّا ما كان من الطريقتين الذين سلكهما في الاستدلال على التعيين - أي: ما تواتر من أخبار الإمامية، وأيضاً لما روي عن الرسول ﷺ من أن ابنه الحسين عليه السلام «إمام ابن الإمام أخو الإمام ابن أئمة تسعة، تاسعهم قائمهم» - فهو كافٍ، لكنّه في الحجاج يطلب الإكثار، لا لعدم كفايته في المقام، بل لمقتضى الحجاج لا سيما التأكيد على ذكر سنده الثابت عند العامة، وتحديد ابن حنبل. غير أن الحديث عن المعين يقتضي دفع كل ما من شأنه أن لا يجعل الإمامة تصل إلى الثاني عشر، ومنه دفع آراء بعض الشيعة الذين أنكروا بعض الأئمة، وهو ما يستدعي إثباتاً لواحدٍ واحدٍ من الأئمة.

لذا نعتقد أن هذا البحث كان شديد العلقه ببحث الغيبة ومسائلها، وقد حاول الشيخ ميثم أن يؤسس قاعدة للنقاش تستدعي ثلاث نقاطٍ أساسية: إحداهما: بما أنه لا أحد ممن ادّعت الطوائف الأخرى غير معصوم بالاتفاق،

فإنَّ مَنْ لَيْسَ بِمَعْصُومٍ لَا يَكُونُ إِمَامًا؛ حَيْثُ يُمْكِنُ الْقَوْلُ إِنَّ الْوَجْهَ الَّذِي يَجِبُ بِهِ الْإِمَامُ مِنْ بَابِ اللَّطْفِ هُوَ عَصَمَتُهُ لَا مَجْرَدُ الْأَعْلَمِيَّةِ. وثانيهما: أَنَّهُ لَا وَجُودَ لِنَصِّ عَلَى إِمَامَةِ أَحَدٍ يَمُنُّ زَعَمَتِ الطَّوَائِفُ الْمَذْكُورَةُ إِمَامَتَهُ.

وثالثها: وبموجب قاعدة الحسن والقبح العقلين المتفق عليها من قبل الشيعة قاطبة، يثبت أَنَّ الْحَقَّ لَوْ كَانَ مَعَ هَذِهِ الطَّوَائِفِ لَمَا انْقَرَضَتْ؛ «حَيْثُ لَازِمُهُ خُرُوجُ الْحَقِّ عَنِ الْأُمَّةِ»..

لَقَدْ حَاجَّ الشَّيْخُ مِثْمَ الْبَحْرَانِي كُلَّ هَذِهِ الْفِرَقِ، وَدَحَضَ مَزَاعِمَهَا بِطَرِيقِ حِجَاجِيَّةٍ سَائِغَةٍ، مُسْتَوْعِبًا كَافَةَ إِشْكَالَاتِهِمْ، مَفْنَدًا إِيَّاهَا وَاحِدَةً وَاحِدَةً؛ إِذْ وَقَفَ عِنْدَ عَشْرَةِ ادِّعَاءَاتٍ بَدَأَ بِالْكَيْسَانِيَّةِ، وَمَرُورًا بِالزَيْدِيَّةِ وَالنَّوَّوْسِيَّةِ وَالْإِسْمَاعِيلِيَّةِ وَالشَّمْطِيَّةِ وَالْفَطْحِيَّةِ وَالْمَمْطُورَةِ وَالطَّائِفَةِ الَّتِي ادَّعَتْ إِمَامَةَ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى، وَالْأُخْرَى الَّتِي ادَّعَتْ إِمَامَةَ مُحَمَّدَ بْنِ عَلِيٍّ، وَالَّتِي ادَّعَتْ أَنَّ الْحَسْنَ بْنَ عَلِيٍّ لَمْ يَمُتْ..

وَكَانَ الْحِجَاجُ نَقْلِيًّا وَعَقْلِيًّا؛ حَيْثُ اكْتَفَى الشَّيْخُ مِثْمَ بِذِكْرِ الْأَمْثَلَةِ الْعَشْرَةِ دُونَ أَنْ يَتَطَرَّقَ إِلَى مَا عَدَاهَا مَبْرَرًا ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: «فَهَذَا هُوَ الْكَلَامُ عَلَى الطَّوَائِفِ الْمَشْهُورَةِ مِنْهُمْ، وَأَمَّا الْبَاقُونَ فَكَلَامُهُمْ ظَاهِرُ الْفَسَادِ»^(٢٧).

وَالْحَقُّ أَنَّ هَذَا حِجَاجٌ شَيْعِيٌّ - شَيْعِيٌّ بِامْتِيَازٍ، وَهُوَ مَا مَيَّزَ الْإِمَامِيَّةَ الْإِثْنِي عَشْرِيَّةَ؛ حَيْثُ بَاتَ وَاضِحًا أَنَّ أَيَّ ادِّعَاءٍ وَزَعَمٍ لَا يَسْتَنْدُ إِلَى دَلِيلٍ وَبِرْهَانٍ لَنْ تَقُومَ لَهُ قَائِمَةٌ.. فَتَكُونُ بِذَلِكَ الْإِثْنَا عَشْرِيَّةَ وَحْدَهَا الْقَادِرَةَ عَلَى الدِّفَاعِ عَنْ عَقَائِدِهَا بِدَلِيلِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ، وَتُنَازِلُ جَمِيعَ خُصُومِهَا الْمُنَازِلِينَ بِالْحِجَاجِ وَالْبِرْهَانِ^(٢٨).

لَقَدْ رَدَّ مَقَالََةَ الْكَيْسَانِيَّةِ الَّتِي زَعَمَتْ الْإِمَامَةَ لِمُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ وَنَفَثَتْهَا عَمَّنْ دُونَهُ؛ ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ بَعْدَ أَنْ رَأَوْا فِي مُحَمَّدَ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ الْإِمَامَ وَأَيْضًا الْقَائِمَ الْمَهْدِيَّ،

قضوا بأنّه لا إمام غيره، وبأنّه لا يموت إلا بعد الظهور حتّى لا تخلو الأرض من حجة. وقد استدّلوا على إمامته بقول عليّ بن أبي طالب عليه السلام لابن الحنفية: «أنت ابني حقاً».. واستدلّوا بكونه صاحب راية علي بن أبي طالب عليه السلام، كما كان هذا الأخير صاحب راية الرسول صلّى الله عليه وآله.. وعلى كونه المنتظر بقوله عليه السلام: «لن تنقضي الأيام والليالي حتّى يبعث الله رجلاً من أهل بيتي اسمه اسمي وكنيته كنيته واسم أبيه اسم أبي» على أنّ من أسماء علي عبد الله؛ لقوله: «أنا عبد الله وأخو رسول الله»..

وقد استدللّ الشّيخ ميثم على فساد هذه الدّعى التي رآها غير موجهة بأُمور:

منها: أنّنا لو سلّمنا بأنّ خبر «أنت ابني حقاً» صحيح، وهو كذلك ولا يشك فيه أحد، إلا أنّه لا يفيد خصوص الإمامة. وهذا واضح حيث إنّ التّخصيص يحتاج إلى قرينة مطمئنة؛ ولذا حمّله الشّيخ ميثم على معنى الشّجاعة، وطيب المولد تشجيعاً من عليّ بن أبي طالب عليه السلام لابنه محمّد بن الحنفية عليه السلام على ما كان منه من بلاء حسن.

وأما كونه صاحب راية أبيه، فلا يكفي دليلاً، ولو كان كذلك وجب أنّ كلّ من حمل راية الرسول صلّى الله عليه وآله أو راية الإمام علي عليه السلام منصوباً على إمامته؟! وأما كونه المهدي فليس في لسان الخبر ما يثبت سوى أنّ الله يبعث رجلاً بتلك الأوصاف، ولا يفيد أنّ المعين هو هذا الشخص، هذا بالإضافة إلى أنّه لم يكن عبد الله اسماً لعلي بن أبي طالب عليه السلام، فالمقصود من الخبر المذكور أنّه نسب لنفسه العبوديّة لله ليس إلا. هذا دون أن ننسى أنّ محمد بن الحنفية لم يدّع الإمامة، وقد أنكر ذلك أمام أنصار المختار الذي سار في طلب الثّار للإمام الحسين عليه السلام. وقد سُميت الكيسانيّة نسبةً إلى كيسان وهو اسمٌ للمختار.

وردّ الشّيخ ميثم على مدّعى الزّيدية التي ترى أنّ الإمامة في عليّ والحسن

والحسين، ثم عليّ بن الحسين عليه السلام، ثم كلّ فاطمي خرج بالسيف هو مستحق للإمامة. وقد رأوا في زيد بن عليّ إماماً؛ نظراً لعلمه وزهده وأمره وجهاده.. لكن الشيخ ميثم يذكر بأن شرائط الإمامة هي غير ما ذهب إليه الزيدية، بقدر ما هي العصمة والنص، وهما لا يثبتان في حق زيد عليه السلام، وليس لأحد أن يدّعي ذلك إلا أن يأتي ببيان..

والحق أن ثمة ما يستحقّ حجاجاً أطول من ذلك، فلئن زعمت الزيدية أن شرط الإمام خروجه بالسيف، فثمة من الأئمة الأوائل الذين اعترفت بهم الزيدية من حمل السيف ومن لم يحمله بحسب الظروف. فالحسن عليه السلام وافق على الصلح، ولم يرفع السيف بعدها كما لم يرفع الحسين السيف فترة الصلح، وأيضاً لم يرفع علي بن الحسين عليه السلام السيف، وكانت حياته زهداً وعلماً ودعاءً وبكاءاً حتى سُمّي بالسجاد لكثرة سجوده، وبذي الثفّنات للتواء الذي سببه كثرة السجود وطوله، وبزين العابدين وما شابه..

ورد شيخنا ميثم على النّاوسية أتباع عبد الله بن ناووس البصري الذين حصروا الإمامة في جعفر بن محمد عليهما السلام، واعتقدوا أنه الإمام المنتظر الذي سيعود ليملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وحجّتهم خبر رواه عنبسة بن مصعب عن الإمام جعفر عليه السلام: «إنّ من جاء يخبركم عني بأنّه غسّلي وكفّني ودفّني فلا تصدّقه».. وقد رأى الشيخ ميثم أن هذا الخبر لا يكفي، بل إنّ العلم الضروري بموت الإمام لا يدفعه خبر الواحد. والخبر قد يحتمل الصحة وقد لا يحتملها، فإن لم يصحّ بطل كلّ المدّعى، وإن صحّ أمكن تسليط التأويل مادام يعارض العقل؛ حيث يجب ترجيح العقل القطعي على النقل الظني كما في المقام.

وردّ أيضاً على دعوى الإسماعيلية التي حصرت الإمامة في إسماعيل الولد الأكبر للإمام جعفر عليه السلام؛ بدعوى عدم جواز النص على غير الأكبر أولاً، وثانياً

لأنهم زعموا أنَّ من خالفهم أجمع على أنَّ الإمام نصَّ على ابنه إسماعيل، ولكنهم رجعوا وقالوا بأنَّه بدا لله فيه، فلم يلزموا أنفسهم بقبول مقالة المخالف. ويردُّ الشَّيخ ميثم على هذا الزعم بأنَّ النصَّ على الأكبر يكون مع شرط بقاءه بعد الوالد، ويمتنع مع عدمه؛ حيث وقوعه حينئذ يكون كذباً ما دام المتوقَّع من المنصوص عليه أن يكون خليفة الماضي. وأمَّا زعمهم أنَّ الإجماع وقع من المخالف حول وقوع النصَّ قبل البداء، مردودٌ وغير مسلَّم به؛ لأنَّه لا وجود لمن أجمع من الأصحاب على ذلك. وأمَّا حديث البداء فلا علاقة له بالإمامة، بل يتعلَّق بالقتل الذي صُرف عن إسماعيل، كما جاء في الرواية: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْقَتْلَ عَلَى ابْنِي إِسْمَاعِيلَ مَرَّتَيْنِ فَسَأَلْتُهُ فِيهِ، فَمَا بَدَأَ لِي فِي شَيْءٍ كَمَا بَدَأَ لِي فِي إِسْمَاعِيلَ». وعلى الشَّمطية القائلين بإمامة مُحَمَّد بن جعفر، وهم أتباع يحيى بن أبي الشَّمط؛ حيث رَووا خبراً عن أبي عبد الله عليه السلام: «سمعت أبي يقول: إذا وُلِدَ لك وَلَدٌ يشبهني فسمِّه باسمي، فهذا الولد يشبهني ويشبه الرسول صلى الله عليه وآله، ويكون على سنَّته».

لم يسلم الشَّيخ البحراني بصحَّة الخبر، ومع فرض التسليم لا يجوز العمل به في المقام؛ لأنَّه من الأحاد، ومع فرض التسليم لا يؤدِّي إلى المراد بالدلالات الثلاث: المطابقة والتَّضمنية والإلزامية.. ولم يتوقَّف عند مقتضى الدلالات الثلاث، لكننا نقول: لعلَّه أراد بالمطابقة أنَّ الخبر المذكور لم يكن كافياً للدلالة على تمام معناه الموضوع له، فالشَّبه وحده لا يتعدَّى في الدلالة إلى الإمامة بشرطيةا - العصمة والنص - وصفاتها الأخرى.. ومقتضى الدلالة المطابقة أن يدلَّ اللَّفظ على تمام معناه، ولم يحصل هذا في المقام. وحيث لم يثبت ذلك بالمطابقة فلن يثبت بالباقي؛ حيث كلاهما فرعٌ للأولى.. فلا نتصوَّر الجزء في التَّضمني، ولا ما هو خارج عن المعنى في الإلزامي إلا بتصوَّر الكل، وما هو دالٌّ على نفس المعنى، والحال أنَّ هذا لم يقع.

لكن لو سلّمنا بهذا حسب الشَّيْخ ميثم البحراني، فسيعارض ذلك بكون محمداً خرج بعد أبيه مدّعيّاً الإمامة، ومتسميّاً بأمر المؤمنين، وهو حسب المتعارف عليه عند جمهور الإمامية أمانة على عدم استحقاق الإمامة، وهو أمرٌ منكر..

وعلى الفطحيّة القائلة بإمامة عبد الله بن جعفر، قال بفساد هذه الدّعى؛ لأنّه لا وجود لنصّ من الإمام على ابنه، وإنّما بنوا على الأكبرية. فقد ردّ الشَّيْخ ميثم أولاً القول بأكبرية عبد الله بن جعفر، مؤكّداً على أنّ الأكبرية لإسماعيل. وردّه ثانياً من حيث إنّ حديث الإمامة في الأكبر ورد مشروطاً: «ما لم تكن به عاهة».

وكُلّ من ذهب إلى إمامة موسى بن جعفر قال على نحو التّواتر بوجود عاهة في عبد الله في دينه؛ لأنّه ذهب مذهب المرجئة «الواقعون في عليّ وعثمان»، وقول أبي عبد الله عليه السلام فيه: «هذا مرج كبير»، وقوله: «أما علمتم أنّه من المرجئة». هذا فضلاً عن أنّه لم يتميّز عن العوام، ولا كان صاحب رواية في الحلال والحرام، ولا أهلاً للإفتاء، ولا كان يجيب في المسائل الصّغيرة التي تعرض عليه لما امتحن بها عند خروجه وادّعائه الإمامة. فتلك وجوهٌ كافيةٌ تشهد على عدم استحقاقه لها.

وأما دعوى المطورة الواقفين على إمامة موسى عليه السلام، فشبهتهم في ذلك دليلاً: الأوّل قول أبي عبد الله عليه السلام: «يا حميدة بنح بنح، حلّ الملك في بيتك»، وقوله: «اسمه اسم حديدة الخلاق».

فردّها بأنّ المراد بالملك هنا هو الإمامة على الخلق، مع عدم التّسليم بصحة الخبر، ومع فرض التّسليم لا يفيد المعنى المذكور، بل قد يفيد معنى القائم بالإمامة بعده.

وأما القائلون بإمامة أحمد بن موسى، بناء على كون الإمام موسى عليه السلام وصيّ

بالإمامة إليه، وبناء على كون أبي جعفر كان صغيراً، فإنه مردودٌ عليهم - حسب الشَّيْخ البحراني - بعدم التسليم بصحة النص على أحمد بن موسى أولاً، فلم يروه أحدٌ من النقلة المعبرين من الإمامية. وأمّا عن كونه صغير السن، ففيه التباس؛ حيث كمال العقل عند حجج الله لا يُعارض بصغر السن، وقد رأيت مثلاً في القرآن لذلك: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ (٣٩) قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿[مريم: ٢٩، ٤٠]، و ﴿يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢]..

وأما القائلون بإمامة مُحَمَّد بن علي، بعد أبي الحسن علي بن مُحَمَّد، بنص الأخير عليه، فهو مردودٌ من قبل الشَّيْخ البحراني، بسببين: أنّه لا وجود للفظ يؤكّد ذلك، فوجب أن يأتوا به، وبأنهم انقضوا ولم يبقَ منهم من يعتدّ بنقله، ولا من يعتبر رأيه حجةً في تعيين الإمام.

وأما الذين زعموا أن الحسن بن علي عليه السلام لم يمّت، فشبهتهم في ذلك أنّه لو مات وليس له ولدٌ خلا الزمان من إمام معصوم. وردّ ذلك بأنّ موت الإمام معلومٌ بالضرورة من جهة، ولا نسلم بعدم وجود الولد بعد أن أثبت له جمهور الإمامية الولد وسمّوه، وشخصّوه، وظهر لهم، ورووا فائضاً من الأخبار حول المولود.

أقول: إنّ مجمل هذا الحجاج الشيعي - الشيعي حول الإمام المعين يعزّز أموراً، أهمّها:

- أنّ وراء كلّ هذا الخلاف اتفاقٌ على وجوب الإمام مع تفصيل في المقام، وأيضاً كلّهم يؤكّد على ثبوت المنتظر، وإن أخطأ بعضهم المعين؛ ليكون الخلاف شخصي لا نوعي.

- وهذا الاختلاف ليس فيه ما يחדش في صدق المهديّة والغيبة، بل هو اختلافٌ تفصيلي نابعٌ عن شبهات، يؤكّد على صدق القضية؛ حيث النزاع حول

قضية ثابتة لا خلاف حولها من جهة التعيين بل من جهة المعين.

- أن المدار هو الدليل، حتى أولئك الذي تشبثوا بأدلة واهية لم تكن آراؤهم عارية عن دليل نقلي وعقلي، فحق عليهم إن راموا الدليل أن يأتوا به موجهاً، والخضوع لمنطق الحجاج والبرهان.

- أن يتصدى الشيخ ميثم لكل هذه الادعاءات لا يعني أن هذه الطوائف كلها متفقة ضد الإثني عشرية، بل مؤدى كل دعوى من هذه الدعاوى أن تجعل كل طائفة في مواجهة كل الادعاءات العشر المذكورة. ولو أننا تأملنا مجمل أدلة الطوائف الأخرى سنجد أن الدليل الأقوى هو دليل الإمامية الإثني عشرية؛ نظراً لأنه أخذ بالعقل المطمئن، وأخذ بالنقل المستفيض. فذلكاته العقلية لا تتوقف عند قرينة غير مطمئنة، ونقوله المستفيضة لا تكتفي بالآحاد ولا الشاذ النادر.

فأمكن كل طائفة من هذه الطوائف أن تحتج على الأخرى بما أورده الإمامية في حقها، لكنها لن تصمد أمام كثافة الحضور العقلي والنقلي الإمامي، مما يستدعي أن تزيد من الشواهد والأدلة ما يمكنها من الدفاع عن آرائها. فالحجاج في المقام مشروع، والشرط: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١].

هذا الحجاج الشيعي - الشيعي كان ضرورياً للمقام الرابع من مبحث الغيبة عند الشيخ ميثم؛ لأنه يتعلق بالتعيين، والتعيين لا يتحقق إلا بعد رد دعوى من زعم أن الإمامة ثبتت في حق هذا دون ذاك.. وكونه جاء قبل مبحث الغيبة لا يضر مع وجود الإحالة. وحيث خصصنا الحديث في الغيبة دون باقي الفصول الأخرى من النجاة، كان لا بد من استحضار هذا البحث هنا لتكامله مع مبحثنا، وللعلقة الشديدة بينهما، وكونه بمنزلة لزوم المقدمة لذي المقدمة.

في الختام

هذا غيُض من فيض ما جادت به قريحة العالم المحقق والفيلسوف المدقق شيخنا كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم من المعلّ البحراني، الموصوف بزبدة الفقهاء والمحدثين، تكفي إشارة لمعرفة بلائه المعرفي الحسن، وذكائه الوقاد؛ وحجاجة في مسألة الغيبة إنْ هو إلا نموذج يؤكّد على عبقرية من سلك سبيل الحجاج المختصر في أمر كهذا يتطلّب مزيد استطراد.

وفيه إشارة على ما له من سعة أفق، اقتدر بها على بلوغ آرائه عبر طرائق يتصالح فيها النقل والعقل والدّوق، وإنْ كنّا لا نستطيع هذا التقسيم التعسّفي؛ حيث كلّ مسالك الدليل، هي عقلية في نهاية المطاف، والنقل إنّما استمدّ حجّيته بناء على العقل، فليس كلّ نصّ هو حجّة إلا نصّاً مخصوصاً أمكن العقل التسليم بحجّته، وهي مشمولة في قول الباري تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

صدق الله العلي العظيم...

* * *

الهوامش:

- (١) ولد الشّيخ كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم بن المعلّ البحراني بالدونج قرية من بلاد البحرين التي كانت تاريخياً تشمل الأحساء والقطيف، وقد اختلف المترجمون في تحديد سنة ولادته ووفاته.. فمنهم من قال إنّه ولد سنة ٦٣٦هـ، وتوفي سنة ٦٩٩هـ، ودفن حسب المحقق البحراني في لؤلؤة البحرين في قرية هلتا من بلاد البحرين أيضاً. وذكر الشّيخ سليمان بن عبد الله الماحوزري - وهو أوّل من ترجم له - أنّ وفاته كانت سنة ٦٧٩هـ، وتبعه في ذلك كثيرون.
- (٢) احتجاجات الشّيخ البحراني عليه السلام لم تكن حيّة بالمعنى الذي يفيد فعل التّواصل الاجتماعي، كما كان ديدن أهل المناظرة، ولهم نظائر في المتقدمين والمتأخرين، بل اقتصر على جنس الاحتجاجات الافتراضية لو صح هذا التعبير، بمعنى استيعابه لكلّ اعتراضات الخصم، ثمّ الرّد عليها بإتقان.

غير أن الشَّيْخَ البحراني وكونه من أهل الذَّوق والعرفان وأهل العلم والغوص لم يكن اجتماعياً بقدر ما كان منزوياً؛ حتَّى عاتبه البعض على ذلك، فكانت أجوبته دالَّةً على أنَّه لم يكن من أهل المناظرة المباشرة، ولكنَّه من أهل المناظرة غير المباشرة، ولكن على الرَّغم من ذلك فإنَّ مناظراتها كانت حيَّةً من حيث استشكالاتها؛ حتَّى إنَّها تظهر حيوية الاحتجاج الرَّفيع عنده.

(٣) لقد استوفقني قصَّة ما أسميناه بالكُمِّ الأكل، وخلاصته أنَّه يُحكى أنَّه ﷺ دخل مرَّةً إلى بعض مدارس العراق، وفيها جمْعٌ من أهل العلم، فسَلَّم عليهم، ولم يتلقَّ الجواب إلَّا من القليل منهم استخفافاً بحاله. فجلس حيث موضع النَّعال، ولم يُحْطَ باهتمام من الحاضرين. وحين استوفقتهم مسألةً عويصةً ولم يتمكَّنوا من حلِّها، تدخلَ ﷺ وأجاب عنها بأجوبة تسعة وافية أذهلت الحاضرين. ولكنَّهم سرعان ما أهملوه بعد وضع الطَّعام، ولم يضيفوه على مأدبتهم، وأعطوه القليل منه منفرداً. وفي اليوم الثَّاني عاد إليهم متوشحاً أفضل اللِّباس، ومتجلبباً بأفضل الهندام، وبدا عليه هيئة سيِّد من سادة القوم، فما كان من الحاضرين إلَّا وأنَّ بادروا إلى تعظيمه وإكرامه، وخصَّوه بصدر المجلس. وحين الحديث لم يتدخل إلَّا بكلام ساذج لا يرقى إلى ما تفوَّه به في الأمس الغابر. ولَمَّا وُضِع الطَّعام ألقى الشَّيْخُ كُلمةً في الطَّعام قائلاً: «كُلْ يا كُفِّي». ولَمَّا ساد التَّعجُّب من صنيعه قال للقوم: «إنَّكم إنَّما أتيتُم بهذه الأطعمة النَّفيسة لأجل أكمامي الواسعة، لا للنَّفْس القدسيَّة اللامعة، وإلَّا فأنا صاحبكم بالأمس، وما رأيتُ تكريراً ولا تعظيماً، مع أنَّي جئتكم بالأمس بهيئة الفقراء وسجِّيَّة العلماء، واليوم جئتكم بلباس الجبارين، وتكلَّمت بكلام الجاهلين، فقد رجَّحت الجهالة على العلم، والغنى على الفقر، وأنا صاحب الأبيات التي هي في أصالة المال وفرعيَّة صفة الكمال التي أرسلتها إليكم وعرضتها عليكم، وقابلتموها بالتَّخفُّة وزعمتم انعكاس القضية». فاعترف الحضور بخطئهم، واعتذروا على ما صدر منهم.. والحقُّ أنَّ مثل هذه الحكاية وردت فيما ورد عن أحد العارفين المغاربة، هو سيِّدي عبد الرَّحمن المجذوب، الذي عاصر الدَّولة السَّعدية بالمغرب، وهي من الأفاصيص التي تُحكى عنه شفهيّاً، وعرف بها.. ولم تكن نعرف لها مصدراً آخر حتَّى وصلنا ما وصلنا عن خبر (كُلْ يا كُفِّي) عن الشَّيْخ ميثم البحراني.. فإذا ثبت أنَّ عصر المجذوب هو القرن العاشر بينا عصر ميثم هو السَّابع، أمكننا القول إنَّ الحكاية كان لها أصلٌ آخر غير ما ورد شفاهياً عن سيِّدي عبد الرَّحمن المجذوب، وليس غريباً أنَّها حكايةٌ عرفت في العراق وانتقلت إلى المغرب، فسارت بها الركبان..

(٤) يذكر أنَّ الشَّيْخَ ميثم البحراني تلقَّى درس الفلسفة عن الطُّوسي، كما تلقَّى منه هذا الأخير درس الفقه.

(٥) انظر: الشَّيْخ مِثْمُ الْبَحْرَانِي، الفقيه والفيلسوف والمؤلف للدكتور السَّيِّد مُحَمَّدُ بَحْرُ الْعُلُوم فِي الذِّكْرَى السَّبْعُمِائَةِ لَوَفَاتِهِ، أكتوبر ١٩٩٩. وقد نقل عنه الشَّهِيد الثَّانِي رَأْيًا فِي مَسْأَلَةِ التَّفَاضُلِ بَيْنَ الْحَيِّ رَاكِبًا وَمَاشِيًا.

(٦) وهو وصفٌ لِمَنْ جَمَعَ فَنُونًا وَتَخَصُّصَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي تَكْوِينِهِ النَّظَرِيِّ، وَبَنَى مِمَارِسَتَهُ الْإِبْدَاعِيَّةَ عَلَى أُسَاسِ الْإِفَادَةِ مِنْ مَجْمُوعِ هَذِهِ الْعُلُومِ وَالتَّخَصُّصَاتِ لِصَالِحِ نَتَائِجِ أَكْثَرِ تَرْكِيبًا وَتَكَامُلًا؛ وَيُعْبَرُ عَنْ صَاحِبِهَا بِأَنَّهُ (بَيْنَ حَقُولِ الدِّرَاسَةِ)، وَمِيزَةُ هَذَا الْوَصْفِ أَنَّهَ يُمْكِنُ صَاحِبِهِ مِنَ الْوُقُوفِ عَلَى مَجْمَلِ الْأَرْاءِ مِنْ دُونِ أَنْ يَقَعَ فِي حِبَائِلِ رَأْيٍ وَاحِدٍ، بَلْ يَجَاوِزُهُ إِلَى رَأْيٍ مُرَكَّبٍ، كَمَا هُوَ الْحَالُ مِنْ صَدْرِ الدِّينِ الشَّيرَازِيِّ فِي فِلَسَفَتِهِ التَّوْفِيقِيَّةِ، وَأَحْسَبُ أَنَّ شَيْخَنَا الْمُرْتَجِمَ لَهُ يَمُنُّ سَلَكَ هَذَا الدَّرَبِ، بَلْ مِنْ الْمُؤَسِّسِينَ لَهُ.

(٧) انظر كمثال: الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، في كتابه: الصِّلَّةُ بَيْنَ التَّصَوُّفِ وَالتَّشْيِيعِ.

(٨) لَا نَرِيدُ الْإِطْنَابَ فِي سِيرَتِهِ وَمُؤَلَّفَاتِهِ؛ حَيْثُ لَيْسَ ذَلِكَ هَدَفًا رَكِيزًا لِهَذِهِ الْوَرَقَةِ، فَتَقْتَصِرُ عَلَى مَا ذَكَرَهُ مَرْتَجُوهُ.. فَنَحْنُ بَيَانُ شُمُولِيَّةِ بَرَاعَتِهِ وَتَفَنُّنِهِ فِي عُلُومٍ مُخْتَلِفَةٍ، يَقُولُ الشَّيْخُ سَلِيحَانُ الْمَاحُوزِي: «هُوَ الْفِيلَسُوفُ الْمُحَقِّقُ، الْحَكِيمُ الْمَدْقُقُ، قُدُوةُ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَزُبْدَةُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ، الْعَالِمُ الرَّبَّانِي، كِمَالُ الدِّينِ مِثْمُ الْبَحْرَانِي، غَوَاصُ بَحْرِ الْمَعَارِفِ، وَمَقْتَنَصُ سُورَادِ الْحَقَائِقِ وَاللِّطَائِفِ، ضَمٌّ إِلَى إِحَاطَتِهِ بِالْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ، وَإِحْرَازِ قِصَبَاتِ السَّبْقِ فِي الْعُلُومِ الْحَكِيمَةِ وَالْفَنُونِ الْعَقْلِيَّةِ ذَوْقًا جَيِّدًا فِي الْعُلُومِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْأَسْرَارِ الْعِرْفَانِيَّةِ، كَانَ ذَا كِرَامَاتٍ بَاهِرَةٍ وَمَآثِرَ ظَاهِرَةٍ، وَيَكْفِيكَ دَلِيلًا عَلَى جَلَالَةِ شَأْنِهِ، وَسَطُوعِ بَرَهَانِهِ اتِّفَاقَ كَلِمَةِ أُمَّةِ الْأَمْصَارِ، أَسَاطِينِ الْفَضْلَاءِ فِي جَمِيعِ الْأَعْصَارِ عَلَى تَسْمِيَّتِهِ بِالْعَالِمِ الرَّبَّانِيِّ. وَشَهَادَتُهُمْ لَهُ بِأَنَّهُ لَمْ يَوْجَدْ مِثْلَهُ فِي تَحْقِيقِ الْحَقَائِقِ، وَتَنْقِيحِ الْمَبَانِي».

(٩) وَذَلِكَ دِيدَنُ مَنْ رَامَ هِجَاءَ الصَّنَاعَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِنْ خُصُومِ الْمُنْطَقِ وَالْفِلَسَفَةِ كَابِنِ الصَّلَاحِ وَنَظَرَاتِهِ، أَوْ أَقَلَّ اسْتِيعَابٍ لِمَقَاصِدِهَا كَابِنِ تَيْمِيَّةِ الْخِرَافِيِّ، انْظُرْ: إِدْرِيسُ هَانِي، الْمُنْطَقُ فِي الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِيَّةِ؛ جَدَلُ التَّطَوُّرِ وَالْإِعَاقَةِ: نَقْدُ الْمُنْطَقِ لِابْنِ تَيْمِيَّةٍ مَثَلًا، وَرَقَّةٌ مُقَدِّمَةٌ لِلْمَوْثَرِ التَّخَصُّصِيِّ حَوْلَ الْمُنْطَقِ الْأَرِسْطِيِّ، نَظَمَهُ مَعْهَدُ الْمَعَارِفِ الْحَكِيمِيَّةِ بِبَيْرُوتِ سَنَةِ ٢٠٠٥ م.

(١٠) فِي التَّرَاتِبِيَّةِ الَّتِي وَضَعَهَا د. مُحَمَّدُ عَابِدُ الْجَابِرِيِّ لِحَصْرِ مُحَدَّدَاتِ الْعَقْلِ الْعَرَبِيِّ فِي سِلْسَلَةٍ نَقْدِ الْعَقْلِ الْعَرَبِيِّ، يَضَعُ الْعِرْفَانَ فِي أَسْفَلِ مَسْتَوِيَّاتِ الْعُقُولِ: الْعَقْلُ الْبَرَهَانِي وَالْبَيَانِي وَأَخِيرًا الْعِرْفَانِي، بَلْ تَرَأَى لَهُ أَنَّ حَقَائِقَ الْعِرْفَانِي الَّتِي تَرَاءَتْ لِلْعَارِفِ بِأَنَّهَا فَوْقَ الْعَقْلِ إِنَّمَا هِيَ فِي الْحَقِيقَةِ تَحْتَ الْعَقْلِ.. انْظُرْ بِخُصُوصٍ نَقْدَ هَذِهِ التَّرَاتِبِيَّةِ: إِدْرِيسُ هَانِي؛ مَحْنَةُ التُّرَاثِ الْآخَرِ؛ التَّرَعَاتِ الْعَقْلَانِيَّةِ فِي الْمَوْرُوثِ الْإِمَامِيِّ، مَرْكَزُ الْغَدِيرِ لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ، ط١، ١٩٩٨ م، بَيْرُوت.

(١١) اللَّيْثِيُّ الْوَاسِطِيُّ، عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عِيُونُ الْحُكْمِ وَالْمَوَاعِظِ: ٩١، تَحْقِيقُ: الشَّيْخِ حُسَيْنِ الْحُسَيْنِيِّ

- البرجندي، الطبعة الأولى ١٣٧٦ هـ.ش، نشر: دار الحديث.
- (١٢) يراجع في هذا الصدد: الكتاب القيم للدكتور خنجر علي حمية حول الحياة الروحية والفكرية لحيدر آمل، تحت عنوان العرفان الشيعي، من منشورات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، طبع دار الهادي ٢٠٠٤ م.
- (١٣) البحراني، الشيخ ميثم، كتاب النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة: ٢، تحقيق: الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، قم.
- (١٤) انظر: الشبيبي الدكتور كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع ٢: ٨٨، نشر: دار الأندلس، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ م، بيروت.
- (١٥) يجب إعادة النظر في الطريقة التي تم التأريخ بها لعلاقة بعض الأعلام بملوك ووزراء، لا سيما ما يتعلق بموقف نصير الدين الطوسي من هولاء، وصلة الشيخ ميثم في نفس الحقة بالوزير الممثل للتتري بالعراق. هذا التوصيف المسرف الذي حاول توريط كل من الوزير العلقي والحاجة نصير الدين الطوسي في مسؤولية سقوط بغداد فيه الكثير من المبالغة والتعسف والبعد عن الحقيقة؛ فقد كان الوزير العلقي شخصاً مولعاً بالعلم وتشجيع العلماء على التصنيف والتأليف، ويكفي فخراً أن صنف له ابن أبي الحديد المعتزلي كتاب شرح النهج. ويقول صاحب الفخري في وصف الوزير العلقي: «وكان مؤيد الدين الوزير عفيفاً عن أموال الديوان وأموال الرعية متزهاً مرفعاً». كما يذكر أن جميع أعوان الخليفة كانوا يكرهونه ويحسدونه، بينما أحبه الخليفة، وينفي عنه صاحب الفخري أنه خامر حتى أن الفخري اعتبر أكبر دليل على عدم مخامرته تسليم هولاء البلد إليه؛ إشارة إلى سلامته في هذه الدولة، فلو كان قد خامر على الخليفة حسب صاحب الفخري لما وقع الوثوق إليه. وحينما يتحدث ابن الطقطقا عن لقاء الوزير العلقي بالسلطان المغولي، وتوسط نصير الدين الطوسي في هذا اللقاء يصفه: «وكان الذي تولى تربيته في الحضرة السلطانية الوزير السعيد نصير الدين الطوسي قدس الله روحه». (انظر: الفخري، في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية: ٣٣٨، دار صادر، بيروت). وهذا لا يختلف كثيراً عن موقف ابن خلدون من تيمورلنك التتري؛ حيث قدم له استشارات غاية في الأهمية، وكان معه على صلة، ولم يثر ذلك ما أثارت الصلة بين الحاجة وهولاء على الرغم من أنها انعكست إيجاباً على العالم الإسلامي، وجعلت السلطان المغولي يتحول إلى خادم للعلم الإسلامي، كما لا يخفى. وكان إيف لا كوست قد قال في حق الصلة بين ابن خلدون وتيمورلنك: «..لقد قدم المؤرخ المغربي للأمير المغولي - وهو أسيره - معلومات جد دقيقة حول عدد كبير من البلدان، وامتدح انتصاره بتفصيل بالغ، بحيث إنه تحول من أسير للفتح إلى ضيف. وقد أخذ تيمورلنك

بابن خلدون إلى الحدّ الذي جعله يقترح عليه، ولكن عبثاً، الدُّخول في خدمته، بصفة مؤرّخ ومستشار». انظر: إيف لا كوست، ابن خلدون، ترجمة: د. ميشال سليمان، ط ٣، ١٩٨٢، دار ابن خلدون، بيروت. أجل لقد سعى الخواجة نصير الدّين وقبله الوزير العلقي عبثاً إلى تجنب بغداد كارثة محققة من قبل المغول، لكنهم في الوقت نفسه استطاعوا التأثير على سياستهم باتجاه استيعابهم واحتوائهم، وهو ما يفسّر أسلمة المغول لما أصبحوا جزءاً من الحضارة الإسلامية كما تدل على ذلك آثارهم في العراق وإيران وسمرقند وغيرها من البلاد التي امتد إليها نفوذهم. غير أنّ ثمة ما يستدعي القول بأنّ الوضع الاستثنائي للشّيعية في ظلّ السّلطة الجائرة يومها، يفرض عليهم مبادلة كلّ ملكٍ أو وزيرٍ مكّنهم من بعض حقوقهم، أو أبدى المحبة لأهل البيت عليه السلام، وهو أمرٌ ممكن أن يتكرّر في زماننا؛ حيث موقف الشّيعي يصبح إيجابياً مع كلّ من رفع عنهم الجور، واعترف لهم بالحقوق، وعاملهم معاملة على أساس المواطنة من دون تمييز؛ ولذا يصف الشّيخ ميثم البحراني الملك بأنّه الملك المعظم العالم العادل، أعزّ الله ببقائه الطّائفة، وحرس به الملة. وليس لذلك معنى سوى أنّ مثل هذه العلاقة تتقوم بما يبدية هؤلاء من حسن المعاملة، لا من حيث هي علاقة تأمرية.

(١٦) الصلة بين التّصوف والشّيعية ٢: ٩٠، مرجع سابق.

(١٧) كان الشّيخ ميثم على يقظة أثناء تعريفه للإمامة في مفتتح كتاب النّجاة، مستدعياً كمنطقيّ قدير أنّ مجرد الاستناد إلى التعريف الكلامي لا يحرز تمييزاً تامّاً للمعرّف؛ حيث إنّ اكتفاء المتكلمين في العادة بالحدّ الأدنى من التّمييز لا يرضي المنطقي، وأحسب أنّ شيخنا ميثم كان منطقياً برهانياً في المقام أكثر من كونه بيانياً متكّلاً. فانظر تجد أنّه بعد أن عرّف الإمامة بالرئاسة العامة لشخصٍ من النّاس في الدّين والدّنيا، اعتبر أنّ الاحتراز بكُلّ هذه القيود أو الخاصّة لا يحقّق التّمييز الحقيقي إلّا بانضمام القيود إلى بعضها في صورة ما يسمّيه المناطق بالخاصّة المركبة، وأمّا مع تفكيكها والاستناد إليها كلّاً على حدة فلا يجتزها بها عن المشترك. هكذا فإنّ كونها رئاسة عامة لا يميّزها عن السّلطنة الجائرة؛ لأنّها من جنس الرئاسة العامة، وكونها في أمور الدّين والدّنيا لا يميّزها عن الرئاسة الخاصّة؛ حيث ليس كلّ رئاسة في أمور الدّين والدّنيا هي عامة؛ فغاية القول إنّ القيود المذكورة لا تحرز التّمييز إلّا بانضمامها إلى بعضها البعض؛ وهو مفاد الخاصّة المركبة. فتكون الرئاسة جنساً قريباً للإمامة، وباقي القيود منضمة إلى بعضها خاصّة مركبة. انظر: كتاب النّجاة: ٣٩.

(١٨) لمزيد من التّوسّع في مفهوم السّلم الحجاجي كما عند أرفالد ديكر، انظر مثلاً: د. حسن الباهي في اللّغة والمنطق، وانظر د. أبو بكر العزاوي في اللّغة والحجاج، وقبل ذلك انظر مصنفات د. طه

عبد الرحمان؛ حيث يمكن اعتبار كل أعماله تطبيقاً حياً لهذه التقنية الحجاجية.

(١٩) راجع الكتاب: ١٩١.

(٢٠) هذا دون أن ننسى أن له ﷺ أدواراً بحسب الممكن المتاح وعلى قاعدة المسور العامة في شؤون خاصة، كما نهض بنظائرها العبد الصالح الخضر، والمهدي الموعود هو خضر الأمة، فهي نافعة نفعاً شخصياً، وعلى ذلك النحو حال الحجة ﷺ في انتظار النفع الأكبر والتوحي، ولولا ذلك لما قال تعالى تأكيداً لما ينطوي عليه الانتظار من شؤون عظمى: ﴿يَقَيِّتُ اللَّهُ خَيْرَ لَكُمْ﴾ [هود: ٨٦].

(٢١) البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام: ١٩٠، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.

(٢٢) المصدر نفسه: ١٩١.

(٢٣) التفنّازاني، سعد الدين، شرح المقاصد في علم الكلام ٢: ٣٠٨، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ، نشر: دار المعارف النعمانية، باكستان.

(٢٤) قواعد المرام: ١٩١، مرجع سابق.

(٢٥) ابن طاووس، علي بن موسى، كشف المحجة لثمره المهجة: ٥٥، من منشورات المطبعة الحيدرية في النجف، ١٣٧٠ هـ.

(٢٦) قواعد المرام: ١٩٠، مرجع سابق.

(٢٧) النجاة ٢٠٧.

(٢٨) لا يوجد ما يفسد في الود قضية حينما يكون النقاش علمياً ليس فيه تجريح لحامل هذا الرأي أو ذاك.. وحبذا لو أمكن المسلمون أن يرقوا إلى أن يعالجوا خلافاتهم العقائدية بالحجاج السائغ مع حفظ مبدأ الأخوة، إذن لأمكن أن يتقدموا بآرائهم ويطوروها.. لقد بدأت الاعتزال والأشعرية وباقي المذاهب الكلامية الأخرى متواضعة جداً، لكنها سرعان ما نضجت واتسعت عبر طبقاتها، واشتد رأيها وقويت حجتها، وكل ذلك مرده إلى الممارسة الحجاجية. فالحجاج وحده يستطيع أن يمكن المدارس الإسلامية المختلفة على التطور بصناعتها الكلامية؛ ذلك كما سبق وذكرنا بأن طريق الحجاج مفتوح، وهو يمكن الحجاجي من إعادة الكرة تلو الكرة في مسيرة الحجاج المفتوحة والالاهائية.. فهذا التّفنيد الصادر من أمثال الشّيخ ميثم هو حجاجي يقصد تفنيد الرأي لا استئصال الرّائي، فشتان بين منطق الحجاج وبين إرادة التجريح..

طبائع أمريكا الأولى

فلسفة الولادة

□ الأستاذ: محمود حيدر (*)

عندما قرّر كريستوفر كولومبوس أن يركب البحر ويمضي في مغامرته الكبرى لاكتشاف أميركا، كانت الإيمانية المسيحية حاضرة بقوة في وجدانه. على أن شغف كولومبوس بالعلم، لم يحل دون انتسابه الروحي إلى العالم الميثولوجي القديم. فهو سليل أسرة يهودية تحوّلت إلى المسيحية، ويبدو أنه كان لديه اهتمام «بالقبالة» أي: بالتراث الصوفي في اليهودية. لكنّه كان مسيحياً ورعاً، وأراد أن يكسب العالم من أجل المسيح. وجلّ آماله تمثّلت في تأسيس قاعدة مسيحية عند وصوله إلى الهند، وكانت غايته المركزية العمل من أجل فتح القدس عسكرياً. في هذه المرحلة كان الأوروبيون قد بدأوا رحلتهم إلى الحداثة؛ إلا أنهم لم يكونوا حداثيين تماماً بالمعنى الذي يفهم من كلمة الحداثة. فالأساطير المسيحية كانت لا تزال تعطي معنى لاستكشافاتهم العلمية والعقلانية.

لقد أوضحت رحلة كولومبوس أن سكان أوروبا كانوا على شفا عالم جديد. كانت الآفاق تتسع، وكانوا يدخلون عوالم لا مخططات لها جغرافياً، وثقافياً،

(*) باحث في الفكر السياسي والفلسفي، رئيس تحرير مدارات غربية.

واجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً. إلا أنهم ظلُّوا على يقين من أنَّ إنجازاتهم هذه سوف تجعلهم سادة الأرض. بيد أنَّ للحادثة، مع ذلك، جانباً أكثر قتامة. فإسبانيا المسيحية كانت واحدة من أقوى الممالك في أوروبا وأكثرها تقدُّماً. وكان فرديناند وإيزابيلا يختبران عملية إنشاء إحدى الدول المركزية الحديثة التي كانت تظهر - أيضاً - في أجزاء أخرى من العالم المسيحي. لم يكن في وسع مملكة كهذه أن تتسامح مع المؤسسات ذات الحكم الذاتي التي تُسيّر ذاتياً مثل نقابة الحرفيين (Guilds)، أو مع هيئة، أو مع التَّجمُّع اليهودي الذي كان يعود إلى الفترة القروسطية.

ومعلوم أنَّ توحيد إسبانيا الذي اكتمل بفتح غرناطة، تبعه تطهير عرقيٍّ، وأدَّى إلى فقدان اليهود والمسلمين أوطانهم. كانت الحادثة - بالنسبة للبعض - قوَّة محفِّزة، محرِّرة وساحرة. بينما خبَّرها آخرون كقوَّة قهرية غازية ومدمِّرة. وقد استمرَّ هذا النَّمُودج عندما كانت الحادثة الأوروبية تمتدُّ إلى أنحاء أخرى من الأرض؛ ذلك أنَّ برنامج التَّحديث كان تنويرياً. وفي نهاية المطاف سوف يُعَلِّي مثل هذا البرنامج، قيماً إنسانية، لكنَّه في الوقت ذاته كان عدوانياً أيضاً. فمن خبَّر الحادثة على أنَّها هجمة أساساً، سوف يصبح أصولياً في القرن العشرين. وفي أواخر القرن الخامس عشر لم يكن باستطاعة الأوروبيين التنبؤ بفداحة التغيُّر الذي دشنوه. وطوال السنوات الثلاثمائة التالية لن تحوِّل أوروبا مجتمعتها سياسياً واقتصادياً فقط، بل هي ستُنجز ثورة ثقافيةً أيضاً. وستغدو العقلانية العلمية نظاماً راهناً وحاضراً في صميم تلك الحقبة. وستطرَّد تدريجياً عادات العقل والقلب القديمة.

ومهما يكن فإنَّه ينبغي النَّظر بعنايةٍ خاصَّةٍ إلى الطريقة التي كان الناس فيها يختبرون العالم، ولا سيما في حقبة ما قبل الحادثة. ففي جنوب إسبانيا كان الطلاب والمدرِّسون يناقشون بحماسة بيَّنة، الأفكار الجديدة التي قدمتها النَّهضة

الإيطالية. وقياساً على ذلك، يمكن القول إنَّ رحلة كولومبوس كانت أمراً محالاً من دون اختراعات مثل البوصلة المغناطيسية، أو من دون امتلاك أحدث ابتكارات علم الفلك. وبحلول عام ١٤٩٢م كانت العقلية العلمية الغربية قد أصبحت كفوءةً بشكلٍ آخاذ، وصار الناس يكتشفون أكثر مما كانوا من قبل، قيمة - ما أسماه الإغريق - اللوغوس الذي كان يتوصل دائماً إلى شيءٍ ما جديد^(١).

في الحقبة التي شهدت نزول الأوروبيين على شواطئ العالم الجديد، كانت سماتهم القومية قد بلغت تمامها، وكان لكلٍّ منهم شخصيته المميزة. ولما أن بلغوا تلك الدرجة من التحضر التي تحمل الإنسان على النظر في ذات نفسه، نقلوا إلينا صورةً أمينةً لآرائهم وعاداتهم وقوانينهم، وبدا الأمر كما لو أننا نريد أن نعرف أناس القرن الخامس عشر مثلما نعرف أناس زماننا هذا. لذلك فإنَّ أميركا راحت تُظهر للعيان، ما حجبته جهل العصور الأولى وبربريتها عن أبصارنا.

هكذا يقول المؤرخ الفرنسي (الكسس دوتوكفيل) في سياق رؤيته إلى الصورة التي ظهرت فيها التأسيسات الأولى لأميركا. لقد رأى أنَّ المهاجرين الذين قَدَموا في حقبةٍ مختلفة، لاستيطان الأرض التي يتألف منها اليوم الاتحاد الأمريكي، وكانوا مختلفين عن بعضهم بعضاً في أكثر من وجه؛ إذ لم يكن غرضُهم واحداً، كما كانوا يتدبَّرون شؤون حكم أنفسهم وفق مبادئ مختلفة. ومع ذلك كان ثمة قواسم مشتركة بين هؤلاء النَّاس جميعاً، كما كانوا يجيئون في ظروف مماثلة..

ويقدِّم دوتوكفيل إضاءةً في غاية الأهمية حين يشير إلى رابط اللغة بوصفه أقوى الروابط التي تجمع بين الناس، وأكثرها دواماً. كان الجميع يتكلمون اللغة نفسها، وكانوا أبناء الشعب نفسه. ونظراً لظروف ولادتهم في بلد طالما عصفت

به صراعات الأحزاب، وفي بلدٍ كان على الزمر المتنازعة فيه، أن تضع نفسها على التتالي، تحت حماية القوانين. ولكون تربيتهُم السّياسية هي نتاج تمرّسهم بتلك المدرسة الشّاقة، لم يكن مستهجنًا أن يغلبوا مفاهيم الحقوق، ومبادئ الحرية الحقيقيّة أكثر مما كانت تفعل غالبية شعوب أوروبا. وفي حقبة الهجرات الأولى، كانت الحكومة البلدية، تلك التّواة الخصبة للمؤسّسات الحرة، قد غدت راسخةً في العادات الإنكليزيّة، ومعها أدخِلت العقيدة القائلة بسيادة الشعب، إلى صُلْبِ عهد أسرة تيودور (Tudor) المالكة^(٢).

كان المهاجرون، أو الحجاج، كما كان يخلو لهم أن يسمّوا أنفسهم، ينتمون إلى تلك الطّائفة الإنكليزيّة، التي لتقشّف مبادئها أطلقت على نفسها اسم الطهراوية. والمعروف أن التّزوع الطهراوي لم يكن مذهباً دينياً فحسب، بل غالباً ما كان يتطابق، في عدد من الأوجه، مع النّظريات الديمقراطية والجمهورية الأشد مغالاة. وهذا ما ألّب على الطهراويين حكومة وطنهم. أمّا الذين تأذّت مبادئهم الصّارمة جرّاء السّلوكة اليومي للمجتمع الذي عاشوا في كنفه، فإنّهم راحوا يبحثون عن أرضٍ بربريّة ومعزولة تماماً عن العالم؛ حيث يكون متاحاً لهم أن يحيوا فيها كما يشاؤون وأن يعبدوا ربّهم بحريّة^(٣).

معنى الجغرافيا الناشئة

كان الإسبان والبرتغاليون أوّل مَنْ استوطنوا القارة الأميركيّة. وكان ذلك قبل نحو قرن من عبور الإنكليز المحيط الأطلسي متوجهين إلى البلاد الجديدة. في نهاية القرن السادس عشر سجّل (ريتشارد هاكليوت) في أعماله المعروفة «الرحلات الكُبرى، ورحلات واكتشافات الأُمّة الإنكليزيّة»، الوضع الصعب الذي مرّ به الاقتصاد البريطاني. وحثّ مواطنيه على الاستثمار في ما وراء البحار، والإفادة من مصدر الموادّ الأوليّة الذي من شأنه السّماح لهم بالاستغناء

عن المواد التي تبيعها إسبانيا بسعرٍ ذهبيٍّ. زد على ذلك فإنّ من شأن إقامة مستوطنات جديدة، أن يُمْكِن من تقديم حلٍّ للمشاكل الاجتماعية. ثُمَّ إنّ إرسال الفئات الأكثر إقلاقاً وشُعْباً لاستيطان الأراضي المكتسبة حديثاً، كان من شأنه كذلك التَّخْلُص منها بسهولة، مع تشجيع التَّنْمِية بتجارةٍ مزدهرةٍ بين أميركا وإنكلترا، ونشر الكلام الطيّب في هذه الأماكن البرية. ولقد كان إدخال «البريين» في الدِّين القِيَم الوحيد من شأنه أيضاً وأيضاً، أن يكسر ممانعتهم، أو أن يزوّد العملية بجرعةٍ من الوعي الصَّحيح^(٤).

على هذه السَّيرِية من تشكُّل حَيَوَات السَّاكِنين الجدد للأرض الجديدة، أخذ نصابُ الزَّمن ينبسط أمام الأطروحة الأميركيَّة المتنامية. غير أنَّ مثل هذا النَّصاب لم يكن ليُجري على صراط الاستقامة.

ماذا يعني ذلك؟

لقد كان على المستوطنين أن يَمُرُّوا في تجربة مصالحةٍ مع الأرض التي حلُّوا فيها للتَّو. ولم يكن أمامهم إلَّا الدُّخول في ما يشبه العبور البرزخي الشاق من طور الغربة إلى طور السَّكينة. ولسوف ينبغي لهم أن ينشؤا زماناً غير الزَّمان الذي سبق مجيئهم إلى أرض الميعاد. وأنَّ يعيدوا هندسة المكان على قياس الأحلام التي غالباً ما تتصوَّر الأمكنة على تمام المدن الفاضلة. وهكذا لم يكن ليُفتح بابُّ الكلام على أميركا بوصفها «مدينة فوق جبل»، إلَّا في سياق جعل الجغرافيا تمثيلاً واقعيّاً للإيمان الديني.

لكنَّ الأطروحة الأميركيَّة ستواجه، تبعاً لمهمتها التَّأسيسيَّة مشكلة الوصل والفصل بين زمانٍ ومكانٍ انصرما إلى غير رجعة، وزمانٍ ومكانٍ ينبغي لهما أن يؤلِّفا بداية تاريخٍ جديد.

لنرَ إذاً، على آيةٍ أشرعةٍ ستنتطق هذه الأطروحة من أجل تشييد «مدينتها

الفاضلة؟!

لم تنجح الثقافة الأميركية، حتى في أكثر أطوارها امتلاءً بالعظمة في التخلُّص من عقدة الإحساس بالاستلاب حيال مصدرها الأوروبي. لا ينافي هذا الواقع حقيقة كون أميركا مستعمرة تؤسس استقلالها، وتتحرَّك باتجاه إقامة كيان رئيسي من تلقاء نفسها. وبحسب مؤرّخي النشأة الأميركية، أن هذه النشأة، مرّت في سلسلة من التغيّرات التي سبقت من نواحٍ شتى، تأسيس الاستقلال الثقافي لكثيرٍ من الأمم الناهضة. وسنرى تبعاً لهذا الإحساس كيف سعى المؤسسون الأوائل إلى تأكيد الأصالة السياسية والثقافية للأطروحة الأميركية. لقد حاولوا منذ البداية صياغة سياسة خارجية واضحة ومتميزة. وكان ذلك في سياق صراعٍ مع البلد الأم بريطانيا؛ بقصد إظهار هويتهم المخصوصة. لذا سيعلمون بنبرةٍ عاليةٍ أن أميركا فنانيها، ومفكرّياها، وعلماءها، وكتابها، تماماً مثلما أن لديها زعماءها السياسيين.

ثم إن زخم الكلام على الهوية بلغ حدّاً سيحمل كثيرين على التعامل معه بشيءٍ من السّخرية؛ إذ أنّه رغم امتلاك أميركا لقادتها السياسيين والثقافيين، ورغم العظمة التي ربما ظهوروا فيها على المسرح المحلي، فإنّهم بالمنظار الأكبر للتّاريخ ظلّوا مخلوقاتٍ صنعتها الثقافة الأوروبية. أمّا أصالتهم فمرجعها البعيد، إلى جهودهم في تكييف الأفكار القديمة مع البيئة الجديدة. وعلى ما يبيّن مؤرّخو النشأة الأميركية الأولى، فقد كانت أميركا نفسها اختراعاً أوروبياً. ورغم أنّ تطوُّرها كان من إنجازها، فإنّ المواد التي صُنعت منها المزيج الجديد هي في الغالب ابتكارات الأجيال السابقة من الأوروبيين. وإذا كان صحيحاً اشتغال الطهراوية الأميركية، والتّنوير الأميركي، والرُّومانية الأميركية على جوانب أصالة، فالصّحيح - أيضاً - هو أنّ الأفكار والنظريات المعنية جاءت من مكانٍ آخر^(٥).

لم يكتفِ هذا التحليل التاريخي بهذا القدر من إحالة الثقافة الأميركية إلى مصدرها الأول، وإنما ذهب بعضهم إلى ما يتعدى ذلك. فقد رأى أن أهم حقيقة يمكن جلاؤها في تأسيسات الحضارة الأميركية الحديثة، هي أنها انطلقت من إنكلترا كحركة دينية وسياسية ثورية. وقد برهن اقتران الخلفية البريطانية بالوسائل السياسية والغايات الدينية، قدرته على الحياة في أرض مقفرة، وبالتالي قدرته في الهيمنة على جغرافية واسعة. وإلى هذه الأصول تنسب الخصائص الجوهرية للسلوك الاقتصادي ومحاولات الإبداع الأمريكي. ومع أن هذه الخصائص غالباً ما كانت تُجابَه بالتحدي، فقد أثبتت قدرتها على ابتكار وسائل تعبير بديلة، مكنها من إرساء طابع ثقافي، تمّ قبوله لدى معظم الاتجاهات على أنه «طابع ثقافي اميركي» حتى في فترات متقدمة من القرن العشرين^(٦).

لحظة تكوين الهوية:

منذ البدايات الأولى للإستيطان الإنكليزي في الأراضي المكتشفة فيما وراء البحار، سعى المستوطنون نحو تكوين هوية خاصة ومستقلة عن هوية الجغرافيا الأم. وبحسب المؤرخين فإن الإرهاصات الأولى لولادة الحضارة الأميركية بدأت في عهد الملكة إليزابيث الأولى في إنكلترا. وكانت العقود الأخيرة من القرن السادس عشر فترة فوضى دينية شديدة في تلك البلاد. وقد أيد البروتستانت في منطقة لندن الملكة الجديدة. غير أن جيوب الولاء للروم الكاثوليك كانت لا تزال مستمرة في المناطق الأقل كثافة سكانية من البلاد. وقد وافقت الملكة ومعظم مواطنيها على أن دين الملك يجب أن يكون دين الدولة. ولكن أحداً لم يعرف على وجه التحديد الحد الذي يمكن أن يذهب اليه بعض المواطنين في معارضة الملك الذي يعتنقون مذهبه. ولم تكن إليزابيث نفسها

مهمةً كثيراً باللاهوت، وكانت ترغب - فوق كل شيء - بالاحتفاظ بالعرش، فيما كرّست فنون الحكم لصالح النقاء المذهبي. وكانت على استعدادٍ للتساهل إزاء قدرٍ معينٍ من المعارضة طالما كان ذلك من شأنه أن يبدد الحماس الثوري. ويبدو أن الملكة كانت تعلم بحدسها أن الشعب البريطاني لا يعتبر تقليدياً - شعباً مذهبياً - ، وأنه إذا ترك لشأنه، فلن يؤيد في العادة، تحدياً قوياً يوجه إلى السلطة الشرعية.

وفيما يتعلّق بالاستيطان الأميركي المستقبلي، فإن نقاد الملكة من الجناح اليساري كانوا الأكثر أهمية. فهؤلاء هم الذين اقتنعوا بأن حركة الإصلاح الديني لم تذهب إلى مدى كافٍ. وهم - أيضاً - الذين اعتبروا أن تساهل إليزابيث يشكّل تلاعباً خطيراً في خطة الله على الأرض. وكانوا يعثرون في كل مكانٍ على بقايا الكاثوليكية الروحية، ويبدون رغبتهم في تطهير الأمة من تعاليم الكنيسة ونفوذها الشعائري والسياسي. وبسببٍ من هذه الرغبة في إجراء المزيد من تطهير الكنيسة، وُصف هؤلاء الراديكاليون بأنهم «بيوريتانيون»، أي: «طهراويون». وهؤلاء لم يكونوا مجموعةً خارجةً تماماً عن نطاق الشرعية، فقد بقي بعضهم قريباً من العرش، وتمتّع آخرون بنفوذٍ في الحكومة وفي دوائر الطبقة الاجتماعية العليا. ولأنهم كانوا يمارسون قدراً من الحنكة، فقد كان بإمكانهم التكلّم والتصرّف كما يشاؤون، إلى حدٍّ بعيد. وربما كان الواحد منهم يخسر موقعاً في الجامعة، أو منبراً مؤاتياً لإعلان انشقاقه. ولكن أحكام السجن أو الإعدام كانت نادرة، ولا تلجأ السلطة إليها إلا إزاء المتحمسين المستعدين لتحويل أنفسهم إلى شهداء.

كان الطهراويون يحملون في داخلهم جرعةً زائدةً من الاحتجاج على سلوك الملكة المركّب من السياسة والدين، لكنهم سيعبرون عن احتجاجهم شيئاً فشيئاً من خلال التحوّل إلى كتلةٍ أيديولوجية لها رؤاها واستراتيجياتها في النظر إلى

الدِّين والمجتمع والدَّولة.

كانت جامعة كامبردج مركزاً للمشاعر الطهراوية في حوالي العام ١٦٥٠م؛ حيث دأب المحاضرون على القول في مواعظ المناسبات، إنَّ الله كان دقيقاً في الكتاب المقدس حول ما يجب أن تكون عليه الحكومة والكنيسة. فلم يُرد الله حكومةً كتلك الموجودة في انكلترا التي يحكم الملك فيها من خلال أساقفةٍ تمَّ تعيينهم. فقد أراد الله بنية كنسيةٍ مشيخية تقوم على أساس أن تنتخب كُلَّ مجموعةٍ مستقلةٍ قساوستها، ثمَّ ينتخب هؤلاء القساوسة بدورهم زعماء للكنيسة ككُلِّ، وبعد ذلك يستطيع هؤلاء الزُّعماء أن يقرّروا أسس العقيدة الكهنوتية، ويؤمنوا للكنيسة برمتها وحدة تنظيمية. ومثل هذا الترتيب سيؤدّي بالطبع إلى التخلُّص من الأساقفة المعيّنين من جانب الملكة، والتخلُّص بالتَّالي من سلطانها على شؤون الكنيسة.

وبالنظر إلى الدور المركزي المحتمل لتلك الكنائس في الحياة اليومية للنَّاس، فإنَّ النَّمُودَج المشيخي من الحكم الكنسي سيوفّر - أيضاً - نوعاً من الفيتو المحلي على إجراءات الحكومة المركزية^(٧). مع ذلك فإنَّ الأمور لم تتوقف عند هذا الحد. فسيكون للإتجاه اللاهوتي النَّاشئ دوره الفاعل في إحداث نقلاتٍ فعليةٍ في الزَّمنين السِّياسي والاجتماعي. لذا لم تبقِ الطهراوية في انكلترا مجرد مشاعر؛ فقد راحت تُظهر احتجاجها الدِّيني والسِّياسي على نظام الملكة بوسائطٍ أخرى؛ إذ من قبل أن تنتقل إلى الأراضي الجديدة في أميركا شقَّت الطهراوية سبيلها نحو التبلور كهويّة حضارية.

جرى ذلك على الرّغم ممَّا واجهه الوعّاظ الذي طالبوا بمثل هذه التغيّرات، فقد عانوا ما يكفي من الاضطهاد، إلى الحدِّ الذي جعلهم يحشُّون بمشاعر الشَّهادة، من دون أن تكون هناك ضرورة لسجنهم أو نفيهم أو إعدامهم. لقد ازدهرت الطهراوية سراً، وولدت في بعض الأحيان أفكاراً فريدة لم يعد

أحدٌ قادراً معها على ممارسة السُّلطة الكهنوتية، كما أنَّ أحدًا لم يكن يتولَّى مسؤولية مؤسَّسة قائمة بالفعل؛ ولذا سيؤدِّي ذلك إلى نموِّ أفكار ذات طبيعة انشقاقية.

ولأنَّ الكتاب المقدَّس برأي الطهراويين غير دقيقٍ ورمزيٍّ، فقد أثبت القراء غير المتعلمين قدرتهم على قراءته بأساليب متنوّعة ومثيرة للدهشة. ولم يكن الزَّعيم القادر على سحر الجمهور محتاجاً إلى أكثر من إعلان اختلافه مع عقيدة تقليدية، والعثور على بضعة أتباع، لتنشأ على يديه حركة هرطقة جديدة. وكانت الفئة الرّئيسة من «الطهراويين»، وهي الأكثر أهمية بالنسبة للحضارة الأميركية، غير راغبة في هجرة الكنيسة التقليدية. وهؤلاء هم أنفسهم من سُموا بـ «اللائنفصاليين».

وإلى يسار ذلك كانت هناك مجموعةٌ من «اللائنفصاليين» الذين صرّحوا برغبتهم في هجرة الكنيسة وإنشاء تجمعهم الخاص والمستقل. وقد رغب اللائنفصاليون الذين كانوا يُعرفون أيضاً بـ «المستقلين» في تحديد الانتماء إلى عضويّة الكنيسة بشكلٍ أكثر حزمًا، بحيث يقتصر على أولئك القديسين الذين حقّقوا تحوُّلاً أصيلاً في مجال اعتناقهم للمذهب الجديد. لقد أرادوا كذلك أن تتمتع كنائسهم المحليّة بأكبر قدرٍ من الاستقلالية عن المشيخات الكنسية، أو عن أيّة قيودٍ أخرى؛ لتحقيق أقصى ما يمكن من الاستقلال الذاتي المحلي. ولو اتجهنا أكثر نحو اليسار، سوف نجد مجموعاتٍ من الراديكاليين، كُلُّها زعيمها ومذهبها. وكانت مستعمرة (ويليام برادفورد) في بلايموث واحدة من أشدّ تلك المجموعات. وأثبت بعضها، كمجموعة المعمدانين في رودآيلاند، والصّاحبيين (الكويكرز) في بنسلفانيا، أنّها أكثر أهمية بكثيرٍ في أميركا ممّا كان يمكن لها أن تكون عليه في انكلترا.

وقد أمكن من خلال هذه النزاعات الدّينية تسجيل أسبقياتٍ مهمّة

للمنجزات الأميركية الإبداعية في مجالات الفنون. كانت «الخطبة الدينية» هي أوّل وأهم شكل من أشكال الفنّ في المستعمرات. وهكذا نأى فنّ الوعظ بنفسه عن أذواق المسيحي العادي في إنكلترا، وأنقن بضعة وعّاظٍ انغليكانيين أمثال لانسلوت، أندروز، وجون دون، أسلوب بلاغةٍ منمّقاً، ومتأنقاً، ومليناً بالتشبيه، والظرافة، والاستعارات اللفظية. وكانوا يتكلّمون حول سلطة الكنيسة أو التّاج، أو يعيدون سرد قصة المسيحية. على أنّ أيّ دارس حديث، سوف يبقى متأثراً بعمق أدائهم المعرفي، أمّا بالنسبة لعضوٍ عاديّ، وغير متعلّم في الكنيسة، فإنّ مثل هذا الأداء كان بلا معنى؛ ولهذا دأب «الطهراويون» على المطالبة بعودة الوعّاظ إلى أسلوبٍ يستطيع الجمهور العريض فهمه^(٨).

التأسيس الطهراوي لأميركا:

بعد قليل من الوقت، سوف يبدو بوضوح أنّ التأسيس الديني لأميركا أخذ من جانب الطهراوية طريق التبشير؛ حتّى لقد ظهرت الصورة كما لو أنّ الوعّاظ يقومون بترسيخ ديانةٍ جديدة. كان عليهم أن يبتكروا أساليب تجعل من مهمّتهم المقبلة قضيةً رساليةً مركبةً امتزجت فيها الهوية مع العقيدة ثمّ مع المصلحة.

لكن سيّريّات التأسيس الديني للأطروحة الأميركية لم تنفصل عن مقدماتها الإنكليزيّة وظهوراتها في البلاد الجديدة. كان ثمة وصلٌ وطيدٌ بين المقدّمة والظهور، على الرّغم من الرّغبة الجارحة بالانفكاك من جانب نخبة المهاجرين الأوائل، والسّعي لتشييد المكان الخاص بهم. ولكي نستطيع بيان جدليّة الوصل والانفكاك هذه، من المفيد إلقاء الضّوء على الطهراوية بنموذجيها الإنكليزيّ والأميركي.

أولاً: الطهراوية الإنكليزية

لقد جرى التعبير عن «الأفكار الرئيسية» فيما يتعلّق بيزوغ الأُمّة الأميركيّة ليس فقط من خلال التّماهي مع الشّعب العبراني، بل - أيضاً - من خلال الطهراوية الإنكليزيّة.

ومن أجل فهم هذه العملية تذكر الباحثة الفرنسية والأستاذة في جامعة باريس الرّابعة (السّوربون) نيكول غيتان بعض الوقائع حول أصولها: منها: أنّ ترُبّع الملكة إليزابيت الأولى على العرش عام ١٥٥٨م، خلفاً للملكة الكاثوليكية ماري تيودور، أعاد إحياء الأمل لدى الكالفينيين الذين كانوا يطمحون إلى إنكلترا بروتستانتية. ولم يكن نشر «قانون التّوحيد» (عام ١٥٥٩م) الذي يعطي الملكة السّلطة العليا الكنسية، دون البابا، إلّا لإرضاء طموحهم هذا.

وعلى العكس، فإن النّشرة التي أُعيد النظر فيها «بكتاب الصلاة» (بريربوك) المستوحى من الإصلاح، والذي كان في الأصل قد نُشر في عهد هنري الثامن شكّل سبباً في إقلاقهم؛ ذلك لأنّ طقوساً كاثوليكية ما تزال حيّة فيه، مثل تبادل الخواتم خلال مراسم الزّواج، والاحتفال بالقدّيسين، أو ارتداء حلّة القدّاس في أثناء المراسم الدّينية. بالإضافة إلى إلغاء الصّلاة من أجل الخلاص جرّاء ظلم أسقف روما (البابا).

إنّ كلّ هذه التّفاصيل انطوت على أهميّة كبيرة، حيث بدأ الأساقفة المحيطون بالملكة بالعصيان. ولَمّا صار أحدهم في وضع أكثر نضجاً، مثل جون كنوكس، عمد إلى كتابة رسالة هجاء بعنوان «الصّوت الأوّل في بوق يوم الدّينونة ضد فوج النساء الفظيع». وفي عام ١٥٦٤م أرادت الملكة أن تضع حداً للجدل فانفجرت الأزمة؛ ورحنا نشهد تكوّن حزب طهراوي أخذ يتحوّل شيئاً فشيئاً إلى قوّة سياسيّة ودينية. لقد أرادت الملكة أن تستفزّ العصّيين لكي تدفعهم إلى

وعى مدى محدودية فكرهم. ولكن هؤلاء فضّلوا التراجع، على الإقرار بهزيمتهم وصرّحوا يومئذٍ: «إذا أراد الأمير أن يأخذ القرار ويأمرنا بما لم يأمرنا به الله . . فعلينا إذاً، أن نرفض القيام بما يفرضه الأمير»^(٩).

سوف تمضي الحركة الطهراوية الإنكليزية مسافات إضافية باتجاه التبلور الذاتي، من دون أن تكفّ عن مواجهة النظام الملكي. وعلى هذا النحو سنرى كيف تطوّرت الأمور تحت حكم جاك الأول (١٦٠٣ - ١٦٢٥)، حيث تعدّدت متطلبات الطهراوية، وأدّت إلى نزاعات مضاعفة. كانت مطالبهم الأساسية تهدف إلى إلغاء «كتاب الصلاة» والتراتبية الكهنوتية. وقد أخذوا على «الإصلاح» الإنكليكاني كونه يبتعد كثيراً عن الروحية الكالفينية؛ ذلك لأنهم كانوا ينظرون إليه على أنه إصلاح غير متشدّد بشكل كاف.

وهكذا حصل انقسام بين المؤمنين الذين انشقّوا إلى مجموعتين: البروتستانت (التقليديون) والطهراويين. ثم تفاقمت الأمور عندما أيّد الملك جاك الأول البروتستانتين الذين كانوا يرغبون في الحفاظ على ممارسة النشاطات الرياضية يوم الأحد. بينما اعترض الطهراويين الذين كان يدعمهم البرلمان، على ذلك بشكل قاطع. وبنتيجة احتدام السّجال نشر الملك وثيقة، تلك التي سميت بـ «كتاب الرياضة»، وأكدّ فيها على قناعاته وسلطته؛ مستثيراً بهذا ردّ الشاعر والمناظر الإنكليزي الكبير ميلتون (١٦٠٨ - ١٦٧٤) الذي اتّهم الأساقفة «بنزع الناس من أفكارهم الأكثر جديةً والأكثر تقشّفاً، ثمّ للإلقاء بهم في دوامة الألعاب والسكر والرّقصات المختلطة» إلّا أنّ الطهراويين لم يأسوا، وكتبوا عريضةً جمعت توابع ألف وزير من وزراء العبادة تطالب ببعض الحقوق، وبالأخص بحرية تفضيل العِظات على حساب الأناشيد والموسيقى. لكنّ السّجال بين النظام الملكي والتيار الطهراوي سيسلك مسارات متعرجة بين البردوة والإحتدام. وذلك بسبب من التعقيدات التي واجهت الحلول

والتسويات بين الطرفين.

لقد نظم الملك مؤتمر هابتون كورت في ١٤ كانون الثاني (يناير) عام ١٤٠٦ من أجل تنسيق وتنظيم الاختلافات في وجهات النظر. ولمّا لم يتوصل إلى ذلك، رفض الرُضوخ لمطالب الطهراويين.

أمّا ما يتعلّق بالتراتبية الكنسية فقد ظلّت عبارة الملك «لامطران، لملك، لانبيل» محفورة في الذاكرة، أي: أنّه لإلغاء ولاية الأسقف كان لا بد من إلغاء الملكية وطبقة النبلاء.

وبعد فترة طويلة من الهدوء، عاد الجدل ليشتعل من جديد عندما برزت مسألة زواج الأمير شارل، الابن الثاني للملك جاك الأوّل من أميرة إسبانية كاثوليكية. فكانت ردّة فعل البرلمان أنّ دوّن عريضةً رماها الملك في أثناء جلسة رسمية ممزقة الصّفحة التي كتبت عليها. ثمّ منع الملك طبع واستيراد الكتب الدّينية؛ لتأخذ الأزمة شكل معركة أيديولوجية.

وبعد زواج شارل الأوّل الذي لم يقترن بأمرته الإسبانية، بل بشقيقة الملك لويس الثالث عشر هنرييت ماري، كثّف الطهراويين من نضالهم. ومنذ ترّبّع الملك الشاب على العرش عام ١٦٢٥م اعتمد سياسة قمعية، وحين لم يتمكّن من الاتفاق مع البرلمان أقدم على حلّه عام ١٦٢٩م، واتّخذ مطران كانتربيري، وليام لود مستشاراً له. حيث لجأ هذا الأخير إلى إجراءات تعسفية ضدّ الطهراويين المناهضين له. وبالفعل فقد تعرّضوا لاضطهادات شتى، إلى درجة أن قُطعت آذان معظم هؤلاء، أو تمّ نفيهم. فقامت صدامات بين الطهراويين ومؤيدي الملك وأدّت إلى حرب أهلية أُسر خلالها الملك وجرى إعدامه عام ١٦٤٩م ومستشاره لود. ثمّ ألغى الجنرال الطهراوي المنتصر كرومويل الملكية وأعلن الجمهورية؛ ليؤسّس الطهراويون بعدئذ الكنيسة الكالفينية في انكلترا القائمة على تعاليم جون كالفن^(١٠).

ثانياً: الطهراوية الأميركية

قرّر الطهراويون في مراحل القمع الأكثر قسوة أن يهاجروا إلى أميركا، ولكن على أرض العالم الجديد تغيّر وجه الطهراوية. وحيث لم تكن هذه الأخيرة بالنسبة للنّاقد الأدبي (منكن) في الثلاثينيات، سوى الخوف المسيطر، فالأمر ليس كذلك بالنسبة ليري ميلر الخبير في الشؤون الدّينية في الولايات المتحدة الأميركية الذي أعلن: «إذا لم نوافق أبداً على الطهراوية لا يمكن أن نفهم أميركا»^(١١).

يعتقد ميلر أن الطهراوية هي نوعٌ من الفلسفة، أو هي نوعٌ من قانونٍ للقيم أدخل إلى إنكلترا الجديدة من جانب المستوطنين الأوائل في بداية القرن السّابع عشر. وبعد ذلك أصبحت أحد العناصر الدّائمة في الحياة والفكر الأميركيين. في حين يعتبر أن تأثيرها على المجتمع كان راجحاً؛ حيث امتدّ إلى ما بعد المرحلة الاستيطانية، مضيفاً أنّها في كلّ الميادين النّاشطة دمغت بطابعها الحضارة الأميركية، وخصوصاً في تطلعاتها الأكثر عمقاً.

ومهما يكن من أمر، فلكي نفهم كيف تطوّرت الطهراوية الإنكليزية لتأخذ شخصيتها الأميركية، وجبّت معرفة أن نمطي التّفكير هذين ينتميان إلى الأصل البروتستانتي نفسه، وأنّ الطهراويين الإنكليز والأميركيين كانوا يتفقون على عددٍ كبيرٍ من المواضيع.

في الأساس كانت حركاتهم تضمّ أشخاصاً مثقفين قاموا بدراساتٍ جامعية، ويعارضون بشدّة ما كانوا يدعون «بالرؤيا المباشرة»، التي تعني كلّ أشكال التّواصل المباشر مع الله، وأنّ إرادة الله لا تتجلّى إلّا في عنايته؛ ومن هنا ظهر شعار قرن الوفرة الشّهير.

وأيّاً تكن عوامل الجمع، والالتقاء، فضلاً عن المرجعية المشتركة بينهما، فإنّ

أحداثاً وتطوراتٍ أدّت إلى توتير علاقات الطهراويين الإنكليز والأميركيين، من بينها قضية هوتشنسن التي أثارت ضجّة كبيرة في المرحلة الاستيطانية.

وفي ما يُروى حول هذه الحادثة، أنّ هوتشنسن وصلت مع زوجها قادمةً من انكلترا إلى ماساشوستس عام ١٦٣٤ م. ومنذ اللحظة التي استقرّت فيها داخل الطائفة الطهراوية المحليّة، راحت تعارض الحاكم جون ويشروب. لقد دافعت هذه المتمردة عن فكرة أنّ وجود علاقة «انصهارية» مع المسيح هي فكرةٌ ممكنةٌ جداً، الأمر الذي اعتُبر نوعاً من الإهانة التي وجّهت إلى الفكر الطهراوي الذي لم يسعُه القبول بتصورٍ من هذا النوع في العقيدة المسيحية. لقد حوكت هوتشنسن وأدينّت، وتمّ إبعادها ممّا اضطرّها للإقامة في رود آيسلند، وهي مأوى الذين لم يكن باستطاعتهم القبول بالتشدد الطهراوي^(١٢).

ثمّ وقع حدثٌ آخر يتعلّق بروحية ويليامز، وهو الشّخصيّة المعروفة في العالم الطهراوي. والذي لعب دوراً كبيراً في انكلترا كما في أميركا. بعد أن تلقّى ويليامز دروسه في جامعة كمبريدج اختار الدّخول في الرهبانية الانغليكانية، ثمّ وجد نفسه يتماهى شيئاً فشيئاً والرّوح الطهراوية، عندها هاجر إلى أميركا. إلّا أنّه حين وصل إلى بوسطن رفض أن ينتمي إلى الرهبانية، مدافعاً عن فكرة أنّ السّلطة القضائيّة يجب أن تتميز عن السّلطة الدّينيّة.

فضلاً عن ذلك، فقد اهتمّ بمصير الهنود، وثار في وجه نزع ملكيّاتهم، حتّى أدّت به مطالبه هذه إلى النّفي عام ١٦٣٥ م تماماً كما حصل مع آن هوتشنسن. فبعد أن استقبله الهنود، لجأ إلى رود آيسلند؛ حيث أسّس ما أسماه مدينة «العناية الإلهية»، وأنشأ فيها ديانةً جديدةً هي «المعمدانية». إلّا أنّه سيتخلّى عنها في نهاية حياته، معلناً أنّ أيّة كنيسة مكوّنة لا تتمتع بأية شرعية.

إلى ذلك تنضاف قضية جدّ مهمة في هذا المجال، هي قضية ساحرات «سالم» المعروفة من الجميع، والتي كان لها وقعٌ كبيرٌ في نهاية القرن السّابع عشر. لا سيّما

وأثما تُلقى الضوء على الطابع القسري للعقلية الطهراوية في انكلترا الجديدة. لقد انتظم الطهراويون الأميركيون الأوائل المخلصون لمعتقدهم في طوائف دينية وعلى رأسها قسيس لم يكن يتبع لأية سلطة أسقفية. والكنيسة التي هي مركز الحياة السياسية والاجتماعية كانت تجمع أعضاء يتمتعون بحقوق المواطن. وأما الدخول في الطائفة فقد كان يستتبع مراسم كاملة قوامها - بنوع خاص - الاعتراف العلني والانتخاب من قبل «أبرار» الرهبانية.

في هذه المرحلة التي كان الدين والسياسة مترابطين بصورة مبهمه، كانت الطهراوية تستخدم القضاة في الغالب لإدانة من تعتبرهم مهرطقين. ولكن مع مرور الزمن خففت الفضايح، والانشقاقات، ووصول مهاجرين جدد، من التشدد الديني، والأخلاقي، للطهراوية الأميركية.

وفي نهاية القرن التاسع عشر جرى التخلي عن النظام الشيوقراطي ليظهر التسامح الديني شيئاً فشيئاً.

يوضح ما جرى: أنه عندما اختار الكونغرس في ١١ كانون الأول (ديسمبر) عام ١٧٨٣م للاحتفال بمعاهدة السلام مع بريطانيا، تعجب المحترم جون رودجر في نيويورك عندما قال: «إن العناية الإلهية حققت شيئاً كبيراً لعنصرنا، فباحثنا بالثورة اليوم قدمت لنا ملجأ لكل الأمم المضطهدة في الأرض». وأما جملة وينشروب «إن العالم كله يتطلع إلينا»، فقد استخدمت تكراراً لتؤكد على مسؤولية الأميركيين تجاه العالم.

في حين كانت هذه العبارات الشهيرة تذكر بدور أميركا بصفقتها نموذجاً لكل الأمم، ذلك أنه في تلك الحقبة كان ثمة الكثير ممن يؤمن بأن مثال أميركا سيكون معدياً، وأن الأمم ستنتهي إلى تقليده^(١٣).

ثقافة الحرب الأهلية:

في عام ١٦٤٢م، كانت انجلترا قد أنهكتها حرب أهلية، هي نفسها الحرب

التي أدت إلى إعدام الملك تشارلز الأول في عام ١٦٤٩م، وتأسيس جمهورية بزعامة البرلماني المتطهر أوليفر كرومويل. وعندما أعيدت الملكية إلى إنجلترا عام ١٦٦٠م كان البرلمان قد ضيق سلطتها. فالمؤسسات الديمقراطية التي كانت تنهض في الغرب كان ثمنها الآلام والدماء. أمّا الثورة الفرنسية فهي كانت أكثر كارثية؛ حيث تلاها عهد رعب وديكتاتورية عسكرية قبل أن يتمكن نابليون من إحلال النظام. والمعلوم أن تركة الثورة الفرنسية للعالم الحديث كانت ذات وجهين: لقد نمت من وجه، المثل العليا المتسامحة حيال الحرية، والمساواة، والأخوة، لكنها تركت من وجه ثانٍ، ذكرى رعب دولة شريرة، وهذه الذكرى كانت مؤثرة كذلك.

على مدار حرب السنوات السبع في المستعمرات الأميركية (١٧٥٦-١٧٦٣) تنازعت بريطانيا وفرنسا على الممتلكات الإستعمارية. وتصادعت أوزار هذه الحرب على طول الساحل الشرقي الأميركي، الأمر الذي أدى إلى حرب الاستقلال (١٧٧٥-١٧٨٣) وتأسيس أول جمهورية علمانية في العالم الحديث. صحيح أنه كان يولد في الغرب نظام اجتماعي أكثر عدالة وتسامحاً، لكن ذلك لم يتحقق إلا بعد انقضاء قرنين من العنف.

لم تكن الثقافة الدينية بمنأى من هذه التطورات، وسيبدو ذلك بوضوح من خلال معاناة إجمالية للمشهد. فقد ظهر أن الناس في حالات الاضطراب والفوضى يلجأون إلى الدين، لكن البعض سيجد أن أشكال الإيمان القديمة لم تعد تُجدي في الظروف الجديدة. أمّا حركات المعارضة فقد سعت إلى قطيعة مع الماضي، فوصلت - بشكل غير متناسق - إلى شيء ما جديد. ففي إنجلترا القرن السابع عشر - أي: بعد الحرب الأهلية - بشر كل من جاكوب باوثملي Bauthumely، ولورانس كلاركسون Clarkson (١٦١٥ - ١٦٦٧) بإلحادية ناشئة.

لقد جادل باوثملي في كتابه «جوانب الله المضيئة والمظلمة» ١٦٥٠م، راثياً أنَّ الله كان مجسداً في البشر بدلاً من يسوع، وأنَّ الإلهي موجودٌ في جميع الأشياء حتَّى في الخطيئة.

أمَّا في كتاب «العين الواحدة» الذي كتبه كلاركسون فقد كانت الخطيئة مجرَّد نزوةٍ بشريَّة، والشَّرُّ إلهامٌ من الله. لكنَّ أبتسر كوب Abiezer Coppe (١٦١٩م - ١٦٧٢م) وهو معمداني راديكالي، فقد خرق جهاراً المحرَّمات الجنسية واللعنة. لقد اعتقد أنَّ المسيح الزائف The Mighty Leveller، سوف يعود ويزيل هذا النظام المنافق المتعفن الحالي عن بكرة أبيه.

وفي الوقت ذاته كانت هناك نزعةٌ مناقضةٌ في المستعمرات الأميركية، من أبرز أصحابها جون كوتون Cotton (١٥٨٥م - ١٦٥٢م) وهو واعظٌ بيوريتانيٌّ معروفٌ حطَّ رحاله في ماساتشوستس في عام ١٦٣٥م، وكان يرى أنَّ أعمال الخير لا ثواب لها، والحياة الفاضلة لا جدوى منها، وأنَّ باستطاعة الله أنْ ينقذنا من دون هذه القواعد التي وضعها الإنسان. أمَّا تلميذته التي سبق وأتينا على ذكرها آني هتشنسون Hutchinson (١٥٩٠م - ١٦٤٣م) فقد زعمت أنَّها تلقت إحياءاتٍ شخصيَّة من الله، وشعرت أنَّ لا حاجة لقراءة الإنجيل، أو القيام بأعمال الخير.

ربما كان هؤلاء المتمردون يحاولون التعبير عن إحساسهم الحديث التَّكوُّن، وأنَّ القيود القديمة ما عادت تنطبق على العالم الجديد، فالحياة كانت تتغيَّر بعمقٍ كبير؛ إذ في مرحلة التَّجديد المستمر، لم يكن هناك مفرٌّ من أن يسعى البعض إلى وضعيَّة استقلاليَّة وإلى ضربٍ من تجديدٍ أخلاقيٍّ ودينيٍّ^(١٤).

في الآن نفسه، وبالتزامن مع هذا الحراك، حاول آخرون التعبير عن المثل العليا للعصر الجديد بطريقةٍ دينية. وبرز إلى السَّاحة جورج فوكس (١٦٢٤م - ١٦٩١م) وهو مؤسس «جمعيَّة الأصدقاء» ليطلق حركة تنويرٍ غير مماثلةٍ

للتنويرية التي تحدّث عنها بإفاضة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط لاحقاً. هذه الحركة هي نفسها ما أطلق على أتباعها «الكواكرز» أو «الصّاحبيون»^(١٥). وكان لها حضورٌ مؤثّرٌ في الحركة المتمادية للإصلاح الديني البروتستانتي.

كان على أنصار حركة الكواكرز Quakers أن يبحثوا عن نورٍ داخل قلوبهم، وقد علّمهم فوكس «الاستفادة من فهمهم الخاص من دون إرشادٍ من أيّ شخصٍ آخر». اعتقد فوكس أنّ الدين - في عصر العلم - يجب أن يكون «تجريبياً»، ومتنوعاً، من خلال تجربة شخصية، ومن دون مؤسسة سلطوية. «جمعية الأصدقاء» هذه تبنّت، ورعت المثل الأعلى الديمقراطي الجديد. كلّ البشر عندها متساوون، ويجب ألاّ يخلعوا قبعاتهم احتراماً لأيّ إنسانٍ من غير المتعلّمين من الرّجال والنساء. كما يجب ألاّ يكثرثوا لرجال الدين الحائزين على شهاداتٍ جامعيّة، لكن ينبغي عليهم، في المقابل، أن يكونوا آراءهم الخاصّة بهم. لعلّ من أبرز الرّموز النّاشطة في تلك الحركة يذكر المؤرخون جون ويزلي Wesley (١٧٠٣م - ١٧٩٣م) حاول تطبيق الطّريقة، والنّظام العلمي على الرّوحانية. أمّا أتباعه «الطّرائقيون» فقد اتّبعوا نظاماً صارماً في الصّلاة، وقراءة الإنجيل، والصّوم، وحبّ النّاس. لقد رحّب ويزلي - مثلما فعل كانط - بفصل الإيمان عن العقل، وأعلن أنّ الدين ليس معتقداً في الرّأس، بل هو نورٌ في القلب. وقد سادت مناخاتٌ ثقافيّة عارمةٌ في مراحل التّأسيس، مؤدّاها أنّ البنية العقلانية والتّاريخيّة في المسيحيّة قد أصبحت معوّقة ومعرّقة في الأزمنة الحديثة. هذا الأمر سوف يدفع الرّجال والنساء دفعاً إلى إعادة النّظر بممارستهم الدّينية، وذلك بإجبارهم «على النّظر داخل أنفسهم، والاهتمام بالنّور السّاطع في قلوبهم».

وبالطّبع لا يتوقّف الأمر عند هذا التّحوّل، فلقد أدّت هذه التّحوّلات إلى مزيدٍ من الاضطرابات في الإيمان الرّسمي المسيحي. وبذلك انقسم المسيحيون

إلى أكثر من خطأ: فقد اتبع بعضهم المتفلسفين، وجرب آخرون نزعة صوفيّة مبسّطة، بعضهم مضوا يعقلنون إيمانهم، بينما تخلّى كثيرون عن العقل كلّهُ. لقد شكّل هذا تطوّراً مقلّفاً وبارزاً في المستعمرات الأميركيّة، لعلّ من آثاره البارزة نشوء النّزعة الأصوليّة في الولايات المتحدة في نهاية القرن التّاسع عشر.

كان معظم المستعمرين - عدا بيوريتانيو إنجلترا الجديدة - غير مكترئين بالدين. وبحلول نهاية القرن السّابع عشر بدت المستعمرات وكأنيها «معلّنة» تماماً، لكن ما إن حلّت بداية القرن الثّامن عشر حتّى استيقظت طائفة «دِنومينيشن» البروتستانتية فأصبحت المسيحيّة أكثر رسميّة في العالم الجديد، ممّا كانت عليه في العالم القديم. حتّى الطّوائف المنشقة مثل «الكواكرز»، و«المعمدانين» و«برسبيترانز» التي رفضت أصلاً سلطة رجال الدّين، وشدّدت على الحقّ في اتّباع مساراتها الخاصّة، عقدت اجتماعات في فيلادلفيا، وأبقت عينها مفتوحة على التّجمعات المحليّة، وأشرفت على رجال الدّين، وقدّرت الواعظين، وأبدت اشمئزازها من الهرطقة.

ونتيجةً لهذه المركزيّة ازدهرت هذه الطّوائف الثّلاث، على قاعدة مركزيّة حدائيّة لكن غريبة، فازداد أتباعها بشكلٍ متسارعٍ جداً. وفي الوقت ذاته تأسّست الكنيسة الانجليكانية في ميرلاند، وابتنت كنائس جميلة أحدثت تغيّراً في سماء نيويورك وبوسطن وتشارلستون.

وبينما كان هناك انتقالٌ إلى الضّبط «المركّزة»، كان هناك - أيضاً - ردّ فعلٍ حماسيّ على هذا «القيد المُعقّل». لقد رأى الدّين المحافظ - دائماً - الميثولوجيا والعقل مكملين لبعضهما البعض، وأنّ كلّاً منهما سيكون الأسوأ من دون الآخر. كانت هذه هي الحالة في المسائل الدّينية؛ حيث سُمح للعقل أن يلعب دوراً هاماً، ولو كان دوراً مساعداً. لكنّ الميل الجديد نحو تحييد العقل، أو طرحه في بعض الحركات البروتستانتية الجديدة (بالإمكان إرجاع هذا التّأثير إلى

لوثر) أدى إلى ضربٍ من لاعقلانيةٍ مزعجة^(١٦).

هوية الكواكرز أو «الصّاحبيون»:

لقد أُطلق على «الكواكرز» هذا الاسم؛ لأنّهم كانوا في بدايتهم يعبرون عن فرحهم الدّيني بحماسة شديدة لدرجة أنّهم كانوا - في أغلب الأحيان - يرتعشون، يعوون (Howl)، ويزعقون، ويجعلون الكلاب تنبح، والماشية تجري مذعورة، والخنازير تصرخ، كما يصفهم المؤرّخون. أمّا الكالفينيون الرّاديكاليون الذين عارضوا ما اعتبروه «الدّيانة البابويّة»، والكنيسة الإنجليكانية، كانت لديهم روحانيّة متطرّفةٌ صاحبة. لكنّ ولاءاتهم الدّينية «المولودة ثانية» كانت تعكس اطمئنّاناً في أغلب الأحيان.

وقد تعرّض كثيرون لألم الشّعور بالذّنب والخوف. لقد كانوا رأسماليين صالحين، وعلماء فاضلين، لكنّ تأثيرات النّعمة (Grace) كانت تتلاشى، حيث عانى البيوريتانيون (الطهراويون) من انتكاسة مرّضيّة، فكانوا يسقطون في حالات إحباطٍ مزمن، وفي أحيانٍ معيّنة كانوا ينتحرون^(١٧).

كان الصّاحبيون (QUAKERS) في الأساس مجموعة دينيّة متطرّفة منشقة، تعود جذورها إلى القرن السّادس عشر. وما زال الجدل يحتدم حول طبيعة الأيام الأولى لنشوء هذه الطّائفة، لكنّ المعلومات التّاريخيّة تُرجّح ظهورها بشكلها المعروف والحقيقي في شخص جورج فوكس في الأربعينيات من القرن السّابع عشر. ثم تطوّرت خلف قيادة ويليام بن في السّتينات من ذلك القرن، وما بعد ذلك.

وكانت الطهراوية ذات تأثيرٍ قويٍّ على التّجربة الفرديّة لقلب الإنسان، وهي تشقّ طريقها نحو السّموم. كان الصّاحبيّون هم المجموعة التي حملت هذا الاتّجاه إلى ذروته. وخلال انتفاضتهم على كلّ ما هو بابوي (كاثوليكي) مثل الرّداء

الكهنوتي، والفنون، والاحتفالات، والمواظ على المحكّمة، والموسيقى، ركّزوا على مبدأين لهما صلة ببعضهما. لقد فصلوا بشدّة بين الإنسان السّليبي تماماً، وبين الله صاحب القدرة الكلّيّة الحقّة.

وطبقاً للنّمط الكالفيني، ركّز الصّاحبيون على الهوّة الشّاشعة بين الإنسان والله، وأنكروا فائدة المواثيق الدّينية الطهراوية. كذلك، ركّزوا على الفرق بين ما هو جسدي وما هو روحي، وأنكروا قدرة المدارك الحسيّة، أو دراسة الطبيعة على اطلاع الإنسان على أيّ شيء يخصّ الله؛ إذ لا تستطيع ذلك إلّا الرّوح الدّاخليّة للمسيح. وهم بهذا يكونون قد قلّلوا من أهميّة الكتاب المقدّس والمواظ المدروسة. فالمسيح موجودٌ في القلب أكثر من كونه مُضمّنٌ في التّاريخ أو في كتاب.

وتشابهت أفكارهم تشابهاً شديداً مع أفكار آن هتشنسون التي كنّا أتينا على أفكارها الثّوريّة الإصلاحية في سياق هذا الفصل. غير أنّ فوكس الذي ظهر في لندن باديء الأمر كباحثٍ عن الحقيقة، ثمّ تحوّل إلى «صاحبيّ» معروف، فقد تحوّرت أفكاره الإيمانية على «النّور الدّاخلي» الذي يستطيع الإنسان من خلاله العثور على الله، وحثّ النّاس على تجاهل المناصب والكهنوت والكنائس، كما دعاهم إلى التّخليّ عن السّخف ونبد الّلامساواة الاجتماعيّة والممارسات الظّالمة. وفي الخمسينيات من القرن السّادس عشر، عمل أتباعه على تخليص اللّغة من التّمايزات الطبقيّة، ورفضوا حلف الإيوان، وتجنّبوا استخدام الأسماء الوثنيّة للدّلالة على الأيّام أو الشّهور. ولاعتقادهم بأنّ لا أحد أفضل منهم، فإنهم كانوا يرفضون رفع قبعاتهم إجلالاً للآخرين.

ورغم أنّهم اعتبروا الحكومات والكنائس بحكم السّاقطة، فقد رفض الصّاحبيون حمل السّلاح لمهاجمتها أو الدّفاع عنها. وكانوا يشبهون «الطهراوين» في نظرهم إلى المسائل الجمالية، كما شعروا بالإهانة جرّاء التّحرّر

النَّاشئ عن ملهاة عصر النَّهضة، والإقبال على قصائد الحبِّ، فعارضوا كُلَّ الفنون التي لا يركِّز العقل فيها على أمورٍ خالدة^(١٨).

هنا تجدر الإشارة إلى ثلاثة منجزاتٍ واضحةٍ حقَّقتها الصَّاحبيون. فعلى عكس «الطهراوين»، تمكَّن «الصَّاحبيون» من بناء علاقةٍ جيِّدةٍ مع الهنود، وكان (بن) نفسه يتعامل معهم بعدل، وثمَّة وفرة من الدلائل التي تُظهر أنَّ حالةً من الود قد سادت بين الأجناس، وهي حالةٌ غالباً ما افتقدتها العلاقات الأميركية اللَّاحقة على طول الحدود. ومن النَّاحية الدِّينية، فقد عطَّل جوُّ من الرِّفص المذهب - بسبب عدم القدرة على الاستيعاب - محاولات إقناع النَّاس باعتناق مبادئ «الصَّاحبية». وقد حقَّق مستوطنون آخرون، مثل الموراف (MORAVIANS) في فتراتٍ لاحقةٍ نجاحاً أكبر في هذا المجال.

كانت قضية العبودية أكثر أهميةً، وشهدت الفترة التي عاش فيها جون وولمان (١٧٢٠م - ١٧٧٢م) مفكِّر الصَّاحبيين الأوَّل بعد بن، اهتمام الطَّائفة الكبير بالعبيد، والتزامها المتزايد بتحريرهم. وقد ورث «الصَّاحبيون» مشكلة العبيد؛ حيث كان اقتناء العبيد والاتِّجار بهم، سائداً في ذلك العصر، وقليل من النَّاس كانوا يحتجُّون على وجودهم في بنسلفانيا ونيوجرسي المجاورة. ولكن منذ أيام جورج فوكس الأولى التي أثار فيها شكوكهم حول ما إذا كان من اللَّائق الاحتفاظ بأناسٍ في الأسر، وهذا الموضوع يُطرح بتكرارٍ في اجتماعات الصَّاحبيين. وثبت أنَّ من السُّهولة بمكانٍ أن يُسجَّل المرء اعتراضه على المتاجرة بالعبيد، ولكنَّ امتلاكهم كان قضيةً أكثر تعقيداً. فكثيرٌ من الصَّاحبيين ورثوا العبيد أو تزوجوا مَلَاك عبيد. وأسهمت قوانين الإرث في صعوبة تحريرهم. كما أنَّ بعض الأراضي الشَّاسعة كانت غير قابلةٍ للتَّشغيل دون الاستعانة بهم.

وعلى غرار العديد من الصَّاحبيين، فقد كان وولمان يمقت الحلول الوسط في القضايا الأخلاقية، من منطلق أنَّ المسيحي الجيِّد لا يتساهل إزاء الخطيئة.

وتحت إلحاحه، أمكن الوصول باجتماعات الصّاحبين إلى نتيجة قوامها أنّه لا بدّ من تحرير العبيد. ولكن بحلول عام ١٧٥٨م بات الصّاحبيون الذين لا يعملون لتحقيق ذلك الهدف، مهتدين بالطرد من الطّائفة. وهكذا، وكما حدث غالباً في سنواتٍ لاحقةٍ من التاريخ الأميركي، فقد كان شخصٌ أو أكثر يخرج بفكرةٍ إصلاحيةٍ ويسعى لإقناع إحدى المجموعات الدّينية بتبنيها، ثمّ تبدأ المجموعة بالدّفاع عن هذه الفكرة إلى أن تُثير مناقشتها الرّأي العام فتنشأ بالتّالي قضيةٌ سياسية.

وعلى هذا النّسق ظلّت العبوديّة تطرح قضاياها وأسئلتها على المجتمع في تلك المنطقة لفترةٍ قصيرةٍ من الزّمن إلى أن اختفت بالقانون. في حين أدّى انتشار الحرّيّة هناك، إلى الحرب الأهلية في وقت لاحق^(١٩). وهذه نقطةٌ إشكاليّةٌ سوف تبسط نفسها ضمن مساحات النّقاش بين المؤسّسين حول ماهيّة الدّستور الدّيمقراطي، وشكل ممارسته اللاحقة في المجتمع والدّولة.

البراغماتية بوصفها لاهوتاً سياسياً:

مع التّطوّر المعقّد للحركة الدّينية في مجتمعات المستوطنين الأميركيين الأوائل سوف تنشأ مفارقاتٌ لا سابق لها في الحضارات الحديثة. فهناك منطقةٌ معرفيّةٌ وُلدت من الرّحم الحار للمسيحيّة البروتستانتية، وسيكون لها أثرٌ حاسمٌ في الفلسفة السّياسيّة لأمركا المعاصرة. إنّها «البراغماتية»، أو «المذهب العملي»، كما يشاء الاصطلاحيون أن يوصّفوها. لكنّ الحجة في مثل هذا التّوصيف هي أنّ المذهب البراغماتي يتّخذ من التّنتائج العمليّة معياراً لتحديد صحّة الأفكار أو بطلانها. وتُظهر الوقائع على الجملة أنّ نشوء البراغماتية الأميركيّة جرى وسط حقليّ دينيّ وثقافيّ وسياسيّ مكتنظٌ بأسئلة المكان والزّمان.

لكنّ ظهور المصطلح في البيئة الثّقافيّة الأميركيّة سوف يعبر زمناً معقداً

وطويلاً وعسيراً من قبل أن يرى نور الولادة. فقد اجتمع نخبةٌ من أكبر المفكرين في الولايات المتحدة الأميركية لدراسة احتمالات تطورات العالم المستقبلية، ودور أمتهم الفتية، وتطلعاتها لتسلم الريادة، ووجوب استخلاصها للإمبرياليات المتهاكمة، وتحديد مصير بلدهم في العالم.

من أبرز منظري البراغماتية تشارلز ساندر بيرس، وشونسي رايت، ووليم جيمس وهو عالمٌ طبيعيٌّ وفيلسوف وعالمٌ نفسيّ، وأوليفر وندل هولز وهو محامٍ ومنظرٌ تشريعيّ، وجون فيسك المؤرخ المعروف، والمؤرخ فرانسيس أبوت من كبار رجال اللاهوت. وكان محور الحلقة الفكرية، هو الجواب على السؤال التالي: كيف يمكن أن تصبح الولايات المتحدة الأميركية، «الإمتداد الحضري للإمبرياليات الأوروبية السابقة»؟ وذلك من خلال وضع إطارٍ فكريٍّ لبرامج بعيدة المدى على جميع الأصعدة الثقافية والفكرية والتربوية والفنية. (وكانت هذه هي المرحلة الأولى للذرائعية الأميركية من الناحية التنظيرية).

تمخّض عن هذه الندوة توصياتٌ بقيت في الأرشيفات المتخصصة في المعاهد والجامعات، وقد لخصها المؤرخ الأمريكي جون فيسك في كتابه «أفكار أميركية في السياسة». ثم صاغها على شكل قصةٍ خياليةٍ تقع أحداثها في باريس؛ حيث اجتمع ثلاثة مغتربين أمريكيين في حفل عشاء، وقدم المتحدثون أنخاب بلدهم العظيم، فقال أولهم: «إليكم نخب الولايات المتحدة الأميركية التي تحدّها أميركا البريطانية شمالاً، وخليج المكسيك جنوباً، والمحيط الأطلسي شرقاً والباسيفيك غرباً...». وقال الثاني: «لا يا صاح: إنك تنظر نظرةً محدودةً للغاية؛ إذ يجب علينا ونحن نعيد حدود بلدنا أن ننظر إلى المستقبل العظيم الذي يُشير إليه «المصير الواضع» للجنس الأنغلو ساكسوني، (ويلاحظ هنا حتمية التحالف البريطاني - الأمريكي في كلّ العمليات العسكرية مستقبلاً) ويكمل قائلاً: هاكم نخب الولايات المتحدة الأميركية التي يحدّها القطب الشمالي شمالاً، والقطب

الجنوبي جنوباً، وشروق الشمس شرقاً، وغروبها غرباً. فثارت زوبعة من التصفيق تحيةً لهذه النبوءة الطموحة. وهنا انبرى متحدث ثالث من أقصى القاعة - وهو أميركي تبدو عليه حكمة وصراحة وهدوء راعي البقر الآتي من الغرب البعيد - فقال هذا الأميركي الغيور: «إذا كان لنا أن نضع التاريخ بماضيه وحاضره، ونضع موضع الاعتبار مصيرنا الواضح.. إذا فلماذا نحصر أنفسنا داخل هذه الحدود الضيقة التي عيّنها رفيقانا.. إليكم نخب الولايات المتحدة التي يحدّها الفجر القطبي شمالاً، وتقدّم الاعتداليين جنوباً، والعماء البدائي شرقاً، ويوم الدين غرباً»^(٢٠).

هذا هو الحلم الأميركي كما حدّده المفكرون الأميركيون مؤسّسو «النّادي الميتافيزيقي الأميركي» منذ العشرينيات من القرن التاسع عشر. على هذا النّحو ستنشأ الفلسفة البراغمية كحصيلّة جهدٍ مشتركٍ لهؤلاء الرّجال، كلّ في مجال تخصّصه، ثمّ قولّوها في نظامٍ شموليٍّ، يشمل اللاّهوت، والتّاريخ، والتّربية، والاقتصاد، وعلم النّفس والفلسفة؛ حيث أعاد صياغتها شارلز بيرس، ضمن خلاصةٍ مؤدّاها أنّ الفكرة قد تكون حقّاً بالنّسبة لغيري... وقد تكون صادقة الآن، وباطلة في موقفٍ آخر، على ضوء المصلحة الدّائية. ومن ثمّ فعلينا أن نعيش اليوم مع الفكرة التي نراها صادقة الآن، وأن نكون على استعدادٍ بأنّ نسلم يقيناً بزيّفها ما دامت تعارض مصالحنا. أمّا حجر الزّاوية في هذه الفلسفة - كما يقدّمها وليم جيمس - فقوامه ما يلي:

- إنكار الحقيقة الموضوعيّة التي تميّز بوجودها المستقلّ عن الذات والخبرة البشريّة، وتنعكس في وعينا عن طريق الحواس.
- إنكار الصّورة الموضوعيّة العلميّة.
- الإيمان بأنّ الوجود هو اعتقادٌ، والنّجاح هو معيار الحكم على الحقّ والباطل.

ورغم أنَّ الأدلة عليها كانت شحيحة، فقد بدأت البراغمية تترسخ عبر اجتماعاتٍ متفرقةٍ كان يعقدها «النَّادي الميتافيزيقي» في الحرم الجامعي لـ (هارفارد) في منطقة بوسطن خلال العقدَيْن الأولَيْن من القرن التَّاسع عشر. وكان العضو الأهمُّ في المجموعة هو تشارلز ساندروز بيرس نجل بروفيسور الرِّياضيَّات والفلك في هارفارد.

ومن بين الأعضاء الرِّئيسيين، كان هنالك ويليام جيمس نجل مفكِّرٍ تأثَّر بسويدنبورغ، وكان صديقاً لـ (إمرسون)، وأوليفر ويندل هولمز الابن، نجل كاتبٍ وطبيبٍ معروف. وكما استذكر بيرس بعد سنوات، فإنَّها التقيا في أوائل السَّبعينات من القرن التَّاسع عشر واتفقا على أنَّ واجبهما الأساسي هو تطبيق التعريف الذي وضعه بين (BAIN) حول الإيمان، بأنَّه: «الشَّيء الذي يكون المرء مستعداً لتنفيذه». ومن خلال هذا الطَّرح الذي قدَّمه فيلسوفٌ بريطانيٌّ فإنَّ البراغميَّة «ليست أكثر من نتيجةٍ طبيعيَّة». وكان الجؤُ مليئاً بالعلم واللاأدرية، في حين كانت الميتافيزيقيَّة في تراجع. وأمَّا اسم النَّادي فكان ينمُّ عن سخريةٍ مقصودة؛ حيث سُمِّي «النَّادي المعادي للميتافيزيقيَّة»، وهو اسم أكثر دقَّةً في الواقع. وكما أشار بيرس في وقتٍ لاحق، فإنَّ أفكاره الأولى كانت مقتبسة؛ حيث إنَّ معظم أعضائه كانوا بريطانيين في توجُّهاتهم، رغم أنَّه هو نفسه عبَّر بوابات الفلسفة عن طريق الفيلسوف كانط^(٢١).

لقد سقطت البراغميَّة المبكِّرة جرَّاء الآلام الوطنيَّة التي سبَّبتها الحرب، والتَّوسُّع الاقتصادي الذي أعقب ذلك. ولم يعيش أحدُ العقد السَّادس من القرن التَّاسع عشر من دون أن تكون لديه أسئلةٌ جادَّةٌ حول طبيعة الدِّيمقراطيَّة الأميركيَّة وقيمة الاتحاد. ورغم أنَّ الحرب قد سوَّت قضايا سياسيَّة واجتماعيَّة فإنَّها لم تسوِّ قضايا فكريَّة، إلى حدٍّ أنَّ الكثير من الشَّخصيَّات الفكريَّة المرموقة أحسَّت بالانزعاج لتأثيرات أعمال التَّجارة والبناء الكبيرة، وأخلاقيَّات

الدَّاروينيَّة الاجتماعيَّة على بلادهم. وأدَّى الجشع المعيب لشخصيَّاتٍ مثل أندرو كارنيجي وجون د. روكفلر، والفساد الصَّريح الذي اجتاحت إدارة غرانت في واشنطن، إلى إجراء مراجعاتٍ نظريَّةٍ جدِّيَّةٍ في طبيعة الدِّيمقراطية، والمجتمع، وفي مكانة أميركا من خطط الله لهذا الكون. فالبلاد التي كانت في معظمها من الطبقة الوسطى راحت تتجه نحو انقساماتٍ طبقيَّةٍ خطيرة، وقبولٍ عام باللاأمانة.

وكانت البراغماتيَّة هي إحدى المحاولات التي استهدفت مواجهة تلك القضايا. واستندت على الدَّعوة إلى التَّخلِّي عن الأفكار التي لا تسفر عن أيِّ نتائج، كما دعت إلى إسقاط الأخلاقيَّات التي لا تأثير لها على الحياة العاديَّة للمواطن، وسعت لإقناع النَّاس بأنَّ ما يفكر به المرء، ويُقدِّم عليه هو أمرٌ مهمٌّ، وأنَّ الأميركيين لا يحتاجون إلى تدريبٍ فلسفيٍّ فنيٍّ شاملٍ ليعيشوا حياةً ذات معنى. في هذه اللَّحظات كان الأوروبيُّون غارقين في أنظمةٍ طبقيَّةٍ وميتافيزيقيَّةٍ لا تتلاءم والدِّيمقراطيَّة الأميركيَّة، الأمر الذي حفَّز البراغماتيين لبذل الجهود من أجل الوصول إلى جملة إجراءاتٍ تستطيع إنهاء تلك الأنظمة^(٢٢).

أركان الإيمان «البراغماتي»:

كان بيرس أوَّل مَنْ صاغ الأفكار البراغماتيَّة في إطارٍ عام، وذلك في سلسلة مقالاتٍ لمجلة (POPULAT SCIENCE MONTHLY) في أواخر السَّبعينات من القرن التَّاسع عشر. ومن بين مقالاته المهمَّة ذات التَّأثير الواسع والتي ساهمت في تطوُّر البراغماتيَّة، تثبيت الإيمان (FIXATION OF BELIEF)، وكيف نجعل أفكارنا واضحة (HOW TO MAKE OUR IDEAS CLEAR). ابتداءً بيرس عمله في مجال العلوم الطَّبيعيَّة والنَّفسيَّة، مستخدماً عباراتٍ مثل «عادة» و«عمل» لمحاربة أيِّ معطياتٍ مسبقةٍ قد يختبر المرء على أساسها كلمة

«إيمان». وتحدث عن كيفية تغير الأفكار العلمية، وكيف أنَّ أيَّ إيمانٍ لا يستطيع الصُّمود طويلاً بمفرده. ودافع عن الرَّأي القائل إنَّه: إذا تغيَّرت الأفكار العلميَّة مع الوقت، فإنَّ جميع أشكال الإيمان معرَّضة هي الأخرى إلى الرِّيبة والشك. فإذا اعتقد شخصٌ ما بصحَّة شيءٍ، فإنَّه سيشعر بالإرتياح إزاء الفكرة التي هو بصددِها، وتصبح بالتَّالي عادةً لديه، ويتصرَّف إزاءها ألياً دون أن يشكَّ في افتراضاته. لكنَّه إذا ما شكَّ في شيءٍ، فإنَّه سيشعر بالإنزعاج وعدم الرَّاحة. وذلك أنَّ النَّاس على فطرتهم لا يحبُّون أن تعترِبهم الشُّكوك، وهم مستعدُّون لعمل أيِّ شيءٍ للتخلُّص من الشكِّ والعودة إلى العادات التي رافقت إيمانهم^(٢٣).

الشكُّ، إذن، يحفِّز النَّاس إلى السَّعي نحو تحقيق الإيمان؛ حيث يتوقَّف الإحساس بالضيق. وهذا الكفاح من أجل تحصيل الإيمان هو ما أسماه بيرس بـ «البحث». فالنَّاس يتطلَّعون حولهم ويحاولون إيجاد حلول، وعندما يعثرون على حلٍّ، يحسُّون بالإرتياح، ويوقفون عمليَّة البحث، ويقتنعون بتحقيق الإيمان الجديد. وهكذا فقد حدَّد بيرس أربع وسائل لتحقيق الإيمان هي:

- التَّماسك، أي: الإنكار العنيد لأيِّ معلومات قد تغيَّر الأفكار القائمة؛

- والسُّلطة، أي: التَّوجُّه نحو مؤسَّسةٍ مثل الكنيسة؛

- والاستنتاج المسبق؛

- وأخيراً أسلوب العلم أو الحقيقة الذي يفضلُه بيرس.

يفترض هذا الأسلوب أنَّ «يكون الاستنتاج النَّهائيَّ لكُلِّ إنسانٍ هو نفسه، أو أن يتوحَّد الاستنتاج بصورةٍ مؤكَّدةٍ إذا ما أُتيح لعمليَّات البحث أن تتواصل بشكلٍ كافٍ».

ولتحديد هذا الموقف بكلماتٍ أبسط فإنَّ هناك - حسب بيرس - أشياء حقيقيَّة، تعتبر صفاتها مستقلةً تماماً عن آرائنا إزاءها، وهذه الحقائق تؤثر على

حواسنا طبقاً للقوانين العادية. وبرغم أنَّ نظرنا إلى الأمور قد تختلف من شخصٍ إلى آخر من خلال تفسير قوانين المدارك، فإننا قادرون على معرفة حقيقة الأمور، كما أنَّ أيَّ شخصٍ ذي خبرةٍ وتعقُّلٍ كافيين إزاءها، سيجد أنَّه متَّجهٌ نحو الاستنتاج الأَوْحد الصَّحيح.

وهكذا بدأت البراغماتية كإنكارٍ لأنواعٍ معيَّنة من البحث، وهي تقول إنَّ المرء لا يستطيع ببساطة أن يتوقَّف عن الاستماع، ويتسلَّح بحقائق خالدة ومثبتة، أو يأخذ شيئاً من السُّلطة المؤسَّسية. فالشَّخص الذي يبحث في أمر ما، يمكنه أن يشقَّ الطَّريق العلمي، ويتعامل مع الحقائق بعقلٍ مفتوح، ويطلب من شخصٍ آخر أن يقوم بالمهمَّة بنفسه؛ للتَّأكُّد من جدواها. فهذا الشَّخص يكون قد حقَّق الإيمان عندما قبل بعادةٍ جديدة، ومسلكٍ جديد. ولذلك، فإنَّك عندما تسأل شخصاً كهذا ماذا تعني فكرة ما؟ فإنَّ الجواب سيكون وصفاً للعادات التي تنتج عنها؛ إذ أنَّ ما يعنيه شيء ما هو العادات التي يطورها^(٢٤).

من تلك النُّقطة اتَّجه بيرس إلى فكرة «التَّحوُّل». وهي الفكرة الكاثوليكية القائلة إنَّ الخمر والخبز اللَّذَيْن يُقدَّمان في العشاء الربَّاني هما حقاً جسد المسيح ودمه، أو أنَّهما كانا - كما يصرَّ معظم البروتستانت - يرمزان فقط إلى جسد المسيح ودمه، ويكوَّنان بالتَّالي وسيلةً لتذكُّر تضحياته. وطالما أنَّ جدلاً كهذا لا يغيِّر في المسلك، وطالما أنَّه لم يغيِّر من عادات المسيحيين بطريقةٍ أو بأخرى، فإنَّ الجدل يصبح آنئذٍ بلا معنى. ولقد توصَّل بيرس إلى استنتاج سجلَّه بكلماتٍ يرجع إليها البراغماتيُّون منذ ذلك الحين. فقد رأى أنَّ من المستحيل أن تكون في عقولنا فكرةٌ لها علاقة بأيِّ شيءٍ باستثناء التَّأثيرات المفهومة والمحسوسة؛ ذلك أنَّ فكرتنا حول أيِّ شيءٍ، هي فكرتنا حول تأثيراتها المحسوسة، وأنَّ أيَّ رأيٍ آخر هو خداع للنَّفس. فالفكر - عند بيرس - له معنى فقط عندما يكون هذا المعنى مرتبطاً بالأداء، وقد أضاع الكاثوليك والبروتستانت أوقات بعضهم بعضاً في

التَّجَادُل حول قَضِيَّة اتَّفَاق على [عدم] ^(٢٥) أَهْمِيَّة تأثيرها عند الممارسة. وهكذا، فإنَّ البراغِماتِيَّة أَكَّدَت على النَّتائِج، وعلى العمل بدلاً من التَّفكير. ومن خلال إدراك أَهْمِيَّتِها من قبل المفكِّرين الملتزمين بعمقٍ بنظرةٍ علميَّةٍ إلى الكون، فقد عملت البراغِماتِيَّة على التَّقريب بين نظريَّات العلم والتَّجربة، وبين المسلك الدِّيمقراطي العام. وأبلغت النَّاس أنَّ معظم النَّتاج الفكريِّ للماضي الأوروبي هو مجرد فتات كلام لا قيمة له في بلدٍ مزدهر. فالكنيسة الرَّسميَّة لا حقٌّ لها بعد الآن بأنَّ تفرض آراءها على أيِّ مواطن، مثلما لا يحقُّ لأيِّ حكومة ارسَاقراطية أن تفرض الصُّرائب. وكما أنَّ أميركا كانت دولةً في طور التَّشكُّل، كذلك كان الأمر بالنَّسبة للأفكار والحقائق التي غدا بمقدور أيِّ شخصٍ أن يمارسها ويساهم فيها حسب رغبته. وأضحى الأميركيون مبتكرين وقادرين على التَّكْيُف، وقد أخذت ابتكاراتهم وتكيُّفهم تأخذ شكل مواقف فلسفيَّة؛ حيث لم يختفِ الله من الكون، بل إنَّه - حسب النَّظرة البراغِماتِيَّة - اتَّخذ موقفاً تجريبيّاً من الحياة الإنسانيَّة، ويريد من مخلوقاته أن تعمل على صياغة قيمها في عالمٍ من الحظ ^(٢٦).

جدلية الميتافيزيقي - العلماني:

لم يكن الجدل الدِّيني في مرحلة التَّأسيس مبيناً للاجتماع والسياسة والفكر. كُلُّ حركةٍ أو فرقةٍ دينيَّةٍ كان لها حظٌّ ما في الحراك المشترك بين الدِّيني والدُّنيوي. بل أكثر من ذلك، فقد كان ثمة ضربٌ من علاقةٍ تداوليَّةٍ يتكامل فيها الميتافيزيقي مع العلماني رغم خطوط الاحتدام الجديدة في سياق الصِّراع على تشكيل الدَّولة والمجتمع والمؤسَّسات وموقعيَّة الدِّين والإيمان الدِّيني في هذا الصِّراع.

لكن لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ الوضوح التَّاريخي لمصطلح العلمنة يتوقَّف

على التسليم بأنّ واقع أوروبا خلال القرون الوسطى - وفي كثيرٍ من جوانبه - كان يقوم فعلياً - ذات يوم - على نظامٍ تصنيفيٍّ يقسّم الدُّنيا إلى مملكتين أو نطاقين متباينين «ديني» و«زمني». والفصل بين هاتين المملكتين ضمن هذا النوع من التّقسيم الخاصّ غير المألوف تاريخياً بين المقدّس والدُّنيوي، لم يكن بالتّأكيد مطلق التّباين كما اعتقد دوركهائم دائماً. فقد شابه الكثير من الغموض، والمرونة، والخلط، وغالباً من الالتباس الصّريح بين حدوده الفاصلة، ولعلّ الأنظمة العسكريّة هي مثالٌ واضحٌ على ذلك.

أمّا ما يجب إدراكه فهو أنّ الثّنائية قد تأسست في كلّ أنحاء المجتمع بحيث «تبيّكل» الحيز الاجتماعي بحدّ ذاته بصورة ثنائية؛ لذا كان لا بد لوجود «سيفين»: سيفٍ روحيّ، وسيفٍ زمنيّ، يزعم كلّ منهما امتلاك مصدره الكاريزماتي المستقل - أي: شكل من أشكال السّيادة المزدوجة المتأسّسة - وهو ما قد يؤدّي بالضرورة إلى الكثير من التّوتر والنّزاع المفتوح، فضلاً عن المحاولات الرّامية لإلغاء هذه الثّنائية من خلال تصنيف أحد هذين النّطاقين تحت خانة النّطاق الآخر.

ولقد كانت نزاعات «التّكريس» المتكرّرة هي التّعبير الصّريح عن ذلك التّوتر الحاضر على الدّوام. فكانت المزايم الشيوقراطية للكنيسة والقادة الرّوحيين بالتّقدّم على الحكّام الزّمنيين، وبالتالي، باحتكار الهيمنة المطلقة، وحقّ النّظر في الأمور الزّمنيّة كذلك، تقابل بمزايم القيصر وبابوية للملوك من أجل تجسيد السّلطة المقدّسة بواسطة الحقّ الإلهي.

وهكذا تأسّست بنيةً ثنائيّةً مماثلة، تضمّنت المجال والنّزعة أنفسهما للتّوتر والنّزاع الفكريين مع الجامعات النّاشئة في القرون الوسطى؛ حيث أصبح الإيمان والعقل أساسين معرفيين منفصلين ولكن متوازيين، يفضيان افتراضياً إلى حقيقة واحدة هي الله. وعلى هذا المستوى كذلك، أثارت المطالبة اللاهوتيّة

بالسلطة المطلقة مطالب مضادة لها، أولاً من جانب الفلسفة العقلانية الذاتية التي رفضت تبعيتها لللاهوت، وثانياً من جانب العلم الحديث الذي أكد مطالبته بأن يُصار إلى تصنيف كتاب الطبيعة، إلى جانب كتاب الوحي، سيبلين منفصلين ولكن متساويين معرفياً، إلى الله^(٢٧).

مع ذلك لا بدّ من تمييز التقسيم النبوي لـ «هذا العالم» إلى نطاقين منفصلين، «ديني» و«زمني»، وإبقائه منفصلاً عن تقسيم آخر بين «هذا العالم» و«العالم الآخر». وإلى حدّ كبير، يعتبر الإخفاق في الإبقاء على الفصل بين هذين التقسيمين مصدراً لسوء التفاهم في السجلات القائمة حول العلمنة. وقد يرى بعضهم أنّه لا يوجد «عالمان» بكُلّ ما للكلمة من معنى بل ثلاثة عوالم فعلياً: مكانياً، ثمة «العالم الآخر» (السّموات) و«هذا العالم» (الأرض). ولكن «هذا العالم» نفسه خضع للتقسيم إلى عالمٍ دينيّ (الكنيسة)، وعالمٍ زمنيّ (SAECULUM).

زمانياً، تصادف التقسيم الثلاثي عينه بين زمن الله الأبدي، والزمن الدهريّ - التاريخي، وهذا التقسيم انشطر بدوره إلى زمن الخلاص المقدّس - الرُّوحي، كما يمثله التقويم الكنسي، والزمن الدهري (SAECULUM). وتجسيد هذا التقسيم الثلاثي كنسياً من خلال التمييز بين «الكنيسة غير المرئية» الماورائية (الشركة المقدّسة) و«الكنيسة المرئية» (كنيسة روما الواحدة، المقدّسة، الجامعة، الرّسوليّة) والمجتمعات الزّمنية.

أما سياسياً، فثمة مدينة الله المتسامية (ملكوت السّموات) وتجسيدها المقدّس على الأرض من خلال الكنيسة (المملكة البابويّة)، ومدينة الإنسان (الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة وكُلّ الممالك المسيحيّة).

وفي إطار الفئات التصنيفيّة الزّمنية الحديثة، بوسعنا القول إنّ كان ثمة واقعٌ طبيعيٌّ وواقعٌ فوق طبيعي، إلّا أنّ الحيز فوق الطّبيعي انقسم بدوره إلى واقعٍ

فوق طبيعي لا تجريبي بحد ذاته، وتجسيده الرّمزي المقدّس في الواقع التجريبي. وبالتالي، يجوز لنا القول إنّ المسيحية السابقة للحدث في أوروبا الغربية كانت تقوم على نظام تصنيفي ثنائي ومزدوج: فمن جهة، تبرز الثنائية بين «هذا العالم» و«العالم الآخر»، ومن جهة أخرى، تتجلّى الثنائية ضمن «هذا العالم» بين نطاق «ديني» ونطاق «زمني». وعلاوة على ذلك، تتوسّط بين هاتين الثنائيتين الطّبيعة «الأسرارية» للكنيسة التي تقع في الوسط، وتنتمي بصورة متزامنة إلى العالمين، وتستطيع، بالتالي، التوسّط قدسياً بينهما.

وبالطّبع، فقد قام هذا النّظام التصنيفي فقط على مزاعم الكنيسة، وتمكّن من بناء الواقع على هذا الأساس ما دام الناس يسلّمون بهذه المزاعم. وفي الحقيقة، كان من شأن هذا التسليم أيّاً كانت أسبابه، والذي يزعم تفوّق الحيز الديني على الحيز الزمني أن يسيطر على النزاعات التي تدخل في صلب مثل هذا النّظام الثنائي^(٢٨).

مع ذلك، سنجد قراءة أخرى، تحاول أن تعثر على مخارج منطقية لهذا اللقاء المستحيل بين الديني والعلمي.

لنبدأ أولاً بإعادة توصيف المعنى قبل إجراءات التطبيق على الحالة الأميركية: تعني العلمنة - بوصفها مفهوماً - المسار التاريخي الفعلي الذي ينهار بموجبه انهياراً تدريجياً هذا النّظام الثنائي ضمن «هذا العالم». وكذلك ستنهار بموجب المسار العلمي المشار إليه، بُنى الوساطة المقدّسة بين هذا العالم والعالم الآخر، إلى الدرجة التي يختفي فيها النّظام التصنيفي القروسطي بكامله، ثم ليُستبدل بأنساقٍ جديدةٍ من الهيكلية المكانية للنّطاقين. ولعلّ الصّورة المعبرة التي ذكرها ماكس فيبر عن انهيار «جدران الدّير» هي أفضل تعبيرٍ بيانيٍّ عن إعادة «الهيكلية» المكانية الجذرية تلك. فالجدار الفاصل بين المملكتين الدينيّة والزّمنيّة داخل «هذا العالم» ينهار، والفصل بين «هذا العالم» و«العالم الآخر»، حتى الآن على

الأقل، يظل قائماً. ولكن، ومن الآن فصاعداً - أي: مع الظاهرة الأميركية - سوف يكون هنالك عالمٌ واحدٌ، و «هذا العالم»، هو العالم الزماني، ولكن مع وجوب وضرورة أن يجد الدين فيه موقعه الخاص.

ولئن كانت المملكة الدينية تبدو سابقاً كأشياء الواقع الجامع الذي وجدت المملكة الزمنية ضمنه موقعها الخاص، فقد أضحى النطاق الزمني هو الواقع الجامع الذي يجب أن يتكيف معه النطاق الديني. وتقوم المهمة التحليلية لنظرية العلمنة تحديداً على دراسة الأنساق التصنيفية والتمايزية الجديدة الناشئة ضمن هذا العالم الزمني الواحد، والموقع الجديد الذي سوف يحتله الدين ضمن هذا النظام التمايزي الجديد، إن كان الدين يحتل فيه موقعاً أصلاً^(٢٩).

اختراقات العلمنة:

لكن كيف بدت تظاهرات الجدل ضمن هذه الثنائية في أميركا؟ لا شك أن ثمة أوجه شبه كثيرة في سيريات التنوير الذي شهدته أوروبا وأميركا. ولقد بات معروفاً كيف ثار المثقفون ضدّ لا عقلانية وعنف عهد ما بعد الإصلاح في أوروبا، وكيف ركّزوا على الأساليب التي يستطيع من خلالها الإنسان أن يصبح أكثر ميلاً نحو الكمال عبر استخدام العقل لتطوير المجتمع. وبالتالي كيف أصرّ هؤلاء على أنه ليس من داع حتى يكون الله غامضاً ومجهولاً إلى الحد الذي يعتقده الكثير من المسيحيين، وأن الدراسة العلمية للطبيعة يمكن أن تكشف الحقيقة بخصوص المسائل الدينية. ولم يكن الملوك والقساوسة ليستحقوا احترام الإنسانية، ما لم يستطيعوا إيصال الأسس العاقلة لأعمالهم إلى الناس، كما أن الأهواء الشخصية لم تعد طريقة مقبولة لإدارة الكنيسة أو الدولة. وأصبحت الحرية والمعرفة والإنسانية هي المحركات، فالتناس يجب أن يكونوا أحراراً، ويجب أن يستعملوا حريتهم للحصول على المعرفة، ويجب أن يستعملوا

المعرفة لتطوير المجتمع^(٣٠).

في أوروبا، كان الفكر التنويري شأنًا خاصًا يثار في قاعات الاستقبال وفي المراسلات الشخصية؛ حيث إنَّ أيَّ هجومٍ معلَّنٍ على ملكٍ أوروبي يمكن أن يؤدي إلى فرض الرقابة، أو إلى النفي أو السجن. وفي أميركا كان الملك بعيداً جداً وكذلك أسقفه. أمّا رجال الدين المحليون ورجال الأعمال والأكاديميون والمهنيون، فقد كانوا في الغالب مستنيرين، إضافة إلى أن امتداد حالة التنوير والمؤسسة نفسها كان متناسقاً، وكان الوعاظ الطهراويون هم أول من أعلن عن أفكارٍ جديدةٍ لجمهور المثقفين. ورغم أن الجزء الأكبر من جمهرة المواطنين بقي إنجيلياً غير مدرك تماماً للتيارات السائدة، فإنَّ الإنجيليين والزعماء العلمانيين كانوا قادرين على مشاركة بعضهم البعض القيم والأهداف نفسها مع تباين ما يتم التركيز عليه، تماماً مثلما استطاع توماس جيفرسون وآرون بار اقتسام التذكرة الرئاسية نفسها. والذين كتبوا إعلان الاستقلال والدستور كانوا شخصيات عامة، فلم يكن بينهم سجناء أو أعضاء في طبقة مثقفة معزولة عن مجتمعاتها^(٣١).

كانت أميركا في استنارتها أكثر عملية وأقل غموضاً. فالأوروبيون أمثال إسحق نيوتون، وفرانسيس بيكون، وجون لوك قاموا بمعظم التفكير الفني اللازم للإصلاح الديني والسياسي. وهكذا فإنَّ الجدل الطويل والغامض الذي دار حول عصر التنوير في أوروبا، لم يكن له تأثيرٌ كبيرٌ على أميركا. وفهم الأميركيون الصَّرائب الإنجليزية والتدخل العسكري على أنَّها أعمالٌ استفزازية، ولم يفكروا بعمقٍ في الموضوع إلى أن اضطروا لتبرير تمردهم بعد عام ١٧٦٣. وفي غضون وقتٍ قصيرٍ، وبصورة ملفتة، أوجدوا العلم السياسي الذي ساعد في تغيير نظرة الجماهير البعيدة جداً عن أميركا إلى حكومة ذلك البلد. وبالمقابل، فقد ساعدت أميركا الأوروبيين في توفير مكانٍ لأساطيرهم؛

فالفخاليات والمثل تحتاج في الغالب إلى مكانٍ معقولٍ لإطلاق جذورها، ولقد كانت أميركا هي الملعب المطلوب للخيال الأوروبي. ولم يكن هناك ارسقاطية حقيقية أو ملك في أميركا، كما لم تكن ثمة كنيسة ثابتة حتى أواسط القرن الثاني عشر، على غرار الكنائس الأوروبية. وكان بإمكان الأميركيين أن يكبروا ويعيشوا حياة تتسم بالعقلانية والفضيلة؛ لأن مجتمعهم لم يلجأ إلى قمعهم. وفي هذا الإطار، لعب بنجامين فرانكلين دوره الأساس؛ إذ أنه كان في نظر أعدادٍ لا تحصى من الأوروبيين الذين لم يقابلوا أميركياً قط، والذين لم تكتب لهم زيارة ذلك البلد، الإنسان المجسد لأحلامهم. فهذا الرجل العاقل الذي يتحدث لغة الناس بحكمة وطيبة، وصاحب الابتكارات العلمية، كان مؤسسة قائمة بذاتها، لا مجرد شخص من لحم ودم. وقد دخلت فلسفته إلى تعبيرات «الصّاحبين»، كما أثر في كل من حوله، لابعاء دوره براءة منقطعة النظير. كان بنجامين فرانكلين بالنسبة للمثقفين الأوروبيين بمثابة الجدار العازل ضد تفاهات الحياة الأرستقراطية، والبرهان على أن التحرر من الكهانة يجلب الفضيلة والتقدم.

وعندما ظهر أخيراً هو والشاعر فولتير معاً، التقى عصر التنوير الجديد بعصر التنوير القديم، في واحدة من تلك اللحظات السريعة الزوال التي جسدت التاريخ كماها وجمالها في آنٍ معاً: فهما الرجلان الذكيان المسنان، والمحبان للأساطير يثيران خيال الجمهور على أرض الواقع. كانت العقلانية هي أسطورة العصر الكبرى، وقدمت أميركا قديسين إلى العالم، بل أنها - وهذا ما يثير الدهشة - نصبتهم في مراكز عامة مهمة.

كذلك، فقد كان التنوير الأميركي مشوباً بالوطنية أكثر مما كان عليه في أوروبا. ففي أوروبا، كانت الفلسفة والأدب والعلم ذات طابع عالمي، فالأمم عادة ما كانت تخضع لسيطرة ملوك غير عقلانيين. ولكن أميركا كانت جديدة

ومتحررةً إلى درجة أنه كان بمقدور الأميركي أن يوفق بين بلده، وأفكار حول الديمقراطية والعقلانية والطبيعة وطيبة الله. وكانت أميركا هي المكان الذي يمكن لأمر من هذا النوع أن تحدث فيه، بل إنها كانت تحدث بالفعل. وعلى هذا النسق، فإن مواقف فكرية مثل حرية العبادة، والحق في المثل أمام محاكم مشكلة من النبلاء، أو حق التصويب ارتبطت بـ «الطريقة الأميركية» التي حصلت على مباركة دينية. وبالمقارنة، فإن مثل هذه الأفكار لم تكن ذات ارتباط بالكنديين والأستراليين الذين استوطنوا أميركا في أوقات لاحقة وتجنّبوا الكثير من القضايا التي أثّرت في القرن الثامن عشر. وقد استقرّ هؤلاء في الغالب بمساعدة الأمن أو الجيش أو الحكومة، وارتبطت معاني الحرية والإزدهار لديهم ببلدهم الأم، أي: انكلترا، ولم يكن للدين أو للثورة مكان على الإطلاق ضمن هذا المفهوم^(٣٢).

الجمع بين مفارقتين: التدين والحرية

نمت الطريقة الأميركية كنسق جديد يجمع في فضائه ما فرقه التنوير في أوروبا. كان لدى الأميركيين المشبعين بفنون تسييل الميافيزيقا في مجال السياسة والاقتصاد والاجتماع القدرة على ممارسة إجراءات الوصل والفصل بين العلمانية والدين كلما اقتضت شرائط مشروعهم الحضاري ذلك. لقد أظهرت شواهد التجربة أنّ العملية الحضارية الإنكلو - أميركية، جاءت بفعل تضافر مكونين اثنين شديدي التمايز، ولطالما كانا في حال عداءٍ مستحكم، هما: حسّ التدين وحسّ الحرية.

ولكنّ التجربة في أميركا - على ما يبيّن كثيرون - أفلحت في الوصل بينهما، وفي مزجها على نحوٍ مذهل. واللافت - كما يلاحظ المؤرخ والمفكر الفرنسي الكبير إلكسس دو توكفيل - أنّ منشئ انكلترا الجديدة (أميركا) كانوا من أعتى

«المتشيعين» ومن أشدَّ «المجدِّدين» حماسة في الوقت نفسه. وحين كانت صلاتهم الوثيقة ببعض المعتقدات الدينيَّة تقيِّدُهم، كانوا في الوقت نفسه متحرِّرين من كُِّلِّ الأفكار السِّياسِيَّة المسبقة. من هنا أمكن مشاهدة نزعتين مختلفتين، ولكن غير متعارضتين، لا يشقَّ على الباحث أو المؤرِّخ أن يقع على آثارهما في الأعراف العامَّة والتقاليد، كما في القوانين^(٣٣).

وهكذا ظهرت الصُّورة على تمام وضوحها - كما يحلِّلها دوتوكفيل في كتابه «عن الديمقراطية في أميركا» (De la Democratie en Amerique) - إذ بدل أن تفسد إحداها الأُخرى، تتوافق هاتان النزعتان المتناقضتان في الظَّاهر، وتبدوان قابلتين لكي تسدَّ إحداها الأُخرى.

الدين - عند دوتوكفيل - يرى في الحرِّيَّة المدنيَّة دُرْبَةً نبيلةً للملكات الإنسان. مثلما يرى في العالم السِّياسي ميداناً أعدَّه الخالق لجهود العقل. والدين الطَّلِيق وذو السُّلطان في دائرته، الراضي بما حُبِّي به من مكانه، يُدرك أنَّ مملكته راسخة الأسس، فلا تسود إلا بقواها الخاصَّة، وهي تسيطر بلا سندٍ على الأبواب.

وأما الحرِّيَّة عنده فإنَّها ترى في الدين رفيق كفاحاتها، وانتصاراتها، ومهد طفولتها، والمنبع الإلهي لحقوقها. وهي تعتبر الدين وقايةً للأعراف والتقاليد. مثلما ترى الأعراف والتقاليد ضماناً للقوانين وعربون ديمومتها. ومع ذلك، فما غاب عن بال دوتوكفيل، أنَّ مثل هذا الجمع بين أمرين متعاكسين ومفارقين^(٣٤)، لم يستطع أن يسبر أغوار التَّفاوُتات الطَّبقيَّة والاجتماعيَّة، وحتى المعرفيَّة التي حكمت الأزمنة الأميركيَّة المتواترة. وحسب دوتوكفيل أنَّ اللوحة التي يشكِّلها المجتمع الأمريكي، هي لوحةٌ مكسوَّةٌ بطبقةٍ ديمقراطيَّة، وتحت هذه الطبقة تلوح بين الفينة والفينة ألوان الأرسقراطية القديمة^(٣٥).

مهما يكن من شيءٍ، فلكي نفهم جيِّداً أميركا اليوم، ينبغي أولاً إدراك أهميَّة الدين، وأهميَّة البروتستانتية المسيحيَّة في تكوين المثل الأعلى الثقافي الأمريكي.

ولسوف تتضاعف مثل هذه الأهمية متى عرفنا أنَّ إنكليز أميركا انطلقوا من فكرة أنَّ مجتمعهم سيكون معروفاً كونياً. وهذا يعني أنَّ المستعمرين الإنكليز الذين حطّوا الرحال في إنكلترا الجديدة، ثمّ باتوا بعيدين عن العالم، وضعوا نصب أعينهم أن يؤسّسوا لبلدٍ سيكون مثلاً يحتذى به لأوروبا كلّها.

في القرن الثامن عشر شكّل هذا المثل الأعلى الدّيني تعبيراً للعالمية البروتستانتية. ولأسبابٍ لا حصر لها فإنّ الأميركيين الذين أخفوا مسافةً لأنفسهم ليكونوا بمنأى عن هذه العالمية في نهاية القرن السابع عشر، هم أنفسهم الذين تمثّلوا رسالة التنوير. وللدلالة على هذا، لم يكن روسو، على سبيل المثال، معروفاً في أميركا عام ١٧٧٠، في حين كان مونتسكيو يشكّل مرجعاً يسهم في إرساء حقوق الإنسان في إيطاليا. و مع أنَّ من الصّعب فهم هذا التّحوّل من المسيحية المتديّنة إلى المسيحية التنويرية، إلّا أنّه كان موجوداً بالفعل. ومنذ اللحظة التي أصبح فيها هذا التّحوّل حقيقياً مع إنشاء الجمهورية الأميركية، برزت ظاهرة في غاية الأهمية، عيناها مسألة العبودية، التي لم يكن أحدٌ على الإطلاق يتحدّث عنها قبل حرب الاستقلال. لقد غدت هذه المسألة حاضرة في كلّ مكانٍ داخل المجتمع الأمريكي. من هنا ستدور الأسئلة الكثيفة مدار هذا المركّب العجيب من التدين والعلمانية، الذي سوف يصل شيئاً فشيئاً إلى بلورة ما يسمى بـ «الدّين المدني».

أمّا عن ماهية وطبيعة العلمانية الأميركية التي ستمخّض عن هذا التّركيب، فغالباً ما تُحال الإجابة إلى دائرة الكلام عن تغاير المسارات المجتمعية في كلّ من أميركا وأوروبا. فلقد حصل في خلال العام ١٨٣٠ ثورة ثقافية جديدة في أميركا؛ حيث كانت المرحلة الأولى متمثلة في نشوء جمهورية أميركية ستبدو من الآن فصاعداً علمانية. تلا هذه الثورة حقيقة أنَّ الأميركيين الذين كانوا في خلال الأعوام ١٨٣٠ - ١٨٤٠ لا يزالون يعتبرون أنفسهم قبل ١٧٧٠ مجرد طوائف

آتية من الرّيف الإنكليزيّ، باتوا يشعرون بأنّهم حقاً أميركيون، ثمّ راحوا يتدعون صورةً لما هو أميركي، ثمّ أنتجوا أدباً ذا بعدٍ عالميٍّ لتصدير هذه الرّؤية الجديدة.

وعلى ما يتّين للمفكّر الفرنسي باتريس هيفونية، فإنّه لا يمكن لأمركي إلّا أن يكون ديمقراطياً وعصامياً - أيضاً - في مرحلة الولادة والتكوين. ويقرّر أنّه في ذلك الوقت تمّ إرساء دعائم فكرة أن أميركا ديمقراطية.

أمّا أوروبا، وفرنسا على وجه الخصوص، فستظلّ تعتبر بلاداً تحنّ إلى الأرستقراطية. وعلى ما يلاحظ هيفونية، فإنّ الفرنسيين يخضعون للدولة، وهم ليسوا بطليعيين ولا بعصامين، ولا يفقهون شيئاً في الفردية؛ ذلك أن فردية الفرنسيين مشوهة الشّكل وملتوية. ويقفون على هامش المجتمع، في حين أنّ الأميركي يؤثّر في، وعلى، المجتمع. وتحت هذا المنظور - يضيف - فإنّ المواطن الأميركي ليس في حاجةٍ للدولة التي يرى فيها أنّها عدوّ له، أو أنّها آلة لجباية الضّرائب تمنعه من القيام بتحقيق طموحاته^(٣٦).

تلك مفارقة أخرى سوف نأتي على النظر في فضائها المعرفية وتفصيلها في مقالات لاحقةٍ إنشاءً الله. كما سنخصّص بحثاً في سيريات فعل المسيحية البروتستانتية في التأسيس الدّيني للأطروحة الأميركيّة.

* * *

الهوامش:

(١) كارين آرمسترونغ، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام: ١٩، ترجمة محمد الجورا، نشر: دار الكلمة، دمشق ٢٠٠٥م.

(٢) الكسس دوتوكفيل، عن الديمقراطية في أميركا: ٦١، ترجمة بسام حجاز، نشر: معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

- (٣) المصدر نفسه: ٦٨.
- (٤) المصدر نفسه: ٦٩.
- (٥) روبرت م كروندين، موجز تاريخ الثقافة الأميركية: ١٥، ترجمة مازن حمّاد، مراجعة أحمد يعقوب المجذوبة، نشر: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن ١٩٩٥ م.
- (٦) المصدر نفسه.
- (٧) المصدر نفسه: ١٧.
- (٨) المصدر نفسه: ١٨.
- (٩) نيكول غيتان، نشأة النزعة القومية الأميركية ومصادرها، مجلة «مدارات غربية»، العدد السابع، صيف ٢٠٠٥، ترجمه جورجيت حداد، العنوان الأصلي للمقال: (Genese et Sources du Nationalisme Americain).
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) Winthrop Hudson/ Nationalism and Religion (1) in America. New York, Harpers and Row. 1970- p.55
- (١٢) نشأة النزعة القومية الأميركية ومصادرها، مرجع سابق.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام: ٩٤، مرجع سابق.
- (١٥) كان الصّاحبيون (QUAKERS) في الأساس مجموعة دينية متطرفة منشقة، تعود جذورها إلى القرن السادس عشر. وما زال الجدل يحتمل حول طبيعة الأيام الأولى لنشوء هذه الطائفة، ولكنها ظهرت بشكلها المعروف والحقيقي في شخص جورج فوكس في الأربعينات من القرن السابع عشر. ثم تطوّرت هذه المجموعة خلف قيادة ويليام بن في الستينات من ذلك القرن وما بعد ذلك. وكانت الطهراوية ذات تأثير قوي على التجربة الفردية لقلب الإنسان وهي تشق طريقها نحو السمو، وكان الصّاحبيون هم المجموعة التي حملت هذا الاتجاه إلى ذروته.
- (١٦) النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام: ٩٥، مرجع سابق.
- (١٧) موجز تاريخ الثقافة الأميركية: ٥٨، مرجع سابق.
- (١٨) المصدر نفسه: ٦١.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) شوقي رياشي، البراغمية الأميركية - حين يغدو انتصارها على العالم أشدّ إسلاماً - أسبوعية «الشمس»، العدد التاسع والأربعون، السبت ٤ آب (أغسطس) ٢٠٠٧.

- (٢١) موجز تاريخ الثقافة الأميركية: ٢٠١، مرجع سابق.
- (٢٢) المصدر نفسه: ٢٠٢.
- (٢٣) المصدر نفسه: ٢٠٣.
- (٢٤) المصدر نفسه: ٢٠٤.
- (٢٥) زيادة من التحرير.
- (٢٦) المصدر نفسه: ٢٠٦.
- (٢٧) خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث: ٢٨، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٧، ترجمة: قسم اللغات الحية في جامعة البلمند.
- (٢٨) المصدر نفسه: ٢٠٩.
- (٢٩) المصدر نفسه: ٣٠.
- (٣٠) موجز تاريخ الثقافة الأميركية: ٦٢، مرجع سابق.
- (٣١) المصدر نفسه: ٦٣.
- (٣٢) المصدر نفسه: ٦٤.
- (٣٣) عن الديمقراطية في أميركا: ٨٥، ٨٧، مرجع سابق.
- (٣٤) بحسب المنظور الغربي.
- (٣٥) عن الديمقراطية في أميركا: ٨٩.
- (٣٦) باتريس هيفونيه، من حوار أجرته معه مجلة «إيستوريا» الباريسية عام ٢٠٠٥، أيضاً يمكن مراجعة تعريب د. منصور حديفي لهذا الحوار المنشور في مجلة «مدارات غربية»، العدد السابع: صيف ٢٠٠٥.

تفوق الرجل على المرأة

في مسألة الميراث

□ الشيخ محمد منقور (*)

تجيب:

من أمهات الآيات التي وردت في الميراث قوله تبارك وتعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]. وقد أخذ البعض من هذه الآية الشريفة مدخلاً للطعن على الإسلام؛ حيث ادعى أنها تعبر عن انتقاص الإسلام لشأن المرأة، وإلا فما هو مبرر الحكم بتفوق نصيب الرجل على نصيب المرأة في الميراث.

والجواب عن هذه الإشكالية يتضح عندما نتعرف على الحكمة من توزيع الحصص بهذا النحو، فنقول:

الأموال في المنظور الإسلامي:

إن الإسلام ينظر إلى الأموال على أنها وسيلة من وسائل تنظيم شؤون

(*) باحث إسلامي، ورئيس مركز الهدى للدراسات الإسلامية / مملكة البحرين.

المعاش، وطريقٌ لتوفّر ما يحتاجه الإنسان من مؤنٍ وسكنٍ ولباسٍ وعلاجٍ وغير ذلك ممّا تقتضيه شؤون المعاش، فليس للمال قيمةٌ في ذاته لولا ما يترتّب عليه من آثار، كما أنّه ليس لتملّكه خصوصيّة لو كان الإنسان قادراً على الاستفادة منه دون تملّك.

ولمّا أصبح الإنسان وقد انحرفت به الغفلة عن هذه الرّؤية، وأضحى المال أكبر غاياته وجدناه يخبط خبط عشواء من أجل جمعه وتكديسه؛ لينصرف بذلك عن الغاية المثلى لهذه الحياة، وليقع بذلك وسط ركامٍ من الجشع تحول بينه وبين كلّ القيم الإنسانيّة، فلا يعرف الرّحمة والسّفقة، ولا يفهم معنى المودّة والإلفة، ولا يستمرئ معاني الخير والبرّ والإحسان، وكلّ ما في أفقه وخاطره هو أن يجمع المال ويزداد ثراءً..

فلا يعنيه عناء المحرومين، ولا تحرك مشاعره آثات الثكالى والمعدمين، بل لا يبالي أن يكون هو مصدر عنائهم وبلواهم، فلا يقف به الجشع عند حدّ الجمع الذي لا ينافي حقوق الآخرين، بل يحدو به إلى أن يبتزّ ما في أيدي النّاس بالقوّة والقهر وبالاحتيال والمكر، وعلى خلفيّة ذلك تقوم الحروب الطّاحنة، وتنعقد التّحالفات المقيتة بين الأقوياء؛ ليسلبوا أقوات الفقراء.

كلّ ذلك نشأ عن انحراف الإنسان عن الرّؤية الإلهيّة للمال، وعن كيفيّة التّعاطي معه، ولأنّ الأمر كذلك أصبح يحاكم الكيفيّة الإلهيّة للتّعاطي مع المال بالطّريقة المناسبة للرّؤية الملتوية، والتي تعتبر المال غايةً يتوسّل لتحصيلها بكلّ وسيلة.

وهذا هو منشأ الإشكاليّة التي صدّرتنا بها الحديث، وهو اعتبار الحكم بتفوّق نصيب الرّجل على نصيب المرأة في الميراث دليلاً على انتقاص الإسلام لشأن المرأة.

فتلاحظون أنّ هذه الإشكاليّة نشأت عن الإيمان بأنّ ملكيّة المال قيمة ذاتيّة،

وأنَّه مهما استفاد الإنسان من المال في قضاء جميع حوائجه فإنَّه ما لم يملكه فهو محرومٌ منه، وإلَّا فلو اعتبر المال وسيلة لتحصيل المؤن، وتنظيم شؤون المعاش، فإنَّ هذه الإشكاليَّة تغدو ساقطة، وذلك عندما نقف على الأحكام التي فرضتها الشريعة في ما يتَّصل بكيفيَّة صرف المال، ومن الذي وضعت على كاهله هذه المسؤوليَّة.

المسؤوليَّة الماليَّة المناطة بالرجل:

فالرجل عندما يكون زوجاً، فإنَّه المسؤول عن تدبير المهر والنفقة والسكن والعلاج للزوجة، وهكذا سائر الاحتياجات التي تقتضيها شؤون المعاش، وليس على الزوجة أن تنفق من أموالها شيئاً حتَّى لو كانت أكثر ثراءً من زوجها. وإذا لم يكن للزوج مالٌ فإنَّه لا تسقط عنه النفقة على زوجته الثريَّة فضلاً عن الفقيرة، بل يلزمه تحصيل المال بواسطة التَّكسُّب، وإذا تعدَّر عليه ذلك كانت النفقة ديناً في ذمَّته لزوجته.

وعندما يكون الرجل أباً فإنَّه المسؤول عن أولاده في ما يرتبط بقوَّتهم ولباسهم وعلاجهم وسكنهم وأجرة تربيته وتعليمهم^(١).

وعندئذٍ فما يحصل عليه الولد من نصيبٍ مضاعفٍ فإنَّه لا يختصُّ به إلَّا اعتباراً، وأمَّا واقعاً فهو مسؤولٌ عن صرف جزءٍ كبيرٍ منه على المرأة، والتي هي الزوجة والأُمُّ والبنات والجدَّات، وأمَّا البنت فإنَّها وإن كانت تستحقُّ نصف ما للولد من نصيبٍ إلَّا أنَّها لا تصرف أكثره إلَّا فيما يتَّصل بشؤونها الخاصَّة، وإذا اتَّفَق أن كانت هذه البنت زوجة - وغالباً ما يتَّفَق ذلك - فإنَّها لن تحتاج لصرف شيءٍ من نصيبها.

وهذا ما يجعل المال بلا مصرفٍ يذكر، وإذا استثمرته فإنَّ أرباحه لن تكون لغيرها، فالمرأة وإن كانت تراث ثلث مجموع المال، إلَّا أنَّها تستفيد من ثلثي

المجموع، والرجل وإن كان يرث ثلثي المجموع إلا أنه لا يستفيد إلا من ثلثه.

تفوق نصيب المرأة:

هذا بالإضافة إلى أنه ليس من الصحيح القول بأن المرأة ترث دائماً نصف ما للرجل من نصيب؛ فإنها كثيراً ما تتفوق أو تتساوى مع الرجل فيما يستحقه من نصيب. ولتوضيح ذلك نذكر مجموعة من الأمثلة:

الأول: لو لم يكن للميت إلا أم وإخوة أو أجداد وأعمام أو أخوال فإن الأم والتي هي امرأة تستأثر بتمام الميراث، ولا يستحق الإخوة والأجداد ولا غيرهم أي شيء من التركة.

وهكذا لو كان للميت بنت وإخوة أو أعمام وأجداد، فإن الميراث كله للبنات أو البنات.

الثاني: لو كان للميت أخت لأبوين، وكان له إخوة لأب دون الأم فإن الميراث كله للأخت من الأبوين دون الإخوة من الأب.

الثالث: لو كان للميت زوج وبنت فإن للزوج الربع والباقي كله للبنات، ولو كان للميت زوج وأخت فإن لكل منهما نصف التركة.

الرابع: لو كان للميت أبوان مع بنتين، فإن لكل من الأبوين السدس، وللبنتين الثلثين بالتساوي. وهذا معناه أن الأب يتساوى مع الأم في النصيب ويأخذ أقل من كل واحدة من نصيب البنتين؛ لأن لكل واحدة منهما الثلث، فنصيب كل بنت ضعف نصيب أبيها.

الخامس: لو كان للميت عمّة وخال، ولم يكن له غيرهما فإن للعمّة الثلثين وللخال الثلث، وهذا معناه أن نصيب الأنثى في هذا المورد ضعف نصيب الرجل.

وهكذا لو كان للميت ابنة عمّة، وكان له ابن خال أو أبناء خال، ولم يكن له

وارث غيرهما أو غيرهم، فإنَّ لابنة العمَّة الثُّلثين وإن كانت واحدةً، ولابن الخال الثُّلث، وإن كانوا أبناء خال فإنَّهم يتقاسمون الثُّلث، فالأنثى في هذا الفرض يتفوّق نصيبها على نصيب الذَّكر بكثير.

وهناك فروض أُخرى كثيرة يتفوّق فيها نصيب الأنثى على نصيب الذَّكر، وإنَّما أعرضنا عن ذكرها خشية الإطالة.

وفي ختام مقالنا نوذُّ التَّنبية على أمرٍ، وهو أنَّه لا يسوغ للباحث الموضوعي أنْ يجتزئ الرُّؤى ويفصلها عن المنظومة الواقعة تلك الرُّؤى في إطارها ثمَّ يحاكمها بمفردتها متجاهلاً سياقها وموقعها في تلك المنظومة.

والحمد لله ربَّ العالمين

* * *

الهوامش:

(١) وثمة مورد آخر ألزم فيه الرَّجل بالصَّرف من أمواله دون المرأة، وهو ما لو وقعت جناية خطيئة من قتل أو غيره فإنَّ المسؤول شرعاً عن دفع الدِّيَّة للمجني عليه هم العاقلة، وهم أقرباء الجاني من جهة الأب، أعني الذُّكور منهم. فلو قتل رجل أو امرأة أحداً خطأ فإنَّ المسؤول عن دفع الدِّيَّة لأولياء المقتول هم الأقرباء الذُّكور دون الإناث حتى لو كان القاتل امرأة. فالمرأة معفية عن دفع الدِّيَّة حتى لو كانت هي القاتل إذا كان ذلك عن خطأ محض.

مع المستشرق هالم

في كتابه «الغنوصية في الإسلام»

□ الشيخ محمد العبادي (*)

تقديم

ظاهرة الغلو تحللت الكثير من الأديان والمجتمعات الإنسانية، وقد جاء كتاب «الغنوصية في الإسلام» للدكتور هاينس هالم ليلقي حزمة الضوء على هذه الظاهرة في الإسلام، وبمصطلح مستعارٍ من الأديان السابقة عليه. وهذا الكتاب مورد البحث يحظى بأهميةٍ لكونه يتخصّص بالفرق الغالية الشيعية، والمعلومات الغزيرة المتوفرة فيه، والتي استقاها من مصادرها المتنوعة، كما أنّه عرض رؤية بعض المستشرقين حول الغلاة وعقب عليها، أو حرّرها بعد إبداء رأيه في ذلك إن كان.

وعليه فنحن نهدف إلى إعطاء تعريفٍ بالكتاب ومحتوياته، والتعرّف على الأفق الفكري للمؤلف من خلال تناول أجزاء الكتاب بالعرض والتحليل، أو التقييم والنقد، والله وليّ التوفيق.

(*) كاتب وباحث إسلامي / العراق.

ترجمة المؤلف:

هو هاينس هالم، وُلد عام ١٩٤٢م في مدينة أندرناخ على نهر الراين في ألمانيا. بدأ في عام ١٩٦٢م دراسة كُُلِّ من العلوم الإسلامية والسَّامِيَّة والعصور الوسطى.

وهو مستشرق ألمانيٌّ يدرِّس العلوم الإسلامية في جامعة توبنغن، وله العديد من الكتب المختصَّة، منها:

- الشيعة، طُبِع سنة ١٩٨٨م.
- الإسلام الشَّيعي من الدِّين إلى الثَّورة، طُبِع سنة ١٩٩٤م.
- الفاطميون وتقاليدهم في التَّعليم، طُبِع سنة ١٩٩٧م.
- الإسلام ماضٍ وحاضر، طُبِع سنة ٢٠٠٠م.

ترجمة المعرَّب:

الكتاب الَّذِي نحن بصدد البحث عنه ترجمه إلى العربية رائد الباشا، الَّذِي وُلِد في فلسطين عام ١٩٧٣م، يُقيم حالياً في برلين، ويعمل في ترجمة الآداب العلميَّة، ويعنى بالاستشراق في قسم الدِّراسات العربيَّة في الجامعة الحرَّة في برلين.

وقد نبَّه مُحَمَّد كاظم رحمتي في مقالٍ له منشور على الإنترنت^(١) إلى ضعف التَّرجمة؛ لعدم وضوح مقاطع من التَّرجمة، والتواء في الفهم في مقاطع أُخرى. وممَّا زاد في تعقيد الكتاب أنَّ المترجم وضع الهوامش والإرجاعات في آخر الكتاب، الأمر الَّذِي لا يكون متعارفاً في الكتب وإن كان شائعاً في كتابة المقالات.

الغنوصيَّة في الاصطلاح:

لم يُحدِّد المستشرق هالم معنى الغنوصيَّة كاصطلاحٍ بحاجةٍ إلى تعريف، وإنَّما

تعامل مع هذه المفردة وكأنَّ معناها مفروغٌ عنه، وترك للقارئ أن يستلهم المعنى من مطالعة الكتاب؛ ولذا فإنَّ القارئ تُرك في حالة هلامية من ناحية تعريف بعض المصطلحات غير المتعارفة في الأدبيات الإسلامية، كما أنَّ المترجم لم يضع تعليقاً ممَّا جعل الكتاب يعوزه هذا البيان من أجل إزالة التفسيرات التي يُنشئها الذَّهن أثناء المطالعة.

وقد عرّف أرباب الصَّناعة اصطلاح «الغنوصية» بما يلي:

- ١ - الغنوصية: هي تعليمٌ سرِّيٌّ يحمل الَّذِينَ تلقَّوا أصوله على الانفتاح للخلاص بالاطلاع على الحقائق الدِّينية الكُبرى أو بانخطاف النَّفس^(٢).
 - ٢ - الغنوصية: هي المعرفة أو العلم^(٣).
 - ٣ - الغنوصية: هي الاسم الَّذي أطلقه الغنوص على أنفسهم في القرن الثاني للميلاد، وهو مذهبٌ منتقى من كثيرٍ من الاتجاهات الفلسفية والدِّينية^(٤).
 - ٤ - الغنوصية: هي تسميةٌ أُطلقت على حركة دينية وفلسفية سائبة التنظيم في القرنين الأوَّل والثاني للميلاد^(٥).
 - ٥ - الغنوصية: هي العقيدة المعرفية والتي جاءت من الكلمة اليونانية (Jnosis)، والتي تعني المعرفة^(٦).
- ومن خلال ما تضمَّنه الكتاب يُلاحظ أنَّ المقصود من الغنوصية: هي فرق الغلاة التي تُنسب إلى الشيعة في بلاد ما بين النهرين.
- وقد حدَّ ذلك بعبارة: «الغنوص الإسلامي هو ظاهرةٌ شيعية»^(٧).
- وقد فات الكاتب أنَّ الغلوَّ لا ينحصر في بعض الفرق الشَّيعية، ولا في الفرق الإسلامية، بل هو ظاهرةٌ لم يخلُ منها دينٌ على مرِّ التاريخ.

موجزٌ تاريخيٌّ عن الغنوصية:

ذكر المستشرق هالم أنَّ الغنوصية قد ظهرت منذ أمدٍ بعيدٍ في سورية ومصر

غير أنَّها في الجهة الأخرى للفرات «في بابل والمدائن والنواحي الجنوبية» استطاعت أن تفرض نفسها، وبعد فترة الفتح الإسلامي دحرت عقيدة الغنوصية، فاضطرت للجوء إلى أواسط آسيا. وتعرض الغنوصيون في عهد الأمويين إلى اضطهادات عشوائية، أمَّا في فترة حكم بني العباس في عهد محمد المهدي وابنه الهادي، فقد أصابهم اضطهاد عارم ومنظم، وعوقبوا بالقتل تحت يافطة الزندقة، واستمرت موجات القتل هذه إلى نهاية القرن الثالث الهجري؛ حيث تكبدوا خسائر فادحة غير أنَّها استطاعت أن تستمر في الحياة في جنوب العراق من خلال تأويل الوحي القرآني وتفسيره تفسيراً غنوصياً. وجدير بالذكر أنَّ التعاليم الغنوصية ظهرت بين المسلمين عند نهاية القرن الأول الهجري، وقويت شوكتها في القرن الثاني الهجري في مدينتي الكوفة والمدائن^(٨). وكان التيار الذي يمثلها هو التيار الذي اتهم بالزندقة، وكانت الحملات ضد الغنوصية ربما تحمل في سرها المستكن خلافاً سياسياً يحمل ألواح الصلْب ضد مناوئيه بهذه الوصمة والوسمة.

مصادر الكتاب:

بلغت إرجاعات وهوامش الكتاب أكثر من سبعمائة هامش، موزعة على الشكل التالي:

- ١- المصادر الشيعية: من قبيل كتاب (فرق الشيعة) لمؤلفه الحسن بن موسى النوبختي، الذي ألفه قبل عام ٢٨٦هـ، وكتاب (المقالات والفرق) لمؤلفه سعد بن عبد الله الأشعري القمي الذي صنّفه قبل عام ٢٩٢هـ، والكتب الرجالية، نظير كتاب رجال محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي (ت: ٣٤٠هـ)، ورجال أحمد بن علي النجاشي (ت: ٤٥٠هـ)^(٩)، ورجال الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، وابن شهر آشوب (ت: ٥٨٨هـ) في معالم العلماء.

وكذلك المجاميع الحديثية كالكافي للكليني، وبحار الأنوار للمجلسي.

٢- المصادر غير الشيعية: ذكر هالم أقدم مؤلف غير إمامي للملل والفرق، وهو كتاب أصول النحل للناشي الأكبر (ت: ٢٩٣هـ)، وكتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: ٤٢٠هـ)، والملل والنحل للشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ)، وأم الكتاب الذي كتب قبل الإسماعيليين في القرن الثاني الهجري، وكتاب الهفت والأضلة الذي يرجح أن يكون مؤلفه محمد بن سنان (ت: ٢٢٠هـ)، وقد توارثه النصيريون^(١٠). كما وقد اعتمد على كثير من كتب المستشرقين الذي سجلوا ملاحظاتهم حول الغنوصية في الإسلام.

فصول الكتاب بين النقد والتحليل:

تمحورت فصول الكتاب العشرة حول فرق الشيعة، وجعلها الأساس في البحث عن ضالته، ولم يتعرض إلى فرق المذاهب الأخرى التي لازمتها الأساطير في الصميم.

وستعرض إلى هذه الفصول وتحليلها والملاحظات التي تم تسجيلها عليها، وذلك كالآتي:

الفصل الأول: عبد الله بن سبأ (ص: ٢٥ - ٣١)

تضمن شخصية ابن سبأ في التراث الشيعي والسني، واستند فيه إلى روايات النوبختي والقمي والأشعري والكشي، مضافاً إلى روايات علي بن إسماعيل الأشعري، والبغدادى والشهرستاني والطبري.

وقد اعتمد هالم في أثناء تناول ابن سبأ على كتب الشيعة أولاً، ثم تلاها بمصادر السنة، وبعد ذلك رجع إلى مصادر مستقلة، وهي ما كتبه المستشرقون في هذا الموضوع.

وقد أشار إلى تباين النقل في الأخبار حول شخصيته، وركز البحث حول الروايات التي تعرض حالة الغلو. وذكر رحمتي في مقال له حول الموضوع بأن هالم لفت الانتباه إلى أن رواياته مصدرها سيف بن عمر^(١١). وشكك في رواياته؛ حيث قال: «وفقاً لفلهاوزن وفريد ليندر فإن رواية سيف بن عمر هي اختلاقٌ مُغرَضٌ قُصِدَ به إعزاء الأحداث المشؤومة للحرب الأهلية الأولى إلى زنديق ذائع الصيت».

وتبنى هالم موقفاً منصفاً من تقارير سيف التي أوردها الطبري بقوله: «إنَّ العرض التاريخي لسيف، وهو واحدٌ من كتبه التاريخ الكوفيين من القرن (٢٠٨ هـ / ٨ م) ليس محل ثقة، وكان فلهاوزن مصيباً في بيانه»^(١٢).

وقد أغفل في هذا الفصل موقف الشيعة الإمامية من ابن سبأ، واكتفى بنقل الأخبار ومقارنتها مع بعضها، مع التركيز على النقطة المحورية التي روج لها ابن سبأ، وهو فكرة تأليه الإمام علي عليه السلام.

الفصل الثاني: الكيسانيون أو الشيعة الأربعة (ص: ٣٣ - ٦٠)

تعرض هالم إلى الكيسانية، وما تقوله بأن الإمام علي عليه السلام وأبناءه الثلاثة هم أئمة الإسلام حقاً بعد النبي ﷺ، وذكر مكانة محمد بن الحنفية عند الكيسانية، كما أتى على أهم الأفكار التي يدينون بها، وأهم الشخصيات عندهم، نظير: أبو هاشم عبد الله، والمختار الثقفي، وبيان بن سمعان، وعبد الله بن معاوية. وقد ركز الحديث على عقائد الكيسانية، وذكر أفكارهم الغريبة والهجينة، خصوصاً في مذهب بيان بن سمعان الذي يمثل أحد الغنوصيين البارزين، وقد عُدَّ من كبار الزنادقة.

ولكنَّ الملاحظ في هذا الفصل أنه قد تجلَّى فيه عدم اطلاعه الكامل على الأحداث التاريخية، وعدم دقته في استعمال المفردات، وربما كان للمترجم نصيبٌ من ذلك. فنجد أنه يجعل اغتيال علي عليه السلام في الكوفة عام ٤٠ للهجرة

البداية الحقيقية لتأريخ التشيع، ويقول إن نجل عليٍّ عليه السلام الأكبر - ويعني بذلك الإمام الحسن عليه السلام - قد تخلّى عن كلّ حقوقه في الخلافة. وقد كان نصيب نجله الثاني - وهو الإمام الحسين عليه السلام - أن أوقفت فرقة صغيرة من الجند حشده عند كربلاء جنوب غرب الكوفة، وبعد مفاوضات غير مجدية التحم القتال بين الفريقين، ممّا أدّى إلى قتل حفيد النبي ﷺ مع القسم الأكبر من مرافقيه، وأرسل رأسه إلى الشام. والحال أن مراجعةً بسيطةً لما ذكره المؤرخون في هذا المجال يُظهر بعده عن الصواب في قضية الإمام الحسن عليه السلام، وخطئه في تصويره وتبسيطه لواقعة كربلاء.

ويصف محمد بن الحنفية بأنه أخو الخليفة المكي، ويقصد بذلك الحسين مناهض الأمويين، والحال أن الحسين عليه السلام من أهل المدينة مولداً ونشأةً. ورغم الكم الكبير من المعلومات التي قدّمها المستشرق هالم، إلا أن حاسته النقدية والتحليلية للأخبار لم تكن دقيقة. فقد استمرّ مسترسلاً في عرض الأحداث التاريخية من دون تمحيص، بل قدّم في الكثير من الأحيان تحليلاً خاطئاً لبعضها، وكمثال على ذلك قوله: «يظهر أن محمداً بن الحنفية قد تخلّى بعد فشل المختار عن كلّ الطموحات في السلطة السياسية»، والحال أنه لا يوجد أي نصّ معتبر يدلّ على وجود طموحات في السلطة السياسية عند ابن الحنفية.

الفصل الثالث: الهراقة^(١٣) حول الإمام محمد الباقر عليه السلام (ص: ٦١ - ٨٠)

ذكر هالم ظهور الغلو وحركته في بعض الشخصيات، نظير أبي منصور العجلي، والمغيرة بن سعيد، وجابر بن يزيد الجعفي الذي خصّه بحديث مفصّل، واعتبره واحداً من أهم الشخصيات الغالية في عالم التشيع، واستدرك في الحكم على شخصيته قائلاً: «إلا أنه موضوع خلاف»، وذكر أن أهل السنة يقدّرونه كناقِلٍ موثوق به للحديث النبوي، كما أن الشيعة الإمامية يعتبرونه أهم راوٍ لأحاديث الإمام الباقر عليه السلام، وهكذا أخذ هالم يبحث عن جابر وحالاته

ورواياته.

الفصل الرابع: رؤيا جابر في أم الكتاب (ص: ٨١-١٣٨)

يعتبر هذا الفصل أطول فصول الكتاب؛ حيث توقّف هالم عند كيفية اكتشاف النص، ومحاولات تصنيفه وتكوّنه، ثمّ تطرّق للرّموز الغنوصيّة التي عرضها من خلال المحاورات التي دارت بين الإمام الباقر عليه السلام وجابر بن يزيد الجعفي، وأعطى مساحةً واسعةً للحديث عن جابر وأحاديثه في الحروف المحجوبة، والإله وجوارحه الخمس، وبداية الخلق، وخلق الإنس والجنّ، وهبوط الكافرين والعصاة. وقد أفرد هالم عنواناً في طيّات هذا الفصل، وهو: «المواضيع الغنوصيّة في أم الكتاب»، اعتبر فيه أنّ رؤيا جابر في أم الكتاب أسطورةٌ فنيّةٌ غنوصيّةٌ تامةٌ في زيّ شيعي.

وهنا ملاحظةٌ عامّةٌ على هالم، وهو أنّه يُريد عرض الغنوصيّة بغضّ النّظر عن صحّة نسبتها من عدمها.

وقد قدّم في الفصل الثالث معلومةً غريبةً ومربّيةً، وهي قوله: «لا يكاد عليّ زين العابدين بن الحسين، الإمام الرابع طبقاً لعدّ الإماميّين أن يحضى في المصادر بأيّ ذكرٍ»^(١٤).

وهذه المعلومة - كما ترى - خلاف الواقع؛ إذ المصادر التّاريخيّة تناولت حياته الشّخصيّة من جوانب متعدّدة، كما لا يخفى على المراجع لمثل تاريخ اليعقوبي^(١٥)، وتاريخ دمشق^(١٦)، والطّبقات الكُبرى^(١٧)، وسير أعلام النّبلاء^(١٨)، وغيرها الكثير.

ومثلما جهل هالم شخصيّة الإمام زين العابدين عليه السلام، جهل أيضاً شخصيّة جابر بن يزيد الجعفي، فلم يُخرّج وثاقته من كتب علماء الرّجال عند الفريقين؛ الأمر الَّذي أدّى إلى رميه بالغلوّ في أكثر رواياته، واعتباره رأس الفرقة المغيريّة^(١٩).

الفصل الخامس والسادس: الخطّائيون الخمسة (ص: ١٣٠ - ١٦٢)

يتناول هالم فيهما الفرقة التي تنتسب إلى أبي الخطّاب مُحَمَّد بن أبي زينب مقلّاص الأسد الملقّب بالأجدع. كان مولى لبني أسد، ومعاصراً للإمام الصّادق عليه السلام الذي تبرّأ منه، ويعدُّ أحد رؤوس الزنادقة حتّى أنّ الكشي جمع خمسين حكماً بلعنه صدرت عن الإمام الصّادق عليه السلام، وقتله والي الكوفة العباسي عيسى بن موسى. وبعد أن يورد هالم عدّة أخبار وأفكار وأحداثٍ عن الخطّابية ينقلها عن الكشي والقُمي والنّوبختي، ينتقل هالم للحديث عن بزيع بن موسى والسري والأقصم ومعمّر وشخصيات أخرى؛ ليصل إلى الخمسة التي هي امتدادٌ للخطّابية التي تشتّت شملها فيما بعد بين فرقٍ متعدّية، وهو ما تكفل به الفصل السادس.

وقد اعترف هالم هنا بقلة معلوماته؛ حيث قال: «... ولا نعرف كيف كان موقف جعفر الصّادق من ذلك ... ولا ندري إذا ما كان قد تنصّل لتعاليمه الزنديقية ... ومع أنّ تأريخ عصيان أبي طالب لا يُحدّد بدقّة إلاّ أنّه يقدر على نحو ما...»^(٢٠). وقال في موضعٍ آخر: «وليس من المؤكّد إذا ما كان ثمة نزعة غنوصيّة قديمة كامنّة خلف تقدير معمّر»^(٢١). وفي موضعٍ آخر: «وما نعرفه عن ظروف حياة الفضل قليل»^(٢٢).

وقد شهد هذا الفصل عدم التّعادل في طبيعة الاستفادة من المصادر الرّوائية في تعريف الشّخصيات، كما لا يخفى على المراجع.

الفصل السابع: مُحَمَّد بن بشير (ص: ١٦٣ - ١٦٧)

تركّز الحديث في هذا الفصل حول شخصيّة مُحَمَّد بن بشير مؤسس الفرقة البشيرية، الذي كان صاحب شعبدة ومخارق، وروج أفكاراً من قبيل أنّ الإمام موسى الكاظم عليه السلام هو الله ظاهراً بين خلقه، ويتراءى لأهل العوالم بحسبهم، وغيرها من الأفكار الغنوصيّة.

ومن الملاحظ أنَّ هذا الفصل أقل فصول الكتاب حجماً؛ إذ لا تبلغ صفحاته أصابع اليد الواحدة، ولا ندري لما أفرد لشخصية مُحَمَّد بن بشير فصلاً على حدى، مع أنَّ فرقة البشيرية لا تفرق عن باقي فرق الغلاة شيئاً، ولم يأت بشيء جديد يفوق ما عند الغلاة، بل هو محسوبٌ على أتباع التفويض، أو على جماعة المحمّديين؛ لأنَّه كان يقول: **إِنَّ مُحَمَّدًا يَحِلُّ فِي الْأُئِمَّةِ**.

ثُمَّ إِنَّا ننعى على هالم عدم دقته في استخدام المفردات التي تقلب الحقائق التاريخية، فهو يقول: **«كان جعفر بن مُحَمَّد آخر إمام لم يتعرّض لمضايقات من قبل سلطة الدولة، عاش عيشة هادئة في المدينة»**.

إِنَّ الإمام الصادق عليه السلام قد تعرّض لمضايقات العباسيين لمَرَّاتٍ وكَرَّاتٍ، كما ذكرت ذلك المصادر التاريخية ككشف الغمّة وسير أعلام النبلاء، والحديثيّة كالكا في الكليني، وغير ذلك.

الفصل الثامن: كتاب الأظلة (ص: ١٦٩ - ١٩١)

وهو كتابٌ ينسبه هالم إلى مُحَمَّد بن سنان الذي عاش في الكوفة وتوفي سنة ٢٢٠هـ، ويحسب ضمن تراث النصيرية لا الإسماعيلية.

ويذكر ماديلونغ أنَّ ثمة كتاب عنوانه (كتاب الأظلة) ينسبه إلى أبي سعيد ميمون الطبراني المتوفي سنة ٤٢٦هـ.

وقد أشار مُحَمَّد كاظم رحمتي إلى ظنّ هالم وترجيحه حول نسبة الكتاب، ورجّح هو نفسه أن يكون الطبراني هو محرّر الكتاب^(٢٣).

وَمَّا ينبغي أن يعلم أنَّ كتاب (الأظلة) شأنه شأن كتاب (أم الكتاب) في احتوائه على الأفكار والعقائد الغنوصيّة، وفي عرضه لتفاسير وأساطير الغلاة في بدء الخلقة، وعلل الأظلة والأشباح، وفي معرفة عصيان الخلق وعلله، وما شاكل ذلك.

هذا، وقد قدّم هالم معلوماتٍ حول النصّ المخطوط (كتاب الأظلة)،

ومراحل تحقيقه وإصداره من قبل بعض المستشرقين (شروتمان)، أو بعض المسلمين، مثل الجهود التي بذلها الإسماعيلي مُحَمَّد أمين غالب الطَّويل، وأخيراً الفهارس التي كتبها ماديلونغ على مخطوطات شروتمان، وقدمها إلى هالم ليستخدمها في كتابه هذا.

وكان هالم قد عرض تحليلاً ناضجاً حول عدم التَّجانس في كتاب الأظلة؛ حيث يقول: «النَّصُّ الَّذِي بَيْنَ أَيْدِينَا - مثله كمثل نَصِّ أُمِّ الْكِتَاب - ليس متجانساً؛ إذ تتقدَّم الرُّؤْيَا الْأَصْلُ الْمَشِيرَةُ إِلَى نَهَايَةِ الْعَالَمِ، أَي: أَجُوبَةُ الْإِمَامِ جَعْفَرِ الصَّادِقِ عَلَى أَسْئَلَةِ الْمَفْضَلِ»^(٢٤).

ولكن يلاحظ على هالم أَنَّهُ كَانَ يَنْبَغِي عَلَيْهِ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى مَصَادِرِ الْجَرَحِ وَالتَّعْدِيلِ قَبْلَ أَنْ يَرْمِيَ شَخْصِيَّةً مَعَيَّنَةً بِالْغُلُوبِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِيمَا ذَكَرَهُ حَوْلَ مُحَمَّدِ بْنِ سَنَانٍ. كَمَا أَنَّهُ قَدْ اكْتَفَى فِي عَرْضِهِ لِكِتَابِ الْأُظْلَةِ بِتَقْدِيمِهِ لِلنُّصُوصِ حَوْلَهُ مَعَ الْعَنَاوِينِ الَّتِي تَحْمِلُهَا، مِنْ دُونِ أَنْ يَتَجَسَّمَ تَحْلِيلًا أَوْ تَعْلِيْقًا يَثْرِي الْبَحْثَ وَيَغْنِيهِ.

الفصل التاسع والعاشر: هراطقة القرن الثالث الهجري (ص: ١٣٩ -

(٢٤٧)

يركز في هذين الفصلين على الغلاة في القرن الثالث الهجري، ويتطرق إلى رموزهم. وأشار إلى أَنَّ الغلاة أخذوا ينتشرون في مناطق أخرى غير الكوفة، فتجدهم في بغداد وسامراء وغيرها. وأخيراً عندما تحدّث عن النصيريين والعلويين استند إلى أقوال المستشرقين أكثر من باقي فصول الكتاب الأخرى، كما أَنَّهُ أورد نصوصاً لهم حول فرق الغلاة كما يسمونها.

ويلاحظ هنا أَنَّ هالم قد استخدم ألفاظاً من شأنها التَّمويه والالتفاف على الحقيقة عندما تطرّق إلى وفاة الإمام الحسن العسكري في سنة (٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) عن عمر يناهز الثَّامَنَةَ وَالْعَشْرِينَ سَنَةً لَمْ يَتْرِكْ عَلَى كُلِّ حَالٍ لَا نَجْلاً وَلَا

وريثاً ظاهراً كما يؤكّد المؤلفون الإماميون.

وهذه العبارة من شأنها تضييع حقيقة أنّ الإمام العسكري قد ترك ولداً كما تثبته الإماميّة الاثنا عشرية. وحتى مع تقييده لعبارته بكلمة (ظاهراً) فإنّ ذلك غير كافٍ، وكان عليه أن يُشير إلى بقيّة ما قاله النّوبختي^(٢٥)، وإلى ولادة نجله؛ حيث أوردت ذلك المصادر عند الفريقين، لكنّ هالم افترض مسبقاً أنّ قضية المهدي الموعود مجرد افتراض تبناه الشيعة الاثنا عشرية.

كما أنّه يؤخذ عليه اعتماده على مصادر المستشرقين، وغيرها من المصادر التي يمكن عدّها من المصادر الثانويّة من ناحية تناولها لصميم الموضوع الذي يبحث عنه.

مناطق انتشار الغلاة من وجهة نظر هالم:

رغم تعهّد المستشرق هالم بالحديث عن فرق الغلاة في العراق، وتحديدًا في جنوبه، إلّا أنّه شطّط به رجل البحث والتّمهيد نحو التّعرّض لذكر عددٍ من الفرق الغنوصيّة، مثل القرامطة والإسماعيليّة الذين أسماهم الصّليبيّون في بداية القرن الثّاني عشر الميلادي باسم الحشّاشين. وهذه الفرقة ما زالت تعيش في سورية ولبنان واليمن. كما وتناول فرقة الهُجّة في شمال غرب الهند تحت إمامة آغا خان.

ومن باب التّمهيد لفرق الغلاة تعرّض لذكر فرقة الدّروز التي انشقت عن الإسماعيليّة في بداية القرن الحادي عشر، والذين ما زالوا يعيشون في لبنان وحواران من سورية. وغيرها من الفرق التي يعتبرها هالم امتداداً لبيئة الغلوّ العراقي، أو بقايا تناثرت في مناطق خارج بيئتها الأصل.

فقد اعتبر الألماني هالم أنّ الغنوص الإسلامي ظاهرة عراقية، وموطنه الأصلي في المدائن والكوفة والرّيف المزروع جنوب وشمال مدينة الكوفة على

ضفّتي الفرات^(٢٦).

وأشار هالم إلى تمّدّد الغلو خارج الكوفة في بغداد وسامراء و قم، حيث قامت الحسكيّة بنشاطٍ في مدينة قمّ أيّام عصر الإمام الهادي عليه السلام^(٢٧).
ومن الفرق الخارجة عن حدود الوطن الأمّ بنظر هالم، الفرقة الهاشميّة الكيسانيّة التي انتشرت في خراسان، وتعتبر الجبال الإيرانيّة الغربيّة وأصفهان مقرّ انتشار الفرق الحرّميّة، وكذا الحال في الإقليم الإيراني الشرقي مع مركزيه مرو وهرّاة^(٢٨).

وفرقة الإسحاقية المنتسبة إلى أبي يعقوب إسحاق بن محمّد البصري المدعو بالأحمر عاش في بغداد ومات فيها، وكان لفرقته امتدادٌ في حلب والسّواحل السوريّة مروراً باللاذقيّة وجبلّة.
وفرقة النصيريّون رغم أنّ بذرتها الأولى كانت في العراق إلّا أنّها نمت وترعرعت واستقرّت في سوريا، وفي الشّمال اللّبناني من سهل عكّار وطرابلس، ويوجد لهم تواجد في المناطق التّركيّة.

رموز الغنوصيّة عند هالم:

تطرّق هالم إلى عددٍ كبير من الشّخصيّات ذات التّأثير على ظاهرة الغلو، وقد توزّعت تلك الشّخصيّات على فصول كتابه العشرة، وفيما يلي أهمّ تلك الشّخصيات الغنوصيّة:

- ١ - عبد الله بن سبأ، ورد ذكره في الفصل الأوّل.
- ٢ - محمّد بن الحنفية باعتباره المهدي الموعود، ورد ذكره في الفصل الثّاني.
- ٣ - أبو هاشم عبد الله بن محمّد بن الحنفية، ذكر في نفس الفصل مع والده.
- ٤ - بيان بن سمعان/ الفصل الثّاني.
- ٥ - عبد الله بن معاوية/ الفصل الثّاني.

- ٦- عبد الله بن عمرو بن حرب / الفصل الثاني.
- ٧- أبو منصور العجلي الكوفي / الفصل الثالث.
- ٨- المغيرة بن سعيد / الفصل الثالث.
- ٩- جابر بن يزيد الجعفي / الفصل الثالث.
- ١٠- أبو الخطاب محمد أبي زينب مقلاص الأسدي الملقب بالأجدع /
الفصل الخامس.
- ١١- بزيغ بن موسى / الفصل الخامس.
- ١٢- السري الأقصم / الفصل الخامس.
- ١٣- معمر بن الحمر / الفصل الخامس.
- ١٤- عمير بن بيان العجلي / الفصل الخامس.
- ١٥- المفضل بن عمر الجعفي / الفصل الخامس.
- ١٦- يونس بن ظبيان / الفصل الخامس.
- ١٧- بشار بن الشعيري / الفصل السادس.
- ١٨- العلباء بن ذراع الدوسي / الفصل السادس.
- ١٩- محمد بن بشير الكوفي / الفصل السابع.
- ٢٠- هاشم بن هاشم المعاصر للإمام الجواد عليه السلام / الفصل السابع.
- ٢١- محمد بن سنان / الفصل الثامن.
- ٢٢- علي بن حسكة / الفصل التاسع.
- ٢٣- إسحاق الأحمر / الفصل التاسع.
- ٢٤- محمد بن نصير النميري الفهري / الفصل التاسع.
- ٢٥- الحسين بن حمدان الخصبي / الفصل العاشر.
- ٢٦- عبد الله الجنان الجنبلائي / الفصل العاشر.

الفرق الغنوصية عند هالم:

- ١- الفرقة السبئية: أتباع عبد الله بن سبأ.
- ٢- الفرقة الكيسانية، أو الشيعة الأربعة، وهم أتباع المختار، وقد قالوا بإمامة محمد بن الحنفية، وأنه المهدي، وأطلق عليهم هذا الاسم نسبةً لكيسان أحد موالي المختار.
ويدخل ضمنها:
 - أ- البيانية: أتباع بيان بن سمعان، واعتقدوا أن الوصية لعبد الله بن هاشم بن محمد بن الحنفية، وكان بيان يتأول الآيات على غير وجهها تأولاً أسطورياً.
 - ب- الهاشمية: أتباع عبد الله بن محمد بن الحنفية (أبو هاشم)؛ حيث زعموا أنه وصي محمد بن الحنفية، وأنه حي لم يمت ومغيّب في جبال رضوى.
 - ج- الحرّميون: وهم أحد فرق الكيسانية، وقالوا بإمامة أبي مسلم الخراساني، ويتشرون في الجبال الإيرانية الغربية وأصفهان وخراسان ومرو وهراة، وقالوا بتناسخ الأرواح.
- ٣- هراطقة القرن الثالث الهجري، وهم على فرق:
 - أ- المنصورية: وهم أصحاب أبي منصور الذي ادّعى أن الله عز وجل عرج به إليه، وكلمه، ومسح يده على رأسه، وكان أبو منصور هذا من أهل الكوفة، وكانت نشأته بالبادية، وكان أمياً لا يقرأ. ادّعى أن الإمام الباقر عليه السلام جعله وصيه.
 - ب- المغيرة: أتباع المغيرة بن سعيد. ذكر الطبري أن المغيرة هذا كان ساحراً ويعمل بالتنجيم، وزعم أنه يحيي الموتى، وأنه هو الإمام حتى يخرج المهدي. واعتبر هالم أن جابر بن يزيد هو الرئيس الثاني لهذه الفرقة.
- ٤- الخطّابيون: وهم أتباع أبو الخطاب محمد بن أبي زينب مقلّاص الأسدي

الملقب بالأجدع، ويعدّ أحد الزنادقة الذين طعن فيهم الإمامية إلى جانب عبد الله بن سبأ. وقد تبرأ منه الإمامية، وجمع الكشي في رجاله حوالي خمسين حكماً بلعنه. وقد ادعى أصحاب أبي الخطاب أنّه نبيّ مرسل، وأباحوا المحارم كلّها، وهم على فرق منها:

أ- المعمرية: وهم أتباع معمر بن الحمر بياع الطعام الذي ادعى انتقال النور الإلهي أو الروح من أبي الخطاب إليه.

ب- العميرية: أصحاب عمير بن بيان العجلي.

ج- المفضلية: أصحاب المفضل بن عمر الجعفي الذي كان معاصراً للإمام الصادق عليه السلام، وكانوا يقولون بربوبية الإمام الصادق عليه السلام.

٥- الخمسة والمفوضة: وهم على فرق:

أ- الخمسة: وهم أصحاب أبي الخطاب، وسمّوا خمسة لأنهم قالوا بأن الله تعالى ظهر في خمسة أشباح وصور، وهم محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

ب- العليائية: وهم أصحاب بشار بن الشعيري، قالوا بربوبية الإمام علي عليه السلام، والتناسخ، ووافقوا الخمسة في الإباحات.

ج- المفوضة: وهم أصحاب القول بالتفويض، ارتبطوا مع الخمسة ارتباطاً وثيقاً.

٦- البشيرية: وهم أصحاب محمد بن بشير الذي خرج بعد موت الإمام الكاظم عليه السلام، وقد ادعى أنّ له الحق في الوكالة والوصاية، والقصص المروية عنه تضعه موضع المشعوز وصاحب المخارق.

٧- الحسكيون: وهم أتباع علي بن حنك والقاسم بن يقطين القميين اللذين كانا معاصرين للإمام علي بن محمد عليه السلام، وقد قاموا بتأويل الفرائض والسُنن على غير ما عُهد عند المسلمين.

- ٨- الإسحاقية: نسبة إلى أبي يعقوب إسحاق بن محمد بن أحمد بن أبان النخاعي المدعو بالأحمد، أحد أهم رواة غنوصية المفضل في عهد الإمامين علي الهادي والحسن العسكري عليهما السلام.
- ٩- النميرية: وينسبون إلى محمد بن نصير النميري الفهري، وقد قال بالوهية الإمام العاشر علي الهادي عليه السلام، وقد ورد لعنه عن الإمام عليه السلام.
- ١٠- العلويون: وهم أنفسهم أتباع ابن نصير، ويقال لهم النصيريون السورويون، ويسمّون أنفسهم العلويين كدلالة على انتسابهم للطائفة الشيعية الكبيرة، ويعتبرهم بعض المستشرقين من بقايا الغلو العراقي. ومما نلفت نظر القارئ المحترم إليه أنّ أكثر هذه الفرق قد انقرضت ولا يوجد لها أثر في عصرنا الحاضر.

* * *

الهوامش:

- (١) www. Rahmati. Kateban. Com.
- (٢) الكتاب المقدس: ٢٨٤، مجمع الكنائس الشرقية، الطبعة الأولى ١٩٨٨، دار المشرق، بيروت.
- (٣) راجع: هاينس هالم في كتابه الغنوصية في الإسلام: ١٦٩، ١٧١، ترجمة: رائد الباشا، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.
- (٤) الحسيني المغربي، إدريس، لقد شيعني الحسين عليه السلام: ٨٨، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، نشر: أنوار الهدى.
- (٥) www. Rekegtin. com.
- (٦) maaber. 5 omegs. Com.
- (٧) الغنوصية في الإسلام: ١٨، مرجع سابق.
- (٨) المصدر نفسه: ٥-٨.
- (٩) وقد اشتبه هالم في تاريخ وفاة النجاشي، راجع كتابه صفحة: ٢٢.

- (١٠) راجع الكتاب نفسه: ٢٣.
- (١١) www. Rahmati. Kateban. Com.
- (١٢) راجع الكتاب نفسه: ٣٠.
- (١٣) بمعنى المبتدعة؛ انظر: قاموس الكتاب المقدس: ٥٣٥، مجمع الكنائس الشرقية، الطبعة السادسة ١٩٨١، نشر: مكتبة المشغل بإشراف رابطة الكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط، بيروت.
- (١٤) راجع صفحة: ٦١ من الكتاب.
- (١٥) اليعقوبي، أحمد بن واضح، تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٠٣، نشر: مؤسسة نشر فرهنگ أهل البيت عليه السلام، قم.
- (١٦) ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق ٤١: ٣٧٠، تحقيق: علي شيري، نشر: دار الفكر ١٤١٥، بيروت.
- (١٧) ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى ٥: ٢١٣، دار صادر، بيروت.
- (١٨) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء ٤: ٣٩٨، إشراف وتخريج: شعيب الأرناؤوط ومأمون الصاغري، الطبعة التاسعة ١٤١٣، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت.
- (١٩) راجع صفحة: ٧٠ من الكتاب.
- (٢٠) راجع صفحة: ١٣٩ من الكتاب.
- (٢١) راجع صفحة: ١٤٨ من الكتاب.
- (٢٢) راجع صفحة: ١٥٠ من الكتاب.
- (٢٣) www. Rahmati. Kateban. Com.
- (٢٤) الكتاب: ١٧٠.
- (٢٥) راجع: النوبختي، حسن بن موسى، فرق الشيعة: ١٠٩، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، طبع في النجف الأشرف.
- (٢٦) راجع الكتاب: ١١-١٧.
- (٢٧) الكتاب: ١٩٤.
- (٢٨) الكتاب: ٥٩.

ذكريات صحفي

في موسم الحج

□ الأستاذ: أحمد فارغ الحاشدي (*)

تجربة

اجتمع النَّاسُ مِنْ كُلِّ حَدْبٍ وَصَوْبٍ، مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ... مِنْ جَمِيعِ الْأَلْوَانِ وَالْأَلْسِنِ.. وَمِنْ جَمِيعِ مَرَاتِبِ الشَّرَفِ.. فِي زِيٍّ مَوْحَدٍ يَذْكُرُنَا بِيَوْمِ الْبُعْثِ وَالنُّشُورِ..

اجتمعوا مستجيبين لأذان ربهم: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج: ٢٧]، وخضعت أبصارهم، وخشعت قلوبهم، والكُلُّ ينادي نداءً واحداً: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنَّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكُ، لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ.

ولا أريد أن أُطيل الإفاضة على القارئ في وصف المشاعر التي تتاب الحاج في تلك الأمكنة المباركة؛ لأنَّ الغرض من رسالتي هذه إلى المجلة الطَّيِّبَةِ: «رسالة الثَّقَلَيْنِ» تسجيل بعض المحطّات التي عاينتها عيني الصَّحَفِيَّة التي ترصد

(*) كاتب وصحافي يماني.

الأشياء عادةً على خلاف ما يراه الناظر العادي، الذي قد يمرُّ عليها من دون أن يقرأ الأبعاد والخلفيات، أسجلها بموضوعية وشفافية كما رأيتها وعايبتها؛ لتكون برسم أهل العلم والنخب الواعية في مجتمعنا الإسلامي. علماً أنَّ هذا الرِّصد الصحفي كان لموسم الحجِّ من سنة ١٤٢٨ هـ.

المحطة الأولى: في منى والجمرات

في إحدى ليالي التشريق، وبينما كنتُ أفتش عن المخيم التابع لمجموعتي التي أنزل معها، طال بي التجوال، فوقفت لأستريح ثم أتابع سيرى، أسندت ظهري إلى جدار، فلفت نظري إعلانات لوزارة الصحة السعودية تُحذّر الحجيج تارةً من أكل الفاكهة غير المغسولة، وأخرى تحثهم على النظافة، وثالثة تؤكد عليهم الانتباه إلى صلاحية المعلبات قبل استعمالها، وهكذا..

وقد رأيت بعد ذلك هذا الصنف من الإعلانات منتشرًا في أماكن متفرقة من منى وعند الجمرات.

وسوف أنقل للقارئ العزيز مضمون واحدةٍ من هذه الإعلانات؛ لأرى هل يُمكن أن يلتفت لوحده إلى ما أقصده:

لائحةً كرتونيةً من النوع الجيد والسّميك يغلب عليه اللون الأحمر، تأخذ مساحةً تقرب من ٧٠ سم طولاً، ٥٠ سم عرضاً.

في زاويتها اليمنى من الأعلى كُتِبَ عبارة: (صحة ضيوف الرحمن لنا عنوان)، وتحت هذه العبارة مباشرةً بخطٍّ أكبر كُتِبَ: (المملكة العربية السعودية، وزارة الصحة).

وفي الزاوية اليسرى من الأعلى أيضاً صورةٌ للمسجد الحرام من الخارج مأخوذة ليلاً.

وفي وسط هذه اللائحة صورةٌ طبيعيةٌ لصحن فاكهةٍ مشكّلٍ من موزٍ وعنٍ

وتفاحٍ وخوخٍ وفريزٍ وكرزٍ، وفي جنبه الأعلى كوب حليبٍ، وعلى يسار هذا الصّحن طُبع شعار وزارة الصّحة، وكتب تحته عبارة: (وزارة الصّحة: الوكالة المساعدة للطبّ الوقائي، إدارة التّوعية الصّحيّة).

وفي القسم الثّالث السّفلي لهذه اللائحة كتب بالخطّ العريض عبارةً بالعربيّة وترجمتها بالإنكليزيّة.

أمّا العربيّة، فكالآتي: (تأكّد من صلاحية المعلّبات، واغسل الفواكه والخضروات جيّداً، واحفظ الطّعام بعيداً عن الحشرات).
وأمّا العبارة الإنكليزيّة:

(Make sure that canned food is not expired and wash fruits and vegetables properly).

وفي الذّيلين الأيمن والأيسر لأسفل اللائحة عُزل مربّعان دعائيان، كُتب في الأيسر منها: (الدّار المحليّة للعلاقات العامّة) مع شعار الدّار. وكُتب في الأيمن منها بالعربيّة كلمة: (لُورباك)، وبالإنكليزيّة كلمة: (LURPAK)، مع شعارٍ معيّن، كُتب في داخله بخطّ صغير (SINCE 1901).

فإنّ كنتَ لم تلتفت بعدُ أخي القارئ إلى الأمر الجلل في هذه اللائحة، فأقول لك إنّ هذا الإعلان الصّادر من وزارة الصّحة في موسم الحجّ، الموضوع في الأماكن التي تبرّكت بأريج عطر النّبوة..

في تلك الأماكن التي وقف فيها إبراهيم الخليل سداً منيعاً في وجه إبليس اللّعين..

في تلك الأماكن التي كان الحبيب المصطفى مُحَمَّدٌ ﷺ وأهل بيته الأخيار ﷺ وصحابته الأجلّاء يذكرون الله تبارك وتعالى فيها امتثالاً لقوله تبارك وتعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ۖ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ اتَّقَىٰ ۖ وَآتَقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ۝﴾ [البقرة:

في تلك الأماكن - يا أخي - وضعت وزارة الصحة السعودية إعلاناتها للحجاج برعاية شركة دانهاركية تهتم بالمنتجات المشتقة من الحليب (لورباك)، ولا يخفى على أحد من المسلمين وغيرهم، الإهانات التي وجهها الإعلام الدانهاركي وشركاته إلى خير خلق الله، وسيد رسله، وصفوة خلقه، إلى صاحب تلك الأماكن المقدسة، نبينا محمد ﷺ صلى الله عليه وسلم.

ومن المفارقات أنني وفي تلك الليلة نفسها قد مرّ بجانب مجموعة من الجنود الذين يحافظون على النظام في تلك الأماكن، فسألت بعضهم عن هذا الشعار الموجود في الجانب الأيمن من أسفل تلك اللائحة، فأجاب بسرعة: «إنه لشركة دانهاركية، باعتبار أن جميع إعلانات الحج لهذا العام كانت برعايتهم»، ثم سرعان ما التفت وأخذ في تمزيق هذه الإعلانات، وشتم المتولين عليها من وزارة الصحة.

وبقيت في تلك الليلة صاحياً أتأمل في أبعاد هذه الحادثة، متسائلاً عن الهدف من التوكيل الحصري لإعلانات الحج لشركة دانهاركية، فهل يراد من ذلك تبرئة الدانهارك من تلك الإهانات التي وجهت لرسول البشرية ﷺ؟! أم يراد الاستهزاء بعواطف المسلمين التي انطلقت إثر صدور تلك الإهانات؟!!

أم أنه الغباء السياسي الناشئ عن المصالح المادية؟!!

أم أنه الجميع معاً؟!!

المحطة الثانية: في الأسواق

بعد انتهاء الأعمال الواجبة، أفرغت نفسي لبعض الزيارات المستحبة للمساجد والقبور، ثم بدأت أتجول في الأسواق؛ لأشتري للأهل والعيال شيئاً

من الهدايا؛ لأنَّ الأولاد - خصوصاً الصِّغار منهم - لا يشعرون بطعم سفر الحجِّ إلاَّ بعد رؤيتهم للهدايا، فبدأتُ أتجولَّ في تلك الأسواق المتنوعة، فتارةً في أسواق السَّلام، وأخرى في أسواق العزِيزيَّة، وثالثةً في أماكن التَّسويق على طريقة السُّوبرماركات الحاوية لجميع ما يحتاجه المتسوق، وهكذا..

وممَّا لفت نظري أنَّ كُلَّ ما في هذه الأسواق - باستثناء بعض الموادِّ الغذائيَّة - من إنتاجٍ دولٍ غير إسلاميَّة..

فالألعاب صينيَّة، حتَّى تلك الألعاب التي تمثِّل الأماكن المقدَّسة، كالمنظر المتلفز ونحوه..

والموادُّ الكهربائيَّة المنزليَّة موزَّعةٌ بين اليابان والصِّين وسنغافورة وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وأمريكا..

والألْبسة المتنوعة لم تشذَّ عن هذه القاعدة، حتَّى اللباس الخاص الَّذي يرتديه الحجَّيج بعد الانتهاء من الأعمال، الَّذي يعتبر من الزيِّ العربيِّ الأصيل، كالشدَّاشة والسَّماخ، اللَّتان هما من صُنْع الصِّين، أو لا أقلَّ فإنَّ خيوطه إيطاليَّة أو يابانيَّة..

وإنَّ عرَّجتَ على الموادِّ الغذائيَّة، فالزَّيتون إسباني، والجبن دانماركي وهولندي، وبعضه فرنسيُّ..

والدَّجاج الَّذي يأكله النَّاس مدموغٌ بالدِّمغة الأوروبيَّة، ومكتوبٌ عليه: (مذبوحٌ على الطَّريقة الشرعيَّة)!!

والماء المعدني الَّذي يشربه النَّاس، ويُباع في محلات (بن داود) معبأً في فرنسا..

وصدَّق أو لا تُصدَّق؛ فإنَّ السَّجادة التي يُصليُّ عليها المسلم مصدرٌ من بلدٍ لا يؤمن بالله أو صلاةٍ أو ركوعٍ أو سجود..

ولولا شجرة الأراك وبساتين النَّخيل التي تبرَّكت بيد النَّبيِّ المصطفى

المختار ﷺ؛ لقلنا إِنَّ السَّوَاكَ أَجْنَبِيُّ الْهَوَى، والتَّمر غربيُّ المِشْرِبِ..

أما حان لنا أَنْ نَسْتَقِظَ مِنْ سباتنا؟!!

كأنَّ موسم الحجِّ قد أصبح منافع للغرب الكافر أو للشَّرق الملحد..

وكأنَّ قوله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ [الحج: ٢٨] قد نزل لصالحهم..

هَلَّا اجتمع عقلاء العالم الإسلامي، من مفكرين واقتصاديين؛ ليضعوا مخططاً كي يعود الموسم كما كان على زمن عزِّ الإسلام ممَّا ينتفع منه جميع المسلمون في العالم الإسلامي..

لماذا لا يؤسَّس سوقٌ إسلاميٌّ مشتركٌ.. تكون بضائعه مجبولةً بعرق الكادحين من أبناء الأُمَّة الإسلاميَّة؟!!

وهل خيرات العالم الإسلامي شحيحةٌ؛ كي نستورد الخيرات من خارجها؟!!

وهل يباع الماء في فلسطين ولبنان والأردن وسوريا قد جفَّت؛ لكي نبيع

الماء الفرنسي في مكَّة المكرمة؟!!

وهل ضعفت اليد العاملة في حياكة السَّجاد في الجزائر والمغرب وإيران؛

لكي نستورد ما نصلي عليه من الصَّين؟!!

وهل مزارع الدَّجاج في مصر وتونس واليمن قد أصابتها أنفلونزا الطُّيور

لكي نستورد الدَّجاج من الغرب؟!!

أم أنَّ ضمير ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ يعود على أهل الكفر والإلحاد؟!!

ضلالٌ يا له من ضلال..

المحطَّة الثالثة: في البقيع

قبيل بزوغ الفجر توجَّهْتُ من محلِّ إقامتي في المدينة المنورة - التي زرناها بعد

أَنْ انتهينا من أعمال الحجِّ - إلى المسجد النَّبويِّ، ذلك المسجد الَّذي يذكِّرنا بنبينا

الصَّادع بالحقِّ مُحَمَّد بن عبد الله ﷺ، وكُلُّ تلك الأعماد التي بناها بجهاده

وصبره وتضحياته..

وبعد أن التحقتُ بصلاة الصُّبح جماعةً، وأديتُ واجب الزيارة لقبر النَّبِيِّ ﷺ، الَّذِي تركز حوله عدَّة من الأعراب في لباس الجنديَّة، مع بعض المطَّوعين الَّذين يمنعون النَّاس عن التَّبَرُّك عند قبره؛ بدعوى أَنَّ ذلك شركٌ ومخالِفٌ للتَّوحيد، ولعمري! كيف أصبح التَّبَرُّك بكُلِّ ما يرتبط بخير البشر، الَّذِي اصطفاه الله، وطهره، وقربه شركاً ومخالفاً للتَّوحيد؟!

فهل تقبيل تلك الأماكن بنيةً أنَّها مرتبطةٌ بالنَّبِيِّ ﷺ، الَّذِي هو عبد الله ورسوله، وتقرباً إلى الله بذلك، يكون عبادةً لغير الله؟! وكيف كان، فإنِّي بعد ذلك عرَّجتُ قبيل الشُّروق على بقيع الغرقد، وهالني ما رأيتُ!!

أين قبور أهل البيت ﷺ التي قرأتُ عنها؟!

أين قبر عمِّه العباس؟!

أين قبور الشُّهداء والصَّحابة النُّجباء؟!

أين؟ وأين؟!

كُلُّها قد سوَّيت مع التُّراب!!!

هالني هذا المنظر، وشغلني عن الدُّعاء والزيارة..

وبعد أن ثاب إليَّ رشدي، قمتُ بما عليَّ من الدُّعاء والزيارة..

ثمَّ بعد ذلك جيتُ البقيع متجولاً، أقف تارةً عند قبرٍ مستذكراً ما قدَّمه صاحبه للإسلام والمسلمين، وأُخرى أغوص في الجموع مستمعاً إلى الحوار الَّذِي يجري بين بعض الزَّوار والمطَّوعين الَّذين يصدُّون النَّاس عن سبيل الله.

وفيما يلي أُسجِّل للقراء محاورَةً جرت بين زائرٍ شاب تظهر عليه علامات النَّباهة والعلم والتَّقوى، وصاحب لحيَّة طويلة تظهر عليه مظاهر الجهل والغباء وأداء ما وُظِّف للقيام به، أُسجِّل هذه المحاورَةَ تماماً كما جرت أمام مسمعي

تاركاً التأمُّل بها لإخوتي القراء.

في مكانٍ قريبٍ من قبرٍ تجمّع النَّاسُ حوله بكثرةٍ، بين قارئٍ لزيارةٍ، وباكٍ متأمِّلٍ، فاقتربتُ من ذلك المكان سائلاً عن صاحب ذلك القبر، فقال لي أحد الزَّائرين إنَّه لأُمُّ البنين.

- سألتها قائلاً: ومن هي هذه المرأة؟

- فقال: إنَّها زوجة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام)، وأُمُّ ولده أبي الفضل العباس الذي استشهد في كربلاء مع أخيه الإمام الحسين (عليه السلام)، قتله جلاوزة بني أُمَيَّة.

فقرأتُ لها الفاتحة، ووقفتُ على قبرها وقد أصابني شيءٌ من الحزن على ما جرى في كربلاء، وبينما أنا كذلك إذا بذلك المطوّع الذي يقف في مكانٍ مرتفعٍ قريبٍ من قبرها يخطب في النَّاس قائلاً:

- هذا الذي تفعلونه شركٌ. عليكم أن تسلموا على الأموات بقولكم: (السَّلام عليكم دار قومٍ مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون)، ثم تنصرفوا؛ إنَّ الأموات لا ينفعوكم.

فتصدى له ذلك الشاب الذي تقدّم وصفه عن قريبٍ قائلاً:

- وهل فيما نذكره نحن في الزيارة شركٌ والعياذ بالله؟!

فقال صاحب اللّحية الطويلة:

- لا تقولون إلّا شركاً.

- هذا هو الكتاب الذي أزور به، وسوف أقرأ لك مقطعاً مجّاً نزور به

النَّبِيِّ (عليه السلام): (السَّلام على رسول الله، السَّلام عليك يا حبيب الله، السَّلام عليك يا صفوة الله، السَّلام عليك يا أمين الله. أشهد أنّك قد نصحت لأمتك، وجاهدت في سبيل الله، وعبدته حتّى أتاكَ اليقين، فجزاكَ الله أفضل ما جزى نبياً عن أُمّته. اللهم صلّ على مُحَمَّد وآل مُحَمَّد أفضل ما صلّيت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنّك

حميد). وفي بداية الدُّخولِ إلى زيارة أهل البيت عليهم السلام في البقيع ترانا نقول: (الله أكبر كبيراً، والحمد لله كثيراً، وسبحان الله بكرةً وأصيلاً، والحمد لله الفرد الصمد، الماجد الأحد، المتفضل المنان، المتطوّل الحنان، الذي منّ بطوله، وسهّل زيارة ساداتي بإحسانه..)، فأين الشُّرك في ذلك يا عبد الله.

- هذا وإن لم يكن شركاً لكنه يجزّكم إلى الشُّرك؛ فلاجل ذلك نمنع الناس من زيارة القبور.

قال الشاب:

- ولهذا السبب هدمتم قبور أهل البيت عليهم السلام وخيرة الصحابة والتابعين؟! أجابه قائلاً:

- نعم، من باب سدّ الذرائع..

- إن كان الأمر كما تقول، فلما لم تهدموا قبر صاحب القبة الخضراء (يعني: الرّسول صلّى الله عليه وآله)؟!

- لولا الخوف من قيام ثائرة المسلمين في الدُّول الإسلامية لفعلنا ذلك. عندما سمعتُ هذا الكلام أصابتنِي قشعريرةٌ سرت في جميع بدني من هذه الوقاحة مع النّبي صلّى الله عليه وآله، والتي لا مثيل لها. ثمّ قال صاحب اللّحية:

- إنّ الأموات لا ينفعون.

- ألا تسلّم معي أنّه يوجد فرقٌ بين ميّتٍ وآخر؟

- لا، الأموات كلّهم على حدٍّ سواء، لا يملكون نفعاً ولا ضرراً، ولا يسمعونكم ولا يبصرونكم.

- عجيب! ألا ترى فرقاً بين الميّت شهيداً وبين غيره، وقد قال الله تعالى عن الشُّهداء: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤].

ففقّقه ذو اللّحية عالياً، وقال:

- الله يقول: لا تشعرون، وأنت تدعي أنك تشعر بذلك!

- لم أرَ وجهاً لقهقهتك! عدم شعورنا بهم وبحياتهم لا ينافي أن لهم حياة يترتب عليها الآثار، كما يدل على ذلك قوله تعالى في سورة آل عمران: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (٣١) فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾.

حاول صاحب اللحية أن يغيّر الموضوع، فقال:

- أسألك لماذا لا تزورون قبور الصحابة؟

قال الشاب متسائلاً:

- إن كان قصدك أننا لا نزور قبور الصحابة أصلاً، فهذا أمرٌ غير صحيح على الإطلاق؛ فإننا نزور الحسن والحسين (عليهما السلام)، وهما - مضافاً إلى كونهما من أهل البيت (عليهما السلام) - من الصحابة، وأبوهما (عليهما السلام) كذلك، كما أننا في نفس هذه المقبرة نزور الصحابي الجليل عثمان بن مظعون الذي عبّر عنه رسول الله في مواضع كثيرة بالسلف الصالح، كما أننا نزور الصحابي الجليل سلمان الفارسي، وقبره في العراق، وقد كنّا نزور قبر الصحابي الجليل حذيفة بن اليمان عندما كان قبره في المدائن قرب الشط، ولكن لما خيف طغيان الماء عليه نُقل ترابه إلى مشهد سلمان، وغيرهم الكثير، والكثير منهم قد دُفِنوا في البقيع، ونحن نزورهم في زيارتنا العامة للبقيع؛ لأن الكثير منهم لم تُشَخَّص قبورهم. وإن كان مقصودك أننا لا نزور كل الصحابة بمن فيهم قتلة الإمام الحسين (عليه السلام) سبط رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وبمن فيهم مَنْ نصّ الباري (عز وجل) على فسقه في قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَهِلَةٍ فَتُصْحِرُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦]، وبمن فيهم أبناء من لفظ فوه أكباد الشهداء^(١)، ونبت لحمه بدماء السعداء، ونصب الحرب لسيد الأنبياء، فالحق معك؛ فإننا لا نزور أمثال هؤلاء.

عندما وصل الكلام إلى هذا الحد أشار صاحب اللّحية الطويلة إلى العسكري الواقف قربهِ إشارةً فهم الشاب أنّه يريد منه القبض عليه، فانسل بين الجموع الغفيرة، والتحقّت به حتّى أكتب بعض المعلومات التي قالها؛ كي أوردّها في تقريرِي الصّحفي، وبحمد الله قد وُقِّعتُ لذلك.

المحطّة الرَّابِعة: في المطار

بعد أن وفقنا الله تعالى لأداء مناسك الحجّ، وزيارة قبر نبيّه ﷺ، والأماكن المقدّسة في المدينة المنوّرة، قفلنا راجعين إلى مطار الحجاج في مدينة جدّة. وسوف أتجاوز وصف تلك المشاعر التي تنتاب الحاج وهو في طريقه إلى بلده، وتجديده للعزم على العود إلى تلك الدّيار المباركة إذا وفقه الله تعالى لذلك؛ لأُسجّل هناك ملاحظةً أخيرةً ترتبط بتلك الكتب والنّشريات التي تهديها وزارة الشّؤون الإسلاميّة والأوقاف والدّعوة والإرشاد إلى كلّ حاجّ قبل صعوده إلى الطّائرة.

حيث إنّني عندما استقرت في مكاني من الطّائرة، وبعد إقلاعها، شرعتُ أتفحص تلك الهدية الثّمينّة؛ لشدة شغفي بالمطالعة، وخصوصاً الكتب الإسلاميّة، ولكنني تفاجأت؛ إذ وجدتُ المحور الأساسي لهذه النّشريات يدور حول الشّرك والتّوحيد، وعقيدة السّلفيّة في ذلك.

وذكرني هذا الأمر بخطباء المساجد في مكّة والمدينة؛ حيث كنْتُ ألاحظ أنّ جلّ خطاباتهم تدور حول الشّرك والتّوحيد، وكأنّ الخطر الأساسي على الأُمّة الإسلاميّة يكمن في ذلك..

فهل أنّ المسلمين في سائر البلدان الإسلاميّة قد أصابتهم خصلة الشّرك فاحتاج أئمّة الحرمين إلى وعظهم وإرشادهم وردعهم عن ذلك!!

ولو فرضنا جدلاً أنَّ المفاهيم المنافية لعقيدة التَّوحيد قد بدأت تسري إلى نفوس الكثير من المسلمين، ولكن هل انحصرت مشاكل الأُمَّة الإسلاميَّة في ذلك؟!

أين خطر أمريكا ورببيتها إسرائيل على العالم الإسلامي ومعتقداته؟!
أين الاستنصار بالكلمة لشعبنا الَّذي يقتل في فلسطين!!
أين الحديث عن الفسق والفجور الَّذي بدأ يسري في شبابنا من جرَّاء القنوات الإباحيَّة والشَّبكة العنكبوتيَّة، وليس داخل المملكة العربيَّة بمنأى عن ذلك!!

أين تلك المجازر الدَّامية التي يذهب ضحيَّتها الآلاف من النِّساء والأطفال من أبناء المسلمين في كُلِّ من أفغانستان وباكستان والعراق، كُلُّ ذلك باسم الدِّين، والدِّين منهم بريء!!
أين! وأين كُلُّ تلك القضايا التي تهمَّ العالم الإسلامي!!
لماذا تُريدون أنْ تشعروا المسلمين أنَّكم الموحدون لا غير، وأنَّ باقي المسلمين يرتعون في الشُّرك والضَّلال؟!
هل من أذنٍ واعيةٍ تعي فتعمل!!..

* * *

الهوامش:

(١) المقصود سيِّد الشُّهداء حمزة (ع).

بوش يصارع لإنقاذ عامه الأخير

□ الأستاذ: محمد سعيد (*)

في المؤتمر الصحفي الذي عقده بوش ليؤذن بدخول عامه الأخير في البيت الأبيض، وهو مثقلٌ بتركةٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ و«فضائية أخلاقية» سوف يرثها خلفه، سواء أكان جمهورياً أم ديموقراطياً.

تلقى بوش ضرباتٍ قاسيةٍ في عام ٢٠٠٧ في قضايا دولية ومحلية جعلته يسير بخطى عرجاء حتى نهاية ولايته. فقد تفاقمت مشاكل بوش قبل أشهر من تركه منصبه مع انهيار خطته لإصلاح قانون الهجرة، ومعارضة الديموقراطيين لاستراتيجيته في العراق، وتعمق تحقيقات الكونغرس داخل إدارته، وتساقط أركان الإدارة، سواء من السياسيين أم العسكريين.

وتصاعدت وتيرة الأنباء السيئة لتزيد من قتامة خريطة السياسة الخارجية، عبر استمرار أعمال العنف بلا هوادة في العراق، وسيطرة حركة «حماس» على

(*) صحفي وباحث في الشؤون السياسية/ واشنطن. والمقال المنتخب منقول عن جريدة الأخبار البيروتية، الثلاثاء: ١ كانون الثاني ٢٠٠٨.

قطاع غزة، واستمرار التحدي النووي الإيراني، وتفجّر الأوضاع في باكستان، وتوتر العلاقات بين واشنطن وموسكو، فيما تراجعت شعبية بوش لتصل إلى ٢٦ بالمئة، وهي أقل نسبة لأيّ رئيسٍ منذ عقود.

وكان عام ٢٠٠٧ أميركياً بامتياز كالعام الذي سبقه. وكان العنوان الأبرز لذلك هو مواصلة الحرب على العراق التي تستنزف الولايات المتحدة، وتدمّر العراق، واستخدام تكتيكٍ مزدوجٍ في التعامل مع إيران بسبب ملفّها النووي، وتنامي نفوذها في العراق، وتأثيرها في المنطقة يتراوح بين الاحتواء والعدوان المسلّح.

وقد دأب الرئيس بوش وكبار مساعديه في كلّ بياناتهم في مؤتمراتهم الصحفية توجيه الاتهامات والتهديدات إلى سوريا كلّما تحدّثوا عن إيران، وحشروهم العراق في متن بياناتهم.

وانقضى عام ٢٠٠٧ فيما لا تزال الولايات المتحدة تمارس سياسةً تُوصف بأنّها «إمبراطورية»، تسعى إلى إحراز انتصاراتٍ عسكريةٍ في حربها الطويلة وعديمة الجدوى على العراق وأفغانستان، وازدياد نفقاتها العسكرية، وفي دعمها اللامشروط واللامحدود لإسرائيل في عدوانها على العرب، واحتلالها لفلسطين، وتهديدها بالعدوان على إيران.

وقد شهد عام ٢٠٠٧ نموّ عدد القوّات الأميركية، وازدياد نفقاتها العسكرية في المنطقة؛ إذ ثمة ٨٠٠ مليون دولار أخرى ستضاف إلى المليارات الثلاثة التي تنفق على دعم المخطّطات العسكرية الإسرائيلية ضدّ لبنان وفلسطين، وخصوصاً ضد إيران.

وأيضاً تعزيز وجودها العسكري في أفريقيا بإنشاء قيادةٍ عسكريةٍ أميركيةٍ جديدةٍ تشرف على أفريقيا، يقول منتقدوها إنّ الهدف منها ضمان تدفّق النفط من القارة السوداء باتجاه الولايات المتحدة؛ حيث تشير التّوقعات إلى أنّ

الولايات المتحدة سوف تستورد مع حلول عام ٢٠٢٠ نحو ١٥ بالمئة من احتياجاتها النفطية من أفريقيا.

وإضافة إلى المآزق الخارجية في العراق وأفغانستان، وانهيار خطط العقوبات على إيران بعد تقرير الاستخبارات الأخير، بدأ فصل الخريف مبكراً في واشنطن هذا العام، وتساقطت أركان الإدارة الأميركية كما تتساقط أوراق الشجر، وكان معظمهم له صلة مباشرة أو غير مباشرة بحرب العراق. فقد أعلن آلان هيبارد كبير المستشارين الاقتصاديين في فريق الرئيس، رئيس المجلس القومي الاقتصادي، انسحابه من سفينة الإدارة الأميركية المترنحة والمتخبطة. وما إن أعلن هيبارد استقالته، حتى أعلن زعيم الجمهوريين في مجلس الشيوخ (ترنت لوت) أنه سيتنحى قريباً.

وكان قد سبق هذين السقوطين بفترة قصيرة جداً استقالة فرانسيس تاونسند مستشارة الأمن الداخلي ومكافحة الإرهاب، واستقالة كارين هيوز المسؤولة عن مهمة تحسين صورة أميركا في العالم وتصحيح أخطاء الإدارة الأميركية التي اكتشفت أنها كلفت بـ«المهمة المستحيلة».

كما استقال أيضاً (ريتشارد غريفين)، مدير مكتب الأمن الدبلوماسي في وزارة الخارجية والمسؤول عن الشركات الأمنية الخاصة من أمثال «بلاك ووتر»، التي أضافت فضائح جديدة إلى ركام الفضائح الذي طمر القيادة الأميركية. كما استقال وزير العدل ألبرتو غونزاليس في أعقاب فضيحة طرد المدعين العامين على خلفية انتماؤهم السياسية، وقد سبقه في ذلك وزير الدفاع دونالد رامسفيلد، وبعده كارل روف، الذي يوصف بأنه «عقل بوش». وأشار المراقبون إلى أن مغادرة روف هي إيدانٌ بانتهاء الحقبة البوشية.

وقد كان قرار وزير الدفاع روبرت غيتس بعدم التجديد لرئيس الأركان بيتر بايس، إشارة إلى رغبته في التخلص من التركة الثقيلة لوزير الدفاع السابق

دونالد رامسفيلد، والاستعانة بقياداتٍ تمثل العسكرية لا المعتقدات الإيديولوجية.

بالإضافة إلى كُُلِّ أولئك، فإنَّ السَّقوط امتدَّ إلى أقطابٍ كبار في عصابة المحافظين الجدد، مثل بول وولفوفيتز، الذي تهاوى به كرسي البنك الدولي سريعاً، والأمر ذاته حصل أيضاً مع ريتشارد بيرل ودوغلاس فيث وجون بولتون، الذي انبرى يكيل الاتهامات لبوش قائلاً: «سياسته في حالة انهيار، وتعرُّض الأمن القومي الأميركي للخطر»، مشيراً إلى أنَّ بوش «خاضع لتأثير وزيرة خارجيته رايس».

وقد خاض الديموقراطيون في الكونغرس صراعاً مريراً مع بوش حول التَّمويل الإضافي للحرب على العراق، وجدولة الانسحاب من العراق مع حلول صيف ٢٠٠٨، وهو ما فشلوا فيه؛ إذ لم يستطيعوا بسبب أكثريةهم الضئيلة نسبياً في الكونغرس فرض موقفهم على بوش وأنصاره الجمهوريين، فصادقوا يومي التاسع عشر والعشرين من كانون الأوَّل الجاري على مشروع قرار يخصص ٥٥٥ مليار دولار للإنفاق الداخلي، بينها سبعون مليار دولار لتمويل الحرب على العراق وأفغانستان.

وامتدَّ المأزق الصَّعب الذي تواجهه الإدارة الأميركية في العراق إلى أفغانستان؛ حيث ازداد الموقف سوءاً وتزايدت سطوة جماعات «طالبان»، بينما ضعفت قدرة القوات الأميركية والأطلسي عن مواجهة الخطر المتزايد لتصاعد نفوذ «طالبان» أو حصاره في غياب استراتيجية واضحة تنظم جهد الجنين.

وواجهت الولايات المتحدة أزمةً جديدةً في باكستان الحليف القوى لواشنطن في حربها على الإرهاب، وبعد تصاعد الصَّراع السياسي في باكستان وتفجُّر الموقف داخلها بإعلان الرِّئيس الباكستاني برويز مشرف حالة الطَّوارئ في ٣ تشرين الثاني الماضي. ورغم أنَّ الإدارة الأميركية أعلنت أنَّ قرار فرض

الطوارئ يشوّه صورة الرئيس الباكستاني، إلّا أنّ الرئيس بوش أكّد ثقته بنظيره، وفي عزمه على وضع بلاده مجدداً على طريق الديمقراطية. كما أكّد أنّه حليفٌ قويٌّ في مواجهة الإرهاب، لا غنى عنه للولايات المتحدة.

وحاول الرئيس الأميركي استخدام القضية الفلسطينية لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من سمعة الولايات المتحدة، واستعادة صديقتها أمام العالم، عبر الدعوة لعقد مؤتمر في أنابوليس يضمّ طرفي الصراع وأطرافاً إقليمية ودولية.

وقد حاولت الإدارة الأميركية الترويج لإمكان وجود ضوءٍ في النفق المظلم بتنظيم مؤتمر أنابوليس في ٢٧ تشرين الثاني ٢٠٠٧ لإطلاق مفاوضات بين إسرائيل والسلطة الفلسطينية وجمع دول عربية على طاولة واحدة مع إسرائيل في سياق سعي الولايات المتحدة إلى ضمان أمن إسرائيل بتحقيق «اتفاقيات صلح عربية إسرائيلية جديدة».

وشهد عام ٢٠٠٧ تحسّناً العلاقات الأميركية الأوروبية، ما عدّه محلّون تجاوزاً للتأثير الذي خلفته الحرب الأميركية على العراق. وفي عام ٢٠٠٧ أدخلت الولايات المتحدة تعديلاً على استراتيجيتها العالمية، وقد برز اتجاهٌ قويٌّ في الإدارة باستعادة العلاقة مع الحلفاء الأوروبيين؛ لكونها من تقاليد السياسة الخارجية الأميركية وأساسياتها، ووضع بوش احتواء «القارة العجوز» على رأس أجندته.

ودفع الواقع السياسي المتغيّر في العالم القادة الجدد في أوروبا نحو إعادة العلاقات مع الولايات المتحدة إلى سابق عهدها، وظهر اقتناعٌ لديهم بأنّ انتقال الإرهاب الذي يقوده تنظيم «القاعدة» إلى أوروبا يحتاج إلى تعاونٍ بينهم وبين الولايات المتحدة لمكافحة الإرهاب، ومواجهة القوى الآسيوية المنافسة، وروسيا التي تعمل على استعادة مكانتها العالمية. وتطابقت المواقف الأميركية والأوروبية في كثيرٍ من القضايا في الشرق الأوسط والعراق ولبنان وفلسطين

وسوريا والملف النووي الإيراني وغيرها.

لكن العلاقات الروسية - الأميركية والغربية اتجهت نحو التوتر بسبب إصرار الولايات المتحدة على نشر نظامها للدفاع الصاروخي في بولندا وتشيكيا، ما أدى إلى هبوط العلاقات بينهما إلى حدّها الأدنى، علماً بأنّ التناقضات بين روسيا والولايات المتحدة تتميز بأمدها الطويل وصفتها الاستراتيجية وصعوبة التنسيق، ما سيرشح استمرار حالة «السّلام البارد» بين الطرفين.

وإذا كان التّوتر قد ساد العلاقات الأميركية - الروسية، فإنّ العلاقات الصينية الأميركية حافظت على حالتها الثّابتة بفضل ما يسمّيه الصينيون الدور الفعال لقناة التفاهم للحوار الاستراتيجي الصيني - الأميركي، والحوار الاقتصادي الاستراتيجي، لكنّها ستواجه تأثيراً تحدّثه عوامل غير ثابتة وناجمة عن «الاستفتاء العام لانضمام تايوان إلى الأمم المتحدة» الذي يروّجه رئيس تايوان تشن شيوى بيان، والانتخابات الأميركية.

وفي ما يتعلّق بالسياسة الأميركية تجاه أميركا اللاتينية التي توصف بالحديقة الخلفية للولايات المتحدة، فإن عام ٢٠٠٧ كشف عن تناقضات هامة وكبيرة وعميقة، تؤدّي دور الموجه للسياسة، وتستفز نمو النزاعات.

تمرّ خطوط الفصل في الولايات المتحدة عبر المسائل الأساسية المرتبطة بالصّراع والمفاوضات في المنطقة العربية وأميركا اللاتينية، وهي تخرق الحزبين الأميركيين الرئيسيين الجمهوري والديموقراطي والطيف الليبرالي المحافظ. ويقف في جهة البيت الأبيض المعتمد على الديموقراطيين والجمهوريين المؤيدين للحرب، وزعماء المنظّمات اليهودية الأضخم، ومجموعات المحاربين القدماء اليمينيين، ورجال الفكر من المحافظين الجدد، والقسم الأكبر من الشركات الإعلامية. وتقف في الجهة الأخرى أقلية من الحزبين ووسائل الإعلام، والقسم

الأكبر من الرأى العام، وقسم من الضباط العسكريين الموجودين في الخدمة والمسرحين، ومفكرون من الإدارة، ومنتقدون بارزون للوبي الصهيوني والسياسة العسكرية، أمثال زبغنيو بريجنسكي وجيمي كارتر وجيمس بيكر وآخرون.

ومثل هذا التقسيم موجود في ما يخص السياسة الأمريكية اللاتينية، فالبيت الأبيض، الداعم للوبي المهاجرين الكوبيين، والبتاغون، وأقلية الإيديولوجيين اليمينيين، ومجموعات الأعمال يصرون على زيادة الضغوط على كوبا وفنزويلا وبوليفيا والتدخل فيها، وعلى دعم الرئيس المكسيكي فيليبي كالديرون، والانفصاليين في سانتا كروز في بوليفيا ضد سياسة الرئيس إيفو موراليس التصالحية، وغيرهم من المتطرفين المستبدين في أميركا اللاتينية. بينما يفضل رجال الكونغرس الليبراليون، والمحافظون المعتمدون على المستوردين الزراعيين ووكالات السياحة، وغالبية الرأى العام، وقطاع الإدارة الحكومية الذين يرأسهم شينون المسؤول عن العلاقات مع أميركا اللاتينية، الاعتماد على الدبلوماسية والمفاوضات وتناول المسائل تناولاً (ثنائي الجانب).

وقد حاول بوش استعادة وتأمين المصالح الأمريكية في أميركا اللاتينية التي أصبحت مهددة مع وصول الكثير من الحكومات اليسارية إلى مقاعد الحكم هناك، ونجاحها في تكوين تحالف مضاد ورافض للسياسة الأمريكية والرئيس بوش.

وفي هذا الإطار جاءت جولة الرئيس الأميركي في ٨ آذار إلى خمس من دول أميركا اللاتينية، حيث حرص على التصدي للنفوذ المتزايد للرئيس الفنزويلي هوغو تشافيز من طريق دعم الدول الموالية للولايات المتحدة.

مؤتمر أنابوليس في ميزان الربح والخسارة

□ الأستاذ: هاني المصري (*)

بعد أن انفضّ - وعن القمع والإدانة للمعارضة ومنع المسيرات والاجتماعات والمؤتمرات المناهضة - مؤتمر أنابوليس، أصبح بالإمكان تقييمه ووضعه في ميزان الربح والخسارة، بعيداً عن اتهامات التخوين والتفريط لأنابوليس، بما فيها المؤتمرات الصحافية الذي أقدمت عليه الحكومة الفلسطينية، وإنما على أساس وضعه في مشرحة طبيعتها الجراح، ومبضعها يعتمد على فهم أن السياسة هي فنُّ أفضل الممكنات، وأنَّ الأمور تقاس بالصحِّ والخطأ وبصورة نسبية لا مطلقة.

أيُّ قراءة موضوعية لما حدث في أنابوليس يخرج صاحبها بأنَّ الفلسطينيين، والرئيس أبا مازن تحديداً، حقّقوا ما يلي:

- عادت القضية الفلسطينية إلى صدارة الأجندة الدوليّة بعد أن عانت من التهميش طويلاً.

- فكَّ العزلة السياسيّة الدوليّة عن السُّلطة الوطنيّة.

(*) صحافي وباحث سياسي عربي.

- إسقاط المقولة الإسرائيلية عن غياب الشريك الفلسطيني.
- استئناف المفاوضات بدلاً من المجابهة، خصوصاً بعد أن أخذت شكل الحرب العسكرية المناسب لإسرائيل.
- عزل وإضعاف حركة حماس التي بدت خصوصاً يوم اجتماع أنابوليس في وضع لا تحسد عليه.
- نجاح أنابوليس يفتح طريق تدفق الأموال على السلطة لسد العجز في الموازنة، ويساعدها على بناء المؤسسات، خصوصاً المؤسسات والأجهزة الأمنية.
- المشاركة العربية الجماعية أعطت القيادة الفلسطينية غطاءً عربياً يساعدها على تحمّل عواقب أنابوليس.
- إنّ الإنجازات الفلسطينية في أنابوليس لا تظهر على حقيقتها ومدى محدوديتها إلا عندما نرى ماذا حققت إسرائيل، وتحديدًا رئيس حكومتها إيهود أولمرت.
- لقد ظهرت إسرائيل في أنابوليس، ورئيس حكومتها أولمرت كصانع سلام، خلافاً للحقيقة كصانع حربٍ ودمارٍ وموتٍ وحصارٍ واستيطانٍ وجدران الفصل العنصري والضمّ والتّوسّع؛ بدليل ما جرى ويجري على الأرض الفلسطينية المحتلة يومياً قبل وأثناء وبعد أنابوليس. كذلك ظهر بوش كصانع سلام رغم أنّ يديه ملطختان بدماء العراقيين والأفغان.
- مشاركة إسرائيل بأنابوليس من خلال مؤتمر تقوده الولايات المتحدة الأميركية حليفة إسرائيل الأولى والداعم الأكبر لها، تقطع الطريق على نشوء فراغٍ يمكن أن تملأه مبادرات أخرى عربية أو دولية، وتبعد خطر القانون الدولي وقرارات الشرعية الدولية ومبادرة السلام العربية وصيغة المؤتمر الدولي الفعّال كامل الصلاحيات، الذي يشهد مفاوضات حقيقية، وله قدرة على التّدخل، ولا

يكون الحضور فيه مثل الحضور في أنابوليس، مجرد (شاهد زور)، وإنما يكون حضوراً فاعلاً مقررًا.

- بمقدور أولمرت الآن أن يستخدم إحياء عملية السلام والمفاوضات دون مرجعية واضحة وملزمة؛ للتغطية على استمرار واستكمال سياسة خلق الحقائق الإسرائيلية على الأرض، حيث لم تتضمن الوثيقة المشتركة أية مطالبة بوقف العدوان والجدار والاستيطان فوراً، ولا أية مرجعية باستثناء خارطة الطريق، ودون النص على التطبيق المتوازي للالتزامات الواردة فيها، بعد أن رفض أولمرت استخدام هذه الكلمة بالوثيقة المشتركة، ما يدلّ دلالة قاطعة على أنه سيعتمد القراءة الإسرائيلية لخارطة الطريق.

- إن نجاح مؤتمر أنابوليس يكرّس الانقسام في الساحة الفلسطينية، ويمكن أن يعمقه أكثر بعد أن وضع أولمرت شرطاً جديداً على أبو مازن، وهو: أن عملية المفاوضات لا يمكن أن تتقدم دون مكافحة واجتثاث الإرهاب، ونزع الأسلحة والأجنحة غير الشرعية بما يتضمن فرض سيطرة السلطة على غزة، وهذا أمر ليس في متناول اليد، وسيبقى في حكم المجهول، بما يعطي لإسرائيل ورقة للمماطلة والابتزاز، إلا إذا اختارت قوات الاحتلال أن تقوم بالمهمة لصالح السلطة، وهذا أمر مستبعد، وإذا حصل ستدفع السلطة ثمنه غالياً جداً إسرائيلياً وفلسطينياً.

- المشاركة العربية الواسعة في مؤتمر أنابوليس يمكن أن تفتح الباب لقيام تحالف أميركي - إسرائيلي - عربي ضد إيران، كما تزيد من فرص نجاح دعوات ليفني وزيرة الخارجية الإسرائيلية لتطبيع العلاقات العربية مع إسرائيل في موازاة تقدم المفاوضات الفلسطينية - الإسرائيلية بدلاً من انتظار تحقيق السلام والانسحاب من الأراضي العربية المحتلة.

- إن استئناف المفاوضات وعملية السلام يمنع انهيار السلطة ويقوّي من

المعتدلين الفلسطينيين؛ لأنّ عدم الحلّ سيفتح الباب لانحياز السُّلطة، ولزوال إسرائيل - كما صرّح أولمرت بعد أنابوليس - لأنّ حقّ التّصويت المتساوي في الدّولة الواحدة سيؤدّي إلى أن تكفّ إسرائيل عن كونها دولةً يهودية. فإسرائيل تريد بقاء السُّلطة الفلسطينية، شرط أن تبقى ضعيفةً وتحت رحمة إسرائيل، وأن تبقى ملتزمةً بالمفاوضات كأسلوبٍ وحيدٍ لحلّ الصّراع؛ لأنّ وجود السُّلطة يعني إسرائيل عن مسؤولياتها كدولة احتلال، ويمكن من تفاوض إسرائيل معها لمدةٍ طويلةٍ عبر وضعها تحت الاختبار والعمل على ترويضها؛ لكي توافق في النّهاية على الحلّ الذي تفرضه إسرائيل على الأرض، أو تتعايش معه على الأقلّ. وهو حلّ الدّولة الفلسطينية ذات الحدود المؤقتة، التي لا تملك من مقوّمات الدّول سوى الاسم. لذلك شدّد أولمرت في كلمته في أنابوليس على عبارة خارطة الطّريق بكلّ مراحلها. فالمرحلة الثّانية فيها تنصّ على إقامة دولة ذات حدودٍ مؤقتة.

إنّ إحياء عملية السّلام والمفاوضات دون أن يدفع أولمرت شيئاً في المقابل، لا بالقضايا النّهائية ولا الانتقالية، يمكن أن يمدّد بعمر حكومته كما دلّت الاستطلاعات الأخيرة؛ فأولمرت لم يقدّم شيئاً. أمّا السّقف الزّمني بإنهاء الاتّفاق مثل نهاية رئاسة بوش، فهو واردٌ بصيغةٍ غير ملزمة. فبذل الجهد ليس مثل الالتزام القطعي. وفي كلّ الأحوال حتّى لو كانت الصّيغة ملزمة، فإسرائيل والإدارات الأميركيّة عوّدونا على عدم الالتزام بالمواعيد. ألم يقل رابين عبارته الشهيرة بأنّ لا مواعيد مقدّسة.

تأسيساً على ما تقدّم، فإنّ إسرائيل والولايات المتّحدة الأميركيّة، صاحبة الدّعوة للمؤتمر، والجهة المخوّلة لمراقبة التّطبيق (وهذا أمر لصالح إسرائيل أيضاً؛ لأنّ إدارة بوش ليست عادلة ولا متوازنة)، هما الرّابحان الأكبران؛ لأنّ الإنجازات الفلسطينية في أنابوليس محدودةٌ وشكليةٌ وتبدو كثمنٍ بخسٍ

لاستئناف المفاوضات التي ستدور من أجل المفاوضات، وضمن مرجعية فعلية يراد لها أن تكون خارطة الطريق وفقاً للقراءة الإسرائيلية، وورقة الضمانات الأميركية التي منحها بوش لشارون في نيسان عام ٢٠٠٤، ألم يتحدث أولمرت عن ورقة الضمانات هذه في كلمته؟ وألم يتحدث بوش وأولمرت عن إسرائيل بوصفها دولة يهودية، وألم يظهر في أنابوليس في معظم الكلمات والأجواء والأهداف، أن تحقيق الأمن الإسرائيلي هو الذي له الأولوية على أي شيء آخر؟ أية مفاوضات لا تقوم على أساس نزع الشرعية عن الاحتلال وتهدف إلى إنهائه لا يمكن أن تكون مفاوضات لصالح الضحية، وإنما لصالح الدولة المحتلة التي لا تدفع ثمن الاحتلال، وغير مطالبة بإنهائه فوراً.

إن المفاوضات التي تدور ضمن هذه المحددات ستكون مفاوضات عبثية وضارة جداً، ونتيجتها معروفة: إما الفشل والعودة إلى الاصطدام مجدداً، وإنما عقد اتفاق أسوأ من اتفاق أوسلو بكثير، وإما حدوث انفجار داخلي فلسطيني، أو انتفاضة فلسطينية ثالثة تكون أقوى وأشد من سابقتها.

أتمنى أن أكون مخطئاً، ولكن الأمانة الوطنية والمهنية تملي علي أن أكتب ما اعتقد.

اللهم اشهد أنني قد بلغت!!

* * *

على هامش

ذكرى انتصار الثورة الإسلامية في إيران

□ الأستاذ: السيد محمد دومي (*)

في ١١ فبراير من كل سنة تستوقفنا محطة تاريخية أعادت الأمل إلى نفوس المسلمين، وزرعت فيهم روح الرّفْض والتّحدي. تلك هي ذكرى انتصار الثورة الإسلامية المظفّرة في إيران ، عام ١٩٧٩ م .

ولا يمكن الحديث عن الثورة الإسلامية دون الإشارة - ولو سريعاً - إلى حديث شريف تناقله كلّ المسلمين من أنّ الله تبارك وتعالى يبعث على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لهذه الأمة أمور دينها. ولئن كانت القرون الأولى شهدت مجدّدين على مستوى الأفراد استطاعوا أن يؤثّروا نسبياً في بعض مناحي الحياة، إلّا أنّ الله تعالى بعث على رأس المائة الخامسة عشر هجرية شخصاً كان بمستوى أمة - ولا ننسى أنّ الانتصار الكبير تزامن مع سنة ١٤٠٠ هـ -، رزق الله المسلمين على يديه دولةً جدّدت الدّين فعلاً من خلال ربط المسلمين به مباشرةً وبالثورة الإسلامية المباركة؛ حيث انتقل الإسلام من زاويةٍ مظلمةٍ معتمةٍ قائمةٍ إلى واجهة الصّراع الحضاري على مستوى العالم كلّهُ. كما انتقل من مرحلة تلقّي

(*) ماجيستر فلسفة، باحث إسلامي في مجال العقيدة والفكر / الجزائر.

الضربة، إلى توجيهها، أو بالتعبير القرآني الرائع: انتقل من مرحلة الاستضعاف إلى مرحلة التمكن، أو من مرحلة: ﴿تَخَافُونَ أَنْ يَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ﴾ [الأنفال: ٢٦]، إلى مرحلة ﴿فَأَوَدُّكُمْ وَأَيْدِكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾.

وها قد انقضت تسع وعشرون سنة شهدت أثناءها الثورة الإسلامية كثيراً من المخاضات، وكثيراً من الضربات الموجعة خاصة في أيامها الأولى، مما جعل الكثير من الأعداء يتوقعون سقوطها في السنتين الأوليين من عمرها المبارك، إلا أن النظام الإسلامي بقي صلباً في وجه الأعاصير التي أرادت اقتلاعه، ولم يتحقق ما أملوه، ولا ما حلموا به.

ومع وفاة مفجرها وقائدها (الإمام الخميني العظيم رحمته) قال أحدهم: «اللعبة توشك على النهاية». إلا أن هذه التوقعات ليست في الحقيقة سوى محاولات للتفيس عن رغبات دفينية في عدم رؤية الإسلام يقود الحياة. فهي توقعات بنيت على أساس مادي لم تجعل لله تعالى في حساباتها نصيباً، بل كانت تفسر هذا الإنجاز الإلهي الكبير تفسيراً محكوماً برغبة الاستكبار العالمي على تركيع الثورة، وبالتالي حرمان المسلمين من كل محاولة تغييرية جادة. وساعده في هذا التفسير أن الثورات السابقة للثورة الإسلامية: إما أنها لم تنجح أصلاً في مشاريعها التغييرية، أو أنه أصابها الخلل والانحراف. والاستكبار لا يريد أن يفهم أن المسلمين حينما ينهضون في سبيل الله والمستضعفين، فإن الله سيمدهم بالعون.

وقد أشار الإمام الخميني رحمته أكثر من مرة إلى مظلومية الثورة، وربط بينها وبين مظلومية القرآن ككل؛ مستدلاً في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَرَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠].

إن مظلومية الثورة الإسلامية يمكن قراءتها في أكثر من مظهر:

١. الحصار الاقتصادي الخانق: وذلك يذكرنا بحصار شعب أبي طالب.

٢. الحرب المفروضة: وتذكرنا بجيوش قريش يوم بدر وأحد والأحزاب وغيرها.

٣. عمليات الاغتيال: والتي طالت رموز الثورة وكوادرها، وتذكرنا بمحاولة قريش أولاً ومن بعدها بني قريظة في اغتيال رسول الله ﷺ.

٤. عمليات التشويش والتشويه لفكر الثورة ورسالتها: وذلك يذكرنا بنفس ما قامت به قريش في مواجهتها الفكرية لرسول الله ﷺ حينما ادّعت:

أ. أن محمداً سب آلهتها.

ب. أنه يتعلم قرآنه من رجل من فارس، وغيرها كثيرٌ كثيراً لا تكفي هذه الصفحات لسرده.

إن هذه المظلومية تجعل الثورة الإسلامية في إيران مع دعوة رسول الله ﷺ من طبيعة واحدة: الصراع بين الحق والباطل، الخير والشر، الإسلام والجاهلية، صراع المظلومين المستضعفين ضدّ المستكبرين، ويكون الإمام بذلك قد حقق الحلم الكبير للأنبياء والأئمة. وهذا الذي أراد الإمام ترسيخه في خطبه وأفعاله. وما أحسن تعبير محمد حسنين هيكل حينما قال: «الخميني رصاصة انطلقت من القرن السادس الميلادي واستقرت في قلب القرن العشرين». وهو نفس المعنى الذي فهمه رئيس وزراء الكيان الصهيوني حينما قال حين انتصار الثورة: «الآن بدأ عصر الظلمات»، وأضاف: «إن الأيام القادمة هي أسود ما تكون في حياة إسرائيل».

وفعلاً، فهذه الكيان الصهيوني يعيش أسود أيامه وأحلكها. فبعد أن كان سيّد المنطقة بلا منازع، يصول ويجول، يأمر وينهى، يهدّد ويتوعّد فترتعد فرائص جيرانه والأبعدين، يقضم كلّ يوم أرضاً جديدةً من أراضي المسلمين، ويفرض حكمه على كلّ أرض تطوّها أقدام عساكره، أصبح الآن في خبر كان؛

فالأسطورة التي غرسها بقوة إعلامه ووجد لها آذاناً صاغيةً من أن جيش إسرائيل لا يقهر، هاهم ﴿فَتِيَّةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَهُمْ هُدًى﴾ يرمونها في سلة المهملات، فيدكون حصونه واحداً بعد آخر، ويمرغون كرامته - إن كانت له كرامة - في الوحل، ويوجهون له الضربات المؤلمة، ويفرضون عليه انسحاباً مخزياً بدون شروط، لم تستطع الأمم المتحدة ولا الدول العربية مجتمعة فرضه عليه. وهو الذي عودنا وعود العالم أجمع على الاستهتار بكل القيم الأخلاقية والأعراف الدولية والقوانين الأمية. فلم يستطع أحد أن يعيده إلى حجمه الحقيقي، فهل يكفي هذا درساً للذين تخندقوا معه ضد مصالح شعوبهم ليدركوا أنهم مجرد ألعوبة في يده سرعان ما يتخلى عنها أيام شدائده؟!.

وهاهي ذي الانتفاضة الإسلامية المباركة في فلسطين تعيد نفس الدرس؛ إذا أردنا تحرير أرضنا واستعادة حقوقنا فإن الله يريد ذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

فمن إزالة العلم الصهيوني إلى رفع العلم الفلسطيني في طهران، إلى دعم مسلمي فلسطين ولبنان، إلى إعلان يوم القدس العالمي، وأخيراً - لا آخراً - إلى تبني مؤتمر القدس: كلها تشهد على أن رئيس الوزراء الصهيوني صادق فيما قال؛ فإن عصر الظلمات الذي بدأ إنما بدأ عليه وعلى قومه.

إن الإمام فتح جبهة الإسلام مع الغرب، وأعاد إلى الأذهان صورة الإسلام الرافض، المقاوم، الحيوي. نقرأ هذا جلياً في خطابه السياسية التي يركز فيها على محوري: الاستضعاف - الاستكبار. [الاستضعاف بشقيه: الإسلامي وغيره، والاستكبار بشقيه كذلك: الشرقي والغربي]. وهذا أحد أسرار معاناة الثورة الإسلامية. فهي لم تحمل هم الإيرانيين فحسب، ولا هم المسلمين فقط، بل حملت هم كل مستضعف في العالم. وبينت بذلك أن الدين ليس أفيون الشعوب، بل هو محرّكها. قال مهدي بزرگان ذات مرة وهو يشير إلى هذه

المفارقة العجيبة: «نحن نريد الإسلام لإيران، والإمام يريد إيران للإسلام». بمعنى أنه لو بقيت اهتمامات الإمام والثورة محصورة برقعة جغرافية معينة (هي إيران) لما كان ثمة أي مبرر لحصارها وضربها والتشويش عليها والتعقيم عليها، بل كانت ستكون في نظر الغرب مجرد محاولة محلية لتجربة فكرة، أو تغيير نظام بنظام.

لكن ما حدث في إيران عام (٧٩) لم يكن تجربة، ولا مجرد استبدال نظام حكم بنظام حكم آخر مما كان مألوفاً في العالم آنذاك: دولة تخرج من أحد القطبين لترتمي في أحضان القطب المضادّ له. لا، بل هي حالة، هي ظاهرة ملموسة باقتدارها الفكري وبنائها الاقتصادي وقوتها العسكرية، حتى أصبح الكثير يطلب ودّها بطريقة أو بأخرى.

وبعد.. في ختام هذه الكلمة، ينبغي أن نعرف نقطتين مهمتين: ما الذي حافظ على الثورة؟ وما هو واجبنا نحوها؟
أ. ما الذي حافظ على الثورة رغم مرور (٢٩) عاماً على المؤامرات والدسائس؟

- إنجازاتها؟ نعم. نقرأ هذه الإنجازات في كلّ مدينة وفي كلّ قرية.
- انفتاحها على شعبها؟ نعم. ونقرأ هذا الانفتاح في ذلك التلاحم العجيب بين الراعي والرعية.
- حملها لشعار الإسلام؟ نعم. بل حملها لرايته بصدق واعتزاز، وقوة واقتدار. يشهد لذلك مواقفها من مختلف القضايا، ويشهد لذلك - أيضاً - مواقف الغرب منها.

- ولاية الفقيه؟ نعم. هذا المبدأ القرآني الإسلامي الذي تخلّى عنه بعض المسلمين وتمسك به آخرون، ففازوا، وحققوا النصر على أساسه، وعلى أساسه أيضاً تحطّمت كلّ محاولات الأعداء في النيل من الثورة: إما تحطيماً أو تحجيباً أو

تحريفاً.

ب. واجبنا نحو الثورة هو واجبنا نحو الإسلام العزيز ككل، منها:

- فهم رسالة الثورة الإسلامية.

- قطع الطريق أمام الوصوليين والانتهازيين والمتربصين.

- الحذر من كيد المنافقين والمزايدين.

- الدُّعاء لها وعلى أعدائها.

فإذا أدركنا ذلك كُلّه: سعدنا وكُنّا في مستوى المسؤولية الملقاة على عاتقنا،

وكُنّا أهلاً لأن نكون من الممهّدين والموطنين:

(اللّهم إنّنا نرغب إليك في دولةٍ كريمة، تعزُّ بها الإسلام وأهله، وتذلّ بها

التّفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدّعاة إلى طاعتك، والقادة إلى سبيلك، وترزقنا

بها كرامة الدّنيا والآخرة).

* * *

تسعون عاماً على بلفور

وفلسطين تنتظر...

□ الأستاذ: مصطفى خازم (*)

فهل مَنْ يتذكّر.. ويتفكّر.. ويأخذ العبرة!
في مثل هذه الأيام من العام ١٩١٧م صدرت الرسالة التي غيّرت وجه
المنطقة، وعُرفت لاحقاً باسم «وعد بلفور».
رسالةٌ كُتبت على ورقٍ إنكليزيٍّ بحبرٍ إنكليزيٍّ، على «رشفة» شايٍ إنكليزيٍّ،
وفي قصرٍ إنكليزيٍّ..
ردّ العرب على وعد بلفور بورودٍ وأكاليل غار.. زينت عنق الصّهاينة مع كلّ
مجزرة ارتكبوها وصولاً إلى اليوم..
من كفر قاسم، إلى دير ياسين، إلى مجزرة الحرم الإبراهيمي، إلى شاطئ غزّة،
إلى اغتيال القادة في فلسطين وخارجها.. بحر دماء يطوّق عنق العرب.. هذا
فلسطيناً.. ناهيك عن مجزرة بحر البقر وإعدام الأسرى المصريين، واحتلال
الأراضي العربيّة من الجولان إلى جنوب لبنان..
إلى مجزرتي قانا الأولى والثانية.. والسلسلة تطول..

(*) كاتب صحفي وناشط في القضايا الفلسطينيّة/ لبنان.

«وعدّ» سرق وطن شعبٍ، وأحاله شتاتاً في الآفاق.. القرية والبعيد.. وصولاً إلى البرازيل، كما حصل مع العالقين على الحدود التي وضعها أيضاً إنكليزيّ..

وبين الوعد الإنكليزي والتقسيم الإنكليزي ضاعت فلسطين.. عُقد في أنابوليس «مؤتمر الخريف» الذي يراد له أن يقفل ملف القدس والعودة نهائياً..

ممهوراً بتوقيع أهل الأرض والقضية، وعلى مرأى ومسمع من كل العالم.. وبهذا تكون مرحلة نحو فلسطين من الذاكرة استغرقت تسعين عاماً.. تسعون عاماً على وعد بلفور..

تسعون عاماً على جريمة قرّر صاحبها أن يرتكبها عن سبق إصرارٍ وترصدٍ من أجل مصالح بلاده، فوزير الخارجية البريطانية سابقاً، عُرف بمعارضته للهجرة اليهودية إلى شرق أوروبا خوفاً من وصول اليهود إلى بريطانيا، ففضّل الحفاظ على مصالح بلاده بأن أرسل اليهود إلى فلسطين؛ ليجنب بلاده مخاطرهم.

في المقابل، لا يترك العرب باباً يضرّهم إلا ويلجونه، والمضحك المبكي أن واحداً ممن يدّعي الحرص على القدس وقضية اللاجئين هو أكثر المتحمسين للمؤتمر.. وهو يعرف أن أولمرت لن يعطيه من الدّبس لحسة، ولم يتعظ من العبر التي مرّت أمامه..

تسعون عاماً.. أدّت بالفلسطينيين إلى أن تحوّلوا إلى شعبٍ بلا وطن.. مشرّدين على أبواب الإخوان والخلاّان، وحين ضاقت صدور قومه.. رُحل إلى المقلب الآخر من العالم..

المفارقة أتت من الهند التي احتلّها الإنكليزي.. وعذراً على التّكرار.. لعلّه يفيد الشُّطار.. نزع المهاتما غاندي ثيابه، وطلب من شعبه فعل ذلك، ولبس ممّا

ينسج، وأصرَّ على خروج المحتلّ.. فخرج ذليلاً.. بلا معركةٍ وطائراتٍ تكلف
مليارات الدولارات.. وهي محددة المجال والهدف..
رجلٌ واحدٌ وقف في وجه بريطانيا فأذلّها.. وعرب الرّدة.. على كثرتهم.. لا
يستطيعون الوقوف في وجه العدو الغاصب؛ لينصروا أهلهم.. ويمسحوا
الوعد المشؤوم..
تسعون عاماً.. على وعد بلفور.. وفلسطين تنتظر.. وعدّها بالحرية.. وأحد
عشر ألف أسير ينتظرون فكّ أسرهم.. والأرض كلّ الأرض تنتظر السّيادة..
فهل من يتذكّر..
ويتفكّر..
ويأخذ العبرة؟!!

* * *

ثأر الله

تشير الجدل بعد ٤٠ عاماً

□ الشيخ زكي آل دعبل (*)

وصل المخرج المصري كرم مطاوع وزوجته سهير المرشدي أرض بغداد عام ١٩٧٠م، في زيارة مهنية، والغرض منها التعرف على كربلاء المقدسة، ومكان استشهاد الإمام الحسين عليه السلام في عاشوراء عام ٦٠هـ.

وإلى كربلاء المقدسة رافقهما عددٌ من الفنانين الشيعة، وكان بينهم يوسف العاني، وعزيز عبد الصّاحب. وفي كربلاء نزلوا على الفنّان عزّي الوهاب الذي بدوره - وبإشارة من يوسف العاني - أحضر أحد الخطباء الحسينيين ليقرأ مقتل الإمام الحسين عليه السلام على الضيف وزوجته السّتين اللّذين أجهشا بالبكاء مذ بدأ ناعي الحسين عليه السلام بقراءة المصيبة.

وعندما انتهى الخطيب من القراءة، قال الضيف المصري عن الخطيب: «والله، لم يُبق لي هذا الرّجل شيئاً أخرجه»، وهو يقصد الدّموع.

(*) باحث إسلامي / السّعودية.

وأخذ الكاسيت الذي سجّل مجلس الشَّيخ الخطيب، وسافر إلى القاهرة بعد أن زار بغداد.

نعم، هذه كانت المادّة البصريّة والمعنويّة التي اعتمد عليها المخرج المسرحي كرم مطاوع لإخراج المسرحيّة الحسينيّة (ثأر الله)، والتي هي دمج مسرحيتين، وهما: (الحسين ثائراً)، و (الحسين شهيداً) للشاعر المصري عبد الرّحمن الشرقاوي.

وُلد عبد الرّحمن الشّرقاوي عام ١٩٢٠م، وتوفي عام ١٩٨٧م، وهو شاعرٌ وأديبٌ وصحافي ومؤلف مسرحي، ومفكّر إسلامي مصري من الطّراز الفريد، وُلد في محافظة المنوفيّة شمال القاهرة، وتأثّر بالحياة الرّيفيّة، وكانت القرية المصرية هي مصدر إلهامه، وانعكس ذلك على روايته (الأرض) التي تحوّلت إلى فيلم سينمائي شهير بنفس الاسم، أخرجه يوسف شاهين عام ١٩٧٠م. تخرّج من كُليّة الحقوق، وعمل في الصحافة. ومن أشهر أعماله مسرحيّة (الحسين ثائراً) و (مأساة جميلة) عن الجزائريّة جميلة بوحيرد، ومسرحيّة (الفتى مهران) و (النسر الأحمر) و (أحمد عرابي). أمّا في مجال التّراجم الإسلاميّة فقد كتب (محمّد رسول الحرّيّة) و (الفاروق عمر) و (وعليّ إمام المتّقين). وتأثّره الكبير بوالدته التي قامت بتربيته على حبّ الحسين (عليه السلام) هو الذي دعاه لكتابة مسرحيّة المكوّنة من مسرحيتين..

وفي مقدّمة المسرحيّة (ثأر الله) يقول:

«إلى ذكرى أمّي أهدي مسرحيّتي (الحسين ثائراً) و (الحسين شهيداً). لقد حاولتُ من خلاهما أن أقدم للقارئ والمشاهد المسرحي فيه أروع بطولة عرفها التّاريخ الإنساني كلّّه، دون أن أتورّط في تسجيل التّاريخ بشخصه وتفاصيله التي لا أملك أن أقطع فيها بقيّن إلى ذكرى أمّي التي علّمتني منذ طفولتي أن

أحبّ الحسين عليه السلام. ذلك الحبّ الحزين الَّذِي يخالطه أغلب الإعجاب والإكبار والشّجن، ويثير في النّفس أسمى غامضاً، وحنيناً إلى العدل والحُرّيّة والإخاء وأحلام الإخلاص».

أبرز شخصيّة شاهدت هذه المسرحيّة في أيّام عرضها الأولى هو الدّكتور مصطفى جمال الدّين، ويقول عنها: «كنتُ قد تلقّيتُ دعوةً من الشّاعر محمود حسن إسماعيل؛ لحضور مسرحيّة الحسين ثائراً والحسين شهيداً، وكنتُ متواجداً في القاهرة، لقد شاهدتُ المسرحيّة في أيّام شهر رمضان، وبكيتُ حتّى ابتلت مناديلي التي أحملها، وصرتُ أمسح دموعي بكمّ صابوني... لو قدّر لهذه المسرحيّة أنْ تعرض في العالم الإسلامي؛ لأعطت ثارها أكثر ممّا عملناه نحن الشيعة طيلة حياتنا».

بعد ذلك بفترة بسيطة مُنعت هذه المسرحيّة بسبب الأزهر؛ وذلك بدعوى ظهور شخصيّة الإمام الحسين عليه السلام على أرض المسرح، والتي جسّدها الفنّان المصري عبد الله غيث، وكذلك شخصيّة السيّدّة زينب عليها السلام التي جسّدت شخصيّتها الفنّانة سميحة أيّوب.

وقام الشّرقاوي بحلّ الإشكال حينها بتحويل الشّخصيّات لرواة يقولون: قال الحسين عليه السلام كذا، وقالت السيّدّة زينب عليها السلام كذا.

وبعد ثلاثين عاماً كشف الشّرقاوي في مقالٍ في جريدة الأخبار المصريّة المؤرّخة بـ: ٢٩/٨/١٩٨٦ سبب المنع:

«أمّا عن أسباب منع عرض مسرحيّتي ثار الله، فلا علاقة لها بفتوى الأزهر الخاصّة بحظر ظهور شخصيّة الإمام الحسين على المسرح، فقد اتّفقنا وقتها مع الأزهر على أنْ يقول عبد الله غيث الَّذِي يقوم بدور الحسين: قال الحسين، ولكنّ الأزهر عاد واعترض على المسرحيّة لأسبابٍ لا نعلمها».

وبقي السّبب مجهولاً إلى أنْ حاول المخرج المسرحي جلال الشّرقاوي إعادة

إحياء المسرحية في عام ٢٠٠٠م، فتقدم بطلب للمفتي سيد محمد طنطاوي لرفع المنع، إلا أن الرد جاء أعجب مما كان يتصور، بهذه الكلمات من المفتي نفسه:

«هذه المسرحية من الممكن أن تحدث فتنة بين الشيعة والسنة، ومنها أن في

المسرحية تحريضاً للشعب ضد الحكم الشرعي للبلاد»!!.

الشرقاوي الذي تأثر كثيراً بنتائج بحثه في شخصية الإمام علي عليه السلام في كتابه (عليّ إمام المتقين) - والذي بدوره أحدث ضجة ضده - أسقط الكثير من شخصية الإمام الحسين عليه السلام على الإمام علي عليه السلام، ويتضح عدم اطلاعه على الكثير من خصوصيات الشخصية المقدسة للإمام الحسين عليه السلام، وأعطى المسرحية الطابع التحليلي السياسي، وهذا يتضح من نصه الشعري على لسان الإمام الحسين عليه السلام في الجزء الثاني من (الحسين شهيداً):

ما عاد في هذا الزمان سوى رجال كالمسوخ الشائعات...

يمشون في حلل النعيم وتحتها تنن القبور...

يتشاخون على العباد كأثم ملكوا العباد...

وهم إذا لاقوا الأمير تضاءلوا مثل العبيد...

صاروا على أمر البلاد فأكثرُوا فيها الفساد...

أعلامهم رفعت على قمم الحياة...

حرق مرقعة ترفرف بالقذارة في السماء الصافية...

راياتهم مزق المحيض البالية...

يا أيها العصر الرّزي لأنت غاشية العصور...

قد آل أمر المتقين إلى سلاطين الفجور...

قل: أي أنواع الرّجال جعلتهم في الواجهات؟!

قل: أي أعلام رفعت على البروج الشّاهقات؟!

* * *

أَيْنَ نَحْنُ

من رسالة الله تعالى؟!

□ د. عباس العبودي (*)

فتحتُ الدَّرَجَ لأبحث عن قلمٍ فلم أجده.. وهممت بأغلاق الدَّرَج ولكن لفت انتباهي قصةٌ مكتوبةٌ في ورقة جريدةٍ قديمةٍ داخل المكتب.. فأخذت أقرأها:

سافر أبٌ إلى بلدٍ بعيدٍ تاركاً زوجته وأولاده الثلاثة.. سافر سعيّاً وراء الرِّزق، وكان أبنائه يحبّونه حبّاً جمّاً، ويكنّون له كلّ الاحترام. أرسل الأب رسالته الأولى إلّا أنّهم لم يفتحوها ليقروا ما بها، بل أخذ كلّ واحدٍ منهم يُقبّل الرسالة ويقول: إنّها من عند أغلى الأحاب.. وتأمّلوا الطّرف من الخارج، ثمّ وضعوا الرسالة في علبةٍ جميلة. وكانوا يخرجونها من حينٍ لآخر لينظّفوها من التُّراب ويعيدونها ثانية.. وهكذا فعلوا مع كلّ رسالةٍ أرسلها أبوهم. ومضت السّنون وعاد الأب ليجد أسرته لم يبقَ منهم إلّا ابنٌ واحدٌ فقط، فسأله الأب:

(*) باحث إسلامي / لندن.

- أين أمك؟

قال الإبن:

- لقد أصابها مرضٌ شديدٌ، ولم يكن معنا مالٌ لننفق على علاجها، فماتت.

قال الأب:

- لماذا؟! ألم تفتحوا الرسالة الأولى، لقد أرسلت لكم فيها مبلغاً كبيراً من

المال!!

قال الإبن:

- لا..

فسأله أبوه:

وأين أخوك؟!

قال الإبن:

لقد تعرّف على بعض رفاق السوء، وبعد موت أمي لم يجد من ينصحه
ويُقيّمه، فذهب معهم.

تعجب الأب، وقال:

- لماذا؟! ألم يقرأ الرسالة التي طلبتُ منه فيها أن يبتعد عن رفقاء السوء، وأن

يأتي إليّ؟!

ردّ الإبن قائلاً:

- لا..

قال الرّجل:

- لا حول ولا قوّة إلّا بالله.. وأين أختك؟!

قال الإبن:

لقد تزوجت ذلك الشاب الذي أرسلتُ تستشيرك في زواجها منه، وهى
تعيّسةٌ معه أشدّ تعاسةً.

فقال الأب ثائراً:

- ألم تقرأ هي الأخرى الرسالة التي أخبرها فيها بسوء سمعة وسلوك هذا الشاب، ورفضى لهذا الزواج؟! قال الابن:

- لا لقد احتفظنا بتلك الرسائل فى هذه العلبة الجميلة، ودائماً نجمّلها ونقبّلها، ولكنّا لم نقرأها.

تفكرت فى شأن تلك الأسرة، وكيف تشتت شملها، وتعتست حياتها؛ لأنّها لم تقرأ رسائل الأب إليها، ولم تنتفع بها، بل واكتفت بتقديسها والمحافظة عليها دون العمل بما فيها..

ثمّ سألت نفسي أين نحن من رسالة الله؟! ولماذا نعيش هذا البؤس والحرمان والشقاء والتشتت والوهن الرّوحي ورسالة الله بين أيدينا ونحن محتفظون بها فى صناديق جميلة، أو واضعون لها على الرفوف ولم نتمعّن بها، ولم نقرأ تفاصيلها، ونتدبّر آياتها.

وما تداعي الأُمم علينا بالأمس واليوم إلّا بما كسبت أنفسنا من الإهمال والجهل بكُلّ معاني الرسالة الإلهية، فنسينا الله ذكراً حقيقياً واعياً، ولم نتمسك بحبله، فوهنت ممّا القوّة، وتفتّت ممّا العضد، وغلبنا الأعداء..

فهل نفكر ملياً للعودة إلى رسالة الله بوعي حتّى نبتعد عن الهوى والأنى والغلّ والتفرقة والتشتت والتآمر ونصرة أعدائنا على أنفسنا؟؟؟

أم نكون من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم؟؟؟

فلنفكر ونعمل قبل فوات الأوان..

* * *

□ إعداد: هيئة التحرير

مؤتمر العلامة البلاغي رحمه الله:

انعقدَ في مدينة قُم المقدسة وبدعوةٍ من مكتبِ الإعلام الإسلاميِّ مؤتمرُ العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي رحمه الله، وذلك بمشاركةٍ واسعةٍ من قِبَلِ الحوزة العلمية في قم والنجف الأشرف، وحضورٍ جمع كبير من العلماء والمفكرين الضيوف من سائر أقطار العالم الإسلامي. وفي كلمةٍ لقائد الثورة الإسلامية أثناء لقائه أعضاء المؤتمر قال: «إنَّها لفكرةٌ جيدةٌ أقدمتُم عليها من خلال العملِ على إحياءِ ذكرِ الشيخ جواد البلاغي ونشرِ موسوعته. فالشيخُ مُحَمَّد جواد البلاغي يعدُّ من الشخصياتِ المجهولة التي نشأت في عهدٍ قريبٍ

منّا؛ فهو أولاً كان فقيهاً كبيراً، تتلمذ على الآخوند وعلى الشيخ مُحَمَّد طه نجف، هذه الشخصيات التي كانت من الطبقة الأولى في زمانها، وكانوا فيه أقراناً لأمثال السيد أبي الحسن».

وأما سباحة آية الله العظمى الشيخ الوحيد الخراساني فذكرَ في لقاءٍ له مع أعضاء المؤتمر أننا نجد العلامة البلاغي يرتحل من النجف ليتجه ناحية بغداد. ثم يتعلَّم من اليهود اللغة العبرية، فيا له من تفكيرٍ راقٍ أن يتعلَّم العبرية من شخصٍ يهودي. إنَّه لجهادٌ كبيرٌ قام به، لا يعلمُ أجره إلا الله. فقد كان يرى أنَّ اللغة العبرية لو تعلَّمها غيره فلن يُمكنه أن يُؤدِّي الدورَ

المطلوب. فلا بدَّ له من شخصٍ كالعلامة حتى يؤدِّيه.

وذكر الأستاذ محمد جواد صاحبي الأمين العام لمؤتمر العلامة البلاغي أنَّ الهدف من عقد هذا المؤتمر هو إحياء ذكر هذه الشخصية العظيمة، وأضاف أنَّ عدد الدراسات التي قُدمت للمؤتمر بلغت ما يقرب من ستين مقالة ودراسة. وأنَّ العمل على إعداد موسوعة العلامة البلاغي والتي تجمع مؤلفاته كافة ما زال جارياً، وأنها تبلغ تسع مجلدات.

وأشار الشيخ أحمد المبلغي رئيس مركز العلوم والثقافة الإسلامية في حوار معه حول المؤتمر إلى أنَّ لشخصية العلامة البلاغي صدًى في حوزة النجف الأشرف؛ لما كان عليه من مكانة، وما سلكه من منهج، وما أدّاه من دور. ففي عصره ولد جيلٌ جديد في النجف الأشرف مُبدياً رغبته بالتوجّه نحو التجديد. وأظهر ميلاً

لتنشيط المحيط العلمي في النجف، وتحرك في سبيل ذلك؛ ولذا نشهد في هذا الجيل الذي لحق العلامة البلاغي من التأليفات ما تجاوز الفقه والأصول، كما نشهد ظهور وبروز النزعة الإصلاحية في النظام التعليمي في الحوزة في الجيل اللاحق له، كما نشهد - أيضاً - في الجيل اللاحق له طلباً في النجف الأشرف كانوا علماء حقيقيين يحملون نظرة جديدة، ويسعون لإقامة قنوات اتصال أقوى مع عالمهم المعاصر، والتعرّف عليه أكثر. ولذا يُمكننا القول بأنّه كان ذا تأثير عميق على حوزة النجف.

وقد كانت كلمة الافتتاح في المؤتمر من نصيب رئيس مجلس الخبراء ساحة الشيخ هاشمي رفسنجاني. حيث أكدّ فيها على أهمية دراسة الشخصيات العلمية كالعلامة البلاغي، لا سيما بملاحظة أنَّ الاستكبار العالمي يستهدف منذ قرنين العالم

الإسلامي.

وقدّمت في المؤتمر والذي استمرّ لمُدّة يومين العديد من المقالات التي تناولت دراسة أبعاد شخصية العلامة البلاغي من جهات متعدّدة.

المؤتمر العاشورائي الثاني في البحرين.

انطلاقاً من الإيمان بما يمثّله موسم عاشوراء من موقعية رئيسية في الفكر والوجدان الإسلامي، وما له من آثار عظيمة على صياغة واقع الأمة وانطلاقتها في خطّ الإسلام، والإحساس بضرورة الانطلاق بهذا الموسم الثّر والعظيم من حالة الإحياء الجزئي والمبعثر إلى حالة الإحياء الممنهج والمدرّوس والمتكامل، وتقديمه مشروعاً ريادياً للأمة الإسلامية، عقد المجلس الإسلامي العلمائي المؤتمر الثاني الخاص بعاشوراء الإمام الحسين عليه السلام تحت عنوان

(المنبر الحسيني.. المسؤوليات والتّحديات)، وذلك في الفترة من ٢٧ شوال إلى ٤ ذي القعدة ١٤٢٨هـ ٨ إلى ١٥ نوفمبر ٢٠٠٧م. بمشاركة عدد كبير من المعنيين والمهتمين بالشأن الحسيني وإحياء موسم عاشوراء.

وقد انتظم المؤتمر في ثمانية أيام خُصّص منها ستة أيام لجلسات خاصة مع الخطباء والرواديد والشعراء الحسينيين وفرق الإنشاد، وإدارات الحسينيات، والإعلاميين من صحفيين وفرق تمثيل ورسم ومصممين وتقنيين ومصورين ومنتجين ومخرجين وخطاطين ومسرحيين، بالإضافة إلى هيئة التنظيم الحسيني والجماهير الحسينية.

كما أقيم على هامش المؤتمر معرضٌ حسيّ اهتم بعرض الكتاب الحسيني، بالإضافة إلى لوحات وصور حسينية معبّرة كما ضم ركناً للطفل الحسيني.

مفهومه للسامع، وتعالج جميع أبعاد الشخصية الرسالية.

٦. أن يتبنى المجلس الإسلامي العلماني إطلاق قناة فضائية تعنى بنشر الثقافة الإسلامية.

مؤتمر الغدير الدولي:

أقيم مؤتمر الغدير والانسجام الإسلامي في مدينة ساري شمال إيران بدعوة من مؤسسة الغدير الدولية. وقد افتتح المؤتمر برسالة من رئيس الجمهورية الدكتور أحمدي نجاد تحدث فيها عن دور الإرادة الموحدة والجامعة للمجتمعات للسير في مسير التطور والتنمية، والتي تستلزم بيان ثقافة الوحدة وتمتين الأسس الفكرية والعقيدية للوحدة للتجلى خارجاً. وذكر بأن إعلان هذا العام عام الوحدة والانسجام الإسلامي من قبل سفير وحدة الأمة الإسلامية العظيم يشكل فرصة لكافة الدول الإسلامية.

وقد تمخضت عن المؤتمر مجموعة من التوصيات من أهمها ما يلي:

١. أن يتبنى المجلس الإسلامي العلماني إنشاء مركز للدراسات ومراكز إحصاء لرصد ومعرفة وتقييم كافة الأنشطة والفعاليات المرتبطة بالقضية الحسينية.

٢. تفعيل دور المؤسسات الحسينية التي تعنى بإعداد وتخرج وتأهيل الخطباء الحسينيين ذوي الكفاءة العلمية والعملية لتنهض بتلك المسؤوليات.

٣. التواصل مع جمهور المنبر من المستمعين عن طريق المقترحات والملاحظات التي يبدونها.

٤. ابتكار الأساليب الحديثة لجذب فئات مثل الشباب والأطفال من أجل الاستفادة منهم ككوادر مستقبلية.

٥. أن يُعنى الشعراء والرواديد بإعداد مقطوعات رسالية واعية تراعي الناحية الموضوعية وتكون

كما ألقى وزير خارجية إيران
منوچهر مّكي كلمة في الجلسة
الافتتاحية أشار فيها إلى أنّ العالم
اليوم هو بحاجة أشدّ من أيّ زمانٍ
مضى لعدالة أمير المؤمنين (عليه السلام).
ورأى أنّ التعريف بشخصية الإمام
علي (عليه السلام) هو وظيفة كافة علماء
الإسلام الذين ينشدون العدالة.

كما كانت كلمة لآية الله عبد الله
الجوادى الآملي. وكلمة لآية الله
نور الله الطبرسي إمام جمعة مدينة
ساري، الذي رأى في العمل على
إحياء التّعاليم المذهبية من خلال
الشعر، الفن، النصوص الأدبية،
صناعة الأفلام هو من الأمور
المطلوبة.

الحاج عماد مغنّية شهيداً في ذمة الله:

نالت يد الغدر الصهيوني أحد
كبار قادة حزب الله لبنان الشهيد
المجاهد الحاج عماد مغنّية، وقد
بعث سماحة قائد الثورة

الإسلامية (عليه السلام) ببرقية تعزية للأمين
العام لحزب الله سماحة السيد
حسن نصر الله، جاء فيها: «إنّ
استشهاد الأخ المجاهد المخلص
والمضحيّ الحاج عماد مغنّية يعدّ
فوزاً عظيماً وخاتمة سعيدة له،
وللشعب اللبناني مبعث فخر
ورفعة بإنجابه مثل هؤلاء الرجال
وتقديمهم لساحة الحرية والنضال
ضدّ الظلم.

وأضاف سماحته، رغم أنّ
فقدان هذا الرجل المضحي والبارز
أمر مؤلم لجميع الناس الشرفاء
وجميع الذين كانوا يعرفونه وعلى
صلة به لاسيما الوالدين والزوجة
والأبناء الأعزاء وسائر الزملاء
ورفاق الدرب إلّا أنّ حياة وموت
أناس مثله ملحمة توقظ الشعوب،
وتصنع الأنموذج للشباب، وترسم
للجميع الآفاق المشرقة والطريق
للوصول إلى ذلك.

وأضاف: على الصهاينة
المجرمين ومصاصي الدماء أن

يعلموا بأنّ الدماء الطاهرة لشهداء
مثل عماد مغنية ستنجب المئات من
أمثاله، وتضاعف من المقاومة ضد
الظلم والفساد والطغيان».

وقد شارك في تشييع الشهيد
وفد رفيع المستوى من الجمهورية
الإسلامية يرأسه وزير الخارجية
الإيراني منوچهر متكي، وكان من
ضمن الوفد الأمين العام للمجمع
العالمي لأهل البيت (عليه السلام) سماحة
الشيخ محمد حسن أختري، وقد
تلا وزير الخارجية رسالة رئيس
الجمهورية الدكتور محمود أحدي
نجاد للسيد نصر الله، وجاء فيها:
«إنّ الشهيد كان ابناً باراً وغيوراً
من أبناء الأمة العربية والإسلامية،
وكان مناضلاً بأسلاً في الدفاع عن
استقلال ووحدّة أراضي لبنان،
محافظاً على العز والشرف لشعوب
المنطقة، وكان مفخرة للمؤمنين
والأبرار. إنّ ثوب الشهادة الجميل
يليق بهامته الشاخنة، ويعتبر أجراً
لمجاهداته المضحية والمستميتة،

وللحب والعشق اللامحدود لسيد
الشهداء الحسين بن علي (عليه السلام).

بالتأكيد وبألف تأكيد كلّ من
يدافع عن الإيمان وعن الطهارة
وعن حقوق الشعوب ييغضه
السراق والحراميون والناهبون
الدوليون والقتلة المحترفون...

إنّ الشهيد لم يكن أوّل ضحية
في سبيل التوحيد وعبادة الله، وفي
سبيل الحرية والدفاع عن كرامة
الشعوب، كما أنّه لن يكون الأخير،
إلا أنّ استشهاد وسقوطه شهيداً
مظلوماً يعتبر وصمة عار أخرى
على جبين الصهاينة الذين فقدوا
ماء وجههم».

وقد ألقى الأمين العام لحزب
الله كلمة في تشييع الشهيد، قال
فيها: «إنّ الشهيد عماد كان من
الجنود المجهولين المجاهدين الذين
يدافعون عن قضايا الأمة، مشدداً
على أنّ حق عماد على الأمة أن
تنصفه. وقال سماحته ليس الآن
وقت إنصافه، لكن خلال الأيام

الآتية سوف نقوم بجزء من واجبنا . وأضاف هم - أي الصّهاينة - يرون في استشهاد الحاج عماد انجازاً كبيراً، ونحن نرى فيه بشارة عظيمة بالنصر الآتي والحاسم، معتبراً أنّه يجب من الآن أن نؤرّخ لمرحلة بدء سقوط دولة إسرائيل، مشيراً إلى أن دم عماد مغنية سيخرجهم (الإسرائيليين) من الوجود. وأكد سماحته أنّ هذا الكلام ليس للانفعال ولا من موقع العاطفة بل بلحظة تأمل. ولفت السيد نصر الله إلى أنّ مؤسس دولة إسرائيل بن غوريون يقول: إنّ إسرائيل تسقط بعد خسارة أوّل حرب؛ مشيراً إلى أنّ إسرائيل اعترفت بخسارة حرب تموز، وأنّ تقرير فينوغراد لم يستطع أن يخفي مرارة الحقيقة التي تقول مئات المرات بالفشل الكبير والعجز والضعف والوهن على مستوى القيادتين السياسيّة والعسكرية. وتابع سماحته:

إسرائيل خسرت أوّل حرب، وبات محكوماً عليها بالسّقوط وستسقط إن شاء الله. وقال السيد نصر الله: بهذا الدم الزكي ستكتمل نتائج هذا الدم من القادة لتجرف بصدقها ونقائها وطهرها هذا الكيان السرطاني الغاصب والمزروع في جسد الأمة الإسلامية. وأضاف ليطمئن كلّ المحبين والقلقين وليعرف العدو أنّه ارتكب حماقة كبيرة جداً. وأقول للصّديق والعدو: لا ضعف ولا خلل في جسد المقاومة، وإخوة عماد سيواصلون طريقه ومشروعه وجهاده، ودم الحاج رضوان يزيده قوة وتماسكاً ووحدّة وصلابة وحافزاً لمواصلة الطريق بأفق أوسع. وأكد السيد نصر الله للعدو قبل الصديق أنّ الحاج عماد أنجز مع إخوانه كل عمله ولم يبق خلفه إلا القليل الذي يجب القيام به. وأضاف ما توعدت به في السابق أنجزه الأخ عماد وإخوانه واليوم

المقاومة في أتم الجهوزية لمواجه أي عدوان».

تركيا العلمانية...محجبة!

تبنى النواب الأتراك ليل الأربعاء نتيجة تصويت نهائي تعديلاً دستورياً شرع ارتداء الحجاب في الجامعات، كما أعلن نائب رئيس البرلمان نفزات باكديل.

وأضاف إنَّ ٤٠٤ نائباً صوتوا «نعم» و ٩٢ «لا» خلال عملية تصويت بالبطاقات السرية، ما يتجاوز ثلثي الأصوات الضرورية (٣٦٧ من أصل ٥٥٠) لتعديل الدستور.

وجاء في التعديل الأساسي للمشروع: «لا يمكن حرمان أحدٍ من حقه في التعليم العالي»، في إشارة إلى الشابات المحجبات.

واستغرق النقاش الماراثوني العاصف أكثر من ثلاث عشرة ساعة بالإجمال.

ومن المقرر إجراء تصويت ثانٍ السبت لوضع اللمسات الأخيرة على التعديل الذي اقترحه الحزب المنبثق من التيار الإسلامي الحاكم وحزب من المعارضة القومية.

ومنع الحجاب ليس وارداً في القانون، لكن عدّة قرارات للمحكمة التشريعية جعلت منه عرفاً.

وقد أثار المشروع احتجاجات في الأوساط العلمانية والمعارضة الاجتماعية - الديمقراطية التي تؤكد أنه ينسف الأسس العلمانية لتركيا المؤلفة من أكثرية مسلمة، وقد يؤدي إلى تشريع ارتداء الحجاب في أماكن عامة أخرى مثل الإدارات العامة والمدارس وغيرها، الأمر الذي لم يكن جائزاً حتى الآن.

وتتمتع تركيا بنظام علماني، غير أنَّ ٩٩٪ من سكانها مسلمون.

وحاول حزبا العدالة والتنمية وحزب الشعب الجمهوري

التخفيف من حدّة الجدل. فقال
رئيس الوزراء رجب طيب
أردوغان: «هدفنا الوحيد هو وضع
حدّ لسوء معاملة الفتيات على
أبواب الجامعات لا غير». غير أنّ
تحذيرات العلمانيين تكرّرت أيضاً.
ويرى أنصار العلمانية أنّ تبني
البرلمان لهذا التدبير قد يمهد
الطريق لأسلمة زاحفة للمجتمع
التركي من خلال استخدامه
لممارسة ضغوط دينية على النساء
غير المحجبات.

وندّد ١٢٥ ألف متظاهر
بالمشروع في أنقرة عند ضريح
أتاتورك مؤسس تركيا العلمانية. كما
واحتج عمداء الجامعات بقوة على

التعديلات المقترحة، وحذّروا من
خطر انتشار الفوضى، وهدّدوا
بمقاطعة الحصص الدراسية.

كذلك فإنّ المشروع لا يُرضي
إلى حدّ كبير أوساط المتشددين دينياً
لأنّ التفاصيل التي يتضمنها بشأن
نوع الحجاب المسموح به (وهو
الحجاب التقليدي المعقود تحت
الذقن، لا الحجاب الكامل الذي
يلفّ الرأس بإحكام ويغطي
الرقبة) تستبعد النساء اللواتي لا
يرتدين الحجاب الذي حدّدت
مواصفاته.

* * *

قسمة الاشتراك

الاسم :
العنوان :
المدينة :
البلد :
المهنة :
مدة الاشتراك :
ابتداءً من :
عدد النسخ :

رسالة الثقلين

مجلة اسلامية جامعة

البلد الاشتراك
الإرسال السنوي / لمدة ٦ أشهر
□ الجمهورية الإسلامية في إيران
(بالريال) ٤٠٠٠٠ ٢٠٠٠٠
□ باقي دول العالم بالدولار الأمريكي
٣٠ ١٥ (أو ما يعادلها)

يرافق اشتراكي: □ صك □ صك بريدي □ حوالة بريدية
أرسل هذه القسمة مع قيمة الاشتراك باسم «رسالة الثقلين» إلى العنوان التالي:
الجمهورية الإسلامية في إيران. قم. ص. ب ٨٩٤ - ٣٧١٨٥

.....

الاشتراكات:

□ داخل الجمهورية الإسلامية في إيران: تسدد قيمة الاشتراك السنوي (٤٠٠٠٠ ريال) بحوالة مصرفية على العنوان التالي:
الجمهورية الإسلامية في إيران - قم - بنك تجارت / شعبة سميّة، شارع سميّة - رقم الحساب الجاري: ٤٦٢٥٤ - ١٥١٢٠ (بالريال)، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام).

□ خارج الجمهورية الإسلامية في إيران: قم - بنك ملي (شعبه مركزي قم) رقم الحساب: ٢٠٠٦٥ - ٢٧٠١ (بالدولار).

ثمن النسخة:

□ الجمهورية الإسلامية في إيران ١٠٠٠٠ ريال.
□ وفي باقي دول العالم ٧ دولارات أمريكية أو ما يعادلها



The ahl – ul Bayt (a)
World Assembly

RISALATUTH - THAQALAYN

A General Islamic Periodical

Vol . 1 5, No . 5 8, Winter 2 0 0 8