العدد 164
السنة الخامسة عشرة
صيف 2018

مجلة سياسية ثقافية فصلية تصدرها مؤسسة الإعلام والفن للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

A political, cultural magazine issued quarterly by Kurdistan Islamic Union

صاحب الامتياز
صلاح الدين بابكر

رئيس التحرير
سالم الحاج
salimalhaj83@yahoo.com
07504499179

هيئة التحرير
سعد الزيباري
saadsuhaib@yahoo.com

د. نبيل فتحي حسين
nabil_fathi72@yahoo.com

سرهد أحمد علي
sarhad_ahmad72@yahoo.com

الإخراج الفني
قوباد ياسين طه
tqubadyasen@yahoo.com

الموقع الألكتروني
http://alhiwarmagazine.blogspot.com

البريد الألكتروني
alhiwar2003@yahoo.com

alhiwarmagazine2002

alhiwarmagazine

العنوان
إقليم كوردستان العراق/ أربيل - محلة طيراوة/ مقابل نقليات الشمال/ قرب المركز الثاني للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

المحتويات

دراسات		٤
- دلالة المصطلح الإسلامي وتغيّرها في الفكر الإسلامي المعاصر	د. فاتح سنكاوي	٥ – ٣٨
- العنف.. مقاربة أولية	د. علي الربيعي	٣٩ –٥٣
- بدايات ظهور العلمانية في كوردستان	د. فرست مرعي	٥٤ –٧١
- رأي العلامة ناصر سبحاني حول المذاهب الفكرية والعقدية	د. عمر عبد العزيز	٧٢ –٨٢
- منهج الوسطية الإسلامية في فقه الأولويات	د. دحام الهسنياني	٨٣ – ٩٦
- التعددية السياسية والحزبية من منظور إسلامي	سالم الحاج	٩٧ –١١١
- عبق الكلمات/ الكورد وزمـــن الفن الجميل	عبدالباقي يوسف	١١٢ -١١٣
مقالات		١١٤
- أضواء على بعض المفاهيم عند الأستاذ صلاح الدين محمد بهاءالدين	د. عبد اللطيف ياسين	١١٥ -١٢٦
- نظرية جديدة للعالم الآخر ...!	د. سعد الديوه جي	١٢٧ -١٣٠
- المسجد..تاريخ وعمارة وحضارة	د. مصطفى عطية	١٣١ -١٣٧
- الجذور الفكرية لمذهب وحدة الوجود	د. أكرم فتاح	١٣٨-١٤١
- الفراغ الدستوري وأثره في إقليم كوردستان	مروان حاجي الزيباري	١٤٢ -١٤٧
- في مفهوم الإسلام والإيمان والموقف من قضية التكفير	سعد الزيباري	١٤٨ -١٦١
رؤية / حيرة التكنولوجيا أمام الإنسان	**شيروان شميراني**	١٦٢-١٦٣
شؤون سياسية		١٦٤
-هل ننتظر ولادة حقيقية لمجاميع الضغط؟	عمار وجيه	١٦٥-١٦٦
مرافئ / حين توأد الديمقراطية	د. يحيى عمر	١٦٧
ثقافة		١٦٨
- الجواهري ذلك النهر الثالث	خلدون إبراهيم	١٦٩-١٧٤
- إصدارات جديدة		١٧٥
تنمية بشرية		١٧٦
- في التنمية البشرية	سعد خالد	١٧٧-١٧٩

قراءة في كتاب		١٨٠
- النسق القرآني ومشروع الإنسان نحو قراءة راشدة في أصول الأصول للدكتور جاسم السلطان	د. ريناس بنافي	١٨١-١٨٦
بصراحة/ الانقلاب الإلكتروني!	**صلاح سعيد أمين**	١٨٧
تقارير		١٨٨
- الأمين العام: ملتزمون بقرار المحكمة الاتحادية العراقية	تقرير: سرهد أحمد	١٨٩-١٩١
- الانتخابات البرلمانية العراقية .. تزوير وقرصنة	تقرير: المحرر السياسي	١٩٢-١٩٤
آخر الكلام/ أعوذ بالله من الشيطان والسياسة!	**محمد واني**	١٩٥

دراسات

- دلالة المصطلح الإسلامي وتغيّرها في الفكر الإسلامي المعاصر	د. فاتح سنكاوي
- العنف.. مقاربة أولية	د. علي الربيعي
- بدايات ظهور العلمانية في كوردستان	د. فرست مرعي
- رأي العلامة ناصر سبحاني حول المذاهب الفكرية والعقدية	د. عمر عبد العزيز
- منهج الوسطية الإسلامية في فقه الأولويات	د. دحام الهسنياني
- التعددية السياسية والحزبية من منظور إسلامي	سالم الحاج

دلالة المصطلح الإسلامي وتغيّرها في الفكر الإسلامي المعاصر

(الإسلام والإيمان - منظومة القيم؛ دراسة تقويمية)

- القسم الأول -

د. فاتح سەنگاوی

تمهيد

إذا كان المصطلح هو "لفظ مخصوص لمفهوم معين، ينصرف إليه الذهن تبعاً لمعناه المتعارف عليه في مجاله"، والاصطلاح عبارة عن: "إطلاق لفظ مخصوص على مفهوم معين، فيكون التعارف عليه بين فئة المستخدمين له، لينصرف إليه الذهن تبعاً للمعنى الموضوع

له في مجاله"([1])، فإن إضافة (الإسلامي) إليه، تعني الاستقلالية في الفكر والرؤية المتعلّق بالإسلام كمرجعية.

أما الفكر الإسلامي، فقد تعددت تعاريفه، ومنها قولهم: "كل ما أنتجه فكر المسلمين، منذ مبعث الرسول -صلى الله عليه وسلم- إلى اليوم، في المعارف الكونية المتصلة بالله سبحانه وتعالى، والعالم، والإنسان، والذي يعبّر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة، في إطار المبادئ الإسلامية، عقيدة وشريعة وسلوكاً"([2])، أو هو "إعمال الطاقات والقوى العقلية والقلبية - التي أنعم الله بها على الإنسان-، وفقاً لمنطلقات الإسلام، وغاياته، في المجالات التي أفسحها الشارع لاجتهاد العقل، ونظره، وما نتج عن ذلك، وتقيّد بقواعد الإسلام الكلية، وأحكامه العامة، وآدابه، وهديه، واصطبغ بصبغته"([3]). أو هو: "مجموع عمليات التفكير والاستنباط، المرتبطة بالمرجعية الإسلامية، وأسسها العقدية والثقافية، في مجالات الحياة المختلفة، عموماً، ومجالات العلوم والأحكام الشرعية، خصوصاً"([4]).

فإطار الفكر الإسلامي هو الجهد العقلي، والحصيلة الفكرية، والاجتهاد والاستنباط، وفق بعض الضوابط المنهجية، التي يحتاجها كل من يتصدى لهذا الفكر، وضمن المرجعية الإسلامية، سواءً أصاب الحق أم أخطأه، لأن الفكر - وإن كان إسلامياً - فهو اجتهاد بشري في فهم الإسلام، وقراءة الواقع به..

ويبدو أن هناك محاولة للتفريق بين الفكر الإسلامي الحديث، والفكر الإسلامي المعاصر، من حيث التفريق بين مرحلتيهما، وذلك بتحديد المرحلة الممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، مع انبعاث الإصلاحية الإسلامية، بزعامة السيد جمال الدين الأفغاني،

---

[1] **نحو منهج لتنظيم المصطلح الشرعي**، هاني محي الدين عطية، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص١٧.

[2] **الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده**، محسن عبد الحميد، بغداد، العراق، دار مكتبة الأنبار، ط ١ ،١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ص٧. ولدى محسن عبدالحميد تعريف مماثل، أشرت إليه، وهو أن الفكر الإسلامي عبارة عن "كل ما أنتجه المسلمون، في ظل الإسلام، من فكر بشري، في الفلسفة والكلام والفقه وأصوله والتصوف والعلوم الإنسانية، منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم إلى اليوم"، محسن عبد الحميد، **المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري**، قطر، مطابع الدولة الحديثة، ط١،(١٤٠٤هـ)، ص ٢١.

[3] **التجديد في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر** مدارسه ومناهجه، إسحاق بن عبد الله السعدي، بحث مقدم للمؤتمر الدولي الأول لقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم، في الفترة من ٢٧-١٤٢٩/١٠/٢٩هـ-٢٧-٢٠٠٨/١٠/٢٩،1429هـ، ص١٠.

[4] **البناء الفكري**، علي بن عمر بادحدح، جامعة الملك عبد العزيز بجدة، مؤتمر فور شباب العالمي، تحت شعار: بناء وإخاء عن:www.islameiat.com

والشيخ محمد عبده، إلى ثلاثينات القرن العشرين، أو إلى نهاية عهد الدولة العثمانية، في عشرينات القرن العشرين، بتسمية الفكر الإسلامي الحديث، تمييزاً وتخصيصاً لها عن المرحلة التي جاءت بعدها، وهي المرحلة الممتدة من النصف الثاني من القرن العشرين، إلى ثمانينات القرن نفسه، وأطلق على هذه المرحلة تسمية الفكر الإسلامي المعاصر.

فالفكر الإسلامي الحديث ارتبط بالدولة العثمانية، وعصرها، وواجه الهجمة الأوربية الاستعمارية على البلاد الإسلامية. في حين ارتبط الفكر الإسلامي المعاصر بالدولة العربية القطرية، وعصرها، وواجه الفكر الإسلامي المعاصر مرحلة ما بعد الاستعمار، أو الاستعمار غير المباشر، إلى غير ذلك من مفارقات أخرى([٥]).

وإضافة (المعاصر) إلى الفكر الإسلامي، لم تأت بشيء جديد، عدا تحديد المرحلة الزمنية، وإضافتها إلى واقعها المعاصر، من حيث الإشكاليات والمشاكل والقضايا، والعطاء والرؤية والمرجعية. وهذا لا يعني التقدم والتطور الإيجابي في كل الأحوال، فقد يكون تقدماً بالنسبة لشعب، وتأخّراً واستعباداً لآخر، بل ينظر إليه باعتباره حقبة زمنية لها خصوصياتها، ويمكن أن يؤرّخ لها بانتهاء الحرب العالمية الأولى، وإنهاء الخلافة أو السلطنة العثمانية في1924م، وما بعدهما، باعتبارهما منعطفاً تاريخياً في حياة المسلمين، وفي الفكر الإسلامي.

وقد تشكّلت وتبلورت بعد ذلك أفكار جديدة في الساحة الإسلامية، اختلفت - في كثير من خصائصها- عن سابقاتها، ومرّت بمراحل، لكن يبدو أن الغنى الذي حصل في الفكر الإسلامي المعاصر، يقع في النصف الثاني من القرن العشرين، ولا سيّما بعد سبعينات القرن العشرين، وإلى الآن([٦]).

فالفكر، في كل عصر من العصور، يجب أن ينشغل بواقع العصر الذي وجد فيه، وبقضاياه، تأسيّاً بالقرآن، الذي كان يتنزّل استجابة لمشكلات وشبهات حاضرة، وواقعة.. وفي العصر الحاضر، كانت الحضارة الغربية القوية، الدافقة بالنشاط، والابتكار، والطموح للاستيلاء، والانتشار، وتقويض الثقافات الأخرى، أكبر تحدّ للمسلمين.. فالفكر الإسلامي المعاصر يجب أن ينشغل بقضايا كثيرة تتعلق بهذا الواقع، منها: قضية إحياء الفهم الصحيح للإسلام، وتصحيح المفاهيم الخاطئة التي أورثتها عهود الانحطاط والتخلف التي

---

[٥] زكي http://www.rasid.com/artc.php?id=15128 الميلاد لـ«البصائر» الجزائرية: قضايا التجديد الإسلامي ومستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب، شبكة راصد الإخبارية - « أجرى الحوار: الدكتور مولود عويمر، من صحيفة «البصائر» الجزائرية » - ٢٣ / ٢ / ٢٠٠٧م - ١:٤٤، بتصرف.

[٦] **معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر دلالاتها وتطورها**، فاتح محمد سليمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢م، ص١٢٣-١٢٤.

مرّت بالمسلمين، والنقد الذاتي، ومنها قضية الاجتهاد، وتقديم الحلول الإسلامية للمشكلات المعاصرة، ومنها نقد وتقويم الحضارة الغربية، ومذاهبها المعاصرة، وشبهاتها التي ألحقتها - ظلماً وجهلاً - بالإسلام والمسلمين، أو ما وقع فيه المسلمون من جهل وتخلّف وعنف، وعدم تسامح، وغير ذلك. ولا تزال معظم هذه القضايا هي التي تشغل بال المفكرين الإسلاميين([٧]).

من المهم الاعتراف أن "الفكر البشري، ومنه الفكر الإسلامي، يكتنفه القصور، ومحكوم بزمانه، وبقدرات الإنسان المحدودة في رؤية البعد الزمني، وقضايا زمانه من الفلسفات السائدة، والسياسات والمشكلات والقضايا الواقعة، والمستويات العلمية والثقافية. ومن المعلوم، بل من المقطوع بعلمه، أن لكل زمان قضاياه ومشكلاته وسياساته"([٨]).

وفي جانب آخر، فإن الفكر الإسلامي لا يختلف عن الفكر الإنساني من حيث قابليته للتجديد، ومن حيث خصائصه الإنسانية، إلا أنه يختلف عنه في جوانب خاصة تكفل له الاستمرارية وسلامة المنطق. ويبرز ذلك الجانب المتميز في الفكر الإسلامي، من خلال ما يمتاز به من خصائص ذاتية، وغايات إنسانية: أما الخصائص الذاتية، فتتمثل في إلهية المصدر، والثبات والاستمرار، وأخلاقية الأهداف. أما الغايات الإنسانية للفكر الإسلامي، فتتمثل في تنظيم المجتمع، ورقيّه، ومحاربة الأسطورة في مجال العقيدة، وغيرها من الأهداف([٩]).

التعامل مع الفكر الإسلامي ينطلق من آلية الاجتهاد، والاجتهاد بالنسبة للفكر الإسلامي "هو الطريق إلى تجديده تجديداً لواقع عملي، وليس مجرد تنظيرٍ في فضاء الاحتمال"([١٠]). وهذا يحتّم على

---

[٧] حوار حول مصطلح الفكر الإسلامي: تعريفه ونشأته ومجالاته، http://www.sudansite.net/index.php باختصار وتصرف.

[٨] **منهج تجديد الفكر الإسلامي**، عبد الله بن عبد المحسن التركي، منهج تجديد الفكر الإسلامي، التجديد في الفكر الإسلامي(ندوة)، محمد إبراهيم الكتاني ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٩م.ص ١٨. وقبلهم يرى محمد الغزالي أن الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام، بل هو صنعة المسلمين العقلية في سبيل الإسلام... وغير معصوم عن الخطأ... فلا تجب له الطاعة، إلا بقدر ما فيه من تمثيل لكتاب الله، ورسالة السماء؛ وذلك لأنه يخضع للنقد والمخالفة... ويظل الفكر الإسلامي صنعة الإنسان في أرض المسلمين، ينظر: **ليس من الإسلام**، محمد الغزالي(د:ت)، القاهرة، دار الشروق، ط٦،ص١١٣-١١٥.

[٩] **منهج التجديد في الفكر الإسلامي**، فاروق النبهان، التجديد في الفكر الإسلامي (ندوة)، محمد إبراهيم الكتاني ومجموعة من الباحثين، السعودية، مؤسسة الملك عبدالعزيز آل سعود والمركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٩م. ص٥٠-٥١، باختصار.

[١٠] **الفكر الإسلامي المعاصر**، مجموعة من الباحثين، لبنان، منشورات دار المقاصد الإسلامية، ط١ ،١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م ص ٣٦.

الباحثين تتبع ما يطرح ويقدم في دائرة الفكر الإسلامي، والقيام بقراءته، وإلقاء الضوء عليه، مروراً بعملية الفحص والتمحيص والغربلة، لكي يذهب الزبد جفاء، ويمكث ما ينفع النّاس.

وبما أننا بصدد دلالة المصطلح الإسلامي، وتغيّرها، فهذا يعني أنّ هناك نيّة مسبقة للتغيير في مضمون تلك المصطلحات التي يتابعها الباحث في الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك لأنّ التغير والتطور الدلالي الذي يطرأ على بنية اللغة، والعوامل التي تؤدي إليه، كثيرة ومختلفة، فمنها عوامل مقصودة متعمدة، كقيام المجامع اللغوية، والهيئات العلمية، والمهرة من أصحاب الخبرة، بوضع مصطلحات جديدة، للحاجة، وخلع دلالات على الألفاظ التي تتطلبها الحياة المتبدلة؛ الاجتماعية والاقتصادية والسياسية..

أما العوامل الأخرى، غير المقصودة واللا شعورية، التي تتم بلا تعمد أو قصد، وتسير ببطء وتدرُج في أغلب الأحوال، فكثيراً ما تحدث من تلقاء نفسها، ولا يحدث هذا إلا إذا توفرت عواملٌ موضوعية، وأخرى ذاتية، تدفع العناصر اللغوية إلى تغيير دلالاتها([11]).

وفي هذه الدراسة، يشار إلى تغيير مقصود من قبل أحد الباحثين في الفكر الإسلامي المعاصر، والقراءة المعاصرة، بحسب توصيفه، وهو محمد شحرور([12]). وقد ردّ العلماء على بعض ما كتب، ولا سيّما كتابه الأول([13]).

---

[11] **ينظر: علم اللغة، علي عبد الواحد وافي، القاهرة، مصر، دار النهضة، ط٧، ص ٣١٤-٣١٦. دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، القاهرة، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، د:ط، ٢٠٠٤م، ص١٠٣. علم اللغة، محمود السعران، بيروت، لبنان، دار النهضة العربية، د:ط، ص ٢٨٠. والتطور اللغوي مظاهره وعلله وقوانينه، رمضان عبد التواب، القاهرة، المؤسسة السعودية في مصر، مطبعة المدني، ط١، ص٦٦.**

[12] محمد ديب شحرور، من مواليد دمشق – ١٩٣٨، حصل على الدكتوراه عام ١٩٧٢ في الهندسة المدنية – اختصاص ميكانيك تربة وأساسات، عيّن مدرساً في كلية الهندسة المدنية، جامعة دمشق عام ١٩٧٢ لمادة ميكانيك التربة، بدأ في دراسة التنزيل الحكيم وهو في إيرلندا، بعد حرب ١٩٦٧، وذلك في عام ١٩٧٠، واستمر بالدراسة حتى عام ١٩٩٠، حيث أصدر عدداً من الكتب، منها: الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة، والدولة والمجتمع، والإسلام والإيمان – منظومة القيم، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي – فقه المرأة، تجفيف منابع الإرهاب، والقصص القرآني، والسنة الرسولية والسنة النبوية – رؤية جديدة، والدين والسلطة – قراءة معاصرة للحاكمية، مع بروز في القنوات الفضائية، ومشاركة مؤتمرات، وزيارات لمراكز بحثية وجامعات. للسيرة الذاتية وتفصيلات أخرى، ينظر: موقعه الرسمي على الإنترنت http://www.shahrour.org/?page_id=2

[13] من ذلك: القراءة المعاصرة للدكتور شحرور – مجرد تنجيم/ كذب المنجمون ولو صدقوا، سليم الجابي. والقراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، أحمد عمران. وتهافت القراءة المعاصرة، د. منير الشواف. وتهافت الدراسات المعاصرة في الدولة والمجتمع، د. منير الشواف. وبيضة الديك: نقد لغوي لكتاب (الكتاب والقرآن)، يوسف الصيداوي. القرآن وأوهام القرآة المعاصرة والإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن – دراسة نقدية، ماهر المنجد. والفرقان والقرآن – قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية، الشيخ خالد عبد الرحمن العك. قراءة علمية للقراءات المعاصرة، الدكتور شوقي أبو خليل. والأسس الخاسرة للقراءة المعاصرة، المهندس مأمون الجويجاتي. التحريف المعاصر في الدين، عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني. الماركسلامية والقرآن، محمد صياح المعرّاوي، ومجموعة من الباحثين. بناء المفاهيم، العبث بالمفاهيم: دراسة نقدية في الكتاب والقرآن، السيد عمر، وغيرها من الكتب.

ويتناول البحث **مصطلحي (الإسلام) و(الإيمان)، وما يتبعهما من (المسلمين) و(المؤمنين)، في كتاب شحرور: (الإسلام والإيمان – منظومة القيم)**([14])، دون التطرق إلى تفاصيل فرعية ذكرها المؤلف. فالأولوية هنا للدلالة، وتغيّرها.

وبهذا يكون البحث ذو شقين: شق لغوي دلالي، وآخر فكري في المصطلحات الإسلامية. ولهذا، يتمّ التأكيد على منهجية الكاتب في التعامل مع الألفاظ والمصطلحات الإسلامية، فمن خلال مسيرته نحو قراءة معاصرة للتنزيل الحكيم([15])، قام شحرور بنشر عدد من الكتب([16])، ابتداءً من عام ١٩٩٠، وإلى الآن، وقد قدّم النقاط الرئيسة للمنهج المتبع في تأليف الكتب. هذه النقاط - برأيه - تتألف من المنهج اللغوي، والمنهج المعرفي، المتّبع في التعامل مع التنزيل الحكيم. وقد تمّ اختصار وتكثيف المنهج في بنود مرقمة، لجعلها سهلة على القارئ، وبدأ بالبنود اللغوية، ثم الفكرية، ومن ثم الفقهية، وهي تعرِّف القارئ كيف وصل إلى الاستنتاجات التي توجد في كتبه المنشورة([17]).

والباحث - بدوره - يركّز على البنود أو النقاط التي ترتكز على تغيّر دلالة الألفاظ والمصطلحات والمفاهيم.

ومحور عمل شحرور هو التأكيد على تغيّر الألفاظ والمصطلحات والمفاهيم، واختراقها، ومن ثم صياغتها بصورة تلائم منهجه، وقراءته المعاصرة. فهو يرى أن في معنى قراءته المعاصرة، ومحتواها، تمّ اختراق كثير ممّا يسمّى بالثوابت، وخاصة ما يسمّى (أصول

---

[14] وهو الكتاب الثالث للمؤلف، ولم يتناوله بالدّراسة – بحسب اطلاع الباحث، حتى هذه اللحظة- بكتاب مستقل، غير: الرد القرآني على أوهام د.محمد شحرور في كتابه "الإسلام والإيمان"، للدكتور محمد شيخاني، دار قتيبة، دمشق، سورية ١٩٩٨. يبدأ المؤلف كتابه: الإسلام والإيمان - منظومة القيم، بتوطئة في الأساس مشاركة للمؤلف في مجلة (مقدمات) المغربية، يعتبره بمثابة تمهيد، وجزء متعلق بالقسم الأول، ومن ثم يبدأ بالقسم الأول، المتكون من عناوين: الإسلام والإيمان، والإسلام والمسلمين، والإجرام والمجرمين، والإيمان والمؤمنين، الإحسان والعمل الصالح، وعناوين فرعية أخرى، مثل: الكتاب، الفريضة، الوصية، الموعظة، وفي النهاية يختم هذا القسم بـ(أركان الإسلام، وأركان الإيمان). أما القسم الثاني: منظومة القيم، فتندرج تحته فصول، وعناوين فرعية، فالفصول عبارة عن: العباد والعبيد، الشهادة والشهيد، والأبوين والوالدين، والذنب والسيئة، وقول في الإسلام والسياسة، وموضوعات فرعية تخدم الفكرة الرئيسة. ينظر: الإسلام والإيمان منظومة القيم، محمد شحرور، الأهالي للطباعة للنشر، دمشق، ط١، ١٩٩٦.

[15] يقصد شحرور بالتنزيل الحكيم: (الكتاب) الذي: هو مجموعة المواضيع التي جاءت إلى النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) وحياً، على شكل آيات وسور، وهو ما بين دفتي المصحف، من أول سورة الفاتحة، إلى آخر سورة الناس، وفيه الرسالة والنبوة، وهو ما أطلق عليه التنزيل الحكيم، أي القرآن الكريم، عند العلماء. http://www.shahrour.org/?page_id=12

[16] كما سبق ذكره.

[17] ينظر: الموقع الرسمي للمؤلف http://www.shahrour.org/?page_id=3

الفقه)، التي تمّ وضعها من قبل الناس في القرون الهجرية الأولى، وهي – برأيه – لا تحمل أيّ قدسية، وبدون اختراق هذه الأصول لن نتمكن من تجديد أيّ فقه. فأيّ تجديد لا يسمّى تجديداً إلا إذا اخترق الأصول(١٨)..

وهو يركّز كثيراً على (اللغويّات)، فهو يرى: أنّ الألفاظ خدم للمعاني، فالمعاني هي المالكة سياستها، المتحكّمة فيها. ووظيفة اللغة هي آلية التفكير، ونقل ما يريده متكلم إلى سامع. وأنّ الثقافة المعجمية غير كافية لفهم أيّ نص لغوي، فما بالك إذا كان النص هو التنزيل الحكيم. والمعاني موجودة في النظم، وليس في الألفاظ كلاً على حدة. وأنّ اللغة حاملة للفكر، وتتطور معه. وهناك تلازم لا ينفصم بين اللغة ووظيفة التفكير عند الإنسان، وأنّ التنزيل الحكيم يحوي أعلى مستوى من البلاغة، التي لا يمكن تجاوزها، أو الإتيان بمثلها، في أداء المعنى، وتوصيله إلى السامع. فهو الكتاب الوحيد الذي يمثّل - في جميع آياته - الخيط الفاصل بين التطويل الممل، والإيجاز المخل. ولهذا، فعلينا أن نقرأ المسكوت عنه، الذي اقتضته البلاغة.

وأهمّ نقطة يعمل عليها شحرور هي: أنّ التنزيل الحكيم خال من الترادف في الألفاظ، وفي التراكيب(١٩)، ومن الحشو واللغو والزيادة. فما اعتبره النحاة زائداً في النحو، ليس زائداً في الدلالة، ولا يمكن حذف كلمة من التنزيل الحكيم دون أن يختل المعنى، ولا يمكن - من جهة ثانية - تقديم أو تأخير أيّ من كلماته وألفاظه، دون أن يفسد النظم الحامل للمعنى، وليس مجرد خلل في جمالية الشكل، أو الوقع الموسيقي. وعند تأويل آيات التنزيل الحكيم لا بد من الإمساك بالخيط اللغوي الرفيع الذي لا يجوز تركه، والذي يربط ويصل الشكل بالمضمون. لأنه إذا انقطع هذا الخيط بين البنية والدلالة، تصبح احتمالات معاني الآية لا نهائية. لقد جاء التنزيل يحمل في ذاته تطويراً لغوياً لم يعرفه الجاهليون في لسانهم قبله.

---

[١٨] ينظر: الموقع الرسمي للمؤلف http://www.shahrour.org/?page_id=3

[١٩] المنهج اللغوي الذي تبناه المؤلف، بحسب المقدمة التي كتبها الدكتور جعفر دك الباب لكتابه: الكتاب والقرآن، هو: المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية، الذي طرحه لدى دراسته الخصائص البنيوية للعربية، في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة. لقد استنبط أسس ذلك المنهج من اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية. وبلور ابن جني في "الخصائص"، والإمام الجرجاني في "دلائل الإعجاز"، اتجاه مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية في نظريتين متتامتين. ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، شركة مطبوعات، بيروت، لبنان، ط٨، ص٢.

وأنّ علوم اللغات تطوّرت بشكل هائل، فيجب أخذ هذا التطور الهائل لعلوم اللسانيات بعين الاعتبار، عند دراسة آيات التنزيل الحكيم، لفهمها بشكل أفضل ومعاصر([٢٠]).

كلّ ذلك يعني أن شحروراً يعتمد كثيراً على اللغة، وتوظيفاتها المتعددة، لصياغة قراءته المعاصرة. ويقع تغيّر الألفاظ القرآنية، ومصطلحاتها، ومفاهيمها، في قمّة اهتمامه.

الفرضية الموجودة في هذه الدّراسة هي: أنّ هناك نيّة مسبقة، وعمل موجّه، ودراسة مقصودة، لتغيير المصطلحات والمفاهيم القرآنية، وصياغتها وفق ما يسميها شحرور القراءة المعاصرة، وذلك لمواكبة التطور والتغيّرات الحاصلة في المجتمعات، وفق نظرته. وقد تؤدي هذه النظرة المسبقة، والخلفية، لدى الكاتب، إلى خروج من المنهج الذي ذكره هو، وبخاصّة في المحور اللغوي، وإنكار الترادف، والاعتماد على التنزيل الحكيم، والحجج القرآنية. مع إنّه ضد إصدار حكم مسبق على مشكلة، قبل البحث في هذه المشكلة([٢١]).

والمنهج الّذي اتبعه الباحث هو المنهج الوصفي التحليلي النقدي، لعرض أفكار شحرور، ومن ثمّ تحليل أدلته التي اعتمدها في إثبات قناعته، ورؤيته المعاصرة. ومن ثمّ الحكم على ما توصّل إليه شحرور اعتماداً على الأدلّة اللغوية، والقرآنية، التي عدّهما شحرور من صلب منهجه، في قراءته المعاصرة.

والدِّراسة تتكون من تمهيد، وثلاثة مباحث، كالآتي:

المبحث الأول: مصطلح الإسلام والمسلمين، عرض وتقويم.

المبحث الثاني: مصطلح الإيمان والمؤمنين، عرض وتقويم.

المبحث الثالث: الإسلام والإيمان بين الترادف والتباين.

ومن ثمّ خاتمة تتضمن النتائج.

المبحث الأول

مصطلح الإسلام والمسلمين، عرض وتقويم

حين تطالع كتاب (الإسلام والإيمان منظومة القيم)، للدكتور محمد شحرور، وكذلك كتبه الأخرى، ولا سيّما (الكتاب والقرآن)، تجد مصطلحات كثيرة، استعملها لأول مرة وفق مضامين جديدة ومحدثة. ولقد تحدّث الكتاب والمفكرون عن كتبه، ومنهجه، وكتبوا ردوداً

[٢٠] لا يوجد إشكال مع هذه التعابير الجميلة، ولكن المشكلة مع النتائج التي تفرز، كما سيأتي، لمنهجه في اللغويات، وغيرها، ممّا لم يذكر. ينظر: الموقع الرسمي للمؤلف http://www.shahrour.org/?page_id=3.

[٢١] لهذه المقولة ينظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، المصدر السابق، ص٣٠.

- كما ذكرنا -. أمّا عن منهجه مع المصطلحات، وإعادة صياغتها، فقد وجِّهت إليه انتقادات كثيرة أيضاً([٢٢]).

ومن الثابت أن شحرور، كما قال هو، يستهدف تغيير المفاهيم الإسلامية من الجذور، ويقوم باختراق كثير لما يسمى بالثوابت في الفكر الإسلامي، وبخاصة (أصول الفقه)، التي تمّ وضعها في القرون الهجرية الأولى، وهي - برأيه – لا تحمل أي قدسية، ولا يمكن تجديد الفقه، من دون اختراق هذه الأصول([٢٣]). وقد قام بصياغة تعريفات جديدة لكثير من المفاهيم والمصطلحات التي لها تعريف قديم في التراث الإسلامي، من ذلك - على سبيل المثال -: القرآن، الفرقان، الحديث، الذِكر، الآيات المحكمات، الآيات المتشابهات، الكتاب المبين، الرحمن، الإمام المبين، العرش، الكرسي، القضاء، القدر، الحرام، النهي، مواقع النجوم، الوالد، الوالدة، الأب، الأم، البشر، الإنسان.. وغيرها([٢٤]) من المصطلحات في كتبه المختلفة.

وقبل الشروع في عمق الموضوع، ومناقشة الكاتب عن المصطلحين، وما يتبعهما من المصطلحات، يمكن أن نلخص فكرة شحرور عن الموضوع المراد تناوله: فبحسب نظرته هناك دين واحد عند الله، هو الإسلام، بدأ بنوح (عليه السلام)، وتنامى متطوراً متراكماً على يد النذر والنبوّات والرسالات، إلى أن خُتم متكاملاً بالرسول الأعظم محمد (صلى الله عليه وسلم). والإسلام هو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهو منظومة المثل العليا، وهو العروة الوثقى، وهو الصراط المستقيم. الإسلام فطرة.. والإيمان تكليف. الإسلام يتقدم على الإيمان، إذ لا إيمان دون إسلام يسبقه، ويأتي قبله. المسلمون هم معظم أهل الأرض، وأما المؤمنون فهم أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم). فإبراهيم (عليه السلام) أبو المسلمين، ومحمد (صلى الله عليه وسلم) أبو المؤمنين.

---

[٢٢] بل وصل الأمر إلى الاتهام والتحيز المقصود، المنبثق من خلفية معارضة للمرجعية الإسلامية. فهذا السيد عمر، في دراسته النقدية لكتاب محمد شحرور(الكتاب والقرآن)، يرى أن محمد شحرور يقوم بعملية العبث بالمفاهيم، عبر آليات متعددة، من ذلك آلية الوحي بزخرف القول غروراً، والنفاق المفاهيمي، والإلحاد في آيات الله، وأسمائه الحسنى، وآلية تعضية منظومة المفاهيم الإسلامية، واللؤم المفاهيمي، وتبديل القول، وتحريف الكلام عن مواضعه، وتخليق المفاهيم المزيفة، وتأويل المتشابه ابتغاء الفتنة، وتخليق مفاهيم مزيفة، والمكاء والتصدية، والتبييت، والتعالم، وانتحال القوامة في عالم المفاهيم، والتغامز، والتفكه. لتفصيل تلك الآليات والأمثلة لها ينظر: مجموعة من الباحثين(١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م): بناء المفاهيم، العبث بالمفاهيم: دراسة نقدية في الكتاب والقرآن ، السيد عمر، القاهرة، مصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-دار السلام، ج١، ط١، ص٥٥٥-٥٧٦.

[٢٣] المنهج المتبع في التعامل مع التنزيل الحكيم وفق القراءة المعاصرة في الموقع الرسمي لمحمد شحرور http://shahrour.org/?page_id=12

[٢٤] لهذه المصطلحات وغيرها ينظر:http://www.shahrour.org/?page_id=12

من هذه الأسس ينطلق الدكتور محمد شحرور في هذا الكتاب، لفهم الفرق بين تعاليم الإسلام، وتكاليف الإيمان..([٢٥]).

لا يقتنع شحرور، ولا يؤمن، بأركان الإسلام، وأركان الإيمان، كما هو متبع ومعروف. وكي يصل إلى تعريف جديد للمسلمين والمؤمنين، يرى أن ما تمّ تقديمه لنا على أنه (أركان الإسلام) غير صحيح، ولا يتطابق مع التنزيل الحكيم، ويرى أن الركن الصحيح هو فقط الشهادة، وأمّا الأركان الأخرى فهي من(أركان الإيمان)، وليست (أركان الإسلام)..([٢٦]).

ويعتقد، من خلال الاستشهاد بالآيات، أنه تمّ استبعاد الجهاد، والقتال، والقصاص، والشورى، والوفاء بالعقود والعهود، والعديد العديد من الأوامر والتكاليف، أو العمل الصالح، والإحسان، والأخلاق، من أركان الإسلام، مع أن حكمها واحد في الآيات، كحكم الصلاة والزكاة والصيام والحج([٢٧]).

ومن خلال تحليله، يرى أن الإسلام فطرة.. وأن متطلباته تتوافق بشكل طبيعي مع ميول الخلق، لكن الإيمان تكليف، وضد الفطرة الإنسانية تماماً، ويستشهد بالزكاة والإنفاق والصوم والقتال([٢٨]).

والإسلام "هو التسليم بوجود الله، وباليوم الآخر. فإذا اقترن هذا التسليم بالإحسان والعمل الصالح، كان صاحبه مسلماً، سواءً أكان من أتباع محمد (الذين آمنوا)، أو من أتباع موسى (الذين هادوا)، أو من أنصار عيسى (النصارى)، أو من أيّ ملّة أخرى غير هذه الملل الثلاث، كالمجوسية، والشيفية، والبوذية (الصابئين).."([٢٩]).

وأن التنزيل الحكيم - بحسب ما توصل إليه الكاتب - يضع أركاناً ثلاثة للإسلام، هي: الإيمان؛ تسليماً بوجود الله، واليوم الآخر، والعمل الصالح([٣٠]). وأن (أركان الإيمان)، بحسب استنباطه وفهمه لبعض الآيات، وتأويله لأخرى، "لا تتضمن التسليم بوجود الله واليوم الآخر والعمل الصالح، فتلك أركان الإسلام، ويجب أن تتوفر في الإنسان المتقدم من دائرة الإسلام إلى دائرة الإيمان"([٣١]). وأن "الإسلام أعمّ من الإيمان... وأمّا الإيمان، فخاصّ بأتباع

---

[٢٥] http://www.shahrour.org/?page_id=9

[٢٦] ينظر: **الإسلام والإيمان منظومة القيم**، محمد شحرور، الأهالي للطبع والنشر، دمشق، ط١، ١٩٩٨ص٢٢؛ ولتوضيح رؤيته وتفصيل أركان الإسلام والإيمان لديه ينظر: المصدر نفسه، ص١١٣-١٢٨.

[٢٧] المصدر نفسه، ص٣٢-٣٥، لتفصيل استشهاداته والآيات المذكورة في هذا الباب ينظر: ص٣١-٣٨.

[٢٨] المصدر نفسه، ص٣٦-٣٧.

[٢٩] المصدر نفسه، ص٣٨.

[٣٠] **الإسلام والإيمان منظومة القيم**، المصدر السابق، ص٣٨-٣٩.

[٣١] المصدر نفسه، ص٥٤، مثل تأويله لآية٢٨٥ من البقرة، ينظر: المصدر نفسه، ص٥٦.

محمد (صلى الله عليه وسلم)... وأن أركان الإسلام هي الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح (الأخلاق والمعاملات)، وأن أركان الإيمان هي التصديق بالرسل والرسالات والشعائر والشورى والقتال"([٣٢]).

فمن آمن بالله واليوم الآخر، وعمل صالحاً، وإن لم يؤمن بمحمد (صلى الله عليه وسلم)، فقد حصل على تذكرة الدخول في (الإسلام)، الذي ارتضاه الله أن يكون ديناً له، فمنهم أتباع محمد، ومنهم أتباع موسى، وعيسى، والصابئون. فالمسلمون هم معظم أهل الأرض، أما المؤمنون فهم أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)، الذين يشكّلون ٢٠% من سكان الأرض([٣٣]).

(الإسلام) الذي توصل إليه **شحرور** هو الإيمان والتسليم بوجود الله وباليوم الآخر، وهذا الإيمان - حسب فهمه - هو رأس التقوى، وشهادة أن لا إله إلا الله هي تذكرة الدخول إلى عالم الإسلام. وأركانه هي المحرّمات الواردة نصاً في التنزيل الحكيم، ومن بينها الوصايا العشر (الفرقان)، المذكورة في (سورة الأنعام)([٣٤]).

وأما (الإيمان)، فهو "التصديق بنبوات الأنبياء، ورسالات الرسل، كل في زمنه. فهناك مسلمون صدّقوا بنبوة نوح، أو هود، أو موسى، أو عيسى، أو محمد (صلى الله عليه وسلم)، وكلهم يؤمن بالله واليوم الآخر. رأس هذا التصديق بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم)، هو شهادة أن محمداً رسول الله. أركانه هي: الشعائر (الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج)"([٣٥]).

واستنباطاً من الفهم السابق فإن (المؤمنون): "هم المسلمون أتباع محمد(صلى الله عليه وسلم)، آمنوا برسالته التي ختم الله بها الإسلام الذي بدأه بنوح، ودليله أنه مكمّل الأديان، ومتمّم الأخلاق.."([٣٦]).

أما (**المسلمون المؤمنون**) لديه، فهم الذين "ينطقون بالشهادتين، بالأولى صاروا مسلمين، وبالثانية صاروا مؤمنين"([٣٧]).

---

[٣٢] المصدر نفسه، ص٥٥.

[٣٣] ينظر: المصدر نفسه، ١٢٩-١٣٢.

[٣٤] الموقع الرسمي لمحمد شحرور http://shahrour.org/?page_id=12 هل يمكن اعتبار المحرمات أركاناً للإسلام! لكن يبدو إنّه يرى أنّ اجتناب تلك المحرمات من الإسلام، بحسب فهمه!

[٣٥] الموقع الرسمي لمحمد شحرور http://shahrour.org/?page_id=12

[٣٦] **الإسلام والإيمان منظومة القيم**، المصدر السابق، ص١٢٩.

[٣٧] الموقع الرسمي لمحمد شحرور http://shahrour.org/?page_id=12، ولتفصيل استدلالاته بالقرآن على مفردة (المسلمون والمؤمنون)، ينظر: الإسلام والإيمان منظومة القيم، المصدر السابق، ص٣١-٥٧.

وهذه التسمية أصبحت تطلق اليوم على (المسلم)، الذي آمن بالإسلام ديناً، كآخر الأديان المقبولة عندالله، والذي لا يقبل غيره؛ وليس (الإسلام) بالمعنى الشحروري، الذي يرى بأن معظم أهل الأرض مسلمون، وإنْ لم يؤمنوا برسالة محمد، معتقداً أن ختم الرسالة لا ينفي صحة إسلام اليهود والنصارى والبوذيين والمجوس اليوم، لا السابقين لرسالة محمد.

أمّا توضيح ذلك، فهو كالآتي:

يقول شحرور في بداية القسم الأول: الإسلام والإيمان: "ثمة العديد من آيات التنزيل الحكيم، تجدنا فيها أمام مصطلحات، هي: الإسلام / المسلمون، والإيمان / المؤمنون، والتقوى / المتقون، تقابلها في جانب آخر مصطلحات هي: الإجرام / المجرمون، والكفار / الكافرون، والشرك / المشركون، ونفتح المعاجم، والتفاسير، وكتب الأصول، فتجدنا أمام خلط واضح بين الشرك والكفر والإجرام، وأمام ثنائية غائمة لا تفرّق بين المسلم والمؤمن، والإسلام والإيمان، وتجعل المسلمين مؤمنين، والمؤمنين مسلمين، والجميع أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)"([٣٨]).

لو بحثت عن الكتب الخاصّة العقدية، المعنيّة بهذه المصطلحات، تجد التمايز والاختلاف مع إيجاد المعاني المشتركة بينها، ومراعاة السياق، دون القطع والجزم في التوصل إلى المعنى النهائي. لكن صاحب الفقرة السابقة يدّعي أنّه فرّق بين هذه المصطلحات، إذ تجاوز السابقين في عدم الخلط، وتبيان المقصود منها، والوصول إلى نتائج مختلفة، ومعانٍ مغايرة، غير مستغربة. وهذا أمر طبيعي، واللاطبيعي هو الإصرار على معانٍ لا يقبلها السياق، وإن قبلها في مكان ما، قد تكون مرفوضة في سياق آخر. وهذا ما نفحصه، ونقوم باستقصائه ودراسته، لنعرف مدى مصداقيته، فهل هذه الثنائيات تصحّ بالمعنى الذي ذكره المؤلف، أمْ أنّ هناك وجهات نظر أخرى؟!

الإسلام والمسلمون وقراءة في القرآن الكريم

يقول شحرور في هذه النقطة من الإيمانيات: إن الإيمان بالله واليوم الآخر هو تذكرة الدخول إلى الإسلام، والإسلام يقوم على هذه المُسَلَّمة، والعمل الصالح هو السلوك العام للمسلم، وكل قيمة إنسانية عليا ليست وقفاً على أتباع الرسالة المحمدية هي من الإسلام، مثل: برّ الوالدين، والصدق، وعدم قتل النفس، وعدم الغش، والأمانة.. إلخ. وبما أن العمل الصالح من الإسلام، فأبدعْ ما شئت، فلك أجر، أنت ومن اتبعك. ورأس الإسلام هو شهادة

[٣٨] الإسلام والإيمان، المصدر السابق، ص٣٠.

أن لا إلـه إلا الله، شـهادة شـاهد {قُـلْ إِنَّمَـا يُـوحَى إِلَيَّ أَنَّمَـا إِلَهُكُـمْ إِلَـهٌ وَاحِـدٌ فَهَـلْ أَنـتُم مُّسْلِمُونَ}الأنبياء: ١٠٨.

أما شهادة أن محمداً رسول الله، فهـي رأس الإيمـان، والإيمـان بهـا تصـديقاً. وأتباعـه هـم المسلمون المؤمنون، وكل عمل هو وقفٌ على أتباع الرسالة المحمدية، ولا يقوم بـه غـيرهم، هو من الإيمان، مثل: الصلوات الخمس، وصوم رمضان، ونصاب الزكـاة، وصـلاة الجنـازة، إذ إن هذه الشعائر هي من أركان الإيمان، وليست من أركان الإسلام..

لذا نرى أن هناك إيمانين: الأول، الإيمان بـالله الواحـد، وهـو الإسـلام والمسـلمون، والثـاني: الإيمـان بالرسـول (صـلى الله عليـه وسـلم) {يَـا أَيُّهَـا النَّبِـيُّ حَسْـبُكَ اللّهُ وَمَـنِ اتَّبَعَـكَ مِـنَ الْمُؤْمِنِينَ}الأنفال: ٦٤، وهو الإيمان والمؤمنون.

والإسلام يسبق الإيمان دائماً، ويوجد أجر على كل واحد منهما: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُـوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ}الحديد: ٢٨. الكفل الأول على الإسـلام، والكفـل الثاني على الإيمان.

وبما أن الإسلام عام إنسـاني، فهـو الـدين الوحيـد الـذي ارتضـاه الله لعبـاده، وهـو ديـن الفطرة، وقد تَراكَم من نوح حتى محمد (صلى الله عليه وسلم).

أما أركان الإيمان، فهي ضد الفطرة تماماً، كصوم رمضـان، والصـلوات الخمـس. ولا يمكـن للإنسان أن يقوم بها إلا إذا أمره أحد بها، وهداه إليها. لذا قال تعالى عن الإسـلام والإيمـان: {يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَـدَاكُمْ لِلْإِيمَـانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ}الحجرات: ١٧.

لذا، فإن أهم إصلاح ثقافي نحن بحاجة إليه، هو تصحيح أركان الإسلام، وأركان الإيمان، إذ تمّ وضع أركان الإيمان على أنها أركان الإسلام، مما أوقعنـا في أزمـة ثقافيـة وأخلاقيـة كبـيرة جداً. إذ إن الأخلاق والقيم العليا أصلاً غير موجـودة في أركـان الإسـلام المزعومـة، فالإسـلام فطرة، والإيمان تكليف([٣٩]). والأركان المزعومة للإسلام هنا، لدى شـحرور، هـي: الشـهادتان، والصلاة، والزكاة، والصوم، والحج.

تحت عنوان (الإسلام والمسـلمون)، يعـود الكاتـب إلى التنزيـل الحكـيم([٤٠])، لـكي يقـول: "نحن متفقون على أنه صادق، خال من الحشو، وهذا مما لا خلاف فيـه بـين المـؤمنين بـه.

[٣٩] ينظر: الموقع الرسمي للمؤلف http://www.shahrour.org/?page_id=3 ... وسوف نقف وقفات على بعض هذه النقاط.

[٤٠] بحسب عبارته، وهذا من مصطلحاته التي طالما يؤكد عليها، لكي يستخدمها كبديل للفظ القرآن الكريم، والذي يعطيه تعريفاً آخر..

ثم يذكر آيات لكي يعقّب عليها، لإثبات ما ذكره من ثنائيات وقع فيها الخلط، والآيات هي: {إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات... }الأحزاب: ٣٥، و{عسى ربّه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات}التحريم: ٥، {قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم..}الحجرات: ١٤. ثم يعقب بقوله: "ونفهم من الآيات أمرين: الأول: أن المسلمين والمسلمات شيء، والمؤمنين والمؤمنات شيء آخر. والثاني: أن الإسلام يتقدّم دائماً على الإيمان، ويسبقه"([٤١]).

لا إشكال في أن معنى المسلم والمؤمن مختلفان من حيث الجذر اللغوي والدلالة، وكذلك بحسب السياق، ولكن هل يصل هذا الاختلاف إلى الحد الّذي أوصله إليه شحرور؟! وهل يمكن لشحرور أن يثبت لنا - كما يحاول إثبات أن المسلم والمؤمن بعيدان كل هذا البعد من بعضهما البعض- إلى أيهما ينتمي ما تبقى من الآية في (سورة الأحزاب): {وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً} إلى المؤمنين أم المسلمين؟! وعلى أيّ أساس؟ فهذه التوصيفات أوصاف كالمسلمين والمؤمنين.. أم أنّ هذه الاختلافات خارج منهجه؟! وكيف يتعامل مع آيات أخرى، مثل: قول نوح (عليه السلام): {رَّبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا}نوح: ٢٨؟. وهل: (المؤمنون والمؤمنات)، في الآية الكريمة، من أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)، أم يجد لذلك تبريراً يتجاوز منهجه اللغوي، كما سيأتي؟!

الإسلام يسبق الإيمان دائماً!

بما أن شحرور يحسب الحساب للترتيب والأسبقية، من حيث اللفظ، في الآيات، فمن حقنا أن نضع النقاط على الحروف فيما يخالف رأيه في هذا المجال. فمن ذلك قوله: "والثاني أن الإسلام يتقدم دائماً على الإيمان، ويسبقه"، فهذا يحتاج إلى تفحص واختبار، وفيه تعميم وإطلاق يتجاوز الآيات المذكورة.

فمثلاً يقول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ}البقرة:١٠٢. هنا تقدم الإيمان على الإسلام، وطلب من الّذين آمنوا أن لا يموتوا إلا

[٤١] الإسلام والإيمان، ص٣٠.

وهم مسلمون! فهل تقدّم الإيمان على الإسلام، أم لا؟! وإذا كان كل مؤمن مسلماً، والإيمان يتضمن الإسلام، ويحتويه، فلماذا هذا الطلب؟!

وكما في قوله تعالى: {وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ، فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ}البقرة:٨٤، فهنا سبق الإيمان الإسلام، والتوكل من صفات المسلمين، فكيف أسنده إلى المؤمنين من أصحاب موسى؟!! وهل هم من أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)؟! أم يرقّع هذا الخلل التصوري بإيجاد مفهوم الإيمانين؟!

وكذلك قوله تعالى: {وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلالَتِهِمْ، إِنْ تُسْمِعُ إِلاَّ مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ}النمل:٨١. فالإيمان سبق الإسلام. ويمكن النّظر إلى هذه الآية، التي ذكرها شحرور في موقع الاختلاف بينهما، وقد سبق فيهم الإيمان الإسلام، يقول الله تعالى: {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنْ الْمُسْلِمِينَ}الذاريات ٣٥-٣٦، فمع سبق لفظ (المؤمنين) على (المسلمين)، أليس من حقنا أن نسأل ونستفسر: فهل (المؤمنون) هنا، من أتباع محمد، أم من أتباع نبي آخر؟! والجواب واضح ومخالف لما تبنّاه شحرور!

فإطلاق القول وتعميمه على أن الإسلام يسبق الإيمان، خطأ فادح لا يليق بباحث جاد، وهو يضع طروحاته الأخرى، وقطعياته، تحت الشك والتساؤل!

ومع تقديم الإيمان على الإسلام، هناك ما يدلّ على الترابط بين المعنيين، كما في قول الله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ}الزخرف٦٩. فهنا التسليم من صفات الّذين آمنوا، وليس معناه أنّه أسلم ثم آمن واتبّع ملّة محمد (صلى الله عليه وسلم)! فهل كل من آمن بمحمد (صلى الله عليه وسلم) كان مسلماً من قبل؟! أليسوا مشركين، ومن عبدة الأصنام؟!

أدلة وإثباتات

يأتي المؤلف ببعض الآيات الأخرى لتعضيد نظريته في الإسلام، من ذلك قوله تعالى عن الجنّ: {وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا}الجن ١٤، وقوله تعالى عن إبراهيم (عليه السلام): {مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا}آل عمران ٦٧، وعن يعقوب يقول: {وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ}البقرة ١٣٢:، وعن يوسف حين يدعو الله تعالى ويقول: { رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ}يوسف ١٠١، وعلى

لسان سحرة فرعون: {وَمَا تَنقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا ۚ رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ}الأعراف ١٢٦، وعن فرعون يقول: { وجاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ}يونس ٩٠، وعن الحواريين يقول: {فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ}آل عمران ٥٢، وعلى لسان نوح يقول الله تعالى: {فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} يونس ٧٢، وحين يذكر قصة لوط يقول: {فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ}الذاريات ٣٥، ٣٦([٤٢]).

ثم يعقب بقوله: "ونفهم من الآيات في تسلسلها أعلاه، أن الجن وإبراهيم ويعقوب والأسباط ويوسف وسحرة فرعون والحواريين ونوحاً ولوطاً، كانوا من المسلمين، وأن فرعون حين أدركه الغرق نادى بأنه منهم، وهؤلاء جميعاً لم يكونوا من أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم). فالحواريون من أتباع عيسى (عليه السلام)، وسحرة فرعون من أتباع موسى (عليه السلام). ونفهم من هذا كله أن الإسلام شيء، والإيمان شيء آخر، وأن الإسلام متقدّم على الإيمان سابق له، وأن المسلمين ليسوا أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم) حصراً. ونصل أخيراً إلى السؤال الكبير: إن كانت الشهادة برسالة محمد (صلى الله عليه وسلم)، والشعائر، من أركان الإسلام، فكيف يصح إسلام فرعون، وهو لم يلتق إلا بموسى (عليه السلام)، وإسلام الحواريين؛ وهم لم يعرفوا سوى المسيح عيسى بن مريم، وإسلام غيرهم ممّن أثبت التنزيل الحكيم إسلامهم، فيما ذكرنا من آيات، وهم جميعاً لم يسمعوا بالرسول الأعظم، ولم يصوموا رمضان، ولم يحجوا البيت؟"([٤٣]).

الإشكال الكبير عند شحرور هو أنّه يبني تصوراته بنفسه، ومن وجهة نظره، ثم يحاكم الآخر بناءً على تصوراته هو، ويبني أسئلته واستفساراته على أساسها! فمثلاً هنا لم يقل أحدٌ أن الأنبياء السابقين، وأتباعهم، لكونهم مسلمين، أنهم من أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)، وذلك لأنهم سابقون على رسالة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، وإثارة مثل هذا السؤال ليس في محله، فهم مسلمو زمانهم، ولكل منهم شرعة ومنهاج، يتّفق ويختلف عمّن سبقهم، أو مع من جاء بعدهم. ومن ثم، فإن الاتفاق في الاسم، لا يعني التطابق في

[٤٢] الإسلام والإيمان، ص٣٢مع إضافات لتنسيق وترابط الكلام.
[٤٣] الإسلام والإيمان، ص٣٢-٣٣.

كل جوانبه. هذا عدا أنّ لفظ: (أسلم)، و(الإسلام)، قد جاء بمعنى: الخضوع والانقياد والتسليم وإخلاص الدين لله، فهم مسلمون بهذا المعنى، وليس بالمعنى الّذي يريد شحرور أن يطرحه على أنّه المعنى الراجح أو الصحيح حصراً.

حتى إن شحرور حين استشهد بالآية: {إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات...}الأحزاب ٣٥، على أساس التفريق بين الإسلام والإيمان، والمسلم والمؤمن، لم يتطرق إلى معنى: المسلمين والمسلمات بالمعنى السابق الذي ذكرته، مع أنّه هو الراجح، الذي يستنبط من الآية، بدليل وجود مواصفات أخرى تنطبق على المسلم والمؤمن، ولا تعني التغاير والفصام الشحروري. وانظر تمام الآية، الذي لم يحبذ شحرور إتمامها، لأنه ليس في صالح نظريته، يقول الله تعالى: {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا}الأحزاب: ٣٥، ومعنى: المسلمين والمسلمات: "إِنَّ الْمُتَذَلِّلِينَ لِلَّهِ بِالطَّاعَةِ وَالْمُتَذَلِّلَاتِ"، والمؤمنين والمؤمنات: أي "الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِيمَا أَتَاهُمْ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ..."([٤٤]). هكذا الصفات الأخرى، والمتعلقة بأوصاف المؤمن الّذي صدّق وآمن وخضع لطاعة الله وأوامره.

فالتمايز بين الإيمان والإسلام، وتعلّق الإسلام بما قبل إرسال النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) حصراً، وإلى هذا الحد، لا تسنده الأدلة الواضحة، ومنطوقها. مع الإقرار بأنّ الإسلام دين الأنبياء عليهم السلام.

أركان الإسلام

ثم يصدر حكماً، ويعقّب بقوله: "لقد أقامت كتب الأصول، والأدبيات الإسلامية، أركاناً للإسلام من عندها، حصرتها في خمسة، هي: التوحيد، والتصديق برسالة محمد (صلى الله عليه وسلم)، والشعائر، مستبعدة العمل الصالح والإحسان والأخلاق من هذه الأركان...!!"([٤٥]).

بنظرة أولية نرى أن شحرور لا يفرّق، أو لا يريد أن يفرّق، بين أركان الإسلام، وما يعدّ من الإسلام. فكتب التراث تذكر الدعائم الخمسة كأركان للإسلام، لا ككل الإسلام، والعمل

[٤٤] **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، محمد بن جرير الطبري، ت: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ج١٩، ص١٠٩.

[٤٥] الإسلام والإيمان، ص٣٣.

الصالح والإحسان والأخلاق جزء لا يتجزأ من الإسلام، وثمرة للإيمان، فكيف يستبعد ذلك؟! وكون هذه الخمس من أركان الإسلام - مع خلاف في إضافات أخرى إليها- لا يعني استبعاد هذه الثلاثية الشحرورية عن الإسلام، بالمعنى المعهود في كتب التراث، لكنها لا تعدّه ركناً، بل جزءاً.. غير أن شحرور لا يريد أن يصحح الفهم المعهود، إن كان فيه خللٌ، بل يريد أن يصل إلى نتيجة أخرى، ويذهب بعيداً، وهذا الهدف هو تعريف مغاير للإسلام، بحيث يتوسّع حتى يشمل الأديان والملل المعاصرة كافة، بحيث لا يبقى فضل يذكر في وجود الإسلام المحمدي، وبالمعنى المتعارف عليه الآن، إلا مع فارق بسيط، وتمايز، لا يصل إلى درجة راقية، كي يبذل الإنسان كل طاقاته ليصل إليها، ويقتنع بها، بل هو تكليف مغاير لفطرة الإنسان، كما سنرى.

بعد أن استشهد شحرور بقوله تعالى: {وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ}البقرة، ١١١، ١١٢، كحجّة لإبطال أدلة اليهود والنصارى في حكر الجنة على أنفسهم، وإثبات أن الجنة يدخلها كل من {أسلم وجهه لله، وهو محسن}. وإنكار قول عامة المسلمين من أنّه: لا يقوم الإسلام إلا على التصديق برسالة محمد (صلى الله عليه وسلم)، وعلى الصلاة والزكاة والصيام والحج، واعتبار ذلك هو الإسلام الذي لا يقبل الله - في زعمهم - غيره، ولا يدخل الجنة إلا أصحابه.

ويرى أنّ المسلمين الّذين يقولون بهذا الكلام، ويعتقدون بهذا المعتقد، فإنهم – برأيه - يكرّرون ما قالته اليهود والنصارى، فتصدّى لهم سبحانه في التنزيل، في سياق إنكاري. وذلك يعود إلى أنّ شحرور ينفي أن تكون الصلاة والزكاة والصيام في رمضان وحج البيت من أركان الإسلام، ويعدّ ذلك مخالفاً للتنزيل الحكيم، لأن التنزيل الحكيم يكلّف المؤمنين بهذه الشعائر، وليس المسلمين.

ثم يذكر أدلة لتقوية وإثبات نظريته هذه: {إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً}النساء ١٠٣، {وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله، إن الله بما تعملون بصير}البقرة ١١٠، و{أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون}النور ٥٦، و{يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام} البقرة ١٨٣، إلى قوله تعالى: {فمن شهد منكم الشهر فليصمه}البقرة ١٨٥([٤٦]).

[٤٦] الإسلام والإيمان، ص٣٤.

في الكلام الّذي لخّصناه سابقاً يرى شحرور أن الحق والإسلام لا يكمنان في اتّباع رسالة محمد (صلى الله عليه وسلم)، بل من اكتفى بتسليم نفسه لله، وأحسن، فهو ناج دون اتّباع الرسول (صلى الله علية وسلم)! وأن الصلاة والصوم والزكاة تخصّ أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم).

وسنبدأ بالجزء الثاني من كلامه، ونؤجل الكلام على الجزء الأول، ولنا أن نستفسر: ألم تكن هذه الشعائر موجودة عند المسلمين السابقين، من أتباع الديانات السماوية الأخرى؟ وهل صحيح أن هذه الشعائر مخصصة للمؤمنين أتباع محمد(صلى الله عليه وسلم)، بحسب تعبير شحرور؟

فلنلق إذن نظرة على التنزيل الحكيم - على حدّ تعبيره - لنر هل هذه الشعائر من مميزات المؤمنين، دون المسلمين؟!!

وقبل ذلك، يجب أن نؤكد أن الإسلام، والديانات السماوية الأخرى، ورسالات الأنبياء، مصدرها واحد، فالله (عز وجل) هو الذي أرسل الرسل، وأنزل الكتب، والإسلام دين الأنبياء: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإسلام}آل عمران:١٩. ويقول الله تعالى عن نوح: {وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنْ الْمُسْلِمِينَ}يونس٧٢. وهذا ما قاله إبراهيم، ووصى بها بنيه: {إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ. وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ. أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ إِلَهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ}البقرة:١٣١-١٣٣. وكلام موسى لأتباعه: {وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ}يونس:٨٤، وقول حواريي عيسى: {فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ}آل عمران:٥٢. واقتنعت بالإسلام مجموعة من أهل الكتاب، لمّا سمعوا آيات الله: {وَإِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ. أُوْلَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ}القصص:٥٣-٥٤.

وبما أن الإسلام دين الأنبياء، فمن الطبيعي أن تكون هناك شعائر وعبادات مشتركة، ومنها الصلاة والزكاة والصوم، وحتى الحج، فتلك الشعائر ليست من مميزات وخصائص المؤمنين من أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)، كما يدّعي شحرور. فكل من له أدنى دراية، يعرف أن هذه الشعائر موجودة عندهم، بكيفيّات مختلفة، تبعاً لاختلاف الشرائع،

ووحدة المنهج: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً}المائدة: ٤٨. والقرآن جاء لتصديق الرسالات السابقة، وإتمام رسالة السماء.

مع ذلك، فإن شحرور نسي، أو تناسى، أن هذه الشعائر التعبدية موجودة عند الأديان الأخرى، وإن اختلفت الكيفيات. والقرآن شاهد على ذلك، وناطق بوضوح: فالصلاة كانت موجودة عند إبراهيم: {رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ، رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ}إبراهيم :٣٧، {رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ}إبراهيم: ٤٠. وموسى وهارون: {وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ}يونس: ٨٧. وزكريا: {فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ}آل عمران: ٣٩. وعيسى: {وَجَعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً}مريم:٣١، فقد أوصاه الله بالصلاة والزكاة، وكافة الأنبياء: {أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا}مريم:٥٨. وعن بعض الأنبياء، الذين ذكرهم الله تعالى، يقول: {وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ}الأنبياء: ٧٣، فإقامة الصلاة والزكاة، والعبادات بصورة عامة، جزء من وحي الله إليهم، لم ينفك عن إسلام السابق واللاحق.

والصيام مكتوب على الذين سبقوا من الملل الأخرى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}البقرة:١٨٣. والصوم كان موجوداً، ولهذا يوجّه الله تعالى مريم إليه: {فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْناً فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنْ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً}مريم:٢٦. فادّعاء ارتباط هذه الشعائر بالمؤمنين من أتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)، ادّعاء باطل، لا تسنده الأدلة، ولا تاريخ الأديان، ولا واقعهم الحالي.

ثم يبني على ما أثبته لنفسه، ويثير سؤالاً، ثم يجيب عليه: لماذا تمّ استبعاد الجهاد، والقتال، والقصاص، والشورى، والوفاء بالعقود والعهود، والعديد العديد من الأوامر والتكاليف، من أركان الإسلام، مع أن حكمها واحد في الآيات، كحكم الصلاة والزكاة والصيام والحج؟ ثم يأتي بأدلة قرآنية([٤٧]) تتواجد فيها هذه القيم والواجبات!!

[٤٧] الإسلام والإيمان، ص٣٤-٣٥.

ولنا أن نستفسر ونتعجب: من قال إن هذه القيم والواجبات ليست جزءاً من الإسلام، ومن نفاها حتى يثبتها هو؟ وأركان الإسلام ممكن أن تتعدد لدى الدارسين، وفق ما جاء في الكتاب وصحيح السنة، مع وجود الحديث المشهور الذي يشير إلى أن الإسلام بني على خمس. وهناك أحاديث أخرى يمكن أن يستنبط منها أركان الإسلام، وفي القرآن الكريم آيات تشير إلى واجبات وأركان أخرى يجب الإلتزام بها، وبعضها ذكرها شحرور نفسه!!؟

لكن شحرور لديه هدف آخر، هو اختراق المفاهيم والمصطلحات، ومن ذلك مصطلحي: الإسلام والإيمان، كي يعطيهما مضموناً آخر، ومن ثمّ يبني عليه بناءاً جديداً، كي يواكب التطور، ويرضي الآخر! ويسمّي ما استنبطه الآخرون بالتحريف الخطير لما ورد في التنزيل الحكيم، لأن الدين عند الله الإسلام، لا يقبل ديناً غيره، ويفسّر الإسلام بصورة لا تتضمن بالضرورة الإيمان بمحمد (صلى الله عليه وسلم).

الإيمان بمحمد (صلى الله عليه وسلم)، واتّباع رسالته

فيحسب ما رآه شحرور، فإن إيمان أهل الكتاب بالإسلام المحمدي ليس واجباً عليهم، وإنما زيادة أجر، وأنّ أقل ما يقبله الله هو الإسلام بالمعنى الشحروري، لأن تعريفه بأنهم مسلمون يعني أنّهم ناجون، وإن لم يؤمنوا برسالة الرسول وخاتم الأديان. فهل هذا المنطق يطابق القرآن، ومنطوقه؟!

فلنجعل القرآن حكماً بيننا وبينه، ما دام أنّه يدّعي العودة إلى التنزيل الحكيم. وللباحث الحق في أن يسأل: إذا كان اتّباع محمد (صلى الله عليه وسلم) ليس واجباً، فلماذا يدعو القرآن الكريم النصارى إلى الإيمان بالله، وبالرسل، وضمنهم محمد (صلى الله عليه وسلم)؟ ولماذا يطلب منهم ترك التثليث، والإعتقاد بالله الواحد الأحد، وعبادته الخالصة؟ كما يقول تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً. لَنْ يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَلا الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً}النساء:١٧١-١٧٢. فهل هذا يحتاج إلى تعليق وتعقيب وتعمّق، حتى نفهم معناه؟!

وهذا ما أكّده القرآن في آيات عديدة، وأضاف إليه أركاناً أخرى، مثل: الإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالكتب السماوية، والقرآن منها، كما في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً}النساء: ١٣٦.

وهل الّذي لم يؤمن بالرسل والكتب، يعدّ مسلماً، وداخلاً في الإسلام؟ مع أنّ الآية صريحة في أنّ من لم يؤمن بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً؟ أليس القرآن من الكتب، ومحمد من الرسل، والإيمان بهما ضمن الإيمان المطالب به في الآية، ولا يؤول بشيء آخر؟!..

فنحن لا نحتجّ بالأحاديث، لأن الأحاديث، عنده - في أحسن أحوالها – لا تتجاوز (إنْ صحّتْ!!) الشك([٤٨]). فلنتأمل آيات محكمات أخرى في المجال نفسه: {فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا لَوْلا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوَلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِن قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ. قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ. وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ. الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِن قَبْلِهِ هُم بِهِ يُؤْمِنُونَ. وَإِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ. أُوْلَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرَؤُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ. وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ. إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ}القصص٤٨-٥٦.

فبحسب منطوق الآية، فإن بعض أهل الكتاب لم يؤمنوا برسالة النبي، وطالبوا الرسول بالمعجزات، والله تعالى طالبهم بأن يؤمنوا بالرسول، وفي حالة عدم الإيمان به، مع وجود الأدلة، فهم إنّما يتّبعون أهواءهم، ولا يستحقون الهداية، ولا يعدّون مسلمين، ولم يخضعوا لأوامر الله، بحسب ما هو موجود في الرسالة الأخيرة، وهم في عداد الظالمين.

والبعض الآخر منهم: آمن وصدّق برسالة الرسول، وأقرّوا بأنهم كانوا قبل مجيء الرسول مسلمين، فحين آمن أصبح مؤمناً بما جاء به الرسول، أيْ: أسلم، وأعطاهم الله أجرهم مرّتين.. مرّة على إسلامهم السابق، ومرّة على إيمانهم بمحمد (صلى الله عليه وسلم). فهل المطلوب - بحسب هذه الآيات- أن يؤمن أهل الكتاب بالرسول، أم هم مسلمون، لا يحتاجون إلى ذلك؟!

[٤٨] فهو لا يعتمد على الأحاديث في طروحاته، وينظر إلى السنة بعين الشك والريبة، وفي أحسن الأحوال كتطبيق زمني ومرحلي للتنزيل الحكيم!

وإذا فرّق أهل الكتاب، وغيرهم من المسلمين (بحسب نظر شحرور)، بين الرسل، ولم يؤمنوا بالقرآن، وهو من كتب الله تعالى، فهل يعدّون بعد ذلك مؤمنين أو مسلمين ناجين؟! هل هذا ما يؤكده القرآن، ويؤيّده؟!

فإن كان هذا مخالفاً للقرآن، فماذا يفعل شحرور، وهل يعترف بخطئه، أم يتمادى فيما رآه، ولا يسمع الآخر، كما هو ديدنه في عدم الالتفات إلى من نقده نقداً علمياً؟!!

فلننظر قول الله تعالى في كتابه: {قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ. وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}سورة آل عمران: ٨٤-٨٥، مع أنّ الآية موجهة إلى المؤمنين من أتباع النبي (صلى الله عليه وسلم). لكن للقارئ أن يسأل: أليس الرسول أحد أنبياء الله، وقرآنه (تنزيله الحكيم) أحد كتبه؟ فهنا ذكر أن من آمن بما أنزل على الرسول والرسل الكرام، فقد أسلم لله، وبعد ذلك مباشرة يقول: {وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِين}، أهذا الإسلام إسلام بمعناه العام، أم إسلام محمد (صلى الله عليه وسلم)؟! لا شك هو الإسلام بالمعنى الخاص، الّذي أنزل على أساسه القرآن، وكان حاكماً على الرسالات الأخرى، لتضمّنه الإيمان بالقرآن.

إذن فالإسلام، بنسخته الأخيرة، وكماله التشريعي، عبارة عن الذي نزل على محمد (صلى الله عليه وسلم)، وعلى أهل الكتاب، وغيرهم، والإيمان به بحسب المنطق والمنطوق القرآني. تأملوا قول الله تعالى: {إِنّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإسلام وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ. فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُواْ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ}آل عمران: ١٩-٢٠، فإذا اعتبر الإسلام الأول الإسلام بالمعنى الشامل، فممّا لا شك فيه أن الإسلام الثاني، الذي يطلب الله من الرسول أن يدعو إليه أهل الكتاب والأميين، هو إسلام الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، الواجب اتباعه لكي يكونوا من المهتدين، وفي حالة عدم الاستجابة فما على الرسول – وهو هنا محمد صلى الله عليه وسلم- إلا البلاغ. وهذه الآيات واضحات في وجوب اتباع الرسول الخاتم، والإسلام المحمدي.

ولو لم يكن اتّباع الرسول واجباً حتمياً لما ذكر الله تعالى أن على أهل الكتاب أن يتّبعوا الرسول، انظر هذه الآيات، ثم احكم من هو المخاطب: المؤمنون أتباع محمد صلى الله عليه وسلم، أم أهل الكتاب من اليهود، أم كلاهما؟

يقول الله تعالى، بعد ذكر قصة اليهود مع موسى، لرؤية الله تعالى، وإصابتهم بالرجفة: {قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاء وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}الأعراف: ١٥٦-١٥٧، فالرحمة تشمل من يتّبع، في المستقبل؛ الرسول النبي الأمي الذي توجد أوصافه في التوراة والإنجيل. فمن آمن به، وأيّده، ونصره، واتّبع القرآن الذي وصف بالنور الذي أنزل معه، فهو المفلح، وهم المفلحون. أليس هذا يعني أن الإيمان بالرسول واجب على من بلغه هذا الدين، وعرف أوصافه المذكورة... إلخ؟ وهل بعد هذا يجوز أن يقال إن من لم يؤمن به، بعد معرفته، يعتبر من الإسلام الذي لا يحتاج إلى الإيمان بمحمد، وقرآنه؟!!

ألا تعدّ مثل هذه الآيات حثّاً وأمراً من الله تعالى لأهل الكتاب، وغيرهم، باتّباع دين الإسلام في نسخته الأخيرة، ومعناه الخاص: {وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلّهِ لاَ يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللّهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ}آل عمران: ١٩٩، {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ}المائدة: ١٥٥. {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَاءنَا مِن بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}المائدة: ١٩٩، {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ أُوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمن يَكْفُرْ بِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ}البقرة: ١٢١. فالآيات المتفرقات من السور المذكورة، فيها حثّ على اتّباع الإسلام، وإنذار لأهل الكتاب الذين لا يتبعونه، والخسران لمن يكفر به، ولا عذر لمن عرف منهم حقيقة رسالته، كي يحتج به عند الله. واستنباطات أخرى لسنا بصدد عرضها..

مهمة الأمة الوسط، والشهادة على الناس

إذا كان الإسلام فطرياً، بالمعنى الشحروري، ولا يتضمن الإيمان بمحمد، ورسالته، وكتابه، فلماذا جاء؟ وما هي مهمته؟ وما دور الأمة الوسط؟ وما سبب مهمة التبليغ والبلاغ، المذكورة في آيات كثيرة، كي يدعى الناس جميعاً، ومنهم أهل الكتاب، إلى الدين الجديد؟! أليس هو الشهادة على الناس جميعاً: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً}البقرة: ١٤٣، {وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ}الحج: ٧٨.

ولهذا كانت دعوة الرسول للناس جميعاً، والنّاس مدعوون كي يتبعوه، كما قال تعالى: {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ}الأعراف: ١٥٨. فالاهتداء متعلّق باتّباعه، والآيات واضحات لا تحتاج إلى التعليق والشرح.

الإسلام والفطرة

يذكر شحرور أن الإسلام دين الفطرة، وهذا ليس محل خلاف، لكن شحرور يعطي هذا المعنى بعداً آخر، حرَّفه به عن مضمونه، وأعطاه مضموناً جديداً ابتعد به عن محتوى الأدلة، وأحياناً عن منطوقها.

فهو يرى أن أركان الإسلام المعروفة تحريف خطير، يناقض التنزيل الحكيم، وأنّ الدين عند الله هو الإسلام الّذي لا يقبل غيره (ولكن وفق تصوره الخاص)، وباعتبار أنّ الدين الإسلامي عند الله هو دين الفطرة الإنسانية التي فطر سبحانه الخلق عليها. ثم يستشهد بقوله تعالى: {فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون}الروم: ٣٠، ويعقب بقوله: لا بد أن تكون أركان هذا الإسلام، بحسب الآية السابقة، فطرية مقبولة، تتوافق بشكل طبيعي مع ميول الخلق. ثم يستفسر قائلاً: فهل الشعائر (إقامة الصلاة – الصوم – حج البيت – الزكاة)، التي افترضوا أنها من أركان الإسلام، فطرية؛ تتجه إليها النفوس والأرواح والعقول مدفوعة بفطرة الخلق؟. وبما أنّ تعريف الفطرة عنده، هي: ميول الخلق، وعدم حصول التكليف والتعب، فمن الطبيعي أن تكون الصلاة والصوم والزكاة والحج خارجة عن الإسلام، حسب تصوره.

فهو يعلّل ويذكر مثلاً: أنّ أخذ الزكاة ضد الفطرة الإنسانية تماماً!! فالزكاة إخراج للمال، وإنفاق له، بينما جبل الله خلقه على كنز المال وحبه، كجزء من أجزاء غريزة حب البقاء. يقول تعالى: {وتحبّون المال حبّاً جمّاً}الفجر: ٢٠.

ويرى أن الصوم – كذلك - يتعارض مع الفطرة، ومع غريزة حب البقاء. وكذلك، فالقتال ضد الفطرة. وباختصار، الشعائر كلها ضد الفطرة. ويرى أنها لو كانت من الفطرة، لما أنزلها

تعالى في محكم كتابه، وكلّف المؤمنين بها تكليفاً، ولترك الخلق يؤدونها بفطرتهم، دون أمر منه..([٤٩]).

ونسي شحرور أن الأعمال الصالحة، التي ذكرها هو في الركن الثالث من الإسلام، قد ورد الحثّ - وأحياناً الأمر بها - في القرآن الكريم، مع أنها من الفطرة عنده!! وبهذا المنطق يحاول شحرور دحض مزاعم واضعي أركان الإسلام الخمس، وعلى تنبيه القائلين بها إلى مخالفة ذلك للتنزيل الحكيم، بحسب تعبيره.

وكما قلنا، فهو يثير شكوكاً، ثم يثبت قضايا، ومن ثم يردّ على الغير، ويوهم بأنّ أدلته أكثر إقناعاً للآخر، ويلبس الحق بالباطل، ويظهر باطله في ثوب أدلة، يحسبها الضمآن ماءً..

ولنقف هنا وقفة: فنحن - كغيرنا - نعترف ونقرّ أن الإسلام، كدين الأنبياء السابقين، ودين خاتم النبيين، هو دين الفطرة، ويقبله العقل السليم، وتطمئن به القلوب الصافية، ولكن من قال إن معنى الفطرة هو عدم وجود التكليف والتعب، أياً كان؟ وإذا كان الإسلام ديناً فطرياً، وهذه الأركان ليست من الفطرة - بزعمه -، وأن الأنبياء السابقين، وتعاليمهم، من الإسلام، وهو دين الفطرة، (ونحن نوافقه في ذلك)، فهذا يعني أن وجود الصلاة والزكاة والصوم في الأديان السابقة هو أمر غير مبرر، ولا يجوز وجودها، لأنها تخالف الفطرة!! ولنا أن نسأل: إن كانت الرؤية الشحرورية صحيحة، فلم كانت الصلاة والزكاة والصوم، والعبادات الأخرى، موجودة عندهم، كما ذكرنا من قبل؟! أليست هذه الشعائر ضد الفطرة - كما يقول شحرور -، والأمم السابقة أمم مسلمة، بحسب المنطوق القرآني؟! ألا يعد ذلك مخالفاً للفطرة، ومن ثم للإسلام، بالمعنى الشحروري؟! فكيف يفسّر ذلك، ويبرره؟! أم أن هذا تناقض يتجاوزه، ويهمِّشه، بسهولة، كما هو ديدنه في مواضع أخرى، وخاصة إذا كان ضد مشروعه ورؤيته التي يريد إثباتها!

أليس من المستحسن والأفضل لشحرور أن يعدّ هذه الشعائر من العمل الصالح، الذي يجعله شرطاً في الإسلام، كما سيأتي؟! أم أنّ مثل هذه التأويلات مسّوغ سهل للتفلّت من الالتزام والتكاليف الدينية!!

الشعائر التعبدية موجودة عند الأديان الأخرى، التي نسمّيها، وسمّاها شحرور، بـ(الإسلام)، كما ذكرنا، ونكرّره بصورة موجزة: فعن الصلاة يقول الله تعالى على لسان إبراهيم: {رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ}إبراهيم :٣٧ ، {رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ}إبراهيم:

[٤٩] الإسلام والإيمان، ص٣٥-٣٧بتصرف.

٤٠، وعن موسى وهارون: {وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ}يونس: ٨٧، وفي زكريا: {فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ}آل عمران: ٣٩، وقول عيسى: {وَجَعَلَنِي مُبَارَكاً أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً}مريم: ٣١، وعن كافة الأنبياء: {أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا}مريم: ٥٨، وعن بعضهم يقول: {وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ}الأنبياء: ٧٣.

وأمر الصيام أوضح: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}البقرة: ١٨٣، {فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْناً فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنْ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً}مريم: ٢٦.

فإقامة الصلاة والزكاة، والعبادات بصورة عامة، جزء من وحي الله تعالى، فكيف يجوز لشحرور أن يعدّها ضد الفطرة، ومن ثمّ خارج الشعائر الإسلامية، بالمعنى الشحروري، وهي من واجبات المؤمنين من أتباع النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)؟!..

فبعد هذه الأدلة، وإثبات هذه الشعائر للأمم السابقة المسلمة، واعتبارها من الإسلام، كيف نطمئن إلى حجج شحرور، وآرائه، في الأمور الأخرى؟!! ثمّ، أليست الأعمال الصالحة، التي عدّها شحرور من أركان الإسلام، قد أتى بها القرآن، وكلّف بها بني آدم، والآيات في ذلك العشرات، إن لم نقل المئات([٥٠])؟!!

أما ما قاله بأنّ الفطرة تتعارض مع التكليف، وتعميم ذلك على كل ما هو مطالب به في الإسلام، بالمعنى المعروف، وبالمعنى الشحروري، فإجحاف، ومجانبة للصواب. واعتبار الشيء من الفطرة، لا يعني أنّه خال من التعب والتكليف.. أحقاً ما يقوله شحرور إن الإسلام، بالمعنى الفطري، بما في ذلك الأديان السماوية السابقة، لا يحمل في طياته ما فيه تكليف، وأنه ضد الطبع البشري؟! أليست الشعائر الموجودة من قبل، وفي إسلام السابقين، والعبادات بأنواعها، أليس فيها تكليف ومشقة؟! أحقاً أن الوصايا العشر ليس فيها تكليف ومشقة؟! ألا يعدّ برّ الوالدين، والإحسان إليهما، نوعاً من التكليف والمشقة، لولا الدافع الديني، والخلق الإنساني، واقتران ذلك بالثواب والعقاب؟! أليس من البرّ الإحسان المادي

[٥٠] لإثبات تكليفية العمل الصالح، لا نحتاج إلى أن نبحث، بل نكتفي بما قد أتى به شحرور تحت عنوان الإحسان والعمل الصالح، وأركان الإسلام، ففيهما ما يدحض فكرته من الأساس، من الوصايا العشر وغيرها! ينظر: **الإسلام والإيمان**، ص٦٠-١٢٦.

إليهما، في حالة العوز والفقر، ألا يعد ذلك تكليفاً، ومخالفاً لحبّ الخير والمال؟! ألا يعدّ الابتعاد عن الفواحش، وحفظ الفروج، مخالفاً لشهوة الإنسان، وميوله الحيوانية؟!! أليس من الصعب جداً تطبيق العدالة إذا كانت فيها مضرة للأقرباء؟ وهل الوفاء بالعهد، وعدم بخس الناس أشياءهم، ليس فيه تكليف وصعوبة؟! فربط عدم التكليف بالفطرة، واعتبار الفطرة إسلاماً، بهذه الصورة، مغالطة من الكاتب، ومن ثم القياس عليه افتئات!!

ومن جانب آخر، ألا يسعد الإنسان حين يصلي ويزكي ويصدق ويحج، مع كون هذه الشعائر تكليفاً؟! وأن بعض طرق الخير فيها المشقة والاطمئنان القلبي؟!!

أما عدّ أركان الإسلام أركاناً للإيمان، بحسب رؤيته، واستناداً على ما يورده من أدلة قرآنية[٥١]، وهو: التسليم بوجود الله، وباليوم الآخر، فإذا اقترن هذا التسليم بالإحسان والعمل الصالح، كان صاحبه مسلماً، سواء أكان من أتباع محمد (الذين آمنوا)[٥٢]، أو من أتباع موسى (الذين هادوا)، أو من أنصار عيسى (النصارى)، أو من أيّ ملة أخرى غير هذه الملل الثلاث، كالمجوسية والشيفية والبوذية (الصابئين)، فهذا لا يسلّم له به بهذا الإطلاق. فالإسلام له معانٍ، أحدها: إسلام الأنبياء، والأخرى الانقياد، وثالثة: الإسلام بمعنى الالتزام بأوامر الله، والاجتناب عن نواهيه، وفق ماجاء به الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم). وبهذا المعنى الإسلام يكون أشمل من الإيمان، لأنه يتضمنه ويستوعبه، فلا يكون الإنسان مسلماً صالحاً، إلا إذا كان مؤمناً.

ومن جهة أخرى، فإن الأدلة القرآنية، والآثار الواردة، لا تحصر الإسلام في الخمس المذكورة، فالإسلام أوسع من أن يحصر في هذه الخمس، أو غيرها. فهذه سميت بالأركان في أحاديث، وهناك أدلة أخرى يمكن أن يستنبط منها أركان أخرى، وأجزاء مهمة..

---

[٥١] يستند شحرور على آيات في تأسيسه لهذه الفكرة، منها: {إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون}البقرة: ٦٢٢، {ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين}فصلت: ٣٣، {بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره}البقرة: ١١٢، {قل إنما يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد فهل أنتم مسلمون}الأنبياء: ١٠٨، {قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وأنا من المسلمين}يونس: ٩٠، {ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك}البقرة: ١٢٨، {ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن ...}النساء ١٢٥، {إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا ...}المائدة: ٤٤. **الإسلام والإيمان**، ص٣٧-٣٨.

[٥٢] أحياناً يعترض شحرور بعض ما لا يتوافق مع رؤيته، فيتجاوزه، أو يجد له تأويلاً، من ذلك إنه يفرق بين الإيمان والإسلام، ولكن حين يأتي الإيمان في سياق ما سماه هو الإسلام، يحاول أن يجد له تأويلاً. من ذلك قوله: "... أن التنزيل الحكيم حين يتكلم عن الإيمان، وعن الذين آمنوا، فهو يتحدث عن نوعين من الناس، أو لنقل نوعين من الإيمان، أولهما الإيمان بالله واليوم الآخر، وهو الإسلام، ثانيهما الإيمان بمحمد (صلى الله عليه وسلم) ورسالته، ويدلنا على ذلك بشكل لا يقبل اللبس ما ورد في التنزيل الحكيم..." **الإسلام والإيمان**، ص٣٨.

وبما أن شحرور التزم بلفظ الإسلام، ولذلك استخدم مع كل ركن لفظ التسليم، بعد وضع الإيمان قبله: الإيمان تسليماً بوجود الله، الإيمان تسليماً باليوم الآخر، وكذلك العمل الصالح، والإحسان!![٥٣].

لكن ما هو الإيمان بوجود الله؟ وماذا يتضمن عنده: أيشترط الوحدانية، أم أن التثليث عنده وحدانية؟ واليوم الآخر، هل يؤمن به البوذية، وغيرهم، مثلاً، إيماناً كاملاً؟! والعمل الصالح يمكن أن يتضمن ما لا نهاية من الأعمال، بل يتضمن كثيراً مما يمكن تسميته عملاً صالحاً؟ وهل الإيمان بالكتب، والرسل، والملائكة، جزء من الإيمان بالله، أم لا؟ وهل الإيمان شرط في الإسلام؟ أليس الله الذي قال في كتابه: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ}البقرة:١٧٩؟ فأين الإيمان بالرسل في أركان الإسلام لدى شحرور، فالله تعالى يطلب الإيمان بالرسل.. وهل هذا الإيمان خاص بأتباع محمد (صلى الله عليه وسلم)، ولا يشمل غيرهم؟! وهل هذا الإجمال يحلّ الإشكال؟!

وكما قلنا سابقاً، فالله تعالى يطلب من أهل الكتاب، وغيرهم، أن يتّبعوا الرسول، ويؤمنوا بكتابه، كي يكونوا من المهتدين. فقد يفسر إجمال الآية بتفصيلات أخرى ضمن التنزيل الحكيم، الذي لم يذكره شحرور!! أو قد يكون لمن لم يبلغهم هدي الله تعالى بالصورة الكاملة، فيحاسبون على ما عندهم من الإيمان الصحيح، والعمل الصالح ... وما إلى ذلك، مما لسنا بصدد بحثه الآن..

خروج عن المنهج
المجرمون، أول المسلمين، ومن المسلمين

وفي سبيل إثبات رؤيته في تعريف الإسلام، يذكر شحرور أن المصطلح المضاد للإسلام هو الإجرام، والمصطلح المضاد للمسلمين هو المجرمين. والحجّة في ذلك قوله تعالى: {أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ. مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ}القلم: ٣٥-٣٦. ثم يذكر أصل (جرم)، ومشتقاته، واستخداماته في القرآن الكريم.

ولا إشكال لدينا في أنّ بعض هذه المعاني صحيحة[٥٤]، لكن قصر المعنى المضاد، والمصطلح المقابل للإسلام والمسلمين، في الإجرام والمجرمين، يخالف القرآن الكريم، ومنطوقه، عند تطبيق المنهج الشحروي. فالقرآن الكريم حين يذكر إيمان الجن، فيقول:

[٥٣] **الإسلام والإيمان**، ص٣٨-٣٩بتصرف.
[٥٤] ينظر: **الإسلام والإيمان**، ص٣٩-٤١.

{وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَى آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنْ بِرَبِّهِ فَلا يَخَافُ بَخْساً وَلا رَهَقاً. وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَداً}الجن: ١٣-١٤، فقد كان منهم المسلمون، وفي الطرف المضاد كان هناك القاسطون، فالقاسطون هنا مثل المجرمين، وعلى المنوال نفسه، فلماذا حصر شحرور المصطلح المضاد للمسلم في (المجرم)؟!!

والغريب في الأمر أن شحرور، لكي يبرز صحة رؤيته، يجحف أحيانا في ليّ النصوص بما لا تحتمله. من ذلك: تأويل (أوّل المسلمين) في قوله تعالى: {قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ}الأنعام: ١٦٢-١٦٣، بمعنى النهاية والمآل([55])، مع أنّ هذا مخالف لمنهجه في الترادف. وخالف بذلك الواضح من اللغة، وجنح إلى تأويل بعيد، لتبرير موقفه، وتثبيت فكرته! فهو استند إلى ما أشار إليه ابن فارس من أنّ الْهَمْزَةَ وَالْوَاوَ وَاللَّامَ أَصْلَانِ: ابْتِدَاءُ الْأَمْرِ، وَانْتِهَاؤُهُ. أَمَّا الْأَوَّلُ فَالْأَوَّلُ، وَهُوَ مُبْتَدَأُ الشَّيْءِ. لكن شحرور لم يذكر أمثلة الأصل الثاني، الذي استند إليه، لأنّه ليس في صالحه، فسكت عنه، لأنه من: آلَ يَؤُولُ، أَيْ: رَجَعَ. يُقَالُ: (أَوَّلَ الْحُكْمَ إِلَى أَهْلِهِ)، أَيْ: أَرْجَعَهُ وَرَدَّهُ إِلَيْهِمْ. وَمِنْ هَذَا الْبَابِ تَأْوِيلُ الْكَلَامِ، وَهُوَ عَاقِبَتُهُ وَمَا يَؤُولُ إِلَيْهِ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ}الأعراف: ٥٣. لكن المذكور في الآية عبارة عن الأصل الأوّل، بمعنى البداية لا النهاية!!

فالرسول أوّل المسلمين، باعتباره أوّل المتمسكين بما نُزِّل عليه، والتسليم بهذا الإسلام، والالتزام بأوامره، من الحنيفية الإبراهيمية البعيدة عن الشرك، والملتزمة بالصلاة والنسك: {قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ. قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ}الأنعام:١٦١-١٦٣، وكما في قوله: {قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ. وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ}الزمر:١١-١٢، وبالمقابل فهو من المسلمين؛ باعتبار الإسلام دين الأنبياء عليهم السلام، بدءاً من آدم، وانتهاءاً بمحمد (صلى الله عليه وسلم).

يجب أن لا ننسى أنّ لفظ الإسلام في القرآن يُقرأ ضمن السياق، فقد يأتي بمعنى يتضمن الإيمان والاعتقاد، كما في قوله تعالى: {إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ. وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ

[55] ينظر: **الإسلام والإيمان**، ص٤٧.

بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ}النمل:٩١-٩٣ ، فهذا لا يختلف عن معنى الإيمان كثيراً، بل يتضمن معناه.

ويأتي بمعنى الانقياد العملي، وتنفيذ الأوامر الإلهية المنزّلة على رسوله، كما في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ}الحج: ٧٧-٧٨، وكذلك قوله تعالى: {وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْياً وَعَدْواً حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنْ الْمُسْلِمِينَ}يونس: ٩٠.

ولو تتبعنا الأصل اللغوي، والاستعمال القرآني، واستنباط العلماء لـ(الإسلام والإيمان)، لتوصّلنا إلى نتائج قد تقترب وتبتعد عمّا تحدّثنا عنه في هذا البحث، وبخاصّة عند تقويمنا لشحرور.

وإذا بدأنا بأصل(الإسلام) في اللغة، فيمكن القول: إنّ مادة (السين واللام والميم) لا تخرج من معنى السلامة والعافية والتحية والخضوع والانقياد والتسليم وإخلاص الدين لله، وبعد ذلك أطلقتا على الشريعة التي جاء بها الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، والمعاني الشرعية الأخرى([٥٦]).

وتتعدد معاني لفظ الإسلام، واستعمالاته في القرآن الكريم، وفق السياق، وإنْ رجع في الأصل إلى معنى، أو أكثر، كما في اللغة. فمن معانيه: (هو اسم للدين الذي تدين به)، ومنه قوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإسلام}آل عمران: ١٩. وقد فسّر أبو جعفر الطبري الإسلام بـ"الانقياد بالتذلل والخشوع"([٥٧])، وإن كان ضمناً يقصد(الدين الذي تدين به)، وذلك حين يقول: "إنَّ الطاعةَ التي هي الطاعة عنده، الطاعةُ له، وإقرار الألسن والقلوب له بالعبودية والذّلة، وانقيادُها له بالطاعة فيما أمر ونهى، وتذلُّلها له بذلك، من غير

[٥٦] ينظر: **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ، ج ٣، ص٩٠. **تأويل مشكل القرآن**، ت: إبراهيم شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٧م-١٤٢٨هـ ص٢٦٢. **أساس البلاغة**، الزمخشري، بيروت، لبنان، دارصادر، د:ط، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج١، ص٤٧١. و**لسان العرب**، ابن منظور، بيروت، لبنان، دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ ج١٢، ص٢٨٩ فما بعدها.

[٥٧] **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، المصدر السابق، ج٥، ص٢٨١.

استكبار عليه، ولا انحراف عنه، دون إشراك غيره من خلقه معه في العبودة والألوهة"([58]). أما ابن كثير فيفسر(الإسلام) بالوجه الأول، ويقول: "إخبار من الله تعالى بأنه لا دين عنده يقبله من أحد سوى الإسلام"([59]). ويؤكد الزمخشري قبله على هذا المعنى – مع ربطه بإحدى أصولهم - ففي تعليقه على الآية يقول: "فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين"([60]). وهذا ما ذهب إليه أبو الفرج الجوزي، في قوله تعالى: {هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ}الحج: ٧٨([61]). فالإسلام هنا واحد، سواءاً أكان الإسلام السابق، كدين الأنبياء، أو الإسلام اللاحق، ممثلاً في دين خاتم الأنبياء.

ومن الوجوه الأخرى لكلمة (الإسلام) في القرآن: الإذعان، والإخلاص، والخضوع، والاستسلام، والإقرار، أيْ الإنقياد بصورة عامة لأوامر الله. فالّذين أسلموا في قوله تعالى: {يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا}المائدة: ٤٤، و"هم الذين أذعنوا لحكم الله، وأقرُّوا به"([62])، و(الذين أَسْلَمُواْ) عند الزمخشري "صفة أجريت على النبيين على سبيل المدح، كالصفات الجارية على القديم سبحانه، لا للتفصلة والتوضيح"([63]). وقوله تعالى: {إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ}الصافات: ٨٤، يعني: "مُخْلَصٍ مِنَ الشِّرْكِ وَالشَّكِّ"([64]). وكذلك قوله تعالى: {إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ}البقرة: ١٣١، ومعناه أخلص، قال: أخلصت، وهذا ما أكّده الطبري بقوله، تأويلاً للآية: "إذ قال له ربه: أخلص لي العبادة، واخضع لي بالطاعة، (قال أسلمت لرب العالمين)، فإنه يعني :خضعت بالطاعة، وأخلصت العبادة، لمالك جميع الخلائق، ومدبّرها، دون غيره"([65]). ومثله قوله تعالى: {فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنْ اتَّبَعَنِي وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ

---

[58] المصدر نفسه، ج٥، ص٢٨١.

[59] **تفسير القرآن العظيم**، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م ج٢، ص٢٥.

[60] **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد ،دار الكتاب العربي – بيروت، ط٣، ١٤٠٧ هـ ، ج١، ص٣٤٥.

[61] **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن، ت:محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١٤٠٤،١هـ/١٩٨٤م، ص١٣٦.

[62] **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١٠، مصدر سابق، ص٣٣٨.

[63] **الكشاف**، ج١، مصدر سابق، ص ٦٣٦.

[64] **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود ، ت: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، ط٤، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م ، ج٧، ص٤٤.

[65] **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٢، مصدر سابق، ص٥٨١.

اهْتَدَوا}آل عمران: ٢٠، فأسلمت وجهي لله يعني: "أخلصت ديني لله، وأأسلمتم يعني: أأخلصتم بالتوحيد؟ فإن أسلموا، يعني: فإن أخلصوا، و(أسلمت) هنا يعني: انقدت لله وحده بلساني وقلبي وجميع جوارحي، و(أأسلمتم) يعني: هل أفردتم التوحيد وأخلصتم العبادة والألوهة لرب العالمين...(فإن أسلموا) يعني: فإن انقادوا لإفراد الوحدانية لله، وإخلاص العبادة والألوهة له"([٦٦]). (فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ للَّهِ) أي "أخلصت نفسي وجملتي لله وحده"([٦٧]). وفي قوله تعالى: {وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ}لقمان: ٢٢، يعني: يخلص دينه لله..([٦٨]). وفسّره الطبري بقوله: "ومن يُعبِّد وجهه متذللاً بالعبودية، مقرّاً له بالألوهة"([٦٩]).

ووجه آخر لكلمة (الإسلام) هو(الاستسلام)، وهو من المعنى المذكور آنفاً، ومنها: قوله تعالى: {وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ}آل عمران: ٨٣، "أَي: اسْتَسْلَمَ لَهُ مِنْ فِيهِمَا طَوْعًا وَكَرْهًا"([٧٠]). وكذلك قوله: {حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنْ الْمُسْلِمِينَ}يونس:٩٠، وقوله : {وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}النمل: ٤٤، وكذلك قوله تعالى: {فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ}الصافات: ١٠٣، وكل ذلك أتى بهذا المعنى، كما أشار إلى ذلك ابن الجوزي([٧١])، ولا يخرج عن المعنى السابق، كأصل، مع أنّه وظِّف سياقياً. وعن الآية الأخيرة يقول الطبري: "فلما أسلما أمرهما لله، وفوّضاه إليه، واتفقا على التسليم لأمره، والرضا بقضائه"([٧٢]).

والوجه الآخر: (الإقرار)، والذي يتداخل أحياناً مع المعنى الآنف. ومن ذلك قوله تعالى: {وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا}الحجرات: ١٤، استسلمنا: ودخلنا في السلم، وتركنا المحاربة والقتال،

---

[٦٦] **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج٥، ص٢٨٥.
[٦٧] **الكشاف**، ج١، مصدر سابق، ص٣٤٦.
[٦٨] ينظر: **الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، هارون بن موسى، ت: حاتم صالح الضامن، بغداد، العراق، وزارة الثقافة والاعلام، دار الحرية للطباعة، ص١٢٣؛ **ونزهة الأعين النواظر**، مصدر سابق، ص١٣٧.
[٦٩] **جامع البيان عن تأويل آي القرآن، د:ط**، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ج١٨، ص٥٦٩.
[٧٠] **ابن كثير، تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص٦٩.
[٧١] **نزهة الأعين النواظر**، ص١٣٧.
[٧٢] **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج١٩، ص٢٨٣.

بقولهم: لا إله إلا الله([٧٣]). ويعني: الاقرار باللسان، كما في قوله تعالى: {وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ}التوبة: ٧٤، يعني: بعد إقرارهم، ولم يخلصوا قط([٧٤]).

فهذا مجمل القول لمعنى (الإسلام) في القرآن الكريم، فهو: اسم للدين الذي ندين به، والتوحيد، والإخلاص، والاستسلام، والإقرار(٧٥)، فمعناه الإسلام، وديـن الأنبياء، واسم للشريعة الخاتمة، مع معاني الخضوع والإنقياد والتذلل والخشوع والإخلاص.

وهذا يعني أنّه لا يمكن حصر معنى (الإسلام) في معنى من المعاني، إلا بقرائن وأدلّة أخرى، مع الاتفاق على الأصل اللغوي، والاختلاف في السياق. وهذا ممّا لم يراعه شحرور في دراسته هذه❐

[٧٣] المصدر نفسه، ج٢١، ص٣٩٢.

[٧٤] ينظر: الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، هارون بن موسى، مصدر سابق، ص١٢٣؛ **الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز**، أبو عبدالله الحسين بن محمد الدّامغاني، ت: عربي عبدالحميد علي، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣م/١٤٢٤هـ ص١٠٥-١٠٦؛ **ونزهة الأعين النواظر**، مصدر سابق، ص١٣٧.

[٧٥] عدا السلامة من العيوب، والأمنة من العذاب، وأنه اسم من أسماء الله تعالى، واسم الجنة، والتحية والتسليم، وغيرها ممّا لا حاجة لتفصيله هنا.

العنف.. مقاربة أولية

د.علي رسول حسن الربيعي

يصعب تقديم تعريف جامع مانع لظاهرة العنف، لكن يمكننا القول إن العنف هو ضرر وأذى فيزيائي مادي يُصيب البشر والممتلكات. ويصاغ مفهومياً كدرجة من درجات الصراع، وغالباً ما يتفجر العنف عندما تصل حرارة الصراع إلى درجة معينة. وفي معظم الأحيان يؤدي المستوى العالي من الصراع إلى مستوى عالٍ من العنف. لذلك فالعنف نوع من الصراع، ولو أنه ليس من السهل قياسه كمياً، لأنه يتعلق بالكيف والنوع؛ فللعنف ديناميكيته الخاصة، وتحول الصراع إلى عنف هو تغيير في طور ودور ودرجة الصراع.

قد يُنظر إلى العنف بوصفه انحرافاً عن ما هو طبيعي أو سوي. إنه فعل ملموس وواقعي، ولكنه متقطع وعرضي، ويظهر كاستثناء للقاعدة، ولكن مع ذلك له ديناميكيته الخاصة، والقدرة على التحول من شكل إلى آخر. العنف هو تمثل فيزيائي للقوة والإكراه، أو بعبارة أدق: فعل مادي يسبب الألم والجرح والقتل للآخرين. إنه إيذاء مرئي ومقصود تجاه الآخرين.

ولا بد من التمييز هنا بين العنف والعدوان غير المسبوق باستفزار يبرّره. فبينما يستمد العدوان حافزه من الرغبة في إنزال الأذى بالآخرين كهدف بذاته، لا يتوقف العنف عند هذا الهدف فقط، فله هدف آخر وهو إيصال رسالة للآخرين.

وقد يرى بعض الباحثين أن اختصار العنف على الفعل تضييق لمفهومه، فهو يشمل - على سبيل المثال -: الاغتصاب، والتهجم على كرامة وقيم الضحايا، وغيرها. وأن الأبعاد الاجتماعية والثقافية تضفي على العنف قوته ومعناه.

وللعنف أنواع عديدة، منها مثلاً العنف السياسي، الديني، الكولونيالي، البنيوي، الرمزي، والقانوني، وما يسميه عالم الاجتماع الفرنسي (بورديو) بـ (العنف الرمزي). وعلى كل حال، فما يعتبر عنفاً قد يختلف من زمن لآخر، ومن مكان لآخر. فتحدد الأنظمة السياسية مثلاً، ما هو عنف شرعي، وما هو غير ذلك. وتضفي علاقات القوة بعداً سياسياً على أشكال محددة من العنف، وتلغي عن عنف آخر هذا البعد.

وثمة تفسيرات مختلفة لظاهرة العنف، ونظريات عديدة، طبقاً لترجيح أحد الأسباب المنتجة للعنف على حساب الأخرى. فقد تختلف أو تتكامل مع بعضها. ويمكن بناء مركب نظري، أو أنموذج نظري، لتفسير ظاهرة العنف.

ودراسة العنف ليست فرعاً معرفياً، إنه ظاهرة اجتماعية معقدة، يمكن أن تُفهم وتُفسر فقط من خلال مقاربة تتداخل فيها فروع معرفية متعددة. وما أريد الإشارة إليه هنا هو ما يجمع بين المقاربات المختلفة إجمالاً من ناحية الموقف والمنهج في تناولها ظاهرة العنف. أي سأشير إلى المواقف الأنطولوجية والأبستمولوجية، والتي تنطلق من سؤالين هما: لماذا يحدث هذا العنف؟ وكيف يكون ذلك ممكناً؟ يتعلق الأول بالباعث أو الحافز، بينما يتصل الثاني بالنظام والتنظيم. تعبّر النظريات التي تؤكد على الفرد، أو النظريات الفردية، والأخرى البنيوية، عن الموقف الأنطولوجي، بينما تعبّر نظريات (التفسير) و(الفهم) عن الموقف الإبستمولوجي.

المجموعة الأولى، الأنطولوجية، يتم صوغ النظريات فيها من موقفين حول ما يعبئ الناس ابتداء، فهناك تقسيم أنطولوجي أساسي في العلوم الاجتماعية بين مقاربتين تحاولان تقديم وصف وأسباب للفعل البشري من خلال الرجوع إلى الحركة/ التعبئة التي تقوم بها البنية الاجتماعية. ومقاربة أخرى تأخذ الفعل الفردي كمادة محركة للتاريخ، وتعتبر البنية نتيجة للأفعال الفردية.

لذا هل البنية ابتداءً هي التي تحدد أفعال الأفراد، أم إن أفعال الأفراد هي التي تحدد البنية؟ أي هل نأخذ أفعال الأفراد نقطة البداية في التحليل، أم نختار التأكيد على البنى التي تجبرهم على الكيفية التي يقومون بها في أفعالهم الاجتماعية، والتي تتعلق بالعنف هنا طبعاً بوصفه مدار حديثنا؟ هل يبدأ العنف، أو الصراع المفضي إلى العنف، بسبب

الضغط البنيوي، أم هو ناتج عن تخطيط وتوافق الأفعال الفردية؟ وهل تعبّر هاتان المقاربتان عن موقفين مختلفين جذرياً، أم يمكن أن يكون أحدهما مكملاً للآخر لتفسير الصراع والعنف؟

ترى المقاربة الفردية أن مصدر العنف والصراع يقع على مستوى الفعل الفردي، بينما ترى المقاربة البنيوية أن مصدر العنف يتعلق بالنظام الاجتماعي، وتفهم العنف بوصفه ناتجاً عن التوتر والتناقض، الذي يصدر بدوره عن الطريقة التي يُبنى فيها النظام الاجتماعي.

لنأخذ مثالاً توضيحياً، وهو انعدام الأمن. تهتم النظريات الفردية بالكيفية والأشكال التي يسلك فيها الناس في حالة انعدام الأمن (مثل: الهوية، الاقتصاد، الأمن المادي، وغيرها)، وكيف تترجم تلك السلوكيات والأفعال في الصراع. بينما تركز النظريات البنيوية على أسباب انعدام الأمن: كيف ينتج عن عدم توازن (مجاعة، ظلم، تهميش) معيّن، بنيوياً.

وإجمالاً يدافع الموقف الأنطولوجي الفردي عن فكرة هي أن الوحدة الأساسية في الحياة الاجتماعية هي الفرد. ولكي نفسّر المؤسسات الاجتماعية والتغيّرات الاجتماعية، علينا أن نكشف كيف تنشأ هذه كنتيجة لفعل الأفراد وتفاعلهم.

بالمقابل تركز الأنطولوجيا البنيوية على قوة البنى التي تكمن في المؤسسات ذاتها، وهي أبعد من نطاق سيطرة الأفراد. فتُبنى أفعال الناس من خلال قواعد تخبرهم أو تُحدد لهم غالباً كيف يمارسون حياتهم الاجتماعية. بالتأكيد يبقى الموقف الانطولوجي مجرد دوغما إذا لم يرتبط بالموقف الإبستيمولوجي. لذا لا بد من الإشارة إلى هذا الموقف.

ينقسم الموقف الإبستيمولوجي في العلوم الاجتماعية أساساً إلى قسمين: قسم أول يرى أن أفضل طريقة فحص للعالم الاجتماعي تكون من الخارج، أيْ: التفسير. بينما هناك موقف آخر يرى أن أفضل طريقة لدراسة العالم الاجتماعي هي من الداخل، أي: الفهم.

ينطلق الأول، أي التفسري، من فكرة أنه يمكن تحديد الفعل البشري والتنبوء به. بالمقابل تزعم الإبستيمولوجيا التأويلية (الفهم) أنه بدلاً من النظر في أسباب السلوك، علينا البحث عن معنى الفعل، فالأفعال تستمد معناها من الأفكار المشتركة وقواعد الحياة الاجتماعية، وأن بنية المعنى تحدد تاريخياً وثقافياً، ويمكن دراستها من خلال سياقها، ومن خلال دمج منظورات الوعي الذاتي للناس، والمعلومات التي يقدمونها عن أنفسهم. (أنا مع وضع نسيج واحد يربط الموقفين الإبستمولوجيين مع الموقف الأنطولوجي الأول، ولكن لهذا تفصيل آخر).

وليس ثمة تلازم ثابت وحتمي، ولا يمكن تغييره أبداً، بين العنف والسلوك البشري، فالعلاقة بين الطبيعة البشرية والاجتماعية والعنف، علاقة جوهرانية ومتأصلة في صلب البنية العضوية للنفس البشرية وطبيعة الاجتماع البشري، وبالتالي لا فكاك بينهما مطلقاً، أيّ إن السلوك البشري لا بد أن يكون عنيفاً. وحتى إذا أخذنا بنظر الاعتبار قول (فرويد): إن العنف يرتكز على غريزة الكراهية والتدمير والعدوانية، وهي نوازع قوية متجّذرة في نفوس البشر، ويمكن استثارتها في أوقات الاضطرابات الجماعية. لكنه قال أيضاً إنه يمكن العمل على تجنبها من خلال تصريفها في غير قنوات العنف.

أما إذا دار الحديث عن هل هناك أسباب سيكولوجية للعنف، فبالتأكيد هناك أسباب، ولها تفسيرات عديدة من قبل مذاهب علم النفس والتحليل النفسي.

والآن لنسأل: ما الذي يكّون الجماعة الدينية – المذهبية أو العرقية (ولنطلق على هذه الهوية الجماعية اسم الهوية الطوائفية)؟ كيف ولماذا تلجأ جماعة إلى العنف، وأكثر تحديداً: لماذا يكون الأفراد من البشر مستعدين للقتال والموت دفاعاً عن انتمائاتهم الدينية والعرقية؟ كيف ولماذا تتوقف الجماعة أو لا تتوقف عن العنف، وما الذي يحفز الأفراد ليقاتلوا جيرانهم، وأعضاء في مدنهم، عاشوا معهم في سلام لعقود طويلة، وكيف يتحول الجيران إلى أعداء؟

إن الجواب عن السؤال: ما الذي يكّون الجماعة، ليس سهلاً، فهناك مثلا الإيمان بالأصل المشترك، أو التدين، والطقوس المشتركة، والذاكرة المشتركة. وغالباً ما تكون هناك حاجة عند أفراد الجماعات للانتماء إلى هوية اجتماعية متمايزة. هناك شواهد وأدلة مقنعة أن الهوية الاجتماعية تصنع، وأن العنف نفسه يمكن أن يلعب دوراً مهما كرابطة شعورية مثبته ومعززة للهوية الاجتماعية.

يمكننا القول إن بعض الجماعات تمتلك ثقافة عدائية، فقد ترمز نصوصها الدينية وأساطيرها إلى الافتراس والإضرار بالآخرين، فتشتغل الثقافة هنا، وهي تشمل الدين أيضاً، كما تشتغل أو تفعل الأشياء المادية.

ومن ناحية أخرى، يمكننا أيضاً فهم العنف الطوائفي في ما يقوم به من دور وظيفي كاستراتيجية سياسية ووسيلة لاكتساب القوة والحصول على السلطة، فتنشأ الجماعة الطوائفية من عملية اجتماعية سياسية لرسم حدود الجماعة والمحافظة عليها والدفاع عنها. فيكون العنف عملاً مقصوداً ومنسقاً ومفتاحاً رئيساً لرسم حدود الجماعة. ويتم التحريض عليه من قبل نخبة نهابة سلابة تبحث عن الإمساك بالسلطة في سياق تفاعل ديناميكي لمستويات عديدة ومعقدة. فطالما أن هذا العنف وظيفي، فإن هذه النخبة

تهدف إلى اكتساب السلطة، وتحقق هذه النخبة أهدافها كلما كانت الجماعة التي تدعي تمثيلها سلبية ومطيعة لادعائها في أنها المحافظة على كيان الجماعة ومصالحها.

العنف ظاهرة جديدة

كان يتم تناول العنف، والصراع عموماً، حتى عام ١٩٩٠، من وجهة نظر العلاقات الدولية والدراسات الاستراتيجية، مثل الحرب العالمية الأولى، والثانية، والحرب الباردة. وكان ينظر إلى الحروب الصغيرة، والصراعات المنخفضة الشدة، كنتيجة للاستقطاب الثنائي للحرب الباردة. لكن أصبح هناك بعد عام ١٩٩٠ زيادة في منسوب الحروب التي تجري في داخل الدول، ولم يعد النموذج الذي ينظر لها، بوصفها حروباً بالوكالة، كافياً لتفسير طبيعة هذه الحروب، والعنف المتفجر عنها. فنهاية الحرب الباردة، والاحتفاء بانتصار النموذج الليبرالي، لم يأت بنهاية التاريخ. إذ أصبحت الحرب، والعنف، سائداً ومهيمناً على الأوضاع الداخلية، وله ديناميكياته الخاصة.

وأحدثت الصراعات المحلية تحولاً مهماً في حقل دراسات الصراع والعنف. فقد أصبحت نظريات العلاقات الدولية، والدراسات الاستراتيجية، عاجزة عن الإمساك بديناميكيات وتعقيدات هذه الحروب الجديدة. وعندها بدأ التركيز على العوامل والسياقات المحلية، أيْ على تشكّل الهويات، ديناميكيات الجماعات الأثنية والطائفية، المظالم الجماعية، وغيرها.

تختلف هذه الحروب الجديدة، وعنفها، عن الحروب بين الدول، والصراعات التقليدية، من عدة وجوه:

أولاً، ليس لها بداية أو نهاية محددة. فهي لا تبدأ بإعلان حرب، أو في حملة عسكرية، وليس لها نهاية رسمية.

ثانياً، تتصف هذه الحروب بأنها طويلة الأمد، وقد تستمر لعقود، وقد تحدث فيها حلقات من القتال الشرس، تتخللها أوقات سلم نسبي، وغالباً ما تكون حدود الحرب/ السلام غير واضحة في الزمان والمكان.

ثالثاً، هناك اختلاف في نمط أو شكل هذه الحروب: فقد تشترك بها قوات نظامية، وجماعات غير نظامية، ومتمردون، ومدنيون، وزعماء حرب محليون. فهي ليست حرباً بين قوتين عسكريتين تقليديتين، منفصلتين بشكل واضح.

رابعاً، التدخلات الأجنبية في الحروب المحلية. حيث يأتي مقاتلون من أصقاع عديدة من العالم، أو تأتي قوات مرتزقة، أو احتلال من قبل قوات أجنبية، فتشكل هذه التدخلات جزءاً من ديناميكية هذه الحروب.

خامساً، يتم تمويل هذه الحروب بطريقة مختلفة عن الحروب التقليدية بين الدول، إذ تأتي مصادر تمويلها من خلال التجارة الدولية، فيما يعرف بالاقتصاد الموازي، مثل تهريب النفط، وتجارة المخدرات، والماس، وغسيل الأموال، وتهريب البشر، والمتاجرة بالأعضاء البشرية، والسطو المسلح، وغيرها.

سادساً، الأثر الكبير للثورة التكنولوجية في الاتصالات على هذه الحروب، من خلال دورها في تسهيل التواصل بين شبكة التنظيمات والخلايا وقياداتها. إذ يمكن أن تتخذ القرارات بمرونة وبسرعة عبر التواصل حول العالم، باستعمال هذه التكنولوجيا المتقدمة.

وأخيراً، تقع المنظمات والزعامات التي تدّعي تمثيل هوية الجماعات (أثنية، دينية، ثقافية) في قلب العوامل المفجّرة للعنف.

ولا يمكن الادعاء بالطبع بأن تاريخ الإنسانية هو تاريخ عنف وحرب وقتل وصراع، وإلا كيف تشكلت وتطورت كل تلك الحضارات حتى وصلنا إلى الحضارة المعاصرة! نعم هناك عنف في التاريخ، وهناك تاريخ للعنف، ولهذا العنف أشكال وتجليات مختلفة، وله أيضاً أسباب عديدة، قد تكون منها سياسية أو دينية أو اقتصادية، أو كل تلك الأسباب المتداخلة في مراحل تاريخ العنف، ولكن تاريخ الإنسانية ليس تاريخ عنف. يبقى العنف - مهما كان مرافقاً لوجودنا - هو الاستثناء بكل الأحوال، مهما طال وتكرر في التاريخ.

لقد كان العنف مرافقاً لنا طوال التاريخ، ويستمر ملازماً لنا. وإحدى تجلياته المبكرة والكبرى في التاريخ جاءت بعد الثورة الدينية التوحيدية، حيث هيمن على الوعي البشري -بشكل كبير - فكرة أن هناك حقيقة دينية واحدة، وتعتقد كل جماعة أنها أمسكت بها وتعبّر عنها. وتحت هذه الأوضاع والشروط يتحول إمكان العنف الديني إلى عنف بالفعل.

تعلمنا الذاكرة التاريخية أن كمون العنف، حتى ولو كان لفترات طويلة نسبياً في التاريخ، فإنه يمكن أن يعود كعنف مكبوت. والقول إن هناك تنويراً نهائياً ومكتملاً يضع نهاية للعنف، هو في الحقيقة، قول مضلل، بل إنه تضليل خطير، لأن المهمة الحقيقية للتنوير هي أن يستمر في مهمته ضد العنف، أو يساهم في خفض منسوب العنف إلى أدنى حد ممكن.

كان هناك طوال التاريخ دورات من تفجّر العنف، وتأرجح بين العنف والسلم، وتكرّر هذا في التاريخ دائماً، وقد تم تصويره بطريقة دراماتيكية في المسرح، منذ التراجيديا الأغريقية. ويكشف التاريخ السياسي أيضاً عن العنف المتفجّر نتيجة لعلاقات العداء، وكيف تحوّل عداء محدود إلى عداء مطلق، على رأي (كارل شمت). أي عندما يتحول قصد طرف من هزيمة خصمه، إلى تدميره ومحقه بالكامل.

هناك أشكال مختلفة من العنف في التاريخ، ويمكن أن يأخذ العنف أشكالاً جديدة أيضاً. فلا يمكننا أن نحدّد، بشكل مسبق، مظاهر العنف التي ستبرز في مسيرة التاريخ القادم. فالعنف يتخفى ويتنكر ثم ينفجر بيننا. لذلك من التحديات الصعبة والمستمرة التي تواجهنا هي الوعي بالأشكال الجديدة من العنف، وفهم بنية هذا العنف وديناميكيته، وكشف تلك الأشكال أمام الوعي الاجتماعي. يمكننا أن نستجيب بجدية لوقف العنف عندما نقوم ابتداءً بتحليله وفهمه.

العلاقة بين العنف والمعنى

عندما قال (دريدا) في (الكتابة والاختلاف): "إن العنف مطمور في جذور المعنى"، وقال (جين نانسي) في (المجتمع عديم التأثير): "إن العنف يخلق الحقيقة"، بدا هذا القول صادماً. فأحد أوجه التغيير في العالم، نتيجة للعلاقة بين العنف والمعنى. والمقصود بالمعنى هنا ما يرتبط بذات الشخص، الطريقة التي يعي ويتدبر بها تجربته وخبراته، مساره، وموقفه، لا الموقف وحالاته وتحولاته بذاتها.

وهنا تطرح حالة الخيبة والإحباط التي يشعر بها الشخص، فتكون من مسببات العنف، ولكن هذا قد يختزل العنف كردّ فعل من قبل الشخص الذي يقوم بذلك من أجل إرجاع التوازن لصالحه. لذا من الأهمية أيضاً أن نلتفت إلى حالة النظام؛ أي السياق السياسي، والأبعاد الاقتصادية، والأحوال الاجتماعية، التي يعيش في وسطها الشخص ويعمل. وأيضاً التحولات التي تخضع لذلك النظام. فلا يمكن قصر ديناميكيات العنف على ما يتعلق بمسعى الشخص وقدراته على تحديد موقفه داخل هذا النوع أو ذاك من العلاقات، إذ يندرج العنف أيضاً داخل استمرارية ثقافية، ويرتبط بمستوى أو حقل التعليم.

وأريد أن أضيف أيضاً: يحتاج الشخص إلى تبرير العنف أمام نفسه وأمام الآخرين، وبهذه الحالة لا يكون العنف بلا معنى، بل العكس قد يبدو مفرط المعنى، ممتلئ المعنى، وكامل المعنى. أي إذا كان العنف بذاته يعبّر عن فقدان أو عجز في المعنى، فإنه ليس كذلك بالنسبة لمرتكبه. فعلى الرغم من فقدان المعنى، غالباً ما يترافق العنف الجماعي مع

سرديات متنوعة، تملأ أيّ عجز في المعنى، تتمثل أبرزها في الوعي الأسطوري، والأيديولوجيا، والدين.

يظهر العنف عندما يجد الشخص أو الجماعة صعوبة في التوفيق في الممارسة بين عناصر المعنى، التي ليس هي بعيدة عن الواقع فقط، ولكن يثبت أكثر فأكثر أنها مناقضة له. فيصبح العنف والحالة هذه تعبيراً ملموساً عن الوعي الأسطوري، هذا الوعي الذي يسمح باندماج التمثلات والتخيلات والمعاني المتعارضة، والمتضاربة، والمتناقضة، وعندها يظهر هذا الوعي والعنف وجهان لعملة واحدة. أيّ يقدم هذا الوعي تمثلاً خيالياً ليوّفق بين عناصر لا يمكن أن تندمج في الواقع التاريخي، أو العالم الاجتماعي، وهذا ينطبق تماماً على تجليات الوعي الأيديولوجي كفكرة خاطئة، بالمعنى الذي أشار إليه (دوركهايم).

ويمكن للاعتقاد الديني أن يتحول إلى عنف متطرف، وغير مقيد أيضاً، من خلال إضفاء معنى على الفعل، معنى لا يقتصر على العالم الواقعي كما هو موجود، ولكنه يوحّد آمال وقناعات لهذا العالم والعالم الآخر. ولهذه الآمال والقناعات أهمية كبيرة في توقع العنف السياسي. فامتلاء المعنى الذي يوفره الاعتقاد الديني، يمنح الفاعل قوة وشرعية غير محدودة، بوصفها صادرة عن "حكم غير أرضي".

علينا أن ندرك أن الأكثر احتمالاً في ظهور العنف، عندما يبدو الفعل الطبيعي السلمي صعباً في أوضاع غياب العلاقات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، التي تتراجع أمام هيمنة منطق القطيعة والتمزق وفقدان المعنى، وعندما تنهار بنية العلاقات أمام فرط وامتلاء المعاني ما بعد السياسية.

ليس العنف منتجاً للمجتمع، ولكنه تعبير عن نقص وعجز وانحطاط المجتمع. العنف ينتج الشر، والسؤال الكبير ما إذا كان يمكن مقاتلته بالخير أم لا، وكيف نفعل ذلك؟

العنف والسياسة

لقد بنى الفلاسفة، من (أفلاطون)، إلى (هوبز)، (ميكافيلي)، (سورل)، (كلاوزفتز)، فهمهم للسياسة على رأي أنه لا يمكن تجاوز علاقتها بالعنف. وكذلك أكد راهناً كلاً من (سلافوك جيجك)، و(شانتال موف)، على أنه لا يمكن إزالة العنف من ميدان السياسة. لكني أريد القول إن العنف ليس متأصلاً في قلب السياسة، وإن العلاقة بين العنف والسياسة ليست علاقة تلازم جوهري، أي لا انفكاك بينهما. فالعلاقة مترابطة في أغلب مراحل تاريخ البشرية، ولكن التفكير في الأمر من منظور السياسة فهي احتمالية، ممكنة، إذ ليس العنف جزء لا يمكن إزالته من السياسة. لكن هناك مسافة بين الممكن والحاصل دائماً.

وعموماً يتطلب فكّ العلاقة التلازمية بين العنف والسياسة أن نضع بين قوسين كل ما يتعلق بالاعتقادات المسبقة الإيجابية والسلبية حول الطبيعة البشرية أولاً، وثانياً، يتطلب إعادة تصور معنى العنف والسياسة راهناً، وبالتالي طبيعة العلاقة بينهما. لكن لا يعني القول بإمكانية إزالة العنف من السياسة، أن السياسة هي ميدان انسجام الوعي العقلاني دائماً.

إن التساؤلات والنقاشات الراهنة تقع بين وجهة نظر ترى السياسة ميداناً للصراع، وأن هذا الصراع يفضي إلى العنف، فيقع في قلب السياسة، وأخرى ترى في السياسة ميداناً للتشاور والتحاور، إذ يعتبرها (جون راولز) و(يورغن هابرماز)، مثلاً، بحثاً عن الإجماع. أرى أن الصراع الفعلي الدموي في السياسة لا ينشأ أو يستمد من عدوان وخصام وكراهية متأصلة في الطبيعة البشرية، ولكن من مظاهر الإقصاء والإلغاء والهيمنة، ومن ثقل تأثير موازين القوى الحاملة لتلك المظاهر على أرض الواقع. بعبارة أخرى، نحن نعيش في مجتمع صراع وتوتر، لأن الفضاء الاجتماعي ميدان سيطرة تأويلات وقيم، وليس لأنه متكون من أفراد؛ العنف متأصل فيهم طبعاً وطبيعة.

يحدد جواب السؤال ما إذا كانت العلاقة بين العنف والسياسة تلازمية بشكل ضروري وجوهري ولا يمكن إزالتها، أو ما إذا كانت علاقة عرضية، احتمالية، ويمكن حلها، طبيعة أيّ نقد أو فعل ضد الأشكال الراهنة من العنف السياسي. والقبول بأن العلاقة بينهما لا يمكن التخلص منها، سيكون علامة على نهاية كل نقد راديكالي للعنف.

إن السؤال المهم بالنسبة لنا يتعلق بالظروف الممكنة لتصريف العنف، والشروط التي تتعلق بأشكال ومناسبات شرعيته، وحدود قبول نطاقه.

هناك رأي يقول إن السياسة لها جوهر، ويوجد في العنف. ينطلق هذا الرأي من أن العنف سمة ثابته للسياسة. بالتأكيد هذا رأي مقلق ومزعج.

بالمقابل هناك من لديهم دوافع قوية للاعتراض على هذا الرأي، ويجدون عزاءهم في وجهة نظر مطمئنة تؤكد على أن السياسة الحديثة ضد البربرية، وأن التاريخ يتقدم بمستوى غير مسبوق نحو المدنية وضد العنف والبؤس والتدمير، وأن من المثير للارتياح هو أن الديمقراطيات تتقدم في العالم، وهذا ضد تفجّر العنف السياسي، وأن المجتمعات تتقدم أيضاً في تنظيمها، وهذا ما يجعل العنف السياسي فيها ينخفض.

ولكن بقدر ما كانت وجهة النظر الأولى مقلقة، فإن وجهة النظر الثانية هذه بقدر ما هي شائعة بقدر ما هي خاطئة. فنظرة في تاريخ القرن العشرين، والعقدين اللاحقين من القرن الواحد والعشرين، تروي وحشية وفظاعة العنف في (هيروشيما والغولاغ وكمبوديا

ويوغسلافيا ورواندا وأفغانستان والعراق وسوريا وغيرها)، وتبدد أيّ وهم وتضليل حول تأثير تلك السياسة الحديثة. فقد كان القرن العشرين عصر الإبادة الجماعية، والتطهير العرقي، وغرف الغاز، والتعذيب الوحشي، والاغتصاب الممنهج في الحروب، والتفجير النووي، والأسلحة الكيمياوية، والإرهاب ضد الدول، وإرهاب الدول نفسها، والنتيجة قتل أكثر من ١٥٠ مليون إنسان، من بينهم ٦٢ مليون مدني.

وعليه، هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأن القرن الواحد والعشرين سيكون ملطخاً بالدم، كما هو القرن السالف. حيث تشير كل الأدلة التجريبية إلى حقيقة أنّ العنف سيكون سمة ثابته للشأن السياسي، رغم أني أرى أن العنف ليس جزءاً ضرورياً لا تنفصل عنه السياسة من ناحية الإمكان.

إن السياسيين والزعماء يمارسون في المجال الاجتماعي السياسي، الذي لا يدار ديمقراطياً، دوراً فاعلاً ومؤثراً في الصراعات والعنف. فالعنف بالنسبة لهؤلاء السياسيين، الذين يمارسون السياسة بغير أدواتها، يؤدي دوراً وظيفياً في الصراعات.

أي إن العنف الطوائفي (الإثني أو الديني) مثلاً، هنا، ليس نتيجة لثوران غير عقلاني أو عفوي لكتل غاضبة محبطة تشعر بالخيبة، بقدر ما هو تعبير عن فعل قصدي ومتعمد وبتخطيط، من قبل نخب وزعامات سياسية أو دينية متحالفة مع السياسية. تعمل هذه النخب على تنشيط الهويات والخصومات الكامنة، التي تقسم الناس إلى (نحن) و (هم)، من خلال وسائل عديدة، منها العنف.

تقوم هذه النخب بالتحريض وإثارة العنف باستراتيجة هدفها خلق وتثبيت الحدود المادية والحواجز والنفسية بين الجماعات. إنها تثير الكراهيات التي تفجّر العنف. ولدينا شواهد كثيرة على هذا، منها على سبيل المثال: العراق، رواندا، أفريقيا الوسطى، السودان، يوغسلافيا السابقة، وغيرها.

ولأن العنف، والخوف من العنف، يلعب دوراً فعالاً في تكوين الجماعات، ولأنه حالماً يُستهدف الناس بسبب هوياتهم المزعومة، يبدأون بالشعور والسلوك جمعيّاً، يقوم هؤلاء (السياسيون) بتقديم أنفسهم بوصفهم زعامات تمثل مصالح الجماعات، وأنها الحامية لها. والخلاصة: إن العنف هو استراتيجية لتشكيل الجماعات والدفاع عن حدودها، ولكسب الولاء السياسي أيضاً. إنه استراتيجية (سياسية) تستعمل لاكتساب القوة والهيمنة.

العنف والقانون

يسبق العنف وجود القانون، ويمثل تحدياً لـه. مهمـة القـانون والنظريـة القانونيـة هـي التأكيد على الفرق بين الإكراه الذي يستعمله القانون، وبين ذلك الإكراه القسـري الجـامح الذي يتجاوز حدود القانون. وبما أن العنف سبب أساسي لنشوء القانون، فإنه يُلقي بظلاله على القانون بشكل مستمر.

يطلب العنف منا أن نسأل كيف يختلف إكراه القانون عن ذلك الإكراه الـذي يسـتدعي وجـود القـانون مـن أجـل الضـبط والتنظـيم، بالإضـافة إلى مـا إذا كـان يمكـن للقـانون أن يستوعب العنف، ويسيطر عليه، دون أن يصبح أسيرًا لغريزة العنف ذاتها. ففي حين يوفر التهديد باستعمال الإكراه تبريرًا دائمًا ودفاعًا عن القـانون، فهـو تـذكير دائـم أيضـاً بمـا هـو القانون حقاً.

هناك وجه آخر لعلاقة القانون بالعنف، لخّصها (بنيامين)، وهـو مـن الفلاسـفة البـارزين الذين تناولوا هذه العلاقة. فإذا كانت النظريتان التقليديتان في القانون: القانون الطبيعـي، والآخر الوضعي، يفصـلان بـين الغايـات العادلـة والوسـائل المـبررة، ويتفقـان عـلى إمكـان التوافق بينهما؛ نجد أن (بنيامين) ركز عـلى الوسـائل التـي تسـبب العنـف، عـلى المراسـيم والقرارات التي تسببه، وتلك التي تحدّ منه. يرى (بنيـامين) أن العنـف كوسـيلة ينـتج مـن سنّ القانون، أي ما يتطلبه تشريع القانون، ومن حمايـة القـانون، أي العنـف الصـادر مـن فرض القانون.

فبينما نعتقد أن القـانون، وحكمـه، يحمـي المـواطن مـن العنـف غـير المـبرر. يكشـف (بنيامين) لنا عن الجانب المظلم مـن حكـم القـانون، وكيـف أن القـانون نفسـه يصـبح، في أوقات الأزمات، وسيلة للعنف. كما ويكشف لنا عن إشكالية وتعقيد محاولـة التمييـز بـين العنف (الشرعي) والاستعمال (غير الشرعي) له.

وفي بصيرة نافذة يبيّن لنا (جاك دريدا)، في قراءته لمقالـة (بنيـامين)، مـدى التضـليل لأيّ ادعاء بإمكان أن تكون هناك معايير محددة، أو قواعد ثابته، للتمييز بـين العنـف المقبـول وذاك غير المقبول.

يربط (بنيامين) بين القانون والعنف بطريقة نكون بها، حتى مع فكرة العقـد التـي تقـع في قلب النظرية السياسية والقانونية الحديثة، غير قادرين على الإفلات من إمكان العنـف الذي يحمله القانون؛ وهو بهذا يضعنا أمام مفارقـة، فـإذا كـان هنـاك تـلازم جـوهري بـين العنف والقانون، فإن السؤال هو: هل من الممكن أن يكون هناك حل سـلمي للصراعات؟ يرى (بنيامين) من الممكن أن يكون هناك اتفاق بعيداً عن العنف، كلما تم السماح للنظرة

المتحضرة التي تتضمن الشروط المسبقة لمثل هذا الاتفاق، وهي: الاحترام، الكياسة، المشاركة الوجدانية، المسالمة، والثقة. فتكون هناك مساحة لاتفاق إنساني يمدد به نطاق اللاعنف.

الفلسفة وظاهرة العنف

إذا كانت الفلسفة تجلياً للعقل في التاريخ، فهي بهذا الوصف نقيض للعنف الوحشي الوصف. وحتى لا يبقى الكلام متّسماً بالعمومية والكلام المرسل، أود أن أشير بهذه المناسبة إلى كيفية تفسير الفلسفة للعنف، وبصورة أكثر تحديداً رأي الفلاسفة أو المفكرين المعاصرين، الذين قلبوا النظر طويلاً في ظاهرة العنف.

ولا يمكن لأيّ تناول جاد لظاهرة العنف أن يغض النظر عن طروحاتهم، اتفاقاً أو اختلافاً، في تفسيرهم لهذه الظاهرة. ومن بين أهم من تناولها بعمق وجدية، هم: (كارل شمت، حنة أرنديت، وفرانز فانون).

لقد عبر أولئك المفكرون عن مقاربات مختلفة في تناولهم لظاهرة العنف، فقد ناقش (كارل شمت)، في كتابيه المشهورين: (مفهوم السياسة)، و(اللاهوت السياسي)، العنف من خلال تمييزه بين أشكال الحروب المعاصرة والقديمة بين الدول. الحروب التي تهدف إلى هزيمة العدو، والأخرى التي تريد القضاء عليه وتدميره تماماً.

تعمّق (شمت) في دراسة ظاهرة العنف المُتولد من كيفية تحول العدو، والذي من المفترض أن يُحصر في أضيق نطاق، إلى عدو مطلق في القرن العشرين، وكيف تصبح الحرب المحدودة حرباً شاملة لا تقف عند هزيمة العدو، ولكن تحاول إبادته.

وقامت (أرنديت)، من جانبها، بتحليل العنف المتمثّل في وجه النظام التوتاليتاري في القرن العشرين، وكشفت عن النزعة الخفية في التاريخ، والتي تبلورت في هذا النظام. فكما وصفت أنواع عديدة من ممارسات العنف الذي تقوم به أنظمة حكم في الحاضر، مشابه لتلك التي وجدت في الماضي. فهناك تاريخ طويل من المذابح، التعذيب، والإبادة البشرية، ولكنها ترى أنه مع التوتاليتارية ظهر شكل جديد من العنف. والهدف النهائي من هذا العنف هو أن يجعل الوجود البشري أقل إنسانية، ويزيل التعددية الإنسانية والعفوية.

أما (فانون)، فقد تناول ما اعتبره العنف المتأصل في النظام الكولونالي. إنه عنف خانق وقاس وشرير، لذا فإن التفاوض والتوافق مع الكولونالية لا يُنهي العنف، بل على العكس إنه يعزز النظام الكولونالي. كما أن الاستقلال وحده لا يعني أن التحرر قد تم إنجازه،

فهناك خطر القادة الجدد، الذين يحاكون ويقلّدون الوجه الأسوأ من النظام الكولونـالي، إذ يستمرون بممارسة العنف نفسه، بالإضافة إلى النكوص إلى عنف أثني أو ديني.

ناقش (فانون) مسألة متى يكون العنف مبرراً، والظروف الخاصة والمناسبات الاسـتثنائية لهذا التبرير. وهو بهذا يشابه ما أشار إليـه (بنيـامين) و(أرنـديت) في مـا يتعلـق بالأوضـاع الاستثنائية التي يمكن تسويغ العنف فيها.

إذن هناك أنواع عديدة من العنف، فقد كشف (كارل شمت) -عـلى سـبيل المثـال- عـن العنف في التاريخ السياسي، الذي تركز على ثنائية العدو / الصديق، والعنف القانوني، الذي حلله (بنيامين)، والذي أشرنا إليه سابقاً، والعنف البنيوي، الذي ناقشه (فـانون) مـن خـلال تفسير عمل النظام الكولونالي، وهناك العنف التوتاليتاري، الذي وصـفته (أرنـديت) بالشر ـ الجذري.

هناك إغراء دائم لمواجهة العنف بالعنف. هناك مثلاً العنف الذي يُنظر إليه على أنـه لا عقلاني، وانفعالي، وهـو الـذي يـأتي كـردّ فعـل نـاتج عـن غضـب الضـحايا الـذين تعرضـوا للوحشية والإذلال. فيمكن أن يكون هذا العنـف تعبـيراً عـن موقـف شخصـي، أو معنـى سياسي، أو ناشئاً عن دوافع (أخلاقية). لقد تم النظر إليه تقليدياً كانفعـال سـلبي مطلـوب الرد عليه؛ ولكن يمكننا أن نميز بين الأشكال الباثولوجية من الاستياء والغضـب، وتلـك التـي تظهر كردّ فعل للظلم السياسي من أجل علاج الأشخاص، أو حتى الجماعة التي تعـاني مـن تلك الانفعالات بوصفهم كانوا ضـحايا، وتـم تجريـدهم مـن صـفاتهم الإنسـانية، عـلى رأي (أرنديت).

ولكن حتى إذا تعرفنا على وظيفة الغضـب العفـوي والعنـف، نحتـاج إلى حصـافة تمييـز حاسمة بهذا الصدد، وبـدون إنكـار معانـاة الأفـراد والجماعـات التـي كانـت سـبباً مبـاشراً للانفعالات الشديدة والغضب والعنف. ولا بد أيضاً أن نتخذ الخطوات التي تمنع من إغراء الاحتفاء بالعنف وتمجيده. وهذا من الأدوار المهمة التي تقوم بها الفلسفة في هذا السياق.

ومن ناحية أخرى، بما أن العنف تدميري بطبيعته، فلا يمكن أن يُعد خلّاقاً؛ لهذا أدانـت (أرنديت) بقوة زعم (سارتر)، في مقاله التقديمي لـ(فانون)، مـن أن العنـف وروح الانتقـام يمكن أن تحرر الإنسان. وأنا أتفق معها تماماً في هذا.

وكذلك - كما أشرنا - وعى (فانون) بضرورة وضع حدود للعنف، لذلك أكّد كثيراً على أن تكون القيادات السياسية متعلمة، مثقفة، ولديها حسن الإصـغاء، إذ بهـذه الحالـة يتحـول العنف إلى وسـيلة لمـؤازرة النضـال المسـلح ضـد الكولونياليـة. فـلا يحـرر العنـف العفـوي الإنسان، أنه يدمر بالكامل الجدية والرغبة في النضال من أجل التحرر.

إن أهم درس نتعلمه من (فانون) هو فشل العنف العفوي، أي الذي يأتي كرّد فعل. فمهما يكن دور العنف في هزيمة الأنظمة القمعية، فإنه ليس كافياً لخلق ما يدعوه (فانون) بالتحرر، وما تسميه (أرنديت) الحرية.

إن الصعوبة التي نواجهها اليوم هي كيف نُبقي فكرة وممارسة الحرية حيَّة وملموسة، في ظل توسّع العولمة، حيث هناك إغراءات كثيرة تدفع نحو العنف.

هناك حجج قوية ومعتبرة لالتزام أخلاقي وسياسي باللاعنف. إن أكثر ما يواجههنا في العالم المعاصر هو (تضخم السلطة)، فإذا قبلنا بنظام الأمر/ الطاعة في علاقات السلطة، كطريقة لفرض السيطرة، سيكون من الصعوبة إلغاء النتيجة التي تترتب عليها، وهي أن كل سياسة ليست إلا كفاحاً من أجل السلطة، وأن الغاية والطبيعة القصوى لهذه السلطة هي العنف.

لا أعتقد أنه من الممكن أن نتنبأ متى وأين سوف تظهر وتتنامى هذه السلطة وعنفها، وأيّ حوادث تحفزّها على الحركة من جهة. لكن، من جهة أخرى، عندما نفحص بعناية تلك الحركات غير العنيفة التي نجحت في إنجاز أهدافها، نكتشف أن هناك دائماً من هم على استعداد للعمل بهذه الطريقة السلمية.

ما هو جوهري هو أن نُبقي فكرة السلطة غير العنيفة حيّة، وأنها ممكن أن تُنجز وتتحقق. وفي الوقت نفسه أن نعي حدود قوة أو سلطة اللاعنف، والأسباب التي تؤدي إلى تقويضها؛ وكل هذا من مهام الفلسفة. لذلك علينا دائما مواجهة السؤال عن متى وكيف يمكن أن يُبرّر العنف. إن مثل هذا التبرير مفتوح أمامنا كتحدٍّ يتطلب النقاش دائماً. فأنا أشك بإمكانية تأسيس مبادئ أو معايير كلية وكونية تمكننا من أن نقرر متى يُبرر العنف أو لا يُبرر. فكل المبادئ العامة، بما فيها حق الدفاع عن النفس، يمكن أن يساء استعمالها.

لا يمكننا أن نحدّد، بشكل مسبق، كيف ومتى سينفجر العنف بيننا. فلا يظهر العنف في العالم، غالباً، بشكل واضح كعنف. إنه يتنكر ويتخفّى ويقدّم نفسه على أنه بريء وطاهر، ضروري، ومبرر، وشرعي.

لذلك، إن مهمة الكشف عن ما يغذّيه ويديمه، مهمة صعبة ومعقدة. وهي ليست مهمة نظرية من أجل الفهم فقط، ولكنها عملية أيضاً. فمن المهام التي على الفلسفة النهوض بها هي تطوير المفاهيم وأشكال الوصف وأنماط التحليل، التي تمكننا من إدراك لماذا تقدم هذه الظاهرة نفسها مقبولة وطبيعية، في حين إنها في الواقع عنف ووحشية. يبقى هذا العمل الفكري لا جدوى منه ما لم نقم بمحاولة جادة على مستوى التعليم وتحفيز

المجتمع، أو تهيئة الشروط التي يستجيب فيها المجتمع ضد العنف، ويكون مسؤولاً بالوقوف بوجهه .

سيكون من التضليل الاعتقاد أن مشكلة العنف تقتصر على أشكال جديدة من العنف فقط، فغالباً ما نعمى عن رؤية العنف الذي يحيط بنا. فهناك أشكال من العنف ليست جديدة، ولكنها لم تكن تعتبر عنفاً في الماضي. إنها مهمة صعبة – وهي من مهام الفلسفة - تلك التي تتعلق بتحديد وكشف العنف، وكبحه، ولو أنه غالباً ما تفشل هذه المهمة أكثر مما تنجح.

قد يكون من الُمغري تبنّي خط متصلّب ضد العنف، والدفاع عن مواقف لا تقبل التسوية، وهي أنه لا يمكن تبرير العنف تحت أيّ ظرف، حتى لو كان بقصد طلب العدالة، أو تثبيتاً لها.

تنطلق وجهة النظر هذه من أن هناك دائماً بديل عن العنف؛ وهو اللاعنف، وأن لهذا البديل نموذج قوي وقد تم التعبير عنه من قبل مفكرين وسياسيين بارزين، مثل: تولستوي، غاندي، مارتن لوثر كنج.

نعم يمكن تبريره، لكن بصعوبة شديدة جداً، وإلى أبعد حد من الاستثنائية، يمكن تبريره عمليًا وفعلياً وواقعياً انطلاقا من المبدأ الذي لا يمكن أن نحيد عنه، وهو أن حياة وسلامة كل الأفراد البشر لا بد أن تُحترم، وفي كل الأوقات، وكذلك يحترم حق الدفاع عن النفس، وحق العمل، وإحراز الثروة. فالأغلبية المطلقة من أعمال العنف لا تمتلك أيّ أرضية أو سند لحقانيتها، وبالتالي لا يمكن أبداً اغتفارها، ولا سيما القتل، إذ لا يمكن تبريره أبداً، ما عدا في ظروف استثنائية جداً❐

بدايات ظهور العلمانية في كوردستان

أ.د.فرست مرعي

العلمانية ذلك المصطلح الذي أثار من الجدل والصراع منذ بداية القرن العشرين ما لم يثره مصطلح آخر في المجتمعات الإسلامية؛ حتى غدت ثنائية العلماني والإسلامي أكثر الثنائيات تداولاً، وأعتاها تأبيّاً على التجاهل أو التناسي، فضلاً عن الإهمال والتلاشي. ولم يكن المجتمع الكوردي، أو بالأحرى كوردستان، بدعاً في هذا المجال. فكانت غالبية أراضي كوردستان واقعة تحت حكم دولة الخلافة العثمانية، وكان يطلق عليها (كوردستان العثمانية)، فيما كان الجزء الأصغر واقعاً تحت سيطرة الدولة القاجارية، ويطلق عليها(كوردستان الإيرانية).

وعندما بدأت الأفكار الأوروبية الحديثة، الخاصة بالعلمانية والديمقراطية والقومية، تصل تباعاً إلى عاصمة الخلافة العثمانية (الاستانة – استانبول)، فلا غرو أن تأثر بها المثقفون الكورد؛ من موظفين وضباط وطلاب المعاهد العالية، كما أن سيطرة جمعية الاتحاد والترقي على مقاليد الأمور عام١٩٠٨- ١٩٠٩م، وعزل السلطان عبد الحميد الثاني، والمناداة بالجنس التركي، كل ذلك أفضى إلى تساؤل النخبة المثقفة الكوردية، وغيرها، عن مدى شرعية هذه الدولة، التي كانوا لا يزالون يعدّونها دولة الخلافة التي يجب عليهم إطاعة أوامرها في حدود الشرع الإسلامي.

ظهور الجمعيات الكوردية

يبدو جلياً أن أول جمعية كوردية قد ظهرت في تلك الحقبة عام ١٩٠٨م، وهي: (جمعية التعاون والترقي الكوردية)، التي كان جلّ أعضائها من أبناء رؤساء العشائر، ومن المثقفين الكورد، وكانت مبادئها تجمع بين الإسلام والقومية. وقد بعث مؤسسو الجمعية رسالة إلى السفير البريطاني في الاستانة، تضمنت الأسباب التي دفعتهم إلى تشكيل الجمعية، مطالبين منه إشعار حكومته بذلك، ودعوتها إلى تقديم العون والمساعدة للشعب الكوردي لتحقيق أهدافهم. ومع ذلك، فإنها كانت تتوقع مد يد العون من فرنسا، في تلك الحقبة، لأنهم كانوا متأثرين - إلى حدّ ما - بالأفكار الديمقراطية لمبادئ الثورة الفرنسية (حرية – إخاء – مساواة)، نتيجة العلاقات التاريخية بين الباب العالي والحكومة الفرنسية، واعتماد النظام القضائي العثماني على التشريعات الفرنسية والسويسرية، بعد إقرار نظام الإصلاحات العثماني، الذي أقرّ في منتصف القرن التاسع عشر جراء ضغوط أوروبية بشأن كيفية التعامل مع الأقليات غير الإسلامية، واعتبارهم مواطنين؛ كل ذلك مما زاد من جرعات المنتجات الحضارية غير الإسلامية، في الساحتين السياسية والثقافية للمثقفين المسلمين العثمانيين من شتى الأعراق: التركية والعربية والكوردية وغيرها.

وفي التاسع من شهر آب ١٩١٢م، قرّر بعض الطلاب الكورد، الدارسون في معهد (خلق ألي زراعي)، وأكاديمية الطب، في استنبول، تأسيس جمعية (هيفي الكوردية- أمل الكورد). وكان لعائلة (جميل باشا)، من (ديار بكر)، الدور الأساسي في تأسيس هذه الجمعية، التي كان لها دور أساسي في الحياة السياسية الكوردية فيما بعد، وفي إيقاظ الشعور القومي الكوردي. وعقدت الجمعية مؤتمرها الأول في مدينة (لوزان) السويسرية في عام١٩١٣م، وانتخب فيها (ممدوح سليم) سكرتيراً للجمعية، الذي هاجم في كلمته الافتتاحية مواقف بعض رؤوساء العشائر الكوردية تجاه القضية القومية، كما انتقد الدعوات المطالبة بعدم تدخل الشباب الكوردي في السياسة. وعلى الرغم من القيود التي فرضتها السلطات العثمانية على (جمعية هيفي)؛ إلا أن أعضاءها قرروا مواصلة نشاطهم الثقافي والسياسي، بهدف تعريف الشعوب العثمانية بالهوية الكوردية، فأصدروا في نفس العام ١٩١٣م مجلة (روزي كورد- شمس الكورد)، التي كانت ذا توجه قومي وثقافي في آن واحد، حيث تناولت، في أعدادها الصادرة، طبيعة الحركة الكوردية، ونضال الشعب الكوردي من أجل الحرية والاستقلال ضمن الدولة العثمانية، لا سيما بعد أن سمحت الحكومة العثمانية للقوميات غير التركية بالتعبير عن آرائها.

إلى جانب هاتين الجمعيتين، تأسست في الرابع من تشـرين الثـاني/نوفمبر ١٩١٣م، في كوردستان إيران، وبالتحديد في مدينـة (خـوي)، جمعيـة (جيهانـداني- العالميـة)، مـن قبـل (عبدالرزاق بدرخان باشا)، هدفها نشر الجانب التعليمي والثقافي بين سكان المدينة. ويبدو أن السبب في تشكيل الجمعية خارج الأراضي العثمانيـة، هـو أن عبـدالرزاق بـدرخان كـان ملاحقاً من قبل السلطان العثماني عبدالحميد الثاني، بتهمة العلاقة مع روسـيا، وفـيما بعـد ألقت السلطات العثمانية القـبض عليـه سـنة ١٩١٦م في مدينـة (رواندوز)، في كوردسـتان العراق، وحكمت عليه بالإعدام، بتهمة التخابر مع دولة أجنبية (= روسيا القيصرية).

ومن الجدير بالذكر، أن حزب خويبون (= الاستقلال) يعتقـد بأنـه أول حـزب كـوردي قومي ليبرالي، تأسس عام ١٩٢٧م في مدينة (بحمدون) اللبنانية، عبر توحيد أربعة منظمات كوردية، بدعم أرمني وفرنسي. وكان من أبرز قادته: الأمراء من أسرة بدرخان باشا: (جلادت بن أمين عالي بن بدرخان باشا)، وأخاه (كـاميران بـدرخان)، وبعـض الشخصـيات مـن أسرة جميل باشا، وبعض رؤساء العشائر الكوردية المتنفذة في سوريا. وبهـذا الصـدد، فـإن زعـيم الحزب الديمقراطي الكوردستاني الإيراني (= عبدالرحمن قاسملو- قتـل في شـهر تموز/يوليـو عام ١٩٨٩م على يد المخابرات الإيرانية في النمسا) هاجم هذا الحـزب بقولـه: "... وبـالنظر لضيق مصالح قادة الحزب(= خويبون) لم يناشد الحلفاء الحقيقيين (= الاتحاد السوفيتي)، بل اعتمد على تأييد الدول الاستعمارية(= فرنسا)، التي كانت ترى المسألة الكوردية وسيلة للضغط السياسي على تركيا..."([1]).

وعلى السـياق نفسـه، فقـد تأسـس حـزب (هيـوا- الأمـل) المحـافظ، مـن شخصـيات عشائرية ومثقفين، في كوردستان العراق، عـام ١٩٣٩م، بزعامـة (رفيـق حلمـي) ذي الميـول البريطانية.

أسباب تغير آيديولوجيات الأحزاب الكوردية من الليبرالية إلى اليسار:

هناك أسباب عديدة لتغير أفكار وآيديولوجيات الأحزاب والمـنظمات الكورديـة تباعـاً من االليبرالية إلى اليسار، أثناء سنوات الحرب العالمية الثانية، ومـا بعـدها، يبـدو أن أهمهـا خسارة النازية، بقيادة هتلر، وبروز الاتحـاد السـوفيتي كقـوة عظمـى مـؤثرة، والتـي كـان الحـزب الشـيوعي يقـود مقاليـد الحكـم فيهـا، وقـرب كوردسـتان جغرافيـاً منـه، والـدعم

[1] ١

السوفيتي للقوى الديمقراطية(= اليسارية) في كوردستان إيران، على حدّ تعبير السياسي الكوردي الإيراني (عبد الرحمن قاسملو)، حينما تأسس الحزب الديمقراطي الكوردي في جمهورية مهاباد في كوردستان إيران عام ١٩٤٥م، وما تلاها من تأسيس الحزب الشقيق له (= الديمقراطي الكوردي) في كوردستان العراق في ١٦ أب/اغسطس عام ١٩٤٦م، حيث كانت مصطلحات الماركسية والاشتراكية واضحة في بنود وبرامج هذه الأحزاب التأسيسية الكوردية، التي كانت غالبيتها، أو جلها الأعظم، ماركسية أو يسارية، لأنها تشكّلت من تيارات وحركات شيوعية أو يسارية، لا سيّما بعد انتصار الاتحاد السوفيتي على المانيا الهتلرية عام ١٩٤٥م ، وتأسيس جمهورية مهاباد في كوردستان إيران عام ١٩٤٦م، المدعومة سوفيتياً، بعكس الحقبة الأولى، حيث كانت غالبية الأحزاب والمنظمات الكوردية قومية محافظة، أو ليبرالية، تعتمد على دعم المستعمرين البريطاني أو الفرنسي.

كما لا يمكن نسيان دور الحزب الشيوعي العراقي (= تأسس عام ١٩٣٤م)، وفرعه الكوردي (= شورش- الثورة)، في الترويج للفكر الماركسي- اللينيني (= الإلحاد)، ومعاداة الإسلام، كدين ونظام معاً، عن طريق التهجم على علماء الإسلام (= الشيوخ والملالي)، واعتبارهم سند الرجعية، في حين أن الأحزاب الليبرالية تعادي الإسلام كنظام حياة، وتنادي بفصل الدين عن الحياة.

لذا، فإن المراقب والمتتبع يرى بوضوح بأن العلمانية، التي تنادي بها الطبقة الحزبية والمثقفة على الأبجديات الماركسية – اللينينية والماوية، هي علمانية متشددة (= لائكية) على الطراز الفرنسي أو الآتاتوركي التركي؛ التي تحاول استئصال جذور الإسلام من كوردستان، بشتى السبل؛ حتى وصل الأمر بها إلى اتهام الإسلاميين المعتدلين بالإرهاب!، بل واتهام الإسلام، وعقائده وتشريعاته، بالتخلف والظلامية! إلى غيرها من مفردات قاموسهم الأسود.

وللأمانة فإن الأفكار العلمانية قد غزت المجتمع الكوردي، مثله في ذلك مثل بقية المجتمعات الإسلامية المحيطة به، لأسباب عديدة، قد لا يكون المجتمع الكوردي بدعاً في هذا المجال. فضلاً عن ذلك، فإن الأحزاب الكوردية العلمانية، بشتى أصنافها؛ من قومية ويسارية (= اشتراكية وماركسية)، كان لها دور كبير في تعزيز القيم المناوئة للإسلام، دينًا ونظام حياة، خاصة بعد سيطرتها على مقاليد الأمور في كوردستان العراق، اعتباراً من سنة ١٩٩٢م، ولحدّ كتابة هذه الأسطر.

ويبدو واضحاً أن الحزبين الرئيسيين: الديمقراطي الكوردستاني(= حدك)، والاتحاد الوطني الكوردستاني(= آوك)، وبعيداً عن صراعهما على السلطة، كانا في مواجهة الإسلاميين،

منهمكين في نضال خفي حول التوجه الذي يجب أن تتخذه الحركة القومية الكوردية، وكذلك حول تحديد هوية وتوجه حكومة إقليم كوردستان العراق. فالقيادة الكوردية كانت تتباهى دائماً بتزعمها حركة قومية علمانية ديمقراطية. وبالفعل، كما يوضح أحد الباحثين العراقيين الماركسيين (= فالح عبدالجبار): "فإن الفكر القومي الكوردي كان يتميز بصبغة إثنية علمانية، تتناقض تناقضاً صارخاً مع الفكر الإسلامي الذي انتشر في العالم العربي... وأصبحت مقاتلة الإسلاميين المتشددين مشروعاً مشتركاً لـ(حدك) و(آوك)، للفوز بدعم الكورد من ذوي الفكر العلماني، والنجاح في نفس الوقت، في تحسين صورة الكورد في أعين الولايات المتحدة، وتوحيد الصفوف معها، عشية حرب العراق".

وفي عام ٢٠٠٢م، أعلن برهم صالح، رئيس حكومة إقليم كوردستان/ إدارة الاتحاد الوطني الكوردستاني: "أن كوردستان ستصبح منارة للديمقراطية في المنطقة". وعلى السياق نفسه، ذكرت صحيفة Kurdish Globe في ٩ مايس/ أيار عام ٢٠٠٧م : "بدأت في أيار/ مايس ٢٠٠٧م حملة جمع تواقيع، دعماً لفكرة علمنة دستور إقليم كوردستان(= العراق)".

وعلى الوتيرة نفسها، تقول ناشطة كوردية في مجال حرية المرأة (= هوزان محمود)، في لقاء مع صحيفة (هاولاتي- المواطن)، في عددها الصادر في مارس ٢٠١٠م، التي تصدر في مدينة السليمانية: "إن قانون الأحوال الشخصية الحالي يحافظ على العادات الأبوية والدينية المحافظة، والتي فيها تمييز ضد المرأة. لقد فشلت الحكومة فشلاً ذريعاً في مجال تحقيق المساواة، وحقوق المرأة، والحقوق والحريات الفردية. فهم يصرّون على تطبيق الشريعة الإسلامية، والمحافظة على التقاليد القومية والقبلية والدينية، بدلاً من القانون العائلي المعاصر. إن مشكلاتنا الأساسية تكمن في الطبقة الحاكمة، التي تقسم المجتمع على أساس الجنس والدين والقومية والعرق".

وهذه الحملة، التي قادتها ناشطات كورديات أخريات، بدعم خفي من الأحزاب العلمانية الكوردية الحاكمة، وغير الحاكمة، بالإضافة إلى الجمعيات الغربية المطالبة بحقوق المرأة، وعن طريق حملة منظمة بواسطة الإعلام المرئي والمسموع والمقروء، فضلاً عن المنتديات الثقافية والمحاضرات الأسبوعية المتنوعة للطبقة المثقفة، كاتحاد الأدباء والكتاب وغيرهم، التي كانت تتهجم على ثوابت الإسلام دون خوف أو وجل، في الوقت الذي كان الرقيب يقابل كل همسة أو نسمة تمسّ الأقليات الدينية غير الإسلامية، بالويل والثبور وعظائم الأمور؛ ما جعل البرلمان المحلي (= المجلس الوطني الكوردستاني) يحاول

إصدار تشريعات قانونية تتنافى مع ثوابت الإسلام، كمنع تعدد الزوجات، التي كانت محل استياء التيار الإسلامي، والتقليدي، على استحياء، رغم تقاطعه التام، قانونياً ودستورياً، مع الدستور العراقي، الذي أقرّه حوالي ٧٨% من سكان العراق، بما فيه إقليم كوردستان، حول عدم إصدار أيّ قانون يتعارض مع بديهيات الإسلام وثوابته.

كما يجب أن لا ننسى جهود المنصّرين (= المبشّرين)، البروتستانت والكاثوليك، في الترويج لبضاعتهم في كوردستان العراق، لا سيما بعد حربي الخليج الأولى والثانية. وكانت الحكومة المحلية الكوردية تمنح قطع أراضي لهؤلاء المنصّرين، لبناء كنائسهم ومدارسهم التنصيرية عليها، وتمنح مؤسساتهم الموافقات الأصولية، لفتح المعاهد والمدارس والمكتبات، وطبع الكتب باللغات العربية والكوردية، بلهجتيها الرئيستين (الكرمانجية الشمالية والجنوبية)، حيث يتعلم الكثير من أبناء المسؤولين في هذه المدارس التنصيرية، وغيرها من المدارس الأجنبية المتواجدة في الإقليم، رغم خطورتها على النشء، بحجة تعليم اللغة الإنكليزية. حتى وصل الأمر بأحد المسؤولين الكبار في حكومة الإقليم إلى القول: "إنه يحبّ أن يرى كوردا دخلوا في المسيحية، على أن يراهم مسلمين متشددين".

ومن الجدير بالإشارة، أنه تمّ فتح جامعتين أمريكيتين في مدينتي السليمانية ودهوك، على التوالي، وتمّ صرف مبالغ طائلة لإنشاء بنايات ومنشآت الجامعتين من ميزانية الحكومة المحلية، ومن الهبات والتبرعات، التي أغدقها عليها بعض أغنياء مدينة السليمانية تحديداً. وهاتان الجامعتان تذكّران بجامعتي بيروت والقاهرة، التي أنشأها المرسلون البروتستانت الأمريكيون في العالم العربي؛ الأولى في بيروت قبل أكثر من قرن، لإنشاء جيل جديد يتربى على قيم وأخلاق الغرب، ولكي يتبوأ مكانه في عملية قيادة المجتمع العربي فيما بعد. والأمر كذلك بالنسبة للمجتمع الكوردي، بعد قرن كامل تقريباً.

وفي الثامن من شهر كانون الأول/ ديسمبر عام٢٠١٥م، ولأول مرة على مستوى الشرق الأوسط، تمّ افتتاح الجامعة الكاثوليكية في بلدة عينكاوه المسيحية، إحدى ضواحي العاصمة أربيل، برعاية السيد نيجيرفان بارزاني، رئيس حكومة إقليم كوردستان..

وتستطيع هذه الجامعة الاستفادة من خدمات (٢١٥) جامعة كاثوليكية، والتي توجد في أكثر من ٦٥ دولة حول العالم، كما جدّد التأكيد على أن هذه الجامعة مفتوحة للجميع، ولا تفرق بين أي طالب يدرس فيها.

كما عبّر المطران بشارة وردة، رئيس أساقفة أربيل، عن شكره لرئيس إقليم كوردستان، ورئيس حكومة الإقليم، والمسؤولين، لدعمهم فتح الجامعة الكاثوليكية.

ومن جهة أخرى، فإن الهيئات التنصيرية تحاول بشتى السبل الضغط على المؤسسات التشريعية والتنفيذية، ومنظمات المجتمع المدني، في إقليم كوردستان العراق، بقصد تغيير قانون الأحوال الشخصية المبني على الشريعة الإسلامية، للسماح للكورد المرتدين (المتنصّرين) بتغيير هويتهم الإسلامية إلى الهوية النصرانية، وكذلك الأمر بالنسبة لعوائلهم التي تنصّرت، ومن ثمّ جعله قانوناً ساري المفعول، في إشارة إلى حرية المعتقد والضمير، وعدم اعتبارهم مرتدين طبقاً لأصول العقيدة الإسلامية، التي لا تزال سارية المفعول في جميع أنحاء العراق، بما فيها إقليم كوردستان.

مسارب العلمانية في كوردستان:

لا يمكن إجراء أيّ مناقشة للتاريخ السياسي الكوردي، أو لغيره من الشعوب العثمانية، أو للأفكار القومية أو العلمانية، من دون ذكر الجمعية العثمانية (الفتاة)، التي كانت شديدة التأثر بالمفكرين الفرنسيين الذين سبقوا الثورة الفرنسية الكبرى، وكانت أعمال هؤلاء قد ترجمت قبلئذ إلى اللغة التركية، مثل: (جان جاك روسو)، و(مونتسيكيو)، وسواهما. وكانت النزعة القومية الليبرالية عند جماعة (العثمانية الفتاة) ما تزال متلبسة لبوس المفاهيم الإسلامية التقليدية.

وعلى سبيل المثال، فإن (علي سوافي)، أحد مفكري جماعة (العثمانية الفتاة)، دعا إلى القيام بـ "إصلاح ديني، بوصفه نقطة انطلاق إحياء الدولة الإسلامية والقانون الإسلامي". ونجد أن هذه الجماعة شرحت أن (حب الوطن من الإيمان)، اعتماداً على الحديث النبوي (= مشكوك في صحته)، مثلما أكّدت أن الدستورية ليست سوى مبدأ الشورى في ثوب آخر. وكان هذا التداخل بين الديني والدنيوي سبباً في توصيف علي سوافي بأنه (لاهوتي ليبرالي)، أو (ثوري معمم). وأن هذا المثقف بالذات، هو الذي قطع الصلة بالوطنية العثمانية، مباشرة عقب الحرب البروسية- الألمانية – الفرنسية عام ١٨٧٠م، لينتقل بالكامل إلى مفهوم القومية (التركية)، المختلف عن الولاء الإسلامي العثماني. وهذا ما أفصحت عنه بوضوح (جمعية تركيا الفتاة) التي خلفتها.

توجّت هذه الحركة، أو الثورة، كما تحلو للاتجاهات العلمانية تسميتها، بسنوات كثيرة من النشاط السري في الدولة العثمانية، بعد انبثاق جمعية الاتحاد والترقي منها، والتي

كان أتباعها من أصول قومية متنوعة، وذوي مطامع متناقضة غالباً. إلا أنه على الرغم من هذه الفروق؛ كان يوحدهم إعجابهم المشترك بالمؤسسات الغربية، وكراهيتهم الشديدة للسلطان العثماني عبد الحميد الثاني، وكان الأعضاء الرئيسيون للجمعية، الذين هربوا من الدولة العثمانية، واستقروا في أوروبا، متشبعين بالأفكار الاجتماعية والسياسية الغربية، وكانوا متأثرين خاصة بأفكار المساواة والتحرر التي دعت إليها الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، والنزعة القومية المتشددة بعيد عام ١٨٤٨م، إثر صعود الحركات القومية الألمانية والإيطالية وقتذاك، في سبيل تحقيق الذات القومية في أمة – دولة، ومذهب الوضعية الكونتية (نسبة إلى المفكر الفرنسي أوغست كونت).

وتأثرت جمعية الاتحاد والترقي، بوصفها منظمة تآمرية سرية، بعدد من الجمعيات السرية الأوروبية، خصوصاً: الكاربوناري الإيطالية، والمنظمة الثورية المقدونية الدولية، والماسونيين.

وهذه الحركة، كما هو معروف/ طوّرت اتجاهين: لا مركزي، يستهدف إعطاء المجموعات الإثنية (= القومية) غير التركية حقوق استقلال ذاتي (بما في ذلك العرب والكورد)، واتجاه آخر مركزي متشدد (= الاتحاد والترقي)، يركّز على الإصلاح الدستوري للدولة المركزية.

لعب الكورد، أو بعض الأشخاص من ذوي الأصول الكوردية، دوراً مهماً في الجمعية (= الاتحاد والترقي)، منذ تأسيسها على يد الطلاب عام ١٨٨٩م، وكان اثنان من الأعضاء المؤسسين لجمعية الاتحاد والترقي كورديين، هما: إسحاق سكوتي، وعبدالله جودت، وانضمّ كورد بارزون إلى الحركة، وشاركوا مشاركة فعالة في نشاطاتها. واعتقل عدد من أعضائها عام ١٨٩٥م، وأرسلوا إلى المنفى، ومنهم: إسحاق سكوتي؛ الذي نفي إلى (جزيرة رودس)، التابعة لليونان، وعبدالله جودت؛ الذي نفي إلى طرابلس الغرب في ليبيا.

واشترك كوردي آخر، هو الشيخ عبد القادر بن الشيخ عبيدالله النهري (= قائد الثورة الكوردية لعام ١٨٨٠م ضد الدولة القاجارية الإيرانية)، في مؤامرة فاشلة لجمعية الاتحاد والترقي، للانقلاب على السلطان عبد الحميد الثاني، عام ١٨٩٦م، وقد أعدم في شهر حزيران/يونيو عام١٩٢٥م، بتهمة المشاركة في ثورة عام ١٩٢٥م الكوردية، بقيادة الشيخ سعيد بيران، ضد السلطات التركية الكمالية.

وكان السلطان عبد الحميد الثاني - قبل قيام حركة الاتحاد والترقي بالسيطرة على مقاليد الأمور في الدولة العثمانية عام ١٩٠٨م - قد أنشأ سنة ١٨٩٢م تشكيلاً عسكرياً يدعى بالفرسان الحميدية، وقد أدخل في هذا التشكيل الآلاف من رجال القبائل الكوردية،

للاستفادة من شجاعتهم وفروسيتهم في قتال الروس والأرمن، المتمردين على سلطة الخلافة الإسلامية، الذين كانوا يعيشون جنباً إلى جنب مع الكورد. لا سيّما بعد تمرد الأرمن الشهير عام١٨٩٤م، في شرق الأناضول، ودعم الروس لهم.

ولكن بعد سقوط السلطان عبدالحميد، ودعوة جمعية الاتحاد والترقي إلى الطورانية، وسياسة التتريك، توجسّ أبناء القوميات الأخرى؛ من العرب والكورد والألبان، خوفاً، وبدأوا يطالبون بحقوقهم القومية أسوة بالأتراك.

حينما كانت الدولة العثمانية إسلامية، كان الجميع يعيشون في ظلّها إخوة متحابين، عملاً بالحديث النبوي الشريف: ((لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى))، لذلك بدأ المثقفون والضباط الأكراد، الذين كانوا يعيشون في إستانبول العاصمة، القيام بنشاطات سياسية وثقافية من أجل تشكيل جمعيات وحركات قومية، وفيما بعد أحزاب سياسية، للمطالبة بالحقوق القومية الكوردية في ظل الدولة العثمانية.

وهذا ما حفّز النخب الكوردية على تلقي خطاب القومية الجديد، أسوة بالدول الأوروبية.

وعلى أية حال، فإن جمعية الاتحاد والترقي قامت بانقلابها الشهير في شهر تموز/يوليو ١٩٠٨م، ضد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني(١٨٧٦-١٩٠٩م)، الذي كانت له آثار عميقة في مصائر شعوب البلدان التي شكّلت الدولة العثمانية.

الحركة الثقافية الكوردية في ظل الاستعمار الفرنسي:

في دمشق، التي كانت واقعة آنذاك تحت سلطة الاستعمار الفرنسي، أصدر العضو القيادي في حزب (خويبون- الاستقلال)، الأمير (جلادت أمين عالي بدرخان - المتوفى سنة ١٩٥٢م)، والهارب من تركيا، لأسباب سياسية، مجلة (هاوار – النداء)، باللهجة الكرمانجية، وبالأحرف اللاتينية، في شهر مايو/ أيار ١٩٣٢م. وطور الأبجدية اللاتينية، على غرار الأبجدية التركية الجديدة، التي وضعها (مصطفى أتاتورك) عام١٩٢٨-١٩٢٩م، بوصفها مناسبة أكثر للغات الهندو – أوروبية، كالكوردية.

وفي السياق نفسه، قامت المنظمات والأحزاب الكوردية في سوريا، بفتح دورات سرية في منطقة الجزيرة (= شمال شرق سوريا)، لتعليم اللغة الكوردية، قراءة وكتابة، بالحروف اللاتينية، أسوة بأكراد تركيا، باعتبارها الأكثر ملاءمة مع اللغة الكوردية. يدعم ذلك قول المستشرق والمبشر الفرنسي الدومنيكاني (توماس بوا/ المتوفى عام١٩٧٤م): "إن الكتابة باللاتينية، التي تطمح بأن تصبح شاملة، تشجع التبادل الثقافي والتقني والتجاري، كما يصير

بإمكان الشرقيين تعلم اللغات الغربية بسهولة، لينضموا إلى ركب العالم المتمدن، وبالمقابل يصير في وسع الغربيين تعلم اللغة الكوردية بسهولة ". بينما يقول باحث وضابط استخبارات فرنسي آخر (بيير روندو): "إن واقع اختيار المثقفين الأكراد للأحرف اللاتينية، جعلهم يبتعدون عن الأوساط الثقافية العربية والإيرانية... ليتموضعوا بوضوح في حقل علماني". وبالمقابل، دافع بعض مؤيدي آل بدرخان؛ من الملالي والشيوخ المنخرطين في القضية القومية الكوردية، مثل الشيخ (عبدالرحمن غريزي)، عن (ألفباء) آل بدرخان، بقوله: "لم ينزّل الله علينا تعاليمه بأحرف وصور، بل بالكلام". وقرّر الأخوان: (جلادت بدرخان) و(كاميران بدرخان)، عقب ذلك، رغم ميولهما العلمانية؛ ترجمة القرآن الكريم بأحرف لاتينية.

وقد أثارت الألفباء الكوردية التي وضعت في سورية؛ ردّات فعل متنوعة، ليس في العراق وحده. فالقوميون العرب رأوا في مسار اللَتننة اتجاهاً خطيراً، لا سيّما تلك التي بدأها العقيد الكوردي العراقي (توفيق وهبي) في العراق، بالتعاون مع المستعمر البريطاني، وتحديداً مع المستشار البريطاني في وزارة الداخلية العراقية في العهد الملكي: (أدموندز- مؤلف كتاب: كورد وعرب وترك)، وقد نشرا معاً بعض البحوث والدراسات، لا شك أن القاموس الإنكليزي – الكوردي كان من أهمها.

ويبدو أن التعاون والتنسيق بين الشخصيتين الكورديتين: (جلادت بدرخان)، و(توفيق وهبي)، لم يصل إلى نتيجة، بسبب الخلاف حول الألفباء الكوردية، ما بين اللهجتين الكرمانجية الشمالية (= البهدينانية)، والكرمانجية الجنوبية (= السورانية)، والخلاف بين الدولتين المستعمرتين (فرنسا وبريطانيا) حول أجندتهما في هذا المجال. ففرنسا، كانت تدعم الكورد، وباقي الأقليات الدينية والمذهبية في سوريا، على أمل تقسيم سوريا إلى عدة دول، كما هو معلوم. أما بريطانيا، فهي التي ألحقت ولاية الموصل، ذات الغالبية الكوردية، بالعراق، وفق معاهدة ١٩٢٦م، وكانت تحاول الاستفادة من نفط شمال العراق، دعماً لماكنتها الحربية.

وعلى أية حال، فإن الفرنسيين داوموا على تشجيع آل بدرخان على اللتننة، من خلال المستشرق الفرنسي (روجيه لسكوت)، بوصفها مظهر تقدّم ومدنية، وذلك حتى نهاية الانتداب الفرنسي على سوريا، في العام ١٩٤٦م.

وفي الجانب الكوردي، رأى المنضوون تحت راية حزب (خويبون)، والحلقات القريبة منه، في هذه العملية، خطوة إلى الأمام على طريق التقدم. في حين أثارت الأوساط

الإسلامية المحافظة أحكامها المسبقة ضد هذا التغيير، الذي رأته مساساً بالقرآن الكريم وبالدين الإسلامي، وبوحدة المجتمع المسلم.

وفي الوقت الحاضر، فإن النخبة الثقافية الكوردية، وغالبية قيادات وكوادر الأحزاب الكوردية العلمانية، في جميع أجزاء كوردستان، يكنّون احتراماً وتقديراً لآل بدرخان (= جلادت، وأخيه كاميران)، على ما بذلوه من جهود في خدمة القضية الكوردية، من النواحي السياسية والثقافية، وبأنهم كانوا الرواد نحو نقل المجتمع الكوردي إلى مضمار التقدم والمدنية والحداثة.

دور الأحزاب والتيارات السياسية في تعزيز العلمانية في كوردستان:

كما في كل البلدان الإسلامية، يوجد في كوردستان تيارات علمانية: تيار متطرف استئصالي- شامل(= لائكي) هو الغالب، وتيار معتدل(= جزئي)، ومن بين المذاهب العلمانية هناك: القوميون واليساريون والماركسيون.

١- القوميون: أكبر حزبين في كوردستان العراق هما: الحزب الديمقراطي الكوردستاني، الذي تأسس سنة ١٩٤٦م، ويتزعمه مسعود البرزاني ابن الملا مصطفى البرزاني، وتغلب النزعة القومية المحافظة على الحزب، مع وجود ميول يسارية، جاءت بفعل الجذور التاريخية لمؤسسيه: (حمزة عبدالله- الشيوعي القديم)، و(إبراهيم أحمد- اليساري)، وانضمام عدد من القيادات الشيوعية والماركسية واليسارية إليه، في حقبات مختلفة، بدءاً من التأسيس، وحتى الوقت الحاضر.

وقيادة الحزب حكر على أسرة الملا مصطفى البارزاني تحديداً، فالبارزانيون - كما هو سائد عنهم - لا يشكّلون قبيلة بحد ذاتها، ولم يعرف نظامهم الاقتصادي أي نوع من الإقطاع، فهم يشكلون اتحاداً قبلياً ظهر إلى عالم الوجود في العقد الأول من القرن العشرين، حينما انقسمت قبيلة الزيبار (= تقع مساكنها شماليّ قضاء عقرة) إلى قسمين، إثر النزاع الذي حدث بين أغوات الزيبار وشيوخ بارزان، وتحول إلى صراع دموي، كان النصر فيه حليف شيوخ بارزان، مما أدى إلى تشعب قبيلة الزيباريين إلى قسمين : قسم بقي خاضعاً للأغوات، وهؤلاء استقروا في المنطقة الواقعة غربيّ نهر الزاب الكبير، وكانوا موالين للحكومات التي تعاقبت على حكم العراق. والقسم الآخر انتصروا لشيوخ بارزان، وهم المعروفون بالبروژيين (= مقابل الشمس)، الساكنين أصلاً شرق نهر الزاب الكبير، وانضم إليهم - قبل وبعد ذلك - عشائر أخرى مجاورة، بتأثير الدعوة الصوفية النقشبندية، كالشيروانيين، والبروژيين، والنزاريين، والمزوريين، والدولمريين، والهركي بنجه، وغيرهم.

ويبدو أن تاريخ بارزان يبدأ منذ العقد الرابع من القرن التاسع عشر، حينما سلّم الشيخ طه النهري (المتوفى سنة١٨٥٣م) خلافة الطريقة النقشبندية، إلى الشيخ تاج الدين عبد الرحمن بن ملا عبدالله بن ملا محمد البارزاني، رأس عائلة الشيوخ في بارزان.

والحزب الآخر، هو الاتحاد الوطني الكوردستاني، الذي يتزعمه جلال الدين حسام الطالباني. وقد كان سابقاً اتحاداً بين ثلاثة أجنحة: الرئيسية منه، وتدعى: (العصبة الماركسية اللينينية الكوردستانية، ومختصرها: الكومله). وثانيهما: الحركة الاشتراكية الكوردستانية، ومختصرها (البزوتنه وه). وثالثها: الخط العريض، وهي تضم شخصيات عشائرية، ومثقفة، مرتبطة شخصياً بالسيد الطالباني.

وتعود بداية تأسيس العصبة الماركسية اللينينية (= الكومله) إلى فترة الانشقاق الذي حدث بين جناحي الحزب الديمقراطي الكوردستاني العراقي عام ١٩٦٤م، المحافظ بقيادة ملا مصطفى البارزاني، واليساري، أو ما يطلق عليه جناح المكتب السياسي، بقيادة المحاميين: إبراهيم أحمد، وجلال الطالباني. وقد استثمر جلال الطالباني أجواء الحرية التي وفرّها لهم التحالف مع نظام الفريق عبد الرحمن محمد عارف، رئيس الجمهورية العراقية عام ١٩٦٦م، لتطبيق نظريات كبار المفكرين الماركسيين في العالم، وخصوصاً الزعيم الصيني (ماوتسي تونغ)، على المجتمع الكوردي في العراق، الذي تطغى عليه الصبغة العشائرية. وترجع أسباب تأثر الطالباني بالفكر الماوي، وبالتجربة الصينية، في تطبيق الاشتراكية، إلى اعتقاده أنها أكثر ملائمة للتطبيق في كوردستان العراق من التجربة السوفيتية، التي تعتمد على وجود طبقة عاملة متماسكة، وهو ما يفتقده مجتمع كوردستان العراق ذو الطبيعة الفلاحية، والذي يتشابه مع المجتمع الصيني.

كما أن الطالباني، شأنه في ذلك شأن كل المتأثرين بالتيار الصيني الماوي، كان يتّهم القيادة السوفيتية آنذاك بالتحريفية، وبالخروج على الخط الذي ينبغي أن تسير عليه الحركة الاشتراكية العالمية.

وفي ظل تلك الظروف التقى جلال الطالباني بالسياسي الإيراني الدكتور (كورش لاشائي)، الملّقب بالدكتور جلال، مسؤول منظمة الثورة الإيرانية (= سازمان انقلاب إيران)، الذي انشق عن حزب توده الإيراني، ودخل إلى العراق عام١٩٦٥م، كمعارض سياسي للشاه محمد رضا بهلوي، فتأثر الطالباني بأفكاره الثورية، واقتنع منه بضرورة العمل على إنشاء نواة ماركسية خالصة، تتحول بالتدريج إلى حزب ثوري قادر على النهوض بمسؤولياته، وفق الشروط التالية: الأولى: وجود منبر إعلامي يبث أفكاره بين الجماهير ويمهد الطريق أمام

الحزب الثوري. وثانيهما: تكوين خلايا تنظيمية سرية، يتم تثقيفها على ضوء ما يجري طرحه في برنامج المنبر الإعلامي.

ورغم وجود بقايا ماركسية ماوية ويسارية في الحزب، إلا أنه يتجه أكثر فأكثر نحو الاتجاه القومي الصرف، على نمط الديمقراطي الكوردستاني، وتتحدث أدبيات الحزب الآن عمّا يمكن تسميته اتجاهاً اشتراكياً ديمقراطياً، على نمط أحزاب الاشتراكية الدولية.

وهناك عدد كبير من الأحزاب القومية، إلا أن فارق الثقل بينها وبين الحزبين الرئيسين كبير جداً.

والحزب الآخر الرئيس، هو حزب العمال الكوردستاني، في كوردستان تركيا، الذي يعرف اختصاراً بـ PKK، أو (كاركه ر- باللغة الكوردية)، وهو حزب منبثق من منظمة تركية شيوعية، كانت تعمل في السبعينيات باسم منظمة الشباب الثوري. وقد أسس عبد الله أوجلان، الذي كان معروفاً شعبياً باسم (آپو)، وتعني: (العم)، هذا الحزب، عام ١٩٧٨، مع بعض زملائه، عندما كان طالباً في كلية العلوم السياسية، في جامعة أنقرة، حيث أحس بمدى الظلم والإجحاف الذي كان الشعب الكوردي يعانيه في تركيا، على يد الأنظمة العلمانية التي تعاقبت على حكم تركيا، بدءاً من حكم أتاتورك، ومروراً بحكم عصمت إينوتو، وانتهاءً بنظام كنعان أفرين، وغيره.

وقد أعلن هذا الحزب النضال الشعبي (حرب الأنصار)، ابتداءً من عام ١٩٨٤م، ضد نظام الرئيس التركي الجنرال (كنعان أفرين)، انطلاقاً من قواعده في سوريا والعراق.

ويؤكد الحزب في برنامجه الداخلي على أن الماركسية اللينينية أيديولوجيته في العمل. وهو يهدف إلى إنشاء دولة كوردية ديمقراطية مستقلة في الشرق الأوسط. وكانت استراتيجيته ترتكز على استعمال العنف، وتصعيده، في مواجهة عنف القوات التركية، مما خلق هوة واسعة بينه وبين الأحزاب الكوردية الأخرى.

وقد دعم الرئيس السوري السابق (حافظ الأسد)، هذا الحزب، بكل قوة، وأنشأ له مقرات في سهل البقاع اللبناني، حيث كان يتواجد المقر الرئيسي لعبدالله أوجلان، كما كانت له قواعد داخل الأراضي السورية، ومنها كان ينطلق لشنّ هجمات ضد النظام التركي. ولكن بعد القبض على زعيمه عبد الله أوجلان، عام ١٩٩٩م، أوقف الحزب أنشطته المسلحة، بدعوة من أوجلان، الذي أعلن عن مبادرة سلام، تتضمن الحوار مع أنقرة، غير أنه غيّر اسمه إلى (مؤتمر كوردستان الحرية والديمقراطية)، ثم عاد عام ٢٠٠٥م إلى النشاطات المسلحة، متخذاً من مناطق قنديل، وغيرها، في كوردستان العراق، مأوى له. وللحزب نفوذ

سياسي وعسكري قوي في المناطق الحدودية مع العراق وسوريا، كما يحظى بنفوذ قوي لدى العلويين من الكورد، في منطقة تونجلي(= درسيم).

ولهذا الحزب الماركسي أجنحة في أجزاء كوردستان الأخرى، في إيران(= حزب الحياة الكوردستاني)، والعراق، وسوريا، بأسماء مختلفة. لا شك أن أقواها هو حزب (الاتحاد الديمقراطي الكوردستاني)، المعروف باختصار (په يه ده)، بزعامة المهندس صالح مسلم، المدعوم أمريكياً وروسياً، على حد سواء.

وبخصوص كوردستان الشرقية(= إيران)، فهناك الحزب الديمقراطي الكوردستاني الإيراني، وهو حزب يساري، تأسس عام١٩٤٥م، متطوراً من جمعية (ژياني كورد) (= جمعية البعث الكوردي)، ذي التوجه الماركسي، وكانت غالبية قياداته تنتمي إلى البرجوازية الصغيرة، ذات النفس اليساري الماركسي. ولقي هذا الحزب دعماً من الاتحاد السوفيتي، نظراً لهيمنته على مناطق أذربيجان، وكوردستان، خلال سنوات الحرب العالمية الثانية. وكان لهذا الحزب دور رئيسي في تأسيس جمهورية مهاباد الكوردية، بقيادة القاضي محمد عام١٩٤٦م، والتي سقطت خلال أقل من سنة، بعد توقف الدعم السوفيتي، المادي والمعنوي، نتيجة انسحابهم من شمال إيران، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية.

وتوالت على قيادة الحزب شخصيات يسارية مهمة، من أبرزهم (الدكتور عبدالرحمن قاسملو)، الذي اغتيل على يد السلطات الإيرانية في شهر تموز/يوليو عام ١٩٨٩م، في فيينا عاصمة النمسا.

وكان قد انشق تيار من هذا الحزب تحت اسم(الكومله)، أي عصبة الكادحين، عام١٩٦٧م، بقيادة الشيخ عز الدين، وهو تنظيم ماركسي ينحو نحو الكفاح المسلح، وتحاول السلطات الإيرانية الحد من نشاطه عبر اتهام نشطائه بالعنصرية (= العرقية – القومية)، والجاهلية (= الماركسية ومعاداة الإسلام)، وعن طريق إعدام كوادره ونشطائه.

وفي الآونة الأخيرة ظهر منافس قوي لهما، وهو (حزب الحياة الحرة الكوردستاني)، أي جناح حزب العمال الكوردستاني الإيراني، وهو تنظيم ماركسي متشدد، على غرار تنظيم الحزب الأم: العمال الكوردستاني (pkk).

٢- الماركسيون: يعتبر الحزب الشيوعي العراقي أقدم الأحزاب العراقية، وله مقرات في كوردستان. وقد كان الكورد الشيوعيون يعملون بداخله، وكان لهم مركز ثقل كبير داخل قيادة الحزب. فقد وصل إلى سدة القيادة – سكرتارية اللجنة المركزية، كل من (بهاء الدين نوري، وهو من أهالي منطقة السليمانية، وسلام عادل، سكرتير الحزب، وهو كوردي فيلي(= شيعي)، أعدمه البعثيون والقوميون العرب سنة ١٩٦٣م. بالإضافة إلى (عزيز محمد)،

سكرتير الحزب طوال سنوات السبعينات والثمانينات من القرن العشرين. وعلاوة على ذلك، كان من بينهم عدد كبير من أعضاء اللجنة المركزية، والمكتب السياسي، لكن يبدو أن الحزب ارتأى أنه من الأفضل مراعاة الخصوصية الكوردية، فتشكّل من ثمّ الحزب الشيوعي الكوردستاني عام ١٩٩٢م، بعيد انتفاضة آذار عام١٩٩١م، بزعامة كريم أحمد، عضو المكتب السياسي للحزب الشيوعي العراقي.

وكلا الحزبين لهما وجود ضئيل وهامشي، وقد كان الحزب الشيوعي دوماً ضعيف التأثير في كوردستان، بسبب الخلفية الإلحادية للحزب، وبسبب عدم تبنيه لطروحات قومية على غرار الحزب الديمقراطي الكوردستاني، ولتبعيته المباشرة للحزب الشيوعي السوفيتي من ناحية اتخاذ القرارات، كما أنه كان عالة على الأحزاب الكوردية الرئيسية من ناحية التمويل والدعم، ومع ذلك فقد كان له تأثير مباشر على البنية السياسية والفكرية والعقائدية لغالبية الأحزاب الكوردية برمتها، ما عدا الإسلامية.

كما يجب الإشارة إلى الحزب الشيوعي السوري، حيث كان قائده (خالد بكداش) من أصول كوردية ، لذا كان الحزبان الشيوعيان العراقي والسوري يسميان بأحزاب الأقليات، لكثرة الكورد والأرمن والكلدان والآشوريين في صفوفه.

بالإضافة إلى وجود تيار ماركسي متطرّف مراهق (= الحزب الشيوعي العمالي الكوردستاني)، الذي يتبنى طروحات طفولية بعيدة عن الواقع، ومن ثم ليست له شعبية على أي مستوى، حتى بين باقي اليساريين.

٣- اليساريون: وقد كان هناك، في ثمانينات القرن العشرين خصوصاً، تيار اشتراكي غير ماركسي، مراعاة للعادات والتقاليد السائدة في المجتمع الكوردي(= الإسلام)، وكذلك مسايرة لموضة العصر: الاشتراكية، إلا أنه ما لبث أن تلاشى، خصوصاً بعد انهيار الاتحاد السوفييتي.

والحقيقة أن التيار اليساري لم يكن له في السابق من شعبية، رغم أنه استطاع كسب قطاع من المثقفين. أمّا الآن، فهو يعاني من تقهقر كبير، ويمثّلهم الآن الحزب الاشتراكي الكوردستاني(= حسك)، ومركز ثقله الرئيسي يتركز في جنوب شرق السليمانية، حيث معقل زعيمه (محمد الحاج محمود).

وهناك حزب يساري آخر، يدعى (حزب كادحي كوردستان)، يؤمن بالاشتراكية العلمية (الماركسية – اللينينية)، وبالربط الجدلي بين النضالين القومي والطبقي في كوردستان العراق. وقد انشق هذا الحزب عن الحركة الاشتراكية الكوردستانية، وكان يقف على يسارها، وانشق عنها، بسبب مواقفه القريبة من إيران.

وكنموذج لكتابات بعض الشيوعيين ضد الإسلام، نقتطف بعض أفكار المفكر الشيوعي الكوردي، والوزير السابق في الحكومة العراقية: (مكرم الطالباني)، في أحد مؤلفاته حول الدين، بقوله: "يهدف الأصوليون إلى العودة إلى المبادئ الأصلية للإسلام قبل أن تنخر فيها أفكار التجزأة، كما يهدف السلفيون (= الإسلاميون، بصورة عامة) إلى العودة إلى سيرة السلف الصالح، ونبذ ما تعلق بأمور الدين من أحكام وطقوس".

وفي تطرّقه حول دولة الخلافة العثمانية، يقول: "وفي عهد الاحتلال العثماني لمعظم أقاليم كوردستان، أخذ الدين طابعاً ضد الكولونيالية العثمانية، بالتوفيق بين رجال الدين المؤمنين، والبرجوازية الكوردية العلمانية، في وقت توجهت البرجوازية التركية نفسها لتحطيم الطابع الديني للسلطة، وإلغاء الخلافة الإسلامية (= حزب الاتحاد والترقي – وأتاتورك)...".

وفي محاولة منه للفصل بين تيارين من تيارات رجال الدين (= علماء الدين)، حسب قوله: "وأصبح واضحاً انشطار رجال الدين (سلفيين)، وهم يهدفون إلى التوفيق بين الإقطاعية المتخلفة والبرجوازية النامية و(متجددين)، يريدون محو التخلف الإقطاعي (= التيار القريب من السلطة = وعاظ السلاطين)...".

ويحاول الشيوعي مكرم الطالباني إحداث فجوة بين الإسلام، كدين، وبين الأحزاب والتيارات الإسلامية، بقوله: "ويقتضي عدم الخلط بين الدين وبين الأحزاب والتيارات الدينية، فالأخيرة - كأيّ حزب سياسي، قد يكون تقدمياً أو رجعياً - فالتيار الديني السلفي (= الإسلاميون) هو تيار يدافع عن مصالح كبار ملاك الأراضي، وفئة كبار التجار، فهو يجد الحنين إلى استعادة الماضي (= عهود الخلافة الإسلامية)، والاستعانة به، لحل التناقضات الموجودة مع الإمبريالية، أو بالمغازلة معها. وهو يرى أن إلغاء المجتمع الحالي يجري بالعودة إلى المجتمع السابق، بعد تجريده (خيالياً) من تناقضاته، وإن أحسن طريقة للمضيّ إلى الامام بالتقهقر إلى الوراء. ويعبّر هذا التيار عن آراء ملاك الأراضي الإقطاعيين، والتجار التقليديين، الذين عارضوا التحولات البرجوازية منذ ثورة ١٤تموز١٩٥٨م، ولحد الآن؛ إن ذلك تعبير عن الاغتراب عن التحول الديمقراطي في البلاد، والالتفات إلى الوراء لا إلى الأمام".

وحول تفسيره للتاريخ، حسب وجهة نظره (= المادية التاريخية)، البعيدة عن القيم الروحية والأخلاقية، يقول: "إن كل مساوئ التاريخ، بنظر هؤلاء(= الإسلاميون) هي انحرافات طارئة على الثوابت الإسلامية، وإن أساس السلوك الأخلاقي، حسب رأيهم، في انتشار مفاهيم معينة في المجتمع، وليس علاقات اجتماعية معينة. إن الحل - حسب

رأيهم- (= الإسلاميون) يكمن في تغيير سلوك الإنسان، لا في تغيير المجتمع أو العلاقات الاجتماعية، ويعتبرون أن الصراع الأخلاقي إنما هو بين الروح والمادة، فينظرون إلى النظامين الاجتماعيين: الرأسمالي والاشتراكي، بمقياس واحد. فالرأسمالية تهمل الأخلاق والقيم المعنوية، والاشتراكية تنكر الروح الفردية، وهي حضارة مادية تركض وراء إشباع الغرائز، دون تحديد تلك الغرائز، وسبل إشباعها، أو دون تحديد جوهر (الروحانية الطاهرة)".

ويحاول المفكر الشيوعي إسقاط مفاهيم وتصورات الدولة الدينية النصرانية (= الثيوقراطية)، في العصور الوسطى، على الدولة المدنية الإسلامية، وتحميل الأخيرة كافة أوزار الدولة الثيوقراطية النصرانية، بقوله: "فهم يرون أن الدولة الإسلامية ممثلة السيادة، أو تمنح الحرية الكلية، مخولّة بفرض هذه المنظومة، وأن اساس البلاء هو في الانفصال بين السيادة والأخلاق، فيكون المخرج - برأيهم - هو الانتقال من الإسلام كدين للدولة، إلى الإسلام كدولة دينية، أيْ إقامة دولة (ثيوقراطية) تسبغ على حكم طبقة معينة طابعاً مقدساً، لا يملكون المساس به، وغير قابل للاعتراض. وقد يكون ذلك بشكل معارضة للتحولات البرجوازية (في تصفية النظام الإقطاعي)، أو احتجاج على التبعية والنهب الإمبريالي، أو السخط على أزمات النظام الرأسمالي، وكساد التجارة، والتدهور الخلقي (الجرائم والبغاء والترفية ..إلخ)، وغالباً ما يجري صياغة ذلك في إطار معاد للماركسيين يؤيدون التحولات الاجتماعية التقدمية التي تقوم بها البرجوازية الوطنية".

ويحاول المفكر الشيوعي دقّ أسفين بين الطرق الصوفية العاملة في كوردستان، فيتهم الطريقة القادرية بدعم الدولة العثمانية، فيما يعدّ الطريقة النقشبندية معارضة للدولة، وهي التي قامت بأغلب الانتفاضات الكوردية ضد الدولة العثمانية؛ والحقيقة أن الشيخ عبيدالله النهري النقشبندي قام بانتفاضة ضد الدولة القاجارية الإيرانية الشيعية عام١٨٨٠م، ولم يتعرض للدولة العثمانية، لأن السلطان الحاكم آنذاك (عبدالحميد الثاني) دعا إلى الجامعة الإسلامية، بدعم من المصلح جمال الدين الافغاني (المتوفى سنة١٨٩٧م)، فيما قامت الثورة النقشبندية الثانية (ثورة الشيخ سعيد بيران عام ١٩٢٥م) ضد السلطات التركية الكمالية، رداً على إلغاء الخلافة الإسلامية، وتأسيس النظام العلماني.

فيقول ما نصه: "أما رجال الدين المتصوفين، وأهمهم مرشدو الطريقة القادرية والطريقة النقشبندية، فبقدر ما أيّد مرشدو الطريقة القادرية الدولة العثمانية، عارض النقشبنديون الكولونيالية العثمانية، وحدثت انتفاضات هنا وهناك ضد الدولة العثمانية. وكثيراً ما اتهم خصومهم تلك الانتفاضات بأنها موحى بها من قبل الأجانب، فلا غرابة في

مثل هـذه الاتهامـات، الصـادرة مـن الحكومـات المناوئـة للحقـوق القوميـة للقوميـات في الإمبراطورية العثمانية".

وبشأن موقفه مـن بعـض كبـار علـماء الإسـلام الكـورد، واتهامـه بتقـويض كيـان الإمـارة السورانية عام١٨٣٦م، وهي مزاعم طالما رددها العلمانيون، بشتى صنوفهم، دون أيّ دليل، فالملا محمد الخطيّ كان عالماً كبيراً، ومفتـي الإمـارة السـورانية التـي كـان يحكمهـا الأمـير (محمد باشا)، في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، وكان الأمـير يستشـيره فـيما يسـتجد من أمور، ويحاول العلمانيون الجدد إلصاق تهمة سقوط الإمارة به، في الوقت الذي حـاول السـلطان العـثماني محمـود الثـاني (١٨٠٨-١٨٣٩م) القضـاء عـلى الإمـارات الكورديـة شـبه المستقلة، الواحدة تلو الأخرى، بدعوى إعادة النظام المركزي إلى النظام السـياسي العـثماني. فيقول ما نصه: "وفي وقت الذي عمل رجل الدين الكـوردي، مولانـا حكـيم الـدين إدريـس البدليسي، لتثبيت كيانات الإمارات الكوردية شـبه المسـتقلة، عمـل (مـه لاى خـه تى- الملا محمد الخطي) لتقويض كيان إمـارة سـوران؛ عنـدما ثـار أميرهـا (محمـد باشـا كـور) ضـد السلطة العثمانية، فأصدر فتوى بتحريم رفع السلاح بوجه الخلافة الإسلامية..."❐

رأي العلامة ناصر سبحاني
حول المذاهب الفكرية والعقدية

د. عمر عبد العزيز

في مقال سابق، منشور في العدد (١٦٣) من مجلة الحوار الغراء، تحدثنا عن آراء العلامة ناصر حول التصورات والقيم الدينية، لا سيّما أساس التصور الديني حول ذات الله سبحانه والإنسان والكون والحياة، كما أشرنا إلى ركائز التصور الإسلامي في تحديد العلاقة بين الإنسان وما حوله..

في هذا المقال نطرح رؤية العلامة ناصر حول المذاهب الفكرية والعقدية، مع سرد مجمل لتاريخ نشوء الفِرق في التاريخ الإسلامي، وملابسات نشوئها، وموقف العلامة سبحاني من الحكم عليها..

أولاً/ حركة ترجمة العلوم اليونانية إلى العربية:

بعد شروع حركة الترجمة في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني، وتطورها في نقل بعض العلوم اليونانية والهندية إلى العربية، في بداية القرن الثاني الهجري، اشتدّت السجالات في الأمور العقدية والفكرية، وظهرت مذاهب فكرية وعقدية عديدة. فنشطت حركة المعتزلة(١)، ثم واجهتها الحركة الأشعرية(٢) بشدة وصلابة. وبرز التأثر بالفلسفة، ولكنها ووجهت بمواقف الرفض من قبل العديد من علماء أهل السنة، كما فعل محمد أبو حامد الغزالي(٣)، بتأليفه كتاب (تهافت الفلاسفة)، ثم رُدّ على ردوده من قبل فلاسفة إسلاميين، كابن رشد(٤) في كتابه: (تهافت التهافت)، وغيره..

وهكذا ظهر مدّ وجزر شديدان، منذ نهاية القرن الثاني الهجري، لحين سقوط بغداد عاصمة الخلافة. ثم ظهر انبعاث فكري بين الحين والحين، وكان لاحتكاك المسلمين بالفرس والروم، وغيرهما من الأمم، وأصحاب الحضارات، - قديماً وحديثاً - دور مؤثر في المد والجزر الحاصل، سلباً وإيجاباً.

وتغيّرت الأحوال، وأصبح كثير من العواصم الإسلامية مجمع تلاقي الأفكار والديانات والثقافات، لا سيّما عاصمة الأندلس (قرطبة)(٥)، التي ظل المسلمون فيها قرابة سبعة قرون، مما جعلها مركزاً ثقافياً حافلاً، جذب كبار العقول الغربية، بجانب الحركة التجارية القائمة في تلك المدة. من هنا، أصدر عدد من الأساقفة تعليمات لترجمة الكتب العربية إلى لغاتهم، منها: كتاب (مقاصد الفلاسفة) للغزالي، الذي ترجم عام (١٥٠٦م)، ثم كتاب

---

١ المعتزلة: حركة فكرية نشأت بداياتها على يد واصل بن عطاء البصري (ت ١٣١هـ/ ٧٤٨م)، يقولون بالأصول الخمسة: (العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). يراجع: القاضي عبد الجبار، **شرح للأصول الخمسة**، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢ الأشعرية: نسبة إلى أبي الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ/٩٣٦م)، يمثلون التيار الوسط بين المعتزلة والجبرية. ينظر: الأشعري، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين**، القاهرة، ١٩٦٩م.

٣ الغزالي: أبو حامد، محمد بن محمد، الطوسي، (نسبة إلى طوس مدينة في بلاد خراسان، التي تمثل الآن إقليماً إيرانياً)، (ت ٥٠٥هـ/١١١١م)، له العديد من المصنفات، أشهرها: (إحياء علوم الدين)، وكتب عديدة في الردّ على الفلسفة والمتكلمين. مرّت على حياته تطورات فكرية وروحية، وهناك جدل حول بعض أفكاره ومصنفاته. ينظر لحياته: الذهبي، سير **أعلام النبلاء**،٣٦٧٦٣٦٨١/٣)، ففيها أحسن ما كتب حول الغزالي.

٤ ابن رشد: أبو الوليد، محمد بن أحمد، القرطبي، برع في الفلسفة والطب والفقه، وله عشرات المصنفات فيها. يكنى بالحفيد تمييزاً له من أبيه وجده، اللذين كانا فقيهين شهيرين أيضاً. (ت: ٥٩٥هـ/١١٩٨م). لتفاصيل حياته ينظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، بيروت، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ٧٥/١).

٥ قرطبة: مدينة أسبانية على الوادي الكبير، حاضرة بلاد الأندلس، أسسها عبد الرحمن الداخل، كان أهم مركز حضاري وفكري مزدهر في المغرب الإسلامي، ترعرع فيها علماء مسلمون بارزون.

(ماهية العقل، والإبانة عنه) للكندي (ت٢٦٠هـ/٨٧٣ م)، وكتاب (العقل) للفارابي، وكتاب (الشفاء) لابن سينا، وكتاب (ينبوع الحياة) لابن جيرول اليهودي (ت٤٤٩هـ/١٠٥٨م).

ويعترف كثير من البحاثة الغربيين، أن الإسهامات العلمية الأوروبية مدينة للجهد الذي بذله المسلمون، فمنذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، فصاعداً، كثرت الترجمات لكتب المسلمين في الفلك والنجوم والطب والعلوم التجريبية، وأصبحت مدينة (هيرفورد)(٦) الإنجليزية، في القرن الحادي عشر الميلادي، مركزاً للدراسات العربية. وبعد ذلك بقليل تمّت ترجمة القرآن الكريم، وكتب للمسلمين، منها على سبيل المثال: (رسالة حي بن يقظان)، التي ألّفها ابن طفيل (ت٥٨١هـ/١١٨٥م)، والتي ترجمت إلى أكثر من سبع لغات عالمية، هي: العبرية، واللاتينية، والإنجليزية، والهولندية، والألمانية، والإسبانية، والفرنسية، والروسية(٧).

ويبدو أن صاحبنا العلامة سبحاني قد تجنّب الانشغال بالردود على المذاهب المنحرفة، وتقويم التصورات ـ إلا قدراً يسيراً ـ بل آثر أسلوب التحدي، والردود المسبقة، وعرض تناقضات تلك التصورات، وجوانب ضعفها، والتأصيل القرآني في البحث عن الحقائق، وتصحيح المفاهيم والرؤى، وفهم التصورات وإدراك أسسها، كما شرحنا جانباً من تلك المنهجية في المقال السابق.

ثانياً/ نشوء الفِرَق في التاريخ الإسلامي:

لا يختلف المؤرخون في أن مقتل الخليفة عثمان (رضي الله عنه) كان المؤجج الأول لنار الفتنة بين أبناء الأمة الإسلامية. تلك الفتنة التي بدأت بخلافات ونزاعات، وانتهت باستعمال السيف وإراقة الدماء. ويبدو أن (نظرية الإمامة) أو (الخلافة) كانت أولى القضايا الخلافية التي نشأت بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ولقد قيل: "إن

٦ (هيرفورد): مدينة ومقاطعة ذات حكومة محلية، تقع في إقليم (هيرفورد ووستر)، في إنجلترا. عدد سكانها أكثر من ٥٥ ألف نسمة. وهي تطلّ على نهر واي، وفيها (كاتدرائية) مبنية ومزخرفة أساسًا على النظام النورمندي. وفي الكاتدرائية مقاعد كنسية منقوشة، وخريطة للعالم من القرون الوسطى. كذلك يوجد قصر الأسقف الذي يحتوي على قاعة خشبية، وهو مبني في القرن الثاني عشر الميلادي. انظر: **الموسوعة العربية العالمية**. حرف (هـ).

٧ انظر: (شاخت) و(بورزوث). ترجمة: حسين مؤنس وإحسان تقي، **تراث الإسلام**، الكويت، ١٤٩٨هـ/ ١٩٨٨م، ١٢١/٢و ١٣٥.

٧ انظر: (شاخت) و(بورزوث). ترجمة: حسين مؤنس وإحسان تقي، تراث الإسلام، الكويت، ١٤٩٨هـ/ ١٩٨٨م، ١٢١/٢و ١٣٥.

أعظم خلاف وقع بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة"([٨]).

وبعد مقتل الخليفة المظلوم عثمان، وتكفيره، وتكفير أتباعه، من قبل قاتليه، تمرّدت مجاميع أخرى على علي (رضي الله عنه)، إثر قبوله مبدأ التحكيم في معركة صفين([٩])، ظنّاً منهم أن التحكيم كفر وضلال، رافعين شعار (لا حكم إلا لله)، وهؤلاء هم النواة للفرق التي اشتهرت بـ(الخوارج) - لكونهم خارجين عن السلطة الشرعية- رغم أنهم سمّوا أنفسهم بـ(الشراة)، باعتبار أنهم شرَوْا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله بالدفاع عن الحق([١٠]). ثم ظهرت فرقة (الجهمية)([١١])، التي أنشأها جهم به صفوان([١٢])، وقالت بتعطيل صفات الله، والجبر، وفناء الجنة والنار، وإنكار جميع الأقوال والأفعال، فالإيمان عندهم معرفة قلبية لا علاقة له بأعمال جوارح الإنسان.

ومن أشد الفرق غلوّاً في التعطيل والجبر، إلى أشد الفرق غلوّاً في القول بالقدر، حيث فرقة (القدرية)([١٣])، التي واجهت أفكار غيرها بشدة وتعصّب. ثم (الروافض)، الذين انبثق عنهم العديد من الفرق والمذاهب. ولقد برزت انشقاقات عن الفرق، ولكن سرعان ما اندثرت، ولم يطل عمرها، من أمثال ما ذكره أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ/ ٩٤١م)([١٤]) في (مقالات الإسلاميين)، وعبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٧)([١٥])، في (الفرق بين الفرق)،

---

[٨] ١ الشهرستاني، محي الدين عبدالكريم، **الملل والنحل**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م، ٢٨/١، وكذا أشار أبو الحسن الأشعري في **مقالات الإسلاميين**.

[٩] ٢ معركة صفين: وقعت بين علي ومعاوية، سنة (٣٧هـ/٦٥٧م)، استمرت حوالي أسبوعاً، و(صفين) موقع قرب الفرات بالعراق. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، أحداث سنة (٣٧هـ). وياقوت الحموي، **معجم البلدان**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ٤٧١/٣.

١٠ انظر: د.محمد عمارة، **الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية**، بيروت، المؤسسة العربية، ط٢، ١٩٨٤، ١٣٩.

١١ الجهمية: فرقة جبرية، الإيمان في نظرهم معرفة قلبية بحتة، لا علاقة له بالعمل. ينسبون إلى جهم بن صفوان التالية ترجمته. انظر للتفاصيل: الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، والبغدادي، **الفرق بين الفرق**، والشهرستاني، **الملل والنحل**، وغيرها..

١٢ جهم به صفوان: أبو محرز، الراسبي، أنكر الصفات الإلهية. وصفه الذهبي بأسّ الضلالة. توفي في ١٢٨هـ/ ٧٤٥م، انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ١٣٣٩/١.

١٣ القدرية: فرقة تنكر القول بالقدر، ويقولون بأن المرء يخلق فعل نفسه. خالفوا عامة المسلمين. وأول من تكلم في القدر معبد بن خالد الجهني (ت: ٨٠هـ/٦٩٩م).

١٤ الأشعري، أبو الحسن، علي، بن إسمعيل، شيخ أهل السنة في عصره، تصدى لمواجهة الفرق المبتدعة، توفي عام ٣٢٤هـ. ينظر لترجمته: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٤٤٦/٢.

١٥ البغدادي، أبو منصور، عبد القاهر، بن طاهر، فقيه شافعي كبير، نشأ في بغداد، ثم رحل إلى خراسان، له كتب عديدة أشهرها **الفرق بين الفرق**، توفي عام ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م، ينظر لترجمته: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ٢٣١٥/٢.

وابن حزم الأندلسي الظاهري (ت٤٥٦هـ/١٠٦٣م)[١٦]، في موسوعته (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، وأبو الفتح الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ/١١٥٣م)[١٧] في (الملل والنحل).

ولقد تباينت مناهج المصنّفين في عدّ الفرق، وتصنيفها، وتقويمها، فعددها عند أبي الحسن الأشعري تجاوز مائة فرقة، رغم أنه يذكر أنها إحدى عشرة فرقة. وكذلك الحال عند أبي الفتح الشهرستاني، الذي يوصل عددها إلى ست وسبعين فرقة. وأما ابن حزم، فإنه يعدها خمس فرق أساسية فقط.. ومن الجدير بالذكر أن الشهرستاني نفسه انتبه لهذا الاضطراب المنهجي، وأقرّ بأن منهج أصحاب المقالات في تعداد الفرق يفتقر إلى "قانون مستند إلى نصّ، وقاعدة مخبرة عن الوجود"[١٨].

بقي أن نقول: إن معظم الفرق، المذكورة في مصنفات أولئك العلماء، قد وقعت في متاهة الغلوّ الفكري، كلّ بشكل وبصورة، وفي جانب من جوانب الفهم والفكر. يؤكد ابن حزم هذه الحقيقة، قائلاً: ".. طوائف من الخوارج غَلَوْا، فقالوا إن الصلاة ركعة بالغداة وركعة بالعشي فقط. وطوائف من المعتزلة غَلَوْا، فقالوا بتناسخ الأرواح. وطوائف من المرجئة قالوا: إن النبوة تكتسب بالعمل الصالح. وآخرون كانوا من أهل السنة فغَلَوْا، وقالوا: قد يكون في الصالحين من هو أفضل من الأنبياء، ومن الملائكة. وقال بعضهم بحلول الباري تعالى في أجسام خلقه. وطوائف كانوا من الشيعة، ثم غلوْا، فقال بعضهم بإلاهية علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، والأئمة بعده، وقال آخرون برجعته إلى الدنيا، وامتنعوا من القول بظاهر القرآن"[١٩].

ثالثاً/ موقف العلامة سبحاني من الحكم على الفرق والمذاهب:

موضوع الحكم على الأفراد والفرق والمذاهب أثار جدلاً طويلاً منذ قرون، لا سيّما بعد بروز فرق وصفت بالضالة أو المنحرفة عن جادة الصواب، دون الالتفات إلى الملابسات التي حصلت في التاريخ الإسلامي، والاعتناء بما سيترتب على إطلاق العنان للموضوع، وفتح الباب فيه على مصراعيه.

---

١٦ الأندلسي، ابن حزم، علي، بن أحمد، القرطبي، الفارسي الأصل، مؤرخ وفقيه وشاعر، ولد بقرطبة عام ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م، كان وزيراً في الدولة العامرية، ثم اعتزل السياسة، وانصرف إلى التأليف. توفي عام ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م. له كتب عديدة، أشهرها (المحلّى) في الفقه، و(**الفصل في الملل والأهواء والنحل**) في دراسة الفرق. ينظر لترجمته: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ٢٧٢٥/٢.

١٧ الشهرستاني، أبو الفتح، تاج الدين، محمد، بن عبد الكريم، توفي عام ٥٤٨هـ/١١٥٣م، له تأليفات في الكلام والفرق، منها: الملل والنحل، ونهاية الإقدام في علم الكلام، والإرشاد إلى عقائد العباد، وغيرها. وهناك مآخذ عليه من ناحية كثرة انشغاله بالفلسفة والكلام، ذكرها الذهبي. ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ٣٤٩٦/٣

١٨ الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٠هـ، ٩/١.

١٩ الأندلسي، ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ٢٧/٢-٢٨.

وهناك أساليب ومناهج ومسالك عديدة - متباينة في بعض الأحيان- في التعامل مع هذا الموضوع، فهناك من يصنفون الفِرَق على أساس التوصيف بالكفر والإيمان، وهناك من ابتعدوا بالكامل عن تحديد الموقف وإطلاق الأوصاف، معتقدين بأنهم لا يهمّهم شأن الحكم على الآخرين، وأن الأمر لله، وليس للدعاة أن يحكموا على الناس. معظم أتباع الفريق الأول تابعون لمنهج علماء السلف، الذين نشأوا في بيئة الخلافة الإسلامية أيام كان للإسلام شوكة، وكانت الحجة قائمة على الناس، وكان الحق واضحاً أو مبيّناً في معظم الأوقات والأماكن.

أما الفريق الثاني، فيتّبعون فقهاء بعض العصور المتأخرة من المصلحين الكبار الذين كانوا غير راضين عن أداء رجال الخلافة الإسلامية، وتعامل رجال الإمارات والعمال والسلاطين مع موضوع الدعوة الإسلامية، وكيفية تبيينها وإيصالها، منتقدين أولئك بالتقصير والإهمال، مؤثرين القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد القيام بأمر التبيين الديني المتكامل، وإيصال الدعوة بصورة صحيحة، من دون اللجوء إلى العنف أو الاستعجال أو التكفير.

أما العلامة سبحاني، فينطلق لمعالجة هذا الموضوع من قاعدة قرآنية استلهمها بطريقة دقيقة، مفادها أنه لا بدّ - قبل كل شيء - من تحديد معنى الكفر والكافر، ثم بعد ذلك لا بد من معرفة الملابسات الحاصلة لكل فرد أو فرقة أو جماعة من الناس، لا سيّما فيما يتعلق بالمفاهيم والتصورات. فيقول بالحرف: "يجب علينا في هذه القضية أن نبيّن أولاً معنى الكفر، وثانياً أن نعرف الملابسات المرتبطة، فالكفر - كما يقول اللغويون - ستر الشيء، ومن البيّن أنه لا يكون هناك ستر إلا إذا كان هناك شيء. فمثلاً نقول: سترتُ الكتاب، إذا غطّيته بغطاء، ولا يجوز أن نقول: سترتُ، ولا يكون هناك شيء نستره. وكذلك الأمر في مجال المعنويات، فلا يجوز أن نقول: هناك كفر، إلا بعد أن يكون هناك شيء متبيَّن، وإنكار من الذي تبيّن له الشيء ذلك. إذاً، فلا يجوز أن نحكم على أحد بأنه كافر بشيء، إلا بعد أن تقوم الحجة التامة عليه. والدليل على هذا أن كتاب الله يبيّن أن كل كافر في النار خالد، ومع ذلك يقول تعالى: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا}الإسراء/١٥، أي يبيّن أن هناك من غير المؤمنين من لا يعذّب. إذاً، فيكون من غير المؤمنين من لا يكون كافراً (ولا يعني كونه غير كافر أنه غير مشرك)، وذلك من لم تقم عليه الحجّة التامة، ككل الفترين الذين لم تبلغهم الدعوة، ولم يُبَيَّن لهم الحق كما ينبغي"([٢٠]).

([٢٠])

أما صورة الفرق الناشئة في العقود الإسلامية الأولى، فلدى سبحاني كما يلي: "بعد أن أطيح بالخلافة، وتفرّق العلماء المسلمون، ولم يتهيأ لهم أن يجتمعوا ويُجمعوا على رأي بعد التشاور، لا نستطيع أن نجد فريقاً من الفرق، أو فرداً من الأفراد، إلا ولديه حق وباطل، ليس عند أحد حقّ مطلق، ولا عند أحد باطل مطلق"([٢١]).

رابعاً/ ملابسات نشوء الفرق:

في أكثر من موقع من كتاباته ودروسه، يؤكد العلامة سبحاني أن من أهم أسباب نشوء الفرق، سببين أساسيين: الأول منهما: الابتعاد عن فهم القرآن كما أُنزل، وحقائقه، ومدلولات ألفاظه. والثاني: ترك الاقتداء بالحياة الجمعيّة الاجتماعيّة لجيل الصحابة الكرام، (رضوان الله عليهم).

ويؤكد في هذا الإطار على أن القرآن الكريم قد بيّن الحقائق الكونية، وفصّل الحديث عن التصورات الدينية الأساسيّة، والأحكام الكليّة، ولم يذر فيها غموضاً أو إجمالاً. ومن جانب آخر، يؤكد على أن الحياة العملية الجمعيّة والجماعيّة للصحابة قد ترجمت تلك الحقائق إلى واقع عملي وممارسات. هذا في العهد الأول للإسلام - كما يرى الشهيد - ولكن بعد الانفتاح على الثقافات اليونانية والفارسية، تغيّرت الحال، وحصل الالتباس في الأمور، فاختلطت المعروفات بالمنكرات، بحيث التبس على بعض الناس فهم بعض الحقائق القرآنية، وأصبح نموذج الحياة الاجتماعية لجيل الصحابة شبه منسي.

دعنا نقرأ ما كتبه الشهيد سبحاني بنفسه، في عبارات تتميز بغاية الدقّة والاختيار. يقول رحمه الله: ".. لقد كانت أيامٌ، كان يأخذ فيها بيد البصر - في طريق النظر إلى آيات الله في الآفاق وفي الأنفس- قائدٌ، ويقود القلبَ - في كَسب علم ما وراء حدود مجال الأبصار- هادٍ، كان قد نزل من عند رب العالمين، يتلقاه سمعُ الإنسان. حتى إذا قلب القلوبَ، وفأدَ الأفئدةَ، حقُّ اليقين في رؤية الحقائق، وعلم الشهادة والغيب، مؤيَّداً بمَدَدٍ من الترهيب والترغيب، مزهقٍ لباطل الرهب والرغب المنكريْن، بعد زهوق ظلمات الظنون، حاملٍ على الرهب من مِلك ومُلك ذي الجلال والإكرام، وعلى الرغب في رحمته، أخذ ينزل على تلك القوة المتهيئة لتلقي نداء: (إفعَلْ) و(لا تفعَلْ)، فارتحل الشر كالباطل، ليُقيم الخير كالحق، فأصبح الهدى الرباني متمثلاً، لا في نقوشٍ في صفحات المصاحف المطبوعة في مطابع الأجانب المنكَرين"(٢٢)، "ولا في ألفاظٍ في أفواه المتلهّين بتحسين أصواتهم من الأقارب، الأشدّين أجنبية وإنكاراً، ولكن في حياةٍ طيبة لخير فرد من أولاد آدم، وأفضل أسرة من أُسَر

٢١ ناصر سبحاني، استفسارات حول الفرق، (١٩٨٦م).

٢٢ الإنكار هنا بالمعنى الذي جاء في قوله تعالى: [سلام قوم منكَرون] الحجر/٦٢، (ن. سبحاني).

الأرضين، وأعلى جماعة من جماعات العالمين.. ألا، ما أطيب تلك الأيام!..

ثم إنها جاءت أيامٌ أخر، أمست تقود فيها المنهزمين مختلقاتُ ومصطنعات اليونان وإيران والصين والهند والبعيد والقريب، فتبلّد السمع، وغشيت الأبصار، وتغيّرت القلوب والأفئدة، لتحلّ محلها الأذهان المتصلبة الباردة، والتبست المعروفات والمنكرات.. فلم يَرُعِ الناسَ إلا لسان القرآن يصبح غريباً، ووجوه السنن في الحياة الفَردية والأسَرية والاجتماعية تمسي منكرة. وبدا ما لم يكن يحتسب، وحدث ما لم يكن ينبغي"(٢٣).

أما حول الحكم على الفرق، وتوصيفها، فيقول: "هناك فرق كثيرة في القرون الأولى، كان عند كل واحد منهم ـ كذا ـ حق وباطل، وكانت الحجب بحيث تمنع كلاً عن أن يقبل الحق عند الآخر، ومع ذلك لم يبح لنفسه واحد من علماء المسلمين - طوال التاريخ - على أن يحكم على فرد، أو فريق، من هؤلاء الأفراد والفرق، بالكفر. فمثلاً: أن يحكم أهل السنة على المعتزلة بالكفر، أو المعتزلة على أهل السنة بالكفر، وهكذا"(٢٤).

هذا، ومن الضروري أن نكمل الصورة بالإشارة إلى العامل السياسي، الذي لعب دوراً أساسياً في نشوء بعض الفرق، فلقد ولّدت السياسة، وعامل الحكم والسلطة، أفكاراً تبلورت في مبدئين متعارضين: مبدأ يدعو إلى حرية الإرادة والاختيار للإنسان، يتزعّمه في البداية تلميذان للحسن البصري، هما: (معبد الجهني) (ت٨٠هـ/٦٩٩م)(٢٥)، و(عطاء ابن يسار) (ت١٠٣هـ/ ٧٢١م)، ويقولان بأن الإنسان مختار غير مجبَر، وذلك لغرض تشجيع الناس للثورة ضد الحكم الأموي، وعدم الاستسلام. والمبدأ الثاني: يدعو إلى مبدأ الجَبْر، ويروّج له أطراف موالية للحكم الأموي، بهدف انقياد الناس وإسكاتهم حد الإمكان، والتسليم للواقع القائم. وممّن تبنّى هذا المبدأ: (الجهم بن صفوان) (ت١٢٨هـ/٧٤٥م)، وتلميذه: (الجعد بن درهم) (ت١١٩هـ/ ٧٣٦م).

وبين هؤلاء وأولئك انتفض (الحسن البصري) محايداً، بعيداً عن الدوافع السياسية، وذهب مذهباً وسطاً، ودعمه فيما بعد قادة المذاهب الكبيرة: الأئمة أبو حنيفة (ت: ١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، ومالك (ت: ١٧٩هـ/ ٧٩٥م)، والشافعي (ت: ٢٠٤هـ/٨١٩ م)، ومعهم كثير من تلامذتهم وأتباعهم، في شتى الأمصار والأقاليم.

---

٢٣ ناصر سبحاني، **الولاية والإمامة**، ص: ١٢- ١٣.

٢٤ ناصر سبحاني، **استفسارات حول الفرق**، (١٩٨٦م).

٢٥ الجهني، معبد، بن عبد الله، بن عويم، البصري، أول من تكلم في القدر في زمن الصحابة. قتل عام (٨٠هـ/٦٩٩م) على يد عبد الملك بن مروان، وقيل الحجاج. ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء** ٣٨٩٥/٣.

خامساً/ أيّهما أصل في الإنسان: التوحيد، أم الشرك والجهل؟

ليس هناك اختلاف بين الباحثين - سواء من القدماء أو المحدَثين - بأن الشعور الديني قديم قدم الإنسان، سواء حصل لديه ذلك الشعور إثر تأثّره بمظاهر الطبيعة المخيفة الجالبة للرهبة، أو عن طريق الهدي الإلهي والوحي المنزل على الأنبياء، وذلك مفترق طريقين بين تصوّرين مختلفين في نشوء ذلك الشعور. ولكن بعض الفلاسفة والدهريين اعتقدوا بأن عقيدة الخرافة والأساطير سبقت التوحيد، بينما يرى المفكرون المسلمون بأن عقيدة التوحيد سبقت الشرك والخرافة والأساطير، وأن الإنسان مفطور على الدين والتوحيد، حيث جعل الله سبحانه آدم أبي البشر رسولاً إلى أفراد أسرته، وأحفادهم.

على هذا الأساس، وذلك المنوال، كان العلامة سبحاني يعتقد بأن الله قد فطر الإنسان على التوحيد، مستنداً على الحقيقة القرآنية التي تؤكد أن الناس كانوا أمة واحدة (أيْ: واحدة في معتقدهم)، وأن البينات الإلهية كانت كافية وواضحة لتحديد مبدأ معتقد الإنسان، ومنتهاه، إلا أن البغي والتجاوز حصل إثر اختلاف وقع. قال تعالى: {كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ}البقرة/٢١٣. واستدلالاً بهذه الآية، وغيرها، كقوله سبحانه: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ}الأعراف/١٧٢، وقوله: {وعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ}البقرة/٣١، وقوله: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا}الإسراء/٧٠، بناء على هذه الآيات، وغيرها، يؤكد سبحاني خطأ منهج الفلاسفة والدهريين، القائلين بجهل الإنسان وضلاله وحيرته: فجعْلُهُ خليفة، وتوديعُ دلائل الوحدانية في نفوس بني البشر، وتكريمهم، بل تفضيلهم على كثير ممن خلق، وتعليم الإنسان ما لم يعلم، وتسخير كل ما في الكون له، كل ذلك لكافٍ في الدلالة على الحقيقة المذكورة(٢٦). ويستدل سبحاني بقوله تعالى: {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ} الأعراف، بأن الله الخالق الآمر قد خلق الإنسان، وجعله مأموراً، بمعنى أنه أنزل عليه أمره التسخيري التكويني، وأمره الابتلائي

٢٦ ناصر سبحاني، **محاضرات حول معرفة الله**، (٢٢ساعة)، المحاضرة الأولى. **ودروس في العقيدة**، (ثلاث ساعات)، الدرس الأول والثاني.

التشريعي، سواء بسواء، فهو مأمور مسخّر في البعد التكويني، الخارج عن إرادته، ومأمور مبتلى في البعد التشريعي، وفق إرادته، وضمن دائرة اختياره.

ثم يؤكد على أن أساس الشرك قد بدأ باعتقاد جهلة من الناس بأنهم - بسبب معاصيهم- قد ابتعدوا عن الله، إلى حدّ أنهم لا يليق بهم أن يدعوا الله ويستغيثوه مباشرة، ولا بد من وسطاء يقربونهم إلى الله زلفى، وفي أغلب الأحيان كان أولئك الوسطاء من الملائكة، والصالحين، ممن كانوا قبلهم، من الذين كانت لهم مكانة عند الله. وهكذا ظهرت بوادر الاستعانة بغير الله، ثم تطوّر الأمر إلى وضع أوثان، تعبيراً وتذكاراً لأولئك الصالحين(٢٧).

يكرّر العلامة سبحاني، في مواقع من دروسه، قوله: "بعد مرور فترة من عمر البشر وقع انحراف في العقيدة، بحيث ظن بعض الناس أن بعضاً من عباد الله هم آلهة، بمعنى كونهم مغيثين؛ إما بالواسطة، وإما مباشرة، فيدفعون الضرر عن الإنسان، أو يجلبون الخير له، فامتلأت قلوب هؤلاء الناس بالرغبة تجاههم، فاستغاثوا بهم.. وأول من جُعل آلهة هم أولئك الخمسة من صالحي أتباع نوح: (ودّ، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر)، فجعلوا لهم تماثيل للذكرى، كما ورد في الصحيح، ثم أتى الجيل الثاني، فظنوا أن آباءهم وضعوا تلك التماثيل للتبرّك بهم، فظهر شرك الاعتقاد بمغيثية غير الله تعالى"(٢٨).

هذا ما أكّده أيضاً العديد من قدامى المفسرين والمؤرخين. قال شيخ المؤرخين والمفسرين الطبري، في تفسير قوله تعالى: {وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا} نوح: "كان هؤلاء نفراً من بني آدم، فيما ذكر عن آلهة القوم التي كانوا يعبدونها. وكان من خبرهم فيما بلغنا عن محمد بن قيس (ويعوق ونسراً) قال: كانوا قوماً صالحين من بني آدم، وكان لهم أتباع يقتدون بهم، فلما ماتوا، قال أصحابهم الذين كانوا يقتدون بهم: لو صوّرناهم كان أشوق لنا إلى العبادة إذا ذكرناهم، فصوّروهم، فلما ماتوا، وجاء آخرون، دبّ فيهم إبليس، فقال: إنما كانوا يعبدونهم، وبهم يُسْقَون المطر، فعبدوهم.. ثم قال: كانت آلهة يعبدها قوم نوح، ثم عبدتها العرب بعد ذلك"(٢٩). وقال ابن الجوزي: "(ودّ، وسواع، ويغوث، ويعوق، ونسر)، هذه أسماء قوم

---

٢٧ أكد على ذلك في العديد من دروسه، انظر على سبيل المثال: كراسة (**نظرة حول المفردات والمفاهيم القرآنية**)، إعداد: عدد من محبيه، (غير مطبوع)، ص: ١٧٨.

٢٨ ناصر سبحاني، **المناظرة العلمية**، (الكاسيت) الخامس، (١٩٨٦م).

٢٩ الطبري، أبو جعفر، محمد، بن جرير، (ت: ٣١٠هـ/ ٨٢٥م). **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر،١٩٨٨م، ٩٩/١٤. وأكّد عليه ابن الجوزي في تفسيره **زاد المسير**، وكذا القرطبي، والشوكاني، وغيرهم، في تفسير سورة نوح.

صالحين، كانوا بين آدم ونوح، ونشأ قوم بعدهم، يأخذون بأخذهم في العبادة، فقال لهم إبليس: لو صوّرتم صورهم كان أنشط لكم وأشوق للعبادة! ففعلوا.. ثم نشأ قوم بعدهم، فقال لهم إبليس: إن الذين من قبلكم كانوا يعبدونهم، فعبدوهم. وكان ابتداء عبدة الأوثان ذلك الوقت. وسمّيت تلك الصور بهذه الأسماء، لأنهم صوروها على صور أولئك القوم المسمّين بهذه الأسماء"([30]).

قلت: من الأدلة على ذلك، ما ورد عن رسول الله (صلوات الله وسلامه عليه) في الصحيح، أنه قال - بعد أن ذكرت له أم حبيبة وأم سلمة، أنهما رأتا تصاوير في كنيسة، أثناء وجودهما في الحبشة - قال لهما: (إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات، بنوا على قبره مسجداً، وصوّروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة)([31]). يقول سبحاني في هذا الصدد: "لم يحصل في الاعتقاديات، وأصول الدين، والتصورات الأساسية، والإخباريات - في أي مرحلة من مراحل الهدي الإلهي، ولا أي رسالة من الرسالات السماوية - أيّ تغيير، ولا تحسّ بأيّ فرق، إلا في مجال التفصيلات، ولن يَتغيّر إلى قيام الساعة. أمّا الانحرافات البشرية، فازدادت بتدرّج، فظهر في كل زمن قسم من الانحرافات، وفي كل مرة تتوسع دائرتها، ومع هذا التوسع تنزل الهداية الإلهية بشيء من التفصيل. ولكن بنزول القرآن تبيّن أن كلّ أشكال الانحرافات قد ظهرت في البشرية بصورة لا يمكن أن تظهر أشكال أخرى من الانحرافات إلى قيام الساعة"([32]). ثم قال: "وهذا من الحكمة الإلهية، أن أنزل القرآن بعد أن لم يبق أيّ شكل من أشكال الانحراف إلا وقد ظهر، لكي يرسل آخر ما في علمه سبحانه من الهداية، بحيث لا يبقى حاجة للبشرية في أمور العقيدة. ولهذا خصّ الله تعالى معظم آيات القرآن لأمور العقيدة، وتفاصيلها، ومتعلقاتها، لكي لا تبقى جزئية عَقَديّة دون أن يتصدى لها القرآن، من أجل أن لا يجتهد فيها البشر، لأن مسائل العقيدة تعتبر مبدأ حركة الإنسان"([33])❐

[30] ابن الجوزي، أبو الفرج، جمال الدين، بن على (ت: ٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، **زاد المسير في علم التفسير**، المكتب الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٠م، ص: ١٤٧٦.

٣١ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصلاة، باب ٤٨، برقم: ٤٢٧، وصحيح مسلم، كتاب المساجد، باب ٣، برقم: ٥٢٨.

٣٢ ناصر سبحاني، المناظرة العلمية، سنندج، ١٩٨٥م

٣٣ ناصر سبحاني، المناظرة العلمية، سنندج، ١٩٨٥م.

منهج الوسطية الإسلامية في فقه الأولويات

القسم الثالث

د. دحام إبراهيم الهسنياني

إن المحافظة على الأولويات الصحيحة، بحيث لا يطغى جانب على جانب آخر أهم منه، يضمن المحافظة على منهج الوسطية الإسلامية. وقد أصاب أمتنا اليوم خلل كبير في معايير أولوياتها، حتى أصبحت تُصغِّر الكبير وتُكبِّر الصغير، وتُعظِّم الهين وتُهوِّن الخطير، وتُؤخِّر الأول وتُقدِّم الأخير، وتهمل الفرض وتحرص على النفل، وتثور للصغائر وتستهين بالكبائر، وتعترك من أجل المختلَف فيه، وتصمت عن تضييع المُتفَق عليه.. كل هذا يجعل الأمّة اليوم في أمَسِّ الحاجة - بل في أشد الضرورة - إلى (فقه الأولويات)، لتُبتدئ به وتُعيد، وتناقش وتحاور، وتستوضح وتتبين، حتى يقتنع عقلها، ويطمئن قلبها، وتستضيء بصيرتها، وتتجه إرادتها بعد ذلك إلى عمل الخير وخير العمل.

ويمكن توضيح هذه القضية بما يأتي:

١. مفهوم (فقه الأولويات):

لم يستخدم العلماء الأقدمين مصطلح فقه الأولويات بمفهومه المعاصر، وإن كانت مضامين هذا الفقه أو العلم مبثوثة في كتبهم، ولكن هذا المصطلح ظهر على ألسنة بعض الدعاة والعلماء المعاصرين. يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "فقه الأولويات: نعني به وضع كل شيء في مرتبته، فلا يؤخر ما حقّه التقديم، أو يُقدّم ما حقّه التأخير، ولا يُصغّر الأمر الكبير، ولا يُكبّر الأمر الصغير"[(١)]، ويعرّفه في موطن آخر بأنه: "وضع كل شيء في مرتبته من الأحكام والأعمال، ثم يُقدّم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة، يهدي إليها نور الوحي، ونور العقل"[(٢)].

ويقول الدكتور محمد الوكيلي: يُقصد بفقه الأولويات: "العلم بالأحكام الشرعية التي لها حقّ التقديم على غيرها، بناء على العلم بمراتبها، وبالواقع الذي يتطلبها"[(٣)]. أما الدكتور محمد همام عبد الرحيم، فيعرّفه بأنه: "العلم بمراتب الأعمال ودرجات أحقياتها في تقديم بعضها على بعض، المستنبط من الأدلة، ومعقولها، ومقاصدها"[(٤)].

فتقديم حكم على آخر يكون بناء على: فقه بأحكام الشرع، وبمراتبها، وبالأهمّ منها من المهم، وبالقطعي منها من الظني، وبالأصل منها من الجزء، وبالكبير من الصغير.. وبعبارة موجزة: بالخريطة الشرعية للأحكام، وفقه بالضوابط التي يتم عليها بناء ترجيح حكم على آخر، في حالة التزاحم، أو في غير حالة التزاحم، وفقه بالواقع والظروف التي يتحرك فيها الداعية.

٢. التأصيل الشرعي لفقه الأولويات:

أولاً: الأولويات في القرآن الكريم:

ورد لفظ (أولى) في القرآن الكريم إحدى عشرة مرّة، كلّها ترتدّ إلى معناها اللغوي الأصلي، وهو: (الأحق) و(الأجدر)، ولم يرد بالجمع مطلقًا. ومن هذه الآيات:

a. **﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ، هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ**

(١) أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص٣٤.

(٢) في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة: ٩

(٣) فقه الأولويات، دراسة في الضوابط: ١٦

(٤) تأصيل فقه الأولويات، دراسة مقاصدية تحليلية: ٤٦

بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ، مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾(٥).

عن ابن عباس ﷺ قال: اجتمعت نصارى نجران وأحبار يهود عند رسول الله ﷺ، فتنازعوا عنده، فقالت الأحبار: ما كان إبراهيم إلا يهودياً. وقالت النصارى: ما كان إبراهيم إلا نصرانياً. فأنزل الله تعالى: **﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ...﴾**(٦).

b. **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾**(٧).

أي: يا أيها الذين صدَّقوا الله ورسوله، وعملوا بشرعه، كونوا قائمين بالعدل، مؤدّين للشهادة لوجه الله تعالى، ولو كانت على أنفسكم، أو على آبائكم وأمهاتكم، أو على أقاربكم، مهما كان شأن المشهود عليه، غنيًّا أو فقيرًا؛ فإن الله تعالى أولى بهما منكم، وأعلم بما فيه صلاحهما، فلا يحملنَّكم الهوى والتعصب على ترك العدل. وإنْ تحرّفوا الشهادة بألسنتكم، فتأتوا بها على غير حقيقتها، أو تعرضوا عنها، بترك أدائها أو بكتمانها، فإن الله تعالى كان عليمًا بدقائق أعمالكم، وسيجازيكم بها(٨).

كما جاء بالمعنى في آيات عديدة تحثّ المؤمن على السعي للأفضل والأكمل في كل شيء؛ مثل: قوله ﷻ:

- **﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ القَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾**(٩).
- **﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾**(١٠).
- **﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾**(١١).

(٥) سورة آل عمران، الآيات: ٦٥ـ٦٨.
(٦) الدر المنثور في التأويل بالمأثور: ٣٥٦/٢.
(٧) سورة النساء، الآية: ١٣٥.
(٨) ينظر: جامع البيان: ٢٥٨/٢، والجامع لأحكام القرآن: ٤١٣/٥.
(٩) سورة الزمر، الآيتان: ١٧-١٨.
(١٠) سورة الإسراء، الآية:٥٣.
(١١) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

وبما أن منهج الأولويات في حقيقته منهج دعوي يقوم على التدرّج والمرحلية في إلزام المسلمين بأحكام الإسلام، فقد نزل القرآن منجّماً ولم ينزل جملة واحدة، كما بدأ بأحكام العقيدة قبل أحكام الشريعة، وبدأ في العقيدة بالإيمان بالله قبل أركان الإيمان الأخرى، وبدأ في العبادات بالصلاة قبل غيرها.. مقدماً في كل هذا الأهمّ على المهمّ.

وإذا كان من المعروف أن الأولويات تتوقف على الموازنات، وأن الموازنة خطوة أولى لمعرفة الأوْلى، فقد وردت في القرآن الكريم أولويات كثيرة قامت على الموازنة، ومنها:

أ- **السلم أولى من الحرب:** قوله ﷻ: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ**﴾[١٢]، وقال: ﴿**وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾[١٣]. والتعبير عن الميل إلى السلم بالجنوح، تعبير لطيف، يلقي ظلّ الدّعة الرقيق، فهي حركة جناح يميل إلى جانب السلم، ويرخي ريشه في وداعة! كما أن الأمر بالجنوح إلى السلم مصحوب بالتوكل على الله السميع العليم، الذي يسمع ما يقال، ويعلم ما وراءه من مخبآت السرائر. وفي التوكل عليه الكفاية والأمان. وقد أمر الله رسوله أن يقبل مسالمة وموادعة ذلك الفريق الذي اعتزله فلم يقاتله، سواء كان قد تعاهد، أو لم يتعاهد معه، حتى ذلك الحين. وأنه ظل يقبل السلم من الكفار، وأهل الكتاب، حتى نزلت أحكام (سورة براءة)، فلم يعد يقبل إلا الإسلام أو الجزية: وهذه هي حالة المسالمة، التي تقبل ما استقام أصحابها على عهدهم، أو هو القتال ما استطاع المسلمون هذا؛ ليكون الدين كلّه لله[١٤].

ب- **طلب الأعلى أولى من طلب الأدنى:** قوله ﷻ: ﴿**وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نَّصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْراً فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ**﴾[١٥].

(١٢) سورة البقرة، الآية: ١٩١.
(١٣) سورة الأنفال، الآية: ٦١.
(١٤) في ظلال القرآن: ٤٣٥/٣.
(١٥) سورة البقرة، الآية: ٦١.

ت- **الإخفاء في التطوعات أولى من الإظهار:** قوله ﷻ: ﴿**إِن تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ**﴾(١٦).

ث- **العناية بالجوهر أولى من العناية بالشكل:** قوله ﷻ: ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ**﴾(١٧).

ج- **العمل للآخرة أولى من العمل للدنيا:** قوله ﷻ: ﴿**لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الآخرة خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ**﴾(١٨).

ثانيًا: الأولويات في السنة النبوية الشريفة:

يصعب حصر ما ورد في السنة النبوية من استعمال للأولويات، سواء بالمعنى اللغوي أو من حيث التطبيق؛ لذا سنقتصر هنا على ذكر بعض النماذج منها، والتي تبيّن أصالة هذا الفقه في السنة النبوية الشريفة:

فمن نماذج الأحاديث التي ورد فيها لفظ (أولى) في السنة النبوية:

- **برّ الوالدين أفضل من الجهاد في سبيل الله:** عن عبد الله بن عَمْرٍو ﷺ قال: (قال رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ أُجَاهِدُ؟ قال: لك أَبَوَانِ؟ قال: نعم. قال: فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ)(١٩).
- **التيسير أولى من التعسير:** عن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ عن النبي ﷺ قال: (إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إلا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ من الدُّلْجَةِ)(٢٠).

---

(١٦) سورة البقرة، الآية: ٢٧١.

(١٧) سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

(١٨) سورة النحل، الآية: ٣٠.

(١٩) رواه البخاري (٣٠٠٤) في الجهاد: باب الجهاد بإذن الأبوين، ومسلم (٢٥٤٩). في البر والصلة: باب بر الوالدين.

(٢٠) رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب الدين يسر، حديث رقم (٣٩)، ومسلم في كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، حديث رقم (٢٨١٦).

◆ **العناية بأعمال القلوب أولى من العناية بأعمال الجوارح:** عن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ رَفَعَهُ إلى النبي ﷺ قال: (إِنَّ اللهَ لا يَنْظُرُ إلى أجسامكم، ولا إلى صُوَرِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إلى قُلُوبِكُمْ)[٢١]. لهذا كانت أعمال القلوب هي الأساس في الدين، أمراً ونهياً، فأفضل العبادات عبادات القلوب، وأخطر المعاصي معاصي القلوب، وهي المهلكات.

◆ **الاشتغال بالعلم أولى من الاشتغال بالأعمال التطوعية:** عن أبي أمامة الْبَاهِلِيِّ ﷺ قال: (ذُكِرَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ رَجُلانِ أَحَدُهُمَا عَابِدٌ وَالآخَرُ عَالِمٌ؛ فقال رسول اللهِ ﷺ فَضْلُ الْعَالِمِ على الْعَابِدِ كَفَضْلِي على أَدْنَاكُمْ)[٢٢].

◆ وقال ﷺ: (أنا أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ من نَفْسِهِ)[٢٣]. يقول الإمام النووي: (قوْله ﷺ: (أَنَا أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسه)، هُوَ مُوَافِق لِقَوْلِ الله ﷻ: ﴿**النَّبِيّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسهمْ**﴾[٢٤]. أَيْ أَحَقُّ، قَالَ أَصْحَابنَا: فَكَأَنَّ النَّبِيّ ﷺ إِذَا أُضْطُرَّ إِلَى طَعَام غَيْره وَهُوَ مُضْطَرّ إِلَيْهِ لِنَفْسِهِ كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَخْذُهُ مِنْ مَالِكه الْمُضْطَرّ، وَوَجَبَ عَلَى مَالِكه بَذْله لَهُ ﷺ قَالُوا: وَلَكِنَّ هَذَا وَإِنْ كَانَ جَائِزًا فَمَا وَقَعَ؟[٢٥].

◆ وقال ﷺ: (أنا أَوْلَى الناس بِعِيسَى بن مَرْيَمَ في الدُّنْيَا وَالآخرة، وَالأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلّاتٍ، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ واحد)[٢٦].

◆ وقال ﷺ: (إن أولى الناس بالله من بدأهم بالسلام)[٢٧].

---

(٢١) رواه مسلم، رقم (٢٥٦٤)، المنتقى من الترغيب والترهيب: ٩٨/١، رقم: ٧.

(٢٢) رواه الترمذي: ٥٠/٥. (٢٦٨٥) كتاب العلم باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، وقال: (حديث حسن صحيح غريب)، والطبراني: ٢٣٣/٨، رقم (٧٩١١).

(٢٣) رواه مسلم: ٥٩٢/٢، رقم (٨٦٧)، وأحمد في مسنده: ٣١٠/٣، رقم (١٤٣٧٣)، وأبو داود "٣٣٤٣" في البيوع: باب في التشديد في الدين، والنسائي: ١٨٨/٣، رقم (١٥٧٨) وابن ماجة: ١٧/١، رقم (٤٥).

(٢٤) سورة الأحزاب، الآية: ٦.

(٢٥) شرح النووي على صحيح مسلم: ٢٤٧/٣.

(٢٦) رواه البخاري: ٨٠٥/٢، رقم (٢١٧٦)، وأحمد في مسنده: ٢٩٠/٢، رقم (٧٨٨٦)، وأبو داود عن أبي هريرة. مسلم كتاب الفضائل باب فضائل عيسى عليه السلام: ١٢٣٧/٣، رقم (١٦١٩)، والنسائي: ٦٦/٤، رقم (١٩٦٣)، وابن ماجة: ٨٠٧/٢، رقم (٢٤١٥). والترمذي: ٣٨٢/٣، رقم (١٠٧٠) وقال: حسن صحيح.

(٢٧) رواه أبو داود في سننه: ٣٥١/٤ (٥١٩٧).

◆ عن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ سُئِلَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ فقال: (إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ. قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قالَ: الْجِهَادُ في سَبِيلِ اللهِ. قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قال: حَجٌّ مَبْرُورٌ)[٢٨].

◆ عن عبد اللهِ بن مَسْعُودٍ ﷺ قال: (سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ: أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قال: الصَّلاةُ لِوَقْتِهَا. قال: قلت: ثُمَّ أَيٌّ؟ قال: بِرُّ الْوَالِدَيْنِ. قال: قلت: ثُمَّ أَيٌّ؟ قال: الْجِهَادُ في سَبِيلِ اللهِ. فما تَرَكْتُ أَسْتَزِيدُهُ إلا إِرْعَاءَ عليه)[٢٩].

ثالثاً: نماذج أخرى من الأولويات:

بالإضافة إلى ما سبق من نماذج للأولويات وردت في كل من الكتاب والسنة، فإننا نورد هنا بعض النماذج الأخرى لإلقاء الضوء عليها، لا سيما أن الأمّة بأمسّ الحاجة إلى الالتزام بها في وقتنا هذا:

١) أولوية العلم على العمل:

من أهم الأولويات المعتبرة شرعًا: أولوية تقديم العلم على العمل. إن أول ما نزل من القرآن: (إقرأ)، والقراءة مفتاح العلم، ثم نزل العمل في مثل: ﴿**يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ، وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ، وَثِيابَكَ فَطَهِّرْ**﴾[٣٠]. وفقه الأولويات الذي نتحدث عنه مبناه ومداره على العلم، فبه نعرف ما حقّه أن يقدّم، وما شأنه أن يؤخّر، فالعلم يسبق العمل، وهو دليله ومرشده. وإنما كان العلم مقدّماً على العمل؛ لأنّه هو الذي يميّز الحقّ من الباطل في الاعتقادات، والصواب من الخطأ في المقولات، والمسنون من المبتدع في العبادات، والصحيح من الفاسد في المعاملات، والحلال من الحرام في التصرفات، والفضيلة من الرذيلة في الأخلاق، والمقبول والمردود في المعايير، والراجح والمرجوح في الأقوال والأعمال. وما أصدق ما قاله الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز: من عمل في غير علم، كان ما يفسد أكثر مما يصلح[٣١].

٢) أولوية المقاصد على الظواهر: ومما يدخل في "الفقه" المراد: الغوص في مقاصد الشريعة، ومعرفة أسرارها وعللها، وربط بعضها ببعض، وردّ فروعها إلى أصولها، وجزئياتها

(٢٨) رواه البخاري في: ٢ كتاب الإيمان: ١٨ باب من قال إن الإيمان هو العمل و"١٥١٩" في الحج: باب فضل الحج المبرور، ومسلم: ٦٢/١ (٨٣) (١٣٥).

(٢٩) رواه مسلم (١٢٠): ٢٣٣/١، بَاب بَيَانِ كَوْنِ الإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى أَفْضَلُ الأَعْمَالِ.

(٣٠) سورة المدثر، الآيات: ١-٤.

(٣١) في فقه الأولويات: ٤٩ـ٥٠

إلى كلياتها، وعدم الاكتفاء بالوقوف عند ظواهرها، والجمود على حرفية نصوصها. فإن للشارع أهدافاً في كل ما شرعه، أمراً أو نهياً، أو إباحة، فلم يشرّع تحكّما ولا اعتباطا، بل شرعه لحكمة تليق بكماله تعالى، وعلمه، ورحمته، وبرّه بخلقه. وكما قال أولو الألباب في خلقه: ﴿**رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ**﴾[٣٢] نقول نحن في شرعه: ربنا ما شرعت هذا إلا لحكمة!.

وآفة كثير ممن اشتغلوا بعلم الدين: أنهم طفوا على السطح، ولم ينزلوا إلى الأعماق؛ لأنهم لم يؤهلوا للسباحة فيها، والغوص في قرارها، والتقاط لآلئها، فشغلتهم الظواهر عن الأسرار والمقاصد، وألْهتهم الفروع عن الأصول، وعرضوا دين الله وأحكام شريعته على عباده، تفاريق متناثرة لا يجمعها جامع، ولا ترتبط بعلّة، فظهرت الشريعة على ألسنتهم وأقلامهم كأنها قاصرة عن تحقيق مصالح الخلق، والقصور ليس في الشريعة، وإنما هو في أفهامهم التي قطعت الروابط بين الأحكام بعضها وبعض، ولم يبالوا أن يفرّقوا بين المتساوين، ويجمعوا بين المختلفين، وهو ما لم تأت به الشريعة قط، كما بيّن ذلك المحققون الراسخون[٣٣].

٣) مراعاة سنّة التدرج:

ومن وسطية فقه الأولويات: مراعاة سنّة التدرج، جرياً على سنّة الله ﷻ في عالم الخلق، وعالم الأمر، واتباعاً لمنهج التشريع الإسلامي في فرض الفرائض، من الصلاة والصيام وغيرهما، وفي تحريم المحرّمات كذلك. ولعل أوضح مثل معروف في ذلك هو تحريم الخمر على مراحل معروفة في تاريخ التشريع الإسلامي، لا يجهلها دارس.

وهذه السنّة الإلهية في رعاية التدرّج ينبغي أن تتّبع في سياسة الناس عندما يراد تطبيق نظام الإسلام في الحياة اليوم، بعد عصر الغزو الثقافي والتشريعي والاجتماعي للحياة الإسلامية. فإذا أردنا أن نقيم (مجتمعًا إسلاميًا حقيقياً) فلا نتوهم أن ذلك يتحقق بجرّة قلم، أو بقرار يصدر من ملك أو رئيس، أو مجلس قيادة أو برلمان، إنما يتحقق ذلك بطريق التدرّج، أي بالإعداد والتهيئة الفكرية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية، وإيجاد البدائل الشرعية للأوضاع المحرمة التي قامت عليها مؤسسات عدّة لأزمنة طويلة.

---

(٣٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩١.

(٣٣) في فقه الأولويات: ٦٠.

ولا نعني بالتدرّج هنا مجرد التسويف وتأجيل التنفيذ، واتخاذ كلمة التدرج (تكأة) لتمويت فكرة المطالبة الشعبية الملحة بإقامة حكم الله، وتطبيق شرعه. بل نعني بها تعيين الهدف، ووضع الخطة، وتحديد المراحل، بوعي وصدق، بحيث تسلم كل مرحلة إلى ما بعدها، بالتخطيط والتنظيم والتصميم، حتى تصل المسيرة إلى المرحلة المنشودة، والأخيرة، التي فيها قيام الإسلام، كل الإسلام، وهو نفس المنهاج الذي سلكه النبي ﷺ لتغيير الحياة الجاهلية إلى حياة إسلامية.

٤) أولوية العمل في زمن الفتن:

ومن الأولويات المطلوبة: أن يكون العمل لهذا الدين في أزمان الفتن والمحن والشدائد التي تحيق بالأمة؛ فالعمل الصالح هنا دليل القوة في الدين، والصلابة في اليقين، والثبات على الحق. كما أن الحاجة إلى صالح العمل في هذا الزمن، أشد من الحاجة إليه في سائر الأزمان.

عن أبي هُرَيْرَةَ ﷺ قال: قال رسول اللهِ ﷺ: (المؤمن القويُّ خيْرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلّ خير. احرِصْ على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجزْ، وإن أصابك شيء فلا تَقُل: لو أنِّي فعلتُ لكان كذا وكذا، ولكن قل: قَدَّر الله وما شاءَ فَعَل، فإن «لو» تفتحُ عَمَلَ الشيطان)[٣٤]. وقوله ﷺ: (سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه، فقتله)[٣٥]. وإنما كان أفضل الجهاد، لأن فيه مخاطرة بالنفس في سبيل الله، أكثر من مخاطرة المقاتل، الذي كثيراً ما يسلم ويعود بالأجر والغنيمة، ولأن الفساد الداخلي ـ وبخاصة طغيان الحكام ـ أشد خطراً من الغزو الخارجي، فلهذا كانت مقاومته أفضل، وأكّد هذا ﷺ بقوله: (أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ أو أَمِيرٍ جَائِرٍ)[٣٦].

(٣٤) رواه مسلم (٢٦٦٤) في القدر: باب في الأمر بالقوة وترك العجز، وابن ماجة (٧٩) في المقدمة: باب في القدر، والبيهقي في "السنن: ٨٩/١٠.

(٣٥) رواه الحاكم، المستدرك على الصحيحين: ٢١٥/٣. وقال: صحيح الإسناد، ورواه الخطيب في تاريخه، المنتقى من الترغيب والترهيب: ١٤٦/٢، رقم (١٣٦٥).

(٣٦) رواه أبو داود: ١٢٤/٤، (٤٣٤٤)، بَاب الأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وابن ماجة (٤٠١١)، بَاب الأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنْ الْمُنْكَرِ، والترمذي (٢١٧٤)، بَاب مَا جَاءَ أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ. وقال: (هذا حديث حسن غريب).

من أجل هذا كان عظيم فضل الثابت على دينه، في أزمان الفتن، وأيام المحن، حتى جعل بعض الأحاديث المستمسك بدينه في أيام الصبر، له أجر خمسين من بعض الصحابة[٣٧].

٥) أولوية الولاء للجماعة والأمة، على القبيلة والفرد:

وممّا يؤكّد هذا المعنى: ما جاء به القرآن، وأكّدته السنّة، من تقديم الولاء للجماعة، والشعور بمعنى الأمّة، على الولاء للقبيلة والعشيرة؛ فلا فردية، ولا عصبية، ولا شرود عن الجماعة. يقول ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ**﴾[٣٨]، ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾[٣٩].

رابعاً: الأولويات في العمل: إن العمل بالأولويات ليس جديداً على الشريعة، وليس غريباً عنها، لأنه مبدأ عقلي ومنطقي، وتؤيده النصوص الشرعية، والسيرة النبوية، وتاريخ الخلفاء، ونصّ عليه كثير من العلماء.

وفي هذا العصر صنّف الدكتور يوسف القرضاوي كتاباً (في فقه الأولويات) يؤكّد ذلك، نقتبس منه بعض الفقرات، حيث يقول: "إن القيم والأحكام والأعمال والتكاليف متفاوتة في نظر الشرع تفاوتاً بليغاً، وليست كلها في رتبة واحدة، فمنها الكبير ومنها الصغير، ومنها

---

(٣٧) فقد روى عن أبي أمية الشعباني قال: سألت أبا ثعلبة الخشني عن هذه الآية: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا**﴾. قال: أما والله لقد سألت عنها خبيراً، سألت عنها رسول الله ﷺ فقال: (ائتمروا بالمعروف، وانتهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحًا مطاعًا، وهوىً متبعًا، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بنفسك، ودع عنك العوام، فإن من ورائكم أياماً، الصبر فيهن مثل القبض على الجمر، للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله) رواه أبو داود (٤٣٤١) في الملاحم: باب الأمر والنهي، ومن طريقه البيهقي في السُّنن: ٩٢/١٠، والترمذي (٣٠٥٨) في التفسير: باب ومن سورة المائدة، وابن ماجة "٤٠١٤" في الفتن: باب قوله ﷻ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ**﴾، وأخرجه أبو نعيم في "الحلية: ٣٠/٢، والبيهقي في السُّنن: ٩١/١٠، ٩٢، وإسناده حسن كما قال الحافظان المنذري والعراقي، وصححه الحاكم: ٤٣٥/٤، و٥٢٥، ووافقه الذهبي.

(٣٨) سورة النساء، الآية: ١٣٥.

(٣٩) سورة المائدة، الآية: ٨.

الأصلي ومنها الفرعي، ومنها الأركان ومنها المكمّلات، ومنها ما موضعه في الصلب وما موضعه في الهامش، وفيها الأعلى والأدنى، والفاضل والمفضول"[٤٠].

ثم يقول أيضاً: "ثم يقدّم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة، يهدي إليها نور الوحي ونور العقل ﴿**نور على نور**﴾"[٤١]، فلا يقدّم غير المهمّ على المهمّ، ولا المهمّ على الأهمّ، ولا المرجوح على الراجح، ولا المفضول على الفاضل أو الأفضل". ثم يذكر الأدلة الشرعية على ما يقول[٤٢].

ويشير إلى المعايير الشرعية في ذلك، فيقول: "ومن تتبع ما جاء في القرآن الكريم، ثم ما جاء في السنة المطهرة، في هذا المجال، جواباً عن سؤال، أو بياناً لحقيقة، رأى أنها قد وضعت أمامنا جملة معايير لبيان الأفضل والأولى والأحب إلى الله ﷻ من الأعمال والقيم والتكاليف"[٤٣].

وبيّن أن المنكرات والأعمال السيئة والممنوعة على درجات، ولها أولويات أيضاً، فقال: "وفي الجانب المقابل وضعت معايير لبيان الأعمال السيئة،

فنرى من المنتسبين إلى الدين من يقوم الليل، ثم يذهب إلى عمله، الذي يتقاضى عليه أجراً، متعباً كليل القوة، فلا يقوم بواجبه كما ينبغي. ولو علم أن إحسان العمل فريضة: (إن الله كتب الإحسان على كل شيء)، وأن التفريط فيه خيانة للأمانة، وأكل للمال ـ آخر الشهر ـ بالباطل، لوفّر على نفسه قيام ليله، لأنه ليس أكثر من نفل، لم يلزمه الله به ولا رسوله.

ومثله من يصوم الاثنين والخميس، فيجهده الصيام، وخصوصاً في أيام الصيف، فيمضي إلى عمله مكدوداً مهدوداً، وكثيراً ما يؤخّر مصالح الناس بتأثير الصوم عليه. والصوم نفل غير واجب ولا لازم. وإنجاز مصالح الخلق واجب ولازم.

(٤٠) في فقه الأولويات: ٩.
(٤١) سورة النور، الآية: ٣٥.
(٤٢) في فقه الأولويات: ٩ وما بعدها.
(٤٣) المصدر نفسه: ١١.

كما بيّنت تفاوتها عند الله، من كبائر وصغائر، وشبهات ومكروهات، وحذّرت من أعمال اعتبرتها شراً من غيرها، وأسوأ مما سواها"[٤٤].

ثم ربط الدكتور القرضاوي بين فقه الأولويات وفقه الموازنات الذي يقوم على ثلاثة أمور، وهي:

١. الموازنة بين المصالح أو المنافع أو الخيرات المشروعة، بعضها مع بعض، وذلك بتقديم الضروريات ثم الحاجيات، ثم التحسينيات. وفي الضروريات يقدّم حفظ الدين على غيره، كما يقدّم حفظ النفس على حفظ العقل والمال، وتقدّم المصلحة المتيقنة والكبيرة، ومصلحة الجماعة، ومصلحة الكثرة، والمصلحة الدائمة، والجوهرية، والمستقبلية.

٢. الموازنة بين المفاسد أو المضار أو الشرور الممنوعة، بعضها وبعض. ويجب الاهتمام أولاً بالمفاسد التي تعطّل الضروريات، على المفاسد التي تعطّل حاجيّاً، وكلاهما على المفسدة التي تعطّل تحسينياً، وأنه لا ضرر ولا ضرار، وترتكب أخف المفسدتين، ويتحمّل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

٣. الموازنة بين المصالح والمفاسد، أو الخيرات والشرور، إذا تصادمت وتعارض بعضها ببعض، فيقدّم الأغلب والأكثر. وأن درء المفسدة مقدّم على جلب المنفعة[٤٥].

ماهي أفضلية وأولوية الأعمال الدنيوية:

فالزراعة والصناعة والتجارة يكون التفضيل بينها بحسب حاجة المجتمع إليها، وأحوج ما تحتاج إليه أمّتنا في عصرنا، هو التكنولوجيا المتطورة، أن تدخل الأمّة هذا العصر وهي مسلحة بعلمه، غير غائبة ولا متخلّفة. فلا تستطيع الأمّة أن تنهض برسالة الإسلام الذي أكرمها الله به، وأتمّ عليها به النعمة، وأن تحمل دعوته إلى العالمين، وهي عالة على غيرها في أدوات العصر، وأسلحة العصر. إن تحصيل هذه التكنولوجيا المتقدمة، والتفوّق فيها، وفي العلوم الموصلة إليها، أصبح فريضة وضرورة، فريضة يوجبها الدين، وضرورة يحتّمها الواقع. وهي في مقدمة الأولويات للأمّة اليوم.

أفضلية وأولوية العبادات: إن أفضل العبادة: العمل على مرضاة الرب في كل وقت بما هو مقتضى ذلك الوقت ووظيفته، فأفضل العبادات في وقت الجهاد: الجهاد، وإنْ آل إلى

(٤٤) في فقه الأولويات: ١١-١٢.

(٤٥) نفس المصدر: ٢٧، وما بعدها بتصرّف واختصار.

ترك الأوراد، من صلاة الليل، وصيام النهار، بل ومن ترك إتمام صلاة الفرض، كما في حالة الأمن.

والأفضل في وقت حضور الضيف مثلاً: القيام بحقّه، والاشتغال به عن الورد المستحب. وكذلك في أداء حقّ الزوجة والأهل.

والأفضل في أوقات السحر: الاشتغال بالصلاة والقرآن، والدعاء والذكر والاستغفار.

والأفضل في وقت استرشاد الطالب، وتعليم الجاهل: الإقبال على تعليمه، والاشتغال به.

والأفضل في أوقات الأذان: ترك ما هو فيه من ورده، والاشتغال بإجابة المؤذن.

والأفضل في أوقات الصلوات الخمس: الجدّ والنصح في إيقاعها على أكمل الوجوه، والمبادرة إليها في أول الوقت، والخروج إلى الجامع. وإنْ بعد كان أفضل.

والأفضل في أوقات ضرورة المحتاج إلى المساعدة بالجاه، أو البدن، أو المال: الاشتغال بمساعدته، وإغاثة لهفته، وإيثار ذلك على أورادك وخلوتك.

والأفضل في وقت قراءة القرآن: جمعيّة القلب والهمّة على تدبّره وتفهّمه، حتى كأنّ الله تعالى يخاطبك به، فتجمع قلبك على فهمه وتدبّره. والعزم على تنفيذ أوامره أعظم من جمعية قلب من جاءه كتاب من السلطان على ذلك.

والأفضل في وقت الوقوف بعرفة: الاجتهاد في التضرع والدعاء والذكر، دون الصوم المضعف عن ذلك.

والأفضل في أيام عشر ذي الحجة: الإكثار من التعبد، لا سيّما التكبير والتهليل والتحميد. فهو أفضل من الجهاد غير المتعيّن.

والأفضل في العشر الأخير من رمضان: لزوم المسجد فيه، والخلوة والاعتكاف، دون التصدي لمخالطة الناس، والاشتغال بهم. حتى إنه أفضل من الإقبال على تعليمهم العلم، وإقرائهم القرآن، عند كثير من العلماء.

والأفضل في وقت مرض أخيك المسلم، أو موته: عيادته، وحضور جنازته، وتشييعه، وتقديم ذلك على خلوتك وجمعيتك.

والأفضل في وقت نزول النوازل، وأذاة الناس لك: أداء واجب الصبر مع خلطتك بهم، دون الهرب منهم. فإن المؤمن الذي يخالط الناس ليصبر على أذاهم، أفضل من الذي لا يخالطهم ولا يؤذونه. والأفضل خلطتهم في الخير، فهي خير من اعتزالهم فيه. واعتزالهم في الشر، فهو أفضل من خلطتهم فيه. فإن علم أنه إذا خالطهم أزاله، أو قلّله، فخلطتهم حينئذ أفضل من اعتزالهم.

فالأفضل في كل وقت وحال: إيثار مرضاة الله في ذلك الوقت والحال، والاشتغال بواجب ذلك الوقت، ووظيفته، ومقتضاه[٤٦].

أولوية الفرائض على السنن والنوافل

وفقه الأولويات يقتضي أن نقدّم الأوجب على الواجب، والواجب على المستحب، وأن نتساهل في السنن والمستحبات ما لا نتساهل في الفرائض والواجبات، وأن نؤكد أمر الفرائض الأساسية أكثر من غيرها، وبخاصة الصلاة والزكاة، الفريضتان الأساسيتان. والرائد في ذلك الحديث المشهور: (بني الإسلام على خمس..)[٤٧]. فإن المنهج النبوي في التعليم: التركيز على الأركان والأساسيات، لا على الجزئيات والتفصيلات التي لا تتناهى.

فنرى من المنتسبين إلى الدين من يقوم الليل، ثم يذهب إلى عمله، الذي يتقاضى عليه أجراً، متعباً كليل القوة، فلا يقوم بواجبه كما ينبغي. ولو علم أن إحسان العمل فريضة: (إن الله كتب الإحسان على كل شيء)[٤٨]، وأن التفريط فيه خيانة للأمانة، وأكل للمال ـ آخر الشهر ـ بالباطل، لوفّر على نفسه قيام ليله، لأنه ليس أكثر من نفل، لم يلزمه الله به ولا رسوله.

ومثله من يصوم الاثنين والخميس، فيجهده الصيام، وخصوصاً في أيام الصيف، فيمضي إلى عمله مكدوداً مهدوداً، وكثيراً ما يؤخّر مصالح الناس بتأثير الصوم عليه. والصوم نفل غير واجب ولا لازم. وإنجاز مصالح الخلق واجب ولازم.

ومثل ذلك حج التطوّع، وعمرة التطوع، فمن المتدينين من يحج الحجّة الخامسة أو العاشرة أو العشرين، وربما الأربعين، ويعتمر كل عام في شهر رمضان، وينفق ألوف الجنيهات أو الدنانير أو الريالات، وهناك مسلمون يموتون من الجوع ـ حقيقة لا مجازاً ـ في بعض الأقطار، وآخرون يتعرّضون للإبادة الجماعية، والتصفية الجسدية، وآخرون يتعرّضون للغزو التنصيري. ولقد قرّر فقهاء الإسلام: أن الله لا يقبل النافلة حتى تؤدى الفريضة❐

(٤٦) ينظر: في فقه الأولويات، د. القرضاوي، وفقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية، د. عبد السلام الكربولي.

(٤٧) رواه البخاري "٨" في الإيمان: باب دعاؤكم إيمانكم، ومسلم "١٦" "٢٢" في الإيمان: باب بيان أركان الإسلام.

(٤٨) رواه مسلم (١٩٥٥) في الصيد: باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، والترمذي (١٤٠٩) في الديات: باب النهي عن المثلة، والنسائي (٤٤٠٥) في الضحايا: باب الأمر بإحداد الشفرة، وابن ماجة (٣١٧٠) في الذبائح: باب إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح.

التعددية السياسية والحزبية

من منظور إسلامي

أنماط التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي

(القسم الثالث الأخير)

سالم الحاج

رأينا فيما سبق أن المفكرين الإسلاميين، وتيارات الفكر الإسلامي، قد انقسمت تجاه مسألة (التعددية السياسية والحزبية) إلى فريقين متناقضين: فريق يراها خروجاً على ثوابت الأمة، وتمزيقاً لها، وفريق يراها من ضروريات الحياة السياسية والاجتماعية التي لا

بد منها. وقد رأينا أن طروحات الفريق الثاني هي الأقرب إلى روح الشريعة الإسلامية، والأكثر تحقيقاً لمصالح المسلمين، على اعتبار أن التعددية واقع كوني وإنساني لا بد من إحسان التعامل معه..

ولكن الإسلاميين بعد أن اتفقوا على أهمية وضرورة (التعددية السياسية والحزبية)، عادوا واختلفوا في حدود هذه (التعددية)، فهل هي تعددية تشمل (الأحزاب الإسلامية) وحدها، أم هي تعددية تسع غيرهم من الأحزاب القومية والعلمانية والشيوعية وغيرها؟.. فذهب البعض إلى أنها (تعددية إسلامية) حصراً، بمعنى أنه يحرم إنشاء الأحزاب غير الإسلامية. فيما قال آخرون: إنها تعددية حزبية مشروطة، في إطار (المرجعية الإسلامية). بينما ذهب فريق ثالث إلى أنها (تعددية مطلقة) للجميع.. ومن هنا، فإننا نستطيع الحديث عن ثلاثة اتجاهات في هذه المسألة، سنتناولها بالبحث فيما يأتي:

أولاً: الاتجاه الذي يرى أن التعددية هي (تعددية إسلامية) حصراً:

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن (التعددية الحزبية) المقبولة في إطار الإسلام، هي تعددية الأحزاب التي تقبل بالإسلام كمرجعية فكرية وعقيدية لها، ولا يمكن قبول أحزاب أخرى، تقوم على أسس فكرية مخالفة، وتتخذ من غير (الإسلام) مرجعية لها.

يقول (د. صلاح الصاوي) في كتابه (التعددية السياسية في الدولة الإسلامية): إن "تعدد الأحزاب لا يكون إلا في إطار التقيد بسيادة الشريعة، والالتزام المجمل بأصولها الكلية، وتبقى دائرة الخلاف الحزبي بعد ذلك في بعض المجالات الاجتهادية، أو في مجالات الشورى"([1]). ذلك أن "التحزب على أصول كلية بدعية لا يصلح أساساً للعمل السياسي في الدولة الإسلامية، لأن مثل هذا التحزب يفارق به أصحابه جماعة المسلمين"([2]). ويقول أيضاً: "إن التعددية التي يمكن أن يستوعبها الإطار الإسلامي هي التعددية الملتزمة بسيادة الشريعة، والتي تدور في فلك الأصول الشرعية المعتبرة. أما التعددية المطلقة، التي تمهد السبيل للشيوعيين والوثنيين واليهود والنصارى أن يكونوا ولاة الأمة وأهل الحل والعقد فيها، والتي تتيح لمناهج الشرك والكفر أن تسود في دار الإسلام، فهي تعددية مشجوبة منكورة لا سبيل إلى القبول بها في إطار الدولة الإسلامية بحال من الأحوال"([3]).

([1]) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، مصدر سابق، ص٥٣ .
([2]) المصدر السابق، ص ٦٢.
([3]) المصدر السابق، ص ١٣٨.

وإلى مثل ذلك يذهب الأستاذ (أحمد العوضي)، في كتابه (حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام)، حيث يحرّم إقامة (الأحزاب غير الإسلامية) بكل وضوح وحسم، عندما يقول: "كما أن النظام السياسي في الدولة المسلمة يجب أن يكون إسلامياً صرفاً، فإن ما ينبثق عنه من الأحزاب السياسية يجب أن تكون مسلمة صرفة أفراداً، وإسلامية صرفة أفكاراً، تحفظ على ذلك النظام في الدولة المسلمة صحته واستمراريته، فلا تناقضه ولا تتصادم معه"([٤]). ثم ينتهي في خاتمة كتابه إلى القول: "أما الأحزاب غير المسلمة، فإن إنشاءها في الدولة الإسلامية محرّم، فلا يجوز عرض أيّ فكرة أو مشروع على مجلس الشورى في الدولة المسلمة، يتضمن محاولة إنشاء أحزاب غير مسلمة"([٥]).

ويذهب الكاتب والباحث الإسلامي السعودي (زكي الميلاد) إلى شيء من ذلك، عندما يقول: "والتعددية التي نقصدها هي التعددية السياسية والحزبية في إطار وحدة الدين، وليست التعددية الاعتقادية، أو التعددية في الدين، وإنما التعددية في دائرة الالتزام الكامل بالإسلام اعتقاداً ومنهجاً وسلوكاً "([٦]).

فهذا الاتجاه – إذن – يرفض أساساً فكرة إنشاء أحزاب سياسية على غير أساس الإسلام، في الدولة الإسلامية، على اعتبار أن الأصل في الأحزاب والجماعات في إطار دولة الإسلام، أن تدور "في فلك الالتزام بسيادة الشريعة والإقرار المجمل بالأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع"([٧])، ولا تختلف إلا فيما دون ذلك من موارد الاجتهاد ومجالات الشورى.

ولا يمانع هذا الفريق – بالطبع – في تعدد الأحزاب الإسلامية داخل الدولة الإسلامية، وإن كانت هناك آراء حذرة، تلح على مسألة (الوحدة الإسلامية)، وتعتبر تعدد الأحزاب نوعاً من التفرق المذموم، ولكنها آراء قليلة، وربما كان لها دوافعها ومنطلقاتها الخاصة، ومنها رأي الأستاذ (فتحي يكن)، الذي اشتهر عنه، في كتابه (أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي)، حيث يرى أن التعددية ليست فقط لم تحقق أيّ فائدة في نطاق العمل الإسلامي، وإنما كانت لها – حسب رأيه - : "آثار بالغة السوء والخطورة على العمل الإسلامي، مما أدى إلى بروز كيانات إسلامية مشوهة، ألحقت إساءات بالفكر الإسلامي، وبالمنهج الإسلامي"([٨])..

([٤]) حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، أحمد العوضي، مصدر سابق، ٤٦.

([٥]) المصدر السابق، ص ٧٩.

([٦]) الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الإسلامي المعاصر، زكي الميلاد، مصدر سابق، ص١٢٦.

([٧]) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، مصدر سابق، ص٦٨.

([٨]) انظر: الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، مصدر سابق، ص٣٢-٣٣.

وهذا الحرص المبالغ فيه على (الوحدة)، يـردّه الـدكتور يوسـف القرضـاوي، ويصـفه بــ (الحلم الجميل)، الذي تقف دون تحقيقه "صعوبات لا يسهل تذليلها، إلا أن ينقلب البشر إلى ملائكـة أولي أجنحـة"([٩]). ويـرى أنـه يتسـبّب أحيانـاً في زيـادة الانقسـام والفرقـة بـين المسلمين، "وبهذا تكون المبالغة في الحرص على الوحـدة سـبباً إلى الفرقـة. وأولى مـن ذلـك الاعتراف بتعدّد الاجتهادات، وتنوّع الأساليب، بناء على تعـدّد زوايـا الرؤيـة، والاخـتلاف في ترتيب الأهداف، وفاعلية الوسائل، وتقدير الأولويات، ومـدى المعينـات والعوائـق، إلى غـير ذلك، مما يتغيّر فيها الاجتهاد أو الفتوى بتغيّر الزمان والمكان والحال والملابسات"([١٠]).

ثانيـاً : الاتجـاه الـذي يـرى أن (التعدديـة الحزبيـة) المقبولـة هـي تعدديـة إسـلامية – مشروطة:

بمعنى أن أصحاب هذا الاتجاه لا يمانعون في وجود الأحزاب غير الإسلامية، ولكنهم يرون أن هنـاك شروطـاً ومبـادئ، يجـب عـلى الجميـع الإقـرار بهـا، والعمـل ضـمنها، في الدولـة الإسلامية.. وبالتالي، فإن أيّ حزب لا يقر تلك المبادئ، ولا يتعهد باحترامها، سـيكون مخالفـاً للدستور والنظام العام، ومن ثم فليس له حق ممارسة العمل السياسي..

وهذه القضية هي التي يعرضها الكاتب الإسـلامي المصري المعـروف (فهمـي هويـدي)، بإسهاب، في إحدى مقالاته، حيث يقول: "ونحن نفهم أن يفتح الباب واسعاً للتعددية التي تقوم على أرضية إسلامية، كما نتفهّم أن تحظر الأحـزاب التـي تقـوم عـلى العـداء للإسـلام وإنكار تعاليمه، لأن ذلك يعني التصريح بنقض أساس الدولة، مهما بلغت طبيعة الممارسـة الديمقراطية فيها"([١١]).

ولكن (هويدي) يطرح التساؤل عن الموقف من تلك الأحزاب "التي لا تقـف عـلى كامـل أرضية الإسلام، ولا تقف عـلى كامـل أرضـية المعـادين لله، مـن قبيـل مـا نسـميه الأحـزاب الليبرالية أو العلمانية أو الاشتراكية، التـي لا تتخـذ بعـض تياراتهـا المعتدلـة موقفـاً معاديـاً للإسلام على الجملة، لكن ربما كانت لها بعض التحفظات عـلى حـدود التطبيـق الإسـلامي، وقضية النظام السياسي"([١٢]).. فهل لهؤلاء مكان في (ساحة التعددية) التي نرجوهـا للواقـع الإسلامي – كما يقول -؟ وهو يجيب على ذلك بالإيجاب، قائلاً: إنه "إيجـاب لـيس مطلقـاً،

([٩]) المصدر السابق، ص ٣٣.
([١٠]) المصدر السابق، ص ٣٣.
([١١]) رؤى إسلامية معاصرة، كتاب (مجلة العربي) العدد (٣٥٤)، مصدر سابق، ١٢٤.
([١٢]) المصدر السابق، ص ١٢٤.

لكنه مشروط بأمرين اثنين: أن يظل الخلاف مع هذه التيارات في الفروع، وليس في الأصول الإسلامية، علماً بأن مسألة الحكم - على ضرورتها وأهميتها - هي من الفروع، وليست من الأصول، بحسبانها فعلاً وليست اعتقاداً. وثاني الشرطين: أن يكون الفيصل في واجبات والتزامات كل طرف مشارك في التعددية السياسية والفكرية، هو العهد المكتوب بين الجميع"([١٣]).

وهذا الاتجاه يلاقي قبولاً عند الكثير من المفكرين الإسلاميين، ومن الحركات الإسلامية، ويأتي على رأس هؤلاء الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، في فتواه المعروفة، إذ يرى "أنه لا يوجد مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص، ولا نص"([١٤]). ويمضي إلى القول: "بل إن هذا التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر، لأنه يمثل صمّام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسلّطها على سائر الناس... كل ما يشترط لتكتسب هذه الأحزاب شرعية وجودها أمران أساسيان: ١- أن تعترف بالإسلام – عقيدة وشريعة –، ولا تعاديه، أو تتنكر له، وإن كان لها اجتهاد خاص في فهمه، في ضوء الأصول العلمية المقررة. ٢- ألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام، ولأمّته، أياً كان اسمها وموقعها. فلا يجوز أن ينشأ حزب يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو اللادينية، أو يطعن في الأديان السماوية عامة، أو في الإسلام خاصة، أو يستخف بمقدسات الإسلام"([١٥]).

وهذان الشرطان يلتقيان مع شرطي (فهمي هويدي) في قسميهما الأول، ويضيفان إليهما شرط (الوطنية وعدم العمالة).. ويبقى أن الفاصل في هذا هو (الدستور) الذي تقرّه البلاد، ويتفق عليه جميع الأطراف..

فالدكتور القرضاوي – إذاً – يبيح تعدد الأحزاب، ولكنه يضع سقفاً لها، متمثلاً في الشرطين اللذين ذكرهما، وبالتالي فهي تعددية إسلامية مشروطة، أو لنقل: تعددية دستورية – إذا جاز التعبير - ، بمعنى أن دستور الدولة هو الذي يضع الضوابط لها..

وإلى هذا الاتجاه يميل (الإخوان المسلمون)، الذين أصدروا (بياناً)، أعلنوا فيه موقفهم المؤيد للتعددية، مؤكدين فيه أن "الإسلام، منذ بدأ الوحي إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، يعتبر اختلاف الناس حقيقة كونية وإنسانية، ويقيم نظامه السياسي والاجتماعي والثقافي على أساس هذا الاختلاف والتنوع: {وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا}. والتعددية

([١٣]) المصدر السابق، ص ١٢٥.

([١٤]) من فقه الدولة الإسلامية، يوسف القرضاوي، مصدر سابق، ص١٤٧.

([١٥]) المصدر السابق، ص ١٤٧- ١٤٨

في منطق الإسلام تقتضي الاعتراف بالآخر، كما تقتضي الاستعداد النفسي والعقلي للأخذ عن هذا الآخر، فيما يجري على يديه من حق وخير ومصلحة"([16]).. وهم يرون في (المعارضة السياسية المنظمة): "جزءاً من البناء السياسي، وليست خروجاً عليه، أو تهديداً لاستقراره ووحدته"([17]).

ومع إن هذا (البيان) لا يذكر صراحة الموقف من الأحزاب الأخرى غير الإسلامية، إلا أن الموقف المعروف عن (الإخوان) هو قبولهم المشروط بوجودها.. ومن ذلك ما نقله (الغتوشي)، في كتابه (الحريات العامة)، عن الشيخ (مصطفى مشهور) – نائب المرشد العام للإخوان المسلمين في حينه – مّما يسميه بـ (الفتوى) التي حسمت الأمر، وأفسحت للمسيحيين "أن ينشئوا لهم حزباً مسيحياً، انطلاقاً من مبدأ المواطنة"([18]). حيث ينقل قوله: "إن الإسلام مع التعددية الحزبية، وحرية الرأي، ولا يكره أحداً على الدخول في الدين {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}، ويرسم حدود المعاملة مع غير المسلمين في حدود العدل، والأمن، وحصولهم على حقوقهم كاملة: لهم ما لنا، وعليهم وما علينا... ولا يمكن أبداً أن يحدث إنشاء حزب إسلامي وحزب مسيحي فتنة طائفية، ويسبّب حرباً بين الحزبين"([19])..

وهو ذات الموقف الذي يعبّر عنه (د. علي الحوامدة) – وهو أحد قياديي الإخوان في الأردن- عندما يصرّح في لقاء معه: إنه ليس وارداً، في حال تولّي جماعته مقاليد البلاد، أن تمارس الحظر على نشاط أيّ من التيارات الفكرية والسياسية، بما في ذلك الحزب الشيوعي نفسه"([20]).

ويؤكد أ. د. وهبة الزحيلي، في كتابه (حقّ الحريّة في العالم)، حقّ المعارضة في الإسلام، ويرى في "وجود المنافقين، واستمرار بقائهم في المجتمع الإسلامي الأول، في عهد النبوة، لوناً من ألوان المعارضة"([21])، ويؤكد أنه كانت لهؤلاء "مواقف معارضة لأكثرية المسلمين في بعض القضايا المهمة، والمواقف العسكرية"([22])، ويذكر مواقفهم في (أحد)، ومع (اليهود)، وفي (تبوك)، وغيرهما.. ولكنه يرى أن هذه المعارضة يجب أن "تعمل ضمن أصول الشريعة

([16]) التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، د. حيدر إبراهيم علي، مصدر سابق، ص٣٤٩.
([17]) المصدر السابق، ص ٣٥٠.
([18]) الحريات العامة، راشد الغنوشي، مصدر سابق، ص ٢٦١.
([19]) المصدر السابق، ص ٢٦١.
([20]) الحركات الإسلامية والديمقراطية، مجموعة كتّاب، مصدر سابق، ص٢٦٣.
([21]) حق الحرية في العالم، أ. د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٠، ص١٣٢.
([22]) المصدر السابق، ص ١٣٢.

وأحكامها"([٢٣])، ذلك أن حرية النقد، أو حرية الرأي، وفي مختلف الأنظمة الوضعية والسماوية، ليست مطلقة – كما يقول – "وإنما هي مقيدة ضمن دائرة القانون، أو ضمن حدود الشريعة"([٢٤]).

ويذهب الباحث التونسي (خالد شوكت) – الأستاذ بجامعة محمد الأول بالمغرب – إلى التأصيل لتعددية سياسية شبه مطلقة، عندما يطمئن الإسلاميين أنه لا داعي للخوف من (تعددية الأحزاب)، لأن الخوف يأتي في حالة واحدة، هي أن لا يكون أصحاب (الطرح الإسلامي) في مستوى المسؤولية، ويفشلون بالتالي في الحصول على تأييد الناس.. وإلا فمن أين يأتي الخوف، إذا لم يكونوا كذلك، وكانوا – على العكس – أصحاب الأغلبية الشعبية؟.. كما أنه – من جهة أخرى – يعتبر التعددية "بنوعيها: السياسي، والأيديولوجي – الثقافي، تبقى خير ضمان لتوهج المشروع الإسلامي، كما أن رسوخها يمثل أعتى قاهر لإرهاصات المحافظة والتقليد والبيروقراطية، كأخطار تنذر بالفساد والانحطاط..."([٢٥]).

وإلى قريب من ذلك يذهب الباحث المصري (هشام أحمد)، عندما يعرّف (التعددية) بأنها "في جوهرها تعني التسليم بالاختلاف... فالتعددية، فكراً وممارسة، تفترض التسامح السياسي، والحوار، والاعتراف بالآخر: وجوداً ورأياً وتعبيراً"([٢٦]). ويعبّر عن موقفه من (تعددية الأحزاب غير الإسلامية) بشكل أوضح عندما يقول: "والتعددية السياسية هي في جوهرها اعتراف بمشروعية التعددية الاجتماعية، وحق تكوينات المجتمع في الاختلاف، وبسعي كل منها للدفاع عن مصالحه المشروعة في إطار سلمي يعترف بنفس الحق للتكوينات الأخرى، طبقاً لقواعد يحترمها الجميع، وبلا إخلال بالوحدة الوطنية والتكامل القومي"([٢٧]). ويضع في مقال آخر له (شرطاً أساسياً) لضبط هذه التعددية "هو عدم مهاجمة مقدسات الأمة وقيمها ومثلها العليا علانية، لأن من شأن هذا الهجوم أن يزيد من تأزم الموقف بين المختلفين"([٢٨]).

([٢٣]) المصدر السابق، ص ١٣٦.

([٢٤]) المصدر السابق، ص ١٣٦.

([٢٥]) من أجل موقع للتعددية في النظام السياسي الإسلامي، خالد شوكت، مجلة (العالم)، العدد (٤٥٨)، ١٩٩٢/١١/٢١ ، ص٣٥.

([٢٦]) منهج النظر إلى التعددية في الرؤية الإسلامية، هشام أحمد، مجلة (قضايا دولية)، العدد (٣٠١)، السنة السادسة ١٠/٩ /١٩٩٥، ص٣٤.

([٢٧]) المصدر السابق، ص ٣٤.

([٢٨]) المصدر السابق، ص ٣٤.

ويـذهب القـانوني المصـري الـدكتور محمـد سـليم العـوا إلى تأييـد (التعدديـة الحزبيـة المشروطة)، في كتابه (في النظام السياسي للدولة الإسلامية)، عندما يقول: إننـا نـرى "أنـه لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعـدد الأحـزاب فيهـا. وأنهـا يجـوز – بـل يجب عليها – أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تـدعها بعـد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو غيرها، وليس في هذا ما يخالف أحكام الإسلام، أو نصوصه القطعية"([٢٩]).

وإلى هذا الاتجاه يذهب الفقيه الشيعي محمد الشيرازي، في كتابـه (فقـه السياسـة)، إذ يقول: "أما الأحزاب غير الإسلامية، فإن كانت أحزاباً وطنية تريد بناء الـوطن فهـي مجـازة، وكذلك بالنسبة إلى حزب الأقليات في إطارهم الخاص. نعم لا يحق لحزب أن يـدعو إلى مـا يضاد الإسلام، ويحق لكل حزب أن يعمل في الإطار الإسلامي من أي مذهب أو قومية"([٣٠]). فهو صريح في اشتراط الإطار الإسلامي لكـل الأحـزاب، مـع إجـازة مـا يسـمّيه بــ (الأحـزاب الوطنية)، إذا كانت "تريد بناء الوطن"!

ويرى الشيخ (عبد الرحمن عبد الخالق) – وهو من رموز الحركة السـلفية في الكويـت – "أن إقامـة أحـزاب وجمعيـات أو تجمعـات، في أيّ نظـام ديمقراطـي يسـمح بتعـدد الآراء والاتجاهات، لا تعني بالضرورة إقرار المخالفين، ولا الرضى بما هم عليـه مـن الباطـل، وإنمـا يعني فقط الرضى بالطريق السلمي والدعوة العلنية، سبيلاً ومنهجاً للتغيـير، والـتخلي عـن سياسة العنف والسرية، وهـذا في حـد ذاتـه محمـود في الـدين، بـل الأصـل في الـدعوة إلى الله"([٣١]). وهذا الرأي يترك الباب مفتوحاً أمام (تعددية الأحزاب) دون قيود – كما هـو رأي الباحثين: خالد شوكت، وهشام أحمد – ولكننا أدرجنـاه ضـمن التعدديـة المشـروطة، لأن أصحابه لا يصرحون بوضوح وحسم بقبولهم للتعددية المطلقة.

ومن الآراء المطروقة أيضاً في هذه المسألة، رأي الشيخ (محمد حسين فضل الله) – المرجع الشيعي اللبناني – الذي يرى أن (الأصل) أن لا يكون للأحـزاب والتنظـيمات غـير الإسـلامية "دور في المجتمع الإسلامي، في دائرة الدولة الإسلامية، لأنها تمثل البديل عن الإسلام في فكره وشريعته ومنهجه في الحياة، فليس من الطبيعي أن تكون لها الحريـة في ذلـك، لأن معنـى هذا هو إعطاء الحرية في إسقاط النظام الإسـلامي"([٣٢]). ولكنـه يسـتثني مـن ذلـك حـالات

([٢٩]) في النظام السياسي للدولة الإسلامية، محمد سليم العوا، دار الشروق، مصر، ط٢، ٢٠٠٦، ص٧٥.
([٣٠]) الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، مصدر سابق، ص٤٠.
([٣١]) الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، مصدر سابق، ص٤١.
([٣٢]) المصدر السابق، ص ٣٨.

الضرورة، التي قد تضطر الدولة الإسلامية "إلى السماح بذلك في ظرف معين، عندما تجد القيادة الإسلامية المصلحة العليا في تفادي العمل السري لهذا الحزب أو ذاك... مما يجعل من العلنية القانونية أسلوباً من أساليب توفير كل الظروف لإضعافه أو إسقاطه، بطريقة متوازنة مدروسة"([٣٣])!.

فهذه الآراء كلها تؤيد قيام نظام (تعددية حزبية) مؤطرة بإطار الإسلام، بمعنى إجازة قيام الأحزاب غير الإسلامية (القومية، أو الليبرالية، أو حتى الشيوعية)، بشرط أن تعلن ولاءها للدولة الإسلامية، على قاعدة خدمة الوطن والمواطن، مع احترام (الدين)، وعدم الدعوة إلى الإلحاد أو الإباحية.. ونستطيع أن نفهم هذه المواقف على ضوء الموقف المشهور للإمام علي (رضي الله عنه) مع الخوارج، وهم – باعتراف أغلب الكتاب والباحثين – يمثلون المعارضة السياسية الأولى، أو الحزب السياسي الأول في الإسلام، وقد كان حزباً عنيداً يقوم على أصول بدعية، ومع ذلك فإن الإمام علي (رضي الله عنه) قال لهم قولته المشهورة: "لكم علينا ثلاث: ألا نمنعكم مساجد الله، ولا نحرمكم من الفيء ما دامت أيديكم في أيدينا، ولا نبدأكم بقتال"([٣٤]).. فرتّب لهم حقوقهم، واشترط عليهم التزام النظام العام، بعدم رفع السلاح في وجه المسلمين.

وهذا الموقف بالذات، فضلاً عن عدة أمور ودلائل أخرى، هو الذي يعتمد عليه أصحاب الاتجاه الثالث، في تأييد ما يذهبون إليه..

ثالثاً: اتجاه التعددية المطلقة:

أبرز المنادين بهذا الموقف على الساحة الإسلامية هو (حركة الاتجاه الإسلامي) في (تونس)، والتي تغيّر اسمها إلى (حركة النهضة)، وزعيمها الشيخ راشد الغنوشي.. حيث جاء في البيان التأسيسي للحركة الإعلان عن رفض الحركة لمبدأ "الانفراد بالسلطة (الأحادية) لما تضمنه من إعدام لإرادة الإنسان، وتعطيل لطاقات الشعب، ودفع البلاد في طريق العنف، وفي المقابل إقرار حقّ كلّ القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية، والتعاون في ذلك مع كل القوى الوطنية"([٣٥]). وعندما سئل رئيس الحركة عن رأيه في التعددية السياسية والتنسيق مع المعارضة، في ندوة صحفية عام ١٩٨١م، أجاب: "نحن

([٣٣]) المصدر السابق، ص ٣٨.
([٣٤]) من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي، مصدر سابق، ص١٥٧.
([٣٥]) التعددية السياسية، د. صلاح الصاوي، مصدر سابق، ص ١٠٠.

لا نعارض البتة أن يكون في البلاد أي اتجاه من الاتجاهات، ولا نعارض البتة قيام أيّ حركة سياسية، وإن اختلفت معنا اختلافاً أساسياً جذرياً، بما في ذلك الحزب الشيوعي"([٣٦])..

ولا يزال الشيخ راشد الغنوشي يدافع عن هذا الرأي، كما يظهر ذلك جلياً في كتابه (الحريات العامة في الدولة الإسلامية)، الصادر في عام (١٩٩٦)، وكما هو معروف عنه في تصريحاته ولقاءاته.

على أن أقوى المؤيدين صوتاً لمذهب (التعددية الحزبية المطلقة) هو الشيخ الدكتور حسن الترابي، الزعيم الإسلامي السوداني المعروف، وذلك في كتابه (السياسة والحكم)، حيث يقول فيه: "هكذا، تطوّر مذهب فكر الإسلاميين، وموقف الحركة الإسلامية، ومضوا عبر سيرتهم - منذ صحوة القرن الماضي - نحو القول بحرية الناس، أن يولوا بوجوههم حيثما شاؤوا في السياسة، ويتوالوا على ذلك تنافساً جماعياً، إلا قليلاً ممن بقي مرهوناً للتعكف والتعفف التقليدي في ذلك. وحتى الذين تسامحوا وفسحوا في اجتهادهم لحرية الاختلاف وتعدد الأحزاب، ما زالوا يصرون على شرط التزامها بثوابت الإسلام، لا ليحق أنهم مهتدون، فذلك لا ريب فيه، ولكن ليؤذن لهم مجال حرية بالسلطة. ودون أن نسمّي القائلين بذلك من الكتّاب، يعجب المرء كيف يقيمون حداً من الرخصة بالسلطة على غير المسلمين في المجتمع، أو على المنافقين، أو على المؤمنين ببعض الكتاب، الكافرين ببعضه السياسي، وشواهد القرآن وسنّة المدينة قائمة بيّنة على أن ذلك حق دعوة، وليس بحكم سلطة بشرع الإسلام. حرية الاختلاف مذهباً، والموالاة عليها تعدداً حزبياً، من أصول الحكمة والحكم في دين الإسلام"([٣٧]).

في هذا النص ينتقد (الترابي) أصحاب الاتجاه السابق، القائلين بالتعددية الحزبية المشروطة، ويرى أن شواهد القرآن وسنة المدينة قائمة على عكس ذلك، وأن رخصة السلطة على (غير المسلمين)، و(المنافقين)، في المجتمع الإسلامي، هو (حق الدعوة) وليس (حكم السلطة)، ومن ثم فهو يرى أنهم أحرار في "حرية الاختلاف مذهباً، والموالاة عليها تعدداً حزبياً". ويوضح (الترابي) فكرته أكثر، إذ يقول: "ونصوص القرآن، ونهج حكم المدينة، بيان لمختلف الأحزاب الحرة النشطة، المعارضة منها، والمتباعدة عن الإسلام، وصدقه، لا تحظر بالسلطة. ونقدهم لولي الأمر، الذي كان نبياً، بالغاً ما بلغت شناعته، لا يعاقبون عليه. والقرآن يسميها (أحزاباً)، ويقصّ مساءلاتهم ومؤاذاتهم للنبي (صلى الله عليه وسلم)

([٣٦]) المصدر السابق، ص ١٠٠.

([٣٧]) السياسة والحكم النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، د. حسن الترابي، دار الساقي ، بيروت، ط١، ٢٠٠٣. ص٢٠٧.

ولحزب الله المؤمنين، ولا يوصي بأخذهم بالسنان، إلا أن يرفعوا سناناً، وإنما بمجاوبتهم، لساناً أو عطاء، في ما هو خير، ومحاجتهم ومدافعتهم قولاً، فيما هو شر"([٣٨]).

ثم يقول: "فهدي الدين أن الحياة العامة فاسحة مسامحة لشتى الأحزاب، لكل وجهة هو موليها، بغير إذن أو ترخيص من أمر مرسوم من سلطان الدولة... ومهما تذهب الأحزاب وراء الحق إلى ما يحرّمه الشرع أو يكرهه، فضلاً عمّا يكره الأمير، فإن سنّة دولة المدينة أسوة بينّة لترك من يحمل كفراً كتابياً، أو منافقة مفضوحة، أو تردداً بين الكفر والإيمان، ليعمل سياسة بتعبير رأي، وموالاة عليه، كما يشاء"([٣٩]).

فالترابي يرى أن التعامل، في الإسلام، يجري مع أحزاب (الناس)، وليس أحزاب (المسلمين)، وأن "حدّ الحرية الحزبية" – كما يقول - هو "الولاء لسلطان الديار، لا الإسلام"([٤٠]).

فهناك إذن (حدّ)، رغم هذه التعددية (المطلقة) التي يدعو إليها الترابي، ولكنه يختلف عن أصحاب الاتجاه الثاني، في أنه لا يجعل هذا الحدّ: ثوابت الإسلام، بل يجعله (الولاء لسلطان الديار)، أي الولاء للوطن.. فهي إذن تعددية مشروطة أيضاً، ولكن من نوع آخر.

وهناك – بالطبع – كتاب آخرون يؤيدون هذا الاتجاه، كما ينقل عن د. محمد الهاشمي الحامدي، الناشط الإسلامي التونسي- المعروف، صاحب فضائية (المستقلة)، إذ يقول في (الميثاق) الذي أعدّه حول استراتيجية العلاقة بين الحركة الإسلامية والحركات الأخرى: "للمواطنين العلمانيين، بمختلف اتجاهاتهم – بما في ذلك الشيوعيين – حق تكوين الأحزاب، والدعاية لمبادئهم، والمنافسة على السلطة، وإدارتها، إذا حصلوا على التفويض الشعبي من خلال الانتخابات الحرة"([٤١]).

ولكن الذي يلفت النظر أن هذا الاتجاه الذي يدعو إلى التعددية الحزبية المطلقة، يكاد يقترب كثيراً من الاتجاه الثاني الذي أسميناه بـ (التعددية المشروطة، أو الدستورية)، حيث رأينا أن الأستاذ حسن الترابي، مع شدّة وضوحه في إقرار حق (الناس) – وليس (المسلمين) – في أن "يُعمل سياسة بتعبير رأي، وموالاة عليه، كما يشاء".. ولكنه يعود لِيضَعَ للتعددية سقفاً، هو سقف "الولاء لسلطان الديار".

ومن هنا، فإننا نرى أن الفارق بين هذين الاتجاهين، ليس فارقاً نوعياً، بقدر ما هو فارق في الشفافية، وفي المنطلق الذي يبدأ منه كل اتجاه، فحيث يشدّد الآخرون على أن تقرّ

([٣٨]) المصدر السابق، ص ٢١٠.

([٣٩]) المصدر السابق، ص ٢١٠- ٢١١.

([٤٠]) المصدر السابق، ص ١٨٩.

([٤١]) الفكر الإسلامي قراءات ومراجعات، زكي الميلاد، مصدر سابق، ص٣٧.

الأحزاب الأخرى غير الإسلامية، وتلتزم (بقيم الإسلام وأحكامه)، كشرط لإجازتها والسماح لها بالعمل.. ينطلق هذا الاتجاه الذي ينادي بالتعددية المطلقة، من إقرار (حرية الناس) أولاً – كل الناس – ، ثم يتحدث بعد ذلك عن (حدّ) لها، وهذا الحد الذي يضعه ليس (دينياً)، وإنما هو (وطني)، هو (الولاء للدولة)، وليس (الولاء للإسلام).

"إذن - حسب هذا التصور- يمكن للأحزاب – على اختلاف توجهاتها غير الإسلامية – أن تنشأ في الدولة الإسلامية، بشرط الولاء للدولة الإسلامية، لتساهم في مشروع التعارف بين الشعوب والأمم والديانات والمذاهب ..."([٤٢]). وهذه عبارات الأستاذ راشد الغنوشي، وهو يلتقي مع د. الترابي في اشتراط (الولاء للدولة) وحده، دون (الولاء للإسلام)..

والأستاذ الغنوشي يطمئن الخائفين من إطلاق الحريات السياسية بهذا الشكل، بقوله: "ونحن نعتقد أن ليس لهذا الاختلاف حول شرعية وجود أحزاب غير إسلامية في دولة إسلامية من أثر يذكر على صعيد الواقع، طالما أن جملة الأحزاب العلمانية تعلن انتماءها للإسلام.. فإذا تمردت عليه تعرضت للعزلة والهامشية.. ووجودها على السطح عندئذ أقل ضرراً من عملها في السر.. وحالها لن يكون أفضل من حال حزب إسلامي، أو شيوعي، في إنكلترا أو أمريكا"([٤٣]).

وهو يؤكد أيضاً أن وقائع الانتخابات في أكثر من بلد إسلامي، خلال العقود الماضية، كشفت (اضمحلال) وزن جماعات الإلحاد والعلمنة، رغم سيطرتهم على كثير من أجهزة الدولة، ذلك والتيار الإسلامي ناشئ ومضطهد في الغالب، "فكيف لو كان سلطان الدولة التوجيهي والاجتماعي في يدها؟ هل يجرؤ تيار على مواجهة ضغط الرأي العام، وإعلان إلحاده؟ الأمر الذي يؤكد مدى ما يمكن أن تحققه الحرية من تأطير للمجتمع في إطار قيم الإسلام، فما تبقى غير حالات فردية ومجموعات صغيرة يتكفل المجتمع المدني بعلاجها"([٤٤]).

هذه إذن أهم طروحات هذا الاتجاه الذي قلنا إنه يدعو إلى (تعددية مطلقة)، ولكنها – في الحقيقة - تحتوي على (حدّ) أو (سقف) لها، هو – كما رأينا – سقف الولاء للدولة، ذلك أن (الآخرين) (= غير المسلمين) – حسب هذا الاتجاه – وإن كان لهم حق تنظيم أنفسهم، لتحقيق مصالحهم، والدفاع عن وجودهم، "ولكن ليس لهم أن يستهدفوا تغيير أسس المجتمع، والإطاحة بها".. وهو ما يدفع الكثيرين إلى القول بأنه لا وجود لتعددية

([٤٢]) الحريات العامة، راشد الغنوشي، مصدر سابق، ص٢٣٩.
([٤٣]) المصدر السابق، ص ٢٩٤.
([٤٤]) المصدر السابق، ص ٢٩٣ الهامش.

مطلقة، ليس "في الشريعة الإسلامية وحدها، ولكن في كل النظم العالمية، وإن بدا في هذه النظم ظاهراً غير ذلك"([٤٥]).

وهذا هو الأمر الذي دفعنا إلى القول بأن هذين الاتجاهين يكادان يتفقان في النهاية، وأنه لا وجود لتعددية مطلقة حقاً.

الخاتمة

بعد أن استعرضنا، خلال الصفحات السابقة، موقع (التعددية السياسية والحزبية) في المنظور الإسلامي، وتعرفنا على الآراء والتيارات الفكرية الإسلامية في هذا الميدان، فإننا نستطيع الآن أن نوجز أهم النتائج التي توصلنا إليها في النقاط التالية:

١- هناك اختلاف بين تيارات الفكر الإسلامي المعاصر حول مشروعية العمل الحزبي والسياسي في الإسلام، فهناك اتجاه يقول: إن العمل الحزبيّ حرام، وإنه لا (حزبية) في الإسلام.. وهذا الاتجاه ضعيف. وهو في طريقه إلى التلاشي، وخاصة إنه يقف على أرضية العلمنة: أرضية فصل (الديني) عن (السياسي).

٢- لم يرَ رواد النهضة والإصلاح في العالم الإسلامي (الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا، الكواكبي، وغيرهم) بأساً في مزاولة العمل السياسي، بل وإنشاء التجمعات والأحزاب السياسية.. بل على العكس، كانوا يرون في ذلك طريقاً من طرق الإصلاح، وسبيلاً للحدّ من الاستبداد.

٣- هناك تيار يرفض (التعددية الحزبية)، في الفكر الإسلامي المعاصر، معتبراً إياها سبيلاً لتمزيق صف الأمّة، ومنافية لروح الإسلام التي تدعو إلى (الوحدة والجماعة)، وتنهى عن (التفرّق في الدين) و(التنازع).. وهذا التيار يرى أن الإسلام لا يعرف إلا حزباً واحداً هو (حزب الله)، وأن كل ما عداه هي (أحزاب) للشيطان. ويرون في الحديث الصحيح المعروف عن افتراق الأمة إلى (٧٣) فرقة، تحذيراً واضحاً للأمّة من الأحزاب.

٤- ويرى هذا الفريق الرافض للتعددية الحزبية أن عدم معرفة المسلمين، في سابق عهدهم، لمثل هذا النوع من التعدد الحزبي، يدل على ما يشبه الإجماع على تركه.. كما أنهم يرون في ظهور (الفرق) ظواهر مرضية اعترت الجسم الإسلامي في فترة من الفترات..

([٤٥]) التعددية السياسية، د. صلاح الصاوي، مصدر سابق، ص ١٠٩.

٥- أما التيار الغالب في الفكر الإسلامي المعاصر، فهو تيار يؤيد (التعددية السياسية والحزبية)، ويرى فيها سبيلاً لصيانة حريات الأفراد والجماعات، والحدّ من طغيان وتسلّط (الحزب الحاكم) في الدولة.

٦- ويرى هذا التيار المؤيد للتعددية السياسية والحزبية أن تجارب التاريخ، ووقائع الحاضر، ومحكمات الأصول، ومقاصد الشرع، كلها تؤيد قيام مثل هذا النظام، على مقتضى قاعدة أن (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

٧- يقف الفكر الإسلامي المعاصر من قضية وجود (الأحزاب غير الإسلامية) موقفاً مرناً ومؤيداً – في الغالب -، وهناك فريق – غير كبير – يحصر التعددية في (الأحزاب الإسلامية) وحدها، ويرى أنه لا يجوز إقرار وجود أحزاب غير إسلامية في الدولة الإسلامية.

٨- أما التيار الغالب في الفكر الإسلامي المعاصر، فهو تيار يقرّ ويؤمن بتعددية حزبية مشروطة، بمعنى أنهم يجيزون قيام أو وجود أحزاب غير إسلامية في الدولة الإسلامية، ولكن بشرط أن تعلن هذه الأحزاب التزامها بقيم الإسلام وأحكامه..

٩- ويرى فريق من المفكرين والحركات الإسلامية، أن (التعددية الحزبية) في دولة الإسلام، (مطلقة)، وأنه لا (حدّ) لها إلاّ حدّ (الولاء للدولة).

١٠- الفرق بين (التعددية المشروطة) و(التعددية المطلقة) فرق دقيق، ولكنه هام وأساسي، فبينما يرى أصحاب التعددية المشروطة أن ولاء الأحزاب كلها يجب أن يكون لـ (الإسلام)، يقول أصحاب التعددية المطلقة: إن الولاء يجب أن يكون لـ (الدولة).

١١- ومن هنا، قلنا إنه لا وجود لـ (تعددية مطلقة) في الحقيقة، لأن هذا الفريق هو الآخر يضع سقفاً أو شروطاً للتعددية، وإن كان يختلف في تحديد نوعية هذا الشرط عن بقية التيار الإسلامي المنادي بـ (تعددية في إطار الإسلام)..

١٢- ونرى أن لا ضير من وجود التيارين معاً، وأن التيار الثالث ربما يكون الأقرب إلى تحقيق مقاصد الشرع، والأقدر على التحدث بـ (لسان القوم) و(لغة العصر)، لأنه يؤمن بـ (الحرية للجميع) على قاعدة [لا إكراه في الدين]، ويقرّ بوجود (الكفر) و(النفاق)، وما بين ذلك، في المجتمع الإسلامي، متيحاً لكل الأطياف حرية التعبير والوجود المنظم – إن أرادت ذلك، وسعت إليه -، أسوة بـ (وثيقة المدينة)، واقتداء بتعامل الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ومن بعده الخلفاء الراشدون، مع كل

الفرقاء، على أساس القاعدة المعروفة التي أرساها الإمام علي (رضي الله عنـه): لكـم علينا ثلاث ... إلا أن يرفعوا سلاحاً.

وبهذا نكون قد أتينا إلى ختام هذا البحث، الذي نرجو أن نكون قـد وفقنـا فيـه لبيـان موقع (التعددية السياسية والحزبية) في المنظور الإسلامي، والحمد لله على كل حال❐

الكورد وزمــن الفن الجميل

عبد الباقي يوسف

abdalbakiuosf@gmail.com

✍الـزمن الجميـل، هـو ذاك الـزمن الـذي أتى بمـا هـو جميـل في الفـن الغنـائي الكوردي، وهو جميل لأنه لبث محافِظاً على جماله، وحضـوره وتفاعلـه مـع إيقاعـات الزمن، بحيث تعود الأجيال الجديدة إليه متفاعلة مع إيقاعه وكأنه أُبدِع لها .

العودة إلى زمن الفن الجميـل هـي محاولـة لمواسـاة الـنفس بفـن الحـاضر، الـذي يفتقد الكثير من عناصر ومقومات الأصالة والجمال، بحيث يتحـوّل إلى موضـات مثلـه مثل موضات الأزياء، التي تستمدّ ديمومتها من تحوّلها السريع، ولا خلودهـا، كونهـا لا تمت إلى روح الأصالة، ولا تنتمي إلى حضارة وتراث الأمة، وهي طارئة سريعة الحضور، وسريعة النسيان.

العودة هنا هي شبيهة بمحاولة مناجاة تلك الأغاني الأصيلة، لتعيد إلينا ذاك الـزمن الجميل الذي برَحَنا، وافتقدناه، من جهة ، وكذلك محاولة عودتنـا إلى روائـح ولمسـات ذاك الماضي البهي، الذي بنا توق إلى أيامه الغابرة.

إن ما أستمع إليه مـن أغنيـات كورديـة قديمـة، تكـاد تـتلخّص في مجملهـا في ذاك التراث الغني والخصب الذي خلّفه المطربون الكورد في سائر أنحاء كوردستان الكـبرى، وهي تحتفظ برائحة ذاك الماضي الجميل.

أسماء غنائية كوردية ذهبية، لبثت خالدة بفنهـا في ذاكرتنـا، مـن أمثـال الجميـل : محمد عارف جزراوي، صاحب أغنية (ولاتي مه كوردستانه) و(سـه مريتكـو)، وكـذلك الجميل: حسن زيرك، صـاحب أغنيـة (أم روز مـي سـالي تـازه يـه)، والجميـل: محمـد شيخو، صاحب أغنية (نازكي ناز داري)، وأغنية (أز كجم كجا كوردامه)، كذلك: تحسين طه، وأردوان زاخولي، وأياز زاخـولي، وعـلي مـردان، ورسـول كـردي، وحسـن جـزراوي، ورفيق جالاك، وعيشي شان، ومرزية، وخواداد علي، وطاهر توفيق، وغيرهم.

تلك الأغنيات التي هي كنوز إبداعية وفنية وجمالية، انبثقت من أعماق بنية المجتمع الكوردي، وتجسّد جلّ المراحل التي مرّت بها، وتواكبت بها، الأمة الكوردية، من الملاحم، والثورات، وحالات العشق، والتطورات الحضارية، مثل: ملحمة قلعة دم دم، مم وزين، زمبيل فروش، فرهاد وشيرين، سيامند وخجي، ملحمة درويش عبدي، عيشا إيبي، كولك، صالحي نازو، غزالا رشيد بكي، عزيزي تك مصطفى، أدمك، عرب صالح بك، عفدالي زنكي، مريم خان، كاويس آغا، كره بيت خاجو، شاكرو .

لقد انقسم الغناء الكوردي إلى اتجاهات متكاملة ومتناسقة مع بعضها البعض، لتغني هذه الذاكرة ببديع القصيد، والمديح، والغزل، حيث تتمتع القصائد الغنائية بمزاياها وخصائصها، كما يتمتع المديح، ويتمتع الغزل .

لقد أبدع هؤلاء في زمن بالغ الصعوبة، حيث عدم توفر كل هذه الإمكانات الهائلة التي شهدتها ثورة الأنفو ميديا، ولذلك كان الاعتماد على المجهودات الشخصية، التي تكللت بكل تلك النجاحات الباهرة، بحيث يمكننا أن نقف أمام تراث غنائي كوردي يجسّد زمناً كوردياً جميلاً، إلى جانب التراث الغنائي لبقية الأمم .

بذلك يمكنني أن أقسم الموسيقى الكوردية إلى عدّة أقسام: الموسيقى الفلاحية، الموسيقى الجبلية، الموسيقى الملحمية، الموسيقى الرعوية، الموسيقى المدنية .

عندما أستمع إلى الموسيقى الكوردية، أشعر بأنني أستمع إلى صوت الإنسان الكوردي الذي يتوحد عبر أحقاب الزمن الكوردي من خلال النغم الموسيقي، وكأن الموسيقى قامت بالاحتفاظ بنبرات الأجداد قرناً تلو قرن، لتقدمها بصوت متوحد، لتتحوّل إلى عملية خلود لهذه النبرات، من خلال تضافر الثيمات النغمية .

لذلك تمتعت الموسيقى الكوردية بخصوصية، غلب عليها الحزن في بعض المراحل، ثم أشرقت بروح الفرح وجماليات الرقص الكوردي، بحيث استطاعت هذه الموسيقى أن تُرقص الإنسان الكوردي في مناسباته، كما استطاعت أن تُبكيه، كما استطاعت أن تُطربه، كما استطاعت أن تحرّضه كي يحمل سلاحه ويتجه إلى قتال الأعداء، كما استطاعت أن تفسح في مخيلته شرفة التأمل، واقتناص لحظات الأمل الكُبرى، سواء على الصعيد الفردي، أو على الصعيد القومي .

وقد قدّم الكورد مقامين من أشهر مقامات الموسيقى الشرقية، وهما: (نهاوند)، وقد تم اشتقاق الاسم من اسم مدينة كوردية تقع في شطر كوردستان الجنوبي.

كذلك مقام (كرد)، الذي هو مقام أساس بالغ الأهمية في الإبداع الموسيقي الشرقي. كما أن الكورد قدّموا قامات موسيقية تركت أثراً بالغاً في مسيرة الفن الموسيقي، وقدّمت إبداعات موسيقية هامة، ومنهم - على سبيل المثال -: زرياب، وكذلك إسحاق الموصلي، وتُعد موسيقى نشيد (أيْ رقيب) من الإبداعات الموسيقية المعاصرة المميزة، وقد وضعها الموسيقي الكوردي حسين البرزنجي .

كما ترك الموسيقيون الكورد أثراً على الموسيقى الإيرانية، مثل: شهرام نزيري، وسيد علي أصغر كوردستاني، وكيهان كالهور، وغيرهم. ❐

مقالات

- أضواء على بعض المفاهيم عند الأستاذ صلاح الدين محمد بهاءالدين	د. عبد اللطيف ياسين
- نظرية جديدة للعالم الآخر ...!	د. سعد الديوه جي
- المسجد..تاريخ وعمارة وحضارة	د. مصطفى عطية
- الجذور الفكرية لمذهب وحدة الوجود	د. أكرم فتاح
- الفراغ الدستوري وتأثيره على إقليم كوردستان	مروان حاجي الزيباري
- في مفهوم الإسلام والإيمان والموقف من قضية التكفير	سعد الزيباري

أضواء على بعض المفاهيم
عند الأستاذ صلاح الدين محمد بهاءالدين

د.عبداللطيف ياسين

✍ لا شك أن هناك شللاً كبيراً أصاب عقول الكثيرين من أبناء جيلنا، والجيل اللاحق لهم، على وجه الخصوص، وهو انجرارنا نحو القوة المهيمنة على الواقع السياسي والاقتصاد العالمي. وهذا الانجرار أو الاحتماء في أحضان كل وافد، جعلنا عرضة لفقد الكثير من القيم والمعايير، والتنصل من الكثير من المسؤوليات. وهذه الحالة أدت إلى خلق جو من الخواء، أو العيش في الفراغ، أو الحركة داخل دائرة مفرغة. فجميع الحركات الاجتماعية والتغييرية أصابها الوهن والترهل في مسيرتها الإصلاحية أو التغييرية، فالحركات تولد جامدة، والولادة تغدو عقيمة، والطاقة تتجمع مشلولة، والسبب أو التفسير لوجود هذه الحالة هو الانجرار وراء كل نظرية اجتماعية أو نفسية في الغرب، وتقديسها وتطبيقها على الواقع الاجتماعي والنفسي في بلادنا ذات التاريخ والتراث الغني بالتجارب والإنجازات الفكرية والثقافية والاقتصادية والإنسانية.

ولا ننكر الأزمات والصدمات الداخلية، كالحروب الأهلية، والعمل على تأصيل الحزب الواحد، وهيمنة عقلية الميليشيات على الأسس الديمقراطية، والتوسل بعباءة رئيس القبيلة، والاستغناء عن الحرية الفردية (بمعناها الإيجابي)، وفقد المعايير المعرفية والوظيفية لمكونات المجتمع، حتى الفروقات بين الجنسين تعرضت لتشويه على أيدي الراكضين وراء كل تاعق. وقد نكون مشتركين مع جميع الشعوب العربية في هذه الأزمات الداخلية.

كل هذا، أو أكثر، يجعل التمسك بفكرة الاعتدال في الواقع الكوردستاني أمراً شديد التعقيد.

والأستاذ صلاح الدين - كما يراه البعض - حامل لواء الاعتدال في كوردستان، وكان من الصعب الحفاظ على هذا الاعتدال في بيئة يشوبها العنف والسلاح والقمع والحروب الأهلية، والعقلية الثورية، وتقديس القومية الشوفينية، والمغالاة في الوطنية إلى حد إهمال المواطن. والبعض ممن حملوا فكرة الاعتدال هذه مالوا إلى فكرة حمل السلاح، وخاصة في مواجهة البطش البعثي وإفرازاته في كوردستان.

ولم تكن المزايدات السياسية والآيديولوجية بمعزل عما يدور في كوردستان، مثل فكرة القومية، والدولة، والنضال القومي المسلح، ولم يكن من السهل تحمّل كل هذه الحملات والتحديات، والوقوف أمام كل هذه الرياح العاتية، كما أن تهمة إطلاق كلمة التخوين من البعض، والتكفير من البعض الآخر، لم تكن بالأمر الهيّن.

العنف والإرهاب

يعد العنف والإرهاب من ملامح العصر الحديث ذائعة الصيت. وقد لا نكون ذهبنا بعيداً، إذا نعتناها بمرض أو وباء العصر. والذي زاد الطين بلّة، هو مجهولية هوية الفاعل الحقيقي، بحيث أصبح العنف والإرهاب شمّاعة تحمل أوزار المجهولين. ولكن ذلك لا يعني تجاهل مثل هذه الممارسات أو تجاوزها وعدّها أموراً ثانويةً، لأننا لا ننكر وجود أفكار متطرفة وعنيفة في صفوف المسلمين، كحالة إنسانية، بغضّ النظر عن الدين والفكر. والبديل الحقيقي والأمثل هو طرح بديل فكري لدحض وتفنيد ومكافحة الأفكار المتطرفة والعنيفة، وهو التيار الاعتدالي والوسطي، فـ "الوسطية ثقافة وفكر وسلوك، وليست شعاراً ونظريات فقط"([1]).

وقد لخص الأستاذ صلاح الدين دوافع وأسباب العنف والإرهاب في النقاط التالية:

([1]) رسائل توجيهية، صلاح الدين محمد بهاء الدين، مجموعة من الرسائل كُتبت أو وُجهت بمناسبات مختلفة ضمن الزيارات واللقاءات مع كوادر وتنظيمات الاتحـــاد الإسلامي الكوردستاني، ص ١٦٩.

أولاً: "إن حالات العنف؛ التشدد والتجاوزات والتزمّت، قد حصلت في التاريخ، وخلال ١٤ قرناً من تاريخ المسلمين، وتناقلتها الألسن، والرواة، وتبنّاها بعض الناس لأغراض نفعية، ومصالح سلطوية، وأصبحت جزءاً من التراث، واتّخذت عند البعض مسلكاً ونهجاً، واستخدموها بعيداً عن التمحيص وموازين الجرح والتعديل العلمية الموضوعية، للوصول إلى فهمهم السقيم، أو هدفهم السياسي النفعي"([٢]).

ثانياً: "إن علماءنا، ودعاتنا، وقادة الحركات الإسلامية عموماً، تأخروا في الانتباه إلى ما حصل من الانحراف في مسيرة المشروع (الجهاد) الإسلامي، منذ اندلاع ما سمّي بالجهاد الأفغاني، حيث كان انطلاقه ضمن الحرب ضد الاتحاد السوفيتي، وبدعم من الغربيين، وعلى رأسهم أمريكا، وعملائها في المنطقة، للقيام على الاتحاد السوفيتي، وعميلته حكومة أفغانستان، فكان طبيعياً أن ينحرف المشروع من شعاره وعنوانه المعلن، إلى مشروع فتنة وبلاء على الإسلام والوسطية الإسلامية.. وبعد سقوط الحكومة الشيوعية، وانتصار الحركات المجاهدة، بدأت عمليات التناحر، والتفتين، وانتهت بتسلط حكومة طالبان، المهيأة سلفاً، وتوالى مسلسل الفتنة، والتلاعب بموازين الشرع، واختلاق أجواء الحقد، والتخلف، وتشويه الدين، فوصل إلى تشكيل منظمة (القاعدة)، وفروعها المنتشرة، من خلال عودة العرب الأفغان إلى بلادهم.. ولا بد من الاعتراف - بجرأة - بأن النخبة العلمية، والدعوية، لم تنتبه إلى خيوط هذه المؤامرة، وإلى خطورة هؤلاء الغلاة والمجانين، أو أنهم انبهروا باسم الجهاد والعاطفة البريئة، التي جمعت الكثيرين منهم، وعليه لم يقفوا الموقف المسؤول والمطلوب في مراحل نشوء وانتشار هذا المشروع التحريفي والتشويهي، وهذه الفتنة العارمة، بل وقفوا إما متفرجين، أو - بصيغة من الصيغ - مساندين، بحجة أنها باسم الدين، وأنهم شباب متحمس، وأنها نشاطات ضد الأنظمة المستبدة و... وهكذا، دخلت المعركة معتركاً جديداً بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، حيث استنهض الغرب، واستغلته المراكز العدائية فيه، وبدأوا بتحجيم المد الإسلامي في الغرب، وساندوا الأنظمة الموالية لها، في مواصلة قمعها واستبدادها على الحضور الإسلامي، ومحاولة خلطها للأوراق بين الحركات الإسلامية الوسطية، وهذه المجاميع المختلقة والمنفلتة"([٣]).

ثالثاً: "حينما حصل الاحتلال في أفغانستان، بعد تلك القصة التي أشرنا إليها، وفي العراق - بعد تورط النظام البعثي في الاعتداء على دولة الكويت - وقع الكثير من مشايخنا، ونخبنا السياسية، والدعوية - مع الأسف - في خطأ استراتيجي آخر، وهو أنهم قاسوا هذا

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٩.
([٣]) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(الاحتلال المعاصر) على (الغزو الأجنبي القديم) على أرض الإسلام، ودولته، ونزّلوا كل أحكام الدفاع والجهاد الواردة في تراثنا الفقهي على هذا الحدث الجديد، ناسين أن هذه أحكام الدولة، ولا يمكن القيام بها إلا من خلال دولة، وكلما أجزناها في غياب الدولة، والقيادة الشرعية، يحصل ما حصل من الفتن والفوضى. فضلاً عن مسألة جوهرية أخرى، إن مثل هذه الأعمال الكبيرة لا يمكن أن تقودها العواطف والحماس والحميّة، مهما كانت بريئة، لأنها عمل العقلاء والمختصين والمجتهدين البارعين في فهم الشرع والواقع"(٤).

رابعاً: "بعد هذا الاستعراض، نقول: إن داعش، ونظائرها، نتيجة لمسلسل، وإننا بحاجة ماسة إلى تشخيصها، وتعريفها باختصار: إن الإرهاب والإرعاب والمشروع العنفي، تحت أي اسم كان، فكر جنوني، وخلل عقدي، واستخدام سيء من قبل أجهزة الاستخبارات.. إنها منهج تحريفي ونوايا انحرافية (قابيلية) حاقدة وحاسدة لكل خير، ومستنقع لكل شر، وفتنة كبيرة على الإسلام ومشروعه الحضاري، ووسيلة سهلة بيد الأعداء لتشوية سمعة الإسلام، والتشويش على أهل الخير فيه.. ولا ينفع وجود عاطفة بريئة، أو حماس صادق في بعضهم، لأن الجهل بالحقيقة، والنظرة التكفيرية، يحولان دون الانتفاع من كل خير"(٥).

الوسطية والاعتدال:

إن الطرح الحقيقي، والفهم الصحيح للدين، والواقع، هو الاعتدال والوسطية. "الوسطية بالمقابل منهج استراتيجي سليم، وهي الصفة الدائمة للمسلمين {وجعلناكم أمة وسطاً}، وبهذه الوسطية صرنا {خير أمّة أخرجت للناس}، وبفقدها نفقد الخيرية. فالوسطية فلسفة وفكر وثقافة. إنها أخلاق وسلوك ومنهجية ونهج وبرنامج. إنها ليست شعاراً يُرفع، أو نظرية يُروّج لها، أو معالجة لحالة طارئة عابرة، إنها (هابيلية) متجددة {لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ}. إنها الإسلام الصحيح النابع من كتاب الله الكريم والسنة الصحيحة للرسول (صلى الله عليه وسلم)، إنها النهج السليم السوي، والمنهجية الصحيحة لفهم الإسلام، وممارسته: ديناً، وشريعة، وعقيدة، وحافظاً للقيم الإنسانية العليا في الحياة الخاصة والعامة، على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع، وفي كل عصر ومصر، وللبشرية جمعاء..

فإلى وقفة علمية وفكرية أقوى وأوسع من قبل النخبة العلمائية الفاضلة، والمؤسسات البحثية والفكرية الناشطة، لتجريد هذه المجاميع المنحرفة من الشرعية الدينية، إنقاذاً

(٤) المصدر السابق، ص ١٧٠- ١٧١.
(٥) المصدر السابق، ص ١٧١.

للشباب البريء، واستعادة لسمعة الإسلام العظيم، وخدمة للإنسانية، التي هي أحوج ما تكون اليوم إلى الإسلام وقيمه ومبادئه"([٦]).

وفي قراءة سريعة نختصر رؤية الأستاذ في النقاط التالية:

هتاك تراكم في الفكر الإسلامي، حيث التراث المكدس بين صفحات الكتب غير المحققة علمياً كسند، وغير المستندة إلى القرآن الكريم كمنهج.

تقصير بعض العلماء في بيان الحقائق، إلا بعد فوات الأوان.

خلط الأوراق بين بيان مظلومية الأمة، والأيدي المخابراتية .

خلط في المفاهيم بين الجهاد الشرعي، وفق الأسس الاستراتيجية، وبين العاطفة والاندفاع غير المدروس.

زيغ بعض الحركات القتالية عن جادة الصواب، وتشويه الإسلام من قبل البعض الآخر عن قصد.

الترويج للحركات القتالية، على حساب بيان حركة الاعتدال والوسطية.

تحديد المهام:

كأمر واقع في مخيّلته وفطرته، يسعى الإنسان دائماً إلى أن يرتفع بنفسه إلى منزلة الحاكم، لذا وضح الأستاذ بأن دور أعضاء وحاملي فكرة (الاتحاد الإسلامي) لا يعدو أن يكون دور الدعاة في المجتمع، وليس الحكم على المجتمع: "نحن دعوة ودعاة، ولسنا دولةً ولا سلطة، أي إننا مشمولون بأحكام المناضل والمجاهد والمجتهد والداعي، ولا تشملنا أحكام الدولة والسلطة، ولكل منهما خصوصياتها، ولكل ظروفها وأساليبها، وأحكامها وأولوياتها... ولا شك أن كل خلط بين هاتين الحالتين، وهاتين المرحلتين، يؤدي إلى اختلال في الممارسة والتوجهات، لأنه ناجم من اختلال في الفهم والتصور. فجهادنا الدعوي، ونضالنا السياسي، وجهدنا الخدمي، كله عمل صالح، له مرحلته، وتتحكم فيه أحكامها.. عليه، نحن تبنينا نهجنا التغييري والتصحيحي والإصلاحي، من هذا المفهوم، وهذا المنطق، كدعوة وحركة وجماعة وحزب"([٧]).

وكان التقسيم الوظيفي واضحاً في النهج الحركي الذي خطّه وسلكه الأستاذ، بمعنى أن كل مصطلح يتمتع بوظائف خاصة، وخصوصيات معينة: "لذا نحن (دعوة) و(جماعة) و(حزب) في آن واحد، وكل بوسائله ومستلزماته، من غير تعارض بينها.. وإذا كان هذا

(٦) المصدر السابق، ص ١٧٢.

([٧]) المصدر السابق، ص ٧.

غريباً لدى بعض الغرباء عن الإسلام، وبعض العلمانيين المغرضين، فهذه مشكلتهم ولا دخل لنا، ولا بد أن يعيدوا النظر في موازينهم وقياساتهم وحساباتهم، ويراجعوا قراءة الإسلام، ويتيقنوا بأن الحزب السياسي الإسلامي جهاد إسلامي، ونضال سياسي، وحركة بشرية معاصرة لعملية التغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، بمرجعية إسلامية"([٨]).

مكانة المرأة:

وقضية المرأة هي من كبرى المسائل على صعيد الأمة الإسلامية، والمجتمع الكوردي أيضاً. ولم يخل هذا المجتمع من تعسفات ومظالم وقعت على هذا الجنس، كما وقع الظلم على بقية المجتمع، ولم يك حال المرأة حالاً تحسد عليه. وكان المسار الإسلامي يتأثر من الجانب الفكري والسلوكي بالواقع الاجتماعي بين الإفراط والتفريط والتزييف، فكان التيار الديني السائد (التقليدي) يسيطر على شريحة كبيرة أو رقعة واسعة من عقول المجتمع. ومن جانب آخر، كان ثمة إفراط بعض من كانوا يمثّلون التيار اليساري، الداعي إلى الانحلال الكلي من كل القيم، وتزييف بعض العلمانيين، بخلاف الواقع المعاش لهم، فهم كانوا ممن يقتلون النساء على أبسط خطأ يبدر منهن، دون حق أو تبيّن، فكثير من النساء قتلن أو هتكن بأيدي أناس كانوا يدّعون العلمانية، أو الانتماء لهذا التيار.

وجاء خطاب الاتحاد الإسلامي الكوردستاني متزناً، وأكثر حقانية وصوابية ومراعاة لواقع المجتمع، مستلهماً من الرؤية القرآنية: "إننا في الاتحاد الإسلامي ننظر إلى المرأة إنساناً لها مهامها الإنسانية، متساوية مع الرجل، إلا أن التركيبة الجسمانية والفسيولوجية قد تؤدي إلى تباين المهام وتفاوتها، من رجل إلى إمرأة، ومن طفل إلى كبير، ومن بنت إلى أم، ومن ابن إلى أب..إلخ. ولكن التباين في الواجبات والمهام لا يعني التفاضل في مقام الإنسانية والحقوق والاحترام والامتيازات المادية والمعنوية، وما حدث للمرأة من مظالم وإجحاف وتغييب لم يكن إلا ضمن التمرد على تعاليم الإسلام، وهو مخالفة صريحة لتعاليم الدين، وظلم صادر من الأعراف والتقاليد الجاهلية، وعلى أيدي ضعاف الإيمان من الرجال، والإسلام منه براء.. ولا يخفى أن هذا الاضطهاد والخرق لحقوق المرأة في مجتمعاتنا، أقلّ بكثير مما حدث ويحدث في المجتمعات الغربية اليوم، إنها جعلت من المرأة سلعة الاقتصاد والسياسة، بدل النضال لتحريرها.. إن مقولة: (المرأة نصف المجتمع، ومربية النصف الآخر)، تعبير لمدى التصاقها بأخيها الرجل؛ أختاً وبنتاً، وأمّاً وزوجة.. مع حرصنا

([٨]) المصدر السابق، ص ١٢.

الشديد، ونضالنا المتواصل، لتصحيح الفهم، وتوعية الجمهور، وتذليل الصعاب أمام استرداد حقوقها المغتصبة، وإعادتها مكرمة عزيزة إلى مقامها الكريم، كما في عهد الرسول الكريم (عليه الصلاة والسلام)، حاضرة غير مغيبة في الحياة كلها، بخصوصياتها واختصاصاتها، من المسجد إلى المدرسة، إلى الاختصاص العلمي، إلى السياسة وأجهزة الحزب والعمل النقابي والمهني، كل هذا ببرنامج شرعي وهادف وهادئ وأصيل. لأن حركة تصحيحية كهذه لا يمكنها أن تصل إلى هدف التغلب على مشكلات متراكمة وأعراف متأصلة إلا بالالتزام التام بميزان الشرع، وعدم تجاوز الحد الشرعي، واجتناب التفريط والتلاعب بالأحكام وممارسة (التميع) وترخيص الحياة (جعلها أخذاً بالرخص)، ومن جانب آخر، الابتعاد عن نهج التزمت، والإفراط، والتشدد.. لأن جعل الحرام حلالاً، لا يختلف في الوزر والإثم عن جعل الحلال حراماً"([٩]).

ولم تكن هذه السطور مجرد عبارات تنشر في الصحف والمجلات، أو يُعلن عنها في الخطب، وإنما سرعان ما تحولت إلى سلوك عملي بين أعضاء الحزب، وتسنمّت المرأة المناصب السياسية والإدارية والدعوية، بحيث تعرّضت لضغوطات وهجمات من جهات متعددة، مع أن العلماء الكورد المسلمين كانوا دوماً من الرواد في إعطاء حق المرأة، أمثال العلامة الشيخ ملا محمد الكويي، والشيخ عبدالكريم المدرس، وعلماء باليسان، وغيرهم، ولكن ما كان يطبق في المجتمع الكوردي أمر مغاير لممارسة العلماء، وجاءت ممارسات الاتحاد الإسلامي في العصر الحديث عملية إصلاحية سلوكية لمفاهيم خاطئة تفشت في المجتمع الكوردي.

الديمقراطية بين إشكالية الرفض والتقديس:

تعد مسألة الديمقراطية واحدة من الكثير من الأمور العويصة والمتشابكة والمتنافرة في كوردستان، ولو نظرنا إليها من بعض الزوايا لوجدناها مهزلة أصابت عقل قوم يزايدون عليها، ويستهزئون بها، ومع هذا تبقى كممارسة إجرائية وقائية لهدر الدماء.

ومن جانب آخر، كان موقف بعض الإسلاميين أكثر صرامة ورفضاً لهذه الكلمة، واعتبارها كفراً بثوابت الإسلام، ونحن نعلم مدى الأثر الذي يتركه التكفير عندما يطلق على شيء ما في المجتمع الإسلامي..!!

([٩]) المصدر السابق، ص ١٢- ١٣.

في خضم هذا الجدال المكبوح في دفتي الرفض والقبول، والكفر والتقديس (المزعوم)، برز رأي جديد على الساحة الفكرية في كوردستان، وهو: أن "الديمقراطية هي نظام لانتخاب الناس لمن يريدونه حاكماً لهم، ومنعاً لتسلط الأشخاص أو الأنظمة، رغماً عن إرادة الشعب، وتعطي الحق للشعب أن يحاسب حكامه، أو يعزلهم عند انحرافهم عن جادة الصواب"([١٠]).

وجاءت هذه الرؤية كتصويب لكلمة شوهت معالمها وأهدافها، ومحاولة لوضعها على مسارها الصحيح، باعتبارها:

أولاً: آلية للاختيار وبيان إرادة المواطنين.

ثانياً: حقّاً طبيعياً للناس كـ(ممارسة).

ثالثاً: وسيلة لاختيار الحاكم.

رابعاً: مانعة من التسلط والاستبداد.

خامساً: طريقاً لمراقبة المنتخب.

سادساً: آلية لمحاسبة المفسدين بطرق مدنية، بعيداً عن إزهاق الأرواح، ولعزل الحكّام الفاسدين بطرق سلمية.

سابعاً: وتربية ودرساً لمن يتسنّمون الحكم.

فأخرجنا هذه الكلمة عن دائرة التقديس، والهدف واضح، والوظيفة بيّنة، ولبيان مكانة الإنسان، وصوته، وصلاحيته الممنوحة، وهو مشاركة بالإرادة في تأمين المستقبل.

"ولقد أصبحت آلية الوصول إلى هذه الأهداف (وبجهد متراكم للإنسان، وبعد عدة تجارب بشرية) الانتخابات، والاستفتاء العام، وتغليب الأغلبية، والتعددية السياسية، وحفظ حقوق الأقلية في المعارضة، والحرية الصحفية، واستقلال القضاء، وتداول السلطة .. إلخ .

وفي تعريف آخر للديمقراطية، إنها إشراك الشعب في القرار، ومراقبة السلطة (أهل القرار)، والمشاركة في ثمار القرار.. وإذا كانت الديمقراطية لهذه الأهداف، وبهذه الوسائل، فهي ليست مغايرة عن المنهاج الإسلامي، وليست في تضاد مع الكتاب والسنة، وإنما هي أقرب ما تكون من روح الشورى، ويمكن (بدون تردد) استخدامها كنظام ووسيلة تنظيم أمور السلطة، وكيفية علاقة السلطة مع الشعب .

(١٠) المصدر السابق، ص ١٥.

وليس لهذا النظام أي تضاد جوهري مع النصوص (الثابتة) في الإسلام، وإنما توافق مع اجتهادات العلماء الأعلام المعاصرين، التي تدور في ميدان (المتغيرات).. وهناك عدة نصوص من الأوامر والتوجيهات التي ترسم الخطوط العريضة لموضوع السلطة، وكيفية تنظيم العلاقة بينها وبين الشعب، بتأكيد الإسلام على مبدأ (الشورى) في الحياة الإسلامية، والعدالة في الحكم، والحريات العامة، وحقوق الإنسان، أو برفضه للظلم والجور والاستبداد والغرور وهضم الحقوق واحتقار الآخر"([11]).

وقد فصّل القول شيخنا العلامة الغنوشي، في كتابه (الحريات العامة في الإسلام)، عن بيان هذه الكلمة، ولكن الفرق بينه وبين الأستاذ صلاح الدين هو أن الأستاذ كان يترأس حزباً سياسياً في بيئة مغايرة، وخاض غمار تصحيح المفاهيم في مجتمع لم يكن بعيداً عن زمن استبداد النظام العراقي، ولم يكد يتنفس الصعداء جراء الظلم وتكميم الأفواه، وفي المقابل لم يكن شيخنا الغنوشي قد باشر العمل السياسي العلني في وطنه، إذٍ من السهل على مفكر أو عالم أن يطرح مسألة ما، ولكن ليس من السهل على قائد سياسي فعل ذلك..

"ما أعلاه هو مفهومنا للديمقراطية، وبهذا الفهم نقبلها ونمارسها.. أما إذا كان للديمقراطية في الغرب مفهوم آخر، أو أن لها أساساً فلسفياً وآيديولوجياً خاصاً (لغياب عنصر الوحي عندهم).. فهذا شيء آخر، ولسنا مُلزمين بهذا المفهوم الفلسفي الغربي.. لأن الغرب يبني فهمه لكل شيء انطلاقاً من العقل البشري فقط، منقطعاً (بل في غياب تام) من (الوحي)، كمرجع وحيد لهم.. أما نحن المسلمون، فلسنا بحاجة إلى هذا المرجع الفلسفي والآيديولوجي للديمقراطية، وإنما نحتاج إليها كنظام اجتماعي وسياسي معاصر، وعملية موفقة لاختيار السلطة، ومراقبتها، وتداولها، ولتنظيم العلاقة بينها وبين الشعب.. وكل هذه المجالات قابلة للخوض فيها كاجتهاد بشري، ورأي الإنسان أو فهمه من الوحي، لأنها لم ترد فيها نصوص الوحي، إلا على خطوط عريضة وقواعد عامة"([12]).

الموقف من الحضارة الغربية:

كغيره من المفكرين المسلمين، له علم بالواقع الغربي والمجتمع الغربي والحضارة الغربية، ففيما سبق من عرض قضية المرأة والديمقراطية، وفي مسألة (الأمر التكويني، والأمر التشريعي)، يفصّل القول في هذا المضمار.

([11]) المصدر السابق، ص ١٥.
([12]) المصدر السابق، ص ١٥.

إن من كبرى الطامات على العالم الإسلامي هو عدم الاهتمام بهذا الجانب المهم والمؤثر على المجتمعات البشرية، فلم يكتب إلا القليل عنه، قياساً مع ما كتب في الحضارة الغربية، أو مقارنة مع ما كتب في التراث الإسلامي. فـ "الأزمة التي يَشْهدها العقل المسلم ليسَتْ في حقيقتها أزمةَ قِيَم، وإنَّما هي أزمة عَجْز عن التَّعامل مع القِيَم! فالنَّاظر في الثَّروة العلميَّة والمعرفيَّة التي يقف عليها المسلمون مع حقيقة واقعِهم، يُدرك تمام الإدراك حجمَ العجز الذي أصابَهم"([١٣])، وهو البعد عن دراسة هذا الجانب، ويسميه الأستاذ الدكتور عمادالدين خليل بالاحتماء بالماضي.

وممن كتبوا في هذا المجال الأستاذ عبدالكريم زيدان (السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد)، والدكتور نعمان عبدالرزاق السامرائي (تفسير التاريخ، ومباحث في التفسير الإسلامي للتاريخ، وأضواء على تفسير التاريخ)، وكتاب (السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم أصول وضوابط، للدكتور مجدي محمد عاشور)، فضلاً عن كتب أخرى قليلة جداً..

يقول الأستاذ صلاح الدين: "فكما أن الغرائز والخصال والأخلاق الجبلّيّة التي خلقت في الأحياء عموماً، والإنسان خصوصاً، بأمر تكويني من الله الخالق سبحانه، فإن أسلوب استعمالات تلك الغرائز، والاتفاق في استخدامها في حدودها المخلوقة لها، وضبطها، وتنظيمها، جاء هذا كله في الأمر التشريعي الذي أنزله الله في شريعة متكاملة، مع سيد رسله وأنبيائه وخاتمهم عليه الصلاة والسلام ..

فالأحياء كلها خاضعة ومشمولة بهذا البرنامج، وبإدارة سيد المخلوقات وأرشدها، ألا وهو (الإنسان)... فالذي لا يلتزم بهذه التوجيهات، ولا يعمل بها منهاجاً لحياته، فإنه يعطل عقله في ميدانه المخلوق له، ويحاسب عليه ويعاقب، وقد يشغل طاقته العقلية والعلمية في أمور تنعكس سلباً عليه، وويلات على مجتمعه، بل ينغمس في المزيد من (حيوانيته)، ويعمل عقله وذكاءه وتكنولوجيته في هذا المجال، الذي يعني بعبارة أخرى تصفير العقل، وتحقير إنسانية الإنسان، وتفعيل الغرائز الحيوانية فيه.. أما الملتزم بالأمر التشريعي، فإنه يوازي مسيرة الكون العابد، ويوافق إيقاع جميع المخلوقات، ويكافأ عليه، ويؤجر ..

وبنظرة متفحصة للحضارة الغربية اليوم يتضح لنا صدق هذا القول، ونرى أن الإنسان في الغرب مشغول وحريص على بذل كل ما في الوسع لتقوية حيوانية الإنسان، بدل

(١٣) قراءة في كتاب السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم، دكتور فارس العزاوي www.alukah.net

إنسانيته: يجعله سبعاً شرساً أنانياً في الاقتصاد والسياسة والسلطة، كما يجعله إباحياً منحطاً إلى أقصى حد الإنحلال في مجال الجنس، إلى درجة أن الحياة العائلية باتت أصعب عمل، ومهمة شاقة لا يقدر عليها أغلب الناس.. فالضياع وتحلل العائلة والأسر بيد الشذوذ والعادات الحيوانية والأمراض النفسية صارت سمات غالبية الوضع الاجتماعي للغرب اليوم.. وأن الإنجاز العلمي والتقدم التكنلوجي القائم، والحضارة المادية الراهنة، تعيش لحظات الإنفجار كأي لغم منذر بالخطر"([١٤]).

وقد جاء في كتاب الأستاذ الدكتور أحمد داود أوغلو (العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية) أن العالم الإسلامي عانى الكثير من الاضطهاد والأوجاع والآلام بأيدي التوظيف السيء للحضارة الغربية، وعدم التعامل مع هذا التقدم الجبار بروح إنسانية عادلة، ومع هذا فالعالم الإسلامي حاضر وجاد لمعالجة مكامن الضعف في هذه الحضارة، والحفاظ على سلامتها، والنظر اليها كإرث بشري، ساهمت الحضارات كلها بالوصول بها إلى هذه المرحلة. وهذا لا يعني عدم الاعتراف بوجود حضارة ساهمت البشرية جميعها في بنائها، وإنما هو تبويب علمي للنقاط الإيجابية والسلبية لتلك الحضارة، وبيان مكمن الضعف، ومعالجته، لأن مردوداتها تأتي وتقع على الجميع. ومن هنا يقول الأستاذ صلاح الدين: "وهذا لا يعني أننا نستهين بالتقدم العلمي الغربي، أو نستصغره، وإنما نتأسف للحالة الأحادية الناقصة، التي تعانيها الحضارة الغربية.. ونرجو أن تسخّر التكنولوجيا في سعادة البشر، وإنسانيتهم، وراحتهم، لا في شقائهم ومعاناتهم .. كما أننا لسنا راضين عمّا يعانيه الشرقيون من التخلف والذيلية والهوان.. إلا أننا لا نتهم إلا المسلمين أنفسهم، لأن الذي حصل هو بسبب عدم امتثالهم لأوامر شريعتهم الربانية، وفقدهم لمرتكزات الإرث الحضاري الإسلامي، وعدم انتفاعهم منه"([١٥]).

قبول الآخر وتقدير التعددية:

مسألة قبول الآخر أمر شغل بال الكثيرين في الشرق والغرب، أو بالأحرى هو أمر ملّح بالنسبة للمجتمعات البشرية، وذلك كخطوات نحو الرقي والتكامل الإنساني، ومع هذا فلا يخلو مجتمع من وجود أناس متطرفين يلغون الآخر ولا يعترفون بوجوده. وهذا يذكرني بمقالة الأستاذ الدكتور فاضل رسول - رحمه الله - في مجلته الموقرة (منبر الحوار)، التي جاء فيها: هل وجود الكورد والترك والعرب والفرس على رقعة جغرافية أمر أراده الله، أو أمر

(١٤) رسائل توجيهية، مصدر سابق، ص ٢٢- ٢٣.
(١٥) المصدر السابق، ص ٢٣- ٢٤.

اختياري فوض إلى الإنسان؟؟ لاشك أنه لا أحد منا سُئل قبل ولادته أين يولد؟ ومن أي الأبوين يولد؟ ومن أي قوم؟ فهو أمر رباني، تقتضيه الحكمة الربانية، ووجود هؤلاء الأقوام على رقعة جغرافية مستفيضة بالحكمة والإرادة الربانية، وكل ذلك يحتاج إلى التدبر والتفكر في هذه الحكمة، وليس إلى محاربة ودحض هذه الحكمة.

يقول الأستاذ صلاح الدين: "فتباين المستويات، وتعدد الاجتهادات، وتنوعها، أمر طبيعي، وحالة صحية، في المجتمعات البشرية.. وعلينا تنظيم الحالة، وتبادل النظر في المختلف فيها، والاستماع إلى القول الآخر، والعمل بأحسنه، والانتفاع من أوجه الخلاف للصالح العام، لتفعيل جميع الاستعدادات، وعدم التفريط ببعضها.. فالتعددية حالة صحية، ووحدة الصف هدف محترم، ولا تناقض بينهما، بل الأصل أن تُوظف تعددية الأفكار والجماعات والأحزاب، لصالح وحدة الصف والإجماع الوطني، بتنافس إيجابي شريف، منضبط بضوابط القانون والنظام"([١٦]).

وهذه الرؤية أصبحت ممارسة واقعية للاتحاد الإسلامي الكوردستاني، الذي تعامل مع جميع الأطياف بحسن السلوك، وحسن الجوار، وحسن المصاحبة، وحسن الرفاقة، وحسن الخلق، وحسن الكلام، وحسن السجية❐

([١٦]) المصدر السابق، ص ٢٦.

نظرية جديدة للعالم الآخر ...!

سعد سعيد الديوه جي

✍يدور جدل كثير ومتواصل حول وجود عالم آخر، خارج المعطيات الدنيوية التي نعيشها، وهو جدل وآراء وأفكار مستمرة، منذ بدأ البشر ينظر لما حوله، وللسماء التي تعلوه، ويفكر بحياة أخرى بعد الموت.

والماديون عموماً لا يسيرون في هذا التيار، ولا يعترفون إلا بالملموس والمنظور، وأن كل شيء خارج المادة محض خيال لا قيمة له، وأما المتدينون على اختلاف انتماءاتهم، فهم يقرّون بالغيبيات انطلاقاً من محدودية حواس الإنسان، والمحدود لا يمكنه إدراك المطلق، فيقرّون بوجود عالم آخر، وإن اختلفت هذه التصورات من دين لآخر، وبشكل جذري وعميق.

ويستند الفريق الثاني على ما موجود في الكتب المقدسة، رغم اختلافها في التفاصيل، بالإضافة للتأمل والتفكير حسب أُسس منطقية لا يعترف بها الفريق الأول.

وسنحاول هنا عرض ما تناقلته الأوساط الثقافية والعلمية عن ظهور (نظرية) جديدة، تحاول شق طريقها بين الاثنين بطريقة غير معهودة، أساسها التطور في عالم الفيزياء.

فنظرية الفريق المؤمن بوجود عالم آخر، بدأت تلقى رواجاً عند بعض الأوساط العلمية المعاصرة، خصوصاً بعد معرفة علماء الفيزياء والفلك لمكانة الإنسان المتناهية في الضآلة، في

كون لم يستطيعوا تحديد معالمه لحد الآن، فكان الأمر حافزاً لتفكير غير تقليدي بشؤون الحياة وما بعد الموت.

والصراع بين الفريقين بدأ يتصاعد عندما اتهم أنصار الفريق المؤمن بوجود (عوالم أخرى) الماديين بأنهم تحت سطوة (الخرافة المادية)، لاعتقادهم بأن كل غيب خرافة، بينما هم يعتقدون بأنه هو العلم المطلق الذي لا تصله مدارك المخلوق، لأنه من علم الخالق جل شأنه.

في هذا الخضم ظهرت في الفترة الأخيرة نظرية (المركزية الحيوية – Bio Centrism)، والتي تقول بأن الموت غير موجود، وأن الإنسان ينتقل بعد الموت الى عالم آخر!، وبدون تحديد معالم هذا العالم في كونه مستقلاً أم متداخلاً مع عالمنا الحاضر.

وكان من المتصدرين لهذه النظرية (د. روبرت لانزا)، والذي نشرت أفكاره صحيفة (الديلي أكسبريس) البريطانية، في ٢٨ تشرين الثاني عام ٢٠١٦م، وصحف أخرى، حيث يقول بأن الموت هو موت الجسد فقط. أما عقولنا، فهي عبارة عن معجزة فلكية كونية، تتحول فيه لطاقة كافية تنطلق من أجسامنا للخارج عندما تتوقف حياة كياننا الجسماني. وهذا كلام عام، فالطاقة لها أوجه عديدة، حيث لم نعثر إلى ما يشير لنوعية الطاقة المنبعثة هذه!.

وقد ربط (لانزا) هذا المبدأ بمبدأ (أينشتاين) القائل (بأنه لا يمكن خلق أو تدمير الطاقة، بل يمكن تغييرها من حال لآخر)، وبذلك فعندما تموت أجسامنا، فإن طاقة إدراكنا - التي لا يعرف العلماء كنهها بعد - قد تستمر، ولكن على مستوى البعد الكمي!.

وعلى هذا الأساس، يتصور (لانزا) بأن إدراكنا يستمر وجوده في كون (عالَمْ) موازٍ، حيث يعتقد بتعدد أكوان مادية موازية للكون الذي نحن فيه، ولكن بصيغ فيزيائية مغايرة من ناحية حركة الجزيئات وخصائصها العامة.

وأما الأستاذ (روبرت لانتس)، المحاضر في (جامعة فوسك) الأمريكية، فيعتبر - انطلاقاً من نفس النظرية - بأن الموت مجرد وهم في وعينا، وهو استمرار لوهم الحياة!.

ولا ندري ما هو المقصود بمصطلح الوهم هنا، حيث لا يبدو هنالك بعض التطابق بين خطي النظرية.

والنظرية تنطلق من وجهة نظر فيزيائية – بيولوجية، على ما يبدو، وتبتعد عن المصطلحات الدينية، خصوصاً بما يتعلق بمسألة (الروح)، وانتقالها لعالم آخر، حيث نعتقد أن واضعي النظرية يحاولون وضعها على أُسس مادية، وبرابط حيوي مبهم، حتى لا يتهموا بالتدين، أو أنهم متأثرين به.

ومن وجهة نظر (إسلامية)، فإن مسألة وجود عوالم أخرى غير مدركة أمر مفروغ منه بالكامل، وأن الوجود - ككل - غير مدرك من قبل الإنسان، لأن قدراته الحسية محدودة.

إن إيمان المسلم بعالم آخر (إيمان غيبي)، لا يتعارض مع العقل، ويقوم على أساس تكامل دورة الحياة التي تبدأ بالولادة ولا تنتهي بالموت المادي، وأن هنالك عملية خلق من خالق ليس كمثله شيء، هو الذي يهب الحياة، وأن الموت لا يمثل إلا نقطة انقلاب في دورة متكاملة يعقبها بعث ونشور.

وضمن هذه المفاهيم، فإن القرآن يوضح بأنه ليس كل طاقات الإنسان هي طاقات مادية، وأن الإقرار بوجود (عوالم أخرى)، مسألة يردّدها المسلم في صلاته يومياً، ربما عشرات المرات، بقوله: (الحمد لله رب العالمين)، أي إن الإقرار بوجود أكثر من عالم مسألة إيمانية محسومة يفرضها المنطق السليم، لا تمثل حياتنا الدنيوية إلا إحداها، وأن الرابط بين المادة الحية والمادة الميتة (الصلدة)، هي القوى الروحية، والتي سمّتها النظرية (طاقة الإدراك).

بالإضافة لذلك، فإن بعض الأحاديث الشريفة قد أشارت إلى ضآلة هذا العالم، مقارنة ببعض المخلوقات الأخرى، كالسموات السبع، والكرسي، والعرش.. والتي أشارت إليها الأحاديث النبوية، مثل: (والذي نفسي بيده ما السموات السبع مع الكرسي إلا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة)، (ابن حبان في الصحيح، والبيهقي في الأسماء والصفات، وابن عساكر في تاريخ دمشق)، وهذه العوالم هي خارج مدارك الكون الذي نعيش فيه، الذي يبدو كحلقة صغيرة في صحراء شاسعة.

كما يتكلم القرآن عن وجود كائنات أخرى، كالملائكة والجان، وما لا نعلم: {**وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**}**النحل**، والشواهد عليها من الثوابت الإيمانية في القرآن، واللغة التي أخبرنا الله تعالى بها عن هذه العوالم، هي لغة تناسب مداركنا وبمصطلحات (نسبية)، تمليها حواس الإنسان على واقع حياتي محدود، وليس واقعاً مطلقاً يستطيع إدراك كل شيء. وقد أشار القرآن الكريم للمسألة بقوله: {**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**}**الاسراء**، مع تأكيده في آيات كثيرة على وجوب التفكر واستخدام العقل، والابتعاد عن الإيمان الأعمى، كما يقال.

والمتمعن في آيات القرآن الكريم، يرى معاني عديدة للوجود، غير الكون المنظور، (عوالم متداخلة)، أو موازية، حيث تتحرّر أبعاد الزمان والمكان من القيود الملموسة. وهما أصلاً - كما أثبت العلم الحديث- بعدان نسبيان لا يصمدان أمام المعنى الشمولي للوجود، والذي يعتبر الكون المنظور جزءاً بسيطاً منه.

إن هذه النظرية (الحيوية المركزية)، والتي تصبّ في مجرى العلوم الحديثة، ومحاولتها عدم تلّمس الأبعاد الروحية للحياة، أو صبّها ضمن قوانين الفيزياء المتطورة، تضع الإنسان في مواقف الحيرة والضعف من مجمل الوجود، وقد لا تختلف عن الحيرة والضعف في كل مراحل التاريخ التي مرّت على الإنسانية نتيجة تلّمسه كل شيء من خلال المنظور المادي فقط، وحتى قبل أن يصل الإنسان إلى هذه المراحل العلمية المتقدمة.

فقبل نشوء هذه النظرية صرّح العالم (تيودور هينش)، الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء لعام ٢٠٠٥م، بأن الصورة الفيزيائية للكون يمكن أن تتغير عند العلماء في وقتنا الحاضر، وأنه من الممكن أن تتغيّر، ومن الممكن أن نكون الآن في مرحلة شبيهة بتلك التي عاشها الفيزيائيون في القرن التاسع عشر، وأن الإشارات والبذور تدل على ثورة جديدة، ربما تغيّر مجمل نظرتنا إلى الكون بشكل جذري.

وعليه، فهذه النظرية ليست إلا محاولة من هذه المحاولات التي تعبّر عن القلق الوجودي للإنسان.

إن البحث عن كل طاقات الإنسان ضمن منظور (المادة – الطاقة)، على أسس فيزيائية تتعلق بحركة الذرات والجزيئات لا يبدو أنه في طريق واضح، وأن الإقرار بالروح لا يمثل عجزاً في هذا المجال، لأن الروح لا علاقة لها بالطاقة المنبعثة من المادة، وأنها مرتبطة بمجمل الحياة، {**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**}**الإسراء.**

وعليه، يبقى التفكر في خلق الله هو الباب الصحيح نحو أفكار واضحة عن مجمل الوجود، {**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**}**آل عمران.**

وبنفس السياق يقول الرسول (صلى الله عليه وسلم): ((تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله فإنكم لن تقدروا قدره)) (الأصفهاني في الترغيب والترهيب)❐

المسجد..
تاريخ وعمارة وحضارة

د.مصطفى عطية جمعة
mostafaateia@gmail.com

✍ تُعَدّ علاقة المسجد بالسياسة والسلطة من القضايا الشائكة والدائمة في المجتمع المسلم، قديمه وحديثه؛ لأنها ترتبط بأمرين أساسيين: الأول: كون المسجد - منذ نشأته وإلى يومنا - موطن أداء الشعائر، وتعلم العلم الديني، والاستفتاء، وتلقي الخطاب الإسلامي المباشر من الدعاة. والثاني: وجود السلطة في المجتمع، سواء كانت سلطة عادلة أو ظالمة، وحاجتها دائماً إلى دعم سلطانها بخطاب ديني مصاحب لتوجهاتها، في مقابل جماعات معارضة ومذاهب مختلفة، ضد السلطة الحاكمة، وتحتاج إلى تأصيل من المنظور الديني، وتأثير لدى الناس، وهذا لن يتحقق إلا عبر المساجد والتجمعات والأندية.

تثار القضية الآن، وعالمنا العربي والإسلامي يعيش أجواء عديدة، فالشعوب أضناها الاحتلال، ثم الاستبداد، وتتوق للحريات والديمقراطية، وتأمل في وجود سلطات نزيهة منتخبة، تكفل لها حياة كريمة، وتحسن إدارة موارد الوطن، وتقيم الحريات، وتحفظ حقوق الإنسان، ويكون هناك نواب. فلا نهضة مع شعب مقهور مكبل. ولن يتقدم شعب،

ويستغل موارده، إلا بوجود رقابات مسبقة، من نواب منتخبين في مجالس تشريعية، ومحلية، وسلطة قضائية. مما يستلزم وعياً لدى المسلم، بوصفه مواطناً في الدولة، يحدّد اختياراته فيمن سيمثله في المجالس التشريعية، وسيتابع أداءه، وسيراقب تنفيذ خطة السلطة. وفي حالة غياب بعض حقوقه، أو حرياته، سيطالب بها. أي لا بد أن يتسلح بثقافة سياسية تستمد معينها وقيمها من الدين. وسيوفر المسجد له – مع مصادر أخرى – هذا الوعي، بشكل حي ومباشر، لأن المسجد يتحقق فيه ما لا يتحقق في مصادر المعلومات الأخرى، إنه موطن العبادة، والنقاش، والإفتاء، وجهاً لوجه مع إمام المسجد ورواده.

ومن هنا، تأتي أهمية أن يناقش دور المسجد في عصر التحولات الديمقراطية، وثورة الاتصالات، في مجتمعات عربية ومسلمة، تراوحت توجهات حكوماتها ما بين تيارات علمانية أو تقليدية، وتعدّد تكوين نخبها ما بين ثقافة تقليدية متوارثة، وأخرى غربية وافدة، وثالثة جمعت بين الثقافتين، ما بين التزام بالإسلام، عقيدة وأخلاقاً وسلوكاً، والرغبة في إحياء شعائره، وبين التسلّح بالعلوم والفنون العصرية، في مجتمع يتوق للتقدم والنهضة.

الأمر في مجمله يثير أسئلة وقضايا، تحتاج إلى فتاوى ونقاشات، فلم يعد عقل المسلم مسلّماً بكل ما يتلقاه، بل يحتاج إلى نقاش فاعل، لن يجده إلا مع إمام المسجد، وعلماء الدين، الذين يقيمون حلقات دروسهم، ويقدّمون علمهم، في أروقة المساجد، فتتجدد وظيفة المسجد، ويتعاظم دوره العلمي والاجتماعي، وأيضاً السياسي، فلن يكون كهنوتياً، كما أريد به من بعض المتغربين، ولن ينتهج نهجاً معتاداً، كما رغب التقليديون، ولن يخضع لأهواء ذوي السلطان، وقادة التيارات السياسية والمذهبية، وإنما سيكون مستقلاً، يقدّم العلم مجرّداً، يضيء الدرب لأهل الحي والقرية والمدينة والعاصمة، غير سامح لأي مستغل أن يعتلي منبره، ولا صاحب هوى أن يتخذه سبيلاً.

سيكون نهجنا، المستخدم في هذه الدراسة، قائماً على الوصف في دراسة القضايا، وعرض آراء المفكرين والباحثين، بغية استنباط رؤية جامعة مشتركة. أما النقاش، فهو أشبه ببندول الساعة، يؤصّل الأمر شرعياً، ويعرض ما توصلت إليه الدراسات المعاصرة، موضحاً التحديات، عارضاً للتغيرات الاجتماعية والفكرية، غير متقيد بقطر ما، ولا مثل محدد.

فإننا نرى أن الظروف التي تمر بها الدول العربية والإسلامية، وإن اختلفت مواقعها وظروفها، ولكن الهموم متقاربة، والقضايا مشتركة، والأمل يحدو الجميع في المزيد من تحقيق الآمال، مستلهمين بهدي الإسلام، تواقين إلى أن يخرج من الجدران إلى الحياة، وذلك ضمن أطر عامة، بغية الوصول إلى نقاط وضوابط، تجعل رسالة المسجد في عصرنا حيّة بناءة، وتلزم إمام المسجد بتحصيل ثقافة عميقة متجددة، غير منحاز لهوى أو سلطان.

المسجد عبادة وتعلم وتلاق :

المسجد بيت الله تعالى، المكان المختص بعبادة الله سبحانه، ففيه يتوجّه المسلم بالعبادة والدعاء والرجاء، عملاً بقوله تعالى: {وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا}([1])، وفي الآية تأكيد على إخلاص النية لله تعالى بين جدران المسجد، فلا مجال للشرك بالله، على نحو ما يذكر ابن كثير، حيث كانت اليهود والنصارى إذا دخلوا كنائسهم وبيعهم يدعون لغير الله ويشركون، وهذا تشريف للمسجد بإضافته إلى الله سبحانه وتعالى([2])، فشدّدت الآية على إخلاص النية والقصد عند إتيان المساجد، كونها الملتقى الروحي والتعبدي للمسلمين أينما سكنوا، وأينما تواجدوا.

ولأن صلاة الجماعة في المساجد تثاب بسبع وعشرين ضعفاً عن صلاة الفرد، فإن الكثيرين يهرعون إلى المساجد، نشداناً للثواب المضاعف، وأملاً في الاستزادة الروحية والعلمية. والمساجد مكان أيضاً لأمور تعبدية تفيد عموم المسلمين: فتجوز القسمة فيها للأموال، ويجوز وضع الصدقات فيها على رسم الاشتراك بين المساكين، ويجوز حبس الغريم فيها، وربط الأسير، والنوم فيها، وسكنى المريض فيها، وفتح الباب للجار إليها، وإنشاد الشعر فيها، إذا عري عن الباطل([3]).

فعلينا أن نقصد المسجد أينما حللنا، أو رحلنا، مصداقاً لقوله تعالى: {قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ، وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ. يَبَنِى ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ}([4])، فإقامة الوجه تعني التوجه إلى بيت الله تعالى في مكة المكرمة([5])، وأن نعمل لربنا مخلصين له الدين والطاعة، دون أن نخلط عملنا بشرك، ولا شريك([6])، فالتوجّه للكعبة المشرفة، في دلالة على الوحدة في القبلة، مثلما تجمعهم وحدة في العقيدة. فعندما يقف المسلمون في المسجد للصلاة، متّحدي القبلة والقلب، متوّخين الإخلاص، راجين الفوز

---

[1]) سورة الجن، الآية (١٨) .

[2]) تفسير القرآن العظيم ، للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير ، تحقيق: سامي بن محمد السلامة ، دار طيبة للنشر ، الرياض ، ١٤٢٢هـ ، ٢٠٠٢م ، ج٨ ، ص٢٤٤ .

[3]) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، دار الفكر، بيروت، ج١٩ ، ص٢٣ ، تفسير سورة الجن .

[4]) سورة الأعراف، الآيتان (٢٩ ، ٣١) .

[5]) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١ ، ١٤٢٠هـ ، ٢٠٠٠م، ج١٢، ص٣٨٠ .

[6]) السابق، ج١٢ ، ص٣٨١ .

برضوان الله، فهم يدخلون في حالة من التلاقي البشري على مدار اليوم، ومع حركة الشمس والقمر والليل في الكون.

ومعلوم أن الإسلام لم يغيّر معتقدات الشعوب التي آمنت به ديناً فقط، وإنما قام بإعادة تشكيل الحياة الاجتماعية كلها، بما في ذلك أنماط السلوك، وأنساق القيم، والعلاقات القائمة بين الناس، ورؤيتهم للعالم، وتعاملهم معه. وقامت على دعوته وشريعته خلافة زاهرة دامت أكثر من ألف عام.

فدين الإسلام – حسب التصور العلماني في بحوث الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع – ليس نشاطاً يحدّد العلاقة بين الإنسان والخالق، وإنما هو أسلوب حياة، ويتجاوز المسلمين أنفسهم – كأفراد – ليوحّدهم كمجتمع. وما الاختلاف في المجتمع المسلم، وتعدّد الفرق والمذاهب، ووجود ديانات أخرى، إلا دليل على حرية العقيدة والعبادة([٧]). وأن المجتمع المسلم - على امتداد تاريخه - كان حارساً لحريات هؤلاء، وفي حالة الجهل الاجتماعي بأحكام الإسلام في التعامل مع الديانات المخالفة، وتسييد الرأي والمذهب الواحد، يتعاظم التعصب، ويشتد المقت.

ربما نجد بين أظهرنا بعض المتهاونين بالدين، ممن مال إلى "العلوم العقلية، ورأى أنها أحق بالفضيلة، وأولى بالتقدمة، استثقالاً لما تضمّنه الدين من التكليف، واسترذالاً لما جاء به الشرع من التعبّد والتوقيف.. فالعقل يمنع أن يكون الناس هملاً أو سدى، يعتمدون على آرائهم، وينقادون لأهوائهم المتشعبة... ولو تصوّر هذا المختل أن الدين ضرورة في العقل، وأن العقل للدين أصل، لقصّر عن التقصير، وأذعن للحق، ولكن أهمل نفسه، فضل وأضلَّ"([٨]). وهو ما يصدق على من اتخذ علوم الغرب، وفلسفاته العقلية والمادية، منطلقاً له، مقصياً الدين عن حياته وفكره، فتكون النتيجة استحكام الهوى، والمنفعة، والنظرة المادية، في الحياة، ومع الأحياء.

إننا لا يمكننا فصل التجربة الحضارية الإسلامية بين ما هو ديني و غير ديني، فالإسلام ثقافة وحضارة معاً، ونظام قانوني شامل، ونسق اقتصادي، وطريقة للعمل، وأسلوب للحكم والإدارة. وتستمد مظاهر السلوك اليومي معينها وإرشادها من شريعة

[٧]) هوية الثقافة العربية، د. أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م ، ص٢٨، ٢٩ .

[٨]) أدب الدنيا والدين، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، تحقيق: مصطفى السقا، سلسلة التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م ، ص٧٣ .

الإسلام([9]). ولن يجد المسلم إلا المسجد، وإمامه، كي يتعلّم أمور دينه ودنياه، خصوصاً لدى الشرائح الاجتماعية البسيطة والفقيرة.

نذكر هذا، في ضوء الهجمة الإعلامية الشرسة، التي تطارد المسلم، في صباحه ومسائه، والتي أثّرت بالسلب أكثر من الإيجاب، والكل يعلم أن ما يُبَّث إعلامياً في حاجة إلى مزيد من الضبط والتمحيص. فكثير من المعلومات والمفاهيم والقيم المبثوثة في الإعلام، فيها كثير من المغالطات والمخاطر، غير بريئة من التوجيهات السياسية والفكرية، مما أدى إلى تضرّر الحياة الفردية والجماعية للمجتمع المسلم، جرّاء التوظيف غير الراشد لحرية التعبير. في حين أن حرية التعبير في المنظور الإسلامي واسعة المفهوم، تقوم على مبدأ تحرّر الفرد من سلطة أمثاله من البشر، بل من كل المخلوقات، ومن كل صور النقص التي ترد عليه، كالخوف والذل، لأنها مقيدة بالعبودية الخالصة لله تعالى، ملتزمة بتعاليم الإسلام وضوابطه، وفي التصوّر الإسلامي القائم على الخير والصدق والاعتدال والمصلحة، مع تفصيل في الحالات الفردية، وعلاج لها([10]).

فالإسلام يجعل المسلم مستمتعاً بحياته، في ظل المباحات الشرعية الواسعة والشاملة، وصور الانتفاع المختلفة بما في الكون من طاقات ومخلوقات، ضد ما يسمّى حرية التعبير في الفكر الغربي، التي يشوبها الغموض والغبش، وفيها مغالطات ومزالق تتناقض مع مفاهيم الإسلام، وهو قاصر عن تقديم حلول إيجابية للجسد والروح معاً([11]).

وهنا يأتي دور المسجد، بوصفه البيت الأول للمسلم، لأنه يشكّل مركز ترابط الجماعة المسلمة، وهيكلها المادي الملموس، فلا تكتمل حياة أيّ جماعة مسلمة تتعايش في مكان ما، إلا بوجود المسجد بين بيوتها وأبنيتها، يتلاقون فيه للعبادة والاستفتاء في شؤون الدين، وأيضاً للتحاور والتلاقي، ودعم الروابط بينهم، والبعض يفضّل أن يكون المسجد موطناً لتباحث شؤون الجماعة المسلمة، سواء كان شأناً اجتماعياً أو أسرياً أو سياسياً، فالمسجد ضرورة دينية واجتماعية، وأيضاً سياسية، بالنسبة لكل مسلم على حدة، وأيضاً للجماعة

[9]) هوية الثقافة العربية، ص٣٠، ٣٢ .

[10]) حرية التعبير بين المفهوم الشرعي والمفاهيم المعاصرة، د. محمد بن عبد الله بن إبراهيم الخرعان، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد (٤٨)، ١٤٢٢هـ ، ٢٠٠٢م ، ص٣٥٥، ٢٥٦ .

[11]) السابق، ص٣٥٧.

كلها. فهو بيت الله، وبيت الجماعة، وبيت الفرد، على حدة([12])، وهذا ما جعله موطناً فريداً، يجد الفرد فيه مكاناً لصلاته، وأيضاً لخلوته الروحية، وملتقى مع أفراد الحي، ووجهاء القوم.

لقد تميّز المسجد في الإسلام، منذ إنشائه، بأمور عديدة، فقد كان على رأس المباني التي شارك الرسول (صلى الله عليه وسلم) بنفسه في إقامتها، فكان ينقل الحجارة مع الصحابة ليرغّبهم في العمل.

والمسجد – من حيث الكثرة العددية – هو البناء الأكثر انفراداً في تاريخ وواقع الإسلام، وتتوقف رقعته على عدد مرتاديه في الحي، والمدينة. لذا تنوّعت المساجد تنوّعاً بيّناً في المساحة والشكل، والتخطيط والعمارة، واعتبر - عند غالبية الباحثين في تاريخ العمارة الإسلامية وفنونها - أفضلَ المنشآت على الإطلاق التي يتجلّى فيها التعرّف بصدق على نشأة فن الهندسة والتخطيط والبناء والزخرفة عند المسلمين، ثم متابعة تطور العناصر المعمارية المختلفة خلال العصور المتتابعة، مثل العقود والأعمدة والتيجان والدعائم والقباب والمقرنصات والمآذن، ووحدات الزخرفة الإسلامية النباتية والهندسية والحيوانية([13]).

وكان الخليفة بنفسه، أو من ينوب عنه من أهل العلم والفضل، هم وحدهم المؤهلين لإمامة المسلمين في الصلاة في المساجد الجامعة، خاصة في يوم الجمعة. فيمكن القول إن إطلاق صفة (الجامع) نتيجة اجتماع أهل المدينة المسلمين لأداء هذه الفريضة، وسماع خطبتها([14])، مصداقاً لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ}([15]) .

واتخذ المسجد – بوصفه ملكاً للجماعة المسلمة كلها - أغراضاً عديدة، فقد كان داراً للقضاء، وكان القضاة – في بداية عهد القضاء في الإسلام - يجلسون في المسجد يصدرون أحكامهم، وعلى أعوان الدولة الواقفين خارج المسجد التنفيذ. فكأن القاضي يعد المسجد عنواناً لاستقلاله، واستقلال أحكامه القضائية، وابتعاده عن سلطان الحاكم. وبعضهم كان

---

[12]) المساجد، د. حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد (٣٧)، ص٣٠.

[13]) المسجد في الإسلام، د. محمد توفيق بلبع، بحث في مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر ١٩٧٩م ، ص١٨، ١٩.

[14]) السابق، ص٥٦.

[15]) سورة الجمعة ، الآية (٩).

يأبى أن يأخذ راتباً من الدولة، ويحتسب عمله وجهده عند الله تعالى([16])، مما جعل الناس يشعرون بالأمن والطمأنينة لحياد القاضي، وأجلّوا المسجد، وجالسيه، ومتقاضيه.

وهناك من المستشرقين من يرى أن لفظة (المدينة) آرامية الأصل، ويطلق على المكان الذي يكون فيه القضاء. وهذا يعني أن المدينة - في الأصل اللغوي السامي، ثم العربي - يعني أنه مركز حضري يحوي بيت العبادة، ويجتمع فيه المؤمنون للصلاة الجامعة، ويصدر فيه قاضي الجماعة أحكامه([17]).

كما صار المسجد معهداً للعلم والتعليم، وتشهد مساجد العواصم الإسلامية الكبرى بأن كبار علماء الإسلام تعلموا وعلّموا بين جدرانها، وكثير منهم كانوا يترفعون عن الأجرة أو الرواتب والعطايا من الحاكم، مفضلين استقلالهم المادي الذي يدبرونه من أعمال خاصة بهم، وأملاً في المثوبة الربانية، وهذا زاد من احترام الناس لهم، وساعد على نشر العلم ([18])، لأن المساجد مدارس مفتوحة لمن شاء من العامة والخاصة في الجماعة المسلمة .

لذا حرص المخطط المعماري المسلم على أن يكون المسجد الجامع في قلب (وسط) المدينة الجديدة أو معسكر الجيش أو الحي، وبجانبه دار الإمارة وبيت المال([19])، وهذا يدل على كون المسجد معلماً محورياً في حياة المجتمع، ليس للصلاة فقط، وإنما لسائر شؤون القضاء والتعليم والتلاقي اليومي وخطبة الجمعة.

مما دفع بعض المستشرقين إلى تشبيه المسجد الجامع في المدينة الإسلامية بـــ(الأجورا / الفورم) (مركز التجمع والحكم) في المدينة اليونانية والرومانية؛ ولا يعني أن المسلمين قد اقتبسوا من اليونان والرومان مثل هذا التخطيط، بل العكس، ففكرة وجود الجامع في قلب المدينة فكرة إسلامية عربية بحتة، تأسياً بما فعله الرسول (صلى الله عليه وسلم) في (يثرب)، حين بنى مسجده ومساكنه فيها لدى وصوله وبداية استقراره ([20]).

علماً بأن المساجد الجامعة تعددت وكثرت، في المدينة الواحدة، بحكم زيادة عدد السكان، وصعوبة استيعابها لكل أهل المدينة، وفي المقابل كثرت المساجد الصغيرة والزوايا، تسهيلاً على المسلمين عند أداء فرائض الصلاة اليومية([21])❐

---

[16]) المساجد، د. حسين مؤنس، ص٣١ .

[17]) المسجد في الإسلام، ص٥٦ . والرأي المذكور للمستشرق ليفي بروفنسال .

[18]) ا المساجد، د. حسين مؤنس، ص٣٢ .

[19]) المسجد في الإسلام ، ص٤٠ .

[20]) السابق، ص٤٢ .

[21]) السابق، ص٥٨ .

الجذور الفكرية لمذهب وحدة الوجود

د. أكرم فتاح سليم
باحث في مقارنة الأديان والفلسفة
Akram_duhoky@yahoo.com

تبنّت عددٌ من الفرق الباطنيّة عبر التّاريخ أفكارًا خالفت فيها العقيدة الصحيحة. ومن بين تلك الأفكار والمعتقدات فكرة وحدة الوجود، التي تعتبر مذهباً فلسفيّاً، أو فكرة عقائديّة، تبناها عددٌ من فلاسفة المسلمين. ولا شكّ في أنّ سبب تبنّي هذا الاعتقاد يرجع إلى تأثّرهم بأفكار ومعتقدات الأمم الأخرى، التي ابتدعت معتقدات ما أنزل الله بها من سلطان. خاصّةً عندما فتح المسلمون البلاد، ومنها الأندلس، حيث اطّلعوا على كتب الغرب القديمة، التي تحوي بعضها المعتقدات الفاسدة، مثل كتب الفلاسفة اليونانيّين وغيرهم. فقد اعتقد بهذه الفكرة عددٌ من فلاسفة اليونان، وعلى رأسهم (هيراقليطس).

مرتكز هذه الفكرة يدور حول أنّ الوجود هو واحد، خالقًا ومخلوقًا، و ليس في الوجود إلّا الله تعالى. وتأثّر عددٌ من علماء المسلمين بالفلسفة اليونانيّة الإغريقيّة، فأدخلوا هذا المذهب إلى فكرهم ومعتقدهم.

فالله عند (هيراقليطس) – تعالى الله عن ذلك - نهار وليل، وصيف وشتاء، ووفرة وقلة، جامد وسائل، فهو كالنار المعطرة، تسمّى باسم العطر الذي يفوح منها، وأن الحقائق المتنوعة، كالأمر والخبر، حقيقة واحدة .

وبذلك أيّدت الهندوسية هذه الفكرة، فالكون كله ليس إلا ظهوراً للوجود الحقيقي، أيْ الله سبحانه، والروح الإنسانية جزء من الروح العليا، وهي كالآلهة سرمدية غير مخلوقة. ويعطون أسماء الله سبحانه لكل شيء في الوجود، إذ كان وجود الأشياء عندهم هو عين

وجوده، ولا يميزون الخالق بصفات تميّزه عن المخلوق، فما ثمّة فرق إلا بالإطلاق والتقييد. والتجريد الفلسفي ارتقى بالهنديين، أن الإنسان يستطيع خلق الأفكار والأنظمة والمؤسسات، كما يستطيع المحافظة عليها أو تدميرها، وبهذا يتحد الإنسان مع الآلهة، وتصير النفس عين القوة الخارقة، والروح كالآلهة أزلية سرمدية مستمرة غير مخلوقة، والعلاقة بين الإنسان وبين الآلهة، كالعلاقة بين شرارة النار والنار ذاتها، أو البذرة والشجرة. لذا قالأجساد تحرق بعد الموت؛ لأن ذلك يسمح بأن تتجه الروح إلى أعلى وبشكل عامودي؛ لتصل إلى الملكوت الأعلى في أقرب زمن، كما أن الاحتراق هو تخليص الروح من غلاف الجسم تخليصًا تامًّا. فهذه الفكرة ادعاء الربوبية للبشر والبقر والحجر، وعدم التفرقة بين موحد ومشرك، ومؤمن وكافر، وبر وفاجر، وعادل وجائر، وطيب وخبيث، ولا بين نافع وضار، وطهور ورجس. ويستدلون على عقائدهم بالآيات والأحاديث، بضروب من التأويل .

ذكر ابن تيمية - رحمه الله - مبيناً فكرة هذا المذهب، وسبب تسميتهم اتحادية - اسم من أسمائهم -: "حقيقة قول هؤلاء أن وجود الكائنات هو عين وجود الله، ليس وجودها غيره، ولا شيء سواه البتة"، فهذه عقيدة إلحادية تأتي بعد التشبع بفكرة الحلول في بعض الموجودات .

وجاء في المعجم الفلسفي: "أنّ الله لا يوجد مستقلاً عن الأشياء، أو أنه نفس العالم، والأشياء مظاهر لذاته تصدر عنه بالتجلي، أو تفيض عنه مثل فيوض النور عن الشمس ."

معنى الاتحادية تلك التي تجعل من الكائن الفاني شخصية تتحد بالموجود الدائم الباقي، المنزه عن سائر النسب والإضافات والأحياز الزمانية والمكانية المحدثة، أو يتحد به شيء منها، فهي مذهب ليس بإسلامي، استمده أهل الشذوذ في التصوف الإسلامي، من الفلسفة البائدة التي ذكرناها سالفاً .

ووحدة الوجود، أو الاتحاد، نوعان أو قسمان:

الأول: الاتحاد العام: وهو اعتقاد كون الوجود هو عين الله (عز وجل).

بمعنى أن الخالق متحد بالمخلوقات جميعها، والقائلون به يسمون الاتحادية، كابن الفارض، وابن العربي. وذكر عبد الرحمن الوكيل - رحمه الله - عن ابن الفارض: "يؤمن هذا الصوفي ببدعة الاتحاد، أو الوحدة، سمّها بما شئت، بصيرورة العبد رباً، والمخلوق خلاقاً، والعدم الذاتي الصرف وجوداً واجباً."

لم يكن هذا المذهب قد أخذ صورته الكاملة في المحيط الصوفي قبل ابن العربي، الذي قرّر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية، ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً، استمده

من كل مصدر وسعه أن يستمد منه، كعلم الكلام والفلسفة اليونانية، كالغنوصية المسيحية وغيرها من الفلسفات، كما أنه استفاد من تراث متصوفة الإسلام المتقدمين عليه، سواء منهم من كان في الأندلس أو في المشرق، كما اعتمد على الأحاديث الموضوعة، وتأويلات الشيعة الباطنية، للشريعة ونصوصها. ولكنه صبغ هذه المصطلحات والفلسفات بصبغته الخاصة، وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام.

الثاني: الاتحاد الخاص: هو اعتقاد أن الله (عز وجل) اتحد ببعض المخلوقات دون بعض. فالقائلون بذلك نزّهوا سبحانه من الاتحاد بالأشياء القذرة القبيحة، فقالوا إنه اتحد بالأنبياء، أو الصالحين، أو الفلاسفة، أو غيرهم. فصاروا هم عين وجود الله (جل وعلا)، كقول بعض فرق النصارى: إن اللاهوت اتحد بالناسوت، فصارا شيئاً واحداً، وهذا بخلاف القائلين بالحلول، فهم يرون أن له طبيعتين لاهوتيةً وناسوتيةً. فالاتحادية قالوا بواحد، والحلولية قالوا باثنين. ولا ريب أن القول بالحلول أو الاتحاد أعظم الكفر والإلحاد، ولكن الاتحاد أشد من الحلول؛ لأنه اعتقاد ذات واحدة، بخلاف الحلول - كما مرّ -. ثم إن القول بأنه اتحد في كل شيء، أعظم من القول بأنه اتحد في بعض مخلوقاته.

نستطيع أن نقول إنهم يجعلون الوجود الواجب والوجود الممكن، بمنزلة المادة، كما يقوله ابن سبعين.. وهؤلاء أقوالهم فيها تناقض وفساد، ولا تخرج عن وحدة الوجود، أو الحلول، أو الاتحاد، بخلاف من يقول بالمعنى، كالنصارى، والغالية من الشيعة، الذين يقولون بإلهية علي، أو الحاكم، أو الحلاج، أو يونس القيني، ممّن ادّعيت فيه الإلهية. فهؤلاء يقولون بالحلول المقيّد الخاص، وأولئك يقولون بالإطلاق والتعميم. ولهذا يقولون: النصارى إنما كان خطأهم للتخصيص، وكذلك يقولون عن المشركين عُبّاد الأصنام، إنما كان خطأهم لأنهم اقتصروا على عبادة بعض المظاهر دون بعض.

فالجذور الفكرية لهذا المذهب تعود إلى اليونانيين، وابن عربي أدخل هذه الفكرة من اليونانيين إلى التصوف الإسلامي، وليس له علاقة بالإسلام كتصوف أو عقيدة؛ لأنه يعطي صفات المخلوقين للخالق، وصفات الخالق للمخلوقين، وفيه نوع من الإلحاد لأنه ينكر أن الله سبحانه خالق أو معبود أو إله، فيجوز عندهم عبادة الحجر والشجر وأيّ نوع من الحيوانات، لأن الله – تعالى الله عن ذلك- حلّ فيه. كما كان مشركو مكة يقولون للرسول (صلى الله عليه وسلم): نحن لا نعبد الأحجار والأصنام، بل نعبد ونقدس الروح التي حلّت فيها. في حين إن الإنسان يتقرّب إلى الله بالعبادات والنوافل والعمل الصالح، ولا يتحد أو يحل فيه❐

الهوامش:

1. القرآن الكريم.
2. ما معنى وحدة الوجود، طلال مشعل، موقع: موضوع، ٢٩- يونيو - ٢٠١٦م http:// mawdoo3.com .
3. تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق، عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية – بيروت. ج٧، ١٤١٧هـ =١٩٩٧م.
4. شمس الدين أبو عبد الله الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، العرش، المحقق: محمد بن خليفة التميمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ج١، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٣م.
5. مناهج جامعة المدينة العالمية، الأديان الوضعية، مرحلة ماجستير، جامعة المدينة العالمية.
6. محمد رشيد بن علي الحسيني(ت ١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج٩، ١٩٩٠م.
7. آمال بنت عبد العزيز العمرو، الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، ج١، ص٣٩٩. وكذلك: د. غالب بن علي عواجي، فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام وبيان موقف الإسلام منها، المكتبة العصرية الذهبية للطباعة والنشر والتسويق، ج٣، جدة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠١م.
8. د. صالح الرقب – د. محمود الشوبكي، دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، قسم العقيدة - كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية – غزة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م.
9. إحسان إلهي ظهير الباكستاني (ت ١٤٠٧هـ)، التَّصَوُّفُ. المنشَأ وَالمَصَادر، إدارة ترجمان السنة، لاهور – باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ= ١٩٨٦م .
10. محمد بن شاكر بن أحمد الملقب بصلاح الدين (ت ٧٦٤هـ)، فوات الوفيات، المحقق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، ج٣، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م .
11. محمد بن إبراهيم بن أحمد، دار ابن خزيمة، مصطلحات في كتب العقائد، الطبعة الأولى.
12. عبد الرءوف محمد عثمان، محبة الرسول بين الاتباع والابتداع، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، إدارة الطبع والترجمة – الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
13. تقي الدين أبو العباس بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، مجموعة الرسائل والمسائل، علق عليه: السيد محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.

الفراغ الدستوري
وأثره في إقليم كوردستان

مروان حاجي الزيباري*

تعريف الدستور، وأهميته:

الدستور يعني مجموعة القواعد (السنن)، أو القوانين، التي تتعلق بتنظيم ممارسة السلطة في الدولة([1]).

والدستور هو الذي يرسي دعائم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، في إطار من الشرعية القانونية، التي تحاسب كل الدول ذات الأنظمة الديموقراطية عليها. وكما يقول أساتذة النظم السياسية، فإن الهدف الأصلي لأيّ دستور حكم، هو المساعدة على توفير نظام

* مستشار قانوني في برلمان كوردستان.

([1]) د.منذر الشاوي، القانون الدستوري، الجزء الأول، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧، ص٩.

متكامل من الضوابط القانونية، التي بإمكانها أن توقف أي مظهر من مظاهر الممارسة الاستبدادية أو التحكمية للسلطة، وتكون وسيلته إلى ذلك: تحديد الإجراءات والتدابير القانونية والسياسية، التي يمكن بواسطتها معاقبة أي انتهاك للمعاني الأساسية، التي يحرص الدستور على تأكيدها، ويدفع الجميع - حاكمين ومحكومين - إلى احترامها، والتقيّد بها([٢]).

وظيفة الدستور:

الدستور لا يتطرق للجزئيات، ولا يتضمن الأحكام التفصيلية، ولا يتناول كل شي بالاسم، وإنما يقتصر على أمّهات الأحكام، وتأسيس الأسس العامة، وتقعيد القواعد الكلية، وصنع إطار عام، يتحرّك عقل المشرّع في حدوده، بحيث لا يجوز تشريع قانون يتعارض مع قاعدة من قواعده، ولا إصدار تعليمات خارجة عن إطاره([٣]).

الفراغ الدستوري في الإقليم:

لو تأملنّا الدستور العراقي الفدرالي لسنة ٢٠٠٥، لوجدنا أن المادة (١٢٠) منه تؤكّد صراحة على حقّ إقليم كوردستان العراق في وضع دستور خاص به، حيث تنصّ المادة المذكورة على ما يلي:

(يقوم الإقليم بوضع دستور له، يحدّد هيكل سلطات الإقليم، وصلاحياته، وآليات ممارسة تلك الصلاحيات، على أن لا يتعارض مع هذا الدستور).

ومعلوم أن الدستور يتضمن المبادئ الأساسية، والحقوق والحريات العامة، وتوزيع السلطات.

ولكن لماذا لم يتم وضع دستور للإقليم لحدّ اليوم؟

من المعلوم أن هناك جهوداً قد بذلت في هذا السبيل، وهناك خطوات عملية قد اتخذت، منذ ذلك التاريخ، بل وقبل ذلك التاريخ.. ولكن هذه الجهود، والخطوات، لم تتوج بإقرار دستور ثابت للإقليم، والاستفتاء عليه، وبقي الأمر مجرد مشروع دستور..

نظرة على مراحل وخطوات إعداد مشروع دستور إقليم كوردستان:

هناك عدّة مراحل مرّ بها إعداد مسّودة مشروع دستورالإقليم، يمكن الحديث عنها كما يلي:

([٢]) في النظام الدستوري والسياسي دراسة تطبيقية، د. محمد نصر مهنا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٢١.

([٣]) أصول الفقه في نسيجه الجديد، د. مصطفى إبراهيم الزلمي، الجزء الأول، طبعة عاشرة، ٢٠١٢، ص ٢٥.

المرحلة الأولى، وبعد احتلال العراق، وبدء مرحلة سياسية جديدة، وفيها تمّت مراجعة مشروع الدستور، ليتوافق مع الدستور الاتحادي للعراق. استمرت المرحلة تلك حتى تاريخ ٢٢/ ٨ / ٢٠٠٦.. تمّ تحضير وإقرار دستور الإقليم من قبل لجنة إعادة النظر في مشروع دستور إقليم كوردستان – العراق، في أربيل، في ٢٠٠٦/٨/٢٢م، ضمّ ١٦٠ مادة دستورية، وطبع بعد ذلك كمسّودة، عرضت على الأطراف السياسية، والنخب، والمواطنين، في الإقليم، وصادق عليه البرلمان. وصدر- بعد ذلك - قانون رقم (١٦) لسنة ٢٠٠٨ : قانون إقرار دستور إقليم كوردستان – العراق، ضمّ ١٢٣ مادة دستورية.. ولكن الأمر توقّف هنا، ولم يعرض مشروع الدستور على الاستفتاء العام، ولم يجر إقراره كوثيقة دستورية.

المرحلة الثانية، انتهت بصياغة جديدة، بعد الملاحظات التي قدّمت في المرحلة الأولى، وصادق البرلمان على مشروع الدستور بأغلبية أعضائه. وصدر قانون رقم(٩) لسنة ٢٠٠٩- قانون التعديل الأول لقانون إقرار دستور إقليم كوردستان، رقم(١٦) لسنة ٢٠٠٨.

ونص المادة (١) منه، كالآتي:

تعدّل المادة السادسة من القانون، وتقرأ كالآتي:

أولاً: يعرض مشروع الدستور على الاستفتاء العام، بعد مصادقة البرلمان عليه؛ بموافقة ما لايقلّ عن ثلثي عدد أعضائه.

ثانياً: تجري عملية الاستفتاء العام على مشروع الدستور، وبالاقتراع العام السري والمباشر، يوم السبت المصادف ٢٠٠٩/٧/٢٥.

وصدر، بعدها، قانون رقم (١٠)لسنة ٢٠٠٩، قانون التعديل الثاني لقانون إقرار دستور إقليم كوردستان ـ العراق، المرقم ١٦ لسنة ٢٠٠٨.

وجاءت المادة (١) منه، كالآتي:

تلغى الفقرة (ثانياً) من المادة السادسة المعدّلة من القانون، ويحلّ محلّها ما يلي

ثانياً: يتمّ تحديد موعد الاستفتاء العام على مشروع دستور إقليم كوردستان- العراق بالتنسيق بين رئاسة إقليم كوردستان- العراق، وحكومة الإقليم، والجهات ذات العلاقة.

ولم يجر تنفيذ شيء من ذلك، وبقيت مسّودة مشروع دستور الإقليم، تنتظر الاستفتاء الشعبي العام، الذي لم يجر لحدّاليوم.

المرحلة الثالثة كانت عام ٢٠١٥، ونال قانون إعداد مشروع دستور كوردستان – العراق للاستفتاء، مصادقةالبرلمان،رقم (٤) لسنة ٢٠١٥، وتشكلت لجنة برلمانية، مع مختصين في القانون، والقانون الدستوري، لمراجعة المسودة، وإعدادها بشكل نهائي، للمصادقة عليها، قبل عرضها على الاستفتاء.. ولكن اللجنة لم تكمل مهامها، بسبب بروز خلافات كبيرة بين

الأطراف السياسية في الإقليم، على خلفية منصب رئيس الإقليم، وتوقفت اللجنة، وتمّ تجميد عمل البرلمان في٢٠١٥/١٠/١٢.

إشكالات ناجمة عن الفراغ الدستوري في الإقليم:

حدثت إشكاليات عديدة، ناجمة عن الفراغ الدستوري، من حيث الواقع العملي في حياة إقليم كوردستان، نشير هنا إلى بعضها:

(تمديد الدورة الانتخابية لبرلمان كوردستان، ولاية رئيس الإقليم لمنصبه، استقطاب الأموال عن طريق الاقتراض..)

ومن أجل إرساء دعائم دولة القانون في الإقليم، سنلقي نظرة سريعة على كل من هذه المسائل، وكما يلي:

١/ (تمديد دورة البرلمان)([٤]):

ثمّة نص دستوري، يتمثّل في المادة ٨١ من قانون رقم (١٦) لسنة ٢٠٠٨ (قانون إقرار دستور إقليم كوردستان – العراق)، يفيد بأن مدة الدورة الانتخابية للبرلمان أربعة سنوات، ولا يشير إلى تمديد عمل البرلمان.. ولو كان للإقليم دستور، لماأمكن تمديد عمل البرلمان بتشريع عادي!

كذلك، فإنّ المادة ٥٦ من الدستور العراقي الفدرالي لسنة ٢٠٠٥ ، تنصّ على:

أولاً ـ تكون مدة الدورة الانتخابية لمجلس النواب أربع سنوات تقويمية، تبدأ بأول جلسة له، وتنتهي بنهاية السنة الرابعة

ثانياً ـ يجري انتخاب مجلس النواب الجديد قبل خمسةٍ وأربعين يوماً من تاريخ انتهاء الدورة الانتخابية السابقة.

وهذه مادة دستورية ثابتة، لا يمكن تجاوزها.. وبموجب هذه النصوص، فلا مناص والحالة هذه سوى الامتثال لتلك المدد، ولا خيار دستوري لمدد أخرى.

([٤]) أولاً: تمديد الدورة الانتخابية لبرلمان كوردستان:

القرار الصادر من برلمان كوردستان، رقم (٦) لسنة ٢٠٠٩ ، في ١٣/ ٥ / ٢٠٠٩،

الفقرة أولاً: تستمر الدورة الانتخابية الثانية لبرلمان كوردستان- العراق، التي ستنتهي في ٤ / ٦ / ٢٠٠٩، ويبقى البرلمان قائماً لحين انتخاب برلمان جديد، وانعقاد جلسته الأولى.

قانون رقم (١) لسنة ٢٠١٧ قانون تمديد الدورة الانتخابية الرابعة لبرلمان كوردستان- العراق،

الفقرة أولاً: يستمر عمل الدورة الانتخابية الرابعة لبرلمان كوردستان- العراق لدورتي انعقاد أخريين، اعتباراً من تاريخ ٦ / ١١ / ٢٠١٧..

واستناداً الى هذا القيد الدستوري، يصبح من المتعذّر جداً التفكير في مدد أخرى، لكونه نصاً واجب الطاعة، ولا يجوز تجاوزه .!

٢/ تنظيم أفضل للسلطات في الإقليم، مثلاً (رئاسة الإقليم):

عام ٢٠١٥ حدث جدال حول قانون رئاسة الإقليم، رقم ١ لسنة ٢٠٠٥، حيث كانت ولاية رئيس الإقليم تنتهي في ٢٠/ ٨/ ٢٠١٥، وتركّز الجدال بالأخص حول المادتين: ١٥ و١٦..([٥]).

وقد جرى تفسير المادتين، بطرق متباينة، كل حسب منظوره الخاص.. وقد ذهب بعض القانونيين في البرلمان إلى أن ولاية رئيس الإقليم باقية ونافذة. وفسّر البعض الآخر الولاية على أنها انتهت عملياً، وقانونياً.. ومن جهة أخرى، صدر رأي استشاري من مجلس شورى الإقليم (التي هي جهة تابعة لوزارة العدل لحكومة إقليم كوردستان)، ذهبت فيه إلى أن ولاية رئيس الإقليم باقية، وأنه مستمر في منصبه..

ولو عدنا إلى قانون رقم (١٦) لسنة ٢٠٠٨ (قانون إقرار دستور إقليم كوردستان – العراق)، لوجدنا أن ثمةنص دستوري في المادة ١٠٣ منه، يقرّر أن مدة رئاسة الإقليم أربعة سنوات.. فلو كان لإقليم كوردستان دستور ثابت، لما حدثت هذه الإشكالية أيضاً!

٣/ المثال الآخر: قانون رقم (٧) لسنة ٢٠١٥، قانون استقطاب الأموال عن طريق الاقتراض في إقليم كوردستان – العراق، المادة الثانية([٦])..

([٥]) المادة (الخامسة عشرة)، التي تنص:

إذا شغر منصب رئيس الإقليم، لأي سبب كان، يقوم بمهامه رئيس المجلس الوطني لكوردستان – العراق، لحين انتخاب رئيس جديد، خلال ستين يوماً من شغور المنصب.

والمادة (السادسة عشرة) التي تنص:

تنتهي مدة رئاسة الإقليم بقرار من المجلس الوطني لكوردستان – العراق، في الحالات الآتية:

١- إذا طلب رئيس الإقليم ذلك.

٢- عجزه عن القيام بمهام واجبه، لأيّ سبب كان.

٣- سحب الثقة منه، بموافقة ما لا يقل عن ٤/٣ من أعضاء المجلس الوطني لكوردستان – العراق، وباقتراع سري.

([٦]) نص المادة ٢ :

أولاً: يخوّل مجلس الوزراء باستقطاب الأموال من مصادر قانونية ومالية نظيفة، عن طريق الاقتراض والاستدانة، و _ أو ضمان الديون، أو غيرها من العمليات المماثلة، بقيمة إجمالية لا تزيد في كل الأحوال على (٥٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠) خمسة مليارات دولار أمريكي.

ثانياً: يشترط أن لا تتجاوز جميع الاقتراضات أو الضمانات، أو ضمانات أخرى مماثلة، المبلغ المذكور في الفقرة (أولاً) من هذه المادة، ويكون تسديد أو ضمان تسديد الرسوم والفوائد والمصارف، والمبالغ الأخرى المرتبطة بها،

وقد اعترضت الكتل الإسلامية، وثلاثة من أعضاء البرلمان، من الكتل الأخرى، على هذا القانون، على اعتبار أن هذا القانون فيه ربأً، وأنه يقترب من منطقة الحرام، من ناحية ثوابت الشريعة الإسلامية.

ورغم ذلك الاعتراض والاحتجاج، فقد مرّر القانون، وأصبح تشريعاً، وغدا أمراً واقعاً..

ولو كان لإقليم كوردستان دستور، ومحكمة دستورية، لكان بالإمكان الطعن بدستورية التشريعات أعلاه، وهل هي تشريعات دستورية أم لا؟!

كل هذه الأمثلة، وغيرها، تؤكّد لنا أن الفراغ الدستوري في الإقليم، كانت له عواقب وخيمة على الحياة السياسية، ومجمل الحياة العامة للمواطنين فيه، وأنه لو جرى إقرار مسّودة الدستور، وعرضها على الاستفتاء، لكان ذلك عاملاً مساعداً، وأساسياً، في استقرار الحياة السياسية، والعامة، في الإقليم.

*** *** ***

تتعرّض الوفود الكوردستانية التي تذهب إلى الخارج، وفي المحافل الدولية، إلى إحراجات، بسبب عدم تطبيق المادة (١٢٠) من الدستور العراقي، أي أن يكون للإقليم دستور خاص به..

فلماذا لا تطبق المادة الدستورية أعلاه، وهي مادة صريحة لا خلاف عليها؟

ومع أن وجود دستور في إقليم كوردستان لن يحل جميع المشاكل، إلا أن وجوده يعتبر مصدراً ومرجعاً رسمياً يحل كثيراً من النزاعات التي حدثت سابقاً، والتي ستحدث في المستقبل، بدلاً من اللجوء إلى الاتهامات المتبادلة بين الأطراف السياسية، من خلال وسائل الإعلام، وغيرها، وتخوين كل طرف للآخر.

وقد ناقشت مع بعض السادة المستشارين القانونيين، وأعضاء في لجنة صياغة مشروع دستور إقليم كوردستان: لماذا لم يعرض مشروع الدستور على الاستفتاء في ٢٥/ ٩/ ٢٠٠٩؟

بعض أعضاء لجنة صياغة الدستور آنذاك ٢٠٠٩ قالوا بأن (الولايات المتحدة الأمريكية) كانت مانعاً،أو كانت لها ملاحظات!! لماذا ؟؟ قالوا: لا ندري، لعلّها حاجة في نفس (أمريكا) قضتها..!

وهذا مخالف للمادة ١٢٠ من الدستور العراقي، وأعتقد أن أحزاب السلطة في الإقليم مقصرّة أيضاً في وجود هذا الفراغ الدستوري في الإقليم❐

ضمن اختصاصات مجلس الوزراء المبينة في هذا القانون، ولا تحتسب هذه المبالغ ضمن الحد الأعلى المذكور في الفقرة (أولاً) من هذه المادة.

في مفهوم الإسلام والإيمان

والموقف من قضية التكفير

سعد الزيباري

saadsuhaib@yahoo.com

لا جَرَم أنّ الإسلام نظّم حياةَ الإنسانِ كُلّها، وأدخل شبكة القيم في قلبِ الأهواء المتقلِّبة، ووضع الميزان إزاء النزعات الطّائشة، وحقّق مبدأ التوازن بين جميع أفراد المجتمع بتجسيد مبادئ العدالة الحقيقية، وبثّ الأخلاق في منظومة الحياة برمّتها، وعلى الرّغم من أثرِ القيمِ والأخلاقِ في بناء المجتمعات الإنسانيّة، وإرساء أسس الحضارة الواعدة، فإنّنا وجدنا في المشهد الفكريّ والثقافيّ العربيّ والإسلامي مَنْ تَمَعَّنَ في إهدارِ قيمة الأخلاقِ ومصادرتها، والعمل من أجلِ إزاحتها وإزالتها بحجّة أنّها لم تعد تواكب روح الحداثة وفلسفتها، والتجديد وأسسه، من خلال طرح شعارات قومية وماركسيّة وليبراليّة، وقد انتقد هذا التوجّه الدكتور شحرور نفسه - على الرّغم من كونه من دُعاة الحداثة والتّجديد - بقوله: وهُناك "قسمٌ طرحَ الحداثة والتجديد تحتَ شعارات قوميّة وماركسيّة، واستعارَ مُنطلقاته من ثقافات شعُوبٍ قائمة بأنظمتها، بغضِّ النّظر عن بنيتها الثقافية والاقتصاديّة والسياسية... وقد استبعدَ أصحابها الدّين من مشروعات الحداثة، باعتبارِه تراثاً

رجعياً، يُعرقل بل ويُناقض مسيرة التّحديث. لكنّهم لم ينتبهُوا إلى أنّهم باستبعاد الدّين، استبعدُوا الأخلاق. وغَفَلُوا عن أنّ القانون الأخلاقي جزء لا يتجزّأ من الدّين، وأنّ الأخلاقَ قوانينُ كونيّة لا عَلاقةَ لها بعربٍ أو عجم"(١).

هذا، وقد وجَدْنا أيضاً مَنْ أثارَ تشكيكات واضحة في قضيّة الإسلام والإيمان عبر التوغّل الدّقيق في منظُومة العقيدة والقيم، وذلكَ من خلال طَرْح أمُورٍ مُستحدثة على درجة كبيرة من التعسّف والتكلّف، ومن هؤلاء الدكتور محمّد شحرور الّذي قَدَّمَ تصوّراً جديداً في مفهومِ الإسلام والإيمان ما أنزل الله به من سُلطان، وقد سعى في خطابه التوفيقيّ إلى إعادة النّظر في ترتيبِ مضامينِ الإيمان والإسلام، وإقامة جدولة جديدةَ لأركان الإسلام وأركانَ الإيمان جدولةً مُغايرة لما عليه إجماع الأمّة، ومِنْ ثَمَّ الخروج بفَرْقٍ تقسيميّ مُستحدث بَلْ مُتشظٍ بين مفهُومِ الإسلام والإيمان، فقال: "لقد حاولنا في القسمِ الأول من هذا الكتاب (يعنيَ: الإسلام والإيمان - منظومة القيم) أنْ نُلقي الضوء على الإسلام والإيمان، كما وردا في آياتِ التّنزيل الحكيم، وعلاقتهما بالأخلاقِ والديمقراطيّة... واكتشفنا خلال ذلك كُلّه، أنّ ما تمّ تقديمه لنا على أنّه أركان الإسلام غير صحيح، ولا يتطابقُ البتة مع التنزيل الحكيم. وأنّ الركن الصحيح من بينها هو ركن الشهادة الأولى (شهادة أن لا إله إلا الله)، أمّا الشهادة بأنّ محمّداً رَسُول الله، وأما إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت، فهي من أركان الإيمان، وليس من أركان الإسلام"(٢). وقد أكّد شحرور أن (فعل الخير) من أركان الإسلام، وأن الزكاة من أركان الإيمان، واستنتج - خاطئاً - أنّ العبادات من أركانِ الإسلام، وأن إقامة الصلاة، وصوم رمضان، وحج البيت، هي شعائر من أركانَ الإيمان لا علاقة لها بالعبادات(٣).

وقد نتساءل ترى ما الذي دفع شحرور إلى طرح هذا التّقسيم الجديد، وما الموجّهات المضمرة في إقامة جدولة جديدة، جدولة قائمة على حصر أركانِ الإسلامِ بشهادة أنْ لا إله إلاّ الله وحدَهُ، ونفي شهادة أنّ محمّداً رسول الله، وذلكَ بناءً على مفهوم المخالفة؟ من المؤكّد أنّه يُمكن لشحرور من خلال هذه المفاصلة العقيمة والفصام النّكد بين الشّهادتين أنْ يُمرر أشياءَ كثيرةً في العقيدة الإسلاميّة، وأنْ يبنيَ على ذلكَ أموراً غايةً في الخطُورة في بنيةِ العقلِ المسلم، فهو ابتداءً يضربُ ضربةً شعواء في صميم الهُوية الإسلاميّة، فيجعلُها

١- الإسلام والإيمان - منظومة القيم، د.محمد شحرور، ط(١)، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سورية، ١٩٩٦م، ص١٧.

٢- الإسلام والإيمان - منظومة القيم: ٢١- ٢٢.

٣- م.ن: ٢٣.

هُويّة مُهلهلة ليسَ لها أساسٌ ثابت، وبالتالي التّقليل من دور الرسُول الخاتم - عليه الصّلاة والسّلام - ، وإن إعادة ترتيب مضامين الشّهادة في الإسلام تمثّل مساساً لا منطقياً في صميم العقيدة الإسلامية المتوارثة عن عُلماء الإسلام المعتبرين خلفاً عن سلف، وهذا الجدل حول قضيّة الشّهادة يعرِج به وبأمثاله إلى المساس في أمور عقديّة أخرى مُؤصّلة وثابتة، فإذا أمكن له أنْ يضرب بمعاوله في مسألة الشّهادة الثابتة في العقيدة الإسلاميّة، ويعيدُ صياغتها من جديد، فإنّه من الممكن أنْ يعبثَ في مسائلَ أخرى أقلّ شأناً، فإنّ قضيّة العقيدة قائمة على الشّهادة، كما أنّ هُويّة المسلمين تتحدّد بالإسلام ظاهراً وبالإيمان باطناً، والقاعدة الشرعيّة تنصّ على الحكم بالظّاهر، والله يتولّى السّرائر، فإذا ما انتفى الإسلام بوصفه أَمَارةً على دينِ الإنسان المسلم، فإنّه سينتفي بالضّرورة وجود دينِ بهذا المسمّى، بناء على تسميته الجديدة وهي الإيمان عنواناً جديداً، بل شارة وإشارة على هُويّة المسلمين الجُدد، فيكون هُناك وَفْقاً لطرحه المتعسِّف مُؤمنون إزاء مُعتنقي الأديان السماويّة الأخرى، وكأنّه نَسِيَ أو تناسى أنّ الإيمانَ مسألةٌ يشتركُ فيها غيرُ المسلمين، على الأقلِّ بوصفه مُصطلحاً لغَوياً، وليسَ مُصطلحاً شرعياً بناء على المفهُوم الإسلامي للإيمان.

ويقولُ بخطابٍ ملؤه التّباهي المقرون بالمعرفة: "واكتشفنا خلال ذلك كُلّه، أنّ ما تمّ تقديمه لنا على أنّه أركان الإسلام غير صحيح، ولا يتطابقُ البتة مع التنزيل الحكيم". فهو يقولُ بصريح العبارة "أنّا اكتشفنا" الدّالة على الذات على سبيلِ المبالغة، فهو اكتشف أنّ ما عليه الأُمّة في تحديد مضامين أركانِ الإسلامِ غير صحيح، وأنّ ما يقترحه هو الصّحيح، على الرّغم منْ أنّه لا يمتلكُ مفاتيح شيفرة اللّغة العربية، تلك المفاتيح الّتي تتيح له التعامل مع الخطاب القرآني بكفاءة عالية ومقدرة لا بأس بها، كفاءة ومقدرة تكونان موضع ثقة الباحثين من اللغويين فضلاً عن العلماء والفقهاء والمفسّرين، والمعروف أنّ لكُلِّ علمٍ منَ العلُوم الإنسانيّة شيفراتِها الخاصّة ومفَاتيحها المحدّدة، فلا بدّ لمن يدخلُ كَليةَ الطبّ أن يمتلكَ المفاتيح المناسبة لفكّ شيفرات اللّغة الخاصّة بالطبّ، وكذلكَ الشأنّ بالنسبة للمهندس والكيميائي والفيزيائي وغيرهم من أصحابِ العلُوم التجريبية. وَإذا جرّدْنا شهادة أنْ لا إلهَ إلاّ الله من شهادة أنّ محمّداً رَسُول الله منْ أركانِ الإسلام يكون اليهوديّ والمسيحي والصابئي داخلين في مفهُومِ الإسلام؛ لأنّهم جَميعاً يؤمنون بالله - جلّ وعلا -، ولكنّهم لا يؤمنون برسُولنا محمّد - عليه الصّلاة والسّلام -.

وقال: "إن إعادة تسمية الأشياء بأسمائها، وتبيان أركان الإسلام وأركان الإيمان كما أوردها التنزيل الحكيم، جعلنا نفهمُ بوضوح كيفَ أنّ الإسلامَ بدأ بنوح وختم بمحمّد - صلّى الله عليه وسلّم -، مروراً بإبراهيم ويعقوب وموسى وعيسى. وأنّه هو الدّين السماوي

الوحيد الّذي عرفته البشريّة وجاء به الرّسل على اختلاف رسالاتهم. فالمسلمون من عهد نوح، هُم من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً، فمن آمن منهم بعد ذلك بملّة إبراهيم كان حنيفاً، ومن آمن بموسى كان من الّذين هادوا، ومن آمن بعيسى كان من النصارى، ومن آمن بمحمّد - صلّى الله عليه وسلّم - كان من المؤمنين(٤).

هذا هو التقسيم الجديد الّذي بشّر به محمّد شحرور ليكون قاعدةً التمايُز بينَ المسلمين - المؤمنين في تصوّره - وبين غيرِهم من مُعتنقي الأديانِ السّماويّة الأُخرى، ولا شّك أنّهُ في هذا التّقسيم، يُفكّك الهُويّة الإسلامية، ويجعلُ المسلمين بلا هُويّة تميزهم عن غيرِهم، وفي هذا التّحليل الجديد إهدارٌ لخصُوصيّة المسلمين وتمايزهم في العالَم.

ويضيف بالقول: "ومن هنا نفهم - كما قلنا -، كيفَ أنّ الإسلام بدأ بنوح وختم بالرّسُول الكريم - صلّى الله عليه وسلّم -، وخضع للتطور والتراكم المعرفي والإنتاجي عند الإنسان، فبدأ التوحيد مشخصاً ليتطور إلى مجرد. وبدأت القيم العليا الأخلاقية بـ[رَّبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ](٥)، لتشمل مع خاتم الأنبياء والرسل جميع مناحي الحياة، وتوصّلنا إلى القولَ بأنّ الإسْلَامَ فطرةٌ، والإيمانَ تكليفٌ"(٦).

"لقد قادنا النظر في أركانِ الإسلام، كما وردت في التنزيل الحكيم، إلى أن نرى بوضُوح كيف تمّ استبعاد العمل الصالح منها، وقادنا النظر في أركان الإيمان، إلى أن نرى بوضُوح كيف تمّ إغفال الإحسان فيها. وتبيّن لنا أنَّ هناك تكاليفَ للإيمان غير واردة في أركان الإيمان الّتي سُميت - برأيه - خطأً أركان الإسلام، وهي الشورى والقتال في سبيل الحرية والوطن، لأنّها أيضاً تكليفٌ مخالفٌ للفطرة"(٧).

وقد ذهب الشيخ علي الطنطاوي في بيان هذه المسألة بقوله: "صحيحٌ أنّ النفسَ مطبوعةٌ على الحُريّة، والدّين قيدٌ، ولكن لا بُدَّ منْ هذا القيد، ولو تركناها (النّفس) تأتي الفواحشَ كما تشاءُ انطلاقاً منْ طبعِ الحُريّة فيها، لصارَ المجتمعُ (مُستشفى مجانين) كبيراً، لأنّ الحُريّة المطلقة للمجانين، المجنُون يفعلُ كُلَّ ما يخطُر على باله... المجنُون هو الحُرّ الحريّة المطلقة، وأمّا العاقل، فإنّ عقلَهُ يُقيد حُريّته، وما العقل؟ إنَّهُ قيدٌ، إنّ لفظَهُ مُشتقٌّ منَ الأصلِ الّذي اشتقّ منه (العقال)، أي: الحبل الّذي يقيّد به الجمل. والحكمةُ، قريبٌ المَعنى، مِنْ (حَكَمة الدّابة)، وهِيَ كذلِكَ قيدٌ، والحضارةُ قيدٌ، لأنّها لا تدعُكَ تفعلُ ما تريدُ،

٤- الإسلام والإيمان - منظومة القيم: ٢٢- ٢٣.
٥- سورة نوح، الآية: ٢٨.
٦- الإسلام والإيمان - منظومة القيم: ٢٢- ٢٣.
٧- م.ن: ٢٢- ٢٣.

بل تُوجِب عليكَ مُراعاة حقُوق النّاس وأعراف المجتمع. والعدالةُ قيدٌ، لأنّها تضعُ نهايةً لحُريّتكَ، حيثُ تبدأُ حُريّة جارك"([٨]).

وقَال أيضاً إنّهُ: "لا شكّ أنّ النَّفْسَ تميلُ إلى السّهْلِ دُون الصّعب، واللّذيذ دُون المؤلِم، وتحبّ الانطلاق وتكرهُ القيود، هذه فطرةٌ فطرها الله عليها، ولو ترك الإنسان نفسه وهواها، وانقاد لها، سلكَ الطّريق الثاني، ولكن العقلَ يتدخّل، ويُوازِن بينَ اللّذة القصيرة الحاضرة يَعْقُبها ألمٌ طويل، والألمُ العارض المؤقّت تكون بعدَهُ لذّة باقية، فيؤثر الأوّل. هذا هو مثَالُ طريق الجنّة، وطريق النّار"([٩]).

هذا، "ومن الجوانب الغائبة في تحليلِ الأستاذ شحرور: أنّ "الإيمان لغةً مطلق التّصديق ويتعدّى باللام باعتبار معنى الإذعان والقبول: [وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ]([١٠])، [قَالُوا أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ]([١١])، وبالباء باعتبار الإقرار والاعتراف: [آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ]([١٢]). ويتعلّق بالشيء باعتبارات مختلفة؛ فالإيمان بالله باعتبار أنّه واحدٌ في الذات والصفات والأفعال بلا كيف ولا تجسيم ولا تشبيه. لكنّ الإيمان بالمفهوم الشرعي وقع فيه الاختلاف. فمن قائل إنّ الإيمان اسمٌ لفعل القلب، وقيل: المراد به التصديق، وقيل: المعرفة. وذهبت الشيعة إلى أنّ المراد به المعرفة بالوحدانية دون إعمال العبادات... ومن قائل إنّ الإيمان اسمٌ لفعلِ القلب واللّسان، وهُم الأشاعرة. ومن قائل أخيراً: إنّ الإيمان اسمٌ لفعلِ القلب واللّسان والجوارح. أمّا الإسلام، فهو جميعُ الطّاعات ما عدا العقائد، وقد وقع الاقتصارُ في الحديث الشريف على الأركان الخمسة لأهمّيتها"([١٣]).

٨- تعريف عام بدين الإسلام، علي الطنطاوي، ط(١٤)، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة - مصر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص٢١.

٩- تعريف عام بدين الإسلام، علي الطنطاوي: ١٥- ١٦.

١٠- سورة يوسف، الآية: ١٧.

١١- سورة الشعراء، الآية: ١١١.

١٢- سورة البقرة، الآية: ٢٨٥.

١٣- الإسلام والإيمان: بعض الجوانب الغائبة في تحليل الأستاذ محمد شحرور، محمد المرابط - أستاذ التربية الإسلامية بتطوان - المغرب، https://www.maghress.com/alittihad/96345 مَغْرِس، محرّك بحث إخباري.

الإيمان والإسلام:

يوجدُ "بينَ لفظتَيِ الإيمان والإسلام عمومٌ وخصوص وفي العَلاقة بينهما أقوالٌ ثلاثة(١٤):

منها: أنّ الإيمان هو الإيمان بالأُصول الستّة، والأُصول الستّة؛ هي: أركانُ الإيمان، أو أُصولُه، أو أُصولُ الاعتقاد: الإيمانُ بالله، والإيمانُ بالملائكة، والإيمانُ بالكُتُب، والإيمانُ بالرُّسُل، والإيمانُ با ليومِ الآخر، والإيمانُ بالقَدَر. والإيمانُ يُطْلَقُ إطلاقَيْنِ: إطلاقاً عامّاً يَشْمَلُ جميعَ أُمور الدّين العلميّة والعمليّة، فهو اعتقادٌ، وقولٌ، وعمل، قولُ القلبِ واللّسان، وعملُ القلبِ واللّسانِ والجَوارِح. ويُطْلَق إطلاقاً خاصّاً، ويُراد به هذهِ الأُصولُ السِتَّة"(١٥).

ومنها: أنّ الإسلام هو الكلمة (أي: شهادة التّوحيد).

ومنها: أنّ الإسلامَ مُرادف للإيمان، وهو رأيٌ ضعيف لا تسندهُ أقوالُ السّلف. وأقوالُ السّلَف كُلّها تدلُّ على أنّ الإيمانَ قد يَرِدُ على وجهينِ: أحدُهما: ما قد يَرِدُ مقرُوناً بكلمة الإسلام، والثاني: ورُودُه مُجرّداً فيكونُ عامّاً يتضمّنُ الإسلامَ، بينما يكونُ رديفاً لهُ في الحالةِ الأُولى، عندما يُذكر مقرُوناً(١٦).

قال الشيخ ابن تيمية: "فلمّا ذُكِرَ الإيمان مع الإسلام; جعل الإسلام هو الأعمال الظاهرة: الشّهادتان، والصّلاة، والزّكاة، والصّيام، والحج. وجعل الإيمان ما في القلب من الإيمان بالله، وملائكته، وكُتبه، ورسُله، واليوم الآخر. وهكذا في الحديث الذي رواه أحمد عن أنس عنِ النبيِ - صلّى الله عليه وسلّم - أنّهُ قال: (الإسلامُ علانية والإيمانُ في القَلْب). وإذا ذكر اسْمِ الإيمانِ مُجرّداً; دخل فيه الإسلام والأعمال الصالحة كقوله في حديث الشعب: (الإيمَانُ بِضْعٌ وَسبعُونَ - أَوْ بِضْعٌ وَستُّونَ - شُعْبَةً، أَعْلاهَا: قَوْلُ: لا إِلَهَ إِلاّ اللهُ، وَأَدْنَاهَا: إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإيمان)(١٧). وكذلك سائرُ الأحاديث الّتي يجعَلُ فيها أعمال البرِ من الإيمان"(١٨).

١٤- مسافر في قطار الدعوة، د.عادل الشيوخ، قدّم له: محمّد أحمد الراشد، ط(١)، دار المنطلق لنشر الكتب والقرطاسية، دبي - الإمارات العربية المتحدة، (د.ت)، ص٣٠.

١٥- شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ عبدالرحمن بن ناصر بن إبراهيم البراك، ط(٢)، دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص٢٣٩.

١٦- مسافر في قطار الدعوة: ٣٠ - ٣١.

١٧- سورة البقرة، الآية: ٢٨٥

١٨- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (كتاب الإيمان)، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة – المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٩م: ٧/ ١٤.

أي: إنّ الإيمان أعمّ، حيثُ تكسبُ لفظةُ (الإسلام) معنى التّخصيص، ومن الأحاديث الّتي تسندُ الوجهَ الأوّل حديث جبريل المشهود: (الإِسْلامِ: أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلاّ اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً... والإِيمَانِ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْقَدَرِ كُلِّهِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ)([19]).

ويشهدُ للوجْهِ الثاني الأحاديث الّتي جعلت الدّين ثلاث درجات أعلاها الإحسان، وأوسطُها الإيمان، ثمَّ الإسلام، وبذلك يكونُ الإسلامُ بعضَ الإيمان، وكُلُّ مُؤمن مُسلم، وليس كُلُّ مُسلمٍ مُؤمناً، منها قولُه - صلّى الله عليه وسلّم -: (الْمُسْلِمُ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُؤْمِنُ: مَنْ أَمِنَهُ النَّاسُ عَلَى دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ)([20]).

وَالخلاصَةُ أنّ:

"اسْمَ الإيمانِ تارةً يُذكر مُفرداً غير مقرون باسْمِ الإسلام ولا باسْمِ العمل الصالح ولا غيرهما، وتارةً يذكر مقروناً؛ إمّا بالإسلام كقوله في حديث جبرائيل: (مَا الإِسْلامُ ومَا الإِيْمَانُ)؟ وكقوله تعالى: [إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ]([21]).

وقولُه عزّ وجلّ: [قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا]([22])، وقولُه تعالى: [فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ]([23])، [فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ]([24])، وكذلك ذكر الإيمان مع العمل الصالح؛ وذلك في مواضعَ من القُرآن كقوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ]([25]). وإمّا مقروناً بالّذين أوتوا العلم؛ كقوله تعالى: [وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ]([26])، وقوله: [يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ]([27]). وحيث ذكر (الّذين آمنُوا) فقد دخل فيهم الّذين أوتوا العلم؛

١٩- رواه مسلم.

٢٠- رواه الترمذي في الإيمان (٢٥٥١) وقال حسن صحيح، والنسائي في الإيمان وشرائعه (٤٩٠٩)، وأحمد (٨٥٧٥) وصحّحه الألباني في صحيح الترمذي وصحيح النسائي.

٢١- سورة الأحزاب، الآية: ٣٥.

٢٢- سورة الحجرات، الآية: ١٤.

٢٣- سورة الذاريات، الآية: ٣٥.

٢٤- سورة الذاريات، الآية: ٣٦.

٢٥- سورة الكهف، الآية: ١٠٧.

٢٦- سورة الكهف، الآية: ١٠٧.

٢٧- سورة المجادلة، الآية: ١١.

فإنهم خيارهم قال تعالى: [وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا](٢٨). وقال: [لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ](٢٩)،(٣٠).

والمعلوم أنّ "الدّين ثلاثُ مراتب. المرتبة الأولى: الإسلام. وأعلى منها: الإيمان، وأعلى من الإيمان الإحسان. كما جاء ذلك في حديث جبريل - عليه الصّلاة والسّلام - حين سألَ النبي - صلّى الله عليه وسلم - عن هذه المراتب، وأجابه النبي - صلّى الله عليه وسلم - عن كُلِّ مرتبة. وفي النهاية قال النبي - صلّى الله عليه وسلم - لأصحابه: هذا جبريل أتاكم يُعلّمكم أُمور دينكم. وقد ذكرها مُرتّبة مبتدئاً بالأدنى، ثمّ ما هو أعلى منه، ثمّ ما هو أعلى منه(٣١). فالأعراب لما جاءوا إلى النبي - صلّى الله عليه وسلم - في أوّل دخولهم في الإسلام ادّعوا لأنفسهم مرتبةً لم يبلغوها. جاءوا مسلمين، وادّعوا الإيمان وهي مرتبة لم يبلغوها بعد. ولهذا ردّ الله - عزّ وجلّ - عليهم في كتابه: [قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ](٣٢). فهُمْ في أوّل إسلامهم لم يتمكّن الإيمان في قلُوبهم، وإن كان عندهم إيمان، ولكن إيمانهم ضعيف، أو إيمان قليل. ويُستفاد من قوله: [وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ] أنّه سيدخل في المستقبل، وليسُوا كُفّاراً أو مُنافقين، ولكنّهم مُسلمون، ومعهم شيء من الإيمان، لكنّه قليلٌ لم يستحقّوا أنْ يُسمّوا مُؤمنين. لكنّهم سيتمكّن الإيمان في قلوبهم فيما بعد في قوله: [وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ]، والإسلام والإيمان إذا ذكرا معاً افترقا. فصارَ للإسلام معنًى خاصّ، وللإيمان معنًى خاص. كما في حديث جبريل فإنه سأل النبي - صلّى الله عليه وسلم - عن الإسلام؛ فقال: الإِسْلامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ الله، وَتُقيمَ الصَّلاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً. وسأله عن الإيمان فقال: (الإِيْمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ)(٣٣).

٢٨- سورة آل عمران، الآية: ٧.

٢٩- سورة النساء، الآية: ١٦٢.

٣٠- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (كتاب الإيمان): ٧/ ١٣- ١٤.

٣١- رواه الإمام مسلم في صحيحه (٣٦/١-٣٨). من حديث عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -. وهو جزء من حديث جبريل الطويل.

٣٢- سورة الحجرات، الآية: ١٤.

٣٣- رواه الإمام مسلم في صحيحه من حديث عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -.

فعلى هذا يكون الإسلامُ هو الانقيادُ الظاهريّ، والإيمانُ هـو الانقيـادُ البـاطنيّ هـذا إذا ذكرا جميعاً. أمّا إذا ذكر الإسلام وحدَهُ أو الإيمان وحدَهُ فإنّهُ يـدخلُ أحـدهما في الآخـر، إذا ذكر الإسلام وحدَهُ أو الإيمان وحدَهُ فإنّ أحدَهما داخلٌ في الآخر. إذا ذكر الإسلام فقط دخل فيه الإيمان. وإذا ذكر الإيمان فقط دخـل فيـه الإسـلام. لهـذا يقـول أهـل العلـم: إنهـما إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا. فالإيمانُ عندَ أهلِ السُنّة والجماعـة: هـو عمـلٌ بالأركـان، وقولٌ باللّسان، وتصديقٌ بالجَنان. ويدخلُ فيه الإسلام، يكون قولاً باللسانِ، وعملاً بالأركـان، وتصديقاً بالجَنان. إذا ذكر وحده"([٣٤]).

ولا غَروَ أنّ "الإخلاص هو سبيلُ الخلاص، والإسلامُ هـو مركـبُ السّـلامة، والإيمـانُ خـاتمُ الأمان"([٣٥]). ولا شكّ أنّ "الإيمان هو قاعدةُ الشّريعة، وهو الفرقانُ بينَ الحقِّ والباطـل، وأوّل خصائص الإيمان أنّهُ قولٌ وعمل"([٣٦])، "فأمّا القولُ فالمرادُ به النّطقُ بالشّهادتَيْن، وأمّا العمـلُ فالمرادُ به ما هو أعمّ من عملِ القلبِ والجوارِح، ليـدخُلَ الاعتقـادُ والعبـاداتُ، ومـرادُ مَـنْ أدخلَ ذلكَ في تعريف الإيمان، ومَنْ نفاه، إنّما هُو بـالنّظر إلى مـا عنـدَ الله تعـالى، فالسّـلَفُ قالُوا: هو اعتقادٌ بالقَلْب، ونطقٌ باللّسان، وعملٌ بالأركـان. وأرادُوا بـذلك أنّ الأعـمال شرطٌ في كماله. ومنْ هُنا نشأ لهم القول بالزّيـادة والـنّقص. والمرجئـةُ قـالُوا: هـو اعتقـادٌ ونُطْـقٌ فقط. والكراميّة قـالُوا: هـو نُطْـقٌ فقـط، والمعتزلـةُ قـالُوا: هـو العمـلُ والنّطْـقُ والاعتقـاد. والفارِقُ بينهم وبينَ السّلَف أنّهُم جعلُوا الأعمالَ شَرْطاً في صحّته، والسّلَف جعلُوها شرطاً في كماله"([٣٧]). هذا "وقد ينفى الإيمانُ أحياناً عـن شـخص عـلى الـرّغم مـنْ إقـراره، ويُـراد بـه نقصانه، وعدم كماله، كما يُطلَق الكفرُ على الفعلِ دُون الفاعل، كما يُطْلَق الكفرُ على تـرك الصّـلاة، بيـنما لا يُطْلَـق لفـظُ الكـافر عـلى تـاركِ الصّـلاة إلاّ إذا تركَهـا جحُـوداً أو إنكـاراً، والشّهادَتانِ تَعْصِمُ دمَ النّاطق بهما، وَفيهما إثباتٌ ونفي، إثباتُ الوحدانيّة لله تعـالى، ونفـي الألوهيّة والرّبوبيّة عن غيرِه، كما وفيها التّصديقُ بما جاء النبـي - صـلّى الله عليـه وسـلّم -

---

٣٤- الفرق بين الإيمان والإسلام، صالح بن فوزان، https://www.alfawzan.af.org.sa/en/node/12750

٣٥- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لابن قيم الجَوزيّة (ت٧٥١هـ)، (د.ط)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص٧٢.

٣٦- مسافر في قطار الدعوة: ٢٦- ٢٧.

٣٧- فتح الباري شرح صحيح البخاري، للإمام شهاب الدّين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمّد ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، حقّق أصلها ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثها: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، ومحمّد فؤاد عبدالباقي، ط(٥)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م: ١/ ٤٥.

عنه"([38]). هذا، "وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبالرّسُل، وباليوم الآخر. وما عداهُ فروع. واعلمْ أنّهُ لا تكفيرَ في الفروعِ أصلاً، إلا في مسألة واحدة، وهي أنْ يُنكر أصلاً دينياً علم منَ الرّسُول - صلّى الله عليه وسلّم - بالتواتُر"([39]).

موقف الإسلام من التكفير:

جاء في الأُصول العشرين للإمام حسن البنّا قولُه: "لا نُكَفِّرَ مُسلماً أقرّ بالشَّهَادتَيْن وعَملَ بمقتضاهُما، وأدّى الفرائضَ - برأيٍ أو بمعصية - إلا أنْ أقَرّ بكلمة الكُفْر، أو أنكرَ معلُوماً منَ الدِّين بالضَّرورة، أو كذَّب صريحَ القُرآن، أو فسّرَهُ على وجهٍ لا تحتملُه أساليبُ اللّغة العربيّة بحال، أو عَملَ عَملاً لا يَحتَملُ تأويلاً غيرَ الكُفْر"([40]).

وقد شرح الدكتور عبدالكريم زيدان - رحمه الله - الأصل العشرين بقوله: "تكفيرُ المسلم على وجْه يُخرجه من الإسلام أمرٌ خطير جدّاً، فلا بُدَّ من صُدُورِ ما يُخرجه عنِ الإسلام قطعاً، كأنْ يأتي قولاً أو عملاً لا يَحتَملُ أيّ تأويلٍ في كُفْرِ صاحبِه، مثل أنْ يُنْكر القطعيَ منَ الدِّين كوجُوبِ الصّلاة، وحُرمة الرِبا، أو عدم لزُوم التّقييد بالإسلام، أو استهزأ بالإسلام أو بالقُرآن، أو سبَّ الله ورسُوله، أو لوّث القُرآن بقذر، أو كذّب صريح القُرآن، أو أنكرَ اليوم الآخر، أو قال إنَّ الشريعة صارتْ عتيقةً وذهب زمانها ولا تصلُح للتطبيق، ولا لزُوم لها في الوقت الحاضر، وغير ذلكَ ممّا يجعلُ قائله أو فاعله كافراً قَطْعاً. أمّا إذا صدرتْ منه مَعَاصٍ كشُرْبِ الخَمْرِ مع إقرارِه بأُصُولِ العقيدة الإسلاميّة فهو عاصٍ لا كافر، وكذلكَ إذا قالَ قَولاً أو عَملَ عملاً يَحتَملُ التّأويلَ فلا نُكَفّره بقوله أو عمله هذا. ومن الجدير بالذكر أنّنا نُطْلق على بعض الأفعال أو ترك بعضِ الأفعال اسْمَ الكُفْر، كما جاءت بها النصوص الشرعية؛ مثل: ترك الصلاة كُفْر، أمّا تكفير شخصٍ مُعيّن بالذات فلا بُد من صدُور ما يكفر به يقيناً؛ مثل: جحُوده فرض الصّلاة"([41]).

٣٨- مسافر في قطار الدعوة: ٢٧.

٣٩- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (الفصل الثامن - تفصيل ما يكفر وما لا يكفر به)، لأبي حامد الغزالي، قرأه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمود بيجو، ط(١)، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص٦١- ٦٢.

٤٠- فهم الإسلام في ظلال الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، جمعة أمين عبدالعزيز، ط(١)، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية - مصر، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص٥٤٥.

٤١- شرح الأصول العشرين للأمام الشهيد حسن البنّا، للدكتور عبدالكريم زيدان.
http://drzedan.com/content.php?id=25 الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ عبدالكريم زيدان - رحمه الله تعالى -

وهكذا حذَّر الإسلامُ من تكفير شخص بعينه دون تيقّن من كُفْره، لأنّ التسرّع في التّكفير أمرٌ خطيرٌ على صاحبه وعلى المجتمع وعلى الدّعوة(٤٢). قال رَسُول الله - صلّى الله عليه وسلّم -: (أيُّمَا امْرِئٍ قَالَ لأخيه: يَا كَافِر، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلاّ رَجَعَتْ عَلَيْه)(٤٣). قال الإمام الغَزَالِي - في الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره منَ الفرق -: "والّذي ينبغي أن يميلَ المحصّل إليه الاحتراز منَ التّكفير ما وجدَ إليه سَبيلاً؛ فإنّ استباحةَ الدِّماء والأموال من المصلِّين إلى القبلة المصرّحين بقَوْل لا إله إلا الله محمّد رَسُول الله خطأ، والخطأُ في ترك ألف كافرٍ في الحياة أهونُ منَ الخطأ في سَفْك محجمة من دَم مُسلم"(٤٤). والْمحْجَمَةُ: ما يحجم به. وقيل: قارورته.

وقال شيخُ الإسلام ابن تيمية في حسمٍ ووضُوح: "والّذي نختارُه ألا نُكَفِّرَ أحَداً منْ أهْل القبْلَة"(٤٥). وقال الإمام الغزالي : "وأمّا الوصيةُ: فأن تكفَّ لسانَكَ عن أهل القبْلة ما أمكنكَ ما داموا قائلين: لا إله إلاّ الله محمّد رَسُول الله غير مُناقضين لها، والمناقضةُ: تجويزهم الكَذبَ على رَسُول الله - صلّى الله عليه وسلّم - بعذرٍ أو بغير عذر، فإنّ التّكفيرَ فيه خطر، والسّكوتُ لا خطرَ فيه"(٤٦). فالكُفْرُ هو التّكذيبُ لرَسُول الله - صلّى الله عليه وسلّم - في شيءٍ ممّا جاءَ به مُتواتِراً، وضِدّه الإيمان الّذي هو التّصديقُ بما جاءَ به الرّسُول - عليه الصّلاة والسّلام -(٤٧).

وقال الإمام الغزاليّ: "فإذا رأيتَ الفقيهَ الّذي بضاعتُه مُجرّد الفقه يخوضُ في التّكفير والتّضليل فأعرِضْ عنه، ولا تشغَل به قلبَك ولسانَك، فإنَّ التحدِّي بالعلُوم غريزةٌ في الطّبع، لا يصبرُ عنها الجُهّال، ولأجله كَثُرَ الخلافُ بينَ النّاس، ولَوْ سكتَ مَنْ لا يدري، لقلَّ الخلاف بينَ الخَلْق"(٤٨).

٤٢- وقفات مع الأصول العشرين (٢- ٢)، إعداد: وليد شلبي.
https://www.ikhwanonline.com/Section/26531/default.aspx الإخوان المسلمون.

٤٣- رواه مسلم.

٤٤- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، ومعه كتاب السداد في الإرشاد إلى الاقتصاد في الاعتقاد للدكتور مصطفى عبدالجواد عمران، ط(١)، دار البصائر، القاهرة - مصر، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص٥١٧.

٤٥- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحـ: د.محمد رشاد سالم، ط(٢)، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م: ١/ ٩٥.

٤٦- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ٦١.

٤٧- السّلف والسّلفية، د.محمّد عمارة، ط(١)، مكتبة وهبة، القاهرة - مصر، ٢٠١١م، ص٥٨.

٤٨- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (الفصل التاسع - ما يتعلّق به التكفير): ٧٤.

وقال أيضاً: "ولا ينبغي أنْ يظن أنّ التّكفيرَ ونفيه ينبغي أنْ يدرك قَطْعاً في كُلِّ مَقَام. بل التّكفير حُكْمٌ شرعي، يرجع إلى: إباحة المال، وسَفْك الدّم، والحُكْم بالخلُود في النّار، فمأخذه كمأخذ سائرِ الأحكام الشرعية، فتارةً يُدرك بيقين، وتارةً بظنّ غالب، وتارةً يَتَرَدَّدُ فيه، ومَهْمَا حَصَلَ تردَّد، فالتوقّف فيه عنِ التّكفير أوْلَى، والمبادرةُ إلى التّكفيرِ إنّما تَغْلبُ على طَبَائعِ مَنْ يَغْلبُ عليهم الجَهْلُ، ولا بُدَّ من التّنبيه على قاعدة أخرى، وهي أنّ المخالفَ قَدْ يُخالفُ نصّاً مُتواتراً، ويزعُم أنّه مُؤَوّل، ولكن ذكر تأويله لا انقداحَ لَهُ أصلاً في اللّسان، لا على بعد، ولا على قُرب، فذلكَ كُفر، وصاحبه مُكذِّب، وإنْ كان يزعُم أنّهُ مُؤَوِّل"([٤٩]).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "هذا معَ أنّي دائمًا ومَنْ جالَسَني يَعْلَمُ ذلكَ منّي: أنّي منْ أعْظَمِ النّاسِ نَهْياً عَنْ أنْ يُنْسَبَ مُعَيَّنٌ إلَى تَكْفيرٍ وتَفْسيقٍ ومَعْصيةٍ، إلاّ إذا عُلِمَ أنَّهُ قَدْ قَامَتْ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ الرِّساليةُ الّتي مَنْ خَالَفَهَا كَانَ كَافِراً تَارَةً، وفَاسقاً أُخْرَى، وعَاصياً أُخْرَى، وَإنّي أُقَرِّرُ أَنَّ اللهَ قَدْ غَفَرَ لهَذه الأُمَّة خَطَأَهَا: وذلكَ يَعُمُّ الْخَطَأَ في الْمَسائلِ الْخَبَريَّة الْقَوْليّة وَالْمَسائلِ الْعَمَليّة. وَمَا زَالَ السَّلَفُ يَتَنَازَعُونَ في كَثيرٍ منْ هَذه الْمَسائلِ، وَلَمْ يَشْهَدْ أَحَدٌ منْهُمْ عَلَى أَحَد لا بكُفْرٍ ولا بفسْقٍ ولا معْصيَة"([٥٠]).

قال الإمام حسن الهضيبي: "ولا يجوزُ إطلاقُ اسْمِ الكُفْرِ إلاّ على مَنْ هذه صفتُه في الدِّين، أي على الّذي جَحَدَ شيئاً ممّا افترض الله تعالى الإيمان به بعدَ قيامِ الحُجّة عليه ببلُوغِ الحقِّ إليه، أو الّذي عَمِلَ عملاً جاءَ النصُّ بأنّهُ مخرجٌ له عن اسْمِ الإيمان"([٥١]).

هذا "وحُكْمُ النّاطقِ بشهادة أنْ لا إله إلا الله محمّدٌ رسُول الله - صلّى الله عليه وسلّم - أنّنا نعتبِرُه مُسلماً تجري عليه أحكامُ الإسلام، وليسَ لنا أنْ نبحثَ في مدى صدقِ شهادته، إذ إنّ ذلكَ مُتعلّقٌ بما استشعَرَهُ واستيقَنَهُ بقلبه، ولا سبيلَ لنا للكشف عن ذلكَ والتثبّت منه، وإنّما ذلكَ شأنُ الّذي يعلمُ السرَّ وأخفى. فإن استيقنَ قلبُه ما نطَقَ به كَانَ عندَ الله مُسلماً ونفعَه ما نطقَ به إلاّ أنْ ينقضَها، ونقضها بأُمُورٍ حدّدها الشّارعِ الحكيم"([٥٢]).

وقد "أجمعَ أهلُ السُنَّة والجماعة على أنّ المعاصي - صَغُرَت أم كَبُرت - لا تؤدِّي بذاتها إلى الحُكْمِ على المسلمِ بالكُفْر، إنّما يَكونُ الكُفْرُ بسببِ استحلالِ المعصية بتحليلِ ما حرّم الله، أو تحريمِ ما أحلَّ الله تعالى، وهذهِ مسألةٌ لا يختلِفُ فيها اثنان منَ العُلماء، قال تعالى:

٤٩- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، (الفصل الثامن - تفصيل ما يكفر وما لا يكفر به)، ص٦٦.

٥٠- مجموع الفتاوى (كتاب مجمل اعتقاد السلف): ٢٢٩/٣.

٥١- دعاة لا قضاة، حسن الهضيبي، (د.ط)، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة – مصر، (د.ت)، ص٧٠-٧١.

٥٢- فهم الإسلام في ظلال الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا: ٥٥٥.

[إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذلكَ لِمَنْ يَشَاءُ](٥٣)، فالكافرُ يَدْخُل الإسلامَ بالنُّطْقِ بالشَّهادتَيْن، ويعدّ بهذا الإعلانِ مُسلماً تجري عليه أحكامُ الإسلامِ، ولو كان يُظْهِر الإسلام ويُبْطن الكُفْرَ، فأمره إلى الله، لأنّ اللهَ تعالى أمرنا في هذه الدُّنيا أنْ نأخُذَ بظاهرِ أحوالِ النّاسِ، وأنْ نترُكَ البواطن لحُكْمِ الله تعالى في الآخرة(٥٤). ولقَد أنكرَ الله - جلّ وعلا - على مَنْ رَدَّ هذا الظّاهر، فقالَ تعالى: [وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا](٥٥).

"وإنّنا حينَ نتكلّمُ عنِ الحدِّ الفاصل بينَ الكُفْرِ والإيمان إنّما نقصدُ حُكْمَ الله على النّاس في الدُّنيا، فنحكمُ عليهم بالظّاهرِ في السلُوك والأفعال، والله يتولّى السّرائر وما تُخْفي الصُّدُور"(٥٦). وفي ذلكَ قالَ رَسُول اَلله - صلّى الله عليه وسلّم -: (إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَعْتَادُ الْمَسَاجِدَ، فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ)(٥٧).

وقال العلامة ابن عابدين: "لا يُفْتَى بِكُفْرِ مُسْلِمٍ أَمْكَنَ حَمْلُ كَلامِهِ عَلَى مَحْمَلٍ حَسَنٍ أَوْ كَانَ فِي كُفْرِهِ خلافٌ، وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ رِوَايَةً ضَعِيفَةً"(٥٨).

وقال عمر بنَ الخطّاب - رضي الله عنه -: "لا يحلُّ لامرئٍ مُسلمٍ يَسْمَعُ منْ أخيه كلمةً يظنُّ بها سُوءاً، وهو يجدُ لها في شيءٍ منَ الخيرِ مخرجاً". وروِيَ عن الإمام الإمام علي - كرّم الله وجهه -: "ضَعْ أَمْرَ أخيكَ عَلَى أَحْسَنه حَتَّى يَأْتِيَكَ مَا يَغْلِبُكَ مِنْهُ، وَلا تَظُنَّنَّ بِكَلِمَةٍ خَرَجَتْ منْ أخيكَ سُوءاً وَأَنْتَ تَجِدُ لَهَا فِي الْخَيْرِ مَحْمِلاً"(٥٩).

وقولُهَ: "ضَعْ أمر أخيك" أي: احملْ ما صدرَ عَنْ أخيكَ منْ قَوْلٍ أو فِعْلٍ على أحْسَنِ مُحتملاته، وإنْ كان مرجُوحاً من غير تجسّس، حتى يأتيكَ منه أمرٌ لا يمكنُكَ تأويلُه، فإنَّ الظَنَّ قد يخطئ، والتجسّس مَنْهِي عنه. فالنصّ يُؤكّدُ "وجوب وَضْعِ أمرِ أخيكَ على أحْسَنِه

٥٣- سورة النساء، الآية: ١١٦.

٥٤- فهم الإسلام في ظلال الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا: ٥٨٥.

٥٥- سورة النساء، الآية: ٩٤.

٥٦- فهم الإسلام في ظلال الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا: ٥٥٤.

٥٧- رواه الترمذي.

٥٨- ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (كتاب الجهاد/ باب المرتد)، لمحمّد أمين الشهير بابن عابدين، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الشيخ علي محمّد معوّض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة خاصة، الرياض - المملكة العربية السعوديّة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م: ٦/ ٣٦٧.

٥٩- الكافي، للشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩هـ)، (باب التهمة وسوء الظنّ)، ط(١)، منشورات الفجر، بيروت - لبنان، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م: ٢/ ٢٠٦.

حتَّى يأتيكَ منه ما يَغْلِبَك، أي: ما يمنعُك عَنْ حَمْلِ فِعْلِه على الأحْسَنِ. ومعنى غلبته: أنْ يكون بحيث لا يُمكنك معه الحملُ على الأحْسَن، ومرجعه إلى أنْ يعلمَ غير الأحسن".

وأخيراً: تبيَّن لنا بناءً على العديد منَ الشّواهد والاستدلالات الّتي سيقت آنفاً أنّ التّكفيرَ قضيّةٌ لا يُمكن الاستهانة بها، ولا يجوزُ الاقترابُ من تخومهَا البتّة، إلاّ بشروط صارِمة ومُحدّدة، ولا يجوزُ لأحدٍ من غير المتخصِّصين من القضاة الخوضِ في غمارها، والأصلُ إحسانُ الظنِّ بالآخرين، ما دمنا نلتمسُ في كلامهم الّذي يسوقُونَهُ مَحْملاً حَسَناً، وكان هذا هو الأصلُ الصّحيح في تعامُل السّلف مع أقوالِ النّاس وأفعالِهم الّتي لا تُخرجهم من دائرة الإسلام❐

رؤية

حيرة التكنولوجيا أمام الإنسان

شيروان الشميراني

✍ عن الاستعمال الإنساني للتكنولوجيا أتحدث، وسأختصره من زاويتين-:

التكنولوجيا والضمير الإنساني:

فالتكنولوجيا أوجدها العقل الإنساني كوسيلة متطورة لتسهيل الحياة، وتذليل الصعاب التي تعترض الناس في طريقها، ومن أجل الترفيه وتمضية الوقت الممل - أحياناً - نتيجة رتابة الحياة وروتينية أحداثها، لكن الذي يتحكم في استعمالها هو الإنسان، بما لديه من عقل ملتزم أو منحرف، وبما يتكون لديه من ضمير. فالمعاني التي تشكّل مغزى ومضمون غاية الإنسان هي التي توجّه أدوات التكنولوجيا، باتجاه التعمير أو باتجاه التدمير.. والمثال الآني هو ما جرى في انتخابات الثاني عشر من آيار الماضي في العراق.

فعندما صوّت البرلمان على أن يكون التصويت إلكترونياً، كانت الغاية هي كسب الوقت في العدّ والفرز، وإعادة الثقة للمواطن إزاء عمليات التزوير التي شابت كل الانتخابات السابقة. بمعنى أن الأجهزة الإلكترونية لا تمنع التزوير، بل هو الإنسان الذي يستعمل تلك الأجهزة، فإذا كان الضمير الإنساني فاسداً، فإن الأجهزة لن تصلحه، بل هي واقعة تحت تصرفه، يستعملها لغرض الإفساد والإصلاح. وبما أن ضمائر الحكّام والمسؤولين معدومة في العراق، فإن الأجهزة التكنولوجية لن تمنعهم من التزوير، ولن تصحح مساراتهم المنحرفة. بمعنى أن المشلكة في الإنسان العراقي وليست في التكنولوجيا. فالمسؤولون العراقيون - وللأسف - مردوا على الفساد، بجميع مرجعياتهم، بمن فيهم أصحاب المرجعيات الدينية. والكيانات التي تحكم في بغداد هي المتهمة الأولى، في سوء توجيه التكنولوجيا في الانتخابات التشريعية لدورة ٢٠١٨ .

وهو – بالمناسبة - الفساد نفسه الذي شاب أدوات كشف المتفجرات؛ ففي الوقت الذي كان العراقيون يذهبون ضحايا التفجيرات في الشوارع، كان بعض المسؤولين العراقيين

يتاجرون بدماء أبناء شعبهم، عبر شراء أجهزة فاسدة، وعاجزة عن كشف المواد المتفجرة في السيارات الملغمة، التي كانت تمرّ عبر مئات نقاط التفتيش في عموم البلاد، ومن ثم تنفجر، وتقتل، والسبب هو فساد الضمير الإنساني{وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ} التوبة: ١٠١ ، مردوا على النفاق: أي تمادوا واستمروا عليه.. فهؤلاء مردوا على الفساد، تمادوا واستمروا عليه، ولا رجاء في صلاحهم ولا إصلاحهم..

الإسراف في الاستعمال:

هو استعمال الأدوات التقنية في تقطيع الأواصر الاجتماعية، والإسراف في استعمالها. وهذه الأدوات تسهّل الحياة، وتسهّل التواصل بين الأصدقاء والأقارب، لكن تجاوز حد الاعتدال في استعمالها يأتي بنتائج عكسية، فهي تعطي الرتابة في العلاقات والجفاء في المشاعر، ليس في داخل الأسرة الواحدة فحسب، بل حتى في العلاقات بين الأسرة الكبيرة، حيث نجد أن تفقد الناس لبعضهم البعض صار يتمّ عبر رسائل من الهاتف الجوال، أو عبر وسائل التواصل الاجتماعي، وبالتالي عدم اللقاء المباشر، وسقي المحبة والمودة والترابط القلبي بين الأهل والأقارب والأصدقاء..

وما يحدث الآن من لجوء الأطفال والمراهقين إلى الألعاب الإلكترونية على التابليت، تسبّب في عزلة كبيرة لهم داخل عوائلهم، وقضائهم لأغلب أوقاتهم في زاوية المنزل، في غرفة بعيدة، وفقدان الرغبة في الخروج أو زيارة الأهل والأحباب، وبالتالي فقدان الحس الاجتماعي .

وقد تنبّه علم النفس والاجتماع الحديث، إلى هذه المخاطر المجتمعية لدى المراهقين، فنصح خبراء اجتماعيون الآباء باستصحاب أولادهم معهم في الزيارات واللقاءات العامة، لكسر الحاجز النفسي عندهم، والمحافظة على خاصية الإنسان الطبيعية، وهي أنه مدني بطبعه، أي يختلط وينزل إلى السوق والشارع والساحات من أجل مشاهدة الناس والاختلاط بهم .

فالغلو في أي شيء هو بداية الفساد والانحراف عن المسار الطبيعي، والإسراف في قضاء الوقت أو قتل الوقت في استعمال التكنولوجيا هو الطريق إلى الفساد العلائقي بين أفراد المجتمع، والوسط والاعتدال خير. إن روح الإنسان ومشاعره كالشجرة بحاجة إلى السقي والرعاية الملائمة، وإلا فإنها ستموت، ومن ثم تتقطع أوصال المجتمع..❐

شؤون سياسية

- هل ننتظر ولادة حقيقية لمجاميع الضغط؟	عمار وجيه

هل ننتظر ولادة حقيقية لمجاميع الضغط؟

عمار وجيه

✍ بعد انتخابات مجلس النواب العراقي ٢٠١٨ اكتملت معظم الفصول السياسية تقريباً، فإيران لن تكف عن استخدام كل ما لديها من قوة وشراسة لحماية أمنها القومي، وأمريكا لن تفلت الشرق الأوسط من بين أنيابها، والعمق العربي يناور بين الذئب والثعلب، واستجابة العراقيين بكل تلاوينهم وثقافاتهم المكتسبة بانت وظهرت، بحسَنها وقبيحها، حتى تجرأ المجتمع العراقي، الذي كان معروفاً بالحياء، على نشر الفضائح الأخلاقية كما النار في الهشيم .

المكونات ما تزال تتصرف وفق مفهوم التحدي والاستجابة، فالشيعة لن يتنازلوا عن السلطة التنفيذية، والكورد بالرغم من هيمنة الجيش والحشد على كركوك، لن يتنازلوا عن حلم الدولة، ولا فرق بين الحزب الديمقراطي والاتحاد الوطني الكوردستانيين إلا بالمناورة، والسنة سيبقون مزرعة بصل إلى حين، في كل فصل يأتون متأخرين بعد أن تتبدد الفرصة. ويبقى الريف أسرع استجابة وأقل تأثراً بإشاعات و(دردشات) الواتساب وغيره.

وما زال أبناء العشائر، في كل المكونات، يهيمنون على المشهد السياسي؛ عرباً وكورداً وتركماناً، بل حتى المسيحيون لم يتمكنوا من تشكيل قوة إلا ضمن الإطار العشائري الحشدي، في الحمدانية، وغيرها. وما زال التكنوقراط يعيشون الأماني والأحلام، ويعتاشون على رواتب الدولة.

والشباب الذي سخر كل جهده مبشراً بولادة التيار المدني، ويدعمه البشير، سحب من تحته البساط بضربة معلم صدري تحالف مع الشيوعيين، والأنكى هو تجدد الثقة لفائق الشيخ علي! فأين الشباب (المستقل) الذي يريد أن يجدد الدماء؟

المخلصون بذلوا جهوداً استثنائية في محاولات تغيير المعادلة نحو الأصوب، وما يزالون، وربما لم يكن في الإمكان أفضل مما كان، وسيكون النمو في السياسة في قابل الأيام بطيئاً، والمفاجآت مستبعدة، بمعنى أن دور المجتمع الأهلي (المنظومة المغلقة)، والمجتمع المدني (المنظومة المفتوحة)، أصبح اليوم ضرورة قصوى.

المجتمع العراقي بالعموم يعاني من خواء روحي وعلمي وعملي كبير، فضلاً عن التشويش الذي جاء أغلبه من خارج الحدود. وقد عقدت مؤتمرات عدة داخل العراق لمعالجة الظواهر الثلاثة؛ التشويه، والتذويب، والتغريب، واهتم بها المجمع الفقهي، ومجلس العلماء، ودائرة الوسطية في الوقف، والتي أسسها الشهيد الدكتور خالد الفهداوي، ثم واصل المسيرة المرحوم النائب عبدالعظيم العجمان، نسأل الله تعالى لهما الرحمة والرضوان.

اليوم، بات مهماً أن نتحرّك، كل باختصاصه: العالم والداعية يجدّدان فكرهما، ويجتهدان في استنباط الأدلة، لإرشاد الناس، وحلّ المعضلات الفكرية والنفسية بما يتناسب مع العصر. علماء النفس والاجتماع أيضاً لهم دور كبير، وعليهم أن ينظموا ندوات متنوعة يغشاها الشباب، من كلا الجنسين، للتحاور، والسعي للوصول إلى الحلول. والمجتمع الأهلي؛ ممثلاً بالعائلة والعشيرة، له دور مؤثر جداً في التنمية المعرفية والسلوكية والاقتصادية.

وعلى جميع القائمين على مهمة الإصلاح؛ من تربويين ومجتمعيين، أن لا يسمحوا بالتجاوز على أسس الإسلام، ومبادئه، فمعالجة التطرّف والنفاق (الطقوسي) شيء، ومعاداة الإسلام شيء آخر. الأولى مطلوبة، والثانية مرفوضة. ومن المعيب جداً ما نسمعه اليوم من بعض الشباب، الذين يرفضون أن يتمّ إعمار المساجد، بحجّة أن إطعام الفقراء أولى! وللردّ عليهم، نقتبس ما قاله أحد الدعاة: "وهل يُغاث الفقراء والمحتاجون، على مرّ الزمان، في مكان أكثر من المساجد"؟

العلماء والخبراء، من المهم جداً جداً أن يوجدوا مشاريع لتدريب شباب العراق، بكل مكوناته، على فنون الإدارة، والقيادة، والزراعة، والصناعة، والتجارة، ويتمّ التنسيق مع البرلمانيين للضغط على الحكومة لإعادة فتح المصانع وتأهيلها، فالعمل بركة، فهو يعالج ثلاثة أرباع الأمراض النفسية والمخدرات. وإحياء الانتاج الوطني أولى مراحل تجدد الانتماء للوطن، وفرصة للتخلّص من أفكار الكراهية والرغبة في إلغاء الآخر.

وسيبقى التعويل، أولاً وآخراً، على أصحاب الهمم.

أليس رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: "أصدق الأسماء همّام وحارث"؟؟ والأمة بحاجة إلى همّام يحرث خبايا العقول والإرادات، قبل أن يحرث الأرض❐

مرافئ

حيث تُوأد الديمقراطية

د.يحيى عمر ريشاوي

ما حدث في الانتخابات العراقية من تزوير فاضح ولعب بأصوات الناخبين، كشف عن خبايا ونقاط عديدة:

- كشف عن زيف العملية الديمقراطية في العراق وادعاءات التداول السلمي للسلطة. حيث لم تكتف بعض هذه الأحزاب بأساليبها التقليدية والقديمة؛ من اقتراع متكرر وتزوير لأصوات الناخبين، بل تفنّنت هذه المرة في استخدام التكنولوجيا وآخر إبداعات الاقتراع الإلكتروني، والتي صنعت أصلاً بهدف الحدّ من التزوير والتلاعب بأصوات الناخبين ونتائج الانتخابات!!

- وكشفت هذه العملية أيضاً عن إفلاس بعض القوى السياسية، وتدني مستوى جماهيريتها، وخوفها الحقيقي من فقدان السلطة.. هذه القوى بعد أن فشلت في الحكم وأوصلت البلاد والعباد إلى هذا المصير المؤلم، لجأت إلى هذه الوسيلة القذرة، لا لشيء سوى البقاء لعدّة سنوات أخرى في سدة الحكم.

- هذه العملية القذرة سياسياً، كشفت النقاب أيضاً عن أكذوبة من يسمّون أنفسم برعاة الديمقراطية، وحماة القوانين، من الدول الكبرى والمنظمات الدولية.. هذه الدول والمنظمات، سكتت سكوت الأصم والأبكم والأعمى عن ماجرى في العراق، والإقليم، وكأنها معنية فقط بثروات وخيرات هذا البلد، إذ لم تصدر حتى بيان شجب أو استنكار لهذه المسرحية ذات الإخراج السيء. وهكذا تأكّد أن سياسة هذا الزمن البائس تحكمها المصالح وليس المبادئ، وتسيّرها المنافع لا الحقائق، وتتحكّم بها الأهواء لا الوقائع.

- ما جرى في هذه العملية، أكد على ضعف أركان الدولة، وأن دولاً بعينها هي التي تتحكم بمصير هذا البلد. هذه الدول كانت، في السابق، تنأى بنفسها عن الحديث عن التدخل في شؤون العراق، وتحاول بشقّ الأنفس أن تقنع الجميع بأنها بريئة من هذه (الاتهامات)، ولكنها الآن تتحدث، على مرأى ومسمع من العالم، عن ميلها ورغبتها في قوى سياسية دون غيرها، بل وفي أشخاص دون غيرهم، وكأن العراق ساحة مستباحة لكل من هب ودب، أو كأن العراقيين قاصرون سياسياً، ويحتاجون للغير كي يقرر مصيرهم، ويحدد مستقبلهم.

- ويبدو أننا أمام حقيقة مؤلمة أخرى كشفتها انتخابات ٥/١٢، وهي أن استقرار العراق، وترسيخ ركائز الديمقراطية الحقيقية، والازدهار الحقيقي، بات في خبر كان، وأن هذه القوى السياسية لديها رسالة واحدة فقط، وهي: لن أترك السلطة حتى ولو أغرقت البلاد في بحر من الدماء. هذه القوى مسؤولة أمام الله، وأمام خلقه، عن هذا المصير المجهول الذي تتجه نحوه البلاد، والذي لا يعلم سوى ربّ العباد الى أيّ هاوية سيؤول❐

ثقافة

- الجواهريّ ذلك النهر الثالث	خلدون إبراهيم
- إصدارات جديدة	

الجواهري

ذلك النهر الثالث

خلدون إبراهيم إبراهيم

إن للأحداث السياسية تأثيراً واضحاً على الإنسان الذي يعملُ في مجال الإبداع الأدبي، وتغيّر من نظرته إلى الأشياء على الدوام، وتحرضه على الانغماس في غمارها، فيتبدّل سلوكه تلقائياً بشكل أو بآخر، مما يؤثّر على الأدب الذي يشتغل عليه، وعلى نتاجه الفكري.

وقد لعب عدمُ استقرار المناخ السياسي في العراق، في القرن الماضي، دوره في التأثير على مثقفيه بشكل جلي، فلفت انتباهي التغيّر الذي طرأ على شعر الشاعر العراقي الكبير محمّد مهدي الجواهري (١٨٩٩ – ١٩٩٧)، قبل نزوحه من الوطن، وبعده، واختلف نوع علاقته بما حوله، واختلف أسلوبه في معالجة القضايا الهامة، على كافة الأصعدة. ولقد كتب في موضوعات كثيرة، منها ما يخصّ الصداقة الحميمة التي جمعته مع نهرين عظيمين كدجلة والفرات، وقد اختلفت نظرته، واختلف شكل العلاقة التي ربطته بهذين النهرين الكبيرين، بعد رحيله الاضطراري عن الوطن.

لقد دعاني هذا إلى أن أحس دائماً أنّنا لو أضفنا هذا الشاعر الكبير إلى نهري دجلة والفرات، فإنّنا نحصل على ثلاثة أنهار، ولو أراد أحد هذه الأنهار أن يغرق بفيضه لأغرق: نهر الفرات بمياه أمطاره، ونهر دجلة بذوبان ثلوجه، أما الجواهري، فبآذي شعره الذي لامس أجنحة النسور في السماء.

هذا النتاج المبهر الذي خرج به من مملكة الخيال، اخترق - بألوانه الساحرة - غلاف المألوف، وأسّس لحالة فنية جمالية، وضعت اسمه فوق أسماء مجايليه، كالزهاوي، والرصافي، والأخطل الصغير، وأحمد شوقي، وغيرهم، وجارى أصحاب القامات العالية العظام، من أصحاب الصنعة الأدبية من شعراء العربية القدامى، وتفوّق، فهو الذي لم يفوّت على نفسه فرصة الاستلهام من كنز التراث العربي القديم، ليمزجه بثروة الحداثة، فكأنه امتلك القيمتين في آن واحد، وما قدّمه كان من البهيّ النفيس، الذي لم يُشهد له

مثيل في القرن العشرين، فعبّر عن ثقافة المرحلتين بشكل جميل، على مرّ تلك الفترة الطويلة التي عاشها حباً وعطاءً وألماً .

لقد كوّن الجواهري صداقة أبدية مع نهري دجلة والفرات، وكتب عنهما، وخلّدهما، وخلّداه. ففي عام ١٩٣٥ نشر قصيدة (الفرات الطاغي)، حيث رصد بريشته جبروت هذا العملاق المخيف، فصوّره وهو يفيض بمياهه ليرعب البشر بهيجانه، ويتحدّاهم، ويتحدّى قوتهم، رغم ما حصّلوه بتقدّمهم، واكتشافاتهم الهائلة. وركّز الشاعر ملياً على هذه القوة، لما لها من تأثيرٍ على الناس عموماً، وعليه خصوصاً، فهي التي تمدّه بأسرار الحياة، وكأنه يصوّر مارداً أسطورياً مخيفاً، فهو الذي يهب أسباب العيش أحياناً، كما يكون سبب الدمار في أحيان أخرى.. إنّه الفرات ابن الطبيعة الذي لا يعجز عن شيء:

طغى فضوعف منه الحسنُ والخطرَ
وفاض فالأرض والأشجار تنغمرَ
وراعت الطائرَ الظمآن هيبته
فمرّ وهو جبانٌ فوقه حذرُ
كأنّما هو في آذيّه جبلٌ
على الضفاف مطلّ، وهي تنحدرُ
وودع الزارعون الزرع وانصرفوا
للماء ما زرعوا منه وما بذروا

لقد أسهب طويلاً في وصف قوة النهر الهادر، فهو الذي يخرّب المزروعات، ويهدم بيوت وأكواخ الفلاحين والفقراء، دون أن يلامس قصور الأغنياء، لا حبّاً بهم، ولكن لارتفاعها، فصار الناس يخافونه إن فاض، لأن شرّه أكثر من خيره. ولم يهتم الجواهري كثيراً بالجانب الفلسفي، الذي قد يخلقه وجود هذا النهر، وتأثيراته على النفس الإنسانية عموماً، وعلى المبدعين من شعراء وفنانين خصوصاً، على عادة الشعراء الرومانسيين والانطباعيين، الذين استلهموا من الطبيعة أجمل النصوص. فالمسافة قد حدّدها الشاعر، لأنه يعرف عمّن يتكلّم، ويعرف أن المعنّي بعيدٌ كل البعد عن الرقّة التي يحلم بها الحالمون، فالفرات رمز دائم للقوّة المقلقة، وطغيانه يدمّر الأحلام، ويقتلعها من جذورها:

في حين بات الناس يرهبهم
في كلّ ثانية من سيره خبرُ

ملء القلوب خشوع من مهابته
وملء أعينهم من خوفه سهرُ

وفي عام ١٩٤٦ نشر الشاعر قصيدته (دجلة في الخريف)، ولم يك الموضوع الذي تناوله مختلفاً عن موضوع قصيدة (الفرات الطاغي). فلقد تناول فيضان دجلة عند ذوبان الثلوج، وكأنه يتّبع نفس الأداء والأسلوب بعد أكثر من عقد من الزمن، ويزيد ويصف الحالة كما هي في هذا الإطار، ومهّد ليحصل على الإثارة ذاتها من خلال هذه المشاهد التي غمرته، وأثّرت فيه، فحاول أن يصنع من هذا النهر أيضاً البطل الذي لا حدّ لقوّته، أو أراد أن يكتشف بعضاً من أسراره، ومزاجه المتقلّب، ولكن النهر ظلّ مجرّداً من الأحاسيس الرقيقة التي كان يمكن أن تجعل منه مملكة للجمال، ومشغلاً للأحاسيس، فنحن لا ننسى أن اسمه مقترن بالجمال والخضار، ولكن نظرة الشاعر لم تتغيّر، فالنهر لا يزال مثل ذلك العبد الضال الذي لم يشع بعدُ نور الإيمان في قلبه:

بكر الخريف فراح يوعده
أن سوف يزبده ويرعده
وبدت من الأرماث عائم
فيه طلائع ما يجنّده

ولكن الشعرية طفحت أكثر من مياه دجلة ذاتها، في هذه القصيدة، وحتى من الشعريّة في قصيدة (الفرات الطاغي)، فالخيال أصبح أرحب، والصورة أنفذ، بالابتعاد عن صخب الأمواج، وملامح المذعورين، أولئك البسطاء الخائفين على أرزاقهم من الانجراف أمام قوة الطبيعة، مع الاستعانة بالموروث الديني والفني، ومحاولة توظيف الخيال الواسع في اصطياد اللقطة العابرة، وحصل تبادل جمالي بين الجواهري ودجلة، وهذا ما جعل من النص أكثر إشراقاً، وأبعد مدى وطعناً في الزمن.

ونحن نعلم أن حصان الجواهري قادر على القفز من فوق حواجز المعتاد، ليتحوّل هذا النوع من الفروسية إلى مدرسة مؤثرة في مختلف القامات التي عاصرته، وجاءت من بعده:

(داوود) بالمزمار يوقظه
ويُنيمُهُ بالعود (معبده)

والهيم تحزنه وتنهبه
والغيد تنزله وتصعده
ألقت إليه من مفاتنها
ما ليس إلا الله يشهده
ورمت له يقظان من متع
ما نحن في الأحلام ننشده

وفي عام ١٩٦١ كانت الأحداث السياسية، قد لعبت دوراً كبيراً في تغيّر نظرة الفرد إلى الحياة آنذاك، سواء الحياة الأدبية أو السياسية أو الاجتماعية، وكذلك الاقتصادية. وقد أثرت هذه التقلّبات على حياة الجواهري بشكل مباشر، فقد مُنعت صحيفته من الصدور، وأودع السجن مراراً وتكراراً. والذي كان حراً، كروافد الفرات، وحمائم دجلة، أصبح يبحث عن متنفّس لحريته، وما كان يرضاها أن تكون منقوصة، أو مشروطة. ففي هذا العام قرّر مغادرة العراق إلى (تشيكوسلوفاكيا)، ليسكن وعائلته في مغتربه، فاشتدّ عليه الألم، وهو بعيد عن رئة وجوده المتجسّدة في الوطن، الذي ظلّ وراء سهوله وجباله وأنهاره، فسكنته الوحشة، إلى أن فجّرها بطريقة أدهش بها محبيه، ومحبي شعره، والمتعاطفين مع قضيته، فجسّد ذلك في خالدته الرائعة (يا دجلة الخير)، فجعلنا ننحني إجلالاً لحبه لقضاياه، ولأهله، وناسه، واحتراماً لهذه القفزة الإبداعية الثمينة، فحلّق بدجلة عالياً بقامة شاهقة، وبلغت لديه اللقطة الشعرية حدّا لم تعد إمتاعاً للإمتاع، بل أصبحت أكثر نقاوة من ناحية الألوان، والريشة المتخَذة لديه صارت مطواعة، وأكثر ليونة، إلى درجة لم تكن تتكل على رقعة المساحة الممنوحة، فاخترقت الآفاق الثابتة حتى أصبحت جديرة بالمدى، فمالت قوارب الشاعر ليلتفت إلى الماضي، ولكن أيّما التفاتة: لقد أجبر على الخروج من الجنّة، والتوجّه إلى عالم غريب، أو إلى كون يتمدّد، ويستمر هذا التمدّد بشكل مخيف، غير محسوب، وأصبح الشاعر ذاته مخيفاً ومرعبا أكثر من أيّ نهر، ففاضت قريحته بأروع فيض بقصيدة (يا دجلة الخير)، وكأنّ الألم قد تحوّل إلى نول ينسج أروع اللوحات الفنيّة على المستوى الشعري، حيث كان كلّ شيء موظفاً التوظيفَ الدقيق:

حييت سفحك عن بُعْد فحييني
يا دجلة الخير يا أمّ البساتين
حيّيت سفحك ظمآناً ألوذ به
لوذ الحمائم بين الماء والطين

وأنت يا قارباً تلهو الرياح به
لِيّ النسائم أطراف الأفانين
وددت ذاك الشراع الرخص لو كفني
يحاك منه، غداة البين يطويني

لقد خرج الشاعر عن مألوفه الخاص، وسما عالياً، واختلف حتى عن نفسه، في هذه المعلّقة التي يليق بها أن تُكتب بماء الذهب، فبلغ من السمّو في هذه البلاغة، وقوّة التفجير الفنّي، ما لم يبلغه أحدٌ من شعراء جيله. فلقد حطّم المعادلة، وقلب الموازين، لصالح الحداثة الشعرية، على رؤوس مدّعيها الذين ظنّوا أنّ الحداثة تكمن في كسر الأوزان العروضيّة، وإلغاء القوافي. ولكن الجواهري أبقى على الأوزان، وعلى القوافي، وأضاف روح العصر إلى جسد الشعر، ولم يمانع أن تلامس عاصفة التغيير أشرعته، لكنّه قام بوضع الأسس الحقيقيّة لهذا التحديث، فلقد أجبر الريح على الاستماع إلى ما سيقول بقوّة، وابتعد بالجيل عن الاحتفاء بالعبثية الفارغة، والمفرغة من أيّ معنى جوهري، عندما أراد أن يفسّر علاقته الجديدة برموز وجود هذه العلاقة التي اكتنفتها الغربة الإجبارية، ولكنّها لم تخمد جذوة الحبّ والحنين. ولكم يشدّ قوله في الأبيات التالية:

يا دجلة الخير؛ ما يغليك من حنق
يغلي فؤادي، وما يشجيك يشجيني
ما إن تزال سياط البغي ناقعة
في مائك الطهر بين الحين والحين
ووالغات خيول البغي مصبحة
على القرى آمنات، والدهاقين

وما نلاحظه هو أن الشاعر ابتعد عن الأسلوب الذي اتبعه في قصيدتيه (الفرات الطاغي)، و(دجلة في الخريف)، فلم يعد يذكر فيضان النهرين، ولا قوة الطبيعة التي امتلكاها، ولا المصطافين، لكن النظرة أخذت معنى أعمق وأدهش، فشتّان ما بين غزال غافل، وصقر جريح، فالأحداث السياسية حركت دفّة السفينة، فدارت السفينة، ودار الشاعر بشكل عفوي معها. فاحتدام الغياهب، مهما يكن قوياً لا يستطيع أن يخفي النجوم، بل لا يملك إلا أن يزيد في لمعانها. فبرز نجم الجواهري مرة أخرى في هذه القصيدة، بشكل خاطف للقلوب، آسر للأذواق، حمل شعره من الألم ما يبعث على البكاء،

ومن سحر الشاعرية ما يبعث على الإلهام والاستلهام، بعد ما اكتوى الشاعر الإنسان بنار الغربة، والظلم، والنأي عن الأمكنة التي وهبته من هوائها ومائها و حرارة حب أهلها وناسها، هذه الروح المتمردة والمحبة للحرية:

يا دجلة الخير من كلّ الألى خبروا
بلواي، لم أُلْف حتّى من يواسيني
يا دجلة الخير خلّي الموج مرتفعاً
طيفاً يمرّ، وإن بعض الأحايين
وحمّليه بحيث الثلج يغمرني
دفء (الكوانين)، أو عطر (التشارين)

لقد سما الجواهري بنهريه العظيمين ، ولا ننسى أنّ النهرين قد شمخا به شموخاً كبيراً، حيث استطاع هذا الشاعر أن يحول التألم إلى رفض للألم، وحوّل حوادث التاريخ إلى موضوعات شعريّة أغنت عالم الأدب، وانتقل بالإبداع إلى مكانة رفيعة، وأثبت أنّه من بين الشعراء صفوة الصفوة، ونخبة النخبة، وما شعره إلا من صنيع عبقريّة قلّما تُمتلك❐

خلدون إبراهيم إبراهيم - شاعر وكاتب كردي

- مواليد سورية، الحسكة، ١٩٧٣
- الإصدارات الشعرية :
- ابن المتاهة - عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق ٢٠٠٥
- وأما الجدار - عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق ٢٠٠٨
- بين سماءين - عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق ٢٠١١

حاصل على مجموعة من الجوائز المحلية مثل :

جائزة اتحاد الكتاب العرب في الحسكة ١٩٩٨ - المركز الأول
جائزة اتحاد الكتاب العرب في الحسكة ٢٠٠٠ المركز الأول
جائزة اتحاد الكتاب العرب في الحسكة ٢٠٠٢ المركز الأول
جائزة نقابة معلمي سوريا – دمشق ٢٠٠٤ – المركز الأول
- جائزة مهرجان الخابور – الحسكة - ٢٠٠٦ المركز الأول
جائزة الشاعر الطبيب وجيه البارودي – حماة -٢٠٠٩ المركز الأول
جائزة نبي الرحمة عن وزارة الأوقاف السورية – دمشق ٢٠١٨ المركز الثالث

إصدارات جديدة

✍ صدر حديثاً في أربيل المجلد الثاني من مشروع تفسير (القرآن الكريم التحليل الروائي)، الذي يعمل على إنجازه الأديب والروائي الكوردي السوري الأستاذ عبدالباقي يوسف، منذ عام ٢٠١٣..

وقد صدر المجلد الثاني الذي يتضمن سورتي (الأنعام) و(الأعراف)، في طبعة أنيقة، تضم (٦٩١) صفحة من القطع الكبير..

ويمتاز التفسير المذكور ببساطة الأسلوب، والبعد عن الحشو والتعقيدات البلاغية. ويتناول المؤلف فيه الآيات القرآنية كلاً على حدة، ضمن أبواب تحمل عناوين تشير إلى المحاور التي يتم تحليل الآية ضمنها، فجعل سورة (الأنعام) في ثمان وثلاثين باباً، وسورة (الأعراف) في أربعين باباً.

نتمنى للمؤلف مزيداً من العطاء والإبداع...❐

تنمية بشرية

- في التنمية البشرية	سعد خالد

في التنمية البشرية..

سعد الخالدي - مدرب تنمية بشرية

كل ما في القيادة تعلّمته من (سفينة نوح)!!

لا تفقد القارب..
تذكّر أننا جميعاً في نفس القارب..
خطّطْ مسبقاً .. لم تكن تمطر حينما بدأ (نوح) بناء سفينته..
إبقَ ثابتاً.. فقد يتطلب أن تقوم بشيء كبير فعلاً وأنت بعمر الـ (٦٠)..
لا تصغ للنقاد دائماً.. أكمل ما يجب عليك إكماله..
إبن مستقبلك على أرض عالية..
من أجل السلامة .. سافروا بثنائيات..
السرعة ليست دائماً هي المكسب.. فقد كانت السلحفاة في السفينة مع الغزال..
حينما تكون تعباً.. ارتح قليلاً..
تذكر بأن السفينة بُنيت بواسطة هواة..

و(تايتانك) بناها محترفون..
لا تهمّ العاصفة.. فحينما تؤمن بأنك مع الحق .. سيكون هناك النور قريباً..

التأثير والإقناع من خلال فن القصص

إذا كنت مربياً، أو قائداً، تحاول التأثير على الآخرين، وتسعى إلى إقناعهم، فحتماً ستجد نفسك تروي القصص، وتضرب الأمثال، فالحياة عبارة عن سلسله من القصص والسيناريوهات المتلاحقة.
إحك قصصك بكفاءة وسلاسة، وستجد الآخرين ينسجمون معك وكأنهم يعايشون قصتك، ويفهمون مثلك ما تعلمته منها، فتترك داخلهم أثراً عميقاً لا ينمحي.
وعليك - كمربّ - أن تعرف كيف تستثمر مهارات القصّ لإلهام الآخرين، والتأثير فيهم، ومن ثم إقناعهم.

نقاط تهمك:

تغيير الموقف النفسي للآخرين بسهوله:

تستطيع من خلال القصّ أن تخاطب المراهقين السلبيين، والمحبطين، وغير المكترثين، لتؤثر فيهم، وتحوّل مواقفهم السلبية إلى أخرى إيجابية.

استمع إلى قصص الآخرين:

عليك بتعلّم مهارة سرد قصص الآخرين، جنباً إلى جنب مع مهارة سرد القصص عليهم، وذلك لتفهم أبعاد الحاجز النفسي لديهم، حتى تتمكن من اختراقه.

القصة أولاً ثم التعليمات:

آخر ما يحتاجه الناس منك هو الاستماع إلى المزيد من المعلومات الجامدة، أو الأوامر المباشرة، التي تلقيها عليهم بصيغه (أفعل ولا تفعل)، ورغم أن ذلك قد يكون من حقك باعتبارك تربوياً، إلا أن عليك أن تعترف بأن المراهقين غارقون حتى آذانهم في المعلومات والأوامر، وأنهم لا يطيقون المزيد منها.

القصة.. القيم التي أؤمن بها:

لا شك أن أفضل طريقة لتعليم أيّ قيمه أخلاقية، أو عملية، هي القدوة الحسنة،

أما ثاني أفضل طريقة لتعليم القيم، وترسيخها، فهي رواية القصص المعبّرة عن أهمية هذه القيم.

فعندما تقول إننا نحترم الأمانة مع من حولنا، فهذا لا يعني شيئاً، فهو مجرد كلام أو شعارات رنانة.. ولكن عندما تروي قصة:

عن بائع مثلاً أخطأ في حقّ عميل، ثم اعترف بخطئه، وذهب إليه واعتذر، فقام العميل بشراء مزيد من البضاعة، والوثوق به.

فإنك ترسل رسالة للمستمعين واضحة عمّا تعنيه الأمانة، وعمّا تقصده باحترامك لها.

إذا أخبرت موظفيك أن العمل يجب أن يقوم على الصراحة والتعاون، فقد لا يفهمون ما الذي ترمي إليه من هذا التصريح، وقد لا يعرفون ماذا تقصد بكلمتي (الصراحة والتعاون) بالضبط، فأنت قد أعطيتهم الكلمات، ولكنك لم تعطهم معاني أو أمثلة أو قصصاً عن هذه الكلمات، لتوضيح مقاصدها..

أمّا إذا أخبرتهم بقصة أحد الموظفين المهملين، وكيف كان يعمد إلى إخفاء أخطائه، وإلقاء تبعتها على زملائه، وكيف أن هذا الأسلوب كلّف الشركة خسائر فادحة، مما أدى إلى فصله في النهاية. فبهذا وحده تضمن أن رسالتك وصلتهم.

شيء ما يبقى في الذاكرة:

الشيء الذي يرسخ في ذاكرتك عن أي شيء هو القصص، كل قصه هي لغز صغير. احتفظ بقصصك كما تحتفظ بنقودك، وبعلمك، وبخبرتك. فقصصك هي المادة الخام لرصيدك من الجاذبية الشخصية❐

قراءة في كتاب

- النسق القرآني ومشروع الإنسان نحوة قراءة راشدة في أصول الأصول للدكتور جاسم السلطان	د.ريناس بنافي

قراءة في كتاب

النسق القرآني ومشروع الإنسان

نحو قراءة راشدة في أصول الأصول للدكتور جاسم السلطان

(القسم الأول)

عرض وتقديم:

ريناس بنافي

باحث في الفكر السياسي والاستراتيجي - لندن

✍ عقارب الساعة لوحدها لا تسمى ساعة، ولكن تكتسب معناها في نظام الساعة، لا خارجه، ولا معنى للجزء من دون سياقه الكلي.

إن وصف القرون الوسطى بالظلام، في الغرب، ووصف الجاهلية قبل الإسلام، في جزيرة العرب، كانا بسبب اختلال وخلل في منهج الفكر والتلقي، في مسلماته ونتائجه، فأورث جهالة استمرت مئات السنين، وتسبب في ابتعاد هؤلاء الأقوام عن الحق، وعدم قبولهم له، بعدما استبان لهم.

لهذا يعتبر فساد المنهج آفة الآفات في كل عصر، واختلاله طريق الهوان الإنساني. والحل يكمن في مسألة الوعي بالاتجاه الفكري، والفهم السوي لغايات الدين والحياة، بما يمهد الطريق لوعي ذاتي لتسامي الإنسان.

حين افتقدنا النظرة لنسق قيم الدين، واختلت مفاهيمه الكبرى، واختلطت دوائر فعل النص؛ فقد الدين فاعليته، وأصبح جزءاً من المشكلة، بدلاً من أن يكون جزءاً من الحل. حيث إن الاستدعاء الفردي للنصوص، من دون النظام الكلي الذي تشتغل عليه النصوص،

هو سبب أساسي في إشاعة الاضطراب في كل أوجه الحياة داخل البيئة الإسلامية، إلى حدّ التناقض المفضي إلى الهلاك. فما كان صالحاً من بساطة الرؤية في البدايات، لم يعد مجدياً في عصر التعقيد والبيئات المفتوحة.

من خلال هذا الطرح، نطمح إلى أن نعرض رؤية للدين من زاوية النسق القيمي العميق، بحيث تتساند القيم في صناعة التصور، دون تشتت تضيع معه الصورة الكلية. وما نتمناه أن يرى القارئ قيمة النسق، وأن يجده حرياً بالتبني، بديلاً عن النظرة المجزأة للدين؛ لتختفي تلك الاستدعاءات المجتزَأة، والتي وصفها القرآن بـ {أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض}، و{الذين جعلوا القرآن عضين}، فالحالة التجزيئية أشبه بشخص يشتري قطع السيارة من أصغر جزء إلى أكبر جزء بطريقة منفردة، ويعتقد أن لديه سيارة. إن الفرق شاسع بين السيارة في كلها المركب، وبين أجزائها عندما تكون منفصلة، فهي لا تسمى سيارة إلا إذا شكّلت وحدة واحدة، أما أجزاؤها فهي لا تعدو أن تكون أجزاء وقطع.

إن استبدال المنظور الشائع والمجزأ بمنظور كلي متماسك ليس بالأمر اليسير، لكنه المستقبل، وبدونه سيكون فشل محقق.

فالنسق(System) ، الذي يعني: النظام المكون من أجزاء، وتضبطه آليات تحكّم .. فلو قلنا إن النظام الاجتماعي نسق، فهذا يعني أن هناك مجموعة من العناصر تتفاعل لتؤدي وظيفة حفظ الوجود الاجتماعي والاستقرار والنمو،

وإذا وجد أن النظام الاجتماعي لا يحقق للإنسان تلك المتطلبات، فإن النظام يقوم بإعادة ضبط نفسه حتى يحافظ على ذاته .

إذن هناك متطلبات أساسية للناس المكونين للمجتمع، والنظام يقوم بعملية توفير تلك المتطلبات، عبر التغذية الراجعة، وحين يتوقف نظام التحكم عن العمل، ينهار البناء ويتعطل. وهذا يحصل عندما تنهار المجتمعات، وتخرج عن حركة التاريخ، بسبب عجزها عن إصلاح النظام .

إن الدين شيء، وفهم الدين شيء آخر.. الأول هو النص الديني المحفوظ، والثاني هو التدين؛ الذي قد يكون عرضة للخلل، فهو تصور عن الدين، قد نقترب أو نبتعد به عن مضمون الدين .

إن غياب النظرة النسقية لقيم الدين، عبر غياب دوائر عمل النصوص، وتقزّم المفاهيم، واضطراب السلوكيات، يجعل من فهمنا للدين، أو التدين، ينهار عند أول تجربة .

المجتمعات الإسلامية متخلفة عن العصر، وفاشلة في التعايش السلمي مع بعضهم البعض، والموضوع هنا ليس البحث عن الفاشل، بل بطرح الأسئلة الفاعلة .

ماهو النسق الذي يحمله هذا الطرف، أو غيره، عن الحياة، وعن القيم، وما درجة اتساقها.

إن تعلم التفكير في الأنساق ليس أمراً هيّناً في بيئات ألفت الاستدعاء المجزأ للنصوص الدينية، واختلّت فيها المفاهيم اختلالاً كبيراً، حتى انقلبت للضد. فمثلاً لو نظرنا في مفهوم واحد، مثل الجهاد، الذي وظيفته في المجتمع هو المحافظة على المجتمع من العدوان الخارجي، والتكفّل بحرية الإنسان في كل شيء، كيف تحوّل إلى سلاح لقتل الآخر.. إنه انتقام الأفكار لذاتها.. فعندما يخون مجتمع ما قيمه، ولا يحافظ على مضمونها، ونطاق عملها، والنسق الذي تعمل فيه، تنتقم هي منه بطريقتها، وتخلق أضدادها، وهكذا تنهار المجتمعات.

قبل الدخول في هذه الحلقة، لا بد من بعض الأسئلة:

ما هي منزلة الإنسان في الوجود، بعيداً عن لونه وعرقه ودينه؟ وما هي مهمته ؟ وما الأدوار التي تنتظره ؟ وما هي الأشياء التي تعترضه، لتحقيق ممكناته التاريخية؟

الدلالات الكبرى التي بيّنها الله لحظة بدأ الوجود.

١- كل شيء خلق وهيئ للإنسان كي يقوم بدوره كخليفة الله في الأرض: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مّا فِي الأرض جَمِيعًا}.

٢- نظام التعاقب في الأرض: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأرض خَلِيفَةً}. فالأفضلية لمن هو الأقوى في الأرض، حسب قوانين فلسفة التاريخ والحضارة، والسيادة تكون له على الآخرين.

٣- من طبيعة البشر الفساد وسفك الدماء، ولكن في مقدوره أن يوقف هذا الفساد وسفك الدماء لو تحصن بأدوات العقل والفكر، لأن هذان الأمران هما السبب في فساد البشرية، وهلاكها: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ}.

٤- العلم والمعرفة هما الطريق إلى تجاوز كل الخلافات، وهما السبب في تساكن الإنسان في الأرض، وعمرانها: {وَعَلَّمَ آدَمَ... }

٥- الإنسان مكرّم عند الله، وعند الملائكة التي أمرها بالسجود لآدم: {اسْجُدُوا لآدَمَ}.

٦- الإنسان بين مرتبتين، وله حرية الاختيار بين مرتبة الملائكة (الطاعة لأوامر الله)، ومرتبة التمرد على الله. وهو كذلك حرّ بين أن يكون عابداً، أو متمرداً على أوامر الله. وهو حرّ أن يكون جاهلاً، أو متعلماً، قوياً أو ضعيفاً، سيداً أو عبداً تابعاً، قائداً أو جندياً. ولكن لكل اختيار شروط ونتائج.

٧- من طبيعة البشر أن يخطئ، وهذا أمر طبيعي، ولكن الله أودع في الإنسان أدوات تدرك الخطأ، فيتوب، فيغفر الله له. أمّا الإصرار على الخطأ، والدوام عليه، رغم العلم بالنتيجة، فهي الكارثة التي تؤدي بنهاية الإنسان والأمم والشعوب: {فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}.

٨- بما أن الإنسان قادر على فعل الخير والشر بمحض إرادته، وليس بقوة خارجية تجبره على ذلك، فعليه يكون الإنسان دائماً أمام اختبار في حياته الدنيوية لفعل الأفضل عن طريق التجربة والمعرفة، للوصول إلى الفضيلة، بأدوات زوّده الله بها، أهّلته ليكون خليفة الله في الأرض من دون باقي المخلوقات، وقد خلقه الله لمهمة إعمار الأرض التي أعدّت له كي يعيش فيها.

هناك معالم كبرى للنسق القيمي رسمت للإنسان الذي هيئ للاستخلاف، وسخّرت له كل شيء للقيام بهذه المهمة التي تعهّد بحملها: {إِنَّا عَرَضْنَا الأمانة عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأرض وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنسان}، وهذه الأمانة هي المسؤولية، أي الإيمان، وتبعاته، بأدوات هي القابليةَ على التعلم، وزيادة العلم. والإنسان معرض للابتلاء بالدنيا، ومطلوب منه القيام بالأعمال الصالحة على أحسن وجه، وهو كائن مكرّم، ومخيّر، وهو الخليفة في الأرض، سخّرت له الأشياء والأدوات للقيام بالمهمة على أحسن وجه.

إن حمل الأمانة مرتبط بالدين، وعليه يمكننا طرح الأسئلة التالية:

ما هي تلك الأمانة؟ وما طبيعتها ؟ ولماذا الإنسان بالذات؟ وما هي التحديات التي سيواجهها؟ وما هي الأدوات التي زود بها كي يقوم بالأمر على أحسن وجه؟ وكيف يمكن الوصول إلى الممكنات الخفية عنه؟ ولماذا الإنسان، دون غيره، مخلوق مكرّم؟

إن الأمانة هي التكاليف المنوطة بالإنسان من قبل الله، وتشمل: الإيمان، والعبادة، وإعمار الأرض، وعدم الفساد، ووقف سفك الدماء. والإنسان مخيّر في فعل ذلك الشيء، أو عدم فعله، وإذا قام بالفعل يجب أن يقوم به على أحسن وجه، أي إن هناك سباقاً بين البشر في تقديم أحسن الأعمال، وبجودة عالية، وإنه لهذا الغرض زوّد بأدوات، وهي القدرة على التعلم والارتقاء المعرفي للقيام بالعمل تعقلاً وكشفاً وتحكماً.

إن الإنسان وجد لغاية معينة، وتمّ توجيهه لها. وخلال إدراكه إياها، تستقيم تصوراته، وتصلح وجهته. وهي غايات أسست على تكريم الإنسان بإعطائه حرية الاختيار، وحرية المسؤولية، والمصير، التي تعتبر شيئاً داخلياً لا يمكن سلبه بالإكراه، لأن الإكراه ظاهرة مناقضة لحرية الإنسان.

إن التجربة الذاتية للإنسان، والشعوب، واختياراته، هي التي تصنع المصير النهائي، فما يحمله من أفكار ومعتقدات هي المسؤولة عن سعادته أو شقائه.

إن الحرية تكرر ذكرها في القرآن، فحرية الاختيار هي حق وجودي أصيل. والدين في حياة الناس ليس مسألة شكلية أو ظاهرية، بل هو مشروع غائي لتحقيق مهمة الإنسان في الأرض. وإن رؤية الصورة الكبرى هي نقطة البداية لمشروع الدين في حياة الإنسان. وتركيز العقل في استحضار الوسيلة، دون إدراك الغاية، والتفكير فيها، يعتبر غفلة كبرى عن مراد الله، وعن المعنى الكبير للحياة. فالحقيقة الكبرى تحتاج منا إلى وقفة تأنّي، لأنها منظور كامل وشامل، وهي أداة لتفسير الوجود بالعقل. وهذا التصور العام ليس معنى مجرداً، بل هو تصور حاكم لكل حركة أو فعل يصدر من الإنسان في هذه الحياة.

إن الله علة وجود هذا الكون، والرسل مبلّغون عن الله، والكتب هي مادة الرسالة الإلهية، والتي تحدد للإنسان مهمته، ومعنى وجوده، ومصيره. ويترتب على هذا الفهم مسؤوليات وواجبات وحقوق، أهمها:

١- نجاة الإنسان لا يتحقق إلا بأبعاده الثلاثة مجتمعة، وهي: (الإيمان، والعبادة، والعمل الصالح، ومنها: الإنفاق في الأرض). الإيمان بالصورة الكبرى للوجود، التي تربط بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وتربط بين المحدود الدنيوي بالمطلق الأخروي، وعالم الشهود بعالم الخلود، الإيمان الذي ينعكس على فعل الإنسان في الأرض، فيشكّل له صلة بالسماء، "فالصلاة تروي الروح، وتجهزها بآلية تذكير وشحن للمعنى الأكبر للوجود، ولمهمته في الأرض، لترقى به إلى مقام التذكر، الذي يورث التقوى، والتي تقود إلى الإحسان الأقصى في صناعة الحياة، بآليات تربط الأبعاد الثلاثة بالعقل والفعل.

٢- مهمة الإنسان تكون بإعمار الأرض، وإقامة العدل فيها، وبسط الرحمة لكل الموجودات، وإيقاف الفساد، وسفك الدماء، والإصلاح، والبناء، بواسطة ملكة العقل، اعتماداً على العلم والمعرفة. فحاجة الإنسان إلى العلم ضرورية لوجوده، وزيادة العلم فيها منفعة له. لذلك عليه طلب العلم، والزيادة منه، لأن الإنسان - مهما ارتقى في العلم - فهو لا يزال على الشاطئ.

إن أهم مهمة أمام الرسل، والقادة، والمفكرين، هي دقّ جرس الإنذار لإيقاظ الناس من الغفلة، وتنبيههم للمصير الذي ينتظرهم، بطرح أسئلة تدور حول معنى الوجود، وهل لوجود الإنسان معنى، وما هو؟!

إن الاستجابة إلى تلك الأسئلة يحتاج إلى حسن التفكر والعلم والفهم ونقاء الضمير، وكلّما قويت ملكة التفكير، ارتقى الفهم. والوعظ لا يكفي إذا كانت طبائع التفكير سيئة، وإن التفكير السديد يورث الحكمة والسداد.

إن الإنسان بطبعه كائن مفكر، وبالتفكير يميز الإنسان بين الكذب والصدق، وتولد لديه حالة حضور الخالق. وبالتفكير ينتهي الإنسان عن المفاسد والشرور، ويتراجع، ويتوب. وبالتفكير يحاسب نفسه، ويقوّمها، قبل الفعل، وأثناءه، وبعده. وبالتفكير يتصل بربه، ويشتاق إليه. وبالتفكير يقوّم أخلاقه، ويهذّبها. وبالتفكير يعمّر الأرض، ويصلح فيها. والعكس صحيح، فحينما يختل التفكير، تنمو الشرور، والنقائض. فالعلم والتفكير هما الطريق للوصول إلى عمارة الدنيا والآخرة.

٣- حينما تستقيم حياة البشر، وتبلغ مرحلة النضج، تتحقق فيها الرحمة، والقسط، وتكون قد شكرت الخالق عملياً {لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}، {اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ}، حينها تكون شروط النجاح قد تحققت: {لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}، وهو فلاح يَشمَل الدارين.

٤- ما موقع الشعائر الكبرى، كالصلاة والصيام والحج والزكاة، من الدين؟ هل هي غايات أم وسائل؟ وما موقعها من صناعة الحياة؟

حين ننظر إلى القرآن باعتباره نسقاً، فلا مفر من أن نرتب عناصره في أماكنها، ما استطعنا.. فالنسق - كما أسلفنا – لا يعمل كأجزاء، لكنه يعمل ككل.

فالدين نسق، والصلاة والصيام والحج والزكاة أجزاء مهمة داخل هذا النسق، وهي وسائل لتحقيق غايات أسمى وأكبر.

فالصلاة ذكر، والذكر حضور الخالق في نفس المخلوق، حضوراً يجعله بمكانة الرقيب والشاهد على أفعاله؛ حضوراً فاعلاً في عمله اليومي، حضوراً يمنعه من المنكر بأنواعه، سواء ما خفي أو ما جهر به. وكم من مصلّ لا صلة له بغاية الصلاة، ووظيفتها، لأن انصراف الذهن عن الغاية، يجعل العمل أجوف، فهو أشبه بالسيارة في غير اتجاه، مهما دارت لا تحقق الغرض من وجودها.

إن الامتناع عن الفحشاء والمنكر جزء من التقوى، التي تشمل كل حركة في الحياة، إذ إن كل عمل تدخله التقوى. فالصلاة بكاملها هي من أثر التقوى، والصيام شعيرة كبرى وظيفتها تمكين التقوى، والحج شعيرة كبرى لها وظيفة تخدم غايات النسق. وهكذا تلتحم الدنيا بالآخرة، لتحقق في النهاية المعادلة الكبرى ..❐

الانقلاب الإلكتروني!

صلاح سعيد أمين
Selah1434@gmail.com

منذ سقوط النظام في العراق سنة ٢٠٠٣، جرت أربعة انتخابات برلمانية، كان آخرها في الثاني عشر من أيار الماضي، وأعلنت مفوضية الانتخابات للمرة الأولى - وربما ستكون الأخيرة - استخدام الأجهزة الإلكترونية للعد والفرز، بدلاً من العد والفرز اليدويين.

دون أدنى شك، ولحد هذه اللحظة، لم تجر أي انتخابات، سواء في العراق أو إقليم كوردستان، لم تحدث فيها خروقات انتخابية، أو تزويرات منظمة، لصالح قائمة معينة، أو مرشح محدد، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك، وإن تقارير المراقبين الدوليين والمحليين، بعد إجراء أي عملية انتخابية، تؤكد هذه الحقيقة المسلمة، التي أصبحت نقطة سوداء، ليس فقط للذين لجأوا إلى التزويرات كي يفرضوا أنفسهم على الشعب، بل لكل أبناء البلد، الذين دائماً ما كانوا ضحايا، مرة بالانقلاب العسكري التقليدي، ومرة أخرى بالانقلاب الإلكتروني الحديث!

وببساطة، الانقلاب الإلكتروني هو: أن يقوم حزب سياسي معين بسرقة أصوات الناخبين عن طريق برمجة الأجهزة الإلكترونية لصالحه.. ومن الواضح أن ما جرى هو أحدث نسخة من نسخ الفساد والسرقة التي جرت في الإقليم، وقام بها كل من: الاتحاد الوطني، والديمقراطي الكوردستاني، في مناطق نفوذهما، وبعض الأطراف الأخرى في المحافظات العراقية الباقية.

وعليه، إن لم تصحح الأمور، فسيدخل البرلمان الجديد بعض النواب الإلكترونيين، الذين سيجلسون على مقاعد غيرهم، وإن المشكلة لم تأت من سرقة أصوات الناخبين فقط، ولا من تعطيل العملية الانتخابية وتفريغها من معانيها، بل الأخطر هو ليس فقط أن يكون الانقلاب الإلكتروني مجرد سرقة لإرادة الناخبين، وسلب طموحهم وتطلعهم نحو غد أفضل من اليوم، وإنما هو تفكير هؤلاء الذين لجأوا إلى هذا الانقلاب الحديث، شكلاً ومضموناً، والتفكير الذي يبيح عمل كل شيء من أجل البقاء، والتفكير الذي يمارس كل صور الدكتاتورية والشوفينية بغية عدم التخلي عن الكرسي للآخرين الشرعيين، والتفكير الذي ينادي ليل نهار بالديمقراطية، و قبول الآخر المختلف، لكن على شروطه هو، والتي ترى أن يبقى في الحكم إلى أبد الآبدين!

نحن الآن أمام مرحلة مفصلية وصعبة، ويجب أن نختار بين شيئين لا ثالث لهما، إما القبول بما يحدث كل مرة في الانتخابات؛ من سرقة أصواتنا، وسلب آمالنا في التغيير، أو الرفض التام للانقلاب الإلكتروني، كمنطلق حاسم لبداية جديدة، تتغير فيها الأمور، وترجع معها الآمال للمواطنين المستلبة حقوقهم.

وأخيراً، فالانقلاب الإلكتروني بمثابة آخر مسمار يغرس في نعش الانقلابيين، وهذا، بالتأكيد، لا يمد عمر الانقلابيين ساعة واحدة، ولا يشفع لهم بتاتاً، ونحن لا نقول ذلك جزافاً، بل استنبطنا من تجارب الانقلابيين الآخرين المحيطين بنا، الذين قبل الإطاحة بهم بفترة قليلة حصلوا على أكثر من ٩٠% من أصوات الناخبين في بلدانهم!!❐

تقارير

- الأمين العام: ملتزمون بقرار المحكمة الاتحادية العراقية	تقرير: سرهد أحمد
- الانتخابات البرلمانية العراقية .. تزوير وقرصنة	تقرير: المحرر السياسي

الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني:

ملتزمون بقرار المحكمة الاتحادية العراقية

تقرير: سرهد أحمد

أعلن الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني، الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاءالدين)، ترحيب الحزب بقرار المحكمة الاتحادية العراقية القاضي بصحة إعادة فرز وعد أصوات الناخبين يدوياً.

جاء ذلك في مؤتمر صحفي عقده بالسليمانية، يوم الخميس الموافق ٢٠١٨/٦/٢١، سلط فيه الضوء على الأوضاع السياسية في الإقليم والعراق، ومعقباً على قرار المحكمة الاتحادية العراقية بصحة قرار مجلس النواب العراقي القاضي بإعادة العد والفرز اليدوي لأصوات المقترعين في الانتخابات البرلمانية التي أجريت في الثاني عشر من شهر أيار ٢٠١٨.

وقال الأستاذ الأمين العام: "نحن في الاتحاد الإسلامي الكوردستاني نرحب بقرار المحكمة الدستورية العراقية ونعلن التزامنا به".

وأضاف:"نأمل أن لا تحدث تزويرات أثناء عملية عد وفرز الأصوات يدوياً، وأن تكون الأحزاب السياسية أكثر حرصاً على تجنب وقوع أي اضطراب فليس من مصلحة أي طرف"، مردفاً: "يجب أن لا نضحي بكوردستان من أجل مقعد أو مقعدين إضافيين".

وبشأن قرار المحكمة الاتحادية عدم صحة إلغاء نتائج التصويت الخاص، أوضح الأستاذ الأمين العام: "حتى وإن جاء قرار المحكمة عكس ذلك، فإلغاء نتائج التصويت الخاص لم يكن يقصد به أصوات قوات البيشمركة فقط، بل كان سيشمل الأصوات الانتخابية لكافة القوات الأمنية (الداخلية) والسجناء وشرائح أخرى".

وقضت المحكمة الاتحادية العراقية، يوم الخميس الموافق ٢٠١٨/٦/٢١ بصحة قرار اتخذه مجلس النواب في السادس من حزيران الجاري، بإعادة فرز وعد أصوات الناخبين يدوياً في الانتخابات التشريعية التي جريت في أيار المنصرم.

لكن المحكمة اعتبرت أن إلغاء أصوات الناخبين العراقيين في الخارج والنازحين داخل البلاد، فضلاً عن قوات الأمن والبيشمركة في إقليم كوردستان، لا يتوافق مع دستور البلاد والقوانين النافذة.

وتعد قرارات المحكمة الاتحادية العراقية قطعية، لذلك من المفترض أن تبدأ مفوضية الانتخابات، وتحت إدارة القضاء، في الأيام القليلة المقبلة، عملية عد وفرز أصوات الناخبين يدوياً.

وكان الاتحاد الإسلامي الكوردستاني، قد أعرب في بيانة لمجلسه السياسي، يوم الأربعاء الموافق ٢٠١٨/٦/٦، عن ترحيبه وتأييده لقرار مجلس النواب العراقي بشأن إجراء عد الأصوات يدوياً بعموم البلاد وانتداب قضاة لإدارة مفوضية الانتخابات، واصفاً القرار بـ"الخطوة التاريخية".

وشغل الاتحاد الإسلامي الكوردستاني موقعاً متقدماً بين الأحزاب والائتلافات السياسية الكوردستانية والعراقية التي رفضت نتائج الانتخابات على خلفية تزويرات وتلاعبات خطيرة لجأت إليها أحزاب متنفذة لإنقاذ نفسها من سقوط سياسي محقق نتيجة تدني مستوى شعبيتها بفعل سلوكيات التفرد بالسلطة والاستحواذ على ثروات الشعب، متذرعة بالشرعية الثورية وأقدميتها في الكفاح المسلح.

وخاض الاتحاد الإسلامي الكوردستاني الانتخابات البرلمانية العراقية بقائمة مشتركة، حملت اسم "الإسلاميون الإصلاحيون".

وكـان الأسـتاذ (صـلاح الـدين محمـد بهاءالـدين) قـد وجـه، يـوم السـبت الموافـق ٢٠١٨/٥/١٩ رسالة بعنوان (فزنـا ورب الكعبـة) إلى شـعب كوردسـتان، انتقـد في مسـتهلها السلطات في العراق، وبالأخص مفوضية الانتخابات لإعلانها نتائج الاقتراع التشـريعي العـام متجاهلة اتهامات بـ"التزوير وقرصنة أصوات الناخبين"، قائلاً: "البلاد لا تـدار بهـذه المهـازل والاحتيالات".

وسبق ذلك مواقف لقيادات الحزب انتقدوا فيها وبشـدة مجمـل العمليـة الانتخابيـة ونتائجها، فقد أكد رئيس كتلة الاتحاد الإسـلامي الكوردسـتاني في الـدورة الحاليـة (المنتهيـة ولايتهـا) لمجلـس النـواب العراقـي، الـدكتور مثنـى أمـين قـائلاً: "نتـائج الانتخابـات مهزلـة حقيقية، ولن نتخلى عن ناخبينا"، مؤكداً امتلاكهم أدلة قاطعة تثبت تـورط حـزبي السـلطة في الإقليم بعملية التزوير وقرصنة الأصوات.

موقف آخر سـجله عضـو المجلـس القيـادي أبـو بكـر هلـدني بـالقول: "لـن نقبـل أي مساومة على أصوات مواطني الاقليم وحقوقهم الانتخابية".

وتابع هلدني: "ألم يكفهـم قطـع رواتـب المـوظفين وأقـوات المـواطنين، حتـى يسـرقوا أصوات الناخبين ويدوسوا بأقدامهم على إرادة شعب كوردستان".

من جانبه وجه البرلماني عـن كتلـة الاتحـاد الإسـلامي الكوردسـتاني في الـدورة الحاليـة (المنتهية ولايتها) لمجلس النواب العراقي، الدكتور جمال كـوجر، انتقـادات حـادة للحـزبين الحاكمين في الإقليم واصفاً إياهما بـ"السارقين" لثروات كوردستان ولأصوات ناخبيها.

من ناحيته قال القيادي، الحاج كـاروان: "لا أنصـاف حلـول، ونـرفض أي مقترحـات أو تسويات حتى تتم استعادة الأصوات الحقيقية للناخبين في الإقليم".

القيادي البارز أبو بكر كارواني، أكد هو الآخر أن: "هنـاك قـوى في كوردسـتان تحـاول فرض وجودها السياسي وبقائها في السلطة بأي طريقة كانت، بـالحرب أو بسـرقة أصـوات الناخبين والتلاعب بنتائج الاقتراع لصالحها"، مردفاً: "يجب على الشعب أن يقول كلا وكفـى لهؤلاء"❐

الانتخابات البرلمانية العراقية .. تزوير وقرصنة

تقرير: المحرر السياسي

✍ما إن ظهرت النتائج الأولية للانتخابات التشريعية التي جرت في الثاني عشر من أيار المنصرم حتى أدركت الأوساط والأحزاب السياسية الكوردستانية، والعراقية، أنها إزاء حالة جديدة من التلاعب بمجريات عملية الاقتراع ونتائجها.

البداية كانت في إقليم كوردستان، إذ سارعت ستة أحزاب كوردية إلى الكشف المبكر عن قرصنة إلكترونية لأصوات الناخبين في محافظات أربيل والسليمانية ودهوك وحلبجة، يضاف إليها كركوك.

الأحزاب الكوردية الستة (الاتحاد الإسلامي، حركة التغيير، الجماعة الإسلامية، التحالف من أجل الديمقراطية والعدالة، الحزب الشيوعي، الحركة الإسلامية) عقدت في أربيل اجتماعاً عاجلاً على مستوى القمة، يوم الاثنين الموافق ٢٠١٨/٥/١٤، عبرت خلاله عن رفضها التام لنتائج الانتخابات البرلمانية العراقية في الإقليم، وطالبت بإعادة العملية، وبإشراف دولي.

ووجهت الأحزاب الستة اتهامات إلى الحزبين الرئيسين المتنفذين (الاتحاد الوطني والحزب الديمقراطي) بتدبير "انقلاب إلكتروني" و"قرصنة أصوات الناخبين" في الإقليم، مشددة على أن "ما يجري حتى الآن هو سلب لحقوق مرشحين حازوا على ثقة الشعب، وإعطاؤها لآخرين عزلهم شعب كوردستان".

وتباعاً، دخلت واشنطن على الخط لاحتواء الأزمة، من خلال مبعوثها (بريت ماكغورك)، حيث التقى في السليمانية، يوم الثلاثاء الموافق ٢٠١٨/٥/٢٢، بقادة أربعة أحزاب كوردية رافضة لنتائج الانتخابات البرلمانية العراقية.

وكشفت مصادر مقرّبة من الاجتماع أن المبعوث الأمريكي تفهّم مخاوف الأحزاب الكوردية، وتلمّس منها إصراراً على رفض نتائج الانتخابات، وإعادة العملية في الإقليم وكركوك.

ولاحقاً، لاحت في بغداد اعتراضات شديدة من عدة أحزاب وائتلافات على مجمل العملية الانتخابية ونتائجها.

وأكد ائتلافان عراقيان: (تحالف القرار، بزعامة أسامة النجيفي) و(ائتلاف الوطنية، بزعامة إياد علاوي) أن الانتخابات شابتها "خروقات كبيرة" تطعن في شرعيتها، وطالب ائتلاف علاوي بإلغاء النتائج، وتشكيل حكومة تصريف أعمال.

وأعلنت مفوضية الانتخابات العراقية يوم السبت الموافق ٢٠١٨/٥/١٩، النتائج النهائية للانتخابات البرلمانية، متجاهلة الاتهامات بـ"التزوير وقرصنة أصوات المقترعين".

من جانبها صادقت الحكومة العراقية، يوم الثلاثاء الموافق ٢٠١٨/٦/٥، على توصيات اللجنة المكلفة بالتحقيق في اتهامات بتزوير الانتخابات البرلمانية.

وتضمنت توصيات اللجنة، إلغاء نتائج انتخابات الخارج والنازحين لثبوت خروقات وتزوير جسيم ومتعمد وتواطؤ.

ووجهت الحكومة، بناء على تلك التوصيات، الأجهزة الأمنية والاستخبارية بملاحقة المتلاعبين واتخاذ الإجراءات القانونية بحقهم، بالإضافة إلى فرض قيود سفر على أعضاء المفوضية إلى الخارج.

وفي هذه الفترة تمكن مجلس النواب العراقي، مسنوداً بقرار مجلس الوزراء، من عقد جلسة استثنائية، يوم الأربعاء الموافق ٢٠١٨/٦/٦ ، صوّت خلالها على تعديل قانون الانتخابات، بما يتيح إجراء عملية عد وفرز الأصوات يدوياً في عموم البلاد، وإلغاء اعتماد الأجهزة الإلكترونية في عمليات الاقتراع، وصوّت أيضاً على قرار بانتداب تسعة قضاة لإدارة مفوضية الانتخابات، على خلفية اتهام الأخيرة بالفشل في إدارة الانتخابات البرلمانية، ومنع عمليات (التزوير) التي رافقتها.

واستجابة لقرار البرلمان العراقي، قرر مجلس القضاء الأعلى، يوم الأحد الموافق ٢٠١٨/٦/١٠ ، تعيين قضاة لتولي مهام مفوضية الانتخابات، مؤكداً التزامه بتطبيق التعديلات التي أجراها مجلس النواب على قانون الانتخابات.

قرار مجلس النواب العراقي لاقى ترحيباً في الإقليم، حيث أعلنت الأحزاب الكوردية الستة في بيـ ان مشترك، تأييدها للقرار، واصفةً إياه بـ"الخطوة المهمة والتاريخية".

في المقابل، رفضت رئاسة البرلمان الكوردستاني، ممثلةً بالحزبين الحاكمين، القرار، قائلةً إنه "يفضي إلى المزيد من عدم الاستقرار السياسي والأمني" في العراق.

ويشهد العراق، وإقليم كوردستان، على المستوى السياسي والشعبي، ترقباً حذراً لما ستؤول إليه الأوضاع وسط هذه التجاذبات الحادة بين الأطراف السياسية، بعد الكشف عن عمليات التزوير وقرصنة الأصوات في الانتخابات، والقرارات ذات الصلة لإبطالها❐

أعوذ بالله من الشيطان والسياسة!

محمد واني

حشرت السياسة، بجانبها الميكافيلي البراغماتي، أنفها في كل شيء، من أدق تفاصيل حياة الإنسان، إلى الدخول في غرفة نومه، وفي سريره، من خلال الفضائيات والموبايلات والنت ووسائل الإعلام المتعددة الأخرى، وشاركته في الأموال والأولاد، وزيّنت له الدنيا، ووعدته بحياة واعدة، ومزدهرة، قائمة على الغش والكذب والخديعة، {وما يعدهم الشيطان إلا غرورا}.. وقد استشعر (بديع الزمان النورسي) خطر هذه السياسة على الإسلام، والمسلمين، ومستقبلهم، واعتبرها صنو الشيطان، بل الشيطان نفسه، عندما قال : (أعوذ بالله من الشيطان والسياسة)، وحذّر الدعاة من خلط الدعوة بالسياسة، و"خسارة الوقت الذي يفنيه العالم في ساحات السياسة". وقد صدق الرجل في حدسه، واستشرافه للمستقبل بعين ثاقبة، ورأينا كيف أن أحزاباً كثيرة محسوبة على الإسلام، خسرت الجلد والسقط، عندما قبلت التحدي، ورضيت بقواعد الليبراليين، أصحاب السلطة والخبرة الطويلة في المعرفة بدهاليز السياسة، ودخلت معهم في (اللعبة) السياسية، التي يجيدونها تماماً، والنتيجة: إحباط، وقنوط، وتقهقر، وسقوط.. فلا هي استطاعت أن تبرز في مجال الدعوة الإسلامية، وتوصل رسالتها، من خلال العمل السياسي، ولا هي استطاعت أن تبدع في المجال السياسي، وتتفوق على الليبراليين، يعني ضيعت المشيتين.!

ورغم الإخفاقات السياسية المتتالية التي منيت بها تلك الأحزاب، فإن بعضها القليل نجح في تحقيق إنجازات كبيرة في المجال القومي والوطني لبلدانها، مثل: حركة النهضة التونسية، والعدالة والتنمية التركية، وغيرهما، ولكنها لم تضف شيئاً مذكوراً للمسيرة الإسلامية، ودعوتها، ولا أقامت مشاريع مهمة تساعد المسلمين والدعاة في العالم على نشر الإسلام؛ غير عقد المؤتمرات، وترديد الشعارات (السياسية) المجردة، وهي اكتسبت دعم الشعب وتأييده لها على خلفية تقديم الخدمات للمواطنين، ورفع مستواهم المعيشي، وإقامة المشاريع الاقتصادية الكبيرة..

ورغم أننا نفتقد إلى معرفة الخطط التي يتحرك الحزبيون (الإسلاميون) من خلالها، لإقامة مشروع إسلامي مستقبلي متكامل، يعتمد على النفس الطويل، وفق استراتيجية تشبه استراتيجية (الخطوة خطوة)، لوزير الخارجية الأمريكية الأسبق (هنري كيسنجر)، الذي اعتمد على هذه الاستراتيجية لجر العرب إلى طاولة المفاوضات مع إسرائيل.. وإذا كانت الأحزاب الاسلامية تتمتع بهذا النضج السياسي، والعقل المتطور، وتمتلك القدرة على المناورة، ووضع الخطط للعمل المستقبلي، فإنها جديرة حقاً بخوض غمار السياسة، وإلا فالأجدى لها أن تبتعد عنها، ولا تتحمل تبعاتها التي تكون عادة وخيمة، وغير سليمة العواقب!❐