رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب

الصواب

العدد 156
السنة الثالثة عشرة
صيف 2016

- الكورد والدولة العثمانية
- الحقوق السياسية للأمة في النظام السياسي الإسلامي
- بين صوت القاضي وصدى الخزنوي
- الفن الروائي ودوره في إحداث الخلل المجتمعي

مجلة سياسية ثقافية فصلية تصدرها مؤسسة الإعلام والفن للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

A political and 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 saadz76@yahoo.com

نبيل فتحي حسين nabil_fathi72@yahoo.com

سرهد أحمد علي Sarhad_ahmad72@yahoo.com

الإخراج الفني

قوباد ياسين طه tqubadyasen@yahoo.com

الموقع الإلكتروني: http://alhiwarmagazine.blogspot.com

البريد الإلكتروني: Alhiwar2003@yahoo.com

العنوان: أربيل ـ محلة طيراوه / مقابل نقليات الشمال / قرب المركز الثاني للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

محتويات العدد

دراسات		٤
– الكورد والدولة العثمانية بين الانتماء القومي والولاء الديني	د.هاشم عبد الرزاق	٥–٢٧
– المجوسية = الزرادشتية جدل التوحيد والتثنية	د. فَرست مرعي	٢٨–٣٨
– المستشرق (توماس أرنولد) والفن الإسلامي	أ.د.ناصر عبد الرزاق	٣٩–٥٣
– فشل العقل المسلم في توظيف القيم الإسلامية	ئاشتى ستار شيخاني	٥٤– ٦٣
– الحقوق السياسية للأمة في النظام السياسي الإسلامي	سالم الحاج	٦٤–٨٨
– شرح عروج النبـي فيزيائياً!	هفال عارف برواري	٨٩–١٠٥
عبق الكلمات/ صلاحُ دين الإســـلام	عبدالباقي يوسف	١٠٦–١٠٧
مقالات		١٠٨
– تركيا بين طريق مسدود وآخر وعِر	د.سعد الديوه جي	١٠٩– ١١٢
– بين صوت القاضي في شرق كوردستان وصدى الحزنوي في غربها	محسن جوامير	١١٣– ١١٦
– مقترحات بخصوص (مشروع دراسات السنة النبوية الشريفة)	أ.د.عمادالدين خليل	١١٧– ١٢٠
– معالِم تصفي لك مودة العالَم	علاء الدين حسـن	١٢١– ١٢٤
– كيف ندعو..ومن أين نبدأ؟	سالم البرزنجي	١٢٥– ١٤٥
مرافئ/ المؤتمر السابع.. خطوة أخرى بالاتجاه الصحيح	د.يحيى عمر ريشاوي	١٤٦
ثقافة		١٤٧
– التاريخ على الخشبة.. أي قيمة؟ أي هدف؟	ياسين سليماني	١٤٨–١٥٣
– شعرية السرد في رواية (من يسكب الهواء في رئة القمر)	أثير محسن الهاشمي	١٥٤– ١٦٣
– الفن الروائي ودوره في إحداث الخلل المجتمعي	رولا حسينات	١٦٤– ١٧٠
– صدر حديثا		١٧١

قراءة في كتاب		١٧٢
– أطلس العالم للشريف الإدريسي	د.محمد نزار الدباغ	١٧٣-١٧٦
بصراحة/ عمليات الحشد الشعبي!	صلاح سعيد أمين	١٧٧
اخبار وتقارير		١٧٨
– المؤتمر العام السابع لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)..	المحرر السياسي	١٧٩- ١٨٤
– استمرار حالة الانقسام السياسي في الإقليم	الحوار	١٨٥- ١٨٦
– ندوة فكرية في أربيل تعرض مخاطر الفكر المتطرف	الحوار	١٨٧- ١٩١
– **آخر الكلام/ الشيطان يكمن في التفاصيل!**	محمد واني	١٩٢

– الكورد والدولة العثمانية بين الانتماء القومي والولاء الديني	د.هاشم عبد الرزاق
– المجوسية = الزرادشتية جدل التوحيد والتثنية	د. فَرست مرعي
– المستشرق (توماس أرنولد) والفن الإسلامي	أ.د.ناصر عبد الرزاق
– فشل العقل المسلم في توظيف القيم الإسلامية	ئاشتى ستار شيخاني
– الحقوق السياسية للأمة في النظام السياسي الإسلامي	سالم الحاج
– شرح عروج النبـي فيزيائياً!	هفال عارف برواري

الكورد والدولة العثمانية
بين الانتماء القومي والولاء الديني

د.هاشم عبد الرزاق صالح

المقدمة:

ثمة ضرورة ملحة لإعادة قراءة تاريخ العلاقات الكوردية – التركية بعيداً عن أي نزعات قومية أو مذهبية، والبحث عن المشتركات الإيجابية في تلك العلاقات، وتجاوز السلبي منها، بهدف تقوية وتعزيز الروابط الثنائية، للحافظ على مصير هذه المنطقة ومستقبل شعوبها.

ترجع العلاقات الكوردية العثمانية إلى عدة قرون، عندما اتفق السلطان العثماني (سليم الأول) عام ١٥١٤م مع الأمراء الكورد، بوساطة الأمير (شرف خان البدليسي)، على أن يقف الكورد إلى جانب الدولة العثمانية في حروبها، في مقابل اعتراف الدولة العثمانية باستقلال الإمارات الكوردية. وقد كان للعشائر الكوردية دور كبير في معظم المعارك التي خاضتها الدولة العثمانية، ابتداءاً من معركة جالديران، مروراً بحرب القرم عام ١٨٥٣م، وكذلك الحرب الروسية العثمانية ١٨٧٧-١٨٧٨م، فضلاً عن حرب الاستقلال التركية ١٩١٩-١٩٢٢م، وانتهاءاً بالحرب العالمية الأولى ١٩١٤م.

رغم موقف الكورد المساند للدولة العثمانية في الكثير من حروبها، إلا أن التعسف وسوء تصرف الإدارة العثمانية تجاه العشائر الكوردية، وعدم المبالاة بحقوقهم القومية، أدى إلى نفور الكورد من العثمانيين، وظهور عدد من الحركات الكوردية المسلحة، كرّد فعل تجاه السياسة العثمانية، فضلاً عن اتجاه الكورد نحو تأسيس عدد من الجمعيات التي أخذت تطالب بحقوقهم القومية واستقلالهم الذاتي.

وعلى الرغم من سياسة القسوة، التي اتبعها بعض الولاة الأتراك تجاه الكورد، إلا أن تعرض الدولة العثمانية للخطر، واستجابة لنداء الجهاد الذي أعلنته الدولة العثمانية، سواءاً عندما وقع الاحتلال الإيطالي على ليبيا في أيلول من عام ١٩١١، أو مع الاحتلال البريطاني للعراق في بداية الحرب العالمية الأولى، وقف العراقيون بكل قومياتهم ومذاهبهم إلى جانب الدولة العثمانية، وساهموا في نصرتها، فتحركت من (ولاية الموصل) أعداد كبيرة من أبناء العشائر الكوردية، الذين استجابوا لنداء الجهاد، وساروا نحو جنوب العراق، ليشاركوا مع إخوانهم من أبناء الجنوب تصديهم للاحتلال البريطاني، يدفعهم إلى ذلك الرابطة الدينية التي حرص الكورد على ديمومتها، بوصفهم جزءاً من الدولة العثمانية.

ومن هنا جاء الحديث في هذه الورقة عن علاقة الكورد بالدولة العثمانية، والتي كانت تتأرجح بين الولاء الديني، بوصف السلاطين العثمانيين قادة مسلمين، أعادوا العمل بأحكام الشريعة الإسلامية، وأن الخلافة العثمانية امتداد لدولة الخلافة الإسلامية، التي تعود إلى زمن الصحابة الأوائل، وبين الانتماء القومي الذي تطور بشكل ملحوظ بعد إسقاط السلطان (عبد الحميد)، وصعود جماعة (الاتحاد والترقي) إلى الحكم، ومحاولاتهم الاستفزازية لمشاعر الكورد القومية، والذين استجابوا لتلك الاستفزازات من خلال تأسيس عدد من الجمعيات القومية، التي

أخذت على عاتقها تحقيق الأهداف القومية للشعب الكوردي.

أولاً: تمهيد

كوردستان: الموقع والأهمية

تتألف كلمة (كوردستان) من مقطعين: (كورد) و(ستان)، التي يقابلها في اللغة الإنكليزية مصطلح (state) وتعني منطقة أو مقاطعة. إذن (كوردستان) تعني (منطقة الكورد، أو أرض الكورد)[١].

وتشير دائرة المعارف الإسلامية إلى أن لفظ كوردستان "وضع للإطلاق على المواطن التي يسكنها، ولا يزال، الكورد حتى الآن"[٢]. وكوردستان منطقة واسعة لا حدود سياسية لها. ويذكر المؤرخ السياسي الروسي (نيكيتين) أن لفظة كوردستان أطلقها أول مرة (سنجر) أو (سنجار)، وهو آخر ملوك السلاجقة، على إحدى مقاطعات مملكته، وذلك في القرن الثاني عشر الميلادي. وهي تضم عدة ولايات، تفصل بينها سلسلة جبال زاجروس. وقد كانت هذه المنطقة تدعى قبل ذلك بـ (جبال الجزيرة) أو (ديار بكر). وإن أول مؤرخ ذكر كلمة كوردستان هو (القزويني)، في كتابه المعروف (نزهة القلوب) سنة ٧٤٠هـ، أي في القرن الرابع عشر للميلاد[٣]. إلا أن المؤرخ الإنكليزي (ديفيد مكدول) يُرجع أول ذكر لمصطلح كوردستان إلى سنة ٧٠٠هـ/١٣٠٠م، عندما ذكره (صفي الدين البغدادي) في كتابه (مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع)[٤].

ثمة اختلاف واضح بين الباحثين في تحديد دقيق لموقع كوردستان، لكن ثمة حدود تقديرية اتفق عليها عدد من الباحثين. وذلك لأن كوردستان لم تشكل وحدة سياسية مستقلة، بل هي موزعة في عدة دول (تركيا، العراق، إيران، سورية، أذربيجان). وعموماً تمتد كوردستان من جبال البحر الأسود قرب القوقاز وسيواس وأرضروم شمالاً، ومرعش وكرمنشاه شرقاً، والموصل وديار بكر جنوباً[٥]. ويعيش في هذه المنطقة الواسعة الشعب الكوردي، الذي توزع في عدة دول، وهو يعد من الشعوب العريقة في القدم[٦].

زاد الموقع الجغرافي المتميز لكوردستان، حيث تقع على الطرق التجارية الرئيسة التي تصل بلاد فارس بالبحر المتوسط والبحر الأسود، وما تضمه من موارد وخيرات وتحصينات طبيعية، فضلاً عن أهميتها الإستراتيجية والعسكرية والتجارية، من أهمية منطقة الشرق الأوسط. لذلك شكلت كوردستان، وعلى مر العصور، هدفاً لأطماع دول وجهات عديدة[٧]. وفي مطلع القرن السادس عشر الميلادي أصبحت كوردستان إحدى ساحات الصراع المرير الذي نشب بين الدولتين العثمانية والفارسية. فتحمل الشعب

الكوردي من جراء ذلك الكثير من محاولات الإخضاع السياسي من الدولتين[٨].

وقد شكلت كوردستان مجالاً حيوياً مهماً لتوسّع الدولة الصفوية الفتية، ففي عام ١٥٠٧م اجتاحت جيوش الشاه (إسماعيل الصفوي) (١٥٠١ – ١٥٣٤)، مؤسس الدولة الصفوية في إيران، أراضي كوردستان، التي كانت تحكمها آنذاك أمارات وأسر كوردية مستقلة[٩]، فعمل على الإطاحة بتلك الإمارات وحكامها. وفرض (الشاه إسماعيل) سيطرته على كوردستان، عن طريق ممارسة القسوة والإرهاب في تعامله مع الشعب الكوردي، وفرضه لكثير من الضرائب وأعمال السخرة عليهم، بالإضافة إلى تعمده تهميش الأمراء الكورد، وعدم الاعتماد عليهم في إدارة المنطقة، وذلك لأسباب مذهبية وعنصرية. فعمل (الشاه إسماعيل) على إجبار الكورد على اعتناق المعتقدات الصفوية، التي تتعارض مع تقاليد الكورد الدينية، حيث كان معظم الكورد مسلمين على المذهب الشافعي[١٠]، فضلاً عن اعتماده على العشائر غير الكوردية في ضربهم، وعين ضباطاً صفويين للإشراف عليهم بشكل مباشر[١١].

ثانياً: أثر العامل الديني في تطور العلاقات العثمانية الكوردية

نتيجة للسياسة التي اتبعها الشاه (إسماعيل الصفوي) في كوردستان، أصبحت المنطقة مهيأة للتغيير، وكانت الدولة العثمانية[١٢] آنذاك تراقب عن كثب تطورات الأوضاع في كوردستان التي كانت خاضعة للتسلط الصفوي. وقد وجدت الدولة العثمانية في تحركات الصفويين ونشاطهم في كوردستان خطراً يهدد مصالحها وتوجهاتها التوسعية، لذلك قررت وقف زحفها نحو أوروبا، والدخول في صراع مع الصفويين

ومواجهة تهديداتهم[١٣]. فاستغل العثمانيون مشاعر الدين الفياضة لدى الشعب الكوردي، الذي كان الإسلام يمثل حجر الزاوية في توجهاته وانتماءاته السياسية وتذمره من الحكم الصفوي، من أجل استمالته إلى جانبهم. ويعد عهد السلطان (سليم الأول) (١٥١٢ – ١٥٢٠م) البداية الحقيقية للصراع العثماني الصفوي[١٤]، حيث انتهج (السلطان سليم) سياسة مغايرة للسياسة التي اتبعها الصفويون في تعاملهم مع الكورد، بعد أن اقتنع بضرورة اتباع سياسة تقوم على كسب الأمراء الكورد إلى جانب الدولة العثمانية، وتحريضهم ضد الهيمنة الصفوية على مناطقهم[١٥].

استخدم (السلطان سليم) العامل الديني في صراعه مع الصفويين بكل مهارة، حيث استغل تذمر كبار علماء الدين الكورد والعرب – على حد سواء – الذين بعثوا العديد من الوفود والرسائل إلى الدولة العثمانية، يحثونها على محاربة الدولة الصفوية، وتخليصهم من التعصب المذهبي الذي مارسه الصفويون تجاههم[١٦]. فوجه (السلطان سليم) رسالة شديدة اللهجة إلى (الشاه إسماعيل) ينعت فيها نفسه بأنه ""قاتل الكفرة والمشركين، قامع أعداء الدين، مرغم أنوف الفراعين، سلطان الغزاة المجاهدين"[١٧].

اختار (السلطان سليم) أحد الأشخاص المقربين منه، وهو الشيخ (إدريس البدليسي)[١٨]، المؤرخ والدبلوماسي البارع، ليوفده إلى كوردستان، من أجل الحصول على دعم وتأييد الكورد. وقد استطاع الشيخ (البدليسي) بحنكته السياسية أن يرجع إلى (السلطان سليم) حاملاً معه وعود أمراء الكورد بتقديم الدعم والولاء للدولة العثمانية(١٩). وبذلك نجح (البدليسي) في ضم الكورد إلى جانب الدولة العثمانية في حربها مع الصفويين. بعد ذلك وزع (البدليسي) بنفسه علامات وإشارات الإمارة على الزعامات الكوردية، وكان (السلطان سليم) قد أرسل إلى (البدليسي) فرامين التعيين موقعه على بياض، لكي يضع (البدليسي) من الأسماء ما يراه ويختاره بنفسه[٢٠].

بعد أن ضمن (السلطان سليم) ولاء القبائل الكوردية، تقدّم في ١٥ محرم ٩٢٠هـ/١٥١٤م نحو بلاد فارس، بهدف الاستيلاء عليها، ودارت هناك رحى معارك طاحنة، وتحديداً في سهل جالديران (عرفت المعركة بنفس الاسم)، وكان للكورد إسهام واضح في مجرياتها. استطاع (السلطان سليم) بعدها الوصول إلى عاصمة الصفويين (تبريز)، التي دخلها في ٤ أيلول عام ١٩١٤م[٢١].

ويعدّ عام ١٥١٤ منعطفاً كبيراً في تاريخ العلاقات العثمانية الكوردية، حيث أصبحت معظم أجزاء كوردستان منذ ذلك الحين خاضعة بشكل فعلي للدولة العثمانية. ونتيجة لدعم الكورد، ومشاركتهم الدولة العثمانية في صراعها مع الصفويين، فقد اعترفت الدولة العثمانية بشرعية وسلطة الأمراء الكورد في إماراتهم الوراثية[٢٢]. ومن أجل ذلك، ولضمان المحافظة على ولاء الكورد، عقد (السلطان سليم الأول) اتفاقية صداقة وتحالف مع الأمراء الكورد عام ١٥١٥م، نصّت على ما يلي[٢٣]:

١- تحتفظ كافة الإمارات الكوردية، الموقعة على المعاهدة، باستقلالها.

٢- تستمر وراثة الإمارة من الأب إلى الابن، أو يتم تنظيم ذلك استناداً إلى أعراف القبيلة، ويعترف السلطان بالوريث الشرعي بفرمان خاص.

٣- يساهم الكورد في كافة الحروب التي توكل إليهم من قبل السلطة.

٤- تقوم الدولة بمساعدة الكورد ضد أي عدوان أجنبي عليهم.

٥- يساهم الكورد بتقديم المعونات المالية للسلطة.

بناءً عليه، وتقديراً لموقف الكورد في معركة جالديران، سمحت الدولة العثمانية بتشكيل العديد من الإمارات الكوردية، وصل عددها إلى ثلاثين إمارة رئيسة، مثل: إمارة بهدينان، والإمارة السورانية، والإمارة البوتانية، والإمارة البابانية، وغيرها[٢٤].

بعد معركة جالديران، استمر التعاون الكوردي العثماني لتحرير العديد من المدن والقلاع في كوردستان من السيطرة الصفوية، حيث أدى المقاتلون الكورد دوراً كبيراً وحاسماً في معظم المعارك التي خاضها الجيش العثماني، مثل فتح مدينة (ماردين) في تشرين الأول عام ١٥١٥م، ومعركة (قوج حصار)

عام ١٥١٦م، ثم توالى سقوط العديد من المدن والقلاع بيد التحالف الكوردي العثماني، فسقطت (أرغني) و(سنجار) و(تلعفر) و(جرموك) و(سيفر بك) و(بيره جك)، وكذلك (الموصل) و(أربيل)[٢٥]، وغيرها من أجزاء كوردستان التي أصبحت ضمن النفوذ العثماني[٢٦]. وبذلك بدأت مرحلة جديدة في تاريخ العلاقات العثمانية الكوردية، مع ما حملته من انعكاسات متباينة على منطقة كوردستان، وفي شتى الميادين.

أثر العامل الديني في تعاطف الكورد مع العثمانيين

- الكورد والإسلام

من المعروف لدى المؤرخين والمتابعين للشأن الكوردي أن الكورد من أكثر الشعوب تمسكاً بالإسلام ومبادئه. وتنقل كتب التاريخ عن البداية الأولى لعلاقة الكورد بالإسلام، عندما اجتاز (جابان) الكوردي المسافات الطويلة لكي يأتي إلى المدينة المنورة ويعلن إسلامه بين يدي رسول الله محمد (ﷺ)، فكان أول سفير للشعب الكوردي إلى دولة الإسلام. ثم قدمت بعد ذلك مجموعة من التجار الكورد إلى المدينة المنورة، لتعلن إسلامها أمام رسول الله (ﷺ)، فتكونت بذلك نواة الوجود الإسلامي في كوردستان[٢٧].

وعندما حدث الفتح الإسلامي في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (رض)، كان أبناء الشعب الكوردي من السباقين في الدخول إلى الدين الجديد. ويكاد يتفق الباحثون على أن الإسلام دخل إلى كوردستان بالسلم وبرضا أهلها الذين رحبوا بالفاتحين، ولم تحدث مقاومة للفتح إلا في منطقة (شهرزور) التي كانت خاضعة لسيطرة الفرس، فكانت بذلك كوردستان من أكثر المناطق قبولاً للإسلام[٢٨].

وعلى مدى القرون اللاحقة أثبت الشعب الكوردي، وقياداته، تمسكهم بالإسلام، وظلوا مخلصين أوفياء لهذا الدين وقضايا الأمة الإسلامية، وأصبحوا روح الإسلام وجنوداً للخلافة الإسلامية في شتى عصورها، ودافعوا عن الثغور الإسلامية وتصدوا لكل الهجمات التي تعرضت لها الأمة الإسلامية في مراحل تاريخية مختلفة[٢٩]. إلى جانب ذلك أسهم الكورد في بناء الحضارة الإسلامية وإغنائها في شتى المجالات العلمية والثقافية والاقتصادية والعمرانية، فليس هناك حلقة من حلقات الإبداع الحضاري الإسلامي إلا وكان للكورد إسهام فاعل فيها، فبرز منهم مبدعون نبغوا في مجال العلوم اللغوية والتفسير والفقه والحديث والأدب والتاريخ، فضلاً عن التخصصات العلمية والعقلية، فشكّلت كوردستان رافداً مهماً من روافد الحضارة

الإسلامية وإنجازاتها المتميزة[٣٠]. لذلك يمكن القول إن الشعب الكوردي يعد من أكثر الشعوب تديناً وتمسكاً بروح الإسلام ومبادئه. لكن في الوقت نفسه، يمكن القول أيضاً إن الكورد من الشعوب التي لا يسوقها التزامها الديني إلى التعصب والتطرف. لذلك نجد في كوردستان ثمة تعايش سلمي متميز بين مكوناتها الدينية والقومية، فإلى جانب الأغلبية المسلمة على المذهب السني الشافعي، والتي تقدر نسبتها بـ (٩٥٪) من المجموع العام، نجد هناك أقليات دينية كالمسيحية وفرق دينية وقومية أخرى كاليزيدية والعلوية والشبك والكاكائية وأهل الحق[٣١].

كما انتشر التصوف[٣٢] في كوردستان منذ القرن الرابع الهجري / الحادي عشر الميلادي، حيث وجد التصوف رواجاً كبيراً بين العشائر الكوردية المعروفة بتحمسها الشديد للدين[٣٣]. ومن أشهر الطرق الصوفية التي انتشرت في كوردستان: الطريقة القادرية، المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الكيلاني (ت ٥٧١هـ/١١٦٦م)، ويعود الفضل في انتشارها في كوردستان إلى الشيخ (معروف النودهي) البرزنجي، الذي عمل على مد نفوذها إلى معظم أنحاء كوردستان، فانتشرت العديد من التكايا التي يرأس كل منها أحد شيوخ الطريقة، ممن كانت له مكانة متميزة في المجتمع وقلوب الناس[٣٤]. وكذلك الطريقة النقشبندية التي تنسب إلى الشيخ (بهاء الدين محمد بن جلال)، المشهور بـ(شاه نقشبند). أما مجدد الطريقة النقشبندية في العراق، والعالم الإسلامي، فهو الشيخ (ضياء الدين أبو خالد بن حسين الشهرزوري الشافعي)، المعروف بـ (مولانا خالد النقشبندي) المولود سنة ١٧٧٩م في قرية (قره داغ) جنوب السليمانية[٣٥].

شهدت السنوات ما بين ١٨١١ – ١٨٢٠م انتشاراً واسعاً للطريقة النقشبندية في كوردستان، فبعد عودة الشيخ (خالد) إلى السليمانية التف حوله عدد كبير من المريدين، حتى بلغ نفوذه عند الكورد حداً قورن بالشيخ (عبد القادر الكيلاني)[٣٦]، فتبنى عدد من زعماء العشائر المهمة في كوردستان الطريقة النقشبندية، وتحولوا إلى أتباع لهذه الطريقة الصوفية. وقد كان لعلماء النقشبندية جهود علمية متميزة في شتى الميادين، وتميزت مصنفاتهم بتعدد لغاتها، فكان هؤلاء العلماء يتكلمون الكوردية والعربية والفارسية والتركية والهندية، لذلك حظيت بانتشار واسع داخل العالم الإسلامي وخارجه[٣٧].

ويمكن القول إنه كان لعلماء الدين الإسلامي، وشيوخ الطرق الصوفية، دور فعال بين فئات المجتمع الكوردي، وكان لحسن تدبيرهم وتوجيهاتهم السليمة أثر بالغ في تماسك المجتمع وإصلاحه. وفي بعض

الأحيان كان لهم دور مهم في اتخاذ قرارات ومواقف سياسية مهمة.

الكورد والسلطان عبد الحميد الثاني

ارتبط الكورد مصيرياً بالخلافة العثمانية، لكونها تمثل امتداداً للخلافة الإسلامية التي تعود إلى زمن الصحابة الأوائل. كما نظر الكورد إلى السلاطين العثمانيين على أنهم رموز إسلامية مقدسة، تذكّرهم بالخلفاء الراشدين والقادة المسلمين الأوائل. وتجسدت هذه النظرة بشكل واضح في عهد السلطان (عبد الحميد الثاني)(١٨٧٦ – ١٩٠٩)، الذي نجح في استقطاب الشعوب الإسلامية داخل الدولة العثمانية، خاصة بعد تبنيّه لمشروع (الجامعة الإسلامية) الذي قدم حلولاً إسلامية لمواجهة الواقع المتردي للدولة العثمانية والتهديدات الخارجية[٣٨].

بناءً على ذلك، ونتيجة للبيئة الإسلامية التي سادت كوردستان منذ عدة قرون، وجد الكورد أنفسهم ملزمين بالوقوف إلى جانب الدولة العثمانية، التي كانت تمثل الأمة الإسلامية آنذاك، وفي جميع حروبها وأزماتها الداخلية والخارجية. فعندما اندلعت الحرب الروسية العثمانية ١٨٧٧ –١٨٧٨، أصدر شيخ الإسلام آنذاك (حسن خير الله) فتويَيْن: أعلن في إحداهما الجهاد المقدس، ووجوب اشتراك كل المسلمين في القتال، والثانية تقضي بمنح السلطان (عبد الحميد) لقب الغازي، والذي يعني (المجاهد في سبيل الله)[٣٩]. وجدت تلك الفتاوى استجابة سريعة لدى الشعب الكوردي، فقام الشيخ (عبيد الله النهري)، وهو من الشخصيات الدينية المرموقة في كوردستان، ولُقّب بـ (أبو الكورد)، بتجهيز ثلاثمائة مقاتل من مريديه، قادهم بنفسه إلى جبهات القتال، وشاركوا بشجاعة كبيرة في ساحات المعارك[٤٠]. إلى جانب هؤلاء، قاتل أفراد من (عشيرة هماوند)، المعروفة بشجاعتها وصلابتها، إلى جانب العثمانيين، وأظهروا قدرات فائقة في المعارك. لذلك حظيت هذه العشيرة برضى السلطان (عبد الحميد الثاني)، الذي كافأهم

بمنحهم المزيد من الأراضي في منطقة (بازيان)[٤١].

أما في (السليمانية)، فقد ارتبط الشيخ (كاك أحمد) بعلاقات طيبة مع السلطان (عبد الحميد)، وعندما اندلعت الحرب الروسية العثمانية استجاب الشيخ لنداء الجهاد، وأرسل عدداً من مريديه بزعامة حفيده الشيخ (سعيد)، ليشتركوا بفاعلية في ساحات القتال. وإلى جانب هؤلاء، كان يقاتل عدد آخر من الكورد تحت قيادة أبناء (بدر خان بك) الكبير. ولم تقتصر مشاركة الكورد من الرجال في هذه الحرب، بل كان للمرأة الكوردية دورها المشهود في تلك الأحداث، فقد تزعمت السيدة الكوردية (قرة فاطمة) خمسمائة من الفرسان الكورد، واشتركت معهم في عدة جبهات. وقد أشادت بشجاعتها الصحف المصرية آنذاك[٤٢].

يمكن القول إنه خلال عهد السلطان (عبد الحميد الثاني) كان ثمة إجماع من علماء الدين المسلمين، وعدد من شيوخ العشائر الكوردية، وشرائح مختلفة من المجتمع الكوردي، على ضرورة مناصرة الدولة العثمانية، والوقوف إلى جانبها، ضد كل التهديدات الخارجية والداخلية[٤٣]. لذلك انتقد علماء الدين، وقسم من شيوخ العشائر الكوردية، حركات المعارضة التي اندلعت في أجزاء من كوردستان ضد الحكم العثماني[٤٤]، مستندين في ذلك إلى الحجة الشرعية، التي تؤكّد على طاعة ولي أمر المسلمين، وتحريم الخروج عن أمره.

وبالنظر لشجاعة المقاتلين الكورد في ساحات المعارك، والذي تجلى ذلك بشكل واضح خلال الحرب الروسية العثمانية، ولتوطيد الأمن والاستقرار في كوردستان، ولتأمين حدود الدولة العثمانية، أوعز السلطان (عبد الحميد الثاني) بتشكيل جيش من المقاتلين الكورد عرف بـ (الفرسان الحميدية)، وذلك عام ١٨٩١، لتكون على غرار فرق القوزاق الروسية[٤٥]. رافق ذلك حملة دعائية قام بها عدد من كبار المسؤولين العثمانيين في كوردستان للاتصال بالعشائر الكوردية، لحثهم على الاستجابة لنداء (خليفة المسلمين)، بوصفهم من "المؤمنين وحماة الاسلام"[٤٦]. فضلاً عن ذلك قام علماء الدين في كوردستان بمباركة الدعوة لتشكيل (الفرسان الحميدية)، كونها واجباً مقدساً عملاً بالنص القرآني {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم}[٤٧]، وأن من الواجب الشرعي على الأمة تهيئة جيش يدافع عن ديار المسلمين ويأتمر بأمر الخليفة بوصفه أمير المؤمنين[٤٨]، فكان لتلك الدعوات صدىً واسعاً بين العشائر الكوردية، التي سارعت (شيوخاً وأفراداً) للالتحاق بتشكيلات

(الفرسان الحميدية)، والمشاركة في الجهاد لنصرة الدولة العثمانية[٤٩].

أثر العامل الديني في موقف الكورد من خلع السلطان عبد الحميد، وإلغاء الخلافة الإسلامية

أدى إقدام جماعة (الاتحاد والترقي)[٥٠] على تنحية السلطان (عبد الحميد الثاني)، عام ١٩٠٩، بتأييد ودعم من اليهود وعدد من الدول الأوربية، إلى حدوث موجة من الغضب والاستياء الشعبي عمت أرجاء العالم الإسلامي، باعتبار أن خلع السلطان (عبد الحميد) يعدّ هدماً للخلافة الإسلامية، وبداية لتمزيق العالم الإسلامي. لذلك كان لعلماء الدين الكورد موقف واضح وصريح مما عدّوه (مؤامرة) استهدفت المسلمين ووحدتهم. وقد تبلور هذا الموقف المعادي بشكل خاص بعد تبني الاتحاديين لسياسة التتريك والتطرف القومي، من خلال العمل على تحويل جميع شعوب الإمبراطورية العثمانية إلى (أمة عثمانية). وقد صرح الاتحاديون، وفي أكثر من مناسبة، بتلك السياسة، فجاء في أحد مقررات الجمعية بأنه "لا بد من عثمنة جميع العناصر غير التركية، عاجلاً أم آجلاً، وأنه لا يمكن تحقيق ذلك عن طريق الإقناع، بل يجب اللجوء إلى استخدام القوة لإجبارها على ذلك"[٥١].

بناءً عليه، شهدت كوردستان قيام عدة انتفاضات بوجه النظام الجديد. فبعد ما يقارب الشهر من وصول الاتحاديين إلى السلطة، قام (إبراهيم باشا مللي) بتجهيز عدد كبير من المقاتلين الكورد، بلغ عدة آلاف مقاتل، وأعلن تمرده على سلطة الاتحاديين، دعماً للسلطان عبد الحميد والخلافة الإسلامية، وتمكّن من السيطرة على أجزاء واسعة من كوردستان[٥٢]. وفي (السليمانية) أعلن الشيخ (سعيد)، الذي كانت تربطه علاقة وطيدة بالسلطان (عبد الحميد)، تمرّده بالتعاون مع عشيرة الهماوند المعروفة، مما أقلق الإدارة التركية، التي دبرت حادثة اغتياله في مدينة (الموصل)[٥٣].

وكان العامل الديني أحد العوامل التي حفزت الكورد لنصرة إخوانهم العرب خلال الثورة التي حدثت في اليمن عام ١٩١١ ضد الاتحاديين، فكان ثمة دعم مادي ومعنوي قدمه الشعب الكوردي لثوار اليمن[٥٤]. إلى جانب ذلك شهدت مساجد وتكايا كوردستان حركة معارضة وانتقاد لسياسة الاتحاديين، التي غيّبت العمل بالشريعة الإسلامية، من خلال توزيع البيانات والنشرات ذات الطابع الإسلامي، والتي لقيت رواجاً واسعاً بين الناس[٥٥].

من جانب آخر، وللتدليل على رفضهم خلع السلطان (عبد الحميد)، أسهم الكورد

في تأسيس جمعية (الاتحاد المحمدي)، عام ١٩٠٨م، كرّد فعل على سياسة الاتحاديين المخالفة للشريعة الإسلامية، وأصدرت الجمعية جريدة باسم (البركان)، وكان أحد الكتاب البارزين فيها الشخصية الكوردية الإسلامية المعروفة الشيخ (بديع الزمان سعيد النورسي) (١٨٧٦ – ١٩٦٠). ونتيجة نشاطات الجمعية قام الاتحاديون بحلّها، بتهمة أنهم كانوا وراء انتفاضة الوحدات العسكرية داخل (اسطنبول) وتمرّدهم على إجراءات الاتحاديين، وهتفوا بحياة السلطان والشريعة الإسلامية[٥٦]. رغم ذلك استمر (النورسي) في كتاباته يدافع عن الخلافة الإسلامية ويهاجم أعداءها ويفضح مخططاتهم[٥٧].

وفي عام ١٩٠٩ قامت مجموعة من المثقفين الكورد بتأسيس النادي الكوردي، الذي فتح له فروعاً في مناطق من كوردستان. وقام النادي بتنظيم حفلٍ كبيرٍ في الجامع الكبير في (ديار بكر)، حضره عدد كبير من العلماء وشيوخ الصوفية، وفي نهاية الحفل وقع العلماء على وثيقة الولاء للسلطان (عبد الحميد) والشريعة الإسلامية. وطرح النادي فكرة تنظيم مقاومة مسلحة في كوردستان، من أجل إعادة السلطان (عبد الحميد)، وإعادة العمل بالشريعة الإسلامية[٥٨].

وقبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى حدثت انتفاضة كبيرة في منطقة (بدليس)، بزعامة (الملا سليم أفندي الخيزراني)، وبمشاركة عدد من الأمراء الكورد، مثل: رشيد أغا السليفاني، وعبد الرحمن الشرنافلي، والشيخ نوري البريفكاني، والشيخ سعيد الحفيد، والشيخ عبد السلام البارزاني، طالبوا بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية، وإبعاد الموظفين الأتراك[٥٩]. وقبل ذلك كان الشيخ (عبد السلام البارزاني) قد رفع، مع مجموعة من الزعماء الكورد في منطقة بهدينان، عريضة إلى (مجلس النواب التركي)، طالبوا فيها بأن "تجري الأحكام بمقتضى الشريعة الإسلامية

طالما أن دين الدولة الإسلام. وأن يتعين لمنصب القضاء والإفتاء من هو على المذهب الشافعي، وأن تؤخذ الضرائب بمقتضى ما نصّ عليه الشرع، ويلغى ما يزيد عنها"[٦٠].

وضمن ردود الأفعال الكوردية على إلغاء الخلافة الإسلامية، أعلن الشيخ (سعيد بيران) في شباط عام ١٩٢٥م انتفاضة كوردية مسلحة ضد الأتراك، عمّت معظم أجزاء كوردستان، كان من أهدافها إعادة العمل بالشريعة الإسلامية، وتنصيب (سليم أفندي) أحد أبناء السلطان (عبد الحميد) خليفة للمسلمين[٦١].

أثر العامل الديني في تعاطف الكورد مع العثمانيين خلال الحرب العالمية الأولى

على الرغم من خيبة الأمل التي أصابت الكورد والعرب، على حد سواء، من سياسة الاتحاديين العنصرية، إلا أن مواقف هؤلاء من الأتراك عند اندلاع الحرب اتسم بالتعاطف والإيجابية. فقد أفتى علماء الدين الشيعة والسنة بوجوب الجهاد لدفع الضرر عن المسلمين، حسبما تقتضيه أحكام الشريعة الإسلامية[٦٢]. وقد كانت استجابة الكورد سريعة وواضحة لتلك الفتاوى، وبشكل خاص الفتوى التي أصدرها شيخ الإسلام آنذاك (خيري أفندي) في ٧ تشرين الثاني ١٩١٤، وكذلك البلاغ الذي أعلنه السلطان العثماني (محمد رشاد) (١٩٠٩ – ١٩١٨م)، بوصفه خليفة المسلمين، طالب فيه رعايا الدولة العثمانية بالمشاركة في الحرب والدفاع عن الدولة [٦٣].

وبعد دخول القوات البريطانية مدينة (الفاو) في جنوب العراق، تحركت من ولاية الموصل أعداد كبيرة من أبناء العشائر الكوردية متجهة نحو الجنوب، رافعة رايات كتب عليها: (الجنة تحت ظلال السيوف). كما اشترك أيضاً مقاتلون كورد من السليمانية وأربيل وكفري. وقد تزعم الشيخ (محمود الحفيد) البرزنجي قوة تراوح عدد فرسانها (١٥٠٠ – ٢٠٠٠) مقاتل، وقد استقبلهم الأهالي في الجنوب بالأهزوجة الشعبية التي عبرت عن فرحتهم بمشاركة إخوانهم الكورد، والتي تقول: (ثلثين الجنة لهادينا، وثلث لكاكا أحمد وإخوانا)[٦٤].

لم تكن مشاركة الكورد في العمليات العسكرية مقتصرة على جنوب العراق فحسب، بل كان لهم مواقف مماثلة في جبهات عدة، ومنها الجبهة الإيرانية. ويمكن القول إن الشعب الكوردي قد دفع ثمناً كبيراً لتلك المواقف، من خلال سقوط أعداد كبيرة من الضحايا الكورد في ساحات المعارك، فضلاً عن إلحاق الأضرار الاقتصادية والاجتماعية بكوردستان. وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى استمرت الانتفاضات الكوردية ضد الوجود

البريطاني في العراق، واتخذ معظمها طابعاً إسلامياً[٦٥]. فضلاً عن الدافع القومي، الذي حرك انتفاضات كوردية أخرى في تلك المرحلة.

ثالثاً: لمحات من النشاط القومي للكورد في الدولة العثمانية

الكورد، شأنهم شأن القوميات الأخرى، لهم مشاعر وأهداف قومية بدأت تتبلور في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وقد تأثرت الحركة القومية الكوردية في مراحلها الأولى بعوامل داخلية وخارجية، تمثلت بسوء الإدارة العثمانية والضعف والانحطاط والفساد الذي أصابها، فضلاً عن ممارسة القسوة والعنف في تعاملها مع مطالب الكورد وأهدافهم. وقد أشار المؤرخ (مجيد خدوري) إلى هذا العامل بقوله: "إن قصر نظر السلطات الحاكمة في معالجة الشؤون الكوردية، كان يدفعها إلى محاولات القضاء على تلك الحركات باستخدام القوة أو القيام بنفي زعمائهم أو إرشائهم، الأمر الذي أدى إلى نقمة الأكراد وسخطهم على الحكومة. ولا شك بأن مثل هذه الوسائل كانت تهيئ الفرص إلى تجدد الحركات كلما تهيأ للأكراد الساخطين قائد مغامر"[٦٦]. إلى جانب ذلك، فإن نمو الوعي القومي في المناطق العربية والأوربية، الخاضعة للسيطرة العثمانية، قد حفّز الكورد على المطالبة بتحقيق آمالهم وأهدافهم القومية[٦٧].

يمكن القول هنا بأن حركات المعارضة الكوردية التي حدثت في عهد السلطان (عبد الحميد الثاني)، لم تكن تحمل طابعاً قومياً واضحاً، بقدر ما كانت ردود أفعال لعوامل اقتصادية أو سياسية بحتة، وذلك نتيجة لاهتمام السلطان (عبد الحميد الثاني) بحقوق القوميات المختلفة، ومنهم الكورد، الذين حظوا باهتمام وتقدير السلطان (عبد الحميد) لشجاعتهم وتمسكهم بالإسلام واحترامهم للسلطان[٦٨]. فتمتع الكورد بنوع من الاستقلال الذاتي في عهد السلطان (عبد الحميد)، وتسلّم عدد منهم وظائف مهمة في الدولة العثمانية. غير أن طبيعة حركات المعارضة الكوردية تغيرت بعد وصول جماعة الاتحاد والترقي إلى الحكم بعد انقلاب ١٩٠٨، وتنكرهم لحلفائهم من قوى المعارضة، التي أدركت أن الاتحاديين استخدموهم كرأس حربة للإطاحة بالسلطان (عبد الحميد). وشعرت النخبة الكوردية بأن ثمة حملات منظمة يقودها الاتحاديون للقضاء على هويتهم القومية، ويؤكد هذا التوجه أحد المعاصرين لتلك المرحلة بقوله: "إن سياسة التتريك التي بدأ بها الاتحاديون أرغمت العناصر الإسلامية غير التركية في الدولة العثمانية على التفكير في ذاتها، واكتشاف

الإجحاف والاضطهاد القومي بحقها، كالعرب والألبان والكورد، ودفعهم كذلك لتأسيس منظماتهم القومية"[٦٩].

وعليه بدأ النشاط القومي الكوردي يتبلور بشكل تدريجي، ففي (الأستانة) تشكّل في نهاية عام ١٩٠٨م النادي الكوردي، بمبادرة من الأمير (أمين بدرخان)، وأصدر جريدة باسم (تعاون وترقي الكورد)، نشرت مواضيع تتعلق بوحدة الكورد الثقافية ولغتهم وتراثهم الشعبي. ورفع أعضاء النادي شعار (كوردستان للأكراد). وفي نفس العام تأسست جمعية (ترقي وتعالي الكورد)، أصدرت جريدة باسم (كردستان) طالبت بمنح الكورد مزيد من الحريات لتحقيق أهدافهم القومية[٧٠]. إلى جانب ذلك تأسست في عام ١٩١٠م جمعية كوردية باسم (الأمل)، عملت على نشر الثقافة الكوردية، والعمل على تحقيق استقلال كوردستان، من خلال إصدارها لجريدة يومية باللغتين التركية والعربية سميت بـ (شمس كوردستان)[٧١]. وفي عام ١٩١٣م دخل الشيخ (محمود الحفيد) في تحالفات مع أبناء بدرخان، من أجل توحيد الجهود لتحرير كوردستان من سيطرة الأتراك، وإقامة دولة فدرالية كوردية[٧٢].

تشير بعض المصادر إلى أن الحركة القومية الكوردية تميزت في مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى بأسلوب جديد وسلاح جديد، هو سلاح الفكر من خلال السعي لنشر الوعي القومي بين الكورد عن طريق الصحافة والأدبيات ثم النشاط الحزبي المنظم. فانتشرت العديد من الصحف الكوردية آنذاك. وظهرت عام ١٩٠٨ صحيفة (شرق وكوردستان). وفي نفس العام عادت أول صحيفة كوردية وهي (كوردستان) للصدور مرة أخرى، بعد أن توقفت منذ عام ١٩٠٢م، وكان يشرف عليها آنذاك (أحمد ثريا بدرخان). كما صدرت في (ديار بكر) عام ١٩٠٩م صحيفة باسم (بيمان / العهد). وفي عام ١٩١٢ تأسست مجلة شهرية باسم (كوردستان)، ثم في عام ١٩١٣ صدرت مجلة أخرى بعنوان (يكبون / الاتحاد)[٧٣].

وهكذا مارست تلك الجمعيات والتنظيمات السياسية الكوردية، بصحفها ونشراتها المتعددة، نشاطاً واضحاً في إبراز الثقافة الكوردية، وعملت بدأب على تنمية الوعي القومي لمطالب الشعب الكوردي، من أجل تحقيق طموحاته وأهدافه القومية، رغم حملات المطاردة والتضييق التي تعرض لها الناشطون الكورد آنذاك.

الخاتمة

من خلال ما تم استعراضه في البحث يمكن الإشارة إلى عدد من الملاحظات الرئيسة، وكما يلي:

– تعد كوردستان منطقة حيوية بالغة الأهمية. وهي تتمتع بميزات قلما توجد مجتمعة في منطقة واحدة. فهي تتمتع بموقع جغرافي متميز، يضم موارد وخيرات وتحصينات طبيعية. إلى جانب أهميتها الاستراتيجية والعسكرية والتجارية. هذه الميزات جعلت من كوردستان، وعلى مر العصور، هدفاً لأطماع دول وجهات عديدة. لذلك تحولت كوردستان، ومنذ بدايات القرن السادس عشر الميلادي، إلى ساحة لصراع دولتين، كان لهما تأثير كبير على تطورات الأوضاع في المنطقة سياسياً واقتصادياً، وحتى اجتماعياً، وهما كل من: الدولة الصفوية، والدولة العثمانية. هذا فضلاً عن وجود دول إقليمية ودولية، مثل: روسيا، وبريطانيا، وألمانيا، سعت جاهدة لتحقيق مصالح ذاتية في كوردستان.

– أدرك الشعب الكوردي أهمية الإسلام، الذي منح كل الشعوب التي انضوت تحته فرصتها للتحقق والتعبير عن الذات، دون المساس بخصوصيتها العرقية والمذهبية والطبقية. لذلك ما أن وصلت حركة الفتوحات الإسلامية أرض كوردستان، حتى رحب الكورد بالدين الجديد وفتحوا قلوبهم وعقولهم لمبادئه السامية، بل أصبح الكورد جزءاً مهماً من الحضارة الإسلامية، من خلال إسهاماتهم المتميزة، وفي شتى المجالات العلمية والثقافية والإدارية والاقتصادية.

– نظر الكورد إلى الدولة العثمانية على أنها امتداد لدولة الخلافة الإسلامية، التي تعود إلى زمن الصحابة الأوائل. وعدّ الكورد الوجود العثماني في كوردستان "فتحاً جديداً في تاريخ الإسلام". لذلك يمكن القول إن ثمة عاملاً روحياً ووجدانياً جعل الكورد يميلون إلى جانب الدولة العثمانية. وقد تجلى ذلك بشكل واضح في اصطفاف الكورد إلى جانب العثمانيين ضد الصفويين في معركة جالديران عام ١٥١٤م، التي شكلت انعطافة مهمة في تاريخ العلاقات الكوردية العثمانية.

– أدرك السلطان (عبد الحميد الثاني) خصوصية الشعب الكوردي، وأهمية كوردستان بالنسبة للعمق الأمني للدولة

العثمانية. وقد أفصح السلطان (عبد الحميد) عن ذلك، وفي أكثر من مناسبة، ومنها قوله: "بلاد كوردستان مهمة بالنسبة لدولتنا، لأنها تقع على حدود الروس وإيران بامتداد واسع. وأهميتها مهمة". وانطلاقاً من ذلك اتبع السلطان (عبد الحميد) مع الكورد سياسة التقارب والاحتواء، من خلال منحهم امتيازات ووظائف مهمة في الدولة، لشجاعتهم، وتمسكهم بالدين الإسلامي. وكذلك لكونهم يمثلون عنصراً مهماً من عناصر الأمن والاستقرار.

– في المقابل وجد الكورد أنفسهم جزءاً من الدولة العثمانية، تربطهم مع العثمانيين رابطة الدين، الذي كان يشكل أساس البناء السياسي والاجتماعي للدولة العثمانية. وقد عبّرت عن هذا التوجه جريدة (كوردستان)، وهي جريدة الكورد الوحيدة عام ١٨٩٨، في أحد أعدادها، تقول: "كل مسلم يرغب أن يطول عمر الدولة العثمانية عندما يلاحظ أن الوهن يصل إلى جسد الدولة بسبب الداء، وعلينا أن نمدها بالدواء، وإزالة أسباب المرض، لأن صحة الدولة صحتنا، وموتنا في موتها".

– على أثر مشاركة الكورد المهمة في تشكيل (جمعية الاتحاد والترقي) عام ١٨٨٩، من أجل الحصول على الاستقلال الذاتي للشعب الكوردي، اصطدموا بسياسة الاتحاديين المركزية، بعد نجاح انقلاب ١٩٠٨، وتنكرهم للقوميات الأخرى، ومنها القومية الكوردية. لذلك قررت النخبة الكوردية تبني النضال السياسي من أجل إبراز الهوية القومية للشعب الكوردي، وأيضاً من أجل أن تحقق كوردستان حريتها ضمن حدود الدولة العثمانية، فانتشرت في كوردستان وخارجها العديد من الجمعيات السرية، والعلنية، بنشراتها وصحفها التي نشطت في تعزيز الوعي القومي للشعب الكوردي.

– كان للدافع الديني دور في إثارة فئات وشرائح مختلفة من الشعب الكوردي ضد عملية خلع السلطان (عبد الحميد)، التي عدوها استهدافاً للخلافة الإسلامية، وبدايةً لتمزيق العالم الإسلامي. وقد عبّرت تلك الفئات عن رفضها لتلك الإجراءات، من خلال الاشتراك بعدة انتفاضات شعبية مسلحة، فضلاً عن تأسيس عدد من التنظيمات والجمعيات ذات التوجه الديني،

تأييداً للسلطان (عبد الحميد)، ومطالبة بعودة العمل بأحكام الشريعة الاسلامية.

– رغم سياسة التهميش والتمييز العنصري التي تبناها الاتحاديون، فإن الكورد ظلوا أوفياء للدولة العثمانية، يدفعهم في ذلك العامل الديني، الذي استغله الأتراك لكسب تأييد وتعاطف الشعوب الإسلامية، خلال الأزمات والتهديدات الداخلية والخارجية التي تعرضت لها الدولة العثمانية.

– ختاماً، يمكن القول إن النزعة القومية للكورد في الدولة العثمانية، وبشكل خاص خلال عهد السلطان (عبد الحميد)، لم تكن واضحة بقدر وضوح النزعة الدينية، فكانت تربطهم بالدولة العثمانية رابطة إيمانية، جعلتهم أفراداً في عائلة واحدة. لكن عندما شعر الكورد أن ثمة حملات منظمة تستهدف هويتهم وخصوصياتهم القومية، استجابوا لتلك التهديدات، من خلال التركيز على الأهداف القومية للشعب الكوردي والعمل على تحقيقها❐

الهوامش:

(١) ينظر: جمال رشيد فوزي وفوزي رشيد، تاريخ الكورد القديم، جامعة صلاح الدين (أربيل، ١٩٩٠)، ص١٦.

(٢) محمد أمين زكي، خلاصة تاريخ الكورد وكوردستان، ترجمة وتعريب: محمد علي عوني (ط٢، بغداد، ١٩٦١)، ص١.

(٣) ينظر: باسيل نيكتين، الأكراد (دار الروائع، بيروت، ١٩٥٨)، ص٢٤ –٢٥.

(٤) شاكر خصباك، الأكراد، دراسة جغرافية أثنوغرافية (مطبعة شفيق، بغداد، ١٩٧٢)، ص٥١٥.

(٥) مينورسكي، الأكراد ملاحظات وانطباعات، ترجمة، معروف خزندار (مطبعة النجوم، بغداد، ١٩٦٨)، ص١٢ –١٤.

(٦) ينظر: شاكر خصباك، الكرد والمسألة الكردية (مطبعة الرابطة، بغداد، ١٩٥٩)، ص١٢ –١٤" فلاديمير منورسكي، الأكراد أحفاد الميديين، ترجمة: كمال مظهر أحمد، مجلة المجمع العلمي الكردي، مجلد ١، السليمانية، ١٩٧٣، ص٥٥٨ –٨٥٩.

(٧) أدمون غريب، الحركة القومية الكردية (دار النهار، بيروت، ١٩٧٣)، ص٩.

(٨) عبد الستار طاهر شريف، المجتمع الكوردي دراسة اجتماعية ثقافية سياسية (مطبعة دار العراق، بغداد، ١٩٨١) ص٧٠" خصباك، الكورد والمسألة الكوردية، مصدر سابق، ص٢١.

(٩) محمد أمين زكي، تاريخ الدول والأمارات الكوردية (د.م، القاهرة، ١٩٤٨)، ص٣٦٣.

(١٠) ثمة من يعزو انتشار المذهب الشافعي في كوردستان إلى دور طلبة العلم الكورد الذين كانوا يتلقون تعليمهم في المدارس والمعاهد الدينية في بلاد الشام التي كانت تهتم بالفقه الشافعي، حيث قاموا بنشر هذا المذهب بعد عودتهم إلى كوردستان. ينظر: حسام الدين علي النقشبندي، الكورد في دينوا وشهرزور خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب (جامعة بغداد، ١٩٧٥)، ص١١٠" زكي، خلاصة تاريخ الكورد، مصدر سابق، ص١٦٤.

(١١) خليل علي مراد، تاريخ العراق الإداري والاقتصادي في العهد العثماني ١٦٣٨ – ١٧٥٠م، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب (جامعة بغداد، ١٩٧٥)، ص٦٧، ص٧٧.

(١٢) للتفاصيل عن نشأة الدولة العثمانية ينظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني (دار الشروق، بيروت، ١٩٨٢)" إسماعيل سرهنك، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة حسن الزين (دار الفكر، بيروت، ١٩٨٨).

(١٣) عماد الجواهري، صراع القوى السياسية في الشرق العربي، جامعة الموصل (الموصل، ١٩٩٠)، ص٦٦.

(١٤) ينظر: سيار كوكب الجميل: "استراتيجية العراق وأثرها في نشوء الصراع العثماني الإيراني"، مجلة آفاق عربية، بغداد، العدد (١٠)، ١٩٨١، ص١٦.

(١٥) طارق أحمد شيخو الهسنياني، الدولة العثمانية والمشرق العربي في عهد السلطان سليمان القانوني ١٥٢٠ – ١٥٦٦، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب (جامعة الموصل، ٢٠٠٨)، ص٩١.

(١٦) ينظر: سعدي عثمان هروتي، كوردستان والإمبراطورية العثمانية دراسة في تطور سياسة الهيمنة العثمانية في كوردستان ١٥١٤ – ١٥٨١، مؤسسة موكرياني للبحوث والدراسات (دهوك، ٢٠٠٨)، ص٣٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٨. يؤكد العديد ممن أرخوا للدولة العثمانية على الأسس والمنطلقات الإسلامية التي قامت عليها الدولة العثمانية وأن معظم السلاطين العثمانيين اعتمدوا على الشريعة الإسلامية في إدارة أمور الدولة لذلك كان لقب الغازي والذي يعني (المجاهد والمحارب القوي) من الألقاب المفضلة لدى السلاطين العثمانيين. للتفاصيل ينظر: زياد أبو غنيمة، جوانب مضيئة في تاريخ العثمانيين الأتراك (دار الفرقان للنشر، د.م ، د.ت)، ص٢١–٤٣.

(١٨) شخصية كوردية معروفة لدى الأوساط الكوردية. كان قد عمل في بلاط سلاطين دولة الآق قوينلو التركمانية وبعد سقوطها على يد الصفويين عام ١٥٠١م انتقل البدليسي إلى اسطنبول حيث عمل في بلاط السلطان بايزيد الثاني ثم ابنه السلطان سليم الأول. واشترك معه في معركة جالديران، وكذلك في الحملة العثمانية على مصر عام ١٥١٧م، وله كتب في التاريخ والعلوم الدينية والادب. توفي في اسطنبول ودفن فيها عام ١٥٢٠م. ينظر الهسنياني، الدولة العثمانية والمشرق العربي، مصدر سابق، ص٩٢" عبد الفتاح علي يحيى "إدريس البدليسي ودوره وأثره في التاريخ الكوردي"، مجلة كاروان، العدد (٢٤)، ص١٥٦ – ١٥٧.

(١٩) مارتن فان برونسن، الآغا والشيخ والدولة، البنى الاجتماعية والسياسية لكردستان، ترجمة أمجد حسين، معهد الدراسات الإستراتيجية، المجلد الأول (بيروت، ٢٠٠٧)، ص٣٠٣ –٣٠٤.

(٢٠) مراد، تاريخ العراق، مصدر سابق، ص٩٢.

(٢١) للتفاصيل عن المعركة ينظر: شرف خان البدليسي، شرفنامه في تاريخ سلاطين بني عثمان، ترجمة: محمد علي عوني، الجزء الثاني (دار الزمان،

دمشق، ٢٠٠٥)، ص ١١٩ – ١٢٠" فاضل بيات، الدولة العثمانية في المجال العربي دراسة تاريخية في الأوضاع الإدارية في ضوء الوثائق والمصادر العثمانية حصراً (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧)، ص ص٢٤٥ – ٢٥٣.

(٢٢) عبد الله العلياوي، كوردستان في عهد الدولة العثمانية من سنة ١٨٥١–١٩١٤ دراسة في التاريخ السياسي (السليمانية، ٢٠٠٥)، ص٢٥.

(٢٣) ينظر: برونسن، الآغا والشيخ والدولة، مصدر سابق، ص٣٠٥" الهسنياني، الدولة العثمانية والمشرق العربي، مصدر سابق، ص٩٣.

(٢٤) ينظر: رؤوف سنو، النزعات الكيانية الإسلامية في الدولة العثمانية ١٨٧٧–١٨٨١ (بيان للنشر، بيروت، ١٩٩٨)، ص١١٤ وما بعدها" هروتي، كوردستان والإمبراطورية العثمانية، مصدر سابق، ص ص٢١ – ٣٠.

(٢٥) زكي، خلاصة تاريخ الكورد، مصدر سابق، ص١٧٠.

(٢٦) هروتي، كوردستان والإمبراطورية العثمانية، ص٥٨.

(٢٧) ينظر: عز الدين ابن الأثير، أسد الغابة، مجلد ١ (دار الفكر لطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٩)، ص٢٠٢" عماد الدين خليل، الشعب الكوردي في ظلال العصر الإسلامي، مقال منشور على شبكة الانترنت.

(٢٨) عباس العزاوي، عشائر العراق الكوردية (د.م، بغداد، ١٩٤٧)، ص١٨.

(٢٩) محفوظ العباسي، إمارة بهدينان (مطبعة الجمهورية، الموصل، ١٩٦٩)، ص٢٤" خليل، الشعب الكوردي في ظلال العصر الإسلامي، مصدر سابق.

(٣٠) ينظر: محمد علي القرداغي، محمد فيضي الزهاوي نبذة عن حياته وشيء من آثاره (منشورات آراس، أربيل، ٢٠٠٤)، ص٧–٨" فرست مرعي، الدور التاريخي للكورد، مقال منشور على: www.aljazeera.net

(٣١) ينظر: محمد زكي البرواري، الكورد والدولة العثمانية موقف علماء كوردستان من الخلافة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (دار الزمان، دمشق، ٢٠٠٩)، ص ص١٩٨–١٩٩.

(٣٢) انطلقت بداية الفكر الصوفي في القرن الثاني الهجري، فظهرت أولاً كتيار يحاول مواجهة إقبال الناس على الدنيا بعد زمن الفتوحات الكبرى وانشغال كثير من المسلمين عما كان عليه رسول الله (ﷺ) وأصحابه، فبدأ تيار ينادي بالزهد والتخلي عن الدنيا والانقطاع إلى العبادة. ويجمع المؤرخون على أن التصوف نشأ وترعرع في العراق، في البصرة تحديداً، ومنها انتشر بسرعة كبيرة وضمن مساحة واسعة وبين جماهير متنوعة. للتفاصيل ينظر: محمد مصطفى، الحياة الروحية في الإسلام (الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٧٠)، ص ٨٣ ، أبي عبد الرحمن السلمي، المقدمة في التصوف، تحقيق حسين أمين (بغداد، ١٩٨٤)، ص٨.

(٣٣) صديق الدملوجي، إمارة بهدينان (د.م، الموصل، ١٩٥٢)، ص٦٠.

(٣٤) ينظر: عبد ربه سكران إبراهيم الوائلي، أكراد العراق ١٨٥١ – ١٩١٤ دراسة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب (جامعة القاهرة، ١٩٨٧)، ص ص١٩٦–٢٠٠.

(٣٥) هلكوت حكيم، "أبعاد ظهور الطريقة النقشبندية في كوردستان في أوائل القرن التاسع

عشر"، مجلة دراسات كوردية، المعهد الكوردي، باريس، كانون الثاني، ١٩٨٤، ص ص٥٥-٥٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٦٢.

(٣٧) ينظر: أحمد فكاك أحمد البدراني، الحركة الصوفية في العراق إبان القرن التاسع عشر دراسة تاريخية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية (جامعة الموصل، ١٩٩٧)، ص٧٥" علي نجم عيسى، الجهود العلمية للنقشبندية في شمال العراق (مولانا خالد النقشبندي أنموذجاً، بحث منشور في مركز النور على الموقع : www.alnoo.se

(٣٨) حول مشروع الجامعة الإسلامية ينظر: موفق بني المرجه، صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية (مؤسسة صقر، الكويت، ١٩٨٤)، ص ص١٢١-١٢٨.

(٣٩) ينظر: علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٣ (مطبعة الشعب، بغداد، ١٩٧٢)، ص١٥.

(٤٠) البرواري، الكورد والدولة العثمانية، مصدر سابق، ص٢٣٧.

(٤١) العلياوي، كوردستان في عهد الدولة العثمانية، مصدر سابق، ص٩٨.

(٤٢) ينظر: محمود الدرة، القضية الكردية والقومية العربية في معركة العراق (دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٣)، ص٢٩" البرواري، الكورد والدولة العثمانية، ص٢٣٧.

(٤٣) أحصى أحد الباحثين الكورد أسماء (٣١) عالماً دينياً من الكورد أيدوا السلطان عبد الحميد الثاني من خلال الدعوة لنصرته وتأييده عبر المنابر وخطب الجمعة والمناسبات الدينية أو من خلال إصدارهم الفتاوى التي تحث على الجهاد لنصرة الدولة العثمانية ضد أعدائها. ينظر: أحمد محمد أحمد، أكراد الدولة العثمانية تاريخهم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ١٨٨٠ – ١٩٢٣ (دار سبيريز، دهوك، ٢٠٠٩)، ص٣٠٧.

(٤٤) مثل حركة أبناء بدرخان الأولى عام ١٨٧٩، والثانية عام ١٨٨٩، وتمرد عشيرة الهماوند، وحركة الشيخ عبيد الله النهري ١٨٨٠-١٨٨١، وغيرها من الحركات. للتفاصيل ينظر: قاسم خلف عاصي الجميلي، العراق والحركة الكمالية ١٩١٩ – ١٩٢٣ أطروحة دكتوراه كلية الآداب (جامعة بغداد، ١٩٩٠)، ص ص٩٠-٩١" زكي، خلاصة تاريخ الكورد، ص ص ٢٣٩-٢٤١" قادر سليم شمو، موقف الكورد من حرب الاستقلال التركية ١٩١٩ – ١٩٢٢ (دار سبيريز، دهوك، ٢٠٠٨)، ص ص ١٨ – ٢٤.

(٤٥) العلياوي، كوردستان في عهد الدولة العثمانية، ص١٧٢.

(٤٦) كمال مظهر أحمد، كوردستان في سنوات الحرب العالمية الأولى، ترجمة: محمد الملا عبد الكريم (ط٢، دار الثقافة والنشر الكوردية، بغداد، ٢٠١١)، ص ص ٨٦ – ٨٧.

(٤٧) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٤٨) البرواري، الكورد والدولة العثمانية، ص ص ٢٦٤ – ٢٦٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ص ٢٦٥ – ٢٧٠" وللتفاصيل ينظر: ماجد محمد يونس زاخويي، الفرسان الحميدية ١٨٩١ – ١٩٢٣، رسالة ماجستير كلية الآداب (جامعة الموصل، ٢٠٠٦).

(٥٠) للتفاصيل عن الجماعة والانقلاب الذي قامت به ينظر: أرنست رامزور، تركيا الفتاة وثورة ١٩٠٨، ترجمة: صالح أحمد العلي (بيروت، ١٩٦٠)" جاوان حسين فيض الله الجاف، الكورد ودورهم في جمعية الاتحاد والترقي دراسة تاريخية

١٨٩٩ – ١٩١٤ (دار الزمان، دمشق، ٢٠١٢)، ص ص ٦٦–٧٦.

(٥١) أحمد، كوردستان في سنوات الحرب، ص ص٩٩–٩٦.

(٥٢) أحمد، أكراد الدولة العثمانية، ص٣٤٦.

(٥٣) عبد المنعم الغلامي، الضحايا الثلاث (د.ط، الموصل، ١٩٥٥)، ص ص٥–٦.

(٥٤) أحمد، أكراد الدولة العثمانية، ص ص ٣٤٧ – ٣٤٨.

(٥٥) الدملوجي، إمارة بهدينان، ص ص٩٤ – ٩٥.

(٥٦) عثمان علي، دراسات في الحركة الكوردية المعاصرة ١٨٣٣ – ١٩٤٦ دراسة تاريخية وثائقية (أربيل، ٢٠٠٣)، ص ١٤٤.

(٥٧) إيمان غانم شريف، سعيد النورسي حياته ونشاطه السياسي في تركيا (١٨٧٦ – ١٩٦٠) رسالة ماجستير، كلية الآداب (جامعة الموصل، ٢٠٠٨)، ص ص ٤٦ –٥٠.

(٥٨) محمد سيد نوري البازياني، مستقبل الحركة الإسلامية في كوردستان العراق (التفسير، أربيل، ٢٠٠٦)، ص ص ٢٤ ٢٥.

(٥٩) أحمد، كوردستان في سنوات الحرب، ص ص ١١٠–١١١.

(٦٠) الدملوجي، إمارة بهدينان، مصدر سابق، ص ٩٦.

(٦١) البازياني، مستقبل الحركة الإسلامية في كوردستان، ص ص٢٨–٢٩.

(٦٢) حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية في العراق ١٩١٤ – ١٩٩٠ (دار الثقافة، قم، ١٩٩٠)، ص ص ٦٠ وما بعدها.

(63) G. J. Edmonds, Kurds, Turks and Arabs, Politics Travel and research in North – Eastern Iraq (London, 1957) pp. 247–246.

(٦٤) ينظر: كمال مظهر أحمد، دور الشعب الكوردي في ثورة العشرين العراقية (مطبعة الحوادث، بغداد، ١٩٧٨)، ص ص ٩٢–٩٣" سروة أسعد صابر، كوردستان من بداية الحرب العالمية الأولى إلى نهاية مشكلة الموصل ١٩١٤ – ١٩٢٦ دراسة تاريخية سياسية وثائقية، رسالة ماجستير كلية الآداب (جامعة صلاح الدين، ١٩٩٩)، ص٢١.

(٦٥) للتفاصيل: البازياني، مستقبل الحركة الإسلامية، ص ص ٤٠ – ٤٧" عبد المنعم الغلامي، ثورتنا في شمال العراق ١٩١٩ – ١٩٢٠، ج١ (مطبعة شفيق، بغداد، ١٩٦٦)، ص ٢٤ وما بعدها.

(٦٦) الوائلي، أكراد العراق، مصدر سابق، ص٢٥٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٢٥٦.

(٦٨) العلياوي، كوردستان في عهد الدولة العثمانية، ص١٦٨.

(٦٩) البازياني، مستقبل الحركة الإسلامية، ص ٢٢ – ٢٣.

(٧٠) إبراهيم خليل أحمد، ولاية الموصل. دراسة في تطوراتها السياسية ١٩٠٨ – ١٩٢٢ رسالة ماجستير، كلية الآداب (جامعة بغداد، ١٩٧٥)، ص١٦٥–١٦٦.

(٧١) المصدر نفسه، ص١٦٦–١٦٨.

(٧٢) أحمد، كوردستان في سنوات الحرب، ص١٠٧.

(٧٣) سروة، كوردستان، ص ص١٠–١١" أحمد، ولاية الموصل، ص١٦٩–١٧٢.

المجوسية = الزرادشتية

جدل التوحيد والتثنية

د. فرست مرعي

لقد ثار جدل كبير بين الباحثين والكتاب حول التسمية الحقيقية للدين الذي بشر به (زرادشت)، هل هو الدين المجوسي، كما ذكرته الآية القرآنية: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالمجوس وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ}[١]، والحديث النبوي الذي رواه (أبو داود) في سننه: حدثنا موسى بن إسمعيل حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم قال حدثني بِمِنىً عن أبيه عن ابن عمر عن النبي (صلى الله عليه وسلم): ((القدرية مجوس هذه الأمة))[٢]، أو عبدة النار والشمس – كما ورد في الإنجيل (= العهد الجديد)، وغيره من المصادر والكتابات النصرانية، لا سيما وأن رجال الدين النصارى تعرضوا إلى حملة دموية شرسة

لتغيير معتقدهم النصراني والسجود للشمس- أو (المزديسنية) كما يحلو للكتاب الإيرانيين تسميتهم، أو (الزرادشتية) وفق كتابات المستشرقين الأوروبيين والباحثين الكورد.

وعلى أية حال سنحاول بقدر الإمكان الخروج من هذه الإشكالية" التي في حقيقة الأمر تخص التسمية أو الشكل وليس المضمون، فمضمون الديانة المجوسية، أو المزديسنية، أو الزرادشتية، واحد لا غير، وهو: الإيمان بقوتين أو إلهين. واختلف الباحثون في هذا المضمون في اعتبار هذه الديانة ديانة توحيد، أو شبه توحيد، أو ثنوية تؤمن بإلهين اثنين (= آهورا مزدا، وآهريمن)، ويحاول (البارسيون) (= الزرادشتيون الجدد) المتواجدون في مدينة (بومباي)، في (الهند)، اعتبار أنفسهم من الموحدين، رغم أن النصوص المبثوثة في (الآفستا) لا تؤيدهم في هذا المجال. ومهما يكن من أمر فإن المسلمين الفاتحين، عندما فتحوا الهضبة الإيرانية، سنّوا بهم سنة أهل الكتاب.

(المجوس) معرّب كلمة (ماكوسيا) (Magucia) البهلويّة، وهي في الفارسيّة القديمة، لغة الأخمينيّين: (مكوش) (Magush)، وفي اللغة الآفستائيّة: (ماكاو) (Magaw)، وتُعرف اليوم في الفارسيّة الحديثة باسم (مغ)، (Magh) وهي مادة اشتقاق (مغان)، و(مغ) لقبٌ كان يُلقّب به رجال الدين القديم في الهضبة الإيرانيّة قبل ظهور زرادشت، وقد تسرّب الكثير من عقائدهم إلى الزرادشتيّة، كتقديس العناصر الأربعة (النار، التراب،

الماء، الهواء)، وقد اشتهروا بالسحر والإتيان بغرائب الأمور، وهذه الشهرة هي السبب في أنّ كلمة (مغ) اقترنت في اليونانيّة بالسحر والشعوذة، ومنها أتت (Magic) و(Magicien) في اللغات الأوربيّة الحيّة[٣].

وقد عُرف أتباع هذا الدين، في المصادر النصرانيّة، باسم: عبدة النار، أو عبدة الشمس، وجاء ذكرهم في المصادر الإسلامية، وتحديداً القرآن الكريم، باسم (المجوس): {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالمجوس وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ}[٤].

و(المغان) أو (المجوس) في الأصل قبيلة ميديّة، أو طبقة خاصّة من الميديّين[٥]، وكان لهم امتياز الرئاسة الروحيّة في الدين المزديسني أو المزديّ، الذي سبق الدين الزرادشتي، وعندما تغلّبت الزرادشتيّة، أو بالأحرى أصبحت الدين الرسمي في الدولة الفارسيّة الساسانيّة، في عهد الملك أردشير الأول (٢٢٤-٢٤١)، أصبح (المغان) السادة الروحانيون للدين الجديد. وقد استمر (المغان) أو (المجوس) يحسبون أنفسهم طبقة من الناس نشأت من قبيلة واحدة هي (ماكنا الميديّة)، جُبلوا على خدمة آلهة "كذا"، وهذا ما حدا بالمستشرق الدانمركي (آرثر كريستنسن) إلى مقارنتهم بالسادة عند (الشيعة)[٦]. وقد وردت كلمة (مغ) في (الآفستا)، وهذه الجملة: "وما استقاها مغان از مجوس" هي جملة من جمل (الآفستا)، في الجزء الذي يطلق عليه (أليسنا)[٧].

عقائد الآريّين قبل ظهور (زرادشت):

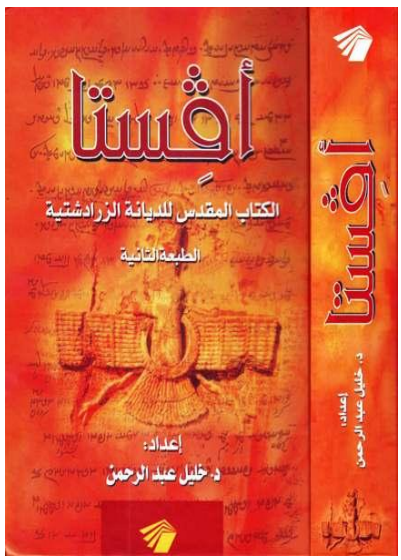
إنّ عقائد الطوائف الآريّة القديمة كانت مبنيّة على نوعٍ من العبادة الثنويّة، مشركةً معها البعض من مظاهر الخلق، كالماء والتراب والنار والرعد والبرق والصواعق، وبعض الحيوانات الضارية الكاسرة. وعبادة هذه المظاهر كان للظنّ بجذب عطفها وخيرها، وعبادة مظاهر أخرى ضارة، كي تكون في مأمنٍ من شرّها، وكانت هذه المجموعات الآريّة تزعم أنّ لهذه العوامل روحاً وإدراكاً وشعوراً وإحساساً.

وعلى أيّة حال، فهذه المظاهر التي كانت تُعبد بظنّ الانتفاع بها في هذا العهد، كانت على نوعين: عوامل نافعة، وعوامل

ضارة ظاهراً" وبذلك يظهر أنّها كانت منذ البدء تقول بنوعٍ من الثنويّة في الآلهة، وتعبد إلهين[٨].

ظهور (زرادشت):

(زرادشت) يُذكر بأنّه المؤسس الحقيقي للدين الإيراني القديم" فشخصيّته وتعاليمه قد صبغت هذا الدين بصبغة قويّة ميّزته عن أيّ دينٍ آري، لكنّ بعض العلماء أظهر شكّاً في وجود هذا الرجل، وذكروا أنّ كلّ ما ذكر عنه يدخل تحت باب الخرافات والأساطير. ولكنّ الأبحاث الحديثة أثبتت أنّ (زرادشت) شخصيّة تاريخيّة، وأنّه حكيمٌ من أكبر الحكماء الذين ظهروا في الشرق القديم. فقد ذهب الكتّاب القدماء من اليونان واللاتين إلى أنّه ظهر عام ٦٠٠٠ق.م، بينما ذكر آخرون أنّه ظهر في بداية الألف الأول قبل الميلاد. أمّا الروايات الزرادشتيّة والكتابات البهلويّة فتقول بظهوره بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد.. وقد اختلف الباحثون المحدثون في صدق هذا التاريخ، وتوصّل أحدهم وهو الإنكليزي (ويست West) إلى القول إنّ (زرادشت) عاش من عام ٦٦٠ إلى ٥٨٣ ق.م.



وأيّد هذا الرأي كلٌّ من العالم الفرنسي (دارمستيتر Darmesteter)، والأمريكي (جاكسون Jachson)، وخلاصة هذا الرأي أنّ أمر (زرادشت) قد ذاع وازدهر في النصف الثاني من القرن السابع قبل الميلاد، أي في عصر الدولة الميديّة، قبل ظهور الدولة الأخمينيّة الفارسيّة، وإنّ توقيت ولادته ووفاته يختلف من مرجعٍ إلى آخر[٩].

أمّا أتباع (زرادشت)، الذين يُطلق عليهم في الهند اسم (البارسيين)، فيرون أنّ ولادة (زرادشت) كانت في اليوم التاسع من آذار، أو شهر (مرداد ماه)، (خورداد هورتات) في (الآفستا)، وهو الشهر الخامس

في التقويم الزرادشتي من سنة ٦٢٨ق.م، الذي يوافق اليوم الثلاثين من شهر أيار (مايو) حسب التقويم الميلادي، وإن كانت مصادر أخرى ذكرت ولادته في سنة ٥٨٩ق.م[١٠].

- مسقط رأسه:

لم يختلف المؤرخون، المقرّون بوجود (زرادشت)، في مكان مولده، كما اختلفوا في زمانه" فقد ذكر (الطبري)، وعنه نقل (ابن الأثير) رواية أنّ (زرادشت) من أهل الكتاب (اليهود)، ومن (فلسطين)، كان يخدم بعض تلامذة النبي (إرميا). ولكنّ الأبحاث الحديثة أثبتت بطلان هذه الرواية، وغيرها من أقاويل أهل الكتاب.. والرأي المتفق عليه أنّ (زرادشت) ميديّ الأصل، ولد بمقاطعة (أتروباتين Atropatene) (= أذربيجان الحاليّة – الغربيّة في (إيران)، إحدى مقاطعات ميديا، على مقربة من (بحيرة أورمية[١١]Urmie)، التي تسميها بعض المصادر بـ (بحيرة المجوس).

ولـ(زرادشت) تسميات عديدة حسب اللغات الآفستيّة والفارسيّة القديمة، والبهلوية الوسطى" فهو "زردشت، زرادشت، زرتشت، زرتشتر، زرتشترا، زرادهشت، زردهشت، زرتوشترا، زردشتر، زرين شتر، زرين هوش"[١٢].. وهو ابن بورشَب، من أسرة سَبتيمان في (أذربيجان)، في بلدة قريبة من مدينة أورمية – أرومية، وقد سمّيت في العهد البهلوي باسم (رضائيّة)، تيمّناً باسم شاه إيران (رضا بهلوي)، وينتمي والد (زرادشت) إلى إقليم أذربيجان، وتحديداً من مدينة(الري)، بناءً على ما ذكره (الشهرستاني)[١٣].

غير أن بعض الباحثين البارسيين (= الزرادشتيين) يعدون منطقة شرق إيران مسقط رأسه، فيذكر (مهرداد مهرين) أن (زرادشت) ولد في مكان يقع شرق إيران، بالقرب من (ونجهرتي دارتيا) في منطقة بلخ (= مقاطعة باكتريا، في المصادر اليونانية)، وإنه ذهب في سن الثلاثين إلى (جبل سَبَلان)، الواقع غرب بحر قزوين، والمطلّ على بحيرة أورمية من الشمال الغربي، وهناك عاش في عزلة حتى حصل في النهاية على الجوهر الذي يبحث عنه[١٤].

أمّا كتاب (زرادشت) الديني، فيُعرف باسم (آفستا– آوستاAvesta)، و(آفستا) مجموعة مؤلفة من خمسة أجزاء مستقلة، أو

زرادشت

خمسة كتب، اختلف في تاريخ تدوينها، وأقدم قسمٍ منها يرجع إلى عصر (زرادشت) نفسه. وهو يشتمل على أقواله وتعاليمه، التي جمعها من بعده تلاميذه وأتباعه الأوّلون، ودوّنوها، ثم أضاف إليها رجال الدين (المجوس) القدامى من "الأحكام والتقاليد الدينية"، وهكذا استكمل بالتدريج أقسامه الخمسة، وظهر بشكل كتاب ديني موحّد، كان ولا يزال معوّل القوم في عبادتهم وأحكام دينهم[١٥].

وتذكر المصادر الإسلامية أنّ (الآفستا) دوّنت في عهد الملك (كشتاسب) (=ويشتاسب، في المصادر اليونانيّة (Hystasp)، على جلد اثنتي عشر ألف بقرة، وبنسختين، احتفظ الملك بنسخة منها، وأرسل الأخرى إلى مدينة (برسيبوليس) (= اصطخر) عاصمة الإمبراطوريّة الأخمينيّة الفارسيّة.

وعندما قضى (الإسكندر المقدوني) على الإمبراطوريّة الأخمينيّة سنة ٣٣٠ق.م، وأحرق العاصمة (برسيبوليس)، في نشوة فرح أثناء شربه الخمر مع جنوده، التهمت النيران أجزاءً كبيرة من (الآفستا)، ولم يسلم منها إلا الربع أو الثلث[١٦].

وفي عهد الدولة البرثيّة الإشكانيّة (= ملوك الطوائف في المصادر الإسلامية)، أمر الملك (ولغاش الأول) (٥١-٧٨م) بجمع كلّ أجزاء الآفستا المتفرقة، المكتوبة منها أو الباقية في صدور رجال الدين (المجوس) عن طريق التواتر، فأعيد كتابتها باللغة البهلويّة (= الفارسيّة الوسطى).

وبعد مجيء الساسانيّين إلى الحكم، أمر مؤسس الدولة (أردشير الأول)، سنة (٢٢٤-٢٤١م)، بجعل الزرادشتيّة الدين الرسمي للدولة الساسانيّة، وأمر أحد كبار

رجال الدين، وهو الهربدان هربد[١٧] (تنسر) بجمع النصوص المبعثرة من الآفستا البرثيّة، وكتابتها باللغة الساسانيّة (= البهلويّة الساسانيّة)، فقام (تنسر) بعمله، وبعد أن أتمّه عرض النص على بقية كبار رجال الدين من (الهربدان) و(الموبذان) في الدولة الساسانية، وإثر موافقتهم عليه، أجيز من قبل الملك أردشير الاول[١٨].

وعندما جاء إبنه الملك (سابور الأول) (٢٤١-٢٧٢م)، أمر بشرح نصوص الآفستا، وزيادة نصوص أخرى عليها، لم تكن تتعلق بالدين فقط، بل كانت تبحث في علوم الطب والنجوم والميتافيزيقيا (= الغيب)، والتي كانت بحوزة بلاد الهند واليونان وغيرها من البلدان، وقد سمّيت تلك الشروح وما زيد على الآفستا البرثيّة باسم (زند آفستا)، أي: (شرح آفستا)، ووضع الملك نسخة من (الآفستا) و(الزند) في معبد نار (آذر كُشَناسب)، الواقع في مدينة (شيز) (جنوب بحيرة أورمية).

ولكن ظهر الخلاف فيما بعد بين بعض رجال الدين الزرادشتي حول تلك الزيادات، وبعض النصوص الأخرى، فأمر الملك (شابور الثاني) (٣٠٩-٣٧٩م) بعقد (مجمع – مؤتمر ديني) لوضع حد للخلافات بين رجال الدين، برئاسة الموبان موبد (آذر بد مهر سبندان)، الذي حدد نهائياً نص (الآفستا)، وقسّمها إلى واحد وعشرين نسكاً (سفراً- قسماً)، على عدد كلمات الصلاة (المقدسة) (يتا آهرو ئيريو)، ولإثبات قداسة هذا النص أدى الموبدان موبد(آذر بو مهر) الابتهال بالنار، بصبّ المعدن المذاب على صدره، على طريقة (زرادشت)[١٩].

تعاليم الزرادشتيّة:

أهم خصائص دين (زرادشت)، من خلال ما ذكر في كتابه، هي: التثنية، أي الاعتقاد بوجود قوتين تسيطران على هذا العالم: قوة الخير وقوة الشر، أو إله الخير، والشيطان. وقد نادى بعض أعلام الباحثين، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بأنّ دين زرادشت دين توحيدٍ ناقص، وأوّل من قال بذلك المستشرق الألماني (هاوج Haug)، الذي يؤكد بأنّ دراسة الكاثات (= الأناشيد)، وهي الجزء الوحيد من الآفستا الذي يمكن أن يُنسب إلى زرادشت" تقنعنا بأنّ زرادشت لم يجعل

الشيطان نداً لله،كما يُفهم من النصوص المتأخرة من الآفستا.

وكما تعلم (هاوج) من (الكاثات)، فإنّ الله واحدٌ لا شريك له في إيمان (زرادشت)، وأنّ (سبنتامنيو) SpentMainyu (الروح الطيب)، وأنكراميئيو AnkraMainyu (الشيطان)، ليسا إلا (صفتين) مزعومتين من صفات الله، يخلق بها الأضداد من خيرٍ وشرٍ، ونورٍ وظلام، وصحةٍ ومرض، ونصرةٍ وذبول، وما إلى ذلك. وقد تحمّس (البارسيّون المحدثون)، وهم أتباع زرادشت المقيمين بغرب الهند في الوقت الحاضر، وتحديداً في مدينة (بومباي)، تحمّس هؤلاء لهذه النظرية، وعملوا على ترويجها" منادين بأنّ دينهم دين توحيد.. واتخذوا من هذه الدعوى سلاحاً يواجهون به نشاط المنصّرين النصارى، الذي كانوا يصفون الدين الزرادشتي بأنّه دين شرك يدعو إلى الاعتقاد بوجود إلهين.

على أنّ هذه النظريّة لم تلاق قبولاً من جميع الباحثين، الذين يرى القسم الأكبر منهم أنّ التثنية هي أهم خصائص دين زرادشت" فالمعلوم من تعاليمهم أنّ العالم منقسم إلى قسمين كبيرين بينهما هوّة واسعة، وعلى

آهورامازدا

جانبي هذه الهوة تقوم مملكة النور ومملكة الظلام، أي عالم الخير وعالم الشر، والله هو في ذلك النور اللانهائي، كما يظنّون، وهو نور السموات والأرض، وفي الظلام اللانهائي يقيم الشيطان[٢٠].

وفي هذا الصدد يقول المستشرق البريطاني (كيريشمان)، المتخصص في معرفة إيران:

"إنّ دين زرادشت لم يكن مبنيّاً على أساس التوحيد، إلا أنّه في العهد الساساني تقبّل التوحيد تأثراً بنفوذ الأديان الكبرى كالمسيحيّة"[٢١]. فهل آمن (زرادشت) بالله إلهاً واحداً، وأنّ من خلفه، أو حرّف أو غلا في دينه، كانوا وراء تعظيم الشر، والتخويف منه، لحدّ جعله إلهاً، وجعل شريكٍ لله (ملكاً)،

سمّوه قوةَ خير، أو الشيطان؟ ذلك ما يراه أحد الكتاّب، الذي يرى أنّ الزرادشتيّة اختلط فيها الحق بالباطل.

ويرى بعضهم أنّ الفصل في هذا الأمر حول توحيديّة إيمان (زرادشت)، أو ثنويّته، يكون بالعلم بما كان يراه من قوله في الخالق، الذي سمّاه (آهورا مزدا)، هل هو خَلَقَ الشيطان، الذي سمّاه (الأهريمان)؟ أم إنّه يقول بأنّ الشيطان لم يُخلق؟ وأنه كان يرى –كما يُقصّ عنه– أنّ (آهورا مزدا)، أو (سبنت ميئينو)، أعظم من أن يخلق الشر" وأنّ أساس الإيمان بإلهٍ واحدٍ لا يثبت على هذا الأسلوب من التفكير، سواءً كان آهورا مزدا خلق أهريمن، أو لم يخلق؟!.. فإذا ثبت أنّه ذهب إلى القول الأول، فقد تم المطلوب، وثبت أنّ دين زرادشت دين توحيدي.. ومع ذلك يبقى الشكّ يحوم على ما اختلط بهذا الدين من تحريف وزيادة. لكنّ بعض الآثار، ومنها (الكاثات) (=الأناشيد الواردة في الآفستا) يُعلم منها: أنّ الشرّ كان يشغل بال (زرادشت) كثيراً، تماماً كسائر القدماء الآخرين، وأنّه كان يقول: إنّ هذا العالم ليس على وفق التقدير المعقول الذي يقتضي أن يكون عليه" لوجود الشر فيه، سواءً كان آهورا مزدا خلق أهريمن (الشيطان)، أو لم يخلقه..[٢٢]؟!.ويتساءل ذلك البعض عن (أنكرامي نيوش) أو الشيطان، ما دوره؟ هل يخلق شيئاً، كما ذكر في (الآفستا)؟ أو أنّه يعملً بإرادة الله، الذي يسمّى (آهورا مزدا)؟ فإن زعم أنّه يخلق، فقد اتخذوا لـ(آهورا مزدا) شريكاً في الخلق، وهذا هو الشرك بحد ذاته، وان لم يكن له خلقٌ بنفسه، فلا أثر مستقلاً له، ولا داعي أن نظنّ أنّ الله يرضى بالشر.. والحقّ أنّ الله يبلونا بالشر والخير، والزرادشتيّة قد حُرّفت، وتمييز تحريفها غير ممكن، والأفضل تحكيم القرآن والرضا بالإسلام ديناً، كما رضي به آباء هذه الشعوب. وحينذاك يتبيّن للجميع أنّ الله خلق كلّ شيء، ومنه (إبليس) الذي لم يكن قد عصى ربّه بعد، كما خلق الملائكة لتدبير أمر الخير الذي جعل لهم. فالله بيده الخير، والشر من عمل العامل، أيّاً كان. وتقديس النار، وجعلها رمزاً ومطافاً، أثرٌ من التحريف، والغلو، أو ضلال.

إنّ جذور الثنويّة تنشأ من تصور البشر أنّ الأشياء على نوعين: خيرٌ وشر، لكنّ ذلك لا يقتضي وجود مبدأين للخير وللشر. والأسماء الحسنى لا يضيرها ما نراه في الحياة من شرّ، لأنّ ذلك قد ابتلي به الإنسان. فلم

يُفترض مبدأ آخر للشر، فإنكار الإنسان إمكان وجود شر في العالم – والله لا يرضى بعمل الشر – هو الذي جرّه إلى افتراض مبدأ آخر للشر، يقتضي أن يُتقى، سواء ظنّوه مخلوقاً، أو زعموه شريكاً في الملك، أو الخلق، أو ما سواه من أسماء الله.. والحق أنّ هذا الأسلوب من الفكر، الذي يحار في مسألة الخير والشر، ليس من شأن نبي ولا فيلسوف، وإنّما هو من شأن متفلسف ناقص في الفلسفة والفكر والبرهان.[٢٣]

وعلى هذا يمكن القول أنّ دين زرادشت ليس ديناً توحيديّاً ناقصاً، كما يقول الباحث الدانماركي المتخصص في الإيرانيّات (آرثر كريستنسن)، وقد يكون فلسفة ناقصة[٢٤]" إذ هو أشبه بحال متفلسف ناقص في الفلسفة[٢٥]❐

الهوامش:

١) سورة الحج، الآية ١٧.

٢) الحديث رقم ٤٠٧١.

٣) د. محمد محمدي: الأدب الفارسي في أهم أدواره وأشهر أعلامه، طهران، ١٩٩٥،ص٧١-٧٢.

٤) سورة الحج الآية ١٧.

٥) الدولة الميدية : هي أول دولة آرية (= إيرانية) حكمت الهضبة الايرانية للحقبة من سنة ٧٠٠ق.م ولغاية سنة ٥٢٩ق.م، في رواية، وفي رواية ثانية: سنة ٥٥٠ق.م، وقد أسقط هذه الدولة الملك الأخميني(كورش الثاني)، وكانت عاصمتها مدينة (همكتانا– أكبتانا – همدان الحالية)، ويعتقد بأن (زرادشت) قد عاش في أثناء حكم هذه الدولة.

٦) آرثر كريستنسن: إيران في عهد الساسانيّين، ترجمة يحيى الخشّاب، بيروت، دار النهضة العربيّة، ص٤٥.

٧) أليسنا، ٤٤– قطعة١١، ١٢٥. انظر: أدوارد براون: تاريخ الأدب في إيران، ترجمة: أحمد كمال الدين حلمي، مطبوعات جامعة الكويت.

٨) مرتضى مطهّري: إيران والإسلام، ص٧٦.

٩) حامد عبدالقادر: زرادشت الحكيم نبي قدامى الإيرانيّين، مكتبة نهضة مصر، ص ٧٥–٧٧.

١٠) علي أصغر حكمت: نه كفتار در تأريخ أديان، أي: تسع مقالات في تأريخ الأديان،شيراز، ١٣٣٩هـ ١٩٦٠م،ج١ ص٦٣

١١) حامد عبدالقادر: المرجع نفسه، ص٢٩" ويرى أنّ (زرادشت) ولد في مدينة (شيز)، حسب المصادر العربيّة، و(كنجك) حسب المصادر الأرمنيّة، و(كات سكا Gatsaka)، حسب المصادر اليونانيّة، الواقعة على مسافة ٢٥كم جنوب بحيرة أورمية، و ٧٠ كيلو متر جنوب شرق مدينة (ميانـدوآب). انظر: دكتر

محمد جواد شكور: نظري بـه تـأريخ أذربايجـان، ص١٠٥.

١٢) رحيم أشنوئي محمود زاده: معاني بعـض أز أسامي كهـن إيرانـي در زبـان كـردي، تهـران، جاب أول، ١٣٨٣هـ.ش، ص٢٦١.

١٣) الشهرستاني: الملـل والنحـل، دار الكتـب العامـــة، بـــيروت، الطبعـــة الأولى، ١٩٩٠،ص٢٦٥.

١٤) فلسـفة الشـرق: ترجمـة محمـود عـلاوي، المجلس الأعلـى للثقافـة، القـاهرة، الطبعـة الأولى ٢٠٠٣، ص١٩٥" ومدينـة بلـخ تقـع حاليـاً في أفغانستان.

١٥) د. محمد مهـدي: الأدب الفارسـي في أهـم أدواره، ص٧٢" ومما تجدر الإشارة إليه أنّ عمليّة زيادة النصوص على الآفستا قـد تمـت في العهـد القديم على مراحل شتى، شـأنها في ذلـك شـأن الكتاب المقدس عند اليهود والنصارى على حـد سواء.

١٦) طه بـاقر وزمـلاؤه: تـاريخ إيـران القـديم، جامعة بغداد، ١٩٧٩، ص ١٨٢-١٨٣.

١٧) هذه الدرجة تعـد الأعلـى في سـلم النظـام الكهنوتي الزرادشتي، على غرار النظـام البـابوي عند النصارى.

١٨) فـــارس عثمـــان: زرادشـــت والديانـــة الزرادشتيّة، دار آية، بـيروت،٢٠٠٢-٢٠٠٣، ص٦٨.

١٩) فارس عثمـان: المرجـع السـابق، ص ٦٨-٦٩.

٢٠) د. محمد عبدالسلام كفافي: في أدب الفرس وحضـــارتهم، دار النهضـــة العربيـــة، بـــيروت ١٩٧١، ص١٩٨-١٩٩.

٢١) إيران أز أغاز تا إسـلام.. إيـران إلى الغـزو الإسلامي، ص ٢٦٤، والمعلـوم أنّ الـدين الـذي بشّر به المسـيح عليـه السـلام كـان قـد داخلـه الشرك والتثليث، عدا مـا آمـن بـه الآريسـيّون، أتباع آريوس.

٢٢) انظر: مرتضى مطهري: الإسـلام وإيـران.. عطاء وإسـهام، دار الحـق، بـيروت، ١٩٩٣م - ١٤١٤خ، ص١٧٦.

٢٣) المرجع نفسه، ص١٧٦-١٧٧.

٢٤) إيران في عهد الساسانيّين، ص٥٠.

٢٥) مرتضـــى مطهّـــري: المرجـــع الســـابق، ص١٧٧- ١٧٨.

المستشرق (توماس أرنولد) والفن الإسلامي

كاثرين وات/ جامعة أوكسفورد

ترجمة وتلخيص/ الأستاذ الدكتور ناصر عبد الرزاق الملا جاسم

كلية الآداب/ جامعة الموصل

تقديم المترجم

احتل المستشرق البريطاني السير (توماس أرنولد)، ولأكثر من قرن من الزمن، مكانة خاصة لدى المسلمين مقارنة بغيره من المستشرقين. ويعود ذلك، بالدرجة الأساس، إلى كتابه الشهير (الدعوة إلى الإسلام)، الذي يمثل انعطافاً تاريخياً فاصلاً في نظرة الاستشراق بصورة عامة، والبريطاني بصورة خاصة، تجاه الإسلام والمسلمين، وذلك عندما حاول أن يبدد التصورات التقليدية السائدة آنذاك في العالم الغربي، والتي انكرت الجانب الدعوي في الدين الإسلامي، تحت تأثير العداء الذي حمله الغرب وتوارثه تجاه هذا الدين الذي أرسله الله رحمة للبشرية جمعاء.

ومع المكانة الرفيعة التي تمتع بها هذا المستشرق في تفسير الإسلام وتاريخه وحضارته، إلا أن ثمة جانب آخر لمع به، لم يوله المسلمون قدراً مماثلاً من عنايتهم، ألا وهو إسهاماته في دراسة الفن الإسلامي، إذ لا تقل فيه إنجازات (أرنولد) بحال عما قدمه في دراسة الإسلام، فكتابته في هذا الحقل قد خلقت بدورها تحولاً مهماً في نظرة الغرب إلى الإسلام، في جانب مهم من جوانبه، ألا وهو الجانب الفني. حيث دفع (أرنولد)، كما سنرى، بدراسة الفن الإسلامي خطوات للأمام، وسعى للارتقاء بالذائقة الأوروبية، ليتيسر لها أن تعي بصورة سليمة عناصر الإبداع الفني الإسلامي، وتحله المحل المناسب الذي يجدر أن يتبوأه.

وإذا كانت مقولات (أرنولد) في دراسة الفن الإسلامي قد طواها الزمن، بفعل تطور المدارس الفنية، وتطور المناهج النقدية، وكذلك بفعل ظهور مجموعة بارزة من نقاد الفن، سواء من المستشرقين من أمثال: كريسويل، وأوليك كرابر، واتكنهاوزن، وغيرهم، ومن المسلمين مثل: الأستاذ إسماعيل الفاروقي، وسواه، يبقى لـ(أرنولد) شرف الريادة في تناول هذا الموضوع، ومزية إحداث الانعطاف التاريخي في التعامل مع الفن الإسلامي.

وفي هذا المحور تحاول الباحثة البريطانية (كاثرين وات) أن تتبع جهود المستشرق (توماس (أرنولد)) في ميدان الفن الإسلامي، وذلك ضمن عمل واسع لها، عالج مظاهر مختلفة من شخصية ومواقف ونتاجات هذا المستشرق البريطاني الرائد. وقد لجأ كاتب هذه السطور لتلخيص وتبسيط ما كتبته (وات)، دون أن يضيف أي معلومة إلى متن البحث. وهو يأمل أن يتاح في قابل الأيام، إن شاء الله، نشر هذا البحث المطول في صيغة كتاب مستقل.

حياة (أرنولد)، وإنجازاته:

ولد المستشرق (توماس ووكر أرنولد) في مدينة (ديفونبورت/ بلايموث) الساحلية جنوب غرب إنكلترا في ١٩ نيسان عام ١٨٦٤. وكان والده (فردريك أرنولد) تاجر حديد يعمل في تجهيز سفن الأسطول الإنكليزي. دخل مدرسة مدينة لندن، ودرس الكلاسيكيات في (كليّة ماجدولين) في (كمبردج)، لكنه تحول في المرحلة الثالثة صوب الدراسات الشرقية والإسلامية، ليصبح مجيداً للسنسكريتية والعربية. وكان رفيقه في الكلية المستشرق الشهير (إدوارد براون)، وستجمعهما بصداقة وطيدة، وسيتقاسم الرجلان موقفاً مناهضاً للتصورات البريطانية الرسمية السائدة تجاه الإسلام والمسلمين، (أرنولد) بخصوص مسلمي الهند، و(براون) صوب إيران والشعوب الإيرانية.•

وحظي (أرنولد) بُعيد تخرجه من الجامعة عام ١٨٨٨ بفرصة للعمل في الهند، إذ استعان به (ثيودور بيك) رئيس الكليّة المحمدية الإنكليزية الشرقية في (علي اكرة) في الهند لتدريس الفلسفة. كان تأسيس هذه الكلية عام ١٨٧٥ تتويجاً لجهود شخصية إسلامية هندية، هيمنت على الفكر والسياسة الهندية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هو السير (سيد أحمد خان)، الذي آمن بضرورة الإصلاح في المجتمع الإسلامي الهندي، وفقاً للمعايير البريطانية. أراد (أحمد خان) أن يجعل من هذه الكلية بوابة المسلمين تجاه الحضارة الغربية([1])، لذلك سعى لتوظيف مجموعة من الأساتذة البريطانيين، ليحققوا هذا الهدف([2]). إلا أن (أرنولد) الذي تعاطف مع طروحات (أحمد خان) التغريبية ومشروعه التحديثي، وجد نفسه أكثر ميلاً بكثير صوب الإسلام.

لقد حقق (أرنولد) في مرحلة وجوده بالهند انفتاحاً مباشراً وغير مسبوق على المشهد الديني والثقافي والاجتماعي الشرقي، وأظهر تجاهه تعاطفاً لا مثيل له في الأوساط الاستشراقية البريطانية، خلا ما قدمه – كما سبق القول – زميله (براون) فيما يخص إيران. ومن المفارقة أن كلاً من (أرنولد) و(براون) حرصاً على ارتداء الأزياء الشرقية، والنظر إلى العلماء المسلمين بوصفهم رجال علم يجدر التواضع بين أيديهم لتلقي العلم.• لكن إذا كانت تجربة (براون) الفعلية لم تتجاوز سنة واحدة أمضاها مع الفرس،• قضى (أرنولد) أكثر من عشر سنوات بين ظهراني المسلمين في الهند.

لقد وجد (أرنولد) في علماء (علي اكرة) المسلمين مرشداً لبناء معرفة حقيقية عن الإسلام وتاريخه وحضارته، بعيداً عما تعلمه من خلال كتابات المستشرقين في (كمبردج). ولعل أكثر الأمثلة وضوحاً، ما أشير إليه دائماً من الصلة التي ربطته بالعلامة (شبلي النعماني)•(١٨٥٧-١٩١٤)([3])،

أرنولد يتلقى العلم على أحد شيوخ الكلية

فقد ترك هذا العالم أثراً عميقاً في شخص (أرنولد) حيث وجد لديه من المعرفة بالإسلام ما لم يجده في (بريطانيا). وبدأ يتوسع على يديه في فهم التاريخ الإسلامي واللغة العربية وآدابها، وبالمقابل وجد أنه يمتلك ما يمكن أن يقدمه لـ(شبلي)، إذ توافر على تعليمه الفرنسية، وتوفير المصادر الغربية، التي تتناول مناهج البحث الغربي والفلسفة، وكذلك اطلاعه على الكتابات الاستشراقية الأوروبية(٤). أما في (لاهور)، التي درس في كليتها الحكومية بين عامي ١٨٩٨-١٩٠٤، فقد ترك تأثيراً عميقاً في أحد طلبته النابهين، الذي قدر له أن يكون لاحقاً من مفكري الإسلام المعدودين، ألا وهو الشاعر والمفكر (محمد إقبال)(٥).

وكانت ثمرة العلاقة مع العلماء والطلبة المسلمين والعيش في أجواء إسلامية، أن تأثر (أرنولد) تأثراً عميقاً بالمسلمين ونظرتهم لأنفسهم، وقد تمخض ذلك عن كتابه (الدعوة إلى الإسلام)، الذي عدّ عمله الأول والأكثر تأثيراً في رحلته الأكاديمية والحياتية.

عاد (أرنولد) إلى إنكلترا في ١٩٠٤ للعمل مساعداً لأمين مكتبة وزارة الهند. تلك المكتبة التي ضمت أمهات المخطوطات والأثار الفنية التي نقلها الإنكليز من بلاد الهند. ثم يسّرت له علاقته الوطيدة بالهنود، والتقدير الكبير الذي حظي به في الهند، أن يتبوأ منصباً على قدر كبير من الأهمية، هو المستشار والمشرف على الطلبة الهنود المبتعثين للدراسة في بريطانيا، ثم تقاعد من الخدمة في ١٩٢١(٦). ثم اتجه ليشغل منصباً أكاديمياً جديداً، هو أول أستاذ للعربية في مدرسة الدراسات الشرقية المؤسسة حديثاً، وليضطلع بدور مهم في بناء الاتجاه الجديد للاستشراق البريطاني، الذي تبنته هذه المدرسة، الذي يعبّر عن المصالح البريطانية في آسيا وافريقيا.• وأصبح من جانب آخر أبرز الخبراء في حقل تاريخ الفن الإسلامي، ونشر أعمالاً عديدة عن فن

الرسم، وبشكل خاص كتابه (فن الرسم في الإسلام).

وقد حظي (أرنولد) بالاعتراف الدولي، من خلال نيله زمالة فخرية من كليّته القديمة، ودكتوراه فخرية من الجامعة الألمانية في (براغ)، وانتخب عضواً في الأكاديمية البريطانية، وأنعم عليه بلقب (فارس). وتوفي في ٩ يونيو/حزيران ١٩٣٠ في (لندن)[٧].

تقييم الفن الإسلامي في بريطانيا في القرن التاسع عشر

طوال القرن التاسع عشر، هيمنت وجهة النظر الأوروبية، القائلة بأن الفنّ والعمارة الشرقية إما منحطة جمالياً، أو مجرد تقليد للفن الغربي. وهي في الحالتين أدنى بكثير من الإنجازات الفنية الأوروبية[٨]. وقد استندت التحليلات البريطانية السائدة في بلورة هذه النظرة، قدر تعلق الأمر بالتراث الفني الهندي، إلى منطلقين: النظرية التاريخية العرقية، ومبادئ علم الجمال الغربي، ووصلت إلى خلاصة فحواها: إن عظمة الحضارة الهندوسية قد اقتصرت على زمن السيطرة البوذية (٢٠٠-ق.م.- ٢٠٠م تقريباً)، لأنها كانت آرية خالصة، لم يفسدها بعد اختلاط الأعراق. ومن جانب آخر، رأوا أن تفوق الأشكال الفنية، في مدرسة هراة للفن البوذي مثلاً، قد جاء نتيجة دمج العناصر الغربية فيها" فنجد (فينسنت سميث) في القرن العشرين يجادل بأن (تاج محل)، نصب الهند الأعظم، صمّمه نحات إيطالي[٩].

أما بالنسبة للفرضيات الجمالية الغربية، ودورها في هذا الانتقاص من الفن الشرقي، فقد جرى التشديد على افتقار هذا الفن للطبيعية، واستعماله المثقل للزخرفة، ومخالفته المعايير المعمارية والفنية الأوروبية. ونجد أن كلا المنطلقين أثارا قدراً من التعليقات المتحيزة، التي صيرت هذا الفن محض تخطيطات "فجة"[١٠].

ونتج عن هذه الأفكار رفض أوروبي عامّ تقريباً لكلّ أنماط الفنون والعمارة الشرقية. وبالنتيجة بقيت دراسة الإنجازات الفنية الإسلامية حقلاً متخلّفاً بشكل كبير في الدراسات الأوروبية.

بعث الاهتمام بالفنون الإسلامية

لقد وفّر تطوّر توظيف الموضوعات الشرقية، على أيدي الحركات الفنية الأوروبية المختلفة، الأسس لإعادة النظر في الفنّ الشرقي. فقد اتجه الرومانتيكيون، في أوائل القرن التاسع عشر، إلى الشرق، بحثاً عن نماذجهم العاطفية، وتوقهم الروحي. وأنتجوا أشكالاً بصرية أخّاذة للمشاهد العربية على وجه الخصوص. وقدّمت التأثيرات الإسلامية أيضاً إلهاماً لمدارس الفنّ الحديث في نهاية القرن. أما العامل الثاني، فهو البعد التجاري لذلك الاهتمام، من خلال توسع اهتمام المعارض الغربية بالمقتنيات

الشرقية من الأعمال الفنية والمشغولات اليدوية، مما جعل الفن الإسلامي متوفراً في عدّة مستويات. ففي (بريطانيا)، على سبيل المثال، ضمّت متاحف لندن مجموعات شرقية مختلفة. فقدم (سوق ليبرتي) الشرقي مواداً وتصاميم متأثرة بالإسلام، بينما أسس كل من معرض الفنّ الفارسي والعربي في (بورلنجتون)، ونادي الفنون الجميلة في عام ١٨٨٥، لذوق فني ضمن عملياً الترويج لكلّ الأشياء الشرقية[١١].

واتخذت جذور إعادة التقييم الأكاديمية اتجاهين: البحث الأكاديمي في حقل الإسلاميات، وكذلك في مجال دراسات تاريخ الفنّ. والمفارقة أن حقل (تاريخ الفن)، في اهتمامه بالفن والعمارة الإسلامية، بوصفها نتاجات ثقافية، قد خلق تعاطفاً أكبر مع الإسلام، مما حسّن من إمكانية إعادة النظر في تقييم هذا الفن، وكذلك إعادة تقييم الدين والمجتمع الذي أنتجه. وتطلع المستشرقون صوب أدلة أبعد من مجرد المصادر المكتوبة، فأصبح ينظر إلى التحليل الفني وعلم الآثار بوصفهما أدوات ثمينة لتوثيق الماضي. وكان (إيرنست هيرشفيلد)،• أول مستشرق يجمع، بشكل منظم ومنهجي، بين البحث التاريخي والتحليل الأسلوبي[١٢].

وقادت إعادة تقييم الموضوعات والتصاميم الإسلامية، عدداً من علماء تاريخ الفنّ، إلى إعادة النظر في الفنّ والعمارة الإسلامية، من خلال رفض اتخاذ المفاهيم الفنية الغربية معايير للحكم، والتأكيد على العوامل التاريخية التي أثرت على التطوّرات الفنية. وقد نشأت النظرة الجديدة مع (إيرنست بنفيلد هافل)،• الذي أدان "التحيزات الاكاديمية الأوروبية"، ودعا إلى تقييم الإنجازات الهندية بمنأى عن التصورات الطاغية. لقد قلب (هافل) الأفكار التقليدية رأساً على عقب، من خلال التصريح بأنّ الفنّ الهندي اعتراه الفساد فقط عندما "نجح الأنجلوسكسونيون، المفتقرون إلى الخيال، في الحلول محل المغول المبدعون، في

صورة يظهر فيها أرنولد يرتدي الملابس الإسلامية، بينما يرتدي التلاميذ المسلمون في الكلية الملابس التركية الحديثة، ويرتدي زميله البريطاني الملابس الأوروبية

السيادة على الهند"[١٣]. وبالمقابل كان (ماكس فان بريشم)•، و(جوزف فون كارابايك)•، رائدين في التأكيد على السياق التاريخي الأوسع للفنّ وعلم الآثار[١٤]. وبهذا الاهتمام الأكاديمي الألماني الفائق بالثقافة والفنّ الإسلامي، أصبحت (برلين) مركز هذا التقييم العلمي الجديد[١٥].

ومن جانب آخر، تضافرت عدد من العوامل في بلورة تصور لماهية إسلامية واحدة للفنون الإسلامية، من بينها التصورات التقليدية للمختصين بالدراسات الإسلامية، التي تلتزم منظوراً ثابتاً لوحدة العالم الإسلامي، فضلاً عن تبني اختصاصي تاريخ الفنّ، فكرة وضع الفنون الإسلامية في سياق يأخذ بنظر الاعتبار العوامل الدينية. أما العامل الثالث، فمرتبط بالمسلمين أنفسهم، إذ جاء تطور فكرة الجامعة الإسلامية، في أواخر القرن التاسع عشر أيضاً، بدوره، ليشجّع الباحثين الأوروبيين للتركّيز على الإسلام، بوصفه المؤثر الرئيس على أتباعه.

ولهذا المنظور سلبياته وإيجابياته في إطار النقد المعاصر" فإذا تناولنا الأمر ضمن مفهوم النقد، الذي شاعت الآن تسميته بالسعيدي (نسبة إلى إدوارد سعيد)، فإن تجاوز الاختلافات الجغرافية والتاريخية من أجل إعطاء مظهر إسلامي موحد، هو رغبة غربية من أجل قولبة الشرق وحصره في مفاهيم مقابلة لمفهوم الغرب[١٦]. بينما يرى البعض في القول بماهية إسلامية مميزة للفنّ والعمارة، عملية تحرير وسمو فوق التفسيرات الإقليمية والجغرافية، التي غالباً ما تلتزم بمنهجية تبخس هذا الفن سماته الإبداعية. وإن الأفكار المؤيدة للوحدة الإسلامية، تستند إلى رؤية سياسية ودينية أرحب[١٧].

(توماس أرنولد) وإعادة تقييم الفنون الإسلامية

لقد تزامنت عودة (أرنولد) إلى إنكلترا مع بدايات إعادة تقييم الفن الإسلامي. ورسّخ عمله في (مكتبة وزارة الهند) وعيه بالاتجاهات الثقافية الجديدة. ولقد كان سريعاً في تجاوبه مع التطوّرات الواعدة، إذ راقت – كما علق إدوارد دينيسون روس– "لحسّه الفني الفائق الرفيع"، و"لثقافته الإسلامية الراسخة ... ولحبه للفن"[١٨]. لقد كان اهتمام (أرنولد) المبكر بالفن الأوروبي مرتكزاً على عصر النهضة، إلا أن دراساته الإسلامية، وتحديداً بحثه عن المصادر المتنوعة، استفز اهتمامه بالنتاجات الفنية والمعمارية الإسلامية[١٩]. ويتضح من الأدلة أن (أرنولد) "بدأ باستقصائه التمهيدي عندما كان في الهند، وقاده تمحيصه للتيارات النشطة في الاستشراق الأوروبي، لدمج اهتماماته الفنية المبكّرة بشكل حاسم بخبرته الأكاديمية في التاريخ واللغات والثقافات الإسلامية.[٢٠] لقد تراوحت اهتماماته كهاو، بين: العمارة، والفنّ، والنقوش، لكن بحثه الأكاديمي ركّز

بشكل محدّد على فن الرسم الإسلامي[٢١]. وستركز هذه المناقشة على مساهماته المتعلقة بأبحاثه في الفنون التصويرية.

أسس (أرنولد) لنفسه موقعاً في الصف الأول من الباحثين في التاريخ، وطور صلات مباشرة مع كبار المستشرقين الأوروبيين في (برلين)، وفي غيرها من عواصم الاستشراق البارزة. وكانت بينه وبين (إيرنست هيرشفيلد)، الذي سبقت الإشارة إلى دوره في هذا الحقل، مراسلات مستمرة فيما يخص الرحلات والبحث الأكاديمي. وبقي على اتصال مماثل مع (هيرمان كويتز)، الذي تخطى بتقييماته لفنّ القرن الثامن عشر الهندي حملة (هافل) المبكرة لرفع شأنه في أنظار أوروبا[٢٢]. ونتج عن صلاته أيضاً بالعالم ومقتني التحف السويدي: (فردريك مارتن)، وكذلك بعالم الفن بالمتخصص بالشرقيات في المتحف البريطاني: (لورنس بينون)، عدداً من المشاريع البحثية المشتركة[٢٣]. وباختصار كان (أرنولد) في قلب التطورات المرتبطة بتاريخ الفن في بريطانيا، من خلال مكانته الأكاديمية الرفيعة، وعمله في مكتبة وزارة الهند، ونشرياته في الدورية الوحيدة المتخصصة بالفنّ الشرقي في بريطانيا (**مجلّة الفنّ والصناعة الهندية**). وقد مكنّه ذلك كله من المشاركة مشاركة فاعلة في بحث وإعادة تقييم تاريخ الفنّ الإسلامي.

كان على اختصاصي ومؤرخي الفنّ في الحقل الإسلامي، بوصفهم رواداً في حقل بكر، أن يطوّروا منهجيات جديدة للبحث والاستقصاء. وقد شكّلت صعوبة الوصول إلى المصادر عقبة كأداء، لطالما أن مقتنيات المتاحف صغيرة وذات قيمة تجارية ومحدودة الأهمية من الناحية العلمية[٢٤]. فإيجاد وتصنيف ونشر الأعمال الفنية المتنوّعة، المبعثرة على امتداد العالم الإسلامي، وأوروبا، وأمريكا، كان مطلباً ضرورياً لتطوير الكتابة التاريخية التحليلية عن الفن الإسلامي. فتولدت – تحت تأثير المتطلبات الأكاديمية، والتقييم الجمالي الجديد– عملية اقتناء منظّم للأعمال الفنّية، من قبل المؤسسات الرسمية، وجامعي المقتنيات. وبوصف (أرنولد) أميناً مساعداً في مكتبة وزارة الهند، كان له دور فاعل في تعزيز مقتنيات المكتبة من المصورات والرسوم والمخطوطات الإسلامية، وأعلن عن عمله في دليل وصفي قصير نُشر في (**مجلّة الفنّ والصناعة**) الهندية، المشار إليها أعلاه[٢٥].

وقدمت المعارض الاختصاصية الواسعة النطاق، مادة للعرض ولبناء المجموعات الخاصة على حدّ سواء[٢٦]. كان (معرض بورلنجتون) للفنّ الفارسي والعربي، أول من عرض الفنّ الإسلامي لقيمته الجمالية، وذلك في عام ١٨٨٥. وتبعته سلسلة من النشاطات المماثلة عبر أوروبا.

وقد قادت المعروضات الرائعة التي تضمنتها معارض الفنون الإسلامية، في باريس عام ١٩٠٣، وميونخ عام ١٩١٠، بالبحث العلمي إلى النضج الأكمل[٢٧]. فقد رفعت هذه المعارض من مستوى الاهتمام الأكاديمي والشعبي بالفنّ الإسلامي على حد سواء، مما حفّز إلى المضي أكثر في البحث، وإلى وصول أعم إلى الاعمال الفنّية. وقد بلغت جهود (أرنولد) ذروتها في الإعداد للمعرض الشهير للفنّ الفارسي لعام ١٩٣١، الذي رعته أكاديمية لندن الملكية للفنون، لكنه توفي قبل افتتاح المعرض، فأهدت الأكاديمية الدليل الرسمي للمتحف لذكراه[٢٨].

وخطا (أرنولد) خطوة مهمة في التعريف بما تكتنزه المجموعات الخاصة، فبعد تعريفه بمقتنيات وزارة الهند، بدأ بعملية تصنيف إحدى أهم المجموعات الخاصّة، وهي مجموعة الفرد جستر بتي. و(بتي) كان واحداً من عدد متزايد من الأمريكان، ممن تطلعوا لاستثمار إمكانياتهم المالية الضخمة في الفن. وبعد أن وطد سمعته مستشاراً للتعدين في أمريكا، انتقل إلى لندن في ١٩١٣، لتأسيس شركته الخاص، وهي (سيلكشن ترست) المحدودة، التي برهنت بأنها ناجحة للغاية. وفي أثناء رحلاته المتعددة في الشرق الأوسط منذ عام١٩١٠، اقتنى مجموعة فريدة من المنمنمات الهندية والفارسية والمخطوطات، التي أضاف إليها لاحقاً مجموعة متنوعة من الكتب النادرة، ومصنوعات يدوية من أوروبا، والهند، والشرق الأوسط[٢٩]. أعد (أرنولد) ملاحظات مرفقة بمعرض بيتي للمخطوطات الشرقية في ١٩٢٧، وأعد بحثاً أكثر تخصّصاً عن مجموعة بيتي من الرسوم عن الموغال[٣٠]. وإذا كان الأعمال اللاحقة قد تخطت نشرياته، إلا أن بحثه كان مهماً في وضع أرضية للمضي في عملية البحث، وفي نشر المواد الثمينة في مجموعة بيتي. وهذا ما يجسّد العلاقة التعاونية بين الإمكانيات المادية الخاصة، وبين المعرفة الأكاديمية الاختصاصية، التي يعتمد عليها تاريخ الاستشراق الفني.

ومن جانب آخر، نشر (أرنولد) منذ عام ١٩٢١، مقالة قصيرة وخمسة كتيبات عن بعض المخطوطات المهمة المتنوعة[٣١]. ومع أن بعضها يدخل ضمن الإصدارات النخبوية، إلا أنها لعبت دوراً مهماً في توسيع إمكانيات البحث والتحليل. ولقد أكد (أرنولد) مراراً وتكراراً أن التحليل التاريخي للتطورات الفنية الإسلامية يتطلب البحث التمهيدي لتنظيم موادها الأصلية[٣٢]. وقد ساهمت المناقشات التي تضمنتها الكتيبات في التعرّيف بخصائص الرسامين أو المدارس المختلفة، ونشر المعلومات المتعلقة بسير الفنانين، وكشْفِ اللوحات الأصيلة عن المزيفة، وتحديد تواريخ الأعمال المختلفة. وبرهنت المشاريع التعاونية التي جمعت بين المختصين بالفن الإسلامي واختصاصي تاريخ

الفن، مثل عمل (أرنولد) مع كل من (فردريك مارتن) و(لورنس بينون)، بأنها مثمرة بصورة كبيرة، لطالما أنها جسّدت الطبيعة الانعزالية لهذا الحقل[٣٣].

لقد حرص (أرنولد) في التحليل الفني، على تنويع شواهده وأدلته، بنفس الطريقة التي أبداها في كتابه (الدعوة إلى الإسلام)، وهو الأمر الذي جعله عملاً غير تقليدي. فضلاً عن أنه أولى أهمية كبيرة لوضع الإنجازات الفنية ضمن سياقها، عبر المعلومات التاريخية الدقيقة، من أجل بناء 'تاريخ كامل' للفنّ الإسلامي[٣٤]. لقد أظهرت مناقشته المفصّلة لمخطوطة صور الرسّام الفارسي (رضا عباسي)، بشكل واضح، أولوياته. فتحليله الأسلوبي سبقته مناقشة متعلقة بالسيرة، استعان فيها بثقافته اللغوية، والفكرية، والدينية، لدحض تفسيرات العلماء الآخرين لشخصية (رضا عباسي)[٣٥]. وقد أتاح له تخصّصه أن يوظف خبراته اللغوية ومعرفته التاريخية لنشر المدونات المغمورة المرتبطة بالموضوع[٣٦].

هيأ (أرنولد) نفسه – عن دراية – لنقض الأفكار الأوروبية المتحيزة عن الانحطاط الشرقي، من خلال إعادة تفسير التاريخ والفكر الإسلامي من منظور جديد. فكما استبدل في كتابه (الدعوة إلى الإسلام) صورة المعتدي المسلم المستبد، بالداعية المسلم الروحاني، هنا أيضاً حول النظرة السابقة، التي ترى الفن الشرقي تقليداً مشوهاً للنماذج الفنية الغربية، إلى نتاج جدير بالاستحقاق الجمالي والتاريخي. فنقيضاً للتحيزات الأوروبية، برهن بأنّ الفنّ الشرقي يمتلك عناصر طبيعية واضحة، و"شعور مبهج من العطف تجاه كل أشكال الحياة الحيوانية"[٣٧]. لقد مالت تعميمات المستشرقين إلى الحديث عن غياب السمات والخصوصيات الفردية والإنسانية في الفن الشرقي، في حين أبرزت كتابات (أرنولد) حضور العنصر الإنساني في هذا الفن. ففي تناوله تعاليم الإسلام وانتشاره، أبدى عنايته بأدوار الرموز الدينية، بوصفها القوة المحفّزة في التطور التاريخي، بينما ركّز في مناقشاته للتاريخ الفني على الرسّام بدلاً من الصورة. ففلسفته الإنسانية هي التي حكمت معالجته للإسلام، في تعاليمه ونتاجاته الثقافية على حدّ سواء.

عالج (أرنولد) الإنجازات الفنية الإسلامية بوصفها تعبيراً عن التطلعات الإنسانية، بدلاً من استعانته بالشروط الجمالية الخالصة. ويتضح ذلك بصورة أكبر في كتابه (فن الرسم في الإسلام)، الذي هو تاريخ ثقافي أكثر من كونه تاريخاً فنياً، فحاول فيه "الإشارة إلى مكانة الصورة في ثقافة العالم الإسلامي"[٣٨]. وأكد فيه مفهومه لدور الفرد في التطور الفني، مما أكسب الرسامين المسلمين منزلة جديدة في العالم الغربي، حيث يستعرض العمل تراجم هؤلاء الرسامين،

والتقلّبات في مكانتهم الاجتماعية. لقد وضع (أرنولد) الرسامين الفرس، ومنهم (بهزاد) و(رضا عباسي)، في منزلة تماثل تلك التي احتلها الفنانون الأوروبيون. ولقد شبّه (بهزاد)، بشكل واضح، برسّام عصر النهضة الإيطالي (فرا أنجيليكو)[٣٩]. ومع أنه طبّق توصيفات تاريخ الفنّ الغربي على الحقل الإسلامي، لكنه بفعله هذا أسقط الإهمال الاستشراقي للفرد المسلم.

وعالج (أرنولد) بشكل مستمر موضوع الحيوية الفنية في مواجهة الرفض الفقهي[٤٠]. فقد تفحّص في كتاب (فن الرسم في الإسلام) هذه الحيوية، "سواء في علاقتها مع الحلقات الفقهية التي ترفض ممارستها، وكذلك مع الأشخاص الذين شجعوها، بغضّ النظر عن الحظر الديني". والعمل هو عرض مستفيض للمواقف الإسلامية تجاه الفن، بدءاً مع المعتنقين الأوائل للإسلام، إلى الفنانين العثمانيين المعاصرين[٤١]. وفي عمل (أرنولد) الموسوم: (بقاء الفن الساساني والمانوي في الرسم الفارسي)، يتتبع التوظيف الإسلامي للموضوعات التي تعود إلى ما قبل الفتح الإسلامي. وهو يرى بأن التقاليد الفنية الدينية والإقليمية، قد بعثت بعد انقطاع دام ستة قرون، لتظهر من جديد عندما أصبح الرسم الإسلامي مقبولاً على صعيد واسع في القرن الخامس عشر. وهو مثال متميز على التواصل، مع إقرارنا بالاختلاف الثقافي الجوهري، نتيجة اختلاف العصرين. وقد مثل هذا البقاء العنيد، في نظر (أرنولد)، مظهراً لـ"حيوية الاندفاع الفني، وتمثّله في أشكال قد تكون بعيدة وغير مألوفة، وتواصل بقاء حب التعبير الفني"[٤٢]. ومرة ثانيةً، وفي محاضرات سكويج في عام ١٩٢٨، التي عالج فيها توظيف الرسامين المسلمين لموضوعات العهدين القديم والجديد في لوحاتهم، سجّل إعجابه بـ"رفض التقليد الفني للإذعان لهجمات السلطات الدينية"[٤٣].

وإذا كان (أرنولد) قد تجاهل تعليل المعايير الفنية الإسلامية على ضوء المعايير الجمالية الغربية، فقد تمسك بالفلسفة الإنسانية التي اشتقت منها هذه المعايير[٤٤]. وقد بقي النشاط الفني بالنسبة له أكثر التعابير إرضاء عن العواطف والتطلّعات الإنسانية.

رأى (أرنولد) أن فن رسم الأشخاص قد تمتع، بشكل خاص، بالشعبية منذ العقود الأولى للتوسّع الإسلامي، كما يظهر من نماذج (قصير عمرة) الجصّية الشهيرة. وتواصل رسم الأشكال الإنسانية على العملات المعدنية وأزياء البلاط، منذ القرن الخامس عشر فصاعداً[٤٥]. وبهذا قوّض (أرنولد) كليّاً الفرضيات الغربية، من خلال تقديم دليل على وجود رسم ديني إسلامي. وهذا، كما هو مفترض، تناقض مستحيل. لقد أكّد على أن النشاط الفني التعبدي كان

واضحاً بشكل جلي في الرسومات والصور التي تظهر الأنبياء (إبراهيم)، (سليمان)، وحتى (محمد) نفسه، وكذلك في تكرار الموضوعات الدينية، والتمثيل الشعبي لصورة معراج محمد (صلى الله عليه وسلم) إلى السماء[٤٦]. ولقد احتفي بكتابه عن الرسم، من قبل معاصريه، وعدّ تحدياً كبيراً للتفسيرات التقليدية، وجهداً ناجحاً في الجمع بين البحث التاريخي والفني[٤٧].

وفيما يخص دمج التأثيرات المانوية في الفن الإسلامي، فقد أثار ذلك تناقضاً أكبر، لطالما أن هذا النمط من الرسم قد فهم في ضوء الصياغات الدينية بالدرجة الأساس[٤٨]. اقترح (أرنولد) في محاضرات سكويج بأن الرسامين المسلمين، ونتيجة لإعاقتهم بالمنع الفقهي، كان عليهم بالضرورة أن يبحثوا عن توجيه يأتي من خارج الثقافة الإسلامية. وهكذا قدمت التقاليد المسيحية مصادر غنية جداً للرسامين الفرس، لكونها تتناول موضوعات مماثلة[٤٩]، ونبّه أيضاً على الشعبية التي احتلها الفن المسيحي في الهند أثناء حكم الموغال[٥٠]. وفي مكان آخر، أكّد أهمية المؤثرات الصينية، والهندوسية، والبوذية[٥١].

ومن جانب آخر، نجح (أرنولد) في التشديد على تبني المسلمين لموضوعات غير إسلامية، بدون أن يرى في ذلك انحداراً لسمعة التقاليد الفنية الإسلامية إلى التقليد المجرّد. ومن خلال تحديد التأثيرات المسيحية بشكل خاص، عرض قيمة الموضوعات الدينية الإسلامية. وهو يتحدّى الفرضيات الغربية[٥٢]، لأنه لم ير التأثيرات الثقافية أحادية الجانب (أي: تأثيرات مسيحية). ففي دراسته للعناصر الشرقية في مداخل الكنائس اليعقوبية والنسطورية، المتأثرة بالبيزنطيين بعد الفتح الإسلامي، صوّر بلاد العرب موقعاً للالتقاء الدينامي للثقافات المتقاطعة. ومع أنه عدّ التأثيرات الإسلامية على الرسم الأوروبي سطحية، إلا أنه رأى ذلك استثناء ضمن الحقل الفني ككل[٥٣]. وأعطى تقييمه للتبادلات الثقافية وزناً كبيراً لكل من الإنجازات الأوروبية والإسلامية على السواء.

حددت التعابير ومظاهر الإيمان الروحي مديات اهتمامات (أرنولد) الأكاديمية. فقد ركزت دراساته التاريخية على العقيدة والممارسة الدينية. وبالصورة نفسها جذبته الأعمال الفنية التي احتوت عنصراً روحياً قوياً. ووجد مصدراً ثابتاً للإلهام في فن عصر النهضة الأوروبية، وفي العمارة الكنسية، والتي وصفها في رحلة قام بها إلى إيطاليا، في العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين، بأنها "وحي جديد". ورأى في عمل الرسام (بهزاد) تعبيراً عن التقوى الصوفية والمزاج التأمّلي لنماذج من رسامي عصر النهضة، وفي مقدمتهم الرسّام (انجيليكو). وهي مقارنة تؤكّد بقوة على تقبّل (أرنولد) الثنائية

الروحانيـــة المســـيحية والإســـلامية علـــى السواء[٥٤].

وبالخلاصة، أسقط الإطار الذي وضعه (أرنولد) لتاريخ الفنّ الإسلامي، التفسيرات الغربية القديمة تماماً، وذلك برفعه من منزلة كل من الفنّ والفنان، وتقديمه دليلاً جديداً لاستيعاب التقاليد الدينية ضمن الفنّ الإسلامي. وأسهم جهده في عملية أوسع لإعادة التقييم، اضطلع بها الفنانون الغربيون، ومؤرخو الفنّ، فيما بعد. كانت أبحاث (أرنولد) حول تاريخ الفن، جزءاً من مهمّة فرضها على نفسه، تتمثل بإعادة صياغة المفاهيم الأوروبية عن الإسلام. وجاء تقييمه للفن الإسلامي بنفس التقنيات التحليلية والفلسفة الفكرية التي جعلت دراساته التاريخية الأوسع غير نمطية للغاية. فتنوع مصادره أسهم في أصالة تفسيراته، بينما برهنت المعتقدات الدينية، والتصوف الروحي، على مركزيتها في معالجاته الأكاديمية. وزود الدور المحور للفرد في منهج (أرنولد) الانثربولوجي عمله بإحساس بالتلقّي الشخصي، وهذا العنصر الإنساني المتعاطف هو الذي وضع عمله في مقدمة الدراسات التصحيحية❐

الهوامش:

• أفضل من درس حياة (توماس أرنولد) صديقه الآثاري (أوريل شتين) في دراسة قدمها للأكاديمية البريطانية M. A. Stein, 'Thomas Walker Arnold', Proceedings of the British Academy XVI (1930), 439-74.

[١] فسّر السير (سيد أحمد خان) فلسفته في عنوان الكلية التي أسسها فهي (محمدية – إنكليزية – شرقية).

[2] D. Lelyveld, Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India (Princeton, 1978); pp. 115-18, 207. See G. F. I. Graham, The Life and Work of Sir Syed Ahmed Khan (Reprint. Karachi, London, 1974), PP. 159-201;

• ينظر: الصورة الأولى المرفقة.

• جسّد (براون) تجربته مع الإيرانيين في كتاب بعنوان (سنة قضيتها بصحبة الفرس).

• شبلي النعماني هو أحد كبار العلماء والمفكرين المسلمين، يرتبط اسمه بتأسيس مؤسسة (ندوة العلماء) في مدينة لكنو، التي أصبحت مركزاً أساسياً لحركة التجديد الإسلامي في الهند وفي العالم. من مؤلفاته كتابه المطول عن السيرة النبوية المشرفة.

[3] S. Nadvi, Hayat-i-Shibli (reprint. Azamgarh, 1993), pp. 139-44.

٤

[5] C. W. Troll, 'Sir Thomas Walker Arnold as a Student of Islam', Iqbal Review,(April 1991), pp. 39-52.

[6] Stein, Sir Thomas",p.

• عن تأسيس مدرسة الدراسات الشرقية ودور (أرنولد) فيها، ينظر:

ناصر عبد الرزاق الملا جاسم، تأسيس مدرسة الدراسات الشرقية و(الأفريقية/ جامعة لندن)، مجلة المنهل، نيسان ٢٠٠١، ع

[٧] أنبه صديقه (توماس موريسون)، وتلميذه المستشرق (هاملتون كب) في مقال بعنوان:

T. Morison and H. A. R. Gibb, "Sir Thomas Arnold', Journal of the Central Asian Society" ,XVII (Oct. 1930), pp. 398-400.

[٨] استثنيت من ذلك الصيغ الفنية اليابانية والصينية عن هذا الاتجاه، بسبب القول بتأثيرها على طراز الروكوكو في القرن الثامن عشر.

[9]Metcalf, Ideologies, pp. 80-92.

[10] J. Sweetman, The Oriental Obsession: Islamic Inspiration in British and American Art and Architecture, 1500-1920 (Cambridge, 1988), pp. 205-6; Metcalf, Ideologies, pp. 82-9.

[11] Sweetman, Oriental Obsession, p. 204.

• إيرنست هيرشفيلد ١٨٧٩– ١٩٤٥مستشرق الماني اختص بعلم الآثار، وأسهم في التنقيب وتوثيق العديد من المواقع الأثرية في مصر والعراق وتركيا. وأصبح أستاذاً للآثار في جامعة برلين.

[12]'Historiography', Grove Dictionary of Art, vol. 15, pp. 546-51; Ettinghausen, 'Islamic Art and Architecture', pp. 17-47.

• ايرنست هافل ١٨٦١–١٩٣٤، مؤرخ بريطاني تخصص في الفن والعمارة الهندية، عمل في مدرسة الفن الحكومية في (كلكتا) حتى عام ١٩٠٥، وكان صديقاً للشاعر الهندي الشهير (طاغور)، وبلور بالتعاون معه رؤيته للتاريخ الهندي.

[13]Cited in Sweetman, Oriental Obsession, p. 204.

• ماكس فون بريشم ١٨٦٣–١٩٢١ مستشرق وعالم برديات سويسري، درس في المانيا، وعني عناية خاصة بدراسة النقوش الإسلامية، وتضلع بدراسة الخط العربي في المنشآت العمرانية. ألف عدداً من الكتب، من بين مؤلفاته : مجموعة النقوش العربية، ورحلات في سوريا.

• جوزف فون كاراباجيك ١٨٤٥–١٩١٨ مستشرق نمساوي عمل أميناً في المكتبة الوطنية في فيينا، اهتم بالبرديات المصرية، وخصوصاً تلك المكتشفة في منطقة الفيوم في مصر. من مؤلفاته: برديات الفيوم، الرسوم الفارسية من العصر الساساني

[14] 'Historiography', Grove Dictionary of Art, vol. 15, PP. 546-51

[15] Ibid.

[16] Metcalf, Ideologies, p . 154. See 'Islamic Art: Definition', in Grove Dictionary of Art, vol. 15, pp. 99-102.

[17] P. Mitter, Art and Nationalism in Colonial India, I850-I922 (Cambridge, 1994), pp. 234-66.

[18]E. D. Ross, Both Ends of the Candle (London, 1943), pp. 169-70.

[19] N. Barfield, biographical notes (n.d.), Oxford, Bodleian Library, Papers of Sir Mark Aurel Stein, MISS Stein, mic 22; Stein, 'Arnold', pp. 439-74.

[20] S. L. Poole to Arnold, 29 December 1894, Inayat-Ullah to Arnold, 28 March 1896, Nur Bakhsh to Arnold, 12 January 1904, London, SOAS, Papers of Thomas Walker Arnold, MS 32, file 1, box 1.

[٢١] ملاحظات وتخطيطات على بناية فيروز شاه، ضمن أوراق (أرنولد) الشخصية.

[22] E. Herzfeld to Arnold, 26 April 1923, 14 Sept. 1923, 24 Dec. 1923, 20 Feb. 1924, 20 March 1924, and H. Goetz to Arnold, 14 Aug. 1923, 1 1 Oct. 1925, 3 June 1927, 21Jan. 1929, Arnold Papers, file 2, box 1.

[23] T. W. Arnold and F. R. Martin, Miniatures from the Period of Timur in a Manuscript of the Poems of Sultan Ahmad Jalair (Vienna, 1926).

[٢٤] المجموعة المتحفية الوحيدة في لندن هي القسم الهندي في متحف جنوب كنسنجتون

[24]Sweetman, Oriental Obsession, p. 206.

[25] Ibid., p. 206; T. W. Arnold, 'Arabic and Persian Manuscripts' in Journal of Indian Art and Industry, 15 (1913), 87-90.

[26]MacKenzie, Orientalism, p. 86.

[27] 'Islamic Art: Exhibitions', in Turner (ed.), Grove Dictionary of Art, vol. 16, pp. 559.

[28] Catalogue of the International Exhibition of Persian Art at the Royal Academy of Arts, London(London,1 931), p.x; Stein, 'Arnold, pp. 439-74; Ross, Both Ends of the Candle, p. 170.

[29] R. L. Prain, 'Sir (Alfred) Chester Beatty' in Dictionary of National Biography (1981).

[30]T. W. Arnold, A Short Note on Oriental Manuscripts , especially those in the collection of A . Chester Beatty(London,1 927); T. W. Arnold, The Library of A . Chester Beatty, ed. J. V. S. Wilkinson, (London, 1936).

[٣١] هذه الأعمال هي:

T. W. Arnold, 'The Riza Abbasi Manuscript in the Victoria and Albert Museum', The Burlington Magazine, 38 (Jan.-June 1921), pp. 59-67; T. W. Arnold, The King and the Dervish(Vienna,1 926); Arnold and Martin,Miniatures from the Period of Timur; T . W. Arnold and F. R. Martin, The Nizami Manuscript illuminated by Bihzad, Mirak and Qasim Ali (London, 1926); T. W. Arnold, Bihzad and his Paintings in the Zafar-Namah Manuscript(London, 1930); T. W. Arnold and J. V. S. Wilkinson, Chronicle of Akbart he Great:a Description of a Manuscript of the Akbar-Namail lustrated by the Court Painters (Oxford, 1937).

[32] Arnold, 'Riza Abbasi', pp. 59-67; T. W. Arnold, Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture, intro. B. W. Robinson (Reprint. New York, 1965), pp. 41-51, 138-49; Arnold, Bihzad and his Paintings, pp. 10-20.

[33] J. Sauvaget, cited in Ettinghausen, 'Islamic Art and Architecture', pp. 17-47.

Morison and Gibb, 'Sir Thomas Arnold', 398-400; Arnold, 'Riza Abbasi', pp. 59-67.

[34] Morison and Gibb, 'Sir Thomas Arnold', 398-400; Arnold, 'Riza Abbasi', pp. 59-67.

[35] Arnold, 'Riza Abbasi', pp. 59-67.

[36] T. W. Arnold, 'A Portrait of Abu'l Fazl' and 'Mirza Muhammad Hayder Dughlat on the Harat School of Painters', Bulletin of the School of Oriental Studies IV (1926- 28), 721, V (1928-30), 671-4; Arnold, Painting in Islam, pp. iv, 138-49.

[37] T. W. Arnold, 'Some Unpublished Persian Paintings of the Safavid Period', Journal of Indian Art and Industry, 17 (1915-16), pp. 67-72.

[38] Arnold, Painting in Islam, p.v.

[49] Arnold, 'Riza Abbasi', pp. 59-67; Arnold, 'Bihzad and his Paintings'; Arnold, 'Some Persian Paintings', pp. 67-72.

[40] Troll, 'Student of Islam', pp. 39-52.

[41] Arnold, Painting in Islam, p. v.

[42] T. W. Arnold, Survivals of Sasanian and Manichaean Art in Persian Painting (Oxford, 1924) , p. 23.

[43] T. W. Arnold, The Old and New Testaments in Muslim Religious Art, Schweich Lectures of the British Academy (London, 1932), p. 47.

[44] Troll, 'Student of Islam', pp. 39-52.

[45] Arnold, Painting in Islam, pp. 123-32.

إن تنقيح الفرضيات الغربية على يد (أرنولد)، وبقية أبناء جيله، قد أثارها اكتشاف المصورات الشخصية في (قصير عمرة) على يد (الواز موسيل) في عام ١٨٩٨

'Historiography', Grove Dictionary, of Art, vol. i5, pp. 546-51.

[46] Arnold, Painting in Islam, pp. 91-122.

[47] Robinson, 'Introduction' in Arnold, Painting in Islam, p. ii; I. Stchoukine, 'Un historien de l'art musalman: Sir Thomas W. Arnold', Revue des Arts Asiatiques, VI (1930), pp. 188-190.

[48] Arnold, Survivals, pp. 15-19.

[59] Ibid., pp. 2, 5, 12-16, 37-9; cf. Arnold, Painting in Islam, pp. 54-60.

[50] Ibid., pp. 40-6. Cf. Arnold, Library of Beatty, pp. xxvii-xxxiv.

[51] Arnold, 'Unpublished Persian Paintings', pp. 67-72; Arnold, Painting in Islam, pp. 52-69, 94; Arnold and Grohmann, Islamic Book, pp. 61-81; Arnold, Library of Beatty, p. xviii.

[٥٢] انظر على وجه الخصوص :

Arnold, Library of Beatty, pp. xxxix-xl.

[52] 'The Pictorial Art of the Jacobite and Nestorian Churches', MSS article (n.d.); T. W. Arnold, 'Islamic Art and Influence on Painting in Europe', in T. W. Arnold and A. Guillaume (eds), The Legacy of Islam (Oxford, 1931), pp. 151-4.

[53] Arnold, 'Unpublished Persian Paintings', pp. 67-72.

فشل العقل المسلم

في

توظيف القيم الإسلامية السياسية واقعياً

ئاشتى ستار شيخاني

المقدمة:

الصراع داخل المجتمع المسلم حول مصدر الشرعية السياسية، وطبيعة النظام السياسي، مستمر منذ بدايات القرن الثامن العشر الميلادي، حينما بدأ السلاطين العثمانيون جهود تحديث مؤسسات الحكم وأدواته، بدءاً بالمؤسسة العسكرية. ويتمثل قطبا الصراع في طرفين يختلفان بأطروحتيهما السياسيتين، ولكنهما يتشابهان في منهجية التعاطي مع مسألة الشرعية السياسية، في اعتمادهما الكامل على نموذج سياسي تمّ تطويره ضمن ظروف تاريخية مختلفة(١). وأنتجت استمرارية الصراع الداخلي الاستبداد القاصي، الذي أدى في نهاية

المطاف إلى تقديم الصورة المشوهة للإسلام، وحمل التصرفات البشرية اللامنطقية على الإسلام، وحرّفت أهم المبادئ السياسية التي أكّد الإسلام على التمسك بها لإدارة شؤون الدولة والمجتمع" كما اختفت مقومات الحضارة التي أتى بها القرآن الكريم، متمثلاً بالتوحيد والعبادة والعمران، وأصبح الدين جزءاً بسيطاً يقتصر على بعض الشعائر اليومية المنعزلة عن الواقع.

السؤال المطروح هو: كيف نعمل من أجل توحيد لا شركاء فيه بين العبد وربه؟ توحيد مدبر، ولا ملك ولا سيادة فيه ولا سلطة إلا لربّ واحد؟ وذلك من أجل تفعيل حضارتنا القائمة على التوحيد والعبادة والعمران، كما أشار إليه القرآن الكريم في كثير من المواضع.

لكي نحقق الهدف المرجو، نرى أنه كان لزاماً توحيد الجهود لمواجهة الاستبداد، وتفكيك بنيته، ومن ثم نعود بالقيم الإسلامية السياسية الجميلة التي بقيت، لكن لا تزال منحصرة في البعد النظري، دون الالتزام بها من الناحية العملية والتطبيقية. هنا نأسف حينما نقول إن العقل المسلم، حتى هذه اللحظة، لم يتمكن أن يقدم الإسلام نقياً كما أنزل على محمد(صلى الله عليه وسلم)، حتى يكون محرراً للإنسان من كل قيد أو تبعية، كما لم تثمر دعوات تطبيق الشريعة التي نسمع بها هنا وهناك(٢).

إذاً: يأتي هذ البحث المتواضع، يبحث في تلك القيم والمبادئ الإسلامية السياسية، التي شجّعت تشجّع المسلم، منذ بداية مجيئها ضمن الوحي الإلهي، إلى صناعة الحكم الرشيد، المبني على العدل والحرية والمساواة العادلة وتوفير الحقوق والتركيز على الواجبات والعمل المتواصل، ناقداً تلك الأسباب التي أدت إلى انحصار وتجميد القيم والمبادئ الإسلامية في البعد النظري. وذلك من خلال ثلاثة مطالب أساسية:

المطلب الأول: التاريخ بين العلاقة والقطيعة (إشكالية المبالغة في وظيفة التاريخ).

المطلب الثاني: القيم الإسلامية السياسية (إشكالية الممارسة في الواقع).

المطلب الثالث: الأسباب التي أدت إلى فشل العقل المسلم.

المطلب الأول: التاريخ بين العلاقة والقطيعة (إشكالية المبالغة في وظيفة التاريخ)

هناك تعريفات كثيرة حول مصطلح التاريخ، لكن قبل أن نذكر التعريف، نشير إلى ملاحظة مهمة، وهي أنَّ لفظة (تاريخ) قدِ استُعْمِلت في الاصطِلاح على نَحْوين اثنين،

فتارة تستعْمل، ويراد بها مضمون ومحتوى المادة التاريخية، وتارة أُخرى تستعمل، ويراد بها طريقة التَّعامل مع هذه المادَّة. وهذه الازدواجيَّة في الاستعمال أدَّت إلى خلط في فهْم معنى اللفظ.

التاريخ لغة: التاريخ والتَّوْرِيخ: تَعْرِيفُ الْوَقْتِ(٣)، وأَرَّخَ الكتاب: وَقّته(٤). ربما هذا التعريف هو الغالب لدى علماء اللغة، لكنهم اختلفوا في أصل الكلمة، فقد قيل إنَّه عربي، وقيل إنَّه غير ذلك، وعمومًا، فإنَّ التاريخ في اللغة يعني تَحديد الزَّمن.

التاريخ اصطلاحاً: قال (ابن خلدون) التاريخ: هو، في ظاهره، لا يزيد على أخبار عن الأيّام والدّول، والسّوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصّها الاحتفال، وتؤدّي لنا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال، واتّسع للدّول فيها النّطاق والمجال، وعمّروا الأرض حتّى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزّوال. وفي باطنه: نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيّات الوقائع، وأسبابها، عميق(٥).

يبدو أنَّ (ابن خلدون) أخذ بقواعد الجرْح والتعديل، المطبَّقة عند أهل الحديث (صرامة النقد)، وهي مرحلة جدُّ مهمَّة في تدقيق الأحداث التاريخية" إذ وضع اللبِنة الأولى لما يسمَّى بـ(فلسفة التاريخ)، مع (فولتير).

هناك من يرى أن النظام المعرفي، الذي قام عليه الفقه الإسلامي، في القرنين الثاني والثالث الهجريين، أصبح خارج التاريخ. لذا علينا أن نقوم بقطيعة معرفية مع التراث، وخاصة مع أصوله، باختراقها، لأنّه بدون اختراق الأصول، التي قام عليها هذا الفقه التاريخي، يصبح التجديد مستحيلاً(٦).

ربما هذه الدعوة لقطع العلاقة مع التراث جاءت كردة فعل لتلك الدعوات التي تنادي بتجديد الفكر الإسلامي، أو تفعيله، من قبل بعض المفكرين الإسلاميين" فضلاً عن أن هناك اتجاه آخر يرى بأن التراث والتاريخ مقدسان، لا يجوز بأي شكل من الأشكال توجيه التهم إليهما. ويروج هذا الاتجاه بين أوساط خطباء المنبر، والمختصين في الفقه الإسلامي.

والباحث يضيف القول الرابع، بوصفه بديلاً للقطيعة والتجديد والتفعيل، ومفاد هذا القول هو الإقرار بفشل خطاب المسلمين على المستوى التاريخي، ومن ثم القيام ببناء خطاب جديد، على أصول جديدة، حسب مقتضيات الواقع الراهن.

لأن هذا الفقه التاريخي، الذي هو جزء أصيل في الفكر الإسلامي، ليس فيه نظرية متكاملة في الدولة والمجتمع والسلطة. من هنا

يتطلب الواقع إيجاد نظرية أصيلة معاصرة في الدولة والسلطة، بناء على أصول ومقومات جديدة، لأن الأصول التراثية الموجودة عاجزة – بشكل أو بآخر – عن إعطاء نظرية تستجيب لكل مستجدات العالم المتطور(٧).

هناك ثلاثة أنواع من القراءات للتاريخ، نستطيع من خلالها أن نقدم الصورة التي نريد أن نتكلم عنها في فشل العقل المسلم:

الأولى: تكمن في تصور بعض من يريد صوراً مشرقة ينقلها إلى الأجيال الجديدة لرفع معنوياتها، وهو في هذا ربما يعمل على حجب الرواية كاملة، إن لم تكن تخدم غرضه، أو سيعمد إلى صناعة دفاعات متينة واعتذارات كبرى، حتى يمرر فكرته. وهذا هو السلوك الشائع، فآلية الحجب والتمرير، وصناعة الدفاعات عن الأخطاء التاريخية، شرط لهذا النوع من زوار التاريخ.

الثانية: هناك بعض يعود إلى الماضي للبحث عن حلول لواقعه العصيّ، لعلّ نموذجاً تاريخياً ما يسعفه ويصبح له قدوة. فالحركيون يريدون من السيرة أن تجيبهم عن خطة النجاح الحركي، والمقاومون يريدون من (صلاح الدين) أن يخطط لهم للتحرير، والسياسيون يريدون من العمرين أن يحلا لهم مشكلة النظام السياسي الأمثل. إذاً: هناك عجز، حيث لا يستطيع العقل المسلم عن مواجهة استحقاقات الحاضر، لذلك يقود إلى البحث في دفاتر الماضي.

الثالثة: هناك تصور نقدي جديد، يبحث في التاريخ عن جذور مشاكل الحاضر، في عمقها المعرفي الدفين في بيئتنا التراثية. وهذا هو التصور الذي نحن بصدده(٨).

في كل الأحوال، للتاريخ دور وظيفي في رفع الهمم، لكن حين يبالغ في ذلك يصبح سلاحاً فتاكاً في مصادرة الوعي بالمشاكل التي قادت الأوضاع إلى ما هي عليه اليوم.

المطلب الثاني:القيم الإسلامية السياسية (إشكالية الممارسة في الواقع)

هناك أغلبية قريبة من الإجماع اتفقت على أن الأمة الإسلامية في سائر شعوبها، وفي مقدمتها الشعب العربي، تعيش أزمة فكرية، وهذه الأزمة أدت إلى نشوء فشل سياسي وفكري في الآن نفسه، تتجلى في شكل غياب ثقافي وتخلف علمي وكسوف حضاري، وتتجسد في عجز العقل المسلم عن إيصال مضمون القيم الإسلامية السياسية: قرآناً وسنة وشريعة وأخلاقاً، إلى الواقع العملي، والممارسة الفعلية(٩).

نحن لا نستطيع في هذا البحث المتواضع أن نفصّل في شرح كل القيم التي نحن بصددها، لكن بإمكاننا أن نحدد واحدة تلو

الأخرى، وهذه القيم تكمن في (العدالة والحرية، والشورى (مسألة الديمقراطية)، والمشاورة (مسألة حرية التعبير)، فضلاً عن معايير الكفاءة السياسية، المشار إليها في القرآن الكريم والسنة النبوية). يعني: هناك قيم كثيرة جاء بها الإسلام لتنظيم الشأن العام، لكن مع الأسف الشديد ضيَّعها المسلمون فضاعوا، بعد أن ضمرت في حياتهم، وانحسرت دلالاتها، وانطرمت معانيها في ركام الجدالات الصورية والتكييفات الفقهية والخلافات اللفظية.

انطلاقاً من هذه الفكرة أدرك عددٌ من علماء المسلمين والمفكرين المعاصرين، أن القيم الإسلامية السياسية لم يسمح لها السياق التاريخي الإمبراطوري بالحياة والتفوق.

مثلاً لاحظ الفيلسوف الشاعر (محمد إقبال) أن القيم السياسية الإسلامية "بقيت أجنَّة"، إذ لم تجد سياقاً مناسباً للنمو الطبيعي، ووجد (إقبال) نفسه متحيّراً عندما كان ينتقل من تاريخ المسلمين إلى جوهر الفكر الإسلامي، حيث عبّر عن دهشته في رسالة وجهها إلى المستشرق (نيكلسون)(١٠)، معتبراً أنه مقتنع تماماً بأن فتح البلدان لم يكن من البرنامج الأساسي للإسلام(١١).

ويرى (مالك بن نبي) أن الحضارة الإسلامية، في شقّها السياسي، لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، بل إن هذه المبادئ هي التي توافقت مع سلطة زمنية قاهرة(١٢). كما توصل (عبد الرزاق السنهوري)، الفقيه الدستوري، إلى أن الفكر السياسي الإسلامي لم يتجاوز مرحلة الطفولة إلى اليوم(١٣). وكلاهما ربما يقصد أن السياق التاريخي لم يسمح، لما رسخ في ضمير الأمة الجمعي من فضائل الخلافة الراشدة، بأن يكون واقعاً ملموساً.

ويرى (الشنقيطي)(١٤) أن لكل حضارة أزمتها، وأزمة الحضارة الإسلامية أزمة دستورية في جوهرها. وربما استند قوله فيما أدركه صاحب (الملل والنحل)، حينما عبر عنه بالقول: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان"(١٥).

وهذه الأزمة المسببة لفشل العقل المسلم في توظيف القيم الإسلامية السياسية، بدأت – حسب رأي البعض– في (سقيفة بني ساعدة). وتغلّب عليها الجيل الأول من المسلمين المهاجرين جزئياً حوالي ربع قرن من الزمان(١٦)، لكنها انفجرت مدوِّيةً في نهاية خلافة (عثمان بن عفان)، وطيلة خلافة (علي بن أبي طالب)، واستحالت حرباً أهلية طاحنة بين معسكر العراق بقيادة (علي بن أبي طالب)، ومعسكر الشام بقيادة (معاوية بن أبي سفيان). وقد كانت معركة (صفين) قمة

التعبير التراجيدي عن تلك الحرب الأهلية الدامية(١٧).

وفي الواقع المعاصر، نجد أن الدول العربية والإسلامية لا تتمتع بشكل من الأشكال بهذه القيم الإسلامية السياسية، وأصبحت الآن من أكثر الدول التي تعاني من المشاكل. مثلاً مشكلة الحريات، على جميع المستويات، ومشكلة العدالة الاجتماعية، والمساواة، وغير ذلك(١٨).

والخلاصة في هذا الموضوع، أن السؤال عن الإسلام الحقيقي سيبقى دائماً بلا إجابة، حتى نعيد قراءة التراث بمقتضى الواقع، لا أن نقرأ الواقع بمقتضى التراث.

المطلب الثالث: الأسباب التي أدت إلى فشل العقل المسلم

هناك قيم إسلامية عظيمة، وأشار القرآن الكريم إليها في مواضع عديدة، لكن السؤال المطروح في ذهن الباحث يكمن في أنه لماذا لم تتبلور هذه القيم العظيمة في واقعنا؟ لماذا لا يفعل الدين ما ننتظره منه في واقعنا الراهن؟ فما هي الأسباب التي وراء فشل العقل المسلم، وشلّه عن الحركة والفاعلية؟

هناك من يرى أن أنظمة الحكم تحمل مسؤولية ما وصلنا إليه من تجميد القيم الإسلامية في بعدها النظري، في حين يرى الآخرون أن ثقافتنا الدينية تحمل مسؤولية كبيرة في هذا الفشل(١٩).

السبب الأول: عدم اتخاذ القرار:

هناك صيحات كثيرة هنا وهناك، مفادها أن سبب تخلفنا هو عدم تطبيق الدين، والدين في جوهره كمالات، فقيم العدل والحرية والكرامة والنظام والنظافة والعلم والعبادة والتقوى، كلها مستقلات عقلية تطالب بها كل الأمم وتتمناها، ولكن اقتراب الأمم منها، أو من بعضها، هو الذي يختلف. فمثلاً الأمم التي تقدمت حظيت بتطبيق أكبر من هذه القيم، والأمم التي تخلفت حظيت بطبيق أقل.

ربما لم يكن الأمر متعلقاً بوجود المستقلات العقلية، كضرورة العلم، وأهميته، والنظافة والنظام والعدل والحرية...إلخ، وهي موجودة عند كل الأمم، بحكم الطبيعة البشرية، والدين جاء ليؤكدها، لا لينشئها ابتداءً، وقد عمّقها بأن جعلها مطلباً ضرورياً للعبور إلى اليوم الآخر. فالقيم لا تتحرك في الواقع لمجرد تسميتها، بل هي قرار على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمعات والأمم. فهل اتخذ العقل المسلم هذا القرار؟ أم هو يدور في حلقة مفرغة؟(٢٠).

السبب الثاني: النزعة القبلية التعصبية:

حمل الإسلام رسالة كونية، وألحَّ على أخوَّة الإيمان، منذ البداية. مع أن السياق

الاجتماعي والثقافي في الجزيرة العربية لم يكن سياقاً توحيدياً، لا بالمعنى الاعتقادي، ولا بالمعنى الاجتماعي.

فالعصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية آنذاك، كانت تتأبَّى على أيّ تعريف كوني للرابطة الإيمانية أو الإنسانية. ثم أضافت الفتوح الإسلامية السريعة تعقيداً جديداً إلى تلك المشكلات البنيوية. وقد لاحظ الفيلسوف (محمد إقبال) أن ما كسبه الإسلام خلال الفتوح الأولى من الامتداد، كان خسارة له في العمق. فكتب يقول: "إنني أعتبر من الخسارة الكبرى أن يُوقِف تقدمُ الإسلام، كدين فاتح، نموَّ أجنة التنظيم الاجتماعي والديمقراطي والاقتصادي، التي أجدها مبثوثة في صفحات القرآن وفي سنّة النبي صلى الله عليه وسلم"(٢١).

السبب الثالث: غياب الوعي:

الدين مقدس، لكن هذا الدين معطى خام، لا يعمل في الواقع إلا من خلال أفهام الناس. من هنا ينشأ التدين في مقابل الدين، وهذا التدين غير مقدس، لأنه متكون من أفهام الناس، وهذه الأفهام عرضة لثلاث مشاكل كبيرة، تكمن في:

الأول: مشكلة سياسية ضاغطة على وعي العطاء الفكري، وفضائه، تعمل على تحجيم النشاط المعرفي المشكّل للوعي الجمعي. وبالتالي، فإنّ قيم الحرية والعدالة والمساواة، تصبح منطقة خطرة للتناول، ويفضل كثيرون الابتعاد عنها، بسبب المخاطر التي تحيط بها.

الثاني: مشكلة اجتماعية، ومعارف كل عصر، تجعل التقاليد والأفهام عناصر ضغط شديد على المشتغلين بالفكر والوعي.

الثالث: قصور في مناهج البحث. فالمنهج بوصفه نحتاً بشرياً، وآلة للتواصل مع النص، ومع الواقع، فإنّ كلّ قصور فيه سيعني بالضرورة قصوراً في المنتج، وهذا المنتج عندما يعامله باعتباره منتجاً لكل العصور، من دون الوعي بأن المناهج، أو الآلة التي نزن بها، هي عرضة لقصور مؤكد(٢٢).

السبب الرابع: ضغط السياق الإمبراطوري العالمي على الروح الإسلامية، فالقيم الإسلامية السياسية يصعب تطبيقها في عالم الإمبراطوريات العسكرية الذي كان سائداً، فانهارت الخلافة الراشدة، كما انهارت جمهوريات روما وأثينا من قبلُ تحت ضغط الوطأة الإمبراطورية.

السبب الخامس: التأثر الزائد بالمواريث السياسية غير الإسلامية، من ساسانية ويونانية ورومانية، على حساب الاستمداد من الوحي القرآني والسنة النبوية، في مجال السياسة والحكمة العملية.

السبب السادس: فقدان العقل المسلم مرونته العملية بعد قرون من الانحطاط، فتحولّت العديد من المبادئ الإسلامية إلى

أفكار نظرية مجردة: قد تُساقُ للتمدُّح بجلال الرسالة الإسلامية، لكنها لا تُتَّخذ قاعدة منهجية هادية للعمل.

السبب السابع: السلطة المستبدة الوراثية، حيث تحوّلت سلطة ما يسمى بالشورى إلى ملك عضوض في سنة ٤٠ للهجرة، من هنا بدأت السلطة تتوارث.

السبب الثامن: نظرية الجبر وصناعة التشاؤم. هذا الموضوع والاحتجاج به منتشر بأكثر مما نتصور، وهو يأخذ طريقه إلى العقول عبر الأمثال الشعبية والشعر والموعظة والرقائق وغير ذلك.

السبب التاسع: علماء السلطة وعملاء الشرطة، الأول يمجد السلطة بغلاف ديني، والثاني ينفذ أوامر السلطان المزخرفة بزخرفة الدين.

الخاتمة: (النتائج والتوصيات)

في ختام هذا البحث المتواضع أقرّ بأنني عشت مع موضوع في غاية الأهمية، ألا وهو (فشل العقل المسلم في توظيف القيم الإسلامية السياسية)، كما أنني أعترف بأن هذا الموضوع يحتاج إلى أطروحة كبيرة جداً، لكي يستوعب كل الجوانب السياسية والتاريخية التي أثرّت تأثيراً سلبياً على الوعي الجمعي، ومن ثمّ أدّت إلى فشل العقل المسلم.

يمكننا أن نستنتج في هذا البحث المتواضع بعض جوانب القصور في توظيف القيم الإسلامية السياسية في النقاط التالية:

١. تفريط في الشرعية السياسية لصالح وحدة الأمة.
٢. رفض المساواة بين المسلمين في الحقوق السياسية.
٣. رفض المساواة بين المسلم وغير المسلم.
٤. إعطاء السلطة غير الشرعية حقوق السلطة الشرعية.
٥. منع الناس من تغيير المنكر السياسي الغليظ.

التوصيات:

في هامش هذا البحث نطرح بعض التوصيات، وهذه التوصيات تكمن في أن القيم تمرّ بخمس مراحل كبرى لتعبر إلى الواقع، وهذه المراحل تتضمن:

١. مرحلة الوعي الأوّلي، أو ما يسمى بالمرحلة الجنينية.
٢. مرحلة التحرير الفلسفي، أو ما يسمى بمرحلة التنضيج المعرفي والانتشار.
٣. مرحلة التبني الواعي، أو ما يسمى ببلورة القيمة إلى مبدأ.
٤. مرحلة التحويل إلى الإجراءات.
٥. مرحلة ضمانات البقاء، أو ما يسمى بضمانات بقاء النظام.

نأمل أن تؤخذ هذه المراحل بنظر الاعتبار لتفعيل القيم الإسلامية السياسية في الواقع العملي والتطبيقي، لنتجاوز الواقع المتخلف الذي نتألم به.

والحمد لله رب العالمين❐

المصادر والمراجع:

(١) ينظر: الرشد السياسي وأسسه المعيارية، د.لؤي صافي، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (بيروت/٢٠١٥م) ١٣.

(٢) ينظر: تفكيك الاستبداد: دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التغلب، د.محمد العبدالكريم، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (بيروت/٢٠١٣م) ٧.

(٣) ينظر: مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي(ت٦٦٦هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، ط٥، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، (بيروت – صيدا/١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) ١٦.

(٤) ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت٧١١هـ)، ط٣، دار صادر، (بيروت/١٤١٤هـ) ٣/ ٤.

(٥) ينظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي(ت٨٠٨هـ)، المحقق: خليل شحادة، ط٢، دار الفكر، (بيروت/١٤٠٨هـ/١٩٨٨م) ٦.

(٦) ينظر: جذور المأزق الأصولي، محمد أبو القاسم حاج حمد، ط١، دار الساقي، (بيروت/٢٠١٠م) ٨.

(٧) ينظر: جذور المأزق الأصولي، محمد أبو القاسم حاج حمد: ٨.

(٨) ينظر: التراث وإشكالياته الكبرى: نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية، د.جاسم سلطان، ط١، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (بيروت/٢٠١٥م) ١٦-١٧.

(٩) ينظر: إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، طه جابر العلواني، ط٥، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (هرندن/فرجينيا/الولايات المتحدة الأمريكية/١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م) ٤٩.

(٠) رينولد ألين نيكلسون Alleyne Nicholson Reynold، مستشرق إنكليزي، ولد في كيغلي Keighley عام ١٨٦٨م، درس في جامعتي أبردين Aberdeen وكامبردج، وتخرج فيهما، حيث برز في الأدب القديم. وكان لاتصال نيكلسون بجده (الذي كان من علماء العربية) أثر في ميله إلى الدراسات الشرقية، فتعلّم لغات الهند وأحرز فيها المرتبة الأولى عام ١٨٩٢، وتعلّم العربية على يد البروفسور (روبرت سميث)، والفارسية على يد (إدوارد براون)، وفي سنة ١٩٠٢ أصبح أستاذاً للفارسية في الكلية الجامعية بلندن، وتوفي في تشيستر Chester بإنكلترا عام ١٩٤٥م.

ينظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، (القاهرة) ٢٢٩/٢١.

(١) ينظر: فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط٣، إعداد: ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، (دمشق/٢٠٠١م) ٢٢٨.

(٢) ينظر: وجهة العالم الإسلامي، مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن نبي (ت ١٣٩٣ هـ)، دار الفكر المعاصر، (بيروت/ لبنان/١٤٣١هـ/٢٠٠٢م) ٦٢.

(٣) نقلاً عن "أمهات القيم السياسية في الإسلام"، د.محمد بن المختار الشنقيطي، موقع مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، (٢٠١٥م):www.cilecenter.org

(٤) د. محمد بن المختار الشنقيطي، أستاذ الأخلاق السياسية، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، كلية قطر للدراسات الإسلامية.

(٥) الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، مؤسسة الحلبي: ٢٢/١.

(٦) للمزيد راجع "البداية والنهاية"، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، دار الفكر، (١٤٠٧هـ/١٩٨٦م) ٢٤٦/٥.

(٧) ينظر: البداية والنهاية، ابن كثير: ٢٥٢/٧.

(١٨) ينظر: حرية الإنسان في الإسلام، محمد أبو القاسم حاج حمد، ط١، دار الساقي، (بيروت/لبنان/٢٠١٢م)٩.

(١٩) ينظر: حرية الإنسان في الإسلام، محمد أبو القاسم حاج حمد: ٩.

(٢٠) ينظر: التراث وإشكالياته الكبرى، د.جاسم سلطان: ٢٩-٣٠.

(٢١) فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، مالك بن نبي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط٣، إعداد: ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، (دمشق/٢٠٠١م) ٢٢٨.

(٢٢) ينظر: التراث وإشكالياته الكبرى، د. جاسم سلطان: ١٢-١٣.

الحقوق السياسية للأمة في النظام السياسي الإسلامي

سالم الحاج

هل هناك حقوق سياسية للأمة في الإسلام؟ وما هذه الحقوق؟ وهل مارسها المسلمون عملياً؟ هذا ما نحاول الإجابة عليه من خلال البحث في مضامين بعض ما عرفه المسلمون منها، وما مارسوه على أرض الواقع.

ولا بد من الإشارة ابتداءً إلى أن هذه الحقوق تحضى بحماية (الشارع)، فهو الذي وضعها، ومن ثم بحماية المؤمنين أفراداً، وجماعات، ودولة. إذ إن (الحق) هو ـ كما عرفه الفقهاء المسلمون ـ تعبير عن "كل ماهو ثابت ثبوتاً شرعياً، أي بحكم الشارع وإقراره، وكان له بسبب ذلك حمايته"(١). أما (الحقوق السياسية) تحديداً، فهي جزء من الحقوق التي يكتسبها الإنسان بحكم وجوده ضمن جماعة بشرية، وتعرف بأنها: الحقوق التي يساهم الفرد بواسطتها في إدارة شؤون الدولة، أو في حكمها، أو: هي الحقوق التي يكتسبها الفرد بوصفه عضواً في هيئة سياسية(٢).

وما يميز الحقوق السياسية عن غيرها، هو أنها تمتاز بكونها تقتصر على أعضاء الجماعة – أو المواطنين، بالتعبير المعاصر – دون الأجانب، لأن هؤلاء الأخيرين لا يحق لهم المشاركة في حكم الجماعة، ولا في توجيه سياساتها. كما أن هذه الحقوق تمتاز بكونها ليست حقوقاً خالصة، بقدر ما هي وظائف سياسية يقوم بها الأفراد خدمة لبلادهم، فهي حقوق تخالطها أو تشوبها واجبات(٣).

والحقوق السياسية في الإسلام، نظراً لثبوتها بحكم الشارع وإقراره، فهي تعتبر من جملة الأحكام الشرعية، التي أقرها الشارع (سبحانه وتعالى). فهي بالتالي جزء من الدين، لا يجوز الاعتداء عليها، أو الانتقاص منها، وهو ما يعني أنها حقوق مصونة، وليست منحة من حاكم، أو منّة من سلطان، يصادرها متى ما أراد. كما أنها – من جانب آخر – تندرج في مراتب الأحكام الشرعية، بحسب تحقيقها لمقاصد الشريعة، فقد تكون واجبة، أو مندوبة، أو مباحة، بقدر ما يتحقق من مصالح، وما يُدفع من مفاسد(٤).

وليس هناك مقياس موحد لتحديد (الحقوق السياسية)، ولكن الفقه السياسي تعارف على اعتبار عدد من الحقوق، **من ضمن أهم الحقوق السياسية التي عرفها الفقه الإسلامي، وهي: ١– حق الترشيح. ٢– حق الانتخاب. ٣– حق المعارضة وتشكيل الأحزاب والجمعيات. ٤– حق الشورى. ٥– حق تولي الوظائف العامة. ٦– حرية الرأي. ٧– حق مراقبة الحاكم ومحاسبته وعزله**(٥).

ولا يتسع المجال هنا لدراسة هذه الحقوق تفصيلاً، ولذلك سنركز الحديث على ثلاثة من أهم هذه الحقوق، وبما ينسجم مع مقاصد هذه الدراسة، وهي: حق الشورى، وحق المعارضة، وحق المراقبة والتقويم. أما بقية الحقوق السياسية، فيكفي أن نعرف بها تعريفاً سريعاً، فيما يلي(٦).

فحق الترشيح يقصد به: حق كل عضو من أعضاء الجماعة في ترشيح نفسه، مبدئياً، لتولي رئاسة الدولة، أو عضوية مجالس النواب والشورى، فيما إذا توافرت فيه الشروط المطلوبة، لمن يشغل هذه المناصب. ويدور البحث عادة، عند تناول هذا (الحق) بالدراسة، حول: شروط المرشحين لرئاسة الدولة، وللمجالس النيابية، وحق المرأة في الترشيح لهذه المناصب، وكذلك حقوق أهل الذمة فيها، وعن أساليب وكيفية الترشيح.

أما **حق الانتخاب**، فيقصد به: وسيلة إسناد السلطة السياسية، أو طريقة تعيين الحاكم، أو رأس الدولة، ويجري البحث فيه عن طرق تعيين الخليفة (أو الحاكم)، وهي: البيعة والاختيار، والعهد والاستخلاف، والغلبة والاستيلاء، وعن الشروط التي يجب توافرها فيمن يتولى هذا الحق (أي أهل الحل والعقد).

أما **حق تولي الوظائف العامة**، فهو الآخر من الحقوق العامة، التي يشترك فيها جميع أفراد الجماعة السياسية الواحدة، إذ هو قائم على أساس المساواة، مع مراعاة الكفاءة والأهلية، وهو يعني حق جميع المواطنين – مبدئياً – في تولي الوظائف العامة، بما يعود بالنفع على الكافة(٧).

وأما **حق حرية الرأي**، فهو أم الحريات، وأسّها، كما يذهب علماء السياسة، ويقوم في الإسلام على قواعد أساسية صلبة، مثل: قاعدة (لا إكراه في الدين)، وقاعدة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، والنصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم، والشورى. وتأتي أهمية حرية الرأي من الناحية السياسية، من حيث كونها أداة لإصلاح أنظمة

الحكم، ووسيلة لمقاومة الظلم والطغيان، وطريقاً لتفعيل المشاركة السياسية لعموم المواطنين، وتحقيق المصالح العامة لهم(٨). وحق حرية الرأي، مع أهميته سياسياً، لكننا لن نفرده بالحديث، لأنه سيأخذ نصيبه من البحث ضمن حقي (الشورى) و(المعارضة).

وبعد هذا الشرح المبسط لهذه الحقوق السياسية، ننتقل إلى بحث الحقوق الأخرى، تفصيلاً، وعلى الشكل التالي:

أولاً: حق الشورى

(الشورى) مصطلح قرآني إسلامي أصيل، وقد اعتبرت بنص القرآن الكريم، وفي السورة الكريمة التي تحمل اسم (الشورى)، من أبرز صفات المؤمنين. قال تعالى:﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ(٣٧) وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (الشورى/٣٧-٣٨). وقد قرن الله تعالى، في هذه الآية، الشورى بفريضة إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وهما ركنان مهمان من أركان الإسلام، "وهذا الاقتران له دلالة في أهمية الشورى، باعتبارها ركناً من أركان الحكم في الإسلام"(٩). ومع وضوح أهمية الشورى، ووضوح الأدلة عليها، فقد اختلف العلماء في حكمها الشرعي، فذهب بعضهم إلى أنها مندوبة، وذهب غيرهم إلى أنها واجبة، وذهب فريق ثالث إلى أنها واجبة في حالات، ومندوبة في أخرى، وعلى التفصيل التالي(١٠):

أولاً – الشورى مندوبة: ويرى أصحاب هذا الرأي، أن الأمر في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمرِ﴾ ليس للوجوب، بل هو للندب، تطييباً لنفوس الصحابة الكرام، وتأليفاً لهم على دينهم، وليستن بها مَنْ بعده (صلى الله عليه وسلم). "ومعنى الآية واضح صريح، لا يحتاج إلى تفسير، ولا يحتمل التأويل، فهو أمر للرسول (عليه الصلاة)، ثم لمن يكون ولياً للأمر من بعده، أن يستعرض آراء أصحابه، الذين يراهم موضع الرأي، الذين هم أهل الأحلام والنهى... ثم يختار من بينها ما يراه حقاً أو صواباً أو مصلحة، فيعزم على إنفاذه، غير متقيد برأي فريق معين، ولا برأي عدد محدود، ولا برأي أكثرية، ولا برأي أقلية، فإذا عزم توكل على الله، وأنفذ العزم على ما ارتآه"(١١). ومن أصحاب هذا الرأي: قتادة، والربيع، وابن إسحاق، ومقاتل، والضحاك، والحسن البصري، والشافعي(١٢)، وكذلك نقله (الآلوسي) عن (البيهقي)، ورجحه (ابن حجر العسقلاني)، و(ابن القيم)، و(القشيري)، وهو الراجح من رأي (ابن حزم)(١٣).

ثانياً – الشورى واجبة: ذهب أصحاب هذا الرأي، إلى أن الشورى واجبة، لأن الآيات الواردة فيها تفيد الوجوب، وليس فيها ما يصرفها عن ذلك(١٤). وإذا كانت الشورى واجبة على الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فهي على غيره أوجب، "وما دامت الشورى صفة لازمة للمسلم، لا يكمل إيمانه إلا بتوفرها، فهي إذن فريضة إسلامية واجبة على الحاكمين والمحكومين"(١٥)، ذلك أن الله سبحانه سوى بينها وبين الصلاة والإنفاق، في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (الشورى/٣٨)، "فجعل للاستجابة لله نتائج، بين لنا أبرزها وأظهرها، وهي إقامة الصلاة، والشورى، والإنفاق. وإذا كانت

الشورى من الإيمان، فإنه لا يكمل إيمان قوم يتركون الشورى، ولا يحسن إسلامهم، ما لم يقيموا الشورى إقامة صحيحة"(١٦). "وهذا الحسم والوضوح اللذين تألقت بهما الشورى، كفريضة شرعية واجبة، في قرآننا الكريم، ووحي الله لرسوله ... قد وعاه جيداً أسلافنا العظام، الذين كتبوا في تفسير هذه الآية يقولون: إن الشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب .. هذا مما لا خلاف فيه"(١٧). ويذهب إلى هذا الرأي جلّة من العلماء، في القديم والحديث، منهم: الرازي، والهادوية، وابن خويز منداد، وابن عطية، والجصاص، والسرخسي، وابن العربي، وابن تيمية، وابن مزاحم، وسفيان بن عيينة، والنووي، والطبري(١٨). وهذا هو قول جمهور العلماء والباحثين المحدثين(١٩).

ثالثاً – الشورى مندوبة في حالات وظروف، وواجبة في أخرى: وهؤلاء يقولون: إن "موضوع الشورى، وواقعه الزماني والمكاني، هو الفيصل في تبني هذا الموقف أو ذاك، قبولاً، أو رفضاً، أو ندباً"(٢٠).

• أدلة القائلين بوجوب (الشورى):

يذهب أصحاب هذا المذهب، وهم "الجمهور الأعظم من الفقهاء الأقدمين والمحدثين"(٢١)، إلى أن (الشورى) واجبة بدليل الكتاب، والسنة، والإجماع.

فأما الأدلة من القرآن الكريم، فهناك الآيتان الكريمتان اللتان تذكران (الشورى) بصريح اللفظ، وهما قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ(٣٨)وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾(الشورى/ ٣٨-٣٩)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾(آل عمران/١٥٩).

أما آية سورة الشورى، فيرى أصحاب هذا المذهب أن ورود الحديث عن الشورى، في سياق هذه الآية، يدل على وجوبيتها، لأن المسائل الأخرى التي تشير إليها الآية، وهي: الاستجابة لله (أي: الإيمان)، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والانتصار من البغي (أي: الجهاد)، هي كلها واجبات شرعية، لا يجوز للمسلمين التهاون فيها، فدل ذلك على أن (الشورى) هي أيضاً من الواجبات التي لا يجوز إهمالها، أو التهاون فيها(٢٢). بل إن الله سبحانه ذكر (الشورى) – في هذه الآية – بعد الصلاة مباشرة، وقبل إنفاق المال (الزكاة)، وهذا يعني مدى أهمية ووجوبية (الشورى)، وكونها صفة ملازمة للمسلمين، عليهم أن يحافظوا عليها، ويلتزموا بها، كالتزامهم بالصلاة والزكاة(٢٣).

إن سياق هذا النص المتعلق بالشورى، "قد حوى مسائل اعتبرت في نظام الإسلام أركاناً وفرائض، لا ينازع فيها مسلم، وهي معلومة من الدين بالضرورة، ولذلك فمن غير المعقول أن تكون الشورى دون ما سبقها، وما لحقها، في الحكم. أليس القرآن في النظم، يدل على القرآن في الحكم؟ ولو أن الأمر كان على غير ذلك، فلك أن تتصور الإيمان، والصلاة، والزكاة، والنفقة الواجبة، قد جاءت جميعها على نسق واحد، إلا أنه قد تخللها حكم مندوب، إن تركه المسلم لا يعاقبه الشرع أبداً. إن ذلك أمر عجاب"(٢٤). وفي

ذلك يقول الإمام (الجصاص): إن ذلك "يدل على جلالة موقع المشورة، لذكره لها مع الإيمان، وإقامة الصلاة، ويدل على أننا مأمورون بها"(٢٥). كما أن صياغة الآية جاءت بجملة اسمية خبرية، لتحمل معاني الثبوت والرسوخ والاستقرار(٢٦)، "والخبر إذا أريد به الإنشاء الطلبي، فهو أقوى من الأمر"(٢٧). ومن المعلوم أن هذه الآية هي مكية، وقد نزلت حيث لم تكن بعد قد تأسست السلطة السياسية الإسلامية. "فهذا الطابع إذن أعم وأشمل من الدولة، في حياة المسلمين، إنه طابع الجماعة الإسلامية في كل حالاتها، ولو كانت الدولة – بمعناها الخاص – لم تقم فيها بعد"(٢٨). فالآية تقرر صفة الأمة المسلمة، وتجعل (الشورى) إحدى مميزاتها وواجباتها، التي لا يمكن التنازل عنها، دون أن تكون قد خرجت أو تنازلت عن الإسلام نفسه، لأن في ذلك تكذيباً للقرآن الكريم ذاته(٢٩). هذا، ويستفاد من الآية: أن أمور المسلمين كلها تقوم على الشورى، وتكون شورى بينهم، وفي هذا مدح للأمة المسلمة، وحث لها على التخلق بهذا الخلق، وإعمال هذا المبدأ، فإن الأمة كلما اجتمعت في تدبير شؤونها، وتشاورت فيما بينها، كانت أقرب إلى الهدى، وأبعد عن الخطأ، و"ماشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم"، كما قال (عليه الصلاة)(٣٠).

وأما قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ فاللفظ فيه، كما قال العلماء، في صيغة الأمر، والأمر للوجوب، إلا بوجود قرينة صارفة، ولا قرينة هنا(٣١). والخطاب في الآية، وإن كان موجها إلى الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، ولكنه خطاب عام موجه إلى كل من يتولى أمر المسلمين(٣٢)، أن يشاور المسلمين في (أمرهم)، ولا يستبد به دونهم. وإذا كان ذلك واجباً على الرسول (عليه الصلاة)، فوجوبه على غيره من الحكام أوجب وألزم(٣٣). وظروف نزول الآية الكريمة تقطع بوجوبية الشورى، فقد نزلت هذه الآية الكريمة بعد (غزوة أحد)، التي تحمّل فيها المسلمون الخسارة والتضحيات، وبعد أن أشار المسلمون على الرسول بالخروج من المدينة لملاقاة المشركين، وكانت رغبته (صلوات الله عليه) في البقاء فيها والتحصن بها لملاقاتهم، ثم ما كان من مخالفة الرماة لأمره (صلى الله عليه وسلم)، مما تسبب في هزيمة المسلمين في المعركة. ورغم ذلك فقد نزل الوحي على الرسول، يأمره بمشاورة المسلمين والعفو عنهم. "فهذا دليل واضح الدلالة على وجوب الشورى، وأنها قاعدة ملزمة للحكام، من بعد الرسول، في جميع الأزمان، وفي كل الظروف"(٣٤). "فالرسول قد استمع إلى مشورة أصحابه فتحقق الضرر، لكن القرآن ينبه أن هذا الضرر، رغم فداحته، هو أهون الضررين، لأنه لو لم يستجب لرأيهم ومشورتهم لتفرقوا وانفضوا من حوله، وهذا ضرر أعظم. فالشورى إذن هي سبيل الألفة والوحدة، وهذا هو الكسب الجوهري والأعظم"(٣٥). "إضافة إلى أن مشاركة الأمة في صناعة القرار السياسي، هو ضمان للارتقاء بالأمة سياسياً، وبالوعي السياسي نضمن حسن سير الدولة، وحسن الانضباط، واحترام القانون"(٣٦).

وهناك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾(آل عمران/١٠٤)، التي يرى فيها الشيخ (محمد عبده) أقوى الأدلة على وجوب الشورى، بدليل أن هذه (الأمة) من المسلمين، والتي تأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر، وتقوم عوج الحكومة إذا اعوجت، هي التي تضمن

امتثال (الحكومة) للشورى، فيما إذا تركتها. فهذه الآية تفصيل لكيفية ضمان التزام (الرئيس) بالشورى(٣٧). "وهذه الجماعة تقابل المجالس النيابية، في الحكومات الجمهورية، والملكية المقيدة، في الوقت الحاضر"(٣٨).

وهناك آيات أخرى في القرآن الكريم، لا يأتي فيها ذكر (الشورى) صريحا باللفظ، أو أن (الشورى) فيها ليست في (أمر) المسلمين السياسي، وشأنهم العام، كالآية الكريمة في سورة البقرة، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾(البقرة/٢٣٣)، فهذه الآية الكريمة تنقل نطاق الشورى من (السياسة) إلى (الحياة الأسرية). أو لنقل، بعبارة أخرى: إن الاسلام يربي المسلمين على (الشورى) في شؤونهم الخاصة والشخصية، لتكون خلقاً لهم، وقانوناً يسيرون عليه في شأنهم العام. وإذا كان القرآن الكريم قد جعل للشورى هذا العموم، في المجتمع المؤمن، فهي – من جهة – المنهج الذي تسير عليه سياسة الأسرة الصغيرة، كما أنها – في الوقت نفسه – منهاج سياسة الرعية والدولة، فلا غرابة أن رأيناه قد جعل منها واحدة من الصفات التي يتميز بها المؤمنون(٣٩). يقول الشيخ (رشيد رضا): "إذا كان القرآن يرشدنا إلى المشاورة في أدنى أعمال تربية الولد، ولا يبيح لأحد والديه الاستبداد من دون الآخر، فهل يبيح لرجل واحد أن يستبد في الأمة كلها، وأمر تربيتها؟ وإقامة العدل فيها، أعسر، ورحمة الأمراء، أو الملوك، دون رحمة الوالدين بالولد، وأنقص"(٤٠).

- **الأدلة على وجوب الشورى من السنة النبوية:**

هناك أحاديث وردت عن الرسول، تؤكد على (الشورى) وأهميتها، منها: قوله (عليه الصلاة): "لن يهلك امرؤ بعد مشورة"(٤١)، وقوله: "ما تشاور قوم قط، إلا هدوا إلى أرشد أمرهم"(٤٢)، وقوله:"ما ندم من استشار، ولا خاب من استخار"(٤٣)، وقوله: "إذا استشار أحدكم أخاه، فليشر عليه"(٤٤)، وقد روي عن (أبي هريرة) قوله: "ما رأيت أحداً أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله"(٤٥).

وقد كان (عليه الصلاة) الترجمة العملية للأمر القرآني، فما عرف عنه أنه ترك الشورى في أمر من الأمور، ما لم يكن وحياً.. "حتى إن الإجماع قد استقر على أن جميع أمور الدنيا، ومصالح الناس، قد خضعت، على عهد الرسول، لمبدأ الشورى وسلطانها"(٤٦). وتتعدد الأمثلة من سيرته (عليه الصلاة)، في أخذه بالشورى، وحرصه عليها في كل شؤونه.. فإذا تبين هذا، وثبت أن رسول الله كان أكثر الناس مشورة لأصحابه، وهو المسدد بالوحي، والمستغني عن المشورة، فلا شك أن الشورى تكون في حق غيره أوكد وأوجب.

*** الإجماع:** لقد سار الصحابة الكرام على هدي رسولهم، فالتزموا بالشورى، ورجعوا إليها في شؤونهم العامة، وتجلى ذلك منذ وفاة الرسول، عندما اجتمع المسلمون في (سقيفة بني ساعدة)، وخرجوا من ذلك الاجتماع بانتخاب أول خليفة لهم بعد الرسول (عليه الصلاة). وهكذا دأب الخلفاء الراشدون الأربعة (رضي الله عنهم) على الالتزام بالشورى، و"أجمع الصحابة على هذا المبدأ، وأن الأمة هي التي تختار الإمام، وهي التي تشاركه الرأي، فلا يقطع أمراً دونها"(٤٧). فكان (أبوبكر) إذا نزل به أمر، نظر في كتاب الله، فإن لم

يجد فيه شيئا، نظر في سنة النبي، وسأل الناس عنها، فإن لم يجد "جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء، قضى به. وكان عمر يفعل ذلك"(٤٨). وعلى هذا النهج سار بقية الخلفاء الراشدين. "فلو لم يكن هؤلاء الصحابة يعرفون أن الأمر بالشورى واجب، لما التزموه هذا الالتزام. وكيف لا يفعلون ذلك، وقد رأوا النبي عليه الصلاة والسلام يلتزمه، ويحرص عليه، ولهم في رسول الله أسوة حسنة"(٤٩).

* أدلة القائلين بأن (الشورى) مندوبة وليست واجبة:

إذا كان جمهور الفقهاء قد ذهب إلى القول بوجوب (الشورى)، فإن البعض الآخر ذهب إلى القول: بأن الأمر الوارد في الآية الكريمة ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، إنما هو للندب، وليس للوجوب. ويرى هؤلاء أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) في غنى عن (الشورى)، لأنه معصوم، "فعلم من ذلك أن قيام الرسول بالشورى، في عدة أمور، يعتبر منه إرشاداً لأمته إلى أمر مندوب، يثاب فاعله، ولا يأثم تاركه"(٥٠). قال العلامة (ابن الجوزي): "واختلف العلماء لأي معنى أمر الله نبيه بمشاورة أصحابه، مع كونه كامل الرأي، تام التدبير، على ثلاثة أقوال: أحدها: ليستن به من بعده، وهذا قول (الحسن)، و(سفيان بن عيينه)"(٥١).

ويرى هؤلاء أن (الوجوب) في الآية الكريمة خاص بالرسول، ولكنه قد صرف إلى (الندب)، لما يلي:

أولاً: أن المقصود بالشورى تطييب نفوس المسلمين، وذلك مثل قوله (عليه الصلاة): "البكر تستأمر في نفسها"، ولو أكرهها وليها على النكاح جاز عقد النكاح، ولكن الأولى مشاورتها تطييبا لنفسها(٥٢).

ثانياً: لكي يستن به (عليه الصلاة) من يأتي بعده من أمته، إذ هو (صلى الله عليه وسلم) غني عنها.. وقد ذكرنا آنفاً أن الرسول لم يكن يستغني عن مشورة أصحابه، في الأمور التي هي خارج نطاق الوحي، وهو القائل: "ما كان من أمر دينكم فإليّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به"(٥٣).

وأما قوله تعالى في الآية الكريمة الأخرى، في سورة (الشورى)، فهؤلاء يرون أن سياقها يأتي "على شكل جملة خبرية، لا دليل فيها على الوجوب، فينصرف إلى الندب"(٥٤).

ويستند أصحاب مذهب الندب في رأيهم، كذلك، إلى ممارسة الرسول والخلفاء الراشدين، التي يرون فيها دليلاً على عدم الوجوبية، إذ كان الرسول (عليه الصلاة) يأخذ بالشورى أحياناً، ولا يلتفت إلى رأي أصحابه، ولو خالفهم جميعاً، في مواقف أخرى. وكذلك كان الخلفاء الراشدون، فهذا (أبو بكر الصديق)، وكيف وقف وحده في موقفه الداعي إلى حرب المرتدين، رغم اعتراض غالبية الصحابة على قتالهم. وكذلك موقفه من إنفاذ بعث (أسامة) على رأس جيش إلى (الشام)، وغير ذلك كثير، في سيرة الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم).

وقد رد أصحاب مذهب وجوب الشورى على هذه الحجج، واحدة واحدة، ومجمل ردودهم يتركز في أن هذه الحوادث، التي ظاهرها عدم أخذ الرسول (صلى الله عليه وسلم) بشورى المسلمين، إنما هي حوادث نزل فيها وحي، فكان الرسول يتصرف بهدي من ذلك، ولم يكن الأمر متروكا للشورى، كما في (صلح الحديبية)، أو في قتال

(بني قريظة)، أو في (غزوة تبوك)(٥٥). وكذلك، فإن الوقائع التي يذكرونها، كدليل على دعواهم في عدم وجوبية الشورى، في زمن الخلفاء الراشدين، لا تسلم لهم بذلك: فهي إما وقائع بنيت على نص سابق، كما هو الحال في بعث (أسامة)(٥٦)، أو أنها كانت اجتهاداً أصر عليه الخليفة، ثم تبين صوابه للآخرين بعد ذلك، كما هو في مقاتلة أهل الردة. ولو أن الصحابة لم يقتنعوا بقتال أهل الردة، فكيف تم تجهيز الجيوش، وتسييرها، ولم يكن للخليفة آنذاك جيش منظم، ولا شبه منظم؟(٥٧). وهكذا في بقية الوقائع التي يذكرونها.

أما قولهم إن الأمر بالشورى في الآية الكريمة، هو أمر خاص بالرسول (عليه الصلاة)، تمسكاً بصيغة الخطاب الوارد في الآية، فليس بذاك. وهناك آيات أخرى كثيرة، يتوجه فيها الخطاب إلى النبي، ولكن المراد به الأمة كلها، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾(التوبة:٧٣)، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾(الأحزاب/١). فهذه الآيات وغيرها لا يجادل أحد في أنها، وإن كانت موجهة إلى الرسول، ولكن المراد بها الأمة كلها(٥٨).

"ثم هب أن الأمر بالشورى كما قالوا، فلم التزم الخلفاء الراشدون، والصحابة، (رضوان الله عليهم) بالشورى، حتى كانوا في ذلك مثالاً رائعاً لرؤساء الدول في تاريخ بني البشر؟ فلو لم يكن الأمر عندهم يعم الأمة والأئمة، لما تقيدوا به، والتزموه"(٥٩). وأما مسألة تطييب نفوس المسلمين بالشورى، فهو متناقض مع نفسه، فالمسلمون، والمقصود هنا الصحابة (رضي الله عنهم)، وهم الذين نزل النص فيهم، أو بسببهم، يوم (أُحد)، هم من هم في منزلة الإيمان والتقوى، والثقة بالله ورسوله، فهم ليسوا بحاجة إلى تأليف قلوبهم باستشارتهم، إن كانت الاستشارة لا تعنيهم(٦٠). ثم – من جهة أخرى – أي تطييب للنفوس، وتأليف للقلوب، يأتي من (شورى) لا تحترم نتيجتها، وآراء المشاركين فيها؟! إذ كما يقول (الجصاص): "وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة، ورفع أقدارهم، كما ذهب بعض الفقهاء، لأنه لو كان معلوما عند المستشارين أنهم إذا استفرغوا جهدهم في استنباط الحكم الذي يستشارون فيه، لم يكن معمولاً به، ولا يتلقى بالقبول، فلم يكن في ذلك تطييب نفوسهم، ولا رفع أقدارهم، بل فيه إيحاشهم، وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة، ولا معمول بها. فهذا تأويل ساقط لا معنى له"(٦١).

***أما أصحاب الاتجاه الثالث**، الذي يرى أن الشورى واجبة في حالات، ومندوبة في أخرى، فهم يستندون في رأيهم هذا على تفسير الأدلة، التي سبق ذكرها. وقد خرجوا بهذا الرأي الوسط، توفيقاً بين أدلة الفريقين، فقالوا بأن بعض الأدلة والوقائع يشير إلى وجوب الشورى، ووجوب الأخذ بنتيجتها، وبعضها الآخر يدل على أن (الشورى) مندوبة، وأن الالتزام بنتيجتها غير ملزم، فانتهوا إلى " أن اللجوء إلى الشورى، أو الأخذ بنتائجها، أو مخالفتها، كل ذلك مرتبط بموضوع الشورى حينئذ، وبما يحيط به، وبواقعه"(٦٢). ويذهب بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى التمييز بين نوعين من الشورى، واحدة ملزمة يسمونها (الشورى)، وأخرى غير ملزمة يسمونها (الاستشارة). وهم يرون أن الخلط الذي يتم بين

هذين النوعين، هو الذي أثار مشكلة: هل الشورى ملزمة أم معلمة؟(٦٣).

* نطاق الشورى، أو ميادينها ومجالاتها:

ما الذي يدخل ضمن نطاق (الشورى)، وما الذي لا يدخل في نطاقها؟

إن النصوص الخاصة بالشورى وردت عامة مطلقة، ولم تحدد ما الذي تجب، وما الذي لا تجب فيه الشورى. فالآيتان الكريمتان: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾(الشورى/٣٨)، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾(آل عمران/١٥٩)، تتحدثان عن (الأمر)، بهذا التعميم والإطلاق، دون أن تحددان ما هذا الأمر؟ ولكن التطبيق النبوي الكريم، وفهم الصحابة الكرام له، والتزامهم به، هو الذي بين كل ذلك. يقول (عبدالقادر عودة) (رحمه الله): "وإذا كانت النصوص التي وردت في الشورى قد جاءت عامة، إلا أنها خصصت بالنصوص الأخرى، التي استأثرت بالحكم في مسائل بعينها، كما أنها خصصت بفعل الرسول (صلى الله عليه وسلم)، حيث كان لا يشاور فيما نزل أو ينزل الوحي بحكمه.."(٦٤). ومن هنا اختلف العلماء في تحديد نطاق الشورى، وميادينها، فرأى بعضهم أن نطاقها يقتصر على الأمور التي لم يرد فيها نص. ورأى آخرون أنها مقصورة على الأمور المباحة، في شؤون الحياة، وأمور الدنيا(٦٥). بينما يرى غيرهم، أن الشورى تجري كذلك في أمور الأحكام، ويشيرون إلى عدد من الوقائع، التي استشار فيها الرسول صحابته، مع تعلقها بالأحكام الشرعية، كما حدث في أمر الأسرى بـ(بدر)، وفي يوم (الحديبية)(٦٦).

ومن هنا يمكننا القول: إن المبادىء الكلية والقواعد العامة، التي جاء الإسلام بنصوصها مجملة غير مفصلة، فإنها مما "يخرج من نطاق الشورى، ولا يدخلها إلا بقصد إقامته وتنفيذه، أما ما عداه فكله محل للشورى، موضوعاً، وتنفيذاً، في حدود مبادىء الإسلام العامة وروحه التشريعية"(٦٧). فالشورى واجبة في الأمور التي سكتت عنها الشريعة، "أما المسائل التي قطعت فيها الشريعة بأحكام تفصيلية مسهبة، فهي خارجة عن نطاق الشورى، إلا أن تكون الشورى في حدود تفهم النص، وبيان الحكم الذي يدل عليه، وكيفية تنفيذه. وفي جميع الأحوال، فإن الشورى ليست مطلقة من كل قيد، وإنما هي مقيدة بأن لا تخرج عن حدود ما جاء به القرآن والسنة، فلا يجوز بأية حال أن تؤدي الشورى إلى مخالفة نصوص التشريع الإسلامي، أو الخروج على روح التشريع"(٦٨).

"إذن فالأمور التي ورد بها نص من القرآن، أو السنة: فإما أن يكون النص قطعياً لا يختلف فيه، فهنا لا تكون الشورى، وإنما اتباع وتسليم. وإما أن يكون النص محتمل الاختلاف في فهم معناه، فهنا تكون الشورى في تفهم المراد من النص. وأما الأمور التي لا وحي فيها، فهي محل التشاور، كإعلان الحرب، وعقد المعاهدات، وإسناد المناصب الكبيرة في الدولة إلى من يستحقها، ومختلف الشؤون الاقتصادية، أو السياسية، أو الاجتماعية، أو نحوها، مما لم تتناولها النصوص"(٦٩).

وعلى هذا يمكن القول: بأن الشورى واجبة في جميع المسائل والمصالح الدينية، والدنيوية(٧٠)، إلا أنها مقيدة بقيدين: الأول: أن لا تكون فيما ورد فيه نص من كتاب الله، أو سنة نبيه، أو إجماع صحيح يحتج به، إلا أن تكون تفسيراً، أو فهماً، أو

تنفيذاً للنص. الثاني: أن لا تكون النتيجة، التي تنتهي إليها الشورى، مخالفة لنصوص الشريعة، وأحكامها العامة(٧١).

إن عدم تحديد موضوعات الشورى، وما تجب فيه، تحديدا بيناً وقاطعاً، هو مما يتفق مع طبيعة الشريعة الإسلامية، التي لها صفة الخلود والعموم، لكي تكون قادرة على مواجهة كل جديد، وملائمة مختلف البيئات والأزمنة(٧٢).

*مدى إلزامية الشورى؟!

إذا قلنا بأن (الشورى) واجبة، أي أن اللجوء إليها هو واجب حتم على السلطة التنفيذية، أو رأس الدولة، فإن السؤال الذي يطرح هنا، والذي طرحه الفقهاء في القديم، واختلفوا في الإجابة عليه، كما طرحه الباحثون والفقهاء في العصر الحديث، وتعددت كذلك اتجاهاتهم في الإجابة عنه(٧٣)، هو: مدى إلزامية هذه الشورى المقدمة للسلطة التنفيذية؟

وقد تجمعت هذه الآراء والاتجاهات في فريقين: فريق يرى أن نتيجة (الشورى) ملزمة للحاكم، وأنه يجب عليه اتباعها، وآخر يرى أن الحاكم غير ملزم بنتيجة (الشورى)، وأن (الشورى) لا تعدو أن تكون وسيلة لمساعدة الحاكم في التوصل إلى أنضج الآراء وأصوبها، بعد تقليب وجهات النظر وتداول الرأي.

* مذهب القائلين بعدم إلزامية الشورى:

يستند القائلون بعدم إلزامية الشورى، وأن الحاكم بالخيار في الأخذ بنتائجها، أو الإعراض عنها، إلى عدد من الأدلة، نوجزها فيما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ، فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾(آل عمران/١٥٩). ووجه استدلالهم بهذه الآية هو: أن الخطاب فيها موجه إلى الرسول، حيث يطلب الله سبحانه منه مشاورة أصحابه، فإذا عزم على شيء بعد هذه المشورة، فإن عليه أن يشرع في التنفيذ متوكلاً على الله، لأن الغاية من (المشاورة)، وهي تبين الموقف الصحيح، والتمييز بين المواقف، قد تحقق(٧٤). نقل (القرطبي) في تفسيره عن (قتادة) قوله: "أمر الله تعالى نبيه (عليه السلام) إذا عزم على أمر أن يمضي فيه، ويتوكل على الله، لا على مشاورتهم. و(العزم) هو: الأمر المروى المنقح، وليس ركوب الرأي دون روية، عزما"(٧٥).. وبهذا قال جمهرة من المفسرين(٧٦).

"وعلى هذا النهج سار الخلفاء الراشدون، دون معارض من الصحابة، فكأنه إجماع منهم على حرية رئيس الدولة تجاه آراء أهل الشورى"(٧٧). وبهذا الرأي أخذ بعض الباحثين المعاصرين، فرأوا أن الرسول (عليه الصلاة) أُمر بمشاورة أصحابه تطييباً لقلوبهم، دون أن يُلزم بآرائهم، إذا لم يقتنع بها. "وربما كان ذلك أيضاً للإمام، الذي توافرت فيه الشروط اللازمة لتوليته شرعاً، فإنه هو المسؤول الأول عن الأمة، وسياستها، أمام الله، والأمة، والتاريخ"(٧٨).

ثانياً: "وردت أحاديث كثيرة في الصحاح عن النبي (عليه الصلاة)، تشير إلى وجوب طاعة الإمام – من قبل الأمة – في غير معصية الله، فهو ملزم بمشاورتهم، وهم ملزمون بطاعته. وأحاديث الطاعة في غير معصية، هي من الكثرة بحيث تشكل (تواتراً معنوياً)، كما هو معروف في علم الأصول"(٧٩). وهذا يعني أنه في حالة انفراد (الإمام) أو (الحاكم) برأيه، وعدم أخذه بالشورى،

فإن على الجميع إطاعته فيما يذهب إليه، لأنهم عندما بايعوه، عاهدوه على الطاعة، والنصرة.. "فليس لأهل الشورى، أو أكثريتهم، مخالفة ما يوجبه عقد البيعة هذا، ما دام الأمر اجتهادياً، ولم يأمر الأمير فيه بمعصية.."(٨٠).

ثالثاً: يؤكد الإمام (القرافي): "أن حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا ينقض"(٨١). ومن المعلوم أن "رأي الإمام (الخليفة) يرفع الخلاف، كما هو متفق عليه عند جمهور الأمة وعلمائها"(٨٢). وهذا على اعتباره مجتهداً في الأصل، فإن لم يكن مجتهداً، "فله أن يقلد من يرتضي علمه ودينه"(٨٣)، كما ذكر (ابن تيمية)، واعتبره أقوى الأقوال(٨٤).

رابعاً: واستدلوا كذلك بمخالفة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأصحابه، في صلح (الحديبية). ولو كانت الشورى ملزمة – كما يقولون – لنزل الرسول عند رأي أصحابه، المعارضين للصلح، وقد كانوا السواد الأعظم. واستدلوا كذلك بما فعله في (غزوة أحد)، عندما خالف رأي الشورى(٨٥).

خامساً: هناك سوابق دستورية، في عصر الخلافة الراشدة، تدل على عدم وجوب التزام الإمام (رئيس الدولة) بالشورى.. من ذلك موقف (أبي بكر الصديق) من بعث جيش (أسامة) إلى الشام، فرغم "إشارة أكثرية الصحابة عليه بعدم إنفاذه، للاستعانة بجيش (أسامة) في محاربة الردة، التي انتشرت، ولكن (أبا بكر) أصر على إنفاذه، خلافاً للرأي الذي أشاروا به، حيث لم يقتنع بصواب رأيهم"(٨٦). ومن ذلك أيضاً موقفه من حرب المرتدين(٨٧). "ولم يحتج عليه أحد من الصحابة، في أي من الواقعتين، بضرورة النزول على رأي الأكثرية، ولو كان ذلك حجة لاحتجوا به"(٨٨). بمعنى أن الصحابة لو كانوا يعلمون أن الشورى ملزمة للخليفة، لما سكتوا على (أبي بكر)، وهو يصر على رأيه، ويرفض آراء غالبيتهم التي لا ترى ما يراه. وهو دليل – من وجهة نظر أصحاب هذا المذهب – على صحة دعواهم بعدم إلزامية الشورى(٨٩). وكذلك يحتج، أصحاب هذا المذهب، بمخالفة (عمر) رأي الأغلبية، في مسألة تقسيم السواد(٩٠).

سادساً: قررت الشريعة الإسلامية مسؤولية الإمام (رئيس الدولة)، مسؤولية كاملة، عن أعماله وتصرفاته. فإذا كان ذلك، فكيف يجوز إلزامه، عن طريق الشورى، برأي لا يراه، ولا يعتقد صحته؟! فصح إذن أنه غير ملزم بنتائج الشورى، إلا ما يراه هو صحيحاً، وما يلتزم به هو، "فليس من المستساغ أن يلزم المرء برأي غيره، ويحاسب هو على هذا الرأي"(٩١).

سابعاً: ليست القلة، أو الكثرة، دليلاً على الصواب أو الخطأ، في نظر الشريعة الإسلامية. قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾(الأنعام/١١٦). وقال تعالى: ﴿قُلْ لا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾(المائدة/١٠٠). فلا يعني عدم أخذ الخليفة، أو رأس الدولة، وهو مجتهد، بآراء بقية الشورى، أنه على خطأ، لأنه وحده، أو لأن القليل معه، فخطأ الرأي وصوابه يستمد من ذات الرأي، لا من كثرة، أوقلة، القائلين به(٩٢). وتأسيساً على ما تقدم، قال أصحاب هذا الاتجاه بعدم التزام الحاكم بنتائج (الشورى)، ورأوا "أن الأمير له الحق أن يوافق الأقلية أو الأغلبية في رأيها، وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم، ويقضي برأيه"(٩٣).

- **الشورى ملزمة:**

أما الذين ذهبوا إلى أن (الشورى) ملزمة، وأن الحاكم يجب عليه أن يتبع ما تستقر عليه الشورى، وهو ما عبر عنه (ابن عطية) أوضح تعبير وأجمله، عندما قال: "والشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه"(٩٤). فهؤلاء كثيرون أيضاً، في القديم والحديث(٩٥)، وهم يعتمدون على عدد من الأدلة، نوردها فيما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾(آل عمران/١٥٩). فقد تبين لنا، فيما تقدم، أن هذه الآية الكريمة هي من الأدلة الصريحة الواضحة على وجوبية الشورى. "والمقصد الشرعي من هذا الحكم، هو اعتماد الشورى طريقاً للوصول إلى أحسن الآراء، وأصوبها، وأكثرها تحقيقاً للمصلحة... ولا يتحقق هذا المقصد إلا بأخذ الرأي الذي يجتمع عليه أهل الشورى، ويتفق عليه المستشارون، ولا يعقل أن يقف المقصد عند تطييب نفوس المسلمين، ورفع أقدارهم، كما ذهب بعض المفسرين والفقهاء"(٩٦). وقد سبق أن نقلنا قول الإمام (الجصاص)، الذي يرى أن مشاورة الصحابة، ثم عدم الأخذ بآرائهم، ليس فيه تطييب لقلوبهم، بل هو على العكس إيحاش لهم، وإعلامهم بأن آراءهم غير مقبولة، واعتبر ذلك تأويلاً ساقطاً(٩٧). ويعضد ذلك أنه روي عن الإمام (علي)، أنه سأل الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن (العزم) الوارد في الآية، فأجابه بأنه:"مشاورة أهل الرأي، ثم اتباعهم"(٩٨).

٢- قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾(الشورى/٣٩). وقد رأينا أن هذه الآية الكريمة تتضمن دليلاً قوياً على وجوبية الشورى، حيث جاء الحديث عن (شورية) (الأمر) بين المسلمين، متوسطا مجموعة صفات أساسية للأمة الإسلامية، هي فروض واجبة في حقها. "فإذا علم هذا، كان من العبث، أو من لغو القول، أن نقول: إن نتيجتها غير ملزمة، أي سواء تشاور المسلمون مع قيادتهم السياسية، في أمر ما من الأمور، أو لم يتشاوروا، فإنه لا أثر لما يتمخض عن تلك المشورة من آراء ومقررات. وكأن القرآن الكريم قد نص على الشورى، وأمر بها، من قبيل التسلية، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً"(٩٩).

٣- قوله (صلى الله عليه) لأبي بكر وعمر: "لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما"(١٠٠). "إذ إن الحديث يدل على رجحان رأي الاثنين على الواحد، ومن ثم رجحان رأي الأكثرية على الأقلية، وأن اجتماعهما على رأي واحد معين، يمثل الأكثرية من الصحابة (رضي الله عنهم)"(١٠١). وربما أخذ منه أيضاً: "أن الشورى ملزمة حتى لرسول الله (عليه الصلاة)، وإذا تبين هذا، كان هذا الإلزام في حق غيره أوجب"(١٠٢).

٤- عن (ابن عباس) أنه قال: "لما نزلت: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، قال رسول الله(عليه الصلاة): "أما أن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غياً"(١٠٣). ووجه الدلالة في الحديث، أن الرسول وصف (الشورى) كونها رحمة للأمة، "ولا تتحقق الرحمة فعلا إلا بأن تكون الشورى ملزمة للحكام والمحكومين، على حد سواء، وإلا ففي أي معنى من معاني الشورى تكون الرحمة"(١٠٤). وكذلك فإنه (عليه الصلاة) وصف ما ينتج عن الشورى بالرشد، ذلك أن

الشورى، بما أنها التزام برأي الأكثرية، وأن الجماعة أقرب إلى السداد، إن لم نقل إلى (العصمة)، من الفرد، فهي موصلة في ثمرتها إلى الرشد، بدليل قوله (صلى الله عليه): "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافا، فعليكم بالسواد الأعظم"(١٠٥). "ومن هنا كان العمل بما استقر عليه رأي أهل العلم والخبرة والتجربة، من أهل الشورى، رحمة ورشداً"(١٠٦). وبخلافه، أي عند ترك الشورى، أو ترك الالتزام بنتيجتها – وهو سواء في النهاية – فإن الغي والضلال، هو مصير المعرضين عن الشورى، أو المتجاوزين عليها. "ذلك أنه لا فرق بين من لم يلتزم بنتيجة الشورى، وبين من لم يستشر. إذ في هذه الحال يستوي الوجود والعدم"(١٠٧).

٥– الأدلة من السيرة النبوية: هناك عدد من الوقائع الموثقة في حياة الرسول (عليه الصلاة)، تدل دلالة واضحة على إلزامية الشورى، منها: موقفه من الخروج لملاقاة المشركين، خارج أسوار المدينة، في (غزوة أحد)، بناء على شورى المسلمين. ورغم تراجع المسلمين عن رأيهم، فيما بعد، بل ورغم الضرر الكبير، والهزيمة العسكرية، التي لحقت بالمسلمين، فقد نزل القرآن الكريم يأمر الرسول بـ (الشورى). وفي هذا أكبر دليل على إلزامية الشورى، حتى لو نتج عنها على المدى القريب، أضرار وخسائر(١٠٨). ومنها: نزوله (عليه الصلاة) على رأي الأنصار، بعد أن استشارهم في دفع ثلث ثمار المدينة لـ(غطفان)، من أجل كسر حصار المشركين عن المدينة، أثناء (غزوة الأحزاب)(١٠٩). "وهكذا يضرب لنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، في هذه الحادثة، أروع الأمثلة لنزول زعيم الأمة وقائدها عند رأي الشورى... ولست أرى أدل على إلزامية الشورى، مما فعل رسول الله في هذه الحادثة، وحادثة (أحد)"(١١٠).

٦–الأدلة من عمل الخلفاء الراشدين: أوضح الأدلة على فهم الصحابة (رضي الله عنهم)، لإلزامية الشورى، هو إجماعهم على "إمضاء ما صدرت عنه الشورى يوم (السقيفة)، من اختيار (أبي بكر) خليفة للمسلمين ... وتعتبر هذه المسألة من المسائل التي لا يختلف فيها اثنان، ولا تنتطح عليها عنزان، وهي تدل دلالة قاطعة على إلزامية الشورى"(١١١).

وقد "كانت سنة الخلفاء الراشدين، الأخذ برأي أهل الشورى، في المسائل التي لا نص فيها من الكتاب والسنة. وتظافرت الروايات على تأكيد هذا النهج"(١١٢). ومنها ما رواه (ميمون بن مهران) قال: "كان (أبو بكر الصديق) إذا ورد عليه حكم، نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله، نظر في سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فإن وجد فيها ما يقضي به، قضى به، فإن أعياه ذلك، سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم، فيقولون قضى فيه بكذا بكذا. فإن لم يجد سنة سنها النبي (عليه الصلاة)، جمع رؤساء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. وكان (عمر) يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل: هل قضى فيه (أبو بكر) بقضاء، فإن كان لـ(أبي بكر) قضاء، قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء، قضى به)(١١٣).

ولا يستقيم ما ذهب إليه المخالفون لإلزامية الشورى، من الاستدلال على ذلك، ببعض الوقائع، سواء في حياة الرسول (صلى الله عليه

وسلم)، أو في عهد الخلفاء الراشدين، من مثل: صلح الحديبية، وإنفاذ بعث جيش (أسامة)، وحرب المرتدين، ومسألة تقسيم سواد (العراق). فالذي عليه أكثر المحققين، أن هذه الوقائع كلها، لا تصلح دليلاً للقول بعدم إلزامية نتائج الشورى، لأن واقعة (صلح الحديبية)، إنما صدرت عن وحي كان يتبعه الرسول (عليه الصلاة). ذلك "أن مجريات الأحداث في ذلك الوقت، قاطعة في الدلالة، على أن الأمور كانت تسير بتوجيه من الله سبحانه وتعالى لرسوله"(١١٤). "فمن الخطل استنتاج عدم وجوب أو لزوم الشورى، عند تقرير شؤون المسلمين، بناء على وقائع (صلح الحديبية). فنحن نعلم أن قرار إجراء هذا الصلح، لم يصدر من قيادة سياسية محضة، بل أيضا من مقام النبوة المؤيدة بالوحي"(١١٥).

وأما إصرار الخليفة الأول (أبوبكر الصديق)، على موقفه، في مسألة بعث جيش (أسامة)، وفي مسألة قتال المرتدين، فذلك لأنه كان يستند في موقفه إلى أمر الرسول (عليه الصلاة) بإنفاذ البعث(١١٦)، وإلى حديث له (صلى الله عليه وسلم) يقول فيه: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه، إلا بحقه، وحسابه على الله"(١١٧). وقد بين (الشاطبي)، بأن عدم أخذ (أبي بكر) بآراء المسلمين يعود إلى أن "الدليل الشرعي الصريح كان عنده ظاهراً، فلم تقو عنده آراء الرجال أن تعارض الدليل الظاهر، فالتزمه، ثم رجع المشيرون عليه بالترك، إلى صحة دليلة، تقديما للحاكم الحق، وهو الشرع"(١١٨).

وكذلك الأمر في مسألة تقسيم سواد (العراق)، التي أكثر فيها (عمر بن الخطاب) استشارة الصحابة، حتى استقر على الرأي الصحيح، استنادا إلى الآية الكريمة في سورة (الحشر)، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا، رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾(الحشر/١٠)، والتي فهم منها أنها أصبحت فيئاً للمسلمين جميعاً، وأن قسمتها بين المسلمين الموجودين آنذاك، سيحرم منها من يجيء بعدهم(١١٩).. وهو لم ينفرد في ذلك برأيه، "فإن الروايات تجمع على أن (عمر بن الخطاب)، عهد ببحث المسألة إلى فريق من كبار الأنصار، بناء على رأي الصحابة أنفسهم، وأن هذا الفريق قرر بالإجماع تأييد رأي الفاروق"(١٢٠).

وهكذا، فإن النظر في الوقائع كلها، سواء ما حدث على عهد النبوة، أو زمن الخلافة الراشدة، يدل بجلاء "على أن النبي (عليه الصلاة)، ومن بعده الخلفاء الراشدون، لم يكونوا، في الكثرة الكاثرة منها، إلا آخذين برأي من آراء أهل الشورى، إذ لم ينقل عن رسول الله – وهو أكمل الناس عقلاً وفكرا، وهو المؤيد بوحي السماء – أنه تفرد باتخاذ القرار، إلا في (صلح الحديبية)، ويحتمل أن يكون ذلك عن وحي، كما أشرنا... أما في تاريخ الخلافة الراشدة، فإننا لا نجد إلا مثالين، عقد الخليفة فيهما عزمه على أمر، لم يوافقه عليه أهل الحل والعقد، كلهم أو أكثرهم"(١٢١).

"إن هذه الوقائع ... لتؤكد أنها جاءت استثناء من أصل، وأعني بذلك: أن الأصل برئيس الدولة أن يأخذ برأي من آراء الشورى، عند تعددها. أما إن اجتمع أهل الشورى على رأي واحد، فإن النصوص النبوية ترشد إلى التزام رئيس الدولة بتنفيذ ذلك الرأي. فقد جاء في الحديث الشريف أن الرسول (عليه الصلاة) سئل عن العزم، فقال: "مشاورة أهل الرأي، ثم اتباعهم"(١٢٢).

٧-وذهب أصحاب هذا الاتجاه، القائلين بإلزامية الشورى، إلى فقدان الشورى لأي معنى أو قيمة، في حال التنكر لنتيجة الشورى، وعدم الأخذ بها.. "ولا تتحقق مقاصد الشارع، من إيجاب الشورى، إلا بتقدير رأي أصحاب الرأي، كما أن مضمون الشورى، وجوهرها، يعود إلى تأكيد معنى سلطة الأمة، وتقرير رأي جماعة المسلمين، وإنفاذه"(١٢٣). ولن يكون للشورى معنى "إذا لم يؤخذ برأي الأكثرية، ووجوب الشورى على الأمة يقتضي التزام رأي الأكثرية... ولو لم يكن الإمام ملتزماً بنتيجة الشورى، لكان ذلك مدعاة إلى القهر والاستبداد، ولكان فيه قضاء على إجماع الأمة، مع أن الأمة معصومة من الخطأ، كما يقرر علماء الأصول، والإمام غير معصوم من الخطأ، فكيف يحكم غير المعصوم على المعصوم؟!"(١٢٤).

"وربما صح عقلاً أن يأتي رأي الأكثرين خاطئاً، ورأي الأقلين صواباً، ولكن هذا نادر، والنادر لا حكم له. والمفروض شرعاً أن رأي الأكثرين هو الصواب، ما دام كلهم يبدي رأيه مجرداً لله... وأساس ذلك قول الرسول: "لا تجتمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، فمن شذ شذ في النار"(١٢٥). وقد ثبت من السيرة "عمل الرسول (عليه الصلاة) برأي الجمهور الأعظم، فيما لا نص فيه من الله تعالى، ولم يثبت أنه استبد برأيه من دون الناس"(١٢٦). "ولا يتصور عقلاً أن يتشاور الناس، ثم تنزل الأكثرية على رأي الأقلية. ولا حجة لأحد أبداً في النصوص التي لا تجعل الأكثرية وحدها دليلاً على الحق، كقوله تعالى: ﴿قُلْ لا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾(المائدة/١٠٠)، وقوله: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾(الأعراف/١٠٢). لا حجة في شيء من ذلك، لما هو مقرر ومعلوم من أن نطاق الشورى محدود، بما ليس فيه دليل شرعي يلزم القلة والكثرة جميعا. وإذا انعدم هذا الدليل، وكان الناس سواسية، فأين فضل القلة، وبأي حجة يكون لقولها النفاذ؟"(١٢٧).

أما القول بأن خطأ الرأي، أو صوابه، إنما يستمد من ذات الرأي، وليس من كثرة مؤيديه، أو قلتهم، فإن ذلك صحيح، ولكن في الأمور التي بان فيها الدليل الشرعي، واتضح فيها وجه الصواب. أما عند احتدام الاختلاف في شؤون الحياة المختلفة، التي لا وجود فيها لنص شرعي صريح، أو التي يختلف فيها تفسير النص ـ عند وجوده ـ فهل من ملجأ آخر غير اللجوء إلى ترجيح الآراء؟! أليس ذلك ما فعله، وأوصى به سيدنا (عمر)، عندما أوصى بأن يكون اختيار الخليفة، من بعده، في الستة من كبار الصحابة(١٢٨). وهو ما ذهب إليه الإمام (الغزالي)، إذ يقول: "إنهم – أي أهل الحل والعقد – لو اختلفوا في مبدأ الأمور، وجب الترجيح بالكثرة"(١٢٩). وهو ما يعتقده الكثير من العلماء(١٣٠). وعلماء الأصول يتفقون على قاعدة (الكثرة حجة)، مستندين في ذلك على أحاديث صحيحة في هذا الباب، منها قوله (عليه الصلاة): "إن الله لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف، فعليكم بالسواد الأعظم"(١٣١). كما أن الفقهاء يعتمدون على مبدأ الترجيح بالكثرة، وهو غالب في أقوالهم، إذ كثيرا ما يعضدون أقوالهم بالقول بأن هذا رأي الجمهور، أي الأغلبية من الفقهاء(١٣٢). كما أن علماء الحديث يأخذون بهذا المبدأ أيضاً، ألا ترى أن الحديث عندهم إذا كثرت طرقه، وتعددت رواياته، صار يقوي بعضها بعضاً، فالكثرة عندهم

تأخذ دور المرجح. ثم أليس (الحديث المتواتر)، وهو أقوى أنواع الحديث، إنما يعتمد على كثرة رواته، فهو الحديث الذي نقله جمع عن جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب؟!(١٣٣).

ثم لنفترض – جدلاً – أن الشريعة الإسلامية ليس فيها ما يلزم الأخذ برأي الأكثرية، "فأولى أن نشرع ذلك الآن، فالمصلحة المرسلة تستوجب ذلك ... وأولى أن نشرع ذلك الآن، لأن إلزام الحاكم برأي الأغلبية فيه منافع عظيمة للأمة، إذ إنه يحول بين الحاكم والاستبداد، ويجعل للرأي مكانة ومنزلة، ويعصم كثيرا من الآراء الفردية المرتجلة، التي قد تدمر الأمة بأسرها"(١٣٤).

٨– إن اللجوء إلى الشورى، في القضايا العامة، ذات المساس بالشأن العام، لن يحقق الغرض منه، إذا لم يتم التوصل من خلاله إلى خلق قناعات مشتركة، تتفق عليها جميع، أو غالبية، الأطراف.. وإلا فإن إمضاء الخليفة أو الأمير رأيه، دون مراعاة رأي الشورى، يمكن أن يؤدي إلى الفوضى وعدم الطاعة، وهو عكس المقصود من الشورى. "فتعين وجوب مشاورة الأمة، وإقناعهم، سداً لذريعة الفوضى، وهذه إحدى وظائف الشورى. يدلك على هذا ما نقلته المراجع عن تحاور المسلمين، في قضية سواد العراق: فمكثوا في ذلك أياماً. ومثل هذا المكث، إنما هو لتحقيق قناعات عامة، ورضا أغلبي"(١٣٥).

وفي الختام، فإن من الواضح أن لا أحد من الفريقين، سواء الذي يؤمن بإلزامية الشورى، أو الذي يذهب إلى أنها غير ملزمة، لا أحد من هذين الفريقين ينكر وجوب الشورى، أو أهميتها، ولكن الخلاف بينهما هو في ثمرة الشورى: هل هي ملزمة للرئيس، لا يملك عدولا عنها، أم أن الأمر متروك للرئيس، يختار من آراء الشورى، بعد تمحيصها، أنسبها للمرحلة، وأقربها إلى تحقيق المصلحة المبتغاة؟. وقد رأينا أدلة الفريقين فيما تقدم، ولا نشك أن الأدلة على وجوب الالتزام برأي الشورى أوفر وأنسب، وأقرب إلى تحقيق المصلحة. وقد ناقش العلماء والباحثون كل ذلك، في مؤلفاتهم، وأيد كل فريق ما انتهى إليه اجتهاده، بالأدلة: فمنهم من رأى أن القرار متروك للرئيس، وأن على أهل الشورى، وغيرهم، إطاعة رئيسهم، بعد الانتهاء من الشورى، وعزمه على الأخذ بأحد تلك الآراء، فهو مجتهد، وما يختاره هو – بعد الشورى – يكون واجب الاتباع والطاعة، وليس لأحد مخالفته، وإلا عد من العاصين(١٣٦). وذهب فريق آخر إلى العكس، وقالوا بأن الشورى ملزمة، وعلى الحاكم أن يلتزم بما تجمع عليه الشورى، أو تتفق عليه غالبية الآراء، وإلا كانت الشورى مجرد مسرحية استعراضية، لا أثر لها في الواقع(١٣٧).

وذهب فريق آخر إلى أن الأصل أن يكون رأي الأمير هو المرجح، وهو الواجب الاتباع، ولكن إن عارضته غالبية أهل الشورى، وأصرت على أنه خطأ، فآنذاك يصار إلى التحكيم(١٣٨).. "لأن النزاع من الأكثرية، القائم على اعتقادها (بخطأ) الرئيس، يستحق شرعا العرض والتمحيص، إذ يشكل ظنا راجحا باحتمال (الخطأ). ولو كان نزاعها في أن رأيه (مرجوح)، فلا حاجة للتحكيم عندئذ، إذ يسعها شرعا النزول عنده، وإن كان مرجوحاً"(١٣٩).

وذهب فريق آخر إلى أن رأي الأغلبية ملزم للحاكم والمحكوم، لأن احتمال الصواب فيه أكبر، "إلا إذا رأى الحاكم، لمبررات خطيرة يقدرها، وعلى مسؤوليته، الأخذ برأيه، أو برأي الأقلية، لاعتقاده أنه هو الذي يحقق المصلحة العامة، وذلك

لأن الحاكم ليس مجرد منظم لآراء المواطنين، ومنفذ لها، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك ولي الأمة وراعيها"(١٤٠).

وذهب فريق رابع إلى أن الأخذ برأي رئيس الدولة مطلقاً، صحيح من الناحية النظرية، ولكن الاعتبارات العملية، وتغير النفوس، ورقة الدين، تقتضي إلزام رئيس الدولة بالأخذ برأي الأكثرية، على أن يكون له أن يحيل خلافه مع المجلس إلى هيئة تحكيم، إذا لم يقتنع برأيها، أو يحيله إلى استفتاء عام(١٤١).

وهكذا تعددت الاجتهادات في المسألة، والكل متفق على "أن هذه المسألة اجتهادية صرفة"(١٤٢)، وعلى أن النظام السياسي الإسلامي يتسع لمثل هذه الصور كلها. فإن رأت الأمة "تفويض الإمام في اختيار ما يراه مناسباً فعلت، وإن رأت إلزامه بما يتوصل إليه جمهورها، وأهل الشورى عندها، فعلت"(١٤٣). "وللأمة أن تختار ما يناسبها من هذين الشكلين، حسب ملابسات حياتها، وحسب ظروف الزمان والمكان. وهذا – في اعتقادنا – جزء من مرونة الشريعة الإسلامية، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وأهليتها للخلود والبقاء"(١٤٤).

• أهل الشورى:

من هم أهل الشورى؟ هل هم مجموع الأمة، أم هم أفراد معروفون بصفاتهم، أم أفراد منتخبون؟! هناك من يعرفهم بأنهم :"أهل الحل والعقد، وذوو الرأي في الأمة الإسلامية"(١٤٥)، وآخر يرى أن أهل الحل والعقد هم أنفسهم أهل الشورى(١٤٦). ويعرفهم باحث آخر بقوله: "هم الذين يتولون عن الأمة أعظم التبعات، وأكثرها خطراً، وهم المسمون بـ(أهل الحل والعقد)، عند قوم، و(أهل الاختيار) عند آخرين، و(أهل العلم)، عند من بقي"(١٤٧). وبهذا يكون أهل الشورى، وأهل الحل والعقد، وأهل الاختيار، وأهل العلم، شيئاً واحداً.

وهكذا تتعدد التعريفات والأسماء بشأن أهل الشورى، فمنهم من يسميهم (أهل الاختيار)، وقد صح ذلك عند (الماوردي)(١٤٨)، و(أبي يعلى)(١٤٩). وذهب (البغدادي) إلى تسميتهم بـ (أهل الاجتهاد)(١٥٠)، فيما رأى صاحب المنهاج أنهم "العلماء والرؤساء ووجوه الناس"(١٥١). وذهب (مالك) و(مجاهد) و(الضحاك) و(الحسن) إلى أن المراد بهم (الفقهاء والعلماء)(١٥٢).

ويذهب الشيخ (محمد عبده)، وتلميذه الشيخ (رشيد رضا)، إلى أن (أهل الشورى) هم (أولي الأمر)، الذين أمر الله سبحانه بطاعتهم في قوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾(النساء/٥٩). يقول الشيخ (رشيد رضا) في تفسيره: "هكذا، يجب أن يكون في الأمة، رجال أهل بصيرة ورأي في سياستها، ومصالحها الاجتماعية، وقدرة على الاستنباط، يرد إليهم أمر الأمن والخوف، وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية. وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الإسلام (أهل الشورى)، و(أهل الحل والعقد)، وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى: نواب الأمة"(١٥٣).

ومن خلال ما سبق يتضح أن أهل الشورى، أو أهل الحل والعقد، "هم أصحاب الشأن في الأمة، وهم الذين يتحملون المسؤولية الكبرى في الحفاظ على اجتماع الأمة، ولم شعثها، وانتظامها خلف إمامها"(١٥٤). أو بعبارة أخرى، هم:

"المتبوعون في الأمة، من ذوي الخبرة والدراية بمختلف العلوم والفنون الشرعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية، والحائزون على ثقتها، لما اتصفوا به من حسن السيرة والسلوك والاستقامة، ورجاحة العقل والرأي، والحرص على مصلحة الأمة"(١٥٥).

ونفهم من ذلك أن (أهل الشورى) ليسوا عامة الناس، أو كافتهم، وإن كان ذلك جائزاً ومشروعاً(١٥٦)، "وإنما هم حكماؤهم، أو القادرون على إبداء الرأي السديد منهم، أو هم العالمون المختصون بالمسائل المراد أخذ الرأي أو المشورة فيها. فلا تعرض المسائل العامة على كافة الناس، بل ولا على كل أهل الحل والعقد، وإنما على المتخصصين منهم في موضوعها: ففي أمور الدين، يستشار فقهاؤه، وفي مسائل الحرب، يؤخذ رأي رجال الجيش، وفيما يتعلق بمصالح البلاد المختلفة، تعرض على العالمين بمجالها. ويؤكد القرآن الكريم فكرة الرجوع إلى المختصين، في فروع المعرفة المختلفة، في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء/٧)(١٥٧). ولكن إذا كان موضوع الشورى لا يحتاج إلى تخصص معين، وكان شأناً عاماً يتعلق بكافة المسلمين، "وجب استشارة كافة أهل الحل والعقد، واتسعت دائرة المشتركين في الشورى، لتشمل كل من يمكن استشارته من المسلمين"(١٥٨).

وهكذا يتضح أن (أهل الشورى) إنما ينوبون عن الأمة، في تلك المهام التي يقومون بها، لأن الأمة كلها لا تستطيع – لا عقلاً ولا واقعاً – أن تباشر القيام بالواجبات المنوطة بها، فكان الالتجاء إلى الإنابة أمراً ضرورياً وطبيعياً(١٥٩).

ولكن كيف يتم فرز أهل الشورى، ومن الذي يختارهم؟!

لم تحدد الشريعة الإسلامية طريقاً محدداً لاختيار (أهل الشورى)، "وإنما يرجع في ذلك إلى ظروف الزمان والمكان، وقديماً كان أهل الشورى هم المقيمون بالمدينة من المهاجرين والأنصار وأشراف الناس، ثم أضيف إليهم الحكام، ورؤساء الجيوش، في مختلف البلاد الإسلامية، ثم تطور الأمر فأصبح أهل الشورى هم أصحاب الرسول، وذوي النفوذ والمكانة في كل قطر، وأمراء السرايا، والجيوش، والحكام الإداريين، في كل البلاد الإسلامية"(١٦٠). وقد مشت سنته (صلى الله عليه وسلم) على اتباع صور متعددة للشورى، فلم يكن أهل الشورى محددين بصفاتهم، أو بذواتهم، بل جرى منه (عليه الصلاة) مشاورة جمهور المسلمين، كما حصل في غزوة (أحد)، وفي مسألة غنائم (هوازن). وجرى في حالات أخرى مشاورة بعض الصحابة، لا كلهم، كما حصل في مسألة أسرى (بدر). وفي حالات أخرى جرت استشارة بعض (المتبوعين في قومهم)، كما في مسألة مصالحة (غطفان) على ثلث ثمار المدينة، أثناء غزوة (الأحزاب). وهكذا اختلف نوع المستشارين، وعددهم، بحسب اختلاف موضوع المشاورة(١٦١). وعدم وضع الشريعة الإسلامية لنظام خاص للشورى، وعدم تحديدها لأسلوبها، أو صورها، أو أهلها، يعد من حسنات الشريعة، ومن جوانب عظمتها، وصلاحيتها للتطبيق في كل مكان وزمان(١٦٢). "والطريقة المثلى في إيجاد جماعة الحل والعقد، تكون من ابتكار الأمة في كل ظرف، بحيث تتحقق المصلحة العامة على أفضل وجوهها. ونستطيع أن نقول: إن طريقة الانتخاب المعاصرة هي من أفضل الطرق، وأحسن الصيغ العملية، في

إيجاد الممثلين الحقيقيين، الذين يعبرون عن رأي الأمة الصحيح، في مختلف القضايا العامة"(١٦٣). "وليس في النظام الإسلامي، ما يمنع من تشكيل مجلس محدد الأعضاء، يضم أهل الشورى. أما تحديد عدد أعضائه، فإن مرده إلى الحاجة، وسعة الأمة، وكثرة أفرادها، أو قلتهم"(١٦٤).

الهوامش:

(١) عثمان، د. محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص١٦٨.

(٢) انظر: زيدان، د. عبدالكريم، مجموعة بحوث فقهية، مكتبة القدس، بغداد، مؤسسة الرسالة، بيروت،(د.ط)، ١٩٧٦، ص٩٠. أيضاً: غرايبة، د. رحيل محمد، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، دار المنار للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٠٠، ص٥٥.

(٣) انظر: الجبوري، د. ساجر ناصرحمد، حقوق الإنسان السياسية في الإسلام والنظم العالمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص١٧٦.

(٤) غرايبة، د. رحيل محمد، الحقوق والحريات السياسية، ص٥٧-٥٩.

(٥) انظر في ذلك: زيدان، د.عبدالكريم، مجموعة بحوث فقهية، ص٩٠ فما بعد. الجبوري، د. ساجر ناصر، حقوق الإنسان السياسية، ص١٧٣فما بعد. غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٨٣ فما بعد. عثمان، د. محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، ص٢٤٣ فما بعد. البياتي، د. منير حميد، الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، الدار العربية للطباعة، بغداد، ط١، ١٩٧٩، ص٤٦٠ فما بعد.

(٦) انظر في ذلك: زيدان، مجموعة بحوث فقهية، ص٩٠ و١١٢ و١١٣. الجبوري، د. ساجر ناصر، حقوق الإنسان السياسية، ص١٨٧ و٢٢٣ و٣١٩. غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٨٥ و١٨١.

(٧) يذهب بعض الباحثين إلى عدم اعتبار هذا الحق من ضمن الحقوق السياسية للمواطنين، من وجهة النظر الإسلامية، على اعتبار أن تقلد الوظائف العامة في الإسلام، هو تكليف تكلف به الدولة من تراه أهلاً، وعلى أساس شرطي القوة والأمانة. ولوكان ذلك حقاً للأفراد، ما كان طلبها سببا لمنعها عمن طلبها أو سألها.. انظر في ذلك: البياتي، الدولة القانونية، ص٢١٩.

(٨) غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٩٠وص١١٢ وص١١٣.

(٩) المرجع السابق، ص٢٩٣.

(١٠) معروف، د. نايف، الديمقراطية في ميزان العقل والشرع، دار النفائس، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٢٢٤.

(١١) طعيمة، د. صابر، الدولة والسلطة في الإسلام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥، ص٢٥٤.

(١٢) انظر:الجبوري، حقوق الإنسان السياسية، ص٢٨٧.

(١٣) انظر:غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٢٩١. أيضاً: عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٨، ص٦٠.

(١٤) العمري، د. أكرم ضياء، عصر الخلافة الراشدة، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٢، ١٩٩٨، ص٩٧. أيضاً: أبوجيب، سعدي، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٦٤١. أيضاً: غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٢٩٥.

(١٥) عودة، عبدالقادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، (د.م)، ط٢، ١٩٦٧، ص١٥٥.

(١٦) المرجع السابق، ص١٥٥.

(١٧) عمارة، د.محمد، الإسلام وحقوق الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط١، ١٩٨٥، ص٣٤-٣٥. والنص منقول عن: القرطبي، الإمام أبو عبدالله محمد بن أحمد أبي بكر بن فرح القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة، ط٢، ١٣٧٢، ج٤ص٢٤٩.

(١٨) انظر: غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٢٩٢. الجبوري، حقوق الإنسان السياسية، ص٢٨٩. عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٦٠.

(١٩) ومنهم: الشيخ محمد رشيد رضا، في كتابه (الخلافة ص٣٨)، والأستاذ عبدالقادر عودة (الإسلام وأوضاعنا السياسية ص١٥٥)، والدكتورعبدالرزاق السنهوري (فقه الخلافة ص١٨٣)، والأستاذ أبو الأعلى المودودي (نظرية الإسلام وهديه ص ٢٧٣)، والدكتور عبدالكريم زيدان (مجموعة بحوث فقهية ص١٠٠)، والأستاذ محمد المبارك (نظام الإسلام :الحكم والدولة ص٣٤)، والدكتور محمد ضياء الدين الريس (النظريات السياسية

الإسلامية ص٣٣٢-٣٣٣)، والدكتور محمد فتحي عثمان (من أصول الفكر السياسي الإسلامي ص٢٤٥) والأستاذ ظافر القاسمي (نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ص٦٦)، والدكتور محمد عمارة (الإسلام وحقوق الإنسان ص٣٤)، والدكتور منير حميد البياتي (الدولة القانونية ص٢٦١)، والدكتور رحيل محمد غرايبة (الحقوق والحريات السياسية ص٢٩٥)، والدكتور ساجر ناصر الجبوري (حقوق الإنسان السياسية ص٢٩٠)، والأستاذ فريد عبدالخالق (في الفقه السياسي الإسلامي ص٥٩)، والشيخ راشد الغنوشي (الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص١٠٨)، والأستاذ سعدي أبوجيب (دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٦٥٣)، والدكتور صبحي عبده سعيد (شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام ص٦٤)، والدكتور جابر قميحة (المعارضة في الإسلام ص٨٥)، د. حاكم المطيري (الحرية أو الطوفان ص٣٠)، د. علي محمد حسنين (رقابة الأمة على الحكام ص٤٩٢)، وغيرهم.

(٢٠) معروف، د. نايف، الديمقراطية في ميزان العقل والشرع، ص٢٣٠.

(٢١) غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٣١٥. وانظر أيضاً: مصطفى، د. نيفين عبدالخالق، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ص١١٧ الهامش.

(٢٢) انظر: نعمان، د. صادق شايف، الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤، ص٧٨.

(٢٣) عبدالله، د. عبدالغني بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، الدار الجامعية، بيروت، (د. ط)، ١٩٨٦، ص١٢٨.

(٢٤) أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص ٦٤٥.

(٢٥) الجصاص، الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط)، ١٤٠٥، ج٥ ص٢٦٣ .

(٢٦) انظر: قميحة، المعارضة في الإسلام، ص٨٧.

(٢٧) العمري، د.أكرم ضياء، عصر الخلافة الراشدة، ص٩٧.

(٢٨) قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط١٢، ١٩٨٦، م٥ ص٣١٦٥ .

(٢٩) انظر: الكيلاني، د. عبدالله إبراهيم، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، دار البشير، الأردن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص١٥٨.

غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٢٩٣.

(٣٠) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الأدب، في المشورة من أمر بها، رقم الحديث (٢٦٢٧٥)، ج٥ ص٢٩٨.

(٣١) انظر: العمري، عصر الخلافة الراشدة، ص٩٧.

(٣٢) قميحة، المعارضة في الإسلام، ص٨٨.

(٣٣) زيدان، مجموعة بحوث فقهية، ص١٠٠.

(٣٤) د. عبدالغني بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، ص١٢٨.

(٣٥) عمارة، د. محمد، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٧، ص٥٢.

(٣٦) الكيلاني، د. عبدالله إبراهيم، القيود الواردة على سلطة الدولة، ص١٦٠.

(٣٧) عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٥٥-٥٦.

(٣٨) الجبوري، حقوق الإنسان السياسية، ص٢٨٥.

(٣٩) عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ص٣٨.

(٤٠) تفسير المنار ج٢ص٤١١ (نقلاً عن: أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص٦٤٥-٦٤٦).

(٤١) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الأدب، في المشورة: من أمر بها، رقم الحديث (٢٦٢٧١)، ج٥ ص٢٩٨. ورواه البيهقي في سننه بلفظ: (إن رأس العقل بعد الإيمان التودد إلى الناس، وما يستغني رجل عن مشورة)، كتاب آداب القاضي، مشاورة الوالي والقاضي في الأمر، ج١٠ ص١٠٩.

(٤٢) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (٧٧٣-٨٥٢هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٩٧٩، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، رقم الحديث (٦٩٣٤). ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الأدب، في المشورة من أمر بها، رقم الحديث(٢٦٢٧٥)، ج٥ ص٢٩٨.

(٤٣) رواه الطبراني في أوسطه، وحسنه السيوطي. انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مصدر سابق، ج٤ص٢٥١.

(٤٤) رواه ابن ماجة في السنن، كتاب الأدب، باب المستشار مؤتمن، رقم الحديث (٣٧٤٨)، ج٢ ص١٢٣٣.

(٤٥) سنن الترمذي، كتاب السير، أبواب الجهاد عن رسول الله، باب ما جاء في المشورة، رقم الحديث (١٧١٤)، ج٤ ص٢١٣.

(٤٦) عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، ص٥٣.

(٤٧) المطيري، د. حاكم، الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٣٠.

(٤٨) ابن القيم، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي (٦٩١-٧٥١)،أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، د.ط، ١٩٧٣، ج١ص٦٢. وذكره (ابن حجر) في (الفتح) كتاب (الاعتصام بالكتاب والسنة)، باب قول الله (وأمرهم شورى بينهم) ج١٣ ص٣٤٢.

(٤٩) أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص٦٥١.

(٥٠) نعمان، د. صادق شايف، الخلافة الإسلامية، ص٨٦.

(٥١) ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٨٤، ج١ص٤٨٨. وفي الحقيقة، فإن عصمة الرسول (عليه الصلاة)، من حيث كونه نبياً ورسولاً، أمر مسلم به، ولا يناقش فيه أحد، ولكن هناك الجانب البشري الإنساني من شخصية الرسول، وهو الجانب المتعلق باجتهاداته في شؤون الدنيا، التي لم ينزل فيها وحي من الله، ففي هذه الجوانب، وكما تؤكد سيرته (عليه الصلاة)، هناك احتمال كبير للخطأ، ولا يقدح ذلك في عصمته، لأنه أمر خارج عن نطاق النبوة: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾(الكهف/١١٠)، .. "فإذا ما تقرر لدينا انتفاء العصمة عنه، في غير وظيفة النبوة والرسالة، تقرر – تبعا لذلك – أنه لاغنى له عن رأي غيره في مثل تلك الأمور". نعمان، د. صادق شايف، الخلافة الإسلامية، ص٨٧.

(٥٢) انظر: الشافعي، أبو عبدالله محمد بن أدريس (١٥٠-٢٠٤هـ)، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣، ج٥ ص١٨ .

(٥٣) رواه (الإمام أحمد) في مسنده، عن (أنس بن مالك)، رقم الحديث (١٢٥٦٦)، ج٣ ص١٥٢. ورواه (ابن حبان) في صحيحه، في باب (الأذان للصلوات بعد ذهاب الوقت)، ج١ ص٢١٤.

(٥٤)غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٢٩٢. وقد رأينا في كلامنا عن مذهب القائلين بوجوب الشورى، قوة القرائن الدالة على وجوبية الشورى، وأن ورود الكلام في سياق جملة خبرية يؤكد دوام هذه الصفة وثبوتها، خاصة وأنها قد ذكرت في سياق الحديث عن جملة من الفروض الكبيرة في الإسلام، كالإيمان بالله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والجهاد.

(٥٥) د. عبدالغني بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، ص١٢٩.

(٥٦) شاكر، محمود، التاريخ الإسلامي، م٩، ص٢٤٠.

(٥٧) انظر: صافي، لؤي، العقيدة والسياسة، ص١٩٠.

(٥٨) انظر: أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص٦٥١.

(٥٩) المرجع السابق، ص٦٥٢.

(٦٠) المرجع السابق، ص٦٥٢.

(٦١) الجصاص، أحكام القرآن، ج٢ ص٣٣٠ .

(٦٢) معروف، د. نايف، الديمقراطية في ميزان العقل والشرع، ص٢٣٧.

(٦٣) انظر في ذلك: قميحة، المعارضة في الإسلام، ص٩٦ فما بعد. كذلك: صافي، لؤي، العقيدة والسياسة، ص١٨٣. أيضاً: إسماعيل، د. يحيى، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط٢، ٢٠٠٤، ص٢٥٣-٢٥٤.

(٦٤) عودة، عبدالقادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص١٥٧.

(٦٥) انظر: الجصاص، أحكام القرآن، ج٢ ص٣٢٩-٣٣٠. وانظر كذلك: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤ ص٢٥١.

(٦٦) انظر: عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٦٣. وفي الحقيقة فإن الشورى في أمور الأحكام لا ضير فيها، بل قد تكون من الواجبات الملحة أحياناً، وذلك عند وجود ضرورة تقتضي الاجتهاد في تفسير النص، أو تنزيله على واقع معين، أو تطوير آليات جديدة لتنفيذه، أو غير ذلك من المستجدات التي تحتاج إلى اجتهاد جديد. يقول الإمام (السرخسي): "ومفاداة الأسير بالمال، جوازه وفساده من أحكام الشرع، ومما هو حق الله تعالى، وقد شاور فيه أصحابه، وعمل فيه بالرأي، إلى أن نزل الوحي بخلاف ما رآه، فعرفنا أنه كان يشاورهم في الأحكام، كما في الحروب". السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل (ت٤٩٠هـ)، أصول الأحكام، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، ١٩٧٢، ج٢ ص٩٤.

(٦٧) عودة، عبدالقادر، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص١٥٧.

(٦٨) طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، ص١٦٥-١٦٦.

(٦٩) البياتي، الدولة القانونية، ص٢٦٦. وفي ذلك يقول الإمام (الجصاص): "إن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يجتهد رأيه فيما لا نص فيه. ويدل على أنه قد كان يجتهد رأيه معهم، ويعمل بما يغلب في رأيه فيما لا نص فيه، قوله تعالى في نسق ذكر المشاورة: ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾ ولو كان فيما شاور فيه شيء منصوص، قد ورد التوقيف به من الله، لكانت العزيمة فيه متقدمة للمشاورة، إذ كان ورود النص موجبا لصحة العزيمة قبل المشاورة، وفي ذكر العزيمة عقيب المشاورة دلالة على أنها صدرت عن المشورة، وأنه لم يكن فيها نص قبلها"، أحكام القرآن، ج٢ ص٣٣٠.

(٧٠) لا يعني ذلك بالطبع أن كافة الأمور، حتى الصغيرة منها، وتلك التي تحتاج إلى سرعة البت والتنفيذ، تخضع للشورى، فذلك كما يقول د. عبدالكريم زيدان: "غير ممكن ولا معقول، ولا حاجة إليه، ولا منفعة فيه، ولا دليل عليه". انظر كتابه: مجموعة بحوث فقهية، ص١٠٢. وهو ما يتفق فيه معه كثير من الكتاب والباحثين المحدثين: انظر: الجبوري، حقوق الإنسان السياسية، ص٢٩١. أيضاً: عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٦٤. أيضاً: البياتي، الدولة القانونية، ص٢٦٦. كذلك: فروان، الخروج على الحاكم الجائر، ص٩٨.

(٧١) انظر: الجبوري، حقوق الإنسان السياسية، ص٢٩٠-٢٩١.

(٧٢) انظر: عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٦٥. وانظر أيضاً: الغنوشي، الشيخ راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص١٨٨-١٨٩.

(٧٣) انظر: في تفصيل ذلك: نعمان، د. صادق شايف، الخلافة الإسلامية، ص٩٣.

(٧٤) انظر:البياتي، الدولة القانونية، ص٢٨٤.

(٧٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤ ص٢٥٢ .

(٧٦) انظر: أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص٦٧٧. حيث يشير إلى أن هذا هو الذي ذهب إليه كل من: الطبري، وابن اسحاق، والربيع، وابن كثير، والزمخشري، والنيسابوري، والنسفي .

(٧٧) المرجع السابق، ص٦٧٨.

(٧٨) القول للدكتور محمد يوسف موسى، في كتابه (نظام الحكم في الإسلام)، نقلاً عن: د. عبدالغني بسيوني، نظرية الدولة، ص١٣١. وانظر: طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، ص٢٥٤، الذي يذهب إلى أن "معنى الآية واضح صريح، لا يحتاج إلى تفسير، ولا يحتمل التأويل". أي في الدلالة على عدم إلزامية (الشورى) لولي الأمر. ويشير (غرايبة) في كتابه (الحقوق والحريات السياسية) ص٣١٣ إلى الكتاب والباحثين المعاصرين الذين أخذوا بهذا الرأي، ومنهم: قحطان الدوري، في كتابه (الشورى بين النظرية والتطبيق)، الذي يعلق ذلك على حالة كون الإمام مجتهداً. عبدالكريم زيدان (أصول الدعوة). منير البياتي (الدولة القانونية). عبدالله أحمد قادري (الشورى). عبدالحميد متولي (مبادىء نظام الحكم في الإسلام). محمد يوسف موسى (نظام الحكم في الإسلام). أبو الأعلى المودودي (نحو الدستور الإسلامي). وغيرهم.

(٧٩) البياتي، الدولة القانونية، ص٢٧٩.

(٨٠) المرجع السابق، ص٢٨٣ – ٢٨٤.

(٨١) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي (ت٦٨٤هـ)، الفروق، تحقيق: د. محمد أحمد سراج و د.علي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ج٤ ص١١٨٢.

(٨٢) معروف، د. نايف، الديمقراطية في ميزان العقل والشرع، ص٢٦٥. ينتقد الشيخ (راشد الغنوشي) هذا المبدأ، ويرى أن ذلك ليس على إطلاقه، إذ إن كون الإمام مجتهداً لا يعطي "لاجتهاده أفضلية – من وجهة نظر الحق – على اجتهادات غيره. فبأي سند يرجح رأي حاكم فرد على رأي جمهرة من العلماء المجتهدين، يتداولون الأمر بينهم في مجلس الشورى... وهل يمكن أن تضع الأمة مصيرها كله في يد حاكم فرد، يعتمد على اجتهاده في الأحكام، ويملك أن يضرب عرض الحائط باجتهاد الكثرة من العلماء المختارين، وممثلي الشعب، في مجلس الشورى؟ وهل يمكن أن نعتذر عن ذلك بأنه إن كان مصيباً كان له على ذلك الأجر مضاعفاً، وإلا رجع بأصل الأجر الذي ضمنه الله تعالى للمجتهد...؟ وهل من أمانة الحكم وعدالته أن يرجع الحاكم بالأجر، وأن تجني الأمة ثمرة خطأه وتفرده بالرأي؟ وهل القضية كلها أجر الحاكم، أم مصالح الرعية؟" انظر: الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص١١٨.

(٨٣) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٨٨، ص١٣٦.

(٨٤) للمزيد، انظر:البياتي، الدولة القانونية، ص٢٨٠-٢٨١.

(٨٥) المرجع السابق، ص٢٨٤. وانظر في ذلك أيضاً: نعمان، د. صادق شايف، الخلافة الإسلامية، ص٩٨- ٩٩.

(٨٦) المرجع السابق، ص٢٨٢. وانظر: د. عبدالغني بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، ص١٣٢.

(٨٧) المرجع السابق، ص٢٨٢.

(٨٨) المرجع السابق، ص٢٨٣.

(٨٩) يقول الدكتور (صابر طعيمة) في مؤلفه (الدولة والسلطة في الإسلام): "ومن المتفق عليه أن الخلفاء الراشدين كانوا دائماً يلجأون إلى طلب المشورة، في كافة المسائل الهامة، التي تمس الشؤون العامة للدولة، غير أن الخليفة لم يكن يعتبر نفسه ملزماً باتباع الآراء، التي يقدمها له من يستشيرهم، في كل مسألة، وفي جميع الأحوال، بل كان في الغالب يطرح المسألة لاستطلاع الرأي فيها، ثم يقلب الأمر على وجوهه المختلفة، ثم يختار الطرق التي يراها تتفق والمصالح العامة، دون أن يأخذ في اعتباره الرأي الذي قال به الأكثرية، أو الأقلية، في هذا الصدد" ص١٦١ – ١٦٢. وهذه رؤية غريبة، ومخالفة للمعهود عن الصحابة، وانظر إلى رواية (ميمون بن مهران)، وقول (الجصاص) – الذي سبق أيضاً –، والذي يؤكد فيه أن الاستشارة إن لم يكن معمولاً بها، لا يكون فيها تطييب للقلوب. (انظر: ص٩ وص١٢ من البحث). وبمثل ذلك يقول الإمام (السرخسي): "فإن كان لا يعمل برأيهم، وكان ذلك معلوماً لهم، فليس في هذه الاستشارة تطييب النفس، ولكنها من نوع الاستهزاء، وظن ذلك برسول الله محال". أصول الأحكام، للسرخسي، ج٢ ص٩٤.

(٩٠) انظر: غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٣١٤.

(٩١) زيدان، مجموعة بحوث فقهية، ص١٠٨.

(٩٢) انظر: الجبوري، حقوق الإنسان السياسية، ص٣١٥. أيضاً: البياتي، الدولة القانونية، ص٢٨١.

(٩٣) المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٩٨٣، ص٥٩.

(٩٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٤ ص٢٤٩ .

(٩٥) لم تطرح هذه المسألة للبحث عند علماء السلف، بهذه الصورة، وهذا الوضوح، ولذلك لا نجد إشارة إلى اتجاهاتهم عند الكتاب المحدثين. فما يذكره (ابن تيمية) – على سبيل المثال – في (السياسة الشرعية)، لا يفهم منه التزام الحاكم برأي الشورى، بل على العكس، فهو يعطي الحرية لولي الأمر في "أن يقلد من يرتضي علمه ودينه"، عند الإشكال، وتكافؤ الأدلة. أما الكتاب المحدثون، المؤيدون لإلزامية الشورى، فمنهم: عبدالقادر عودة (الإسلام وأوضاعنا السياسية ص١٥٠)، والأستاذ أبو الأعلى المودودي (نظرية الإسلام وهديه ص٢٧٣-٢٧٦)، د. عبدالرزاق السنهوري (فقه الخلافة ص١٨٣)، د. محمد ضياء الدين الريس (النظريات السياسية الاسلامية ص٣٦٨-٣٨١)، د. صادق شايف نعمان (الخلافة الإسلامية ص١٠٣)، د. عبدالله أحمد فروان (الخروج على الحاكم الجائر ص٩٣)، فريد عبدالخالق (في الفقه السياسي الإسلامي ص٦٨)، د. عبدالله إبراهيم زيد الكيلاني (القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام ص١٦٤/١٧٩)، د. محمد رحيل غرايبة (الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية ص٣٢٧-٣٢٨)، سعدي أبو جيب (دراسة في منهاج الإسلام السياسي ص٦٧٩-٦٨١)، د. أكرم ضياء العمري (عصر الخلافة الراشدة ص٩٧-٩٨)، محمد رشيد رضا (الخلافة ص٣٩-٤٠)، د. جابر قميحة (المعارضة في الإسلام ص٨٩ فما بعد)، محمد المبارك (نظام الإسلام: الحكم والدولة ص٣٤-٣٥)، د. حاكم المطيري (الحرية أو الطوفان ص١١٦-١١٧)، د. محمد عمارة (معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام ص١٢٠)، ظافر القاسمي (نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي ص٦٩)، الشيخ محمد الغزالي (الإسلام والاستبداد السياسي ص٥٩)، الشيخ يوسف القرضاوي (من فقه الدولة في الإسلام ص١٤٦)، وآخرون غيرهم.

(٩٦) غرايبة، الحقوق والحريات السياسية ، ص٣٢١.

(٩٧) الجصاص، أحكام القرآن، ج٢ ص٣٣٠ .

(٩٨) ابن كثير، الإمام أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ١٩٨١، ج١ص٤٢١.

(٩٩) نعمان، د. صادق شايف، الخلافة الإسلامية، ص١٠٣.

(١٠٠) مسند الإمام أحمد، مسند الشاميين، عن (عبدالرحمن بن غنم الأشعري).

(١٠١) بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، ص١٣٣.

(١٠٢) نعمان، د. صادق شايف، الخلافة الإسلامية، ص١٠٥.

(١٠٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١ص٤٢١.

(١٠٤) نعمان، د. صادق شايف، الخلافة الإسلامية، ص١٠٥.

(١٠٥) سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، رقم الحديث (٣٩٥٠)، ج٢ ص١٣٠٣. ورواه الترمذي،

وأبو داود، بألفاظ قريبة من ذلك.

(١٠٦) نعمان، د. صادق شايف، الخلافة الإسلامية، ص١٠٥.

(١٠٧) المرجع السابق، ص١٠٦.

(١٠٨) انظر: الكيلاني، د. عبدالله إبراهيم، القيود الواردة على سلطة الدولة، ص١٦٣. وانظر أيضا: بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، ص١٣٤. حيث يقول: "ومما لاشك فيه أن ماسبق هذه الغزوة من أحداث، وما انتهت إليه من هزيمة المسلمين، قاطع في الدلالة على إلزامية الشورى، والعمل بها، مهما تكن النتائج".

(١٠٩) الكيلاني، المرجع السابق، ص١٦٤.

(١١٠) نعمان، د. صادق شايف، الخلافة الإسلامية، ص١٠٨.

(١١١) المرجع السابق نفسه، ص١٠٨.

(١١٢) غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٣٢٤.

(١١٣) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج١ ص ٦٢. وانظر: ابن حجر، فتح الباري، مصدر، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم) ج١٣ص٣٤٢.

(١١٤) بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، ص١٣٤.

(١١٥) صافي، لؤي، العقيدة والسياسة، ص١٨١.

(١١٦) انظر: غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٣١٧.

(١١٧) رواه البخاري في صحيحه، باب وجوب الزكاة، رقم الحديث (١٣٣٥)، ج٢ ص٥٠٧. ورواه مسلم ، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم الحديث(٢٠)، ج١ ص٥١.

(١١٨) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الاعتصام، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، ج٢ ص٣٥٦.

(١١٩) انظر: الجبوري، د. ساجر ناصر، حقوق الإنسان السياسية، ص٣١٥.

(١٢٠) بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، ص١٣٥.

(١٢١) أبو جيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص٦٧٩-٦٨٠.

(١٢٢) المرجع السابق ص٦٨١. والحديث ذكره (ابن كثير في تفسيره، ج١ ص٤٢١.

(١٢٣) غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٣٢٠.

(١٢٤) عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٦٩.

(١٢٥) عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص١٦٢.

(١٢٦) عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٩٧.

(١٢٧) المرجع السابق، ص٩٩.

(١٢٨) البياتي، الدولة القانونية، ص٢٨٩ . وانظر: طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، ص٢٦٣ حيث يعلق على اختيار سيدنا (عثمان) بهذا الأسلوب، وكيف أن (عبدالرحمن بن عوف) وهو يقول: (إني نظرت في أمر الناس، فلم أرهم يعدلون بعثمان)، إنما رجح جانب (عثمان)، بناء على الاستفتاء الذي أجراه بنفسه، وتمت بيعة (عثمان) على هذا الأساس، ووافقه على ذلك بقية الصحابة، بمن فيهم المرشح الآخر للرئاسة (علي أبي طالب). فهذا الحديث يعتبر حجة في الترجيح بالأغلبية بالشروط، كما أن هذه المسألة يمكن أن تدخل في إجماعات الصحابة (رضي الله عنهم) ..

(١٢٩) الرد على الباطنية، الغزالي ص٦٢-٦٣ (نقلاً عن البياتي، الدولة القانونية، ص٢٨٩).

(١٣٠)انظر في ذلك نصوصاً عن الإمام الغزالي، الماوردي، أبي يعلى، وابن تيمية، في: غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٣٢٥-٣٢٦.

(١٣١) رواه ابن ماجة في السنن ج٢ ص١٣٠٢ كتاب الفتن.

(١٣٢) انظر: الريس، د. محمد ضياءالدين، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٧، ١٩٧٧، ص٣٦٨ .

(١٣٣) انظر: قطب، محمد علي، مختصر علوم الحديث، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٨، ص٥٩.

(١٣٤) عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٦٩-٧٠. يذهب الاستاذ (لؤي صافي) في كتابه (العقيدة والسياسة) إلى أن"طرح مسألة حق القيادة في قبول أو رفض قرار الشورى، بناءا على مقولة أن الحق لا يتبع الأغلبية بالضرورة، ينطوي على تخليط واضح بين آليات الاجتهاد المعرفي وآليات التقرير السياسي". ويرى أن الأغلبية قد تخطىء أحيانا، ولكن هل يبرر ذلك فتح المجال أمام الاستبداد بالرأي، ومصادرة رأي الأغلبية، وهل يعني ذلك عصمة فرد، أو حفنة من الأشخاص؟! "فإعطاء القيادة السياسية الحق في الضرب بآراء الآخرين عرض الحائط، قد يؤدي إلى حمل الأغلبية المخطئة على رأي الأقلية المصيبة حينا، ولكنه يؤدي إلى حمل أغلبية صائبة على رأي أقلية مخطئة أحيانا..". للتفصيل، انظر: ص١٨٦ من الكتاب المذكور.

(١٣٥) الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة،

ص١٧٤ – ١٧٥ .

(١٣٦) ومن أصحاب هذا الرأي: د. عبدالحميد متولي، ود. محمد يوسف موسى، وتقي الدين النبهاني، وآخرين. انظر: الجبوري، حقوق الإنسان السياسية، ص٣١٣.

(١٣٧) ومن الذين يقولون بهذا الرأي: د. محمد ضياء الدين الريس، (النظريات السياسية الإسلامية ص٣٦٨ فما بعد)، عبدالقادر عودة (الإسلام وأوضاعنا السياسية ص١٦١)، أبو الأعلى المودودي (نظرية الإسلام وهدية ص٢٧٦)، وقد أشرنا إلى أسماء كثير منهم فيما سبق، انظر: ص١٧ من البحث.

(١٣٨) انظر: البياتي، الدولة القانونية، ص٢٩٢.

(١٣٩) المرجع السابق، ص٢٩٢.

(١٤٠) الحلو، د. ماجد راغب، النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، (د.ط)، ٢٠٠٥، ص٣٨٤.

(١٤١) انظر: زيدان، مجموعة بحوث فقهية، ص١٠٨.

(١٤٢) أبوجيب، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، ص ٦٨١.

(١٤٣)عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٦٩.

(١٤٤) البياتي، الدولة القانونية، ص٢٩٦.

(١٤٥) عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص١٦٧.

(١٤٦) القاسمي، ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت، ط٥، ١٩٨٥، ص٢٣٢.

(١٤٧) إسماعيل، د. يحيى، منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ص٢٥٤.

(١٤٨) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت٤٥٠هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الحرية للطباعة، بغداد، (د.ط)، ١٩٨٩، ص ١٦ .

(١٤٩) أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء البغدادي الحنبلي (٣٨٠–٤٥٨هـ)، الأحكام السلطانية، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، ١٩٩٤، ص ٢٤.

(١٥٠) البغدادي، الإمام أبو منصور عبد القهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله التيمي البغدادي (ت٤٢٩هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨١، ص٢٧٩.

(١٥١) النووي، الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، منهاج الطالبين، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج١ ص١٣١.

(١٥٢) الجبوري، حقوق الإنسان السياسية، ص٢٩٣ . وانظر: عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص١٠٧، حيث يفسر هذا الاختلاف في الأسماء بقوله: "إنها مصطلحات متداخلة لجماعة واحدة، تعددت وظائفها في المجتمع الإسلامي فتعددت أوصافها".

(١٥٣) تفسير المنار /ج٣ ص١٨ (نقلاً عن/ بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، ص١٣٨) .

(١٥٤) غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص١٢٧.

(١٥٥) الجبوري، حقوق الإنسان السياسية، ص٢٩٣.

(١٥٦) عرف من سيرته (عليه الصلاة) أنه شاور جمهور المسلمين في الأمور التي تهمهم مباشرة، كما في مسألة استشارته المسلمين للخروج إلى (غزوة أحد)، أو في مسألة غنائم (هوازن). انظر في ذلك: زيدان، مجموعة بحوث فقهية، ص١٠٢.

(١٥٧) الحلو، النظم السياسية والقانون الدستوري، ص٣٥٩.

(١٥٨) المرجع السابق، ص ٣٥٩.

(١٥٩) ليس كل الناس مؤهل لإبداء الرأي السليم في المسائل العامة، فذلك يعتمد على الخبرة والثقافة، فضلاً عن أن الوصول إلى معرفة آراء الشعب كله أمر عسير ومكلف، ويحتاج إلى وقت وجهد كبيرين، لا يمكن القيام به في كل شأن، فضلاً عن أن غالبية قضايا الشورى تحتاج إلى البت السريع فيها. انظر في ذلك: الحلو، النظم السياسية، ص٣٦٢. بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، ص١٤٥. طعيمة، الدولة والسلطة في الإسلام، ص١٦٨. عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٩٤–٩٥. المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص٢٩٠.

(١٦٠) عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص١٦٨.

(١٦١) انظر: زيدان، مجموعة بحوث فقهية، ص١٠٢ فما بعد.

(١٦٢) المرجع السابق، ص١٠٥. وانظر: عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٧٣.

(١٦٣) غرايبة، الحقوق والحريات السياسية، ص٣٠١. وانظر: زيدان، مجموعة بحوث فقهية، ص١٠٥. أيضا: عبدالخالق، فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، ص٧٦–٧٧.

(١٦٤) البياتي، الدولة القانونية، ص٢٦٠.

شرح عروج النبي فيزيائياً!

هڤال عارف البرواري

إن آية العروج تعتبر آية اختراق الأكون، وهي آية محفزة ومستنفرة للعقول في كلّ زمان، وهي آية تحثّنا على البحث والدراسة والاستقراء، وهي آية تعوّدنا على الممارسة والعلم التجريبي، الذي يتبعه الآن العقل الغربي، وقد تركه الشرق قبل قرون، وأصبح المسلمون يتبعون التفكير السكوني الجامد، وتحصَّرت لديهم الفضولية العلمية والمعرفية، وبالتالي البحث عنها..

فنحن أمام هذا الحدث ننقسم إلى:

١- الذي لا يحرّكه هذا الحدث، ولا يعنيه..

٢- المستهزأ بهذا الحدث، والذي يتخلى عن عقله في حالة نزوة التعصب الأعمى للأديان، فيُطَبِق منطق اللامنطق في هذا الحدث، كما يقوله الفلاسفة.

٣- الذي يتبع المزاجية الإيمانية، أي الإيمان التقليدي، أي بمعنى أن يقف عند حدود قوله: (سبحان الله، وما شاء الله، والله قادر على كل شيء، وإذا أراد الله شيئاً فإنه يقول له كن فيكون). وقد أثبت المتخصصون في شؤون الأطفال، أن الأطفال الذين يريدون أن ينظر الآخرون إلى إبداعاتهم في إنجاز أيّ شيء، فإنهم لا يرغبون في ردود أفعالنا عندما نقول لهم: (ما شاء الله)، أو (أنت مبدع)، أو (بارك الله فيك)، بل يريدون أن نسألهم عن الكيفية والطريقة التي قاموا بها للوصول إلى هذا الإبداع.. وبدون تشبيه، فإننا نتعامل مع الله بمثل ذلك!! بأن نقف عند حدود المتعجب والمستسلم لمشيئته، والاكتفاء بترديد سبحان الله، وما إلى ذلك.. والله لا يريد منا ذلك، بل يريد أن نعلم كيف تعمل يد الله وقدرته في الكون، وكيف وضع القوانين والنواميس الكونية!! بل الله يريد منّا النزعة الإبراهيمية: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الموتى﴾، وقد سرد لنا القرآن هذه المحاورات لكي نتملك هذه النزعة! بل سرد لنا القرآن أسئلة تعجيزية أكبر من ذلك، وهو قول موسى لربه: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾!!

فالعلم والجهد يفتح أستاراً مغلقة، ويكشف أسراراً مدفونة، لم نكن لنعلمها مالم نكن نبحث عنها، أي بالبحث العلمي، والله يريد منّا ذلك، فمن المعلوم أن (مستحيل العصر هو مُمكِن المستقبل)، لذلك فلا عجب أننا نرى أن سُدس آيات القرآن هي آيات التفكر والتدبر والتعقل.. وبذلك فإن عدم بحثنا، يعني بلا شك أننا قد عَطّلنا القرآن!

ورمزية الانفتاح على الآفاق هي سدرة المنتهى، لذلك عرَّفها العلماء أنها:

"كل ما تنتهي إليه المشيئات والقدرات البشرية، وإليها ينتهي علم الخلائق، فلا يعلمون شيئاً أكثر بعدها"، لذلك يقول الفيلسوف والأديب العظيم (محمد إقبال): مما تعلمته من قصة الإسراء والعروج أن السماء ليست بعيدةً عنّا، ومن الممكن الوصول إليها!..

نظرات جديدة في آيات الكون

١- ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ سورة الانشقاق.

٢- ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً﴾سورة نوح.

٣- ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُواْ مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُواْ لاَ تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ﴾ سورة الرحمن.

٤- ﴿وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ﴾ سورة العنكبوت.

٥- ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّواْ فِيهِ يَعْرُجُونَ﴾ سورة الحجر.

٦- ﴿والسَّماءِ ذاتِ الحُبُك﴾ سورة الذاريات.

٧-﴿وَالسَّمَاء وَالطَّارِقِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ سورة الطارق.

نرى في آية ١و٢ : أن الطبق تعني السماوات، ومعنى الركوب أيْ: إمكانية العبور عبر السماوات؟ وقد يكون معنى السماوات أيْ: الأكوان والفضاءات، وهناك علماء يتحدثون الآن عن الفضاءات المتعددة!! وفي الآية ٣: نرى أن للسماوات منافذ، وقد يكون من أسرار الانتقال من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ومنها العروج إلى السماوات، أن منفذ سماء الأرض يقع فوق الأقصى، ولذلك فهو يسمى بـ (المطار الكوني)، فمنه تتم الرحلة إلى الأكوان؟ وهذه المنافذ لا يمكن المرور منها إلا بسلطان، ومعنى السلطان هنا، أيْ: بحجة، وبمعرفة القوانين، أيْ بمعنى: عند معرفة قوانين العبور، فسوف ننفذ!! لذلك أكّد الله في مواقع متعددة عن استخدام الأسباب، والأسباب بمعنى معرفة الممرات والمنافذ الواصلة، ولا تستطيع المعرفة إلا بالبحث والدراسة!! كما في الآيات التالية: ﴿فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ﴾ (سورة ص). واستخدام (ذي القرنين) الأسباب: ﴿وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا* فَأَتْبَعَ سَبَبًا﴾، مقاطع من (سورة الكهف).. ﴿لعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ* أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ﴾ (سورة غافر)، والآية تذكر محاولة معرفة (فرعون) للأسباب، عندما دعاه (موسى) للإله الحق.

وفي الآية ٤: يتبين أنه لن يعجز الإنسان من خرق السماوات والأرض، وأنه ليس شيئاً معجزاً، إن استطاع امتلاك القوانين والأسباب الممكنة!! وفي الآية ٥: يبيّن لنا القرآن في (سورة الحِجْر) أنَّ هناك أماكن في السماء يظل الفرد فيها يعرج، أيْ يدور حول نفسه، والتفسير العصري الصحيح هو أن الزمن يتوقف في هذه الأماكن!! وهو ما جعلنا نتحدث عن الزمن، لأنه مربط الفرس

في هذه القضية، وهذه الحادثة العجيبة، حتى تتجلى لنا الحقيقة، أو نستطيع أن نستنبط الحقائق من هذه الحادثة الملكوتية.

الآية ٦: تبيّن أن السماء الذي نراه هو ليس بفضاء فارغ، بل هو عبارة عن نسيج متجانس ومتشابك مع بعضه البعض!! وسنتحدث عنه ..

أمّا الآية ٧: تبيّن أن الله قد نبَّهنا، وأقسم بـ(السماء والطارق)، ثم أكّد على الإدارك والاهتمام بـ(الطارق)، وهو: النجم الثاقب الذي قام بثقب النسيج الكوني، أيْ: السماء، وهو تعبير عن الثقوب السوداء، التي سنتحدث عنها!!

الزمن

قبل أن نبحث عن كيفية العروج، يجب التعرف على الزمن.. ما هو الزمن؟! لقد تحيّر العلماء في الوصول إلى المفهوم الصحيح للزمن، وهو مدار دراسة حتى الآن.. وهو كلام يشغل بال المسلمين أيضاً، في مواضيع ما يعتقدونه وماهي أقصى مدة يمكن للإنسان أن يحيا في الجنة؟ فكم هي عدد السنوات؟ وما معنى اللانهاية من الزمن؟ فهل هناك مدّة زمنية، وإذا تكلمنا عن (مدّة)، فإنه بالتالي هناك فترة زمنية محددة، مهما بلغ عدد السنوات، ولو امتدت إلى مليارات السنين؟!

وكان الردّ من النبي في ما ورد في الحديث المروي، عندما قيل: (يا رسول الله، أينام أهل الجنة؟ قال: لا، النوم أخو الموت، وأهل الجنة لا يموتون ولا ينامون)، وهو ما يثبت أن الزمن مخلوق من مخلوقات الكون، مرتبط بنواميس الكون. أما في الحياة الآخرة، فلا زمن مطلقاً، إذاً فلا تفكير في عدد السنوات، لأنّ هذه الأعداد مرتبطة بالزمن، وبما أن النوم هو موت مصغر، مرتبط بمدة زمنية محددة، فلا وجود للنوم، وبالتالي لا وجود للموت، أيْ لا وجود للزمن. فلا يمكن أن تفكّر في الجنة كتفكيرك بحياتك الدنيا المرتبط بقاؤها بالزمن!!

لنأت ونشرح شرحاً مختصراً أهم المعلومات التي توصل إليها العلماء عن الزمن، والذي حيّر عقول العلماء عبر الزمان:

لقد توصل (أنشتاين) إلى تعريف (الزمن) على أنه: عبارة عن نهر يجري، فهناك موجات أسرع من الأُخرى، وهناك موجات تدور حول بعضها، وهكذا.. أي بمعنى أن الزمن متغير وغير ثابت.. بل أثبت أن كل شيء نسبي، بما في ذلك من مسافة وأبعاد، ومنه الزمن! وأقام نظريته النسبية، التي أحدثت ثورة على الفيزياء الكلاسيكية.. ونلاحظ أن مفهوم الأبعاد تطور مع الإنسان واحتياجاته البدائية، فمن حاجته إلى فريسة يعتاش عليها، احتاج إلى رمح ليفترس به فريسته، وكان رمي الرمح يرسم الخط المستقيم X ، ثم احتاج إلى الزراعة، وبالتالي احتاج إلى معرفة

المساحات الأرضية المتعلقة ببعديها (x) الطول والعرض (y)، ومن ثم احتاج إلى السكن والبنيان، فأخذ يفكر بالبعد الثالث، فتكوّنت له الأبعاد الثلاثة: الطول والعرض والارتفاع xوyوz .. أما (انيشتاين) فهو الوحيد الذي فكر في (البعد الرابع)، وقال إن الكون الذي نعيش فيه هو ذا أربعة أبعاد، وهي: (الطول، والعرض، والارتفاع، والزمن)، أيْ أضاف الزمان إلى المكان، فأصبح يطلق عليه بمركب (الزمكان)، حيث قال إنه لا يمكن أن نقوم بتحديد أيّ بُعْد لجسْمٍ، كطول وعرض وارتفاع، إلا بذكر الزمن الذي فيه، لأن هذه الأبعاد تتغير حسب الزمن الذي هي فيه.. وبيّن أنه لا توجد مقاييس مطلقة، بل كل المقاييس نسبية، فالدقيقة التي نقيسها بساعاتنا، يمكن أن يقيسها آخر على أنها أقل من دقيقة، أو أكثر. وكذلك المتر، قد يكون بالنسبة لشخصٍ يتحرك بسرعة كبيرة أن يراها ٨٠ سنتمتر، وكلما زادت سرعته قلّ طول المتر، ليصبح طول المتر صفراً عندما يصل إلى سرعة الضوء.. وكذلك بالنسبة لمكان أيّ جسم، فهو نسبي أيضاً، فمثلاً قد

تراني ثابتاً وأنا أمام الكومبيوتر، أيْ أن سرعتي ٠ميل /ساعة، لكن لو نظرت إليَّ خارج الكرة الأرضية، فأنا أتحرك مع الأرض التي تدور حول نفسها بسرعة ١٠٠٠ ميل / ساعة!! ولو نظرت إليَّ خارج المجموعة الشمسية، التي تدور حول الشمس بحركة التفافية حلزونية، فسوف تراني أتحرك معها بسرعة ٦٧٠٠٠ ميل / ساعة، أيْ: بسرعة دورانها والتفافها حول الشمس!! وعندما تنظر إليَّ ضمن حركة الأرض، التي أسكن عليها، والتي هي ضمن مجرة (درب التبّانة)، فإن حركتنا ستكون مع حركة هذه المجرة، التي تتحرك حول محورها بسرعة ٥٠٠ ألف ميل / ساعة!! تخيّل الآن كم هي سرعتك وعدد حركاتك التي تتحركها بالنسبة للكون!! لذلك عندما نركب الباص، فإننا لا نحسّ بالحركة، لكننا نتحرك بسرعة هذه المركبة على الطريق، وهكذا.. كذلك بالنسبة للأبعاد، فهي تختلف: مثل: الشرق والغرب، والجنوب والشمال، وفوق وتحت، ويمين وشمال. وهي اصطلاحات لا وجود حقيقي لها في الكون. وكل شيء نسبي، أيْ: عندما ترى وجود

طائرة متجهة من (مصر) شرقاً، مثلاً، إلى (دبي)، فإن اتجاهها معلوم. لكن بالنسبة لمن ينظر إليها في الكون، يرى أن الطائرة ارتفعت عن سطح الأرض من (مصر)، وأخذت تتباطأ حتى وصلت إلى (دبي)، أو أن الطائرة و(مطار دبي) تحركا في اتجاهات مختلفة، ليلتقيا في نقطة الهبوط!! لذلك من المستحيل في الكون أن تحدد من الذي تحرّك: الطائرة أم المطار!! وتمّ اكتشاف أن أقصى سرعة في

الكون هي سرعة الضوء، فهي (عبارة عن جسيم كمي، يعتبر كموجة، وهي ثابتة في الكون، وتساوي بالدقة ٢٩٩,٧٩٢,٤٥٨ كم /ثانية، التي قام بحسابها العالم (ماكسويل) عن طريق قانون فيزيائي. ويتم استخدام الرقم التقريبي في الحسابات، وهو ٣٠٠,٠٠٠ كم/ ثا)..

ومن سرعة الضوء الثابتة تمّ إثبات:

١- نسبية المسافة: فقد أدرك (أينشتاين) أن الأشياء التي تتحرك في سرعة فائقة، تبدو وكأنها تتقلص باتجاه سهم السرعة، بالنسبة إلى المراقب الثابت. فلنفترض أن شخصاً يقف في محطة قطار هائلة الأبعاد، فعند دخول قطار طويل جداً إلى المحطة، بسرعة ثلث سرعة الضوء، فبالنسبة إلى ذلك الشخص، فإنه سيرى القطار وكأنه (صغر) بمقدار الثلث. وإذا حمل راكب في القطار بطارية يد، وأطلق شعاع ضوء باتجاه مقدمة القطار، فإن الضوء يسير في سرعة ثابتة، بالنسبة للراكب، مما يمكنه من قياس طول القطار، باحتساب الوقت اللازم لضوء البطارية للوصول إلى مقدم القطار. والسبب في ذلك، أن الراكب يتحرك بسرعة تساوي سرعة القطار. وأما بالنسبة إلى المراقب الواقف في المحطة، فكلما تزايدت سرعة القطار، كلما قلّ الوقت اللازم لضوء البطارية للوصول إلى مقدم القطار، أيْ أن طول القطار سيصبح أقل، والقطار يتقلص. وعند تساوي سرعة الضوء، مع سرعة القطار، فإن طول القطار يصبح صفراً، أيْ أن القطار يتلاشى!!!.

٢- نسبية الزمان: رأى (أينشتاين) أن "الزمان يزداد قصراً مع السرعة، أي إن إيقاعه يصبح أسرع. ويتباطأ الزمان كلما قلّت السرعة". ولعل هذه المقولة أكثر المقولات إثارة للجدل في نظرية النسبية، وأكثرها أهمية أيضاً. وفي العودة إلى القطار الخيالي الوارد آنفاً" لنفرض أن الراكب يوجه الضوء من بطارية إلى مرآة في أرض القطار، ليرتدّ منها إلى لوح زجاجي على مسافة معينة من الراكب. لا تؤثر الزيادة في سرعة القطار على الوقت اللازم ليصل الضوء إلى المرآة، وينعكس على اللوح. ويختلف الأمر بالنسبة لمن يراقب تلك الأشياء نفسها من الخارج، سواء كان واقفاً أو متحركاً بسرعة بطيئة بالنسبة إلى سرعة القطار. وبالنسبة إلى المراقب الواقف أو البطيء، فإن الوقت اللازم للضوء ليعبر إلى المرأة، ثم إلى اللوح، سيبدو أطول باستمرار، بمعنى أن وتيرة الوقت تصبح أكثر بطأ بالنسبة إلى من يسير بسرعة بطيئة. وإضافة إلى ذلك، وضع (اينشتاين) قانون تبادل الكتلة والطاقة، الذي تُعبّر عنه المعادلة الأكثر شهرة في التاريخ: $E= KMC^2$، التي تعني أن الطاقة، التي يمثلها جسم متحرك، تساوي كتلته مضروبة بمربع سرعته، مضروبين برقم ثابت. ويعني ذلك أن الطاقة التي تكتسبها الأجسام في الحركة، تنضاف إلى كتلتها، التي تزيد كلما تزايدت سرعتها، وبالتالي تحتاج إلى طاقة أكبر لتزيد من حركتها، وهكذا دواليك. وتصبح الطاقة المطلوبة لاستمرارها في الحركة السريعة، هائلة كلما اقتربت من سرعة الضوء. والحال أنها لا تبلغ سرعة الضوء أبداً، لأن كتلتها تصبح لا متناهية. وبالخلاصة، فإن كل الأشياء محكومة بأن تسير بسرعة أقل من سرعة الضوء.

ومن هنا تبين أن الزمن يقلّ كلّما اقتربنا من سرعة الضوء!! وقد أُجريت تجارب، بأن جاءوا بساعتين سليزيتين دقيقتين، قاموا بتثبيت أحدها بطيارة أو صاروخ، والثانية أبقوها ثابتة، وقاموا بقياس الزمن، فإذا هم يثبتون نظرية نسبية الزمن، حيث تبين أن الساعة التي ارتبطت بالطيارة النفاذة استغرقت زمناً أقل من الساعة الثابتة!!

وتم دراسة الجاذبية أيضاً، وتأثيرها على الزمن، وارتباطها بسرعة الضوء. حيث أثبت (أنيشتاين) أن الجاذبية لها القدرة على التأثير في الزمكاني، لأن الضوء يسير في خط مستقيم، وأن الجاذبية تشد الضوء، وبالتالي هي تؤثر على الزمن والوقت، حيث أنها تبطئه، أو تغير من سريانه!! وقد أثبتوا ذلك فعلاً، عندما أثبتوا فارقاً حسابياً في تحديد مواقع النجوم من الأرض بين الليل والنهار، وأثر جاذبية الشمس في شدّ الضوء الصادر من النجوم، وتلويتها، وبالتالي تأثيرها على

الوقت وتبطئته، وبالتالي التأثير على تحديد مسافاتها..

وقد تمّ فعلاً إثبات ذلك، عندما وضعوا ساعة فائقة الدقة في القمر والأرض، فوجدوا أن الزمن والوقت على سطح القمر يمرّ أسرع، كون أن جسم القمر صغير بالنسبة إلى الأرض، فجاذبيته أقل بـ ٦ مرات من جاذبية الأرض، وكلما كانت الجاذبية أقلّ، كان وزن الجسم أقلّ، وكانت الحركة أسرع. وبالتالي، فإن أعمارنا ستكون أسرع من أعمارنا ونحن على الأرض، لأن السنوات على القمر ستكون أسرع، كون أن الزمن هناك أسرع، وهكذا.. أيْ أن الزمن على كل كوكب يختلف حسب كتلته وحركته!!

ومن الملفت أن العلماء ظلوا حيارى أمام كيفية السير في هذا الكون دون روابط، فكان (نيوتن) لا يتصور قوة الجاذبية، لكنه أثبت أن الأكوان تتحرك عبر الجاذبية، فكل كوكب يجذب الآخر، كل حسب كتلته. لكنه في آخر حياته صرَّح إنه لا يعرف كيف تعمل هذه الجاذبية!! وعندما جاء (أنيشتاين)، ودحض هذه النظرية، وأثبت أن هذا الكون ليس فضاءً، أي فراغاً، بل هو نسيج محكم مترابط ومتشابك، مكون من أبعاد الزمان والمكان.. أيْ إن الكواكب تقوم بتشويه هذا النسيج الكوني، كل حسب كتلته ووزنه، وبالتالي تقوم بتحريك الكواكب الصغيرة التي من حولها.. وأبسط مثال على ذلك، هو عندما تقوم بوضع كرة صلدة ثقيلة على إسفنجة، فهو يشوّه المكان، ويتحرك كل جسم صغير قريب منه نحوه! وهكذا الحال في الكون. وقد أشار القرآن إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿والسماءِ ذات الحُبُك﴾! سورة الذاريات.

١- طبعاً نحن قمنا بتحليل مبسط لنظرية النسبية التي أحدثت انقلاباً في الفيزياء الكلاسيكية، لا لنثبت من خلالها قضية العروج، كما استدل بها بعض العلماء، كون

النظرية النسبية تخالف تماماً عروج النبي إلى سدرة المنتهى واختراق طباق السماوات والأكوان.. حيث أنه لو فرضنا أن النبي قد صُعِد به إلى هذا المكان عن طريق آلة عابرة للزمان تتحرك بسرعة الضوء، فإنها لن تصل إلى نهايات الكون، والذي تم قياس تقريبي افتراضي له أن قطر الكون هو بحدود ١٤ بليون سنة ضوئية، فلو فرضنا أن الأرض تقع في مركز الكون (وهذه لا حقيقة لها) فإن نصف قطر الكون اللازم لأن نصل إلى حافة الكون سيستغرق ٧ بليون سنة ضوئية!! وقد أثبت (أنيشتاين) أنه غير ممكن، لأنه أثبت أن الكون في توسّع مستمر!.. وقد بيّنه الله سبحانه في كتابه العزيز، لكن المسلمون تركوا العلم التجريبي والبحث العلمي!! يقول الله تعالى: {وَالسَّمَاء بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ} (سورة الذاريات)، أيْ لو فرضنا أننا وصلنا إلى حافة الكون بزمن ٧ بليون سنة ضوئية، فسيكون الكون حينها قد امتدّ إلى ما يقارب الضعف! أيْ: من المستحيل الوصول. ولهذا لم يؤمن (أنيشتاين) بآلة الزمن، ولم يؤمن بسدرة الديمة المنتهى.. لذلك فـ(لو) اخترق النبي الزمن، بكل هذه السنوات الضوئية، ورجع إلى مكانه، فصحيح أن عمره سيبقى كما هو، لأن الزمن سيكون حينها صفراً، لكن العوالم من حوله يبقى الزمن فيها كما هو!! لذا فلو كان عروج النبي، حسب هذه النظرية، بمعنى أنه كان سيرجع، ولم يبق أحد على قيد الحياة!! بمعنى آخر: إن النظرية النسبية هي معاكسة تماماً لحادثة العروج التي تمت في اللازمن!!

٢- نحن بيّنا النظرية النسبية لأنيشتاين، لكي نثبت أن الزمن والمكان والمسافات هي شيء متغير ونسبي، وأن الثابت في هذا الكون هو سرعة الضوء، كما أثبته علماء الفيزياء لحد الآن، وأنه أسرع جسيم في الكون، وأنه ٢٩٩,٧٥٢,٤٥٨ كم / ثانية. وإن كان هذا صحيحاً، فمن هنا نفهم الآية القرآنية العظيمة: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (سورة الحج).. فمن المعلوم أن الله غير مقيد بالأيام والزمن، فالله هو خالق الزمان والمكان، بل الله يقول لنا إن الأيام التي وضعها الله لنا في الكون هي كألف سنة مما تعدون، ومن المعلوم أن العرب كانوا يتبعون التقويم القمري للسنوات، والقمر يلتف شهراً حول الأرض، فبحساب مسافة المدار التي يدور عليها القمر حول الأرض (وذلك بتجميع المسافة بين الأرض والقمر مع نصف قطر القمر مع نصف قطر الأرض، ومن هذا الجمع نصل إلى معرفة نصف قطر المدار الدائري للقمر حول الأرض. ومن خلال هذه المعلومة نستطيع حساب محيط المدار والمسار القمري، عن قانون محيط الدائرة، والتي هي تكون مسافة

المدار).. ونضرب هذه المسافة مع عدد الشهور القمرية، التي هي ١٢ شهراً، ونضربها بألف سنة، ومن ثمّ نقسم المجموع على اليوم الواحد، الذي هو ٢٤ ساعة، مضروباً في ٦٠ دقيقة، مضروباً في ٦٠ ثانية، أيْ باستخدام معادلة السرعة التي تساوي المسافة المقسومة على الزمن. فالحقيقة الرهيبة أننا سنتوصل إلى نتيجة عجيبة، وهي: (٢٩٩,٧٥٢, ٤٥٨ كم/ ثانية!!)، وهي سرعة الضوء بالدقة!! أي كأن الله يقول لنا إن الله قد وضع الكون بالنسبة لثابت الكون، وهي سرعة الضوء!! – هذا ما نفهمه من الآية طبعاً –..

أما الآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (سورة المعارج)، فهي تعني يوم القيامة، الذي يعادل خمسين ألف سنة، وعند مقارنة ذلك بسنواتنا، فإن الذي يعيش مائة سنة، فإنها تساوي مقارنة بهذا اليوم ثانية واحدة فقط!! لكي ندرك كم تساوي الثانية بالنسبة لعالم الآخرة، ونقدر قيمتنا أمام الحياة الآخروية، وكي لا يأخذنا الغرور بعبادتنا وأعمالنا!!

٣– ومن الضروري أن نبين أن العلماء قد قاموا بتطوير الأبعاد الأربعة لإنيشتاين، حيث تقول نظرية (كالوزا–كلاين): "إنَّ الكون ذو خمسة أبعاد، وإن البعد الخامس مُلتف على نفسه، وفي بُعد صغير جداً".. وتمّ اعتماد هذه النظرية حتى عام ١٩٧٥م، وفي عام ١٩٨٤م تمكّن العالمان (مايكل كلين – جون شوارتز) التوصل إلى عشرة أبعاد: تسعة للمكان + واحد للزمن.. ثم أُضيف بُعد رقم (١١) إلى الأبعاد، لتسمى النظرية بالنظرية الشاملة أو(نظرية M)، وهي النظرية التي قامت بدمج النظرية النسبية العامة لأنيشتاين، مع النظرية الكوانتية لماكس بلانك. وحسب هذه النظرية فإن ٨ من هذه الأبعاد تكون ملتفة حول نفسها كالمِغزل، لذلك قد تكون المعجزات النبوية هي ضمن الأبعاد السبعة غير المعروفة، أيْ ما عدا(الطول والعرض والارتفاع والزمن)، كون أنه لا يمكن أن نجد لسُنة الله تبديلاً ولا تحويلاً، كما بيَّنه القرآن..!!

٤– نريد من خلال بياننا للزمن المتغير أن نبيّن قيمة الزمن، وآخر ما توصل إليه العلم الحديث، وكيف استطاعوا – بقدراتهم البشرية– أن يجزؤا الزمن إلى أجزاء متناهية من الصغر، بحيث نعجب من هذه الثورة العلمية الهائلة، فما بالنا بقدرة الله اللامتناهية!!..

لنسترسل معاً في معرفة أسرع عملية زمنية حتى الآن:* يقول الله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾، ولمح البصر أثبت أنه قريب من ١٠/١ من الثانية،

أيْ: جزء واحد من عشرة أجزاء الثانية*. لكن وجد أن (طائر الكناري) يُحرّك جناحيه بسرعة ١/١٠٠ من الثانية*، ثمّ تمّ اكتشاف أن الفلاش في الكاميرات تكون سرعتها ١/١٠٠٠ من الثانية*، واكتشفوا أن مؤشر الأعصاب في أجسامنا ١/ مليون من الثانية*، وتوصلت التكنلوجيا إلى أن عمليات الكومبيوتر بـ(النانو sec) تعمل بهذه السرعة الفائقة أي ١/ بليون (مليار) من الثانية، وهي في ازدياد*، وتبين أن سرعة تجزأة وإعادة تركيب الروابط داخل جزيئات الماء H_2O المستمرة (كعمليات كيمياوية) = ١/ ترليون (١٠٠٠مليار) من الثانية*.. ثم اكتشف العالم المصري (أحمد زويل) كاميرة ليزرية لتصوير العمليات الكيمياوية والحيوية بسرعة (الفيتو ثانية) أ ١/ ١٠٠٠ ترليون من الثانية*، ثم هناك الأوتو ثانية، ومن ثم الزيتو ثانية، حتى وصل إلى اليوكتو ثانية، التي هي رقم ١ وأمامها ٢٤ أصفار، أيْ تقسيم الثانية إلى هذا الرقم، وإتمام العملية في هذا الجزء من الثانية!! أيْ تقريباً تقسيم الزمن إلى اللانهاية!! وهذا ما توصل إليه البشر، فما بالك برّب البشر؟!!

٥- وقد بيّنا مفهوم المسافة، لنبين ونتعرف على مفهوم أقلّ (بُعْدٍ) يمكن أن نصل إليه.. فأقلّ بُعْد ممكن هو قطر الإلكترونات داخل الذرة، حيث هو قريب من الـ ١/ ١٠٠٠ ترليون من المتر، أيْ: رقم وأمامه ١٥ صفراً! وللعلم إن رأس الدبوس يحتوي على ١٠٠٠ مليار ذرة، التي تكون في داخلها الإلكترونات!! ولمعرفة سرعة الضوء عندما يقطع قطر الإلكترون، نقوم بقياسها عن طريق المعادلة المعروفة: السرعة = المسافة (التي هي قطر الإلكترون المعلوم)/ الزمن (الذي هو ٣٠٠ألف كم/ثا). فنستنتج أن سرعة الضوء تستغرق ١٠sec/---;---;--٢٣، ولكي نستنتج منها أصغر زمن ممكن في الكون، سنعتمد على القوانين الثابتة في الطبيعة، وهي الجاذبية وسرعة الضوء وثابت بلانك (الذي هو أصغر مقدار طاقة ممكنة)، ومنها نحسب طول بلانك في القانون المعروف المعادلات الفيزيائية، ومن قانون الزمن = المسافة (طول بلانك)/ سرعة الضوء، نستخرج زمن بلانك الذي يعتبر أصغر زمن ممكن في الكون، وهو (١٠ أُس سالب ٤٣)، أيْ: تقسيم الثانية الواحدة إلى (رقم ١ وتقابلها ٤٣ صفراً)، أيْ ما يعادل تقسيم الثانية الواحدة إلى ترليون ترليون، أيْ بمعنى أن أصغر زمن في الكون يستغرق جزء من هذه الترليونات الثلاثة من الثانية! وهو يُدعى بـ (زمن بلانك.. فإذا كان الله يدير الكون في (زمن بلانك)، بمعنى أنه يدير الكون في اللازمن!! فلو فرضنا أن عيوننا كانت بقوة

(زمن بلانك)، فإننا سنرى حركاتنا متقطعة، وعندما يكون هناك جسمان أحدهما أقرب بقليل من الآخر بالنسبة لنا، فسوف نرى الأول ومن ثمّ الثاني، كون أن النظر يعتمد على مسافة الضوء المنعكس من الجسم نحو العين. لكن بما أن أعْيُنَنا لها قدرات محددة، وهي مهيئة بحيث نستطيع أن ندير حياتنا، فإننا لا نحسّ بذلك، ونشعر كأننا نرى ونشاهد الجسمين معاً!

٦- ومن ثم يجب أن ندرك أن تعاملنا مع الأحداث الآنية لا يعتبرآنية الحدث في حقيقته، أيْ بمعنى أننا نتعامل مع الماضي دائماً!! فحتى عندما نقف أمام شاشة الكومبيوتر مثلاً، فنحن نعيش في الماضي في الحقيقة، لكننا لا نحس بذلك، لأن الدماغ كي يحلل ما نقوم به أمام الكومبيوتر، فهو يحتاج إلى ٨٠ ملي ثانية، وهي الفترة الزمنية التي يحتاجها الدماغ لمعالجة المعلومات التي تصل إليه، أيْ نحن نتأخر عن الحدث الآني فترة زمنية لا نحسّ بها، وهي ٨٠ ملي ثانية، أيْ بمعنى أننا نتعامل مع ماضي الأحداث!! لذلك عندما نرى نجماً ما، فإننا لا نراه آنياً، لأن الرؤية مشروطة بالضوء المنعكس على الجسم، أو المنبعث منه، ومن ثم تحليل الجسم عن طريق العين، ومن ثم رؤيته.. والضوء - كما هو معروف - له سرعة ثابتة، لكنه يعتمد على مسافة الوصول إلينا: فلو فرضنا أن النجم يبتعد عنَا سنة ضوئية، فسنرى النجم بعد سنة ضوئية من تحركه!! إن مشكلة العلماء مع المسافات الهائلة بين النجوم والمجرّات، من أهم الصعوبات التي تواجههم، فعند جمع معلومات عن أيّ نجم، فإن تلك المعلومة التي تأتينا ستصبح قديمة بمجرد وصولها إلينا. لأنها تستغرق زمناً طويلاً، بسبب المسافة الفاصلة بيننا وبين ذلك النجم! ومثال على ذلك، فإن أقرب نجم إلينا هو (ألفا سنتوري)، وضوءه يصل إلينا بعد ٤ سنوات تقريباً .. معنى ذلك أننا لا نعرف عنه شيئاً في اللحظة الحالية، فإذا انفجر، مثلاً، أو دمّر، فلن نعلم إلا بعد مضيّ أربع سنوات على ذلك الانفجار. وكذلك عند دراسة المجرّات، نجد أن أقرب مجرّة إلينا (مجرّة درب التبانة)، هي (مجرّة الأندروميدا) التي تقع على بعد مليونين من السنين الضوئية من مجرّتنا، أيْ أنّ ما عرفناه عن تلك المجرّة هو ما حدث منذ مليوني عام، وربما تكون قد انفجرت ونحن لا نشعر، بسبب الزمن الفاصل بينها وبين مجرتنا. معنى ذلك أننا نرى الكواكب والنجوم المحيطة بنا في الماضي دائماً.. ومن هنا يقول الله تعالى: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ (سورة الواقعة).

ولم تكن ملكات الإدراك عند المفسرين قد وصلت لفهم هذه الآية، التي تبين عِظَم

القسم الإلهي لمعرفة مواقع النجوم التي أثبت العلم أننا من المستحيل أن نحدد مواقعها، كون أننا نتعامل مع ماضي النجوم.. وينبني على ذلك أن أحداث أهل الأرض أيضاً، التي تصل إلى الكواكب البعيدة، هي بالنسبة إليهم هو حدث قد مضى عليه، أيْ أن ماضي الأحداث عندنا هو الذي يصل إليهم!! بمعنى أنه لو كان هناك من يشاهدنا من الكواكب البعيدة، فإنه سيرى ماضينا!! فمثلاً، لو أن حادثة مثل (طوفان نوح) قد حدثت قبل ٢٠ ألف سنة، فإنه لو أمكننا أن نصل إلى كوكب يبعد عَنا ٢٠ ألف سنة، بزيادة يوم واحد، فإننا عندما نصل، وكان عندنا تلسكوب خاص يرى الكواكب بهذا البعد، فإننا حينها سنقوم بتركيب التلسكوب نحو الأرض، وفي المنطقة التي فيها حدوث (طوفان نوح)، وسننتظر يوماً واحداً لكي نرى هذه الحادثة!! ومن هنا ندرك أن الزمان والمكان متغيران، وأن الأحداث تنتقل باستمرار في الكون!!

* * *

نأتي الآن للتعرف على العوالم في الكون، وأنواعها، حسب ما وصل إليه العلم الآن، فهو في تقدم مستمر!

٧- فهناك عالم ثنائي الأبعاد D٢، وهو عالم مرتبط بمحور X و Y ، فـ (لوكنا في هذا العالم) فإنه عندما نرسم دائرة، ونضع داخلها نقاطاً معينة، ونضع خارج الدائرة بضعة نقاط، فإنه من المستحيل في هذا العالم أن تقوم بإدخال نقاط إضافية إلى داخل الدائرة المغلقة، أو القيام بالعكس! لكن الذي يعيش في عالم ثلاثي الأبعاد D٣، (ونحن نعيش في هذا العالم) أيْ المرتبط بمحور XوYوZ، فإنه من السهولة بمكان أن نضع نقاط إضافية داخل الدائرة المغلقة، عن طريق المحور الذي نتمتع به، وهو محور Z.. وهو في عالم D٢ أمر مستحيل وشيء إعجازي!! أما الذي يعيش في عالم رباعي الأبعاد D٤، فإنه يستطيع أن يخترقنا نحن البشر، دون أن يحدث ثقباً فينا!! ونحن لا نستطيع أن نتخيله بالعين، مثل: الجن، والملائكة، فالله أعلم لكنهم يعيشون في هذا العالم، وبذلك هم يستطيعون أن يخترقوا أجسامنا دون حدوث ثقب أو خدش فيه. ومن هنا تتضح حادثة فتح صدر النبي، وغسله، من قبل (جبريل)، عندما أُسري به، وعُرِجَ به! والله أعلم..

المهم من المعلوم أنه قد توصل العلم إلى عوالم إضافية، فهناك العالم الخماسي، والسداسي، وقد وصل إلى حدّ العالم D٢٦!! إذاً، تبين أننا نتعامل مع عوالم مختلفة في الكون، ومع أزمنة مختلفة، وأمكنة متغيّرة!! والسؤال هنا هو في أيّ زمن، وفي أيّ مكان، وفي أيّ عالم هو الله عز وجل!! والجواب هو أن الله غير مقيد بالزمان والمكان والعوالم، فهو مزمن الزمان- المكان، ومبعد

الأبعاد، ومحكم الأحكام {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ} (سورة الحديد)، {فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} (سورة البقرة)، {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ} (سورة ق)..

رؤية الأنبياء في الإسراء والعروج، وفي آن واحد؟!!

يتبادر إلى الأذهان هذا السؤال، فهو بالتأكيد – كما قلنا – قد يكون خرقاً من خروقات نواميس الكون، لكن عندما نحلله تحليلاً علمياً لكي نقترب من حقيقة الأمر، فإنه من المعلوم أن علماء الفيزياء يتحدثون الآن عن الفيزياء الحقيقية العصرية، والتي تثبت (تركيب الأشياء) super position، أيْ: الفيزياء التركيبية، والتي تثبت إمكانية وجود جسيم واحد في مكانين، وفي آن واحد، أيْ في نفس الزمن!! وهنا قد نفهم علمياً كيف ذهب النبي إلى المسجد الأقصى، ولم يكن له وجود كمبنى؟ وكيف التقى بالأنبياء في المسجد، وفي نفس الوقت وجد بعضهم في السماوت السبع؟ بل هناك مرويات تقول إنه وجد أهل الجنة، وأهل النار، عند سدرة المنتهى!! لذلك علينا أن ندرك أن هذه الحادثة العجيبة هي لتحفيز قدرات البشر، وهي لتفجير ينابيع العلم، والبحث العلمي، والدراسة والترقي مع الحدث، سواءً وصلنا إلى عين الحقيقة أم لم نصل!

محاولة تحليل علمي لكيفية العروج

كما ذكرنا سابقاً، إنَّ آيات الكون، واختراق السماوات، في القرآن، والتلميح بالنفوذ من خلالها، والركوب على طبقاتها، عندما نمتلك (سلطاناً)، أيْ: حجَّة (أيْ: عند معرفة قوانين النفوذ).. وبيانه أنه أمر غير معجز، كما أخبرنا الله تعالى عندما قال: {وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ}!! وان إحدى تفاسير (سدرة المنتهى) هو: منتهى علم الخلائق! أيْ: هي ضمن الممكنات البشرية، لذا فعلى البشرية التفكير في كيفية إدارة الله للكون، وكيف تعمل يده في هذا الكون العجيب، وهو يريد منّا ذلك، سواءً وصلنا إلى الحقيقة أم لم نصل!!

ولنسترسل معاً كيف فكّر علماء الفيزياء والرياضيات عندما فكروا في الكون، وهل سنصل من خلال بحوثهم المكثفة ونظرياتهم إلى كيفية اختراق النبي محمد السماوات والأكوان؟

١– قلنا إن (أنيشتاين) كان لا يستوعب خرق الكون، لكن معادلاته الرياضية قادته إلى أن الكون توجد فيه (ثقوب سوداء)! ونفس هذه المعادلات قادته إلى أن هذه الثقوب قد انهارت جذبياً، وهي ثقوب

صغيرة جداً، ولها جاذبية رهيبة، تستطيع أن تجذب مجرّات لها ملايين النجوم، وأيَّ شيءٍ يقترب منها، حتى أنها تجذب الضوء، لذلك لا يمكن رؤيتها، وتتبين كأنها سوداء.. وأنهم قد وصلوا إلى أنه (لو) قُدِّر أن يقع فيه (وهذا مستحيل فيزيائياً، وممكن رياضياً)، فإنه لا يخرج إلى الجزء الآخر من الثقب، بل سينتقل إلى كون آخر!! والمرور يكون عن طريق إسطوانة تسمى بـ(جسر أينشتاين روزين).. ومن هذا الممر سيصل إلى ثقب أبيض، مرتبطٍ بكون آخر!! وهو ما يسمى أيضاً بـ (الثقب الدودي)، الذي هو فيزيائياً ممر افتراضي للسفر، عن طريق مختصر خلال الزمكان، ونظريته قائمة على ثقب أسود وثقب أبيض، وكونين، وزمانين، يربط بين أفق كلاً منهما نفق دودي.. وتفترض النسبية أنّ تجاوز سرعة الضوء، أو الوصول إليها، شيء مستحيل، بينما السفر خلال الثقب الدودي ممكن بزمن يتعدى زمن سرعة الضوء. بمعنى أوضح: أنه (لو) التقت نقطتان، وارتبطتا سوياً عن طريق الثقب الدودي، فإنّ الوقت اللازم لعبوره سيكون أقلّ من الوقت الذي سوف يأخذه الضوء في رحلته خارج الثقب، لذلك فالحقيقة هو إنقاص في الوقت، وليست زيادة في السرعة.. والآن يقوم العلماء بفرضيات أُخرى، منها هو وجود هذا الثقب الدودي داخل الكون الواحد! وهو ما يقوم بتوصيل موقعين مختلفين في نفس الكون، ويكون بذلك قادراً على الوصول إلى مواقع بعيدة في الكون، بخلق طريق مختصر خلال المكان والزمان، ويسمح للسفر بينهم في زمن أسرع من سرعة الضوء في الفضاء الواحد الذي يكون منحنياً، وهذا الجسر أو الثقب يمثل أقصر مسافة بين نقطتين بعيدتين على هذا المنحني الكوني، وهو ما يسمى بـ(جسر انيشتاين –روزين)، وبالتالي تختصر المسافة بين أبعد نقطتين، أيْ تصل بسرعة أسرع من الضوء نفسه!!

ثم جاء العالم (روي كير) ليثبت أنه (لو) أن الإنسان وقع في منتصف الثقب الأسود وليس الحافة، فهو لا ينجذب، بل سينفذ في اللازمن!! وسيعبر عبر (جسر أنيشتاين روزين) إلى (الثقب الأبيض)!! وسيصل إلى كون آخر!!

وعلماء الـ(ناسا) يقولون الآن إن هذا الثقب الأسود له حافات بيضاء، تسمى بـ(أُفُق الحدث)، ويقولون إنه لو تمكن إنسان من عبور أفق الحدث، وهو يتحرك بسرعة الضوء، فسيمرّ عليه كلّ الماضي، وكلّ المستقبل، بلحظات، أيْ أنه سيرى كل الكون من بدايته وحتى نهايته كشريط سينمائي!! لذلك قد يكون هو طريق النبي بالفعل في رحلة العروج، وكما بيَّنته الروايات في كتب الصحاح، أنه قال حين عودته من رحلة

العروج: (أوتيت علوم الأولين والآخرين)!! فلو فرضنا أن النبي قد عُرِج به عبر منتصف الثقب الأبيض، فهو سيمرّ عبر الممر إلى الكون الثاني في اللازمن، ومنه عبر منتصف الثقب الأسود للكون الثاني، وعبر الممر سيصل إلى الكون الثالث في اللازمن.. وهكذا، فإنه يوافق تماماً إمكان عروج النبي واختراقه كلّ هذه المسافات في اللازمن.. وهنا يمكننا فتح شِفرة العروج، وهو في إمكان عروج النبي في اللازمن، وعودته في اللحظة، مع بقاء الزمن كما هو في بيئته!!

والآن قد أدرك بعض علماء المسلمين أن القرآن قد ذكر هذه الثقوب وسمّاها (الطارق)، في قوله تعالى: {وَالسَّمَاء وَالطَّارِقِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ}، ولأهميتها فقد ذكرها القرآن، وأكّد على هذا الاسم، ومن ثمّ قام بتعريفها، وأوضح إنه النجم الثاقب للكون!! وبما أن من مهمتها هو أن تبتلع كل نجم يقترب منها، بل قد تصل قدرتها إلى جذب حتى المجرّات، لذلك أطلق بعض المفسرين الجدد أنها أيضاً المعنيّ بها في (سورة التكوير): {فَلا أُقسِم بالخُنَّسِ الجَوارِ الكُنَّسِ}، فهو المخنّس الذي لا يُرى، ويكون مختفياً، والذي يعمل كمكنسة ليكنس الكون بجذب الكواكب والنجوم إليه!!

٢- لكن من المستحيل أن يعرج النبي بجسمه، لأنه حتى المعادن القوية جداً لا تتحمل درجات الحرارة العالية الموجودة في الكون، ولذلك ذكرت المرويات أنه قد أوتي بالمعراج ؟! كما في المروية: (ثمّ أوتيت بالمعراج)، أيْ إنه أُصعِدَ بالمعراج، والمعراج هو آلة للصعود!! فكيف نصل إلى هذه الآلة؟ قلنا إن (أنيشتاين) كان لا يؤمن بآلة الزمن، لكن صديقه (كورد كولدن) جاء ليتحدث عن آلة الزمن، وقال إنه يمكن اختراق الزمن، والتبحر في الماضي!! ولو أنه اصطدم بما يقال (متناقضات الزمن) (أيْ: كيف سيذهب إلى الماضي، ويقوم بتغيير الأحداث، كي لا تأتي أحداث ما إلى المستقبل!!)، لكن كان الجواب في هذه المعضلة هو (فيزياء الكم) التراكبية.. ثم جاء العالم الكبير (إسحاق ازيموث) ليطرح نظرية علمية خيالية، وتحدث عن (آلة الزمن الخرافية، أو الخيالية)!! وسمي بـ (محرّك الدفع الخرافي)، وهو محرّك يعمل – حسب نظريته – على تشويه المتصل الزمكاني وكأنه جسم عملاق كبير، فإذا الإنسان ركب مركبته الكبيرة العملاقة، وجاء عند الجزء المشوه من الكون الناتج عن الكوكب الكبير، فإنه سيتحرك ويدور حول الجزء المشوه (أيْ جرّاء تشويه الكون من قبل الكوكب، حسب وزنه وكتلته، كما ذكرناه من قبل عن نسيج الكون)، وسيدور بسرعة هائلة تصل إلى سرعة الضوء حول هذا الجزء المشوه، وحينئذٍ يستطيع أن يخترق الزمن!! وقد أكّد العلماء،

أنه لدينا الإمكانية، حسب قوانين وقواعد فيزياء الكم، أن نقوم بصنعه في يوم ما، لكن يراد لها طاقة هائلة جداً جداً جداً، ولا وجود لها الآن!!

٢- لكن لكي نصل إلى هذه الطاقة الهائلة جداً، فإن بعض العلماء جاءوا بعد (أنيشتاين)، ليتحدثوا عن (الطاقة السالبة) و(المادة السالبة)، وهو بحث معقد جداً.. وقد كانوا يعتقدون أنها مجرد فرضية رياضية، لكن تمّ التوصل إلى إثباتها فيزيائياً، وجاءت فيزياء الكم لتثبت (الطاقة السالبة)!! وأنها ممكنة. وهم الآن يقومون بدراسات مكثفة عن (المادة السالبة)!! ويقولون (لو) أمكن جمع كمية مناسبة من (المادة السالبة)، فقد يستطيعون أن يخترقوا الفضاء عبر نظرية (إسحاق أزيموث) وآلة الزمن الخرافية والدفع الانحرافي !!

* إذاً، تبين أن الإنسان قد يمتلك القدرة (ولو فرضياً) على اختراق الأكوان عبر الثقب الأسود، والعبور إلى الثقب الأبيض، عبر (جسر انيشتاين روزين) وفرضية الثقب الدودي، إلى كون آخر، وهكذا.. وفي اللازمن * ووضع آلية (محرك الدفع الانحرافي)، حسب نظرية (إسحاق أزيموث)، كآلية عملية للنقل في هذا الكون*، والحصول على المادة السالبة، لدفع الآلة، كطاقة هائلة جداً يمكن بواسطتها دفع المحرك الآلي، لكي تخترق الكون في اللازمن.. وحينها (قد) نصل إلى (سدرة المنتهى) الذي ينتهي إليها علم الخلائق!!

طبعاً كما قلنا هو موضوع معقد، لكنه يستحق البحث والدراسة.. وقد يكون كل ما بيّناه من تحليل خاطئاً، فكما قال العالم الفيلسوف المتخصص في فلسفة العلوم (كارل بوبر) : "إن الحقيقة تبقى مفهوماً ميتافيزيقياً، أيْ عندما تصل إليها قد لا تعلم أنك وصلت.. وأن المنهج العلمي قائم على مبدأ المحاولة والخطأ باستمرار، وأن النظريات العلمية في حقيقتها يجب أن تكون قابلة للدحض، لا قابلةً للبرهان".. فنحن بشر، ولهذا خُلِقْنا، وهو مُراد الله فينا، أيْ أن نبحث ونُفَسِّر ونحلل ونفهم كيف تعمل قدرة الله في الكون! ومن أهمّ آيات الله هي آيات حادثة (الإسراء و العروج)، فهي آيات اختراق الأكون والزمان والمكان❐

عبق الكلمات

صلاحُ دين الإســلام

عبد الباقي يوسف
abdalbakiuosf@gmail.com

بدأ الإسلام صالحاً، وتدرّج في الصلاح، واكتملتْ رسالتُه بالصلاح، وبذلك فهو دينٌ صالحٌ، يصلحُ لكلِ زمانٍ ومكانٍ، وهو دِينٌ يَصلِح – بفتح الياء وكسر اللام – ولا يُصلَح – بضم الياء وفتح اللام –، وكل ما خلَقَ الله تعالى – جل شأنه – لا يملك إلاّ أن يُصلَح بالإسلام، وليس مِن أحدٍ كائِناً مَن كان يمكن له أن يعلو على الإسلام، أو يدّعي بأنه يأتي بما هو خير من الإسلام، بل حتى يدّعي بأن لديه إصلاح بشأن الإسلام، فذلك يعني بأنه يرى بأن الإسلام بات في شيء من الفساد، لأن الإصلاح لا يكون إلاّ في حالة الفساد. ودِينُ الإسلام الصالح، سواء من خلال الرُسُل الذين حملوه قبل محمّد – صلى الله عليه وسلم– أو الذي أكمله الله، رُسُلاً ورِسَالةً، ببعثة خاتم أنبيائه ورسله – عليه الصلاة والسلام لا تمسه ذرةُ فسادٍ، بأيّ مقياس من المقاييس، بيد أن الفساد يصيب المسلمين، وفق كل المقاييس.. فيتوّهم البعضُ بأن الإسلام بات بحاجةٍ إلى إصلاح، بل تقود المخيلة المريضة البعض إلى القول بأن الإسلام كلّه لم يعد صالحاً.

وهذا مِن عجبِ ما تجنحُ إليه بعضُ مخيَلات عليلة، فالذي يدّعي بأن الإسلام فقد صلاحيته، أو أنه بات بحاجة إلى ترميم وإصلاح، يكون هو فوق الإسلام الذي أتى به الله، أيْ يريد بذلك أن يُصلح الله!! وإن كان له ذلك، فسيكون جديراً بالعبادة، لأن مخيلته قادته إلى ذاك الاعتقاد المنحرف. وبالتالي: كيف يعبد إلهاً يرى بأنه بحاجة إلى إصلاح، وأنه هو الذي يمتلك مقوّم إصلاحه؟!.

إذاً، ليس من سبيلٍ إلى صلاح الأمّة إلاّ سبيل الإسلام. وقد ترى بعض المجتمعات فصلاً جزئياً بين الدِين والسياسة، وتُنشئ بعض القوانين الوضعية التي تدفع ضريبتها، لكن وفق كل

المقاييس ليس بوسع أيّ دولة أن تفصل الدِينَ عنِ منظومةِ الحياة برّمتِها، ذلك أن الدِين هو شريان الحياة البشرية، ولا شيء بوسعه أن يضبط الإنسان دون المعتَقَد الدِيني. فبلاد الأرض – دون استثناء– تكتظّ بالمساجد، والكنائس، ومختلف دور ومراكز العبادة، وحتى الذي يدّعي بأنه لا يعترف بالدِين، فهو لا يملك إلاّ أن يقتدي بالناس في جلّ المناسبات الدينية، سواء في الأعياد، أو المصاهرة، أو مراسم العزاء، أو كلّ ما يمت إلى تفاصيل وقائع الحياة اليومية، والقوانين، والأعراف التي يتّبعها الإنسان المؤمن بشكل عام. فليس بوسع أحدٍ أن يتمرد على كل هذه القوانين والأعراف والشوتيات، التي أصّلها الدِينُ في ضمير الإنسان.

من هنا، فليس بمقدور أمة، أو دولة، أو قوم، أو مجتمع، أو حتى فرد، أن يعيش في قطيعة عن الدِين، لأنه لا يملك أن يفرض انحرافه وتمرّده على المنظومة الاجتماعية التي يعيش في قلبها، وإن فعل ذلك، لا بد له أن يعيش في قطيعة تامة عن المجتمع، أيْ يعيش في كهف منعزلاً مع تداعياته وتخيلاته.

الأمر الآخر، أن وجودُ الدِين هو لصالح الإنسان، وليس عليه. واعلموا أنه لولا الله، كل شيء يتآمر عليكم، حتى الحجر، والشجر، والبحر، ويكون الإنسان فريسة لوسوسات الشيطان، لأن لا شيء يمكن له أن يوقف الشيطان عند حدّه، سوى تدخّل الله إلى جانب الإنسان، ولذلك يعلم بأن لا سلطان له على الناس جميعاً، بل حتى يغدو المرء فريسة لوساوس نفسه، وتتحوّل حياته إلى هلوسات، وترهات، لكن الله يبقى يحرس الإنسان ويحميه من خلال ملائكته، والله ييسر عليه كلما لقي عسراً.

جاء في الحديث القدسي: " ما من يوم تطلع شمسه إلا وتقول السماء: يا رب دعني أسقط كسفاً على ابن آدم، إنه طعم خيرك، ومنع شكرك. وتقول الأرض: يا رب دعني أبتلع ابن آدم، إنه طعم خيرك ومنع شكرك، ويقول البحر: يا رب دعني أغرق ابن آدم، إنه طعم خيرك ومنع شكرك. فيقول المولى عزّ و جل: دعوهم، دعوهم، لو خلقتموهم لرحمتموهم. إنهم عبادي، إن تابوا فأنا حبيبهم، وإن لم يتوبوا فأنا طبيبهم"❐

– تركيا بين طريق مسدود وآخر وعِر	د.سعد الديوه جي
– بين صوت القاضي في شرق كوردستان وصدى الخزنوي في غربها	محسن جواميرِ
– مقترحات بخصوص (مشروع دراسات السنة النبوية الشريفة)	أ.د.عمادالدين خليل
– معالِم تصفي لك مودة العالَم	علاء الدين حسـن
– كيف ندعو..ومن أين نبدأ؟	سالم البرزنجي

تركيا

بين طريق مسدود وآخر وعِر

د. سعد الديوه جي

شهدت الأيام الأخيرة تطوراً مثيراً في السياسة التركية، عندما أعلن السيد (أحمد داؤد أوغلو) عدم ترشحه لرئاسة حزب العدالة والتنمية في انتخابات الحزب القادمة، وهو ما يعني ضمنياً خروجه من رئاسة الوزراء، وهو الذي أطلق عليه (مهندس) السياسة التركية منذ كان وزيراً للخارجية، حيث لخص سياسته الخارجية بالنأي بتركيا عن المشاكل الدولية المحيطة بها، والتركيز على النمو الاقتصادي، في كتابه الشهير (العمق الاستراتيجي لتركيا) بما يسمى مبدأ (صفر مشاكل). وقد كانت نظريته هذه مثالية، وإن بدت أنها ستقود تركيا إلى المزيد من الازدهار والتقدم الاقتصادي، ولكنها بعيدة عن الواقع، وربما جاءت بفعل خلفيته

الأكاديمية حيث قضى جلّ حياته بين جدران الجامعات والبحوث الأكاديمية.

لقد أثبت الواقع أن هذا المبدأ مجرد حلم جميل في ليلة صيف باردة، فالذين يتربصون بتركيا الدوائر تدفعهم عوامل دينية واستراتيجية، وخلافات تاريخيه عميقة، وتنافس اقتصادي وعسكري، بحكم موقع تركيا الذي يربط آسيا بأوروبا، وتحكّمها بأهم المضائق العالمية، وكونها جسراً بين حضارتين متنافرتين، وتاريخها الطويل كخلافة عثمانية دامت لعدة قرون.

وهؤلاء ليسوا بالقلة، وهم من الداخل والخارج، ويعملون بتنسيق متناغم منذ أيام الدولة العثمانية. كان هذا الجانب الذي أراده السيد (أوغلو) من الصورة التركية قبل أحداث الربيع العربي، وخصوصاً قبل الثورتين السورية والمصرية، وما صاحبها من انشقاق بين السياسة التركية، المؤيدة للاتجاهات الإسلامية، والأنظمة العربية الداعمة لها ضمنيا من الشرق والغرب، والتي تخاف من القوى الإسلامية المعتدلة الصاعدة ديمقراطياً، وربما تكرار التجربة التركية، والتي أثبتت الأيام عدم ترحيب الغرب عموماً بها، ليلحق بها الدب الروسي، الخارج من بقايا الاتحاد السوفيتي الغابر بأحلام استعمارية لا زالت في طور المراهقة السياسية.

وأما صاحب الكلمة النافذة الآخر في تركيا، والقادم من خلفية إسلامية، وتجارب عميقة في السياسة الواقعية، فهو رئيس الجمهورية السيد (أردوغان)، والذي يتمتع بشخصية طاغية بين معظم أبناء الشعب التركي، وداخل العالمين العربي والإسلامي، تدعمه خلفية من نجاحات باهرة حققها على كافة المستويات. ومن الممكن أن تيار السيد (أوغلو) كان أكثر هدوءاً وتحدياً للمواقف المناوئة لتركيا، مما يعني تنازلاً عن المبادئ في تيار (أردوغان)، الذي أثبتت تصريحاته الأخيرة، وأفعاله، بأنه لا يقبل بذلك، وإنما أراد التأكيد عليها في كل المناسبات والحوادث.

ففي حادثة إسقاط الطائرة الروسية، رفض الاعتذار للجانب الروسي، وأصر على معاودة الأمر إذا ما حاول الروس مرة أخرى. رغم الموقف الأمريكي المائع من المسألة، وموقف (حلف الناتو)، الذي تشكل القوات التركية فيه المرتبة الثانية بعد الولايات المتحدة، وشعوره بالمرارة من تخاذل الحلف معه بصورة فعالة.

والسيد (أردوغان)، ورغم ما لاقته السياسة التركية من انتكاسة بتخلي الحلفاء الغربيين عنه، لم يتردد في هذه الفترة عن رفع شعار (رابعة)، وقال بأن هذا الشعار هو الذي يوحّد المسلمين، من خلال دعوته لإحياء الجامعة الإسلامية، وأن شعار هذه الأمة: (لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، إلا بالتقوى)، ولّمح بأن هذه الجامعة هي البديل عن الجامعة العربية المشلولة، والتي يعرف الجميع أنها أسست بدوافع بريطانية آنذاك، وليس خدمة للعرب.

وهذه الفكرة هي بالحقيقة هي من بنات أفكار أستاذه المرحوم (نجم الدين أربكان)، وعلى الأغلب من تأثيراته الفكرية، والتي اشتقها أصلاً من أفكار السلطان (عبدالحميد). وفي ٢٠١٦/٤/٣٠ قال بأنني

أحزن لتفرّق المسلمين، وأنه لا يمكن تجاهل الأضرار التي خلّفها الاستعمار في المنطقة، وأننا سنفضح نفاق أولئك الذين يستكثرون على شعوب المنطقة الديمقراطية التي يعتبروها حقا لمواطنيهم، وعلينا مراجعة ذاتنا، والقيام بنقد ذاتي لكل ما يتعلق بهذه المسألة.

وما كانت هذه الأفكار إلا إحساساً مسبقاً للموقف الأوربي المتلكئ من انضمام تركيا للاتحاد الأوربي والسوق الأوربية المشتركة، والذي بلغ حدّ الإهانة، وكان لسان حاله يقول: "بأننا ذهبنا إلى أبعد الحدود في تكييف بلدنا وتغيير ثقافتنا لتصبح على النمط الأوربي، وتبنينا عقيدتهم العلمانية، وخضنا معاركهم، وعملنا تحت سقفهم السياسي، وعادينا أعداءهم، ومع ذلك يرفضوننا، فلا بد أن نبحث عن خيار آخر".

وخيارات السيد (أردوغان) ليست سهلة، ولكن تصريحاته هذه تؤكد على عدم تنازله عن ثوابت (العدالة والتنمية)، وعدم النكوص عن الخيار الإسلامي، حيث بلغ السيل الزبى عندما رفض شروط الاتحاد الذي ربط إعطاء التسهيلات لطالبي التأشيرة، مقابل أن تغيّر تركيا قوانينها المتعلقة بالإرهاب، حيث قال في ٢٠١٦/٥/٦: "سنمضي نحن في طريقنا، وأنتم في طريقكم"، وهي إشارة خطيرة وواضحة، ورسالة للغرب بأن تركيا لا يعنيها التعلق بالغرب كثيراً. وهكذا بدأ السيد (أردوغان) يبعث إشارات للاتحاد الأوربي، ورغم الغليان في منطقة الشرق الأوسط، بأن تركيا الناهضة ليست بحاجة إلى القارة العجوز، فمعدلات التنمية في تركيا متقدمة جداً على مثيلاتها في معظم الدول الأوربية، وأن تركيا تشكل الوسادة التي ينام عليها حلف شمال الأطلسي ضد المطامع الروسية، وأوروبا تريد بذلك إعادة ما كانت تفعله أيام الدولة العثمانية، عندما أطلقت عليها لقب (الرجل المريض)، من فرض الشروط المهينة في كل الأمور.

لقد ذهب الأوروبيون بعيداً في معاداتهم الخفية ضد تركيا، لتلحق بهم روسيا كما ذكرنا، فـ(البابا فرنسيس) يدين ما يسمى بالمذابح الأرمنية، فيجاوبه (أردوغان) بأن كلامه أشبه بالهذيان، و(بوتين) يتهم (أردوغان) بأسلمة تركيا، وأكثر من ٩٠٪ من الأتراك مسلمين، و(أردوغان) يهزئ به قائلاً بأننا مسلمون ولا نحتاج لعملية أسلمة، والقضاء الأوروبي يتهم تركيا بمعاداة العلويين (النصيرية)، فيخرج هؤلاء مطالبين بتغيير اسم الجسر الثالث المعلق، من (جسر ياووز سليم– السلطان سليم) إلى اسم آخر، وهي مسألة تاريخية وحرب دينية تتعلق بسحق السلطان سليم للصفويين في معركة (جالديران) عام ١٥١٤، ودخوله لعاصمتهم (تبريز)، ومطاردة مؤسس دولتهم (إسماعيل الصفوي).

هذه الحقائق، وغيرها الكثير، يتجاهلها السيد (أحمد داؤد أوغلو) في كتابه آنف الذكر، منطلقاً من كون المسلمين يشكلون ٩٩٪ من الأتراك، والحقيقة أن هذه الحركات، وكل الحركات اليسارية والقومية، لا تعترف بانتمائها للإسلام، وهذا يفسر الدعم اللامحدود من قبل الدول الأوروبية لكل هذه الحركات، بل وتعمل على محاربته

بكل السبل، وإن كان الأمر يبدو بصورة إنسانية باهتة.

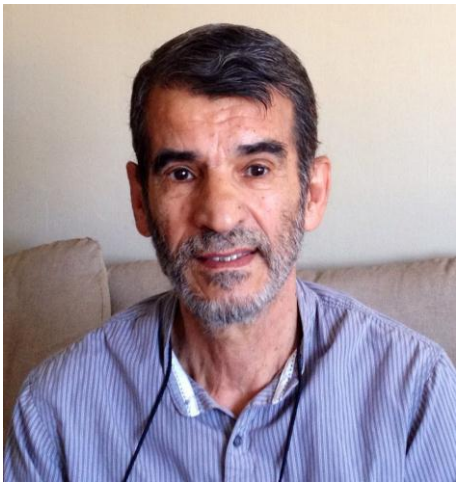
إن تركيا في موقف حرج، لكونها في وسط مشاكل الشرق الأوسط، خصوصاً من قبل حلفائها الذين تخلوا عنها إلى حد كبير، مما حدا بصحف شهيرة مثل (الوول ستريت جورنال) الأمريكية للقول في إحدى مقالاتها الافتتاحية بأن تركيا لم تعد حليفة للولايات المتحدة، وراحت (نيويورك تايمز) إلى وضع تركيا كشريكة للإرهاب في موضوع تهريب النفط. وتشير بعض التقارير الموثوقة بأن الاستخبارات الألمانية تنصتت على جميع المسؤولين في تركيا، واطلعت على أدق أسرار الدولة، وكذلك فعلت بريطانيا والولايات المتحدة. كل هذه المؤشرات، وغيرها، تضع نظرية السيد (أوغلو) في مهب الريح، وتزيد السيد (أردوغان) على التشبث بالواقعية، وتوسيع القاعدة الجماهيرية الملتزمة بنهجه، وهو يدرك بأن تركيا ستبقى مهمة جداً لأمن أوروبا، وأن أجواء القرن التاسع عشر قد ولت بمفاهيمها حول ما يسمى بالرجل المريض.

إن السيد (أوغلو) مفكر من الطراز الرفيع، حتى أن مجلة (فورن بوليسي) وضعته عام ٢٠١٠م بين أشهر مئة مفكر عالمي، ولكن سياسة (صفر مشاكل) غير واقعية، وإذا ما تمّ المبالغة فيها بحسن النية المفرط، فإنها ستؤدي في النهاية إلى طريق مسدود لتركيا لا تحمد عقباه. ولو أن طريق السيد (أردوغان) طريق وعر، ولكنه فيه أمل كبير في عالم لا يعرف ولا يقيم وزناً لحسن النوايا، وفي عالم سياسي لا يهتم إلا بالمصالح، ولو ملأ الدنيا صياحاً بالديمقراطية والحرية وتوابعهما.

إن الاختلاف في وجهات النظر بين فريقين، تقودهما شخصيات تجاوزت نظراتها المصالح الشخصية، ظاهرة صحية، وهو ما أكد عليه السيد (أوغلو) في أحاديثه الأخيرة عن ولائه لحزبه وبلده، ورفضه انتقاد السيد (أردوغان)، من باب الكياسة وحسن الخلق، وبعيداً عن الانفعالات الشخصية، خصوصاً وهو صاحب مبدأ (صفر مشاكل). وإن الاختلافات لا تعني مطلقاً ضعفاً، ولكنها تؤدي للنجاح إذا لم تطلها المهاترات والمؤامرات، كما يحدث بين الساسة العرب.

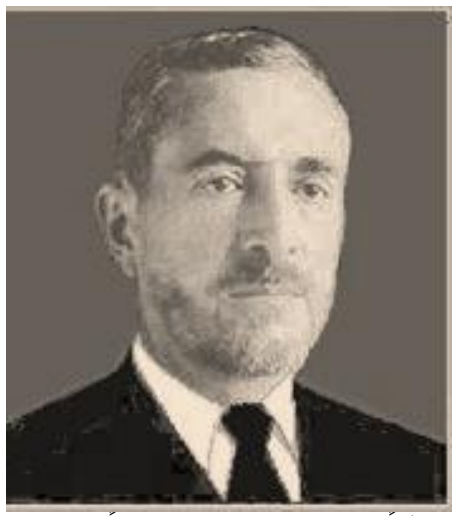
ففي الخامس من هذا الشهر نعت السيد (أوغلو) السيد (أردوغان) بـ(الرفيق)، والكلمة غير موجودة في اللغة التركية الحديثة، ولكنها مستعملة في اللغة التركية القديمة، وتعني الصديق، وفيها يؤكد مبدأ صداقته وأخويته لـ(أردوغان)، ولتأكيد المسألة أكد على الأمر قائلا باللغة العربية: "الرفيق قبل الطريق"، وهذه المسألة تلقي ضوءً ساطعاً على أنها مسألة اختلاف، وليس مسألة خلاف على مناصب❐

بين صوت القاضي في شرق كوردستان وصدى الخزنوي في غربها



محسن جوامير
mohsinjwamir@hotmail.com

إذا ما أراد نظام ما أن تُقرَأ على روحه فاتحة الكتاب، ويصل إلى شر مآب في الدنيا، قبل مبعثه، فليتحرّش بالعلماء، أياً كانت أفكارهم وتوجهاتهم، وليقتل أصحاب ﴿الْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾، والمواقف، والناطقين بقول الحق أمام سلوكه الدموي الجائر، العائث في الأرض فساداً، والعابث بكل القيم الإنسانية والسماوية، لقاء بقاء زائل حتماً، وحكم آيل للسقوط لا محالة.. لأنه لو نام كل ما في الكائنات من أحجار وأشجار وأحياء وأموات، فإن دم العالم المهراق يقظ ساهر، يبحث بكلمات صاحبه عمّن أراقه، وبالتالي يدافع عن كل دم بريء أريق ظلماً، وأهرق عدواناً، مهما كان مريقه قوياً وصارماً



ومالكاً للقوة والجبروت، ومدعياً الربوبية، ومنادياً على رؤوس الأشهاد﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾؟!.. فالقاتل – كما يقول خبراء الجريمة – هو الباحث عن حتفه بظلفه، وهذا من المحتّمات.. لهذا تجد (صلاح الدين الأيوبي)، وقبل قرون من شيوع علم الجريمة، بمؤسساته، ينصح ابنه قائلا: إياك يا بنيّ أن تهرق دماً بريئاً، فإنّ الدم لا ينام بين المخلوقات!

إن العلّامة (معشوق) كان أمّةً، بمواقفه في وجه الطغيان الجاثم حتى الثمالة على صدر أمته، التي أدمى القيد معصمها طيلة عقود من الحرمان من كل حق آدمي أقرته المبادئ السماوية والوضعية منذ خلق سيدنا آدم وأمّنا حواء.. ولا يكون مقتله سهلاً على قتلته، مهما أحيطوا بقوى أمنية مخابراتية، أو كوفئوا بملك قارون، أو صُوِّروا وكأنّ في

عقولهم خلل، أو في نفوسهم حمق وخطل.. لأنهم أرادوا قتل {كلمة طيبة} هي ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾، وشاءوا منع تحقّق ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ في عالم الأرض والعلا..

إنهم اغتالوا الشمس والقمر والنجوم في السماء، والقيم والإنسانية والحضارة في الأرض، والعلم الجامع في قلب وسلوك وكل خطوة خطاها هذا الرجل الملائكي في دعوته إلى السلام والفضيلة والأخوة والمساواة بين الشعوب قاطبة، شرقاً وغرباً، وإلى إعادة الاعتبار لشعب حرم من أبسط ما يجب أن يملكه الأنام على وجه البسيطة.. شعب سُلبت أرضه، وسُجن أبناؤه، وقطع لسانه، وهُتك عرضه، وغُصب تاريخه، ومُحيت

جغرافيتهُ!

إن من اطلع على وصية (القاضي محمد)، وهو يُصرّح أمام جلاديه، مخاطباً شعبه بالبشرى، وأعداءه بالنذر، يدرك عظمة ووفاء وريثه (الخزنوي)، حين يعلو صوته بالذكر، في الذكرى السنوية لاستشهاد الشاب (فرهاد محمد علي صبري/ بافي نسرين) على أيدي جلاوزة النظام، ذاكراً في بعض مقاطعه: "يعلم الجميع إنني يوماً ما، ما شاركت في مأتم، والذين هم لصيقون بي يعرفون أنني لا أشارك في سنوية أحد. لست بحاجة، إذا كان البعض بحاجة إلى أن يحتفل بالموت، فأنا أحد الناس الذين ليسوا بحاجة إلى أن يحتفلوا بالموت، إلا إذا تمكنّا أن نحول الموت إلى حياة. لذلك، اليوم أنا بينكم، ليس من أجل سنوية (فرهاد)، سنوية موته ومأتمه، إنما أنا معكم من أجل سنوية حياته، وسنوية حياة شعبه وأمته. فرح جداً أن أقف معكم، وأنا أحتفل بحياة هذا الرجل، لأنّ عشرين ونيفاً من شهدائنا مرّت عليهم سنة على حياتهم، ولم تحتفل أمتهم بحياتهم. (فرهاد) عزيز علينا جميعاً.. (عزيز) وأقول هذه الكلمة، وأحترم مشاعر أبيه وأمه وزوجته وابنته.. (فرهاد) عزيز على قلوبنا جميعاً.. ولكن من الذي قال: إن عشرين ونيفاً من شهدائنا ليسوا بمستوى عزة ومكانة (فرهاد)؟! إن الحقوق أيها الأخوة لا يتصدق بها أحد، إنما الحقوق تؤخذ بالقوة. دماء الشهداء يجب أن تكون قطراتهم سُقياً لشتلات حقوقكم".

لعل الإنسان يستغرب من نفاق وازدواجية تعامل الأطراف الدولية، ومعاييرها المختلة في المكيال والميزان مع القضايا والانتهاكات التي تحصل في عالمنا.. حيث يجد اهتماماً بالغاً بمن هو دون (معشوق الخزنوي) موقفاً وعلماً وسياسة وفقهاً وعظمة وإنسانية، مع الصمت المطبق والمتعمّد لما حدث لهذا الرجل من مؤامرة دنيئة مبيتة، لا يُعتقد أن مصادرها، أو حتى المنفذين لها، غير معروفين. وكأنّ التاريخ يعيد نفسه على (الخزنوي)، كما أعاد نفسه على (القاضي) الشهيد، وصحبه الميامين!

ولكننا من خلال قراءة التاريخ، وما يكمن من ورائه من أسرار، تبدو لنا في النظرة الأولى ألغازاً، وهي حقائق، ندرك بأنه سيأتي يوم تنكشف كل الأوراق، و﴿يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾، ويُدعون إلى الحساب فلا يستطيعون، وقد ﴿الْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾.. وستُفْضَح كل الخطوط والخيوط، وتنكسر كل الدبابات والفؤوس، وتفضح كل الرؤوس التي خططت، وكل الوثائق التي دونت، لترتيب المؤامرة، وتنفيذها على الرجل الذي لم تحمل يديه إلا حمامة السلام، ولم يحمل في جنباته إلا مشاعل الطريق لكل الأنام، بغضّ النظر عن قومية أو دين أو لون في المنطقة، للانعتاق من

ظلمات الدهر التي طال أمدها ولم يعد حتى التصبر يجدي نفعاً للتخلص من الاضطهاد والآلام..

وما حصل لطاغية (بغداد) المتجبر، والذي بدأت أوراقه المستنسخة، المسطّرة بتوقيعاته المدبّرة على الإعدامات الكيفية، وتجريف الأراضي، وتسوية مزارع الناس بالأرض.. بعد أن أراد هو، وجلاوزته، وأحذيته، في الجلسات الأولى تحويل محاكماتهم إلى مسرحيات سياسية، وعرض عضلاتٍ بهلوانية، وأصبح يبهت هو وأذياله الواهنون وكأن على رؤوسهم الموت لا الطير الحنون، وكأن عذاب ربّك ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾ يسحقهم في هرج ومرج، وكأنهم يصعّدون في السماء من الضيق والحرج.. كان أكبر درس وعبرة لمن أراد أن يعتبر ولا يتجبر، ويبحث عن الفسحة والفرج.. أجل، إن هذا الأجل أصبح قاب قوسين أو أدنى من نظيرهم الدمشقي، وكأني بالقدر قد حدد عمراً مماثلاً، ونهاية مشابهة لطغيان كل مستأسد بعثي شقي.

إذا كان آخر (صوت) ونداء لـ(القاضي محمد)، رئيس جمهورية كوردستان، إلى شعبه، وهو يعلن فيه: أنّ الظالم سوف يسقط ويخزى.. وسقط (الشاه) فعلاً بعد ٣٠ ونيفاً من السنين، وأصبح سراباً، وانمحى ولم يتحسر عليه أحد أو بكى، نذيراً لسقوطه.. فإن (صدى) وجواب الشهيد (الحزنوي) – الذي أطلقه في خطبة وداعه في سنوية (فرهاد)، الذي اغتاله أساتذة التفنن في الضرب بالسياط والكرابيج والهراوات وإيقاف المتهم عارياً كما ولدته أمه أمام المكيفات– كان بشيراً لمزيد من العطاء لنوروز الحياة:

"أنا أحد الناس أخشى السياط كثيراً، ولا أريد أن أتذكرها. إني اليوم أقول لكم: إننا عازمون أن نحيي من أمتمُوهم، وعازمون أن نبني ما هدمتمُوه، وعازمون أن نعمّر ما خربتمُوه.. وإن (فرهاد) وأمثاله سيكونون حبّاتنا التي ستنبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة، والله يضاعف لمن يشاء.. نساؤنا سيلدن آلافاً أمثال (فرهاد)"!

لا جرم أن علامات انهيار وسقوط هذا النظام بادية، وهلوساته تنبئ بذلك، ويطّلع عليها أهل الحضر والبادية، واقتربت ساعة الحسم الموعودة للطاغية في ﴿فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾.. ﴿وَانتَظِرُوا إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾، يا أمة ترفض أن تكون أمام عدوها على ركبتها جاثية! فإن صوت (القاضي)، وصدى (المعشوق)، مالت إليهما كل الآذان الصاغية!❐

مقترحات بخصوص

(مشروع دراسات السنة النبوية الشريفة)

بقلم: أ. د. عماد الدين خليل

✍ ليس ثمة شك في أن (مشروع دراسات السنة النبوية الشريفة)، الذي يعرضه (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) للبحث والتشاور والتدارس، يمثل ضرورة عقدية وفكرية في اللحظات الراهنة، فضلاً عن جانبها الأكاديمي، ويستهدف جعل المعطى النبوي، أسوة بما حدث مع كتاب الله سبحانه، يتعامل مع متغيرات العصر وتحدياته في سياقاتها وأنماطها كافة، ويخرج بعلوم الحديث من الدائرة الضيّقة التي أسر فيها، إلى

الفضاء الواسع، وهو فضاء حضاري في نهاية الأمر.

عشرات السنين ومئاتها ونحن نتحدث عن عصر الرسالة من الداخل وبرؤية تجزيئية تتمركز عند الغزوات، والشمائل، والمفردات الفقهية. ولقد آن الأوان لاعتماد (رؤية الطائر) – إذا صح التعبير – لاستشراف الملامح الأساسية للعصر، والإنجازات الكبرى لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) وصحابته الكرام (رض).

ولا بّد، من أجل التحقّق برؤية كهذه، من استدعاء المؤرخ والمفسر والمحدّث والفقيه والجغرافي وفيلسوف التاريخ واللغوي والأديب، لتوسيع نطاق الفضاء المعرفي عن العصر.. ها هنا حيث يصير النّص القرآني، والحديث النبوي الصحيح، والممارسة التاريخية لعصر الرسالة، التي يقدمها المؤرخ والفقيه، والملامح البيئية التي يقدمها الجغرافي، والخبرة الذاتية والموضوعية التي يقدمها الشاعر أو الأديب.. فضلاً عن الدلالات المحددة للكلمات والتعابير التي يضبطها اللغوي.. المصادر الأساسية التي يكمل بعضها بعضها الآخر، من أجل تحديد ملامح المشروع الحضاري الذي وعدت به ومهدت له ووضعت شروطه التأسيسية ونفذت بعض حلقاته، سيرة رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

لقد كانت حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) الكادحة، وجهده الموصول حتى آخر لحظة، شهادة حية على قدرة هذا الرجل – النبي، على الإنجاز والتغيير، بكل ما تنطوي عليه الكلمتان من بعد حضاري. ولقد جاءت شهادة الباحث الأمريكي المعاصر (مايكل هارت)، في كتابه (المائة الأوائل) حيث وضع الرسول (صلى الله عليه وسلم) في قمة المائة، تأكيداً لهذا المعنى.

وعندما جاءت السنة التاسعة للهجرة، ونزلت آيات، أو إعلان (براءة) في صدر (سورة التوبة)، لتصفية الوجود الوثني في جزيرة العرب، كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قد حقق، وصحابته الكرام (رض)، على مستوى الفعل التاريخي، المنجزات التالية، التي ينطوي كل منها على بُعْد حضاري مؤكد:

أولاً : التوحيد، في مواجهة الشرك والتعدّد.

ثانياً : الوحدة، في مواجهة التجزّؤ.

ثالثاً : الدولة، في مواجهة القبيلة.

رابعاً : التشريع، في مواجهة العرف.

خامساً : المؤسسة، في مواجهة التقاليد.

سادساً : الأمة، في مواجهة العشيرة.

سابعاً : الإصلاح والإعمار، في مواجهة التخريب والإفساد.

ثامناً : المنهج، في مواجهة الفوضى والخرافة والظن والهوى.

تاسعاً : المعرفة، في مواجهة الجهل والأمية.

عاشراً : الإنسان المسلم الجديد، الملتزم بمنظومة القيم الخلقية والسلوكية المتجذرة في العقيدة، في مواجهة (الجاهلّي) المتمرس على الفوضى والتسيّب وتجاوز الضوابط وكراهية النظام.

لقد كان هدف الجهد النبوي في عصر الرسالة هو التأسيس لحضارة إيمانية تستمد منهجها ومفرداتها من هدْي الله سبحانه، وتقوم على لقاء الوحي بالوجود، لمجابهة حضارات الكفر والضلال وإزاحتها، والتحقق بالبديل الحضاري والملائم للإنسان ووظيفته التعبدية والعمرانية.. البديل المتوازن في مواجهة حضارات الميل والانحراف: ﴿وَاللّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلاً عَظِيماً﴾ (سورة النساء: الآية ٢٧).

إن الجوانب المطلوب معالجتها في المشروع يمكن أن تصنّف وفق سياقها العلمي أو المعرفي، ويعهد بكل سياق منها إلى باحث متخصص أو مجموعة باحثين، ويفضل أن يلتحق بكل فريق منهم متخصص في علوم الحديث.

والسياقات المقترحة، والتي يمكن أن يضاف إليها من قبل باحثين آخرين، هي:

١- السنّة والاجتماع.
٢- السنة والإنسان.
٣- السنة والتاريخ.
٤- السنة والحضارة.
٥- السنة والأخلاق.
٦- السنة والأدب.
٧- السنة والعقيدة.
٨- السنة والشريعة.
٩- السنة والعلاقات الدولية.
١٠-السنة ومستقبل البشرية.
١١-السنة والعلم الحديث.

(ملاحظة: في السياقين الخاصين بالتاريخ والحضارة، يمكن الإشارة إلى كتابي المشترك مع المهندس (حسن الرزو)، والذي أصدره المعهد العالمي بعنوان: دليل التاريخ والحضارة في الأحاديث النبوية الشريفة).

كما تجب الإشارة إلى أن كل سياق من السياقات المذكورة قد يتطلب أكثر من بحث، من أجل تغطية مفرداته كافة.

بخصوص طريقة إعداد البحوث لا بّد – ابتداءً – من تجاوز خطيئة البدء من نقطة الصفر، والإفادة – بدلاً من ذلك – من حشود البحوث والمصنّفات التي كتبت عن

الموضوع، منفردة، أو في سياق المؤتمرات والندوات، بما فيها (مؤتمر السنة النبوية) الذي عقده المعهد العالمي في (عمان) بالمشاركة مع عدد من المؤسسات العلمية والجامعية.

ولا ريب أن مصنفات وبحوثاً كهذه ستملأ مساحة كبيرة من المشروع، وستخفف العبء عن العاملين فيه، فضلاً عن أنها ستوفر وقتاً وجهداً ومالاً..

في اعتقادي إن أفضل الطرق لتنفيذ المشروع بأقل قدر من التكلفة والوقت، هي الاستكتاب الفردي، وفي حالات محددة تشكيل فرق بحثية، بعيداً عن الندوات والمؤتمرات التي قد تكون جعجعتها أكثر من طحينها، كما هو معروف.

فبعد تحديد السياقات الأساسية للبحوث المطلوبة، وبعد وضع ببليوغرافيا بجلّ ما كتب في إطار هذه المساقات، سيتحدّد المطلوب في جملة من البحوث يمكن أن يستكتب بخصوصها عدد من الباحثين، كلٌّ في سياق تخصّصه.

بالنسبة لنتائج المشروع يفضّل ألاّ تأخذ صيغة واحدة، ويمكن أن تخرج بصيغة كتب منهجية، أو بحوث موسمية، أو مقالات في دوريات متخصصة، أو – حتى – بصيغة موسوعية تأخذ بالمنهج المعتمد في دوائر المعارف، وتغطي المفردات النبوية كافة، شرط أن تكون هناك جهة مركزية تلّم هذا كلّه، وتضعه في إطار بحثي واحد، يمكّن الباحثين من الوصول إليه بيسر.

أما الإطار الزمني للتنفيذ فيصعب تحديده مسبقاً، ويفضّل أن يكون مداه متسعاً بعض الشيء لإنضاج المشروع وتنفيذه بشكل أكثر دقة وإحكاماً.

ثمة مسألة في غاية الأهمية والحساسية في الوقت نفسه، تلك هي ضرورة جعل المشروع فرصة لتأكيد حجية السنة النبوية، لا نفيها أو التشكيك بها. وبذلك سيجد المعهد العالمي الأسلوب المناسب الذي يردّ فيه ويسقط كل الشكوك التي انتابت عدداً من الشرائح الإسلامية بخصوص موقف بعض القائمين على المعهد من الموضوع المذكور.

وبالتالي، فلعلّ من الأفضل عدم قبول أيّ بحث يؤكد هذه الشكوك، أو يحوم حواليها.. علماً بأن هنالك بدائل لمعالجة الإشكاليات الخاصة بمعطيات السنة، وفق منهج مرن ذي فضاء واسع، كذلك الذي دعا إليه الشيخ الدكتور (يوسف القرضاوي)، في كتابه القيم (كيف نتعامل مع السنة)، والذي سبق وأن أصدره المعهد العالمي نفسه.

ومن الله وحده التوفيق والسداد❐

معالِم تصفّي لك مودة العالَم

علاء الدين حسن
aladin.hasan@gmail.com

نقف معاً في هذه الوقفة، مع بعض المعالم الّتي تصفّي لنا مودَّة النَّاس مِن حولنا. إنَّها معالم نستعطف بها القلوب، ونستر بها العيوب، ونزيل بها الخطوب، ولها أثرها الكبير على تحقيق المحبَّة..

المعْلم الأوَّل: ابتسام وسلام، فالابتسام مرآة القلب ورائد الضَّمير. جاء في الحديث: ((تَبسُّمُكَ فِي وَجهِ أَخيكَ صَدَقة)) (١) . وقال ابن الحارث رضيَ الله عَنه: ((مَا رَأيتُ أحَداً أَكثرَ تَبسُّماً مِن رَسول الله صلّى الله عليهِ وَسلّم))(٢).

وَمَا اكتَسبَ المَحامدَ حَامِدوهَا
بِمِثلِ البِشْرِ وَالوَجهِ الطّليقِ

يقول رسول الله صلّى الله عليهِ وَسلّم: ((لاَ تَحقرَنَّ مِن المعروفِ شَيئاً، وَلَو أنْ تَلقَى أخَاكَ بِوجهٍ طَليق))(٣).

(لا تحقرنّ): أيْ لا تستقلّ (مِن المعروفِ شَيئاً): فتتركه لقلّته، فقد يكون سبب الوصول إلى مرضاة الله تعالَى، (وَلَو) كان هذا المعروف (أنْ تَلقَى أخَاكَ بوَجهٍ طَليق): أيْ وجه ضاحك مستبشر، وذلك لما فيه مِن إيناس للمؤمن، وجبر لخاطره، وبذلك يحصل التَّأليف المطلوب .

وفي (الموطّأ) أنَّه (صلّى الله عليهِ وَسلّم) قال: ((تَصافَحوا يَذهَب الغِلّ، وَتَهَادوا تَحابُّوا وَتَذهَب الشَّحنَاء))(٤).

وللهديَّة تأثير عجيب، على أن لا يكلِّف الإنسان نفسه إلاّ وسعها..

هَدايَا النَّاسِ بَعضهِم لِبعضٍ
تُولِّدُ فِي قُلوبهمُ الوِصَالا
وَتَزرَعُ فِي الضَّميرِ هَوىً وَوُدّاً
وَتَكسُوَهم إذَا حَضَروا جَمالا

وخير النَّاس هو الّذي يبدأ بالسَّلام. خرج (ابن عمر) يوماً، فما لقي صغيراً ولا كبيراً إلاّ وسلّم عليه. والمصافحة تزيد في المودَّة. جاء في الحديث: ((لاَ تَدخُلوا الجَنَّةَ حتَّى تُؤمِنوا، وَلاَ تُؤمِنوا حتَّى تَحابُّوا، أوَلاَ أدلُّكم علَى شَيءٍ إذَا فَعلتُموهُ تَحابَبتم؟ أَفشُوا السَّلامَ بَينَكم))(٥).

وفي الصَّحيحين مِن حديث (عبد الله بن عمرو) – رضيَ الله عنهمَا – أنَّ رجلاً سأل رسول الله (صلّى الله عليهِ وَسلّم): أيّ الإسلام خير؟ قال: ((تُطعمُ الطّعام، وَتَقرأُ السَّلام، علَى مَن عَرَفت، ومَن لَم تَعْرِف))(٦).

وقال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾النّساء: ٨٦.

المعْلم الثّاني: الكلمة الطّيّبة: وهي الّتي تسرُّ السَّامع، وتؤلف القلب \.. هي الّتي تحدث أثراً طيّباً في نفوس الآخرين.. هي الّتي تثمر عملاً صالحاً في كلِّ وقت.. هي الّتي تفتح أبواب الخير، وتغلق أبواب الشَّر.. قال الله سبحَانه وَتعَالى: ﴿إليهِ يَصعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالعَملُ الصَّالحُ يَرفعُه﴾ فاطِر: ١٠.

وقال (صلّى الله عليهِ وَسلّم): ((الكَلمَةُ الطّيّبةُ صَدَقة))(٧).

جماليَّة الكلمة نتيجة لروح متوثّبة، وقلب خافق، ولهجة صادقة، وتأتي بعد ذلك البلاغة، ويأتي البيان" للوصول إلى أرقى درجات التّأثير، فإن لم تكن الكلمة بهذه الصُّورة، فالصَّمت أفضل..

قال رسول الله (صلّى الله عليهِ وَسلّم): ((عَليكَ بحسْنِ الخُلُق وَطُولِ الصَّمت، فَوَ الّذي نَفسِي بِيدهِ مَا تَجمَّلَ الخَلائقُ بمثلهمَا))(٨).

وكان رسول الله (صلّى الله عليهِ وَسلّم) لا يقطع الحديث، حتَّى يكون المتكلِّم هو الّذي يقطعه. ومَن جاهد نفسه على هذا الخُلُق" أحبَّه النَّاس وأُعجبوا به، بعكس الإنسان الكثير الثَّرثرة والمقاطعة..

إنَّ الكلمات هي التّرجمانُ المعبِّرُ عن مستودعات الضَّمائر، والكاشفُ عن مكنوناتِ السَّرائر، فإذا أردت أن تستدلَّ على ما في قلب الإنسان" فانظر إلى كلماته وألفاظه، فإنَّها الدَّليل على ما يكنُّه في قلبه مِن خير أو شرّ..

وإذا أنعم اللهُ – سبحَانه وَتعَالى– على العبد بصدق اللّهجة، وطيب الحديث، وجمال المنطق، شَرُفَ قدرُهُ، وحُمِدت سيرتُهُ، وحَسُنَت عاقبتُهُ، فملكَ قلوبَ النَّاس، وأمنوه على أقوالِهم ووصاياهم وأماناتِهم.

المعْلم الثَّالث: بذل المعروف: يقول الله عزَّ وَجلَّ: ﴿وَأحسِنوا إنَّ الله يحبُّ المحسِنين﴾ البقرة: ١٩٥. وقال (صلّى الله عليهِ وَسلّم): ((أحَبُّ النَّاسِ إلَى الله أنفعُهم للنَّاس))(٩).

وقال الشَّاعر الحكيم:

إذَا أَنتَ صَاحَبتَ الرِّجَالَ فَكُنْ
فَتىً مِعطَاءً لِكلِّ رَفيقِ
وَكُنْ مِثلَ طَعمِ الماءِ عَذباً وَبَارِداً
علَى الكَبدِ الحرَّى لِكلِّ صَديقِ

وقال آخر:

أَحسِنْ إلَى النَّاسِ تَستَعبدْ قُلوبَهُمُ
فَطَالما استَعبدَ الإنسَانَ إحسَانُ
وَكُنْ علَى الدَّهرِ مِعْوَاناً لذِي أَمَلٍ
يَرجُو نَداكَ فَإنَّ الحُرَّ مِعْوانُ
وَاشْدُدْ يَديكَ بحبْلِ اللهِ مُعتَصماً
فَإنَّه الرُّكنُ إنْ خَانتكَ أَركانُ
مَنْ كَانَ للخَيرِ منَّاعاً فَليسَ لهُ
علَى الحَقيقةِ إخوَانٌ وَأَخْدانُ
مَن جَادَ بالمالِ مَالَ النَّاسُ قَاطبَةً
إليهِ، وَالمَالُ للإنسَانِ فتَّانُ

ومِن نعم الله تعَالى على العبد أن يجعله مفتاحاً للخير والإحسان. عَن سَهْل بن سَعدٍ (رض)، عن النَّبيِّ (صَلّى اللَهُ علَيهِ وَسَلّم)، قَالَ: ((عِندَ اللَّهِ خَزَائِنُ الخَيرِ وَالشَّرّ، مَفَاتيحُها الرِّجَال. فَطُوبَى لِمَن جَعلَهُ مِفتَاحاً لِلخَير، وَمِغلاقاً للشَّرّ، وَوَيلٌ لِمَن جَعلَهُ مِفتَاحاً للشَّرّ، وَمِغلاقاً لِلخَير))(١٠).

المعْلم الرَّابع: أعلِن المحبَّة والمودَّة للآخرين: فإذا أحببت أحداً، أو كانت له منْزلة خاصَّة في نفسك، فأخبره بذلك. قال (صلّى الله عليهِ وَسلّم): ((إذَا أحَبَّ أحَدُكم صَاحبَه" فَليأتِه فِي منْزِله" فَليخبرهُ أنَّه يُحبُّه))(١١).

على أن تكون المحبَّة لله، وليس لغرض مِن أغراض الدُّنيا، كالمنصب والمال والشُّهرة.. وعندما نقترب مِن الحبِّ، فإنَّنا نترفّع عن الأحقاد، ونبني أرواحاً تتعانق في تراحم كبير.

المعْلم الخَامس: المداراة: وهي مِن أخلاق المؤمنين. قال رسول الله (صلّى الله عليهِ وَسلّم): ((إنَّ شرَّ النَّاسِ عِندَ الله منْزلةً يَومَ القيَامَة: مَن ودَّعهُ النَّاسُ اتِّقاءَ فُحْشِه))(١٢).

ومعنى "ودَّعه النَّاس" أيْ: تركوه. ومعنى "فُحْشه": أيْ: قبح كلامه وأفعاله. ولهذا جاء في رواية أخرى: مَن ودَّعه النَّاس اتِّقاء شرِّه.

وهذا الحديث أصل في المداراة. والمداراة: لين الكلام والبشاشة للفسَّاق وأهل الفحش والبذاءة، اتِّقاءً لفحشهم أوَّلاً، وثانياً لعلَّ في مداراتهم كسباً لهدايتهم، بشرط عدم المجاملة في الدِّين، حتَّى لا تتحوَّل المداراة إلى

المداهنة. قال (صلّى الله عليهِ وَسلّم): ((مُدارَاة النَّاسِ صَدَقة))(١٣).

ويقول الشَّافعيّ – رحمهُ الله–:

لَـمَّا عَفوتُ وَلَمْ أحقِدْ علَى أحَدٍ
أرَحتُ نَفسيَ مِن همِّ العَداوَاتِ
إنِّي أحيِّي عَـدوّي عِنـدَ رُؤيَتِهِ
لأدفعَ الشَّرَّ عنِّي بالتَّحيـَّـاتِ

وقال آخـر:

مَـا دمتَ حيَّـاً فَدارِ النَّاسَ كلِّهـمِ
فَإنَّمـا أَنتَ فِـي دَارِ المـدَاراةِ
مَن يَدْرِ دَارَى، وَمَن لَم يَدْرِ سَوف يُرَى
عمَّـا قَليلٍ نَديـماً للنَّدامَـاتِ

أخيـــــراً:

* كُن لطيفاً إذا طرقت أبواب النَّـاس، فلا تسرع الطَّرق، ولا تكثِر منه، واجعل بين الطّرقة والأخرى وقتاً يسـيراً، ولا تـزد علـى ثلاث طرقات..

كذلك الحال إذا هاتفـت غـيرك، فـلا تتَّصل في أوقـات غـير مناسـبة، ولا تُطْـل في الرَّنين، طالما أنَّ المستقبل لم يردّ، فلربما يكـون الوقت وقت راحة، أو نوم، أو مرض..

* سارعْ بالسُّؤال عن المريض، وزيارته، والاتِّصـال بـه، واعلـمْ أنَّ الأيَّـام دول بـين النَّاس.. فاليوم أنت معافـى، وغداً قد تكـون مريضاً، واليـوم أنـت مـريض، وغـداً تكـون معافى، بإذن الله.. وهكذا.. فإنَّ دوام الحـال مِن المحال..

* كـن خـير أمـين.. لا تفـشِ سـرَّ أصدقائك، ومَن ائتمنوك..

* تواضَـعْ..

تَواضَعْ إذَا مَا نِلتَ فِي النَّاسِ رِفْعةً
فَإنَّ كَبيرَ القَومِ مَن يَتواضَـعُ

* تعلّـم أدب الاخـتلاف: إذا حـدث واختلفت مع غـيرك، فكـن ذا معرفـة جيِّـدة بـآداب الاخـتلاف في الـرَّأي، وضَـعْ نُصْـب عينيك أنَّ الاختلاف في الرَّأي لا يفسد للـودِّ قضيَّة .

* لا تتـدخَّل في خصوصـيَّات الآخـرين، فقد جاء في الحـديث: ((مِـن حُسْـنِ إسـلامِ المرءِ: تَركُهُ مَا لاَ يَعنيه))(١٤)❐

الهوامـش:

١– رواه التِّرمذيّ برقم ـ ١٨٧٩ .
٢– مختصر الشَّمائل – الصَّـفحة أو الـرَّقم : ١٩٤ ، وهـو حديث صحيح .
٣– مسلم: البِرِّ وَالصِّلة وَالآدَاب (٢٦٢٦) .
٤– موطَّأ مالك – باب حسن الخلق – رقم ١٦٣٥ .
٥– رواه مسلم في صحيحه – حديث رقم : ٥٤ .
٦– رواه البخاريّ (حـديث رقـم ٢٨) ، ومسـلم (حـديث رقم ٣٩).
٧– أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة : ٤٢١/٦ .
٨– رواه ابن حبَّان عن أبي الدَّرداء حديث رقم : ١٣٤ في صحيح الجامع.
٩– أخرجه ابن أبي الدُّنيا في كتاب قضـاء الحـوائج بسـند حسن– ص ٤٧ ، رقم ٣٦ .
١٠– أخرجه ابن ماجة (٢٣٨).
١١– أخرجه أحمد : ٥ / ١٤٥.
١٢– متَّفق عليه عن عائشة . البخـاريّ (٦١٣١) ومسـلم ٢٥٩١.
١٣– ابن حبَّان في صحيحه : ٢١٦/٢.
١٤– ابن ماجة : ٣٩٧٦ ، والتِّرمذي : ٢٣١٧.

كيف ندعو.. ومن أين نبدأ؟

سالم البرزنجي

قد يظن البعض أن الإجابة على هذا السؤال عسيرة ومتشعبة، لكن الإجابة على هذا السؤال بكل بساطة هي: نبدأ بما بدأ به رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، في تغيير ذواتنا بالإيمان والتزكّي والعمل الصالح أولاً، ثم محاولة تغيير غيرنا ذاتياً بدعوتنا له إلى الإيمان والعمل الصالح والإصلاح.

فمحاولة تغيير الآخر عملية صعبة تحتاج إلى قوّة في البيان، وجمال في التعامل، وحسن في الخُلق والكلام، فضلاً عن خصال رفيعة في السلوكيات، وتقديم العون الماديّ والمعنوي، وبذل المعروف، وكفّ الأذى، وعلوّ في الهمة، ونَفَس طويل، وصبر جميل، وهذا كلّهُ يحتاجُ إلى عامل الزمن، وتكرار المحاولة، حتى يتبيّن لنا حقيقة الشخص المدعو: هل يتماثل للشفاء، وهل يمكن تغييره، أم لا؟! ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١١٤). وكل ذلك لا يحصل لإنسان إلا إذا حصل على الإيمان الذي يؤثّر فيه تأثيراً جذرياً وفكرياً وحركياً، ويغيّره نحو الصلاح والإصلاح، ومن ثمَّ هو نفسه قد تأثر بالإيمان تأثّراً إيجابياً، ومارسه في الواقع بالتطبيق العملي في صورٍ محسوسة وملموسة، أو صور معنوية أو مادية، فعند ذلك نرى ما للإيمان من عطاء، وما للإيمان من نتائج معنوية ومادية على الغير والواقع.

هذا ونود أن ننوّه هنا بأمر في غاية الأهمية، وهو أن الأساس الذي قامت عليه الدعوة الإسلامية هو محاولة إدخال عناصر تغيير الذات، وتصحيح التصورات لدى الإنسان، وإعطائه استعدادات معنوية ونفسية لتقبّل أمر الله تعالى، بما أنزل الله تعالى في كتابه من أمور غيبية، وحقائق كونية، والتي بتصديقها والإيمان بها، يضع الإنسان نفسه في موضع الاستسلام التام لله تعالى.

لهذا السبب يجب أن لا نقدّم على ذلك الأمر أمراً آخر يفسد أمر هذه الدعوة الإسلامية المباركة، ويشوّه سمعتها، ومن ناحية أخرى ينسينا أهمية هذا الأساس الذي بنيت عليه الدعوة الإسلامية، وهو محاولة تغيير الذات، وتصحيح التصورات لدى الإنسان بحريته هو، نحو الإيمان والعمل الصالح والإصلاح، وتقديم يد العون له في الحصول على كل الإمكانيات المادية والمعنوية اللازمة التي تؤدي إلى التغيير والاقتناع.

فعندما يُصحّح الإنسان تصوراته حول الخالق والكون، وما حوله، ومن حوله، ويرتبط بالآخرة ارتباطاً ذهنياً وقلبياً، فإنه يسعى حينئذٍ إلى الحصول على الفوز في الآخرة إرادة وعملاً، ويعيش حياة جديدة مع تلك التصورات الجديدة التي حصلت له، ومن ثم هو بنفسه يضع نفسه في موضع الاستسلام لله تعالى، ويشعر بمراقبته، ويدخل الوجل في قلبه عند ذكره، ويساوره الخوف عند اقترابه من ارتكاب المحرمات، ولا يحتاج إلى عامل خارجي أو شخص يراقبه ويوجهه، وهو مع ذلك أيضاً يستعدّ، بقدر قوة إيمانه وانفعالاته، مع تلك التصورات الصحيحة التي حصلت له، للقيام بتنفيذ أوامر الله تعالى.

إذاً، فالأمر برمّته متوقف على الإنسان وحده، ومنوط بالتغيير الداخلي لدى الإنسان بالإيمان وذكر الله تعالى، أمّا أن نتصوّر أن السلطة والحكم يُنتجان مجتمعاً متديناً، أو أننا بالقوة ندخل الإيمان والفهم في قلوب الناس، أو نصنع بذلك أفراداً مثاليين ومتدينين، فهذا لا فرق بينه وبين أيّ ممارسات سلطوية من غير المسلمين لفرض أحكامهم على الشعوب المغلوبة، ولا نصنع بذلك إلا مجتمعاً مقنّعاً ومنافقاً، أو مجتمعاً أعمى في التقليد، ربما نحصل على الالتزام الظاهري، لكن بلا روح، وخالٍ كلّ الخلو من الرضا الداخلي وسكون النفس عند التطبيق، ويمكن أن نصف ذلك الالتزام عندئذ بالموروث الشعبي، أو العادات الشعبيّة المتداولة التي بقيت جيلاً بعد جيل، أما أن نصفه بالالتزام الإيماني، فهذا غير صحيح، لأن السلطة لا تقدر على إدخال الفهم والإيمان في الأدمغة والقلوب، ولا تستطيع إدخال السكونة والرضا والاطمئنان إلى النفوس عند التطبيق، فإن ذلك من عمل الإيمان وتأثيره وآثاره.

فارتباط الدين بالدولة، أو السلطة والقوة بالدين.. هذا الأمر متوقف على أغلبية الناس في المجتمع في الإسلام، وكثرتهم التي تهيّئ أرضية مناسبة لقيام مجتمع متدين، من حيث الالتزام الفردي، ومجتمع إسلامي، من حيث تطبيق الشريعة الإسلامية، لذا يؤمر المؤمن بالتواصي بالحق، والتواصي بالصبر، في المجتمع الجاهلي الذي يعيش فيه، وإذا خرج الأمر عن الصبر، يفتح له باب الهجرة، وعليه أن يبحث عن بيئة صالحة ومناسبة للتعبد والممارسات الدعوية، وليس له أن يكفّر المجتمع الذي يعيش فيه، ويكفر الذين يعيش بين ظهرانيهم، وليس له أن يكفّر أفراد ذلك المجتمع، ويفسّق، ويخرّب، ويقتل. هذا ما يجب عليه، وليس عليه الحصول على النتائج، فهذا ما بيّنه لنا (صلى الله عليه وسلم) بقوله: (عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّهْطَ، وَالنَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّجُلَ وَالرَّجُلَيْنِ، وَالنَّبِيَّ وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ) مسند الإمام أحمد (٢٤٤٨).

فبعض الأنبياء لم يؤمن بهم أقوامهم، وربما قُتِلوا (عليهم السلام) ولم يكوّنوا مجتمعاً مؤمناً بالله، هكذا كان الأنبياء، فما بالك بغيرهم. فالعبرة إذاً بالسير الصحيح، والدعوة إلى الله تعالى، وبالطريقة التي بيّنها الله تعالى، لا بالنتائج! وهذا مُراد قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (يونس: ١٠٩). وقوله تعالى: ﴿واصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا..﴾ (الطور: ٤٨). فحكم الله تعالى شأنه في تدبير الخلق، وشأنه مع الخلق وسننه تعالى في خلقه، وإحقاقه الحق، ونصرته لأهله.

فالنظر إلى النتائج، والسعي وراءها،

والتفكر في الحصول عليها بسرعة، يجعل المسلم يلتفت إلى الأسباب الموهومة، والطرق الزلقة، والسبل الزائفة، والوسائل الخداعة، فهذه النظرة السطحية البعيدة عن اللب والمضمون، تجعله يسعى حول الأسباب والنتائج، بحيث ينسى جوهر الدين ومبادئه ومعالمه وأهدافه، وينجرف وراء شهوة السلطة والحكم والسياسة، وينسى أن الله تعالى لم يجعل طريق الحصول على الإيمان له ولغيره كطريق الحصول على الأشياء المادية أو الدنيوية، فالله تعالى يريد التزاماً عن معرفة قلبية، وإرادة تعبدية من الإنسان، ورضا نفسياً، لا أنْ يكون مُقلِّداً فارغاً من المعاني السامية للإيمان. وهذا ينطبق على الفرد والمجتمع معاً، قال تعالى: ﴿لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا ولكنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾(الحج: ٣٧).

فالعمل الأساسي للدين.. هو أن الدين يعمل على جعل الإنسان مؤمناً مزكياً بإرادته، فعندما يتكوّن مجتمع مؤمن، يحصل المسلمون على السلطة والحكم لكثرتهم وشوكتهم، عند ذلك يأتي الدين بالضوابط الشرعية، لضبط ذلك المجتمع من حيث الظاهر، حتى يستقيم الظاهر، مع الضبط الداخلي الحاصل بالإيمان لدى الأفراد في ذلك المجتمع، فيستقيم الأمر، لأن النفوس تتفاوت في الإيمان والالتزام، بل بعض النفوس لا تؤمن ولا تصلُح أبداً. هذا، ومع ما للإيمان من جانب غيبي غير ظاهر للعيان. فالشريعة تضع حدوداً رادعة لتلك النفوس، وتعاقب التي تتجاوز تلك الحدود، مع أن وضع الحدود، وإقامة العقوبات الشرعية، هو جزء يسير في النظام العام للشريعة الإسلامية، مقارنة بالكل. إذاً، إن من مهام الشريعة الإسلامية ضبط الظاهر، وضبط الأمور العامة التي تنظم المسلمين وغيرهم، ويبقى الضبط الداخلي بالإيمان **أولاً هو الأساس في الدين**، وهذا الذي يجب أن لا نقدّم عليه أمراً آخر. ومشكلة الدعاة والأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية اليوم هي تقديم أمور أخرى على هذا الأمر وهذا المبدأ.

فالحركات والجماعات الإسلامية اليوم تمارس الأمر مقلوباً، فهي بدلاً من أن تهتمّ بالإيمان والعمل الصالح، والدعوة إلى سبيل الله تعالى، ببذل أقصى الجهد لهداية الناس، والإحسان إليهم، حتى يقبلوا الإسلام ويدخلوا فيه، أو يلتزموا بأوامره وأحكامه طواعية عن قبول قلبي وعن رضا داخلي، نراها تهتم بالسلطة، وإنشاء دولة للإسلام، حتى تتهيأ الحال والواقع لتطبيق أحكام الشريعة، هذا حسب منظورهم وثقافتهم الفكرية أو السياسية، مع أن الأحكام الشرعية هي **غير مطلوبة في ذاتها لذاتها**، بل

هي عبارة عن مجموعة قوانين ووسائل لضبط الفرد والمجتمع تحت سقف واحد، أو هي أيضاً عبارة عن مجموعة قوانين وأحكام لجلب المنافع للعباد، ودرء المفاسد عنهم، لكي يحظى الكل بالأمان ويحصل على السعادة، وكذلك لخلق ظروف آمنة للجميع، فينتشر الدين ومعالمه، وتتقوى دعوته في ظل تلك الظروف. وذلك لأن البيئة أو الأجواء التي ينتشر فيها الإسلام انتشاراً صحيحاً وسليماً، هي بيئة الأمان، والحوار، والاحتكاك، والتعارف، والتعايش، والتعامل الإنساني ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾(البقرة: ٢٠٨). ولهذا السبب قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لأصحابه، عندما أمرهم بالهجرة إلى الحبشة: (فإن بها ملكاً عادلاً لا يظلم عنده أحد).

فلأن العدالة كانت موجودة في الحبشة، اكتفى المسلمون آنذاك بالعبادة لله تعالى بحرية، ونشر دينهم وممارستهم الدعوية في ظلّ تلك العدالة التي كانت موجودة هناك، ولم يذكر التاريخ أنهم خلقوا عداوة بينهم وبين السلطة الحاكمة، وذلك لأن الغرض من إنشاء سلطة دينية، وعادلة، هو خلق أجواء آمنة وهادئة للحوار والتعايش، ولنشر الدين الإسلامي بين الناس. فإذا وجدت تلك الأجواء بطريقة أخرى، أو تحت ظلّ أي سلطة، فيجب على المسلمين التفرغ لهذه الدعوة المباركة، والتضحية من أجلها. فالمقصود هنا أن عملية التغيير في الناس تحتاج أعمالاً كثيرة وأزمنة طويلة، وذلك لأن الحصول على القناعة القلبية تتغيّر وتختلف من إنسان لآخر، لذا يجب الصبر على الإنسان عند دعوته للإسلام، وإعطائه أكثر الفرص والوسائل للهداية.

وكذلك (مبدأ الشورى) في الإسلام دليل على أن السلطة وأمور الحكم ونشأة الدولة من مقتضيات الواقع الذي يعيش المسلمون فيه، وما يعايشونه من مستجدات وأحداث. إذ إن الشورى هو اختيار الأصلح للمسلمين في تدبير شؤونهم، من قبل أهل الحلّ والعقد منهم، والعقلاء والعلماء منهم. وهذا يعني أن ما لم يحكم الله تعالى فيه بحكم، ولم يشرّع له شرعة، تركه للمسلمين أنفسهم حسب ما يختارونه، لما يرون فيه من مصلحة يقتضيها واقعهم. بل جعل مرونة كبيرة في التعامل مع أحكام الشريعة الإسلامية عند التطبيق، إذا كانت الظروف أو المصلحة تقتضي خلافها. وهذا الفهم عمل به (عمر بن الخطاب) (رضي الله عنه) في فترة خلافته، لأنه فهم من وضع الأحكام جلب المنفعة ودفع المضرة ودرء المفاسد، فإذا تعارضت المصلحة مع الأحكام أخذ بالمصلحة. وهذا الأمر يجعلنا نفهم الفرق بين الدين والشريعة، فالدين لا

تتغير أصوله ومبادئه وأسسه، بخلاف الشريعة وأحكامها، فإنها تتحوّل من مواضعها إلى غيرها، حسب الأحكام السبعة التي ذكرها الأصوليون في علم أصول الفقه.

وحتى مع وجود السلطة الدينية، أو الحكومة الإسلامية، التي تطبق الشريعة الإسلامية، يبقى أمر الإيمان خاصاً بالفرد في المجتمع الإسلامي. لذا نرى القرآن الكريم أنكر وجود كل أشكال الإكراه، عندما يتعلق الأمر بالدين والإيمان، بخلاف الالتزام بالشريعة وأحكامها ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾(البقرة: ٢٥٦)، فإن الشريعة تطبّق للمصلحة العامة، كأحكام عامة تطبق على الجميع وللجميع، فتأملْ.

نعم يدخل في مسمّى الشريعة: العبادات وأحكامها، والمعاملات وأحكامها، والأقضية وغير ذلك، لكن إنما قصدنا هنا الجانب التشريعي والقضائي والإداري للإسلام، أو الجانب الذي يتعلّق بأمور الدولة وبالحكم والتنفيذ. ويوضح هذا أن الأنبياء (عليهم السلام) جميعهم كان دينهم واحداً، مع اختلاف شرائعهم، حسب ما اقتضته حكمة الله تعالى في زمانهم. وهذا يعني أن الشريعة في الإسلام جزء من الدين الإسلامي، وعبارة عن وسائل شرعية لحفظ الدين ولجلب المصالح ودرء المفاسد للعباد.

إذاً، فمن غير المعقول أن نفكر في تكوين مجتمع وأفراد يطبّقون شريعة أو مجموعة أحكام وقوانين، حتى إذا كانت دينية، وهم لا يعرفون تلك الشريعة، ولا تلك الأحكام، ولا يرضون بها رضاً تاماً، أو أنهم لا يرونها مناسبة لهم ولحياتهم، أو لا يرون أنها تتوافق مع واقعهم ونمط حياتهم. فالسؤال المطروح هنا: هل هذا ما يريده الله تعالى من إرسال الرسل، وإنزال الكتب، ونصب الشريعة للعباد، بالضبط؟! أو بعبارة أخرى: هل يريد الله تعالى من الناس تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، دون إيمان واستسلام داخلي ينجي صاحبه من سخط الله تعالى، ويكون سبباً في هدايته الدنيوية، وسبباً للحصول على سعادته الأخروية؟!

قال تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾(النساء: ٦٥). ففي ضوء هذه الآية المباركة نصل إلى أنه مع التحاكم إلى شرع الله، وأقضية الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وحكمه، يجب أن يتواجد الرضا النفسي والاستسلام الداخلي لدى المؤمن، وهذا الرضا والاستسلام الداخلي والقلبي، لا تصنعه السلطة أو القوة المادية أو الحكومة الإسلامية وسلطتها.

بل الذي يريده الله تعالى من كل عبد مؤمن، ومؤمنة، الإيمان والعمل الصالح. جاء

هذا في القرآن الكريم في منتهى الوضوح، حتى يكون العبد على هدى من ربّه في حياته في الدنيا، ويفوز برضا الله تعالى في الآخرة.

فالبيئة التي ينتشر فيها الإسلام كدين ودعوة، هي بيئة الوئام والسلام والتعايش، فالمؤمن حين يكون في مجتمع جاهلي، أو مجتمع مختلط، يتمسّك بمبادئه ويتحمّل الكثير، ويقدّم الكثير والكثير من أجل دعوته ودينه وتمسكه به، من غير اللجوء إلى العنف، أو رفض الآخرين. فلننظر إلى قوله تعالى، على سبيل المثال: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾(الأنعام: ٦٨)، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ (النساء: ١٤٠). فالآيتان تشيران إلى اختلاط المؤمنين بغيرهم، وتعايشهم معهم، ومعاشرتهم لهم، لكن جاءت التوجيهات الربانية في كلتا الآيتين بالتعامل الصحيح والمستقيم، عندما يخوضون في آيات الله تعالى، وعند استهزائهم بها.

هذا وقد ظهر الإسلام بسرعة كبيرة وبشكل واضح، بين أبناء الغرب، في أواخر القرن العشرين، وظهر في مطلع القرن الحادي والعشرين بصورة أكثر وضوحاً، وبشكل مُلفت للنظر، على أيدي بعض الدعاة، والجاليات المسلمة. نعم، إن الإسلام ظهر في الغرب وقارة أوروبا، وغيرها، كقوة كبيرة من شأنها تغيير مسار العالم الغربي، أو العالم بأكمله. وانتشر الإسلام انتشاراً سريعاً ومذهلاً، أثارَ الاهتمام لدى الحكومات والأنظمة والإعلام الغربي، وغيرها، على حد سواء. ولم يكن ذلك الانتشار بالسلاح والجهاد بالمعنى القتالي، الذي تمارسه بعض الجماعات الإسلامية هنا وهناك، بل فقط بالتعايش والحوار، مع أن الجاليات المسلمة هناك لم تلتزم بالإيمان والعمل الصالح، كما هو المطلوب منها، ومع ما في دعوتنا وجهودنا وسعينا من قصور ونقص وإهمال لإيصال الدعوة إلى غيرنا، ونشر الإسلام في البلدان البعيدة، إلا أننا دهشنا نحن أيضاً – كغيرنا– من هذا الانتشار السريع والمذهل والهائل للإسلام!

فظهور الحركات والجماعات الجهادية والمقاومات الشعبية والإسلامية، المنظمة منها أو غير المنظمة، في أول الأمر، أيْ في أواخر القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، كان نتيجة ظهور الاستعمار في أول عهوده، وذلك للتحرّر من الاستعمار والاستبداد الأجنبي للدول الإسلامية وأراضيها، عندما

أسقطوا الخلافة العثمانية، وجعلوها ممزقة إلى أشلاء وأجزاء متفرّقة، يصعب توحيدها ثانية، مع ما للحركات الاستعمارية من دور كبير في شلّ جهود الأمة في توحيد المسلمين وتجمعهم تحت سقف واحد مرّة أخرى، حتى تأخّر الأمرُ كثيراً على المسلمين، بحيث طرأ على المسلمين أنفسهم تغيرات كثيرة متنوعة ومتعددة في كافة النواحي، وتراجع المستوى الإيماني والالتزام الشرعي لدى الأفراد والمجتمعات بشكل خطير ومحسوس وملفت للنظر، وصار أمر المسلمين أنفسهم – كأفراد ومجتمعات – بحاجة إلى تربية إيمانية من جديد، ودعوة إسلامية تنهضهم من الغيبوبة التي أصابتهم جرّاء انهزامهم وتأثرهم بالعالم الغربي وتطوراته وعاداته وتقاليده، وحتى غطرسته وقوته العسكرية والاقتصادية والسياسية.

فالحركات والمقاومات الشعبية، وحتى الحزبية، كانت غايتها طرد الاستعمار لا الدعوة لنفسها بالخلافة والسيادة، أو لأسلمة الشعوب. وكان من أولوياتها طرد الاستعمار أولاً، مثل ما قام به (عمر المختار) (رحمه الله) في (ليبيا)، لكن أتت الرياح بما لا تشتهي السفن، وجرت الأمور على نحو مغاير، وهو تشكّل الحدود السياسية للعالم الإسلامي، وظهور الدول ذات الطابع القومي أو الجغرافي أو السياسي، وما إلى ذلك، وأصبحت كل دولة تسعى للحصول على استقلالها وسيادتها. ومن جهة أخرى، زرعَ الاستعمار بذوراً سيئة، وزرع عملاء علمانيين ولادينيين على مناصب الحكم ومنابر السلطة، حيث غيّروا مسار المجتمعات الإسلامية، فانجرفوا خلف أطماع وسياسات الدول الكبرى في الشرق والغرب، وظلموا شعوبهم، فأدّى ذلك إلى زعزعة الاستقرار، وتشكّل الأحزاب المتطرفة، الدينية وغير الدينية على حد سواء، فالوضع الداخلي والخارجي للدول الإسلامية – باختصار – أصبح سبباً في ولادة الأفكار المتطرفة، وولادة العنف الديني وغير الديني كذلك، فمن كان منهم يميل إلى الإسلام، أو كان إسلامياً، بحث عن أدلة في الشرع تسوّغ له العنف والتطرف والقتل، وبحث في الأدلة ما يتوافق مع فكرته ونظرته.

فبعد سقوط الخلافة الإسلامية أصبح العالم الإسلامي بلا سقف يجمع المسلمين، وأصبحوا تحت رحمة الاستعمار والاستبداد الأجنبي. هنا كثر الالتفاف حول فكرة توحيد المسلمين تحت سقف واحد أكثر فأكثر، وكذلك راجت عند المسلمين فكرة إرجاع الحكم الإسلامي، وتطبيق الشريعة، ناسين المسلمين وتأثرهم بالعالم الغربي وماديته، وناسين فقدان المسلمين فهمهم الصحيح للدين، بل إنهم لم يحسوا بفقدان المسلمين جوهر المسألة، وهو

تراجع الإيمان لديهم، وهو ما كان له الدور الكبير إلى أقصى الحدود في الالتزام الفردي والجماعي بالدين والشريعة على حد سواء.

ففي خضم هذا الواقع المتشتّت، والحال المضطرب لدى المسلمين، والاختلاط بالفكر الغربي الدخيل، والاصطدام بالحضارة الغربية، تولّدت أفكار إسلامية مختلفة حول الدين وماهيته، وعلاقته بالسياسة والدولة، وعلاقته بالحياة وما إلى ذلك، وظهرت توجهات سياسية ودعوية مختلفة، كُلٌّ يدعو إلى فكرته، ويظهر بأنه حامل لواء الحق، والداعي إلى الصراط المستقيم، ويقسم المسلمين إلى فسطاطين، ويظهر بلسانه الناطق، أو بلسان حاله، أنه هو الممثل الوحيد للإسلام والمسلمين، ربما في جغرافية محدّدة، أو حتى غير محدّدة. وبعض هذه الحركات كانت دسيسة من الغرب والدول الكبرى، أو استعملوها كأداة في ضرب الإسلام والمسلمين، وإفشال النهضة الإسلامية والصحوة الدعوية.

ومن الناحية الأخرى، ظهرت من بين تلك الأفكار فكرة التطرف والتكفير، والسعي إلى إعادة الخلافة الإسلامية بالقوة والقتل، وإعلان الجهاد ومحاربة المرتدين وقتلهم، وهو ما أدّى إلى تشويهِ سمعتهم قبل غيرهم، وتشويهِ سمعة الدعوة الإسلامية، وعقّدوا الأمر على أنفسهم وغيرهم، وما زادوا الطين إلا بلّة، غافلين أو ربما متغافلين عن حقيقة واقعهم وحال المسلمين، وتدني المستوى الإيماني لديهم، بل غفلوا حتى عن أس الأسس في الإسلام، وهو تغيير الإنسان والشعوب ذاتياً وإيمانياً.

وإنما لجأت تلك الجماعات التكفيرية، أو المتشددة، أو المتطرفة، إلى تكفير المسلمين قبل غيرهم، لأن أفراد الأمة الإسلامية، وغالبية الناس في المجتمعات الإسلامية، رفضوا تلك الأفكار والدعوات، وحسبوها ديناً جديداً، أو أنها تسييس للدين غير مقبول، ومن ثم امتنعوا عن اتّباعهم، بل وعارضوا تلك الأفكار بشدّة، وتمّ رفضهم من أجل هذه الأفكار وأصحابها. وعلى غرار ذلك، ضاقت على تلك الجماعات التكفيرية، أو المتشددة، الأرض بما رحبت، وصعب الأمر أمام ناظرهم، وأصبح الطريق مغلقاً أمامهم لاستعادة الخلافة وتحقيق فكرتهم! فمالوا من أجل ذلك، وكذلك مع الاستعمال الخاطئ لظواهر النصوص، إلى القول بتكفير الحكومات، وموظفي الحكومات، وحتى العوام من الناس، وحكموا بالردة على كثير من الناس المسلمين، وغالوا في قضية الولاء والبراء غلوّاً كبيراً، بحيث خلقوا بينهم وبين غيرهم من المسلمين والناس جداراً معنوياً منيعاً، يمنعهم من الاحتكاك والتعايش، فتمخضت عن أفكارهم المتشددة، فضلاً عن

طريقتهم الجافة في ممارستهم للسياسة والحركة والدعوة، عقبات كبيرة أمام دعوتهم لغيرهم.

أما المؤمن الحقيقي، فهو يسير على الدرب الصحيح في الدعوة، فهو قد غيّر نفسه ذاتياً، وهو مستمر في التغيير الذاتي والتقدّم الإيماني، وتقديم الأعمال الصالحة، ومن ثمّ فهو في محاولة لتغيير الناس ذاتياً وداخلياً، ولا يلتفت في مسيرته لا إلى الدنيا، ولا إلى أنانيته، ولا إلى الوسائل الموهومة، ولا إلى المختصرات الخدّاعة، والطرائق المضللة في دعوته، ويسعى نحو هدفه الأسمى، الذي هو هداية الناس وحصولهم على إيمان صادق.

وإذا ما رفض الناس فكرته، فهو لا يظهر لهم إلاّ المحبة والشفقة، ولا يذهب في دعوته إيّاهم إلى ما يُغيظهم أكثر، ولا يستعين بالأمور التي تزيد في نفورهم. وإذا أصابه منهم مكروه، أو تلقى منهم الأذية، فهو على درب التمسك بالإيمان والصبر عليه، والخُلُق الرفيع، وإذا خرج الأمر عن الصبر فأمامه الهجرة، وترك مجتمعه، الذي يحاربه من أجل إيمانه. فهو يبحث عن بيئة نظيفة وملائمة لدعوته، ليقوم بما عليه من عبادة لله تعالى وطاعته وشكره، وإظهار الحق والدعوة إلى سبيل الله تعالى.

وقد يُثار هنا سؤال وجيه، وهو: لماذا أمر الله تعالى المؤمنين بالتواصي بالحق، والتواصي بالصبر، وبالهجرة، ولم يأمرهم بالمواجهة في بداية الدعوة المحمدية إلى انتهاء العهد المكي، وفترة من أوائل العهد المدني؟

والجواب: ليس قولُنا: إن المسلمين كانوا قلّة في مجتمع جاهلي، وكانوا مستضعفين، فهذا لا يمكن اعتباره جواباً، لأنه ضعيف في مضمونه ومدلوله، إذ إن هذا الجواب يسوّي بين الدعوة الإسلامية وبين باقي الدعوات الأخرى التي تقوم هنا وهناك. إذ إن أيّ دعوة في أول أمرها تستعين بالسرية، والتكيّف مع الواقع، حتى يستفحل أمرها، وتصل إلى القوة والسلطة، فعند ذلك تسعى لإزالة الأفكار المعارضة لها، وأصحابها، عن الوجود، أو في حدود سلطتها، بالقوة والتشريد والقتل، ثم لا تقبل بوجود غيرها على أرض الواقع من الدعوات والأفكار التي تعارضها، وتستبد بالأمر دون غيرها. فهذا شأن الدعوات والمناهج البشرية الناقصة، وليس ذلك بشأن الدعوة الإسلامية، التي مصدرها الوحي الإلهي المنزل على رسوله (صلى الله عليه وسلم)!

الجواب الصحيح هو أن الله تعالى لا يريد أن تتّسم تلك الدعوة المجيدة بالفساد والإفساد، ولا يريد أن يستعين المؤمنون بأمر خارجٍ عن طرق الإقناع السليم، التي ينبسط إليها الإنسان، ولا ينفر منها، ومن ثم يتقبلها برحابة صدر ويُسر في الاختيار.

بل ولا يريد الله تعالى أن يتصف حملة هذه

الدعوة بصفات منفرّة وغير مرغوبة أساساً، لذا أرشدهم في كتابه المجيد إلى حسن الخلق، وحسن الحوار، وحسن الجدال والموعظة الحسنة، وعدم سبّ ما يعتقده الناس وما يمارسونه من طقوس وعبادات شركية وجاهلية.

فتكوين الدولة أو الحكومة أو السلطة، ليس من مبادئ هذا الدين، وليس شرطاً لصحة إيمان المسلمين وديانتهم، وإنما يتعلقان بحياة المسلمين، وقيام مجتمعهم. والناظر في السيرة النبوية يرى هذا بوضوح. وعلى هذا فالقتال في نفسه أيضاً ليس من مبادئ هذا الدين، ولا عبادة مستقلة في نفسها، يؤمر بها المؤمن كباقي العبادات المفروضة.

فالقتال أُذنَ به لأمرٍ استوجبه واقع المسلمين، لا أن الدين فيه ما يستوجب القتال، ولا أن الدين يعتبر الإكراه والقتل وسيلة من وسائل نشره وإظهاره. ولا يعتبر القتال وسيلة للدعوة، إنما الدين يعتبر القتال عملاً عظيماً، وعبادة عظيمة، عندما توجد حاجة واقعية تفرض نفسها على المسلمين للقتال والمقاتلة. نعم، إذا استوجب واقع المسلمين القتال، فهو بلا شك عبادة وطاعة لله ورسوله وجهاد عظيم، حتى تزول علّة هذا الإيجاب، ويعود الأمر إلى الأساس الذي بُنيت عليه الدعوة الإسلامية، وهو الحرية واستقلالية الاختيار لدى الإنسان.

ومما يستوجب القتال على المسلمين وجود أنظمة ظالمة وحاكمة تصدّ عن سبيل الله تعالى، وتستعبد الناس، وتستبد بالأمر. قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾(البقرة: ١٩٣)، فالمقاتلة، أو الجهاد بالمعنى القتالي، وسيلة لنشر الدين، لأن الإسلام دين الله تعالى، وليس ديناً مُصطنعاً، أو فكرة ولدت من تفكير أحد، فلا ملكية لأحد عليه، فكما يجب على المسلمين رفع الظلم وإزالته عن غيرهم، إن أمكن، فرفع الضلالة وأسبابها عن غيرهم أيضاً من الواجب الديني عليهم، شريطة أن يكون المسلمون على إيمان صادق وعمل صالح، وأن لا يكون في رفعهم الظلم عن غيرهم مفسدة أكبر. فالمقاتلة ليست بمعنى القتل، إنما بمعنى إزالة النظم والسلطات الطاغية أو الظالمة على الشعوب، التي تسلب الناس الحرية وحق الاختيار فيما يرونه صواباً أو خطأً، وتمنعهم من اختيار ما يعتقدونه، أو تمنعهم من حقوقهم وتستعبدهم.

فالآية واضحة جداً في معناها ومدلولها، إذ خصصت العداوة بالظالمين لا بالناس، وبيّنت السبب الوجيه في المقاتلة، وهو ظهور الفتنة والوقوع فيها. فالفتنة ضد الأمان، وهي وقود القتل والهرج والتخريب. ومن معاني هذه الآية أيضاً، أيْ: فتنة عليكم، بأنْ يُغيروا

عليكم، ويقتلوكم، ويذهبوا بشوكتكم، ويفسدوا عليكم أمر دينكم. أيْ: إذا ما شكّلوا عليكم خطراً حقيقياً.

قال الله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ. وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾(الأنفال: ٣٨ – ٣٩). أي إن القتال مرتبط بموقف الكفار، فإذا لم يحاربوا ولم يصدوا عن سبيل الله فلا قتال، لكن إذا حاربوا المسلمين لأجل دينهم، وصدوا عن سبيل الله تعالى، وصاروا فتنة للناس، وسبباً في إشعال نار فتنة القتل والنهب بينهم وبين المسلمين، وشكّلوا خطراً على المسلمين وبيضتهم، وكان بمقدور المسلمين مواجهتهم، وأن يهبّوا لمقاتلتهم، فواجب عليهم ذلك، وهو جهاد في سبيل الله تعالى. وهو جهاد حق بلا شك، وعبادة عظيمة بلا ريب.

فالمؤمن ليس همّه فقط قيام دولة، وليست غايته الأولى أن يُصلِح غيره، ويترك نفسه، بل همّه الأول إصلاح نفسه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ، إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾(المائدة: ١٠٥)، و﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(البقرة: ٤٤)، ويأتي بعد ذلك: الدعوة إلى الله تعالى وإلى سبيله، بإفراغ الجهد، وبذل ما في الوسع، لأجل هذه الدعوة، ويصبر المؤمن لحكم الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾(العنكبوت: ٦٩).

وليس للمؤمن أن يخلط أغراضه الدنيوية أو الواقعية أو الشخصية أو القومية أو السياسية أو الحزبية، بأمر هذا الدين، ويكسوها بكساء الدين، ويجعلها فكرة تميّزه عن باقي المؤمنين، ويحرّض الناس على فكرته هذه، ويستميلهم بأدلة توهم صحة دعواه. فتجمّعُ المسلمين في شكل الأحزاب أو المؤسسات الدينية يجب النظر إليه على أنه وسائل لخدمة الدين والمسلمين، ولا قدسية لها أبداً، وإذا تبين أنها لا تفي بالغرض، أو تعرقل مسار الدعوة الإسلامية، أو تكون في وجودها أسباب التفرقة والاختلاف بين المسلمين، وخلق المشكلات فيما بينهم، فيجب إصلاحها وإعادتها إلى المسار الصحيح، وإلا فلا كرامة، ويجب نبذها ورفضها.

فعندما أُذن بالقتال في العهد المدني، كان لسببين رئيسين، هما:

أولاً: مظلومية المسلمين من المهاجرين، وسلب أموالهم، والاستيلاء على ممتلكاتهم، والاتجار بها من قبل مشركي مكة وقادتها.

ثانياً: تكاثر التهديدات الخارجية للمجتمع

الإسلامي الجديد، وقيام الخطر على ذلك المجتمع إقليمياً، فقضت الحاجة إلى تحرّك المسلمين عسكرياً، للحفاظ على كيانهم ومجتمعهم.

وجديرٌ ذكرهُ هنا، أن من دواعي الفتوحات الإسلامية وأسبابها – تلك التي قامت في أواخر العهد النبوي، إلى قرون عدة بعده – هو تحرير الشعوب من الظلم، واستبداد الإنسان لأخيهِ الإنسان، وتحرير الشعوب من جاهلية تخرج الإنسان من قيمته الإنسانية، وتشوّش تصوراته، بحيث تبقيه في الضلالة والشقاوة والتخلّف، ولم يكن من أهدافها إجبار الناس على اعتناق الدين الإسلامي بالقوة والقهر. فعندما يكون بمقدور المسلمين تحرير شعب مظلوم من جبر وبطش الطغاة، فعليهم أن ينهضوا لذلك حتى يرفعوا هذا الظلم، ثم يتركوا الناس وحريتهم في اختيار الدين وما يعتقدونه.

فالفتوحات ظهرت نتيجة تمكّن المسلمين مادياً ومعنوياً وعسكرياً من تحرير الشعوب، والشعوب حينئذٍ كانت على معرفة تامّة بحال المسلمين اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، ولم تك بحاجة إلى مزيد من الأدلة لتعرف ما وصل إليه المسلمون من الرقي العظيم في تعايشهم وخلقهم وعدالتهم الشخصية والاجتماعية والقضائية والحكومية.

فالمقاومة التي واجهتها الفتوحات كانت من المستبدين والحكّام، لا الشعوب، إذ لو كان الأمر كذلك لما انتشر الإسلام بهذه السرعة، التي أدهشت الشرق والغرب، ثم بقيت الشعوب على الإسلام طيلة قرون عديدة، وتحت ظروف شديدة وقاسية أتت على الإسلام والمسلمين، والتي كان من الممكن جداً الإطاحة بالإسلام، وإسقاطه بحيث لا ينهض معها أبداً. هذا إذا كان الإسلام طبّق عليهم بالقوة، كما الحال في قيام الإمبراطوريات والحضارات التي نشأت بالقوة إلى آخر أنفاسها، والتي نهضت ووصلت إلى أوج قوتها ثم سقطت وأصبحت في خبر كان.

نعم، لقد كثرت – في انتشار الإسلام، وتوسّع رقعة دولته – التساؤلات والجدل، قديماً وحديثاً، لا عند أهله، لأن الأمر جليّ عندهم، إنما عند المستشرقين والأعداء، وربما عند بعض الجهّال من المسلمين، الذين تأثروا بالأفكار الغربية الدخيلة التي صوّرتِ الإسلام للناس بأنه كان إمبراطورية قامت على سفك الدماء والاستبداد، لكن بطابع ديني مغلف، وسياسي مبطن، وينشرون الشبهات حول انتشاره، وكأنه نُشِر وأظهر بالسيف ولغة القوة والقهر، وربما جاءوا بأمثلة من الحوادث التي وقعت في تاريخ المسلمين، حوادث مُرّة مرّت بها الأمة الإسلامية، وجعلوها أمثلة على دعواهم. القول في ردّ هؤلاء بسيط

ويسير جداً، لكن قبل ذكر تلك الردود وسردها، لا بُدّ من أن نعترف أن البعض من المسلمين، بل وبعض قادتهم، وقعوا في أخطاء جسيمة في بعض الأحيان هنا وهناك عبر التاريخ، وسجلّها التاريخ ودوّنها، ربما كان ذلك لأسباب عسكرية، أو فتاوى دينية من قبل العلماء والمجتهدين، أو لأسباب أخرى مثل التصرف الشخصي من بعض القادة، أو خروج الأمر عن السيطرة في بعض الحالات، أو غير ذلك. المهم هو أن تاريخ المسلمين فيه ما هو خطأ ولا يمكن الدفاع عنه بوجه من الوجوه، بل يجب الإقرار بالحقيقة وإدانة الأخطاء.

فمن الردود على الذين يقولون إن الإسلام انتشر بالقوة والقهر:

١- من المعلوم عند أهل التاريخ والسياسة أن العرب كانوا في غاية البعد عن التحضر والتمدن، والمقصود من هذا الكلام أنهم كانوا بعيدين عن التفكير الحضاري، فضلاً عن المحاولة في بناء إمبراطورية، بل حتى إقامة دولة إقليمية، وإنما تمسّكوا بالعادات والأعراف القَبَلية في إدارة شؤونهم.

ومما هو جلي للباحث، أن من يأتي بفكرة إنشاء إمبراطورية أو دولة، ويريد نجاحها وإنجاحها في جزيرة العرب، كان سيبوء بالفشل لأسباب جغرافية وقومية، وذلك لأن العرب كانوا بسطاء في معيشتهم، وكانت قناعتهم بالعيش محصورة داخل أطر صغيرة جداً، كالقبيلة والتجمعات على أساس النسب، إذ لم تكن هناك مقوماتٌ وأسبابٌ مادية أساسية، وموادٌ خام موجودة، تساعد في إنشاء إمبراطورية، أو حتى دولة.

وإذا قال أحدُهم إن المغول كانوا كالعرب في معيشتهم، ويشبه حالهم حال العرب في البداوة وبساطة العيش، بل لا وجه للمقارنة بينهم وبين العرب في التوحش والبربريّة، ومع ذلك تمكنوا من إنشاء إمبراطورية خاصة بهم، قلنا: العبرة ليس بإنشاء إمبراطورية، واحتلال الأراضي، بل العبرة بالبقاء، خاصة عند عدم تواجد القوة والسلطة.

٢- من الواضح جداً أن العرب قبل مجيء الإسلام كانوا متشتتين ومتفرقين، وكان من الصعب جداً، بل ومن المحال، أن يجتمعوا لبناء دولة وإمبراطورية، إذ كانت تحكمهم العادات القَبَلية، وفكرة التفاضل العرقي، وطهارة النسب، ولغة الكثرة والقوة.

فتوحيد العرب والقبائل المتفرقة كان عملية صعبة جداً وشبه مستحيلة، إن لم نقل مستحيلة، فالقبائل القوية كانت تُغير على القبائل الضعيفة، فتسبي نساءها، وتنهب أموالها، وتغتصب أراضيها، فكان ذلك سبباً في إلقاء العداوة بين القبائل، ومحاربة بعضها بعضاً، وإنشاء التحالفات فيما بينها، فالرسول الكريم محمّد (صلى الله عليه وسلم) لو لم

يكن نبياً من الله ورسولاً من عنده، ما كان أمر دعوته لينجح في جمع العرب على أمر واحد، وتحت راية واحدة، ودين واحد، فضلاً عن تغيير تصوراتهم وبواطنهم، وبهذه السرعة، وفي زمن قليل جداً، وبقاء أمر دعوته في القوة والتأثير في العرب وغيرهم وإلى الآن بالقوة والتأثير نفسه.

فدعوته (صلى الله عليه وسلم) منذ بدايتها إلى وفاته (عليه الصلاة والسلام)، لم تكن تتسم بالعروبة والقومية، لا من قريب ولا من بعيد، ولم ينقل عنه (صلى الله عليه وسلم) أنه قال بأفضلية العرب على غيرهم، ولم يُرْوَ عنه أنه عامل الناس على أساس العرق أو القومية أو القَبَلية، بل جاء عنه (صلى الله عليه وسلم) نهيه الشديد عن القَبَلية والعنصرية والتفرقة على أساس الجنس والعِرْق وما إلى ذلك، ما لا يبقي للشبهة مجالاً، وذلك:

أولاً: أن الإسلام الذي جاء به هو دين الله تعالى.

ثانيا: أن الإسلام دين عالمي بكل المعايير.

١- إن أيّ حركة سياسية، مهما كانت متخفية بلباس، فلا بدّ لها من أن تظهر على حقيقتها في يوم من الأيام، خاصّة في أيام الضعف والبُعد عن السلطة والحكم. فمرادنا من قولنا هذا: لو أن دعوة محمد (صلى الله عليه وسلم) كانت متخفية تحت لباس أو غطاء ديني، كان من المفروض جداً أن تظهر على صورتها الحقيقية للناس في عهد قريب، أو تقع في تناقض بين الفكرة والتطبيق، وإنما عرف الناس الإسلام بأنه دين وليس مجرد فكرة أو سياسة، أو مجرّد إنشاء حكومة وإمبراطورية، بل ينظرون إليه على أنه دين إلهي، وهو كذلك، إذ فيه كل المقومات اللازمة للدين. ويتبادرُ هنا إلى أذهاننا سؤال جدير طرحه: لماذا لم يفقد الإسلام حيويته وقوته وأثره الكبير على الناس بمرّ العصور، وبقي ذا تأثير قوي على الأفراد والأشخاص والأمم إلى عصرنا هذا؟ ولا يزال الناس يدخلون فيه أفواجاً يوماً بعد يوم، ولا يزال أهل الإسلام في ازدياد، بالرغم من كُلِّ المحاولات الجادة، العلنية والسرية، لهدمه وإبعاده عن الحكم والسياسة ونواحي الحياة، وتضييق دائرته في التدين الشخصي والاعتقاد الفردي، وتصويره للناس بأنه دين لا علاقة له بالحكم والسياسة والحياة، ليتفردوا هم بالحكم والسياسة، أو تصويره للناس على أنه سبب للتطرف والعنف والإرهاب العالمي.

٢- وهناك سؤال مهم ومنطقي يطرح نفسه، وهو: إذا كان الإسلام انتشر بالسيف والقوة، لكان من المفروض، عند فقدان القوة والسلطة، أن يتركه الناس، ويثوروا ضده؟! فلماذا بقي الناس متمسكين بالإسلام هذا التمسّك الشديد إلى الآن، والمسلمون الآن

في مرحلة الضعف والاستضعاف، والبُعد أو الإبعاد عن السلطة والحكم! بالرغم من كُلِّ المصائب والويلات التي انصبت على رؤوسهم! فلماذا لا يتركه الناس؟! أليس ذلك لأنه دين الحق الذي يتوافق مع الفطرة والعقل السليم؟!

٣- وهناك سؤال آخر يطرحه أهل الشبهات، وهو: أن العرب ما كانوا ليجتمعوا حول بعضهم البعض بدعوة أو سياسة إلا بطابع ديني، وهذا ما فعله نبي الإسلام؟ وهذا السؤال في غاية السخف والضعف لأمور:

الأمر الأول: أن العرب كانوا شديدي التمسّك بعبادة الأصنام، وما كانوا ليذرونها بسهولة، ومن المعلوم أن محاربة الاعتقاد أصعب من محاربة الفساد الإداري وتغيير أمور الدولة وتنظيمها، بل إن رؤساء قريش كانوا على استعداد كبير ومجازفة كبيرة لإعطاء السيادة والزعامة والأموال لنبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم)، بحيث يكون هو كبيرهم، ويكونون هم الأتباع. ومن الواضح أن نبي الإسلام رفض كل ما عرضه رؤساء قريش وأصحاب النفوذ في مكة، لأن الإسلام يوجب النزاهة في الدعوة والقناعة الشخصية المتوقفة على الحرية الفردية.

الأمر الثاني: أن العرب قبل الإسلام كانت تحكمهم العصبية والقَبَلية، وما كانوا ليخضعوا بسهولة لأي واحد من غير قبيلتهم.. وخير مثال (أبو جهل)، الذي مَنَعَتْهُ العصبية من (بني هاشم) على الإقرار بالحق، وكذلك أتباع (مسيلمة الكذاب). وقصة (مسيلمة) خير مثال على إبطال دعاوى المعادين والمعاندين للإسلام.

الأمر الثالث: أن دعوة الإسلام منذ بدايتها، إلى أن توفي رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، كانت معلومة المبادئ، مفهومة الغايات، جليّة الأهداف، ما كانت ملغزة ومطلسمة، ولا كانت تتّسم بالغموض، بحيث يصعب فهمها وإدراكها.

الأمر الرابع: أن دعوة الإسلام كانت وإلى يوم القيامة شاملة لجميع الأجناس من البشر، ولو لم تكن دعوة من الله إلى الخلق، لكانت دعوة الإسلام في خبر كان.

إذا كانت هذه الشبهات صحيحة، فلماذا لم تسمع آذاناً صاغية، وعقولاً واعية؟ ولماذا لم تثر هذه الشبهات ضجة كبيرة في أوساط المسلمين والناس؟! ولماذا بقيت هذه الشبهات في مهدها، وإنما يتداولها أناس في قلوبهم الحقد على الإسلام؟!

ومما يجدر ذكره اعترافات المخالفين والأعداء بأن الإسلام هو دين العقل والاقتناع والتسامح والاستسلام، وأن الإسلام انتشر لقوة أثره في النفوس، وسهولة فهم مبادئه، وانسجامه مع العقل والروح.

وأنه انتشر عن طريق الدعوة والأخلاق والتجارة، وكذلك عن طريق الجهاد، الذي هو عبارة عن إنقاذ الشعوب من ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، واستبداد الإنسان واستعباده للإنسان أو الشعوب.

أما الجهاد، فلأنه أرهب أعداء الإسلام، لذا نراهم يأتون من خلاله، باذلين جهدهم في تشكيك المسلمين في دينهم وجهادهم، ويصورون الإسلام على أنه دين العنف والإرهاب، وأنه انتشر بحدّ السيف. ومع الأسف نرى آذاناً صاغية لهذه الشبهات والاتهامات.

فالجهاد في الإسلام، يُقام من أجل استرداد الحقوق المغصوبة والأموال والممتلكات المسلوبة، وإحقاق الحق، وأيضاً يقام من أجل إرادة الهداية والخير والعدالة للناس جميعاً، إن أمكن، وإذا كان هناك مانع فلا بد من إزالته. والجهاد يقام وينادى به في وجهِ أئمة الكفر الذين يسعون لإبعاد الناس عن الحق، كي يختاروه بقناعتهم وحريتهم، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾(التوبة: ١٢). فالإسلام جاء ليُحرِّر الناس، ويُحرِّر العقل، ويُعطي الفرد حق التفكير وحق التعبير وحق الاختيار، والدليل قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾(القصص: ٥). والمقطع الأخير من الآية معناه: نجعلهم مكان من كان يظلمهم ويستضعفهم.

ولما فتح المسلمون البلدان اعتنق الناس الإسلام، ودخلوا فيه طواعية، من غير خوف، ومن دون إكراه. وأقام الإسلام – فيما وصلت إليه سلطته – العدل الاجتماعي، والعدل السياسي، والعدل القضائي، والمساواة، والإخاء، واحتضن الإسلام كل الشعوب، باختلاف أعراقهم، وباختلاف ألوانهم وألسنتهم وطبائعهم وعاداتهم، وجعلهم إخوة، وجمعهم تحت سقف واحد، وهو: لا إله إلا الله، وأن لا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله تعالى، بل عباداً لله، وإخوةً متساوين في الحقوق والواجبات والالتزام.

فمنذ ظهور هذا الدين وإلى الآن لم يسجل التاريخ أي شيء يشير إلى أن الإسلام كان ديناً عرقياً، أو استبدادياً، أو أن حملته كانوا يسعون وراء المال والثروات والاحتلال وما إلى ذلك. نعم كانت هناك مواقع ومواقف أخطأ فيها المسلمون، ويجب أن نعترف بهذه الأخطاء، لأنه لا معصومية للمسلمين، وليس الدين الإسلامي سبباً في وجود تلك الأخطاء، فتاريخ المسلمين غير الإسلام، والإسلام غير المسلمين، فتاريخ المسلمين فيه ما يوافق

الإسلام ومبادئه، وفيه ما يخالفه، كما الحال الآن، فإن المسلمين في غاية التخلف والبعد عن الالتزام الحقيقي بالدين، وهم بعيدون عن مواكبة التقدم، وفي غاية الاختلاف فيما بينهم، وتشتتٍ في شملهم، وتعدد طرائقهم، فهل من المعقول حساب كل ذلك على الإسلام؟ أو نتهم الإسلام بأنه وراء كل ما يحصل للمسلمين من التخلف والاختلاف؟!

فما تقع فيه الحركات والجماعات والمؤسسات والمنظمات الإسلامية اليوم من أخطاء وزلّات، لا يمكن أن نحسبها على الإسلام، وكذلك الحال بالنسبة لأخطاء المسلمين فيما مضى، لا يمكن أن نحسبها على الإسلام. ونرّد على الذين يقولون إن الدين كان وراء ما حدث من تلك الأخطاء، ونرد على الذين يحمّلون الإسلامَ عبء أوزار المسلمين وعدم التزامهم بمبادئ هذا الدين وقيمه.

فالغرض من كل ما سبق من الكلام أمران:

الأمر الأول: أن الأساس في هذه الدعوة المباركة هو أن يكون حملتها أصحاب إيمان وأعمال صالحة ومبادئ قيّمة وأخلاقيات سامية، وأصحاب مبدأ تأصيل الإيمان وترسيخه في قلوب الناس، وتعريفهم بالإسلام وجماله ومفاهيمه القيّمة ومبادئه العظيمة.

الأمر الثاني: أن لا نكره بعضنا بعضاً، أو نتناطح من أجل اختلاف الوسائل لدينا، أو لاختلافنا في الانتماء. فكلّنا يجب عليه أن ينظر إلى الحزب أو الجماعة أو المؤسسة أو المدرسة التي ينتمي إليها على أنها وسائل لخدمة هذا الدين وهذه الدعوة الربانية. فمن الممكن جداً أن تأتي على هذه الوسائل فترة من الفترات تفقد الأهمية والصلاحية، فتحتاج إلى التغيير أو التبديل أو البديل، لا أن ننظر إليها على أنها ذاتَ قدسيّةٍ، نربط إيماننا بها، ونعلق آمالنا عليها، أو أن ننظر إليها كأنها وسيلة نجاة لنا في الدنيا والآخرة، بحيث لا يطرأ عليها التغيير. نعم، نعطيها من الأهمية ما يجعلها صالحة في تحصيل الخدمة للإسلام والمسلمين، ونحافظ عليها ما دامت فيها عناصر الإنتاج، حتى نستطيع التحرك على مسارها، أو العمل تحت ظلها، لكن إذا اختلفنا في الوسائل، وكان هدفنا واحداً، وإذا اختلفنا في الطرق والكيفية، وكان مضمون وموضوع إيماننا واحداً، وإذا افترقنا في الفكرة، وكان غرضنا خدمة هذا الدين، فأصبحنا ننظر إلى بعضنا البعض كالأعداء، أليس يكون هذا من أكبر أسباب تخلّفنا وتأخرنا في صعود سلّم النجاح؟! أليس هذا من علامات ضعف الإيمان في قلوبنا، وبالأحرى ضعف الالتزام منا بمبادئ هذا الدين؟ إذاً، فكيف نطلب الالتزام بعد ذلك من الناس؟ إذاً، كيف ندعو؟ وكيف نغيّر؟

ومن أين نبدأ؟!

فأقول وأكرر.. إن ترسيخ فكرة تغيير ذواتنا هو الواجب الأول علينا، إذ هو الأساس في نجاح أمر هذه الدعوة. ومهما اتخذنا من وسائل، فلن ننجح معها أبداً، ما لم تكن قلوبنا عامرة بالإيمان، ونفوسنا زكية بالأعمال الصالحة، وأعمالنا مستقيمة بالالتزام بالشريعة وآدابها.

فالناس يحتاجون إلى كتاب ناطق بالعمل أكثر من الكتاب المقروء. ولهذا لّما سئلت أم المؤمنين (عائشة) (رضي الله عنها)، عن خلُق النبي (صلى الله عليه وسلم): أجابت بمقولتها المشهورة: **"كان خلقُه القرآن"**. فيجب إذاً تحويل مبادئ هذا الدين، وقيمه العالية، وروحه السامية، إلى الواقع المحسوس والمرئي والمسموع. فالناس تقّل هممهم في تعلّم العلم، فضلاً عن إتقان العلوم واكتساب آليات الجدل، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الناس لا يلتفتون إلى من يرونَ أنه مثلهم في كل شيء، وإن اختلف معهم في النظريات والتصورات، فالناس متى يؤثّر فيهم العلم والحجج، عندما تؤثّر فيهم أخلاق أصحاب الدعوة، وأعمالهم الصالحة، وتضحياتهم الصادقة من أجلهم.

فالدعوة إلى الله تعالى، وإلى دينه، تحتاج منا التغيير الحقيقي لأنفسنا أولاً، وتحتاج التضحية العملية منا، لا التصنّع، والتظاهر. ولا تحتاج إلى أن نخترع لها طريقاً من تلقاء أنفسنا، نراه مختصراً، ومناسباً، أو طرقاً موهومة نكسوها بكساء الأدلة الشرعية، وهي في أصلها: إما أنها تخالف الدين ومبادئه، أو أنها من الدين، ولها أدلتها، ولها أصل من الشريعة الإسلامية، لكنها ليست في أوانها، أو أنها لا تتفق مع واقع المسلمين.

فمشكلة الحركات والجماعات الإسلامية اليوم، هي أن دعوتها لا تتّسمُ بالوضوح، وأن دعوتها غير واضحة المعالم للناس، وغير بيّنة ومفهومة لهم، حيث لا يعلم الناس ما مُرادهم وما يبغون. بل كثير من تلك الجماعات والحركات الإسلامية، وكثير من أفرادها وأعضائها، دخلوا في صراع مع الناس، ونظروا إلى الناس بعين العداوة، ووصفوا الناس ومجتمعهم وواقعهم بالجاهلية، وعاملوهم بخشونة وغلظة، بل تجاوز بعضهم هذا الحد إلى التكفير، والحكم عليهم بالردة، فنالوا من الناس ما يسوؤهم، وهو رفض الناس لهم، وعدم التفاتهم إليهم وإلى دعوتهم.

كان على تلك الجماعات محاولة إعادة المسلمين إلى المفاهيم الأساسية السامية للإسلام، وإعادتهم إلى المبادئ القيمة للإسلام، وإبعادهم عن أسباب التفرقة والاختلاف المذموم، وإخراجهم من تعلقهم في تصوراتهم ومعيشتهم بالماضي والتاريخ

الغابر للمسلمين، وإقناعهم بخطورة قلب صفحات التاريخ ومحاولة تكرار ما فيه. كان على تلك الجماعات والحركات فتح عقول الناس وقلوبهم لعيش جديد، حسب ما يتطلبه منهم عصرهم، في ظل تعاليم الإسلام ومبادئه، ودعوتهم إلى التجديد في الخطاب الديني، والتجديد في الاجتهاد، والتجديد في الدعوة، والتجديد في الفقه، وغير ذلك مما قد يساعد في النهضة المنشودة للإسلام والمسلمين، ويسرّع حركة عجلة التقدم الحضاري للمسلمين من جديد. كان على تلك الجماعات والحركات العمل بجد وبجهد في إنقاذ إيمان الناس، وكسبهم بشتى الطرق وشتى الوسائل المرضية عند الله، والاهتمام بصناعة الفرد الإيجابي في المجتمع، والفرد الملتزم المتخلق بالأخلاق الحميدة الفاضلة النبيلة. كان عليها توجيه الشباب بما يشعل في قلبه لهيب إرادة التغيير نحو الإصلاح والأصلح، بالتضحية بالنفس والمال والوقت والطاقة والعلم والعمل، حتى يكون مرضياً في مجتمعه والوسط الذي يعيشه. مع الأسف، فإننا رأينا من كثير المنتمين إلى تلك الجماعات التكفير والتبديع والتفسيق للناس، ورفضهم الواقع وعدم قبولهم بالحقيقة التي هم فيها، ووصفوا الناس بالجاهلية، ووصفوا الدولة التي هم فيها بدار الكفر، ما يعني أنهم لا يحبون الحياة لأنفسهم ولا لغيرهم، كأن الإسلام جاء لسلب الحياة من الناس، وسحق النفوس، وحصد الأرواح، وإزالة زينة الحياة الدنيا التي أخرجها الله لعباده، ونبذ طرق التقدم العلمي والحضاري .كان عليها زرع الأفكار البناءة في عقل الشباب المسلم، وحثّه في نشر الخير والإحسان مع الناس، وحضّه على العلم والتعلم، وإرشاده إلى المثالية في الدعوة إلى الله وإلى الإسلام، ومنعه من التنابز بالألقاب والاختلاف والتفرقة، مما يضر بالإسلام والمسلمين، ويضعف صفوفهم، فهم إخوة وإن اختلفت طرائقهم ووسائلهم. مع الأسف نراها تهتم بأفكار أنهكت الجميع في تحقيقها، وأتعبت النفوس في تحصيلها، وأقعدت الكثير عن العمل بسبب عدم موافقتها للواقع، وجلبت المصاعب والعوائق المستعصية أمام طريق الدعوة، وأكثرت الأعداء، وقللت الأصدقاء والأولياء. مع الأسف اهتمت بتلك الأفكار، ونسيت تربية أفرادها وقادتها تربية إيمانية حركية إيجابية، فضلاً عن غير أفرادها والناس في المجتمع، وكان جلّ غايتها الانهماك في السياسة، والحصول على السلطة، فلم يخرجوا إلا بفوائد طفيفة لا تذكر بجانب سلبيات كثيرة متعددة.

ولو نظرنا في التاريخ، نرى الفرق المثير والكبير بين ما قام به الشيخ (سعيد بيران)، من إعلان الثورة ضد الجمهورية التركية

العلمانية عام ١٩٢٥، بغية إعادة الشريعة، وبين دعوة (النورسي) لإنقاذ الإيمان، فدعوته كانت بمثابة ثورة فكرية أيديولوجية ضد التيار العلماني القابض على زمام الأمور. فالأول باءت ثورته بالفشل، وانتهى أثرها بانتهاء حياة قائدها، حيث أعدم (رحمه الله تعالى رحمة واسعة) مع أنه قام بالثورة ضد السلطة لا الناس، ولكن الثاني بقيت دعوته في تركيا إلى الآن، بل تجاوزت دعوته تركيا ودول الجوار، وانتشرت في أرجاء العالم وأنحائه، وأصبح الكثيرون من المسلمين، وحتى غير المسلمين، يهتمون بدعوته ورسائله وأفكاره وفلسفته الدينية والإنسانية، وأصبح لدعوته أتباع في كل مكان، وبلغت دعوته ماليزيا وأندونيسيا واليابان وغيرها من البلدان البعيدة.

ولو لم يكن لدينا، نحن الكورد، ما نفخر به إلا رجلين، لكفانا ذلك إلى يوم القيامة:

الأول: القائد (يوسف بن أيوب) المعروف بـ(صلاح الدين الأيوبي)، الذي جاهد في سبيل الإسلام ووحدة المسلمين، بكل صدق وإخلاص وشهامة، وخلُق عالٍ، ورحمة، وشفقة، وشجاعة فائقة، حيث جاهد جهاداً زاخراً بالمبادئ الإسلامية، وتجسّدت في جهاده كل القيم العالية والعدالة والرحمة الإسلامية.

الثاني: (بديع الزمان سعيد النورسي)، الذي سعى هو أيضاً بصدق وإخلاص وصبر جميل، لإنقاذ الإيمان، والتمسّك بالقيم الإسلامية، وتقوية الالتزام الصحيح بالشريعة الإسلامية وأحكامها وقيمها.

نعم، هناك أحوال وظروف يجب على المسلمين التحرّك والتعامل بحسب ما تتطلبه تلك الأحوال وتلك الظروف التي يعايشونها، ويمرّون بها، أو عليهم التحرّك بحسب ما يقتضيه واقعهم من التحرّك والسياسة والعمل، فإذا دعت الحاجة إلى القتال، وكان بإمكان المسلمين القيام به، ويسمح واقعهم بذلك، فليقوموا به، من غير حرج وخوف واستحياء مما يقوله الأعداء، وما ينشرونه من الشبهات، لكن بالتمسّك الكامل بالمبادئ والقيم والأخلاقيات التي تقرّرها الشريعة الإسلامية. وقبل هذا أن نكون نحن قد غيّرنا دواخلنا بالإيمان الصحيح الصادق. فإذا نسينا أنفسنا، واهتممنا بغيرنا، فإننا نقع في دوامة من الأخطاء الحركية والدعوية، ونكون قد عقّدنا الأمر على أنفسنا، وعلى غيرنا، وشوّهنا هذه الدعوة المباركة، بدلاً من خدمتها❐

مرافئ

المؤتمر السابع.. خطوة أخرى بالاتجاه الصحيح

د.يحيى عمر ريشاوي

مؤتمر (الاتحاد الإسلامي الكورستاني)، والذي عقد في (أربيل)، وضع الأحزاب السياسية في موقف حرج، حيث لم يبق لهذه الأحزاب أيّ مبرر في تسويف عقد مؤتمراتها، ولم يبق لها مبرر للإصرار على مرشح وحيد لتولي رئاسة الحزب، ولم يبق لها مبرر في عقد مؤتمراتها في القاعات المغلقة، وبعيداً عن أعين الجماهير والمراقبين ووسائل الإعلام !

المؤتمر السابع للاتحاد الإسلامي، وبشهادة معظم المراقبين للعملية السياسية في كوردستان العراق (مع وجود بعض الملاحظات والانتقادات عليه من هنا وهناك) يعتبر خطوة جريئة وجديدة بامتياز على الساحة السياسية، وذلك من حيث وجود عدة مرشحين، والمنافسة العلنية لتولي منصب الأمين العام للحزب، وكذلك التنظيم المتميز، وأخيراً وليس آخراً نقل وقائعه بصورة مباشرة إلى الجمهور.. كلّ هذا سُجّل كنقطة إيجابية لصالح (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، وللمسيرة السياسية لهذا التيار (الكوردي –الإسلامي).

وبعيداً عن المبالغة والتبجيل، فإن جرأة حزب سياسي، في ظل الظروف الحالية في كوردستان، بالمقارنة مع تجربة معظم الأحزاب الكوردستانية السلبية في التداول السلمي لرئاسة الحزب، وعقد مؤتمراتها.. هذه الجرأة دليل على وحدة الصف الداخلي، وثقة هذا الحزب بخوض مغامرة عقد المؤتمرات في مواعيدها، والالتزام بالنظام الداخلي، ومسيرة العمل الحزبي، بصورة عامة.

ومن المؤمّل أن يشكّل هذا المؤتمر، تحوّلاً في آلية عمل الحزب باتجاه تمتين الصف الداخلي، والمراجعة الجدّية لبعض المثالب والأخطاء في مسيرته الدعوية والسياسية، ومن ثم أخذ زمام المبادرة لإيجاد أرضية من التفاهم بين الأحزاب الكوردستانية (المتصارعة) باتجاه حل خلافاتها، والجلوس على طاولة الحوار والمفاوضات، وذلك في ظل ظروف سياسية قاتمة: تعطيل للبرلمان، وأزمة مالية خانقة، وتهديدات (داعش) المستمرة منذ ما يقارب السنتين.. المنتظر والمطلوب من (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، كحزب معتدل، القيام بدور أكثر فاعلية لحلحلة هذه المشاكل، وإرجاع نوع من الأمل للحياة السياسية في الإقليم، والتي يخيّم عليها حالة من التشاؤم والإحباط إلى حدّ كبير.. طبعاً كلّ ذلك مرهون بمدى استعداد الأحزاب الكوردستانية وجديتها لحلّ مشاكلها، واقتناعها بتغليب المصلحة الوطنية على المصالح الحزبية الضيقة، ومرهون أيضاً بثقة هذه الأحزاب بنوايا (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) من هذه المبادرة المنتظرة.

وفي جميع الأحوال، فإن أيّ محاولة لرأب الصدع في جدار العملية السياسية في إقليم كوردستان العراق، لن تتكلل بالنجاح مالم تكن هناك نية وإرادة حقيقية وتضحية (سياسية) من قبل هذه الأحزاب، من أجل لمّ شمل البيت الكوردي، وإيجاد بيئة مساعدة لادعاءات إقليم وإدارة موحدة، وصولاً إلى نوايا الاستفتاء والدولة الكوردية المرجوة من قبل تيار عريض من أبناء الشعب الكوردي، من (زاخو) إلى (خانقين)❐

ثقافة

– التاريخ على الخشبة.. أي قيمة؟ أي هدف؟ ياسين سليماني

– شعرية السرد في رواية (من يسكب الهواء في رئة القمر) أثير محسن الهاشمي

– الفن الروائي ودوره في إحداث الخلل المجتمعي رولا حسينات

التاريخ على الخشبة.. أي قيمة؟ أي هدف؟

أ. ياسين سليمانى
كاتب وناقد/الجزائر

✍ إذا كان (درويش) يوصي بعدم كتابة التاريخ شعراً، لأن "السلاح هو المؤرخ، والمؤرخ لا يصاب برعشة الحمى إذا سمى ضحاياه"، فإنّه لم يوص أحداً بعدم كتابة هذا التاريخ مسرحاً. ربما لأنّ فضاءات المسرح بتعبير (آن أوبرسفيلد) تتضمن "فن ممارسة ذات ملامح ضخمة وعلامات كبيرة وإسهاب يجب أن يُشاهد ويُفهم من الجميع". وبذا يكون التاريخ المكتوب مسرحاً، أو المرجعيات التاريخية الممسرحة، محاولة لفعل النظر في هذا الزمن السابق، وإعادة "بناء العلاقة مع الماضي على أساس من النقد والمراجعة"، بتعبير (أحمد دلباني) في سمفونيته التي لم تكتمل.

وبعيداً عن الصرامة المنهجية، التي تحلى بها كتاب (تحولات الشخصية التاريخية في المسرح المصري المعاصر)، للناقد (تامر فايز)، المنشور ضمن إصدارات (المجلس الأعلى للثقافة) بالقاهرة هذا العام (٢٠١٦)، فإنّ مقاربتَه للتاريخ انطلاقاً من شواهدَ مسرحيةٍ، تمثّل (أيْ هذه المقاربة) إطاراً جيداً لاحتضان تجارب مهمة مختارة، بما يقارب الدقة الواعية التي ترى في علاقة التاريخ بالمسرح إفادةً "من تلك الخبرات المتراكمة، التي تقدم فيما يرصده هؤلاء المؤرخون من أحداث وقعت في العصور المختلفة"، بتعبير الكاتب. لذلك فلا غروَ أن تكون علاقة التاريخ بالمسرح، من قبيل تناول المسرحية لمشهد من الماضي حصل بالفعل، وإعادة تركيبه علاقةً (تاريخيةً) في ذاتها.

هناك أسئلة مبدئية يمكننا أن نطرحها عن هذا الكتاب، قبل الولوج إلى مضامينه، ومقاربتها نقدياً: هل التاريخ الذي يتناوله الكتاب، هو التاريخ الرسمي المسجّل في الكتب والمدونات، وحدث ما يشبه الإجماع على اعتباره جزءاً حقيقيا من الزمن العالمي؟ من تاريخ الإنسان على هذه الأرض، ضمن بؤرة زمكانية معينة؟ بمعنى أنّ النماذج التي اختارها الناقد للدراسة، هل هي مسرحيات تاريخية، بالمعنى الواضح للمصطلح، بحيث أننا سنقرأ فيها عرضاً صحيحاً انطلق من مستندات عن الحقبة التاريخية الممسرحة، بتشديد الاهتمام بخصوصية العناصر المشاركة في أحداثها؟ أم أنّه مسرح يستدعي –كما يعرّفُ (باتريس بافيس)– "عناصرَ زمنيةً، ويجسّد بالتالي لحظة تاريخية من التطور الاجتماعي"، لأنّنا بالتأكيد سنخلص مع الرجل إلى القول بأنّ "العلاقة بين المسرح والتاريخ هي، بهذا المعنى، عنصر دائم ومكوّن لكلّ دراماتورجيا". بسؤال آخر: ألا يمكن أن تكون هذه النماذج المسرحية المختارة "كقناع عن بعض القضايا التي تشغل المجتمع في فتراته المختلفة"؟

سيجيب الدكتور (تامر فايز)، عبر كتابه، باختيار الأعمال المسرحية التي "استلهم كتابها الشخصية التاريخية داخل أعمالهم المسرحية"، وهي سبع نماذج، ابتداء من الأربعينات إلى الثمانيات. بحيث تم اختيار نموذج واحد من كل عقد، من الأربعينات إلى السبعينات، ثم ثلاثة نماذج من الثمانيات. وهو يظهر في ثنايا مؤلفه أنّ قصده من الشخصية التاريخية في عنوان الكتاب: "شخصية البطل ذات الأصول التاريخية، سواء أكانت من التاريخ الرسمي، أم من التاريخ الشعبي".

من هنا كانت نماذج الكتّاب من مؤلفين مسرحيين مصريين، حيث "حاول (باكثير) أن

يقدّم حكاية (الحاكم بأمر الله) في مسرحية (سرّ الحاكم) سنة ١٩٤٧، وأعاد (سمير سرحان) تقديمها في مسرحية (ست الملك) سنة ١٩٧٧، وقدّم (ألفريد فرج) حكاية (إخناتون) في مسرحية (سقوط فرعون) سنة ١٩٥٧، وقدم (أحمد عثمان) حكاية (كليوباترا) في مسرحية (كليوباترا تعشق السلام) سنة ١٩٨٤. أما (أبو العلا السلاموني)، فقد اختار العديد من الشخصيات التاريخية ليقدّمها في المسرح، مثل حكاية (خالد بن الوليد) في (سيف الله) سنة ١٩٦٥، وحكاية (امرئ القيس) في مسرحية (الثأر ورحلة العذاب) سنة ١٩٨٠.

وإذا كان المؤلف قد خصص فصولاً ثلاثة لمسرحة الحكاية التاريخية أولاً، وللمؤثرات الفنية في بناء الشكل ثانياً، وللوظيفة أخيراً، فإننا هنا سنحاور المؤلف أولاً في فصله الثالث، حيث الوظيفة تظهر في: الحرية بداية، ثم العدالة، فالسلام.

إنّ الوظيفة الأساسية للتاريخ، بحسب (تامر فايز)، تتمثّل "في عكس المراحل التاريخية المختلفة لمجتمع ما، غير أنّ المسرح يتخطى هذه الوظيفة، إذ يعكس المراحل التاريخية للمجتمع، ويفيد منها في إعادة تفسير الظواهر والقضايا الآنية". وهذا ما يتقاطع فيه الكاتب مع رؤية (ألفريد فرج)، الذي يقول في مقدمة مسرحيته (سقوط فرعون): هذه مسرحية تاريخية، من حيث أنها تستقي من التاريخ قصتها ووقائعها الرئيسية ومؤثراتها الفنية. وهي عصرية، من حيث أنها تنظر لهذه الحقبة القديمة جداً من التاريخ بعين عصرية وذهن عصري، وتنطوي على مضمون فكري عصري".

انطلاقاً من اهتمام الكاتب المسرحي بقضايا المجتمع وهمومه، فإن استخدامه للمدوّنة التاريخية جاء لتحقيق مطالب هذا المجتمع، لذلك ظهرت شخصية (أخناتون)، في مسرحية (سر الحاكم)، كداعٍ أكبر للسلام، كما تجلّت شخصية (امرئ القيس) كباحثٍ عن الحرية الفردية والإنسانية. وفي مسرحية (رجل القلعة)، قارب (السلاموني) موضوع المشاركة السياسية وقيمة الديمقراطية بين من يرفضهما، مثل (محمد علي)، ودوره السلبي في هدم الحركة الديمقراطية، ومن يدافع عنها ويؤيد وجودها. ولعلّ المنتبه إلى هذه الوظائف الثلاثة، التي يتحدث عنها المؤلف: الحرية، العدالة، السلام، سيجدها ترتدّ جميعاً إلى المعطى الأول، وهو الحرية. وليست العدالة، ولا السلام، إلاّ أثراً من آثار حرية الإنسان في اختياره بين الممكنات، وارتفاع أيّ ضغط يسلبه ذاك الاختيار.

ليس من قبيل المفارقة، تبعاً لما سبق، أن يناقش المسرح قضايا الحرية، والدفاع عنها ضد محاولات السيطرة، وتكميم الأفواه، وقتل الرغبة في الحلم. ومنذ بداياته، كان المسرح ناطقاً باسم المستضعفين والمظلومين ومهدوري الحقوق. أليست (الفرس) لـ(أسخيلوس)، كأول مسرحية حفظها التاريخ لنا، تناقش الحرية؟ وما استعادة الأوطان من مغتصبيها، إلاّ استعادة لحرية سليبة، وانطلاقاً من مشروعية الدفاع عن النفس ضد أيّ استلاب! ولا يمثّل المسرح هنا إلا كما يمثّل الفيلسوف عند (سقراط)، على أنه "لسعة الذبابة التي توقظ جواد المدينة النبيل من نعاسه"، كما يومض (أحمد دلباني) في كتاب أشرت إليه سابقاً.

وحسناً فعل مؤلف الكتاب، عندما أكّد المؤثرات التراثية العربية في النماذج المختارة، عندما تمّ حصرها في ثلاثة مؤثرات: الحكاية، السرد، والغنائية. بحيث يرى في وجود الحكايات التراثية في النصوص المسرحية المنمذجة، إثباتاً لذلك "الميل الفطري للإنسان العربي عامة، والفنان العربي خصوصاً، نحو فنون القصّ والحكي". وإذا كان هذا واضح السبب، كدافع يمكّن المبدع العربي من إسقاط هذه الحكايات على الواقع المعيش، بغير مباشرة ولا تلقينية، وبعيداً عن رقابة المراقبين، واستفزازاً للعقل النقدي في أن يتلمس مكامن التشابه ومفارقات التاريخ، مع تمظهراته في الواقع وتشابكاته معه. فإنّ "السرد، وهو المؤثر الثاني، تمّ اللجوء إليه كوسيلة هروب، التزم المؤلف المسرحي في النماذج المذكورة بتوظيفها، "لأن الصعوبة في المسرحية، التي تعتمد على الشخصية التاريخية، تكمن في كثرة التفاصيل التي تحيط بهذه الشخصية في التاريخ"، وتصبح الأجزاء المسرودة "هي تلك المرويات التاريخية، التي عجز المؤلفون عن إبرازها ممسرحة داخل مسرحياتهم".

أمّا الغنائية، فقد حاولت النماذج المختارة توظيفها كعنصر داخل المدوّنة، "لتتمكن المسرحية من صنع بطل مستقل ومتميز عن البطل التاريخي"، بحيث تكون الغنائية، كما يعرفها (ألفريد فرج) في مقدمته لمسرحية (سقوط فرعون)، بأنها لا تعني "أنها كتبت لتلحن وتغنى، ولكني أقصد أنها تنطوي على موسيقى خفية معينة، كتلك الموسيقى التي تدقّ بإيقاعاتها الخفية في قصائد الشعر، وفي الحكايات الخرافية والأساطير". وهذا يتجلى في مسرحيته المذكورة، كما يظهر في غيرها من النماذج.

كما من الحسن أنه نبّه إلى المؤثرات الغربية في هذا المسرح، ولو أنّ العديد من الدراسات السابقة انتبهت لهذا وأوضحته، لكن يفضلُ هذا الكتاب عن غيره أنه نمذج أعمالاً غير التي تمت نمذجتها في تلك البحوث، وهذا الأهم. وربما لا يختلف الباحثون في المسرح أنّ العديد من النصوص المسرحية حاكت في التراجيديا المسرحَ الغربي، بشكل يكاد يكون مطابقاً، خاصة في (الجدية)، انطلاقاً من أنّ "النظرية الكلاسيكية قد اشترطت عدم الخلط بين التراجيديا والكوميديا، وضرورة الفصل بينهما". وأيضاً في (كلاسيكية الشخصيات)، التي تعني كما يصفها (أحمد العشري) في (البطل في مسرح الستينيات): أن "تتصف الشخصية بالسموّ، أيّ تكون ذات صفات خاصة، وسلوك منفرد، حتى تكون أكثر تأثيراً في النفس، وحتى تحقق بسلوكها المتميز التضاد بينها وبين السلوك العادي، وحتى يتسنى لها

الصراع". كما تظهر المؤثرات الغربية في هذه المسرحيات، في نقطتين أخريين: وجود الجوقة، وعنصر القضاء والقدر. كما نجد عند (السلاموني) في (الثأر ورحلة العذاب).

قد يكون تأثير (بريخت) في المسرحيات النموذج أكبر من أن يتمّ تجاوزه بلا محاورة نقدية، إذ نشأت عند الرجل "رغبة في تحرير المسرح من قيود البورجوازية، وجعله أداة فعالة في نشر الوعي والتحريض على الفعل الثوري، فابتدع نموذجاً درامياً جديداً"، كما تشير (جازية فرقاني) في كتابها (تجليات التغريب في المسرح العربي). لذلك فقد جعل من التغريب خاصية أساسية في نظريته عن المسرح الملحمي، وهو يعني به "أن تفقد الحادثة أو الشخصية كل ما هو بديهي ومألوف وواضح، بالإضافة إلى إثارة الدهشة والفضول بسبب الحادثة نفسها"، انطلاقاً من "خلق حالة الانفصال بين الجمهور والمسرح، لمنع الجمهور من التوحد مع المسرحية". وقد ظهر نموذج هذا في مسرحية (كليوباترا تعشق السلام)، لـ(أحمد عثمان)، و(رجل القلعة) للسلاموني، عند طريق العديد من التقنيات لإثبات التغريب، وتوكيده، على مستوى الكتابة التي تؤسس لإخراج خاص بها.

لا يمكنني أن أنهي هذه المصافحة العقلية، دون أن أظهر مدى متعتي في لحظة القراءة لمدونة الناقد (تامر فايز)، ذلك أنها أجملت ما تفرق في العديد من المدونات الأخرى، وشرحت وحللت كثيراً من النقاط، وأضاءت العديد من المعميات. وهذا من أهم ما يمكن للناقد أن يفعله لقارئه. وهي قراءة واعية تستدرك مواطن الجمال التي غابت عنا في زحمة القراءات الكثيرة، فاستجلت عدداً هاماً من منجز الريبارتوار المسرحي في (مصر)، انتبهنا إليه زمناً، ونسيناه دهراً❐

شعرية السرد

في رواية (من يسكب الهواء في رئة القمر)

للكاتب (بشار عبد الله)

أثير محسن الهاشمي

مدخل :

الشعرية / المصطلح

يُعد مفهوم الشعرية من المفاهيم المثيرة للنقاش والجدل، وقد بدأ التأسيس لهذا المفهوم من قبل (أرسطو) في كتابه (فن الشعر) ، إذ حاول أن يؤسس له بشكل يتناسب والزمن الذي عاش فيه.

ومن ثمّ تجدد الخطاب المعاصر لمفهوم الشعرية من قبل الشكلانيين الروس، إذ أعطى الشكلانيون الروس، في بداية القرن العشرين، دفعا جديدا للشعرية، من خلال دعوتهم لضرورة إقامة علم للأدب، تكون مبادؤه مستمدة من الأدب نفسه، لتكون هذه المبادئ المنطلق الرئيس لاستنطاق الخطاب الأدبي. وهي الفكرة التي اختصرها أحد أهم اقطاب هذه الجماعة، وهو (رومان ياكبسون)، في مقولته الشهيرة عام ١٩١٩: ليس موضوع العلم الأدبي هو الأدب، وإنما الأدبية " أي ما يجعل من عمل معين عملاً أدبياً[١]. ويؤكد هذه الفكرة بعبارة أخرى، بقوله: "إن موضوع الشعرية هو قبل كل شيء، الإجابة عن السؤال التالي: ما الذي يجعل من رسالة لفظية أثراً فنياً"[٢].

إن محتوى الشعرية تركّز على الجانب الفني، الذي يحاول الكاتب على وفقها كسر انتظار المتلقي. وهي " أي: الشعرية، "تُعنى بدراسة خصائص الخطاب الأدبي، فتحاول الإجابة على سؤال ماهية الأدب، وما الوسائل الوصفية الكفيلة بتمييزه، فهي "مجموعة المبادئ الجمالية التي تقود الكاتب في عمله"، ولا يعني ذلك أن الشعرية معيارية" لأنها ليست نظرية تصبّ القصيدة بها شعريتها".[٣] و"لا يمنع ذلك من القول إن الشعرية تتحقق في أساليب، أبرزها: المفارقة، والثنائية الضدية، والبساطة الآسرة، ورمزية الغموض، فضلاً عن أنها تتمثل في انتهاك قواعد اللغة، بوصفها خرقاً لشفرة اللغة، مما يستدعي دهشة المتلقي لما هو غير مألوف، فيولّد هذا الاندهاش شعرية".[٤]

ويعلل الدكتور (الأوسي) ذلك ، نتيجة ارتباط "مصطلح (الفجوة = مسافة التوتر) – كما وصفها ديب–، بمفهوم الشعرية، إذ تتحقق الفجوة بين المتلقي والنص عندما لا يعبّر الشاعر عن فكرته بصورة كاملة، مما يخلق توتراً عند المتلقي، فيعمل هذا المتلقي على سد ثغرات هذه الفجوة، ويكسر أفق الانتظار، باستحضار معنى النص، وبذلك تتحقق الشعرية".[٥]

ويلخص الدكتور (يوسف اسكندر)، في أطروحته (تأويلية الشعر العربي – نحو نظرية تأويلية في الشعرية)، أهم مسائل الشعرية، من وجهة نظر ما ورائية ، ننقل منها عنوانات المسائل من دون تفصيل:

أ– الأسس المعرفية:

ب- ثنائية النص والخطاب..
ج-ثنائية التزامن والتعاقب..
د- ثنائية الوصف والتفسير..
هـ- ثنائية الموضوعية والذاتية..[٦]

لقد "تناول الكثير من النقاد مصطلح شعرية اللغة، بوصفه منفذاً للولوج إلى خفايا النص الأدبي، وقياس شاعريته، من خلال تناول الأساليب الفنية الكامنة في مخزون لغته".[٧]

فالشعرية على وفق ذلك إذاً، تُعدّ "من أكثر مواضيع الأدب جدّة وإثارة للاهتمام، وهي شديدة الصلة بالحداثة، لما تتمتع به من خصيصة فنية تعمل على إبراز الأثر الفني في لمسة جمالية عالية".[٨]

فالشعرية عموماً هي محاولة وضع نظرية عامة ومجردة ومحايثة للأدب، بوصفه فنّاً لفظياً. إنها تستنبط القوانين التي يتوجه الخطاب اللغوي بموجبها وجهة أدبية. فهي إذن تشخّص قوانين الأدبية في أيّ خطاب لغوي[٩].

وأخيراً، يتساءل (تودوروف) تساؤلاً منطقيّاً، يعنينا في البلاغة العربية بصفة خاصة، حين يقول: هل اللغة المجازية هي ذاتها اللغة الشعرية ؟ وما العلاقة بينهما ؟ وينتهي في تحليله إلى وضع اللغة المجازية مقابل اللغة الأدبية أو الشعرية ، على اعتبار أن الأولى تنحو إلى تحقيق ما يطلق عليه: الخطاب الأجوف" أي ذلك الخطاب الذي يجذب الانتباه إلى الرسالة في حدّ ذاتها، في حين الثانية تحضر لنا الأشياء نفسها، طبقاً لوظيفة المحاكاة في الخطاب، بعد تأويلها. ومع ذلك، فإن كلتا اللغتين تصارعان عدوّاً مشتركاً هو ما يسميه (الخطاب الشفاف)" أي الذي يفرض التصور المجرّد.[١٠]

فاللغة المجازية، واللغة الأدبية، أو الشعرية، فكرتان لغايةٍ واحدة.

رواية (من يسكب الهواء في رئة القمر):

تكشف لنا رواية (من يسكب الهواء في رئة القمر)، للكاتب (بشار عبد الله)، أن المحتوى الروائي، ومجانسته شعرياً، ينتج حالة من الأبداع، الأبداع بين ما هو ظاهر يتشكّل على وفق اللغة السردية / الشعرية، واللغة الشعرية / الشعرية، ليكون المعنى قابلاً للتشظي والاتساع.

فنجد ثمة هيمنة واضحة للغة الشعرية في رواية (بشار عبد الله)، تتوزع ما بين الصور البلاغية، كالاستعارة والتشبيه والإيجاز والرمز، فضلاً عن ابتعاده عن المباشرة اللغوية، وهيمنة المفارقة فيها. وعلى وفق ذلك، حاولنا أن نقسّم البحث على محاور عدة، تتوزع على الآتي:

(شعرية العنوان، شعرية التناص، شعرية الاستعارة، التشبيه، شعرية المغايرة في اللفظ، وضدّه).

واعتمدت في تلك المحاور على دراسة شعرية اللغة، شكلاً ومضموناً.

أولاً: شعرية العنوان:

إن أهمية (العنوان) في الخطاب الأدبي، تبرز من حيث هو (علامة) للتواصل، ليكون بمنزلة دليل استعلامات، يقود المتلقي إلى تضاريس النص. لذلك إن (عنوان النص الأدبي) هو المعلومة الأولى التي يتوجه فيه الكاتب للمتلقي مباشرة.[١١]

وهو "الدليل الذي يفضي بالقارئ إلى النص، فيتخذ دور المصيدة التي ينصبها الكاتب لاصطياد القارئ، أو دور الثريا التي تضيء دهاليز النص".[١٢]

إن إشاعة استخدام العنوانات البليغة يوشك أن يؤسس ثقافة نصوصية خاصة بها دون النصوص، وربما يتأسس من ذلك جنس كتابي له حدوده ومراميه وبلاغياته الخاصة.[١٣]

فالعنوان إذاً "يضيء الطريق الذي ستسلكه القراءة".[١٤]

تبدأ الرواية بعنوان شعري، فيبتعد الكاتب عن المباشرة اللغوية، إذ يتشظى العنوان إلى دلالات جمة، ورؤية بنائية جليّة، من شأنها أن تعزّز روحية المعنى الشعري، وتلك الصور البلاغية المتشكلة بمضمون رمزي دلالي:

مَنْ يسكب الهواء في رئة القمر!

مَنْ / السؤال

يسكب الهواء / دلالة الحياة

رئة القمر / استعارة . وهي محاولة لإعادة الحياة، أو هي رمز للحياة، و(أنسنة) القمر، في الوقت ذاته.

يبدأ الاستفهام بالاسم الموصول – مَنْ – السائل به عن العاقل – مَنْ يسكب الهواء، محاولة لبث روح الحياة – في القمر – الذي استعار له الكاتب (رئة الإنسان) القابلة للتنفس. وبالتالي، فإن الشعرية تكمن في الاستعارة البلاغية، ومن ثم ابتعاده عن المباشرة اللغوية، فنجد ثمة تحريك للألفاظ، ومحاولة لانسجامها، أدى إلى خلق لغة متجددة دلالياً، ومتسعة رمزياً.

ثانياً: شعرية التناص:

تُعد (كريستيفيا) أسبق من كتب عن التناص، إذ حاولت تقديم نظرياتها وتعريفاتها

بشكل استوعب جميع إشكالياته وأنواعه. فالتناص في نظرها : "قانون جوهري، إذ هي نصوص تتم صناعتها عبر امتصاص، وفي الوقت نفسه، هدم النصوص الأخرى للفضاء المتداخل نصياً. ويمكن التعبير عن ذلك بأنها ترابطات متناظرة (Alter– Jonetons) ذات طابع خطابي".[١٥]

أو هو "التقاطع داخل نصّ، لتعبيرٍ مأخوذٍ من نصوص أخرى، وهو العلاقة بين خطاب الأنا وخطاب الآخر".[١٦]

فالتناص عملية هدم وبناء، وبذلك تكون مهمة الكاتب أصعب، خاصة عندما يحاول أن يؤسس إلى نص مغاير.

تهيمن شعرية التناص في نصّ (بشّار عبد الله)، نلحظ منها المقطع الآتي:

"لم تكن هناك خيول، أو بغال، ولا حتى حمير. والبقر لم يتشابه علينا، بعد أن تقمّص أبقارهم جنون الموهمين بانتصار موانع التفكير..". [١٧]

يتناص الكاتب مع الآية القرآنية: {قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاء اللّهُ لَمُهْتَدُونَ}.[١٨]

وبذلك نحن إزاء مفارقة اختلفت شكلاً ومضموناً مع الآية القرآنية، فعملية الانحراف أدّت إلى تشكيل شعرية لغة النص.

وفي مقطع آخر يتناص الكاتب مع القرآن الكريم أيضاً، وبالتحديد قصة آدم وحواء:

"تسأليني كيف ؟ وأجيبك : هكذا .. تعالي نلعب. أنا ألعب آدم، وأنتِ تلعبين حواء، ولكن هذه المرة بلا شجرة ولا شيطان ولا ثمرة، ولنبدأ من الحروب والجوع .."[١٩]

تنتج شعرية التناص عندما يُضمّن الكاتب قصة آدم وحواء في نصه، منحرفاً بالقصة القرآنية، ومختلفاً عنها، إلى تجليات أخرى: (اللعب / آدم – حواء / بلا شجرة ولا شيطان / الحرب – الجوع).

وفي نص آخر، نجد شعرية التناص حاضرة:

" وأنتِ ، لماذا تضعي أصابعكِ في آذانكِ كلّما قلت: في البدء كان، ثم شيء تشكّل خلف بوابة اللغز الأكبر".[٢٠]

يتناص الكاتب مع الآية القرآنية: {أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ }.[٢١]

يغيّر الكاتب من المحتوى والمضمون القرآني إلى مضمون ومعنى آخر، وعلى وفق ذلك تتشكل المغايرة والمفارقة:

- تضعي أصابعكِ في آذانكِ – كلما قلت .... / النص
- يجعلون أصابعهم في آذانهم – من الصواعق / الآية

ثالثاً: شعرية الاستعارة:

تتنوع تعريفات الاستعارة، فالجاحظ (ت ٢٥٥ هـ) يعرّفها على أنها:

"تسمية الشيء باسم غيره، إذا قام مقامه".[٢٢]

ويعبّر (العسكري) (ت ٣٩٥ هـ) على أن معنى الاستعارة: "نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إمّا أن يكون شرح المعنى، وفضل الإبانة، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين الغرض الذي يبرز فيه".[٢٣]

ويبيّن (ابن رشيق) (ت : ٤٥٦ هـ) أن الاستعارة "... من محاسِنِ الكلامِ، إذا وقعت موقِعها، ونزلت موضعها)[٢٤].

ويصف (الجرجاني) (ت : ٤٧١ هـ) الاستعارة بقوله: "فإنك ترى بها الجماد حيّاً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية، وإذا نظرت في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعزّ منها، ولا رونق لها ما لم تزنها"[٢٥].

فالاستعارة لها خصائصها التي تميزها، وتحتاج إلى متلقٍ جيد، يكون مشتركاً في تحليلها وتأويلها.

نجد شعرية الاستعارة في نص (بشار عبد الله) واضحة وجليّة بشكل كبير ومهيمن، ومنها:

"وإذاً فقد عرفت كيف تحزّ رقبة الغيب، وتصبّ ملح كوابيسه فوق حلمي الجريح"[٢٦]

تُنتج شعرية اللغة على وفق الاستعارة الواضحة في ثنايا النص:

تحزّ رقبة / الغيب

تصبّ ملح / كوابيسه

فوق حلمي / الجريح

ونلحظ شعرية الاستعارة في المقطع الآتي:

"هل قلت لك أنني بقطنة مبتلة بالسكينة مسحت عضلة السماء حقنتها بجرعة من مصل مضاد للطائرات"[٢٧]

نجد شعرية النص أعلاه واضحة على وفق الاستعارة المختلفة" أي تجانس أو تركيب حالتين مختلفتين على وتيرة واحدة:

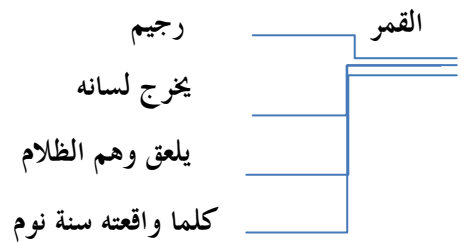
(قطنة مبتلة بالسكينة / مسحت عضلة السماء / حقنتها بجرعة من مصل مضاد للطائرات).

تهيمن شعرية الاستعارة في نص (بشار عبد الله)، وهذا ما يعكس ثقافة الكاتب ووعيه وفكره. ومنها ما ورد في المقطع الآتي:

"بحجابات ونقاط حدودية وحروب وقمر رجيم يُخرج لسانه ويلعق وهْم الظلام، كلما واقعته سنة نوم ليصرخ شيخ ما"[٢٨].

تُبنى الصور البلاغية بمستوى تركيبي عال المستوى، إذ تتشكل شعرية الاستعارة في النص على وفق الألفاظ المكثفة دلاليا

والمؤكدة بلاغياً" وذلك عندما يقرن الكاتب استعارات وتشبيهات تثير التساؤل أو الاختلاف والغرابة، ومحاولة اللعب بالكلمات:



إن ما يثير المتلقي ويجعله في تفكير وتحليل، هي تلك التجليات الشعرية، والتي بُنيت على وفق الاستعارة وبلاغتها.

تهيمن الاستعارة بشكل لافت للنظر في هذه الرواية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

(لحية الليل – ص ٣٥٨ / لعاب الشفرة ص ٣٥٨ / فخذي قلقنا ص ٣٥٨ / أصابع الغفلة ص ٣٦١ / بطن الصدفة ص ٣٦٢ / عظام أمنياتي ص ٣٦٢ / معدة الظروف ص ٣٦٤).

رابعاً: شعرية التشبيه:

يُعد التشبيه من أركان الصور البلاغية المهمة، والذي يهيمن على نصوص أكثر الكتّاب والشعراء، مما يُضفي على النص بلاغة خاصة، وجمالية هامة.

إن إحدى تعريفات التشبيه هو "الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منابه أو لم ينب، ويصح تشبيه الشيء بالشيء جملة، وإنْ شابهه من وجه واحد"[٢٩]

والتشبيه أيضاً "صفة الشيء بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو جهات كثيرة، لا من جميع جهاته" لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه"[٣٠].

وهو "العقد على أن أحد الشيئين يسدّ مسد الآخر، في حسّ أو عقل"[٣١]

نجد التشبيه حاضراً في لغة (بشّار عبد الله)، كما في المقطع الآتي:

"كي أخرج من المرأة الشرقية كحمار يقرأ أسفاراً ويفهم" [٣٢]

يشبّه الكاتب ذاته أو نفسه كحمار يقرأ أسفاراً، إذ نلحظ مفارقتين، الأولى تتجلى في التشبيه غير المتوافق بين:

الذات / الحمار

والآخر يتجلى على وفق الانحراف أو التغيير.

الحمار يحمل أسفاراً / الحمار يقرأ أسفاراً.

وهنا يكمن التغيير والولوج إلى متاهات اللعب في اللغة.

وفي نص آخر يتضح التشبيه عندما يقرن مفردتين غير متوافقتين في آن واحد:

"ثمة شاحنة عجوز تنبعث منها رائحة موتى، تجرّ خلفها ثلاثين محاولة لاقتحام العجاجة الكبرى"(٣٣)

يشبّه الكاتب (الشاحنة /العجوز)، وعلى وفق ذلك تنشأ المغايرة في اللفظ والمضمون.

خامساً: شعرية المغايرة في اللفظ وضده:

لقد اقترب تعبير (شيلنج) عن هذا المبدأ بما أسماه (فلسفة الماهية)، حيث يقول:

".. إن القدرة الشعرية كفيلة بالتفكير فيما هو متناقض، والعمل على مزجه وتوحيده"(٣٤).

إذ إن "أبرز نتائج الجمالية الرومانسية لنظرية الشعرية، هي القول بوحدة الشكل والمضمون، بامتزاج المادي والروحي، لتأكيد وحدة الأضداد"(٣٥)

تتجلى شعرية المغايرة في الألفاظ وضدها، أي عندم يجمع الكاتب كلمتين متضادتين في آن واحد، على أمل أن يكوّن معنى مغايراً في اللفظ والمعنى:

" ما اسمك ؟

حمار !

قال العريف: اقطعوا خاءه، ودقّوا مكانها حاء الحرب. والآن، كرّر العريف:

ما اسمك ؟

حمار الحرب"(٣٦).

ما يميز الكاتب (بشّار عبد الله) مغايرته في شعرية السرد، والتي تنعطف عن مسارها إلى مسارات أُخر، أكثر وقعاً، وأبلغ معنى. يحاول الكاتب أن يوظّف على وفقها تَجاور المتناقضات، أو عملية التغيير والتبديل في الألفاظ أو الحروف، لتوليد شكلٍ ومضمون يتجاوز المألوف، خاصة عندما يشير الحرف (الحاء) هنا ونقيضه (الخاء) إلى مفارقات جمة، أبرزها تغيير الجملة من معنى إلى آخر، كدلالة السخرية مثلاً، التي ترمز لها هذه الإشكالية:

(خمار / حمار) هذه الإشكالية أنتجت التضادية في اللفظ، على وفق منظومة شعرية المعنى" أي تحويله من دلالة إلى أخرى.

ونجد تلك المغايرة في مقطع آخر:

"وهل قلت لك أنه جزء على أكتاف جنون راجل إلى دائرة النفوس، وعدّل اسمه من قحط إلى قط، لتكون له سبعة أرواح، يرّوح بها عن انحناءاته الغزيرة تحت ضغط الأسعار"(٣٧)

تتضح شعرية المغايرة في هذا المقطع على أساس انعطاف مسار الكلمة إلى تجليات أخرى، يمكن من خلاله أن يكون القارئ مُشاركاً للنص في التأويل أو التحليل، لفظه ومعناه.

وبالتالي، فإن عملية التحويل والتغيير والتبديل من لفظ إلى آخر يؤدي إلى تحويل المعنى واستنطاق ما هو صامت، وبذلك تكون

المفارقة بيّنة وجليّة ومرتبطة ما بين النص ومتلقيه:

"عدّل اسمه من قحط إلى قط / لتكون له سبعة أرواح".

إن عملية تغيير الحرف ليست سهلة، خاصة عندما يتعامل الكاتب بذكاء مع النص. فالكاتب ها هنا يحاول اللعب بالمعنى لزياد قوة النص وبلاغته، فالحرف وحذفه ينتج حالة من بلاغة تحويل الكلام إلى معنى أكثر إثارة❐

الهوامش :

١- تزفيتان تودوروف، الشعرية، ت: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٧. ص٨٤.

٢- رومان ياكبسون، قضايا الشعرية، ت: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، المغرب، ١٩٨٨، ص٢٤.

٣- اتجاهات النظرية النقدية المعاصرة، د.سلام الأوسي، ٢٨٢.

٤- المصدر نفسه : ٢٨٢

٥- المصدر نفسه : ٢٨٢

٦- تأويلية الشعر العربي – نحو نظرية تأويلية في الشعرية، يوسف محمد جابر اسكندر، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٥م : ٣٠-٣٩.

٧- اتجاهات النظرية النقدية المعاصرة : ٢٨٤

٨- المصدر نفسه : ٢٨٤

٩- حسن ناظم، مفاهيم الشعرية، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٤: ٥٠.

١٠- ينظر: بلاغة الخطاب وعلم النص، د.صلاح فضل، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان – القاهرة، ١٩٩٦: ٧٧-٧٨.

١١- ينظر: في نظرية العنوان (مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية)،د.خالد حسين، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط١، ٢٠٠٧ م: ٤٢٠.

١٢- سيمياء العنوان: القوة والدلالة (النمور في اليوم العاشر) لزكريا تامر نموذجاً، خالد حسن حسين، مجلة جامعة دمشق، مجلد ٢١ – العدد (٣- ٤) ٢٠٠٥م : ٣٤٩

١٣- ينظر: ثقافة الأسئلة (مقالات في النقد و النظرية)، عبد الله الغذامي، النادي الأدبي، جدة، ط١، ١٩٩٢ م: ٤٨.

١٤- الغائب (دراسة في مقامة للحريري)، عبد الفتاح كيليطو، الدار البيضاء، دار توبقال، ط٢، ١٩٩٧م: ٢٧.

١٥- علم النص، جوليا كريستيفا، ترجمة: عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ١٩٩١م: ٧٩.

١٦- في أصول الخطاب النقدي الجديد (مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد)، تزفيتان تودورف وآخرون، ترجمة: أحمد المديني، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٧م: ١٠٣.

١٧- من يسكب الهواء في رئة القمر ٣٥٣.

١٨ – سورة { البقرة . آية ٧٠ }.

١٩ – من يسكب الهواء في رئة القمر : ٣٥٤.

٢٠- المصدر نفسه : ٣٥٤.

٢١- سورة { البقرة . آية ١٩}.

٢٢- البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٥، ١٩٨٥م: ١/ ١٥٣.

٢٣- كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٢م : ٢٩٥.

٢٤- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢م: ١\٢٦٩.

٢٥- أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: د.محمد الأسكندراني، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ٢٠٠٥ م: ٣٣.

٢٦- من يسكب الهواء في رئة القمر: ٣٥٧.

٢٧- المصدر نفسه : ٣٥٧.

٢٨- المصدر نفسه : ٣٥٨.

٢٩- كتاب الصناعتين : ٢٤٥.

٣٠- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ١/ ٢٨٦.

٣١- النكت في إعجاز القرآن، الرّماني، ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، .د.ت: ٧٤.

٣٢- من يسكب الهواء في رئة القمر: ٣٦٧.

٣٣- المصدر نفسه : ٣٦٩.

٣٤- بلاغة الخطاب وعلم النص: ٦٨.

٣٥- المصدر نفسه : ٦٨.

٣٦- من يسكب الهواء في رئة القمر: ٣٥٨.

٣٧- المصدر نفسه : ٣٥٨.

(بشار عبد الله) شاعر وصحفي عراقي، وهو إلى ذلك مترجم وروائي. فقد أصدر عن دار فضاءات للنشر بعمان عام ٢٠٠٨ الترجمة العربية الأولى لكتاب الآيجنغ الصيني الشهير بكتاب التغيرات. ونشرت له دار هاتس أف تكسن في أمريكا الترجمة الانكليزية لرواية د. فاتح عبد السلام: (عندما يسخن ظهر الحوت)، عام ٢٠٠٣. وفاز كذلك بجائزة الاستحقاق في الرواية العربية لعام ٢٠٠٥، ضمن جوائز مؤسسة ناجي نعمان الأدبية ببيروت، عن روايته الشعرية (من يسكب الهواء في رئة القمر). وستصدر له قريباً مختارات من الشعر الأمريكي المعاصر عن سلسلة آفاق عالمية الصادرة عن وزارة الثقافة المصرية.

الفن الروائي

ودوره في إحداث الخلل المجتمعي

رولا حسينات - الأردن

الأمر جلّه أننا تعودنا الكذب في كل مفصل من مفاصل حياتنا، الرهبة والجزع من استحضار الغيب، يقعينا في سلال الانتظار عند البوابة الزمنية، التي ما دلوكها إلا حين ينفلق الأفق، وتذوب أدراجها الزجاجية، وتتبعثر كالهشيم..

حينها يتسنى للمرء فينا أن ينصت لذلك الناقوس، الناقوس الذي ترتجّ له طبلة تعيش في تجويف أذننا.. مع الزمن زاد قرعها للطبول، فغشينا الصمم على الإصغاء..

فأيّ كارثة إنسانية هذه التي حاقت بإنسانية المرأة العربية والمسلمة، الإنسانية التي حرمتها

متعة الحياة الطبيعية، حرمتها إياها بسلوكيات فاقت طاقتها، من فقر وجوع وتعذيب وحروب وويلاتها وعنصرية وصراع على نزع الحجاب وحرمان الهوية.

بعد أن وهبها الإسلام فن الإنسانية، فلم ينظر الإسلام للمرأة على أنها دمية أو لعبة أو متاع، بل نظر إليها على أنها أمّ، ورأى فيها شريكة العمر لا شريكة ليلة، وقال عنها القرآن الكريم أنها السكن والمودة والرحمة وقرة العين، واختار لها البيت والحجاب والرجل الواحد، تعظيماً لقدرها، وحفاظاً عليها..

ولم يقتصر عطاء المرأة المسلمة على الإيمان والهجرة والتضحية فقط، بل امتد هذا العطاء إلى المجال العلمي والتعليمي، فظهرت الفقيهة والمُحدّثة والمفتية، التي يقصدها طلاب العلم، وعُرف عن بعض الفقيهات والمحدثات المسلمات أنهن أكثرن من الرحلة في طلب العلم إلى عدد من المراكز العلمية في مصر والشام والحجاز، حتى صرن راسخات القدم في العلم والرواية، وكان لبعضهن مؤلفات وإسهامات في الإبداع الأدبي.

ففي صدر الإسلام كانت أمهات المؤمنين، وعدد من كبار الصحابيات، من رواد الحركة العلمية النسائية. وكانت حجرات عدد من أمهات المؤمنين الفضليات، منارات للإشعاع العلمي والثقافي والأدبي. وتأتي أم المؤمنين (عائشة) (رض) في الذروة والمقدمة، فكانت من الفصيحات البليغات، العالمات بالأنساب والأشعار ورواية الحديث النبوي الشريف.

أما (أم سلمة) (رض) فكانت كما وصفها الذهبي: "من فقهاء الصحابيات".

وتتعدد أسماء الصحابيات والتابعيات اللاتي اشتهرن بالعلم وكثرة الرواية، وتحفل كتب الحديث والرواية والطبقات بالنساء اللاتي روين وروي عنهن الحديث الشريف، مثل: أسماء بنت أبي بكر الصديق، وأسماء بنت عميس، وجويرية بنت الحارث، وحفصة بنت عمر، وزينب بنت جحش (رضي الله عنهن).

ولم يغفل كبار كتاب الطبقات التّرجمة للمرأة المسلمة، خاصة في الرواية، فـ(محمد بن سعد) ذكر كثيرًا من الصحابيات والتابعيات الراويات في كتابه (الطبقات الكبرى). وخصص (ابن الأثير) جزءًا كاملاً للنساء في كتابه (أسد الغابة).

وقد ساهمت المرأة العاملة، بأناملها الرقيقة، في صناعة وتشكيل كثير من كبار العلماء" فالمؤرخ والمحدث الشهير (الخطيب البغدادي)، صاحب كتاب (تاريخ بغداد)، سمع من الفقيهة المحدثة (طاهرة بنت أحمد بن يوسف التنوخية) المتوفاة سنة(٤٣٦هـ).

وتأتي العالمة الجليلة (فاطمة بنت محمد بن أحمد السمرقندي) لتحتلّ المكانة العالية الرفيعة في الفقه والفتوى، وتصدّرت

للتدريس، وألّفت عددًا من الكتب، وكان الملك العادل (نور الدين محمود)، يستشيرها في بعض أمور الدولة الداخلية، ويسألها في بعض المسائل الفقهية.

وعرفت تلك الفترة من التاريخ عالمة وأديبة عظيمة هي (عائشة الباعونية)، التي كانت من الصوفيات والشاعرات المجيدات، وكانت تتبادل قصائد الشعر الصوفي مع أدباء عصرها.

فهل كانت المرأة حبيسة المنزل؟؟؟

لقد تولّت بعض هؤلاء العالمات مشيخات بعض الأربطة، مثل (زين العرب بنت عبد الرحمن بن عمر)، المتوفاة سنة (٧٠٤هـ)، التي تولّت مشيخة رباط السقلاطوني، ثم مشيخة رباط الحرمين.

ولم تكتف العالمة المسلمة بالعطاء العلمي في أوقات السلم والرخاء، ولكن كان لها عطاء علمي بارز في أشد أوقات المحن والأزمات. فعندما سقطت قلاع الإسلام، كانت هناك امرأتان تمثلان المرجعية العليا للمسلمين في علوم الشريعة، حيث تخرّج على أيديهن كثير من الدعاة المسلمين، الذين حفظوا وحملوا الإسلام سنوات، وهما: (مسلمة أبده)، و(مسلمة آبلة)، حيث تخرج عليهما الفقيه (أبيرالو) المورسكي، الذي ألّف كثيرًا من كتب التفسير والسنة باللغة الأخميادية التي ابتدعها المسلمون هناك.

وبعد، فالمرأة المسلمة كان لها حضور بارز في المجتمع العلمي الإسلامي، فكانت تتعلم وتعلّم، وترحل لطلب العلم، ويقصدها الطلاب لأخذ العلم عنها، وتصنّف الكتب، وتفتي، وتستشار في الأمور العامة، ولم تكن حبيسة منزل أو حجرة، أو أسيرة في مهنة معينة، بل كان المجال مفتوحًا أمامها، تظلّه الشريعة الغراء، ويرعاه العفاف والطهر..

فهل كان تفكير الأمم التي نضجت بحضارتها، متوقفاً على التفكير بالشهوة فقط؟؟

وهل النص الروائي اليوم مسؤول عن الصورة القميئة للمرأة العربية والمسلمة ؟؟؟ فللمرأة حقّ في أن تقبل ذلك أو ترفضه، لأنها المعنيّة الأولى والأخيرة. فإن كان هذا عصراً للجاهلية، فليعلم العالم أنه قد انتهى.. فما هو دورالعنف الروائي إذاً، في تبشيع صورة المرأة، والحطّ من قدرها..؟؟..

ولم يكن المقصود فيه العنف الجسدي، بقدر ما هو تبشيع صورة المرأة، أيّاً كانت، بانتهاكها وانتهاك حقوقها، وجعل صورتها أمام المجتمع مباحة..

وما يشعرنا بالمرارة في هذا، أن المرأة قد صدّقت الصورة المرسومة عنها، وأولتها الكثير من اهتمامها، فجعلت ترسم لها كياناً خائناً خارجاً عن المضمون المقدس لرسالتها

الإنسانية، وقد انسحبت لأبعد من ذلك لتكون افتراضاً للشهوة وللجسد، وقد ضيّعت العلم والخلق، وفي هذا نقض للرسالة المقدسة..

فأيّ فاجر هذا الذي نصّ النصوص، وأمر تابعيه باتباعها..؟!

فهل كان هذا رافضاً لفكرة الديانة والتدين؟؟

ولكنها ليست قاعدة بمقدار ارتباطها بالأخلاق، فليست إذاً المساومة على الأخلاق ميزة نتنافس عليها.

وعندما يكون الدين واسعاً وشاملاً ومحققاً لأعلى مستويات التوافق الروحي والمادي، يكون أبلغ صيغة على التفوق في كل الميادين..

فلم يكن الدين يوماً حكراً على أحد، أو ملكاً بيمين أحد، لكي ينهزم بانهزامه.

إنما الدين شريعة، وإن كانت إلهية، فهي أقدس من أن تدنس.. وصاحب الرسالة المكلف فيها هو أجدر شخصية بالاحترام، لأنه يعتبر النواة الأولى للنماء الروحاني، الذي ولج في أقطاب الأرض ليعمّد بماء السماء..

والرسول (محمد) (عليه الصلاة والسلام) هو صاحب الفكر المتسامح، والمدافع الأول عن الحقوق، والموجب الأول لأبجديات التعامل، وآلية الحوار، والمتمم للأخلاق، وهذا ما كانت عليه أديان السماء.. أو حتى القوانين الوضعية والعلمانية..

فأين الرجولة من هذا كله؟؟

والرجولة مسؤولية وقدرة، ولم تكن يوماً تشريفاً أو تفوّقاً..ومن أهم مفاهيمها احترام

الطرف الآخر.. الجزء الآخر.. مكمّل المعادلة الحياتية.. في كافة صور الحياة، وأنماط التواجد.

ولكن ما قد تميّزت فيه الرواية، وساهم فيها الرجل مساهمة فاعلة على المستوى العالمي، بانتهاك الحريات الشخصية، وجعلها مكشوفة لأدق التفاصيل، والهدف هو واقعية النص..

فقد اكتفت الرواية على مدى عقود في تصوير المرأة كجسد، وغدا التماهي في تبيان تفاصيله، والتغنّي بها، واقعاً ملموساً، لا حصراً على جزئية معينة..

فهل يعتبر الرجل المرأة جسداً ونشوة فقط؟!

ومن الجدير بالذكر، ذلك الاضطراب في توضيح صورة الزوجة: فـ الزوجة البلدي، هي تلك الحافظة لزوجها ولبيتها وأولادها، والتي تعرف ما يحبّ ويكره، وتعنى بوجباته، حتى بات المثل دارجا: (بطن الرجل هو أقصر الطرق لنيل محبته).. ولكنها بالصورة الروائية كانت تلك: الغبية، البلهاء، التي لا تحسن فنّ اللياقة، القبيحة، السمينة، عديمة الثقافة، تفوح منها رائحة البصل، المؤمنة بالشعوذة.. وغيرها.

ومن ثمّ تتطور الصورة، حتى تبدو الزوجة الخائنة، التي فضّلت الفرار مع عشيقها، هي البطلة، على مدار ٣٠ حلقة، وفي الحلقة الأخيرة يكتشف الزوج بطريقة غريبة ومفاجئة ذلك، حتى يصفها بالخائنة، ثم يرميها بالرصاص..

وكانت على النقيض من ذلك، صورة المعشوقة الغانية والجميلة والفاتنة، صاحبة الجسد الممشوق والمغري، والتي بمجرد ما أن تعرفت بالزوج اليأس حتى أصبحت شريفة، وما أن يلبث الزوج المسكين في بثّ تعاسته وخيبته من زواجه الأول، وكيف أنه أجبر على ذلك الزواج وفق تقاليد بدائية قديمة، أو بطريقة ما لم يدركها إلا بعد ضياع العمر..

وهل هذا أدى إلى إحداث فجوة مجتمعية في إيجاد الصيغة الإيجابية لنجاح الزواج والأسرة؟؟.

وهل يمكننا إيجاد ارتباط لما أفرزه النص الروائي، من بث للعنف، والبطولة الخارقة، والفتوّة، في خلق أو تعزيز الفكر المتطرف؟؟ والذي بدوره أثّر – بشكل أو بآخر– على الشباب بالعزوف عن الزواج أو حتى الطلاق؟؟

قد يكون الناظر للمسألة مستعجباً، أو مخالفاً.. ولكن عند التمعّن بالصورة، وإطارها، نجد أننا ندور بالواقع في حلقة مفرغة.. فإن كان الأول نتاج الثاني، فالثاني لا محالة من إفرازات الأول.. أيّاً كانت العلاقة بينهما، إيجاباً أو سلباً، يكون هناك التأثير الذي لا خلاف عليه.. فإن كانت العصبية والعنف، التي يتمتع بها الرجل،

وليست حكراً على شرقيّته، بل تعزيزاً لصورته المتفوقة في البطولة المطلقة، فالأمر أبعد من ذلك.. فانعدام الحوار، والصيغة الثنائية للتفاهم، والمصداقية، أو ما يطلق عليه الشفافية، هي أيضاً من صور التطرف.. عندما تغدو الطرق مسدودة في أيّ علاقة إنسانية، فإن هناك خللاً ومرضاً يجب معالجته.. كثير من الأمراض الفيروسية يسيطر عليها بمضادات حيوية، والكثير منها هادم لنظام المناعة، ومغيّر في الشيفرة الوراثية DNA.. لتخرج مسخاً، أو جنيناً مشوهاً..

ولذلك كان الطلاق هو الحلّ الرئيس الأمثل، كحلّ جذري لمشكلة لا يمكن حلّها، وقد تكون هي المبرر أمام العزوف عن الزواج، في ذات الوقت.. والرجولة إذاً لا تعني السيطرة والهيمنة والعنف بكافة صوره، بل تعني نوعاً من اللامركزية في القرار، وتبادل المهام، ومجموعة من السياسات، لتحقيق الهدف العام الذي تسعى إليه أيّ مؤسسة أو تنظيم، وهو الذي يمنح ديمومة الثبات على الوضع الراهن، دون المخاطرة بغيره، وهي ذاتها التي تضمن الوصول إلى أعلى مراتب النجاح..

إن التفكير المنفتح لا يعني بالضرورة الإيمان بنهج متحرر، بل على العكس فإن كانت الحرية هي الرغبة في الانحلال من كافة الأعراف والعادات والأنماط السلوكية المجتمعية، التي تمنح أيّ مجتمع هويته، فإنها بالضرورة تعني تنظيماً ناجحاً لعملية الاتصال، وهو الأبجدية الأولى في نجاح أيّ فكر أو شخصية..

فالأسرة هي أول تنظيم قد عرفه الإنسان، والبشرية جمعاء.. والتي حفظت بقاءه.. والفرد هو شيفرته السرية، التي يحقق من خلاله أهدافه.

فالتطرف، أيّاً كانت وجهته، هو عدم الإيمان بحقوق الطرف الآخر، لأنه لا يوجد طرف آخر. وبهذا إجحاف لنفسه أولاً وأخيراً..

والمنظور الإسلامي يؤمن بالحوار والشورى والتفاهم، وهي من أساسيات الديمقراطية.. فهويتي كمسلم تعني مسؤوليتي كمستخلف للبناء والإيمان بالتعددية والنظرة العامة لمفهوم المصلحة..

فهل أصبحت حياتنا متوقفة على ما تفرضه علينا الثقافات الدخيلة، دونما تفكير منا معشر النساء لصياغة حياتنا الأسرية ؟!

فلم تكن الحياة الزوجية يوماً حياة نزوة أو متعة.. أو ممارسة طائشة، وحسب..

إنما هي رابط مقدس، يضمن وحدة الخلية في الواجبات والحقوق..

ولا يمكننا إغفال مورثنا الثقافي من حصيلة العادات والتقاليد والقيم.. ومهما كان التقدم السلوكي للرجل أو المرأة، فلن يكون فضفاضاً ليصل إلى مستويات الحرية المطلقة.. وليس في هذا خطأ..

لأن الأساس في بناء أيّ علاقة هو الانضباط، بموجبه يحاسب أيّ طرف فيه عن إخلاله في أصول هذه العلاقة..

فهل أصبحت الحياة الزوجية عبأ على الزوجين؟؟

قد يظنّ البعض أن الحب والغرام، والتجارب قبل الزواج، هي أساس إنجاح بيت الزوجية.. ولكني أرى عكس ذلك تماماً.. ولا أنفي – في الوقت نفسه – مسألة الحب، لأنها مشاعر داخلية لا يمكننا تجاهلها، أو التخلي عنها.. ولكن على أن يكون، في الوقت ذاته، حبّاً قائماً على أساس الاحترام المتبادل، لصيغة معادلة قائمة على العشرة الأبدية، وهو ما أعدّه الأساس الناجح..

ولكن ما يصدم به شبابنا وشاباتنا، الذين جعلوا الحب أساساً في بناء أيّ علاقة.. فالحب متغيّر، وفق انفعالاتنا وظروفنا.. فالنسبية لبّ الموضوع، فلا بد لنا من عدم إدراجه على مطلقه.. وتبقى العشرة برأيي الشخصي هي التي تكفل إقامة الودّ، فقد جعله الرسول (عليه الصلاة والسلام) أساساً: روى (أبو داود) و(النسائي) عن أبي هريرة (رض): قال النبي (صلى الله عليه وسلم): "تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك"..

وبناء عليه يكون هناك أبجدية للعلاقة، إن أخلّ بها أحدهما، يحلّ للآخر المطالبة بتصحيح الوضع..

فالعلاقة الزوجية منهج على الآباء والأمهات أن يكونوا فيه خير مثال لأبنائهم وبناتهم..

وعلى المجتمع المدني تقديم أصول ممنهجة في تعليم البنيان الصحيح، في دورات، أو مراكز إرشادية.. لأن مشكلة الطلاق واقع لا يمكننا أن نغضّ الطرف عنه.. لأنه على وجه التأكيد سيخلّ بالمنظومة القيمية للأفراد على وجه الخصوص..

وعليه، فعلى أحدنا أن يقول كفى لهذه اللعنة التي أصبحت ملازمة لنا في الكتب، فلم تعد هناك كتب صفراء، وروايات عبير، وغيرها من الفن الأدبي الرخيص، بل باتت طقساً من طقوس الدخول في الميدان الأدبي..

والمضحك المبكي أن أحد الشروط في قبول أيّ عمل أدبي، لتقييمه لجائزة ما، أو لدار نشر، على حدٍّ سواء، هو التزامه بالأخلاق والقيم المجتمعية!!❐

صدر حديثاً

✍ صدر حديثاً المجلد الأول من كتاب (التحليل الروائي للقرآن الكريم) لمؤلفه عبد الباقي يوسف، الروائي والكاتب الكوردي السوري المعروف.

جاء هذا المجلّد في ٦٤٠ صفحة من الحجم الكبير، وتضمّن تحليل السور الخمس الأولى من القرآن الكريم، وهي: (الفاتحة، والبقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة) تحليلاً وفق المنهج الروائي الحديث الذي اتخذه المؤلف في عمله.

يُذكر أن هذا المجلّد قد صدر في أربيل، عاصمة إقليم كوردستان، في سنة ٢٠١٦، وقام الأستاذ المهندس الفاضل (نجاة ياسين النجار) بطباعة (١٠٠٠) ألف نسخة منه كوقف لله تعالى، على نفقة (عيادة النجار الخيرية الطبية)، التي يديرها في أربيل، وقام بتقديمها كهدية لأهل العلم، والفقه، والفكر، في إقليم كوردستان، وكذلك قام بوضعها في بعض المكتبات الدينية المتخصصة في (مكة)، و(المدينة)، وبعض البلاد العربية، لتكون وقفاً لوجه الله تعالى.

جدير بالذكر أننا في مجلة (الحوار) قمنا بنشر كتاب (الارتقاء في درجات تلقي معاني القرآن) للمؤلف، ضمن سلسلة كتاب الحوار سنة ٢٠١٤، حيث كان الكتاب الأول في السلسلة، ولقي أصداء طيبة، وقمنا بتخصيص ملف لنشر هذه المساهمات التي وردتنا من أكثر من دولة عربية. والمؤلف من كُتّابنا وله زاوية خاصة بعنوان (عَبَقُ الكلمات).

وبهذه المناسبة نُبارك هذه الخطوة العلمية الطيبة التي قام بها الأستاذ (عبدالباقي يوسف)، ونأمل له المزيد من العطاء والإبداع ❐

– أطلس العالم للشريف الإدريسي

د.محمد نزار الدباغ

(أطلس العالم للشريف الإدريسي ت: 560هـ/1166م
قمة ما بلغته الحضارة العربية الإسلامية من تطور في علم الخرائط)
لِمُؤلِفِه: د. رائد الجواري

عرض: د.محمد نزار الدباغ

صدر عن المكتب الجامعي الحديث في الإسكندرية بمصر كتاب (أطلس العالم للشريف الإدريسي ٤٩٣-٥٦٠هـ/١١٠٠-١١٦٦م قمة ما بلغته الحضارة العربية الإسلامي من تطور في علم الخرائط)، وذلك في طبعته الأولى في أغسطس (آب) ٢٠١٤، لِمُؤَلِفِه الدكتور (رائد راكان قاسم الجواري)، ويقع الكتاب في ١١٦ صفحة من القطع الكبير، بغلاف فني ملون وأنيق، وتحمل صفحة الغلاف خارطة العالم

للشريف الإدريسي، وهو عبارة عن خرائط جمعها وقدّم لها مؤلف الكتاب.

ابتدأ الكتاب بتقديم للمؤلف يقع في ١٢ صفحة، عرَّف فيها بمفهوم الخريطة، ثم تناول ظهور الحضارات القديمة التي ظهرت فيها خرائط العالم، إذ – كما هو معروف – إن أقدم خارطة للعالم وجدت في نهاية الألف الثالث قبل الميلاد، وبداية الألف الثاني قبل الميلاد، في نصّ يعود إلى حضارة وادي الرافدين، ويمثّل النص "في هذه الخارطة مواضع المدن والبلدان بدوائر... ووضعت في وسط الدوائر، أو بقربها، أسماء تلك المدن. أما المثلثات المستقرة على المنطقة الخارجية من الخارطة، فتشير إلى الأقاليم الأجنبية. وهذه الخارطة هي الخارطة البابلية، والتي اقتصرت على وصف يابسة واحدة تحيط بها المياه. ولعل من أهم المواضع ذِكراً، في هذه الخارطة، هي بلاد بابل، وبلاد آشور، ونهر الفرات، وبعض الأهوار في جنوب العراق...".

ثم تحدّث المُؤَلِف، في تقديمه، عن تطوّر رسم خرائط العالم عند الإغريق (اليونان)، إذ تطوّرت المعرفة الجغرافية لديهم، فاستطاعوا رسم خرائط تضمّنت قارات العالم القديم، كأوروبا وآسيا وأفريقيا. وهو ما يتضّح لنا من خلال خارطة العالم لـ(هيكاتايوس)، خلال القرن السادس قبل الميلاد (حوالي ٥١٧ق.م)، وذكر فيها أنهار دجلة والفرات، والنيل، وليبيا، وقرطاجنة، وغيرها.

ومع بداية القرن الثاني قبل الميلاد ظهرت لدينا خارطة الجغرافي (إيراتوستين)، باستخدام خطوط الطول والعرض، ثم ومع التطورات التي شهدتها العلوم اليونانية، والجغرافية تحديداً، باستخدام الشكل الكروي في رسم الخرائط، وقد تضمنت خارطة الجغرافي الشهير (بطليموس) (ت:١٦٢م)، في أجزائها، رسم قارات أوروبا وآسيا وأفريقيا.

وفي العصور التي ازدهرت فيها الحضارة العربية الإسلامية، منذ مطلع القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي، إلى القرن العاشر الهجري/ القرن السادس عشر الميلادي، وخلال تلك الحقب ظهر العديد من الجغرافيين المسلمين، الذين أسهموا في وضع أُسس علم الخرائط العربية الإسلامية. ويعدّ (الشريف الإدريسي) من أشهرهم، وتعدّ خارطته، والتي أهداها للملك (رجار)، ملك النورمان على صقلية وجزء من إيطاليا، من أشهر الخرائط التي وصلتنا كاملة، والتي رسم فيها العالم المعروف آنئذٍ، والتي تختلف عن خرائط (أطلس الإسلام)، مما رسمه الجغرافيون العرب المسلمون، إذ التزمت خارطته بتحديد مواضع خطوط الطول، ودوائر العرض، كما تلتزم بالشكل الحقيقي للمنطقة، فضلاً عن ما

امتازت به من الدقة والوضوح، وتحقيق المقاييس والأبعاد بين الأقاليم والمدن.

وخارطة (الإدريسي) هي في الأصل عبارة عن خارطة شاملة للعالم، عمل (الإدريسي) على تجزئتها إلى (٧٠) جزءاً، تمثّل (٧٠) خارطة، ووضعها في كتاب واحد، أطلق عليه اسم: (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق). وعمل على تحقيق تلك الخرائط، بصورة دقيقة، وعناية فائقة، المستشرق الألماني (كونراد ميلر) (ت:١٩٣١م)، والذي مكّن من الحصول على النسخ الأصلية من خرائط الإدريسي كاملة. فجمع تلك الخرائط، لتشكّل لديه خارطة واحدة، والتي قام كل من الأستاذ (محمد بهجت الأثري) والدكتور (جواد علي) بإعادتها إلى أصلها العربي، محققة ومحررة. وقد عمل (المجمع العلمي العراقي) على نشرها سنة ١٩٥١م بمطبعة مديرية المساحة العامة ببغداد، وأعادت نقابة المهندسين طبعها سنة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م بمطبعة الجمهورية.

وذكر المُؤَلِف، في آخر تقديمه، أنه تمكن من الحصول على خارطة الإدريسي (تحقيق ميلر)، وكذلك بعض النسخ المخطوطة من الخارطة، من (مكتبة بودليان) بـ(أكسفورد). وجاء هذا الكتاب – على حدّ قول المُؤَلِفِ – ليترك "بين يدي القارئ هذه الخرائط السبعون، التي تمثّل أحد أبرز كنوز المعرفة الجغرافية للحضارة العربية الإسلامية".

وتلى تقديم الكتاب، مقدمة كتاب (نزهة المشتاق) للإدريسي، في (٦) صفحات. تبعتها خارطة ملونة للإدريسي، والتي ذكر فيها (الإدريسي) من ألّفَ له هذا الكتاب، وهو ملك صقلية آنف الذكر، ذاكراً مناقبه واهتماماته بعلم الجغرافيا، وطلبه لمؤلفات الأقدمين من الجغرافيين، كاليعقوبي والمسعودي والجيهاني وابن خرداذبه والاصطخري والعُذري وغيرهم، فضلاً عن كتاب بطليموس. والتي لم يجد فيها ما يشفي غليله مشروحاً ومستوعباً مفصلاً، فأمر الفَعَلَة أن يصنعوا له كرة من فضة، وأن ينقشوا فيها صور الأقاليم، ببلادها وأقطارها ومدنها وريفها وخُلجانها وبحارها وأنهارها وعامرها وغامرها، وأن يؤلف كتاب

مطابقاً لما في أشكالها، غير أن يزيد عليها بوصف أحوال البلاد والأرضين، وكل مظاهر الطبيعة، من جبال وأنهار وغيرها، وذكر المسافات بينها، ومزروعاتها، وغلاتها، وتجاراتها، وصناعاتها، التي تُجلب من وإلى الأقاليم السبعة، مع ذكر أحوال أهلها، وهيئاتهم، وخلقهم، ومذاهبهم، وزيّهم، ولغتهم، فجاء كتاب: (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق).

ثم ذكر (الإدريسي)، في مقدمة كتابه، العامر والغامر من الأرض، مع ذكر اليابس، والماء، والأقاليم السبعة، وحدودها، ومسمياتها، من البحار والخلجان والجزائر والمراسي والبلاد، وذكر الأقاليم، ومدنها، ومسالكها، وطرقاتها، وما بينها.

واشتملت قائمة محتويات الكتاب على ذكر الأقاليم السبعة، ويتضمن كل إقليم عشرة أجزاء، مقدّرة من الطول والعرض، ويتبع كل جزء من هذه الأجزاء ما له من المدن والأكوار (جمع كورة) والعمارات.

وقام المُؤَلِف عن عرض لكل جزء من أجزاء كل إقليم، بوضع صورة هذا الإقليم من خارطة الإدريسي، ليكون هناك ربط بين نصّ كتاب (نزهة المشتاق...)، وإسقاطه على جزء من خارطة الإدريسي، مذيّلاً بالنصّ.

وانتهى الكتاب بقائمة تضمنت مصادر الكتاب، وهوامشه، ذات ترقيم موحد، واشتملت على (٢١) هامشاً. ولعل من بين أبرز المصادر والمراجع، التي استعان بها المُؤَلِف، بعد كتاب (نزهة المشتاق)، كتاب (العراق في الخوارط القديمة)، للدكتور (أحمد سوسة)، والذي يعدّ اليوم من الكتب النادرة، فضلاً عن كتاب (تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس) للدكتور (حسين مؤنس)❐

المُؤَلِف من مواليد مدينة (الموصل)، له عدد من الكتب المنشورة، فزيادة على الكتاب المتقدم في هذا العرض، له:

*** الإعجاز الجغرافي في القرآن، بين الحضارات القديمة والعلم الحديث.**

*** الأصالة والإبداع الجغرافي في الحضارات القديمة والحضارة اليونانية.**

*** الإعجاز الجغرافي الفلكي في القرآن الكريم.**

*** الأصالة والإبداع الخرائطي في الحضارة العربية الإسلامية – الشريف الإدريسي –.**

زيادة على عدد من البحوث المنشورة في مجلات علمية أكاديمية عراقية.

بصراحة

عمليات الحشد الشعبي!

صلاح سعيد أمين
Selah1434@gmail.com

✍ بعد اجتياح تنظيم (داعش) الإرهابي لمدينة (نينوى)، ثاني أكبر مدن العراق، واستيلائه على ثلث الأراضي العراقية تقريباً في ٢٠١٤، تمّ تشكيل (الحشد الشعبي)، بناءً على فتوى السيد (علي السيستاني)، لمواجهة داعش، وإيقاف تقدمهم نحو المناطق الأخرى، و(بغداد) العاصمة على وجه الخصوص.

المسؤولون في بغداد لم يخفوا هذه الحقيقة، وأشاروا إليها أكثر من مرة، وفي أكثر من مناسبة، وأكدوا مراراً أن (الحشد الشعبي) الرادع القوي بوجه داعش، ووصفوا المرجع (علي السيستاني) بـ(حكيم العراق)، تقييماً لفتواه التاريخية، على حدّ قولهم.

طبعاً، يواجه هذا (الحشد) انتقادات كثيرة، من داخل وخارج العراق، منها: عدم شرعيته الدستورية، وكون جلّ عناصره من طائفة معينة، هي الطائفة الشيعية، وبالتالي انتهاكه لحقوق الإنسان، وخصوصاً في المدن التي يشكّل (السنة) غالبية سكانها. وما جرى في (تكريت) من سلب ونهب، وحرق البيوت، وعرقلة عودة النازحين إلى ديارهم، وحرق المساجد، والقتل العشوائي لأبناء تلك المناطق، ليس ببعيد عنا!!

ويخطئ من يعتقد أن ما يجري الآن في (الفلوجة)، على أيدي عناصر تابعة للحشد الشعبي، وبشكل منظم، من: القتل العشوائي، والاعتقال التعسفي، وحرق المساجد، والبيوت، هو عملية غير ممنهجة، أو مجرد تصرفات فردية لبعض عناصره، إذ لا يعقل أن يتكرر الشيء نفسه من الانتهاكات المختلفة في كل تلك المدن، التي شارك الحشد الشعبي في استعادتها من سيطرة (داعش)، واعترف بذلك ضمناً القائد العام للقوات المسلحة (حيدر العبادي)، وحتى بعض قيادات الحشد أنفسهم.

من هنا، يبدو أن عقيدة الحشد الشعبي مبنيّة على الدفاع عن إطار مذهبي بحت، على عكس ما يروّج البعض من أنهم حماة العراقيين كلهم، وبأطيافهم المختلفة.

إنّ هذا (الحشد)، ولكي يثبت أن ولاءه للعراق فقط، وأن عقيدته تجاوزت الإطار المذهبي الضيق، فمن الواجب أن لا يكرر في (الفلوجة)، ما فعله في (صلاح الدين)، وعلى قياداته مراجعة مسارها الفكري، وتجنب ما تكرر في ساحات القتال، مما من شأنه توسيع الفجوة الطائفية بين أبناء العراق من جهة، وتهديد العلاقات المستقبلية بينهم، من جهة أخرى.

إن تكرار الانتهاكات على أيدي عناصر الحشد الشعبي، سيزيد الطين بلة، ويحمل في جعبته مخاطر كثيرة، ربما تجاوزت تداعياتها ما آلَ إليه الوضع بعد دخول (داعش) للعراق❐

– المؤتمر العام السابع لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)..	المحرر السياسي
– استمرار حالة الانقسام السياسي في الإقليم	الحوار
– ندوة فكرية في أربيل تعرض مخاطر الفكر المتطرف	الحوار

المؤتمر العام السابع لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)..

انتخاب أمين عام، ومجلس قيادي،

وإقرار نظام داخلي جديد للأعوام الأربعة القادمة

أربيل: الحوار

تحت شعار (نحو مستقبل زاهر في كوردستان حرة ومستقلة) عقد (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) يوم السبت الموافق (٢٠١٦/٥/٢٨) مؤتمره العام السابع، بمشاركة أكثر من ١١٠٠ عضواً.

عقد المؤتمر على (قاعة سعد عبد الله) بالعاصمة (أربيل)، واستغرقت أعماله يومين (السبت والأحد ٢٨و٢٠١٦/٥/٢٩)، تم خلالها إقرار النظام الداخلي، وانتخاب أمين عام جديد، مع انتخاب أعضاء المجلس القيادي، وأعضاء الهيئة العليا للمتابعة.

الظروف المصاحبة لانعقاد المؤتمر

جاء انعقاد المؤتمر العام السابع لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، في ظروف سياسية بالغة الحساسية، إذ يمر اقليم كوردستان خصوصاً، والعراق والمنطقة والعالم عموماً، بمرحلة بالغة التعقيد والحساسية.. فكوردستان تشهد على الصعيد السياسي انقساماً حاداً منذ ما يقارب العام، نتيجة تباين مواقف الأحزاب الرئيسة حيال جملة من المسائل ذات البعد الوطني.. وعلى الصعيد الاقتصادي، تعاني كوردستان أزمة مالية حادة، بسبب

انخفاض أسعار النفط، وامتناع الحكومة الاتحادية في بغداد عن إرسال حصة الإقليم من الموازنة العامة، بما فيها رواتب الموظفين، مما تسبب بضائقة مالية لشرائح اجتماعية كثيرة. ناهيك عن توتر العلاقة مع الحكومة الاتحادية، واستمرارها على نفس الوتيرة، مع غياب تام لحلّ مرضٍ للحكومتين.. وعلى الصعيد العسكري، تشهد معظم جبهات الإقليم حرباً ضد تنظيم (داعش)، الذي شنّ اعتداءات على المناطق الكوردستانية، بعد سقوط الموصل ومناطق عراقية بيد التنظيم، منذ ما يقارب العامين.. أما على المستوى العراقي، فالبلاد تعاني حالة انقسام سياسي وعدم توافق حيال نوع السياسة العامة التي يجب أن تدار بها البلاد، انعكست على المسار النيابي: مهاجمة البرلمان من قبل متظاهرين، عرقلة إصلاحات شرعت بها الحكومة، وعلى الوضع الأمني، حيث زادت وتيرة التفجيرات الإرهابية، مع وجود حرب مستعرة ضد (داعش).. وانعكست أيضاً على الواقع المعيشي، نتيجة انخفاض مدخولات الحكومة من بيع النفط في الأسواق العالمية، ناهيك عن نزوح السكان من مناطق المواجهات العسكرية.. أما على المستويين الإقليمي والدولي، فهناك صراع (إرادت سياسية) و(اختلاف مصالح) و(أجندات متضاربة) للدول الإقليمية.. وأما على الصعيد العالمي، فالمجتمع الدولي بمعظمه منخرط في الحرب ضد (داعش)، في سوريا والعراق وليبيا، مع تأثر عالمي واضح بالأزمة السورية.

كل هذه المتغيرات السياسية الداخلية والخارجية لم تمنع (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) من عقد مؤتمره، واختتامه

بنجاح شهدت به النخبة الكوردية وقطاع واسع من الشارع الكوردستاني.

التقرير السياسي للمؤتمر

انطلقت أعمال المؤتمر في الساعة العاشرة من صباح السبت ٢٠١٦/٥/٢٨ بتوقيت إقليم كوردستان، بحضور كافة الأعضاء الممثلين عن مكاتب الحزب ومفاصله التنظيمية، واستهلت بتلاوة التقرير السياسي من قبل عضو المؤتمر – الأمين العام المنتهية ولايته – الأستاذ (محمد فرج)، وتضمن التقرير استراتيجية الحزب السياسية خلال الأعوام الأربعة الماضية، وشملت محاور عدة جسّدت رؤية وخطوات الحزب المرسومة، منها: تحديد أوجه القصور، وكذلك التقدم، في مسيرة الاتحاد الإسلامي، واستعراض المحطات السياسية التي مرّ بها، ابتداء من مشاركته في الانتخابات البرلمانية الكوردستانية، والعراقية، وحضوره النيابي، عبر طرح مشاريع قوانين، واتخاذ مواقف سياسية، عن طريق كتلتيه في برلمان الإقليم، ومجلس النواب الاتحادي. كما سلط التقرير الضوء على حالة عدم الانسجام بين حكومتي أربيل وبغداد، وتداعيات ذلك على الواقع الكوردستاني، ورؤية الاتحاد لتجاوزها ضمن إطار خطاب وجهد وطني وقومي موحد.. وتناول التقرير حالة الانقسام السياسي في كوردستان، وعوامل الخلاف والتشظي، وموقف الاتحاد الإسلامي حيالها، ودعوته لـ(التوافق الوطني) حول المسائل المصيرية لشعب كوردستان.. كما أشار التقرير إلى أوضاع الشعب الكوردي ونضاله السياسي

في كوردستان الشمالية (تركيا)، وغرب كوردستان (سوريا)، والعمل على استثمار الظروف بالحنكة والقراءة الواقعية، لتحقيق طموحات الأمة الكوردية، مع التأكيد على أهمية وحدة الصف في جميع أجزاء كوردستان، من خلال مؤتمر قومي جامع، واستثمار هذه المرحلة المتسمة بتفكك التقسيم الاستعماري (اتفاقية سايس بيكو)، التي مضى عليها مائة عام.

وسلط التقرير السياسي الضوء على أوضاع المنطقة عموماً، وما يدور فيها نتيجة ظهور (داعش)، مبيناً دور الاتحاد الإسلامي في الداخل الكوردستاني، من حيث الدعم المعنوي في المواجهات الميدانية، وكذلك مقاومة موجة التطرف عقائدياً وفكرياً، وتأييد المجتمع الدولي في التصدي للإرهاب. كما توقف التقرير على مآلات (ثورات الربيع العربي)، والتحديات التي واجهت التيارات الإسلامية في التصدي لأعباء الحكم، والوقوع في شرك الثورات المضادة..

وتناول التقرير، في جانب منه، تعاون الاتحاد الإسلامي مع بقية الأحزاب والاتجاهات الإسلامية في الإقليم، واستعداده لبلورة هذا التعاون في إطار تنسيق جامع ينظم العمل ويوحّد المواقف السياسية حيال المتغيرات الوطنية والمستجدات، على الصعيدين الإقليمي والدولي.

المؤتمر في يومه الأول يقر النظام الداخلي، وينتخب أميناً عاماً

شهد المؤتمر في مجريات أعماله لليوم الأول إقرار النظام واللائحة الداخلية للحزب، ويتضمن النظام الداخلي البرنامج المرحلي للحزب، وسياساته الاستراتيجية على كافة المستويات.. وشمل النظام الداخلي في أسسه العامة، التركيبة الهيكلية الجديدة للحزب، والتي شملت إلغاء تسمية (المكتب السياسي)، واستحداث (المجلس التنفيذي)، ويشغل عضويته ٨ أعضاء، بمن فيهم الأمين العام للحزب، الذي يتولى رئاسته.. بالإضافة إلى استحداث (مجلس الشؤون السياسية)، وجرى انتخاب الأستاذ (هادي علي) لرئاسته، و(مجلس الشؤون الداخلية للحزب) برئاسة الأستاذ (مصطفى عبد الله)، و(مجلس شؤون الدعوة) برئاسة الأستاذ (غازي سعيد).

وشهد اليوم الأول أيضاً انتخاب أمين عام جديد، هو الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين)، من بين أربعة مرشحين مع شخصه، وهم: الأستاذة (محمد فرج)، و(محمد رؤوف)، و(أبو بكر علي)، وانسحب المرشح الأستاذ (محمد فرج)، الأمين العام ليككرتوو خلال السنوات الأربعة الماضية، لصالح الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين)،

وذلك في كلمة ألقاها في المؤتمر، ولاقت هذه الخطوة ترحيباً كبيراً من قبل أعضاء المؤتمر..

وفي الجولة الأولى لانتخاب الأمين العام، حصل المرشحون الثلاثة المتبقين، الأساتذة: (صلاح الدين) على ٦٧٨ صوتاً، و(أبو بكر علي) على ٢٢١ صوتاً، و(محمد رؤوف) على ١٩٤ صوتاً، من أصوات أعضاء المؤتمر، واقتضى ذلك إجراء جولة اعادة انتخاب ثانية، بين كل من المرشحين (صلاح الدين محمد بهاء الدين) و(أبو بكر علي)، وكانت النتيجة حصول المرشح الأول على (٨٠١) صوتاً، والمرشح الثاني على (٢٦٨) صوتاً. وبذلك انتخب الأستاذ (صلاح الدين) أميناً عاماً جديداً للسنوات الأربعة المقبلة..

وتضمنت جولتي انتخاب الأمين العام تنافساً أخوياً حضارياً ديمقراطياً بين المرشحين الثلاثة، الذين انبروا في كلمات لهم بالتأكيد على صيانة الصف والإشادة بالطابع الحضاري والمدني الذي يتميز به (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني).

مجريات أعمال المؤتمر في يومه الثاني والأخير

في اليوم الثاني للمؤتمر، جرى إعلان نتائج انتخابات (المجلس القيادي)، و(الهيئة العيا للمتابعة)، التي جرت في وقت متأخر من الليلة الماضية. وانتخب (المجلس القيادي)، وفق أسماء المرشحين المقدمة في لوائح من المجالس القيادية المناطقية للحزب، وانتخبت كل مجموعة من أعضاء المؤتمر لائحة مناطقية من بين أربعة لوائح لأسماء مرشحين للمجلس القيادي المركزي، الذي يضمّ ٣٥ عضواً، وكان اختيارهم بحسب الأصوات التي حصلوا عليها، موزعين وفق مناطقهم (المحافظات).

وجرى انتخاب (الهيئة العليا للمتابعة)، ويشغل عضويتها ٩ أشخاص، ويتركز عملها على متابعة تنفيذ قرارات ومخرجات المؤتمر، خلال السنوات الأربعة المقبلة، وتمّ لاحقاً اختيار الأستاذ (حسن شميراني) رئيساً لها.

انتهاء أعمال المؤتمر بكلمة للأمين العام الجديد

واختتم المؤتمر العام السابع للاتحاد الإسلامي الكوردستاني أعماله بنجاح شهدت به النخبة السياسية وقطاع من جماهير كوردستان، لتميزه من حيث الشفافية في الطرح، والتلاحم الأخوي، والانضباط التنظيمي. وألقى الأمين العام الجديد كلمة في اختتام أعمال المؤتمر، أشار فيها إلى جملة من المسائل المتعلقة بترشحه لمنصب الأمين العام، والمشروع السياسي الذي سيعمل عليه خلال الأعوام القادمة، ويتجسّد بتعزيز مسيرة (يككرتوو) السياسية الاصلاحية والدعوية، وإدامة النضال المدني، واحتفاظ الحزب باستقلال قراره السياسي، والنأي به عن

كلمته بتوجيه التهاني لنجاح المؤتمر، والشكر للجميع.

توالي التهاني والزيارات بمناسبة نجاح المؤتمر

وتلقى الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين) رسائل وبرقيات تهنئة من أحزاب سياسية وشخصيات دينية وأكاديمية ومجتمعية كوردستانية وعراقية وعالمية، بمناسبة انتهاء أعمال المؤتمر السابع، وانتخابه أميناً عاماً، بالإضافة إلى استقباله في مقر الأمانة العامة للحزب، وعلى مدار الأيام التي تلت انتهاء المؤتمر، العشرات من رؤساء وممثلي الأحزاب، والتوجهات المجتمعية المختلفة، وممثلي قنصليات الدول الصديقة في إقليم كوردستان ❐

التبعية، وتصدرّه للقضايا الوطنية، ومواصلة خطواته في الحفاظ على مكتسبات كوردستان، والتركيز على إشاعة الوسطية والاعتدال في مواجهة الفكر المتطرف، وتعضيد قوات البيشمركة، والمساهمة الفكرية والمعنوية في مقاومة (داعش)، وكذلك العمل بجد على رأب الصدع الحاصل في النسيج السياسي الكوردستاني، والمشاركة في إخراج الإقليم من أزماته المستفحلة.. وأوصى الأمين العام المنتخب أعضاء الحزب بالتواصل والتآزر والسمو الأخلاقي – كما هو عهدهم دوماً –، وتجنب المزالق والحذر من العوائق، مؤكداً على المرجعية الإسلامية للاتحاد الإسلامي الكوردستاني، والاعتزاز بانتمائه القومي الكوردي.. واختتم الأستاذ (صلاح الدين)

استمرار حالة الانقسام السياسي في الإقليم، ووساطة مرتقبة لإنهائها

تقرير:
المحرر السياسي

تتسم العملية السياسية في مرحلتها الحالية بـ(إقليم كوردستان – العراق) بالتوتر الدائم، منذ تعطيل عمل (البرلمان) – المؤسسة الشرعية الأولى –، بمنع رئيسها الذي ينتمي لـ(حركة التغيير) من دخول العاصمة (أربيل)، وإقالة وزراء الحركة من الحكومة الائتلافية، بأوامر من (الحزب الديمقراطي الكوردستاني)، إثر خلافات حول مسائل ذات أبعاد سياسية وقانونية.

ولم تفلح المبادرات والوساطات في دفع طرفي النزاع لتجاوز خلافاتهما، منعاً لتداعي المكاسب الوطنية العليا لشعب كوردستان، وعلى العكس، فقد شهدت الايام القليلة الماضية زيادة في حدة التوتر الناشب بين الجانبين، بعد اتهامات متبادلة، وتراشق إعلامي، عقب أوامر اعتقال قضائية صدرت في أربيل بحقّ المنسق العام لـ(حركة التغيير) (نوشيروان مصطفى)، على خلفية عدم الاستجابة لأوامر استدعاء سابقة أمام المحاكم بشان اتهامات بالتحريض على إشاعة الفوضى في الإقليم نسبت إلى الأخير، فيما وصفتها الحركة بـ(المسيّسة)، متهمة (الحزب الديمقراطي الكوردستاني) باستخدام القضاء وسيلة للانتقام من المعارضين لسياساته.

والتوتر الأخير ناجم في الأساس– حسب بعض المراقبين– عن الاتفاق الاستراتيجي بين (حركة التغيير) و(الاتحاد الوطني)، وهو الاتفاق الذي أبرم ووقع على بنوده في

احتفال رسمي بالسليمانية، بعد (مفاوضات شاقة) استمرت لما يقارب العام – حسب تصريحات قيادات الطرفين- ، الأمر الذي اعتبره (الحزب الديمقراطي الكوردستاني) (ضمناً) موجهاً ضده، وذلك في بيان صدر بعيد اجتماع لمكتبه السياسي في أربيل.

وحالة التناحر السياسي لها صداها في الأوساط السياسية والنخبوية والجماهيرية الكوردستانية، فالغالبية تشعر بالامتعاض، وتعبّر عن استيائها من استمرار هذه الحالة وتفاقمها، مبدية تخوفها من العودة إلى الانقسام الإداري المقيت، والترسيم البغيض مرة أخرى لمناطق النفوذ الحزبي، الخاضعة لأجندة خارجية، والمستندة للمال والقوة المسلحة.

الحالة المستعرة تغذيها الآلة الإعلامية للطرفين الخصمين، وهي لم تنكفأ عن النفخ والنفث في نار الصراع المتأججة إلا قليلاً، بعد النداء والمناشدة التي وجهها الأمين العام لـ(الاتحاد الإسلامي الكوردستاني): (صلاح الدين محمد بهاء الدين)، إلى كل من: (مسعود البارزاني) رئيس (الحزب الديمقراطي الكوردستاني)، و(نوشيروان مصطفى) المنسق العام لـ(حركة التغيير)، بتوجيه إعلام حزبيهما بالكف عن مواصلة (حرب السباب السياسي)، واحترام شهر رمضان الفضيل، والأخذ بنظر الاعتبار معنويات قوات البيشمركة وتضحياتها في جبهات القتال، وكذلك مراعاة مشاعر الناس، الذين يعانون أصلاً من ضائقة معاشية بسبب الأزمة المالية.

وأبدت العديد من الاتجاهات السياسية، وقطاع من الشخصيات المجتمعية، تأييدها للمناشدة التي أطلقها الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني، معبّرين عن ثقتهم بالدور الذي سيلعبه الأمين العام (صلاح الدين محمد بهاء الدين)، إذا ما دخل في وساطة بين الحزبين الخصمين لتهدئة الموقف.

في المقابل يرى البعض من تلكم الاتجاهات والشخصيات، أنه رغم ضرورة العمل على تجنيب الإقليم مخاطر ضياع المكاسب، إلا أن جهود الوساطة الداخلية تأتي متأخرة، ولن يكون لها استجابة كبيرة ، لأن التجارب السابقة أثبتت تمترس الغرماء السياسيين في خنادق مصالحهم الحزبية، وعدم تراجعهم عن مواقفهم المتصلبة، إعلاءاً للمصلحة الوطنية والقومية.

وعلى أية حال، فلا خيار سوى المضيّ في إيقاف ما يمكن إيقافه من ازدياد هوة الشرخ السياسي، والوساطة المتأخرة أفضل من لا وساطة❐

ندوة فكرية في أربيل

تعرض مخاطر الفكر المتطرف على أمن المجتمع واستقراره

أربيل: الحوار

عقد (فرع كوردستان) لـ (منتدى الوسطية العالمي) يوم (الأحد) الموافق ٢٠١٦/٤/٣ ندوة فكرية تحت عنوان (الفكر المتطرف ومخاطره على أمن واستقرار المجتمع).

الندوة تأتي ضمن سلسلة النشاطات التوعوية والتثقيفية للمنتدى بفرعه الكوردستاني، وعقدت على قاعة الثقافة في (أربيل) عاصمة (إقليم كوردستان)، وحضرها لفيف من الشخصيات السياسية والأكاديمية والمجتمعية، يتقدمهم علماء دين، بمشاركة جمع من طلبة العلم والمهتمين بالفكر الإسلامي.

واستعرضت في الندوة عدة أوراق للسادة: (د. محسن عبد الحميد)، الأكاديمي والمفكر الإسلامي الكوردي المعروف، حيث كانت ورقته تحت عنوان: (التكفير ومخاطره على المجتمع)، و (د. عثمان حلبجةيى)، الشخصية العلمية المعروفة، وكانت ورقته بعنوان: (التسامح والانفتاح عند العلماء بين

الأمس واليوم)، و(سالم الحاج)، الكاتب وعضو الأمانة العامة للمنتدى، وكانت ورقته بعنوان: (الدعوة في ضوء المنهج الوسطي)..

وابتدأت الندوة أعمالها بكلمة لـ(رئيس فرع كوردستان) لـ (منتدى الوسطية العالمي): الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين)، الذي ألقى فيها الضوء على مخاطر الفكر المتطرف، وواجب العلماء، والحركات الإسلامية، ومؤسسات المجتمع والحكومة، في التصدي له.. وجاء في جوانب منها قوله:

"إن الاعتدال نور وسراج وضرورة، وقاسم مشترك، ومطلبنا جميعاً، بعيداً عن الإفراط والتفريط وبعيداً عن إيقاد نيران العنف والثارات والكراهية"، مضيفاً: "يعلم الجميع أن (أدبيات) و(ثقافات) الغرب والشرق ، تتناول (الوسطية) و(الاعتدالية) وتؤكد ضرورتهما كـ(فكر وفلسفة وتراث وسلوك وأخلاق)، وهذا الطرح برز بشكل قوي بعد أن رأى الكل نيران (الفكر المتطرف المريض)، وهي تشتعل في كيان العالم قاطبة"، موضحاً: "وللأسف الجهود التي بذلت للتصدي له لم تكن بالمستوى المطلوب والمأمول"، و"بات (تيار الإرهاب والتطرف) يظهر كل يوم باسم جديد وصور مختلفة، مبرزاً رأسه في جهات وأماكن عدة.

واستعرض الأستاذ (صلاح الدين محمد بهاء الدين) برأيه أسباباً رئيسة وجوهرية لبروز التطرف واستمراريته، لخصها في النقاط التالية:

أولاً- رغم وجود العشرات من الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، إضافة لوجود تجارب العالم المتقدم المختزلة في التنظير لـ(الاعتدال والوسطية) و(التعايش المشترك) وتجسيدهما عملياً، لكن للأسف ما نلاحظه في مجتمعاتنا انتشار أوبئة (العقدة والضغينة والانتقام والفردية ومحو الآخر)، في كافة المفاصل العامة، سواء المفاصل (الدينية) أو (السياسية) و(الثقافية) و(أنظمة الحكم)، وما يجري عندنا بحاجة إلى تأمل ثم مراجعة جدية، لأن (التدين) لا يكون بـ(العقد) و(الضغائن)، والسياسة أيضاً!! ..

ثانياً- (التطرف) ليس مسألة (فسلجية) تتجسد في صور تفجير النفس والعمليات الانتحارية فحسب، يمكن القضاء عليه بالحلول الأمنية والعسكرية، بل هو قبل كل شيء قضية (فكرية وثقافية وأخلاقية وفلسفية)، يتطلب التصدي له، الكثير من الجهد الدائم والعمل الجبار، والتنسيق المشترك الفعال، لكن ما نلمسه ضئيل جداً.

٣- تباطؤ المؤسسات والشخصيات والعلماء والمنظمات (الدينية - الإسلامية) إزاء الإعداد المطلوب للتصدي لـ(التطرف)، إننا نلحظ عدم اكتراث، وأحياناً ضبابية في المواقف، وأبعد من ذلك ركون بعضها إلى مجاملة (التطرف) والتبرير له.. كان الأجدى بهذه الجهات اتخاذ مواقف صارمة، متمثلة بتجريد الشرعية عن (التطرف)، والتوضيح بأن (رد الفعل الخاطئ) كـ(الفعل الخطأ) نفسه، فإذا دفعك استبداد وظلم جهة أو مؤسسة ما إلى اتخاذ رد فعل مواز، فذاك عين الخطأ، فالظلم هو ظلم، سواء كان فعلاً أم رد فعل، فمثلاً، ما بدر من تنظيم (القاعدة) منذ نشأته والمراحل التي قطعها في (أفغانستان)، خصوصاً أحداث ١١ من سبتمبر، لم يصدر من معظم التيارات والحركات الاسلامية أيّ فتاوى صريحة تجاه مرتكب تلك الأحداث، بل آثرت الصمت، وربما أيدته نوعاً ما، لأنها وقعت حسب فهمهم في (دول غير إسلامية).

٤- يشكل وجود الأنظمة الاستبدادية في العالم الإسلامي مصدراً لبروز (التطرف) وتغذيته، فلجوء هذه الأنظمة إلى إسكات المعارضين وقمعهم، يعطي المبررات والحجج للمتطرفين.

٥- أصبح (التطرف والإرهاب) مادة للكسب السياسي، وأداة بيد بعض الأنظمة في هذه المنطقة الإسلامية، فهي من توجّه دفة (التطرف)، وتقودها في (حرب مصالح)، من خلال أذرعها المخابراتية.

٦- لا شك أن هناك مؤسسات ومراكز صنع قرار غربية تناهض (الإسلام)، وتعادي (الأمة الإسلامية)، وهي بذلك تدفع باتجاه بقاء (التطرف) بأشكال متعددة، لتشويه (الإسلام)، وللحؤول دون انتشاره في المجتمعات الغربية، وذاك مما لا لبس فيه.

واستطرد رئيس (فرع كوردستان) لـ (منتدى الوسطية العالمي) يقول: "إن (الاعتدال) و(التطرف) جدلية قائمة، ودائرة مخاطر (التطرف) أوسع مما نتصور، ورغم ذلك تبقى تجسيداته – مثل (داعش)– مؤقتة، لارتباطه بأجندة سياسية مناطقية".

وتابع قائلاً: "إنه لمن دواعي الفخر أننا في إقليم كوردستان تخطينا مسألة (التطرف)، وبات لدينا تصور ومفهوم واضح حياله، على الأقل إزاء هذا المتجسد منه المسمى (داعش)، وحالياً بدأ يتبلور مفهوم التأسيس لـ(التعايش المشترك)، من خلال (الاعتدال والوسطية).. علينا أن نعزز هذا المبنى الجديد حتى يصبح ثقافة وتراثاً وأخلاقاً وسلوكاً، لأن (التعايش المشترك)، و(قبول الآخر)، مبادئ لها جذور دينية، وامتدادات مجتمعية كوردية، ينبغي علينا تدعيم التعددية والتنوع العرقي والديني في كوردستان".

وختم بالقول: "إن دائرة الاختلاف السياسي أضيق دوائر الخلاف، ويمكن احتواؤها بالتفاهمات وتنظيم الأوراق السياسية مع بعض، لكن يجري تجاهل ذلك،

وبهذا يتعمق الاختلاف السياسي في كوردستان، وأصبح يحلّ محلّ التباينات المجتمعية الأخرى.. يمكن لكوردستان أن تكون حاملة لرسالة (إسلامية) و(إنسانية) كبيرة، لأنها منطقة إسلامية، وللإسلام حضور فيها منذ أمد بعيد، ويمكن أن نجعل من هذا (التعايش المشترك) ورقة قوية لتعزيز الكيان الكوردستاني".

من جانبه استعرض المفكر الإسلامي والأكاديمي الدكتور (محسن عبد الحميد) ورقته مخاطباً الحضور بالقول: "(التكفير) موضوع خطير جداً، وله نتائجه الكارثية. ومسألة (التكفير) أخذت حيزاً كبيراً في الفقه والفكر الإسلاميين.

وعرض الدكتور (محسن عبد الحميد) نماذج من التاريخ لأشخاص بدر منهم الكفر، ورغم ذلك تردد علماء المسلمين في تكفيرهم وإخراجهم من ملة الإسلام، وضرب مثلاً بـ(الحلاج) الذي كان يدخل بعض المساجد ويتلفظ بألفاظ تسيء للدين، وفوق هذا لم يستطع العلماء أن يفتوا بتكفيره إلا بعد خمس سنوات من المحاكمة. وضرب مثلاً آخر بمقولة للإمام (أبو حامد الغزالي): "لو جيء برجل أمام قاضٍ مسلم، وعليه تسعة وتسعون دليلاً بكفره، ودليل واحد فقط يرجح إيمانه، لحكم بالدليل الواحد على صحة إسلامه.

وحذر الدكتور (محسن عبد الحميد) من مخاطر (التكفير)، لأنه ديدن (المتطرفين)، فـ(التكفير) انبعاث للفكر (المتطرف) ومولد لـ(الإرهاب)، وأشار في هذا السياق إلى كتاب ألفه بعنوان (قواعد التكفير عند أهل السنة والجماعة.. ابن تيمية نموذجاً).

فيما استعرض (د. عثمان حلبجةيي) في ورقته جوانب من تاريخ الانفتاح والتسامح الإسلامي، من خلال مواقف علماء المسلمين، وأقوالهم، وقارن ذلك بالتراجع الواضح في هذا الميدان، في العصر الحديث.. وعزا ذلك إلى التخلف الحضاري، والتراجع الفكري، الذي يعيشه المسلمون في العصر الحاضر..

أما الورقة الأخيرة، فقد استعرض فيها (أ.سالم الحاج) معنى (الدعوة إلى الله)، وصفات القائمين عليها، واختلاف المنهجية التي تقوم عليها، عن منهجية التكفير والقتل التي يقوم عليه الفكر المتطرف في العصر الحديث..

واختتمت الندوة وسط اهتمام لافت من قبل الحضور، الذين أبدوا أيضاً ارتياحهم لاختيار هذه المواضيع الفكرية الهامة من قبل (فرع كوردستان) لـ(منتدى الوسطية العالمي)، لأنها تأتي في سياقها المناسب، للتصدي للتطرف الفكري❐

آخر الكلام

الشيطان يكمن في التفاصيل!

محمد واني

✍ بمجيء الإسلام انقطع الوحي، وأصبح القرآن برنامج البشرية النهائي، بكل ما يحويه من وصف وسرد وقصص وأحكام وتشريع ، وهو المنهج التصحيحي والإصلاحي للأديان السابقة، بأسلوب واضح وبسيط. والأهم أنه قدّم الصورة الصحيحة النهائية للإله الواحد، بذاته وصفاته، وبيّن علاقته بالإنسان والوجود، وأزال كلّ ما علق بهذه الصورة من تشوهات وزيادات عبر الزمن، واستطاع أن يرسّخ لدى المسلمين تلك الصورة الناصعة، دون زيادة أو نقصان. وظلّ القرآن يحثّ المسلمين على التمسك بالفطرة والبساطة، وعدم تكرار ما كان يقوم به الأولون، من معتنقي الأديان السابقة، في الولوج إلى التفاصيل الدقيقة، وإدخال اجتهادات عقلية (ظنية) إليها، وهو ما كان سبباً في ظهور أول خيوط الغلّو والتطرف والانحراف عن المنهج الصحيح ..

عندما يعرض الله لنا آياته في القرآن، وفي ما حولنا من عجائب الصنع المتقن، لا يطلب منا أن نبحث في كنهها، وكشف ماهيتها، ولا أن ندخل في متاهات الفكر، ودهاليز النظريات الظنية، بل لنصل إلى معرفته كخالق وإلهٍ في النهاية، ومن ثمّ نتعظّ بها، ونستمتع بجمالها، وننعش قلوبنا وعقولنا.. إذاً، فالأساس في القرآن هو التركيز على الخطوط العريضة للحياة، والوضوح والشفافية، والابتعاد عن الغموض، والتعقيد، والخوض في التفاصيل، إلا بقدر ما يخدم هدفه النهائي والأخير، وهو الإنسان.. ورغم أن الله، ورسوله، نهيا عن الخوض في التفاصيل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ} ، فإن المسلمين الأوائل ــ سامحهم الله ــ حذوا حذو من كان قبلهم، وراحوا يخوضون في كلام الله، ويتعمّقون في تفاصيله، ويئولون معانيه وكلماته، ويفسرونها بعقولهم وخلفياتهم الثقافية المكتسبة، بدون سند أو دليل مقنع، ودخلوا في غياهب فكرية وسياسية مظلمة، وأدخلونا فيها معهم. وما نراه اليوم من منازعات فكرية وعقدية بين الفرق الإسلامية المتناحرة التي لا حصر لها ، ما هي إلا نسخة بائسة طبق الأصل لتلك التي شكّلها وتركها لنا السلف (الصالح!)، كالخوارج والسلفية والباطنية والشيعة والمعتزلة والمرجئة والدهرية والقدرية والمتصوفة والظاهرية، ومئات الفرق الأخرى، التي انتشرت في طول بلاد المسلمين وعرضها، وهي تبثّ سمومها في الجسد الإسلامي، وتشكّل الصورة النهائية المشوهة للإسلام في عقول المسلمين، والتي أصبحت راسخة لا تتزحزح لحدّ الآن❐