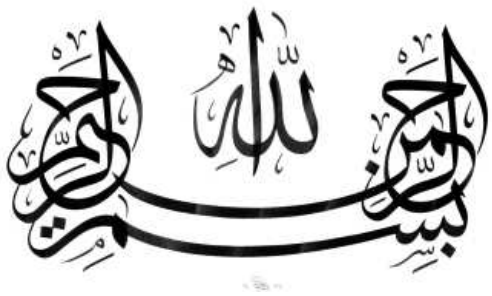

مجلة تخصصية تعني بالمهدوية

العدد الثاني:

الرجب الأصب ١٤٢٨ هـ . ق

تصدر عن:

موسسة المستقبل المضيء

المشرف العام:

مسعود البورسيدآقايي

مدير التحرير:

رضي الموسوي الجيلاني

الهيئة الاستشارية:

آيت الله سامي البدري،الدكتور جاسم حسين،الدكتور تيجاني السماوي،الدكتور نسيم الخوري، الدكتور ادريس الهاني، الدكتور ابوالعزائم الدكتور محمد عبده، الدكتور احمد الهاشمي،الدكتور محمد صابر الجعفري، الدكتور مسعود البورسيدآقايي، الدكتور رضي الموسوي الجيلاني،

المترجمون:

ضياء الدين الخزرجي، حيدر نجف

مدير الترجمة:

مهدي الفردوسي

تصميم و الكرافيک:

حسين العبدالله‌بور

فهرست المندرجات

كلمة التحرير / ٣

هنري كوربان و رؤيته الظاهرياتية لأطروحة (دكترين) المهدويّه / ١٥
رضى الموسوى الجيلانى

المهدوية و صراع الحضارات / ٣٥
محمد الأخوان

الاطروحة المهدوية و حقوق البيئة / ٧٥
بهرام الأخوان كاظمى

فلسفة التاريخ النظرية في عقيدة المهدوية / ٩٢
رحيم الكارجر

أطروحة (دكترين) ظهور المنقذ / ١٠٥
محمد جواد – م

أساليب الحوار مع من رد بشارة المختار / ١٣٢
جاسم حسين

السَّلامُ عَلَيْكَ

يا أمينَ المُقدَّمِ المأمولِ

كلمة التحرير

اليوم وفي الذكرىٰ الالفية الثالثة ان الملفت للنظر قبل كل شيء هو تعدد و كثرة الآراء، الافكار و المذاهب، فكل منها يعمل جاهداً للاجابة عن اطروحات و أسئلة الحياة، و المخاوف البشرية المعاصرة، و هو خلاف ما يظن في العقود الاولى للقرن العشرين، فلا تعد النظرة لما فوق العالم المادي، و الأجوبة الميتافيزيقية و الدينية مطرودة، أو أنها موهمة فحسب، بل ازدادت الرغبة و الحاجة الى وضع الحلول و الاجابة عن أمور الدين، العرفان، و الحالات المعنوية، مما دعىٰ العلماء و المفكرين و من خلال التطور و ازدهار الحضارة الى الاستعانة بالقيم و المبادي و التعاليم الدينية و الافكار فوق العالم المادي.

يعيش الانسان المعاصر رغم التطور و الازدهار الموجود في عالم التكنولوجيا و التَقَنيّة حالات من القلق النفسي، الاضطراب الروحي، النزاعات العالمية و الحروب، أزمة المحيط، الصراعات الدولية و فقدان الأمن و المخاوف المتعلقة بالمستقبل.

و في ظل هذه الظروف، وضع الكثير من علماء الاجتماع و الباحثين و الفلاسفة اطروحاتهم حول مستقبل البشرية، فبعضهم رأىٰ ان البشرية وصلت الى مرحلة الكمال و النضوج و الازدهار، و سوف لايكون وضعها في المستقبل بأفضل مما هي عليه الآن، و رأىٰ قسم آخر أن هناك صراعاً و تصادماً بين الحضارات، بينما اعتقد القسم الثالث و بنظرة متعادلة و ايجابية ان الحوار و التعامل بين الحضارات هو الذي يعيّن مستقبل البشرية.

أما الاديان، فقد كان لها رأي يختلف عنها تماماً، فهي و من خلال التعاليم و المباديء السماوية التي تحملها، و البشائر النبوية ترىٰ أن اصلاح البشرية و المجتمعات هو بحاجة الى حضور و ظهور المنجي و المخلّص الذي يمتاز بطهارة الروح، و التحرر من قيود العبودية و الشيطان، ذلك المخلّص و المنجي الذي يمتلك سلامة النفس، و طرق الاتصال بين السماء و الأرض و الذي يمكنه ان يجمع شمل الأمة و كلمتها و يجعلها أمة واحدة.

و يشهد تاريخ الاديان و الامم، ان كل مجتمع سقط في مستنقع الفساد و الطغيان، فان الارادة الالهية شاءت ان ترسل لهذا المجتمع أفضل مخلوقاته تعالى و هم الأنبياء لانقاذ هذه الأمة، و هدايتها. ذلك النبي الذي يرسل من بين أمته و يدعوها الى تطبيق العدالة، الاصلاح، و الاحياء للمبادى و القيم الانسانية.

و تشهد حافظة التاريخ «المكتوب و غير المكتوب» ان كل أمة لم تصل الىٰ الصلاح و الفلاح ما لم يكن هناك نبياً مرسلاً مبعوثا الهيا يدعوها الى الاصلاح و التغيير، فهو يدعو البشرية اولا الى الهداية، ثم الى الاصلاح و التغيير الاجتماعي، و هو يتحمّل في اداء رسالته لكن في الانبياء و المبعوثين الالهيين كافة صنوف العذاب و الالام و المخاطر في هذا المسير، و بعدها تبنىٰ الحضارات.

و ها هي دعوة الاديان و المتدينين في المجتمع البشرية و في الذكرىٰ الالف تمد أبصارها نحو السماء و تستمد منه العون و النجاة لتخليص الانسان في العبودية و الابتذال و هوىٰ النفس، و هي لاتنسىٰ في ذلك السنن الكونية و الالهية في العالم، بان أي مجتمع في العالم و من خلال تاريخه، الى الرقى و الازدهار ما لم يكن هناك مبعوثا سماويا و قائداً، و هذا هو الوعد الالهي الذي دعته اليه الاديان و الكتب السماوية، و هو أمر حتمي لايتغير. ان الامم و الشعوب ستعانى في مستقبلها و حاضرها، الظلم و الاضطهاد، و فقدان الأمن و ستحس في اعماقها الحالات المعنوية، و ضرورة وجود المنجي و المخلص و احساس فقدانه في الامة والحاجة الماسة اليه، و ستعرف ان حل معاناة الانسان المعاصر و تخليصه من قيود العبودية و الاضطهاد و سيتم علىٰ يدي مخلّص سماوي وعدت به كافة الاديان.

أهلا في تحقيق ذلك اليوم
رئيس التحرير

■

الدكتور رضا الموسوي الجيلاني

هنري كوربان و رؤيته الظاهريانية لأطروحة [دكترين] المهدويّه

الخلاصة

هنري كوربـان أحد أكبر الخـبراء الغربيين في الإسـلام الذين بحثوا و درسـوا الفكر الشـيعي و موقـع المهدويـة في المنظومة الفكرية الشـيعية. إنه خلافاً للكثير من الباحثين الغربيـين في قضايا الأديان الذيـن تناولوا الاسـلام و المهدوية بمنهج تاريخيّـة، درس المكونات و العناصر الرئيسـية للتشـيع و الحكمة المعنوية بمنهج ظاهرياتى. يعتقد كوربان أن من اكثر عناصر الحكمة المعنوية في الفكر الشيعي أهميـةً، و محوريـة الإيمان بالامامة التي تتجـلي في عصرنا الحاضر بالعقيـدة المهدوية، لذلك نراه يثير نقاطاً و أفـكاراً جديرة بالتدبر حول المهدوية. و قد وضع عدة دراسـات مستقلة حول ولاية الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف و امامته، والجزيرة الخضراء مكان سـكنى ابناء الامام و قضايـا أخرى تتعلق بالعقيدة المهدوية و يذهب إلى أن المهدوية تعليمة إسـلامية لها القابلية في العرفان الاسـلامي على التحول إلى نظريـة أو دكترين و هو علـى الضد من كثير من خـبراء الديانات الغربيين صاحب نظرة ايجابيـة و متعاطفة مع الفكرة المهدوية، و يعـترف باهمية هذه الفكره، رغم انه يقع في بعض القضايا المتعلقة بالمهدوية تحت تأثير الأفكار الإسـماعيلية و الشـيخية مبتعداً عن المنحى العقيدي الإمامي.

المقدمة

هنـــري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨م) من أبرز المستشـــرقين و قد قضي ردحاً طويلا من عمره في ايران محققاً و باحثاً في القضايا الإيرانية و الإســـلامية و العرفان و الفلســـفة الإسلاميين، حيث أسّس الاتحاد الفرنســـى في ايران. و قد اغترف الكثير من كبار المفكرين الغربيين و الاسلاميين حول معرفة العرفان و الفلسفة الاسلاميين، و بعد أعوام طوال من الجد و المثابرة لفهم الفكر الشيعي كتب و ترجم إلى الفرنســـية أعمالاً مهمة تتعلق بالعرفان و الفلسفة و الكلام الشيعي. ضمنوا عدد أعماله بـــ ١٩٧ عنواناً، و بعضها منقطع النظير فيما يخص موضوعه.[١]

كانت حصيلة دراســـات و جهود كوربان التي بذلها بمعية لفيف مـــن المفكرين الإيرانيين تنظيم مجموعة من الآثار العرفانية و الفلسفية لمفاخر العلماء الايرانيين تحت عنوان «كتر الكتابات الإيرانية» و قد طبع منها ٢٢ مجلداً في حياة كوربان. إن تأليفاته في العرفان و الفلسفة الاسلاميين تشي بهمومه الفكرية[٢] انه بخلاف الكثير من المستشرقين الذين كتبوا عن الثقافة الشرقية و الإسلامية بمعلومات ضئيلة و بناءً على ظنون و اوهام اعتباطية، وضع كتاباته بعد بحوث دقيقة و موسعة حول الحضارة الاسلامية، و الثقافة الإسلامية بخاصة إن مطالعة أعمال كوربان تدل على سعة اطلاعه على الثقافة الإسلامية إلى درجة قلمّا ينافسه عليها في شمولها و عمقها الفكري باحث من المستشرقين.

لا يعتبر كوربان نفســـه مستشرقاً، و انما يرى نفسه فيلسوفاً جوّالاً يقصد كل مكانٍ و يسأل كل الناس بحثاً عن ضالته. يقول في هذا الصدد:

نشـأتي منذ البداية كانت نشـأة فلسـفيّة، و لذلك فأنا لسـت متخصصاً في اللغة و الثقافة الايمانية، ولامستشرقاً بالمعني الدقيق للكلمة. أنا فيلسوف جوال اقصد أية ديار يرشدونني إليها. و مع أني في هذا السير و السلوك وجدتُ نفسي في فرايبورغ و طهران و اصفهان، بيد أن هذه المدن من وجهة نظري مدنٌ رمزية و منازل تمثيلية لسفر دائم متواصل.[٣]

يمكن القول بكل ثقة أن هنري كوربان من جملة المستشـــرقين الذين لم يدلوا بكل ما لديهم حول المهدوية، و كان ينظر إلى هذه العقيدة بنحو منظم و عضوي يرتبط بسائر العناصر و المباني الشيعية، أي انه لم يتعامل معها كحالة مسـتقلة و منعزلة عن مناخها الطبيعي. ان طائفة من المستشرقين وحتى العلماء المسلمين يتطرقون للمهدوية من دون عناية كافية لعلاقتها بغيرها من التعاليم و تأثيرها على بقية أركان الشـــريعة و التعاليم الدينيه، إنّما ينتزعون المهدوية من أرضية التعاليم الدينية ليدرسوها بصورة تحليلية و ليســـت تركيبية عضويه. في حين ان بعض العناصر و بالاضافة إلى أهميتها الداخليه، تتمتع بموقع مميز و فذ داخل النظام الديني و هيكله العام. إن موقع المهدوية من الدين لموقع القلب من البدن، ففضلاً عن إمكانية تحليله و دراسته بنحو مستقل، يمكن أيضاً البحث في فاعليته و أهميته بالنسبة لسائر التعليمات الدينيه، بحيث لا يتســـنى إلاّ في إطار هذا التحليل العضوي اجلاء أهمية المهدوية و دورها حتى بالنسبة لأصغر العناصر الدينيه.

تتموضع العقيدة المهدوية وهي خاتمة الولاية المحمدية في القمة الرفيعة لكل المباحث العليمة لهنري كوربان في مجال العرفان الشـــيعي، بحيث لو تعرفنا على كافة المكونات الفكرية لكوربان في وصف العرفان الاســـلامي، و الشـــيعة الباطنية لأمكن اعتبار المهدوية أهم اضلاع هندسته الذهنية في معرفته العرفان و الفلسفة الشيعيه. فكما أن مسئلة الولاية المحمدية و المهدوية (الولاية المطلقة و المقيده) تقع في قمة البحـــوث العرفانية بما في ذلك بحث الحقيقة المحمدية الذي طرقه العرفاء، و رفض هذه القمة الرفيعـــة يؤدي إلى انهيار أو تضعضع كافة أركان العرفان و الحقيقة المحمديه، كذلك يتاح القول ان القضية المهدوية هي الركن الأصلي و الأهم في جميع الآثار و الجهود الفكرية لهذا المستشرق الكبير، و كأنه يُعنى بهذا الركن الأصلي أي المهدوية حينما يناقش جميع المقولات العلمية الاخرى مثل المذهب الإسماعيلي و عرفان محيي الدين و السيد حيدر الآملي، وفلسفة الإشراق للسهرودي، و فرقة الشيخيه، و الشـــيعة الإمامية الاثنا عشريه. لو نظرنا في آثار كوربان حول الثقافة العرفانية الشيعية والتي تشكل عشـــرات الكتب، لبثت لدينا أنه يرى التحليل العرفاني و الشيعي ناقصاً من دون الأطروحة المهدوية فهو يعتبر ظهور الحكومة المهدوية تجلياً لبواطن كل الأديان الإبراهيمية، فيقول:

بظهـور الإمام الثاني عشر (المهـدي الغائب) في آخر الزمان تتجلى كافـة مكنونات المنزلات الإلهيه.[٤]

و في معرض شرحه للعرفان الاســـلامي يقول توكأً على كلام أساطين مثل عبدالرزاق الكاشاني احد شراح عرفان ابن العربي: الولاية جزء من النبوة، و من لوازم الوصول إلى الشريعة النبوية، بلوغ مرحلـــة الولاية و هذا ما يحصل بمعرفة الإمام المهدي و الاندكاك بـــه.و في كتاب «منهاج المروءة» يعرض كلام عبدالرزاق الكاشاني حول الولاية و هو المحور الرئيس لدكترين المهدويه، بما يلي:

يعتقـد عبدالرزاق الكاشـاني ان الولايـة جزء من النبوة. فهو يرى ان مـن لوازم الوصول إلى مرحلة النبوة الوصول إلى رحلة الولايه. فكل نبي كان ولياً قبل أن يصير نبياً. اذن النبوة شيء اضـافي على الولايـة. أي ان النبوة ولاية دائمية، والواقع ان النبـوة أمر موقت. و هذه نقطة يمكن استباطها من علم النبوة عند الشيعه.[٥]

منهج البحث عند كوربان في دراسة التشيع

انتهج هنري كوربان في دراساته الدينية المنهج الظاهرياتي[٦] شأنه شأن توشى هيكو ايزوتسو، و مرسيا إلياذة، و اتين جيلسون، و رودولف اوتو، و فريدريش هايلر، فهؤلاء مفكرون لم يعتمدوا المنحى التاريخيّه في معالجاتهم لموضوعات بحوثهم، و لم يدرسوا الموضوع من زاوية تحققه في زمان و مكان معينين أو من الناحية التاريخيه. فالمهم قبل كل شئ في المنهج الظاهرياتي معرفته الظاهرة و تأثيراتها على الفرد و المجتمع أو فترة معينة من التاريخ. و على حد تعبير آن ماري شيمل، فإن الباحث في المنهج الظاهرياتي يحاول بهذا الأسلوب الولوج إلى مركز الدين و ملامسة الأمر المقدس الاعمق و الأكثر مركزية في الدين.[٧] اننا في النظرة التاريخية لانستطيع أن نتعرف على مباني الفكرة و كيف انبثقت، أما في المنحى الظاهرياتي فنتمكن من معرفة مباني الفكرة و ملابسات ظهورها. في هذا المنحى تسلط الأضواء على وصف الظاهرة و معرفتها و معرفة تأثيراتها و هذا حسب تعبير أدموند هوسرل، ضرب من علم النفس الوصفى[٨]، يمكن من خلاله التغلغل إلى حياة الافراد و عوالمهم الفكرية و إلى مفهوم الظاهرة. و على حد تعبير مارتن هيدغر:

> تجري المحاولة في الظاهريات باتجاه توفير ظرف يفصح فيه الشيء نفسه عن نفسه، و لا يبقى خافياً محتجباً وراء المفاهيم المغامضة غير البليغة و غير الموصلة. حينما تتحدث الغابة عن الغابة، أو الصحراء عن الصحراء، يجب السؤال: كيف تظهر تلك الغابة و تلك الصحراء للغابة و الصحراء، لا أن ننظر لهما نحن من وراء المفاهيم المسبقة و نؤلّهما.[٩]

الهدف في المنهج الظاهرياتى و خلافاً للمنهج التاريخية – القائم على المنحى الوضعي – هو معرفته الظاهرة عن طريق معرفة العناصر الذهنية و النفسية للأفراد، و استيعاب تأثيراتها و تبعاتها الخارجيه. و هذا ما يتسنّى عبر معرفة و تحليل العلل و العوامل الفكريه، و هو على الضد من الأسلوب الوضعي الذي يدرس المسألة بمعزل عن الإمكانيات و العناصر الذهنيه.

لا ينظر هنري كوربان للمهدوية من زاوية تاريخية كما فعل طيف من المستشرقين الذين سبقوه نظير دارمستتر[١٠] إجنتس جولدتسيهر[١١] و فان فلوتن[١٢]، ولا يُعنى مثلهم بتقييم و دراسة العوامل التاريخية لظهور هذه الفكرة. فاولئك مستشرقون اعلنو انطلاقاً من المنهج التاريخية أن الفكرة المهدوية ظهرت على يد بعض شيعة الكوفة نظير المختار الثقفي و الكيسانية أو مسلمى السودان نظير محمد احمد السوداني (مدعي المهدوية) حتى يجدوا من نفوذ وسلطة بنيأميه، أو يحاربوا بذلك الإستعمار الإنجليزي و اضطهاده للشعب السوداني. اي أن هؤلاء حاولوا عبر اختراعهم لفكرة المهدوية و المنقذ أن يعلنوا الثورة و يجمعوا الناس و يعبأوهم لتفجير نهضة تحرريه. وعليه، فالرؤية التاريخانية لا تكترث ابداً لتقسيم المعتقد الديني و أهميته داخل إطار النظام العقيدي الديني و من وجهة نظر المؤمنين به، فهي لا تأبه بحال معه من الاحوال لمنزلة المهدوية العقيدية و الدينية داخل المذهب الشيعي، و ما هو مدى اهميتها الدينية الداخلية، انما تقرر الرؤية التاريخانية – التي انتهجها الكثير من المستشرقين و الباحثين الدينيين الانجلوساكسون اواخر القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين – ان كل ظاهرة تقع على خليفة معينة من الأحداث و التيارات التاريخية بحيث لا يصح دراستها بمنأىً عن ظروفها التاريخيه. و هكذا تكون النزعة المهدوية من المنظور التاريخية مفتعلة و ملفقة فرضتها الظروف السياسية و الاجتماعية أو الخيبة الفردية و النفسيه، فصار الناس يعتقدون بمنقذ سماوي ما يؤهلهم للثورة الاجتماعية أو التعزّي الروحي و النفسي.

أما على أساس المنهج الظاهرياتي، فبدل الاكتفاء بتبرير و تبيين الأحداث التاريخية و ربط ظهور

الفكرة بالأحداث التاريخية، يصب الإهتمام على المكونات الفكرية و العقيدية للدين، و يعمد الباحث بدل ابداء رأيه الخاص إلى بيان و وصف التعاليم الدينيه. في النظرة الظاهرياتية للمهدوية يعمل باحث مثـــل هنري كوربان بدل اثبات الموضوع أو رفضه و الحديث عن صدقه و كذبه، أو اعتبار المهدوية من اختراع أدعياء المهدويـــة، يعمل على عرض أوصاف المهدوية في منظور التعاليم الدينيه. و ما هو تفســـير الكتاب و الســـنة للمهدوية و ماهي آراء و معتقدات العلماء والعرفاء الشيعة فيها. و بخلاف المنهج التاريخية الذي شـــاع بين المستشرقين قبل كوربان، فإن منهجه البحثي كان وصفياً متعاطفاً و ظاهرياتياً. و عوض ان يبدي آراءه الشـــخصية و يحلل تاريخياً، راح يفكر ما هو دور و فعل تعليمة كالمهدوية داخل المنظومة العقيدية و الفكرية الاسلاميه، و لا سيما الشيعية.

دراســـة الظاهرة و مطالعتها في المنهج الظاهرياتـــى عملية مهمة حتى قبل الخوض في حقيقة هذه الظاهرة و اكتشـــاف ادلتها، فيحاول الباحث تشـــخيص مجموعة عوامل الفكرة على صورة شبكة منســـجمة، والواقع فإن الظاهرياتى يترك الحديث عن صحة و حقيقـــة الظاهرة معلقاً، أي انه يعلق الحكم كما في الاصطـــلاح، و يحاول بدل ذلك إلى معرفة الظاهرة و مجاراتها و التعاطف معها و مع اصحابها.

و بهذا، لا يعالج هنري كوربان عناصر التفكير الشيعي في اطار التاريخ و الزمان العيني، انما يدرسها خـــارج التاريخ بمعناه المتداول، و ضمن داخل تعد علـــى الضد من التاريخ، و في زمان و مكان غير ماديين، فيتطرق إلى بيان جذورها و أصولها. و الحقيقة انه في دراســـة التاريخ القدســـي يمنع الزمن الآفاقي نفسه للزمن الأنفسي. لهذا يقول كوربان عن التفسير الظاهراتي للمهدوية:

> في عرض سيرة الامام الثاني عشر، نلاحظ الكثير من الخطوط الرمزية و المثالية المتعلقة بولادته و غيبته ... النقد التاريخي لن يجدي نفعاً هاهنا، لأن النقاش يجري حول ما نسميه التاريخ القدسي. هنا ينبغي التصرف بطريقة الظاهرياتية: اكتشاف نوايا الوجدان الشيعي لمشاهدة ما اظهره الوجدان الشيعة منذ البداية لنفسه.[١٣]

في النظرة التاريخية المقابلة للنظرة الظاهرياتية، اذا اجتزأنا الواقعة أو الفكرة أو المدرســـة عن سياقها التاريخي و وشـــائجها الطولية، فلن يمكن معرفتها. ولابد من بحث الواقعة أو الظاهرة ضمن ســـياقها التاريخـــي و بالمقارنة إلى الماضي و الحال. أما في الظاهريـــات فلا حاجة للصلة المنطقية بين الواقعة و الماضي و الحاضر أو مكان وقوعها. و مع أن معرفة الزمان و المكان يمكن أن يساعد في فهم الظاهرة، لكننا غير مضطرين لمعرفة الظاهرة إلى ســـياقاتها التاريخية السابقة و اللاّحقة. المهم جداً في الظاهريات هو العناصر الرئيسة والمكونات الأصلية في الظاهرة نفسها، حتى لو كانت هذه الظاهرة غير منسجمة مع ما يحيطها من ظواهر. من هنا فإن كوربان في مناقشته التاريخية لظهور التشيع يشير إلى المكونات الرئيسة للحكمة المعنوية الشيعية، و يعرض خصائصها الأم. ففي رأيه أن المفردات المفتاحية للظاهريات الشيعية هي: التأويل، إلامامة، الولاية، الشريعة، الطريقة، الحقيقة، و المهدوية.

إنه بعد معرفة الإمامة اســـتمراراً و توسعاً في معرفة النبي، ويضع سلسلة الإمامة حول محور الإمام المهدي الذي يمثل اســـتمرار الامامة في عصرنا، ويرى للمهدوية طابعاً مركزياً في الظاهريات الشيعيه. يقول:**********

> يبتني الإسلام الشيعي على نمط من معرفة النبي تتوسع في معرفه الإمام ... وظيفه الحكمة النبوية حفظ و اســـتمرار المعنى المعنوي للوحي الإلهي، أي الباطن. ووجود الإسلام المعنوي رهن بحفظ الباطن هذا، و الاّ لتعرض الاسلام بانواعه الخاصة لنفس العملية التي تعرضت لها المسيحية و بدلت فيها النظم الكلامية إلى ايديولوجيات اجتماعيه، والمهدوية الكلامية

- على سبيل المثال - إلى مهدوية اجتماعية و جعلتها أمراً عرفياً.[١٤]

يتناول هنري كوربان مسألة المهدوية و معرفة الشيعة عناصر الفكر الشيعي و خصائصه و مرتكزاته، فتؤخذ حقية و صحة هذه الأمور من وجهة نظره أخذ المسلمات. والواقع ان ادراك أحقية و صحة المعتقد لا يتمتع بالأولوية من وجهة نظره الظاهرياتيه، رغم أنه يؤمن بهذه المعتقدات.[١٥] حينما يمارس كوربان القراءة العرفانية للتشيع، يصب اهتمامه على تبيان أصول و مرتكزات هذا الفكر و حسب، و في هذا السياق يناقش كافة الانماط الباطنية و التأويلية للفرق الشيعية (و منها آراء الاسماعيلين، و عرفان ابن العربي و السيد حيدر الآملي، و مسأله الولاية و الامامة، و موضوع المهدوية، و افكار السهروردي، و مذهب الشيخية و غيرها)، و قد حظيت دراسة هذه الأمور في ظاهريات الفكر الشيعي الباطني بأهمية بالغة بالنسبة له. فكما ان المسلم قد يختار المسيحية موضوعاً لبحثه، و يحاول على مدى سنوات ان يدرس العناصر الفكرية للمسيحية ليقدم لها وصفاً واقعياً يتطابق مع عقيدة المسيحيين انفسهم، كذلك حاول كوربان عرض الركائز الأصلية لفكر الشيعة الباطنية. و عن هذا الطريق تعامل مع موضوع مهم كالمهدوية معتبراً إياه أهم ركن في التشيع و القمة الفكرية الأعلي للعرفان الشيعي.

و عليه فإن كوربان في أسلوبه الظاهرياتي لدراسة الإسلام يكب أولاً على معرفة الموضوع، ثم يحاول وصف مكوناته و عناصره الداخلية و تأثيرها على سلوكيات المسلمين و المجتمعات الإسلامية و افكارهم، و الافصاح عن تناسق و ارتباط هذا الفكر باجزائه الداخلية.

قرر كوربان انطلاقاً من هذا المنهج أن المهدوية هي الركن الاصلي للتشيع و العرفان، و موضوع الامام الثاني عشر من أهم المباحث العقيدية – العرفانية للشيعة – و كان يرى انه من غير الممكن تبني التشيع و العرفان و الحكمة المعنوية مع تجاهل مسألة الإمام و ولاية الامام التي تختتم أخيراً بالامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف – إنه يؤكد على أن ولاية الإمام المعصوم اهم عنصر في العقيدة الإسلامية، و الفلسفة و الحكمة الإسلامية و التي تلعب دوراً أساسياً في ابقاء الإسلام حياً متحركاً فاعلاً. و في عرفى العرفان و الحكمة المعنوية للشيعة على وجه الخصوص كان يعتقد بنحو جاد ان كافة العناصر العرفانية و الحكمة الشيعية ترتبط بمسألة الامامة و الولاية. و هو في اختياراته لجميع نتاجاته العلمية، و في دراسته للعرفاء و الفلاسفة وحتى الفرق الدينية يُعنى عناية خاصة بمركز و نواة الحكمة و العرفان، أي ولاية الامام. يذهب كوربان إلى أن السهروردي كان أول فيلسوف يعتقد أن الحكمة المعنوية الإسلامية يجب أن تحل محل الفلسفة الارسطية، و كان يرى من الضروري تقديم تفسير حكمي للاسلام. كان السهروردي ينشد طرح نموذج جديد للاعتقاد الديني بدل التفلسف اليوناني، و اذا كان يشير إلى الفلاسفة ماقبل سقراط نظير فيثاغورس، و برميندس و هيراقليطس، أو الحكماء الايرانيين القدامى، فلأنه يراهم متجانسين مع التفسير الحكمي و المعنوي للاسلام.

درس كوربان محيي الدين بن العربي، و السيد حيدر الآملي، و صدر المتألهين، و فلاسفة الإسماعيلية و الشيخية، وبالتالي الشيعة الاثنا عشرية، لأن كل هؤلاء المفكرين و الفرق كانت لديهم حالة التأويل الباطني، و الامامة، و الحقيقة المحمدية، و الولاية، و أخيراً ختم الولاية المقيدة أي ولاية المهدي. و عليه فليس من باب الاعتباط ان يؤكد في دراسته لافكار كل هؤلاء المفكرين و الفرق على القاسم المشترك بينهم و فصل الخطاب في العرفان و الحكمة المعنوية،أي الولاية المهدوية. و من هنا ربّما كان من الملفت جداً، و خلافاً لثلة من المفكرين المسلمين الذين اعتبروا المهدوية أمراً هامشياً و تعاليمه الدينية توازي في أهميتها سائر التعاليم الدينية، أن يكون كوربان قد تنبه الاهمية القصوى للامامة المهدوية بنحو مميز و من زاوية خارجية و بمعرفة في الدرجة الثانية، و ذلك عبر دراساته الظاهرياتية و

عرض العناصر و الركائز الاساسية في الاسلام الشيعي، و راح ينبه إلى أن العرفان و التشيع اذا أَبعَدا عنهمـــا قضية ولاية الامام المعصـــوم في كل العصور و الأزمنة – و هي في زماننا ولاية الامام المهدي – و لم يطلبا منها تأويل و تفســـير الشريعة و الرسالة، فلن تكون النتيجة سوى الغاء جوهر التشيع و العرفان الاسلامي.

الخلفيات الفكرية لكوربان قبل تعرفه على الثقافة الإسلامية

قبل أن نعرض المباني الفكرية و الهموم العلمية لدى كوربان فيما يتصل بالتعاليم الإســـلامية، علينا الإشارة إلى خلفياته الفكرية قبل تعرفه على الإسلام. قبل أن يتوجه كوربان إلى ايران و يبدأ دراساته العميقة الجادة حول الفكر الايراني و الشـــيعي، انتفع من بعض كبار الفلاســـفة و المفكرين الغربيين، و لم تكن هذه الخلفية عديمة التأثير على تعرفه و تعاطفه مع التشـــيع. كان كوربان من تلاميذ مارتين هيدغر[١٦] في المانيا وقد استفاد من معارفه في مجال الميتافيزيقا و الهرمنوطيقا و التفسير الفلسفي للتاريخ إلى درجة انه لم يعرض – حسب تعبير أحد المفكرين – عن فلسفه هيدغر إلى آخر عمره.[١٧]

كوربان هو من أوائل الذين ترجموا كتاب (الوجود و الزمان) لهيدغر إلى الفرنسية حتى ان سارتر تعـــرف على هيدغر لأول مرة عن طريق ترجمة كوربـــان. و لا مراء أن تعرّف كوربان على هايدغر كان له عميق الأثر في تكوينه الفكري و نظرته إلى العرفان الشيعي، وقد كان في ايران خبراء في فكر هيدغر أكّدوا وجود أواصربين هيدغر و العرفان.

إن قضية الهرمنوطيقا التي يسميها كوربان في ضوء العرفان الاسلامي (كشف المحجوب)،تعد من اهم الاحداث الفسلفية في حياته. اثيرت هذه القصية من قبل هانس جورج غادامر[١٨] و بُل ريكور[١٩] و هيدغر و مفكرون آخرون. و بتعرفه على بحوث الهرمنوطيقا تعرف على اعظم تيار فكري – فلسفي في زمانه في العالم الغربي و تعامل معه بجد إلى جانب العرفان الشيعي. و هكذا ينبغي القول أن كوربان تعلم منهج ظاهريات الهرمنوطيقا[٢٠] في دراســـة العرفان و الفلســـفة الشيعية من ظاهرتين غير تقليديين كهيدغر. يقول حول مواطن الشـــبه بين هيدغر و الفكر السلامي: «ما كنتُ ابحث عنه عند هيدغر، و ما وجدته بفضل اعماله، كان الشـــيء ذاته الذي بحثت عنه في الميتافيزيقا الإيرانية – الإســـلامية ووجدتـــه»[٢١]. و لهذا نرى كوربان يحاور العلامة الطباطبايي حول تأويل القرآن و تفســـيره في ضوء معرفة الفكر العرفاني الشيعي خلال عدة جلسات، وقد أثار التفاهم الفكري بينهما فيما يرتبط بتأويل الكتاب المقدس و التأويل المعنوي إعجاب الحضور و دهشتهم.[٢٢] يقول شايغان:

> كان كوربان هائماً في التأويل المطروح في كتاب (الوجود و الزمان) لهيدغر.[٢٣]

من الأساتذه الذين انتهل منهم كوربان في فرنسا لويس ماسينيون و هو من المستشرقين الذين بحثوا سنوات طوالاً حول الإسلام و العرفان الاسلامي و أنتج كتباً في هذا الميدان، منها كتابه حول الحلاج و الذي يعبّر عن همومه العرفانية. وقد ترك ماسينيون هذا الاهتمام ذكرى لدى تلميذه هنري كوربان، و كان من شأن ذلك أن يكون شهاب الدين السهروردي أول فيلسوف ايراني يُعنى به كوربان، كما كان أول عارف يلفت نظر ماسينيون هو محيي الدين بن العربي. و يلوّح أن كوربان واصل طروحات استاذه في تفسير فكر ابن العربي و تقريبه إلى الإسماعيلية. فقد كان ماسينيون يعتقد:

> نقـــل ابن العربي في خطوة حاســـمة لارجعـــةَ فيها الإلهيات العرفانية الإســـلامية إلى الوحدة الانتقائية عند القرامطة أو أهل الارتداد.[٢٤] [٢٥]

من جملة المفكرين المســـيحيين الذي شـــاكله هنري كوربان في استخدام منهج الظاهريات، اتين

جيلسون[٢٦] الذي كان مفكراً و فيلسوفاً مسيحياً توماوياً يطل المسيحية من شرفات الظاهريات، و ممكن المقارنة بدرجة كبيرة مع باحثين من طراز كوربان و ايزوتسو في الاسلام، و مرسيا الياذه في علم الدلالات و الأساطير الدينية. و يظهر أن هنري كوربان تصرف عبر منهجه الظاهرياتى فيما يخص الاسلام و التشيع بنفس طريقة اتين جيلسون[٢٧] في المسيحية، و حذا حذوه[٢٨].

افكار كوربان حول العرفان و الفلسفة الإسلامية

كما مرّت الإشارة بنا فقد كانت هناك على مرالتاريخ الكثير من المناحي و التفاسير المتنوعة للتفكير الشيعي و المذاهب الإسلامية. فكانت هناك المناهج الكلامية، والحديثية والفقهية والأصوليه، والفلسفية، والعرفانيه، والباطنية في دراسه الدين، و كان لها اتباعها ورموزها. و قد تناولت كل واحده من هذه المدارس جانباً من الدين و شددت عليه اكثر في الجوانب الاخرى. و ما يلاحظ على آثار كوربان و تأليفاته هو ميله القوي نحو التشيع الباطني أو الولائي، و قد كان الشطر الأكبر من اعماله لبيان و عرض هذه القراءة للمذهب الشيعي.

بخصوص تصنيف الفلسفه الإسلامية إلى أطوار و عهود، لم يوافق كوربان التصنيفات الدارجه في كتب تاريخ الفلسفه و لم يرض عنها، لأنه كان يعتقد أن تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب أن يعد تاريخاً للفلسفة النبوية والحكمة المعنويه. و هو يرى أن الحكمة الإسلامية المستقاة معه السنّة النبوية و ولاية الأئمة لها عمقها و خصائصها التي تميز تاريخ الفلسفة الإسلامية من تاريخ الفلسفة اليونانيه، و مكوناتها هي الشريعة، والطريقه، و الحقيقة. لذلك فهو يعارض المؤرخين الغربيين الذين اعتبروا تاريخ الفلسفة الإسلامية منتهياً بوفاة ابن رشد، ويرى أن ذروة الفلسفة و الحكمة المعنوية الإسلامية و خصوصاً الشيعية جاءت من بعد ذلك العهد. و لذا نراه يوزع تاريخ الفلسفه الإسلامية إلى ثلاث دورات:

١. منذ بداية الفلسفة الإسلامية حتى وفاة ابن رشد. تبتدأ هذه الدوره في القرون الإسلامية الأولى و مع دخول الفلسفه إلى البلاد الإسلامية و تمتد إلى ما قبل العهد الصفوي بثلاثة قرون. و على حد تعبير كوربان فقد انتهى بموت ابن رشد، تفسير خاص للفلسفه . على أن نظره جديده للفلسفه انطلقت بعد ذلك على يد السهروردي و ابن العربي و كانت باعتقاده تدوين نمط من الحكمة المعنويه. في حين يعتقد المفكرون الغربيون و مؤرخوا الفلسفه ان موت ابن رشد يعني نهاية تاريخ الفلسفه الإسلامية، و لا يأبهون أبداً لآراء السهروردي و ابن العربي و غيرهما من الفلاسفه.
٢. تبتدأ الدورة الثانية قبل العهد الصفوي بثلاثة قرون و تستمر إلى بدايته. يرى كوربان أن الالهيات الصوفية تشكلت في هذه الدورة، و تكونت مدارس شخصيات عظيمة كابن عربي، و نجم‌الدين كبري، و السهروردي، والسيد حيدرالآملي، والصله بين التشيع و التصوف و المذهب الاسماعيلي.
٣. و منذ فجر العهد الصفوي إلى يومنا هذا استمرت الدوره الثالثة و ظهرت فيها كوكبة من أكبر الحكماء المسلمين.[٢٩]

يؤكد كوربان في ضوء هذا التقسيم على أن الدورة الثانية من تاريخ الفلسفة الإسلامية تحظى بأهمية كبيرة. لذلك فهو يتناول عند استعراضه لمسيره العرفان و الفلسفة الإسلامية مفكرين و فلاسفة كان لهم اسهامهم في تكوين الحكمة المعنوية. و دراساته لهذه الشخصيات المؤثرة في تشكيل الظاهريات الإسلامية عند كوربان تقتضي فرصة مستقلة.

تأثيرات آراء السهروردي على ظاهريات كوربان

كان هنري كوربان عظيم الانشداد إلى السهروردي. و حينما كان يدرس في فرنسة و يتخصص في اللغات القديمة و يتعلم اللغات الفارسية و العربية و البهلوية، اختار شهاب الدين السهروردي موضوعاً لتخصصه. و ربما جاز القول إن اهتمام كوربان بالتشيع الباطني و العرفان جاء نتيجة هيامه بالسهروردي. من جمله الانجازات العلمية لكوربان في ايران تصحيحه المؤلفات الكاملة للسهروردي التي كانت جزءاً من مجموعة كنوز الكتابات الايرانية. فقد كان أول من تعاون مع عدد من المفكرين الايرانيين لجمع المؤلفات الكاملة للسهروردي و نشرها.

كان السهروردي من الفلاسفة الأوائل الذين استرعوا انتباه كوربان و شكلوا دعائمه الفكريه. و قد أولى السهروردي اهتماماً خاصاً للفلسفة الخسروانية (ايران القديمه البهلوية) والفلسفه الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة، و العرفان الإسلامي، و توصل عبر المزواجه بين هذه المكنونات و العناصر إلى هيكلية فلسفية جديدة و تفسير جديد للعالم يمكن معاينته في كتابه (حكمه الإشراق). جميع العناصر التي شدد عليها السهروردي كانت ذات علاقه معينة بالعرفان و التفسير الباطني للعالم. كان السهروردي متأثراً بافلوطين، و كما عكف افلوطين على التوفيق بين أفكار الفلاسفة الذين سبقوه و كانت آراؤه و افكاره اشراقية شهوديه، شغف السهروردي أيضاً بالمصالحة بين حكماء اليونان، و حكماء ايران و الانبياء و العرفاء، و استقطبت هذه المحاولات عناية مفكر مثل كوربان كان ينشد تأويلاً باطنياً للعالم، و لعل السهروردي هو الشخصية الأولى في الثقافة الإسلامية التي الهمت أفكارها كوربان أن يطرح مسأله الحكومة المعنوية بدل الفلسفه اليونانية.

السهروردي يدين بعناصره الذهنية لافلاطون و أفلوطين والفلسفه الخسروانية و التصوف الإسلامي، و يعتقد أن كافة الأساطين في المفكرين و الفلاسفة و الأنبياء عبروا عن حقيقه واحده هي حكمه الإشراق، و كان يؤمن أن للمعرفة الحقيقية هي حكمه الإشراق التي طرحها منذ بداية تاريخ المجتمعات هرمس (ويقال انه النبي ادريس) وزرادشت، و سائر الأنبياء، إلى فيثاغورس، و أفلاطون، و أفلوطين، و كبار الصوفية كالحلاج، و بايزيد البسطامي، و سهل التستري، و أبي‌الحسن الخرقاني، و ذوالنون المصري، و قد تحدث كل هؤلاء عن حقيقة واحدة تتأتي بالكشف و الشهود و الإشراق.[٣٠] وفي معرض ذكره للحكماء الحقيقيين يذكر علماء و حكماء ايرانيين حتى من الملول البيشدادية مثل فريدون، و الملوك الكيانية مثل كياخسرو، و اشخاصاً مثل بزرگمهر، و يضعهم إلى جانب الحكماء اليونانيين من قبل امبادوقليس و فيثاغورس، و عرفاء نظير ابي الحسن الخرقاني و ذوالنون المصري[٣١]، و يؤكد أن القواسم المشركه بين أفكار أفلاطون و معتقدات الإيرانيين القدماء لا يمكن ان تكون حصيله الصدفة، انما هي نتيجة الحكمة الباطنية و اكتشاف حقائق العالم الأعلي[٣٢]. لذلك نراه يعتبر نفسه وارثاً لتلك الحقيقة الإشراقية أو الحكمة التي انكشفت لأولئك الحكماء، و لها وحدتها المتعالية في كل المجتمعات و عند كافه الحكماء. بل انه لا يعد ابن سينا و الفارابي مصاديق للفلاسفة الحقيقيين، لأن الفلاسفة الحقيقيين برأيه هم العرفاء، و الذين حظوا بنصيب من الحكمة و الإشراق. يذكر في أحد كتبه حلماً رآه وسأل فيه مؤلف كتاب (الأثولوجيا) الذي يتصورونه خطأً لأرسطو: هل المشاؤون مثل ابن سينا و أرسطو مصاديق حقيقية للفيلسوف أم لا؟ و يقول أرسطو في جوابه انهم ليسوا كذلك، فالحكماء الحقيقيون هم بايزيد البسطامي و سهل التستري. أي أنه يعاضد أهل الأشراق و الشهود من الحكماء.[٣٣] لذلك، يعتقد السهروردي أن فلسفة أرسطو لم تكن بداية الفلسفة اليونانية بل نهايتها[٣٤] و هو يماثل هيدغر في اهتمامه بالفلاسفة قبل أرسطو كافلاطون و الحكماء الذين سبقوا سقراط كفيثاغورس و هيراقليطس، ويراهم أقرب إلى الحقيقة و الحكمة[٣٥] والواقع أنه يحاول التوحيد

بين حكمتي زرداشت و أفلاطون[٣٦] مع أن السهروردي يعتقد و كما أشار هو في مقدمة حكمة الإشراق، انه لابد أولاً في الحكمة البحثية للانتقال بعد ذلك إلى الحكمة الذوقيه، بيد أن ما يلفت النظر هو انه عبر نقوده التي يسجلها أسوةً بالغزالي ضد الفلسفه و المنطق الأرسطي، يروم ارساء دعائم منهج خاص في الفلسفه الإسلامية يستهلهمه كوربان و يسمية الحكمة المعنويه. أراد السهروردي بناء منهجه الفلسفي الخاص من الحكمة الدينية والثقافة الإشراقية. و توصل في هذا الطريق إلى ضرب من الوحدة الباطنية الداخلية بين كافه المفكرين و المدارس و الحكماء الذين يتوخون الحقيقة عن طريق الكشف و المشاهده. و يقررأن الذين بلغوا الكمال في الفلسفة الاستدلالية و في العرفان أيضاً هم الجماعه الأكمل و الأفضل و الواصلون إلى المعرفة الحقيقية، و من يسمّيهم الحكماء المتألهين[٣٧]، و منهم فيثاغورس و أفلاطون من اليونان، و هو من العالم الاسلامي.

ينحاز كوربان إلى أن آراء السهروردي لم تكن عديمه التأخير في أفكار الخواجة نصير الدين الطوسي، و ابن العربي، و الشراح الشيعة و الإيرانيين لابن العربي.[٣٨] كما انها اثرت برأية في الميرداماد المتلقب به (الاشراق)، و في صدر المتألهين الشيرازي الذي كتب تعليقه على (حكمت الاشراق) و في عدد من الزاردشتيين الشيرازيين الذين ترجموا الاوبانيشاد و بهگودگيتا من السنسكريتية إلى الفارسية بمعية الموبد الأكبر آذر كيوان. اضف إلى ذلك أن كوربان كان يرى أن الجمع بين الاشراق و ابن العربي و التشيع عملية آتت عملها عند محمد بن ابي جمهور، و أحدثت ما بين القرن التاسع الهجري (١٥ ميلادي) و العاشر الهجري (١٦ ميلادي) قفزه فذة نادرة[٣٩]، حتى أن ابن ابي الجمهور الاحسائي كان مؤثراً بعد ذلك في الفرقة الشيخية و شخصياتها المعروفة.

الشخصيات المؤثرة في نظرة كوربان للمهدوية

١. شهاب الدين السهروردي: بالنظر للمكانه المميّزة التي يحتلها شهاب الدين السهروردي في عالم الفكر،؛ و التأثيرات العميقة التي تركها على الفلاسفة و علماء العرفان من بعده، يمكن الإشاره إلى طائفة من معتقداته و آرائه في المهدوية. و هي آراء تتعلق بالمهدوية إما بشكل مباشر و صريح، أو انها افكار فلسفية تم توظيفها من قبل آخرين لصالح المهدوية. لذلك نرى كوربان يشير في بعض مؤلفاته إلى هذه الآراء.

أ) النبوة الباطنية: يرى كوربان أن السهروردي بوصفه فيلسوفاً كان يتحرى تفسيراً معنوياً و باطنياً للدين و الفلسفة يعتقد أنه لابد للحكمة و التجربة المعنوية و التفسير الباطني للشريعة من فرد حكيم يكون على رأس سلسله الحكماء، و يسمى في الأدبيات العرفانية بقطب الأقطاب: «الواقع أن السهروردي يضع في رأس سلسله الحكماء شخصاً بلغ مقاماً رفيعاً في الحكمة و التجربه المعنوية على السواء»[٤٠]يذهب كوربان إلى أن هذا القطب ولأنه بلغ منزلة ساطعة و رفيعة يمكنه أن يكون مفسراً للرسالة النبوية، و لا يمكن للعالم أن يستمر من دونه حتى لو لم يعرفه الناس.

بعد أن يعرض كوربان رؤية السهروردي حول القطب، يحاول أن يؤكد تناغم فكرته هذه مع قطب الأقطاب أو الإمام في الفكر الشيعي، فيقول: مسألة الامامة التي تقع بعد دائرة النبوة و ختم النبوة و المرتبطة بقضية الولاية، تعد من أعمدة النبوة الباطنية الباقية، و مع أن الرسالة قد أغلق بابها بعد الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم و اختتمت بعد وفاته، إلاّ ان النبوة الباطنية الباقية، لاتزال مستمرة بالامام (قطب الاقطاب) و ولايته.

يرى كوربان أن السبب في محاكمة السهروردي من قبل فقهاء حلب هو اعتقاده باستمرار النبوة الباطنية عن طريق الامامة، فقد قال ان الله قادر على ان يبعث للناس رسولاً في كل زمان، حتى في هذا

الزمان. من وجهة نظر السهروردي لم يكن السهرودي يقصد أن الله سيبعث رسولاً من بعد خاتم الرسل محمد المصطفي صلى الله عليه وآله وسلم ليأتي بشريعة جديدة، انما كان قصده النبوة الباطنية، أي أن الله يبعث من بعد خاتم الانبياء الامام ذا الولاية و النبوة الباطنية، فيقوم بتأويل الشريعة و تفسيرها. يرى كوربان ان رأي السهروردي هذا يدل على تشيعه الباطني على الأقل:

> في محاكمة السهروردي ... مع أن المراد من الرسول الآخر لم يكم رسولاً يضع شريعة جديده، بل هي النبوة الباطنية، بيد أن هذه النظرية تدل في الأقل على تشيع باطني لدى السهروردي. و هكذا أدرك السهروردي بعلمه و هو حصيلة عمره كله، و بموته كشهيد طريق الحكمة النبوية، أدرك فاجعة «الغربة الغربية» إلى أقصى مدياتها.[٤١]

و في سياق هذا التشيع الباطني، يحاول كوربان اجلاء العناصر الفكرية للسهرودي في نطاق الوعي الباطني للدين و التشيع. ويقول: باستخدام السهروردي لمصطلح (أهل الكتاب) القرآني، فقد كان يعتقد أن ثمة شخصاً على رأس هذه الأمة هو «القيم بالكتاب» و هو الذي ينبغي الرجوع اليه لاستيعاب المعنى الداخلي و الباطني للقرآن و لإدراك مشكلات القرآن. و مصطلح (القيم بالكتاب) هذا يطلق عند الشيعة على الامام و دوره الأساسي[٤٢]. و من هنا، يخلص كوربان إلى انها ليست من قبيل الصدفة ان يعود السهروردي مرة أخرى إلى ذكر المصطلح الشيعي الخاص من بعد ذكره لدور القطب في مقدمة عمله المهم (حكمة الاشراق). و الواقع أنه يرى ذلك دليلاً على وجود قرابة بين التفكير الإشراقي و التشيع، ذلك أن العقيدة السارية في التفكر العرفاني و الشيعي هي أن من خصائص الائمة (و منهم الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف) الهداية الباطنية و التفسير الباطني للشريعة و الرسالة.[٤٣] و هكذا، كان مفهوم الإمام في فكر السهروردي كما في التشيع الباطني قضية على جانب كبير من الجد و الأهمية.

ب) عالم المثال: يرى السهروردي تبعاً لأفلاطون و كالافلاطونيين المحدثين كأفلوطين، نظاماً طولياً للعالم. و كما ان أفلاطون قرر إلى جانب عالم المادة وجود عالم المثل، و مال افلوطين إلى الترتيب في النظام الطولي للعالم: الأحد، العقل، النفس، الطبيعه، والماده، كذلك اعتقد السهروردي في ضوء مصطلحاته الخاصة المتأثرة بالادبيات الإشراقية أن النظام الطولي للعالم يتألف من عالم نور الأنوار (ذات الإله)، و عالم الأنوار القاهرة (العقل)، و عالم الأنوار المدبرة (النفس)، و عالم المثل المعلقة (عالم المثال).

مراد السهروردي من عالم المثل المعلقة غير عالم المثال الذي أطلقه أفلاطون و سمي عالم المُثُل النوريه. و الحقيقة أن السهروردي علاوة على ايمانه بعالم المثل الأفلاطونية (المثل النوريه)، و اعتقاده بوجود صوره و مثال كلي في عالم المثل لكل الظواهر الجزئية في العالم، فقد كان يعتقد بعالم المثل المعلقة، أو عالم المثال، و هو الحد الفاصل بين العالم المحسوس و العالم المعقول، أو قل العالم الروحاني و العالم الجسماني.[٤٤]

إذن، عالم المثال الافلاطوني (المثل النوريه) في رأي السهروردي غير العالم المثالي (المثلة المعلقه) الذي طرحه هو.[٤٥] ثم أنه في سلسلة المراتب العليا للملائكة، يعتقد بسلسلة عرضية من الملائكة يمكن مطابقها على عالم الإلهيات أو عالم المثل الأفلاطونية. و كان يرى أن المثل الأفلاطونية أو عالم الإلهيات لا تتوالد من بعضها كسلسلة طويلة.

و عليه فإن عالم المثال الذي يتحدث عنه السهروردي هو حد وسط بين عالمي المعقول و المحسوس. و على حد تعبير الفلاسفة فإن الخيال الفعال يمكنه ان يدرك ذلك العالم. إن المثل المعلقة أو عالم المثال من منظور السهروردي عالم وراء عالم المادة أو العالم الجسماني، و هو قائم بذاته، و له

بعض خصائص عالم المادة كالصورة و الشـــكل، و لكنه بلاكتله أو بُعدٍ. والواقع ان موجودات العالم الحسي مظاهر و تجليات لعالم المثال، و كل ما في عالم المادة انما هو تجلٍ لعالم المثال.

انطلاقاً من قاعدة (امكان الأشرف) التي تؤكد امتناع وجود الممكن الأخس قبل الممكن الأشرف، يعتقد السهروردي أن العالم الأسمى يجب ان يتحقق قبل العالم الأدنى، و بهذا لابد أن يكون عالم المثال قـــد وجد قبل عالم الماده، و العالم الأدنى يرتبط مـــع العالم الاسمى بعلاقة حب و انجذاب، و وجوده مرتبط بوجود ذلك العالم. يعتبر السهروردي (المثل المعلّقة) جواهر روحانية تقوم بذاتها في عالم المثال، و يـــرى ان عجائب و غرائب عالم المثال لا نهاية لها، و مدته لا تحصى، و أن أهل الرياضة و المطّلعين على العلوم الخلقية و الرمزية يستطيعون إدراك المغيّبات بطرق مختلفه.[٤٦]

يقول كوربان في تاريخه للفلسفة، في وصف عالم المثل المعلقة عند السهروردي:

> في هذا العالم الذي يمكن ان نجد فيه كل غنى و تنوع العالم المحسوس بشكل لطيف، يكتسب عالم المثال قواماً و استقلالاً، يجعله مدخلاً لعالم الملكوت. و في هذا العالم تقع مدن جابلقا و جابلسا و هورقليا الرمزيه.[٤٧]

يعتقد الســـهروردي أن أهل الاشـــراق يدخلون عالم هورقليا في خلساتهم المعتبرة و المتكرره، و يشاهدون «هورخش». و المراد من خورخش في لغة الاشراقيين الوجهة الالهية العليا التي تتجلي بأجمل الصور، و يقول عنه السهوردي:

> و قـد يكـون المخاطب يتراء في صورة إما سـماوية أو في صورة سـادة من السـاداة العلوية و فيشـجاه الخلسـات المعتبر في العالم «هورقليا» السـيد العظيم «هورخـش» الاعظم في المتجسدين المبجل الذي هو وجه الله العليا على لسان الاشراق....[٤٨]

يـــرى كوربان أن كلمة «فيشـــجاه» في كلام الســـهروردي تعني «پيشـــگاه» أي (محضر) و (حضرة).

حسب رأي كوربان، فإن عالم المثال هذا و هو الحد الوسط بين العالم المعقول و العالم الجسماني، و الذي يدرك بواســـطة الخيال الفعال، عالم يمكن فيه ادراك كل غني و تنوع العالم المحسوس بشكل لطيـــف، و الواقع ان عالم المثال هو مدخل و بوابة إلى عالم الملكوت، و قد كان الســـهروردي أول فيلسوف صرح بهذا العالم الوسيط و أسس للحد الفاصل بين عالم المادة و عالم الملكوت. و قد رجع كل العرفاء و الحكماء المسلمين بعد السهروردي إلى هذا البحث و توسعوا فيه. يقول هنري كوربان في هذا الصدد:

> يبدو أن الســهروردي هو أول فيلسوف أسّس لأنطولوجيا (علم والجود) هذا العالم الوسيط، و قد عاد كل العرفاء و الحكماء المسلمون إلى هذا البحث و توسعوا فيه.[٤٩]

من هنا فإن عالم المثال و هو مكان «الاجسام اللطيفة» هو العالم الذي تحقق عن طريق الرموز التي أشار اليها الأنبياء و التجارب العرفانية. حسب كوربان فإن تأويل المعطيات القرآنية يتم بواسطة هذا العالم، و من دون هذا العالم لن تعود تلك المعطيات سوى كنايات مجازيه.[٥٠]

الرؤية المبتكرة للسهروردي إلى عالم المثال، و وجود المدن الرمزية جابلقا و جابلسا و هورقليا في هذا العالم، جعلت بعض المفكرين و منهم ابن ابي جمهور ذو التأثيرات المحسوسة على الفرقة الشيخية، يتأثرون برأي السهروردي. أضف إلى ذلك أن مؤسس الفرقة الشيخية أي الشيخ أحمد الإحسائي، و السيد كاظم الرشتي و غيرهما من كبار الشيخية اعتقدوا بناءً على فكرة عالم المثال هذه، بعالم هورقليا و حياة الامام المهدي و عائلته فيه. و إطلاقاً من فكرة أن الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف يعيش في عالم هورقليا،

أثاروا بحثاً آخر عنوانه (الركن الرابع) مفاده: لأن الامام المهدي يعيش في عالم هورقليا اللطيف الماوراء المـــادي، فإنه يحتـــاج في إدارته للعالم المادي إلى نائب يكون بابه و بحثـــه. و هذا ما دفعهم للاعتقاد بـــ«الركن الرابع». و لهذا ظهر بعد الشيخ أحمد الإحسائي و كبار فرقة الشيخيه، اشخاص نظير على محمد الباب، و حسين على بهاء اعتمد فكرة العالم الهورقليائي و طرحوا أنفسهم في البداية باعتبارهم الباب إلى الامام المهدي، ثم اعلنوا تدريجاً انهم هم المهدي المنتظر، و اطلقوا افكاراً و معتقدات لا تزال تبعاتها تطال المسلمين إلى يومنا هذا.

٢. الفرقة الاسماعيليـــة: و هي من الفرق ذات الميول الباطنية و التأويلية إلى درجة انهم يقدمون لكل الاحكام و الآداب الدينية تأويلات و تفسيرات باطنيه. ولأن هذه الفرقة نمت و ترعرعت لفترة من الزمن في ايران، بل و اســـتطاعت أن تمســـك زمام السلطة في ايران لفترة من الوقت، فقد تركت تأثيرات عميقة في الثقافة و الحضارة الايرانية إلى درجة أن بعض المفكرن الاســـلاميين الكبار في ايران كانت لهم ميول اسماعيلية.

و بسبب نزعه الفرقة الاسماعيلية إلى التأويل المعنوي للأمور الدينية ما يجعلها من المذاهب الشيعية الباطنيه، فقد حظيت لدى كوربان بأهمية بالغة. لقد أولى كوربان في تفسيره للحكمة المعنوية الشيعية اهتماماً خاصاً لكل الفرق و الاتجاهات العرفانية و الباطنية الشيعيه، لذلك لم يكن بوسعه ان يمر على المذهب الاسماعيلي مرور الكـــرام. و قد وجد أن التأويل في التفكير الاسماعيلي على جانب كبير من الأهمية، الأمر الذي شده إلى هذا المذهب. يقول عن الفرقة الاسماعيلية في دراسة له حول تأويل القرآن و الحكمة المعنوية الاسلاميه:

> تبعـاً لفكرة و حقيقة الخروج من الظاهر و النفوذ إلـى الباطن، تتجلى الفكرة و الحقيقة الهاديـة «عقل الهدايـه» (الامام من وجهة نظر الشـيعه) و تتداعى إلـى الذهن عبر كلمة Exegesis اللاتينيـة فكـرة الهجرة، أي فكرة الخروج من مصر و هو رمز الخروج من المجاز و العبودية لظاهر الكتاب، و الهجرة إلى خارج المنفي و المغرب، أي عالم الظاهر، بقصد مشرق اللقـاء و التفكير الأصيل و الباطنـي. عملية التأويل في العرفان الاسـماعيلي موافقة لولادة روحانية، بمعنى أن تفسير نص الكتاب متعذر من دون خروج و هجره. على أن هذا التفسير و التأويـل نوع من علم الميـزان. من هنا كانت كيمياء جابربن حيـان مصداق من مصاديق التأويل، واصلة اختفاء الظاهر و انكشاف الباطن الخفي.[٥١]

و هكـــذا درس كوربان جانباً من آثار الاسماعيليين و بعض مفكريهم، و عمد إلى شـــرح طيف من افكارهم في كتابه (تاريخ الفلســـفة). و من جملة انشـــطته في هذا الجانب جمعه لرسائل المذهب الاسماعيلي. و قد كانت له مراسلاته مع أحد اكبر العلماء بالفرقة الاسماعيلية أي «فيلا ديمير ايوانوف» و قد ترجمت هذه المراسلات و نشرت بالفارسيه.[٥٢] كما انه نشر بالفرنسية كتاب (كشف المحجوب) لأبي يعقوب السجستاني الذي وضعه عن المذهب الاسماعيلي في القرن الرابع الهجري، و كتب مقدمة له. و ترجم كتاب (جامع الحكمتين) لناصر خسرو قبادياني إلى الفرنسية و صححة و قدم له. وينبغي الإعتراف بأن الفرقة الاسماعيلية إلى جانب الشيخية والتراعات العرفانية لدى الاماميه، احتلت السهم الأوفر من عناية كوربان بالاسلام الباطني و الحكمة المعنوية للشيعه.

٣. ابن العـــربي: و هو الملقب بمحيي الدين و أحد أبرز الرفاء، و يعتبرونه رائد العرفان النظري. لذلك لم يستطع هنري كوربان أن لا يعيره اهتمالاً خاصاً. و ربما امكن القول ان محيي الدين من بعد شهاب الدين السهروردي حظي بأوفر نصيب من اهتمام كوربان الذي صحح بعض شروح (فصوص الحكم) لابن العربي نظير شرح السيد حيدر الآملي (جامع الاسرار و منبع الأنوار) و كتب له مقدمة

و هوامش، و هو من مجموعة الاعمال التي نقلت إلى الفرنسية و نالت عناية كوربان.[٥٣]

٤. السيد حيدر الآملي: في تبويبه لتاريخ التشيع، يعتقد كوربان ان السيد حيدر الآملي أهم أحداث المرحلة الثالثة من تاريخ التشيع، وهي المرحلة التي تبتدأ منذ زمن الخواجة نصيرالدين الطوسي (١٢٧٠م) و هجوم المغول و تستمر حتى العصر الصفوي. و يعود هذا إلى أن السيد حيدر الآملي حاول انطلاقاً من الرؤية الباطنية التوحيد بين التصوف و التشيع، وقد كان هذا الأمر حيويّاً بكل اهتمام لدى كوربان الذي قال بهذا الصدد

«تنامي الدراسات الاسماعيلية و البحوث الجديدة حول حيدر الآملي الحكيم العرفاني الشيعي (الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي) أدّى إلى طرح قضية العلاقة بين التشيع و التصوف بأسلوب جديد... التصوف هو أسمي المحاولات لجعل الوحي القرآني حالة داخلية، والابتعاد عن ظواهر الشريعة، والسعي لمعايشة تجربة الرسول الداخلية في ليلة المعراج».[٥٤]

طبعاً يبدو أن السيد حيدر الآملي استلهم محاولة السهروردي في التوحيد بين التصوف و التشيع و أن باطن التصوف هو التشيع و باطن التشيع هو التصوف. و كما اسلفنا فإن أول استعمل النظرة الشهودية و الاشراقية للتوحيد بين باطن العرفان و الفلسفة عند الفلاسفة قبل سقراط و أفلاطون و أفلوطين و بين الأنبياء مثل هرمس وزرادشت و سائر الانبياء، هو السهروردي. و لذا فإن كوربان يذكر دائماً في كتابه (تاريخ الفلسفة) بالبصمات التي تركها السهروردي على من تلاه من المفكرين.

التقريب الباطني بين المذاهب

كان كوربان مشدوداً إلى كافة المذاهب و الفرق الباطنية و الحكمية، وقد تناول الشيعة (الاسماعيلية و الشيخية و الامامية) و الحكمة الخسروانية و الدين الزرادشتي من هذه الزاوية. وفي ضوء هذه الرغبة الشديدة نراه يحاول بجد احياناً التقريب و الربط الباطني بين هذه المذاهب و الفرق و التأشير إلى الروح المشتركة و الحكمة المعنوية بينها. و من ذلك انه يتوكأ في قضية المهدوية عند الشيعة و سوشيانس في الفكر الزرادشتي على كلام قطب الدين الاشكوري احد تلاميذ الميرداماد. يعتقد الاشكوري ان سوشيانس الزرادشتيين هو ما يعتبره الإيرانيون الإمام المنتظر. و يعلّق كوربان على هذا:

يدل كلام الاشكوري هذا على أن الفكر الايراني الشيعي يواصل اتجاه الفكر الايراني القديم، و كأنه يعيد الكلام الذي تأنس له الروح الايرانية و تعتقدبه.[٥٥]

يسعى كوربان لايجاد ضرب من التناغم بين الكلام الرمزي السري للزرادشتيين حول سوشيانس – وهو وجه غير مرئي، ويولد بنحو اسطوري من النطفة المحفوظة في مياه بحيرة كانساويا – والأفكار المطروحة في المذهب الشيخي عن العالم الهورقليائي غير المادي. فكما يطلق الزرادشتيون آراء رمزية غامضة حول ولادة سوشيانس، يتحدث القائلون بالعالم الهورقلياي و عالم المثال بكلام رمزي غامض حول المكان غير المادي و المتعالي على الأرض الذي يعيش فيه الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف. ولما كان الكلام الرمزي و الكنائي معه سمات الفكر الباطني القائم على التأويل، فقد استفاد كوربان من علم الدلالات و الرموز لعرض المعتقدات و المذاهب و أفكار الأديان و الفرق المختلفة.

علم الدلالات المقارن

في سياق التأويل الباطني، أبدى كوربان ميولاً واضحة إلى علم الدلالات المقارن بين المذاهب، و

حاول بسبب ميله للاسماعيلية و الشيخية و العرفان الشيعي ايجاد نوع من التناغم بين المفاهيم و الأعداد و المراسيم المختلفه. من البديهي أن الرمز و التلميح و ما شاكل ظواهر تكثر في التفكر العرفاني ذي الصلة الوثيقة بتأويل الأعماق و المعاني و بتأويل المستويات المختلفة للمعنى. وحيث أن كوربان يهتم بالتقريب بين كافة الأفكار الباطنية في تاريخ الفلسفة و العرفان و المذاهب الاسلاميه، لذا فهو يحاول خلق تقارب و توافق بينها، فمثلاً، بخصوص عدد الأئمة الاثنىعشر عند الشيعة يحاول مطابقة ذلك مع الصور الفلكية الاثنىعشر لمنطقة البروج، أو نقباء بنياسرائيل الاثنىعشر، أو العيون الاثنىعشر التي تفجرت بعصا موسى، أو الاثني ألف سنة من المراحل التاريخية التي يؤمن بها الزرادشتيون، أو البناء المكعب الاثنىعشري للكعبة.[٥٦] فهو يقول:

> ثمة حديث شيعي، يصف نزول النور المحمدي في هذا العالم على شكل نزول تدريجي نحو الحجب النورانية الاثنىعشر، حيث يمثل الأئمة الاثنىعشر الاثنىعشر ألف عام من عصور العالم. و الألف الثاني عشر هو امام البعث أو قائم القيامه. و عليه، فإن الوجدان الشيعي بدوره فهم مراحل العالم بصورة اثنا عشريه.[٥٧]

يعتقد كوربان أن الايمان بالوجوه المقدسة الاثنىعشر في المسيحية، إلى جانب الوجوه المقدسة الاثنىعشر في التفكير الإمامي، دليل على الصلة المعنوية بين المسيحية و الاسلام. و في معرض تبينه لهذه الصلة يشير إلى نرجس خاتون والدة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف التي كانت في البداية مسيحية و من أميرات الروم و أمها من ذرية أحد حواريي السيد المسيح هو شمعون الوريث المعنوي للسيد المسيح، ثم تحولت إلى الدين الاسلامي، و يعتبرها الواسطة و حلقة الوصل بين المعنوية الإسلامية و المسيحيه، و سبب تعرف المسيحية على أسرار الإسلام.[٥٨]

و في مقارنتة بين المفردات، يتطرق لكلمة پاراقليط في الانجيل و يطبقها على الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، و يقول أن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم كان يلقب قبل ولادته و بعثته بلقب پاراقليط، و حيث أن هنان صلة بين خاتم النبوة و خاتم الولاية و هو الامام المهدي، نرى المفكرين الشيعة من قبيل عبدالرزاق الكاشاني و السيد حيدرالآملي يوجدون بكل صراحة بين الامام الثاني عشر و پاراقليط (الذي بشر به وبظهوره في انجيل يوحنا)، و يوضع كوربان السبب بالنحو التالي: السبب هو أن ظهور الإمام أو الپاراقليط يعني بداية عهد المعنى المعنوي الصرف للوحي الإلهي (أي حقيقة الديانة و هي الولاية الباقيه) و ستكون قيادة الامام عهداً لقيامة القياماَت.[٥٩]

التفسير الباطني للاسلام عند كوربان

رؤية كوربان و نظرته للتشيع نظرة باطنية تقوم على التفسير المعنوي. و مع ان بالإمكان تناول الحالة الشيعية من زوايا مختلفه، بيد أن ما استرعى اهتمامه في الشيعة هو الجانب الحكمي و المعنوية الباطنية للشيعة. و هذا هو الجانب الذي شد كوربان إلى الإسماعيلية و الشيخية و الحكمة الخسروانية أيضاً بالاضافة إلى الشيعة الاماميه. و قد سعى أن يبيّن العناصر العقيدية و الحكمية المشتركة بين هذه المدارس و الاتجاهات، و ربطها بأواصر و قوائم مشتركة.

من وجهة نظر كوربان، و انطلاقاً من نظرته العرفانية، فإن الخلاف بين السنة و الشيعة ليس بسبب الخلافة و القيادة والسياسية للامام علي عليه السلام و الخليقة الاول، انما اختلافهم اكثر جذرية و تأصلاً من قضية القيادة السياسيه. فاذا اعتبرنا خلافة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم مجرد حكومة سياسية و زعامة اجتماعية، فإن هذه المسألة يجب ان لا تكون ذات أهمية موضع اختلاف وجدل بالنسبة للفريقين بعد القرن الاسلامي الأول، فقد انقضت تلك المشكله، بينما استمر النقاش والجدل بين الفريقين على

الصعيد العقيدي والفكري، و لا تزال إلى مسألة الإمامة – خلافاً لمسألة الخلافة – إلى يومنا هذا مطروحةً على بساط البحث من الناحية الكلامية و العقيدية. يعتقد كوربان ان استمرار الحياة المعنوية الإسلامية و تأويل الشريعة يبتني على قضية الإمامة حيث يرى الشيعة أن الإمام له الولاية و يتولى مهمة تفسير الدين، و هو على حد تعبير السهروردي القيم بالكتاب. و لهذا ترى الشيعة أنه لو لم يكن لله حجةٌ على الارض لساخت الأرض بأهلها.[٦٠] أو أن عدم معرفة امام كل عصر من قبل أهل ذلك العصر يجعلهم يعيشون حياةً جاهلية ملؤها الشرك[٦١]. إذن الإمامة في التفكير الشيعي نوع من استبدال الامام بالنبي لتبيين الدين و تفسيره. لذلك تتابع الائمة على هذا المقام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واحداً تلو الآخر إلى ظهور الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف. لهذا يذهب كوربان إلى أن الاسلام في الفكر السني تحول بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى مجرد شريعة، أما في الفكر الشيعي فإن الشريعة النبوية تواصل حياتها و لا تنقطع. و هكذا، فهو يرى الفاروق الرئيس بين الشيعة و السنة في هذه النقطة. و لهذا يولي أهميته مميزة لقضية المهدوية و يعدها القمة الأعلي في الفكر الشيعي خلال عصر الغيبة. و الواقع ان حياة الإنسان منذ فجر الخلقة تبتدأ بنبوة آدم لتصل إلى نبوة خاتم الأنبياء و تستمر إلى ظهور الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف. و عليه، فإن مفهوم الانتظار في رأيه يعني انتظار الشخصي الذي يريد ظهوره اجلاء المعاني الداخلية و الباطنية للدين.

في معرض بيانه للفكر الباطني في الاسلام و الحكمة المعنوية للشيعة، يقرر كوربان بين بُعدي الرسالة و الامامة صلةً لاسبيل إلى فصامها. انه يعتقد أن النبي مبيّن الرسالة و الشريعة وقد نهض بهذه المهمة طوال ٢٣ سنة، فعرضت الشريعة و بانت من خلاله، أما البُعد الآخر لشخصية الرسول و الذي يشاركه فية الأئمة الاثنا عشر عند الشيعة، فهو الامامة. الإمام هو الذي يتحلى بالقدرة على الفهم الباطني و الجنبة الملكوتية للشريعة، و الامامة هي الطريقة التي توصل الناس إلى الحقيقة. و هكذا تصل الشريعة و الطريقة و الحقيقة إلى نتائجها المرجوة. إن فكرة كوربان في هذا الباب ترتكز على الحديث النبوي: «الشريعة أقوالي، و الطريقة أعمالي، و الحقيقة أحوالي»

بخصوص افضلية مقام إمامة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم و بعض الأنبياء ممن نالوا هذا المقام، على نبوتهم يكفي الدليل القرآني الذي يفيد أن إبراهيم تعرض لابتلاءات و اختبارات صحبة خرج منها ناجحاً موفقاً فنال معه عند الله مقام الإمامة[٦٢]، وقد مَنَّ الله عليه لقاء صبره و جلادته بمقام الإمامة رغم انه كان حينها محظئاً بمقام النبوة. لذلك يقول الله في سورة الأنعام عن النبي ابراهيم عليه السلام صاحب مقام الامامة:

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ[٦٣].﴾

والمحصلة هي أن مقام إمامة ابراهيم اسمى وارقى من مقام نبوته، وقد حباه الله هذا المقام بعد اختبارات عسيرة. لذلك يعتبر كوربان الامام بشراً ملكوتياً، بحيث لو صدق عكس هذه القضية و كان مقام النبوة اسمى من مقام الإمامة، لما كان مسخ هذا المقام (الامامة) بمثابة مكافئة لابراهيم على صبره و بخاصه.

والواقع أن معه الخصائص المذكورة لمقام الإمامة في القرآن و العرفان، والتي اهتم بها كوربان، هي أن من يناط به مقام الولاية سيحيط بالجانب الملكوتي فضلاً عن الجانب المُلكي، وسيطّلع على عوالم الوجود الأرقى و الأسمى. ويجب القول الجذر القرآني لموضوع قوس الصعود (أو المسار الطولي للعوالم) و قوس النزول، المطروح بين العرفاء و الحكماء، يبتني على هذه الآية التي يختص شأن نزولها بإبراهيم عليه السلام، وقد عبر كل واحد من العرفاء و الفلاسفة عن هذه العوالم بشكل معين كحضرات الخمس و قوس الصعود و قوس النزول و ما إلى ذلك، إلى درجة يمكن معها القول أن صورة هذه

العوالم سواء عند الفلاسفة الاشراقيين كالسهروردي و أتباعه، او لدى المشائيين كابن‌سينا و أُتباعه، كانت متداولة و شائعة بأدبيات هذين المعنيين. أضف إلى ذلك انهم استلهوا أيضاً للتعبير عن هذه العوالم أفكار الأفلاطونيين المحدثين كأفلوطين، حتى أن العرفاء و أصحاب الذوق الشهودي رسموا صورة هذه العوالم بواسطة الأدبيات القرآنية و الفلسفية.

من خصائص الذين نالو مقام الامامة كالرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم و ائمة الشيعة، انهم أحاطوا بالجانب الملكوتي لعالم المُلك و بتأويل العالم. و من سمات العلم العالم و باطنه هي أن بمستطاع الإمام تأويل الكثير من الأمور التي يجهلها الناس و لا يعلمون أسبابها، و بامكانه تفسير الطبقات العميقة و الداخلية من العالم، و من ذلك علم الخضر عليه السلام بملكوت العالم الأمر الذي أهلّه لتأويل أمور معينة اثناء صحبته للنبي موسي عليه السلام كما ورد في القرآن. و هكذا يعلم الامام بباطن العالم و بمقدوره اعلان تأويل الأشياء و الأمور في هذا العالم[٦٤]، و لذلك جاء في القرآن ان الائمة و المطلعين على علم ملكوت العالم هم من الراسخين في العلم المحيطين ببطون القرآن و حقائقه و القادرين على تأويل القرآن و أُمور العالم[٦٥].

من الروايات التي يشير إليها كوربان في موضوع المستويات المختلفة لحقيقة العالم، و أيضاً لإثارة مسألة وجود الظاهر و الباطن في العالم، و حاجة، تفسير باطن العالم إلى الحكمة المعنوية و النبوية، قول الامام الصادق عليه السلام أن كتاب الله يحتوي أربعة أمور: العبادات، و الإشارات و اللطائف، و الحقائق، فالعبادات للعوام، و الاشارات للخواص، و اللطائف للأولياء، و الحقائق للأنبياء. و جاء في رواية أخري ان ظاهر النص يرتبط بالسمع، و اشاراته بالفهم، و لطائفه بالتأمل، و حقائقه بحقيقة الإسلام.

من هنا، فإن الرسول فضلاً عن كونه رسولاً يُعنى بتنزيل القرآن و ظاهره و شريعته، فإنه في مقام الامامة يعني بتأويله و باطنه و حقيقته، و يأتي من بعده الأئمة الذين لم يشتركوا طبعاً مع الرسول في تنزيل القرآن، لكنهم شاركوه في التأويل و التفسير الباطني للشريعة النبوية. و لذا نرى كوربان في مقالته الأولى من كتاب (تاريخ الفلسفة الاسلامية) يذكر في معرض الحديث معه الحكمة المعنوية للشيعة، الروايات الدالة على الوحدة النورانية بين النبي و الائمة، كقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «أنا و علي من نور واحد» أو «أول ما خلق الله نوري». انها روايات تفصح عن المسوؤلية المشتركة للنبي و الائمة في مقام الامامة، و هو مقام الولاية على الناس.

إذن، من الخصائص الاخرى لمقام الامامة فضلاً عن التأويل، هو قضية الولاية. و الواقع أن من ينصب لمقام الإمامة الإلهية كالنبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم و الائمة الاثنى‌عشر، يتمتع بولاية باطنية و مقام القيادة و الاشراف، و لذلك ينبغي للمؤمنين أن يرتبطوا مع الامام بعلاقة محبة و انقياد و طاعة[٦٦]. الامام في الفكر الشيعي يعبر عن الجوانب الباطنية للشيعة و طريقة الدين، فهو الذي يبلغ بالمؤمنين حقيقة الدين. لذلك يعتقد كوربان أن المغى العرفاني القائم على التأويل و التفسير الحكمي لباطن الدين غير ممكن في سوي الفكر الشيعي حيث يزدهر العرفان و يتنامى، و تؤخذ ولاية العرفاء من صاحب الولاية و هم الائمة المعصومون. و من هنا، يحاول العرفاء ربط سلسلة عرفانهم ولايتهم الجزئية من شخص إلى شخص بأحد الائمة المعصومين، و يعتبرون هذا أمراً ضرورياً، لأن الولاية الجزئية أو «القمرية» على حد تعبير الخواجة عبدالله الأنصاري مقتبسة من الولاية الكلية أو الشمسية،والتي يمثلها الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم و الائمة الاثنا عشر من بعده.

تفسير المهدوية عند الكوربان

خلافاً لكثير من المستشرقين المفتقرين لنظرة شاملة عميقة في معرفة الإسلام و الذين ينظرون لكل واحد من مكونات الدين بنحو تحليلي، وَلا يجترحون دراسة عضوية بنيوية لعناصر الدين، نجد أن كوربان من فئة الباحثين الذين ينظرون للاسلام من زاوية ظاهرياتية، فهو يفتش عن عناصره الأصلية و المحورية و يحلل هذه العناصر المحورية بطريقة ميدانية و شبكية. لذلك كانت المهدوية من المكونات الرئيسة التي استرعت انتباهه فاعتبرها من أهم العناصر العقيدية في العرفان و الحكمة الشيعية. يرى كوربان ان المهدوية بمعني تفسير باطن الدين و ظهور الامام هي احياء مجدد لحياة الناس:

> إن ظهور الامام هو احياء حياة الناس ثانية، و ليس المعنى العميق لفكرة الغيبة و الظهور عند الشيعة سوى هذا.[٦٧]

الامام حاضر موجود، بيد أن الناس يحرمون أنفسهم من لقائه و يتسترون خلف الحجب و يفقدون قدرتهم على المعرفة. انهم بتفريطهم في قدرتهم على رؤية الامام يضعونه خلف الحجب، فهم قد فقدو أو شلّوا تلك الأعضاء «المدركة للتجلي الالهي» و هذه «المعرفة القلبية» المذكورة في علم معرفة الأئمة»[٦٨].

ينيط كوربان ظهور الامام المهدي باكتساب المعرفة بالامام،و يعتقد: لأن ظهور الامام سيظهر باطن جميع التعاليم الوحيانية في الاديان، وهذا هو انتصار التأويل، لذلك ما لم يُدرك المعنى الباطني للتوحيد[٦٩]، فلن يتحقق هذا الأمر:

> ما لم يستطع الانسان معرفة الامام، فإن الكلام عن ظهوره لن يكون له معنى. ظهور الامام ليس حادثة تقع يوماً ما بشكل مفاجئ، انما هو أمر يحصل كل يوم في وجدان المؤمنين الشيعة... إنّ ظهور مستقبل الامام يستدعي استحالة قلوب الناس، و هذا الظهور التدريجي يرتبط بايمان الاتباع و وجودهم. و من هنا تنشأ أخلاق المروءة، و هذه فكرة تستوعب في داخلها كل الاخلاق الشيعة.[٧٠]

يكثر كوربان في أعماله معه الإشارة إلى الدور الرئيس للمهدوية و الامام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف، و فيما يلي سنشير إلى نماذج من هذه الأفكار و الرؤى التي أطلقها كوربان:

دكترين المهدوية عند كوربان

من منظار العقيدة الشيعة الامامية، و بالتمعن الكلامي في بحوث كوربان حول المهدوية، يمكن تسجيل بعض المؤاخذات عليه، بيد أن ما يمكن أن يكون ملفتاً أكثر من ذلك بالنسبة للمفكرين المؤمنين بالامام المهدي هو أن كوربان بخلاف نسق المستشرقين الذين سبقوه مثل دارمستتر، و جولدتسهر، و فان فلوتن و غيرهم ممن قلنا حاولوا التركيز في معرفة الاسلام و التشيع على عناصرهما و مكوناتهما الرئيسة، يشير إلى العناصر الأعمق و الأهم في التفكر الشيعي و بذل كل جهده لشرحها و تبيينها. و الواقع أن كوربان بوصفه مستشرقاً و باحثاً منهجياً استطاع الافصاح عن عمق المعتقدات الشيعية، و تفسير أسس و مرتكزاتها التي كانت رصيداً للمتانة النظرية عند الشيعة على مر تاريخهم. وقد مارس هذه المهمة بشكل جعل اهمية و عظمة عمله قياساً إلى سائر المستشرقين و الباحثين الغربيين تكمن في ترجيح المهدوية على سائر الآراء الكلامية.[٧١]

ثمة في الفكر الشيعي تعاليم عقيدية تحتل مكانة تأسيسة خاصه، بحيث أن الغائها يهدم البناء الشيعي

برمته. فمثلاً لايمكن لصرح التشـــيع أن يبقي قائماً مع الغاء الإمامة و الولاية و المهدوية. حينما يصل رموز الدين في أحاديثهم إلى عرض مرتكزات الدين و يتكلمون عن مســـألة الولاية يذكّرون بأن كل اســـس الدين تقوم على ولاية الأئمة، فبهذا تكتسب الشـــريعة معناها. و الواقع أن هذه الأولوية في العقائد تشـــي بأننا يجب أن لا نضع كافة المعتقدات في مســـتوى واحد و لا نفاضل بينها. في قضية المهدوية، يقترب كوربان أحياناً من الشـــيخية، و أحياناً من الاسماعيلية و الإمامية. و أحياناً يستمد العون من المباحث العرفانية و الاشـــراقية لابن العربي و الســـهروردي محاولاً خلق تناسق بين التفكير العرفاني و الحكمة المعنوية لكل المدارس و المذاهب الشـــيعية و الايرانية. غير أن مايسترعي الانتباه في أعمالـــه وفق هذه المذاهب و الأفكار الباطنية و المعنوية هو أهمية القضية المهدوية بوصفها دكترين أو نظرية جديدة حظيت باهتمامه و تدقيقه حتى انه فضلاً عن اشـــاراته الكثيرة للمهدوية في دراســـاته المختلفة، خصص عدة دراسات كتبها للمهدوية بنحو مستقل.

و الحقيقة أن بالامكان القول أنه بالنظر إلى أن الفكر الشـــيعي و حكمته المعنوية تبتني على مسألة الإمامة و المهدوية، فقد كان كوربان موفقاً جداً في عرض هذا العنصر من الفكر الشيعي، و ربما جاز القـــول أن احداً قبله لم يعرض هذا المحور الذي يدور حوله كل الكيان الشـــيعي، كما فعل هو. لم تكن أهمية المهدوية أمراً خافياً في التاريخ الشيعي، فقد حظيت بعناية العوام و الخواص، غير ان كوربان استطاع رسم مكانتها في الفكر الديني و خصوصاً في العرفان من الناحية النظرية.

و مثلما كان هناك قبل ابن العربي سلوك أخلاقي و عرفاني، ثم جاء ابن العربي ليصوره على شكل عرفان نظري و يدوّنه بنحو منظم، و مثلما كان المنطق موجوداً قبل أرسطو، لكنه كان أول من جمعه و دونه، كذلك أن الوصف الظاهرياتي للتشـــيع و لا همية الامامية و المهدوية من قبل كوربان، تجعل الانسان يشـــعر بأن هنان حاجة لشخص أو تيار يتولى تدوين النظام الفكري و النظري للمهدوية و ينقله من الهامش النظري للفكر الشيعي إلى الأصل.

حينما يطالع المرء منزلة المهدوية في التصور الشـــيعي لدى كوربان، فإنه يشعر – بغض النظر عن اخطاء كوربان حول المهدوية – ان بالامكان تشـــييد نظام فكري و دكترين ديني على أساس الفكر المهدوي. و مع مزيد من التعرف على اعمال كوربان و منهجه الظاهرياتي في دراسة التشيع و العرفان الشيعي، يمكن الاستنتاج بأن الفكرة المهدوية لها القابلية على أن توضع في قمة منظومة إلهية متكاملة، و تقديمها كأداة لوصف جذور التدين عند عامة الناس و خاصتهم. و للاسف فإن بعض عناصر الفكر الشيعي كالمهدوية و الاخلاق الشيعية، لا تزال كما هو حال العرفان النظري، تبحث عن افكار تسبغ عليها النظام و تجعلها منتظمة، و لا نزال نتوقع من بعض العلوم و الأفكار الدور الذي يجب ان نتوقعه من المهدوية في اصلاح المجتمع و الانسان و المرتكزات المعرفية – العقيدية.

اكتشـــف كوربان ان الفكر الشيعي يســـتقي من مصدر الحكمة النبوية، و كان يعلم أنه لا ظاهر الدين و الشريعة يعبر عن كنه التشيع و حقيقته، و لا الفلسفة و العلوم العقلية تستطيع أن توصل إلى ذلك الجوهر الشيعي. و قد ذهب بتأثير من السهروردي إلى أن الفلسفة اليونانية اسفرت عن تهميش الحكمة النبوية. و الواقع ان الادبيات الفلســـفية رغم انها دافعت عن الدين عقلانياً، ولكن ينبغي عدم تناســـي انها استنبطت بعض الســـلبيات و اختطفت بعض الأضواء من الأدبيات القرآنية و الحكمتين النبوية و العلوية. و ربما كان بوسع العلماء المسلمين اقامة منظومة حكمية و معرفية على أساس السنة النبوية و الامامة العلوية و المهدوية. لهذا فهو يرى الشـــيعة جماعـــة منتظرة، و هذا لا يعني انها تنتظر مجيء شـــريعة جديدة، انما يعني ظهور شخصية الامام المهدي الذي سيفسّر الشريعة النبوية. يقول في هذا الصدد:

كان الفكر الشـيعي منذ بدايته مصدراً لحكمة من النوع النبوي المتعلق بديانه نبوية، و لم يتقيد بظاهر أحكامها و لا بالأفق الذي ترسم حدوده مصادر و أحكام المنطق العقلي. الفكر الشـيعي فكر انتظار، و هـو لا ينتظر شريعة جديدة ينزل بها الوحـي، و انما ينتظر الظهور الكامـل لكل المبـاني الخفية أو المعاني المعنويـة للوحي الالهي . والنمـوذج الأعلى لانتظار الظهـور هذا هو ظهور الامام الغائب (الامام المهدي الذي يعتقد الشـيعة الامامية انه الآن غائـب). فبعـد دائرة النبوة التي اغلقـت الآن، ظهرت دائرة الولاية التي سـيظهرالامام في نهايتها.[٧٢]

من هنا، فهو يعتقد أن عمق التشـيع و باطنه لا يتحدد بالشريعة و ظواهرالدين (ولايعارض هذه الظواهرطبعاً) ولا العلوم العقلية بوسعها التعبيرعن حدود و عمق الحكمة الباطنية الشيعية بنحوكامل، وانما مفهوم الامامة و الولايةهو الذي يستطيع عرض و تقديم هذه الحكمة المعنوية.[٧٣]

مفهوم الانتظار عند كوربان

يعتقد كوربان ان ظهور الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف بحاجة إلى توفر بعض الشروط، و من جهة ثانية فانه يرى ظهور المهدي من أهم عوامل تزكية النفوس، و هي اسـاس الفكر الشـيعي. و من الحري جداً بالناس ان يزكوا انفسـهم و يعودوا إلى التدين من أجل ظهور المهدي. إنه يعتقد ان ظهور مسـتقبل الامـام يحتـاج إلى توجه الناس نحو الخير و الصلاح، و ان تكون لهـم القدرة على ادراكه و تقبله و إرادته. بل انه يرى هذا هو السبب في ظهور روح الفتوة و اخلاق المروءة التي اشيعت من قبل العرفاء و تمخضت عن كتابة رسائل في الفتوة، أي ان العرفاء حاولوا من خلال ذلك اشاعة الدين و الاخلاق و نقل التعاليم الاخلاقية إلى حياة الناس و مشاغلهم و حرفهم، و ربط الاخلاق بالحياة. لذلك يعتقد كوربان لأجل ظهور الامام المهدي يجب على الناس ان يبنوا انفسهم، فظهوره يستلزم استحالة قلوب الناس، و الواقع ان هذا الظهور التدريجي منوط بايمان اتباعه و وجودهم:

معني ظهور الامام المنتظر هو تجلي كمال الانسانية، فهو الذي يظهر باطن الانسان الحي في الروح، و معني هذا الكلام تجلي السر الالهي الذي اودع امانةً عند الانسان.[٧٤]

و علـى هذا، يتعين القول أن مفهوم الانتظار في فكر كوربان له معنى عميق و متحرك، فهو يعني الاسـتعداد الروحي و تزكية النفس لظهور الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف و لا يعني أبداً الصمت و الكسـل و تكريس ذنوب المجتمع، بل على العكس الانتظار هو الاصلاح الذاتي و الاجتماعي. يشير كوربان إلى الحديـث النبوي القائل لو بقي من الزمان يوم واحد لأطال الله ذلك اليوم حتى يظهر الامام المهدي، ليسـتنتج ان هذا الكلام النبوي اعلان صريح و صدي يدوي في كافة العصور التاريخية و في الوجدان الشـيعي بأن الله يريد عبر ظهور المهدي أن يظهر باطن كل الديانات – و ليس الاسلام فقط – ذات الوحدة الداخلية المتسامية. و هذا ما يعتبره انتصاراً للتأويل الذي سيعيد البشرية إلى الوحدة.[٧٥]

آراء كوربان حول المهدوية في ميزان النقد

١. مـع ان أهمية المهدوية في ضـوء المنهج الظاهراتي لكوربان مما لا يخفى علينا، بيد أن بالامكان نقد بعض آرائه حول المهدوية، رغم أن هذه المؤاخذات لا تقلل شـيئاً من أهمية افكاره و إسهامه، و لا تنال أبداً من تصوراته القاضية بأن المهدوية من الأركان الرئيسة عند الفرق الشيعية.

بداية ينبغي التذكر بأن كوربان خلافاً لكثير من المستشرقين الذين نظروا للاسلام تاريخياً، و تمعنوا في مجريات الأحداث خلال القرون الإسلامية الأولى مما أدى إلى تشكيل المذهب الشيعي. نظر للتشيع

نظر ظاهرياتية بعيدة عند المنحى التاريخي. و لكن رغم كل ايجابيات هذا المنهج التى مكنته من معرفة جوهر التشيع و عناصره الأصلية، الاّ أنه اخفى عنه بعض النقاط التاريخية المهمة، و من ذلك انه يهتم فقط للجانب العرفاني و الفلسفي في الدين و يناقش التشيع من الزاوية الباطنية و العرفانية فقط، فيؤكد أن عمق التشـــيع ليس سوى جانبه الباطني و المعنوي، و لا يكترث لصحة أوسقم هذه الرؤية تاريخياً في أفكار فرق كالإسماعيلية و الشيخية.

هـــذا الاتّجاه الباطني عند كوربان و الذي يقرر أنه جوهر التشـــيع ولبابه، حظي طبعاً باقبال و مباركة بعض المفكرين، ولكن ينبغي عدم نســـيان ان التشيع ممكن المعالجة من جوانب أخري أيضاً. فمثلاً يمكن دراســـة التشـــيع من زوايا عقلانية و كلامية و حديثية و فقهية أيضاً، مما كان بوسعه ان يكشف لكوربان أبعاداً اخرى من التشيع. لقد أمعن كوربان النظر في كل ما يتعلق بالحكمة المعنوية و الباطنية للشيعة، لذلك نراه يهتم بطيف خاص من الفلاسفة و العرفاء و الفرق الشيعية. فمثلاً يركز على السهروردي و الملا صدرا اكثر من غيرهما من الفلاسفة المسلمين و خصوصاً أمثال ابن سينا. و من بين الفرق الشيعية يُعنى إلى جانب الإمامية بالإسماعيلية و الشيخية أكثر من الفرق الأخرى، لأنها تعتمـــد التأويل و الباطنية و الجوانب العرفانية أكثر مـــن غيرها. كما نراه يهتم للعرفاء اكثر من باقي المفكرين المســـلمين كالمتكلمين و المحدثين و الفقهاء و غيرهم من علماء الشـــيعة. و الواقع ان نظرة كوربان للتشيع ليست شـــاملة متوازنة. و حتى في تحليله للمصادر الشيعية كالاحاديث و الروايات، نراه يقبل اكثر ما يقبل على الاحاديث ذات القابلية للتأويل الحكمي و العرفاني، فيقتصر على الروايات التي تعنيه على عرض الحكمة الباطنية للتشيع.

٢. يلاحظ أحياناً انه يستشهد بروايات غير موثوقة من حيث السند و الدلالة. فمن وجهة نظره، لأن حقيقة التشيع هو جانبه الباطني، أي الحكمة و المعنوية، لذلك يمكن الاستشهاد و الاستعانة بكل ما يعبِّر عن هذه الحكمة و المعنوية. فهو يعتمد مثلاً على خطبة (البيان) المنســـوبة للامام علي عليه السلام و الواردة في كتاب (مشارق الأنوار) للحافظ رجب البرسي، و هي من خطب المغالاة و الافراط بشأن منزلة الامام علي عليه السلام. لكن كوربان لا يبالي لصحة أو ســـقم هذه الخطبة، و الحال انها مرفوضة من قبل علماء الحديث لاســـباب تاريخية و سندية، و قد وجه لها علماء الدين نقودهم على الدوام، و لم يؤيدها الا الصوفية من حيث دلالتها و مضمونها. يقول حول شـــخصية الحافظ رجب البرسي الذي يرى علماء الشيعة كالمجلسي انه لا يمكن الوثوق به:[٧٦]

> من بين أعمال رجب البرسي التي تبلغ ثمانية أعمال، يمكن اعتبار (مشـــارق الأنوار) الذي يضم أهم الخطب العرفانية المنسوبة للامام الاول، مقدمةً و مدخلاً ممتازاً للحكمة الشيعية.[٧٧]

بسبب ميله الوافر للتشيع المعنوي، يميل كوربان لاتجاهات شيعية تهتم للتأويل و الباطن كالاسماعيلية و الشيخية و المنحى العرفاني لدي الامامية. و هذا ما جعله يتخذ في قضية المهدوية للآراء الإسماعيلية و الشـــيخية، لذلك كانت المؤاخذات المهمة حول آرائه في المهدوية هي تلك التي اقتبسها تحديداً من الشيخية.

٣. تأثر كوربان بالجسم الهورقليائي و عالم المثال لدى السهروردي، فاعتبر الزمان و المكان «بين الازمنة» أو «الشـــرق الوسيط» و سوّغ على هذا الاساس الجزيرة الخضراء، و البحر الابيض (الوارد في اقوال بعض الذين التقوا بالامام المهدي) و مكان عيش الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف بعد ان اســـتلهم بعض كبار الشـــيخية كمحمد كريم خان كرماني (١٢٨٨ه- ش/ ١٨٧٠ م) و أبوالقاسم خان ابراهيمي (١٢٤٧ه- ش/ ١٨٦٩م) فكرة (عالم المثال) للســـهروردي، و اعتبروا ان عالم المثال هو نفسه العالم الهورقليائـــي، و قالوا أن الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف يعيش في العالم الهورقليائي أو عالم المثال، التفت كوربان

أيضاً إلى هذه المسألة و طفق يتحدث عن العلاقة بين عالم المثال و الجسم الهور قليائي و الجزيرة الخضراء، و يوضح الأواصر بين هذه العوالم. و قد حاول التدليل على أن الكثير من الحوادث و التجارب الدينية للمؤمنين مع الامام المهدي لم تحصل في العالم المحسوس و السياق الطبيعي لهذه الدنيا، انما وقعت في عالم وسيط فوق عالم المادة. و حين يعرض هذه الافكار فإنه يقترب من المدرسة الشيخية. انه في ظل منهجه الظاهرياتي، و نظرته لامامة المهدي من زاوية التاريخ القدسي للشيعة، يقرر الاعتقاد بعالم المثال المتعالي على العالم الحسي باعتباره ظاهريات الغيبة، و يعتبر ارض هورقليا الملكوتية كالأرض النورانية في الديانة المانوية:

مفهوم الامام الغائب، وجّه مشايخ الفرقة الشيخية إلى التعمق في المعنى و أسلوب هذا الحضور لدى الغائب. هنا أيضاً يلعب عالم المثال دوراً اساسياً.
ان مشاهدة الامام في أرض هورقليا الملكوتية - تقارن بالأرض النورانية في الدين المانوي - مشاهدته في المكان الذي يوجد هوفيه، و هو مكان في عالم غير حسي و تتم المشاهدة بعضو يختص بإدراك مثل هذا العالم. ان المدرسة الشيخية ترسم نوعاً من ظاهريات الغيبة. ان وجهاً مثل وجه الامام الثاني عشر لا يظهر أو يختفي طبقاً لقوانين التاريخ المادية، فهو موجود وراء عالم الطبيعة، و يعبّر عن تلك الميول العقيمة المتطابقة في بعض الاتجاهات المسيحية مع الميول الناتجة عن فكرة الجسم اللطيف للسيد المسيح.[٧٨]

مع ان الكثير من أبرز علماء الإمامية اكدوا وجود و حياة الامام المهدي بنحو جسماني ملموس في هذا العالم المادي، إلاّ أن كوربان لا يأبه لآرائهم لأنه متأثر بفكرة عالم المثال و الجسم الهورقليائي، و يحاول تفسير اللقاءات و المكاشفات التي كانت للذين شاهدوا الامام المهدي بواسطة العالم الهورقليائي. وربما كان السبب الأهم لتروع كوربان إلى نظرية العالم الهورقليائي هو أنه يريد عرض التاريخ الشيعي على انه تاريخ قدسي، تاريخ فوق الزمان و المكان حسب النظرة الظاهراتية، و في عالم أثيري متعال على المادة و خصائصها.

كثير من علمًاء الشيعة، كالشيخ الصدوق في (كمال الدين و اتمام النعمة)، و الطبرسي النوري في (النجم الثاقب)، و محمد باقر المجلسي في المجلد الثالث عشر من (بحار الانوار) و سواهم، رووا أحداث اللقاء بالامام المهدي و درسوا حياة المعمرين، ليثبتوا امكانية اللقاء به في هذا العالم المادي و الجسماني، و ليثبتوا بالتالي وجوده في هذا العالم. و لم يذهب اي منهم كما فعل كبار الشيخية إلى أن هذه اللقاءات تمت في عالم المثال أو العالم الهورقليائي، انما اكد جميعهم ان تلك اللقاءات حصلت في هذا العالم المادي (لقاء جسماني) أو خلال حالة كشف و شهود تقع عادة في الداخل الروحي للانسان. لكن كوربان على الرغم من رؤية علماء الامامية، مال إلى الرؤية الشيخية، و كأنه يرى جميع التجارب المتعلقة بالامام المهدي تنتمي لعالم آخر. لذلك يقول:

طبعاً كان هنالك سُـذّج اعتقدوا أن الامام الغائب موجود مثل أي انسان آخر، و بمقدور اي واحد منا أن يشاهده. بل ان بعض المؤلفين تناولوا بكل جد حياةَ المعمرين و اكدوا امكانيةَ الحياة الجسمانية الطويلة الأمد.[٧٩]

والواقع ان كوربان يرى أن الامام المهدي يعيش في عالم وسيط أو برزخي أو بيني يعبر عنه أحياناً به «الشرق الوسيط». لذلك يعتبر الامام خارج نطاق قوانين العلية التاريخية، و بهذا يبرر طول عمر الامام. يقول داريوش شايغان حول هذا الجانب:

الامام بوصفه الوجه الملكوتي لتجلي الحق بمعزل عن قوانين العلية التاريخية، اذن فهو نموذج

لمبدأ «الذات» أو «الفردانية» العرفانية. والواقع ان التاريخ أو السيرة القدسية للامام الثاني عشر تقع في عالم موازٍ أو وسيط، و هو عالم برزخي أو بيني، كما أن زمان حياته زمان برزخي و بيني. أن مفهوم التجلي يستدعي وجود عالم المثال الذي تحيل فية النظرة «الوجه اللهية» كل شئ إلى رموز. انه عالم «الشرق الوسيط» الذي يغدو في تاريخ الحياة القدسية للامام الثاني عشر «الجزيرة الخضراء» الرمزية التي يحيط بها بحر ابيض يقع في اللامكان أو قطب الجهات جميعاً.[٨٠]

يقرر كوربان ان مكان حياة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف فهو اللامكان (اليوطوبية) الذي يلفّه الغموض و يقع خارج المكان الذي نعيش نحن فيه، و له فضاؤه و اجواؤه الخاصة فوق الأرضية، و لا سبيل لعموم الناس اليه[٨١].

بالنظر لرؤية كوربان حول التفكير الباطني و المعنوي عند الشيعة، فإن الامام في رأيه هو أرقى و اسمى مظاهر تأويل الشريعة النبوية و الكتاب السماوي، بحيث ان الشريعة تفقد من دون الامام حركيتها و فاعليتها و حياتها.

٤. يرى عبد الرحمن بدوي ان هنري كوربان يعارض المنحى العقلاني و يفضل عليه النزعة الاشراقية (theosophy). و يلوّح أنَّ نزعة كوربان هذه لها جمله من الأسباب. فهو من جهة تلميذ فلاسفة مثل هيدغر و غيره من الوجوديين الذين قالوا بانتهاء الحقبة الميتافيزيقية و الفلسفية، و لم يميلوا إلى البحوث الفلسفية الكلاسيكية، بل طلبوا من الآخرين أن لا يسموهم فلاسفة.

لذلك كانوا معنيين. باسئلة الحياة اكثر من سعيهم للاجابة عن أسئلة الفلسفة الانتزاعية. لذلك خضع كوربان الذي درس عندهم و عند ماسينيون الميّال إلى أفكار أمثال الحلاج و السهروردي لتأثير اساتذته، و أعجب بالسهروردي أكثر من أى مفكر آخر. و كان من الطبيعي أن يتوجه إلى ايران بمثل هذه الذهنية النازعة إلى العرفان و التفكير الإشراقي و التشيع المعنوي، و يركز جل اهتمامه البحثي على فهم هذه المناحي.

٥. بسبب تأثر كوربان بنظريات شهاب الدين السهروردي و فرق كالاسماعيلية و الشيخية يمكن توجية النقد لنظريته بخصوص اللقاء الجسماني و التجارب الدينية (الرؤياء، المكاشفة، الشهود) المتعلقة بالامام المهدي. و كما مرّ بنا، فهو من المعتقدين بنظرية العالم الهورقليائي للسهروردي و الشيخ أحمد الإحسائي، و أن الامام المهدي يعيش في هذا العالم مع أولاده، لذلك فهو يرى أن الجزيرة الخضراء، و البحر الأبيض، و الكشف و الشهودات و لقاءات المؤمنين بالامام المهدي تحصل كلها في هذا العالم. بل انه يسوغ طول عمر الامام بالعالم الهورقليائي لأنه من وجهة نظر كوربان عالم فوق المادة و فوق الزمان و المكان، إذ لا زمان هناك و لا تحولات زمانية. لهذا يعتقد تبعاً للشيخية أن طول عمر الامام ممكن التفسير باثبات العالم الهورقليائي. حتى انه يشكل من هذه الناحية على علماء الامامية و لا يرى نظريتهم صحيحة حين حاولوا تبرير طول عمر الامام من خلال أعمار بعض المعمرين. مع أن كوربان يولي اهتماماً بالغاً لنظريات الامامية، إلاّ أنه في هذا الخصوص يجنح إلى نظرية الشيخية و المباني الموجودة في تفكير السهروردي، و ينتقد آراء الامامية. الإشكال ألاهم الذي يسجل على آراء كوربان يتعلق بالعالم الهورقليائي. فلما كان يطمح إلى عرض تاريخ قدسي للشيعة بوحي من منهجه الظاهراتي، فقد كان الاعتقاد بعالم في (الشرق الوسيط) و فوق الزمان و المكان الطبيعيين جذاباً جداً بالنسبة له.

٦. من الملاحظات الاخرى التي تسجل ضد آراء كوربان بخصوص المهدوية هي أنه نظر للمهدوية من زاوية العرفان و الولاية فقط، و لم يبال لبقية أبعادها الاجتماعية و الانثروبولوجية و السياسة و

... الخ. يـــرى كوربان أن الامام المهدي خاتم الولاية المقيدة و من يزدهر عليه يدية باطن الاديان، إلاّ أنه ينظر لهذا المعنى من زاوية العرفان فقط، و قلما يُعنى في كتاباته بفاعليات و آثار الاعتقاد بالمهدوية على سائر الصعد الحياتية سواء قبل الظهور أو بعده.

نتيجه آراء كوربان عن المهدوية

ختامـــاً يجب القول ان رؤية هنـــري كوربان ممكنة النقد في بعضي النواحي، و لا ســـيما العالم الهورقليائي، إلاّ أنّ من الخطأ التقليل بشـــكل عام من أهمية عمله و قيمته في طرح المســـألة المهدوية و مكانتها في الهندســـة الذهنية و العقيدية للتشـــيع. لقد توكأ مصيباً على المنهج الظاهرياتي و خالف الباحثين و الكتاب الموســـوعيين الذين ســـبقوه و اعتمدوا المنهج التاريخي[٨٢]، فاكتشف أهمية المهدوية لدى كافة الفرق الشيعية، و مع أن الكثير من الدراسات الموجودة في الموسوعات و الكتب التي وضعها المستشرقون حول المهدوية لم تعر اهتماماً للمهدوية كركن رئيس في نص الفريقين، و اكتفوا بدارستها تاريخياً منذ تأسيس الفرقة الكيســـانية و ثورة المختار الثقفي مروراً بادعياء المهدوية الكاذبين، الّا ان كوربان لاحظ بدقة ان المهدوية لها بعداً عن الســـياق التاريخي و اســـتغلالٍ الدعاء، جذور عميقة في النصوص الإسلامية إلى درجة لا يمكن معها اعتبار استغلال الأصوليين دليلاً على كذب هذه الفكرة و تلفيقها، انما يمكن بذلك طرح دكترين و بناء نظرية. و بعبارة أخري لم يكن كل هذا الضجيج عبثاً، و ما كثرة ادعياء المهدوية الكاذبين و استغلالها بالباطل الا دليل على أهميتها و تواترها في النصوص و المصادر الرئيسة لدى الفريقين. لذلك طرح كوربان حولها أفكاراً تشي بأنه استوعبها و فهمها افضل من كثير من الباحثين و المستشرقين الغربيين. انه يشدد في كتاباته على منزلة المهدوية في الفكر العرفاني الشـــيعي كركيزة فكرية متينة، بحيث يبقى هذا التوقع مشروعاً من المفكرين المسلمين بأن يجعلوا من المهدوية في مجال العرفان و الأخلاق الإسلامي نظريةً و دكترين.

پی‌نوشت

١. لمعرفة اعماله راجع: هنري كوربان، نظرة فيلسوف في سيره الشيخ الاحسائي و السيد الرشتي، خليل زامل. اعداد و تعليق راضي ناصر السلمان، مؤسسه فكر الأوحد للتحقيق و الطباعه، لبنان ٢٠٠٢م، ص ١٥-٢٣.

٢. للإطلاع على حياه كوربان و آثاره و انشطته االعلمية راجع: داريوش شايغان، هنري كوربان (آفاق التفكير المعنوي في الإسلام الايراني) ترجمة باقر پرهام، آگاه، طهران، ٢٠٠٠م ذكرى هنري كوربان، جمع و تدوين شهرام پازوكي، مؤسسه ايران للحكمة والفلسفه، طهران، ٢٠٠٣م، ص١٦٧ (حوار مع هنري كوربان في سنه ١٩٧٦). تاريخ الفلسفه الاسلامية، هنري كوربان، ترجمه اسلامية مبشري، ط٣، أميركبير، طهران، ١٩٨٢ (تناول المترجم في مقدمة حياه كوربان ص ٩-٣٥)- جلال آشتياني، أحوال و افكار هنري كوربان، هرمس، طهران، ٢٠٠٠م. (مجموعه محاضرات القيتا في ذكرى كوربان)- عبدالرحمن بدوي موسوعه المستشرقين، ترجمة صالح طباطبائي، روزنه، طهران ١٩٩٨، ص٤٨١-٤٨٧- مصطفى حسيني طباطبائي، نقد أعمال المتشرقين، چاپخش، طهران، ١٩٩٦، ص ٨٧-٩٨.

٣. في أحوال و افكار هنري كوربان، مقاله هنري كوربان و الحكمه المتعالية عند الشيعة، حسين سيد عرب، ص ١٨.

٤. هنري كوربان، تاريخ الفلسفه الإسلامية، أسدالله مبشر، أميركبير، طهران، ١٩٨٢م، ص١٧.

٥. هنري كوربان، منهاج المروءة، احسان نراقي، نشر نو، طهران، ١٩٨٤م، ص ٢٠.

٦. «كان كوربان حديث الساعه في مقارناته بين ظاهريات هوسرل و ظاهريات هايدغر، و مقارنة آراء هايدغر بافكار ياسبرز، وكان يملأ الحوارات الودية المسائية التي تدور في منزل جبرييل مارسيل» (هنري كوربان و آفاق التفكير المعنوي في الإسلام الايراني، ص ٢٩)

٧. آن ماري شميل، تبيين آيات الله،؛ نظرة ظاهرياتية للاسلام، عبدالرحيم گواهي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، ١٩٩٧، ص ٣٦.

٨. Descriptive psychology

٩. موريس كوروز، فلسفه هيدغر، محمود نوالي، حكمت، طهران، ١٩٩٩م، ص ٢٥-٢٦.

١٠. ١٨٤٩) Darmesteter-١٨٩٤) أحد المستشرقين المعروفين في القرن التاسع عشر ممن كتبوا عن الإسلام و المهدويه. و قد حاول بوحي من المنهج التاريخية دراسته المهدوية حسب جذورها و التحولات التاريخية التي احاطت بها. و قد ترجم كتابه حول المهدوية إلى الفارسية «دارمستتر، المهدي من صدر الإسلام حتى القرن الثالث عشر، محسن جهانسوز، ادب، طهران ١٩٩٢م.

١١. ١٩٢١ -١٨٥٠)Ignaz Goldziher) و هو من اشهر المستشرقين وله آراؤة المسهبة في المهدويه، و عنوان كتابه حولها

بالعربية و الفارسية: إجنتس جولدتسيهر، العقيدة و الشريعة في الاسلام، محمد يوسف موسى و آخرون، دارالكتب الحديثة، مصر ١٩٥٩/ گلد تسيهر، درسهايي دربارة اسلام (فرقهها) على نقي منزوي بي جا، بي تا.

١٢. ١٩٠٣ -١٨٦٦)Gerole van vloten) و هو من المستشرقين الذين كتبوا حول التشيع و العقيده المهدويه، و حاول التأكيد ان المذهب الشيعي و الفكره المهدوية منبثقه من افكار الكوفيين و صنيعة أمثال المختار الثقفي الذين أرادوا إسقاط نظام الحكم آنذاك تحت عنوان المهدويه. عنوان كتابه بالعربية و الفارسيه: فان فلوتن، السيادة العربية و الشيعه و الإسرائيليات في عهد بني أميه، د. حسن ابراهيم حسن و محمد زكي ابراهيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م، فان فلوتن، تاريخ شيعه و علل سقوط بني اميه، ترجمه سيد مرتضى هاشمي حائري، چاپ قمران، بي جا بي تا.

١٣. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة: جواد طباطبائي،ط٢، كوير، طهران، ١٩٩٧م، ص ١٠٣.

١٤. م ن، ص ١٥.

١٥. في بيان افكار الشيعة الباطنية، يستند كوربان إلى المفهوم الدلالي لخطبة البيان للحافظ رجب برسي في كتاب (مشارق الانوار) من دون ان يخوض في سند هذه الخطبة وصحة صدورها. كمانراه يكتب بالفرنسية عن الجزيرة الخضراء و البحر الأبيض أو السفر إلى الجزر الخمس لابناء امام العصر، وكذلك حول الفرقة الشيخية و قضية الجسم الهور قليائي، والركن الرابع، وأهمية بحث الولاية و المهدوية في التفكر الشيخي، إلّا أنه لا يعبأ بصدق و كذب الموضوع كلامياً و عقيدياً. المهم بالنسبة له بيان العناصر الأصلية للتفكير العرفاني عند الشيعة الباطنية، و يبقى الحكم معلقاً بخصوص حقيقة و صدق هذه الافكار، أي انه يضعها داخل قوسين.

١. Martin Heidegger.

١٦. « هنري كوربان و الحكمة المتعالية الشيعية» حول سيرة و افكار هنري كوربان، حسن سيد عرب، ص ٢٠ (طبعاً خلال السفرة التي رافق فيها حسين نصر هنري كوربان إلى ستراسبورغ بمناسبة الؤتمر الاول حول الشيعة، ينقل عن هنري كوربان: ذات يوم توجهنا إلى قمة التل الجميل الفاصل بين فرنسا و المانيا. فرمق كوربان الغابات في الجهة الالمانية و قال: حينما كنت شاباً اجتزت بهذا الطريق و دخلت المانيا لألتقي بهيدغر، لكنني بعد اكتشاف السهرودي و الملاصدرا و ساير الحكماء الالهيين الايرانيين لم تعد بي حاجة إلى السفر لتلك الجهة في الحدود» ،حسين نصر، احتفالية هنري كوربان).

١٧. H.G. Gadamer.

١٨. paul Ricoeur.

١٩. Hermeneutic.

٢٠. داريوش شايغان، هنري كوبارن و آفاق التفكير المعنوي في الإسلام الإيراني، باقر برهام، آگاه، طهران، ١٩٩٢م، ص ٦٦.

٢١. م ن ،ص ٤٤ «قال كوربان: (حيث ان الغرب فقد روّج التأويل، فما عدنا قادرين على الولوج إلى رموز الكتاب المقدس، و صرنا ننسي الجوانب الاساطيرية للابعاد القدسية في العالم يوماً بعد يوم و بنحو متفاقم) و كانت هذه هي المرة الأولى التي اتعرف فيها على هذا الإصطلاح الذي كثيراً ما كان كوربان يستخدم، و هو كما نعلم مفتاح الدخول إلى داخل تأملاته. قال العلامة الطباطبايي: (هل يمكن من دون معرفة سر التأويل المعنوي التحدث عن هذه القضايا؟ المعنوية الحقيقية من دون التأويل غير متاحة). كان الرجلان متفقين تماماً رغم صعوبات اللغة و الحوار. وقد اكتشفت في وقت لاحق الامكانات اللامتناهية لمفهوم التأويل بكل النتائج المترتبة عليه، واتضح لي أن كل حياة كوربان كانت بمثابة ضرب من السعي في طريق تفعيل و ازدهار في التأويل في وجوده، أي الوصول إلى نموذج اسمي التفكير الداخلي الذي كان قبل ذلك قد اكتشف جوانب منه في الظاهريات. لكن الشئ الذي كان امثال هرسرل و هيدغر قد توصلوا الية بعد مضي ازمان طويلة ضمن سياق تفاعلات الفكر الغربي... كان كوربان يقول لي: (هذا هو المقصود من كشف المحجوب، انه اماطة اللثام عن باطن الحقايق)».

٢٢. م ن ، ص٦٨

٢٣. كلود عداس، ابن العربي، رحلة اللاعودة، نيلوفر، طهران، ٢٠٠٣ م، ص ٨٥.

٢٤. «الكنايات الفاخرة لماسينيون حول التشيع، و الطابع الذي اصطبغت به دروسه أساساً، اضاءت مشعل العرفان في روح كوربان. لم يكن بالامكان التحرر من تأثير كلامه. نيران روحه، و نفوذه الجريء إلى الزوايا الخفية من الحياة العرفانية في الإسلام و التي لم يلجها أحد بهذه الطريقة إلى ذلك اليوم، و نجابته، و غضبه و تمرده على انحطاط الدنيا، كانت كلها عوامل تؤثر في نفوس مستمعيه الشباب. اضف إلى ذلك أن ماسينيون إلى جانب اعترافه الصريح بالاسهام الاساسي لايران في العالم الاسلامي... يقرر أن العالم الايراني لم يكن يوماً ما مأواه المحبذ. أما كوربان فكان على العكس يشعر أن ايران منزله و بيته، و الغريب أن ما سينيون هو من وفّر له فرصة الإقامة في هذا البيت. نتيجة الأسئلة المتكررة حول علاقات الفلسفة و العرفان، أعطي ماسينيون طبعة حجرية من أهم كتب السهروردي (حكمة الاشراق) لكوربان و قال: (خذ هذا الكتاب، اظن انك ستجد فية شيئاً يناسب حالك). و يقول كوربان: (الشئ الذي تحدث عنه ماسينيون هو مصاحبة السهروردي الشاب الذي لم يتركني بعدها إلى آخر حياتي». (هنري كوربان و آفاق التفكير المعنوي في الإسلام الإيراني، ص ٢٣).

٢٥. Etienne-Henry Gilson.

٢٦. للتعرف على افكار جيلسون راجع: اتين جيلسون، روح الفلسفة في القرون الوسطى، ترجمه ع. داودي، علمي فرهنگي، طهران، ١٩٨٧م.

٢٧. يقول داريوش شايغان بخصوص الصلة بين كوربان و جيلسون: «تابع كوربان دروس اتين جيلسون في قسم العلوم الدينية بالمدرسة العلمية للدراسات العليا سنة ١٩٢٣- ١٩٢٤م بكل شوق و ولع. وقد تعلم من هذه الدروس كيف ينبغي ان تقرأ النصوص القديمة و تفسر التعليمات الراقية لجيلسون أثارت إعجاب كوربان إلى درجه قرر معها ان يتخذها نموذجاً لعمله. فراح يحاول أن يعمل بنفس الدقة الشاملة التي ابداها جيلسون في قراءه ووعي النصوص اللاتينية و احيائها، فيما يخص النصوص العربية و الفارسية التي ترجمها و نشرها بنفسه فيما بعد». (هنري كوربان و آفاق التفكير المعنوي في الإسلام الايراني، ص ٢١).

٢٨. هنري كوربان، تاريخ الفلسفه الإسلامية، ترجمة: جواد الطباطبائي، ط٢، كوير، طهران ١٩٩٨م، ص ٧-٨.

٢٩. انظر: مدخل إلى الفلسفه، عبدالحسين نقيب زاده، ط٢، طهران، ١٩٩٣م، ص ١٦٥-١٦٦.

٣٠. شهاب الدين السهروردي، **حكمه الاشراق**، المجموعه الثانية في مصنفات السهروردي، ط٢، ص ١٥٧:
... والأضواءِ المينوية ينابيـــع الخره «خره» و الرأي التي أخبر عنها زرادشت و وقع خلســـه الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها و حكماء الفرس كلهم متفقون على هذا، حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سموه (خرداد) و ما للأشجار سموه «مرداد» و ما للنار سموه «اردیبهشت»
٣١. غلام حســين الابراهيمي الدنيانى، **مديات الفكر و الشهود فى فلسفه السهروردى**، ط٢، حكمت، طهران، ١٩٨٧، ص ٤٣٨- ٤٣٩.
٣٢. حســين نصر، **الحكماء المســلمون الثلاثــه**، ترجمة: أحمد آرام، ط٥، شركت سهامي كتابهاى جيبي، طهران، ١٩٩٢م، ص٧٢ (نقلاً عن القســم ٥٥ في الإلهيات كتاب التلويحات من أعمال السهروردي) تاريخ الفلسفه الإسلامية، هنري كوربان، ص ٢٩٥، يقول ارســطو في الرؤيا للســهروردي: « هؤلاء- بايزيد البسطامي و سهل التستري- هم الفلاسفه الحق» و هكذا اوجدت حكمة الاشــراق أواصر بين الفلسفة و التصوف فصار هذا بعدد ذلك متلازمين غير منفصلين».
٣٣. الحكماء الثلاثه المســلمون، ص ٧١ (نقلاً عن المقاله السادسه لشهاب الدين السهروردي من طبيعيات كتاب المطارحات).
٣٤. يتحدث السهروردي عن كمالات أفلاطون و تجاربه العرفانية و عظمه شــخصيه، فيروي قصة عن تخلية روحه و عروجه إلى عــالم النور و يقول «و قد حكى أفلاطون عن نفســه فقال ما معناه: إنّي ربما خلوت بنفســي و خلعت بدني جانباً و صرت كأني مجرداً بلابدن، عري عن الملابس الطبيعية،يريء عن الهيولى فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً من ســاير الاشياء فأرى في نفسي من الحســن و البهاء و الســناء و الضياء و المحاســن العجيبية الأنيقة ما ابقــي متعجباً فأعلم أنّي جزء من اجزاء العالم الأعلي الشريف» المجموعة الأولي من آثار السهروردي، التلويحات،ط اسطنبول، ص١١٢.
٣٥. الحكماء المسلمون الثلاثه، ص ٧٣.
٣٦. يقول حسين نصر ان اطلاق السهروردي لفظه «المتأله» على الحكماء الاشراقيين هو الذي جعل هذه الكلمه تطلق على جماعه من الحكماء الالهيــين في ايران مثل صــدر المتألهين (الحكماء المسلمون الثلاثه، ص ١٨٣).
٣٧. تاريخ الفلسفه الاسلاميه، ص ٣٠٧.
٣٨. م ن، ص ٣٠٧- ٣٠٨.
٣٩. م ن، ص ٣٠٥.
٤٠. م ن
٤١. م ن، ص ٣٠٧.
٤٢. ثمــة العديد من الآيات ترى أن مــن واجبات الامام الصريحة الهداية بأمرالله و فيها الآية ٧٣ من سـورة الأنبياء ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ و سورة الســجدة/٢٤ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾.
٤٣. انظر: غلام حســين ابراهيمي ديناني، اشراق الفكر و الشهود في فلسفة السهروردي، ط٢، حكمت، طهران، ١٩٨٧م، ص ٤١٣- ٤١٥- حســين نصر، الحكماء المسلمون الثلاثه، ص ٨٤- ٨٥- مير عبدالحســين نقيب زاده، مدخل إلى الفلسفه، ط٢، آگاه، طهران، ١٩٩٣م، ص ١٦٧.
٤٤. يقول الســهروردي في حكمة الاشــراق حــول الفارق بين عالم المثل المعلقة (عالم المثال عندالســهروردي) و المثل النورية (عالم المثال عند أفلاطون) : «... و الصور المعلقة ليســت مثل أفلاطــون فإن مُثُل أفلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية و هذة مثل معلقة وليس لها محل، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم» (حكمة الاشراق، ط حجريه، ص ٥١١)
٤٥. مديات الفكر و الشــهود في فلسفة السهروردي، س ٤١٦- ٤١٨.
٤٦. تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٣٠٠.
٤٧. المشارع و المطارحات، ط اسطنبول، ص ٤٧٤.
٤٨. تاريخ الفلسفة الاسلامية.
٤٩. م س.
٥٠. هنري كوربان، أســس الفن المعنوي، جمع باشراف علي تاج ديني، ط٢، دفتر مطالعات ديني هنر، طهران ١٩٩٧م، ص ٢٧ - ٢٨.
٥١. زابينة اشتيكه، مراسلات هنري كوربان و فلا ديمير ايوانوف، ترجمة: روح بخشان، مكتبة متحف مركز وثائق مجلس الشوري الاســلامي و مؤسســة الحكمة و الفلســفة في ايران، طهران، ٢٠٠٣م.
٥٢. حيدر بن علي الآملي، جامع الاسرار و منبع الأنوار، تصحيح هنري كوربان و عثمان يحيى، ترجمة جواد الطباطبائي انتشارات علمي فرهنگي ، طهران، ١٩٨٩م.
٥٣. تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٤٦
٥٤. هنري كوربان و آفاق التفكير المعنوي في الاســلام الايراني، ص ١٦٣.
٥٥. م س، ص ١٦٠- ١٦١.
٥٦. هنري كوربان، الفلســفة الايرانية و الفلســفة المقارنه، ص ٤٢.
٥٧. م س، ص ١٦٢.
٥٨. م س، ص ١٠٨.
٥٩. «لو لا الحجة لساخت الأرض بأهلها».
٦٠. مــن مفهوم الحديث «من مــات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية» يمكني اســتنباط ان من لم يَعرف إمام زمانة مات كما يموت النــاس في العصر الجاهلي، و بالتالي فإن حياتة أيضاً ستكون حياةً جاهلية.
٦١. يقول القرآن في ســورة البقرة الآية ١٢٤ حول امامة ابراهيم ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ وَتدلّ هذَهِ الآيةعلي رجحــانَ مقام امامة ابراهيمَ على مقَامَ نبوته، كما انها تثبت العصمة للامام، فحينما يسأل ابراهيم اللة هل سيكون من ذريــتي ايضاً ائمة مثلي، يجيبه الله أن الظالمين، وهم هنا المذنبون، غير جديرين بهذا المقام. لذلك يســتنبط من مفهوم هذة الآية ان الامام يجب ان يكون منزهاً عن الدنب و الظلم.
٦٢. سورة الانعام/ الآية ٧٥
٦٣. يقــول الامام الصادق: رحم اللة اخانا موســي فإنة لو صبر على أفعال الخضر- التي قام بها حســب علمــة بباطن العالم و تأويله- لكشــف لة الخضر ســبعين امراً آخر من تأويل أفعاله. ومن الحالات التي تهيأت للأئمة حســب مقام امامتهم و لعلّهم بملكوت العالم و التأويل، بعض تنبؤاتهم عليهم الســلام، و من ذلك الــكلام الذي قالة الامام علي عليه السلام لابن ملجم حول قتله له، أو الكلام الذي قاله لسعد بن أبي وقّاص عن ابنة عمربن سعد و قتله لولده الامام الحسين. و كل هذة الحالات تدل على العلم بالباطن و التأويل و ملكوت العالم، و تثبت انهم عليهم الســلام

من مصاديق الراسخين في العلم.

٦٤. يقول القرآن الكريم حول العلماء بالتأويل في سورة آل عمران، الآية ٧: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فمن وجهة نظر القرآن لايقدر على التأويل الاّ الراسخون في العلم و المطلعون على بواطن الأمور و ملكوت العالم. على هذا الاساس، يعتقد كوربان أن فهم المعاني ممكن بحسب المرتبة المعنوية، و يقول في هذا الشأن: «تمايز المعاني يحصل بين الأفراد في ضوء مراتبهم المعنوية التي تحددها قابلياتهم الداخلية» (تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٨).

٦٥. يقول القرآن في ذلك ﴿أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ منكُمْ﴾ و الحالات المذكورة في الادبيات القرآنية من مصاديق أصحاب الولاية. لكلمة الولاية معنيان. حين تأتي بخصوص اللة و الرسل و الأئمة فمعناها الإشراف و القيادة، و حين تأتي بخصوص المؤمنين و الاتباع تعني الطاعة من دون مناقشة. و هذا فارق يشار الية من الناحية الدينية بفتحة و كسرة على واو الكلمة.

٦٦. تاريخ الفلسفة الاسلامية

٦٧. م س، ص ١٠٥

٦٨. لاثبات أن الظهور لن يحصل ما لم يرشد الناس روحياً، يعتمد كوربان على كلام سعدالدين الحموي: «لن يظهر الامام الغائب ما لم يستمعوا لأسرار التوحيد من شسع نعليه، اي ما لم يُدرك المعنى الباطني للتوحيد» (تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٠٦)

٦٩. م س، ص ١٠٥ (يرى كوربان ان وجود روح الفتوة و أخلاق المروءة التي اشيعت في السابق من قبل العرفاء و تمخضت عن كتابة رسائل في الفتوة، كانت من عوامل اشاعة الدين و التعاليم الاخلاقية و تطبيقها في الحياة و في المشاغل و الحرف المختلفة، بحيث أدت إلى ربط الحياة بالاخلاق. لذلك يعتقد كوربان ان ظهور مستقبل الامام يقتضي استحالة قلوب الناس و ظهور اخلاق المروءة و هو ظهور منوط بايمانهم).

٧٠. مع ان كوربان يستعرض خصائص الشيعة ضمن اطار منهجة الظاهراتي بكل شعبها الاسماعيلية و الشيخية و الاثنا عشرية، و قليلاً ما يحاول ان يبدي رأيه أو يصد حكماً، الاّ ان قلمة يسترسل أحياناً فيرجح فكراً على آخر و يقارن بينهما و يبدي آراءً شخصيته. فالعجيب مثلاً انة في قضية العالم الهورقليائي و اللقاء بالامام المهدي، يميل إلى رأي الشيخية و يرى ان كل اللقاءات تتم في عالم وراء المادة هو العالم الهورقليائي، و يخطّئ في هذا السياق علماء الشيعة الامامية كالكليني و الطبرسي النوري، و المفيد القائليني بطول عمر الامام و حياتة الجسمية في هذا العالم المادي.

٧١. تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص٤٢.

٧٢. في اطار رأية بأن الشريعة و الفلسفة غير قادرتين على التعبير بنحو متكامل عن باطن التشيع و حقيقتة المعنوية، كان كوربان يري ان الامامة و ولاية الائمة تبين حقيقة الحكمة النبوية و الشيعية. و حيث انّه يعتقد ان العرفان يبتنى الامام و كون الامام قطباً للاقطاب، و كذلك على الولاية المنتشرة من قبل الامام، و لأنة كان يتصور أن العرفاء بمقدورهم النهوض بهذة المسؤولية، و ان العرفان خلافاً للشريعة و الفلسفة يستطيع تحمل هذة المسئولية، لذلك نراه يهتم بالعرفان و الفلاسفة الحكماء ذوي المنحى العرفاني الذين سبقوا الفلاسفة اعشائين. لكن المسألة الجديرة بالذكر هي أن قبول رأي كوربان القائل ان باطن الدين مما يجب ان يفهم على أساس مبحث الامامة و الولاية، لا يعني بالضرورة الوفاء للعرفان و التصوف، و قديرى الشخص ان التصوف لا ينهض بدور الامامة و الولاية. رغم ادعاء ذلك من قبل التصوف- لكنة يعتقد إلى جانب ذلك برأي كوربان أن باطن التشيع هو الامامة و الولاية. و الواقع أن كوربان طرح قضية الامامة و الولاية، لكنة تحرّى مصداقها في العرفان.

٧٣. م س، ص ١٠٩

٧٤. تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٠٥

٧٥. محمدباقر المجلسي، بحار الانوار، بيروت، ج ١، ص ١٠.

٧٦. تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٣٩.

٧٧. م س، ص ١٠٥

٧٨. محمد علي أمير معزي، حول حياة و افكار هنري كوربان، دراسة في أنماط الروايات الخاصة باللقاء بالامام الغائب، ص ٧٥، نقلاً عن: En Islam iranien, T٤, P.٣٢٨

٧٩. داريوش شايغان، هنرى كوربان و آفاق التفكير المعنوي في الاسلام الايراني، باقر پرهام، ص ١٥٦.

٨٠. من النقاط الهشة في تفكر كوربان حول المهدوية، هي الحياة فوق المادية و الوجود في عالم المثال الذي جنح الية تبعاً للسهروردي و كبار الشيخية. و مع أنة يميل في كثير من الأحيان إلى رأي الامامية، إلاّ انة يرى منها رأياً غير رأى علماء الامامية.

٨١. انظر البعوث التالية: روبرت.س.كرومر.موسوعة العالم الاسلامي الحديث (عنوان: المهدي) مجلة (انتظار) ترجمة بهروز جندقي، مؤسسة المهدي الموعود الثقافية، قم، السنة ٤، العدد ١١ و ١٢ (ربيع و صيف ٢٠٠٤ م ص ١٩٩- دبليو. مادلانفع، موسوعة الاسلام، ط كمبريج (عنوان: المهدي) مجلة (انتظار)، بهروز جندقي، مؤسسة المهدي الموعود الثقافيه، قم، السنة ٣، العدد ١٠ (شتاء ٢٠٠٤ م) ص ١٢٥-١٢٩.

الدكتور محمّد الإخوان

المهدوية و صراع الحضارات

الخلاصة

المقالــة الماثلة بين يديك تقــارن بين خطــاب «المهدوية» و نظرية «صدام الحضــارات» ل- هنتينغتون. ســتشرع المقالة بدايةً بعرض نظريــة صراع الحضــارات بصورة موجــزة و نقدها نقــداً عاماً ثم تقارن مضامينها بالتفصيل مع نظرية المهدوية من المنظار الإسلامي الشــيعى. لقد أثار الإســلام الايدولوجي مع الايدولوجية المهدوية، حساسية الغرب و قد خصص جزء من هذه المقالة لدراسة ذلك، ثم تناقــش إعادة حيوية الدين في العصر الحاضر. في جانب آخر هناك مقارنة بين خطاب المهدوية و الاصلاح الديني في الغربً بغية عرض الإختلافات الأساســية بينهما. و بعد التعريــف بخطاب المهدوية و الدفاع عنه و عن الأصولية الإســلامية، قمنا بالدفاع التام عن التوجه المــدرسي و الرؤيــة التجريديــة إلى الدين و عقيب ذلك نوقشــت الرؤية الفطرية إلى الأنســان كأساس للدين، كذلك نوقش موضوع العــالمَ الثنائي الأقطاب، و اخيراً قمناً بتعريف للغرب بصورةٍ ملحضة كأمرٍ لايستغنى عنه.

مقدمة

نظـــم هذا البحث بهدف المقارنة بـــين الخطاب المهدوي و نظرية صـــراع الحضارات لصموئيل هنتينغتون.[١] فوجب بداية أن نبيّن اهمية الموضوع هذا. إن موضوع المهدوية يحظى بأهميته بالغة بسبب عرضه لمســـتقبل التاريخ و ان جميع الامال و الغايات العليا للإســـلام يختزل في هذه العقيدة و يتجلى فيها. و عليه فإن تقبل هذه العقيدة و الالتزام بها يضع الانســـان في المســـار السليم للحياة و يمضي به فيها. و من ناحية أخرى فإن صراع الحضارات بوجهته التي تجلب اليأس و التشاؤم بالنسبة للمستقبل، قد عرض من قبل المنظر الامريكي الكبير الســـابق ذكره. إن أهمية الموضوع هذا تنبع من أن الولايات المتحدة تدعي في الوقت الراهن قيادة النظام العالمي الجديد و ترى نفســـها القائدة اللائقة لهذا العالم و هي في نفس الوقت تدافع عن نظرية يبنى عليها مســـتقبل مهول و لا أثر فيه لحقوق الانســـان الغربية والديموقراطية الامريكية. إنّ منظر صراع الحضارت له مكانة بارزة في الغرب و الولايات المتحدة:

> «إن أهمية نظرية صراع الحضارات تكمن في كون منظره من ذوي النفوذ و القدرة و إن رؤاه تتماشى و التوجيهات الإستراتيجية للغرب و خصوصاً الولايات المتحدة. إن هذه النظرية هي أقرب إلى التوجهات الإســتراتيجية منها إلــى كونها نظرية محضة و تحتاج كذلك إلى تقييم سياسي و إن حصرها في التحليلات التجردية لايكون كافياً».[٢]

القسم الاول

التعريف بنظرية صراع الحضارات و نقدها
إنّ مضامين النظرية تشمل مايلي:

١. خلق الاعداء

إن القسم الاوّل لنظرية صراع الحضارات يتضمن ضرورة وجود عدوٍ ما. و في الحقيقة يتعين خلق الأعداء كي يتحقق العداء و كي يتم بالتالي مواجهته، يقول هنتينغتون:[٢]

> إنّ وجـود العدو ضرورة حيوية للشـعوب التي تقوم بالبحث عن الهويـة لها أو إعادة بناء قوميتها و إن أخطر العداءات الكامنة يقع في حطوط تماس الحضارات الرئيسة.[٣]

إنه من الواضح أن أسـاس النظرية هو وجود العدو و حالة العـداء كي يمكن مواجهته و الواقع هو أن هذا الفعل ناتج عن التشـاؤم و التوهم بالنسبة للآخرين و هو في ذلك لا يعكس الواقع. اليس بالإمكان بدلاً من ذلك أن نبدأ بالتفاؤل مع الآخرين و نمنع الاشتباك و العنف؟
تأسيسـاً على منطق الغـرب، فإن صراع الحضارات لا يتفق و التسـامح و حقوق الإنسـان والديموقراطية.

٢. العالم متعدد الاقطاب

إنّ النقد اللاذع الذي يوجه صوب المناهضين للغرب و ديموقراطيتهم هو أنه لاينبغي تقسيم الأفراد إلى الصديق و العدو و تقسيم المجتمع الى المواطنين من الدرجة الأولى و الثانية، لكن بالرغم من هذا النقـد و التنقيص فإنّ الخطوة الثانية التي تخطاها هنتينغتون عقيب خلقه للعدو هو الايمان بالعالم متعدد الأقطاب:

> إن القول الأسـاس لهذا الكتاب هو أنّ الثقافات و الهويات الثقافية التي هي ذاتها الهويات الحضاريـة على نطاق واسـع، تعين حـالات التقارب أو التباعد أو الحـروب في العالم ما بعد الحرب الباردة... للمرة الاولى في التاريخ تكون السياسية العالمية متعددة الأقطاب و متعددة الحضارات أيضاً.[٤]

علاوة على التنافر بين هكذا توجه و حقوق الإنسـان و خطـاب الديموقراطية الغربية! فإن هذه الرؤية لا تتفق مع موقف هنتينغتون نفسه فيما يتعلق بادارة العالم. لأنه يصرح بالنماذج الاربعة لإدارة المجتمع العالمي و هي نموذج العالم الواحد ل- فوكوياما و نموذج العالمين، اي عالمنا و عالمهم و الرؤية التقليدية للمسلمين على حد تعبيره المعنون بدار الحرب و دارالإسلام أو الصديق و العدو؛ و هو يرفض كذلك النظرة الفوضوية و يفضل بصورة نسبية العالم متعدد الاقطاب.[٥]
عندئذ فالسؤال الذي يطرح نفسه هو ما الفرق بين رؤية العالمين و تعدد العوالم من جهة و العالم آحـادي القطب و متعدد الأقطاب؟ بناءً على نفس الأدلة الذي يرفض بها العالم ذا القطبين لما فيه من التمييز و التفريق غير المبرر و الخالق للعداء، فإن العالم متعدد الأقطاب سيكون طافحاً بالتوترات. ثم في العالم الذي سيكون ذا قطبين، كل يرى نفسه على الحق و يرى القطب الاخر على الباطل و كذا في العالم متعدد الاقطاب سـيكون الامر خاضعاً لهذا المنطق و سوف لايتنازل أحد القطبين حيال الآخر. و عليه بناءاً على الرؤية الغربية لحقوق الانسـان و المساواة بين البشر فإن كل استقطاب و تمييز ينفي

المساواة بين الافراد سيكون مرفوضاً و مستكرها سواءً أكان العالم متعدداً أم ثنائي الاقطاب.

٣. أفول الغرب النسبى

إنّ جانباً آخر من نظرية صراع الحضارات يقر بأفول الغرب النسبي و قصور الحضارة الغربية قبال الحضارت الاخرى.

> إن الغرب يشهد أفولاً من ناحية النفوذ السياسي؛ لكن الحضارات الاسيوية تقوم بتوسعة قوتها العسكرية و السياسية. أما الإسلام فتوسعته بركانية من الناحية السكانية... الحضارات غير الغربية تقوم بإعادة عرض للقيم الخاصة بثقافتها. النظام العالمي يقوم على أساس الحضارات و إن التي بينها قرابة ثقافيه بدأت تتعاون فيما بينها. إنّ محاولة نقل مجتمع من حضارة إلى أخرى باتت مستحيلة و إن الدول الصغرى تتكتل حول الدولة التي لها دور رئيس في حضارتها.[٦]

و قد أصبحت سيادة الغرب موضعاً للشك و بدأ العد التنازلي لانحطاطه و بدأ الشرق يسمو عليه فاصبحت جدارة الغرب في تضاؤل و أحقية الشرق في تزايد نتيجه لذلك تكون الحضارة الهابطة قد فقدت قابليتها للبقاء فلا ينبغي لها التشابك و الصراع مع الحضارة النامية. و لكننا نجد العكس؛ فان مطامع الغرب في هكذا أوضاع لم تكن خافية على هنتينغتون.

٤. دعوي الشمولية العالمية

يقول هنتينغتون في هذا المضمار:

> ان دعاوى الغرب ذات الن-زعة العالميه، أدت إلى اشتباكات متنامية مع الحظارات الاخرى و خصوصاً الإسلامية و الصينية منها مع الغرب إنَّ بقاء الغرب في الساحة يعتمد على تأكيد الأمريكيين على هويتهم الغربية و قبول الغرب بان حضارتهم لهم حصراً و انها ليست عالمية و ان يتحدوا بعضهم مع البعض لأجل اعادة البناء و الاحتفاظ بهذه الحضارة و تجنبها التحدي مع المجتمعات غير الغربية. ان تجنب حرب عالمية للحضارات يعتمد على إذعان قادة العالم بكون السياسة العالمية سياسة متعددة الحضارات و أن يتعاونوا فيما بينهم للابقاء عليها.[٧]

إن هنتينغتون و بعد ان يطرح الاشكالية، يجد الحل في العزوف عن المطامع و القبول باللاعالمية للحضارة الغربية؛ لكنه لايترك دعوى التحدي مع الحضارات الاخرى و يطالب الغرب بالتوحد فيما بينهم للحفاظ على حضارتهم. إن الاشكال الذي يرد عليه هو:

اولاً: إن الافول النسبي للحضارة الغربية و كونها غير عالمية لايترك لها حيزاً للمغامرة و التحدي تجاه الحضارات الاخرى. و **ثانياً**: عندما يكون الحديث عن التحديات و عند ما يعمل لها و يراد لها التنفيذ ستكون المرحلة اللاحقة مرحلة صراع الحضارات و بذلك لا يكون هناك مجال للحديث عن تعاون قادة العالم لاجل الحفاظ على الحضارات متجنبين الصراع بينها.

بعد سرد نظرية صراع الحضارات و التعرف على مضامينها نجد هناك تساؤلاً يطرح نفسه و هو ما مدى صحة و سلامة هذه العقيدة و هل لتكهنات هنتينغتون حظ من التحقق؛ هناك بعض النقد قد ورد على تلك النظرية و نحن هنا نتنحى عن تكرار الإشكالات الواردة و نقوم بدلاً من ذلك بطرح الاشكالات الآتية:

أ) إنّ نظرية صراع الحضارات قد بنيت على مبدأ العداء و المؤامرة و هذا ما يخطئه بجدّية الداعون والمدافعـــون عن الديموقراطية كـ- كارل بوبر و الحقيقة هي أن هذا الامر نوع من التهرب عن المسوولية وخداع السذج و هذا نابع من اللامسؤولية و روح المغامرة.
ب) يبدو أن هنتينغتون و بالنيابة عن الغرب و كآلة ثقافية و سياســـية للولايات المتحدة، يســـعي جاهداً متجاوزاً لحدوده و محاولاً عبر طرحه لنظرية صدام الحضارات، أن يمنع الغـــرب من الأفول و أن يطالب بحصه للغرب لايســـتحقه. و مع الأخذ بنظر الاعتبار المسار المنحدر الذي يسلكه الغرب و الذي يعترف به هنتينغتون نفسه، فإنّ خلق الاعداء و القيام بالتحدي و صنع التوترات و إشعال نار صراع الحضارات و محاولة الإبقاء على حضارة تواجه الشيخوخة، ليس منطقياً و عادلاً.
ج. الإشكال الآخر هو جعل التنمية و المواجهة أمراً واحداً. نعم إن الحضارة الغربية و خصوصـــاً في الجانب الأخلاقي يتجه صوب الإنحطاط و نتيجةً لذلك لايمكنها و لايحق لهـــا دعوى كونها عالمية و فائدة للعالم. و صحيـــح أن الحضارات الأخرى و خصوصاً الآســـيوية منها و الإســـلامية بدأت تتجه صوب الســـمو و الرقي و لكن نمو و تطور الحضارات الشـــرقية لايعني بالضرورة أنها بصدد التسلط أو التحرش بالغرب، لأنّ هذه الحضارات و خصوصاً الإسلامية منها، بسبب تمحورها حول الأخلاقيات فإنها لاتسمح لنفســـها الجور و التمادي على حقوق الاخرين. نعم عندما نرى الغرب قد أجرم عندما رمى بأنظمة كإســـرائيل المتوحشة تفتك بالمســـلمين، فلايمكنهم الصمت و الإستسلام حيال ذلك. صحيح أن خطوط التماس للحضارة الإسلامية تقطر دماً لكن الغرب كان و لا يزال هو المســـؤول المباشـــر عن جميع هذه الدماء التي تسفك في فلسطين المحتلة و العراق و افغانســـتان و البوسنة و... و الذي يقوم بظلم فاضح و عن طريق دعم الدول الإرهابية المرتبطة به ممهداً لتلك الجرائم و سفك الدماء.
د. إن الإشـــكال الجوهري لنظرية صراع الحضارات يكمـــن في الرؤية الخاطئة لطبيعة الإسلام و الإنسان و سيأتي تفصيل هذا الإشكال في أثناء هذا المقال المتعلق بالمقارنه بين خطاب المهدوية و صراع الحضارات.

القسم الثاني

الفروق الجوهرية لخطاب المهدوية و صراع الحضارات

١. الأيدولوجية المهدوية و الغرب

١-١. لقد صرح هنتينغتون بأن:

الأيدولوجيات السياسية الرئيسية للقرن العشرين أمثال الليبرالية و الأنارشية و الإشتراكية و الشيوعية و الفاشية و القومية و الإشتراكية الديمو قراطية و... كلها نتاج الحضارة الغربية و لم يعرض أي من الحضارات الأخرى أيدولوجيّةً سياسية مهمة.

من المؤكد هو أن مالم يستطع الغرب إنتاجه هو دينٌ عالمي رئيس. إنّ جميع الأديان العالمية العظيمـــة هي نتاج الحضارات غير الغربية و قد نشـــأت تلك الأديـــان في أغلب الحالات قبل نشـــوء الحضارة الغربية. و متزامناً مع اجتياز العالم من مرحلته الغربية، تبدأ الايدولوجيات الغربية بالتضعضع.[٨]

١ـ٢. إنّ محصلـــة كلام هنتينغتون هذا هو الفصل بين الدين و الأيدولوجيا، بأن يكون أحدهم ذا صبغة غربية و الآخر غير غربية. و أنّ غير الغربيين عاجزون عن انتاج الايدولوجيا و أنّ قسماً من المعتنقين لأفكاره أو المولعين بآرائه الغربية يصرّون على أن الدين الإسلامي ليس أيدولوجياً.[٩] إن هذه الفكرة ليســـت صحيحة بالمرّة، لأنّ الدين أنما هو مجموعة كامله تشـــمل الإيمان و العمل الصالح أي الرؤيـــة النظرية حول الكون و الايدولوجيا، و إن هذين الأمرين لاينفصلان عن البعض و إنّ الواحد منهما لايبلغ بالإنســـان غايةً من دون الاخر. إن الدين يعرض الرؤية الكونية من جهة و يعرض سبل تطبيق تلك الرؤية من جهة اخرى. و عليه فالدين كجامعة متكاملة يضمن سعادة الإنسان من خلال الجمـــع بين الرؤية الكونيـــة و الأيدولوجيا، عليه فإنّ الدين ليس فارغاً عـــن الايدولوجيا. إذاً انتاج الايدولوجيات ليس حكراً على الحضارة الغربية.

١ـ٣. إن الخطر الآخر لنظرية صراع الحضارات هو اعتبارالدين نتاجاً للحضارة و بناءاً علي ما قلنا بأن الدين عبارة عن الايدولوجيا و الرؤية الكونية فلايمكن اعتبار الدين نتاجاً للحضارة. إنّ الدين في معناه الصحيح هو عبارة عن أمر منبثق من الوحي و ينشأ مما وراء المادة و ليس بشرياً و لا يمنع اعتبار الدين الالهي ركناً لحضارة إنسانّية بنحو يمتنع تشكيل أية حضارة بدونه.

١ـ٤. مثلما انتبه هنتينغتون لأســـباب أفول الأيدولوجيات الغربية (انحطاط الحضارة الغربية)، كان من الأفضل له الالتفات إلى ســـر بناء هذه الحضارة للأيدولوجيات، و يبدو أنّ ســـبب ذلك هو أن الأزمـــات و الإخفاقـــات المختلفة للمجتمع و الحضارة الغربية الـــتي أدت إلى ظهور الايدولوجيات المختلفة من جهة و كذلك الفراغ الناشئ من تنحية الدين جانباً في أعقاب النهضة من ناحية أخرى. و على كل فان هذين الأمرين ليسا مدعاةً للفخر فحسب، بل هو مؤشر على ضعف و عجز الحضارة الغربية في إدراكها للمجتمع و تلبيتها لحاجات الإنســـان و مع ذلك و مع وصول الحضارة الغربية و ما تحتضن من الأيدولوجيات إلى طريق مغلق، كيف يمكن أن نرد المســـتقبل و أن نعقد الأمل فيه. و من هذا يظهر الفرق بين خطاب المهدوية و وجهة نظر نظرية صراع الحضارات. إن المهدوية و اســـتناداً إلى الجامعة الإســـلامية الغنية و المتكاملة و ما تحتضن من آمال السّلام و العدل تبشر الإنسان بمستقبل زاخـــر بالآمال و أمّا نظرية صراع الحضارات مع ما تفتقد إلى الدين و الايدولوجيا آيله إلى الزوال و إنما تعد بمستقبل معتم و غائم و وافر بالحروب و العنف.

١ـ٥. جدير بالالتفات أن أسباب عدم انتاج الايدولوجيا في الحضارات غير الغربية هي عدم الشعور بالحاجـــة إلى ذلك لمكان وجود الدين في هذه الحضارات. أما الإســـلام الذي بذاته غني و جامع و متكامل، لم يكن يوماً بحاجة إلى الايدولوجيات البشرية.

١ـ٦. ننقل لكم حديثاً فيما يتعلق بخطاب العدالة في المهدوية و الأيدولوجيا و السلوك العادل للإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف و تنمية العدالة الإقتصادية و القضائية و الثقافية في حكومته العادلة:

> ... عـــن جابر قال: دخل رجل على أبيجعفر الباقر عليه السلام فقال له: عافاك الله اقبض مني هذه الخمسمأة درهم، فإنها زكاة مالي؛ فقال له ابوجعفر عليه السلام: خذها انت فضعها في جيرانك من اهل الإســـلام و المساكين من اخوانك المسلمين، ثم قال: إذا قام قائم اهلالبيت قسم بالسوية وعدل في الرعية، فمن اطاعه فقد اطاع الله، و من عصاه فقد عصىالله، و انما سمي المهدي لانه يهدي إلى امر خفي. و يســـتخرج التوراة و ســـائر كتبالله عزوجـــل من غار بأنطاكية و يحكم بين اهل التوراة بالتوراة و بين أهل الإنجيل بالإنجيل، و بين أهل الزبور بالزبور و بين أهل القرآن بالقرآن، و يجمع إليه أموال الدنيا من بطن الأرض و ظهرها فيقول للناس: تعالوا إلـــى ما قطعتم فيه الارحام و ســـفكتم فيه الدماء الحرام و ركبتـــم فيه ما حرم الله عزوجل

فيعطـي شـيئاً لم يعط احدٌ كان قبله، و يملأ الارض عدلاً و قسـطاً و نـوراً كما ملئت ظلماً و جوراً و شراً.

٢. النهضة الدينية

إن الفـارق الثاني لخطاب المهدوية و صراع الحضارات يتعلـق ب- النهضة الدينية. إنّ كلاً من المهدوية و نظرية صراع الحضارات يقران بإعادة الحياة إلى الدين (النهضة الدينية) و لكن من وجهات نظر مختلفه.

٢-١. يقول هنتينغتون:

كان للعرب و البيزنطيين و الصينيين و العثمانيين و المغول و الروس ثقة عالية بانفسـهم و ذلك قبل القرن التاسع عشر، حتى انهم كانوا يحتقرون التن-زل الثقافي و التخلف المؤسسي و الفساد و الانحطاط لدى الغربيين. عندما يبدأ الغرب بالتضاؤل تحيى هذه الرؤى من جديد]و بطريق أولى[تشـعر الشعوب بهوان الغرب، و كما يقول أحد المراقبين، ففي ايران - رغم كونها حالة شاذه و متشددة - ترفض القيم الغربية بصور مختلفة، الحالة هي نفسها في كل من ماليزيا و اندنوسيا و سنغافورة و الصين و اليابان... ان الوطنية كحركة عالمية تتجسد في النهضـة الدينيه؛ تلك العملية العالميـة التي تحدث في كثير من أنحاء العالم و الأهم منها ما تقع في النهضة الثقافية في آسـيا و البلدان الإسلامية و هي ناشئة من الحيوية الاقتصاديه و السكانية لتلك المجتمعات.

العودة إلى الله: كانت النخبة الفكرية في النصف الأول من القرن العشرين تعتقد عموماً ان الحداثة الاقتصادية و الاجتماعية تزيح الدين، كعنصرمهم في حياة الانسان، من الساحة. و قد تبين في النصف الثاني من القرن العشـرين ان تلك المخاوف و الآمال لا أساس لها من الواقعية. ان الحداثة الاقتصادية و الاجتماعيـة وجدت ابعاداً عالمية و في نفس الوقت قامت للدين نهضة في جميع انحاء العالم. ان هذه الولادة الجديدة للدين أو النهضة الدينية أو كما يسمية جيل كبل، الرجعة أو العودة إلى الله، قد شملت جميع القارات و الحضارات و جميع الدول تقريباً. إن هذا الاتجاه كان يدافع بصور مختلفه عن العزوف عن الحداثة المهزومة التي كان يُدّعى أن هزيمتها تأتي بسـبب ابتعادها عن الله. و لم يتحدّث أحد عن التوفيق بين الدين و مقتضيات الحداثة. كان الحديث عن اعادة أروبا مجدداً إلى احضان المسيحية و لم تكن الغاية تحديث الإسلام بل كان الحديث عن أسلمة الحداثة.[١٠]

و يرى هنتينغتون أن العامل الأكثر بداهة و الابرز و الأقوى للنهضة الدينية على المسـتوى العالمي هـو عملية الحداثـة الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية في النصف الثاني من القرن العشـرين و على الساحة العالمية. و يرى كذلك اضفاء الهوية و الدلالة و الهدف للحياة الإنسانية من قبل الدين، عاملاً آخر للنهضة الدينية:

«إنّ الدين هو الذي يكسب الهوية عن طريق الفرز بين المؤمنين و غيرهم و بين أتباعه الأعلون و غيرهم الأدنون»[١١]

انه يصف طبيعة النهضة الدينية كمايلي:

ان النهضة الدينية في دائرة اوسـع و على المستوى العالمي، هي ردود افعال تجاه العلمانية و النسـبية الأخلاقية و الن-زعة التلذذية و إعادة تأكيد على قيم النظم و العمل و التعاون

و التكافل الإنسـاني. إن الفئات الدينية قد لبت تلك الحاجات الاجتماعية التي عجزت عنها المؤسسـات الحكومية.[١٢] و يرى هنتينغتون ان تراجع الغرب و انتهاء الحرب الباردة يعدان أيضاً من عوامل النهضة الدينية:

إن هذه النهضة لا تعد رفضاً للحداثة بل تعني رفض الغرب و نكران ثقافتها الملحدة و النسبية التي تلازم الغرب ورفض ما يسـمى التغرب و هي بيان للاستقلال الثقافي عن الغرب و الفخر و الاعتزاز بأننا نكسب الحداثه منكم و لا نكون أمثالكم.

ان تتزيل النهضة الدينية إلى مسـتوي القومية و الوطنية كما يقول هاينتنغتون، غير قابل للقبول. لأنـه يرى أن النهضة الدينية ما هي إلاّ العـزوف عن الحضارة الغربية و أن القومية أو الوطنية كانت موجودة مسبقاً و بشدّه على ساحة الحضارة الغربية، فكون النهضة الدينية هي التوجه القوي فحسب، فارغة من مضمونها و لم يكن عزوفاً عن الن-زعة الغربية (التغرب). ثم إنّ الدين لم يكن يوماً مرحباً بالقومية وهو كذلك في خطاب المهدوية، اذ لامكان للقومية و الوطنية فيه؛ لأنّ المهدوية هي النهضة الإسلامية و إعادة الحيوية للإسلام و لا يستطيع أن يوحد الأمم و القوميات تحت لواء، إلاّ اذا عرض لهم الإسلام الخالص النقي المناهض للقومية و الشعوبية.[١٣]

٢ـ٣. إنّ هنتينغتون يعتقد أن النزعة الوطنية و العزوف عن الغربية و النزعة الإسـلامية لدى سكان آسـيا و منهم الإيرانيون، نزعة متشددة. إنّ هذه العقيدة خاطئة كذلك، لأنّ الواقع المشهود في هذه القارّة و خصوصاً في ايران إنما ينسجم و العقل و الدين فلا يمكن وصفها بالتشدد و انما اتهموا بالتشدد لأنّ النهضة الدينية و خطاب المهدوية يقفان تهددين للمصالح الغربية. ثم إن كانت الوطنية متشـدّدةً كانت القوميـة الغربية كذلك، الحقيقة التي ينكرها الغربيـون. إن الخطأ الآخر لهنتينغتون يكمن في تعريفه ببعض الأسباب التي أدت إلى الأصولية الإسلامية، فهنتينغتون و من ينحومنحاه و يرى رأيه،[١٤] قد ابتعدوا عن الحقائق كثيراً. إن عوامل التمنية الإقتصادية و النمو السـكاني و نهاية الحرب الباردة و التراجع الغربي و الن-زعة الوطنية و... ليست العوامل المتغيرة الأساسية في التوجه الاسلامي، لسبب هو أن تلك العوامل ليسـت ذات أصالة و مبدئية في الدين و لكنها تعتبر وسـائل للسيادة. و لكن ما هو العامل الأساس؟

إن العامل الأساس كما يذكره هنتينغتون هو الإيمان بالله و الابتعاد عن الحداثه الإلحادية. إنّ الإيمان بالله باعتباره القيمة العليا و إن الالحاد باعتباره، من أهم المفاهيم السـلبية، هما العاملان الأساسـيان للنهضة الدينية في العصر الجديد. كما أن تكوين الحضارة الغربية الحديثة في عصر النهضه، كان يكمن في الإبتعاد عـن الدين و الولوج في احضان الإلحاد، فعليه من المنطقي أن يكون الإبتعاد و النفور من تلك الحضارة - كما يقول هنتينغتون - في إطار إعادة جعل أوروبا مسيحية أو أسلمة الحداثة.

٢ـ٥. ينبغي القول عن تأثير الحداثه في النهضة الإسلامية: ان تأثير هذا العامل تأثير غير مباشر؛ أعني أن المسـلمين لم يُعيدوا النظر في دينهم من منطلق خسران الذات أو لأجل ان لا يتخلفوا عن ركب الحداثة، بل من منطلق مشـاهدتهم للنقائص و مواطن الضعـف لدى الحداثة، التي أبدت لهم بصورة أجلـى القيم و الأحكام الدينية. بل لجؤوا إلى الأحكام الدينية الخالقة للحياة و الايمان الديني، هاربين من الحداثة الإلحادية كما يقول هنتينغتون.

٢ـ٦. ان النهضـة الدينية و طبيعة الحداثة و الأصولية الإسـلامية لا تبدو جلية للبعض. ان النهضة الدينية ليسـت بمعنى إعادة النظر في الاحكام الإسـلامية و تعديل القوانين الإسـلامية لصالح القيم الأجنبية، بل ان خطاب الأصولية الإسلامية و المهدوية هو تهذيب الدين من البدع و الشوائب و عرض الدين للمجتمع نزيهاً من النقائص و الملوثات و التحريف.

٢ـ٧. يجب أن لا نغفل عن اعتراف هنتينغتون بإستقلالية النهضة الإسلامية و نفورها من الغرب و الحقيقة هي إن هذه النقطة المهمة تبين طبيعة الأصولية الإسلامية و نهضه الإمام المهدي كأفضل نموذج للاصولية الاسلامية. و عليه فالنهضة الإسلامية علاوة على احتواءها المميزات المادية و المعنوية للعلم و الحضارة البشرية فإنها من-زهة عن عيوب و مفاسد الحضارة الغربية.

٢ـ٨. و اخيراً نقول إن أسباب النهضة الدينية تكمن في عجز الغرب عن حل مشاكل البشرية و كفاءة الإسلام في تلبية حاجات الانسان اليومية و إلاّ فما معنى النهضة الإسلامية أو اعادة الحيوية إلى الدين الاسلامي و العزوف عن الغرب و العودة إلى دين مضى على حياته أربعة عشر قرناً. هذا من جهة و من جهة أخرى يعود الامر إلى التعريف السليم و الصحيح للانسان من قبل الدين الإسلامي. هذا و نترك التفاصيل إلى فصل آخر.

٣. المهدوية و النهضة الدينية في الغرب

ان هنتينغتون خلال عرضه لنظرية صراع الحضارات، يشبه الحضارة الإسلامية و الأصولية الإسلامية بحركة الإصلاح الديني في الغرب، أي النهضة البروتستانتية و يذكر أوجه شبه كثيرة بين الحركة البروتستانتية الاصلاحية و الحداثة الإسلامية و قد ذكر كذلك الفوارق بين الحركتين. و شبّه أيضاً الأصولية الإسلامية بالثورية الماركسية.

و قد نلاحظ هكذا رؤى تجاه الدين الاسلامي في السنوات الأخيره في ايران. و قد طرحت أفكار كالبروتستانتية الإسلامية و الانسنة الاسلامية كما طرحت الإشتراكية الإسلامية أو الاشتراكية المؤمنة بالله. لاجل تقييم هكذا اتجاهات و تبيين فوارق خطاب الأصولية الإسلامية و خطاب المهدوية عن الاصلاح الديني المسيحي و الثورية الماركسية، نقوم بطرح و نقد أفكار هنتينغتون في هذا الصدد:

٣ـ١. عرض الموضوع: يذكر هنتينغتون تحت عنوان النضهة الاسلامية.

> عند ما كان الآسياويون يزدادون ثقة بالنفس بسبب التنمية الاقتصادية الحاصلة لديهم، كانت الافواج المسلمة تتجه إلى الإسلام كمصدر للهوية و الثبات و الشرعية و التنمية و القوة و الأمل؛ الأمل الذي يعتبر الحل الوحيد في الشعار الإسلامي. ان النهضة الإسلامية مع ما لها من الشمولية و العمق، تعد أحدث المراحل في عملية التوفيق بين الحضارة الإسلامية و الغرب.[١٥]

ثم يعرّف مضمون النهضة الإسلامية استناداً إلى أقوال أحد المنظرين المسلمين: «سن القوانين الإسلامية بدلاً من القوانين الغربية و الإستخدام المتزايد من اللغة و الرموز الدينية و توسعة التعاليم الإسلامية و الالتزام المتزايد بالأنظمة و السلوك الإسلامية كالحجاب و العزوف عن الخمر و...»

ثم يستطرد قائلاً إنّ العودة إلى الله ظاهرة عالمية، لكن الله لدى المسلمين هو من ينتقم بصورة شاملة و موفقة.

إنّ النهضة الإسلامية في مظهره السياسي يتشابه مع الماركسية. النصوص التي تعتبر مقدسة و تصور مجتمعاً متكاملاً و الإيمان بالتغييرات الجذرية و رفض قدرة الشعب - الدوله، و تنوع التعاليم التي تشمل ابتداءً من الاصلاح المعتدل و انتهاءاً بالثورية العنيفه، كلها تعد من تلك التشابهات. إن هذه النهضة تقرب بصورة أكبر إلى الحركة الإصلاحية في المذهب البروتستاني. إن رفض الركود و الفساد و العودة إلى الدين الأكثر خلوصاً و نقاءاً و النظم و تحبب الطبقة الوسطى إليه، يعد كلها اوجه الشبه بينهما، انّ مذهب لوثر و كالفين يتشابهان و مذهبي الشيعة و السنة حتى انّ هناك أوجه شبه بين جون كالفين و آية الله الخميني.

ثم يشير إلى الفارق بين الأصولية الإسلامية والأصولية المسيحية:

«كانت حركة الاصلاح محصورة اصلاً في شمال اروپا، لكنّ النهضة الإسلامية قد اثرت تقريباً على جميع المجتمعات الاسلامية».[١٦]

إنّ عناصر الأصولية الإسلامية – من وجهة نظره – تشمل الطلاب الثوريين و المثقفين و الطبقة الحضرية المتوسطة و القرويين المهاجرين إلى المدن.[١٧]

إنّه يعتقد أنّ المجموعات الليبرالية الديمقراطية الموجودة على الساحة لم توفق كالأصوليين الإسلاميين! إنّ الديمقراطيين الليبراليين – عدى حالات مستثناة – لم يستطيعوا كسب أرضية إجتماعية مستقرة في المجتمعات الإسلامية و كذلك الليبرالية الإسلامية لم يستطع الاستقرار في هذه المجتمعات. إنّ الهزيمة التامة للديمقراطية الليبرالية في الوصول إلى السلطة في المجتمعات الإسلامية ظاهرة مستمرة و متكررة، في فترة تقرب من قرن، تبدء من القرن التاسع عشر.

إنّ السبب الاساس لهذا الفشل يعود إلى حدٍ ما إلى طبيعة الثقافة و المجتمع الإسلامي اللذين لايحتملان المفاهيم الليبرالية الغربية.[١٨]

و اخيراً، إنّه بعد تكراره لعوامل الأصولية الإسلامية كنمو السكان و التحديث و تظاهر الحكومات الإسلامية بالإسلام، يدعي انّ الأصولية الإسلامية غير كفوءة في مواصلة العدل الاجتماعي و النمو الاقتصادي و الحريات السياسية.

٣ـ٢. سبق أن ذكرنا على لسان هنتينغتون أنّ الأصولية الإسلامية تعني العزوف عن الغرب و النزعة الإستقلالية و قول «لا» للغرب و الحداثة على النمط غير الغربي و لكنه يقول: التوجه الاسلامي يعني التغرب و هو لا يعرض دليلاً أو ايضاحاً لذلك. إنّ الإشكال في كلامه يكمن في كونه متناقضاً بالدرجة الاولى لأن العزوف التام عن الغرب لايجتمعان و التغرب و بالدرجة الثانية فإنّ جوهر قيم الدين الإسلامي التوحيدية يتناقض مبدئياً و التغرب و إنّ أي توجه غير توحيدي إلى الغرب يعد إلحاداً.

٣ـ٣. يبدو أنّه بناءاً على نمط فكر الغربيين السقيم حيال الدين الذي يعتبرونه قدسياً و معنوياً صرفاً و بالتالي فمضمونه فارغ عن السياسة، يرى هنتينغتون بدوره رغم اعترافه بالنزعة القانونية للإسلام و السلوك الديني المحبّذ و التوجه إلى الرموز و لغة الدين و التمسك بالآيدئولجية الإسلامية و من خلال بيان لطبيعة الأصولية الإسلامية، يرى إنّ جوهرها عنيف و عدواني و حتى أنّه يرى فكرة كون الله منتقماً، فكرةً ثقافيةً. و لكننا نعلم أن الأمر ليس كذلك، و أنّ جوهر الدين و الأصولية الإسلامية و المهدوية، علاوة على ايمانها بـ– تلازم الدين و الدنيا، يرتكز على رحمانية الله كثقافة و تطبيق الحبّ و العطف الإسلامي. انّ هذا هو الخطاب السائد للمهدوية الإسلامية و إلاّ فالإنتقام من أعداء الله الذين لايتقبلون الإصلاح و يشكلون نسبة ضئيلة من المجتمع، لايشكل الصورة السائده للإسلام. بعبارة أخرى إنّ خطاب العدالة الإسلامية و المهدوية مشروط و شرطه ابادة أعداء الدين و العدالة و الإنسان، و طبيعي أنه إن لم تحقق المقدمة لا تتحقق ذي المقدمة، و هذا الأمر عادل تماماً و لكن لا تكون المقدمة أكثر تفصيلاً و سعة من ذي المقدمة أبداً.

٣ـ٤. إن التشابهات و النقاط المشتركة التي يذكرها هنتينغتون بين الإسلام و الماركسية غير قابلة للقبول، لأنّ كيفية هذه النقاط المشتركة متفاوته فانّ الشمولية أو الأصولية أو الثورية في الإسلام تختلف عن نظيراتها في الماركسية.

٣ـ٥. من المؤكد أنّه عند مقارنة الإسلام و المسيحية – مع تغاض كثير نابع من أنّ التوحيد الإسلامي لا يقارن بالتثليث المسيحي – يمكن القول إنّ كلا الدينين إلهيان و يطلبان الله و لكن لايمكن جعل

الن–زعة الاصلاحية المسيحية على نفس المستوى مع الأصولية الإسلامية و السبب في ذلك انّ ما قامت به النهضة البروتستانية — و قد اشار اليه هنتينغتون – انما هو اصلاحات في اطار دين محرف اصلاً، بينما الأصولية الإسلامية هي العودة إلى المبادئ و التعاليم الدينية غير المحرفة و ان نصوصها الدينية الأصلية أي القرآن الكريم سليمة. ثانياً إنّ الإتجاه الاصلاحي المسيحي دنيوي محض بسبب ظهور الرأسمالية الغربية في ضوء الحركة البروتستانيه بينما الأصولية الإسلامية أو المهدوية تهدف إلى التوجه إلى الله و إنّ التوجه الدنيوي لديها نابعة من أنّ الله امرهم بعدم العزوف عن الدنيا و تركها. ثالثاً انّ البروتستانية المسيحية نفسها لم تُبن على أصولها و هي حركة بدعية تدعو إلى إعادة النظر، بينما الأصولية الإسلامية و المهدوية منطلقة من النص الديني و المشروعية الدينية و هي عامل نمو كما إنّ الاجتهاد عندما يكون في اطار هذه الخصوصية لا يعد بدعة و انّما قيمة.

٣ـ٦. إنّ روية هنتينغتون خاطئة عندما وضع عبء الأصولية الإسلامية على عاتق الفئات الثلاثة التي ذكرها، لأنّ الإسلام مبدئياً هو من جنس الايمان و الاعتقاد و لا يدع أحداً من معتنقيه الاّ انّ يؤمن بالمبادي الاعتقاديه و المهدوية. ثم انّ العمل الصالح يُكمل الايمان و على كل مسلم السعي لتحقيق الاعتقاديات الدينية. فلذا ليست هناك خصوصية للفئات الثلاثة المذكورة و انّ جميع فئات المجتمع يدخلون تحت غطاء الأصولية الإسلامية، كما يزعم ذلك هنتينغتون نفسه عند ما يعتبر جميع العالم الاسلامي ساحة للأصولية الإسلامية. و الحق إن أية بقعة من الكرة الأرضية يتواجد فيها المسلم فإنّ واجبه الإسلامي يحتم عليه التصرف و فق الأصولية.

٣ـ٧. إنّ اعتراف هنتينغتون بهزيمة الديمقراطية الليبرالية أمام الأصولية الإسلامية مثيرة للإنتباه. إنّ هذا لدليل على كون الخطاب المهدوي على الحق و كونه اعلى كعباً، لكنّ المهم هو استيعاب سرّ هزيمة الديمقراطية الليبرالية بأعتبارها أهم منجزات الحضارة الغربية. يبدو انّ سجل الحضارة الغربية حيال العالم الاسلامي سجل أسود و مليئ بالمظالم على المسلمين، رغم هذا فانّ الغرب ضحل من الناحية الفكرية. و نتيجة لذلك فان قصور الغرب العلمي و العملي قد افضى بنا إلى العزوف عن الخطاب الديمقراطي الليبرالي و الدخول في رحاب الاسلام. جدير بالذكر انّ الليبرالية الإسلامية ما هي الانسج من الخيال الذي قد امتلئت به عقلية هنتينغتون و أمثاله و ليس له حظ من الواقعية، لنفس الأسباب و الأدلة التي سبق ذكرها في نقد البروتستانية الإسلامية و الاشتراكية الاسلامية. إنّ الدين الاسلامي مستقل و متكامل في ذاته و هو الهي و ليس بشرياً و لا يمتّ بالمدارس الفكرية البشرية بصله – عليه فإن الدين الإسلامي غني عن الاستجداء من تلك المدارس كي تتركب مع بعضها. و اذا عرفنا الإسلام ديناً كاملاً و مستغنياً فانّه يمتلك خطاباً حول حرية الانسان (باعتباره عبداً لله) و نتيجه لذلك لا ضروره للترابط بين الليبرالية الغربية و الاسلام. و هذا الترابط مستحيل مبدئياً؛ لإنّ المسلم عبدٌ لله و حرية الإرادة فيه، منبثقة من ارادة الله المطلقة. و الحال أنّ الانسان الغربي المنفصل عن الله – قد جعل نفسه مكان الله و قد اطلق العنان لإرادته و يرى نفسه حراً مطلقاً و هذا ما يتنافى و العبودية لله.

٣ـ٨. و أخيراً، الجواب على شبهة عدم كفاءة الدين و المهدوية و الذي يبدو كونه أهمّ الإشكاليات على الأصولية الإسلامية. إنّه لفكرة أساسية أن تكون روح الحضارة الغربية مادّيةً و أساسها الفكري و رؤيتها الكونية هي اعطاء الأصالة إلى المادة و اتجاهه الاصلي هو الإقتصاد و لهذا السبب تقاس الأصولية الإسلامية مع تلك المعايير. و لكنّ هذا الموقف سقيمٌ و يجب ابتداءاً و لإجل تقييم الأصولية الإسلامية أن يعتمد على معيار غير مادي كي تتبين كفاءتها النظرية. بعد ذلك يصل الدور إلى الكفاءة العملية للدين و هذه لايمكن الحكم عليها إلاّ بعد أن تتوفر فرصه العمل للدين.

إنّ الأصولية الإسلامية كمقدمة للمهدوية تسير في بداية طريقها و لم تحصل على فرصة متساوية

مع الغرب و هي بحاجة اليها كي تتوصل هذه الحركة إلى النجاحات العملية و تظهر كفاءتها.

٤. الرؤية التجردية أو التاريخية؟

سبقت الاشارة إلى انه هل يمكن روية الدين في ثوب الإيدولوجيا أم لا. إن الغربيين و المؤمنين بهم يهابون من توظيف الدين و يطالبون بدين غير سياسي و غير مرتكز على الأيدولوجيا، و مهمّش عن المجتمع، كي لا تواجه مصالحهم خطراً. انهم يتعاملون مع المسيحيه بنفس الأسلوب كي لا تكون عائقة في طريق أكابرهم و أصحاب الدنيا منهم. لذا فانهم لا يريدون اسلاماً مجرّداً و أصيلاً يدعو معتنقيه إلى الايمان و العمل الصالح، بل يريدون اسلاماً تاريخياً قابلاً للتحوير و التغيير بحسب الأهواء.

٤.١. بدايتاً نعرض رؤية منظّر صراع الحضارات فهو يقول تحت عنوان الاسلام وعي من دون وحدة:

> إن الولاء السياسي بين العرب و المسلمين عموماً يقابل بنية الولاء لدي الغرب المتحضر. ان مفهوم الشعب - الدولة لدى الغرب يعتبر قمه الولاء السياسي و إن الجوانب الأخرى من الولاء تعدُ فرعاً لذلك و تضعف امام الولاء تجاه الشعب.... ان بنية الولاء في العالم الاسلامي تكون على العكس تماماً. ان الإسلام يواجه فراغاً في المنطقة الوسطى من تسلسل الاولاء. يعتقد ايرالاپيدوس أن هناك بنيتان أساسيتان و قديميتان في اسلام هما:
>
> الأسرة و القبيلة من جهة و الوحدات الثقافيه الدينيه و الملكيه في أوسع مستواها.... في العالم العربي هناك اشكالية الشرعية لدى دول العالم العربي لان اكثرها اتت بسبب الامبرياليه المطلقة بل و غير المستقرة للغرب. ان الحدود الموجودة بينهم لا تنطبق على موطن المجاميع القوميه كالبربر و الكرد. علاوة على ذلك ان سلطة الشعب - الدوله لا تنسجم مع فكرة حكومة الله و اسبقية الأمة. ان الأصوليه الاسلاميه بأعتبارها حركة ثوريه يرفض مفهوم الشعب - الدوله لحساب وحدة العالم الاسلامي.[١٩]

ان السيدة هانتر احدى المدافعات عن نظرية صراع الحضارات تدعي خلو الإسلام من النظام السياسي و كونه سياسياً و غير آيدولوجي:

> ان اشكالية اكثر النظريات التي تدرس طبيعة الإسلام هي أن دور و مكانة الإسلام كأحد العوامل الحاسمة في تعيين سلوك المسلمين قبال العالم الخارجي، كثيراً ما تدرس بطريقة مجردة و غير تاريخية. و لكن لايمكن تعيين تأثير الإسلام في حالة مجردة. علاوة على هذا ان الإسلام ليس مجموعةً راكدةً من القواعد و الضوابط الاخلاقية و القانونية التي نشأت عبر قرون من دون تغيير. إن الإسلام لايزال عبارة عن ملخّص لحياة و تجارب المسلمين الذين تعايشوا مع غيرهم في أماكن و فترات تاريخيه متفاوته.[٢٠]

يظهر بعد دراسة جزء آخر من كلامها، سرّ رغبتها للاسلام التاريخي و ليس المجرد: المجتمع الاسلامي الأول أسطورة أم حقيقه. لقد كان نبي الإسلام محمدﷺ في فترة بين سنه ٦٢٢م الذي ورد المدينة و ٦٣٢ الذي ارتحل إلى بارئه، كان قائداً روحياً و سياسياً لاتباعه في المجتمع الاسلامي الجديد. ان هذه الفترة رغم قصرها كان لها اثر عميق في تطور النظرية السياسية و الاجتماعية للأسلام. إنّ شدة حبّ المسلمين ل- هذه المرحلة المثالية للحياة الإسلامية و من ثمّ رغبتهم إلى إعادة بناء تلك المدينة المثالية الفاضلة كانت في تذبذب عِبر التاريخ....

إنّ القرآن الكريم و السّـــنة النبويـــة لايوّفران دليلاً كافياً و واضحاً للظـــروف اللازمة لحكومة إسلامية. و في موضع آخر من كتابها، تفضل النظام السياسي الساساني على الاسلام:

كان الدمج بين الظواهر الدنيوية و الســماوية و بين الدين و السياســة في التقاليد الساسانية اكثر منها في الاسلام![٢١] رغم الاعتقاد الواسع بالخاصة الإسلامية التي هي أن السياسة و الدين متصلان بعضاً ببعض، الحقيقة هي إنّ هذا التشــابك (الروحاني و الدنيوي) لم يكن اكثر من بقية الاديان. ان العالم الاســلامي يعاني من انعدام الوحدة على المستوى السياسي. ان الإسلام لم يحــذف الخصائــص القومية و الثقافية و غيره من عالمه... يبدو أن تشــكيل امة مســلمة واحــدة امــر بعيد المنال. إن حقيقة كــون الوصول إلى الوحدة بقي سراباً، تركت أثراً مهماً على الهوية الفردية و الجماعية للمســلمين حيال الــدول الاخرى. ان اهم نتائج الوحدة غير المكتســبة للمسلمين هو ان الإســلام هو احد العناصر للتحسس بالهوية و القيمه لديهم و غالباً ما لايكون هو الأهم.

و في النهاية تقول و هي تهاجم الأصولية الإسلامية بشدة:

إذا عد الإســلام المتطرف انحرافاً منبثقاً من عوامل مختلفة التي لاصلة لها بالإســلام ذاتاً و مفهومــاً، عندئــذ يمكن ابادته بالهجوم على أســبابه الجذريه القابلــة للتعرف... و مع ذلك لايفــرق المفكرون و المراقبون الغربيون بين الإســلام الجيد و الرديء، فهم يعلمون أن هناك اسلام (في صورته المناضلة و المكافحة) اخطر على الغرب و اكثر تهديداً له سواء على الجانب الحصاري أو الجهات الاخرى. فلذا يجب ان يحتوى و يحذف. و هم يرفضون فكرة أن الإسلام بامكانه ان يتكامل و يصلح و يقرب نفســه إلى القيم الغربية و يتعايش معها. و على هذا الاساس يستنتجون أنه يمكن تجنب صراع الحضارات عن طريق علمنة المجتمعات الإسلامية بصورة كاملة و تقييد الإســلام و حصره في الوعي الخاص و الفردي. إن مؤيدي هذه النظرية يعتقدون بأن اية محاولة لاشــتباك المجموعات الإســلامية و حتى تلك التي ليست متطرفة سياسياً، تكون محفوفة بالمخاطر.

قبــل الدخول في نقد هذه المقتبســات الطويلة، اتقدم الى القراء الكــرام بالاعتذار لما حوت من المضامين المهينة و أن ارفع عذري الى الباري ســبحانه و اولياء الاسلام. و انني ليس بوسعي أن اخفي اســفي حيال الكم الوافر من الكتابات المشابهة التي نشرت في بلدنا في السنوات الاخيرة و بتكاليف باهضــة تحملتها الخزينة العامة (بيت المال)، و لم تراع في نشــرها معتقدات الناس، بل و لم نجد الحد الادنى من النقد او الايضاح حول ضحالة مضامينها. عليه فاني اقوم بالاشــارة الى النقاط الاتية، أملاً بتخفيف الاعباء و تبيين هشاشة تلك الاوهام.

٢٤. لاشك ان القومية مدرسة و ظاهرةٌ غربية. لقد بينت تطورات القرنين التاسع عشر و العشرين في الغرب و خصوصاً الحربين العالميتن، أن القومية و العنصرية المتطرفة لاتمتدي إلى ســبيل. و نتيجتاً لذلك ظهرت الوجودية كي تقوم بنحو ما بترميم خسائر الغرب المعنوية و الروحية. بالإضافة إلى أنّ القومية تخالف العقل و الفطرة و لا تنســجم بوجه مع المســاوات بين الناس. إنّ الناس المتساوون من ناحية الإمكانيات و القدرات الجسمية و النفسية وً لا يمكن إدارتهم من منطلق الرؤية القومية السّيئة، و يمكن أن يكون هذا هو السبب الذي جعل هنتينغتون نفسه خلال شرحه لنظرية صراع الحضارات، أن يعــارض القومية. لكن ما يثير العجب هو أنه يعود إلى القومية و ينتقد الإســلام لرفضه لها، لذا فمناهضة الإسلام لهذه الظاهره هي عين الصواب و تعدّ مفخرةً له.

٣.٤. إنّ الكلام بأنّ النموذج الإسلامي فارغ من المضمون أي انه، يركز على الأسرة و القبيلة و الإمبراطورية و الخلافة النهائية بدلاً من القومية مما أدّى إلى تفرقة المجتمعات الإسلامية، لهو خلاف للحقيقة لأنّه بناءاً على النصوص الدينية و تأسيساً على العقل و الفطرة، فقد اعطيت للأسرة قيمتها. فمثلاً، حرّض الإسلام على تكوين الاسرة[٢٢] أخذت الحقوق المتبادلة بين الزوج و الزوجة بنظر الإعتبار.[٢٣] حرّض على احترام الوالدين[٢٤] و لكن لم يقبل بحال من الأحوال ان تكون القبلية أو الخلافة أو الامبراطورية بمثابة النظام السياسي الاسلامي. ان ما تبناه الإسلام هو ولاية رسول الله و الامام عليهما السلام، و امّا في عصرنا اي عصر الغيبة، فقد تبنى ولاية الفقيه فحسب، اذاً ليست القومية وحدها المرفوضة بل النظام القبلي و الخلافة و ما شابه ذلك كلها مرفوضة لمخالفتها للعقل و الفطرة.

٤.٤. و قد ذكر هنتينغتون مشكلة فقدان شرعية الدول العربية المرتبطة بالغرب. لكن مشكلتهم لاصلة لها بالاسلام و قد تبين ان الإسلام لا يتقبلها و كما صرح هنتينغتون أنّ لهم شرعية كاذبة بسبب صلاتهم بالغرب. إذاً تؤول مشكلة هذه الدول إلى سلطة الغرب المخزية.

٥.٤. إنّ روح الخطاب الديني و المهدوي للحكومة، هي حكومة الله. كما يصرح بذلك القرآن الكريم ﴿إن الحكمُ إلاّ لله[٢٥]﴾. و لكن كيف تعني هذه القاعدة نفياً للحكومة الوطنية كما يقول بذلك هنتينغتون و تابعيه المتغربين في الداخل و يطالبون بالجمهورية من دون الإسلامية لأنهم يظنون بأنّ حكومة الله لاتجتمع و حكومة الشعب. في صدد الإجابة على هذا التوهم نقول: بأنّ الحكم يختلف عن الحكومة. الحكم هو الشريعة و القانون الالهي و لكن الحكومة تعني تنفيذ القانون. في إطار الدين الإسلامي – كما سبق ذكره – يعرّف أو يرشح الحكام و المنفذون إلى الشعب و يُطلب منهم المتابعة و الطاعة. عندئذ يكون أمتثال الأمر الألهي من منطلق اسلامي و العبودية و إن جمهورية النظام الاسلامي تأتي من منطلَق الاعتماد الحقيقي على اصوات الشعب. إذاً لا تنافي بين الحكومة الوطنية و جمهورية النظام السياسي من جهة و الحكم الالهي و اسلاميته من جهة اخرى.

٦.٤. إن خطاب المهدوية و الأصولية الإسلامية، بناءاً على الوحدة و نفي الفرقة، ليسا بصدد القومية و الوطنية لأنّ القومية عندما تكون في منافسة ضارة مع الوحدات المشابهة و الأمم الأخرى، تكوّن وحدة هشة. في المقابل نرى أنّ الوحدة بين الأمم و القبائل و تكوين حكومة واحدة عالمية، تحقق التقوى و الكرامة الإنسانية و تكون الهدف الاسمى ﴿يا أيهَا النَّاسُ إنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ...[٢٦]﴾ يعني أنّ يداً قادرةً واحدة خلفت الذكر و الانثى. كأنّ الإنسانية قسمت بين الرجل و المَرأة بصورة متساوية و كما أنّ الرجولة أو الأنوثة لاتكون سبباً لفخر أحدهما على الاخر، كذلك لا قبيلة أو امّة تعلو على اختها.

إذاً فما هي فلسفة التنوع في الخلق و الفروقات الظاهرية بين الرجال و النساء و القبائل و الأمم؟ إن الهدف الرئيس كما يوضح القرآن الكريم هو «التعارف» و ليس «التفاخر» إنّ التعارف أو المعرفة المتبادلة فيما لو اقترنت بالتقوى لأدّت إلى التعاون و التكامل و لكن الفروقات التي لا تكون مقترنة بالتقوى تسبب التفاخر و التفاضل. اذاً صح القول أنّ المهدوية و الأصولية الإسلامية تعارضان القومية و تضعان وحدةً بناءة و أعلي مرتبةً و هي وحدة المسلمين كافة بل الوحدة العملية للناس كافة رغم الفروقات الإعتقادية و التفاوتات الثقافية و الظاهرية. الحقيقة هي أنّ الحق مع برنالد لويس الزميل الفكري لهنتينغتون في صراع الحضارات الذي صرح بالحق اذ قال: «الاسلام ليس قومياً بل هو عالمي».[٢٧]

٧.٤. بناءً على ما مرَّ ذكره فان أسمى الأنظمه السياسية هي ما لدى الإسلام لأنها تدار وفقاً للقوانين الالهية من جهة، و من جهة اخرى تشرك جميع الناس و الوحدات الاجتماعيه في الحكومة و تعطيهم الدور التنفيذي.

لا يعنـــى الخطاب الديني و المهدوي للحكومة، ادارةً مغلقـــة كما يدعي البعض بانها ادارة فقهية حصريـــة و غير علمية. بل ان التقوى و كرامة النفس وفقاً لمعيار التقوي يوجب ان يكون المعيار هو التخصص و الإلتزام الذي يتجلّى في الكفاءة ســـواءُ في نظام ولاية الفقيه الحالية أو في النظام المهدوي في المستقبل.

٨.٤. إن خطاب الإســـلام و المهدوية – خلافاً لرؤية هانتر – له جانب مجرّد، أي يشـــكل مدرسة لأن الدين الاسلامي ليس الاّ مجموعة من الوحي الالهي إلى نبيه. إذاً الدين مجموعة من رؤية كونية و أيدولوجيا أي مدرسةٌ. إن المدرسة لها بعد مجرّد و مستقل عن الانسان، أما ما ينفذ على أرض الواقع فهو ســـلوك المســـلمين، فإنّ تطابق مع أوامر الله كان اسلاماً حقيقياً و الاّ فلا. ففي الحالة الأولى لا معنى للتكامل و التحول و التطور، و في الحالة الثانية فما يقع على أرض الواقع يختلف عن الإســـلام و لا يعزى اليه. اذاً فالمهدوية إحياءٌ للاســـلام الخالص و العودة اليه و ليس تكاملاً للدين و ما سُـــمى بالإسلام التاريخي فان تطابق مع الإسلام الخالص فلايكون عندئذٍ تاريخياً و ان لم يتطابق مع ما اوحي إلى النبي فلا يكون، عندئذ إسلاماً.

٩.٤. تقول هانتر نقلاً عَن الغربيين إن الإســـلام غير قادر علـــى التكامل و الإصلاح. إن الطريقة التي تنقل بها أقوالهم تُشـــعر بأنها تؤيد اقوالهم و تستغلها لصالحها. و كذلك تقسيم الإسلام إلى جيّد و رديء، فهي ترفض هذا التقســـيم و ترى الاســـلام رديئاً مطلقاً. عليه تكون نتيجة هذا الموقف أن تقسيم الإسلام إلى التاريخي و المجرد لا أساس له من الصحة، اي إن الإسلام، كما تصرح، تقليدي و راكد و مغلق فحسب و انها صفات غير مستحسنة. و خلاصة القول هي ان الاسلام بسبب كونه الهياً دين كامل و لا يفتقر الى التكامل.

١٠.٤. إن الإســـلام التاريخي يتصور فقط في صيغة الخصائـــص الثقافيه و التقاليد و آداب أية قومية مســـلمة. و في هذه الحالة تتحقق ثقافة الشـــعوب المسلمة و تاريخهم و يطلق على تلك الحضارة اسم الامة و تنطبق و الأوصاف الإسلامية و لكن لاتعني تلك الحضارة انها مساوية للمدرسة الإسلامية. إن الإسلام قابل للتجرد من أية حضارة و هذا يعني كون الإسلام مجرداً و غير تاريخي.

١١.٤. إن هانتر اعتبرت النظام السياســـي للإسلام و نظرية الحكومة الدينية أسطورة وجعلت مدينه الرســـول مدينة فاضلة و في نفس الوقت اعتبرت الاســـلام التاريخي واقعـــاً. نورد على كلامها أربع اشكالات.

الأول: وفقاً لصريح القرآن الكريم، فقد اُمر الرســـول الأكرم بتشـــكيل الحكومة و اُمر المسلمون بالطاعة.[٢٨] إن الحكومة الإســـلامية أو النظرية القرآنية حول الحكومة الدينية ليستا أسطورة

الثاني: وفقاً لاعترافها بالقيادة الدينية و السياســـية للمدينة، لم تكن الدولة الاســـلاميةً في المدينـــة و من ثم في جزيرة العرب اســـطورة بل كانت لهـــا واقعية بالإضافة إلى أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الذي قام بتنفيذ الأمر الالهي و النظرية القرآنية في الحكومة، انما قام بتطبيق النظام السياسي الاسلامي، فلذا لايمكن اعتبار «المدينة» مدينة فاضلة.

الثالث: لم يكن المسلمون متوهمون اذ اقتبسوا من النموذج الإسلامي في الحكومة.

الرابـــع: اذا كانت دولة المدينة المنورة و الحكومة النبوية اســـطورة، فدعوى هانتر أي الإسلام التاريخي، لا تكون سوى نسج من الخيال.

١٢.٤. انه لمن المشـــهور و المعروف أن ثمانين بالمئة تقريباً من الفقه الاســـلامي، تخص المعاملات و العقود و الايقاعات و التجارة و الحقيقه هي أن الفقه السياســـي و الاجتماعي تشكل كيان الاسلام. فعليه يكون الإســـلام دين الحياة و الدنيا و لم يكن منفصلاً عن المجتمع و السياسة مطلقاً. فعليه فبعد

مراجعة للفقه السياســـي الاسلامي و الموسوعات الفقية كجواهر الكلام نجد أن الخطاب الحكومي في الإســـلام و المهدوية ليس اسطورة. ولا نعلم كيف عرفت هانتر و استناداً على أي دليل أن القرآن و السنة النبوية، لم يوفرا دليلاً واضحاً و كافياً لشروط الحكومة.

١٣.٤. استناداً إلى اي مقارنه بين الإسلام و الديانات الاخرى، استنتجت هانتر ان نظرية الحكومة عندهم و كذا عند الزرادشـــت و التقاليد الساسانية كانت اشـــد قوة من النظرية الإسلامية؟! دليلنا على ما ندعيه هو كثره الآيات القرآنية فيما يخص السياسة و الدولة و الروايات الوفيرة المتعلقة بالفقه السياســـي و الكتب القيمة التي تقنع أي محايد بأن نظرية الحكومة في الإسلام أعلى كعباً من غيرها و لكن ما دليلها على أن الديانات الأخرى تركت تراثاً فقيهاً و قانونياً أكثر منه في الإسلام كي تستدل بها على علوشأنها على الإسلام.

١٤.٤. يبدو أن تنوع القوميات و الشـــعوب الإسلامية جعلت هانتر تقول بالتكثر والتعددية داخل الدين الاسلامي و تعبر عنها بالتفرق و التشرذم عند المسلمين، ثم تنكر صراحة مثالية وحدة المسلمين و خطـــاب المهدوية. إن تلك المدعيات جديرة بالتأمل؛ لايمكن أن ندعـــي بتعددية دينية داخلية من نوع جديد و نعتبر المســـلمين متورطين في اختلافات عقائدية مهمة و لا أن ننكر المســـيرة الإيجابية و النامية لوحدة المســـلمين في المجتمعات الإســـلامية و لا يمكن اعتبار خطاب الوحدة الإسلامية و المهدوية سراباً و بعيد المنال؛ لانه و كما شاهدنا، ليست نظرية الحكومة في الإسلام اسطورة و ليس النموذج الاسلامي للحكومة في صدر الإسلام خيالاً فتكون متابعته عبثاً؛ لأن تجربة الثورة الإسلامية في ايران و وحدة القوميات الإيرانية و دفاعهم الجاد عن الحكومة و النظام الايراني في صيغتها المصغرة، بينت امكانية تجمع المســـلمين بل و غيرهم تحت الراية الإســـلامية؛ راية الامـــام الحجة و تلبية نداءه الوحدوي.

١٥.٤. يبدو ان هانتر عندما تقوم بنقد تشـــرذم المسلمين و تفرقهم تحاول ان تتظاهر بأنها راغبة في وفاقهم ووحدتهم. لكنها تســـمي المجموعات الأصولية الإسلامية ذات الاتجاه الوحدوي، بالمتطرفة و تندد بهم. بينما الأصولية الإسلامية و المهدوية بسبب نزعتها الوحدية تتجهان اتجاهاً عادلاً و اذا كانوا منددين بهم لتوجهم الوحدوي، كانت هانتر و بنفس الأسباب متطرفة و منحرفة و منددة بها.

١٦.٤. لا نعلم سبب تسمية الاصوليين الاسلامين بالمتطرفين من قبل هانتر. اذا كان السبب انحرافهم عن الاسلام. فنقول انها جردت ذات الإسلام عن اي توجه سياسي. اذاً الأصولية الإسلامية من وجهة نظرها لا ينبغي أن تعد انحرافاً.

ثانياً: إنّ الإســـلام كما نعرفه ذو نزعة وحدويّة و سياســـية، فالمهدوية و الأصولية الإسلامية لم تنحرفا منه.

ثالثاً: اذا كانت تقول بالاسلام التاريخي، فالاصولية الإسلامية تعتبر نوعاً من الإسلام التاريخي فلا أمر يشين ذلك.

١٧.٤. إن السيدة هانتر، بعدم تمييزها بين الإسلام الجيد و الرديء – وفقا لما عبرت به – و التنديد بكليهما، اي التنديد بالأصولية و الاعتدالية، اظهرت حقدها تجاه الإسلام نفسه. و بهذا بينت انه من وجهة نظرها، ليس الإسلام الرديء أو المتطرف منددا به فحسب، بل الإسلام الجيد أو المساوم و كذا المجموعات المتغربه المعتدلة، فهم غير جديرين بالثقة و يجب الا يستوظفوا.[٢٩] اذاً ما هو الجيد المرغوب به في رأيها؟ هل الجيد في رأيها كل شـــئ عدا الإســـلام أم البراغماتية الامريكيه؟ أم أي غربي بصورة عامة أم الفوضوية؟ أم لا وجود للجيد مبدئياً؟ و الجيد هو الثنائية الزادشتية؟ حقاً لا ندري ما ذا يعني الجيد في رأيها؟ لكن يمكن استناداً إلى اعترافها بأرجحية التقاليد الساسانية على الإسلام أو ما ادعت

من تأثر الإسلام من الثنائية الزرادشتية،[٣٠] القول بان الزرادشتية جيدة – على حد اعتقادها.

١٨.٤. كان آخر كلماتها عن علمنة المجتمعات الإسلامية بصورة كاملة و ازاحة الدين من ساحات الحياة الاجتماعية للمسلمين. ان الاشكالية في الموضوع هي أن هذا الاتجاه الذي يسلب عن الإسلام وظيفته الاجتماعية و يحصره في مجال الحياة الفردية، لا ينسجم و قلقها حيال التفرقة في المسلمين و ظهور خلل في علاقاتهم الإجتماعية. فاذا كانت قلقة على وحدة المسلمين، فهي اذاً تذعن بالتوظيف الاجتماعي للدين و تدعوا إلى وحدتهم في ضوء الاسلام. و لكن موقفاً كهذا لا يتناغم مع العلمانية لديها.

٥. رؤيتان إلى الانسان

بعد ان قارننا بين الرؤية التاريخية و التجريدية إلى الدين و عرفنا الفوارق بين خطاب المدرسة المهدويه و الاتجاه القومي لدى الغرب إلى المجتمعات، نأتي إلى نمط رؤية الغرب و المهدوية إلى الإنسان. بدايةً نغض الطرف عن حكم منظر صراع الحضارات حول الطبيعة الانسانية.

١.٥. يقول هنتينغتون حول من-زلة الانسان التقليدي و الحديث – على حدّ قوله – تحت عنوان «عقلانية القدرة»:

> لا شك أنّ أهمّ فارق بين الإنسان الحديث و الانسان التقليدي، هو رؤيته إلى الانسان بالنسبة إلى بيئته. في المجتمع التقلييدي يقبل الإنسان بيئته الطبيعية و الإجتماعية كواقع طبيعي؛ كل شيء سيكون كما كان و لا بد أن يكون كما كان، لأنّ الله أراد ذلك. إنّ كلّ محاولة في سبيل تحوّل النظام الأزلي و غير القابل للتحول، ليس كفراً فحسب بل أمرٌ مستحيل الوقوع. إنّ التحول في المجتمع التقليدي غير قابل للتصور؛ لأنّ الناس لا يستطيعون تصور ذلك في اذهانهم. إن الحداثة تبدأ عندما يشعر الناس بالقدرة الداخلية و بأنّهم يستطيعون فهم العالم و المجتمع و انّهم باستطاعتهم مراقبة ذلك. إنّ تجديد البناء يعني طرد نفوذ الموانع الخارجية على الانسان و تحرير الانسان من قيد مراقبة الألهة.

إن الانسان التقليدي يرى بإنّ القانون عائق خارجي و ليس بوسع الانسان مراقبته. انّ الإنسان يكشف القانون و لكن لا يصنعه و لكنّ المجتمع السياسي الذي يروم التحول الاجتماعي يجب إن تكون القدرة السياسية فيه مستقرة على المؤسسات السياسية و ليس على الموانع الخارجية.[٣١]

و يقول في موضع آخر في معرض كلامه عن «التعامل المزدوج و المنافق» للغربيين مع الإنسان الغربي و غير الغربي و التناقضية و الديمقرطيته:

> إنّ المجتمعات غير الغربية لا يترددون في الإشاره إلى الهوة الحاصلة بين العقيدة و العمل لدى الغربيين. إنّ النفاق و الازدواجية هو ثمن السلوك. المتصنع لدي اصحاب الدنيا إنّ الديمقراطية تُدعم شريطة ألاّ تودّي إلى صعود الإصوليين الإسلاميين إلى السلطة؛ توصى بعدم إنتشار الأسلحة النووية فيما يخص ايران و العراق و ليس اسرائيل. إن نفوذ الغرب لم يضعف فحسب بل أنّ متناقضة الديمقراطية سببّت عجز الغرب عن نشر الديمقراطيه في العالم. إن الغرب عموماً و الولايات المتحدة خصوصاً في فترة الحرب الباردة، كانوا يواجهون مشكلة اصدقائهم الديكتاتورين... إنّ قادة الغرب تنبهوا إلى انّ عملية نشر الديمقراطية في المجتمعات غير الغربية تودّي إلى تقوية الدول المعارضة لهم و يسعون في التأثير على العملية الانتخابية و كذلك لا يبدون شوقاً كما في السابق لنشر الديمقراطية في تلك المجتمعات.[٣٢]

٢ـ٥. إن الفارق بين الانسان الحديث و التقليدي ناتج عن الإستنتاج الضحل القائل بأنّ التطورات الراهنة التي لم تكن في الماضي، و هي خاصة الحضارة الحديثة، إنّما هي حصيلة الرؤية الكونية المفتوحة للإنسان الحديث وانّ إستقرار الماضي هو حصيلة الرؤية الكونية المغلقة للانسان الماضي. إنّ هذه الفكرة خاطئة لأسباب:

الف- إنّ فرضية عدم تطور ذات الطبيعة من دون تدخل الانسان فيها أسطورة محضة. انّ مشاهدتنا لا تقبل ذلك. و تفصيل هذا البحث يأتي في محله.

ب- إن العقل و الإختيار و حرية الإرادة - مثلما ثبت في الفلسفة الإسلامية - وصف لمطلق الإنسان و ليس وصفاً للانسان الحديث. فالإنسان التقليدي يرغب في التطور أيضاً ولكن نظراً إلى نمو العلم و الآلات المحدود فانّ دائرة التطورات كانت اكثر قيوداً من التطورات الحالية.

ج- إنّ الخطاب الديني و القرآني لم يفرّق بين أفراد الإنسان. و جعل الخلافة الإلهية و الحكومة في الارض خاصة لكل انسان. وفقاً للآيات القرآنية فانّ جميع الأشياء خلقت للإنسان و إنّ الإنسان خلق مسيطراً عَلى الطبيعة.[٣٣]

د- حصيلة ما قلنا هي انّ تطوير الانسان للطبيعة و المجتمع ليس مستحيلاً لأنّه قادر و مختار و ليس هذا الأمر كفراً لأنّ حرية الإنسان ثابتة بإرادة الله و لافرق بين الانسان التقليدي و الحديث لانّ طبيعة الانسان لم تتغير منذ البداية و إلى الآن.

٣ـ٥. من الممكن ان يرى البعض أنّ الارادة و القدرة المطلقتين الإلهيتين يمنعان تحقق حرية الانسان و يرى ذلك خاصة الانسان التقليدي و يقول بفصل التقليد عن الحداثة. يردّ عليه انّ قدرة الله و ارادته ليستا مانعتان و انّ علمه و رقابته لا يؤديان إلى الجبر لإنّ الإرادة و القدرة و العلم في الإنسان لها آثارها الخاصة و قد خلقه الله كذلك بصورة طبيعية.

٤ـ٥. الفلسفة الإنسانية تعني اصالة الإنسان و قدرته الكاملة و الحلول محل الله و انسياب الانسان و تركه لشأنه. ان الفلسفه الانسانية مستحيلة عقلاً لان امكانيات الانسان و قدراته و قابلياته محدودة بالقياس إلى الله، لان الله واجب الوجود و الإنسان ممكن الوجود. اذاً الفلسفة الانسانية مرفوضة و غير ممكنه ثبوتاً فضلاً عنها اثباتاً و الحاصل أن اسس الحداثة ضعيفة بل مستحيلة عقلاً و لا يبنى عليها.

٥ـ٥. يبدو انّ الدافع الرئيس لدعاة الحداثة ل- تغيير الإنسان الغربي هو احتقار الانسان الشرقي كإنسان تقليدي و إلاّ فما معنى نظرية صراع الحضارات و اعتداء الغرب على الشرق. إنّ الفصل بين الانسان الحديث و التقليدي يجعل الانسان الشرقي و الغربي في طرفي المواجهة و العداء كي يتمّ الصراع بينهما في المرحلة اللاحقة، الامر الذي يخالف العدالة و العقل بعد أن اثبتنا الطبيعة الموحدة للانسان.

٦ـ٥. إنّ ما يصرح به هنتينغتون هو المواجهة المنافقة للغربيين و متناقضة الديمقراطية لديهم و هذا لا يمكن تبريره ديمقراطياً. استناداً للمعابير الديمقراطية نفسها نتساءل لماذا لا يكون ارادة الإنسان الشرقي المتدين مصدراً للتأثير، لماذا و رغم تصريحه «بأنّ ايران و في إطار ثورتها تمتلك اكثر الانظمة السياسية في العالم الاسلامي ديمقراطية»،[٣٤] رغم تصريحه ذلك، فانّ الديمقراطية الايرانية تفتقد قيمتها إلى الحد الذي يتآمر الغربيون - كما اعترف هو - على عملية تكونها و لا يعترفون بها بعد ان تستقر على الأرض.

٧ـ٥. طبقاً للفقرة الخامسة نستنتج: ان التفاوت بين خطاب المهدوية و نظرية صراع الحضارات، فيما يخص تعريف و طبيعة الانسان، غير قابل للانكار. وفقاً للتوجه الغربي التمييزي للانسان، فان الغرب يحرف طبيعة الانسان، فيرى الانسان الشرقي هابطاً و جديراً به العقاب، و في المقابل يرى

الانسان الغربي متسامياً و مقداماً. امّا وفقاً للخطاب الاسلامي و المهدوي العادل، فانّ للانسان الغربي و الشـــرقي حقوقاً معينة و معترفاً بها؛ لان فلسفة التفاوت و الاختلاف في الانسان و كونه شرقياً او غربياً او منتمياً الى هذه القبيلة او تلك، هي التعارف بينهم و ليســـت التفاخر. عليه فلا مبرر للتمييز بين الانسان، فلا صراع بينهم.

٦. النفسية الإستكبارية و الطبيعة الإنسانية

إنّ حبّ الذات و الاستعلاء نتاجان لخطاب إستحقار غير الغربيين و هيمنة اتبعتها الحضارة الغربية منذ اكدّ فرنســـيس بيكن على القوة و القدرة كهدف نهائي للعلم. إن نفســـية كهذه تجلّت في نظرية صراع الحضارات. يقول برنالد لويس المنظر الإمريكيّ البارز عن «صراع الثقافات»:

٦-١. يقول برنالد لويس:

إنّ التســامح المســيحي قد انتهى بعد إعادة فتح الأراضي. إنّ هذا التطور بدأ عندما فتحت غرناطــة لا عن طريــق الحرب بل عن طريق المفاوضات و أنتهت إلــى معاهدة امتيازات. في ســنة ١٤٩٨م حدث تطور مع دخول الأسقف الاعظم الشهير لمدينة تولدو و اضطر المسلمون تحت الضغط المتزايد بانّ يعتنقوا المسيحية أو يغادروا اسبانيا... و نتيجةً لهذا القمع تحول كثير من المســلمين إلى المســيحية أو تركوا اسبانيا في فبراير ١٥٠٢م واجه المسلمون المقيمون في مملكة كاستيل - التي كانت تشمل غرناطة آنذاك - الخيار نفسه الذي واجهه اليهود قبل عشر سنوات من ذلك اليوم أي غسل التعميد، النفي أو الموت.[٣٥]

و يقول في موضع آخر:

يمكن فهم بداية التوسـع الأروبي الذي بدأ في القرن الخامس عشر بصورة أفضل في المســاحة الواســعة التي يوفرها لنا التاريــخ، كان من الطبيعي أن يقوم الاســبانيون و البرتغاليون في سياق تحرير اوطانهم بملاحقة المسلمين حتى الطرف الآخر لجبل طارق.[٣٦]

و يقول في مدح الاروبيين:

إنّ اروبــا قــررّت و لأوّل مرّة تحريــر العبيــد لانّ التكنولوجيا اغنته عن تملــك العبيد و إنّ نجــاح أروبا يأتي من الصفات الذاتية و الكامنة في الحضارة الاروبية؛ الاوصاف التي يفتقدها الآخرون.[٣٧]

إنّ الخصائص الإساسية للغرب من وجهة نظر لويس هي:

أنّ التشــكيك وصف جيد و يمكن القــول بأنّه أحد الدوافع الرئيســية للحضارة الغربية. إن التشــكيك أدى إلى زعزعة أســس فرضيات كانت تعدّ مســلماً بها و التي منعت الحضارات الاخرى و حتى الحضارة الغربية في مرحلتها الاولى من التطور.

إنّ الذنوب في معناها الحديث مهدمة و في نفس الوقت يمكن القول إنه مفهوم بارز من حبّ الذات الذي يعدُّ اعمق و أبرز نقطة ضعف في الحضارة الغربية، إنّ تحمل المســؤلية حيال جميع مساوئ الدنيا تعبير آخر لعبارة العبأ الثقيل للرجل الأبيض. إنّ اجدادنا الماجدين كانوا يدّعون بانّهم منبع الفضائل بنفس التكبر و الهراء.

و الان هاكم رؤيته في الارادة الالهية:

في قبال التهم الكثيره الموجهة الينا، لابد لنا من اللجوء إلى الاخطاء الانسانية. لقد كنا نحن الغربيون مذنبين بسبب حب الذات و الهيمنة و الاعتداء و النهب و الاستيلاء و الاستعباد و القتل و السلب. و مع ذلك فلأجل التّقليل من عبئ ذنوبنا، يمكننا الاستدلال بان زماناً بعيداً قد مرّ منذكنا نجيز هذه الاعمال و مضت فترة ابعد منذ كنا نرتكب ذلك لرضى الله و كنا نرى فيها مشيئته.[٣٨]

و يعيد الكرّة في ذكر جميل الغرب للبشرية[٣٩]

ان سابقة الحروب المحزنة و ما سببنا نحن الغربيون من الاذى، تشهد اننا لم نوفق في احترام الآخرين الذين يختلفون معنا و لكن هذا هو ما كافحنا لأجله و بإعتباره مبدأ و قد وفقنا في ذلك قليلاً. ان الأمبرياليه و التمييز الجنسي و التميز العنصري مصطلحات غربية، ليس يعني ان الغرب قد ابتدع هذه الشرور، فانها للأسف امر عالمي، بل لأجل ان الغرب قد توصل إلى طبيعتها الشيطانيه و ندد بها باعتبارها ذنوباً و سعى بكل قوة لأخمادها و مساعدة ضحاياها. و اخيراً يحذر لويس مناهضي الغرب:

لم يواجه الغرب إلى الآن منافساً جدّياً و لا من بديل له، وحتى الذين يهتفون بالموت لأمريكا، ربما رغبوا فيها و لكن لاحول لهم لتطبيق ما ارادوه، انهم لا يقدرون على القتل و لكن اذا وصلت نزعات خاصة تلك التي يمكن تشخيصها في الولايات المتحدة وصلت إلى مبلغها النهائي فانهم يستطيعون المساعدة على انتحار جماعي... يمكن للحضارة الغربية ان تخلي الساحة فاذا تحقق ذلك فان جميع القارات ستصاب بالفقر و المسكنة و سيعرضون للخطر.[٤٠]

٦ـ٢. إنّ معاهدة الامتياز المسيحية الاسبانية و البرتغالية تعتبر عند لويس مخالفاً للتسامح المسيحي و هي مؤشر على نفسية استكبارية و حب الذات لدى الغربيين المنبعث عن رؤيتهم التمييزية إلى الإنسان و تفضيل القومية البيضاء و المواطن الأوروبي على بقية القوميات. ولكن في مقابل هكذا نفسية نجد النفسية الاسلامية و المهدوية تخالف التميز العنصري و حب الذات كما يقول لويس نفسه «إنّ اليهود كانوا راضيين إلى حد ما بالعدالة الإسلامية. الذين كانوا يلجأون طواعية إلى الامبراطورية العثمانية كي يكونوا بمنئي عنً أذى المسيحيين.[٤١] بالإضافة إلى انّ القرآن يناهض التفاخر و العنصرية.

٦ـ٣. رغم أنّ لويس يعتبر الإستعمارية الاروبية نوعاً من الضبط للامور؛ انّهم فعلوا ذلك كي يطمئنوا من عدم عودة المسلمين إلى اروپا و لكن هذا التبرير لا يكون صحيحاً لانّه:

اوّلاً. إن دخول الإسلام إلى اروبا و إعتناق الاروبيين الإسلام لم يكن عن طريق الاعتداء و الظلم. إنّهم دخلوا في الإسلام بصورة طوعية اذاً الإسلام ليس إحتلالياً.

ثانياً. لو كان الغربيون حقاً في صدد ضبط الأمور كان عليهم أن يحرسوا حدودهم لا أن يقوموا بأحتلال أراضي غيرهم.

ثالثاً. اذا كان حضور الإسلام في الغرب يعدُّ إحتلالاً كذلك يكون إستعمار و احتلال أراضي الأخرين، و هذا مما لا يصمد دليلاً.

رابعاً. إنّ نمط تعامل المسلمين كان متفاوتاً، بشهادة التاريخ، مع نمط تعامل المستعمرين كان سلوك المسلمين انسانياً بعيداً عن العنف و الإستغلال و كان سلوك الغرب على العكس من ذلك.

٦ـ٤. إن فرضية تحرير العبيد من قبل الغربيين بسبب ضعط الحركة الصناعية، على فرض صحتها يعتبر فكاهة لأنّ عملاً كهذا يفتقد القيمة الاخلاقية و الانسانية لأنهم اجبروا على ذلك و لكن إستعباد

الانســـان الحر و البرئ يعدّ ذنباً لا يغتفر، الذنب الـــذي إرتكبه الغربيون المتحضرون على حدّ قولهم – الذين ينادون بحقوق الإنســـان و يدّعون الديمقراطية و مساواة الإنسان. السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا استعبدتم ظالمين حتى تجبروا على التحرير؟

٦ـ٥. بناءاً على تحليل و اعتراف السيد لويس بأنّ جذور جرائم المستعمرين و المتحضرين الأروبيين تعود إلى ثلاثة أشياء: التشكيك و استصغار الذنوب و الهيمنة أوتوهم السّيادة على العالمين.

نحن نشـــهد زيادة هذه العملية المنبوذه في الحضارة الغربية رغم إنّ هذا الاتجاه يعدّ بدوره درساً. الحقيقة هي ان الســـيد لويس و هانتينغتون فضلاً عن السياسيين و رجال الدولة الغربيين و الإمريكيين لا يستطيعون أن ينكرو هذه الخصائص في سياستهم و برامجهم. إذاً نفس الأسباب التي جعلت الغرب المشـــكك و المذنب و الطامع مداناً في الماضي، يجعله مداناً في الحاضر و هل يدل ســـلوك الغربيين و الولايات المنحدة في افغانستان و العراق و غرانادا و گواتانامو و أبي غريب و... على غير ذلك.

٦ـ٦. ينبغي انّ نذكر لويس انّ مرور الزمن و قدم الذنب لايقلل من قبحه لا سيما اذا لم تكن هناك توبة كما نشاهده في سلوك الغربيين.

٦ـ٧. من الطريف أنهّ يتمسك بالقدر و الجبر و المشيئة الالهية لأجل تبرير الغرب و التقليل من تأنيب الضمير. نذكر الســـيد لويس، بغض النظر عن الاشكاليات العقلية على هكذا اتجاه، نذكره بان هذا الموقف يتنافض جلياً مع رؤية الفلســـفة الانسانية للحضارة الغربية فبناءاً على أصالة الإنسان لا يمكن توجيه مسؤولية أخطاء الغربيين إلى الله.

٦ـ٨. يجب أن نكثر من مواجهة العناصـــر الثقافية و صنّاع القرار الغربيين بالاحتجاج عليهم بأنّ سلوكهم في الماضي و الحاضر غريب عن الديمقراطية و حقوق الانسان و يجب أنّ يجدوا حلاً و مخرجاً للتناقض الموجود في أقوالهم و أفعالهم.

٦ـ٩. إن اعتراف لويس و مثله هانتينغتون بالافول النســـبي أو إســـتهلاك الغرب، جدير بالتأمّل و أدق من ذلك هو الإدعاء بانّ الحضارة الغربية لابديل لها من الناحية العلمية. لا شـــك انّ الغرب في منحدر السقوط و أي ســـقوط اسوء من الإنحطاط الاخلاقي. لا ريب انّ رؤية فوكوياما حول نهاية التاريخ خاطئة إذ يقول إنّ الغرب رغم الفضائح الأخلاقية و الحضارية هو المنتصر النهائي و ليســـت نهاية التاريخ بالصورة التي يرسمها لويس إذ يقول إنّ الغرب سيأخذ معه الجميع إلى الهلاك. اذاً كيف سيكون المستقبل سيكون كما يرسمه القرآن الكريم.

٦ـ١٠. إنّ الخطاب القرآني و المهدوي هو أنّ عباداالله الصالحين سيرتقون إلى السلطة في النهاية و انّ غيوم الظلم ستنقشع. وفقاً لهذا المنطق فان المستقبل واضح و مفعم بالأمل لانّ الارادة المقترنة بالعدل الالهـــي لا ترضى أبداً بالظلم و الآثام و لا ترضى أن تكـــون نهاية التاريخ صفحة مظلمة. نعم مثلما بدء الإســـلام بحكومة نبوية عادلة و نموذجية ثم استمر بعد فترة بحكومة علوية عادلة و لكنها قصيرة، سيستمر بحكومة المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف المفعمة بالعدل في نهاية التاريخ.

٧. العالم ثنائي الاقطاب

لا بـــأس بالذكر أن العالم كما يـــراه القرآن الكريم، عالم ثنائي الاقطاب، اي قطب الحق و قطب الباطل. ان الناس لخصوصية وجود الارادة فيهم، ينقســـمون إلى قســـمين:الفئة الحقة و الفئة الباطلة. فئـــة تعبد الله و اخرى كافرة. فئة تبصر الحق و اخرى عمياء، فئة تنتفع المجتمعات بها و اخرى ظالمه لها و... في اطار الرؤية القرآنية لا تســـتوي هاتين المجموعتين اللتين يطلق عليهما اختصاراً، الحق و الباطـــل. يعتبر الحق قيمةً و هو نافع و خالد و يعتبر الباطـــل فاقداً للقيمة، مضراً و زائلا.[٤٢] إن هذا

الخطاب القــرآني الذي يرمي إلى ثنائية الاقطاب، خطاب معقــول و منطقي تماماً، و لم يتأثر بغيره مطلقاً. لكننا نجد نقداً له من قبل نظرية صراع الحضارات.

٧-١. يقول هنتيغتون حول رؤية الاسلام الثنائية:

إن المســلمين - كرؤية تقليدية - يقســمون العالم إلى دار الاسلام و دار الحرب، اي منطقتي السلام و الحرب.[٤٣]

و يرى برنارد لويس الرؤية نفسها:

إن العالم – من وجهة نظر المســلمين – كان يقسم إلى قسمين: احدهما دارالاسلام و فيها تسود الضوابط الاسلامية، الشرعية و القانونية و الاخرى دارالحرب الخالية من القوانين الاسلامية. و كانت بــين هاتين الدارين حرب مســتمرة و كانت تتخللها هدنات قصيرة الامــد، تؤدي إلى وقف حالة الحرب. ان الصراع يستمر حتى يصل كلام الله إلى جميع الناس.[٤٤]

تقول السيدة هانتر دفاعاً عن نظرية صراع الحضارات و نقداً لخطاب المهدوية الاسلامي و رؤية الإسلام إلى العالم:

إن رؤيــة الإســلام إلى العالم و إلى العلاقــات الدولية، رؤية ثنائية - و كــما يقول المفكرون الغربيون - رؤية توســعية تنطلق من رؤية الإســلام إلى العالم و تقســيمه إلى دارالاســلام اي منطقــة الســلام و النور، و دار الحرب. ان دار الحرب غالبــاً ما تفسر بمنطقة الحرب لكن اعتبارهــا بمعنى منطقة الفســاد و الفاقــد للعقيدة، هو أقرب إلى الواقــع. و عليه لم يكن للمسلمين معرفة دقيقة و متقدمة للسياسة الخارجية، خارج اطار ادارة العلاقات و المجابهة بين دار الإســلام و دار الحرب؛ انه يجب الجهاد على المســلمين حتــى تتحول دار الحرب إلى دار الإسلام.[٤٥]

و تقول في موضع آخر:

العالم الاكثر تعقيداً: إن روية الإسلام إلى العالم و الى مدلول العلاقات الدولية، كما تشاهد في تقسيمه العالم إلى دار الإسلام و دار الحرب، لم تكن ساذجة و ثنائية. إن هذا التقسيم تبلور في متأخــر في العــصر العباسي و ككثير من المعتقدات الاخرى، يحتمل انها قد اســتلهمت من العادات و التقاليد الساســانية و قد قسم الساسانيون العالم إلى قسمين؛ ايرانشهر او اقليم ايران (الوطن الآريايى) و عداها. كانت ايران صاحبة الدين الافضل، يعتقد الزرادشتية التي تُقَسِّــم العالم إلى ثنائية الطيب و الخبيث او النــور و الظلمات و وجود صراع ابدي بينهما و قد اخذ المســلمون بهذه الثنائية و احلوا ثنائية الإســلام و غير الإســلام او دار الإسلام و دار الحرب، محل ايران و غير ايران.

انهــا تُعزى ايضاً الرؤية الثنائية نحــو العالم إلى الإمام الخميني بأنه يقســم العالم إلى المقتدرين و العاجزين او المســتكبرين و المستضعفين او الشــرق و الغرب او اصحاب الصراط المستقيم و اتباع الشــيطان. و تدعي انه بتأثير من النظرية الاسلامية، يقسم العالم إلى دار الحرب و دار الإسلام. فهي تعتقد أن الإمام الخميني قد تأثر بالنظرية التي كانت ســائدة في ايران قبل الإسلام و متأثر كذلك من النظام الثنائي الاقطاب في اعقاب الحرب العالمية الثانية.[٤٦]

ان هانتر ترى الإســلام ذا رؤية ثنائية متأثرة من الزرادشــتية.[٤٧] و تدعي ان لوقعة كربلاء تأثيراً مزدوجاً على الشــيعة: احدهما نهاية الكفاح لاجل اســترجاع حق آل علي و اعادته اليهم ثم لزوم

الانتظـــار لعودة الإمام الحجة (الإمام المتوفى الذي ينتظرونه لأكثر من الف ســـنة) و ثانيهما لزوم و وجوب مناهضة الكذب و انعدام العدالة حتى مع وجود العوائق الشديدة.[٤٨]

٢ـ٧. اضافة إلى الايضاحات الســـابقة حول الخطاب القـــرآني حول الحق و الباطل، يجب ايضاح امر و هو أن خطاب «الحصرية» الاســـلامي يقف حيال خطاب «التعدديـــة الدينية» الرائج الباطل المتبنّى من قبل الغرب. إن الإســـلام لا يحتمل ابداً التعددية الدينية لانه يرى في ذلك تناقضاً و يدرك أن التناقض مســـتحيل عقلاً. و نتيجة لذلك لا يمكن ان يكون طرفي النقيض اي التوحيد الاسلامي و الثلاثية المسيحية صادقيْن و اذا ثبت بالبراهين الخاصة أن التوحيد حق سيكون عندئذ نقيضه باطلا. اذاً فالحصرية الاســـلامية تنطبق مع ثنائية الحق و الباطل، و هذا الامر طبيعي. إن الاديان الاخرى بدورها تؤمن بالحصرية و ترى الحق في نفســـها و الباطل في غيرها. و قد صرح كل من هنتيغتون[٤٩] و السيدة هانتر[٥٠] و لويس[٥١] بهذا الامر.

اذاً لا مجال للانتقاص من الاســـلام على وجه الخصوص. إن الحصرية الاسلامية تتطابق و البراهين و العقلانية. لأن التوحيد الاســـلامي مؤسس على البراهين و أن خاتمية الرسالة الاسلامية ثابتة بسبب غنى الدين الاســـلامي و تدنّي مرتبة الاديان الاخرى بالقياس إلى الدين الاسلامي؛ كما ان المهدوية تضع التشيع و الاسلام في اسمى المراتب؛ ان المهدوية هي التوجه الوحيد الذي يربط العلاقة بين الله و الناس والارض و السماء لحظة بلحظة. لان حجةالله على الارض حاضر بين الناس و يعتبر رابطا، الا انه غائب لا يعرف بشحصه. وليس للاديان الاخرى هكذا مميزات، عليه لا تتمكن من انقاذ الناس و هدايتهم بصورة تامة و كما ينبغي، فضلاً عن اعتبارها المنقذ الوحيد.

٣ـ٧. مع وضوح موضوع الحصرية الاسلامية و كونها الحق، يمكننا فهم معنى التقسيم الثنائي، اي دار الحرب و دار الاســـلام. و فيما يخص هذا المصطلح فهو لم يذكر بلفظه في القرآن الكريم بل ورد مفهومه، و تم استعمال المصطلح اســـتيحاءاً من القرآن الكريم، اذ ينصح المستضعفين فكرياً بالهجرة من بيئة الشرك الثقافية[٥٢] و هذا ما سبب استعمال هذا المصطلح السامي، اي بلاد الشرك او بلاد دار الحرب، في الاحاديث و الروايات الاسلامية.[٥٣]

لكن ينبغي الالتفات إلى ان هذا التقســـيم، ليس تقسيماً سياســـياً و حاقداً كما توهمه من نقلنا كلماتهـــم. و هو لا يهدف إلى بناء عالم ثنائي الاقطاب كما يتوهم الغربيون. ان العالم الغربي الثنائي الاقطاب طافح بالصراعات و المظالم، و لكن التقســـيم الاسلامي ما هو الا تقسيم اعتباري و ثقافي، فدار الحرب من وجهة نظر الدين الاســـلامي، ليســـت تعني منطقة المنازلة و الصراع، بل تعني تلك المنطقة التي لا يجد المســـلم او اي انســـان فيها الا من النفسي و الحرية الفكرية كما يصوره لنا القرآن الكريم[٥٤] و في المقابل يقصد بدار الاســـلام، المكان الذي يخلو من الحالة التي وصفناها. و الدليل على ما ذكرناه هو أن المســـلمين و حتى عند قدرتهم، لم يخلقوا لغيرهم بيئة فكرية مغلقة. في هذا الشـــأن يقول برنارد لوييس:

> و مع ذلك كان المجتمع الاســـلامي مرناً تجاة الاديان الاخرى، و كان المســـلمون، و عن ارتياح منهم، يعيشـــون مع معتنقي المذاهب الاخرى معايشـــة سلمية، و كانوا مستعدين للسماح لغيرهم بمزاولة مناســـكهم الدينية و ادارة شؤونهم المعيشية بحرية تامة، في مقابل التزامهم ببعض القيود. هذا و لم نشاهد تسامحاً كذلك في العالم المسيحي الاّ عندما اقتنعت الحروب الصليبية اخيراً أن الوقت قد حال للتعايش مع الاخرين.[٥٥]

و قد وجدنا في كلمات السيدة هانتر، أن دار الإسلام هي منطقة السلام و الفكر النير، و أن دار الحرب هي منطقة الفســـاد و اللا اعتقاديه. اذا فاولئك المنظرون انفســـهم لا يؤمنون بما اشكلوا على

غيرهم.

٤ـ٧. إن السيدة هانتر قد وقعت في تناقضات عدة حول موضوع الثنائية الاسلامية. فمن ناحية تعتبر خطاب الثنائية الاسلامية دليلاً على اطماع توسعية للمسلمين، و من ناحية اخرى تُقر بأن الجهاد يتوقف على اذن الإمام و حضوره في الساحة و ان اي توسع للحدود بعيداً عن حضور الإمام المعصوم، يعد ممنوعاً لدى الشيعة.[٥٦] و مع ذلك فانها ترى نظرية دار الحرب و دار الإسلام، هي النظرية التقليدية للمسلمين و تراها في نفس الوقت مستلهمة من التقاليد الساسانية و العقيدة الزرادشتية. و مع ذلك ترى تبلور هذه النظرية في وقت متأخر في العصر العباسي، و ترى رؤية الإمام الخميني حول العالم ثنائي الاقطاب اسلامية و زرادشتية و منبعثة من النظام ثنائي الاقطاب الذي ظهر في اعقاب الحرب العالمية الثانية. اذاً إلى اي مدى يمكن الاعتماد على كلامها مع ما يتضمن من تناقضات.

٥ـ٧. ان رؤيتها حول تأثر الإسلام من الزرادشتية في اطار نظريتها عن العالم ثنائي الاقطاب، خاطئة تماماً. لانه وفقاً للزرادشتية فان العالم ينقسم فعلاً إلى ساحتين؛ ساحة عمل يزدان و ساحة عمل أهريمن، او الخير و الشر، او النور و الظلام، فهناك قوتان متجابهاتان و متشابكتان و لا اثر لهذه الثنائية في منطق القران الكريم. ان مقتضى مبدأ التوحيد و كمال الحق المطلق – خصوصاً بسبب كونه القوة المطلقة – هو ان لا يكون هناك نداً له و ان لا قوة حقيقية سواه فهو قادر على كل شئ و كل فعل و لا يحسب لغيره اي حساب و حتى الشيطان الخادع الموسوس كائن عاجز للغاية و ليس له سيطرة مادية على الانسان، و ليس له دخل في عالم القوة و القدرة. و ما تهيأت له من فرصة فبمشيئة الله. ان هذه الحقائق الواضحة هي مفاد آيات كثيرة و لبداهتها لا تحتاج إلى شرح او ايضاح.

٦ـ٧. إن إساءة السيدة هانتر لساحة الإمام الخميني لا تنحصر بما نقلناه، فهي تصفة في موضع آخر من كتابها، بالداعي إلى العنف و الثورة ضد المستكبرين، لكن جميع هذه الاتهامات و الاساءات لا نصيب لها من الحقيقة، و انه قدس‌سره و كعالم عارف بالشؤون الاسلامية و كولي فقيه، برئ مما تقول، فهو قدس‌سره انما استوحى من الثقافة القرآنية و من سنة اهل البيت و على اساس ذلك قال بثنائية الحق و الباطل و الاستكبار و الاستضعاف. و ان هذا التوجه الديني منطقي تماماً، لان للانسان جانبين: الغريزة و العقل. فالغريزة تسوق الانسان إلى حاجاته المادية و الجسمانية و العقل يرشده إلى المعنوية و الروحية و نتيجة لذلك فالانسان جسماني – روحاني. و كما قالت هانتر فان التعريف الاسلامي للانسان هو انه ذلك الكائن الذي ينبغي ان يحقق التوازن بين حاجاته الجسمانية و الروحانية و المادية و المعنوية.[٥٧]

اذاً يمكن القول بأن النزاع الداخلي بين العقل و الغريزة ينعكس إلى نزاع خارجي و اجتماعي بين الانسان الدنيوي الاستغلالي و الانسان الذي يعبد الله و ينشد العدالة. عليه فمن الطبيعي ان يكون العالم ثنائي الاقطاب.

٧ـ٧. ان التعبير بعودة الحجة عليه السلام انما يكون صحيحاً فيما آمنّا – كما يشهد التاريخ و روايات كثيرة بذلك – بحياته و غيبته. لكن هانتر وقعت في تناقض اذ طرحت عودة من لا حياة له و الغيبة سوية. مهما يكن فعقيدة الشيعة بناءاً على الادلة التاريخية و الاعتقادية و الروائية الكثيرة هي ولادة الإمام الحجة في دار ابيه الإمام الحسن العسكري من زوجته نرجس في النصف من شعبان سنة ٢٥٥ هجرية و نتيجة لذلك فحياته و غيبته، تكونان لمصالح خاصة و اراد الله امامته عليه السلام في غيابه و اذا كان الامر كذلك و هو كذلك، فرجعته و ظهوره يكونان ذا معنى. و لا معنى – كما يقول اهل السنة – للرجعة بالولادة في نهاية التاريخ لانه لم يذهب كي يعود.

٨ـ٧. ان افضل شاهد على اختلاف الرؤية الاستقطابية الاسلامية – المهدوية مع الثنائية الزرادشتية

او الغربية هو الآية القرانية: ﴿هُوَ الَّذي أَرْسَـــلَ رَسُـــولَهُ بالْهُدَى وَدين الْحَقِّ ليظْهرَهُ عَلَى الدِّين كُلِّه وَلَوْ كَرهَ الْمُشْـــرِكُونَ[٥٨]﴾ و هذا يعني ان رسالة الإسلام رسالة عالمية و ان خطاب المهدوية هو تطبيق العدل على المستوى العالمي و ان هذه الرؤية لا تتفق و التمييز بين البشرية و جعلهم في اطار تقسيمات تمييزية.

٨. الخطاب القومي و العالمي

رغم ان هانتينغتون من خلال شـــرحه لنظرية صراع الحضارات – يقول ان ســـيادة القومية آيلة إلى نهايتها و ان العالم متعدد الاقطاب قد حل محل العالم ثنائي الاقطاب و لكنه يســـتعين بالقومية و يستغلها في اثارة الغرب و يدق بذلك طبول صراع الحضارات و يقوم بأخافة الغرب من الخطر الاتي من الإسلام و سنتعرض لذلك آجلاً.

و في المقابل، فان الإســـلام – الذي يعرّفه بالخطير و العدواني – في اطار فكرة المهدوية، لا يبشر الا بالخير و النور و الهداية و السلام و المعايشة السلمية و يرفض التمييز في كافة اشكاله و ان هذا هو الفارق الرئيسي بين المهدوية و صراع الحضارات.

٩. مجابهة الاسلام و الغرب

يـــري المدافعون عن فكرة صراع الحضارات، ان الإســـلام هو الخطر الوحيد الذي يهدد الغرب. بدايةً فلنقرأ كلماتهم:

٩–١. يصف هنتيغتون المسلمين هكذا مهاجمين:

> ان ســبب غزو المســلمين الغرب هو انهم يعتقدون أن الغربين اساساً لا يؤمنون بدين... كان الغـرب يصف القوة المجابهة له في فترة الحرب الباردة، بالشـبوعية الملحدة؛ ان في العالم ما بعد الحرب الباردة، الذي هو من خصائص صدام الحضارات، يصف المســلمون القوة المقابلة لها بالملحدة.[٥٩]

و يستطرد قائلاً انه وفقاً لاستطاع الاراء الذي اجري في الولايات المتحدة عام ١٩٩٤، يرى اكثر الشارع و المسؤولين، ان انتشار الاسلحة النووية و الارهاب الدولي هما التهديدان الاساسيان للولايات المتحدة، التهديدان الذان يقترنان بالاسلام عموماً.[٦٠]

ثم يضيف:

> نظراً إلى الانطباعات التي عليها المسلمون و الغرب، كل تجاه الاخر و نظراً إلى نمو الاصولية الاسلامية، فليس من المستغرب ان تحدث بعد الثورة الاسلامية في عام ١٩٧٩، حالةَ شبه حرب حضارية بين الاسلام و الغرب... ان طرفي النزاع قد اعترفا بان العلاقة بينهما هي علاقة حرب... و قـد اعترف آيةالله الخميني من قبل، بان ايران في حالة حرب مع الولايات المتحدة بصورة جـادة. و قد اعلن القـذافي الجهاد ضد الغرب مراراً. ان قادة الجماعات الاســلامية و البلدان المتطرفـة قد خاطبوا الغرب بنفـس اللهجة الخاطبية. اما في الجانـب الغربي فان الولايات المتحدة قد ادرجت ســبع دول في قائمة الارهاب، خمســة منها اسلامية و هي ايران و العراق و سوريا و ليبيا و السودان.[٦١]

و هو يقول في النهاية:

إن الاصولية الاسلامية ليست المعضلة الاساس للغرب، بل الاسلام نفسه؛ الحضارة المغايرة التي يؤمن المنتمون اليها ايماناً وثيقاً بأفضلية ثقافتهم و هم منشغلون بعجرهم. ان ال-سي اي ايه او البنتاغون ليستا المشكلة للعالم الاسلامي بل الغرب نفسه؛ الحضارة المغايرة التي يثق المنتمون اليها بعالمية ثقافتهم، و يعتقدون بان قدراتهم رغم اتجاهها صوب الافول، جعل على عاتقهم الالتزام بنشر الثقافة الغربية في جميع انحاء العالم.[٦٢]

يقول برنارد لوييس المنظر الاخر لنظرية صراع الحضارات:

من الفترة الممتدة ابتداءاً من تقدم الجيش الاسلامي صوب الاراضي المسيحية في شرق منطقة الشرق الاوسط في اوائل القرن السابع عشر [الصحيح هو القرن السابع] و حتى ثاني و آخر انسحاب للقوات التركية من اسوار مدينة فينا في عام ١٦٨٣، عاش المسيحيون في خوف دائم من خطر الاسلام الداهم و استغرق ذلك قريبا من الف سنة. و كان الخطر الاسلامي الذي يهدد اروبا لمدة الف سنة على نمطين: الخطر العسكري من جهة و اخطر الديني من جهة اخرى، اي خطر فتح المساحات الارضية و خطر اعتناق الدين الاسلامي.[٦٣]

لقد بدأت السيدة هانتر كتابها باستعراض خطر الإسلام على الغرب، و قد ذكرت اموراً لا تجدر الاشارة اليها.[٦٤]

٢ـ٩. فيما يخص عزو المسلمين الغرب و بسبب الحاد الاخير، ينبغي بدايةً اثبات المدعى بينما افترض هنتيغتون الدعوى قطعيةً. و تعترف هانتر بان الشيعة لا يجوزون ذلك في عصر الغيبة،[٦٥] فتبطل الدعوى مبدئياً. و دليله لا يصمد حجة، لان عزوف الغرب عن الله يرجع الى دين محرف و غير قابل للتطبيق، و قد تم تهميش هذا الدين نفسه. إن رؤية الإسلام إلى الشيوعية و الغرب ليست سواءاً؛ فالاول ملحد لماديته و اما الثاني فلشركه و تحريفه الديني و الاستهانه به و التحلل الاعتقادي. لكن نقد المسلمين الغربَ فبسبب انهم لا يلتزمون حتى بالمسيحية المحرفة و هي مهمشة في مجتمعهم، اذاً لامكان للغزو المادي.

٣ـ٩. ان هنتيغتون لم يأت بدليل على ما يدعيه من أن الإسلام مع تطوير الاسلحة النووية و الارهاب، رغم ان هذين الامرين لا ينفصلان عن الحضارة الغربية. لان الحضارة الغربية قد بدأت بالاستعمار و استمرت بالغزو و الارهاب و لديها ترسانة ضخمة من الاسلحة النووية. رغم ذلك فان الدين الاسلامي قد اظهر للجميع انه بضوابطه العادلة و الانسانية في الجهاد و التي وردت تفاصيلها في باب الجهاد من الفقه الاسلامي، قد اوضح انه لاصلة له باسلحة الدمار الشامل اللا انسانية و لا يدعم الارهاب. مهما يكن من امر، فبعد ان فندنا مبدأ هجومية الموقف الاسلامي حيال الغرب، فلا يبقى هناك مجالاً لمناقشة مسألة اسلحة الدمار الشامل و الارهاب كوسائل و ادوات الموقف.

٤ـ٩. لاشك أن ثورة ايران الاسلامية تعد منعطفاً مهماً في علاقة الإسلام مع الغرب. لكن المهم هو أن هذه الثورة حققت الإسلام على ارض الواقع و لتزيل سلطة الاجنبي عن الشعب الايراني. فالهدف الاول لا يخالف الدمقراطية الغربية و يأتي تطبيقاً لحرية الانسان في اختيار الدين، و اما الهدف الثاني، فيعد لازمة من لوازم الديموقراطية. اذاً فلا ضير في الامر. اما الجانب الاخر فهو مدان بسبب مخالفته لحق الحرية في اختيار الدين و يعد خرقاً لاستقلال الطرف الاخر. عليه فحدوث الثورة الاسلامية لا يضع الايرانيين في موقف عدائي مع الغرب، بل الثورة فضحت الغرب و وضعت مصالحه على حافة الخطر. نعم، ما لم يعترف الغرب بحقوق الجانب الاخر، ستبقى ازمة الثقة سائدة على اقل تقدير. و

لو استمر التشاؤم، فسيستمر العداء و لا يستبعد وقوع الحرب بينهما. لكن المسؤولية تناط على عاتق الغرب لا محالة. جدير بالذكر ان ثورة ايران الاسلامية جاءت استمراراً لثورة الإسلام في فجره و هي مقدمة لثورة الإمام المهدي العالمية، فهي تتبع منطق الإسلام و تنأى بنفسها عن منطق الظلم و العنف.

٩ـ٥. ما يقال من ان الصراع الاساس هو ما يكون ضد الإسلام، يناقض نظرية صراع الحضارات، لان الإسلام كدين ليس له جانب ملموس كي يكون هدفاً للغرب، اذاً فما معنى صراع الإسلام مع الغرب، ربما لان الغرب يخشى القوة الكامنة للاسلام و منطقه القوي في تعبئة الشعوب ضده، لذا يوجهون العداء صوب الإسلام نفسه بدلاً من الحضارة الاسلامية او المسلمين. عليه ليس هناك صراعاً للحضارات و انما الصراع ما بين الإسلام و الغرب. و هذا هو الصراع الفكري بين الإسلام و المذاهب و المدارس الباطلة التي عرضناه في اطار صراع الحق ضد الباطل.

٩ـ٦. ان دعوى هنتيغتون مرفوضة اذ يقول بأن الثقافة الغربية ثقافة عالمية و أن العولمة يجب ان تكتسح العالم، و ذلك لان هذا التوجه يناقض العالم متعدد الاقطاب كما يراه هو، اضافة إلى ان الاوضاع العالمية بعد انهيار الشيوعية و ظهور التعددية القطبية لا تتحمّل الرأي الواحد و لا يمكن للعولمة ان تتحقق في شكل فرض ثقافة الغرب على الاخرين. إن قيم الغرب العليلة التي كانت وارء افول الغرب و انحطاطه – كما يعترف بذلك هنتيغتون – لا يمكن لها ان تشمل العالم. و في المقابل فان قيم الإسلام الانسانية التي سيكون احياؤها و تنفيذها هدفاً لرسالة الإمام الحجة، هي القابلة للتطبيق و الشمولية العالمية لتوافقها مع الفطرة الانسانية و العقل.

٩ـ٧. إن رؤية لوييس فيما يتعلق «بالف سنة من الخطر الاسلامي على الغرب» – بغض النظر عن مخالفتها للحقائق و التي ينبغي دراستها في مجال آخر – لا تستقيم و جانب آخر من كلامه حيث يقول: إن التسامح الاسلامي بصورته التامة و الكاملة كان مشهوداً في تلك البرهة الممتدة لالف سنة. اذاً فاحد هذين التصريحين لا يكون صحيحاً؛ الف سنة من الخطر المستمر او التسامح في اعلى مستوياته.

٩ـ٨. و اخيراً، خلافاً لما يعتقد لوييس فان هاجس اعتناق الدين الاسلامي من قبل الغربيين لا يعد خطراً. فقد قلنا مسبقاً ان حرية اختيار الدين تعد حقاً من حقوق الانسان و تأتي مسايرة مع الديموقراطية و قد اعترف بهذا الحق الميثاق العالمي لحقوق الانسان. لذا فان الدخول في الإسلام سيكتسب مترلة انسانية لائقة و سامية. فلا يأتي الدور للحديث عن الخطر العسكري الاسلامي و سيكون اعتناق الدين الاسلامي من قبل الغربيين آتياً وفقا للحرية المقدسة عندهم.

١٠. النتيجة

لقد بدأنا هذه المقالة بعرض مقدمة حول اهمية نظرية صراع الحضارات و نقدها. ثم شرحنا النظرية في القسم الاول ثم ناقشنا جوانبها كالحاجة إلى وجود عدو لاجل الاحتفاظ بالهوية و القومية؛ تعددية الاقطاب في السياسية العالمية، بعد الحرب الباردة؛ افول الغرب النسبي؛ نمو القدرة الاقتصادية للمسلمين و الحضارات الاسيوية.

خصص القسم الثاني للمقارنة بين خطاب المهدوية و نظرية صراع الحضارات و ذكرنا تسعة فوارق بينهما. و كان الفارق الاول هو أن الدين في العصر الحاضر في حال الازدهار و ان الحضارة الغربية في طور الافول لأن الايدولوجيات الغربية نسيت او في طور النسيان. ثم تطرقنا إلى النهضة الدينية و في اطارها طرح هنتيغتون اسلمة الحداثة و كان الفارق الثالث حول مقارنة الاصلاح الديني

في الغرب مع الاصولية الاسلامية و المهدوية، و قد وضحنا أن هذين الامرين يختلفان بصورة تامة و ان احدهما هو النفور من الدين و الاخر هو التروع اليه.

و كان الفارق الرابع بين نظرية صراع الحضارات و خطاب المهدوية هو نمط رؤيتهما إلى الإسلام. فالاول يحاول احتواء الدين بجعله امرا تاريخياً، و لكن الاخر و من منطق التركيز على ذات الإسلام يتبنى الإسلام الاصيل النقي كي لا يبخس شيئاً من اصالة الإسلام و قدرته.

الفارق الاساسي و المهم الخامس هو رؤية الحداثه و الغرب إلى طبيعة الانسان و الذي يجرد الانسان من فطرته و قابلياته الانسانية و لكن في المقابل، لا فرق من منظار الإسلام و المهدوية، بين الانسان التقليدي و الحديث و ان جميع الرؤي التمييزية بين افراد البشر مرفوضة.

و قد شاهدنا في الفارق السادس، تواضع الاول و استكبار الاخير. و كان الفارق السابع بينهما هو، الرؤية الاستقطابية للاسلام و المهدوية في اطار التوجه إلى خطاب مجابهة الحق و الباطل من جهة و رؤية الغرب إلى العالم باعتباره متعدد الاقطاب و طافح بالصراعات من جهة اخرى. ان العودة إلى القومية و العنصرية من بعد رفضهما، هي الخطوة الاخرى في مسار نظرية صراع الحضارات؛ بينما يلتزم خطاب المهدوية بالرؤية العالمية للاسلام و رفض التمييز بصورة جادة و كان هذا هو الفارق الثامن بين هاتين النظريتين.

و اخيراً، طرحت مسألة تجابه الإسلام مع الغرب و عرض الإسلام من قبل منظري صراع الحضارات، كخطر للغرب، فارقاً آخر. و تبين انهم خالفوا الحقيقة اسوة بغيرها من المسائل.

نأمل من القارئ الكريم، بعد قراءته لهذا البحث، أن يوفق في اختيار الخيار الصائب و المحايد و ان يتوصل إلى الحقيقة بعد قراءته الاجمالية لنظرية صراع الحضارات و المهدوية الاسلامية.

المصادر

١. القران الكريم.
٢. نهج البلاغة.
٣. اميري، مجتبى، نظرية برخورد تمدنها (نظرية صراع الحضارات)، منشورات وزارة الخارجية لجمهورية ايران الاسلامية، طهران، ١٣٧٥.
٤. سروش، عبدالكريم، فربهتر از ايدولوژي (اصلب من ايدولوجيا)، صراط، طهران، ١٣٧٢.
٥. العاملي، وسائل الشيعة، المكتبة الاسلامية، طهران، ١٣٨٧ق.
٦. لوييس، برنارد، صدام الثقافات، ترجمة بهمن دخت اويسي، فرزان و المركز الدولي لحوار الحضارات)، طهران، ١٣٨٠.
٧. المجلسي، محمدباقر، بحارالأنوار، مؤسسة الوفا، بيروت، ١٤٠٣ق.
٨. هانتر، شيرين، مستقبل الاسلام و الغرب، ترجمة همايون مجد، فرزان و المركز الدولي لحوار الحضارات، طهران، ١٣٨٠.
٩. هنتيغتون، ساموئيل، صدام الحضارات و اعادة النظم العاملي، ترجمة محمدعلي حميد رفيعي، مكتب الابحاث الثقافية، طهران، ١٣٧٨.
١٠. هنتيغتون، ساموئيل، نظام سياسي در جوامع دستخوش دگرگوني (النظام السياسي في مجتمعات متغيرة)، ترجمة محسن ثلاثي، دار نشر العلم (نشر علم)، [بي جا]، ١٣٧٥.

پی‌نوشت

۱. استاذ آمريكي معاصر.
۲. مجتبـــى أميري، نظريـــة برخورد تمدنهـــا (نظرية صدام الحضارات)، ص۲۷، ۲۸ و ۳٤.
۳. ســـاموئيل هانتينغتون، برخورد تمدنها و بازســـازي نظم جهـــاني (صدام الحضارات و اعادة بنـــاء النظام العالمي)، ترجمة محمد علي حميد رفيعي، ص ۲۸ و ۲۹.
۴. نفسه، ص ۲۹.
۵. نفسه، ص ٤۲ و ٤۹.
۶. برخورد تمدنها و بازسازي نظم جهاني (صدام الحضارات و اعادة بناء النظام العالمي)، ص۲۹.
۷. نفسه، ص۲۹ ــ۳۰.
۸. نفسه، ص۷۹ ــ ۸۰.
۹. انظر مثلاً: شـــيرين هانتر، آينده اسلام و غرب، ص۲٤، ۲٦، ۲۷، ۵۲، ۵٤. عبدالكـــريم ســـروش، فربه‌تـــر از ايدولوجي، ص۱۰٦ و ما بعدها.
۱۰. نفسه، ص۱۵ ــ ۱٤۸.
۱۱. نفسه، ص۱۵۲ ــ ۱۵۳.
۱۲. نفسه، ص۱۵٤.
۱۳. انظر سورة الحجرات، ۱۳.
۱٤. أمثال الســـيدة هانتر، في كتاب آينده اســـلام و غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص۱۱۲ و ما بعدها.
۱۵. برخـــورد تمدنها و بازســـازي نظم جهـــاني (صدام الحضارات و اعـــادة بناء النظام العالمي)، ص۱۷٤.
۱۶. نفسه، ص۱۷٦.
۱۷. نفسه، ص۱۷۸، ۱۷۹.
۱۸. نفسه، ص۱۸۱، ۱۸۲.
۱۹. برخـــورد تمدنها و بازســـازي نظم جهـــاني (صدام الحضارات و اعـــادة بناء النظام العالمـــي)، ص۲۸۸ ــ ۲۸۹.
۲۰. آينده اســـلام يا غرب (مستقبل الاســـلام و الغرب)، ص۲۷ ــ ۲۸.
۲۱. نفسه، ص٦۹.
۲۲. النساء، ۲۵؛ النور، ۳۲.
۲۳. النساء، ۲۵؛ النور، ۳۳؛ الممتحنه، ۱۰.
۲٤. البقـــرة، ۸۳، ۲۱۵؛ النســـاء، ۳٦؛ الاســـراء، ۲۳؛ الاحقاف، ۱۵ و ۱۷.
۲۵. يوسف، ٤۰.
۲۶. الحجرات، ۱۳.
۲۷. برخورد فرهنگ‌ها (صدام الثقافات)، ص۸.
۲۸. انظر: ســـورة المائدة، ٤۹ و ۵۵؛ النساء، ۵۹ و ۱۰۵؛ الاحزاب، ٦ و ۳٦؛ الانفال، ٤۰ و ٦۵؛ التوبة، ۱۰۳.
۲۹. مستقبل الاسلام و الغرب، ص۷.
۳۰. نفسه.
۳۱. النظم السياســـي في المجتمعات المتحولة، ص۱٤۷ ــ ۱٤۸.
۳۲. برخورد تمدنها و بازسازي نظم جهاني (صدام الحضارات و اعادة بناء النظام العالمي)، ص۲۳۹، ۳۱۱، ۳۱٤.
۳۳. البقرة، ۲۹؛ الجاثية، ۱۲ ــ ۱۳؛ ابراهيم، ۳۲ ــ ۳۳؛ النحل، ۱۳ و ۱٤؛ لقمان، ۲۰ و ۲۹؛ الحج، ٦۵.
۳٤. برخورد تمدنها (صدام الحضارات)، ص۳۱٤.
۳۵. نفسه، ص۵۳ ــ ۵۵.
۳۶. نفسه، ص٦۹.
۳۷. نفسه، ص۸۲ ــ ۸٤.
۳۸. نفسه، ۸۷ ــ ۸۸.
۳۹. نفسه، ۸۹ ــ ۹۰.
٤۰. نفسه، ۸۸ ــ ۹۰.
٤۱. برخورد فرهنگ‌ها (صدام الثقافات)، ص۵۱.
٤۲. سورة الرعد، ۱٦ ــ ۱۷؛ سبأ، ٤٦ ــ ٤۹.
٤۳. برخورد تمدنها (صدام الحضارات)، ص٤۵.
٤٤. برخورد فرهنگ‌ها (صدام الثقافات)، ص۱٤.
٤۵. آينده اســـلام و غرب (مستقبل الاســـلام و الغرب)، ص۹۵ ــ ۹٦.
٤۶. ينظر نفسه، ص ۲۰۸ ــ ۲۱۰.
٤۷. ينظر: نفسه، ص۷ و ۱۸۸.
٤۸. ينظر: نفسه، ص۸۷ و ۹۹.
٤۹. برخورد تمدنها (صدام الحضارات)، ص۳۳٦.
۵۰. برخورد فرهنگ‌ها (صدام الثقافات)، ص۱۵.
۵۱. آينده اســـلام و غرب (مستقبل الاســـلام و الغرب)، ص۷.
۵۲. ســـورة النساء، ۷۵، ۹۷ ــ ۱۰۰؛ سورة النحل، ٤۱، ۱۱۰.
۵۳. منها ما ورد عن الرســـول صلى الله عليه وآله وسلم من التعبير بدار الحرب. وســـائل الشـــيعة، ج۱۱، ص۷٦. و قد ورد التعبير بدار الشـــرك و بلاد الشـــرك في حديث للامام الصادق عليه السلام. نفسه، ص۷٦ و ۷۷؛ و قد استعمل بعض الرواة مصطلح دار الاســـلام و لم يواجهوا معارضة من قبل المعصومين:؛

نفسه، ص٧٨.
٥٤. سورة النساء، ٧٥.
٥٥. برخورد فرهنگ‌ها (صدام الثقافات)، ص١٧.
٥٦. ينظر: آينده اسلام و غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص٩٩.
٥٧. نفسه، ص٥٨.
٥٨. التوبة، ٣٣.
٥٩. برخورد تمدن‌ها و بازسازي نظم جهاني (صدام الحضارات و اعادة بناء النظام العالمي)، ص٣٤٠ ــ ٣٤١.
٦٠. نفسه، ص٣٤٣.
٦١. نفسه، ص٣٤٤ ــ ٣٤٥.
٦٢. نفسه، ص٣٤٧.
٦٣. برخورد فرهنگ‌ها (صدام الثقافات)، ص١٠ ــ ١٢.
٦٤. ينظر: آينده اسلام و غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص١ ــ ١٤.
٦٥. آينده اسلام و غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص٩٩.

الدكتور بهرام الاخوان كاظمي

الاطروحة المهدوية و حقوق البيئة

الخلاصة

موضــوع البيئة و ضرورة حمايتها و رعايتها حظي بأهميته بالغة في كافة أطوار التاريخ البشري، إلى درجة انه حمل الأفراد و المجتمعات الإنســانية خلال العقود الأخيرة على سـّن مقررات و قواعد خاصة تحت عنوان حقوق البيئة. و مع ذلک لم يســتطع الإنسان المعاصر لحدّ الآن الســيطرة علــى الآثار المخرّبة لحياتــه الصناعية و الآلية و الاســتهلاكية ضد البيئة، و لايــزال العالم يواجه وتيرة متصاعدة في تخريب البيئة و تلويثها.

و بالنظر لضرورة طرح بحوث جديدة و طرق جوانب غير مســبوقة بخصــوص موضوع المهدوية، نحاول في هذا البحث دراســة النظرة إلــى البيئة و مكانتها في الحياة المهدوية الطيبة، و إثبات أن حقوق البيئة و حقوق جميع الأحياء و النباتات ســتراعى بالكامل في عصر الظهــور، بل إن هــذه الموجودات و بيئتها ســتتفجّر كل قابليتها و مواهبها الكاملة على أحسن وجه في عصر الظهور.

الفصل الأول: نظرة إلى حقوق البيئة في العالم المعاصر

«البيئة»[١] من أكبر الهموم التي عاشـــها و يعيشها الإنسان و العالم المعاصر طوال العقود الأخيرة و إلى الآن. لذلک كان إيجاد حقوق و واجبات خاصة بالبيئة و تطويرها، ســـواء على الصعيد الداخلي أو على الصعيد الدولي من القضايا المهمة جداً حيث شغلت العديد من الخبراء و الساسة و المؤسسات العالمية و المعاهدات الدولية.

و بالطبع فإن «البيئة» بمعناها العصري على الأقل، مصطلح جديد في كثير من اللغات. واستخدامه في اللغة الفرنسية إلى القرن الثاني عشر، مع أن استخدامه المتواصل يرجع إلى عقد الستينات من القرن العشرين.

لقد كانت البيئة منذ أقصى القديم موضع احترام الحضارات و الثقافات، و تحظى بقداســـة خاصة لدى البشـــرفعلى سبيل المثال شاعت عبادة (ميترا) أو الشـــمس عند الايرانيين القدامى، و كان نهرا «الغنغ» و «النيل» مقدسين عند الهنود و المصريين، و انتشرت عبادة النجوم عند البابليين، و هنالک اشـــارات في كتب مثل «ريغ فيدا» (الكتاب المقدس عند الهندوس) و «التوراة» و «قانون حمورابي» إلى حفظ المصادر الطبيعية و عدم تلويث البيئة. و كان هناک أقوام آخرون كالفينيقيين و الليديين و الهيتيين و المايا و الاينكا يقدّسون الظواهر الطبيعية الأمر الذي يدل على ظهور فكرة الإهتمام بالطبيعة و الحفاظ على البيئة منذالعصور القديمة.

و مع قيام الثورة الصناعية في القرن الثامن عشـــر برزت المشـــكلات البيئية و خصوصاً في العالم الصناعي بشـــكل أوضح. و في القرن العشرين اكتسبت الاضرار و الخسائر البيئية شكلاً أبرز و اكثر خطورة و تأزماً بفعل مشكلات و حوادث «تريل اسميلتر»[٢] في ١٩٤١، و «قناة كورفو»[٣] في ١٩٤٦، و « بحيرة لانو»[٤] في ١٩٥٧، و «اختلاف ســـدغات»[٥] في ١٩٦٨، و «قضية كاسموس ٩٥٤»[٦] في ١٩٨٧ في الفضاء، و كارثة المعمل الكيمياوي «بوپال»[٧] في الهند ســـنة ١٩٨٤، و محطة «چرنوبيل» الذرية في ٢٦ أبريل ١٩٨٦، والتلوث الناتج عن الحرائق المتعمدة لآبار النفط الكويتية من قبل العراق

في حرب الخليج الفارسي الثانية. و قد دلّت كل هذه الأحداث على أن البشرية و لأجل التغلب على الأخطار بحاجة إلى عزيمة عالمية و برمجة دقيقة و إتخاذ خطوات حاسمة و شاملة على المستويات المحلية و الإقليمية و الدولية، و بغير ذلک ستمنى الحياة الإنسانية بالدمار و الاستتراف المتسارع.

إن المخاطر البيئية تشمل اليوم مساحة واسعة، و في ذلک المياه و الهواء و درجة الحرارة و ازديادها في الكرة الأرضية، و إرتفاع سطح البحار، و الحفاظ على الأنواع المختلفة، لاسيما الأنواع النباتية والحيوانية النادرة، و تآكل طبقة الاوزون، و آثار الأنشطة الصناعية لأفعال الإنسان، تخريب الغابات، تلوث المياه، الأمطار الحامضية، التلوث الصوتي، والعسكري، و الذري و ما إلى ذلک.

و قد أدّت بعض هذه الخسائر البيئية بدورها إلى خسائر أكبر. فمثلاً يرى الخبراء أن قطع أشجار الغابات بشكل واسع و الإنتشار الكبير للمخلفات الصناعية في الفضاء يؤدي إلى تغييرات سلبية جداً في مناخ العالم و ارتفاع مستوى المياه في البحار و المحيطات و غرق السهول الساحلية و اتساع الأمواج الحرارية. كما أن الوقود الفسائلي و استخدامه الواسع و المنفلت يؤدي إلى زيادة هاين اوكسيد الكاربون في الأرض و ايجاد ظاهرة الاحتباس الحراري. ان وجود الغازات السامة المنتشرة من الانشطة الصناعية الإنسانية يؤدي إلى أكسدة الامطار و نشر السموم في مياه الشرب و تلويث بيئة الكائنات الحية البحرية و بالتالي يعرض سلامة الإنسان للخطر.

> يسود اليوم هذا الاعتقاد بأنه على الرغم من أن الموضوعات البيئية في العلاقات الدولية ليست ظواهر جديدة، و لكن بالنظر لوخامة الاوضاع، فإن قادة العالم كثيراً ما ينقلون قضايا البيئة من الهامش إلى اوراق عملهم السياسية الرئيسة.[٨]

ويلاحظ هذا المنحني ايضاً في اساليب المنظمات الدولية و العالمية في خطوات وقائية ضد تلوث البيئة، و ما عقد عشرات المعاهدات البيئية الاّ دليل على هذه الأهمية المتزايدة.

يجب التذكير بأن مصطلح «البيئة» يمكن ان يطلق على منطقة معينة أو كل الكوكب أو حتى الفضاء الخارجي للكوكب. كما أن منظمة اليونسكو أختار مصطلح «بيوسفر»[٩] أو الطبقة الحيوية للبيئة و هو من التعاريف الموسعة في هذا المجال حيث يعرفه ببيئة حياة البشر أو ذلک الجزء من العالم الذي تجري فيها الحياة كلها حسب العلم الحالي للانسان. والواقع أن البيوسفر أو الطبقة الحيوية، هي تلک الطبقة الرقيقة التي تلفّ الكرة الأرضية و هي تشمل الأرض و ألف متر فوقها و اعماق الأرض و المحيطات.

كما أن البيئة تشمل الماء و الهواء و التراب و العوامل الداخلية و الخارجية المتعلقة بحياة أي كائن حي، و الحقيقة أن الحياة الإنسانية و الحيوانية و النباتية و نحوها تتأثر بهذه البيئة. كما أن بعض نصوص المعاهدات البيئة، تعرّف البيئة متكونة من الأجزاء التالية:

الف) المصادر الطبيعة سواء المتجددة منها أو غير المتجددة كالهواء و الماء و التربة و كل الحيوانات و النباتات و التأثيرات المتبادلة بين هذه العناصر.
ب) الأموال و الممتلكات الخاصة بالتراث الثقافي.
ج) المناظر الخاصة.

لذا فإن البيئة المصنوعة من قبل البشر كالأبنية و الآثار التاريخية و البنايات المتنوعة و المناظر الخاصة تعد جزءاً من البيئة و ينبغي حمايتها من التخريب.[١٠] كما أن المصادر الطبيعية للكرة الأرضية كالهواء و الماء و الأرض و النباتات و الحيوانات و خصوصاً النماذج المعروفة من النظم البيئة الطبيعية، يجب أن تحفظ لصالح الأجيال الحالية و المستقبلة و بحسب الحاجة و طبقاً لخطط مدروسة و ادارة دقيقة، كذلک يجب ادارة الانتاج و المصادر بشكل منطقي يعالج التعارض الموجود بين التنمية و البيئة، و

لكن من الواضح أن انسان عصر ما بعد الصناعة و عهد «بيوتكنوالكترونيک» اليوم لم يستطع التغلب على معضلة تخريب البيئة من قبله، فهو يواجه يوماً بعد يوم تخريباً اكثر للغابات، و زيادة في اتساع الصحارى، و تلوث الهواء و الماء و التربة و البيئة و انقراض أنواع حيوانية و نباتية، و هذه العملية تدور داخل دائرة مغلقة و تراجعية و تتكرر باستمرار، و لا تزال للاسف وتيرة تخريب البيئة أسرع من وتيرة ترميمها.

الفصل الثاني: حقوق البيئة في سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم و المعصومين:

في البحث عن أطروحة المهدوية، لابد دائماً من مراجعة سيرة عموم المعصومين عليهم السلام من خاتم الانبياء حتى الإمام الحادي عشر ذلک أن حاكمية و إمامة الإمام المهدي عليه السلام هي نقطة النهاية و تكميل الرسالة النبوية و مهمة سائر المعصومين، و من البديهي ان تكون هذه السيرة شرحاً و بياناً لأطروحة المهدوية و تتمة و كمالاً للسيرة المذكورة . لذلک سنعرض هنا بشكل موجز حقوق الكائنات، الحية الحيوانية و النباتية و بيئتها كمدخل تمهيدي لبيان البحث المذكور في الأطروحة المهدوية.

بدايةً، يجب القول أن رسول الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم أولى هذا الموضوع اهمية بالغة. فمثلاً، هناک في نهج الفصاحة أحاديث كثيرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم حول أهمية الشجرة و زراعتها و تعمير البيئة. و من ذلک قوله:[١١]

ألف): ما أجمل النخلة مالاً محكماً في الأرض.
ب): لو قامت القيامة و كانت في يد أحدكم غرسة فليزرعها إن استطاع.
ج): من زرع شجرة كتب الله له حسنات بمقدار ما تعطي من الثمر.
د): في زرع شجرة كتب الله له صدقة جارية كلما أكل من ثمرها انسان أو حيوان.[١٢]

و في حديث آخر يعد النبي الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم غرس الشجرة، و حفر النهر و البئر صدقة جارية توازي «الولد الصالح» و «عمارة المسجد»، يدوم ثوابها لفاعلها إلى الأبد.

و مضمون أحد أحاديثه:

سبعة أشياء يدوم ثوابها للعبد في قبره بعد موته: من عَلَّمَ علماً، أو شقَّ نهراً، أو حفر بئرا، أو زرع نخلة، أو بنى مسجداً، أو اورث مصحفاً، أو ترک ولداً يطلب له الرحمة بعد موته.[١٣]

إن وصايا الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم بخصوص حفظ حقوق الحيوانات و التعامل الحسن معها كثيرة، فقد نهى بشدة عن إيذائها و قتلها دون سبب، واكدّ على رعايتها و مداراتها. و من ذلک قوله:

ـ كل حيوان طائراً كان أو غير ذلک، يقتل بغير حقّ يخاصم قاتله يوم القيامة.
ـ من قتل عصفوراً بغير حق، جاء العصفور يوم القيامة و صاح عند العرش: الهي اسأله لِمَ قتلني بغير حق و لا نفع.
ـ من قتل عصفوراً بغير حق سأله الله يوم القيامة.
ـ دخلت امرأة النار لأنها حبست هرة و لم تعطمها و لم تتركها تأكل مما في الأرض، حتى ماتت.[١٤]

و قد شددت الروايات النبوية على بناء البيئة و عمرانها، و حذّر صلى الله عليه وآله وسلم من السكن في المنازل المهدومة، و عدّ عدم استجابة دعاء هذا الشخص كمن يهمل رعاية حيواناته، فقال:

ثلاثة لايستجيب الله دعاؤهم، رجل يسكن في بيت مهدوم، و رجل يقيم على قارعة الطريق، و رجل يهمل حيوانات ثم يدعوالله أن يحفظها.

و في احاديث كثيرة اخري اعتبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الانفاق على الحصان ضرورياً كالنفقة على العيال، و ساوى ذلک بالصدقة، و نهى عن الامساک في ذلک، و اوصى اصحاب الخيول بمداعبة جباها لزيادة بركتها.[١٥] و من البديهي انه نظراً للاستخدام الواسع لحيوانات كالفرس في الاغراض العسكرية والنقل، فإن تأكيد الرسول على الخيول كان على نحو الرمز أي ان القصد هو حفظ حقوق سائر الحيوانات،كما اوصى صلى الله عليه وآله وسلم الناس بتكريم البقرة بوصفها سيدة البهائم.[١٦] و قد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم نهى الناس عن ضرب الحيوانات بالسياط خصوصاً على وجوهها، و قتل النحل.[١٧] و في حديث آخر عن الصادق عليه السلام اشارة إلى سبب نهي الناس عن ضرب الحيوانات بالسياط على وجوهها، و ذلک أن الحيوانات تسبّح الله بوجوهها.[١٨] و روي عن الإمام الحسين عليه السلام أنه قال: لكل شيء حرمة و حرمة البهائم في وجوهها.

و قد اعتبرت الروايات الاسلامية أن الفاقدين للعقول هم كالبهائم،[١٩] أو أن الإنسان الذي يسلّط شهوته على عقله أسوء من البهائم.[٢٠] و هكذا فإن الحيوانات و بسبب افتقارها إلى العقل وضعت في مرتبة أدني من البشر، بيد أن هذا لايبرّر عدم مراعاة حقوقها. و قد جاء في بعض الروايات ان الكائنات الحية على أربعة اقسام: البشر وهم اكمل الموجودات، ثم البهائم و البقر سيدها، ثم الطيور و سيدها الصقر، والرابع الحيوانات الوحشية وسيدها الأسد. يقول الإمام علي عليه السلام في هذه الرواية أن البقر و العقاب و الأسد تطلب الرزق والشفاعة لصنوفها من الله بتضرع، و بذا فإن جميع الحيوانات تسبّح و تعبد الله بطريقتها الخاصة. فبالنظر لهذه الرؤية الاسلامية للحيوانات و حتى النباتات تتضح أكثر أسباب توصيات الدين الحنيف بالتعامل الحسن و المؤدب و الودود.

و سيرة الإمام علي عليه السلام مليئة بحماية حقوق البيئة و رعاية حقوق الحيوان. فالقسم الثاني من رسالته الرقم (٥٢) و هو بيان لجمع الضرائب و الخراج يعدّ، من افضل المواثيق الاسلامية بخصوص رعاية حقوق الحيوان. ففي هذا الجزء من الرسالة التي بعثت سنة ٣٦هـ إلى العمّال و الولاة، تعليمات بخصوص جمع الخراج من الثروات الحيوانية، فهو يشرح اسلوب التعامل مع هذه الحيوانات حتى إيصالها إلى بيت المال، و يؤكد أن العمل بهذه الدساتير من أسباب الهداية و الثواب الإلهي العظيم:

> وَ لا تُوَكِّل بِهَا [البهائم] إلاّ ناصحاً شَفيقاً و أميناً حَفيظاً، غَيرَ مُعنف وَ لا مُجحف، وَ لا مُلغب وَ لا مُتعب. ثُمَّ احدُر إلَينَا مَا اجتَمَعَ عندَکَ نُصَيرُهُ حَيثُ أمَرَ اللهُ بِهِ، فَإذا أخَذَهَا أمينُکَ فَأوعِز إلَيهِ ألاّ يَحُولَ بَينَ نَاقَةٍ وَ بَينَ فَصيلِهَا، وَ لاَ يمصُرَ لَبَنَهَا فَيضُرَّ ذلکَ بِوَلَدِهَا؛ وَلا يجهَدَنَّهَا رُكُوباً، وَليعدل بَينَ صَوَاحِبَاتِهَا في ذلکَ و بَينَها، وَليرفِّه على اللاغِبِ، وَليستَأنِ بِالنَّقبِ وَ الظَّالِعِ، وَ اليوردَهَا مَا تَمُرُّ بِهِ مِنَ الغُدُرِ، وَ لا يعدل بها عَن نَبتِ الأرضِ إلي جَوَادِّ الطُّرُقِ، وَ ليَروحَهَا في السّاعاتِ، و ليمهِلَهَا عندَ النِّطَافِ وَ الأعشَابِ، حتى تَأتينَا بإذنِ اللهِ بُدَّناً مُنقيات، غَيرَ مُتعَبَاتٍ وَ لا مَجهُوداتٍ، لِنَقسِمَها على كِتابِ اللهِ وَ سُنَّةِ نَبيهِ صلى الله عليه وآله وسلم فَإنَّ ذلکَ أعظَمُ لأجرِکَ، وَ أقرَبُ لِرُشدِکَ، إن شاءَ اللهُ.[٢١]

الفصل الثالث: الحقوق البيئية في العصر المهدوي

بتأمل قصير في الروايات الخاصة بعصر الظهور، يتبين بكل جلاء أن فضاء الحياة و الموجودات التي تسكنه ستتمتع بمنتهى الكمال من مواهب حكومة المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف و ستتذوّق طعم الراحة و السكينة و الحياة الطيبة القائمة على العدالة. و فيما يلي نذكر قرائن اجمالية من الرويات الواردة بهذا الشأن مع

ذكر الخصائص المميزة. بعبارة اخرى، فإن النماذج المذكورة أدناه تُعدّ بعض خصائص البيئة في عصر الظهور و مراعاة الحقوق المذكورة بنحو تامّ، أي أن ذكرها ليس من باب الحصر، انما هي إشـــارات إجمالية:

١. تطهير الأرض و نورانيتها

في عصر المهدي ستطهر الأرض بلطف الله من كل ظلم و جور، و تتنور بنور الله مشرقة. كلمات مثـــل الجور و الظلم تترادف من حيث المعنى مع كلمات مثـــل الطغيان، و الميل، والانحراف. و من البديهي ان كل انواع التلوث تندرج تحت معاني الجور و الظلم، لأن كل تلوث هو بمعني الانحراف عن الطبيعة المخلوقة من قبل الله و بمعنى التعدي على الحق و الحركة نحو الباطل، كما أن الظلم يطلق على كل انـــواع التعدي على الحقوق صغرت أم كبرت. والظلم في اللغة بمعنى الظلام و الاخدود المحفور في الأرض و بمعنى تجاوز الحد و وضع الشـــئ في غير محله المناسب.[٢٢] يقول ابن فارس في معجمه إن للظلم معنيين،الأول: ضد النور و الضياء، و الثاني: وضع الشئ في مكان لايناسبه.[٢٣]

و واضح أن الحكومة المهدوية المناهضة للظلم و الدائرة حول محور العدل هي طبقاً لهذه التعاريف حكومة تقوم على تطهير البيئة من كل انواع التلوث و الانحراف، و تعيد هذه البيئة إلى وضعها المثالي المنشود، و تصون طهارتها و حياتها الطيبة.

يقول الإمام الرضا عليه السلام تعضيداً للفكرة اعلاه:

> يطهرالله به الأرض من كل جور و يقدّسها من كل ظلم... فإذا خرج اشرقت الأرض بنور ربها و وضع ميزان العدل بين الناس فلا يظلم أحدٌ أحداً و هو الذي طوي له الأرض.[٢٤]

٢. رضا و سرور الكائنات الحية و البيئة

ثمة روايات عديدة حول عصر المهدي، تشـــير إلى منتهي الرضا الذي سيشـــعر به كل ســـكان الســـماوات والأرض و كائناتها في ظل حكومته. و واضح أن هذا الرضا و الســـرور العام لايمكن أن يكـــون من دون تأمين حقوق البيئة و جميع ســـكانها. و قد ورد هـــذا المعنى في العديد من الروايات خصوصاً عن النبي بمايلي:

> ... يمـلأ الأرض عدلاً كـما ملئت جوراً يَرضَى في خلافته أهل الأرض و أهل السـماء و الطير في الجو.[٢٥]

و يقول الإمام علي عليه السلام:

> يفرح لخروجه اهل السماء و سكان الأرض، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً.[٢٦]

٣. الأَمنُ و السلام و الصداقة لدى الإنسان و الحيوان و النبات

من معطيات نشـــر العدل و محاربة الظلم في حكومة المهدي عليه السلام و رعاية حقوق البيئة و سكانها، لن تكون غير الأمن و السلام و الصداقة في كل الوجود، و كما جاء في الروايات فإن الاحقاد و الاختلافات ســـتفارق المجتمع البشري، و كذلك فإنها ستغادر عالم الحيوانات، بل حتى الحيوانات المعروفة بالعداء و التضاد فيما بينها ستعيش بمنتهي السلام و الهدوء إلى جوار بعضها. و هناك حديث معروف يشـــير إلى الأمن غير المسبوق في عصر الظهور حيث تسافر المرأة بكل حليها من العراق إلى الشام بمنتهي السكينة و راحة البال و من دون أية اخطار انسانية أو حيوانية، و قد ذكر ان الحيوانات

الوحشـــية و الأليفة ستعيش في ذلک العصر مع بعضها بســـلام و دون اعتداء.[٢٧] لذا فإن الحيوانات المفترسة لن تعود مخفية فلا تهاجم سائر الحيوانات و لا تلک المرأة. و جاء في رواية اخري:

... و تأمن الوحوش حتى ترتعي في طرق الأرض كالنعام معهم.[٢٨]

و في رواية اخري عن المعصوم عليه السلام تبدو الصورة كمايلي:

اسمه اسم النبي يأمر بالعدل و يفعله و ينهى عن المنكر و يجتبني الله به الظلم و يجلوبه الشـک و العمر، يرعى الذئب في ايامه مع الغنم و يرضى عنه ســاكن السماء و الطير في الجو و الحيتان في البحار...[٢٩]

و قـــد ذكرت خصائص عصر الظهور في (كتر الفوائد) عـــن ابن عباس و منها: يأمن الذئب، و الكبش، و البقرة، و الأسد، و الإنسان، و الحية على حياتهم.[٣٠]

و يشـــرح الإمام الصادق عليه السلام بركات السماء و الأرض في ذلک العصر: تعيش كل الوحوش و الضواري في أمن تام.[٣١] و بالتالي فإنه كما قال الرسول عن الحكومة العالمية الإمام المهدي عليه السلام: يعيش الناس في نعمة و البهائم في راحة.[٣٢] و في رواية أخرى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تبيّن ذروة حفظ حقوق البيئة في ذلک العصر الطيب:

اســمه اســمي، تنســل حين يظهر الطيور في اوكارها و الحيتان في بحارهــا (بمنتهى الحرية و بعيــداً عــن أي أخطار من الاعداء) و تمتــد الأنهار و تتفجر العيــون و تتضاعف محاصيل الأرض...[٣٣]

٤. تفعيل كل مواهب البيئة بأقصي الدرجات

بالنظر إلى أن العدالة وردت في المصادر الدينية الاصلية بمعني وضع الشـــئ في مكانه، و ســـيادة الأهلية و رعاية و اســـتيفاء كل الحقوق، لذلک فإن كل موجود في ظل الحكم المهدوي، انساناً كان أو حيوانـــاً أو نباتاً، يجب ان يبلغ أعلى مراتب تحقيق موهبه و قدراته . لذلک فإنه فضلاً عن المجتمع البشري، تستطيع في العصر المهدوي حتى البيئة الأرضيه و السماوية و كافة المخلوقات الساكنة فيهما أن تحقق مواهبها و تفعّلها بأقصى الدرجات و المراتب. و بعبارة اخرى فإن هذه الموجودات ســـتعمل بالعدالة أيضاً، لذلک تخرج الســـماوات و الأرض خيراتها و كنوزها المكنونة و تبعد عن انفسها كل تلوث بمعونة الله المنان و بركة الحكومة المهدوية، و يعم الغطاء النباتي أديم الأرض كلها، و كما جاء في الرواية الخاصة بالسفر المفعم بالأمن الأمرأة من العراق إلى الشام انها تسير في طريق مملوءة النباتات و الـــزرع،[٣٤] و هذا ما يدل على غطاء نباتي يعم الأرض كلها حيث تتحول الشـــام و العراق و هي مناطق نصف جافة و قليلة الزروع تقريباً إلى مناطق مغطاة بالزرع. تشير بعض الروايات إلى تحقق و ظهور المواهب الكامنة للبيئة في عصر الظهور. ففي حديث للمعصوم عليه السلام:

فيخطب الناس ثم فيبشر الأرض بالعدل فتعطي السماء قطرها و الشجر ثمرها و الأرض نباتها و تتزين لأهلها... و تخرج لهم الأرض كنوزها...[٣٥]

يظهر الله له كنوز الأرض و معدنها و ينصره بالرعب.[٣٦]

و في ذكر روايتيين عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله وسلم اجلاء اكثر لهذا المعني:

... يخرج رجل من اهل بيتي و يعمل بسنتي و ينزل الله له البركة من السماء و تخرج الأرض بركتها[٣٧]... تتنعم امتي في زمانه نعيماً لم يتمتعوا مثله قط البر و الفاجر يرسل السماء عليهم

مدراراً و لا تدخر الأرض شيئاً من نباتها...[٣٨]

٥. العمران و التمنية المتوازنة للبيئة

الامور المذكورة اعلاه تدل بوضوح على ذروة العمران و البناء و الخير الذي ستنعم به البيئة في عصر الظهور. و مع ذلک هناک روايات تشير بنحو أدق و أكثر تركيزاً على العمارة و قد ورد أن كل خرائب الأرض ستعمر. فعن الإمام الباقر عليه السلام:

... ينصر الله به دينه على الدين كله و إن كره المشركون، و تتعمر خرائب الأرض...[٣٩]

و روي ايضاً عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالي (مُدْهَامَّتَان) ان ما بين مكة و المدينة في عصر الظهور سيمتلئ نخلاً.[٤٠] و عن الصادق ايضاً في جانب من كلامه عن هذا العصر يقول ان الإمام المهدي يشيد خارج الكوفة مسجداً له ألف باب و تتصل بيوت الكوفة بنهر كربلاء و الحيرة حتى أن رجلاً في يوم الجمعة يركب فرساً سريعاً ليصل الصلاة فلايصلها.[٤١]

يذكر الشيخ الطوسي في التهذيب أن الإمام علي عليه السلام دخل الحيرة فقال:

يأتي يوم تتصل الكوفة بالحيرة و يتحسن حالها حتى ان الذراع من الأرض فيها يباع بثمن كبير و يبني في الحيرة مسجد له٥٠٠ باب يصلي فيه نائب القائم، لأن مسجد الكوفة سيضيق بالناس، و يصلي هناک ١٢ اماماً عادلاً.[٤٢]

تنمّ هذه الروايات عن عمران و تنمية متوازنة للبيئة الإنسانية و الحيوانية و النباتية في كل العالم، و هذا حصيلة الحماية التامة لحقوق البيئة في ذلک الزمن المتألق.

و من نتائج هذه الحال أن الكرة الأرضية تتباهى لأنها لحسن حالها بأنها تحت اقدام اصحاب المنتظر عجل الله فرجه الشريف و تشعر بالفخر و الاعتزاز. روي عن الباقر عليه السلام في هذا المجال:

كأني باصحاب القائم يحيطون بشرق الأرض و غربها و كل شئ تحت أمرهم، حتى وحوش الأرض و طيور السماء الجارحة، تنشد رضاهم و يفتخر كل شئ حتى هذه البقعة من الأرض على بقعة غيرها فتقول لها: وضع رجل من اصحاب القائم اليوم رجله عليّ...[٤٣]

٦. مكافحة الملوّثات و مراعاة الحدود الخاصة و العامة في الحياة المدنية

إن هذه الاحوال لن تتحقق فقط كمصاديق دقيقة لحفظ حقوق البيئة، بل إن تلويث البيئة حتى لو كان على شكل إطلال على بيت، أو سقوط ماء المنازل على مكان عام، أو إطلال مسجد على بيوت الناس أو وقوع جزء من بناء في الطرق العامة فإن الحكومة ستواجه ذلک و تعالجه حتى لو اقتضي الأمر هدم المسجد. ففي كتاب الإرشاد أن ابا بصير يروي عن الصادق عليه السلام في حديث طويل قوله:

حين يقوم قائمنا يهدّم اربعة مساجد في الكوفة، و لا يترک مسجداً مطلّاً الا وهدَّم اطلالته و تركه بسيطاً من دون إطلال. و سوف يوسع الطرق و يصلح اجزاء البيوت الواقعة في الدروب و الأزقة و يرفع الميازيب المطلة على طريق الناس، و يميت كل بدعة و يحيي كل سنّة...[٤٤]

٧. استخدام الاساليب و التقنيات الحديثة في البيئة

مما يجدر بالذكر هنا هي أن تطور العلوم و التقنيات سيبلغ ذروته في عصر الظهور، و سيبلغ العلم حسب بعض الروايات من حرفين إلى ٢٧ حرفاً،[٤٥] كما سيبلغ المجتمعات الإنسانية قمة ازدهارها و

كمالها العقلاني و وعيها و ادراكها العام كواحدة من المواهب الالهية في عصر الظهور.[٤٦] و من البيّن جداً انه في مثل هذا الوضع المتحرک المفعم بالعلم و التقنيات الحديثة، ستتوفر للبشر آلاف الأدوات العلميـــة الجديدة لمواجهة التلوث الصناعي، و ســـيتحرر العالم من وجودها جميعاً. في ذلک العصر و بتسامي المجتمع و الافراد، سيكفّ الإنسان باعتباره الملوّث الأول للبيئة عن مثل هذه الأعمال إنطلاقاً من فهمه العقلاني و معتقداته الدينية.

٨.إتساع رقعة الحفاظ على البيئة إلى ما بعد الكرة الأرضية

يعتقـــد بعض الخبراء المعاصرين في قضايا المهدوية انه طبقاً لروايات متعددة توجد في الســـماوات كواكـــب عديدة فيها عمـــران و مجتمعات من مخلوق غير الإنســـان أو الملائكة أو الجن. و قد جمع المجلســـي مجموعة من هذه الروايات في بحارالانوار. و حسب رأي الشيخ علي الكوراني و غيره فإن بعض الآيات القرآنية ايضاً تدل على هذا المعنى، و منها الآية الكريمة:

﴿يـا مَعْشَرَ الْجِـنِّ وَالإنسِ إِنِ اسْـتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّـمَاوَاتِ وَالأرض فَانفُذُوا لاَ تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ[٤٧]﴾

يكتب الكوراني بعد ذكر هذه الآية: ...أي أن الحياة على الكرة الأرضية ســـرعان ما ستدخل في زمن الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف مرحلة جديدة تختلف كلياً عما كانت عليه في الماضي.[٤٨] و يقصد أن الإنسان في عصر الظهور سيفتح الكواكب الأخرى المسكونة و العامرة بقيادة المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف و دولته.

ما يمكن استنتاجه في هذه المباحث هو أن البيئة و حمايتها ستكسب في ذلک العصر النوراني أبعاداً أوسع بكثير من الوضع الحالي، و ستمتّد المسألة إلى كافة الكواكب التي يحكمها عجل الله تعالى فرجه الشريف.

٩. التسامي المعنوي للبيئة و مواكبتها للحياة المهدوية الطيبة

ذكرنا انه حتى الحيوانات المفترسة في دولة المهدي ستتسامى و تتكامل و تترک توحشها و تصبح أهلية أليفة. و الملفت ان بعض الروايات تشير إلى أن الحيوانات العادية ايضاً ستترک تصرفاتها المخربة إلى درجة أن حيواناً كالفأر، على حد تعبير ابن عباس؛ «حتى لا تقرض فأرة جراباً».[٤٩] بيد أن هذا التكامـــل لن يقتصر على الحيوانات و النباتات بل إن الجمادات ايضاً ســـتروم الدخول في هذه الحياة الطيبة و تساعد في الثورة العالمية للامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف و تواكبها. و حول هذا روي عن الإمام الصادق عليه السلام بواسطة أبي بصير:

> ... حينما يقوم القائم بارادة الله و حين يظهر سيسخط الكفار و المشركون من ثورته و قيامه، لأن الكافر أو المشرک إذا اختفى وراء صخرة، نطقت تلک الصخرة و قالت: ايها المســـلم لقد اختفى كافر أو مشرک فاقتله، فيأتي و يقتله...[٥٠]

١٠. خلو المعارک المهدوية من تخريب البيئة

تصرح كل الروايات الخاصة بثورة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف أن أصحابه، سيعاقبون الظالمين و يقتلونهم، و يطهرون المجتمع الاســـلامي و كل المجتمعات العالميـــة من دنس وجود الجائرين و الطغاة كعملية جراحية ضرورية، فمن دون هذه الإجراءات لن ينتهي الظلم و لن تسود العدالة. و اذا تصرف الإمام معهم بسياســـة اللين و الرفق فلن تزول مكائد و مؤامرات المستكبرين و المفسدين في الأرض و تفيد الروايات أن المهدي لن يقبل التوبة الظاهرية من أي مجرم، و كما ســـار النبي الأكرم لإســـقاط النظام الجاهلي في درب الجهاد، و قاتل الكفار، كذلک ســـتكون ثورة المهدي من حيث التأســـي بســـيرة

النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بل وستحل الشدة مع الظالمين محل الرأفة النبوية.
روي عن الإمام الصادق عليه السلام:

أما شبهه بجده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو قيامه و خروجه الذي سيكون بالسيف و قتل اعداءالله و الظالمين و الطواغيت، انه سينتصر بالسيف و بث الرعب في القلوب و لن يهزم جيشه.[٥١]

لكن المؤسف هو أن بعض الأعداء أو حتى المخلصين الجهلة غالوا كثيراً في درجة العنف التي ستستخدم في حكومة المهدي إلى حدّ قولهم أن الإمام المهدي سيخوض حروباً نووية لمواجهة أعدائه و سيهلكهم بهذا السلاح المرعب!! أعتقد أنه لاحاجة إطلاقاً للسلاح النووي في عصر الظهور، بل إن معارك الحكومة المهدوية و أنصارها مع اعدائهم خالية من أية تبعات مخربة للبيئة أو فجائع بيئية كالتي تحدث اليوم. و من الأدلة على ذلك:

الف) بناءً على بعض التخمينات فإن نتيجة الحرب الذرية العادية في العالم المعاصر ستكون مليار و نصف المليار قتيل، و السحب الذرية التي ستحدث نتيجة الانفجار الأول ستؤدي إلى ظهور شتاء طويل تنخفض فيه درجة الحرارة إلى ٥٠ درجة تحت الصفر و ستحرم الأرض لمدة طويلة من اشعة الشمس و ستتوقف النباتات في هذه المدة عن النمو و ربما ماتت الكثير منها و كذلك الحيوانات. و هنا يطرح السؤال: بناءً على الروايات السابقة كيف يمكن لثورة أن ترضي كل سكان السماوات و الأرض و في الوقت نفسه تقضي عليهم و على بيئتهم بأسوء شكل؟! و أضف إلى ذلك أن تأثيرات و تشعشعات مثل هذه الحرب ستبقى تقتل و تبيد لعشرات السنوات؛ و هذا ايضاً يتعارض مع طبيعة الحياة الطيبة المثالية في العصر المهدوي. ألم تقل الروايات أن حكومة المهدي لا توقظ نائماً من دون مبرّر؟[٥٢]، إذن كيف يمكن أن تستخدم في ثورته مثل هذه الأسلحة الفتاكة؟! و في عصر الأمان الشامل لكل انحاء العالم؟!

ب) بناءً على الروايات المذكورة حول ارتفاع مستوي الوعي البشري و انتشار العلم من حرفين إلى ٢٧ حرفاً في عصر الظهور، فمن البديهي ان يستطيع الإمام بأدوات جديدة و النائية القائمة على التقنيات الجديدة، مواجهة و مكافحة أسلحة الظالمين المخربة في العالم و إبطال مفعول هذه الأسلحة و جعلها عديمة الفائدة و الجدوى. لذلك يستطيع الإمام بالاستفادة من العلوم في زمانه تحويل السيف الذي ورد في الروايات كسلاح رمزي له، إلى أسلحة و أدوات فاعلة و عصرية[٥٣] تكون مؤثرة جداً و لكن من دون تلويث و تخريب للبيئة.

ج) بحسب الروايات، فإن قتال المهدي ليس عديم الهدف كما هي المذابح العصرية، فالإمام يستفيد من علمه اللدني ليهلك فقط الاشخاص الذين لا يرجى إصلاحهم بأي حال من الأحوال[٥٤]، و يترك سائر المسيئين الممكن إصلاحهم ليتوبوا و يصلحوا. و قد أشارت الروايات أن أنعم عصر الظهور تبقي مضمونة للمحسنين و المسيئين على السواء.

و من جهة أخري، تفيد الروايات أن حكومة المهدي لن تقضي على جزء كبير من المجتمع البشري، لذلك لايمكن اعتبار هذه الحكومة حصيلة العمليات العسكرية و التخريبة، و انما يحصل هذا التخريب قبل ظهوره نتيجة النزاعات و الحروب البشرية، و بذلك يرتفع في العالم نداء المنقذ و المخلص الموعود، و يطلب الناس نجاتها من الله و من مبعوثه. و هكذا فإن مثل هذه الكوارث الإنسانية و البيئية ستحصل قبل ظهوره. يقول الإمام الصادق عليه السلام عن هذا الشأن:

يبتلى الناس قبل ظهور القائم بنوعين من الموت: الموت الأحمر و الموت الأبيض. الموت الأحمر

موت بالسيف، و الموت الأبيض موت بالطاعون الذي يقتل خمسة من كل سبعة و يبقي اثنان.[٥٥]

و قال الإمام علي عليه السلام:

لايخرج المهدي حتى يقتل ثلث و يموت ثلث و يبقى ثلثٌ.[٥٦]

د) تفيد الروايات أن ثورة المهدي ستنتصر بالرعب و النصرة الالهية و بمعونة الملائكة و جبرائيل و ميكائيل، اذن لن يحتاج المهدي لاستخدام أسلحة دمار شامل كالأسلحة النووية، و في حال توفره على سلاح عصري فمن البديهي مع مثل هذه المواجهة أن يحظي بالنصرة الالهية و يؤيد بمعونة الملائكة و لا يحتاج لأي تخريب للبيئة أو فجائع انسانية، بل ان هذا التفكير هو في أساسه مستحيل و متناقض. هناک بعض الروايات تدل على النصرة الإلهية لثورة المهدي. كما روى عن النبي أن القائم سيكون في حمى جبرائيل و ميكائيل.[٥٧]

و يروي الشيخ المفيد في كتاب (الإرشاد) عن أبي‌بكر الحضرمي أن الإمام الباقر عليه السلام قال:

كأني أرى القائم على مرتفع الكوفة مع خمسة آلاف ملک، عن يمينه جبرائيل و عن شماله ميكائيل والمؤمنون أمامه و جيشه مبثوث في الكوفة.[٥٨]

و روي عن الصادق عليه السلام:

... يؤيد الله صاحب الأمر بثلاثة جيوش من الملائكة و المومنين و الرعب (الذي سيزرعه في قلوب الملوک و العاصين).[٥٩]

و يقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في كلام طويل عن خصائص المهدي و ثورته:

يظهر دين الله على الدين كله، و يؤيد بنصرالله و الملائكة فيملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً.[٦٠]

تبرهن هذه الإيضاحات بنحو قاطع أن الثورة الإلهية للإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف و هي ثورة الحياة الطيّبة القرآنية المترهة عن أي تلويث و تخريب، هي بخلاف ذلک الوهم المذكور، معين متدفق من الطهر و الصفاء و الحماوة في الحياة الإنسانية و الحيوانية و النباتية و حتى مجالات ما بعد الأرض.

النتيجة

سلطنا الاضواء في هذا البحث و لاجل عرض واقع حقوق البيئة في الاطروحة و الحياة المهدوية الطيبة، على وضع هذه الحقوق و أهمية البيئة و ظروفها المتأزمة في العالم المعاصر. ثم استعرضنا على نحو الاجمال، و لأجل مزيد من شرح هذا الموضوع في حكومة الموعود العالمية، قضية البيئة في سيرة النبي و سائر المعصومين. و كانت النتيجة أن الاهتمام الخاص لحكومة المهدي بالبيئة و تفجير مواهبها و امكاناتها هو حالة لها جذورها الأكيدة و الراسخة في الفكر الاسلامي و السنن النبوية و العلوية الأصلية. ثم عرجنا عن مبحث البيئة في الاطروحة المهدوية بنحو أخص و خلصنا إلي أن حقوق البيئة ستراعي بنحو كامل في عصر الظهور، بل إن الموجودات و بيئتها في كل عالم الوجود ستتطور و ترقى في حياتها المادية و المعنوية، و ستكون راضية عن وعي و فهم عميق، مضافاً إلى أنها ستبلغ ذروة تحقيق مواهبها و إمكاناتها الكامنة، و سيخلو عالم الوجود من كل تلوث و تخريب مادي أو معنوي و سيطهر و يتسامى و يتنور بالاشراق الالهي، و يموت الشيطان و الوساوس الشيطانية ليتاح لكل الموجودات و حتى الجمادات ان تسبح الله و تحمده متناغمة أكثر فأكثر مع أصوات الإنسان المتسامي

في ذلک العصر السعيد الجديد. و في الختام نذكر ببعض الخصائص البيئية في عهد الحياة المهدوية الطيبة على نحو الاجمال:

١. تطهير الأرض و نورانيتها.
٢. رضا و سرور الموجودات و البيئية.
٣. الأمن و السلام و المحبة في عوالم الإنسان و الحيوان و النبات.
٤. تفعيل جميع مواهب البيئة بأقصي الدرجات.
٥. العمران و التنمية المتوازنة للبيئة.
٦. مواجهة الملوّثات و مراعات الحدود الخاصة و العامة في الحياة المدنية.
٧. إستخدام الطرق والتقنيات الحديثة للحفاظ على البيئة.
٨. إتساع رقعة الحفاظ على البيئة إلى أجواء ماوراء الكرة الأرضية.
٩. التسامي المعنوية البيئة و مواكبتها للحياة المهدوية الطيبة.
١٠. خلو المعارک و الثورة المهدوية من تخريب البيئة.

و بالتالي فإن البيئة و المخلوقات ستعود عبر هذا التحول الايجابي إلى وضعها الاصلي و الالهي الطبيعي، و طبقاً لتعريف العدل (وضع كل شئ في محله الصحيح و استيفاء الأهلية و الحقوق) ستسود فيها العدالة و ستحظي بذروة أهليتها و إستحقاقها و تفجر مواهبها و قابلياتها المكنونة.

پی‌نوشت

Environment..
. Trial Smelter.
Corfu Channel Case.۲
Lake lanoux Arbitration.۳
Gut darm Arbiration.۴
Soviet Satellite Cosmos ۹٤٥ case..۵
۶ . أدي تسرب غاز المثيل ايزوسايانيت من معمل تابع ليونيون في بوبال الهندية سنة ٤٨٩١ إلى وفاة ألفي شخصي، و اصابة مائيتي ألف آخرين.
۷. انظر: فضل الله موسوي، الحقوق الدولية للبيئة، بحث في جامعة هارفارد (ترجمة) طهران، ميزان، ۱۰۰۲م، ص۱۳.
. Biosphere.۸
۹. انظر: محمد حسن حبيبي، الكسندركيس و ...، حقوق البيئة، جامعة طهران، ۲۰۰۰م، ص۷.
۰۱ . الاحاديث غير الموضوعة بين القوسين مترجمة عن الفارسية ولا تمثّل نص الحديث ــ المترجم.
۱۱ . نهج الفصاحة، طهران، ۸۹۹۱، ص۷٦۲ ــ ۸٦۲.
۲۱ . م س، ص۸٦۲.
۳۱ . م س.
۴۱ . انظر: م س، ص۵۳ (باب: الفرس ــ الخيل).
۵۱ . «اكرموا البقر فإنه سيد البهائم»، محمد باقر المجلسي، بحارالانوار، ط طهران ج۳۱، ص۸۰۲، رواية۳، باب۷.
۶۱ . «قال نهي رسول الله عن ضرب وجوه البهائم و نهي عن قتل النحل و نهي عن الوسم في وجوه البهائم» بحارالانوار، ج٦٤، ص۵۱۲، رواية۸۲، باب۸.
۷۱ . انظر: م س، ج٤٦، ص۸۸۲، رواية۵۲، باب۹.
۸۱ . «فامـا من عدم العقل فانه يلحق بمنزلة البهائم» (م س، ج۱٦ف ص۳۲۳، رواية۰۳، باب۷٤).
۹۱ . «من غلب شـهوته عقله فهو شر من البهائم» (م س، ج۰٦، ص۹۹۲، رواية۵، باب۹۳).
۰۲ . نهـج البلاغـة، صبحي الصالح، الخطبـة رقم (۵۲)، ص۱۸۳ ــ ۲۸۳، دارالكتاب اللبناني.
۱۲ . ابن منظور، لسـان العرب، بيروت، دار احياء التراث العـربي، ۸۸۹۱، ج۲۱، ص۳۷۳؛ الراغب الاصفهاني، معجـم مفردات الفـاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشـي، بيروت، درالفكر، ۲۷۹۱، ص٦۲۳.
۲۲ . ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج۳، ص۸٤٦.
۳۲ . بحارالانوار، ج۲۵، ص۱۲۳، رواية ۹۲، باب ۷۳.
۴۲ . م س، ج۱۵، ص۸۷، رواية۷۳، و ج٦۳، ص۹۱۲، رواية۹۱، باب۰٤، و ج۱۵، ص۰۸، رواية ۷۳، باب۱، ج۱۵، ص۵۹، رواية۸۳، باب۱.
۵۲ . ؟؟؟؟
۶۲ . «اصطلحت السـباع و البهائم» بحارالانوار، ج۰۱، ص٤۰۱، رواية۱، باب۷.
۷۲ . م س، ج۳۵، ص٦۸، رواية٦۸، باب۹۲.
۸۲ . م س، ج٦۳، ص۹۱۲، رواية۹۱، باب۰٤.
۹۲ . انظر: المهدي الموعود، م س، ص۷۵۲.
۰۳ . م س، ص٤۷۳.
۱۳ . م س، ص٤۹۲.
۲۳ . م س، ص۵۹۰۱.
۳۳ . «ولا تضع قدميها الا على نبات» بحارالانوار، ج۰۱، ص٤۰۱، رواية۱، باب۷.
۴۳ . م س، ج۳۵، ص٦۸، رواية ٦۸، باب۹۲.
۵۳ . م س، ج۲۵، ص۲۲۳، رواية۱۳، باب۷۲.
۶۳ . م س، ج۱۵، ص۰۸، رواية۷۳، باب۱.
۷۳ . م س، ص۸۷، رواية۷۳.
۸۳ . علي الكوراني، عصر الظهور.
۹۳ . م س، ص۵٦۳ (نقلاً عن بحارالانوار، ج٦۵، ص۹٤)
۰۴ . المجلسي، المهدوي الموعود، م س، ص٦۱۱۱.
۱۴ . م س، ص٤۳۱۱ ــ ۵۳۱۱.
۲۴ . الكوراني، عصر الظهور، ص۸٦۳ (نقلاً عن بحارالانوار،

ج٢٥، ص٧٢٣)
٣٤ . المجلسي، المهدي الموعود، م س، ص١٢١١.
٤٤ . بحارالانوار، ج٢٥، ص٦٣٣، ح٧.
٥٤ . علي سعادت پرور، ظهور النور، ترجمة محمد جواد وزيري فرد، طهران، احياء كتاب، ١٠٠٢، ص٢٠٣ (نقلاً عن اثبات الهداء، ج٣، ص٥٩٤، ح٣٥٢)
٦٤ . الرحمن / ٣٣.
٧٤ . الكوراني، عصر الظهور، ص٠٧٣.
٨٤ . المجلسي، المهدي الموعود، م س، ص٧٥٢، و جاء في هذا المصدر ايضاً عن ابن عباس أن الخنازير ستموت في دولة المهدي و لم يركاتب السطور مثل هذه الرواية منقولاً عن المعصومين، و اذا كانت رواية موثوقة فالقصد منها إرتفاع أرضية المعصية (أكل اللحم الحرام) عن طريق محو الخنازير، و الله اعلم.
٩٤ . الكوراني، م س، ص٦٥٣، (نقلاً عن مجمع البحرين، ص٧٨).
٠٥ . م س، ص٣٥٣ (نقلاً عن بحارالانوار، ج١٥، ص٨١٢) و ايضاً: المجلسي، المهدي الموعود، ص٦٢١١.
١٥ . انظر: لطف الله الصافي الگلپايگاني، منتخب الاثر، ب٧، ح٢، قم، مكتب داوري، ص٨٧٤.
٢٥ . كل الانبياء و خصوصاً اولوالعزم تسلحوا في زمانهم بالعلوم و الأدوات الشائعة في عصرهم، ففي زمن عيسي كان الطب مزدهراً، لذلک شافي الأمراض الصعبة على العلاج و احيي الموتي بإذن الله. و في زمن موسى كان السحر مزدهراً فأمده الله بالعصي السحرية. و في زمن النبي محمدﷺ شاعت الفصاحة و البلاغة و الشعر بين العرب فأنزل الله اليه القرآن ذروة للفصاحة و البلاغة في العالم البشري.
٣٥ . م س، ص٥٥٣
٤٥ . حيدري الكاشاني، حكومة انتشار العدل، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ط٣، بيتا، ص٣١٢.
٥٥ . م س.
٦٥ . المجلسي، المهدي الموعود، م س، ص٩٨٢.
٧٥ . م س، ص٩١١١.
٨٥ . م س، ص٥٢١١.
٩٥ . م س، ص٥٣١١.

فلسفة التاريخ النظرية في عقيدة المهدوية

الخلاصة

هنـاک حاجة إلـى تعاليـم تعطي صـورة متكاملة و سـليمة عن المستقبل، و تعطي التاريخ معنى و غاية آخذة الماضي بنظر الاعتبار و تكون اسـاس سلوك الفرد، و ذلك بفهم المستقبل فهماً صحيحاً و جعله عملياً.
فلسفة التاريخ النظرية (او التأملية) تتكفل بايضاح شطر من الأمور المذكورة المتعلقه بالمستقبل. لكن الجواب المتكامل و الصحيح لذلك انما يستحصل من خلال عقيدة المهدوية.
و على هذا الاسـاس فان البحث الماثل بين يديك، علاوة على طرحه نقاشـاً كاملاً لفلسـفة التاريخ النظرية، يطرح رؤية الاسلام في هذا الشأن و يوضح علاقة ذلك بعقيدة المهدوية. و من ثم يقوم بأيضاح عقيدة المهدوية في ذلك الاطار.

مقدمة

ان الاهتمام والرؤية الخاصة إلى المستقبل و توقع التطورات الايجابية و الواضحة فيه، قد أدى إلى ظهور تسـاؤلات و اجابات و تحليلات مختلفة حول المسـتقبل. ان الرؤية إلى المستقبل تتحقق عادة بصور متنوعة؛ فان من ينظر إلى المسـتقبل من منظار ديني و ثقافي يسـعى إلى التعامل معه بالمفاهيم و المصطلحات الثقافية، و السياسي يسـتثمر المفاهيم السياسية لبيان المستقبل و الفيلسوف و المؤرخ يدرسـان المستقبل من منظار فلسفي – تاريخي و هكذا... اما النصوص الدينية فقد درست المستقبل بما يلائهما و الكتب السماوية، كل قد اسدى تكنات عن المستقبل.

هناك رؤى و نظريات متنوعة قد عرضت في هذا الخصوص و التي من اهمها ما يتعلق بفلاسـفة التاريخ النظريين و لكن ينبغي أن نرى أية فئة من هذه النظريات قد تمكنت من الاجابة الصحيحة على التساؤل الآتي: كيف سيكون مستقبل العالم؟

الف) إن اهم مسـألة في هذا الشان هو «فهم المسـتقبل بصورة صائبة» و يعني ذلك استحصال صورة عن الحالات و الأوضاع التي سـوف تتحقق في المسـتقبل. و بما ان تلك الحالات و الاوضاع سـتكون أرضية لأعمال الفرد، فان تلك الحالات و الصور لها مدخلية في أعمال الحاضر المعاش لدى الانسـان.[١] و إن الصواب في عملية الفهم سيكون بناءً على تحققه مستقبلاً و كلما كانت الاوضاع المتوقعه اقرب إلى الواقع كان هناك فهماً اصوب للواقع و على هذا الاسـاس هناك حاجة إلى رؤى و تعاليم تتمكن من:

١. إعطاء ايضاح متكامل و صائب عن المستقبل.
٢. ان تكون أرضية لعمل الفرد في الحاضر.
٣. ان تعطى للتاريخ معناً و مفهوماً و غاية آخذة الماضي بنظر الاعتبار.

بناءً على فرضية البحث الماثل بين يديك، فان «عقيدة المهدوية» بامكانه و اسـتطاعته أن يبين و يزيل الاستار عن المستقبل بصورة صائبة و يكون أساساً لاستراتيجية حاضرنا و برنامجه.

ب) «فلسـفة التاريخ النظرية» تتكفل ايضاح و تفسير تاريخ الانسان و العلاقة المستمرة للماضي

مع الحاضر و المستقبل. مثلما قام الانسان منذ اقدم الحقب في حياته بالالتفات إلى البيئة المحيطة به والعالم الذي عاش فيه، و سعى إلى بناء تفسير له و لظواهره والاجابة عن تساؤلاته، جعل الماضي و المستقبل و تاريخه موضوعاً للتساؤل و التأمل و قام بتخطيط و انتاج اجابات و رؤى و فلسفات تاريخ خاصة به.

و على هذا الأساس، فان «فلسفة التاريخ النظرية» هي فرع من البحوث الفلسفية و الاجتماعية التي يتوجه إلى التاريخ و يسعى إلى فهم المنطق الذي يخضع له المؤرخ في مساعيه من جهة، و يحاول كشف هدف و مفهوم السير العام للتاريخ و الصورة التي يكون عليها «المستقبل» من جهة أخرى.[٢]

ج) «عقيدة المهدوية»، هي نظرية متكاملة و شاملة في تفسير و ادارة الحياة (السياسية و الاجتماعية و الثقافية...) للانسان و اجابة اساسية لجميع الحاجات الحقيقية و الاساسية للانسان.

و بعبارة أخرى، «عقيدة المهدوية تعاليم اعتقادية و كونية تدور على محور المهدية والتي تعرض تفسيراً استراتيجياً للجوانب الاساسية لحياة الانسان و يطور بصورة جذرية الرؤية و الدافع و فعل الانسان و الساحات المختلفة لحياته الاجتماعية.»[٣]

يمكننا الان ايضاح هذه التعاليم الشاملة و المتكاملة في اطار «فلسفة التاريخ النظرية» و على اساس ذلك يمكننا استخلاص مقومات مختلفة، خصوصاً و ان هدف التاريخ و غايته و العوامل المحركة له و كونه ذا معنى و مفهوم، كل ذلك مهم وجوهري في تلك الفلسفة. اذا تمكننا من استيعاب العلاقة بين الماضي و الحاضر و المستقبل في هذا الاطار و اذا تمكننا من عرض صوره شاملة و متكاملة من حياة الانسان و تبيين للمستقبل، عندئذ نتمكن من سبر و تبيين بعض من الجوانب المهمة لـ «عقيدة المهدوية»، و الاجابة على هذا السؤال المتكرر للانسان: (كيف سيكون عليه مستقبل العالم)

د) إن دراسة «تعاليم المهدوية» من دون الالتفات إلى «تعاليم فلسفة التاريخ النظرية» ستكون، بصورة مبدئية، ناقصة و غير متكاملة. نعم، إن اسس ايضاح و تفسير المستقبل في «فكرة المهدوية» هي المصادر المستقاة من الوحي (المصادر الوحيانيه)؛ و لكن عندما توضع تلك المصادر في اطار فلسفة التاريخ النظرية و يستمثر تجارب حياة الانسان الاستنتاجات العقلية و الفلسفية، عندئذ يمكننا عرض تفسير و ايضاح شامل و متكامل عن المستقبل. ان هذا التوجه هو اساس تكوّن «فلسفة التاريخ الاسمى». و التي لا تتحصل الا مع الاخذ بنظر الاعتبار تعاليم الاسلام النابعة من الوحي و الاستفادة من «التجربة» و «العقل».

هـ) إن عرض النظريات و العقائد و اجراء البحوث، بحاجه إلى منهج و أطر نظرية خاصة. كذلك التأمل و البحث حول المستقبل لايكون خارجاً عن هذه «القاعدة» و ينبغي أن يوضع في هذا الاطار النظري. ان أهم و اكثر الاطر النظرية شيوعاً في البحوث عن المستقبل، انما هو «فلسفة التاريخ النظرية». لذا، اذا وضعنا «عقيدة المهدوية» في هذا الاطار، ستبدو لنا الزوايا المعتمة و تبرز لنا جوانبها المختلفة، النظرية و العملية. و على هذا الاساس، تُعرّف العلق و الروابط المتسلسلة للوقايع والحوادث و تأثيرها على حياة الانسان و تكوّن المستقبل. و تعطى اجابات شافيه للتساؤلات الاساسية للانسان و... و كل هذه البحوث المنظمة هي لاجل التكهن بالمستقبل.

الفصل الاول: فلسفة التاريخ النظرية (التأملية)

التاريخ هو الحركة المستمرة المتواصلة لحياة الانسان بدءاً من الماضي و مروراً بالحاضر و انتهاءً بالمستقبل؛ و التاريخ حافل بالهزائم و الانتصارات، الفشل و النجاحات، الصعوبات و الارتياحات النزوع إلى الحق او الباطل او التقدم و التراجع و... و لهذه الاسباب فان الامعان في التاريخ و ابداء الاراء فيه مرغوبان للجميع ماضياً و حاضراً و مستقبلاً.

الليبراليون ينظرون إلى التاريخ كتقدم، بمعنى أن التاريخ يتولد عندما يتقدم جيل قياساً بسابقه، عن طريق تراكم العلم و المعرفة. و يعتقد الليبراليون بأن هذا التقدم يتحقق عن طريق الاصلاح المتدرج والمتزايد و ليس عن طريق الثورات.

المحافظون ينظرون إلى التاريخ باعتباره عادة و استمراراً و يتركون للتقدم حيزاً ضئيلاً، فدروس الماضي – ليديهم – مرآة للعبر، للحاضر و المستقبل. المحافظون الرجعيون و هم اصحاب فكرة تراجع مسيرة التاريخ، يعتقدون أن سير التاريخ بمثابه انحطاط و نكوص و لذا فهم يصبون إلى زمان سابق عن زمانهم. امّا الاشتراكيون، فهم ملتزمون بنظرية متقدمة في التاريخ و هذه النظرية ترتكز على مجال التطور الاجتماعي و الفردي. يعتقد الماركسيون ان «الصراع الطبقي» محرك للتاريخ. و ان مجتمعاً شيوعاً فاقداً للطبقات، هو المرحلة التي ينتهي التاريخ اليها.

امّا الفاشيون، يرون التاريخ عملية انحطاط و زوال؛ انحطاط من «عصر ذهبي» ماض. و مع ذلك فانهم يتبنون نظرية التعاقب الدوري للتاريخ، و الذي بأمكانه ان يؤدي إلى إعادة ولادة و تجدد للحياة الوطنية و ذلك عادة ما يتم عن طريق الكفاح العنيف و الحرب و...[٤]

اما رؤية فلاسفة التاريخ النظريين، هي اهم من جميع تلك الرؤى فكل واحد منهم ينظر إلى التاريخ و يدرسه من منظاره، فاذا اردنا ان نلخص ما تمخصت عنه فلسفة التاريخ فسنتوصل إلى عدة مفاهيم.

١. المجتمعات الانسانية في حالة من التطور المستمر، و انها فرادي و مجتمعين يسلكون سبيلاً معيناً.
٢. ان سلوك هذا المسار هو عبارة عن اجتياز مراحل هي حصيلة صراعات و صدامات داخلية لتلك المجتمعات او تأثير البيئة المحيطة بها.
٣. المجتمعات الانسانية في تطور مستمر و تصل إلى الكمال عبر اجتيازها لتلك المراحل.
٤. يمكن معرفة حركة التاريخ من خلال استخراج العلل منه و من ثم القوانين التي تضبط الحركة.
٥. يمكن التكهن عن المستقبل اعتماداً على تحليل تلك القوانين و الضوابط و مناقشه مسير الماضي و دراسته.
٦. وفقاً لرؤية مجموعتين من العلماء فان هذه التحولات تتم بصورة خاصة؛ خلاصة القول هي ان التّحول امّا تعاقبي او ثانوي و تراجعي بل و في مسار الانهيار و اضمحلال و انقراض المجتمعات و الحضارات.
٧. فيما يخص مصير الانسان في التاريخ، كل ادعى لنفسه امراً مطلقاً (كهيغل، فانه يؤمن بالروح الكوني المطلق و ماركس، فانه يعتقد بمجتمع لاطبقي و ...)[٥]

فلسفة التاريخ النظرية و فلسفة التاريخ النقدية

إن احدي الفرضيات الجديرة بالاهتمام في فلسفة التاريخ، هي الاستعمالات المتعددة و المعقدة

لهذا المصطلح، بنحو يبدو استعماله الاحادي (في مجال واحد) او التعاريف الاحادية الجهة عنه، يبدو خاطئاً و مضللاً. فقد عرف بعض الكتاب «فلسفة التاريخ» كالاتي: «فلسفة التاريخ هي استعمال المناهج الفلسفية للاجابه على المسائل الانسانية في مجال علم التاريخ ... و تنظر فلسفة التاريخ إلى علم التاريخ من الخارج كفرع علمي (من الدرجة الاولى) و تحيل الفكر الفلسفي حول المسائل و الموضوعات الاصلية للعلم الاول اي علم التاريخ...»[٦]

ينبغي بذل الدقة و العناية الوافرة في استعمال هذا المصطلح. هناك ــ في الواقع ــ فرعان مختلفان، لكنهما مرتبطان بالبحث الفلسفي، يسميان عادة بـ «فلسفة التاريخ» احداهما التحليل الفلسفي لتدوين التاريخ. بمعنى وصف ما انجزه المؤرخون وصفاً منطقياً، عقلانياً و معرفياً. امّا الاخر فهو محاولة استكشاف معنى و مفهوم للحركة العامة للحوادث و الوقائع او الطبيعة العامة للعملية التاريخية التي هي ابعد من العقلية التي يمكن للبحوث التاريخية المتعارفه التوصل اليها.[٧] ان هذين المصطلحين، يسميان بـ «فلسفة التاريخ النقدية (التحليلية)» و «فلسفة التاريخ النظرية (التأملية)» و ذلك في اطار التعاريف و الاستعمالات المنفصلة. إن الفلسفة النظرية و فلسفة التاريخ التحليلية، علمان مستقلان من حيث المبادئ و الاسس. و لكل منهما اسس و مبادئ معينة، و ان كان من الممكن و بصورة نادرة استعمال كل واحد من هذين المصطلحين بصورة منفصلة و مستقلة عن الاخر. إن اكثر المؤرخين و الفلاسفة ينتمون إلى احدى هاتين المجموعتين.

ان فلاسفة التاريخ التحليلين او النقديين، يبحثون في التاريخ بمثابة دراسة للماضي، و يأخذون بنظر الاعتبار مسائل عدة منها: ما الذي ينبغي الاعتماد عليه عند المؤرخين كشواهد او وثائق او بيانات؛ هل تعتبر منجزاتهم و نتائجهم ذات حقيقة عينية ام لا؛ هل الاحكام الاخلاقية على الشخصيات التاريخية هي من واجب المؤرخ ام لاء و... . ان اهم و اشهر فلاسفة التاريخ التحليليين هم: بارتولد نيبور، رانكه، لورد اكتون، ريكرت، دلثاي، كروتشة، كولينغ وود، بوبر و هناك آخرون اقل شهرة.

فلاسفة التاريخ النظريين او التأمليين، يدرسون التاريخ كحقبة ماضية، و يقومون بالتعميم في ذلك بصورة طموحاً اكثر من المؤرخين العاديين. و يمكن اعتبار فيوره، فيكو، كانت، كندرسة، هردر، فيخته، هيغل، شلينغ، ماركس، انجلز، كنت، سبنسر، شبينغله و توين بي من اهم فلاسفة التاريخ النظريين.[٨]

إن عبارة «فلسفة التاريخ»، كانت تطلق حتى بداية القرن العشرين على التأملات النظرية حول جميع مجريات الحوادث و الوقائع (التاريخ كواقعة)، و كان ذلك – في الحقيقة – حصيلة مساع كبيرة لبناة انظمة فكرية كبار و كان من اشهرهم هيغل و ماركس و اشبيغله و توين بي. لقد قام الفلاسفة و المؤرخون خلال القرن العشرين، جنباً إلى جنب برفض تلك الاطروحات الكبرى متذرعين بعدم توافر الادلة و الوثائق الكافيه لاجل تبرير او إثبات صحة و سلامة تلك المدعيات الطموحة. و في المقابل اهتم الفلاسفة بالنشاط العلمي ذي الدرجة الثانية اي التشكيك في و نقد أسلوب و أعمال المؤرخين و هذا هو الفلسفة التحليلية او النقدية للتاريخ.[٩] و قد تكاملت فلسفة التاريخ النقدية خلال القرن الاخير و اصبحت ذات اوجه مختلفة: منها التبيين التاريخي، و الواقع و الحقيقة في التاريخ، و الفعلية التاريخية و ...[١٠] البحث الذي بين يديك يهدف إلى دراسة فلسفة التاريخ النظرية و أبعادها المختلفة.

السابقة التاريخية لفلسفة التاريخ النظرية

فلسفة التاريخ النظرية من البحوث الاساسية و المهمة في دراسة التاريخ، و هي من اكثر المسائل الفلسفية جذابية في القرون الثلاثة الأخيرة. و ينبغي أن نعد هذه الفلسفة من تراث مرحلة خاصة من

مراحل نمو الفكر الاجتماعي و التاريخي و هي اقدم من الفلسفة التحليلية.

إن «فلسفة التاريخ» (يعني السؤال الذي يطرحه الكاتب او المفكر على نفسه فيما يتعلق بحركة التاريخ و مسارها) قد شغلت الاذهان لقرون طويلة. يمكننا عد الفيلسوف الايطالي ويكو (١٦٢٨ – ١٧٤٤) اول من وضع فكرة فلسفة التاريخ، و لكن يمكن القول من منظار عملي ان فلسفة التاريخ كبحث مستقل، قد عرفت في مرحلة بدأت بنشر القسم الاول لـ «افكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشري» لـ هردر، و في فترة لاحقة وصلت هذه المرحلة إلى قمتها بعد نشر «محاضرات في فلسفة التاريخ».

لقد كتب ويكو قبل الفيلسوفين سابقي الذكر، حول فلسفة التاريخ النظرية. نعم، يمكن رصه منطلقات متفرقة و بعيدة في النظريات التعاقبيه للعالم القديم في العقائد اليهودية ـ المسيحية، فيما يتعلق بالخلق و العصيان و اللعن والهبوط و آثار الذنوب و... ان فلسفة التاريخ التقليدية لم تنته بموت هيغل، فبعده استمر بها ماركس و لو بشكل آخر و في مراحل لاحقة اعتمدها كتاب امثال اشبيغله و توين بي.[١١]

عند مناقشة رؤى و افكار هؤلاء المفكرين و العلماء نرى أن «للتاريخ» و مستقبله مكانة سامية و خاصة؛ ان هذا الامر يتجلى بصورة اوضح وابرز في الاديان السماوية و يمكننا رصد مسائل مختلفة من فلسفة التاريخ في تعاليم تلك الاديان. ان جميع الاديان تقر في اطار نظرياتها المتعلقة بالمستقبل، أن نهاية العالم ستؤول إلى مجتمع انساني مثالي. إن الاديان الابراهيمية و غير الابراهيمية كلٌ قد حدثنا عن المستقبل و نهاية التاريخ بنحو من الانحاء.

فتأسيساً على رؤية الاديان الابراهيمية، فالتاريخ يخضع للارادة و المشيئة الالهية و أن الله يحرك و يسير بالتاريخ سنن مختلفة. و ستكون النهاية السعيدة و الحياة الرغيدة، في هذه الدنيا و كذا في الاخرة.

يقول بول ادواردز: «عند ما يتمكن العقل و المشاهدة من فهم و استيعاب اعلى درجات النظم للحقب التاريخية، فان الرؤية الايمانية تتمكن من تشخيص فعل الله و اثره المنقذ في عملية تاريخية خاصة».

إن «مدينةالله» لـ اغسطين، هو البيان الفلسفي التقليدي لهكذا رؤية. إن سير التاريخ هو بمثابة صراع بين المجتمعين إلاهية و الدنيوية (الارضية) و أن ما يعطي لهذا الصراع معنى هو الايمان و الطمأنينة النفسية التي تأتي عن طريق الوحي، بالانتصار النهائي لمدينةالله ... و ان المشيئة الالهية ناظرة إلى النجاة و الفلاح. بعد ان استعرضنا الرؤى الدينية، سنشهد وجهات نظر الفلسفات غير الدينية. لقد استعمل لاول مرة عبارة «فلسفة التاريخ». ان رسالة ولتير «حول سلوك و اخلاق الامم» لها مكانة بارزة و ذلك لسبب رئيس هو صرف التركيز عن التاريخ العام إلى تفاصيل عادية و مستهانة بها للمجتمع الانساني و التي يعبر عنها ولتير بالحركة من ظلمات الخرافة إلى نور العقل.

إن العلم الحديث يعد اكثر طموحاً من «ويكو» و يقصد بيان الحركة و المسار العام للتاريخ على اساس نموذج النمو و الفساد المستمرين و هو ما عموماً يتجه صوب الكمال. بالرغم من الاعتراف بالمشيئة الالهية في العلم الحديث. فانه في النهاية ينسجم و قوانينه المتقدمة.

لقد اكد هردر في «افكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشري» (١٧٨٤)، على الوحدة العضوية و المنسجمة للثقافات البشرية و المساهمات الفذة التي اسدتها «روح» كل واحدة منها ـ وحتى ثقافة القرون الوسطي ـ في التقدم و التكامل العام للجنس البشري.

يرى الفيلسوف كانت في كتابه «فكرة حول تاريخ عالمي من وجهة نظر الوطن العالمي» ان

التاريخ يسير على وفق «خطة خفية و هذا يعني أن الانسان سواء أكان يتوافق مع بناء المجتمع ام لا يتوافق معها، فان تلك الخطة يحدو بالانسان خلافاً لارادتة، نحو بناء نوع من النظام المدني و العقلاني على المستوى الداخلي او الدولي. اما هيغل فانه يرى في اثريه «فلسفة الحق» (١٨٢١) و «محاضرات في فلسفة التاريخ»، يرى موضوع التاريخ هو تفعيل المطلق في الزمان و نشر و توسيع و تكامل الروح عن طريق مراحل حياة بعض الامم التاريخية العالمية. بما ان ذات الروح متحررة، فان مضمون تاريخ العالم ــ في نفس الوقت ــ عبارة عن توسع وتكامل حرية الانسان ــ نوعاً و كمّاً ــ في جميع انماط المنظمة الاجتماعية.

لقد تطرق اسبنسر في «اصول علم الاجتماع» (١٨٩٦ ــ ١٨٧٧) و غيره من عماله المكتوبة، إلى نوع من القانون الكوني الشامل للتحول والتطور يسيّر التاريخ و على اساس ذلك يسير التكامل الاجتماعي كأي تحوّل آخر من نوع من التجانس اللامّعين و اللامنسجم إلى تجانس معين و منسجم.

لقد قام ماركس بتوسعة الرؤية المادية في موضوع التاريخ، و اكدّ على العوامل الاقتصادية. و اصبح برؤيته المعروفة في التاريخ، اي الصراع الطبيقي، من اشهر فلاسفة التاريخ و اكثرهم اثارة للجدل في العصر الحديث.

امّا اشبيغلر و توين بي فانهما ــ اعتماداً على المنهج الاستقرائي ــ يتطرقان إلى قوانين تحكم التحوّل و التقدم المتعارف عليهما للثقافات و الحضارات و يعتمدان على هذه القوانين في التكهن بمصير حضارة ما. يدعي اشبيغلر في كتابه «سقوط الغرب» (١٩١٨ ــ ١٩٢٢) أنه قد توصل إلى معرفة بعض من النظم الحضارية عن طريق علم الجمال و هذه النظم تتولد ثم تنمو ثم تبلغ اشدّها فتموت بعد أن استنفدت اقصى الامكانيات النوعية لأسلوب خاص من الحياة.

و امّا توين بي فقد اكتشف أن في التاريخ نوعاً من الحركة الروحانية والتي تنشأ من تحدي الانسان للاضمحلال و انهيار اجيال متعاقبة من الحضارات.[١٢]

ان عامة هؤلاء الفلاسفة و المفكرين يهدفون إلى كشف حقائق من التاريخ و القوانين و القواعد العامة للحركة التاريخية و التعرف على هدف التاريخ و مساره و التفسير التفصيلي للوقائع و الحوادث و اخيراً، التنبؤ بمسار حركة الاحداث. و هم يتعقبون كل ذلك تحت اضواء «فلسفة التاريخ النظرية».

تعريف و طبيعة فلسفة التاريخ (النظرية)

ان فلسفة التاريخ النظرية تعني ــ فيما تعني ــ محاولة تمييز او تعيين نموذج او تركيبة حركة التاريخ. كذالك تعني دراسة التاريخ (اي الماضي) والتعميم في ذلك. إن فلسفة التاريخ تعني دراسة مسار حركة التاريخ من الماضي حتى الحاضر و التكهن بمسار و نهاية التاريخ في المستقبل. اذا نظرنا إلى التاريخ من هذا المنظار فانه كائن حقيقي، حي و ذوحركة، له جسم و روح و ارادة و مطالب و نسق و محرك و مبدأ و مسار و منتهى و هدف و قانون و نظام و ... و في الحقيقة فان تاريخ المستقبل حصيلة الماضي و صداه و لذا يؤكد فلاسفة التاريخ على كون التاريخ ذاهداف و يصورنه ككائن حي و ناشط.

إن الفيلسوف في فلسفة التاريخ النظرية، يبتغي ادراك معنى و هدف التاريخ، كما يبتغي فهم ما يحرك التاريخ و آلية حركته و غايتها و محطتها الاخيرة و الفيلسوف يهدف إلى الاجابة على ثلاثة اسئلة اساسية:

١. ما هو هدف التاريخ و مقصده و إلى اين يسير التاريخ؟
٢. مـــا الذي يحـــرك التاريخ و ما هي آلية حركته. و ما هـــي الاذرع او العناصر التي تحركه؟
٣. ما هو المسار و المراحل المهمة و البارزة لهذه الحركة؟

ينبغي هنا الاشارة إلى عدة تعاريف عن فلسفة التاريخ النظرية:

الف) تبيين قانون او عدة قوانين تتحكم في سير تاريخ حياة الانسان.[١٣]
ب) ما يبحث عن حركة التاريخ و محركه و مساره و هدفه.[١٤]
ج) محاولة اكتشاف معنى و مفهوم الحركة العامة للظواهر التاريخية، و يتوصل إلى الطبيعة العامة للعلمية التاريخية.[١٥]
د) العلم بالتحولات و التطـــورات التي تعرض على المجتمعات من مرحلة إلى اخرى، العلم بعملية «تكون» المجتمع و ليس بما «يكون» عليه المجتمع.[١٦]
هـــ) فرع من علم التاريخ يبحث عن العوامل الاساســـية و المؤثرة في الحوادث التاريخية و البحـــث في القوانين العامة التي تحكـــم تنمية المجتمعات الانســـانية و تحولاتها عبر الزمان.[١٧]
و) ان فلســـفة التاريخ يبحث عن التاريخ بوصفـــه ذو هدف و قانون و نظام و يبحث كذلـــك عن حركـــة التاريخ و مراحله و اتصال المراحل بعضهـــا ببعض او انفصالها و تكاملها و عدم تكاملها و كذلك وجود و ماهية و اسس و مفاهيم و حدود كل واحد منها و كذلك منشأها العلمي و النظري.[١٨]
ز) إن فلسفة التاريخ يؤمن بأن التاريخ يسير وفق القانون. هوية التاريخ هوية حقيقية و ليســـت اعتبارية. هذه الهوية الحقيقية قد بدأت من نقطة ما و تسير في مسار ما و اخيراً ســـتصل إلى نهاية ما. فلسفة التاريخ تســـعي إلى استكشاف كيفية هذا المسار و النشأة و استكشـــاف تلك المرحلة النهائية و كيف يمكن التكهن و لو اجمالاً بالمرحلة التالية، اعتماداً على المرحلة الحاضرة و هل يمكن تجنب العبور من مرحلة ام لا و اخيراً ما الذي يحرك التاريخ؟[١٩]
ح) إن واجب فلسفة التاريخ هو بيان تفاصيل دقيقة عن مسار الاحداث التاريخية بنحو يتبين بصورة بارزه الاهمية الحقيقية و المنطقية الاساسية لهذا المسار و بذلك (تظهر خريطة التاريخ و بنيته).[٢٠]
ط) فلســـفة التاريخ هي العلم بالتحولات و تكامل المجتمعات من مرحلة إلى اخرى و القوانين التي تحكم مســـار و اتجاه تلك التحولات و التكاملات. بعبارة اخرى فلســـفة التاريخ تدرس اسباب رقي الانسان و المجتمعات من مرحلة إلى اخرى و من نظام إلى آخر.[٢١]

بناءً على ما ســـردناه من التعاريف يمكن القول في اطار تعريف جامع و كامل لفلسفة التاريخ النظرية: «فلســـفة التاريخ عبارة عن استكشـــاف النموذج والقوانين التي تحكم التاريخ و التعريف بالاهداف و المســـارات و الاسباب المحرّكة للتاريخ و ذلك بهدف التكهن بالمستقبل و اعطاء المعنى لحركة التاريخ».

إن فلســـفة التاريخ تدرس الابعاد المختلفة لحياة الانســـان و يعرض تعاليم مختلفة حول التاريخ و مستقبل العالم؛ و مع ذلك فان هذا العلم لم يتطرق إلى مواضيع و مسائل غامضة كثيرة و ان الكتاب و الباحثين لم يوضحوا مسائله بصورة جلية.

يمكننا استنتاج مسائل و تعاليم منوعة حول رؤى و عقائد مفكري و فلاسفة التاريخ. انهم يؤمنون بمســـتقبل تاريخي معلوم لهم. يعمدون إلى تعيين غاية التاريخ و مسار حركته. انهم يعرضون اطروحة

التاريـــخ و نموذجه و يرسمون له بنية و خريطة عامة، فمن وجهة نظر هؤلاء المفكرين و الفلاســـفة: فالتاريخ له معنى و مفهوم خاص و له اتجاه عام للحركة و ... هذا و ســـتعرض هنا تعاليم فلســـفة التاريخ الاكثر اساسية:

مسائل و تعاليم فلسفة التاريخ النظرية

الف) المعرفة الحقيقية للتاريخ

إن صفحـــة التاريخ و الحوادث والوقائع المتعلقة بحياة الانســـان، عليها غشـــاوة من الغموض و الاشـــكالات السندية و الروائية، و ان المعرفة الســـليمة و الحقيقية لها و التعرف على مسار و مراحل التاريخ كفيلة بكشـــف الستار عن حقائقها. الواقع هو اننا نواجه أمرين: التاريخ بمعنى جميع مجريات الحوادث و الوقائع (التاريخ كواقعة) و التاريخ بمعنى الرؤى و وجهات النظر حول تلك الاحداث.

يرى والش ان فلســـفة التاريخ عبارة عن «الدراســـة و المناقشـــة النظرية حول تفاصيل الحقائق التاريخية»[٢٢]

و يرى استانفورد أن فلسفة التاريخ النظرية مكلفة بمعرفة طبيعة التاريخ و استيعاب معناه.[٢٣]

إن فلاســـفة التاريخ النظريين يجرون بحوثهم في التاريخ العام و ينبغي عليهم ان يكونوا مضطلعين بالتاريخ العام؛ و ان يعرفوا الوقائع و القوانين التي تحكمها و العلل والاسباب الداخلة فيها كي يتمكنوا من ابداء الرأي في التعميم من عدمه. و على هذا الاســـاس، تعـــد معرفة التاريخ بصورة صحيحة و القدرة على ازاحة الغبار عن صفحاته، هي الخطوة الاولى لفلســـفة التاريخ النظرية. كما ان فلســـفة التاريخ النقدية تقوم بنقد و مناقشه علم التاريخ و بذلك تساعد إلى حدٍ ما بتهذيب التاريخ و ازاحة الغموض عنه.

ب) اعطاء الدلالة للتاريخ

فلســـفة التاريخ في مفهومها الواســـع تعني «اعطاء الدلالة للحوادث و الوقائع المتشتتة و المبعثرة والتي تبدو كونها صدفة و غير مرتبطة بعضها ببعض».[٢٤] و يحاول فيلسوف التاريخ أن يربط بين تلك الاحداث و يستنتج منها مجموعة من النتائج المنطقية و المقبولة فيما يتعلق بأسباب تلك احداث.

إن فلسفة التاريخ تفترض أن هناك بداية للحوادث التاريخية و بذلك تصفي دلالة و معناً للحوادث اللاحقة الاخرى بل و نهاية معينة. و لذا قيل: «ان اهم مسألة في فلسفة التاريخ النظرية، وجود «مبدأ الغاية» و الدلالة في التاريخ. ان عرض اطروحة و انموذج معين للتاريخ استناداً على قوى محركة خاصة و مراحل و حقب مختلفة، يعطي للتاريخ معناً و دلالة و يجعله مستساغاً من الناحية العقلية...» و قد قيل مسبقاً ان التاريخ ـــ من منظار الفلسفة النظرية ـــ كائن حقيقي، حي و ناشط، له جسم و روح و ارادة و مطالب و نســـق و محرك و مســـار و قانون و... و على هذا الاساس فان فلاسفة التاريخ يؤكدون على كون التاريخ كائن هادف وحي، ناشط و متحرك.

تأسيساً على ما قلناه فهناك رؤيتان إلى المستقبل:

١. المستقبل المعلوم (فيما لو كانت للتاريخ دلالة و معنى)
٢. المستقبل المجهول (فيما لو كان التاريخ فاقداً للدلالة).

ج) استكشاف انموذج و خطة عامة للتاريخ

إن احدى البحوث المهمة في فلسفة التاريخ النظرية، هي استكشاف و عرض انموذج عام و شامل

للتاريخ. يرى كانت: أن مهمة فلسفة التاريخ هي أن تعرض التاريخ و هو يسير وفق خطة قابلة للفهم و أنه يسير باتجاه هدف معين.[٢٥] يقول واتكينسون كذلك: «ان فلسفة التاريخ يتضمن محاولة تمييز او تعيين وجود انموذج او بنية في مسار التاريخ».[٢٦]

و يقول اچ وولش: ان الهدف من التنظير الفلسفي هو استيعاب مسار التاريخ بصورة عامة و اثبات و تبيين أنه بالرغم من الاوضاع الظاهرية غير المتعارفة المتعددة التي تظهر على ساحة التاريخ و التي يصعب بها استخلاص النتائج، مع ذلك بالامكان ايجاد وحدة منسجمة تتضمن نموذجاً عاماً. و لو امكن فهم هذا الانموذج العام لأمكن ايضاح مسار الاحداث بصورة دقيقة و كان بالامكان استيعاب المجريات التاريخية بمفهوم خاص بنحو يكون مقبولاً بالعقل و الدليل».[٢٧]

إن هذه الفرضية أدت إلى ظهور ثلاثه نماذج عامة حول حركة التاريخ و ظهور افكار مختلفة حول ذلك:

١ . النموذج الخطي (التقدمي او التراجعي): وفقاً لهاذا النموذج تبدأ احداث التاريخ من نقطة معينة و تستمر في الحركة حتى تصل إلى ما نحن فيه في هذا العصر. إن التاريخ في هذا الانموذج يسير باتجاه معين.

٢ . النموذج الدوري (التعاقبي او التكراري): يعتقد في اطار هذا الانموذج ــ أن الاحداث التاريخية تبدأ من نقطة معينة ثم تتوالى في حركتها فتتكرر. و على هذا الاساس فان التاريخ يكرر او يعيد نفسه في الامم و الشعوب و مراحل متعاقبة.

٣ . نموذج الصدفة: بناءً على هذا الانموذج للتاريخ، فان الصدفة تحكم جميع الاشياء بصورة عامة. اي ليس هناك من نظم و تناسق! ان النظريه الخطية قد تتضمن الحالة التقدمية او الحالة التراجعية. لكن القسم الاعظم من هذه النظريات تو كد على تقدم النوع البشري. كذا يتزاوج التكامل و التقدم الدوري مع التكامل الخطي، فتتمخض عنه نوع من السير التقدمي اللولبي، وفقاً لما يقترحه ويكو.[٢٨]

د) خضوع حركة التاريخ للضوابط و القانون

إن احدى استعمالات فلسفة التاريخ النظرية هي اكتشاف القوانين الخاصة بحركة التاريخ (السنن او العادات التاريخية) و معرفة نظام العلة و المعلول فيها. ان فلسفة التاريخ ــ من منظار الشهيد المطهري ــ هي العلم بالتغيرات و التطورات الحاصلة في المجتمعات، من مرحلة إلى اخري، و القوانين و الضوابط التي تخضع لها تلك التغيرات و التطورات.[٢٩] و من منظار احد الكتاب فان «فلسفة التاريخ يبحث و يناقش التاريخ باعتباره ذا هدف و قانون و نظام...»[٣٠]

إن مهمة فلسفة التاريخ كما جاء في القاموس الفلسفي، هي دراسة العوامل الاساسية المؤثرة في الاحداث التاريخية و البحث في الضوابط العامة التي تحكم التطور و التنمية في المجتمعات البشريه و التغيرات الحاصلة عبر الزمان.[٣١]

إن بعضاً من الفلاسفة في حقل فلسفة التاريخ النظرية، يعرضون نظريات حول اهم العوامل و العلل و الاسباب في العلمية التاريخية فضلاً عن عرضهم للقوانين التاريخية. إن قانون (قاعدة) ماركس فيما يتعلق بأولوية او تقدم العوامل الاقتصادية على العوامل السياسية، مثال لهذه القوانين. مهما يكن، فان اولئك الفلاسفة ليسوا بصدد عرض اطروحة او انموذج للاحداث الماضية... بل ينوون معرفة اسباب و كيفية تغلب و سيادة اطروحات او نماذج خاصة.

لقد ادعى كثير بانهم وفقوا في كشف قوانين خاصة للعملية التاريخية، هناك دعويان في هذا المضمار:

١. اكتشاف نوع من الخطة او الاطروحة العامة بناءً على الاحداث الماضية.
٢. اكتشاف نوع من القانون الموجه في التاريخ.[٣٢]

هـ) القدر و الحتمية التاريخية

إن بعضاً من النظريات و الرؤى النظرية حول التاريخ، تكون ذات صبغة جبرية او ضرورية! يبدو أن حركة الاحداث و الوقائع في امدها البعيد، تأخذ طريقها من دون تأثير للاعمال و الانشطة و المساعي الفردية. و ان التاريخ سيصير إلى حيث ما لابد ان يكون. فلا تأثير لعمل الانسان مهماً يفعل. انه نوع من الجبر الضروري غير القابل للتجنب تخضع له حركة التاريخ. و ليس باستطاعة الافراد ايقاف عجلة التاريخ.

ان «ضرورية او حتمية» الاحداث التاريخية تحتمل ثلاثة معانٍ متفاوته عل اقل تقدير:

١. المصير و المشيئه الالهية.
٢. الضرورة التاريخية (الحتمية التاريخية)
٣. الجبر العلمي (الشرط و المشروط او لازم و الملزوم)

ان المعنى الاول لهذه الكلمة هو ان الاحداث تقع بناءً على قدر غير معروف، المفهوم الذي تعرفه اليونان و الشرق. ان كثيراً من الفلسفات الدينية و الكلامية في التاريخ، قدرية بسبب ايمانها بالدور الذي تراه لله. نعم ان الرؤية القدرية في المنظار الديني تتبدل إلى رؤية مبينة على المشيئة.

لكن الضرورة التاريخية محاولة لتبيين كون القدر او المشيئة نابعان من جوهر عمليات التاريخ العادية (الحتمية التاريخية): إن سير التاريخ في اطار هذه الرؤية له اتجاه ضروري عام. نجد في اطار المعنى الثالث، أن حادثاً تاريخياً ما لا يكون حتمياً الا اذا تحقق حادث آخر او حوادث اخرى كشرط لوقوع الحادث المعني. عليه فمؤدى الجبر التاريخي هو ان لأي حادث تاريخي هناك حادث آخر كشرط كاف له...

إن هذا المفهوم التاريخي واجه انتقادات كثيرة خصوصاً من قبل بوبر، و ان الجبرية التاريخية قد آل امرها إلى الرفض.[٣٣] إن الارادة الحرة للانسان لها دور اساس في حركة التاريخ ــ وفقاً للرؤى الدينية و خاصة الرؤية الاسلامية ــ بالرغم من أن جميع الامور تكون في اطار القدرة و المشيئة الالهية.

و) التكامل و التقدم في التاريخ

إنّ احدى المفاهيم المهمة في فلسفة التاريخ النظرية، هي تكاملية او عدم تكاملية التاريخ و تقدم أو تراجع الإنسان. و قد أصبح اليوم و مع تقدم العلوم الطبيعية، أصبح لدى الشارع و عموم الناس من البديهيات بما يستحيل معه تصور أمر آخر تقريباً. و على هذا الأساس فإن البعض يرى تقدم الإنسان يمكن في اطار العلوم او في مسار التكامل العلمي و آخرون يرون التقدم كامن في عملية التطور و التقدم الفني و هناك فئة ثالثة ترى التقدم كامن في السيطرة على الطبيعة و استثمارها بصورة متزايدة و... .

إن الموضوع الرئيس لفلسفة التاريخ هو التكامل الإجتماعي و هناك في هذا الخصوص نظريتان: احداهما نظرية ايجابية و قد ترعرعت على يد اصحاب النزعة التكاملية. والاخري سلبية أبدعتها يد المعارضي للتكامل و القائلين بالتداور.

كان هناك، حتى ما قبل القرن السادس عشر، اعتقاد بأن الإنسان كان يعيش في البداية عصراً ذهبياً و آمناً لكنه في الفترة ما بين القرن السادس عشر و منتصف القرن التاسع عشر، انعكس هذا الاعتقاد و اعتقد الناس بأن الانسان عايش عند البدء ثقافة حضيضة و مليئة بالعنف، ثم تكامل و تحضر

بصورة تدرجية. فلذا فإن التاريخ اكتسب صورة مفعمة بالآمال.

و كان قد أعلن فرانسيس بيكن أن الجيل الحاضر اكثر عقلانية من جميع الاجيال السابقة له و تكهن أنه بفضل التكامل في العلوم العملية ستكون هناك اصلاحات اكثر اشراقاً.

عارض ويكو (١٧٤٤ ــ ١٦٦٨) النظرية الدورية للتاريخ و اعتقد بأن الفئات البشرية تتكامل في مسار لولبي.

و عرض توركو (١٧٨١ ــ ١٧٢٧) نظرية ترابط الحوادث التاريخية و تكامل الفئات البشرية. أما كانت فقد حاول تدوين قوانين التكامل و قام بصورة خاصة إلى اثبات التكامل الاخلاقي.

امّا كوندرسه (١٧٩٤ ــ ١٧٤٣) فقد أتى بنظرية تشير إلى تعاقب مراحل الحضارة و توقع تقدماً كبيراً في القرن التالي بفضل الثورة الفرنسية و انتشار العلوم في حياة الإنسان و...[٣٤]

إن فرضية «التقدم و التكامل» هي أحدى تحديات فلسفة التاريخ و إن تحقق ذلك في الوضع الراهن من حياة الإنسان أصبح موضع تساؤل لبعض المفكرين. فنحن لانستطيع الاعتراف بصحة و سلامة التكامل الاخلاقي و الثقافي حتى رغم ايماننا بالتقدم المادي و الصناعي و لايسعنا غضّ الطرف عن النقائص و الصعوبات الجمّة في حياة الإنسان.

ز) التعميم و التكهن بالمستقبل

إن النظر إلى المستقبل و التكهن بالاحداث و الوقائع، كان و لايزال موضعاً لإهتمام الناس كافة و قد تمخضت نقاشات حول امكانه او استحالته. إن الفلاسفة العاملين في حقل فلسفة التاريخ النقدية يدرسون التاريخ اساساً كحالة ماضية، و تعييناً، بصورة اكثر طموحاً من المؤرخين التقليديين، يقومون بالتعميم في المسائل التاريخيَّة. حتى قيل: ينبغي علىً المؤرخ و الباحث في التاريخ أن يحاول تعيين مسارحركة الماضي و الحاضر و المستقبل و أن يستكشف بالدراسة الدقيقة، قواعد حركة التاريخ في الماضي إلى الحاضر كي يتمكن تأسيساً على ذلك من التكهن بالمستقبل و مصير الامم.[٣٥]

استناداً إلى العقيدة الرائجة و السائدة في القرن التاسع عشر فان هناك مجموعة من القوانين و قواعد التكامل التي تعين خصائص الفئات الاجتماعية و قد سادت العقيدة التي نقول ان معرفة تلك القواعد و القوانين تمكن من التنبؤ العلمي بالمستقبل. بهذا دخل مفهوم النزعة الكلية إلى هكذا مسائل و برز امثال هيغل و كنت و ماركس كشارحين رئيسيين (للنزعة التاريخية) و مفسرين لها و المدافعين عنها. إن النزعة التاريخية تعني تعيين العقائد التي لها في العلوم الاجتماعية دور تنبّوئي للمجريات و الحوادث المستقبلية، اي التنبؤ بحركة التطورات و مسارها في المستقبل استناداً إلى القوانين و القواعد المتعلقه بمسار التطورات التاريخية الماضية و الحاضرة.

إن النتيجة الواضحة لهذه الرؤية تقول ان حركة التاريخ تخضع لسيطرة القوانين العامة و القواعد الكليّة و تمكن معرفتها من التنبوء بمستقبل المجتمعات و الحضارات. إن تلك القوانين المذكورة ثابتة لا تتغير، بنحو تكون مقاومتها عبثاً و بعبارة اخرى ان تلك القوانين خارجة عن دائرة الإرادة و الأختيار الإنساني.[٣٦]

ان بعضاً من الكتاب كـ بوبر و هايك عارضوا هذه الرؤية الفلسفية التاريخية. و اعتقدوا بأن لايمكن بوجه من الوجوه القيام بالتعميمات العامة و التنوئات المستقبلية حول حركة التاريخ و تطور المجتمع... إن التنبوء الدقيق بمسار الحوادث التاريخية و نتائجها مستحيلة بصورة جوهرية.[٣٧]

ونعتقد ايضاً ان التنبؤ بالحوادث و الوقائع المستقبلية لا يدخل في اطار مهام علم التاريخ او فلسفة التاريخ (المبتنية على العقل و التجربة فحسب)، بل انه شأن الوحي و المعطيات او التعاليم الدينيه و تكون فلسفة التاريخ كأطار لعرض تلك التنبؤات مفيدةً و مؤثرة.

خ) هدف التاريخ مساره و محركه

لقد سبق القول أن الاجابة على تلك ثلاثه اسئلة اساسية هي على عاتق فلسفة التاريخ النظرية، و بعبارة اوضح، ان فلسفة التاريخ معرفة يبحث فيها عن حركة كائن يدعى التاريخ و مساره و هدفه. ان هذا الكيان المستقل الذي يسير في طريقه و يخضع البشر له او يسحقه تحت عجلاته السريعة والثقلية، هذا الكيان بدأ من نقطة و يمر في طريق و سيصل إلى غاية. و فلسفة التاريخ النظرية تهدف إلى تبيين كيفية حركته و استمراره و تعيين النقطة الاخيرة (محطة التاريخ) و كيف يمكن استشراف المحطة التاليه ــ و لو اجمالاً ــ بالأستناد إلى المحطة الحاضرة.[٣٨] إن الأسئله الثلاثة الاساسية التي يعمد كل فلسفة تاريخ نظرية إلى الاجابة عليها هي كمايلي:

١ . إلى اين يذهب التاريخ (الهدف).
٢ . كيف يذهب (آلية الحركة و المحرك).
٣ . في اي مسار يسير (مسار و محطات حركته البارزة).

يرى اج والش أن فلاسفة التاريخ النظريين كانوا في صدد كشف مفهوم و هدف حركة التاريخ بصورة عامة. و من وجهة نظرهم ان التاريخ ــ في الصورة التي يعرضها المؤرخون التقليديون ــ لم يكن سوى مجموعة من الحوادث غير المرتبطة بصلة و غير المنسجمه و فاقدة للأسباب. و الحقيقة ليس كذلك. ولاشك في وجود هيكلية. إن مهمة فلسفة التاريخ هي اعطاء شرح دقيق عن مسار الحوادث التاريخية و تبيين الاهمية الحقيقية و المنطق الاساسي لهذا المسار بصورة بارزة.[٣٩] و على هذا الاساس تهتم فلسفة التاريخ النظرية بالتطورات الحاصلة في المجتمعات، من مرحلة إلى اخرى و القوانين التي تتحكم في مسار و اتجاه تلك التطورات و في النهاية، الهدف و المحطة الأخيره للتاريخ. إن المسألة الاخرى لأية فلسفة تاريخ نظرية، هي ان حركة التاريخ تتشكل بواسطة عوامل محركة و أن هناك قوى خاصه تحرك المجتمع و تجتاز به المراحل و المحطات المختلفة. هنا نحن في مواجهة نظريات و رؤى و عقائد متنوعة كل منها تفسر بنحو من الانحاء حركة التاريخ و العوامل التي تؤدي إلى حركته. من جملة هذه العوامل المحركة للتاريخ في آراء و افكار الكتّاب و العلماء هي:

الصراع الطبقي (ماركس) و البيئة الطبيعية و ظروف الطقس و جغرافيا (مونتسكيو) و وجود قومية بعينها (كنت كوبينو) و المشيئة الالهية (بوسوئه) و البطولية (الفاشيون) و الغريزة الجنسية و الحب و الجوع (فرويد و...) و العصبية (ابن خلدون) و عنصر القوة و العوامل السياسية (دورينك).[٤٠]

نقد و مناقشة

هناك رؤى متفاوتة فيما يتعلق بفلسفة التاريخ النظرية و هناك اشكالات و انتقادات عدّة عليها:

الف) نظريات فلسفة التاريخ تحتوي على صورة من الجبر و الضرورة و الحتمية. و كأنّ التاريخ يسير من غير التأثر بمساعي و اعمال و نشاطات الانسان. و من هذا المنطق ليس هناك للبشر ارادة، او خيار يذكر، في حركة التاريخ و هم خاضعون امامه بلاشرط.

ب) الحوادث التاريخية غير قابلة للاعادة و التكرار و ليس لكل التنبؤات أن ترى النور. بمعنى هناك فئة قليلة من تلك الاحتمالات يمكن لها أن تتحقق.

ج) من الصعوبة بمكان عرض قانون اوقاعدة عامة يحكم البشيرية خصوصاً لو اخذنا بنظر الاعتبار تنوع الثقافات والملل و التقاليد و تكثرها و تعقدها و بالاخص إذا كان هناك توجّه مؤسس على مجموعة من الشواهد التاريخية والاستنتاجات الفلسفية.

د) بعض النقاد ادّعوا استحالة كتابة تاريخ عام و ذلك، لأنّ التاريخ في مجموعه ليس كلاً و انّ مؤرخ التاريخ العام قياساً بمؤرخ الثورة الفرنسية او عصر استعمار امريكا مثلاً ــ

يفتقد إلى موضوع خاص للدراسة.

يبدو انّ جميع هذه الاشكالات حول فلسفة التاريخ النظرية واردة و يجب التّوجه إلى منحى جديد لأجل التخلص من تلك الإشكاليات و ما ذلك الإتجاه إلاّ «فلسفة التاريخ السامية»

الفصل الثاني: المهدوية و فلسفة التاريخ النظرية

«فلسفة التاريخ السامية» هي تبيين و دراسة تعاليم الاسلام الوحيانية حول مسار التاريخ و الاستعانة بالتجربة و العقل (الوحي + العقل + التجربة). و ان مظهر و بؤرة هذا العلم هو عقيدة المهدوية.

إن المهدويه هي النهاية السامية و المجيدة لمستقبل العالم و المحطة السامية و المتكاملة للتاريخ البشري. إنّ المهدوية هي تنبؤ وحياني لهدف التاريخ و غايته و نهاية حركته المتلاطمة. إن «المهدوية» تحقيق لكون التاريخ ذا معنى و غاية، و ايمان بمصيرٍ محتوم و واضح. إنّ هذه الفكرة السامية، قد عرضت في صور مختلفة و في صياغات متنوعه، و قليلاً ما عولجت من منظار فلسفة التاريخ و نسيت الصلة بينهما.

نحن ندعي أنّ فلسفة التاريخ الحقيقية و نهاية حركته تتجلى في المهدوية. ولذا ينبغي دراستها بصورة واضحة.

فبناءاً على الرؤية الفلسفية التاريخية إلى «عقيدة المهدوية»، يمكن عرض رؤية جامعة و كاملة حول حركة التاريخ و غايته و محطته.

لم يستطع أي من فلاسفة التاريخ أن يبين و يفسر «التاريخ» بصورة جامعة و دقيقة و قد عجز عن استكشاف الهدف و المقصد الحقيقي للتاريخ «و لهذا السبب تورّطوا في خلافات أساسية» بينما نجد فكرة المهدوية السامية قادرة على بيان و تفسير و تحليل حقيقي و يقيني لحركةً التاريخ و معرفة محطاته و مساره الصحيح. الحقيقة هي انّه يستحيل شرح فلسفة التاريخ من المنظار الاسلامي إلاّ من خلال الإيضاح الصحيح لعقيدة المهدوية.

إن عرض مسائل عقيدة المهدوية، في اطار فلسفة التاريخ النظرية، يمكّننا من بيان المسائل التي لم تذكر، بياناً منظماً و فلسفياً و يمكننا من اثبات كون التاريخ له معنى و كونه مؤسس على ضوابط و قوانين و يهدف إلى غاية.

من الواضح أن هذا النمط من الايمان بالمصير و الحديث عن النهاية، لايكون مؤسساً على التنبؤ العلمي و الفلسفي، بل على الوحي و الغيب الذي علمه عندالله و الراسخين في العلم (النبيﷺ و الأئمة المعصومين). ان هذا التنبؤ الحتمي و القطعي، هو اخبار غيبي بمستقبل صحيح و مشحون بالفضائل و لايدل بحال على جبرية حركة التاريخ. ان الوعد و البشارة الالهية الحتمية، يتعلق بسيادة الصالحين و حكومة العَدل العالمية و هلاك الباطل.

إن الاشكالية المحدقة بالنظريات المتعلقه بفلسفة التاريخ، هي كون تلك النظريات جبرية و تدعي ابتناءها على العلم. بينما نجد في الفكر القراني أن حركة التاريخ ليس جبرياً و أن لأرادة الانسان تأثيراً في احتياز مضايق التاريخ و الوصول إلى قمم التقدم و السمو. كل ذلك السير سيكون في اطار المشية و القدرة الالهية و تتحقق على اساس مبدأ القضاء و القدر. إن الهدف من الخلق و ان ارادة الله اقتضت بان يجتاز الانسان الطريق بملء ارادته و حريته.

إن ارادة الانسان و دوره في حركة التاريخ و اجتياز عقباته، لايمانع تحقق البشارة و الوعد الالهي الحتمي ـــ و ليس كتوقع احتمالي ـــ الدال على استخلاف الصالحين في الارض و امتلاؤها بالعدل.

و يلزمنا الالتفات إلى الفرضيات الاتية،لتبيين فلسفة التاريخ و استكشاف القوانين و السنن الحاكمة على التاريخ و معرفة صلة المهدوية بفلسفة التاريخ:

المقال الاول: هدف التاريخ و محطته (الكمال و التكامل)

إن من اهم فرضيات «تاريخ المستقبل» هو حركة الانسان و المجتمع الانساني و مساره عبر السراءو الضراء و الصعود و الهبوط، صوب الكمال و السمو. إن الايمان بالمصير يعني الاعتقاد بنهاية متكاملة و سامية. إن حركة التاريخ و مسارها ــ بناءً على رؤية الدين الاسلامي ــ تتجه صوب العبودية و حكومة القيم و سمو الانسان ــ و لو كان غير ذلك لكان التاريخ لغواً و عبثاً ــ، رغم العقبات التي تعترض طريق الحركة و الوهاد و الصعاب التي تجتازها في حركته.

ان الهدف الذي يرسمه القران للبشرية، هو «العبادة و العبودية» و يقصد بهذه العبارة المفهوم الاوسع الذي يشمل جميع شؤون حياة الانسان على الارض. و لايتحقق هذا الهدف الا اذا نفّذ جميع اوامرالله و الاّ إذا تتحقق معرفة الله و عبادته و الا اذا حلت المعنوية محل الزذائل و الزيغ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون[41]﴾.

«لانجد في اَلقرآن منطَقاً يدل على أن الخلق يصل إلى هدفه فيما لو بلغ الانسان العلم و القوة، بل خلق الانسان ليعبد الله و عبادةالله هدف بذاته... وفقاً لمنطق الاسلام، فان الهدف الاساس من الحياة هو المعبود فحسب. اي يريد القران، بناء الانسان و اعطاؤه الهدف و المثل الاعلى. و الهدف و ان المثل الاعلى الذين يراد اعطاؤهما ما هما الا الله و ان الاشياء الاخرى تلحظ كمقدمة و ليس لها اصالة و استقلالية و ان السلوك إلى الله و الوصول اليه يستلزم تنمية الفضائل الاخلاقية و التسابق إلى الحسنات والعمل الصالح و العبادة و العدالة و التقوى و...»[42] إن ما سردناه هو المصداق الحقيقي للكمال و السمو و يحقق اي منهم بدروه سعادة الانسان و يجعل حياته هادئة و سامية و متكاملة و متوازنة. ان هذه الفكرة ستتحقق يوماً ما تامةً و كاملةً، ذلك في عصر «ظهور المهدي الموعود».

المقال الثاني: المسار و آليه الحركة

إن ساحة التاريخ و الحياة البشرية ــ من وجهة نظر القرآن الكريم ــ مسرح لأنشطة اصحاب الحق و الباطل، لوصول كل إلى اهدافه و مبادئه. ان اصحاب الحق في صدد متابعة الحق و عبادة الله و نشره و الابتعاد عن الثراء والقوة و... و امّا الباطل فيقصد الشهوات و الاكتناز و الظلم و الكفر و المفاسد و الضلاله و الجنوح عن العدالة و طلب المقام والتكبر و حب الذات و... و يتقدم اصحابَ الحق و طلابه، الانبياءُ و الاولياء و الصالحون و يتقدم الباطل، الفراعنة و الشياطين و الملوك و الظلمة و المكتنزون.

إن بين هاتين الفئتين اي الحق و الباطل، نزاع و صراع دائم و الحقيقة هي أن الصراع بينهما هو الذي يحرك التاريخ و يحدد آلية حركته. إن الانبياء و اتباعهم طالما اعلنوا مناهضتهم للكفر و الظلم و الفرعنة و زعماء الثراء و القوة، و هددوا مصالحهم اللامشروعة. ان رسالتهم الاساسية كانت تحقيق عباده الله و العدالة الاجتماعية اللتان لم تتفقا و مصالح اصحاب الباطل.

من وجهة نظر القرآن الكريم، كان هناك صراع دائم و مستمر ـ منذ بداية نشوء العالم ـ صراع بين اهل الحق و الفئة الباطلة، بين ابراهيم و موسى و عيسى و محمدٓ و اتباعهم المؤمنين وفئة كنمرود و فرعون و الجبابره اليهود و ابيسفيان و كان لكن فرعون موسى. في هذه الصراعات كان النصر و الهزيمة تتبادلان بين الفئتين و كانت الانتصارات و الهزائم تعتمد على مجموعة من العوامل الاجتماعية و الاقتصادية و الاخلاقية... و قد صرح القرآن الكريم

بالدور الرجعي للـ «ملأ» و «المترفين» و المستكبرين و الدور الحق «للمستضعفين». مع ذلك ففي المنظار القرآني، يعد الجهاد المستمر الدافع إلى الامام، الذي كان منذ فجر التاريخ و إلى الان، جهاداً ذا طبيعة معنوية و انسانية و ليس ذا طبيعة مادية و طبيقية.[٤٣]

و قد قاد الانبياء ــ عبر التاريخ ــ الجمع المؤمن و الصالح و الموحد و المجاهد و ... (جبهة الحق) و وقفوا في وجه الفئة الكافرة و المشركة و المنافقة و المفسدة بما بلغوه من القوة و كانوا في صدد ابادة الكفرين من العالم. و على هذا الاساس، كانت حركة التاريخ بقيادة الانبياء و خلفائهم الصالحين، باتجاه الحق و غلبة الباطل.

المقال الثالث: نهاية التاريخ

إنّ الصراع و التنازع بين الحق و الباطل و المؤمن و الكافر، قديم بقدم بدايات التاريخ و مستمر إلى يومنا هذا. و امّا التراعات الخارجة عن هذا الإطار فقد كانت محدودة و عابرة و لم يكتب لها الاستمرار في التاريخ. السؤال الذي يطرح نفسه هو أين و متى تقع نهاية هذا التراع و الصراع؟ بناءً على ما وعد القرآن الكريم فإنّ نهاية هذا «الصراع» هو انتصار الإيمان والحق و اندحار الكفر و الباطل، اي أن الحق سيصل إلى قمة تكامله و قوته و ستهيئ الارضية لإنتصاره و سيصل الباطل إلى حضيض قدرته و انحطاطه و فساده و عندما يصل كل من الحق و الباطل إلى نهايتهما المقدره لهما، سيغلب الحق على الباطل بالمدد الإلهي و وعي و قوة المؤمنين و الصالحين و سيطيحا بالكافرين و المفسدين و ستندحر قوة الشيطان و سلطانه. و قد ألمحت الأحاديث صراحةً إلى زوال الشيطان و دحره على يد الإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف.

إنّ النصر النهائي لقوى الحق و السلام و العدالة هو فكرة قرآنية تعلن حاسماً أنّ النصر النهائي مع الدّين الحق و الايمان و انّ الغلبة القطعية للصالحين و المتقين، ما هي الاّ قطع يد الظالمين و المستكبرين و ما هي الاّ المستقبل الواضح و السعيد للبشرية. انّ قمة هذه الحركة ستتحقق بقيام و ظهور المنجي الموعود أي المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف من وجهة نظر الاسلام، و هو الذي سيقود الفئة الحقة و سيدخل في منازعة نهائية مع جبهة الكفر و الباطل سيظفر في تحقيق الوعود الالهية الحتمية و سيصل التاريخ إلى نهايتهً المجيدها.

إنّ الله لايخلف وعده الحتمي هذا و سينتصر الحق ملء القوة و المجد. يستفاد من مجموع الآيات و الروايات، بانّ قيام المهدي الموعود هو آخر حلقة في مسلسل صراع الحق و الباطل الذي بدأ قديماً ببدء العالم. انّ المهدي الموعود سيحقق افكار جميعً الانبياء و الاولياء و مناضلي طريق الحق، و بعبارة اخرى فالمهدي هو حصيلة كل المجاهدات و المساعي التي قام بها الانبياء و هو ثمرة النهضات التي قام بها مناشد والحق، و يمكن تلخيص اجوبة مسائل (فلسفة التاريخ) من وجهة نظر القرآن الكريم كمايلي:

١. ان الهدف و الغاية من التاريخ هو العبادة و العبودية لله و الوصول إلى الكمالات الاخلاقية و الانسانية؛
٢. إن ارادة الإنسان و الصراع بين جبهتي الحق و الباطل الذي ــ سينتهي ــ بهلاك جبهة الباطل، هي الآلية و المحرك لهذه الحركة؛
٣. إن فترات الدعوة و الصراعات التي قام بها الانبياء و خلفائهم، خصوصاً المهدي الموعود، هي بمثابة المسار و المحطّات لهذه الحركة. و يعدّ عصر الانبياء هو الارضية ومراحل حركة التاريخ إلى المستويات الأعلى و الأكمل.

إن التاريخ في عصر الظهور سيصل إلى مرحلته النهائية و الكاملة. و تُعدّ هذه المرحلة بدايه

حيات جديدة متقدمة و متكاملة. و ستصل البشرية إلى الرفاه و السعادة و العدالة و الامن و الشؤون المعنوية. و قد وعدنا القرآن الكريم في عدة آيات وعداً حتمياً و يقينياً بأن النصر النهائي سيكون مع الحق و الايمان و سيحكم الصالحون و المستضعفون الأرض.[٤٤] و تعين هذه الآيات حياة الانسان و مسار حركته بل انّ نهايته السامية و الماجده، قد ذكرت تحت عناوين مثل امامة المستضعفين و وراثة الصالحين و الخلافة على الارض و ظهور و انتصار الدين الحق و غلبة الحق على الباطل.و تنطبق الروايات و تفسير هذه الايات بعمومها، على ظهور المهدي و تحقق المجتمع المثالي المرتجى. ان بعضاً من هذه الآيات هي:

﴿يرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ﴾؛[٤٥] ﴿نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾؛[٤٦] ﴿قُلْ جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾؛[٤٧] ﴿لِيظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ[٤٨].﴾

يمكن استنباط الخيارات الآيته من فلسفة التاريخ السامية استناداً على الأيضاحات و المستندات التي سبق عرضها:

- ان معرفة العاقبة و النهاية لدى الشيعة مؤسسة على الوحي و الغيب.
- هذا الأتجاه مستقيم و تكاملي (بالرغم من الأحباطات الكثيرة في التاريخ).
- ان اهم خاصية لهذه الرؤية هي تنبؤ المستقبل بصورة حاسمة و قاطعة.
- ليس هذا التنبؤ جبرياً و ضرورياً بالرغم من أن الأرادة الالهية محيطة بكل شي. إن ارادة الإنسان و اختياره اساس حركة التاريخ و هو يدخل ايضاً في اطار مشيئة الله. ان ارادة الانسان و اختياره لا يمنعان من تحقق التنبؤ القرآني (لأن وقوعه حتمي بناءاً على الإخبار الغيبي).
- إن ارادة الانسان لها تأثير كبير على تحقق المجتمع المثالي و المرتجى و التسريع او الأبطاء في تحققه. إن حركة التاريخ يجب ان تتجه صوب تحقيق هدف الخلق و غايته و ما ذلك الا تحقق العبودية في الانسان و التقرب إلى الله. يجب على الانسان ان يصل إلى السمو و الكمال بغية الوصول لتلك الغاية. ولكن هناك عوائق تعترض طريقه. من اهمها الفئة الباطله المفسدة التي يتزعّمها الشيطان.
- ان هناك صراعاً مستمراً بين جبهة الحق (المجتهدون في ساحات العبودية) و جبهة الباطل (المحاربون للتوحيد). ان نهاية هذا الصراع و النزاع هي تحقق العبودية على وجه الارض و اندحار الشيطان و الفئة الباطلة و هذا ما سيتحقق في عصر الظهور.
- بما انّ الانسان لم يصل إلى الكمال العقلي و الخلقي و الإجتماعي، فهو يواجه مشكلات عديدة و هذا بدوره يمنع الوصول إلى المجتمع المثالي.
- بعد تحقّق هدف و غاية الخلق الاصلية (عبادة الله و عبودية الانسان)، يصل الدور إلى تطبيقاتها و اهدافها الفرعية.

هنا تظهر مكانة (عقدية المهدوية) و يظهر كذلك التفسير الستراتيجي للمسائل و الاجابة الاصيلة على المشاكل و النقائص و تنطبق مع فلسفة التاريخ السامية.

بما ان حركة التاريخ تسير صوب تحقق عبودية الانسان و التقرب إلى الله و سلطة الفضائل الاخلاقية و اجتثاث الرذائل (وفقاً لفلسفة التاريخ السامية) لذا يجب ان يكون مخطط عقيدة المهدوية متناسباً، و ان يحترز من ضحالة الرؤية و تشتت المقال. كذلك، جدير بالذكر أن فلسفة التاريخ لا يتضمّن الا جانباً من فرضيات و معطيات المهدوية و لا يمكن تلخيص عقيدة المهدوية في اطار فلسفة التاريخ او ايضاح جميع المسائل على اساسها. ان العقيدة تستطيع ان تكون توجهاً حديثاً و جامعاً نحو مسألة نهاية التاريخ و ظهور المنجي في آخر الزمان و في اطارها يمكن استثمار المسائل الدينيه و

العقلية و السياسية.

الفصل الثالث: عقيدة المهدوية

تأسيساً على فلسفة التاريخ السّامية، يجب على البشرية أن تصل إلى الكمال و السمو، كي تستطيع بلوغ الهدف و المحطة الأخيرة للتاريخ. في هذه المحطة الأخيرة يجب أن تكون علاقة الإنسان مع الله و مع نفسه و مع الآخرين و مع الطبيعة، قد تحسنت و تعدلت. إنّ هذا المعيار و المؤشر يعد النموذج الاهم و أساس أطروحة «عقدية المهدوية».

هناك تعاريف عدّة و متنوعة لعقدية المهدوية منها:

- «عقيدة المهدوية، عبارة عن الرؤية إلى المهدوية كتعاليم جامعة و شاملة و كموضوع استراتيجي».
- «عقيدة المهدوية، هي مجموعة تعاليم تتمحور حول المهدوية و يمكن استثمارها في عرض حلول عملية و نظريات استراتيجية في ساحات مختلفه».
- «عقيدة المهدوية، هي تعاليم اعتقادية خاصة بالإمام المهدي والتي تعرض تفسيراً استراتيجياً للساحات الرئيسة من حياة الانسان و السياسة و الاقتصاد و المجتمع و الحكومة و العلاقات الدولية... و في الحقيقة هي عمل مثالي و صانع للفكر و في نفس الوقت قابل للتنفيذ و عالمي شمولاً، و ذلك لاجل سعادة الانسان و الرفاهية في حياته و على أسس النهضة الاسلامية النبوية و العلوية[٤]».

و أخيراً، التعريف الذي يعرضه الكاتب: عقيدة المهدوية نظرية جامعة و كاملة، بغيتها بناء مجتمع مرتجى و عرض تفسير استراتيجي للساحات المختلفة من الحياة الانسانية.[٥]

تأسيساً على ما قلناه، فان «عقيدة المهدوية» هي التصوير و التخطيط الكامل و الشامل للمجتمع الموعود به و بيان خصائصه و برامجه و أهدافه و استراتيجياته و تعاليمه المتنوعة. و ينبغي في اطار هذه الرؤية تعيين موضع السياسة و الثقافة و الاقتصاد و الإجتماع و تبيين علاقة بعضها ببعض. إن عملية وضع السياسات في هذا النظام سيكون في صورتها العامّة والعريضة. و ستعين مداخله و مخارجه بدقة و سيكون متطابقاً مع المتطلبات الحقيقية للشعوب و الناس. إن محصلة «عقيدة المهدوية» يلخص كمايلي:

- اعطاء رؤية جامعة و كاملة عن قضايا المجتمع.
- استكشاف جذور النقائص و المصاعب المزمنة للحياة البشرية.
- عرض حلول عملية لمحوها.
- تنظيم و بناء نمط من العلاقات السليمة و الصحيحة بين أركان المجتمع.
- عرض نموذج سام و مرتجى للحياة السياسية و عقد علاقة ثنائية بين الدنيا و الآخرة.

هذا و يمكننا عد بعضٍ من مقومات «عقيدة المهدوية» استناداً على المصادر الوحيانية المتوفرة و معطيات «فلسفة التاريخ السامية».

الف) الشمولية العالمية و النظرة العامة

إن أهم خصائص أية عقيدة أو نظرية هي شموليتها لجميع الطبقات و الفئات الإجتماعية و استيعابها جمع مجالات الحياة. إن عقيدة المهدوية خلافاً لجميع النظريات الراهنة، عقيدة ذات شمولية عالمية و إن جامعيتها و شموليتها تحتضن أفراد البشرية الممتدة من المشرق إلى المغرب. و لاتعزب أية طبقة أو فئة انسانية من دائرتها و لا يستثنى اي جانب من جوانب الحياة (الثفاقة و السياسة و الإجتماع و الاقتصاد و...) منها. انها ذات شمولية عالمية و ليست مناطقية أو اقليمية. إن هذه العقيدة لاتكون حكراً لقومية

أو مجموعة أو دولة أو عرق أو لغة... و ضامنة سعادة الجميع. و ان الطبقات الدنيا للمجتمع البشري سيصلون إلى القمة و ستراعي الفئات المنسية في المجتمع. و ليس الأمر كذلك في النظريات الأخرى، فهناك طبقه خاصة يرتكز عليها، كـ «الطبقة العاملة والبرولتاريا» عند ماركس أو «القومية الالمانية الفضلى» عند هيغل او «الشعب المختار» عند اليهود، أو «العالم الغربي» عند فوكوياما و قد وردت في روايات كثيرة: «و تشرق الارض بنور ربها و يبلغ سلطانه المشرق و المغرب»[٥١]، و ايضاً «يحييها الله بالقائم...»[٥٢] و انّ تلك الروايات دالّه على شمولية النجاة و الفوز لكافة البشر و ان عقيدة المهدوية لهي تصور و مخطط ينصبان في هذا الاتجاه.

ب) النزوع إلى العدل

إن من الأوجه اللازمة لأية نظرية أو عقيدة، هو ضمان العدل و عرض سبل عملية في هذا المضمار، اي لزوم تحقيق العدالة للجميع و في جميع الأصعدة، من قبل تلك النظرية أو العقيدة، اي تحقيق المساواة و توزيع الثروات بصورة عادلة و إزالة المظالم و ارساء دعائم العدل و الحق و تحقيق التوازن في جميع الشؤون (خصوصاً في سلوك و افكار الناس) و وضع الاشياء و الاشخاص في المواضع الخاصة بهم. إن العدالة هي أمر جامع و كامل و لاينحصر في مجال القسط و القضاء. و عليه فللعدالة مكانتها الخاصة في السياسة و الثقافة و الاقتصاد و القانون و خاصة في الاخلاق و ان ضمان العدالة بصورة شاملة هو من مميزات أية نظرية أو عقيدة ناجحة. إن فكرة العدالة موجودة في عقيدة المهدوية بصورة متكاملة و تامة و تعدر كناً اساسياً في تلك العقيدة و ذلك لكي يشهد الإنسان ـ ماعاش ـ تنفيذاً عملياً لها في جميع مجالات حياته.

إنه «يملأ الأرض قسطاً و عدلاً بعد أن ملئت ظلماً و جوراً»[٥٣]. «يملأ الارض قسطاً و عدلاً... حتى يتمنى الاحياء الاموات تعيش في ذلك...»[٥٤]. و ايضاً «اذا قام القائم عليه‌السلام حكم بالعدل وارتفع في ايامه الجور...»[٥٥].

إن ضمان العدالة سيؤخذ بنظر الاعتبار في مخطط عقيدة المهدوية و النظام المهدوي، سواء على المستوى الداخلي و في التسريع بالمصالح أو في وضع السياسات و خلق المصالح و يعد ذلك الخط الاحمر لجميع البرامج و الانشطة.

ج) النزوع إلى المعنوية و الكمال

إن التفسير و التصوير الأستراتيجي عن الساحات الأساسية لحياة الانسان و الرؤية الجامعة و الكاملة إلى الامور، تستوجب معرفة جذور جميع مشكلات الانسان و عرض حلول لها. اعتماداً على التعاليم الوحيانية و الروائية و تجارب حياة الانسان نجد انه يعاني من الفساد الاخلاقي و ضياع الفكر، اكثر مما يعانيه من فقدان العدالة و الامن و التمييز و... .

و ترجع جذور جميع الحروب و المظالم و عبادة الاوثان و ضياع الحق و الطغيان و الآلام و انعدام التهذيب، يرجع إلى فقدان النمو الفكري و الأخلاقي. اذا وصل الانسان إلى الكمال او البلوغ العقلي و الاخلاقي و عرف لنفسه و لغيره كرامة حقيقية، فلايكون عندئذ في صدد الإستغلال و الظلم و التمييز و الحرب و اراقة الدماء والفساد و الطغيان و لا يعتد على الآخرين. و سيكون في هذه الحالة في غنىً روحي و جسمي و في صدد التكامل و السمو الشامل.

و من جانب آخر، تأسيساً على معطيات فلسفة التاريخ السامية، فان الانسان يسعي إلى كماله النهائي (التقرب إلى الله) و لا يتحقق ذلك الاّ ان تكون المعنوية و النمو الفكري و الاخلاقي لدى الانسان، و التهذيب و التعليم، في اولوية مهامه. و على هذا الأساس يعدّ الألتزام بالجوانب المعنوية و

الروحية في الإنسان من اشدّ البرامج و الأفكار لزوماً، و اكثرها اساسية في عقيدة المهدوية، كما جاء في الروايـــة «اذا قام قائمنا وضع يده على روؤس العباد، فجمع بها عقولهم و كملت بها احلامهم»[٥٦] و لأجل تطبيق هذه الفكرة فإن الأمام ســـيلتفت إلى سريرة الانســـان و باطنه و سينوّر جوهرهم و اخلاقهم و سلوكهم و افكارهم و يجعلها الاهية.

د) النزعة إلى الحق (واجتثاث رموز الباطل)

طالما كانت الحياة السياســـية والاجتماعية للإنسان شاهدة للصراعات المستمرة بين الحق و الباطل في كثير من الساحات، و قد تبين في فلسفة التاريخ السامية، ان الانبياء و اتباعهم قد اعلنوا معارضتهم الكفر و الظلم و زعماء الثراء و القوة و تحدّوا مصالحهم غير المشـــروعة و الباطلة. كانت دعوتهم إلى التوحيد و الحـــق و العدل و قد اصطدمت تلك الدعوة بمصالح اصحاب الباطل و يذكر القرآن ذلك تحت عنوان صراع الايمان و الكفر او الحق و الباطل. ان مواجهة هاتين الفئتين اســـتمرت منذ بداية التاريخ و في الســـاحات المختلفه للحياة و تبادلتا النصـــر و الهزينة بينهما. لكن نهاية التاريخ ـــ وفقاً للسنن الالهية ســـتكون لأصحاب الحق و ذلك كي تزال عوائق الكمال و السمو عن طريق الانسان و يحكم التوحيد قلوب الناس و نفوســـهم. وفقاً للتعاليم الوحيانية، ســـيكون الحق منتصراً و الباطل مهزوماً ﴿جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ و ان غلبة المهدي الموعود ســـتكون عصراً لسيادة الحق. و على هذا الاســـاس نجد ان النـــزوعَ إلى الحق و مناهضة الباطل يشكلان محوراً في «عقيدة المهدوية». إن الكفر و الإلحاد و الشرك و عبادة الاوثان و الأفساد و الطغيان و الفداء يشكلون اهم رموز الباطل و ســـتجتث بناءاً على عقيدة المهدوية كما يقول الامام الهادي عليه السلام: «يحق الله الحق و يزهق الباطل... ثم قرأ ﴿بَقِيَّتُ اللهِ خَيرٌ لَّكُمْ﴾ ثم قال لنا: والله هو بقية الله»[٥٧].

هـــ) تحقق العبودية و التوحيد

إن احدى المقومـــات البارزة لـــ «العقدية المهدوية» هي العناية الخاصة لحكمة و فلســـفة خلق الانسان و الرّوية التكاملية إلى اهداف و غايات الحياة. بناءاً على معطيات «فلسفة التاريخ السامية» فان المحطة الاخيرة للبشـــرية، ليست تأســـيس مجتمع لاطبقي، او تقدم متواصل، او انتصار حضارة ما، او تحرر الفكر (الروح) و... بل الهدف هو الوصول إلى حياة و معيشـــة مثالية و مرتجاة و فضلىً و ذلك في ظل الوصول إلى الله و العبودية له. ينبغي القول ببالغ من الأســـى إنّ تاريخ البشرية يشهد الاســـتكبار و التمرّد و مناهضته العبادة، بدلاً من عبـــادة الله و العبودية له. إن فارس هذه الضلالة و العصيان و رمزه التام هو الشيطان و اعوانه. إن ضلالة ابليس سببٌ لإبتعاد الانسان عن المسار الحقيقي للتاريخ و تورّطهم في انحرافات و مفاسد منوعة، فقد استعان ابليس في كل عصر و مرحلة من وسائل و اســـاليب مختلفة لبلوغ غاياته و قد ابلغ في مناهضته للعبودية في عصرنا الراهن. انّه يجب ازالة هذا العائق و اســـتقرار شريعة التوحيد و العبودية كي تصل البشرية إلى قمم الكمال و التقرّب إلى الله و تحقـــق العبودية. فبناءاً على «عقيدة المهدية» فإنّ على المجتمع ازالة العوائق التي تمنع تقرب الانســـان إلى الله و يجب أن يهيئ الارضية للعبادة و العبودية. و ســـيتحقق ذلك في عصر الظهور و مع اندحار الشيطان و مع السيادة الكاملة للتوحيد و المحورية الالهية. و قد جاءت في الروايات ان المهدي «يملأ قلـــوب عباده [اي عبادالله] عبادة...»[٥٨] و ايضاً يميل الناس الى عبادة الله و العمل بالدين[٥٩] و ايضاً، عنـــد ما يقوم القائم لا يعبدون الا الله[٦٠] و ايضاً «اذا قام القائم عليه السلام» لا يبقى الارض الا نودي فيها بشهادة ان لا اله الا الله...»[٦١]

و) مناهضة العنف (الظلم و الحروب و فقدان الامن و...)

ان احدى الاوجه المشـــينة للحياة البشرية هي الحروب و فقدان الامن و المظالم. و لم يستطع أية مدرسة و فكر في ازالة هذه المعظلة عن طريق حياة الانسان و اقامة السلام و الاستقرار في العالم. إنّ اكثر دول العالم كانت تأمل بحلول الاستقرار و السلام في أعقاب الحربين العالميتين الاولي و الثانية و تشكيل منظمتي عصبة الامم و الامم المتحدة على التوالي. بل وقع العكس، فقد تحولت هذه المنظمات إلى آلة للاحتلال و الحرب و قد ســـايرت كثيراً من الصراعات العالمية و الاقليمية (كإحتلال العراق) او عجزت عن حل اســـبط النـــزاعات. و قد بلغت المجازر و الفجائع أوجها في هذه الصراعات و كثيراً ما انكرت ما في الحروب من الحماسات و الاستبسالات. و قد عودي الانبياء و من استخلفوهم و استشـــهد الكثير منهم في سبيل ابلاغ و نشر الشريعة الالهية و... بناءاً على فلسفة التاريخ السامية، كان العالم شـــاهداً على النزاعات و الحروب بين هاتين الفئتين و قد استمرت لفترة معينة. إنّ العنف في جميع صوره يشكّل جزءاً لازماً من الحياة البشرية و لا يزول منها الاّ في ظل خطة كاملة و جامعة. هذا الاتجاه يفرض اجتثاث جذور العنف (الإســـتكبار و الشـــهوات و صـــراع القوة و النـــزاعات الاجرامية) و ابادة فاعلي ذلك. و يجب ان تكون تربية الناس و تعليمهم بحيث يصرفهم عن الاعتداء و سفك الدماء و يكون سببا في إستتباب الصداقة و السلام. انّ هذه الرؤية لا تُفعَّل الاّ في ظل «عقيدة المهدوية» و تكون من خصائصها اســـتقرار الســـلام الدائم و العالمي: «و لذهبت الشحناء من قلوب العباد و اصطلحت السباع و البهائم»[٦٢] و ايضاً: «... ليرفع عن الملل و الاديان الاختلاف...»[٦٣]

بناءاً على فلســـفة التاريخ السّامية فإن الصراعات و الحروب المستمرة، خاصةً ما دارت منها بين الحق و الباطل، ستضع اوزارها بقيام المهدي و سيتم الانتصار لاصحاب الحق و طلاب السلام.

ز) ضمان رضا الناس

إن الالتفات إلى حاجات الناس الحقيقة و كســـب رضاهم ســـيكونان في الاولوية، عند تبيين و عـــرض (عقيدة المهدويـــة). و انّ خططها و برامجها و افكارها السياســـية و الثقافية و الاقتصادية و الاجتماعية ستكون في مسار ضمان جميع حاجات الناس المادية و المعنوية و حل جميع مشاكلهم.

إن التاريخ المجيد للاديان الســـماوية و خاصةً الاسلام منها، شاهدٌ على سعي الانبياء و الائمة في ســـبيل تلبية حاجات الناس كافة و الســـعي في التقليل من مشاكلهم. إنّ الدفاع عن طبقات المجتمع المحرومة و الدانية و المظلومة و المستضعفة و السعي لانقاذهم وتحريرهم من براثن الظلمة و الطاغوت، يعد من المع صفحات التاريخ إشـــراقاً، و قد كان احدى أســـباب كفاحهم ضد المجاميع الظالمة و الطاغية، هي محاربة الإســـتغلال و الإستئثار بين الناس و زيادة الآمهم و معاناتهم الكثيرة اصلاً. مثلما بيّنا في فلســـفة التاريخ الســـامية فان نهاية هذا التنازع و الصراع، هي انتصار المستضعفين و الطبقات الدنيا في المجتمع و اندحار الاستغلاليين و اصحاب القوة اللامشروعة.

إن الشـــعوب و على امتداد حياتهم السحيقة، لم يشهدوا ـــ كواقع تاريخي ـــ يوماً حلولاً لجميع مشـــاكلهم و تلبيةً لحاجاتهم، الامر الّذي سيتحقق في «عصر الظهور» و سيؤدي إلى الرضا و المسرة للجميع.

جديرٌ بالقول إنه تأسيســـاً على ما يدّعي فوكوياما، فان الليبرالية الديموقراطية، هي اسمى و آخر الانظمة المثالية المرتجاة و انها النهاية السعيدة للتاريخ و الحال أنّ ادنى مناقب رؤيته، هي ضمان مصالح طبقة خاصه بالمجتمع و تلبية رضا الاكثرية (المادية و الشـــكلية الظاهرية)، اما الاقلية في هذا النظام، فهم محرومون من كثير من الامكانيات و وسائل الراحة و الرضا و ستكون نغمات العدالة غريبةً على

آذاهم. بينما نجد في عقيدة المهدوية، أن جميع صنوف المجتمع و طبقاته و أنّ جميع المطاليب المشروعة ستكون موضع عناية و رعاية. و ستنفّذ خطط و برامج كثيرة في مسار خدمة المجتمع و كسب رضاهم. و قد جاء في الروايات: «يرضي في خلافته اهل الارض و اهل السماء و الطير في الجو»[٦٤]، و ايضاً: «يفرح به اهل السماء و الارض»[٦٥]، و ايضاً: ورد انه يرضى عنه الجميع و يسعدوا به.[٦٦]

ح) سلطة اصحاب الكفاءة (حكومة الصالحين و المستضعفين)

انّ احدى المقومات الرئيسية لـ (الفلسفة السياسية)، هي التساؤل عمّن ينبغي او يجدر به ان يكون حاكما؟ و قد عرضت اجابات مختلفة لهذا السؤال من قبل المدارس الفكرية و النظرية، منها ممثلوا الآلهة و الملوك الفلاسفة و الملوك و النخب و الطبقة العامة و الحائزون علي اصوات الشعب و اصحاب القدرة (الثروة و السلاح و القوة) و المختارون من قبل الله و... و لكن قلّما عرجوا بالحديث على حكومة الكفوئين (الصالحين و المستضعفين). ان هذه الفرضية قد وجدت التفاتا و عناية في المدرسة الاسلامية و على الأخص في العقيدة المهدوية. سيرث الصالحون و المستضعفون (من لم يكن له قدرة) ــ من منظار القرآن و الاحاديث ــ الارض و يحكمون عليها و سوف يفقد اصحاب الثروة و القوة و الخداع دورهم في الحكم.

تأسيساً على «فلسفة التاريخ السامية»، فانّ نهاية التاريخ ستكون لحكومة الصالحين و المستضعفين و انّ الظفر و الغلبة سيكون للكفوئين. ان معايير الكفاءة و اللياقة و الاهلية في هذه التعاليم، هي التقوي و العلم و الدين.

انّ «الاستضعاف» في هذا المتجه، هو بمعنى تنحية اصحاب الكفاءة و الصالحين من الحكم (و ذلك بفعل الحكام اللاشرعيين) و فقدانهم للوسائل المناسبة لعرض الخدمات على الناس و ارساء العدل. اذاً حكومة اصحاب الكفاءة هي احدى المؤشرات المهمة «للعقيدة المهدوية»، خصوصاً في المجال السياسي و الخاصية البارزة للحكام السياسين. لسوف لاتُحّل أية مشكلة في المجتمع و سوف يكون مستقبل العالم معتماً مظلماً، مادام المنحطون و ذوو القوة و الخداع ــ و هو مانشهده حتى اليوم ــ يسرحون في ساحات السياسة. لكن عقيدة المهدوية تعطينا الامل بأنّ: انصار المهدي رجال عرفوا الله حق معرفته،[٦٧] و انهم جادون و مجتهدون في سبيل العبودية،[٦٨] و انهم «خيار الامة».[٦٩] و جاء في تفسير آية ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا...﴾ انها نزلت في صاحب الامر الذي يظهر في آخر الزمان و يهلكَ الجبارين و الفراعنةَ...[٧٠] و جَاء في تفسير آية ﴿أَنَّ الأَرْضَ يرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ﴾: اي «القائم و اصحابه»[٧١] و من الواضح ان يكون في ذلك العصر، اصلح الافَراد وَ اطَهرهم وَ اعلمهم و اقواهم اي الإمام المهدي، ممسكاً بزمام الامور، ثم يقوم برفع الصالحين الى مناصب السلطة.

ط) التطور الايجابي و البنّاء

إن تاريخ البشرية قد شهد تغييرات و تحولات عديدة و قد اجتاز مراحل مختلفة. و كان عادة ما تحدث امور جديدة و تحول عميق في كل مرحلة. إنّ من اهم هذه التغيرات خصوصاً في العصر الحاضر، هي التحولات المادية و التقدم الصناعي و التكنولوجي، هنا يطرح سؤال نفسه، ما هي نتيجة هذه التحولات و اين المحطة النهائية لها و اين هي قيمة هذه التحولات؟ و هل كان لها تأثيراً بناءً و ايجابياً على حياة الانسان بل كانت تتضمّن نقاطاً سلبية و تحدّيات؟

جدير بالقول إن هذه التغيرات سلبية و ايجابية. ان الصفحة الايجابيه فيها هي، ان الحياة المادية للانسان قد تحسنت و انهم تنعموا بمزايا الصحة و التعليم و الصناعة. و قد تغيرت الثقافات و سلوك الناس و ابدلت إلى صورة موّحدة و عليه ازداد مستوى تنعم عامة الناس من النعم و كُسب رضاهم و

قناعتهم. اما الجوانب السببية لهذه التحولات خاصةً ما يتعلق منها بمناهضة الدين و التميز و العزوف عن الحق الذي ملأ صدر البشـــرية فيها و قللّ من مســـتوى رضاهم و قناعتهم. ان الحداثة في عصرنا الحاضر لرمز تام لتحوّل تواجه تحديات اساسية و ازمات كثيرة (كأزمة المعنوية و الهوية و المساهمة...) و لا يتوقع لها سيراً جيداً، اذ كلّما استمر التقدم الصناعي و الرفاهية الظاهرية، كلّما ازدادت المتاعب و الصعوبات و قد دبّ الفساد و فقدان الكفاءات إلى البنى المختلفة للسطلة و ادّى إلى عدم الإستقرارٍ و إلى التفتت في السياســـية و الاقتصاد و الثقافة و سبب روابط غير عادلة. و هذا ما يستدعي تعديلاً واسعاً في جميع الساحات.

ان عقيدة المهدوية تتكفل صياغة علاقات ســـليمة و انســـانية و تتكفل التحول الواسع في جميع المجالات و الاصعدة: اذ قام القائم، يقوم بأمر جديد و كتاب جديد و سنة جديدة و قضاء جديد،[٧٢] و «... يبايع الناس بأمر جديد و كتاب جديد و سلطان جديد».[٧٣]

عليه فأن احدى الأتجاهات المحورية لعقيدة المهدوية، هي خلق تطورات في جميع الشؤون والتحديث في جميع الســـاحات المختلفة للحياة، لاشك انه يمكن الاشارة إلى مقومات اخرى (كمحورية الأمامة و الحكمة والعقلانية...)، ان واجب الأختصار يفرض علينا عدم الخوصَ في التفاصيل.

هـــ) تحقيق التناسق و التناغم

ان احدى الوجوه اللازمة لعقيدة المهدوية، هي تحقيق التناســـق و التناغم و الانسجام في المجتمع الانســـاني و فيما بين أفراد المجتمع. و في اطار هذا التوجه ســـوف تزول الخلافات و الأمتيازات و التكثرات و... و سوف تتحقق الوحدة و تآلف القلوب و التناغم الكامل.

و يوجد هذا الأنسجام و التناغم في جميع اركان و ابعاد عقيدة المهدوية و لا تجد اثراً لأي اختلاف أو تناقض في ذلك.

النتيجة

إنّ عـــرض و بيان عقيـــدة المهدوية في الإطار النظري «لفلســـفة التاريخ»يفتح آفاقاً حديثة قبالة الباحثـــين و المفكرين و يعرض مفاهيم و تعاليم جديـــدة من وجهة نظر الكاتب، فانّ اهمّ درس لهذا الرباط هو «الإنطباق الكامل لعقيدة المهدوية مع فلســـفة التاريخ السامية» و البيان الواضح و اللازم لنهاية التاريخ. و يمكن اســـتحصال مقوّمات مختلفة من هذا الرباط او الصلة منها: الشمولية و العالمية محوريـــة العدالة و التوجه إلى المعنى و النـــــزوع إلى الكمال، و النـــزوع إلى الحق و تحقق العبودية للانســـان و مناهضة العنف، ســـيادة الكفاءة و التطور الايجابي و ضمان الرضا و... و وضح ايضاً انّ عقيدة المهدوية هي تلبية للحاجات و الطلبات الأساســـية للبشـــر و تفسير استراتيجي و حقيقي لشـــؤونهم. في إطار هذا التوجّه الجامع و الكامل ينبغي تعديل و تصحيح تعامل الانســـان مع الله ربه (في مســـار العبودية و التقرب اليه) و ينبغي على الانسان بناء تعامل بناء و سليم مع الاخرين و يجب عليه العزوف عن الاعتداء و فيما يتعلق بنفســـه ينبغـــي عليه تبني اتجاه جديد و تبنّي تهذيب النفس و غنى الضمير و... و ســـتكون حصيلة كل هذه البرامج و الأفكار، زوال جميع الصعوبات و النقائص والحصول على حياة مثالية، فضلى و اسمى.

إنّ اهم و ابرز حصيلة لهذه العقيدة هي المعنوية و العدالة و العقلانية. و الوصول إلى هذه المقدمات الثلاث يؤثر على الكمال الخلقي و الإجتماعي و العقلي للإنسان.

إن تفســـير عقيدة المهدوية الاستراتيجي للمجالات المختلفة هو عبارة عن: التوجه إلى المجتمع في

السياســـية و الاقتصاد و الثقافة وجعل ذلك في المسار السليم و اللازم و كذلك البحث الحقيقي عن جذور المشاكل و عرض حلول مناسبة و عملية لحسمها.

پی‌نوشت

۱. درسهاي سياست خارجي (دروس السياسة الخارجية)، ص۲۷٦.
۲. مجله دانشگاه انقلاب (مجلة جامعة الثورة)، العدد ۲۱، ص۱۲۰؛ عصر ما (عصرنا)، العدد ۱۹، آبان سنة۱۳۸۰هـ.ش.
۳. مسعود پور سيدآقايي، الانتظار، العدد ۱٦، ص۱۰.
۴. اندرو هيوود، درآمدي بر ايدئولوژيهاى سياسي (مدخل إلى الايدولوجيات السياسية)، ص۵۰٦.
۵. فلسفه تاريخ از ديدگاه جامعه‌شناسي (فلسفة التاريخ من منظار علم الاجتماع)، ص۱۷ ــ ۱۸.
۶. محمد رضا كاشفي، **دين‌پژوهي و گوناگون** (پرسش‌ها و پاسخ‌ها، دفتر چهارم) بحوث حول الدين (تساؤلات و اجابات الدفتر الرابع)، ص۴۵.
۷. بول ادواردز، **فلسفة التاريخ**، ص۳.
۸. اتكينسون، فلسفه تاريخ: روش‌شناسي و تاريخ‌نگاري (فلسفة التاريخ: المنهجية و كتابة التاريخ)، ص۲۴ ــ ۲۵.
۹. نفسه، ص۸۲ ــ ۸۳.
۱۰. ج والشي، ص۲۵؛ بول ادوارد، ص۷.
۱۱. ويليو اش، والش، ص۱۴؛ فلسفة التاريخ: روش‌شناسي و تاريخ‌نگاري (فلسفة التاريخ: المنهجية و كتابة التاريخ)، ص۵۰ ــ ۵۱؛ لمطالعة وجهات نظر المفكرين المذكورين انظر: آينده جهان (مستقبل العالم)، ص۳۹ ــ ٤٦.
۱۲. بول ادوارد، فلسفه تاريخ (فلسفة التاريخ)، ص۱۸ ــ ۲۱؛ اچ، والش، مقدمه‌اي بر فلسفه تاريخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ)، ص۱۳ ــ ۱۸؛ كريم مجتهدي، فلسفه تاريخ (فلسفة التاريخ)، ص۱۵٦ ــ ۱٦۹و...
۱۳. محمد آراسته‌خو، فرهنگ اصطلاحات علمي ــ اجتماعي (قاموس المصطلحات العلمية ــ الاجتماعية)، ص۷۲۷.
۱۴. دائرة المعارف تطبيقي علوم اجتماعي (موسوعة العلوم الاجتماعية المقارنة)، ج۱، ص۳۰۹.
۱۵. بول ادواردز، فلسفة تاريخ (فلسفة التاريخ)، ص۲.
۱۶. مرتضي مطهري، جامعه و تاريخ (المجتمع و التاريخ)، ص۲.
۱۷. جميل صليبا، فرهنگ فلسفي (القاموس الفلسفي)، ص۲۰۴.
۱۸. علي‌رضا صدرا، **انتظار (الانتظار)**، العدد۱۳، ص۲۱۴.
۱۹. محمدتقي مصباح يزدي، جامعه و تاريخ از ديدگاه قرآن (المجتمع و التاريخ من منظار القرآن الكريم)، ص۱۵۳.
۲۰. اتش و الش، مقدمه‌اي بر فلسفه تاريخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ)، ص۲۸.
۲۱. حسن كريمي، فلسفه تاريخ (فلسفة التاريخ)، ص۱۴ ــ ۱۵.
۲۲. مقدمه‌اي بر فلسفه تاريخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ)، ص۲۸.
۲۳. فلسفه تاريخ، روش‌شناسي و تاريخ‌نگاري (فلسفة التاريخ، المنهجية و كتابة التاريخ)، ص۸۳.
۲۴. فلسفه تاريخ از ديدگاه جامعه‌شناسي (فلسفة التاريخ من منظار علم الاجتماع)، ص۱٦.
۲۵. تاريخ و تاريخ‌نگاري (التاريخ و كتابته)، ص۲٦.
۲۶. فلسفه تاريخ: روش‌شناسي و تاريخ‌نگاري (فلسفة التاريخ: المنهجية و كتابة التاريخ)، ص۵۰.
۲۷. مقدمه‌اي بر فلسفه تاريخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ)، ص۱۳.
۲۸. بول ادواردز، فلسفه تاريخ (فلسفة التاريخ)، ص۲۲.
۲۹. **جامعه و تاريخ (المجتمع و التاريخ)**، ص۳۵۳.
۳۰. مجله **الانتظار (فلسفة التاريخ)**، العدد۱۳، ص۲۱٦.
۳۱. **فرهنگ فلسفي (القاموس الفلسفي)**، ص۲۰۴.
۳۲. بول ادورادز، **فلسفة التاريخ (فلسفة التاريخ)**، ص۲۵.
۳۳. انظر: الكاتب، **آينده جهان (مستقبل العالم)**، ص۳۱ و ٤۷؛ بول ادواردز، **فلسفة التاريخ**، ص۷۱ ــ ۷۵؛ اتكينستون، **فلسفه تاريخ (فلسفة التاريخ: المنهجية و كتابة التاريخ)**، ص٦۱ و ٦۲ و...
۳۴. محمد جواد يوسفيان، مجله **دانشگاه انقلاب** (مجلة **جامعة الثورة**)، العدد۲۱۱، ص۱۲۱ و ۱۲۲.

٣٥. **تاريخ و تاريخنگاري (التاريخ و كتابته)**، ص٦٠.
٣٦. حسين علي نوذري، **فلسفه تاريخ: روششناسي و تاريخنگاري (فلسفة التاريخ: المنهجية و كتابة التاريخ)**، ص٥٢٣.
٣٧. **تاريخ و تاريخنگاري (التاريخ و كتابة التاريخ)**، ص٥٧.
٣٨. فلسفه تاريخ (**فلسفة نظري تاريخ فلسفه علم تاريخ**) (**فلسفة التاريخ، فلسفة التاريخ النظرية، فلسفة علم التاريخ**)، ص٧ و ٨.
٣٩. مقدمهاي بر فلسفه تاريخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ)، ص٢٨.
٤٠. حسين كريمي، **فلسفه تاريخ (فلسفة التاريخ)**، ص٦١ ــ ٦٦، يعقوب جعفري، **بينش تاريخي قران (رؤية القران الكريم التاريخية)**، ص٣٥ ــ ٤٧.
٤١. سورة الذاريات، الاية٥٦.
٤٢. مرتضى مطهري، **تكامل اجتماعي انسان (تكامل الانسان الاجتماعي)**، ص٧٦.
٤٣. مرتضى مطهري، **قيام و انقلاب مهدي (نهضة المهدي و ثورته)**، ص٤٩ و ٥٠.
٤٤. للمزيد من المعلومات انظر: الكاتب، **آينده جهان (مستقبل العالم)**، ص٦٦ ــ ٧١.
٤٥. سورة الانبياء، الاية١٠٥.
٤٦. سورة القصص، الاية٥.
٤٧. سورة الاسراء، الاية٨١.
٤٨. سورة التوبة، الاية٣٣.
٤٩. فصلنامه **انتظار (مجلة الانتظار)**، العدد١٦، ص١١، ٢٠، ٥٢ و....
٥٠. نفسه، ص٢٠.
٥١. **كمال‌الدين**، ج١ ص٢٨٠.
٥٢. **ينابيع المودة**، ج٢، ص٥١٤.
٥٣. **الكافي**، ج١، ص٣٣٨؛ **الاحتجاج**، ج٢، ص٤٤٩.
٥٤. **بحارالأنوار**، ج٥١، ص٢٥٠؛ **اثبات الهداة**، ج٣، ص٦٣٩.
٥٥. **الارشاد**، ج٢، ص٣٨٤؛ **كشف الغمّة**، ج٢، ص٤٦٥.
٥٦. **بحارالأنوار**، ج٥٢، ص٣٣٦؛ **منتخب الاثر**، ص٤٨٢.
٥٧. **يوم الخلاص**، ج٢، ص٦٦٣.
٥٨. **كتاب الغيبة**، ص١٧٩.
٥٩. **منتخب الاثر**، ص٥٩٢، ح٤. (جاي دقيق اين پاورقي مشخص شود)
٦٠. تأويل الايات الظاهرة، ص٣٦٩.
٦١. **تفسير العياشي**، ج١، ص١٨٣.
٦٢. **بحارالأنوار**، ج٥٢، ص٣١٦؛ **منتخب الاثر**، ص٥٩٢.
٦٣. **بحارالأنوار**، ج٥٣، ص٢.
٦٤. **كشف الغمة**، ج٣، ص٢٦٩.
٦٥. **دلائل الامامة**، ص٢٥٠.
٦٦. **كتاب الغيبة**، ص١٧٨.
٦٧. **منتخب الاثر**، ص٦١١١.
٦٨. **يوم الخلاص**، ص٢٢٤.
٦٩. نفسه، ص٢٢٤.
٧٠. **البرهان**، ج٣، ص٢٣٠.
٧١. **تفسير القمي**، ج٢، ص٧٧.
٧٢. **اثبات الهداة**، ج٧، ص٧٣؛ **الغيبة**، ص٢٥٣.
٧٣. **بحارالأنوار**، ج٥٢، ص٩٥.

محمد جواد . م

أطروحة (دكترين)
ظهور المنقذ

الخلاصة

بمـا أن الله عزوجلّ أنـاط تغيير مصير البشر بتغيير نفوسـهم، و لم يشـأ أن يفـرض الدين علي الإنسـان بالجبر و الاكـراه، فإن ظهور الحجة المنتظرعجل الله تعالى فرجه الشريف بعد قرون مـن الغيبة أمر يتعلق بتغير نفوس الشـيعة و إنتخابهم الحرّ. و «الفرج» و هو قدرة الإسـلام الحقيقة منوط بإنتخاب حر لذلک الإمامعجل الله تعالى فرجه الشريف من قبل الشـيعة، إذ لن يثمر الانفعال و الخضوع للظلم سوي مزيد من الضعف و الذلة.

إن غيبة الذخيرة الإلهية لآخر الزمان المكتظ بالظلم و الجور، فرصة ذهبيـة لمحـو الأخطار و التهديـدات، و كل هذا سـيتم علي يدي بقيةاللـهعجل الله تعالى فرجه الشريف للشـيعة الصادقين الأكياس، حتي تمهّـد «التقوي و التقية» عند البشر مقدمات الظهور.

الشيعة ألّذين يشعرون بثقل أعباء الغيبة علي كواهلهم، أدركوا بكل فراسـة و حنكة أنّ تشكيل حكومة محلية و وطنية في أي عصر من عصـور التاريخ، بحاجة إلي برمجة شـاملة، و تربية عناصر مميزة و مخلصة، و تحشـيد الطاقات و الإمكانيات و غير ذلک من العوامل الضرورية، فما بالک بتشكيل حكومة عالمية تقوم علي أساس الدين و التقوي و الفضائل الأخلاقية، و ذلک في عصر السيادة المطلقة للكفر و الفسـق العالميين و شـمولية الظلم و الجور لكلّ أرجاء المعمورة. لهذا، يبدو في الوهلة الأولي أنه من الضروري رسم خارطة «دكترين» (الأطروحة) للظهور بهدف صياغة الأهداف، و مسار حركة الشيعة، و تخمـين الحجم الهائل للخطوات و البرامـج التنفيذية الصغيرة و الكبيرة... خارطة تكون لها قابلية برمجية ممتازة في تقريب و توحيد العالم الشـيعي، و يكون بوسـعها إخراج الشيعة عن حالة الانفعال في إنتظارهـم، و تعبئة كل التجارب التاريخية و الفضائل العلمية و الكـوادر البشرية و الإمكانات المادية للعالم الشـيعي في إطار خطة (برامج) جامعة و شاملة.

المقدمة

إنّ تفكير الإنســـان في أسرار بداية حياته الفردية و الإجتماعية و نهايتها، كان عملية جارية علي الدوام في التاريخ البشـــري. فمستقبل البشرية و نهاية التاريخ، و غاية الحياة الإجتماعية، كانت علي الدوام موضوعاً لتفكير الإنسان و تأملاته. المتعطشون إلي العدل، و الباحثون عن الحقيقة، و المؤمنون في أعماق وجودهم بالله و بالدين، لم يكن بوســـعهم تصديق أن الخالق الحكيم العادل، خلق عالماً و دبره بمنتهي الحكمة و العدالة، لكنه ترک المجتمع الإنساني لحاله حتي نهاية حياته الدنيوية كي يصادر حكام الجور و الفســـق دائماً و ابداً العدالة و الأمن و الثروة لصالحهم، و يوظفوا مفكري التملق و رجال دين البلاط من أجل إســـتغلال ثمار العلم و الدين في ســـبيل مزيد من إستمتاعهم و هيمنتهم الدنيوية.

كما أن تعاليم الأنبياء و الأديان التوحيدية بدورها تحدثت بكل تفاؤل و حماس و ثقة عن المستقبل الايجابي للعالم حيث يظهر مصلح من ذرية الأنبياء يملأ العالم بالعدل و القسط. والفرق و الأديان غير الإبراهيمية أيضاً و المدارس و المســـالک البشرية تحدثت هي الأخري عن ظهور منقذ للبشرية في نهاية التاريخ. لذا يمكن إعتبار بشارة الموعود و الوعد بالمخلص أمراً فطرياً و عقلياً و دينياً في تاريخ البشر، رغم أن أي دين أو مذهب لم يتحدث عن المنقذ الموعود بأدق و أعمق و أكثر صراحة و ثقةً من التي نلاحظها في التشيع.

و من جهة أخري، نشهد اليوم دعاية سلبية واسعة النطاق ضد الحكم العالمي للمصلحين بمحورية الإنســـان المصلح الموحد. ان هذا التيـــار يكرّس من قبل إهيمنة الرأسمالية الليبرالية، و ســـيادة خلايا الرأسمالية اليهودية في الدفاع عن الواقع العالمي الحالي و هرم سلطة الحكام في عصرنا الراهن.

و بالامكان رصد العناصر التالية في أعماق هذا التيار الدعائي السلبي:

– الايمان بالمهدوية حصيلة خيال الإنســـان، فالنزعة المثالية لدي الإنسان غرست بذور هذه الاسطورة المهدوية في أعماق الوجود البشري، و الإضطهاد ألّذي تعرض له معظم الناس بنحو متكرر و متواصل ســـقي هذه البذور و نمّاها. لذلک فإن الإعتقاد بالمهدوية رغـــم أنه فكـــرة زلال و حلم وردي عذب، الاّ انه بالتالي أســـطورة لا نصيب لها من الواقع.

– إن المخلّص الموعود اذا ظهر لايمكن أن يكون موفقا و ناجحا. هذا هو التيار الدعائي هوليوود ألّذي طرح بحجم هائل خلال العقدين الاخيرين، إن التقنيات العلمية المتطورة، و التطورات التســـليحية الحديثة في داخل المنظومة الليبرالية الديمقراطية جعلت من جنود و عســـاكر حكام الجور قوات ذكية و قادرة بمفردها علي دحر و تدمير كل معارضي السلام و الاســـتقرار في الأرض بشراً كانوا أو غير بشـــر. و أحد معارضي السلام و النظام العالمي الجديد هو الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف موعود العرب و المســـلمين الذى لا حظّ له من النصر.

– الايمان بالمهدي فكرة شمولية تنادي بســـلطة الفرد علـــي العقل الجمعي، والحال أن البشـــرية نالت مرحلة من البلوغ الفكري و الكمال العقلي ألّذي لايقبل معه الســـلطة المطلقة و الشاملة لادعياء القدسية و الملكوتية. و هكذا يرسمون للإمام المهدي في أذهان العالم صورة اســـتبدادية لحاكم يتصرف خلافاً لـــ «سلطة العقل الجمعي» ذات الطابع المقدس و المنطقي.

– فكـــرة المهدوية وعد بالعدل و الأمن في نهاية العالم، و الحال أن نهاية العالم قد حلّت فعلاً و تحققت الجنة الموعودة علي الأرض. و في هذا الســـياق تحدث منظروا الرأسمالية

الليبرالية الديمقراطية مثل يوبر و فوكوياما عن نهاية التاريخ بمحورية و سيادة الولايات المتحدة الأمريكية زاعمين أن أمريكا هي اليوتوبيا الأفلاطونية و المدينة الفاضلة الفارابية في كل التاريخ البشري. لذلك، لو كان الإنسان ينشد حقاً الجنة الموعودة في الدنيا فعليه الخضوع لإرادة الساسة الأمريكان في نظامهم العالمي الجديد و سيادتهم المقتدرة، و هذا بمنزلة «تكريس النظام الليبرالي الرأسمالي في نهاية التاريخ».

يروم الاستكبار العالمي من هذا الهجوم الدعائي الواسع علي أحد الأركان المتينة للفكر الشيعي، تعبئة الروح و الإرادة العالمية ضد فكرة المهدوية و شخصية الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف. لذلك يطرح هذا السؤال: ما ألّذي يمتلكه العالم الإسلامي و التشيع من مشاريع و برامج المواجهة العالمية (و ليست محليةً أو اقليمية) لهذا الهجوم العنيف؟ ألم يحن الآن وقت تنظيم الأفكار العالمية لتبيين المعارف الشيعية و الولائية و المهدوية في مقابل السعي الحثيث للنظام الليبرالي الرأسمالي الأمريكي في تنظيم و تحشيد أفكار العالم ضد لباب التشيع و أساسه «أي الولاية و المهدوية»، في الوقت ألّذي يجري فيه الحديث عن نهاية العالم، بمحورية أمريكا و النظام العالمي الجديد؟ ألم يحن الوقت لصياغة النظام العالمي الإسلامي بمحورية الفكر الشيعي؟ هل يجب ان يكون الشيعة مقصودين بكلام الإمام علي عليه السلام إذ قال: «تكادون و لا تكيدون و تنتقص أطرافكم فلا تمتعضون، لا ينام عنكم و أنتم في غفلة ساهون، غُلب و الله المتخاذلون».

ألّذي نعتقده هو أن المسار الطبيعي للحياة الاجتماعية تجاوز الحدود العائلية و القبيلة و العشائرية و القروية و المدينية و القطرية و الإقليمية و حتي القارية، إلي الرحاب و الطبيعة العالمية. فالأنظمة الاجتماعية و السياسية و الادارية و حتي الثقافية تتحرك بسرعة هائلة نحو العولمة، و كافة البرمجيات بدأت تتشكل داخل البنى و صلائه العالمية إلي جانب الاجهزة و التقنيات اللازمة، إلي درجة يتسنى القول معها ان البشر في عصر الإتصالات يقف علي عتبة القبول بالحكومة العالمية الواحدة.

هذا من جهة و من جهة أخري إفتعل النظام الرأسمالي لسيطرته علي المصادر و الإمكانات المادية و الإنسانية في العالم نظاماً هرمياً يقف علي قمته الرأسماليون و معظهم من الصهاينة. أما بقية الشعوب فتقع في قاعدة هذا الهرم النشاز لتتحمل أعباء القمة و ثقلها، و تبقي راضية عن سيادة هذا الهرم السلطوي بفعل تحميق الدعاية الحديثة و تكريس ثقافة الكفر و الفسق.

لذلك يستطيع الشيعة عن طريق توجيه الرأي العام و الدعوة إلي حكومة المهدي العالمية، و هي حكومة العدل العالمي، و الأمن العالمي، و الثروة العالمية، و العزة العالمية، و الحكمة العالمية، و بكلمة واحدة «الدين الإسلامي العالمي»، أن يبتلعوا نتائج كل المكائد التي افتعلها سحرة العصر في داخل عصاهم الموسوية. إن شعارات «العدالة للجميع، و الأمن للجميع»، و الثروة و العزة و الحكمة للجميع اذا ما عرضت بمنتهي الحكمة و الاقتدار و بأجمل الاشكال الإعلامية علي قاعدة الهرم السلطوي، فستخلق تحولاً في رؤي الشعوب التي تسكن القاعدة يشعل القلوب المتوجعة و الصدور المتحرقة بنيران حب المهدي و إنتظار فرجه.

بمستطاع الشيعة ان يتحركوا في طريق تغيير «إلهيمنة السلطوية، و الهندسة السياسية، و الحديث الديني، و الثقافة العالمية العامة»، و هداية العالم من شتاء الامتلاء بالظلم و الجور إلي ربيع الامتلاء بالقسط و العدل. ألسنا نقرأ في ندبة الإمام المهدي: «السلام علي ربيع الأنام و نضرة الايام»؟ أجل، التحرك في أعماق الشتاءات الميتة الخالية من الروح حيث تتجمد الارادات و الأفكار و المعنويات برياح الكسل و الارتخاء الباردة، عملية في غاية الصعوبة و التعقيد. ينبغي تدفيق الدم الساخن للجهاد الحسيني و الحرارة المتوهجة لإنتظار المهدي في عروق الشتاء المتصلبة. ألاتشتاقُ براعم الربيع في نهاية الشتاء و علي أمل مطالعة وجهه النظر إلي التفتح و التعالي في الأجواء النقية؟ ثم أليست العلة في حرمان

الناس من لقاء الحجة المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف هي ذنوبهم و سلبياتهم: (ما يحسبنا إلا بما يتصل بنا مما نكرهه منهم) و علي حد تعبير الشيخ نصير الدين الطوسي: (وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منا).

الفصل الأول

المقال الأول: ولاية الإنسان الكامل علي المجتمعات البشرية في كافة العصور

الإنسان الكامل هو خليفة الله. انه قطب الزمان و قطب عالم الإمكان ألّذي لا سبيل للتعدد إليه، و لا الانقسام إلي ظاهر و باطن. انه مصلح البرية التي خلقها الله، و من تحصّل عن طريقه أهمّ الفيوض الإلهية اي فيض الهداية و تشخيص مسير الحركة الإلهية و النورانية التي هي الهدف النهائي من الوحي و التشريع الإلهي. وسائل من قبيل رفع الخلافات و إقامة القسط و العدل و هي من الأهداف المتوسطة لرسالة الأنبياء، تتحقق أيضاً عن طريقه. إنه معدن الكلمات الإلهية، و جامع كل المراتب الإلهية و الكونية ابتداءً من العقول و النفوس الكلية و الجزئية و المراتب الطبيعية حتي آخر مراتب تنزلات الوجود و تطوراته. الدنيا باقية ببقائه، و الناس ترزق ببركته، و السماوات و الأرض قائمات بوجوده. و هو الوحيد الجدير بالخلافة علي الأرض و الولاية علي الناس، كما قال الصادق عليه السلام:

> نحن حجة الله، و نحن باب الله، و نحن لسان الله، و نحن وجه الله، و نحن عين الله في خلقه، و نحن ولاة أمر الله في عباده.

إن الله تبارك و تعالي و لأجل إتمام و إكمال هدايته التشريعية أراد طبعاً إبلاغ هذه الشريعة و قد تم هذا الفرض، و بالاضافة إلي ذلك فقد أختار الإنسان الكامل المعلّم بالأسماء الإلهية لكي يقوم بعد تكميل و استحصال مواهب الأرض و إمكاناتها، بتسويد دين الله علي المجتمع و تشكيل حكومة الصالحين و المتقين، فهدي البشر إلي طريق القرب المعنوي من الله و عبادته في ظل الحكومة الإلهية و دين الصالحين.

و بهذا خلق الله الإنسان الكامل و ربّاه في النشأة العنصرية، ليمسك عزوجل بزمام هداية المجتمع البشري، و يكمل بولايته دينه على الناس و يتم نعمته عليهم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيكُمْ نِعْمَتِي﴾. انه واسطة و قناة الفيض الإلهي، سواء في تنزل «الرحمات الرحيمية» أو في تنزل «الرحمات الرحمانية» الإلهية. إن فيوضه عامة و لا تشمل بهدايتها الشيعة فحسب، انما تهدي و ترشد الأمم الأخري أيضاً. بما يتلاءم و احوالها و قدراتها الذاتية. لذا فإن أي إنسان يهتدي، من أية أمة و في أي زمان أو مكان، انما يهتدي ببركة هداية و إرشادات الأئمة الأطهار عليهم السلام. و كل من يضل انما يضل بسبب تمرده و عصيانه لتوجيهات القادة الإلهيين. إنهم أوتاد الله علي الأرض حتي لاتميد بأهلها و أعمدة الإسلام و حراس سبل الهداية و أمناء الله علي ما أنزل، و حجته البالغة علي من فوق الثري إلي حد أن هداية الأمم السابقة أيضاً منوطة بطاعتهم، ولكن عن طريق أنبياء تلك الأمم، لأنهم واسطة الفيض الإلهي علي الأنبياء. فلولا وساطة أنوار وجودهم، لَحُرِمَ الأنبياءُ السابقون من الوحي. إنهم «قادة الأمم» ألّذين أرشدوا جميع الأمم بأعمالهم في كافة الظروف بشكل مناسب و بحسب درجة إستيعاب الأمم. لكن الذين ينتفعون من النسائم الربانية لتلك القيادة، هم ألّذين يضعون أنفسهم في طريق تلك القيادة و يفتحون قلوبهم علي سماوات المعني لتفيض أنوار الوحي الإلهي علي قلوبهم بحياة ثانية. و لكن بخصوص تلقي تنزلات «الرحمة الرحمانية» فحتي أعداء الله يستمدون من فيض الباري تعالي حتي في عداوتهم لله. فهم ينتهلون من الأنعم الإلهية و يستمتعون بإذنه التكويني و ليعارضوه و يخالفوه. فكما أنّ أعداء الله يتقوّتون من المائدة الإلهية حتي في عداوتهم لله، كذلك أعداء الأئمة

الأطهار يستمدون حتي في عدائهم للأئمة من مائدة وساطة الأئمة. و كما أن الله سبحانه يتجلي بإسم «الرحمن» في جلوسه علي عرش الربوبيته، كذلک الأئمة في وساطة الفيض العام الإلهي يظهرون كمظهر «الرحمن» و يستفيدون من كل ما يمكن أن يؤثر في التقدم نحو هدفهم الولائي، كالمعجزة و العصمة، و طيب المولد، و حسن الصوت و الصورة، و السخاء و الشجاعة، و الطهارة و الصبر و سائر الكمالات، مضافاً إلي التنزه عن نقص الاعضاء و كل ما يوجب نفور الناس و إعراضهم.

المقال الثاني: المصداق الحالي هو المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف

أنه المظهر الأتمّ و الكعبة الأكمل للإسم الإلهي الأعظم في زماننا، قائم آل محمد، الإمام المهدي الهادي الفاطمي الهاشمي، ابوالقاسم، (م ح م د) نعم الخلف الصالح «الحجةبن الحسن العسكري» (أرواحنا له الفداء)، إلذي اذا استثنينا النبوة التشريعية و باقي المناصب الخاصة بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فإنه يحوز ميراث الخاتم بنحو أتمّ و يتمتع بعلومه و احواله و مقاماته بشكل كامل. و هو الموجود ببدنه العنصري في العالم الطبيعي و تيار الزمن، و به يتحقّق وعد الله تعالي في سيادة الدين الإسلامي علي جميع الأديان.

المقال الثالث: تأسيس الحكومة من قبل الإنسان الكامل

إن تأسيس الحكومة و تولّي زمام المجتمع من شؤون ولاية الإنسان الكامل، و قد بادر إليه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم و الإمام علي عليه السلام. و هذا الأمر لايلعب دوراً حاسماً في هداية البشر و حسب، بل له نصيب وافر في إحياء الأحكام و الآيات الإلهية، و تخليصها من العزلة و الإندراس و الدفن و البقاء في سجن الكتب و المكتبات. و بالطبع فإن نتيجة إحياء الأحكام و الآيات الإلهية ليست سوي هداية و حماية و إحياء المجتمع البشري. بيد أن الأئمة و هم حملة حقيقة الولاية و الإمامة لهم تجليات مختلفة، بحسب الظروف الزمانية و المكانية؛ و من ذلک الصبر احياناً و السكوت و الجلوس في الدار، أو الصلح و السلام، أو الثوره و المعارک الدامية، أو العبادة و الدعاء، أو تشكيل الحوزات الدراسيته و إعداد الطلبة و بيان الأحكام و المعارف الدينية، أو تحمل السجن و الحبس و... الخ.

إن حقيقة الإمامة شئ واحد، و لها هدف واحد هو هداية الناس و نورانيتهم، و جعل المجتمع إلهياً. المجتمع الإنساني هو «غاية الغايات» لكل الموجودات الامكانية. إذن، يبقي العالم كله ببقاء الفرد الإنساني الكامل. إنه مظهر الإسم الاعظم و تجلّيه الأتمّ. انه كعبة الجميع و ليس ثمة أجدر و أحقّ منه، و هو ثمرة شجرة الوجود و كمال العالم الكوني، و غاية الحركة الوجودية و الايجادية، و لا تخلو الأرض منه أبداً. إن هذا الحجة سواء كان ظاهراً أو غائباً فهو شاهد... شاهد قائم لا يقعد ابداً: «اللهم بل لاتخلو الأرض من قائم لله بحجة إمّا ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً».

المقال الرابع: الوعد الإلهي بحكومة الإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف

يقول الإمام موسي الكاظم عليه السلام تعليقاً علي الآية الكريمة ﴿هُوَ ٱلَّذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بالْهُدَى وَدين الْحَقِّ ليظْهرَهُ عَلَى الدِّين كُلِّه وَلَوْ كرهَ الْمُشْركُونَ﴾ أن المراد هو أنّ الله أمر رسوله بالولاية و الوصاية، و الولاية هي دين الحق ألّذي سيظهره الله علي كل الأديان الأخري عند ظهور الحجة.

و يقول الإمام الباقر عليه السلام بخصوص «عبادي الصّالحُونَ» في الاية الكريمة ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا في الزَّبُور من بَعْد الذِّكر أَنَّ الأرض يرثُهَا عبَاديَ الصَّالحُونَ﴾ أن المراد منهم أنصار المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف في آخر الزمان.

و ورد أنّ الإمام علي عليه السلام تلا بعد قوله «لتعطفنّ الدنيا علينا بعد شماسها عطف الضروس علي

ولدها» الآية الكريمة ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا فِي الأرض وَنَجْعَلَهُمْ أئمة وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَارِثِينَ﴾ و قال إنّ المراد من المستضعفين علي الأرضَ همَ أهل بيت العصمة و الطهارة ألّذين سيبوّؤهم الله الإمامة و العزة في آخر الزمان علي يد مهديّهم.

أجل، إن الوعد الإلهي في القرآن الكريم بحكومة الصالحين وعد قطعي لن يخلف، و سيتحقّق علي يد الإنسان الكامل المكمل في ذلک العصر، و بذا يتبدّل خوف المتقين أمناً و يُعبَد الله في كل أصقاع الأرض بلا خوف أو شرک:

﴿وَعَدَ اللَّهُ ٱلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأرض كَمَا اسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لاَ يُشْرِكُونَ بِي شَيئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

المقال الخامس: مكانة الشيعة في تشكيل الحكومة العالمية

نعلم جميعاً أن كافة الأنبياء و الرسل الإلهيين أشاروا إلي خاتم الأنبياء في آخر الزمان و أخبروا عنه. و لكن في آخر أزمنة الرسالة و النبوة و باختتام السفراء الإلهيين، و حينما كان الكفار و المشركون – بتدابيرهم النفاقية – ينتظرون بفارغ الصبر نهاية عمر النبي الخاتمﷺ، التدبير الإلهي و تقديره أبواب عصر جديد أمام الإنسانية حيث كُلّف «ولي الله» في مقام تجلي إسم «ولي» الحق تعالي و من خلال إتصاله بمعني الوحي المحمدي، كلّف بهداية البشر لنيل القرب من الله و عبوديته. لذلک نقرأ في زيارة الإمام عليعليه السلام في يوم الغدير: «الخاتم لما سبق و الفاتح لما استقبل» لقد أغلقت بابُ النبوة بعد نزول القرآن المنزه عن كل تحريف و تصرف، و بعد تعريف أئمة الهدي:.

لقد كرّر الرسول الأكرمﷺ قول: «إنّي تارک فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي و إن تمسكتم بهما لن تضلوا ابداً و إنهما لن يفترقا حتي يردا عليّ الحوض»، فدلّ أمته علي عصر جديد، حتي لايضلّوا أبداً و لايكونوا أسري البدع و التحريفات، و ذلک عبر تمسّكهم العلمي و العملي بالولاية و التفسير الولائي للقرآن. فالقرآن هو جامع الحقائق و المعارف و «تبياناً لكل شئ» و هو ألّذي يَسّد الحاجة التشريعية و التقنينية للبشر، و قد بقي مصوناً طوال التاريخ من حيث ظاهر الآيات و الألفاظ، الاّ أنّه ظُلم و هُجر عبر التفاسير الخاطئة والتحريفات المعنوية. أما حملة القرآن و هم أهل بيت النبي الأكرمﷺ فقد استشهدوا تباعاً بالسيف أو بالسم إلي أن قضي الله بغيبة آخرهم.

في مطلع عصر حكومة الثقلين بعد وفاة الرسول الخاتمﷺ إستقام الصحابة الصادقون في العصر النبوي علي الشريعة النبوية، و استوعبوا بدقة و عمق قول «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» فغدوا تابعين و شيعةً راسخين لولي الله في عصرهم، و هكذا ظهرت «أمةُ خير» كانت بفضل عقيدتها القلبية و التزامها العلمي بمظهر «إتمام النعمة و إكمال الدين» واسطة فيض الإمام علي الناس «كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف». انها أمة الخير و المعروف، و ماَ من خير و معروف فوق الإسلام و أحكامه، كما لاخير و لامعروف خارج نطاق الإسلام و أحكامه.

و هكذا، حين أدرک التشيع العصر الجديد لحكومة الثقلين، وجد نفسه صاحب دين قال الله عنه ﴿رَضِيتُ لَكُمُ الإسلام دِينًا﴾ و قصده تارة أخري حين قال: ﴿لِيظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾، بذل كل مساعيه و همه لتحقق الإسلام و لقيام الحكومَة العالمية للأئمة الأطهار: و هي رأس المعروف و جامعة الخير كله.

و النقطة المهمة التي يجب الاشارة إليها هي أنّ تشكيل الحكومة الإسلامية العالمية أمر يقع في عالم المادة، و حيث إن عالم المادة هو عالم التزاع و الخصام و الحركة التدريجية الاتصالية للظواهر من القوة

إلي الفعل، فإن ظهور الحجة المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف و هو تبلور القوة و المواهب البشـــرية، و تشـــكيل الحكومة العالمية، و هو تجلي القوة و الكمال عند المجتمع البشري، أمور تتقيد بقواعد عالم المادة و سننه، و هي ثمرة الخروج التدريجي الاتصالي للمجتمع الإنســـاني من القوة إلي الفعل.المجتمع البشري ألّذي انتهل طوال عصور مختلفة من قوي العقل و من معين الوحي، و تأثر أيضاً بالجانب المادي و النفساني فيه (في المجتمع)، يتحرک الآن صوب بلوغه و كمال النهائي. و في خضم المرحلة الاخيرة من التراع بين الحق و الباطل، و التوحيد و الشرک، و النور و الظلمة، والعقل والجهل و الإيمان و الكفر، سيأتي أوانٌ أنّ المتقين قد أشـــبعوا بالعلوم و المعارف النظرية، و العقل و العلمي و الحكومي و الأعتدال الأخلاقي و الفكري، و التسامي المعنوي و الروحي المنقطع النظير في إدارة المجتمعات البشرية المختلفة و المتنوعة، و ســـيظهر ٣١٣ شخصاً موحداً و مخلصاً يحملون علي عاتقهم أثقال حكومة المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف و يمثلون الأركان و الذراع الرئيسية له في إدارة المجتمعات البشرية. و إلي جانب ذلک سيمتلئ المشركون من الكفر و الظلم، و يظهر الدجالون و الســـفيانيون ألّذين لن يتورعوا من أجل الحفاظ علي مصالحهم الدنيوية، و رســـاميلهم التجارية الهائلة، و أنظمتهم العالمية المزحومة بالكفر و الفسق، عن ارتكاب أية جريمة حتي المذابح الجماعية بالاسلحة الكيمياوية و الميكروبية و الذرية. إنّ إشتباک هذين التيارين و صراع الإســـلام الأصيل النقي مع الكفر الأصيل سيحصل بمقاييس عالمية لا سابقة لها في تاريخ الحياة البشـــرية. و نتيجة هذا الصراع هي غلبة الصالحين و المتقين بقيادة و ولاية الإنســـان الكامل في ذلک العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف، بحيث لن تحدث بعد ذلک أحداث من قبيل شور السقيفة، و قضية الحكمين، أو ملحمة كربلاء، و تبقي المجتمعات البشـــرية حتي القيامة الكبري تطبّق الأحـــكام و الحدود الإلهية و تتمتع بالعدل و التوحيد الخالص و تنعم بمواهب ولاية الأمر الخاصة بالأئمة الأطهار:.

لذا، فإن ظهور الحجة المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف هو حصيلة «الخروج التدريجي الاتصالي للشـــيعة من القوة إلي الفعل». بمثل هذه الرؤية، فإن عالم التشـــيع ألّذي انتقل علي مـــرّ التاريخ من مراحل تكريس الهوية و رســـم حدوده الفكرية و العقيدية و الانتشـــار الكمي و النمو النوعي إلي أطوار تشكيل الحكومة الإسلامية و الشيعية في ايران الكبري، ماراً بحياة ملؤها الجهاد و الآلام و المحنف عليه الآن أن يجمع و يعبئ عصارة فضائله و خلاصة تجاربه، حتي يكتسب في مسار فعليته المستمرة و تحقيق قواه و قابلياته، القدرة و البلوغ اللازمين لإدارة العالم، فيملأ قلوب و عقل العالم بالشـــعور بالحاجة لحكومة الدين و ســـيادة التعاليم القيم الإســـلامية. و في تصورنا أن هذا الخروج التدريجي من القوة إلي الفعل يجب أن يتحقّق لكي يتحقّق الظهور. و بعبارة أخري «يجب ان يحظي الشيعة بالبلوغ و الاقتدار و القوة علي إدارة المجتمعات البشرية في العالم بكل تنوعاتها، و يكون لديهم المقتدرة علي تغيير نفوس المجتمعات البشرية في العالم بكل تنوعاتها، و يكون لديهم المقدرة علي تغيير نفوس المجتمعات العالمية حتي يمكن للظهور أن يتحقق و تطرأ التحولات اللازمة علي العالم في أفكاره و إرادته».

لكن الشـــيعة يواجهـــون في مكابدتهم لهذه المهمة الصعبة، ذهنيـــات و نزعات و ثقافة و أدبيات تكونت طوال قرون من التقية و العزلة، و البعد عن ســـرح الحم و الإرادًة. إنها ثقافة و أدبيات أثّرت في فهم المســـائل الإسلامية و في بيان المعارف الدينية، لا علي العوالم فقط، بل وهيمنت كذلک علي الخواص. و هـــذه معنويات و ذهنيات تدرک مضمون حتي هذه الرســـالة بتلك الثقافة و الأدبيات الســـابقة. و مع أنّ هذا الشـــئ طبيعي و حتمي إلي حدّ ما، الاّ أنه ســـيكون معيقاً في استمرار الحياة الشـــيعة حتي الظهور و يؤدي إلي بطء بل توقف الحركة المنطقية و الحيوية للشيعة في تمهيد مقدمات الظهور.

لذلك ينبغي في سياق الحركة لبلوغ الكمال الفكري عند الشيعة، التحلي بالثقه بالنفس و المبادرة

إلي جهـــاد عظيم لتفيير الروحيـــات و الثقافة و الأدبيات الخاصة بالوعي و التبيـــين و تبليغ التعاليم الإســـلامية لتأسيس الحكومة الإســـلامية العالمية. و بداية هذا التغيير تكمن في التنبه إلي العالم الشيعي لأن «تعجيل الفرج أمر يتعلق بالشـــيعة، و تمهيدات مقدمات الظهور وظيفة الشيعة و رسالتهم فرداً فرداً». إنّها وظيفة لا تنحصر في قراءة الدعاء و إصلاح الذات فقط؛ بل ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْـتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ أي ينبغي العمل بكل ما يمكن لتوفير مقدمات الظهور. فهل تَمّ تعريف و تحديد الاستطاعة و القدرة الشـــيعية ســـواء علي مستوي الفعل أو القوة و هل تَمّ اســـتخدام هذه الاستطاعة و القدرة النهائية للتسريع في الظهور؟

إنّ تشـــخيص و اســـتثمار كل قدرات الشيعة يســـتلزم برامج و تنظيمات شاملة تجمع و توجّه إمكانات الشيعة في الميادين المختلفة. و ان هذا الأمر العظيم أي «بلوغ الشيعة و اقتدارهم علي أعتاب الظهور» يؤدي إلي إيجاد أمة خير يمتلك القدرة علي إصلاح الناس و إدارة المجتمعات البشـــرية. ان وجود الإمام الحي و الحاضر و تربية شـــيعة صالحين و مصلحين، من شـــأنه إعداد النفوس الإنسانية في آخر مراحل الغيبة للتغيير، و عندئذ و حســـب السنة الإلهية، سيغيّر الله مصَير البشر بظهور الإمام الغائب عجل الله تعالى فرجه الشريف... التغيير ألّذي يُدخل الإنســـانية عصراً جديداً تتمتع فيه لفترة طويلة بحاكمية الثقلين، و التوحيد العالمي، و العدالة العالمية، و الأمن العالمي، والمعنوية العالمية، و الرضا العام لســـكان الأرض و السماء.

المقال السادس: بركات حكومة المهدي في ضوء الروايات

إن بداية حكومة الإمام المهدي في آخر الزمان ســـتكون بداية لعصر جديد في حياة الإنســـانية. عصـــر يمثل حصيلة كدح وجهود كل الأنبياء و الأولياء الإلهيين في كفاحهم المســـتمر ضد طواغيت التاريخ و فراعنته. كما أنّ رســـول آخر الزمان و في خاتمة سلســـلة الأنبياء و بتلقي القرآن و أبلاغه ألّذي يشـــتمل علي البرنامج الكامل و الجامع للحياة البشـــرية، فأدخل بذلك الإنسان عصراً جديداً من ولاية الأئمة الأطهار: و الغيبة الصغري و الغيبة الكبري، هو المنادي بعصر جديد للبشـــر يحقّق لهم التوحيـــد و الحكمـــة و العدالة و الامن و الألفة و الديانة و المعنوية. فنحن نقرأ في الروايات أن الإمام ســـيظهر دين الحق علي الدين كله، و يميت البدع و الضلالة و يحيي الإســـلام، و يجعل القرآن ملاكاً و معياراً للافكار و الأعمال، و يحيي الواجبات و المستحبات، و يقوّم إعوجاج الحق إلي حد لا يعبد في كل الأرض ســـوي الله تعالي. انه سيفتح مشرق العالم و مغربه، و يفشي في حكومته الفذة العالمية التي ســـتكون اكبر حتي من حكومة سليمان بن داود عليهما السلام، العدالة بين الرعية، و سيملأ الأرض من العدل بلا أي صعوبة، و يعيد حق الله و حق أهل البيت:. و سيكتسب كل واحد من المؤمنين بفضله قوة أربعين رجلاً، و ستكون قلوبهم أصلب من زبر الحديد. و ينجو الناسُ من مخالب الفتن، إلي درجة تـــزول معها الحروب و الفتن، و تعمّ الألفة و الأخوة القلوب، و يســـود الأمن جميع المدن، و تتوزع بين الناس أموال كثيرة.

إنّه الإمام المهدي ســـيعمر الأرض و يجعلها نقية جميلة، فتجري الأنهار ببركته و تنمو النباتات و تتضاعف الخيرات و البركات. و ستُفتَح معظم أبواب العلم و الحكمة من قبله علي الناس حتي أنّ كل معارف البشـــرية منذ فجرها و حتي ذلك اليوم لن تساوي شيئاً يذكر بالقياس إلي العلوم التي ستظهر في عصره. إنها علوم و معارف تؤدي إلي تحول ملحوظ و رفاه عظيم في حياة الناس، رفاه لم يســـبق لها مثيل طيلة أيام البشـــرية. و ستشـــرق الأرض بنور ربها و يخرج الله كنوز الأرض له، و يقرب كل بعيد، و يسهل كل عسير. في زمنه سيرضي عن حكومته حتي أهل السماء و وحوش الأرض و الطيور الجارحة، و سينشدون جميعاً رضاه «و نحن نقول الحمد لله رب العالمين».

لرسم صورة عامة لحكومته العالمية عجل الله تعالي فرجه، يمكن استخلاص السمات التالية من الروايات الواردة:

١.حكومة التوحيد و عبودية الإله الواحد في العالم.
٢.إحياء الأحكام الالهية.
٣.غلبة الدين الإسلامي علي كل الأديان.
٤.محو البدع و الضلال.
٥.الانتشار الشامل و المنقطع النظير للحكم الإسلامي.
٦.العدالة العالمية للجميع.
٧.الامن العام و الشامل.
٨.الزيادة منقطعة النظير في القدرات الروحية و المعنوية للبشر.
٩.الألفة و الأخوة بين الناس.
١٠.التطور العلمي و تفتّح أبواب العلم علي البشر.
١١.عمران الأرض كلها.
١٢.رضا جميع الناس و حتي أهل السماء و الطيور و الوحوش في الأرض.

إنّ أمل الاستمتاع الطويل للأرض و سكانها بمثل هذه الحكومة هو ألّذي دفع الأنبياء و الأولياء الإلهيين في شوقهم لتحقيقه إلي الصبر علي كل الشدائد و البلايا التي يقصم بعضها ظهر السماوات و الأرض.

الفصل الثاني

المقال الأول: رسالة التشيع في عصر الغيبة الكبري

تبين لحد الآن أَنّ استيعاب الإنسان المختار يمكن أن يبلغ درجة يستطيع معها باختياره و انتخابه أن يذيب إرادته في إرادة الله، و يبقي إلي جانب فناء ذاته قائماً و موجوداً بذات الحق تعالي، فيبلغ مقام العبودية التي هي «جوهرة كنهها الربوبية». و هكذا سيمسك بيده إدارة المجموعة الكونية و المجتمعات الإنسانية و يحقق الوعد الإلهي المحتوم بحكومة الصالحين و المتقين علي الأرض.

من جهة أخري، فإن المساعي المتظافرة و المتنامية للشيعة علي مر التاريخ بقيادة الإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف طوت مراحل تكاملية صعبة إلي أن وقفت اخيراً لتشكيل حكومة شيعية في بلد حساس يعترف أكبر الخبراء و الاستراتيجيين في العالم أنّه يقع في أهم مناطق العالم من الناحية العسكرية. ان رسالة الشيعة في عصر الغيبة يجب أن تصاغ عبر الجهاد العظيم بالاستفادة من الامكانات و القدرات المتاحة اليوم للتشيع.

إنّ سرّ النجاح في هذا الجهاد العظيم هو استلهام الروايات المتعلقة بالظهور لتدوين و صياغة مجموعة الخطوات و الأنشطة الشيعية بنحو جامع و منظم. من هنا فإن أهداف التشيع في التمهيد لظهور الحجة و تكوين حضارة و حكومة إسلامية عالمية، يجب أن تتحدّد علي ثلاثة صعد:

الف) الصعيد الثقافي.
ب) الصعيد الإنساني.
ج) الصعيد البرمجي.

المقال الأول: الأهداف العامة للتشيع في التمهيد للظهور

نعتقد أَن الأهداف العامة للتشيع في التمهيد للظهور علي الصعد المختلفة هي:

الف) الصعيد الثقافي: نشر و تعميق ثقافة إنتظار الحجة (أرواحنا له الفداء) علي مستوي العالم.
ب) الصعيد الإنساني: إعداد و تربية أصحاب المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف و لا سيما صحابته الـ ٣١٣ الخلّص.
ج) الصعيد البرمجي: إعداد او إنتاج برمجيات الحكومة الإسلامية العالمية.

المقال الثاني: شرح الهدف الأول

نشر و تعميق ثقافة إنتظار الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف علي مستوي العالم

إنّ تاريخ البشرية ينبيء عن غلبة الظلم و الجور و الفساد في الأرض، و سفك الدماء و حكومة الكفر و الشرك. أمّا مساعي الأنبياء و الأولياء و جهادهم فتقيّد بتربية عدد من المؤمنين و الموحدين و تشكيل حكومات محلية و موقته، و للأسف فإن هذه الحالات أيضاً منيت بانحرافات و بدع و آفات الانتقائية فخرجت عن المسار الصواب و الصراط المستقيم. و مع هذا فإن نجاحات الأنبياء في نشر التعاليم الدينية و الإلهية، حضَّت جبابرة التاريخ و جائريه علي اجتناب الظلم البيّن و الشرك العلني و التظاهر بالالتزام بالأديان الإلهية، و إعادة صياغة مظالمهم، و خلع لبوس الأدلة و البراهين علي حكومة الجور، و التظاهر بالقداسة و التأله. حتي يتصور الناس عن هذا الطريق أن الواقع القائم هو الوضع الطبيعي و الحتمي و المنطقي و ألّذي يمثل القدر الإلهي، فيرضون عنه. و لم يجتنب الجبابرة لأجل تحقيق أهدافهم هذه، حتي تحريف الأديان الإلهية و استخدام علماء الدين المرتبطين بالبلاط.

و في القرون الاخيرة تمّ إخراج الدين بطريقة محترمه من دائرة العلم و السياسة، و أرسيت دعائم الانظمة العلمانيه بالليبرالية الديمقراطية لجرّ المظلومين تحت طائلة المشاركة و حكومة الشعب، و القانون، و المدنية، إلي مسالخ الفساد و الابتذال الأخلاقي و الانحلال الديني و العقيدي و سائر الظواهر السلبية التي تمكنوا عبر مؤسساتهم السياسية و قدراتهم العسكرية و امكاناتهم المالية و الدعائية الضخمة من تكريسها في أذهان الناس و الثقافة العامة و تسريبها إلي المعاهدات و القوانين المحلية و الدولية، و إعلانها علي إنّها من ضروريات التفكير الليبرالي و من مميزات النظام الليبرالي الديمقراطي التي يفخرون و يباهون بها.

و النقطة الجديرة بالإهتمام هي أنّ نظام الاستكبار العالمي و الصهيونية الدولية و بهدف تحميق الشعوب و تعميق الجاهلية الحديثة، استطاعت بفضل التقنيات المتطورة و لا سيما الاعلامية منها أن ترضي الناس عن هذه الحياة و تعودهم عليها إلي درجة لا يشعرون معها بظلامتهم، و يقون يعانون من جهل مركب كجزء من كيان الانظمة الجائرة الظالمة. و هذا هو في الواقع امتلاء المجتمع الإنساني بالظلم و الجور ألّذي يستغرق الناس إلي أعماقهم. و خضوع المجتمع العالمي للظلم يحول دون تمرده علي هذا النظام الجائر المتجبر. و هكذا، فإن الاقصاء التام للدين و التظاهر بالتدين، تَقدّم الكفر و الشرك خطوة أخري نحو وضع أفضل بالنسبة من سابقته التاريخية.

لذلك ينبغي علي أصحاب الايمان و التوحيد أيضاً بطردهم كافة أوجه الكفر و الشرك في المجالات السياسية و الاقتصادية أن يتقدموا نحو وضع أفضل بالنسبة لهم. و الخطوة الأولي هي خوض غمار الفكر و الثقافه لتنقية و تهذيب ثقافتهم و أدبياتهم لكي يملأوا فكرة و ثقافة المجتمع و البشري من الشعور بالحاجة إلي القسط و العدل الحقيقيين الثابتين الشاملين، و يخرجون المجتمع العالمي من الظلم ألّذي يَتخبَّطُ فيه، و يُفهمون الناس أنّهم يتعرضون للظلم و يزرعون فيهم إرادة الانعتاق من هذا الظلم. ان هذا التغيير في المشاعر و الافكار و الحث علي القسط و العدل هو مقدمة استعداد البشرية لاستيعاب ظهور المنقذ العالمي. و في هذا السياق لابد من حصول تغييرين اثنين:

١. يجب ان يشعر المجتمع العالمي في أمريكا و أوربا و آسيا و إفريقيا بالظلم و الجور، و يعتبر الناس أنفسهم في عداد المظلومين في التاريخ، لا ان يتقبلوا الظلم كواقع و يتعودوا عليه، و قد يرضوا عنه في كثير من الأحيان.
٢. يجب لمس القسط و العدل الحقيقيين، و الأهم من ذلك فتح بوابة الفضائل و الكمالات في ظل التوحيد، و الإستعداد للتحرك نحو هذه الفضائل.

نعتقد أنّ الهدف الأول ألّذي يجب أن يتابعه العالم الشيعي علي الصعيد الثقافي هو إيجاد و تعميق و تنمية ثقافة إنتظار الحجة المهدي (أرواحنا له الفداء) علي مستوي العالم، و خصوصاً العالم الإسلامي، و نري أنّ هناك تسع إستراتيجيات لتحقيق هذا الهدف الضروري الحاسم.

المقال الأول: الإستراتيجيات التسع في الصعيد الثقافي

١. تغيير الأدبيات القديمة للمحافل الدينية من حالة الانفعال، إلي أدبيات جديدة ذات طبيعة فاعلة و هجومية، و ذلك في إطار تبيين و نشر المعارف الدينية بنظرة عالمية و ليست إقليمية محدودة، خصوصاً فيما يتعلق ب- «المهدوية و الإنتظار».
٢. شرح أبعاد الجاهلية الحديثة في المجال الثقافي و الحضاري و الانظمة السياسية المعاصرة.
٣. إشاعة المعارف و التعاليم و الرؤية الدينية (و هي العناصر المشتركة بين كافة الأديان التوحيدية عموماً، و التعاليم الإسلامية علي نحو الخصوص).
٤. تنمية روح الإرتباط بالله و البحث عن الحقيقة و طلب العدالة في العالم (كما هو الحال بالنسبة لموجة المطالبة بالاستقلال في القرن الـ ٩١، و حركات التحرير في القرن الـ ٢٠).
٥. تكريس المحبة و المودة لأهل البيت في العالم عن طريق عرض سيرهم و أبعاد حياتهم و شخصياتهم و معارفهم بأعتبارهم الثقل الأصغر.
٦. تبيين و نشر الأبعاد المختلفة لثقافة الجهاد و الاستشهاد العاشورائي.
٧. تشخيص النخب الحرة في العالم و تنظيمهم و إمدادهم فكرياً.
٨. خلق تقارب باقصي الدرجات بين الآراء و الطاقات في العالم الإسلامي.
٩. تنظيم و تنسيق الطاقات المحورية و النخب الشيعية.

شرح الاستراتيجيات التسع في الصعيد الثقافي

١. تغيير الأدبيات القديمة للمحافل الدينية من حالة الانفعال الي أدبيات جديدة ذات طبيعة فاعلة و هجومية، و ذلك في إطار تبيين و نشر المعارف الدينية بنظرة عالمية، خصوصا فيما يتعلق بأطروحة «المهدوية و الإنتظار».

قطع التشيعُ لحد الآن طريقاً طويلاً و بصورة جديدة لتكريس هويته و نشر فضائله و خلق حالة الحب و المخلص الناجم عن الفطرة الباحثة عن الكمال، و تعرفت جموع الشيعة الغفيرة بشكل إجمالي أو تفصيلي علي مترلة الأئمة الأطهار، و ارتبطوا معهم بعلاقات حبّ و مودة و إخلاص حقيقي. و في المجتمعات غير الشيعية أيضاً إستمع الكثيرون إلي المعارف الشيعية و استوعبوها فشدهم إلي الأئمة الأطهار برباط الحب و المودة، و نظروا اليهم بأعتبارهم شخصيات ايمانية متكاملة.

لذا فقد تضمنت الأدبيات التبليغية الشيعية الكثير عن خصال أهل البيت و معارفهم و حثت علي حبهم و مودهم. و يمكن القول ان نصف الطريق قد قُطع بذلك لحد الآن، و وصلت الكرة إلي

منتصف السـاحة، و ينبغي في النصف الثاني من الطريق، الإعداد و التعليم لأدبيات الهجوم أو الهجوم في الأدبيات. إنّ الأدبيات و الخطاب التبليغي للشعراء و الخطباء و الوعاظ و المداحين في شرح أهداف الأئمة: و واجبات أصحابهم، و النواقص المعرفية و الشـخصية للشـيعة ألّذين عاصروا الأئمة، و دور العوام و الخواص في تعيين مصير الشـيعة من البدء و حتي اليوم، يجب أن ينظم و ينسّـق بنظرة شمولية عالمية، و لاسيما أدبيات الظهور التي تجيب عن أسئلة من قبيل:

هل يجب أن تنطلق واجبات الشـيعة في تعجيـل الفرج و الظهور من موقع الانفعال أم من موقع الفعل؟ ما هو الواقع في عصر الظهور و كيف سيكون حال الشيعة؟ ما هي خصوصيات و كمالات أعوان المهدي و كيف يمكن تنمية هذه الكمالات في المجتمع الشـيعي؟ ما هو دور الشـيعة في توفير مقدمات الظهور نشـر المعارف المهدويـة، و إيجاد روح الإنتظار مع الحفاظ علي السـلامة الدينية و الأخلاقية، و تأثير معارف أهل البيت في شـرح واجبات الشـيعة اثناء الغيبة الكبري و مسـائل أخري...

في هذا السـياق ينبغي عن طريق توعية الوعاظ و الشـعراء و المداحين و الباحثين و الكتاب و المخرجـين، إنتاج كميات هائلة من الأعمال الثقافية و الفنية في إطار التعبئة الميلونية للشـعوب و بما يتناسـب و متطلبات الزمان و المكان، نظير القصائد و الأناشـيد الثورية المتعلقة بواجبات الشيعة و رسالتهم العالمية، و الخطب و المحاضرات الإسلامية الهادفة إلي إيجاد تحول عالمي و صناعة ثقافة عالمية، و المسرحيات و الأفلام التوحيدية لتقديم القرآن بلسان كل قوم و... الخ.

٢. شرح أبعاد الجاهلية الحديثة في المجال الثقافي و الحضاري و الانظمة السياسية المعاصرة

الإنحطاط الخلقي و إلغاء القيم الإنسـانية و رسوخ الكفر و الشرك في ظواهر و أعماق الحضارة الغربية أمور يمكن مشـاهدتها عياناً، و هي لا تسـتنكر طبعاً، و انما يفتخر بها بمعونة طرح أفكار من قبيل سـيادة العقل الجمعي و الليبرالية و العقيدية و السياسـية و الاقتصادية، و التبريرات العلمانية و الانديويدو آليسـية و الأومانية. كما يجري عن طريق التعددية و السوفسطائية و الستيسمية و المعرفية سد الطريق علي استنكارها و معارضتها. ثم يعد العمل بالاحكام و القيم الأخلاقية ضرباً من الرجعية و الحماقة، و التدين حصيلة نظرة تقليدية و طفولية لحوادث العالم.

كل الذنـوب الكبيرة المطروحـة في الأديان الإلهية نراها اليوم و بمعونـة التقنيات الغربية تتغلغل بشـكل واسع جداً إلي أعمق طبقات المجتمعات الإنسـانية و أخصّ المحافل الاجتماعية فتحتلّها و تهبط بالإنسـانية إلي أكثر المراتب حيوانانية، و تقنن حيوانية الإنسان و تجعلها مؤسساتية، إلي درجة يمكـن معها القول أن: «وليد الحضارة الغربية حيوان متحضر» و كأن ثمرة الافكار المخلصة و جهاد المفكرين الغربيين تحولت إلي أدوات و تقنيات تجعل الإنسان الغربي علي المستويات السطحية و العميقة يعمل بطريقة اكثر حيوانية، و تكون أعماله الحيوانية أكثر قانونية. أجل، إنّ حصيلة العقل الجمعي و النبوغ الفردي من دون هداية إلهية و إسـتمداد وحياني، هو امتلاء الأرض بالظلم و الجور و الفسـق و الفجور.

فالإنسـان ألّذي يعتبر في الفكر الوحيـاني «خليفة الله علي الأرض» و أمين الله و المخلوق ألّذي كرمـه الله و فاخر به و سـجدت له الملائكة و إطاعته و علّمـه الله الأسماء، و هو إلي ذلك صاحب العقل و الإرادة و التدبير و الفطرة السليمة و ألّذي يمكن ان ينال مقام العبودية و القرب الربوبي، هذا الإنسـان أين وصل يا تري في الحضارة الغربية؟ ما هو الإنسـان ألّذي يمكن ان نتوقعه منها؟الحضارة السـجينة نظرياً و تأسيساً خلف قضبان الشك و النسبية المعرفية، و الاسيرة في نتاجاتها داخل اقفاص النزعـات الفردية و الدنيوية، في زمن ارتخاء المتدينين و تقاعسـهم، إمتلأت الحضارة الغربية داخلياً

بالشـــرك و الكفر و الفســـق و الظلم و باقي القبائح التي أظهرتها الأذهان الخلاقة و التقنيات المتطورة جميلة و مزّورة في ظاهرها، و قد اســـتمرت هذه الوتيرة إلي أن بدأت ترشـــحها إلي الخارج فملأت الأرض بقذاراتها.

ينبغي تبديل عصر تقديس السامري إلي عصر موسوي.

لذلك كانت الإستراتيجية المفتاحية الأخري في التمهيد للظهور هي شرح أبعاد الجاهلية الحديثة و إسقاط الاقنعة الجذابة عن الوجه الحقيقي للحضارة الغربية.

٣. إشاعة المعارف و التعاليم و الرؤية الدينية (العناصر المشتركة بين كافة الأديان التوحيدية عموماً، و التعاليم اللإسلامية علي وجه الخصوص)

ان انحراف البشـــر ضلالتهم التي تتجلى عبر الابتذال و المفاسد الشاملة و كثرة الأمراض الروحية التي أصيبوا بها رغم رفاههم الدنيوي، هي حصيلة نســـيان الله و جوهر الأديان الإلهية و غيابهما عن القوي الفاهمة و العاقلة لدي الإنســـان، و الإبتعاد عن تعاليم مثل وحدانية الخالق، و نبوة الســـفراء الإلهيين و الغيب و الملكوت، و القيامة و المعاد، و الاحكام و القوانين الاجتماعية، و الاوامر و النواهي الأخلاقية. الرؤية و التفاسير الإســـلامية المشتركة في بعض عناصرها مع سائر الأديان الإلهية، مضافاً إلي التعاليم الإسلامية و الشيعية الخاصة بوصفها عصارة جميع الأديان الإلهية و جوهرها، لها تأثير كبير في المعرفة و الثقافة البشـــرية و اكتشـــاف الجاهلية الحديثة، و بالتالي ظهور الإمام المهدي. إنّ حقيقة تعاليم مثل العدالة و الولاية و المهدوية لاتختصّ بالتشيع، إنما هي جوهرة و عصارة تعاليم جميع الأديان التوحيدية. و إنّ وعد الأديان و المذاهب الإلهية بل و حتي المدارس و الفرق البشـــرية بالمنقذ و المصلح العادل في عصر نضج الحياة البشـــرية، و حكم و احتجاج الإمام المهدي مع المســـيحيين علي اساس حقيقة الانجيل، و مع اليهود علي اســـاس حقيقة التوراة، و مع اتباع ســـائر الأديان بشرائعهم الخاصة دليـــل علي إقبال و إهتمام المتدينين كافة بمن يدعي المهدويـــة، و هذا بحد ذاته دليل علي معرفتهم و ايمانهم بتعاليمهم الدينية.

لذلك فإن تبليغ العناصر بين الأديان التوحيدية و اجتناب القضايا الخلافية، إلي جانب تبليغ و نشر المعارف الإسلامية، يُعدّ من الاستراتيجيات الثقافية للشيعة في عصر الغيبة.

٤. تنمية روح الارتباط بالله و البحث عن الحقيقة و طلب العدالة

عرفت حكومة المهدي العالمية بالقسط و العدل. و قد كانت العدالة علي الدوام من أكثر مطالبات البشـــر أصالة و أهمية. و تحاول الحضارة الغربية اليوم بكل ما أوتيت من قوة أن تحبس العدالة بمعونة الافكار الانديويدوآليســـمية و الابيقورية، في النزعة الفردية و طلب اللذة، و تحل محلها أصالة المنفعة لـــ «جون بنتام»، و توســـع من مفهوم التعددية المعرفة و الميول العلمانية الفردية كي تجفف إلي الأبد جذور شجرة العدالة العظيمة و البحث عن الحقيقة. حينما يسمح الزعماء الغربيون لأنفسهم بذريعة مصالحهم في أقصي مناطق العالم أن يتجاهلوا حقوق الشـــعوب و قوانين النظام الدولي، و يتواجدوا في أية منطقة من العالم برايات القراصنة، علي غرار المغامرين المستعمرين البرتغال و الأسبان في القرن السابع عشر و الثامن عشر للميلاد، فما ذلك الاّ بفعل تكريس روح الرضا عن الظلم مقابل الحصول علي مصالح جزئية و لذات آنية. و هذا ما حصل بفضل وسائل الإعلام عن طريق «تضخيم قدراتهم العسكرية و السياســـية و الاقتصادية، و الاستهانه بقدرات و إرادة الشعوب، و التشكيك في القدرة الادراية و الإخلاص الباطني للنخب الوطنية، و إرهاب الشعوب و تحميقها».

لذلك فإن الإســـتراتيجية المهمة الأخري في الصعيد الثقافي هي تنمية روح الارتباط بالله و طلب

الحقيقة و نشـــر العدالة علي مســـتوي العالم. و بالنظر لفطرية هذه المفاهيم و خلود الأمور الفطرية و ثباتها، يجب العمل بنحو جاد للارتباط بالله و البحث عن الحقيقة و طلب العدالة تمهيداً لظهور المهدي «القيام لله مثني و فرادي».

٥. تكريس المحبة والمودة لأهل البيت في العالم عن طريق عرض سيرهم و أبعاد حياتهم و شخصياتهم و معارفهم

إنّ سيادة النظام الشيوعي لمدة سبعين عاماً، و أعتباره الدين أفيوناً للشعوب، و قمعه الناس طوال جيلين، و إغلاقه الكنائس و المســـاجد و منعه ممارسة المراســـم و المناسك الدينية، لم يكن لذلك من أثر سوي شـــد الناس إلي الدين أكثر و مضاعفة تعطشـــهم إلي الدين. و في الحضارة الغربية الحديثة ذات الثلاثمئة سنة كلما كرســـوا حيوانية الإنسان اكثر، كلما زادوا من عطش الإنسان المرهق النافر من التربية الغربية إلي الحقيقة و النموذج الأمثل. قد يمكن إخفات نور الفطرة، و لكن من المســـتحيل اطفاؤه و محوه نهائياً عن ساحة الوجود الإنساني. إنّ الاحرار و ذوي الإستقلال لا يتبعون اي مدرسة أو مســـلك كيفما إتفق، و لا يؤيدون أي قائد أو مصلح ظهر. فالأفراد أصحاب الهندســـة الوجودية العقلانية و الاســـتدلالية لا يخضعون بســـهولة لأسر النظم الاســـتدلالية و المدارس الغربية. و الناس المتعطشون إلي المحبة و الطمأنينة القلبية، لم يستقروا بعد في مترل أية مدرسة أو مسلك.

لذلك فإن دائرة الأســـوات الحقيقية للبشر، وهم المعلمون و المرّبون الصادقون للإنسان في طريق الفطرة الســـليمة و الدين الإلهي القيم، يمكن أن تخلق تياراً من الاقبال والانجذاب بين الناس. فالإنسان صاحب الفطرة اليقظة و الروح الحرة والعقل الباحث عن الحقيقة و القلب الظامئ إلي المحبة لا يرتوي الاّ مـــن الروح الحرة المتعالية و المنطق و البرهان المتين و الدقيق و المحبة و المودة الربوبية و القدســـية لأهل بيت العصمة و الطهارة. و من هنا فإن إحدي الاســـتراتيجيات المهمة في المجال الثقافي تنمية و تعميق المحبة لمحمد(ص) و آل البيت(ع) في العالم.

٦. شرح و نشر الأبعاد المختلفة لثقافة الجهاد و الاستشهاد العاشورائي

عاشـــوراء هي مظهر الإسلام المحمدي الأصيل و التشـــيع العلوي الخالص. إنّها عصارة تعاليم الأنبياء الإلهيين و خلاصة التعاليم الدينية. عاشوراء تجلي الحب الربوبي و تبلور المحبة الإلهية التي يمكن أن تربط الإنسان بربّه. عاشوراء رمز الحياة الحسنة و سر خلاص الإنسان من الكفر و الظلم. الجهاد و الثورة الإلهية بداية الإنســـان، و الشهادة نقطة انطاق حياة الإنسان عند ربه. ان ثقافة عاشوراء هي يد القضاء علي وصمة كل الوان الكفر و الشرک و الظلم و الجور عن جبين التاريخ. من هنا كانت ثقافة الجهاد و الشـــهادة أساس ثقافة الإنتظار و لبابها، و ما حقيقة الإنتظار إلّا إرتداء ثياب الجهاد و الإرتواء من كأس الشـــهادة... الجهاد و الشهادة اللذين فسّرا و تحقّقا في محرم سنة ٦١ هجرية بدماء سيّد شهداء الوجود.

لهذا كانت إشـــاعة ثقافة عاشوراء إشـــاعة للحقيقة الخاصة للأديان التوحيدية، و عصارة جهاد الأوليـــاء الإلهيين، و ترويجاً لروح الإنتظار و ثقافة الفرج. انها الثقافة و الافكار التي تتقبلها روح كل إنسان حر.

٧. تشخيص النخب الحرة في العالم و تنظيمهم و امدادهم فكرياً

النخب هم محور و أســـاس الحركات الإجتماعية و النهضات الثقافية، و توجد بينهم نماذج حرة ذات همـــة عالية و روح باحثة عن الحق و العدالة. و يمكن رصد مظاهر التأثير في افكارهم من خلال

أعمالهم الكلامية و كتاباتهم و نتاجاتهم التصويرية و سلوكياتهم التربوية و الاجتماعية و السياسية. لذلك كان الارتباط بهم و التواصل معهم و إقامة حوار عقيدي و ديني معهم بقصد تعريفهم علي حقائق العالم المعاصر، بمثابة تمهيد و إعداد الأرضيات و ديني التحول و الحركات الاجتماعية و ربطها مع بعضها علي أعتاب الظهور.

٨. خلق تقرب بأقصي الدرجات بين الآراء و الطاقات في العالم الإسلامي

إنّ أهمّ عوامل ركود و حفوة الحضارة الإسلامية المتألقة و ضمور عناصرها البناءة أي القيم و الافكار و الروح و الثقافة الإسلامية هو ظهور حالات التفرقة و الاختلاف في إدارة العالم الإسلامي. ألم تكن هناك إختلاف كلامية و فكرية و فقهية طوال قرون السيادة المطلقة للحضارة الإسلامية علي العالم؟ الاّ ان هذه الاختلاف لم تمنع ابداً من ازدهار و تنامي و دوام تلك الحضارة العظيمة؟ إذن لماذا لانكون متفاءلين بامكانية تقارب الآراء و الطاقات في العالم الإسلامي؟ و إحلال ثقافة «الوحدة الإسلامية» محل ثقافة «التفرقة الشيطانية»؟

بمثل هذه الثقافة يمكن التحرك نحو تقريب المذاهب الإسلامية بأكبر درجة ممكنة و تكريس الألفة و المؤانسة بين مفكري العالم الإسلامي، و بالتالي تعبئة كل إمكانات العالم الإسلامي و مصادره المادية و المعنوية و الإنسانية.

٩. تنظيم الطاقات و النخب الشيعية

إنّ تحقيق الاستراتيجيات السابقة منوط بتنظيم و تنسيق داخلي لعالم التشيع و لاسيما النخب الشيعية. إنّ عمليات خلق أدبيات فاعلة و هجوميه لمفهوم الظهور، و تبيين أبعاد الجاهلية الحديثة، و تمنية روح المطالبة بالعدل في العالم، و تبليغ و نشر المعارف الدينية، و تعريف اهل البيت علي مستوي العالم، و إشاعة ثقافة الجهاد و الاستشهاد العاشورائي، و تنظيم و امداد النخب الحرة، و خلق تقريب وحدة إسلامية، و تبيئة الدين عن طريق تنظيم الهجرة، كل هذه ليست بالعمليات السهلة اليسيرة، و إنّما يستلزم اجتياز التعقيدات العلمية و رفع المشكلات العملية، و تحقيق الاستراتيجيات المذكورة أعلاه، يستلزم توظيف القدرات الفكرية و الروحية و التنفيذية و الادارية للنخب الشيعية... النخب المؤمنة بالغيب و الامدادات الغيبية و المنعمة الوجود بالالتزام و الوفاء للإسلام و أحكامه النيّرة. إنّهم أشخاص يتمتعون بسعة الصدر و حسن البيان، و العزيمة الراسخة و الشجاعة النادرة في نشر حقائق الإسلام و الدفاع عن الدين.

شرح الهدف الثاني علي الصعيد الإنساني

تربية و إعداد أصحاب الإمام المهدي، و لا سيما صحابته الـ ٣١٣ الخلّص.

المقال الأول: استراتيجيات الصعيد الإنساني

١. تشخيص و تنظيم و توجيه و هداية النخب الشيعية الموجودة، ٢. تربية صنّاع الثقافة، ٣. النخب الوسيطة، ٤. نخب الحلقة (١٠|١٠٠ شخص)، ٥. النخب الناصرة (٣١٣ شخصاً).

إنّ الإستراتيجية الأولي علي الصعيد الإنساني هي نفسها الإستراتيجية التاسعة علي الصعيد الثقافي. و يمثل هذا الاشتراك في الاستراتيجيات إتصالاً بين هذين الصعيدين. في المخطط رقم (١) تَمّ رسم و

تدوين المسار اللازم لتحقيق جميع الإستراتيجيات الإنسانية الهادفة لتحقيق الإستراتيجية الخامسة. و في ضوء تحقق هذه الإستراتيجية المهمة و الحيوية للشيعة ستتحقّق الإستراتيجيات السابقة أيضاً.

و لإيضـــاح الفكرة نقول أن المبني و المحور و البداية تتمثل في المواهب الطفولية القرآنية غالباً في المجتمع الشيعي التي يجب أن تكتشـــف و تنظم و تجتذب إلي المحافل القرآنية لتحفظ القرآن بكامله ثم تدخـــل الحوزات الدينية الخاص بحفظه القرآن و تعني باكتســـاب مرتبة الإجتهاد إلي جانب التربية الروحية و العرفانية المركزه. و بعد كسب الإجتهاد تدخل الجامعات التخصصية و التكميلية لتحصل علي شهادة الدكتوراة التخصصية في أحد فروع العلوم الإنسانية، و تعمل داخل البلاد و خارجها في المجالات و الأصعدة الثلاثة الإنســـانية و البرمجية و الثقافية تمهيداً لظهور الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف. و هكذا ترتفع درجات النخب الشيعية حسب قابلياتهم و رغباتهم في مجالات العقل النظري و العقل العملي و السير و السلوك الأخلاقي و العرفاني.

المقال الثاني: مسيرة تحقيق الإستراتيجيات الإنسانية

بالنظـــر لخصائص أنصار المهـــدي خلال عصر الظهور و ما قبله، يمكن رســـم مســـيرة تحقيق الاستراتيجيات الإنســـانية كما هو أدناه. نقطة الإنطلاق الإستراتيجية لتحقيق الهدف الثاني تبدأ من تشخيص و إكتشاف المواهب القرآنية:

المقال الثالث: خصوصيات النخبة الناصرة أسوة النخب الشيعية

من البديهي أن الشـــرط اللازم لكافة البرامج التربوية في الصعيد الإنســـاني، هو رسم قابليات و قدرات و كمالات و كرامات الشـــخصيات الفذة التي ســـيخرج الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف مـــن بينهم، و ألّذين ســـيتولون بقيادته و ولايته شـــؤون الناس و الحكومة العالمية الزاخرة بالقســـط و العدل. لذا فإنّ من أسباب الإفصاح عن عددهم و سماتهم العلمية و الأخلاقية و مكانتهم السياسية و الاجتماعية هو رسم الخطوط العامة لشـــخصيته هؤلاء العظماء لكي لا يبقي الشيعة في حيرة عند تمهيد المقدمات الإنسانية لظهور المهدي، بل يتعرفوا علي الخصال و الكمالات الضرورية في أنصاره، ليستطيعوا ممارسة البرمجة الشاملة العامة لذلك. من هنا كانت مراجعة الروايات الواردة في هذا الخصوص علي جانب كبير من الاهمية و الفائدة. جاء في هذه الروايات أن عدد أصحاب المهدي (روحي له الفداء) ٣١٣ شـــخصاً بعد أنصار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في معركة بدر.

روي عـــن الإمامين الباقر و الصادق عليهما السلام في تأويل الآية الكريمة ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّـــةٍ مَّعْدُودَةٍ...﴾ أنّ المراد من الأمة المعدودة هم أنصار المهدي في آخر الزمان و عددهم ٣١٣ بعدد المسلمين في معركة بدر، يجتمعون في ساعة كما تجتمع الغيوم في الخريف.

و روي أيضاً عن الصادق عليه السلام في تأويل الآية ﴿فَاسْـــتَبِقُواْ الْخَيرَاتِ أَينَ مَا تَكُونُواْ يأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعًا﴾ أن المراد بهم الثلاثمائة و نيّف أصحاب القائم و هم الأمة المعدودة يجتمعون في ســـاعة واحدة كما تجتمع السحب في الخريف.

سمات أنصار الحجة (٣١٣ شخصاً)

فيمايلي نصنف سمات اتصار الحجة الخلص كما جاءت في الروايات إلي ثلاثة اقسام:

الف) السمات الأخلاقية و الروحية

يقول الإمام علي عليه السلام تعليقاً علي الآية: ﴿يا أَيهَا ٱلّذينَ آمَنُواْ مَن يرْتَدَّ منكُمْ عَن دينه فَسَوْفَ يـأْتي اللّهُ بقَوْم يحبُّهُمْ وَيحبُّونَهُ أَذلَّة عَلَى الْمُؤْمنينَ أَعزَّة عَلَى الْكَافرينَ يجَاهدُونَ فَي سَـبيل اللّه وَلاَ يخَافُونَ لَوْمَةَ لآئم...﴾ انهم أَصحاب القائم.

و يقول النبي (ص) في تفسـير هذه الآية انها نزلت في القائم و أصحابه ألّذين يجاهدون في سـبيل الله و لا يخافون لومة لائم.

إنّهم في الغالب شـباب لايخافون أحداً، و لا يفرحـون لدخول أحد فيهم و إلتحاقه بهم. رجال قلوبهم كزبر الحديد و ما من شئ بمستطاعه أن يزرع الشك في أفئدتهم حول الله. إنّهم أشدّ حتي من الحجـر فهم كقطع الحديد إذا عزموا أن يهجموا علي الجبال تفتتت الجبال و بادت. رجال لاينامون في الليل، يسـمع لصلاتهـم أزيز كأزيز النحل، يقومون في الليل و يركبـون خيولهم في النهار، عُبّاد الليل و أُسُـود النهار، كأنهم المصابيح، و كأن قلوبهم القناديل. يخافون الله و يرجون الشهادة و غاية قصدهم الاستشـهاد في سـبيل الله. لهم هيمنة و هيبة فاذا مشوا مشي الخوف و الفزع قبلهم بمسافة شـهر. كأنهم ضراغم خرجت من العرين. يأنّون الليل من خشية الله كما تئنّ الثكلي. يحيون الليل و يصومون النهار.

ب) الكمالات الشخصية و نمط إرتباطهم ببعضهم و بالله

يقول الصادق عليه السلام في تفسـير الآية ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لي بكُمْ قُوَّةً أَوْ آوي إِلَى رُكْنٍ شَديدٍ﴾ أن المراد بالقوة الإمام القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف و المراد من الركن الشديد أنصاره الـ ٣١٣.

لا يسـبقهم الماضون، و لايلحق بهم الآتون. يغيب بعضهم عن الفراش ليلاً و يكون في مكة عند الصباح، و يري بعضهم في النهار راكباً السحاب. يعرفون بأسمائهم و أسماء آبائهم و ثيابهم و أنسابهم. فرسان جد مهرة جدا كأنهم العقبات علي خيولهم. يأتون إلي المهدي من أطراف الأرض بطيّ الأرض. يسمع نداءه من يكون منهم في شرق العالم أو غربه، في المحراب كان أو في فراشه، يصل صوت الإمام من أول مرة إلي آذانهم فيهبّون جميعاً إليه و يجتمعون عنده بلمح البصر، و يصنعون من أرواحهم درعاً له في الحروب، و يفعلون له كل ما يشـاء. طاعتهم لامامهم أكبر من طاعة الأمة لسـيدها. شعارهم «أيها الناس قومو للأخذ بثأر الحسين». تجتمع قلوبهم بالمحبة و النصيحة، كأنما ربّاهم أب واحد و أم واحدة. يوحّدون الله كما هو أهله.

ج) المكانة العلمية و السياسية و الاجتماعية

مـن بين الروايات الواردة حول مترلتهم العلمية و السياسـية و الاجتماعية، ما رواه ابوبصير عن الصادق عليه السلام مما يتضمن نقاطاً قيمة مفيدة:

قـال ابوبصير: جعلت فداك ليس علي الأرض يومئذ مؤمن غيرهم؟ قال: بلي و لكن هذه التي يخـرج اللـه فيها القائـم و هم النجباء و القضـاء و الحكام و الفقهاء في الدين يمسـح الله بطونهم و ظهورهم فلا يشتبه عليهم حكم.

التدقيق في الرواية اعلاه يجلي لنا مسائل مهمة بخصوص تربية مثل هذه النخب:

١. المكانة العلمية و الإجتهادية و الفقهية الممتازة بحيث لايشتبه عليهم الأمر في تشخيص الحكم الإلهي. و هذا أمر يستلزم التقوي علاوة علي قدرة الاستنباط ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾ و العلم بالزمان و مقتضياته. لذلك بالنظر للمستوي السني الشباب لأنصار الحجة من الضروري تربيتهم في دورات تعليمية خاصة بأسرع مدة و بمنتهي الدقة إلي حد قدرتهم علي استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها.

٢. مقام القضاء و الافتاء و الحكم هو طبقاً لآراء الكثير من الفقهاء و منهم فقيه العصر الكبير الإمام الخميني الراحل(ره)، من شؤون وصلاحيات كل فقيه عادل في زمن الغيبة الكبري، لذلك اشارت الرواية إلي شأن القضاء و الحكم لدي الـ ٣١٣ شخصاً و أيدته و هذه قضية علي جانب كبير من الأهمية.

٣. حتي لو كان عدد من هؤلاء الـ ٣١٣ شخصاً، قضاةً و حكاماً، فإن دلّ علي شيء يدلّ علي وجود حكومات دينية في زمن الغيبة الكبري، أو علي أعقاب ظهوره في الأقل، ما يبرهن علي إنتفاء الشبهة القائلة ببطلان و عدم شرعية الحكومات الدينية في عصر الغيبة الكبري، و يحض الشيعة علي تشكل الحكومات و إرساء الأركان (الصلائية) للحكومة العالمية.

٤. ينبغي في النظام التربوي للنخبة تنمية العقل العلمي و الصفات اللازمة للقضاء و الحكم، من قبيل التقوي و العدالة و الإدارة و الشجاعة و العلم بالزمان و الوعي بالظروف المعقدة للنظام الدولي و المعرفة و العميقة بالتيارات السياسية و الاقتصادية و الثقافية علي المستويات العالمية، و الفراسة والحنكة و الذكاء و... الخ.

٥. من الطبيعي بالنسبة للاشخاص الّذين يمتازون بالتفقه و النجابة و الحكم و القضاء و السماوات الأخلاقية و المعنوية البارزة أن تكون لهم مكانة ممتازة جداً بين الناس و الطبقات الاجتماعية و حتي بين المفكرين و النخبة، و يكونوا هم مؤيدين لامامهم الصالح. و بهذا سيكونون علي أعتاب الظهور سبباً في تكثيف الاقبال العام علي المهدي و ظهوره، و تربية النخب بمستويات مختلفة علي الصعيد الإنساني و تدوين و صياغة البرمجيات اللازمة نظير «القوانين، و المناهج و النظم» و ايجاد البني الحكومية، و بكلمة واحدة توفير مقدمات الظهور ضمن مديات نشاطهم.

٦. مكانتهم الاجتماعية و مزلتهم العلمية من شأنها إيجاد حلقة واسعة من الطلاب و المقلدين و المؤيدين حولهم. لذلك فإن الحديث عن ٣١٣ شخصاً، حديث عن ٣١٣ أمة بإمكانات و قدرات (صلائدية) كبيرة تتوفر للتشيع بقيادته و ولايته خلال عصر الغيبة الكبري.

بالنظر لخصائص هؤلاء الـ ٣١٣ شخصاً، فإن المبادرة إلي تربيتهم و النجاح في هذا الأمر سيكون بمثابة تغيير النفوس البشرية كمقدمة لتغيير مصير الإنسانية من قبل الباري عزوجل، عن طريق توفير المقدمات و التمهيدات و التعجيل في فرج المهدي (أرواحنا له الفداء) و تحقيق الوعد الإلهي. أياً كان، فإن من الظروف و العلامات الأكيدة لظهوره وجود ٣١٣ شخصاً بخصائص مميزة و فذة، لذلك لا يمكن إهمال تربيتهم. و عليه يتحتم علي الشيعة العمل بأسرع ما يمكن لاكتشاف المواهب و الطاقات في كل أنحاء العالم و تربيتها و إعدادها.

علي مر التاريخ الشيعي الزاخر بالعظمة و الاشراق، ربما ظهر أمثال هؤلاء الأشخاص بيد أنّ وجود ٣١٣ شخصاً ممتازاً في زمن واحد أمر يستدعي همة عالية و برامج خاصة و مدونة من قبل الشيعة. ينبغي توظيف عصارة الفضائل و خلاصة التجارب الشيعية علي كافة الصعد العلمية و التربوية

و العرفانية و الادارية لتربية و إعداد مثل هذه الجماعة الإنسانية القدسية الملكوتية العظيمة. و هذا بحد ذاته مصداق بارز للقيام لله ألّذي سيعاضد بنصرة الله و تأييد الإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف.

لماذا يجب أن يُترك إعداد مثل هذه الشخصيات بيد الحوادث و الصدف؟ لماذا يجب أن لا توظف أقصي حدود القدرات الشيعية و هي حصيلة ١٤ قرناً من آلام و جهاد علماء الإسلام و مجاهديه، علي أحسن نحو ممكن؟ كيف يمكن ان يتأتّي هذا الأمر العظيم عن خطوات عمياء جزئية و متفرقة في العالم الشيعي، و لا يتأتّي عن خطوات عامة فعالة و مبرمجة؟ أي منطق يوصي بالركود و العقود و الإنتظار العاجز المنفعل؟ ﴿اذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾؟ و اي دليل أو برهان يمنع الجهاد و الإنتظار الفعال و المبرمجة القوية؟

اذا كنا نتمتع اليوم بلطف ذات الإلهية المقدسة و تأييدات بقية الله الاعظم بنعمة الجمهورية الإسلامية، و لم نعبّئ حصائل الجهود و الجهاد المخلص و العلمي للأسلاف، فمتي يجب المبادرة إلي تحشيد الطاقات المادية و المعنوية لصالح أهمّ و أخطر القضايا الشيعية؟

الفصل الرابع: شرح الهدف الرابع علي الصعيد البرمجي

إعداد و إنتاج برمجيات الحكومة الإسلامية العالمية

المراد من البرمجيات الحكومية، النظم الحديثة التنفيذية و الاجرائية القائمة علي الأفكار و القيم الدينية و الإلهية في المجالات المختلفة. و من ذلك تدوين النظام السياسي و النظام الاقتصادي و النظام التربوي و النظام التعليمي و النظام الاداري و النظام الحقوقي و النظام القضائي، و النظام المعلوماتي و الأمني و... الخ مما يُعّد مقدمات ضرورية لتشكيل أيّة حكومة. وهي أنظمة يجب أن تتمتّع بالانسجام الداخلي و تكون لها القابلية علي التجانس مع تطورات التقنية الحديثة، و التناغم مع النظام الدولي و النظم العالمية من دون الغاء القيم الدينية. يجب أن تتمّ صياغة هذه النظم بحيث تتحلي بالقابلية للتصدير إلي سائر الحضارات و الحكومات فتزيد من الاستعداد البرمجي لقبول حكومة المهدي العالمية، و تقنع النخب الحرة و الشعوب بقدرة الدين و المتدينين علي إدارة العالم و تجعلهم متشوقين لذلك. القابلية الأخري لهذه النظم هي تنظيم المزج الطبيعي و المنطقي بين المعنوية و المادية عند البشر. فعدم الفقر و التمييز في المجتمع والتطبيق الشامل و المنظم لِاحكام الإسلام يوفّر الأرضية لتحقيق المعنوية و الطهارة الروحية و الباطنية.

لذلك ينبغي أن تتصف صياغة النظم بالمواصفات المذكورة أدناه:

١. أن تبتني علي الوحي و معارف أهل بيت العصمة و الطهارة: و التجانس مع الفطرة الإنسانية السليمة.
٢. أن تكون لها القابلية الدائمة علي الإستفادة من آخر التطورات التقنية.
٣. أن تتمتّع اجزاؤها الداخلية بمنتهي الإنسجام و الإتقان.
٤. أن تكون لها القدرة علي التطابق المعقول و المشروع مع النظام الدولي و النظم العالمية.
٥. المزج بين المادية و المعنوية، و المعاش و المعاد عند البشر.
٦. قابلية الصدور إلي خارج الحدود المحلية و التطبيق هناك.

المقال الأول: المباني النظرية لإنتاج البرمجيات

لا شك أننا لأجل تحقيق النهضة البرمجية لخلق الحضارة الإسلامية و الحكومة العالمية المهدوية،

لايمكننا التفاؤل و الثقة بالمسيرة التي قطعتها الحضارة الغربية خصوصاً منذ عصر النهضة إلي اليوم. إذ أن هناك تباينات جوهرية و عميقة بين حقيقة العناصر البرمجية في الحضارتين الغربية و الإسلامية، و هذا ما يحتم علينا إعداد و تدوين أربعة أمور:

١. تدوين المباني الفكرية و النظرية في مجال معرفة الوجود و الإنسان و خالق الانسان و الوجود، و علاقة الاشياء و الموجودات ببعضها و بخالقها ضمن نظام هندسي و معماري متناسق و منسجم، و في الوقت ذاته منطقي و مبرهن.

٢. صياغة و تدوين أساليب و مناهج لاكتساب المعرفة و نيل الحقيقة في المجالس المختلفة علي شكل أنظمة تطبيقية و عملية.

٣. تعيين القوانين و المقررات الخاصة بالعلاقات الاجتماعية و المدنية للبشر.

٤. تصميم و إنتاج الادوات و التجهيزات اللازمة لتحقيق أسهل و أسرع للنظم الفكرية و العلمية، و التي تسمي تكنولوجيا أو تقنية.

و فيما يلي إيضاحات مختصرة للنقاط الأربعة المذكورة أعلاه الخاصة التي تخصّ بالفوارق بين الحضارتين:

فوارق الحضارتين في المباني الفكرية و النظرية

ثمة فوارق رئيسية كثيرة بين الرؤية الكونية الإلهية التي يجب أن تصاغ الحضارة و الحكومة الإسلامية العالمية علي أساسها، و بين الرؤية الكونية المادية التي تقوم عليها الحضارة الغربية حالياً. و لابد من الاشارة هنا إلي ثلاثة فوارق منها علي الأقل، و هي فوارق تنم عن نقاط ضعف تعاني منها الحضارة الغربية:

١. غفلة الحضارة الغربية عن عالم الغيب

في الرؤية المادية تساوي عالم الوجود مع عالم المادة المحسوس و المشهود و الملموس بالحواس الظاهرية المسلحة و غير المسلحة. بينما الوجود في تصوّر الأديان الإلهية أوسع بكثير من عالم المادة، ولا يشهد أو يحس بالحواس الإنسانية الظاهريّة الاّ جزء يسير جداً منه، أما جزؤه الاكبر فهو عالم غيب خفي عن الحس المادي للبشر.

٢. غفلة الحضارة الغربية عن وجود و تأثير عالم الغيب في عالم الشهود

عالما «الغيب» و «الشهود» تخضعان وفق سنن إلهية لاتتبدل و لا تتخلف لإرادة الباري تعالي و حكمته البالغة و هدايته. إنّ سنن عالم الشهود ما هي الاّ جزء يسير من نظام السنن الإلهية. لذلك فإن معرفة الوجود، و حتي معرفة الجزء المادي و المحسوس منه، منوط بمعرفة الجزء غير المادي من الوجود. و كلما ارتفع مستوي العلم بالعقل غير المادية و النظام الغيبي في العالم، إزدادت قدرات البشر في عالم الملك و المادة. ففي قصة الإتيان بعرش بلقيس من قبل إنسان غير معصوم و غير نبي و غير ولي، إنّما لديه إسم واحد فقط من الأسماء الإلهية ﴿قَالَ ٱلَّذي عندَهُ علْمٌ مِّنَ الْكتَاب...﴾ نلاحظ مثل هذه القدرة علي التصرف في عالم المادة و الطبيعة، الأمر ألّذي يَستبَعده و ينكَره العلماء التجريبيون الغربيون، و الحال أن الحضارة الإسلامية ستقوم علي اساس قبول الغيب و الايمان به و المعرفة بأسماءالله و تسخير علل العالم الغيبي.

٣. عدم المعرفة التامة لأبعاد الإنسان الوجودية

للإنسان في علم الإنسان الإسلامي نشأة ملكية مشهودة محسوسة، و نشأة ملكوتية أخروية. كما أنّ للحياة الدنيوية ظاهراً و باطناً ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَياة الدُّنْيا وَهُمْ عَنِ الإخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ لكن «الإنسان المادي غافل عن الجانب الباطني و المَلكوتي للإنسَان».

الخصيصتان اللتان يمتازبهما الإنسان عن الحيوان (أي جانب الميول المرتبطة بالقلب، و جانب الرؤي و التصورات المرتبطة بالعقل) تتعلقان بعالم الملكوت، فهي من التجليات و الصادرات الملكوتية للإنسان. و لا تزال الحضارة الغربية غير مطّلعة علي حقيقة الميول الملكوتية و قدرات المعارف الملكوتية.

الف) غفلة الحضارة الغربية عن حقيقة الميول الملكوتية

الميول الملكية هي القاسم المشترك بين الإنسان و الحيوان، و نقصدبها غرائز الإنسان، أمّا الميول الملكوتية الخاصة بالإنسان فهي الفطرة السليمة الإلهية لدي الإنسان ﴿فِطْرَةَ اللّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا﴾ و المطالبة بالعدالة و الجمال و الكمال و الحقيقة. و قد شيّدت الثقافة و الحضارَة و النظام الغربي برفضه عالم الغيب و ملكوت العالم و الإنسان علي إشباع الميول و النزعات المادية و الملكية و الحيوانيه للبشر دون قيد أو شرط. فالموسيقي و السينما و الأدب و الثقافة و الاقتصاد و العمارة و العلاقات الإنسانية و الحكومة و حتي القيم السامية كالحرية و العدالة تعرّف و تحدّد في الإطار الملكي و الحيواني للإنسان و حسب و هذا كله يجب أن يعاد تشكيله عند تعريف و تشييد الحضارة الإسلامية انطلاقاً من الرؤية التوحيدية و الوعي الشيعي.

ب) غفلة الغرب عن المديات الواسعة لاكتساب المعرفة

و علي مستوي الرؤي أيضاً بقي الإنسان المادي محروماً و محدوداً سواء في تعيين الادوات المعرفية، أو في منهجية المعرفة، أو في مصادر المعرفة. و كأنما ليس به عطش إلي التعلم و اكتساب المعرفة. و النقطة الثانية أي منهجية العلم و المعرفة في البحث البرمجي تبدأ من هذا النقاش التأسيسي.

تباين الحضارتين في اساليب و مناهج المعرفة

١. أدوات المعرفة

ادوات المعرفة لدي الإنسان المادي محصورة في الحس و العقل (و العقل هنا عقل المعاش الخاص بقضايا الحياة المادية الشهودية). فالإنسان المادي حرم نفسه تماماً من القلب و الفؤاد (ألّذي ينسب القرآن الكريم التعقل و التفكر و التفقه و التدبر إليه) و من عقل المعاد و هو الحجة و النبي الباطني للإنسان. أمّا في الفكر الديني فعلاوة علي الحس و التجربة، عُبّر عن العقل و القلب بتعابير مختلفة، و اعتبرا من أدوات كسب العلم و المعرفة و ادراك حقائق العالم و رموزه.

القلب في الرؤية الإسلامية أهمّ أدوات المعرفة، و ألّذي يكون بالتقوي و التهذيب و التزكية مستعداً لاكتساب الفيض و أنوار المعرفة. و قد قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم: «ليس العلم بكثرة التعليم و التعلم، بل العلم نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء». و جاء في القرآن: ﴿يؤتي الْحِكْمَةَ مَن يشَاء وَمَن يؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أوتي خَيرًا كَثيرًا وَمَا يذَّكَّرُ إلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَاب﴾. و ورد في حديث نبوي: «من أخلص عمَله أربعين صبَاحاً فجّر الله ينابيع الحكمَة من قبله علي لَسانه».

٣. المنهج و الميتدولوجيا

المنهج أيضاً لدي الإنسان المادي محدود بالمنهج الاستقرائي (من الجزء إلي الكل) و المنهج القياسي (من الكل إلي الجزء)، و لكن بسبب الرؤية المادية و الأومانية و العلمانية للإنسان الغربي للعالم، غدت المعرفة التجريبية و الاستقرائية فقط رصيداً للتكنولوجيا و الحضارة الغربية. و بإمكان العالم الشيعي إعتماداً علي التقوي و الإخلاص، و إلي جانب إستخدام و نقل العلوم و المعارف التقنية من الحضارة الغربية، أن يستفيد من المناهج الاشراقية و الالهام و المعرفة القلبية التي يقذفها الله و يعلمها ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ﴾ ليبني الحضارة الإسلامية بأمتن و أقوي مما بدأه الغرب في عصر النهضة.

٣. مصادر المعرفة

أهم و أوضح و أنور مصادر المعرفة، أي «الوحي و الالهامات الإلهية» أغفلت و أنكرت في الحضارة الغربية، و أقصيت تماماً عن مسرح العلم و المعرفة البشرية. حتي أن الإنسان الغربي وجد رمز نجاحه في بداية عصر النهضة الفكرية بأوروبا في إقصاء الدين و الوحي عن ساحة العلم و المعرفة. و مع ان الوحي الموجود في العهدين «التوراة و الانجيل» ليس جديراً بالاستنباط و الاعتماد العلمي، الاّ ان القرآن الكريم آخر المعجزات الإلهية التي نزلت علي خاتم السفراء الإلهيين بقي مصوناً عن أي تحريف و هو بين يدي الإنسانية و لا سيما المسلمين، لكنه رغم كل جدارته الكاملة واجه جفاءً و عدم اهتمام عجيبين، بل انه أنكر و استبعد حتي من قبل المفكرين المسلمين الانهزامين ألّذين انبهروا بالافكار و الحضارة الغربية، و اقصي عن دائرة العلم و المعرفة بذرائع شتي، منها «رمزية اللغة الدينية، أو بشرية المعرفة الدينية» أو بقي عملياً دون استخدام و جري التصور بأنه غير إلهي. في حين أن القرآن تبيان لكل شئ، هُدًى لِّلنَّاسِ، يهْدي للّتي هي أَقْوَمُ، لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ، شفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ. لكنه بحكَمَ ﴿إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ممكن الاستفادة وَ التصرف من قبل المطهَرين فقَط ﴿لاَّ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ﴾ و لا يتسني للإنسان المادي إدراكه و التأمل فيه ﴿وَلاَ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلاَّ خَسَارًا﴾. القرآن بحر زاخر من معرفة الله و معرفة أسمائه و أفعاله، و له منهجيته الخاصة لأولي الألباب و أصحاب القلوب ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾.

لذلك، اذا استخدم المتقون و الصالحون بنظرهم التوحيدية منهجية الإشراق و الشهود الباطني من بين كافة المناهج المعرفية للتحليق علي براق العقل و الفؤاد، و راجعوا جميع العلوم و المصادر الإدراكية و المعرفية و خصوصاً الثقل الأكبر و الثقل الأصغر، لأمكنهم التفاؤل بقدرتهم علي إرساء و تشييد بناء جديد للمعرفة و الثقافة و التقنية و الحضارة الإسلامية، فيرتقون بأنفسهم من عالم الظلمات إلي النور، و يمهدون لظهور المهدي و يكونون مستعدين لتلقي و استقبال المعرفة و الحكومة المهدوية. المهم هو الاعراض في عصر الغيبة و لأجل تصميم البرمجيات اللازمة، عن الرؤية الكونية و علم الإنسان و علم المعرفة و المنهجيات الغربية، و الايمان بأن الرؤية الكونية الإسلامية و علم الإنسان الإسلامي و علم المعرفة الإسلامي، و المنهجية الإسلامية خير سند و أفضل أداة للإنسان المتدين المتقي الصالح، لا تترك أية ذريعة لعدم إستماع و إتباع الموعظة الإلهية ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى﴾.

و من البديهي أن هذا التوجه لا يعني عدم استخدام مكتسبات التقنية و الحضارة الغربية، و انما يعني توسيع مساحة الأفكار و الأعمال للإنسان الصالح المتقي الموحد بالنحو ألّذي عرضناه.

و بهذه الرؤية و التوجه يتضح الموقف من النقطتين الثالثة و الرابعة. ففي نظام التقنين و في مجال التقنيات ثمة أمامنا آفاق واسعة، إذا يمكن التفاؤل بتصميم و إنتاج برمجيات تعتمد علي الرؤية الإلهية

والمعرفة الشـــهودية و القلبية و الرجوع للثقلين من قبل الصالحين و المتقين و أهل العلم و الولاية، و تمهيد الأرضية للحكومة العالمية علي أساس العدل و الحقيقة و الإعداد لظهور الإمام المنتظر، و إعتبار الخطوات الفاعلة و الشجاعة قياماً لله، و التحرق في عطش الإنتظار بالتوكل علي الله، و عندها يمكن القول: «المنتظر لأمرنا كالمتشحط بدمه في سبيل الله».

المقال الثاني: رسم المراحل الكلية لإنتاج البرمجيات

في رســـم المراحل العامة للإنتاج المعرفي و البرمجي لحكومة الإســـلام العالميـــة، تتبدي أمامنا ثلاثة مراحل:

١. إعداد مجتهدين علماء بعلوم و مهارات العصر الجامعية.
٢. نهضة الترجمة التحليلة و النقدية لآثار الحضارة الغربية من قبل مجتهدين متخصصين.
٣. البدء بإنتاج البرمجيات من العلوم الإنسانية.

و فيمايلي ايضاح اجمإلي للمراحل الثلاثة المذكورة أعلاه:

١. إعداد مجتهدين عالمين بعلوم و مهارات العصر الجامعية

النقطة الجديرة بالاهتمام في رســـم المراحـــل الكلية لإنتاج البرمجيات هي: من هم الاشـــخاص الجديرون بإنتاج مثل هذه البرمجيات المبتنية علي معارف الثقلين و المطلعة علي آخر المكتسبات العلمية و البحثية للإنسانية؟ هل يمكن الوثوق و الاطمئنان بشكل عميق بما تنتجه الجامعات الموجودة في العالم الإسلامي؟ و هل يمكن الاعتماد علي ترجمة مترجمي العلم و ناقلي الحضارة الغربية؟

إن عمق وســـعة و كثرة البرمجيات التي تحتاجها الحضارة و الحكومة العالمية (بالمواصفات المذكورة ســـابقاً) تستدعي حركة إجتهادية بقصد القربة إلي الله و بمنتهي الوفاء للإسلام من قبل المحققين. من هنا كان من الضروري جداً إعداد حفاظ للقرآن يدرسون العلوم الدينية إلي درجة الإجتهاد و استنباط الاحكام الشـــرعية و يكونون مطلعين علي الافكار و الحضـــارة الغربية، حتي تتمخض عن مثل هذه الثنائية نهضـــة ترجمة تحليلية و نقدية و نقل إجتهادي للحضارة المعاصرة، و يتم عن طريق هذا العبور و الترجمـــة و النقل للمعارف و الثقافة و الحضارة الغربية عـــبر قنوات قلوب حفظة الوحي و عقول أصحاب الإجتهاد، إنتاج برمجيات الحكومة العالمية. ثم يجب العمل علي إعداد و تكميل العقل العملي للمجتهدين الحوزويين و الجامعيين. و بهذا سيصار فضلاً عن ايجاد التمهيدات الثقافية و الإنسانية علي المستوي العالمي، إلي رفع المستوي الكمي و النوعي لإنتاج البرمجيات.

٢. نهضة الترجمة التحليلية و النقدية لآثار الحضارة الغربية من قبل المجتهدين المتخصصين

يحتفـــظ تاريـــخ العلم و الحضارة في ذاكرتـــه بتغييرين و انتقالين مهمين للغـــة العلمية في العالم: أحدهمـــا تغيير اللغة العلمية العالمية من "اللاتينية إلي العربيـــة"، و الثاني تغيير اللغة العلمية من "العربية إلي الانجليزيـــة". و قد كان التغييران بداية حضارة جديـــدة و انتقالا للحضارة من بقعة جغرافية إلي أخـــري. و كأن تغير اللغة العلمية لأعمال و محافـــل العلم في العالم و قيام نهضة الترجمة هو المقدمة و الحاجة الأولية و الضرورية لانتقال المعارف و تشييد الحضارات. بيد أن هناك فارقاً علي جانب كبير من الاهمية بين هماتين النهضتين في الترجمة و بين ولادة الحضارتين الإســـلامية و الغربية، و هو فارق يعد اســـتيعابه غفلة كبري تُوقِع في اخطاء خطيرة. و الفارق هو أن ترجمة آثار الحضارة الإسلامية من العربي إلي الانجليزية تزامن مع حدثين مهمين أديا إلي تشـــكيل الحضارة العربية. احدهما اختراع قدر البخار و انطلاق الثورة الصناعية، و الثاني فصل العلم عن الفكر الكنسي ألّذي عُدَّ لاحقاً تحت عنوان

فصـــل العلم عن الدين رمزاً لموفقية و نجاح النهضـــة الاوربية. اما نهضة ترجمة الآثار اللاتينية اليونانية إلي العربية و تشكيل الحضارة الإسلامية فقد كان ببركة إسلام الوثنيين في شبه الجزيرة العربية و سائر المناطق في ذلك العصر. لذلك كانت بداية الحضارة الإســـلامية المتألقة بداية دينية ارتبطت بالإسلام و القـــرآن و الوحي المصون عن التحريـــف، و بداية الحضارة الغربية في عصر النهضة ارتبطت بالتهرب من الدين و ترك الدين و الوحي المســـيحي و اليهودي المحرف ألّذي حمله رجال الدين في الديانتين المسيحية و اليهودية.

اغفال هذا التباين المهم أدي إلي أن لايكون لترجمة الاثار الغربية من اللغات الانجليزية و الفرنسية و الالمانية إلي العربية و الفارســـية، تأثير في تشكيل الحضارة الإسلامية الجديدة، بل و ادي إلي انهزامية العالم الإسلامي، و قد كان مستنيرو العالم الإسلامي و مترجموه في الغالب حلقة وصل و جسر عبور الحضارة الغربية إلي البلدان الإسلامية، و تصوروا أن سبيل نجاة المسلمين و البلدان الإسلامية يكمن في ترك الدين و اقصاء الإسلام عن الإرادة العلمية و المسرح السياسي للبلاد، و رفع شعارات العلمانية. و الحال أن سبيل النجاة الوحيد هو العودة إلي أحضان الإسلام العزيز في ظل الإجتهاد و التفقه و العدالة و حكمـــة الفقهاء و المجتهدين. «ان نهضة الترجمة التحليلية و النقدية في أحضان الفقاهة و الطهارة، تنتج الحضارة الإسلامية الجديدة و الحكومة الإسلامية العالمية».

٣. انطلاق الإنتاج البرمجي من العلوم الإنسانية

يبدو أن مثل هذه النهضة العظيمة يجب ان تبتدأ من دائرة العلوم الإنســـانية، ثم تمديدها إلي دائرة العلوم التجريبية و الصناعية و الهندســـية و الفنية و المعمارية. فأســـس هذه العلوم لها تأثيرها في معرفة الإنسان و نظرته للوجود و الإنسان و الطبيعة و المعرفة. و كل تغيير او تحول في مجال العلوم الإنسانية له تأثيراته المباشرة الأكيدة في سائر الميادين المعرفية البشرية. هذا أولاً و ثانياً أن حصيلة العلوم التجريبية و الصناعية الغربية و هي صناعة الادوات و التقنيات اللازمة للحياة يمكن استخدامها و الاستفادة منها في الغالب بعد تشـــذيبها و مطابقتها للافكار و القيم الإسلامية. لذلك يمكن عن طريق السيطرة علي التقنيات المتطورة و توجيهها بالاتجاه الصحيح، الانتفاع منها لإنتاج برمجيات إســـلامية. و بمثل هذه النتاجات في حيز العلوم الإنســـانية، يتسني تغيير مسار العلوم و البحوث في بقية فروع العلم و المعرفة البشـــرية باتجاه الإصلاح و هداية المجتماعات الإنسانيه. و عندها سنشهد تحولاً كبيراً و نهضة شاملة في مضمار إنتاج العلم بفضل تربية الإنســـان و تزكية المجتمع و تجهيز الإنســـان الصالح المتقي بكافة الادوات و المصادر و المناهج اللازمة لكسب المعرفة.

ألّذي نتصـــوره هو أن الحوزات العلمية اذا لم تكن تتحري معـــارف جديدة، و اوقفت البحث و التحقيق لاكتشـــاف الحقائق النظرية، و حاولت تطبيق المفاهيم النظرية الموجودة، و تربية المجتمع المحلي علي اساس معارفها النظرية، فإن مثل هذه المهمة تستلزم آلاف الفقهاء و المجتهدين و الخبراء الإسلاميين ليعملوا علي ذلك التطبيق و توفير برمجيات ادارة المجتمع علي اساس الدين.

المشكلة هي ان الحوزات العلمية حسب الظاهر لم تتقبل بعد ان المجتمع الشيعي سلّم نفسه لإدارة رجال الدين، و راح يتوقع منهم التوجيه و التنفيذ. لاتزال الحوزة العلمية تعيش طور التفكير النظري تاركة إدارة المجتمع لبرمجيات غير إلهية، و هذه مشكلة لابد من حلها.

الخطوة الأولي لحلها هي ايمان الحوزويين و علماء الدين. بحقيقة لا ســـبيل إلي انكارها، و هي أن قيام النظام الإســـلامي في ايران ثمرة جهود المجتمع الشيعي و العلماء و رجال الدين الشيعة الأجلاء. و تبديل النظام الإســـلامي إلي حاكمية الإســـلام و الاحكام الإسلامية يقع اليوم علي عائق العلماء و المجتهدين الشيعة المعاصرين.

الخطوة الثانية تغيير بنية الحوزات العلمية، و ايجاد حوزات علمية جديدة «ضمن سياق الحاكمية البرجمية و الإنسانية للحوزة الشيعية إلي جوار حاكمية نظام الجمهورية الإسلامية». و اذا تأخر التحول البنيوي فإن الشرخ بين النظام الإسلامي و البرجميات غير الإلهية غالباً سيتطور و يتفاقم إلي درجة يكون معها اهم معارضي النظام الإسلامي من بين المجتهدين و العلماء الحوزويين ألّذين لن يصبروا علي الباطن غير الإسلامي و غير الإلهي للنظام، و في حال إعراضهم عن النظام الإسلامي فسيحرم التشيع من بركات النظام الإسلامي القيم الإسلامي القيم و أيضاً من خدمات العلماء و رجال الدين الفضلاء.

الدكتور جاسم حسين

أساليب الحوار مع من رد بشارة المختار

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين. جعلنا الله وإياكم ممن أحيى سنة خاتم الرسل النبي الامي واقتدى بهدى ألائمة الهادين الراشدين المهديين في الاعتقاد والعمل واخذ بسنة النبي من منهلها وجعلنا وإياكم من المنتظَرين لفرج أوليائه في وقت الفترة من ألائمة بعد الفترة من الرسل.[١] ألا وانه يكثر الابتلاء والتمحيص والغربلة والتمييز بإشكال شتى في وقت الفترة من ألائمة حتى يشقى من لم يكن فعله موافقا لقوله ويسعد من يسعد ممن كان فعله موافقا لقوله. وعلى المسلم وقت ظهور المستأكلة بالعلم من قطاع طريق الدين أن ينصح أخاه المسلم ليحتاط على دينه ويصد عنه خطر هؤلاء باليد واللسان والقلب ما استطاع امتثالا لقول رسولالله صلى الله عليه وآله وسلم يوم خطب الناس في مسجد الخيف فقال: " نَضّر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها من لم يسمعها فربَّ حامل فقه غير فقيه و ربَّ حامل فقه إلى من هو افقه منه ، ثلاث لا يغل عليهن قلب امرؤ مسلم إخلاص العمل لله والنصيحة لائمه المسلمين واللزوم لجماعتهم فان دعوتهم محيطه من وراءهم ، المسلمون إخوة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم "[٢&٣]

ولله الحمد والمنة فان رسولالله صلى الله عليه وآله وسلم لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلا وقد بلغ رسالة ربه فأكمل بها الدين حتى شهد الوحي على ذلك بقوله تعالى " اليوم أكملت لكم دينكم وأنعمت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا "[٤] فعلمهم مراشد دينهم الذي ارتضى بأقوال وأفعال وتقرير فأكملت لهم الفرائض. وكانت الفريضة تنزل بعد الفريضة الأخرى وكانت الولاية آخر الفرائض بعد الصلاة والزكاة والصوم والحج ، وما من شيء تحتاج إليه ألامة إلا وانزله الله في محكم كتابه وبينه لرسوله ، فما من شيء إلا و فيه كتاب و سنة و ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عزوجل ولكن – كما قال العالم – لا تبلغه عقول الرجال.

وقد أستودع رسولالله صلى الله عليه وآله وسلم أمته هذين الأصلين بقوله في حجة الوداع: " إني تركت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي فأني سالت الله أن لا يفرق بينهما حتى يردا عليّ الحوض فآعطاني ذلك " وقال عليه الصلاة والسلام لا تعلموهم فهم اعلم منكم وقال انهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلاله.[٥]

ولو سكت رسولالله صلى الله عليه وآله وسلم فلم يبيّن من هم أهل بيته لكثر ادعياؤها ولاختلط الأمر على أهل ألقبله ولكن الله عز وجل انزل في كتابه تصديقا لنبيه فأوضح من هم العترة بقوله " إنما يريد الله ليذهب

عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا.[٦]

فكان علياً والحسن والحسين وفاطمة فأدخلهم رسول‌الله ﷺ تحت الكساء في بيت أم سلمه ثم قال: اللهم ان لكل نبي أهلاً وثقلاً وهؤلاء أهل بيتي وثقلي فقالت أم سلمه ألست من أهلك؟ فقال انك على خير ولكن هؤلاء أهلي وثقلي.

كما كشف رسول‌الله لصحابته ما ستأتي به الأيام على أمته من ضعف ووهن لطول الأمل وحب الدنيا حتى تطمع فيهم الأمم الأخرى وكيف ان الخلافة في أمته ستصبح ملكا عضوضا وان الفتن ستتوالى كقطع الليل المظلم فحذر أجيال أمته من مغبة الوقوع في الفتن فيصيروا حطبا لها وبشّرهم بما فيه نجاتهم بالتمسك بالكتاب والسّنة.

كما وحذر أمته مما سيجرى على الهداة من أهل بيته ممن أوصاهم بالتمسك بطاعتهم وخاصةُ ما جرى للحسين بن علي على يد طواغيت العصر. كما بشر رسول‌الله ﷺ أمته ان الفرج والنصر سيكون حليفها في نهاية المطاف على يد رجل هو المهدي من ذريته من ولد فاطمة من ولد الحسين. وجعل هذه البشارة أملا ترنو إليه نفس من اطمأن قلبه بالإيمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر حتى صارت البشارة حافزا ينتظر المؤمنون حلول وقتها بل سعى بعضهم إلى تقريب حلولها بسبل الجهاد الدفاعي كل حسب اجتهاده وظرفه وفهمه لما جاءت به الرواية.

وقد روى صحابة رسول‌الله ﷺ هذه البشارة إلى التابعين ودونها المحدثون من أهل القبلة في مدوناتهم ألحديثيه منذ صدر الإسلام. ونظرا لكثرة ألاحاديث النبوية المروية عن البشارة بالمهدي وإحداث آتيات الأيام افرد لها نعيم بن حماد المروزى ، شيخ احمد بن حنبل ، كتابا سماه كتاب الفتن والملاحم.

وخلاصة أحاديث البشارة النبوية بالمهدي التي أوردها أوائل المحدثين في كتبهم مثل الترمذي و مسلم و أبن حنبل و أبي دأوود و نعيم بن حماد و أبن ماجه (راجع أحاديث المهدي في سنن الترمذي، أبو دأود في كتاب المهدي، ابن حنبل في المسند وابن ماجه في باب خروج المهدى) تشير الى ان المهدى هو من عترة رسول‌الله ﷺ من ولد فاطمة من ولدها الحسين وقد استفاضت ألاحاديث النبوية في صفته و شروط و علائم ظهوره وانه شاب مربوع ذو سمرة حسن الوجه وجهه كالكوكب الدري أجلى الجبين أزج الحاجبين أكحل العينين اقني الأنف أبلج الثنايا على خده الأيمن خال كث اللحية يسيل شعره على منكبيه يعلو نور وجهه سواد شعر لحيته ورأسه.

و ان المهدي ستكون له غيبة واستتار وسيظهر بعد انتظار وإياس حتى يشقى من يشقى ويسعد من يسعد وإنه سيظهر بين الركن والمقام في زمان لم يوقت أو يكشف للأمة أوانه. وإنه لم يبق من الدنيا إلاّ يوم واحد لطّول الله ذلك اليوم حتى يلي فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا. وتشير ألاحاديث انه بعد ظهوره بين الركن والمقام سيلتحق به أصحابه الثلاثة عشر وثلثمائة رجلاً وسينتشر سلطانه ويدخل بيت المقدس ويؤم المصلين فيترل عيسى عليه السلام فيصلى خلفه وينخرط في سلك سلطانه وإنه سيقتل السفياني والدجال.

إضافة إلى ألاحاديث النبوية عن هذه البشارة التي ذكرت المهدي ونعته و استتاره و علائم ظهوره والتي اتصفت بالعموم والتي يشترك في روايتها والاعتقاد بها عموم علماء أهل القبله، فان هناك روايات ينتهي سندها إلى النبي والأئمة من أهل البيت اتسمت بالتفصيل في ذكر المهدى ونعته وغيبته واستتاره وعلائم واشراط ظهوره وقيام دولة آل محمد بشكل لا نجده في ألاحاديث التى يشترك بروايتها عامة المسلمين.

وعلى الرغم من استفاضة ألأحاديث النبوية بهذه البشارة واعتقاد المسلمين بها منذ عصر صدر

الإســـلام فانه يظهر بين حين وآخر من يشكك في صحة صدورها عن النبيﷺ أو يجحد وجودها بالكلية أو يجحد تجسدها في قابل الأيام في أحد الأئمة من أهل البيت.

ومنبع هذا التشكيك وذلك الجحود هو خوف أهل الجور والعصيان وقرناء الشيطان من انقراض ملكهم وزوال ما جمعوه ظلما وانكشاف أمرهم على يد المهدي وقت ظهوره. وسبل الحوار والمناظرة مع من شك في البشارة أو جحد بها يختلف باختلاف معتقده وعلة تشكيكه وجحوده وتساؤله.

اسلوب الحوار مع غير الموحدين من الملاحده ومن انخرط في سلكهم أو اقتفي منهجهم وان خالف الحادهم.

١. عندما يصدر التشـــكيك أو الجحود بالبشـــارة النبوية بالمهدي شفاها أو كتابة من قبل فرد ولد من أبوين مســـلمين ولكنه اكتســـب الإلحاد لعلة من العلل أو من قبل فرد نشـــأ في وســـط الغالب فيه الإلحاد فينبغي أن لا يكون موضوع المناظرة مع هؤلاء عن البشارة النبوية بالمهدي وإنما يكون الحديث معهم حول وجود الخالق. لان الذي يجحد وجود الخالق يســـهل عليه الجحود بالغيب وبالملائكة والرسل وما انزل على الرسل من وحي وبشـــارات.عما فيها بشارة المهدي. وإذا ما انكشف لمن ألحد ضلالة رأيه واهتدى لمعرفة خالقه وآمن به ســـهل بعدئذ رفع غشأوة الجحود وإزالة الشك وإلا فلا فائدة ولا نتيجـــة من مناظرة هؤلاء حول قضية فرعيه إذ انه مـــن المتعذر الاتفاق على الفروع ما لم يتفق على الأصول. وخير مثل لذلك هو مناظرات الإمام علي بن موســـى الرضا في مجلـــس الخليفة المأمون مع الملاحة وأصحاب الديانات من أمثال جاثليق النصارى ورأس جالوت اليهود وأصحاب زردهشت ونسطاس الرومي وعمران الصابئ إذ كان التوحيد واثبات الخالق هو محور المناظرة وقد أثمرت المناظرة عن إســـلام عمران الصابئ واعتقاده بهـــذا الأمر فكان عمران بعد ذلك يجتمع إليـــه المتكلمون من أصحاب المقالات فيبطل أمرهم حتى اجتنبوه.

٢. وينبغي ألا ينبري ولا يتصدى إلى مناظرة هؤلاء الملاحدة ومن نهج طريقتهم لإبطال جحودهم ودفع شـــكوكهم إلا ممن رسخ إيمانه بالله وبرسوله عن طريق الكتاب والسنة وعضد إيمانه بتعلم رد شـــبهات الملاحدة على يد أهل المعرفة والعلم والدين وتمرس في حياته على مكالبة هؤلاء في المناظـــرة وأفحمهم إفحاما يقنع العاقل منهم ويقطع حجة المعاند.

٣. أما من يواجه في حياته من الناشـــئة أو غيرهم مثل هذه الشكوك والجحود للبشارة النبوية بالمهدي من أمثال هؤلاء الملاحدة وهو يعلم إن هناك من هو اخبر منه لرد شبهات هؤلاء وإبطالها فعليه ان يعرف من هو اعلم منه وأقوى حجة على أمرهم وشـــبهاتهم و أولى الناس بالمكاشـــفة هم والديه إذ أن في نصحهما خير مرشـــد للصواب إن كانا من أهل التوحيد والعدل والولاية.

٤. و من الجميل ان يكون الإنســـان صريحا مع نفسه ومع غيره عند مواجهته لمثل هذا الموقف وأمثاله فيقول لمثير الشبهة إني افتقر إلى الجواب. إن هذا الفن في المناظرة سيجعل صاحب الشـــبهة ومثيرها ، إن كانت من بنات أفكاره ، ان يفكر مليا كيف يســـوق ضلالته في مســـتقبل الأيام. لأن جواب الناشئ.بمثل هذا الأسلوب وهذه الصراحة تجعله يدرك انه وان اســـتفرد بهذا الإنسان المسلم المؤمن الناشئ ليروج له ضلالته فانه سيعرف إن هذا اليافع هو جزء من امة ، وان له أهل انه جزء من جسم كبير يعضد بعضه البعض ، وانه وان جرّب حظه هذه المرة مع هذا اليافع أو الإنســـان المســـتفرد فانه سوف لن يستفرد بأمثاله كما يستفرد الذئب بالفرد من الغنم لان له أهل وعصبة ورعاة.

اسلوب المناظرة مع غير المسلمين في البشارة بالمهدى

أما غير المسلمين من اليهود والنصارى فانه قلما كانت لهم في غابر القرون شبهات يلحظ فيها الشك في البشارة بالمهدي و إنما كانت شكوك المعاندين منهم تدور حول نبوة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام لهذا لم يرد – منذ صدور الإسلام – في كتب أصحابنا ردا على أهل الكتاب حول هذا الموضوع لعدم ابتلاءهم به كما ابتلى به المسلمون في هذا العصر. ولكن متكلمي أهل الكتاب في أوربا وخاصة المستشرقين والمبشرين ورجال الإدارة الاستعمار قد اثاروا تأويلات لأحاديث هذه البشارة كان عاقبتها نشوء الحركة القاديانية في الهند في الوسط السني والحركة البهائية في ايران في الوسط الشيعي الأمامي الأصولي. و كانت تلك التأويلات ضمن شبهات أخرى حول مسائل تفصيلية في العقيدة والشريعة والتاريخ استهدفت في مجملها نقض عرى الإسلام والتشكيك في الوهية الرسالة الإسلامية أو تأويلها تأويلا يعطل الفروض ويعمق الاختلاف في الفروع.

١. و أسلوب المناظرة مع هذا النمط المحسوبين على أهل الكتاب هو على الإنسان المسلم أن لا ينجر إلى حلبة المناظرة ابتداء في أحاديث البشارة بالمهدي وإنما يكون الحديث – عند من يجد له القدرة على النظر – حول الإيمان بصدق البعثة النبوية من خلال القرآن والسنة النبوية ان اقروا بصحة صدورها من الوحي وبما جاءت به كتبهم من بشارة بالنبي (ص) كما جاء بها صريح القرآن.

٢. فان ثبت هذا الأصل واقر صاحب النظر منهم بصدق الرسالة الإسلامية سهل إثبات صدق البشارة النبوية في المهدي كغيرها من المغيبات التي بشر بها نبينا محمد (ص) وإلا فلا طائل للولوج في مناظرات ينتهي منها الطرفان إلى ما لا يحمد عقباه.

٣. أما إذا أثيرت مسألة طول عمر الإمام المهدي من قبلهم فانه يسهل الإجابة عليها بان النصارى منهم يعتقدون بموت عيسى وحياته بعد موته وصريح القرآن يشير إلى رفعه والحديث يصرح بنزوله في آخر الزمان مع المهدي كما أن غيرهم يعتقد بحياة الخضر عليه السلام منذ عهد موسى عليه السلام. وان الذي أحيى عيسى والخضر طيلة هذه المدة وأحيى أهل الكهف وأطال عمر نوح وأحيى الموتى على يد عيسى وأحيى صاحب الحمار وجعل النار على إبراهيم بردا وسلاما لقادر أن يهب لمهدي هذه الأمة ما يشاء بما فيها إطالة العمر.

٤. و من المستحسن أن لا يخوض الإنسان المسلم مع هؤلاء في مسألة طول العمر لأنها مسألة فرعية وللمسلمين فيها آراء ومذاهب توجيها لهم ما ورثوه من أحاديث يؤمنون بصحتها.

اساليب المناظرة والحوار مع المسلم الجاحد لبشارة المهدى

اما الشبهات التي تخطر في ذهن الإنسان المسلم حول البشارة بالمهدي فهي تتدرج بين الجحود التام لها والإقرار بها والاختلاف حول مفرداتها ومن تشير إليه البشارة.

١. اما من يجحد البشارة النبوية بالمهدي مكابرة دون استناد منه إلى كتاب أو سنة فينظر إلى علة جحوده ونكرانه. وفي الغالب تجد – بعد الفحص والتدبر – ان علة الإنكار عند بعض هؤلاء مصدرها عدم الاطلاع على البشارة في كتب الحديث المعتبرة وإذا ما ذُكِّرَ أو ارشد الى مضانها في كتب يقر بصحتها فانه يذهب عنه الشك ويستيقن البشارة – ان كان طالبا للحق غير معاند – وغالب الناس من هذا الصنف ، حيث تجدهم سليمي الفطرة واحرص من غيرهم على العمل بدعائم الإسلام من صلاة وزكاة وصوم وحج.

٢. و عنـــد فريق آخر يصل الإنكار إلى حد الجحود بعـــد المعرفة وعلة جحود هؤلاء هو تزلفهم للســـلاطين تقربا لما في أيديهم من مال أو جاه. وحرص هؤلاء وقلة ورعهم يجعلهم لا يتقيدون بقيد من كتاب أو ســـنة بل يعمدون الى التشهير وإلحاق الضرر بمن اعتقد البشـــارة غيضا وحقداً. ولا مجال لكشـــف علة إصرار هؤلاء على جحودهم الا بإجراء مناظرة معهم بمجلس من يتقربوا اليه وان يعتمد المحاور مع الجاحد كتبا يقر بها السلطان ويؤمن بصحة صدورها عن النبي لأنه في الغالب إن السلاطين وأصحاب الجاه والمال أكثر عقلا ودهاء ممن يتاجر بدينه. و هذا الأسلوب كفيل بإفحامهم دون إقناعهم لأنهم في واقع الأمر في شك بكثير من مفردات الرسالات عقيدة وفقها و إذا ما راجعوا أنفسهم فأنهم سيجدون ذلك في قراره أنفسهم.

٣. و اذا ما ابتلى احد من الناشـــئة بأحد من هـــؤلاء الجاحدين فعليه قدر طاقته تجنب الخـــوض معه في حديث أو جدال لأنهم لا يتقيدون بأصول أو منهج في الحوار وبلاؤهم اخطر من عيون ســـلاطين الجور. و هذا النمط من الناس لاينتمي بالولادة أو الوســـط الى طائفة معينة أو مذهب فقهي خاص وإنما تجدهم في أوســـاط أهل القبلة سنة أو شيعة فإذا كان المســـلمون في بلد ما يتعبدون بالمذهب الشافعي فقها فهم فقهيا شوافع ولكن تراهم يجادلون إخوانهم الشـــافعية وينكرون عليهم اعتقادهم بالبشارة بالمهدي وان كان الوسط مالكيا فهم مالكية وان كان الوسط أحنافا فهم أحناف وان كان الوسط حنبليا فهم حنابلة الى النخاع وعلى هذا فقس. أما إذا كان الوســـط شـــيعيا إماميا فهم شيعة فقهيا ويؤاخذون الشيعة فهمهم الظاهري للنصوص -بزعمهم – وهم تأويلات متعسفة تخالف ما فهمه منها أوائل الأمامية في عصر الائمة وقد اعقب هذا الفهم المتعسف ظهور تيار الكشفية ثم تيار البابية ثم حركة البهائية التي خرجت بتأويلاتها عن الإسلام.

اسلوب الحوار مع من اقر بالبشارة بالمهدى ظاهرا"وجحد ثبوتها في ذرية الحسين

هناك نفر من أهل القبلة يقر ظاهرا بالبشارة النبوية لورودها في كتب لا يجرا على الطعن في وثاقتها أو تجريح مصنفيها ولكنه يجحد أن يكون المقصود في هذه البشـــارة هو التاســـع من ذرية الحسين بل ينكر أن يكون الحســـن بن علي بن محمد بن علي بن موســـى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب قد خلّف ولداً ذكرا. فهو يظن أن الحســـن بن علي العسكري مات دون خلف ، فلا ولادة ولا غيبة ولا اســـتتار ولا مهدي ولا ظهور لشخص لم يولد أساسا وإنما هو من اختلاق أصحاب الائمة المقربين الذين وجدوا – بزعمه – بان الإمام الحســـن العســـكري مات دون خلف فعمدوا – طمعا في الســـيطرة على عوام المذهب – إلى القول بان الإمام ترك ولدا ذكرا وانه في غيبه وانه المهدي المذكور في الرواية.

و بالنتيجة فان من قال بهذا الرأي لا يذكر وجود ولد للحسن العسكري وغيبته واستتاره ومهديته فحسب بل يطعن بعدالته أصحاب الأئمة ، على الهادي وابنه الحسن العسكري ، الذين اخبروا الثقات من أهل الورع والديانة المنتظرين لذاك الأمر بوجود ولد للحسن العسكري وانه في حالة استتار لشدة الخوف وطلب سلاطين الجور له لعلمهم بما جاءت به الرواية عن أهل البيت أن التاسع من ولد الحسين ســـتكون له غيبه وظهور وانه المهدي الذي على يديه تزول دول الجور فعمدوا إلى احتجاز آباءه منذ زمان الرضـــا انتظارا" لذلك المولود كما فعل فرعون مع أبناء بني إســـرائيل بقتل ذكورهم خوفا بما جاءت به الرواية بالوليد الموعود ألا وهو موسى بن عمران عليه السلام.

وليس المراد بكلامنا عن الثقات من أصحاب الأئمة ، الأشـــخاص المجهولين أو الضعفاء الذين

رووا أحاديث عن كيفية ولادة ابن الحســـن العسكري فهذه روايات لا يعتمد عليها العاقل ولا يركن إليها الساعي في بناء دينه والكادح الى ربه ، وإنما المقصود هنا من الثقات ، أولئك النفر الذين كانت لهم صحبه مع الائمة طيلة ربع قرن وشـــهد ألائمـــة لهم بوثاقتهم ورجاحة عقلهم وأمانتهم وصدقهم ودقة روايتهم. وهؤلاء النفر هم الذين اعتمد عليَهم الإمام الحسن العسكري بإعلام الخلّص من المؤمنين بولادة الإمام الحجة من بعده وانه اخفي ولادته ونشأته لأمر خفي عن الناس أمره معلوم لأولى الأمر. حتى يظهر الله أمره ويؤذن بظهور وليه في وقت أوانه وبمشـــيئة الله لا بمشيئة الناس وان للقائم المهدي غيبتان يشـــهد في أحداهما المواسم يرى الناس ولا يرونه. و هؤلاء الأصحاب الثقات هم الذين رووا ذلك.

والتجريـــح والطعن في وثاقة الأصحاب واتهامهم بالتواطؤ على الكذب – حرصا على حطام زائل من المال – يسرى على رواياتهم للأحاديث في الفقه والاعتقاد الذي يشكل المصدر الإسلامي الذي بنى عليـــه صرح الفقه الأمامي والمذهب ألإمامي في التوحيد. اذ انه بتجريح و هؤلاء النفر من الأصحاب ينسف المذهب ألإمامي عقيدة وفقها وهو مراد أولئك النفر وان لم يفصحوا عن مكنونهم ولكن المتتبع لكلامهم يلحظ مرادهم وان بذلوا غاية الوســـع في إخفاءه بتمسكهم ظاهرا بفقه الإمام الصادق دون إن تجد لهم كتاب حديث أو فقه به يتعبدون ومنه يأخذون.

١. وعند الحوار مع هذا النمط من الناس تجد أنهم لا يتقيدون بأي قيد أو منهج للوصول إلى مرادهم وبغيتهم بل يتلقف مناظرهم كل شاردة و واردة لا يعول عليها في أمر الدين ويتمســـك بكل شك وظن إلى درجة اليقين دون إن يسند شكه وظنه إلى إثارة من علم كتاب أو سنة فينثر سهام شكه وتهمه على الثقات من أصحاب ألائمة ممن عرفوا بالعقل والأمانة و صدق الحديث دون اســـتناد منه إلى منهج معتبر في التجَريح والتعديل فكلما ألزمه الخصم بحجة من كتاب أو سنة لاذ بالصمت أو تملص منها بنثر سهام أخرى دون هدف مقصود أو رأى سديد منشـــود إمعانا منه التدليس لان بدعته قد خامرت فؤاده وخلبت عقله وأخذت بجوارحه فلا يرى غيرها حتى صار أســـيرها فهو لها منقاد وعليها معتاد.

٢. و تجربة من هُديَ لهذا الأمر من الأصحاب ، المحتاط لدينه المتمسك بدعائم الإسلام من صلاة وصوم وزكاة وحج وطاعة أولى الأمر منذ وقوع الغيبة الثانية ، مع هذا النمط من الناس تشـــير إلى عدم جدوى المناظرة في أحاديث ولادة التاسع من ولد الحسين من ابنة الحسن العســـكرى في سر من راى لان ولادته كانت خفية و لم يخبر بها إلا الثقات وهـــى حجة عليهم وعلى قرنهم ممن اخـــبر بهذا الأمر وهى فرع من أصل والحديث عن الإيمان بالمهدي ونعته وانتظار ظهوره غير الحديث عن وقت ولادته. فالإنســـان الموحد المسلم يأخذ بما يعرف إخوانه من عامة المسلمين من هذا الأمر ويشاطرهم الانتظار لفرج أولياءه الصالحين ويتمســـك معهم قبل خروج المهدي بالكتاب والسنة ويعمل بدعائم الإسلام من صلاة وصوم وزكاة وحج وولاية لآل بيت النبي عليهم السلام وإذا ما ابتلى الإنســـان المسلم المؤمن المتمسك بكتاب الله وعترة رسوله والعمل بسنة نبيه بمثل هؤلاء الجاحدين أو وجد ناشئة مسلمة حرمت من الاطلاع على السنة النبوية من مضانها وقد استفرد بهم احد هؤلاء باسطا شباك بدعته حولهم فما عليه إلا أن يظهر علمه ويرد سهام خصمه بحجج من الكتاب والســـنة تثنيه أن يعاود ثانيه حتى يجبره ليقبع في زبيته ويعرف مواضع قدمه وينصف نفســـه ويعاود الأخذ بالكتاب والسنة الصحيحة من مضانها كي يترع عن نفســـه لباس الشك ليلبس لباس اليقين ولا يتحصل له هذا إلا بمصارحة النفس واليأس مما في أيدي الناس.

٣. والنجح أسلوب للحوار مع أهل النظر من هؤلاء ان استفحل أمرهم هو أن تكون المناظرة بمحضر من يمد هؤلاء بالدعم من أهل السلطان والمال ان أمكن ويشخص ابتداء "مذهبه في العقائد الفقه و كتب الحديث التي يعول عليها ولا يطعن في وثاقها. فان اقر بقبول ما يرد في كتب الحديث الستة كمسند احمد بن حنبل ومسلم والبخاري والترمذي وابن ماجه وابن داوود فلا مندوحة له من قبول البشارة بالمهدي بغض النظر عن مذهبه الفقهي ويكتفي منه بهذا القدر من الإيمان بالمهدي ويكون منتظرا لخروج المهدي وفق ألأحاديث التي ألزم بها نفسه.

٤. أما إذا اقر بقبول ما ورد بكتب الحديث المروية عن ألائمة من آل البيت و اقر بإمامتهم على النحو المعروف فلا مندوحة له من الأخذ بألاحَاديث التي تذكر المهدي وصفته وغيبته والتي ملىء ألائمة آذان شيعتهم قبل وفاة الحسن العسكري عام٥٢٦٠.

٥. أما إذا أنكر الجاحد من هَؤلاء ما جاءت به الرواية عن المهدي في كتب الحديث عند المدرستين ولكنه اقر بانتمائه للمذهب الجعفري فقها عندئذ يجرى النظر معه – كنظيرة المذكور آنفا – على الكتب التي يعتمدها في استقاء عقيدة وفقه الإمام جعفر الصادق والمذهب العقائدي الذي منه ينهل ما جاء عن الإمام الصدق في أبواب التوحيد والعقيدة سواء كان يأخذ معتقده هذا من أوائل الإسماعيلية المتشرعة أو أواخرهم المتأولة دون نص من كتاب أو سنة ام يأخذ معتقده من الزيدية أم من الكثرة الغالبة للأمامية الجعفرية من إخبارية أو أصولية شيخيه ركنية وأصولية عدلية مرجعية ممن اجمع فقهاؤهم على الولاء للحجة من آل محمد في وقت الفترة وانتظار المهدي الموعود وان اختلف فقهاء الغيبة في دورهم في إبانة الشريعة للعباد – فان اقر بتمسكه بمذهب إحدى هذه المدارس يناظر بما قال به أصحاب تلك المدرسة وبما جاءت به كتب الرواية لديهم.

٦. ثم يناظر عن أصل البشارة بالمهدي من الكتب ألحديثية التي يقر بوثاقتها والتي لا مندوحة له من الإقرار بالبشارة ولو ظاهرا. ثم ينتقل معه إلى الحديث عن عدالة الحسين بن على بن محمد بن على الرضا وعدالة آباءه عليهم السلام وصحة الرواية عنهم وإمامة الحسن العسكري وإمامة آباءه انتهاء "بامامة امير المؤمنين. فان آل مسار المناظره الى جحوده بإمامة الحسن العسكري ينتقل به للحديث عن إمامة آباءه انتهاء بإمامة أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام. فان اقر بإمامة الوصي وإمامة الحسن والحسين وإمامة ألائمة من ذرية الحسين سهّل على المحور ان يبيّن لهم عقيدة أهل البيت وفقههم وما روَوه من أحاديث عن المهدي الذي لم يوقت زمان ظهوره وقد إبان كل إمام ذلك حسب تكليفه وظرفه انتهاء "بالإمام الحسن العسكري. وان لم يعترف هذا بإمامة الإمام علي عن طريق ألأحاديث النبوية ولم يلزم نفسه بمجموعة حديثيه فلا مجال لإقناعه بولادة التاسع من ولد الحسين وغيبته وان زعم ظاهرا" بأنه يؤمن بالبشارة بالمهدي ليس إيمانا منه بالبشارة وغيرها من المغيبات وإنما لان البشارة بالمهدي وردت في كتب لا يجرأ على الطعن بصحتها إمام الناس يؤمنون بصحة ورودها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وفي حقيقة الأمر أن مثل هذا النمط من الناس قد اشرأبت نفسه على النفاق وتأصلت جذوره في مكامن نفسه والسبيل لانتزاعها الا بتوبة نصوح من سوء نية وافعال سيئة أوصلته الى هذا الحال.

٧. وخلاصة القول انه ينبغي الإعراض عن الخوض في مناظرة مثل هذا النفر الذى أخذت بدعته بلبه فصار لها اسيرا" وبها مقرونا. وإذا ما سمع حديثا يروى عن ألائمة من آل محمد برواية أصحابهم الثقات اشمأزت نفسه وأنكره قلبه وازداد شكه وكأن الإمام جعفر بن محمد الصادق في كلامه التالي مع نفر من أهل الكوفة يصف حال هذا

بقوله:

" عجبا للناس أنهم اخذوا علمهم كله عن رسول الله ﷺ فعملوا به واهتدوا ويرون ان أهل بيته لم يأخذوا علمه ونحن بيته وذريته في منازلنا نزل الوحي ومن عندنا خرج العلم إليهم أفيرون أنهم علموا واهتدوا وجهلنا نحن وضللنا. ان هذا لمحال "العمل مع المؤمنين بالبشارة بالمهدى إجمالا" و هناك من يؤمن بظهور المهدي كما جاءت به الرواية في كتب حديث يعتقد بصحة صدورها عن النبي ﷺ ويتوقف عند هذا الحد دون ان يطبق هذا الحديث على شخص معين وإنما يعتقد ان المهدي هو عدة من الله لنبيه وعده أن يجعله مهديا من ولده من فاطمة من ولد الحسين لم يسمه بعينه ولم يوقت زمانه وإذا ما حان وقت ظهوره بعلامات مذكورة في الحديث كركود الشمس والخسف بالبيداء والصيحة في السماء باسم المهدي فانه سيكون عندئذ من أنصاره.

ان هذا القطاع من الناس يمثل الكثرة الكاثرة من أهل ألقبله لان كتب الحديث الستة التي يأخذ بها أهل السنة وكتب الحديث الأربعة التي يأخذ بها الأمامية من الشيعه تعطى هذا القدر من البشارة وان استفاضت كتب الأمامية في ذكر المهدي وصفته ووقت مولده وغيبته وعلائم ظهوره الحتمية ، استفاضة أكثر من غيرها. وعلى الداعي إلى هذا الأمر أن يقف عند هذا الحد المشترك ويعمل جاهدا" على إحياءه في نفوس أخوانه وإذا ما استأنس من بعضهم الرشد والقبول القلبي فعليه أن يوضح العلامات الحتمية التي تسبق الظهور وخاصة" الصيحة في السماء باسم المهدي وركود الشمس والخسف بالبيداء وقتل النفس الزكية في ألمدينه كما جاءت به الرواية الصحيحة وان من ظهر في سالف الأيام وتسمى بالمهدي ممن انتسب الى ذرية آل محمد في الجزيرة والمغرب والسودان ومصر ظنا من كل واحد منهم بأنه المهدي الذي جاءت به الرواية قد أثبتت الإحداث خطأ من تأول تلك الأحاديث العامة الخاصة بظهور المهدي وانه اخذ بعموم الرويات دون الروايات التفصيلية التي رواها آل بيت النبي عن العلائم المحتومة السابقة لظهور مهدي آل محمد. وان وقت المهدي المذكور في الروايه مقرون بتلك العلامات المحتومة والله العالم.

وعلى الداعي مع هذا النمط من أهل القبلة التعاون معهم في كل المجالات المشتركة في السراء والضراء وإسداء النصيحة لهم بان يذكروهم بان المنتظر المهدي قبل ظهوره عليه ان يستن بسنة أجداده من آل البيت ويأخذ بفقههم وسيرتهم ويقتدي بهم بإقامة الفروض من صلاة وزكاة وصوم وحج وان يحبوا ويوالوا من يوالون فيتمسكوا امتثالا" لوصية النبي ﷺ بكتاب الله وعترته أهل بيته فيأخذون منهم معالم دينهم ويتخلقون باخلاقهم امتثالا" بقول امير المؤمنين ووصي المرسلين على بن أبي طالب يوم خطب الناس على منبر الكوفة في وصفه لهذه الفترة: اللهم انه لابد لله من حجج في ارضك حجة بعد حجة على خلقك يهدونهم الى دينك ويعلمونهم علمك كي لا يتفرق أتباع أوليائك ظاهرا غير مطاع أو متكتم يترقب إن غاب عن الناس شخصهم في حال هدنتهم فلم يغب عنهم قديم مبثوث علمهم وآدابهم في قلوب المؤمنين مثبته فهم بها عاملون.

پی‌نوشت

١. يراجع لدراسة هذا المصطلح كتاب الكافي للكليني: كتاب الحجة باب الغيبـــة إذ ان هناك مصطلحات جديرة بالنظر لمن سعى الى معرفة دينه.
٢. الكلينى، الاصول من الكافي ، ج ١ ، ص ٣٠٤.
٣. الكليني: كتاب الاصول من الكافي ج.
٤. القران الكريم.
٥. راجع الهيثمى: مجمع الزوائد ٩/٢٦١-٥.
٦. القران الكريم: الاحزاب، ٣٣.