

مجلة تخصصية تعنى بالمهدوية
العدد الثاني: الرجب الاصب ١٤٢٨ هـ.ق

المجهر ٢

هنري كوربان و رؤيته الظاهريانية لأطروحة (دكتورين) المهدوية / رضى الموسوى الجيلاني

المهدوية و صراع الحضارات / محمد الأخوان

الأطروحة المهدوية و حقوق البيئة / بهرام الأخوان كاظمي

فلسفة التاريخ النظرية في عقيدة المهدوية / ربيع الكارجر

أطروحة (دكتورين) ظهور المنقذ / محمد جواد - م

أساليب الحوار مع من رد بشارة المنتظر / جاسم حسين

الحمد لله رب العالمين

■



مجلة تخصصية تعني بالمهدوية

العدد الثاني:

الرجب الأصعب 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
السماعي، الدكتور نسيم الخوري، الدكتور ادريس الهاني، الدكتور ابوالعزائم
الدكتور محمد عبده، الدكتور احمد الهاشمي، الدكتور محمد صابر
الجعفرى، الدكتور مسعود البورسيدآقايي، الدكتور رضى الموسوي الجيلاني،

المرجعون:

ضياء الدين الخزرجي، حيدر نخف

مدير الترجمة:

مهدي الفردوسي

تصميم و الكرافيك:

حسين العبدالله بور

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

فهرست المندرجات

كلمة التحرير / ٣

هنري كوربان و رؤيته الظاهريّة لأطروحة (دكترين) المهدويّة / ١٥
رضى الموسوي الجيلاني

المهدوية و صراع الحضارات / ٣٥
محمد الاخوان

الاطروحة المهدوية و حقوق البيئة / ٧٥
بهرام الاخوان كاظمي

فلسفة التاريخ النظرية في عقيدة المهدوية / ٩٢
رحيم الكارجر

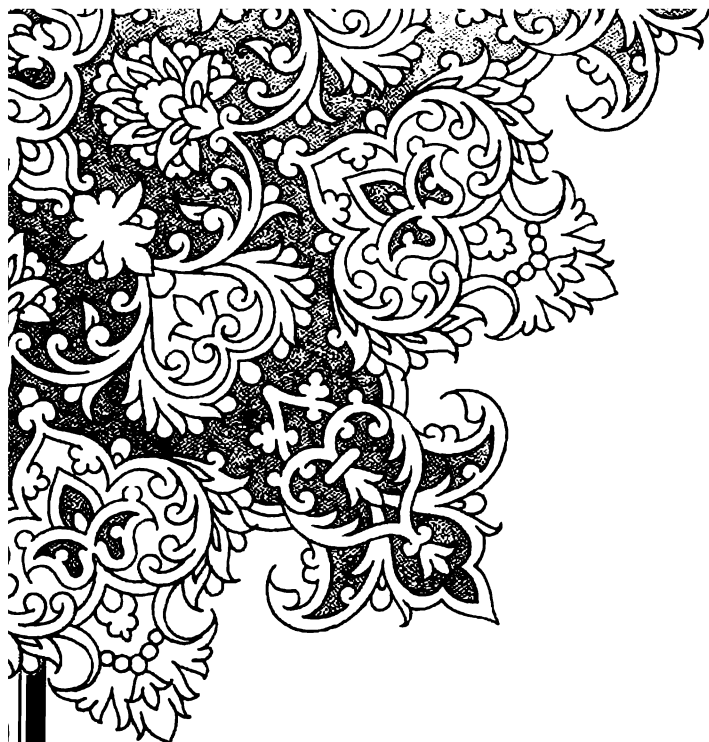
أطروحة (دكترين) ظهور المنقذ / ١٠٥
محمد جواد - م

أساليب الحوار مع من رد بشارة المختار / ١٣٢
جاسم حسين

■

السلام عليك

أخي القميص السلام



كلمة التحرير

اليوم وفي الذكرى 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 دعى العلماء و المفكرين و من خلال التطور و ازدهار الحضارة الى الاستعانة بالقيم و المبادئ و التعاليم الدينية و الافكار فوق العالم المادي. يعيش الانسان المعاصر رغم التطور و الازدهار الموجود في عالم التكنولوجيا و التّقنيّة 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 رأى ان البشرية وصلت الى مرحلة الكمال و النضوج و الازدهار، و سوف لا يكون وضعها في المستقبل بأفضل مما هي عليه الآن، و رأى 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 المبادئ السماوية التي تحملها، و البشائر النبوية ترى أن اصلاح البشرية و المجتمعات هو بحاجة الى حضور و ظهور المنجي و المخلص الذي يمتاز بطهارة الروح، و التحرر من قيود العبودية و الشيطان، ذلك المخلص 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.

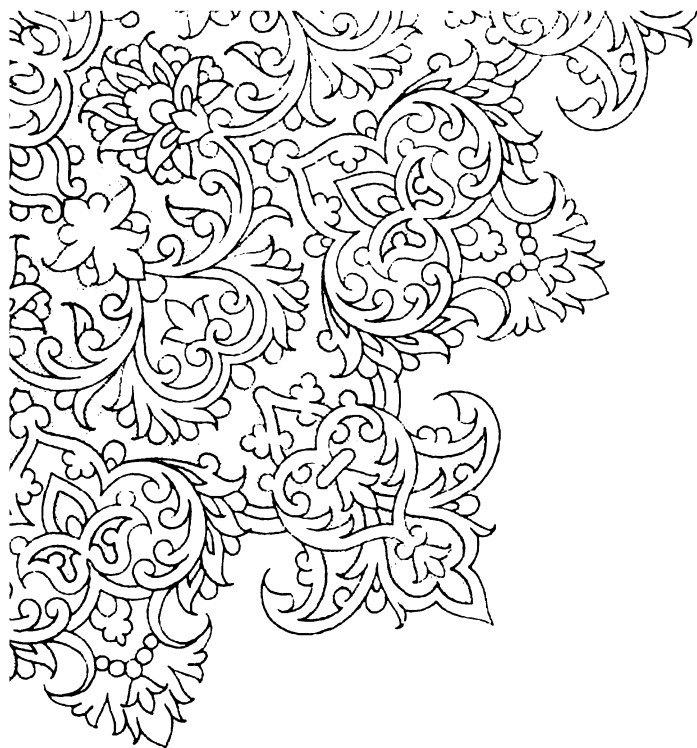
و يشهد تاريخ الاديان و الامم، ان كل مجتمع سقط في مستنقع الفساد و الطغيان، فان الارادة الالهية شاءت ان ترسل لهذا المجتمع أفضل مخلوقاته تعالى و هم الأنبياء لانقاذ هذه الأمة، و هدايتها. ذلك النبي الذي يرسل من بين أمته و يدعوها الى تطبيق العدالة، الإصلاح، و الاحياء للمبادئ و القيم الانسانية.

و تشهد حافظة التاريخ «المكتوب و غير المكتوب» ان كل أمة لم تصل الى الصلاح و الفلاح ما لم يكن هناك نبياً مرسلأ مبعوثاً اليها يدعوها الى الإصلاح و التغيير، فهو يدعو البشرية اولا الى الهداية، ثم الى الإصلاح 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 تبنى الحضارات.

و ها هي دعوة الاديان و المتدينين في المجتمع البشرية و في الذكرى الالف تمد أبصارها نحو السماء و تستمد منه العون و النجاة لتخليص الانسان في العبودية و الابتذال و هوئى النفس، و هي لاتنسى 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 مبعوثاً سماوياً و قائداً، و هذا هو الوعد الالهي الذي دعت اليه الاديان و الكتب السماوية، و هو أمر حتمي لا يتغير. ان الامم و الشعوب ستعاني في مستقبلها و حاضرها، الظلم و الاضطهاد، و فقدان الأمن و ستحس في اعماقها الحالات المعنوية، و ضرورة وجود المنجي و المخلص و احساس فقدانها في الامة و الحاجة الماسة اليه، و ستعرف ان حل معاناة الانسان المعاصر و تخليصه من قيود العبودية و الاضطهاد و سيتم على يدي مخلص سماوي وعدت به كافة الاديان.

أهلاً في تحقيق ذلك اليوم

رئيس التحرير



هنري كوربان ورؤيته الظاهريانية للاطروعة (دكرين) المعمورة

الخلاصة

هنري كوربان أحد أكبر الخبراء الغربيين في الإسلام الذين بحثوا ودرسوا الفكر الشيعي و موقع المهدوية في المنظومة الفكرية الشيعية. إنه خلافاً للكثير من الباحثين الغربيين في قضايا الأديان الذين تناولوا الاسلام و المهدوية بمنهج تاريخية، درس المكونات والعناصر الرئيسية للتشيع والحكمة المعنوية بمنهج ظاهرياتي. يعتقد كوربان أن من أكثر عناصر الحكمة المعنوية في الفكر الشيعي أهمية، ومحورية الإيمان بالامامة التي تتجلى في عصرنا الحاضر بالعقيدة المهدوية، لذلك نراه يثير نقاطاً وأفكاراً جديدة بالتدبر حول المهدوية. وقد وضع عدة دراسات مستقلة حول ولاية الامام المهدي عليه السلام و امامته، والجزيرة الخضراء مكان سكنى ابناء الامام وقضايا أخرى تتعلق بالعقيدة المهدوية و يذهب إلى أن المهدوية تعليمية إسلامية لها القابلية في العرفان الاسلامي على التحول إلى نظرية أو دكتورين و هو على الضد من كثير من خبراء البيانات الغربيين صاحب نظرة ايجابية ومتعاطفة مع الفكرة المهدوية، و يعترف باهمية هذه الفكرة، رغم انه يقع في بعض القضايا المتعلقة بالمهدوية تحت تأثير الأفكار الإسماعيلية و الشيخية مبتعداً عن المنحنى العقيدي الإمامي.

المقدمة

هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨م) من أبرز المستشرقين و قد قضى رداً طويلاً من عمره في إيران محققاً و باحثاً في القضايا الإيرانية و الإسلامية و العرفان و الفلسفة الإسلاميين، حيث أسس الاتحاد الفرنسي في إيران. و قد اغترف الكثير من كبار المفكرين الغربيين و الاسلاميين حول معرفة العرفان و الفلسفة الإسلاميين، و بعد أعوام طوال من الجد و المثابرة لفهم الفكر الشيعي كتب و ترجم إلى الفرنسية أعمالاً مهمة تتعلق بالعرفان و الفلسفة و الكلام الشيعي. خمنوا عدد أعماله بـ ١٩٧ عنواناً، و بعضها منقطع النظر فيما يخص موضوعه.^١

كانت حصيلة دراسات و جهود كوربان التي بذلها بمعية لفيف من المفكرين الإيرانيين تنظيم مجموعة من الآثار العرفانية و الفلسفية لمفاخر العلماء الإيرانيين تحت عنوان «كتر الكتابات الإيرانية» و قد طبع منها ٢٢ مجلداً في حياة كوربان. إن تأليفاته في العرفان و الفلسفة الإسلاميين تشي بمهمته الفكرية أنه 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 الإسلامية، و الثقافة الإسلامية بخاصة إن مطالعة أعمال كوربان تدل على سعة اطلاعه على الثقافة الإسلامية إلى درجة قلماً ينافسها عليها في شمولها و عمقها الفكري باحث من المستشرقين.

لا يعتبر كوربان نفسه مستشرقاً، و إنما يرى نفسه فيلسوفاً جوالاً يقصد كل مكان و يسأل كل الناس بحثاً عن ضالته. يقول في هذا الصدد:

نشأت منذ البداية كانت نشأة فلسفية، و لذلك فأننا لست متخصصاً في اللغة و الثقافة الالهانية، ولا مستشرقاً بالمعنى الدقيق للكلمة. أنا فيلسوف جوال أقصد أية ديار يرشدوني إليها. ومع أي في هذا السير و السلوك وجدت نفسي في فرايبورغ و طهران و اصفهان، بيد أن هذه المدن من وجهة نظري مدن رمزية و منازل تمثيلية لسفر دائم متواصل.^٢

يمكن القول بكل ثقة أن هنري كوربان من جملة المستشرقين 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 مستقلة 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 الشريعة و التعاليم الدينية، إنما ينتزعون المهدوية من أرضية التعاليم الدينية ليدرسوها بصورة تحليلية و ليست تركيبيه عضويه. في حين ان بعض العناصر و بالاضافة إلى أهميتها الداخلية، 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 الدينية، بحيث لا يتسنى إلا في إطار هذا التحليل العضوي اجلاء أهمية المهدوية و دورها حتى بالنسبة لأصغر العناصر الدينية.

تتموضع العقيدة المهدوية وهي خاتمة الولاية المحمدية في القمة الرفيعة لكل المباحث العلمية لهنري كوربان في مجال العرفان الشيعي، بحيث لو تعرفنا على كافة المكونات الفكرية لكوربان في وصف العرفان الاسلامي، و الشيعة الباطنية لأمكن اعتبار المهدوية أهم اضلاع هندسته الذهنية في معرفته العرفان و الفلسفة الشيعية. فكما أن مسألة الولاية المحمدية و المهدوية (الولاية المطلقة و المقيدة) تقع في قمة البحوث العرفانية بما في ذلك بحث الحقيقة المحمدية الذي طرقة العرفاء، و رفض هذه القمة الرفيعة يؤدي إلى انخيار أو تضعضع كافة أركان العرفان و الحقيقة المحمدية، 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، و فلسفة الإشراق للسهرودي، و فرقة الشيعية، و الشيعة الإمامية الاثنا عشرية. لو نظرنا في آثار كوربان حول الثقافة العرفانية الشيعية والتي تشكل عشرات الكتب، لبثت لدينا أنه يرى التحليل العرفاني و الشيعي ناقصاً من دون الأطروحة المهدوية فهو يعتبر ظهور الحكومة المهدوية تحليلاً لبواطن كل الأديان الإبراهيمية، فيقول:

بظهور الإمام الثاني عشر (المهدي الغائب) في آخر الزمان تتجلى كافة مكونات المنزلات الإلهية.^٣

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

يعتقد عبدالرزاق الكاشاني ان الولاية جزء من النبوة. فهو يرى ان من لوازم الوصول إلى مرحلة النبوة الوصول إلى رحلة الولايه. فكل نبي كان ولياً قبل أن يصير نبياً. اذن النبوة شيء اضافي على الولاية. أي ان النبوة ولاية دائمية، والواقع ان النبوة أمر موقت. و هذه نقطة يمكن استباطها من علم النبوة عند الشيعة.^٤

منهج البحث عند كوربان في دراسة التشيع

انتهج هنري كوربان في دراساته الدينية المنهج الظاهري^٦ شأنه شأن توشى هيكو ايزوتسو، و مرسيا إلياذة، و آتين جيلسون، و رودولف أوتو، و فريدريش هايلر، فهؤلاء مفكرون لم يعتمدوا المنحى التاريخي في معالجهم لموضوعات بحوثهم، و لم يدرسوا الموضوع من زاوية تحققه في زمان و مكان معينين أو من الناحية التاريخي. فالمهم قبل كل شئ في المنهج الظاهري معرفة الظاهرة و تأثيراتها على الفرد و المجتمع أو فترة معينة من التاريخ. و على حد تعبير آن ماري شيمبل، فإن الباحث في المنهج الظاهري يحاول بهذا الأسلوب الولوج إلى مركز الدين و ملامسة الأمر المقدس الاعمق و الأكثر مركزية في الدين.^٧ اننا في النظرة التاريخي لانستطيع أن نتعرف على مباني الفكرة و كيف انبثقت، أما في المنحى الظاهري فنتمكن من معرفة مباني الفكرة و ملامسات ظهورها. في هذا المنحى تسلط الأضواء على وصف الظاهرة و معرفتها و معرفة تأثيراتها و هذا حسب تعبير آدموند 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 نتحدث الغاية عن الغاية، أو الصحراء عن الصحراء، يجب السؤال: كيف تظهر تلك الغاية و تلك الصحراء للغاية و الصحراء، لا أن ننظر لهما نحن من وراء المفاهيم المسبقة و نؤلفهما^٩.

المهدف في المنهج الظاهرياتي و خلافاً للمنهج التاريخي - القائم على المنحى الوضعي - هو معرفته الظاهرة عن طريق معرفة العناصر الذهنية و النفسية للأفراد، و استيعاب تأثيراتها و تبعاتها الخارجي. و هذا ما يتسنى عبر معرفة و تحليل العلل و العوامل الفكرية، و هو على الضد من الأسلوب الوضعي الذي يدرس المسألة بمعزل عن الإمكانات و العناصر الذهنية.

لا ينظر هنري كوربان للمهدوية من زاوية تاريخية كما فعل طيف من المستشرقين الذين سبقوه نظير دارمستتر^{١٠} إجنس جولدتسيهر^{١١} و فان فلوتن^{١٢}، ولا يُعنى مثلهم بتقييم و دراسة العوامل التاريخي لظهور هذه الفكرة. فاولئك مستشرقون اعلنوا انطلاقاً من المنهج التاريخي 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 و سلطة بني أمية، 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 نفضة تحريره. وعليه، فالرؤية التاريخي لا تكثرث ابداً لتقسيم المعتقد الديني و أهميته داخل إطار النظام العقيدي الديني و من وجهة نظر المؤمنين به، فهي لا تأبه بحال معه من الاحوال لمزلة المهدوية العقيدية و الدينية داخل المذهب الشيعي، و ما هو مدى اهميتها الدينية الداخلية، انما تقرر الرؤية التاريخي - 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 التاريخي بحيث لا يصح دراستها بمنأى عن ظروفها التاريخي. و هكذا تكون النزعة المهدوية من المنظور التاريخي مفتعلة و ملفقة فرضتها الظروف السياسية و الاجتماعية أو الخيبة الفردية و النفسية، فصار الناس يعتقدون بمنقذ سماوي ما يؤهلهم للثورة الاجتماعية أو التعزّي الروحي و النفسي.

أما على أساس المنهج الظاهرياتي، فبدل الاكتفاء بتبرير و تبين الأحداث التاريخي و ربط ظهور

الفكرة بالأحداث التاريخية، يصب الإهتمام على المكونات الفكرية و العقيدية للدين، و يعتمد الباحث بدل ابداء رأيه الخاص إلى بيان و وصف التعاليم الدينية. في النظرة الظاهريانية للمهدوية يعمل باحث مثل هنري كوربان بدل اثبات الموضوع أو رفضه و الحديث عن صدقه و كذبه، أو اعتبار المهدوية من اختراع أدعياء المهدوية، يعمل على عرض أوصاف المهدوية في منظور التعاليم الدينية. و ما هو تفسير الكتاب و السنة للمهدوية و ماهي آراء و معتقدات العلماء والعرفاء الشيعة فيها. و بخلاف المنهج التاريخي الذي شاع بين المستشرقين قبل كوربان، فإن منهجه البحثي كان وصفيًا متعاطفًا و ظاهريًا. و عوض ان يبدي آراءه الشخصية و يحلل تاريخيًا، راح يفكر ما هو دور و فعل تعليمه كالمهدوية داخل المنظومة العقيدية و الفكرية الاسلاميه، و لا سيما الشيعية.

دراسة الظاهرة و مطالعتها في المنهج الظاهرياتي عملية مهمة حتى قبل الخوض في حقيقة هذه الظاهرة و اكتشاف ادلتها، فيحاول الباحث تشخيص مجموعة عوامل الفكرة على صورة شبكة منسجمة، والواقع فإن الظاهرياتي يترك الحديث عن صحة و حقيقة الظاهرة معلقاً، أي انه يعلق الحكم كما في الاصطلاح، 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 خارج التاريخ بمعناه المتداول، و ضمن داخل تعد على الضد من التاريخ، و في زمان و مكان غير مادين، فيتطرق إلى بيان جذورها و أصولها. و الحقيقة انه في دراسة التاريخ القدسي يمنع الزمن الأفقي نفسه للزمن الأنفسي. لهذا يقول كوربان عن التفسير الظاهري 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 الظاهرياتي: اكتشاف نوايا الوجدان الشيعي لمشاهدة ما اظهره الوجدان الشيعة منذ البداية لنفسه.^{١٣}

في النظرة التاريخية المقابلة للنظرة الظاهرياتي، اذا اجتزأنا الواقعة أو الفكرة أو المدرسة عن سياقها التاريخي و وشائجها الطولية، فلن يمكن معرفتها. ولابد من بحث الواقعة أو الظاهرة ضمن سياقها التاريخي و بالمقارنة إلى الماضي و الحال. أما في الظاهريات 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 سياقاتها التاريخية السابقة و اللاحقة. المهم جداً في الظاهريات هو العناصر الرئيسة و المكونات 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، الإمامة، الولاية، الشريعة، الطريقة، الحقيقة، و المهدوية.

إنه بعد معرفة الإمامة استمراراً و توسعاً في معرفة النبي، و يضع سلسلة الإمامة حول محور الإمام المهدي الذي يمثل استمرار الامامة في عصرنا، و يرى للمهدوية طابعاً مركزياً في الظاهريات الشيعية.

يقول:*****

يبتني الإسلام الشيعي على نمط من معرفة النبي تتوسع في معرفه الإمام ... وظيفه الحكمة النبوية حفظ و استمرار المعنوي للوحي الإلهي، أي الباطن. ووجود الإسلام المعنوي رهن بحفظ الباطن هذا، و لا يتعرض الاسلام بانواعه الخاصة لنفس العملية التي تعرضت لها المسيحية و بدلت فيها النظم الكلامية إلى ايديولوجيات اجتماعية، و المهدوية 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 متركزاته، فتؤخذ حقيقة و صحة هذه الأمور من وجهة نظره أخذ المسلمات. والواقع ان ادراك أحقية و صحة المعتقد لا يتمتع بالأولوية من وجهة نظره الظاهريّاتيه، رغم أنه يؤمن بهذه المعتقدات^{١٥}. حينما يمارس كوربان القراءة العرفانية للتشيع، يصب اهتمامه على تبيان أصول و متركزات هذا الفكر و حسب، و في هذا السياق يناقش كافة الانماط الباطنية و التأويلية للفرق الشيعية (و منها آراء الاسماعيليين، و عرفان ابن العربي و السيد حيدر الآملي، و مسألة 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 ليقدّم 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 الأعلى للعرفان الشيعي.

و عليه فإن كوربان في أسلوبه الظاهريّاتي 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 الاصيلي 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 تحتتم أخيراً بالامام المهدي (عجل الله فرجه) - 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 متحرّكاً 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 و حتى الفرق الدينية يعنى 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 للإسلام. كان السهروردي ينشد طرح نموذج جديد للاعتقاد الديني بدل التفلسف اليوناني، و اذا كان يشير إلى الفلاسفة ما قبل سقراط نظير فيثاغورس، و برميندس و هيراقليطس، أو الحكماء الايرانيين القدماء، فلأنه يراهم متجانسين مع التفسير الحكمي و المعنوي للإسلام.

درس كوربان محيي الدين بن العربي، و السيد حيدر الآملي، و صدر المتألهين، و فلاسفة الاسماعيلية و الشيخية، و بالتالي 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 الظاهريّاتية و

عرض العناصر و الركائز الأساسية في الاسلام الشيعي، و راح ينبه إلى أن العرفان و التشيع اذا أبعدا عنهما قضية ولاية الامام المعصوم في كل العصور و الأزمنة - و هي في زماننا ولاية الامام المهدي - و لم يطلبها منها تأويل و تفسير 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 الهوم العلمية لدى كوربان فيما يتصل بالتعاليم الإسلامية، علينا الإشارة إلى خلفياته الفكرية قبل تعرفه على الإسلام. قبل أن يتوجه كوربان إلى ايران و يبدأ دراساته العميقة الجادة حول الفكر الايراني و الشيعي، انتفع من بعض كبار الفلاسفة و المفكرين الغربيين، و لم تكن هذه الخلفية عديمة التأثير على تعرفه و تعاطفه مع التشيع. كان كوربان من تلاميذ مارتين هيدغر^{١٦} في المانيا و قد 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 تعرف على هيدغر لأول مرة عن طريق ترجمة كوربان. و لا مرأى أن تعرف كوربان على هايدغر كان له عميق الأثر في تكوينه الفكري و نظرته إلى العرفان الشيعي، و قد كان في ايران خبراء في فكر هيدغر أكدوا وجود أواصر بين هيدغر و العرفان.

إن قضية الهرمنوطيقا التي يسميها كوربان في ضوء العرفان الاسلامي (كشف المحجوب)، تعد من اهم الاحداث الفلسفية في حياته. أثرت هذه القضية من قبل هانس جورج غادامر^{١٨} و بل 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 دراسة العرفان و الفلسفة الشيعية من ظاهرتين غير تقليديتين كهيدغر. يقول حول مواطن الشبه بين هيدغر و الفكر السلامي: «ما كنت أبحث عنه عند هيدغر، و ما وجدته بفضل اعماله، كان الشيء ذاته الذي بحثت عنه في الميتافيزيقا الإيرانية - الإسلامية و وجدته»^{٢١}. و لهذا نرى كوربان يحاور العلامة الطباطبائي حول تأويل القرآن و تفسيره في ضوء معرفة الفكر العرفاني الشيعي خلال عدة جلسات، و قد أثار التفاهم الفكري بينهما فيما يرتبط بتأويل الكتاب المقدس و التأويل المعنوي إعجاب الحضور و دهشتهم.^{٢٢} يقول شايعان:

كان كوربان هائماً في التأويل المطروح في كتاب (الوجود و الزمان) لهيدغر.^{٢٣}

من الأساتذة الذين انتهل منهم كوربان في فرنسا لويس ماسينيون و هو من المستشرقين الذين بحثوا سنوات طواً حول الإسلام و العرفان الاسلامي و أنتج كتباً في هذا الميدان، منها كتابه حول الحلاج و الذي يعبر عن هومو العرفانية. و قد 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 استاذة في تفسير فكر ابن العربي و تقريبه إلى الإسماعيلية. فقد كان ماسينيون يعتقد:

نقل ابن العربي في خطوة حاسمة لارجعة فيها الإلهيات العرفانية الإسلامية إلى الوحدة الانتقائية عند القرامطة أو أهل الارتداد.^{٢٤ ٢٥}

من جملة المفكرين المسيحيين الذي شاكله هنري كوربان في استخدام منهج الظاهريات، اتين

جيلسون^{٢٦} الذي كان مفكراً و فيلسوفاً مسيحياً توماوياً يطل المسيحية من شرفات الظاهريات، و يمكن 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 الظاهرياتي فيما يخص الاسلام و التشيع بنفس طريقة اتين جيلسون^{٢٧} في المسيحية، و هذا حذوه^{٢٨}.

افكار كوربان حول العرفان و الفلسفة الإسلامية

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

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

١. منذ بداية الفلسفة الإسلامية حتى وفاة ابن رشد. تبدأ هذه الدوره في القرون الإسلامية الأولى و مع دخول الفلسفة إلى البلاد الإسلامية و تمتد إلى ما قبل العهد الصفوي بثلاثة قرون. و على حد تعبير كوربان فقد انتهى موت ابن رشد، تفسير خاص للفلسفة. على أن نظره جديده للفلسفة انطلقت بعد ذلك على يد السهروردي و ابن العربي و كانت باعتقاده تدوين غمط من الحكمة المعنوية. في حين يعتقد المفكرون الغربيون و مؤرخوا الفلسفة ان موت ابن رشد يعني نهاية تاريخ الفلسفة الإسلامية، و لا يأهون أبداً لآراء السهروردي و ابن العربي و غيرهما من الفلاسفة.

٢. تبدأ الدوره الثانية قبل العهد الصفوي بثلاثة قرون و تستمر إلى بدايته. يرى كوربان أن الالهيات الصوفية تشكلت في هذه الدوره، و تكونت مدارس شخصيات عظيمة كابن عربي، و نجم الدين كبري، و السهروردي، والسيد حيدر الآملي، 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 الدوره الثانية من تاريخ الفلسفة الإسلامية تحظى بأهمية كبيرة. لذلك فهو يتناول عند استعراضه لمسيرة 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 جملة 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 الفكرية. و قد أولى السهروردي اهتماماً خاصاً للفلسفة الخسروانية (ايران القديمة البهلوية) و الفلسفة الأفلاطونية، و الأفلاطونية المحدثه، و العرفان الإسلامي، و توصل عبر المواجهه بين هذه المكونات و العناصر إلى هيكلية فلسفية جديدة و تفسير جديد للعالم يمكن معانيته في كتابه (حكمه الإشراق). جميع العناصر التي شدد عليها السهروردي كانت ذات علاقة معينة بالعرفان و التفسير الباطني للعالم. كان السهروردي متأثراً بأفلوطين، و كما عكف أفلوطين على التوفيق بين أفكار الفلاسفة الذين سبقوه و كانت آراؤه و افكاره اشراقية شهديه، 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 اهتمت أفكارها كوربان أن يطرح مسأله الحكومة المعنوية بدل الفلسفة اليونانية.

السهروردي يدين بعناصره الذهنية لأفلاطون و أفلوطين و الفلسفة 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) و زرادشت، و سائر الأنبياء، إلى فيثاغورس، و أفلاطون، و أفلوطين، و كبار الصوفية كالحلاج، و بايزيد البسطامي، و سهل التستري، و أبي الحسن الخرقاني، و ذوالنون المصري، و قد تحدث كل هؤلاء عن حقيقة واحدة تتأني بالكشف و الشهود و الإشراق.^{٣٠} و في معرض ذكره للحكماء الحقيقيين يذكر علماء و حكماء ايرانيين حتى من الملول الپيشدادية 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 المشتركة بين أفكار أفلاطون و معتقدات الايرانيين القدماء لا يمكن ان تكون حصيلة الصدفة، انما هي نتيجة الحكمة الباطنية و اكتشاف حقائق العالم الأعلى^{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 حلياً رآه و سأل فيه مؤلف كتاب (الأنثولوجيا) الذي يتصورونه خطأ لأرسطو: هل المشاؤون مثل ابن سينا و أرسطو مصاديق حقيقية للفيلسوف أم لا؟ و يقول أرسطو في جوابه اهم ليسوا كذلك، فالحكماء الحقيقيون هم بايزيد البسطامي و سهل التستري. أي أنه يعارض أهل الإشراق و اليهود من الحكماء.^{٣٣} لذلك، يعتقد السهروردي أن فلسفة أرسطو لم تكن بداية الفلسفة اليونانية بل نهايتها^{٣٤} و هو يمثّل هيدغر في اهتمامه بالفلاسفة قبل أرسطو كإفلاطون و الحكماء الذين سبقوا سقراط كفيثاغورس و هيراقليطس، و يراهم أقرب إلى الحقيقة و الحكمة^{٣٥} و الواقع أنه يحاول التوحيد

بين حكمتي زرداشت و أفلاطون^{٣٦} مع أن السهروردي يعتقد و كما أشار هو في مقدمة حكمة الإشراق، انه لا بد أولاً في الحكمة البحثية للانتقال بعد ذلك إلى الحكمة الذوقية، بيد أن ما يلفت النظر هو انه عبر نقوده التي يسجلها أسوة بالغزالي ضد الفلسفة و المنطق الأرسطي، يروم ارساء دعائم منهج خاص في الفلسفة الإسلامية يستلهمه كوربان و يسميه الحكمة المعنوية. أراد السهروردي بناء منهجه الفلسفي الخاص من الحكمة الدينية و الثقافة 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 يقرأن الذين بلغوا الكمال في الفلسفة الاستدلالية و في العرفان أيضاً هم الجماعة الأكمل و الأفضل و الواصلون إلى المعرفة الحقيقية، و من يستهم الحكماء المتألهين^{٣٧}، و منهم فيثاغورس و أفلاطون من اليونان، و هو من العالم الاسلامي.

ينحاز كوربان إلى أن آراء السهروردي لم تكن عليه التأخير في أفكار الخواجة نصير الدين الطوسي، و ابن العربي، و الشراح الشيعة و الإيرانيين لابن العربي^{٣٨}. كما انما أثرت برأية في الميرداماد المتقلب به (الإشراق)، و في صدر المتألهين الشيرازي الذي كتب تعليقه على (حكمت الاشراق) و في عدد من الزارادشتيين الشيرازيين الذين ترجموا الاوبانيشاد و بهكودگيتا من السنسكريتية إلى الفارسية بمعية الموبد الأكبر آذر كيوان. اضيف 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 الشيعية و شخصياتها المعروفة.

الشخصيات المؤثرة في نظرة كوربان للمهدوية

١. **شهاب الدين السهروردي:** بالنظر للمكانة المميّزة التي يحتلها شهاب الدين السهروردي في عالم الفكر،؛ و التأثيرات العميقة التي تركها على الفلاسفة و علماء العرفان من بعده، يمكن الإشارة إلى طائفة من معتقداته و آرائه في المهدوية. و هي آراء تتعلق بالمهدوية إما بشكل مباشر و صريح، أو انما 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 لا بد للحكمة و التجربة المعنوية و التفسير الباطني للشرعية من فرد حكيم يكون على رأس سلسلة الحكماء، و يسمى في الأدبيات العرفانية بقطب الأقطاب: «الواقع أن السهروردي يضع في رأس سلسلة الحكماء شخصاً بلغ مقاماً رفيعاً في الحكمة و التجربة 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 أغلقت بابها بعد الرسول الاكرم ﷺ و اختتمت بعد وفاته، إلا 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 يعث للناس رسولا في كل زمان، حتى في هذا

الزمان. من وجهة نظر السهروردي لم يكن السهروردي يقصد أن الله سيبعث رسولاً من بعد خاتم الرسل محمد المصطفى ﷺ ليأتي بشريعة جديدة، إنما 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 تشييعه الباطني على الأقل:

في محاكمة السهروردي ... مع أن المراد من الرسول الآخر لم يكتم رسولاً يضع شريعة جديدة، بل هي النبوة الباطنية، بيد أن هذه النظرية تدل في الأقل على تشيع باطني لدى السهروردي. وهكذا أدرك السهروردي بعلمه و هو حصيلة عمره كله، و بموته كشهد طريق الحكمة النبوية، أدرك فاجعة «الغربة الغربية» إلى أقصى مداها.^{٤٩}

و في سياق هذا التشيع الباطني، يحاول كوربان اجلاء العناصر الفكرية للسهروردي 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^{٥٠}. 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 التفكير العرفاني و الشيعي هي أن من خصائص الائمة (و منهم الامام المهدي ﷺ) الهداية الباطنية و التفسير الباطني للشريعة و الرسالة.^{٥١} وهكذا، 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 طويلاً 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، الطبيعة، و المادة، كذلك اعتقد السهروردي في ضوء مصطلحاته الخاصة المتأثرة بالادييات 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 المثل النوريه. و الحقيقة أن السهروردي علاوة على إيمانه بعالم المثل الأفلاطونية (المثل النوريه)، و اعتقاده بوجود صورته 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.^{٥٢}

إذن، عالم المثال الافلاطوني (المثل النوريه) في رأي السهروردي غير العالم المثالي (المثلة المعلقة) الذي طرحه هو.^{٥٣} ثم أنه في سلسلة المراتب العليا للملائكة، يعتقد بسلسلة عرضية من الملائكة يمكن مطابقتها 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 الشكل، و لكنه بلاكتله أو بُعد. والواقع ان موجودات العالم الحسي مظاهر و تجليات لعالم المثال، و كل ما في عالم المادة انما هو تجل 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 قد وجد قبل عالم المادة، و العالم الأدنى يرتبط مع العالم الاسمي بعلاقة حب و انجذاب، و وجوده مرتبط بوجود ذلك العالم. يعتبر السهروردي (المثل المعلقة) جواهر روحانية تقوم بذاتها في عالم المثال، و يرى ان عجائب و غرائب عالم المثال لا نهاية لها، و مدته لا تحصى، و أن أهل الرياضة و المطلعين على العلوم الخلقية و الرمزية يستطيعون إدراك المعيّات بطرق مختلفة.^{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 الرمزية.^{٤٧}

يعتقد السهروردي أن أهل الاشراق يدخلون عالم هورقليا في خلساتهم المعترة و المتكررة، و يشاهدون «هورخش». و المراد من خورخش في لغة الاشراقين الوجهة الالهية العليا التي تتجلي بأجل الصور، و يقول عنه السهروردي:

و قد يكون المخاطب يتراء في صورة إما سماوية أو في صورة سادة من السادة العلوية و فيشجاه الخلسات المعبر في العالم «هورقليا» السيد العظيم «هورخش» الاعظم في المتجسدين المبجل الذي هو وجه الله العليا على لسان الاشراق....^{٤٨}

يرى كوربان أن كلمة «فيشجاه» في كلام السهروردي تعني «پيشگاه» أي (محضر) و (حضرة).

حسب رأي كوربان، فإن عالم المثال هذا و هو الحد الوسط بين العالم المعقول و العالم الجسماني، و الذي يدرك بواسطة الخيال الفعال، عالم يمكن فيه ادراك كل غنى و تنوع العالم المحسوس بشكل لطيف، و الواقع ان عالم المثال هو مدخل و بوابة إلى عالم الملكوت، و قد كان السهروردي 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 السهروردي هو أول فيلسوف أسس لأنطولوجيا (علم الوجود) 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 إليها الأنبياء و التجارب العرفانية. حسب كوربان فإن تأويل المعطيات القرآنية يتم بواسطة هذا العالم، و من دون هذا العالم لن تعود تلك المعطيات سوى كنايةات مجازية.^{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 أبي جمهور ذو التأثيرات المحسوسة على الفرقة الشيعية، يتأثرون برأي السهروردي. أضف إلى ذلك أن مؤسس الفرقة الشيعية أي الشيخ أحمد الإحسائي، و السيد كاظم الرشتي و غيرهما من كبار الشيعية اعتقدوا بناءً على فكرة عالم المثال هذه، بعالم هورقليا و حياة الامام المهدي و عائلته فيه. و إطلاقاً من فكرة أن الامام المهدي عليه السلام يعيش في عالم هورقليا،

أثاروا بحثاً آخر عنوانه (الركن الرابع) مفاده: لأن الامام المهدي يعيش في عالم هورقليا اللطيف الماوراء المادي، فإنه يحتاج في إدارته للعالم المادي إلى نائب يكون بابه و بحثه. وهذا ما دفعهم للاعتقاد بـ«الركن الرابع». ولهذا ظهر بعد الشيخ أحمد الإحسائي و كبار فرقة الشيعية، اشخاص نظير على محمد الباب، و حسين على بماء 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 تظال المسلمين إلى يومنا هذا.

٢. **الفرقة الاسماعيلية:** و هي من الفرق ذات الميول الباطنية و التأويلية إلى درجة انهم يقدمون لكل الاحكام و الآداب الدينية تأويلات و تفسيرات باطنية. ولأن هذه الفرقة تمت و ترعرعت لفترة من الزمن في ايران، بل و استطاعت أن تمسك زمام السلطة في ايران لفترة من الوقت، فقد تركت تأثيرات عميقة في الثقافة و الحضارة الايرانية إلى درجة أن بعض المفكرين الاسلاميين الكبار في ايران كانت لهم ميول اسماعيلية.

و بسبب نزعه الفرقة الاسماعيلية إلى التأويل المعنوي للأمر الدينية ما يجعلها من المذاهب الشيعية الباطنية، فقد حظيت لدى كوربان بأهمية بالغة. لقد أولى كوربان في تفسيره للحكمة المعنوية الشيعية اهتماماً خاصاً لكل الفرق و الاتجاهات العرفانية و الباطنية الشيعية، لذلك لم يكن بوسع ان يمر على المذهب الاسماعيلي مرور الكرام. 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 الاسلامية:

تبعاً لفكرة و حقيقة الخروج من الظاهر و النفوذ إلى الباطن، تتجلى الفكرة و الحقيقة الهادية «عقل الهداية» (الامام من وجهة نظر الشيعة) و تتداعى إلى الذهن عبر كلمة Exegesis اللاتينية فكرة الهجرة، أي فكرة الخروج من مصر و هو رمز الخروج من المجاز و العبودية لظاهر الكتاب، و الهجرة إلى خارج المنفى و المغرب، أي عالم الظاهر، بقصد مشرق اللقاء و التفكير الأميل و الباطني. عملية التأويل في العرفان الاسماعيلي موافقة لولادة روحانية، بمعنى أن تفسير نص الكتاب متعذر من دون خروج و هجره. على أن هذا التفسير و التأويل نوع من علم الميزان. من هنا كانت كيمياء جابر بن حيان مصداق من مصايدق التأويل، واصلته اختفاء الظاهر و انكشاف الباطن الخفي.^{٥٠}

و هكذا درس كوربان جانباً من آثار الاسماعيليين و بعض مفكرهم، و عمد إلى شرح طيف من افكارهم في كتابه (تاريخ الفلسفة). و من جملة انشطته 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 بالفارسية.^{٥١} 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. و ينبغي الاعتراف بأن الفرقة الاسماعيلية إلى جانب الشيعية و النزعات العرفانية لدى الامامية، احتلت السهم الأوفر من عناية كوربان بالاسلام الباطني و الحكمة المعنوية للشيعة.

٣. **ابن العربي:** و هو الملقب بمحيي الدين و أحد أبرز الرفاء، و يعتبرونه رائد العرفان النظري. لذلك لم يستطع هنري كوربان أن لا يعيره اهتماماً خاصاً. و ربما امكن القول ان محيي الدين من يعد 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.^{٣٠}

٤. السيد حيدر الآملي: في تبويه لتاريخ التشيع، يعتقد كوربان ان السيد حيدر الآملي أهم أحداث المرحلة الثالثة من تاريخ التشيع، وهي المرحلة التي تبدأ 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) أدى إلى طرح قضية العلاقة بين التشيع و التصوف بأسلوب جديد... التصوف هو أسمى المحاولات لجعل الوحي القرآني حالة داخلية، والابتعاد عن ظواهر الشريعة، والسعي لمعايشة تجربة الرسول الداخلية في ليلة المعراج».^{٣١}

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 استعمال النظرة اليهودية و الاشراقية للتوحيد بين باطن العرفان و الفلسفة عند الفلاسفة قبل سقراط و أفلاطون و أفلوطين و بين الأنبياء مثل هرمس و زرادشت 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 إيجاداً التقريب و الربط الباطني بين هذه المذاهب و الفرق و التأشير إلى الروح المشتركة و الحكمة المعنوية بينها. و من ذلك انه يتوكل في قضية المهديوة 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 يعلق 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 تعتقده.^{٣٢}

يسعى كوربان لإيجاد ضرب من التناغم بين الكلام الرمزي السري للزرادشتيين حول سوشيانس - وهو وجه غير مرئي، و يولد بنحو اسطوري من النطفة المحفوظة في مياه بحيرة كانساويا - والأفكار المطروحة في المذهب الشيعي عن العالم الهورقليائي غير المادي. فكما يطلق الزرادشتيون آراء رمزية غامضة حول ولادة سوشيانس، يتحدث القائلون بالعالم الهورقليائي و عالم المثال بكلام رمزي غامض حول المكان غير المادي و المتعالي على الأرض الذي يعيش فيه الامام المهدي عليه السلام. ولما كان الكلام الرمزي و الكائنات 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 للإسماعيلية والشيخية والعرفان الشيعي إيجاد نوع من التناغم بين المفاهيم والأعداد والمراسيم المختلفة. من البديهي أن الرمز والتلميح وما شاكل ظواهر تكثر في التفكير العرفاني ذي الصلة الوثيقة بتأويل الأعماق والمعاني وتأويل المستويات المختلفة للمعنى. وحيث أن كوربان يهتم بالتقريب بين كافة الأفكار الباطنية في تاريخ الفلسفة والعرفان والمذاهب الإسلامية، لذا فهو يحاول خلق تقارب وتوافق بينها، فمثلاً، بخصوص عدد الأئمة الاثني عشر عند الشيعة يحاول مطابقة ذلك مع الصور الفلكية الاثني عشر لمنطقة البروج، أو نقباء بني إسرائيل الاثني عشر، أو العيون الاثني عشر التي تفجرت بعضا موسى، أو الاثني ألف سنة من المراحل التاريخية التي يؤمن بها الزرادشتيون، أو البناء المكعب الاثني عشري للكعبة.^{٥٦} فهو يقول:

ثمة حديث شيعي، يصف نزول النور المحمدي في هذا العالم على شكل نزول تدريجي نحو الحجب النورانية الاثني عشر، حيث يمثل الأئمة الاثني عشر الاثني عشر ألف عام من عصور العالم. و الألف الثاني عشر هو امام البعث أو قائم القيامة. و عليه، فإن الوجدان الشيعي بدوره فهم مراحل العالم بصورة اثنا عشرية.^{٥٧}

يعتقد كوربان أن الايمان بالوجوه المقدسة الاثني عشر في المسيحية، إلى جانب الوجوه المقدسة الاثني عشر في التفكير الإمامي، دليل على الصلة المعنوية بين المسيحية والاسلام. و في معرض تبينه لهذه الصلة يشير إلى نرجس خاتون والدة الإمام المهدي عليه السلام التي كانت في البداية مسيحية و من أميرات الروم و أمها من ذرية أحد حواربي السيد المسيح هو شمعون الوريث المعنوي للسيد المسيح، ثم تحولت إلى الدين الاسلامي، و يعتبرها الواسطة و حلقة الوصل بين المعنوية الإسلامية و المسيحية، و سبب تعرف المسيحية على أسرار الإسلام.^{٥٨}

و في مقارنة بين المفردات، يتطرق لكلمة پاراقليط في الانجيل و يطبقها على الإمام المهدي عليه السلام، و يقول أن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله 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 حيدر الآملي يوجدون بكل صراحة بين الامام الثاني عشر و پاراقليط (الذي بشر به و بظهوره في انجيل يوحنا)، و يوضع كوربان السبب بالنحو التالي: السبب هو أن ظهور الإمام أو الباراقليط يعني بداية عهد المعنى المعنوي الصبر للوحي الإلهي (أي حقيقة الديانة و هي الولاية الباقية) و ستكون قيادة الامام عهداً لقيامه القيامة.^{٥٩}

التفسير الباطني للاسلام عند كوربان

رؤية كوربان و نظريته للتشيع نظرة باطنية تقوم على التفسير المعنوي. و مع ان بالإمكان تناول الحالة الشيعية من زوايا مختلفة، 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 بالإضافة إلى الشيعة الامامية. و قد سعى أن يبين العناصر العقيدية و الحكمية المشتركة بين هذه المدارس و الاتجاهات، و ربطها بأواصر و قوائم مشتركة.

من وجهة نظر كوربان، و انطلاقاً من نظريته العرفانية، فإن الخلاف بين السنة و الشيعة ليس بسبب الخلافة و القيادة و السياسية للإمام علي عليه السلام و الخليفة الاول، انما اختلافهم أكثر جذرية و تأصلاً من قضية القيادة السياسية. فإذا اعتبرنا خلافة الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله مجرد حكومة سياسية و زعامة اجتماعية، فإن هذه المسألة يجب ان لا تكون ذات أهمية موضع اختلاف و جدل بالنسبة للفريقين بعد القرن الاسلامي الأول، فقد انقضت تلك المشكلة، بينما استمر النقاش و الجدل بين الفريقين على

الصعيد العقيدي والفكري، و لا تزال إلى مسألة الإمامة - خلافاً لمسألة الخلافة - إلى يومنا هذا مطروحة 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 حجة على الارض لساخت الأرض بأهلها.^{٦٠} أو أن عدم معرفة امام كل عصر من قبل أهل ذلك العصر يجعلهم يعيشون حياة جاهلية ملوها بالشرك^{٦١}. إذن الإمامة في التفكير الشيعي نوع من استبدال الامام بالنبي لتبيين الدين و تفسيره. لذلك تنابع الائمة على هذا المقام بعد وفاة الرسول ﷺ واحداً تلو الآخر إلى ظهور الامام المهدي ﷺ. لهذا يذهب كوربان إلى أن الاسلام في الفكر السني تحول بعد وفاة الرسول ﷺ 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 المهديوة و يعدها القمة الأعلى في الفكر الشيعي خلال عصر الغيبة. و الواقع ان حياة الإنسان منذ فجر الخلقة تبدأ بنبو آدم لتصل إلى نبوة خاتم الأنبياء و تستمر إلى ظهور الامام المهدي ﷺ. 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 مبين الرسالة و الشريعة و قد نهض بهذه المهمة طوال ٢٣ سنة، فعرضت الشريعة و بانّت من خلاله، أما البُعد الآخر لشخصية الرسول و الذي يشاركه فيه الائمة الاثنا عشر عند الشيعة، فهو الامامة. الإمام هو الذي يتحلّى بالقدرة على الفهم الباطني و الجنبه 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 أقوال، و الطريقة أعمالي، و الحقيقة أحوالي»

بخصوص افضلية مقام إمامة الرسول الاكرم ﷺ و بعض الأنبياء من نالوا هذا المقام، على نبوتهم يكفي الدليل القرآني الذي يفيد أن إبراهيم تعرض لابتناءات و اختبارات صعبة خرج منها ناجحاً موفقاً فنال معه عند الله مقام الإمامة^{٦٢}، و قد منّ الله عليه لقاء صبره و جلالته بمقام الإمامة رغم انه كان حينها محظواً بمقام النبوة. لذلك يقول الله في سورة الأنعام عن النبي ابراهيم عليه السلام صاحب مقام الامامة:

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^{٦٣}.

والمحصلة هي أن مقام إمامة ابراهيم اسمى و ارقى من مقام نبوته، و قد 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.

و الواقع 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 الملكي، وسيطلع على عوالم الوجود الأرقى و الأسمى. و يجب القول الجذر القرآني لموضوع قوس الصعود (أو المسار الطولي للعوالم) و قوس التزل، المطروح بين العرفاء و الحكماء، يبتني على هذه الآية التي يختص شأن نزولها بإبراهيم عليه السلام، و قد عبر كل واحد من العرفاء و الفلاسفة عن هذه العوالم بشكل معين كحضرات الخمس و قوس الصعود و قوس التزل و ما إلى ذلك، إلى درجة يمكن معها القول أن صورة هذه

العوالم سواء عند الفلاسفة الاشراقيين كالسهروردي و أتباعه، او لدى المشائين كابن سينا و أتباعه، كانت متداولة و شائعة بأدبيات هذين المعنيين. أضف إلى ذلك أنهم استلهموا 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 ﷺ و ائمة الشيعة، أنهم أحاطوا بالجانب الملكوتي لعالم الملك و بتأويل العالم. و من سمات العلم العالم و باطنه هي أن بمسئطاع الإمام تأويل الكثير من الأمور التي يجهلها الناس و لا يعلمون أسبابها، و بإمكانه تفسير الطبقات العميقة و الداخلية من العالم، و من ذلك علم الخضر عليه السلام بملكوت العالم الذي أهله لتأويل أمور معينة أثناء صحبته للنبي موسى 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 الراستخين في العلم المحيطين ببطون القرآن و حقائقه و القادرين على تأويل القرآن و أمور العالم^{٦٥}.

من الروايات التي تشير 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 أخرى ان ظاهر النص يرتبط بالسمع، و اشاراته بالفهم، و لطائفه بالتأمل، و حقائقه بحقيقة الإسلام.

من هنا، فإن الرسول فضلاً عن كونه رسولاً يُعنى بتزليل القرآن و ظاهره و شريعته، فإنه في مقام الامامة يعني بتأويله و باطنه و حقيقته، و يأتي من بعده الائمة الذين لم يشتركوا طبعاً مع الرسول في تزليل القرآن، لكنهم شاركوه في التأويل و التفسير الباطني للشرعية 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 ﷺ: «أنا و على من نور واحد» أو «أول ما خلق الله نوري». أما روايات تفصح عن المسؤولية المشتركة للنبي و الائمة في مقام الامامة، و هو مقام الولاية على الناس.

إذن، من الخصائص الأخرى لمقام الامامة فضلاً عن التأويل، هو قضية الولاية. و الواقع أن من ينصب لمقام الامامة الإلهية كالنبي الاكرم ﷺ و الائمة الاثني عشر، 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 المعنى 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 و لايتهم 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 ﷺ و الائمة الاثنا عشر من بعده.

تفسير المهدوية عند الكوربان

خلافًا لكثير من المستشرقين المفتقرين لنظرة شاملة عميقة في معرفة الإسلام و الذين ينظرون لكل واحد من مكونات الدين بنحو تحليلي، ولا يجترحون دراسة عضوية بنيوية لعناصر الدين، نجد أن كوربان من فئة الباحثين الذين ينظرون للإسلام من زاوية ظاهريانية، فهو يفتش عن عناصره الأصلية والمحورية 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 أن المهدوية بمعنى 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 لقاءه و يتسترون خلف الحجب و يفقدون قدرتهم على المعرفة. انهم بتفريطهم في قدرتهم على رؤية الامام يضعونه خلف الحجب، فهم قد فقدوا أو شلوا 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... إن 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 الشيعية.^{٧٠}

يكثُر كوربان في أعماله معه الإشارة إلى الدور الرئيس للمهدوية و الامام المنتظر عليه السلام، 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 فلوطن و غيرهم ممن قلنا حاولوا التركيز في معرفة الاسلام و التشيع على عناصرهما و مكوناتهما الرئيسة، يشير إلى العناصر الأعمق و الأهم في التفكير الشيعي و بذل كل جهده لشرحها و تبينها. 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}

ثمّة في الفكر الشيعي تعاليم عقيدية تحتل مكانة تأسيسية خاصة، بحيث أن الغائها يهدم البناء الشيعي

برمته. فمثلاً لا يمكن لصرح التشيع أن يبقى قائماً مع الغاء الإمامة والولاية والمهدوية. حينما يصل رموز الدين في أحاديثهم إلى عرض مرتكزات الدين ويتكلمون عن مسألة الولاية يذكرون بأن كل أسس الدين تقوم على ولاية الأئمة، فهذا تكتسب الشريعة معناها. والواقع أن هذه الأولوية في العقائد تشي بأننا يجب أن لا نضع كافة المعتقدات في مستوى واحد ولا نفاضل بينها. في قضية المهدوية، يقترب كوربان أحياناً من الشيعة، وأحياناً من الاسماعيلية والإمامية. وأحياناً يستمد العون من المباحث العرفانية والاشراقية لابن العربي والسهورودي محاولاً خلق تناسق بين التفكير العرفاني والحكمة المعنوية لكل المدارس والمذاهب الشيعية واليرانية. غير أن ما يسترعي الانتباه في أعماله وفق هذه المذاهب والأفكار الباطنية والمعنوية هو أهمية القضية المهدوية بوصفها دكتورين أو نظرية جديدة حظيت باهتمامه وتدقيقه حتى أنه فضلاً عن إشاراته الكثيرة للمهدوية في دراساته المختلفة، خصص عدة دراسات كتبها للمهدوية بنحو مستقل.

والحقيقة أن بالامكان القول أنه بالنظر إلى أن الفكر الشيعي وحكمته المعنوية تبني على مسألة الإمامة والمهدوية، فقد كان كوربان موفقاً جداً في عرض هذا العنصر من الفكر الشيعي، وربما جاز القول أن أحداً قبله لم يعرض هذا المحور الذي يدور حوله كل الكيان الشيعي، كما فعل هو. لم تكن أهمية المهدوية أمراً خافياً في التاريخ الشيعي، فقد حظيت بعناية العوام والخواص، غير أن كوربان استطاع رسم مكانتها في الفكر الديني وخصوصاً في العرفان من الناحية النظرية.

ومثلما كان هناك قبل ابن العربي سلوك أخلاقي وعرفاني، ثم جاء ابن العربي ليصوره على شكل عرفان نظري ويدوّنه بنحو منظم، ومثلما كان المنطق موجوداً قبل أرسطو، لكنه كان أول من جمعه ودونه، كذلك أن الوصف الظاهري للتشيع ولاهية الإمامية والمهدوية من قبل كوربان، تجعل الإنسان يشعر بأن هنالك حاجة لشخص أو تيار يتولى تدوين النظام الفكري والنظري للمهدوية وينقله من الهامش النظري للفكر الشيعي إلى الأصل.

حينما يطالع المرء منزلة المهدوية في التصور الشيعي لدى كوربان، فإنه يشعر - بغض النظر عن أخطاء كوربان حول المهدوية - أن بالامكان تشييد نظام فكري ودكتورين ديني على أساس الفكر المهدوي. ومع مزيد من التعرف على أعمال كوربان ومنهجه الظاهرياتي في دراسة التشيع والعرفان الشيعي، يمكن الاستنتاج بأن الفكرة المهدوية لها القابلية على أن توضع في قمة منظومة إلهية متكاملة، وتقديمها كأداة لوصف جذور التدين عند عامة الناس وخاصتهم. وللأسف فإن بعض عناصر الفكر الشيعي كالمهدوية والأخلاق الشيعية، لا تزال كما هو حال العرفان النظري، تبحث عن أفكار تسبغ عليها النظام وتجعلها منتظمة، ولا تزال تتوقع من بعض العلوم والأفكار الدور الذي يجب أن تتوقعه من المهدوية في إصلاح المجتمع والإنسان والمرتكزات المعرفية - العقيدية.

اكتشف كوربان أن الفكر الشيعي يستقي من مصدر الحكمة النبوية، وكان يعلم أنه لا ظاهر الدين والشريعة يعبر عن كنه التشيع وحقيقته، ولا الفلسفة والعلوم العقلية تستطيع أن توصل إلى ذلك الجوهر الشيعي. وقد ذهب بتأثير من السهورودي إلى أن الفلسفة اليونانية أسفرت عن تهميش الحكمة النبوية. والواقع أن الأدبيات الفلسفية رغم أنها دافعت عن الدين عقلاً، ولكن ينبغي عدم تناسي أنها استتبطت بعض السلبات واختطفت بعض الأضواء من الأدبيات القرآنية والحكمتين النبوية والعلوية. وربما كان بوسع العلماء المسلمين إقامة منظومة حكمية ومعرفية على أساس السنة النبوية والإمامة العلوية والمهدوية. لهذا فهو يرى الشيعة جماعة منتظرة، وهذا لا يعني أنها تنتظر مجيء شريعة جديدة، إنما يعني ظهور شخصية الإمام المهدي الذي سيفسر الشريعة النبوية. يقول في هذا الصدد:

كان الفكر الشيعي 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 الشيعي فكر انتظر، و هو لا ينتظر شريعة جديدة ينزل بها الوحي، و انما ينتظر الظهور الكامل لكل المباني الخفية أو المعاني المعنوية للوحي الالهي . والنموذج الأعلى لانتظار الظهور هذا هو ظهور الامام الغائب (الامام المهدي الذي يعتقد الشيعة الامامية انه الآن غائب). فبعد دائرة النبوة التي اغلقت الآن، ظهرت دائرة الولاية التي سيظهر الامام في نهايتها.^{٧٢}

من هنا، فهو يعتقد أن عمق التشيع و باطنه لا يتحدد بالشرعية و ظواهر الدين (ولا يعارض هذه الظواهر طبعاً) و لا العلوم العقلية بوسعها التعبير عن حدود و عمق الحكمة الباطنية الشيعية بنحو كامل، و انما مفهوم الامامة و الولاية هو الذي يستطيع عرض و تقاسم هذه الحكمة المعنوية.^{٧٣}

مفهوم الانتظار عند كوربان

يعتقد كوربان ان ظهور الامام المهدي عليه السلام بحاجة إلى توفر بعض الشروط، و من جهة ثانية فانه يرى ظهور المهدي من أهم عوامل تركية النفوس، و هي اساس الفكر الشيعي. و من الحري جداً بالناس ان يزكوا انفسهم و يعودوا إلى الدين من أجل ظهور المهدي. إنه يعتقد ان ظهور مسبق الامام يحتاج إلى توجه الناس نحو الخير و الصلاح، و ان تكون لهم 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 تمحضت 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 بإيمان 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 امانة عند الانسان.^{٧٤}

و على هذا، يتعين القول أن مفهوم الانتظار في فكر كوربان له معني عميق و متحرك، فهو يعني الاستعداد الروحي و تركية النفس لظهور الامام المهدي عليه السلام و لا يعني أبداً الصمت و الكسل و تكرس ذنوب المجتمع، بل على العكس الانتظار هو الاصلاح الذاتي و الاجتماعي. يشير كوربان إلى الحديث النبوي القائل لو بقي من الزمان يوم واحد لأطال الله ذلك اليوم حتى يظهر الامام المهدي، ليستنتج ان هذا الكلام النبوي اعلان صريح و صدي يدوي في كافة العصور التاريخية و في الوجدان الشيعي 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 المهديوة في ميزان النقد

١. مع ان أهمية المهديوة في ضوء المنهج الظاهراتي لكوربان مما لا يخفى علينا، بيد أن بالامكان نقد بعض آرائه حول المهديوة، رغم أن هذه المواخذات لا تقلل شيئاً من أهمية افكاره و إسهامه، و لا تنال أبداً من تصورات القاضية بأن المهديوة من الأركان الرئيسة عند الفرق الشيعية. بداية ينبغي التذكر بأن كوربان خلافاً لكثير من المستشرقين الذين نظروا للاسلام تاريخياً، و تمنعوا في مجريات الأحداث خلال القرون الإسلامية الأولى مما أدى إلى تشكيل المذهب الشيعي. نظر للتشيع

نظر ظاهرياً بعيدة عند المنحى التاريخي. و لكن رغم كل إيجابيات هذا المنهج التي مكنته من معرفة جوهر التشيع وعناصره الأصلية، إلا أنه أخفى عنه بعض النقاط التاريخية المهمة، و من ذلك أنه يهتم فقط للجانب العرفاني و الفلسفي في الدين و يناقش التشيع من الزاوية الباطنية و العرفانية فقط، فيؤكد أن عمق التشيع ليس سوى جانبه الباطني و المعنوي، و لا يكثر لصحة أو سقم هذه الرؤية تاريخياً في أفكار فرق كالإسماعيلية و الشيعة.

هذا الاتجاه الباطني عند كوربان و الذي يقرر أنه جوهر التشيع ولبابه، حظي طبعاً باقبال و مباركة بعض المفكرين، و لكن ينبغي عدم نسيان أن التشيع ممكن المعالجة من جوانب أخرى أيضاً. فمثلاً يمكن دراسة التشيع من زوايا عقلانية و كلامية و حديثية و فقهية أيضاً، مما كان بوسعه أن يكشف لكوربان أبعاداً أخرى 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 أكثر من غيرهما من الفلاسفة المسلمين و خصوصاً أمثال ابن سينا. و من بين الفرق الشيعية يُعنى إلى جانب الإمامية بالإسماعيلية و الشيعة أكثر من الفرق الأخرى، لأنها تعتمد التأويل و الباطنية و الجوانب العرفانية أكثر من غيرها. كما نراه يهتم للعرفاء أكثر من باقي المفكرين المسلمين كالتكلميين و المحدثين و الفقهاء و غيرهم من علماء الشيعة. و الواقع أن نظرة كوربان للتشيع ليست شاملة متوازنة. و حتى في تحليله للمصادر الشيعية كالأحاديث و الروايات، نراه يقبل أكثر ما يقبل على الأحاديث ذات القابلية للتأويل الحكمي و العرفاني، فيقتصر على الروايات التي تعنيه على عرض الحكمة الباطنية للتشيع.

٢. يلاحظ أحياناً أنه 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 يعبر عن هذه الحكمة و المعنوية. فهو يعتمد مثلاً على خطبة (البيان) المنسوبة للإمام علي عليه السلام و الواردة في كتاب (مشارك الأنوار) للحافظ رجب البرسي، و هي من خطب المغالاة و الإفراط بشأن منزلة الإمام علي عليه السلام. لكن كوربان لا يبالي لصحة أو سقم هذه الخطبة، و الحال أنها مرفوضة من قبل علماء الحديث لأسباب تاريخية و سندية، و قد وجه لها علماء الدين نقودهم على الدوام، و لم يؤيدها إلا الصوفية من حيث دلالتها و مضمونها. يقول حول شخصية الحافظ رجب البرسي الذي يرى علماء الشيعة كالمجلسي أنه لا يمكن الوثوق به: ٧٦

من بين أعمال رجب البرسي التي تبلغ ثمانية أعمال، يمكن اعتبار (مشارك الأنوار) الذي يضم أهم الخطب العرفانية المنسوبة للإمام الأول، مقدمة و مدخلاً ممتازاً للحكمة الشيعية. ٧٧

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

٣. تأثر كوربان بالجسم الهورقليائي و عالم المثال لدى السهروردي، فاعتبر الزمان و المكان «بين الازمنة» أو «الشرق الوسيط» و سَوَّجَ على هذا الأساس الجزيرة الخضراء، و البحر الأبيض (الوارد في أقوال بعض الذين التقوا بالإمام المهدي) و مكان عيش الإمام المهدي عليه السلام بعد أن استلهم بعض كبار الشيعة كمحمد كريم خان كرماني (١٢٨٨هـ - ش / ١٨٧٠ م) و أبو القاسم خان أبراهيمي (١٢٤٧هـ - ش / ١٨٦٩ م) فكرة (عالم المثال) للسهروردي، و اعتبروا أن عالم المثال هو نفسه العالم الهورقليائي، و قالوا أن الإمام المهدي عليه السلام يعيش في العالم الهورقليائي أو عالم المثال، التفت كوربان

أيضاً إلى هذه المسألة و طفق يتحدث عن العلاقة بين عالم المثال و الجسم المهور 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 الشيعية. انه في ظل منهجه الظاهرياتي، و نظريته لامامة المهدي من زاوية التاريخ القدسي للشيعية، يقرر الاعتقاد بعالم المثال المتعالي على العالم الحسي باعتباره ظاهريات الغيبة، و يعتبر ارض هورقليا الملكوتية كالارض النورانية في الديانة المانوية:

مفهوم الامام الغائب، ووجه مشايخ الفرقة الشيعية إلى التعمق في المعنى و أسلوب هذا الحضور لدى الغائب. هنا أيضاً يلعب عالم المثال دوراً أساسياً.
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 الشيعية 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 يعبر 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 اكثروا وجود و حياة الامام المهدي بنحو جسماني ملموس في هذا العالم المادي، إلا أن كوربان لا يأبه لآرائهم لأنه متأثر بفكرة عالم المثال و الجسم المهورقليائي، و يحاول تفسير اللقاءات و المكاشفات التي كانت للذين شاهدوا الامام المهدي بواسطة العالم المهورقليائي. وربما كان السبب الأهم لتزوع كوربان إلى نظرية العالم المهورقليائي هو أنه يريد عرض التاريخ الشيعي على انه تاريخ قدسي، تاريخ فوق الزمان و المكان حسب النظرة الظاهرية، و في عالم أثري متعال على المادة و خصائصها.

كثير من علماء الشيعة، كالشيخ الصدوق في (كمال الدين و تمام 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 الشيعية إلى أن هذه اللقاءات تمت في عالم المثال أو العالم المهورقليائي، 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 الشيعية، و كأنه يرى جميع التجارب المتعلقة بالامام المهدي تنتمي لعالم آخر. لذلك يقول:

طبعاً كان هنالك سُدج اعتقدوا أن الامام الغائب موجود مثل أي انسان آخر، و بمقدور اي واحد منا أن يشاهده. بل ان بعض المؤلفين تناولوا بكل جد حياة المعمرين و اكثروا امكانية الحياة الجسمانية الطويلة الأمد.^{٧٩}

و الواقع 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 العلوية التاريخية، و بهذا يرر طول عمر الامام. يقول داريوش شايغان حول هذا الجانب:

الامام بوصفه الوجه الملكوتي لتجلي الحق معزل عن قوانين العلوية التاريخية، اذن فهو نموذج

لمبدأ «الذات» أو «الفردانية» العرفانية. والواقع ان التاريخ أو السيرة القدسية للامام الثاني عشر تقع في عالم مواز أو بسيط، و هو عالم برزخي أو بيني، كما أن زمان حياته زمان برزخي و بيني. أن مفهوم التجلي يستدعي وجود عالم المثال الذي تحيل فيه النظرة «الوجه الالهية» 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 الالامكان أو قطب الجهات جميعاً.^{٨٠}

يقرر كوربان ان مكان حياة الامام المهدي عليه السلام فهو الالامكان (البوطوية) الذي يلفه الغموض و يقع خارج المكان الذي نعيش نحن فيه، و له فضاءه 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 حركتها و فاعليتها و حياتها.

٤. يرى عبد الرحمن بدوي ان هنري كوربان يعارض المنحى العقلائي و يفضل عليه النزعة الاشراقية (theosophy). و يلوّح أن نزعة كوربان هذه لها جملة 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 الميال 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 الذمينة 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 الشيعية يمكن توجيه النقد لنظريته بخصوص اللقاء الجسماني و التجارب الدينية (الرؤيا، 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 اللقاءات المؤمنة 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 بآيات 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، إلا أنه في هذا الخصوص يمنح إلى نظرية الشيخية و المباني الموجودة في تفكير السهروردي، و ينتقد آراء الامامية. الإشكال الأهم الذي يسجل على آراء كوربان يتعلق بالعالم الهورقليائي. فلما كان يطمح إلى عرض تاريخ قدسي للشيعة بوحى من منهجه الظاهري، 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. يرى كوربان أن الامام المهدي خاتم الولاية المقيدة و من يزدهر عليه يديه باطن الاديان، إلا 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.

نتيجة آراء كوربان عن المهدوية

ختاماً يجب القول ان رؤية هنري كوربان ممكنة النقد في بعضي النواحي، و لا سيما العالم الهورقليائي، إلا أن من الخطأ التقليل بشكل عام من أهمية عمله و قيمته في طرح المسألة المهدوية و مكائنها في الهندسة الذهنية و العقيدية للتشيع. لقد توكأ مصيباً على المنهج الظاهرياتي و خالف الباحثين و الكتاب الموسوعيين الذين سبقوه و اعتمدوا المنهج التاريخي^{٨٢}، فاكشف أهمية المهدوية لدى كافة الفرق الشيعية، و مع أن الكثير من الدراسات الموجودة في الموسوعات و الكتب التي وضعها المستشرقون حول المهدوية لم تركز اهتماماً للمهدوية كركن رئيس في نص الفريقين، و اكتفوا بدارستها تاريخياً منذ تأسيس الفرقة الكيسانية و ثورة المختار الثقفي مروراً بادعياء المهدوية الكاذبين، الا ان كوربان لاحظ بدقة ان المهدوية لها بعداً عن السياق التاريخي و استغلال 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 دكتورين و بناء نظرية. و بعبارة أخرى 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 الشيعي كركيزة فكرية متينة، بحيث يبقى هذا التوقع مشروعاً من المفكرين المسلمين بأن يجعلوا من المهدوية في مجال العرفان و الأخلاق الإسلامي نظرية و دكتورين.

۱. لمعرفة اعماله راجع: هنري كوربان، نظرة فيلسوف في سيره الشيخ الاحمائي و السيد الرشدي، تحليل زامل. اعداد و تعليق راضي ناصر السلمان، مؤسسه فكر الأوحى للتحقيق و الطباعة، لبنان ٢٠٠٢م، ص ١٥-٢٣.
٢. للإطلاع على حياه كوربان و آثاره و انشطته العلمية راجع: داريوش شايغان، هنري كوربان (آفاق التفكير المعنوي في الإسلام الايراني) ترجمة باقر پرهام، آگاه، طهران، ٢٠٠٠م ذكرى هنري كوربان، جمع و تدوين شهرام بازوكي، مؤسسه ايران للحكمة والفلسفه، طهران، ٢٠٠٣م، ص ١٦٧ (حوار مع هنري كوربان في سنه ١٩٧٦). تاريخ الفلسفه الاسلاميه، هنري كوربان، ترجمه اسلاميه مبشري، ط٣، أمير كبير، طهران، ١٩٨٢ (تناول المترجم في مقدمة حياه كوربان ص ٩-٣٥) - جلال آشتياني، أحوال و افكار هنري كوربان، هرمس، طهران، ٢٠٠٠م. (مجموعه محاضرات القا في ذكرى كوربان) - عبدالرحمن بدوي موسوعه المستشرقين، ترجمة صالح طباطبائي، روزنه، طهران ١٩٩٨، ص ٤٨١-٤٨٧ - مصطفى حسيني طباطبائي، نقد أعمال المتشرقين، چاپخش، طهران، ١٩٩٦، ص ٨٧-٩٨.
٣. في أحوال و افكار هنري كوربان، مقاله هنري كوربان و الحكمة المتعاليه عند الشيعة، حسين سيد عرب، ص ١٨.
٤. هنري كوربان، تاريخ الفلسفه الاسلاميه، أسدالله مبشر، أمير كبير، طهران، ١٩٨٢م، ص ١٧.
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 ياسيرز، و كان يملأ الحوارات الودية المسائية التي تدور في منزل جرييل مارسيل» (هنري كوربان و آفاق التفكير المعنوي في الإسلام الايراني، ص ٢٩)
٧. آن ماري شميل، تبين آيات الله؛ نظرة ظاهريه للاسلام، عبدالرحيم گواهي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، طهران، ١٩٩٧، ص ٣٦.
٨. Descriptive psychology
٩. موريس كوروز، فلسفه هايدغر، محمود نوالي، حكمت، طهران، ١٩٩٩م، ص ٢٥-٢٦.
١٠. Darmesteter (١٨٤٩-١٨٩٤) أحد المستشرقين المعروفين في القرن التاسع عشر ممن كتبوا عن الإسلام و المهدويه. و قد حاول بوحى من المنهج التاريخيه دراسته المهدويه حسب جذورها و التحولات التاريخيه التي احاطت بها. و قد ترجم كتابه حول المهدويه إلى الفارسيه «دارمستتر، المهدي من صدر الإسلام حتى القرن الثالث عشر، محسن جهانسوز، ادب، طهران ١٩٩٢م.
١١. Ignaz Goldziher (١٨٥٠-١٩٢١) هو من أشهر المستشرقين وله آراؤه المسهبه في المهدويه، و عنوان كتابه حولها

قال العلامة الطباطبائي: (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 الامكانيات اللامتناهية لمفهوم التأويل بكل النتائج المترتبة عليه، واتضح لي أن كل حياة كوربان كانت بمثابة ضرب من السعي في طريق تفصيل و ازدهار في التأويل في وجوده، أي الوصول إلى نموذج اسمي التفكير الداخلي الذي كان قبل ذلك قد اكتشف جوانب منه في الظاهريات. لكن الشيء الذي كان أمثال هرسول و هيدغر قد توصّلوا اليه بعد مضي ازمان طويلة ضمن سياق تفاعلات الفكر الغربي... كان كوربان يقول لي: (هذا هو المقصود من كشف المحبوب، انه اماطة اللثام عن باطن الحقائق)».

٢٢. م ن، ص ٦٨.
٢٣. كلود عداس، ابن العربي، رحلة الاعدودة، نيلوفر، طهران، ٢٠٠٣ م، ص ٨٥.
٢٤. «الكتابات الفاحرة للمسبيين حول التشيع، و الطابع الذي اصطفت به دروسه أساساً، اضاءت مشعل العرفان في روح كوربان. لم يكن بالامكان التحرر من تأثير كلامه. تيران و روحه، و نفوذ الجريء إلى الزوايا الخفية من الحياة العرفانية في الإسلام و التي لم يلجها أحد بهذه الطريقة إلى ذلك اليوم، و نجابته، و غضبه و ثمره على الخطاط الدنيا، كانت كلها عوامل تؤثر في نفوس مستمعيه الشباب. اصف إلى ذلك أن ماسينيون إلى جانب اعترافه الصريح بالاسهام الاساسي لايران في العالم الاسلامي... يقرر أن العالم الايراني لم يكن يوماً ما مأواه للمحبذ. أما كوربان فكان على العكس يشعر أن ايران منزلة و بيته، و الغريب أن ماسينيون هو من وفر له فرصة الإقامة في هذا البيت. نتيجة الأسئلة المتكررة حول علاقات الفلسفة و العرفان، أعطي ماسينيون طبعه حجرية من أهم كتب السهروردي (حكمة الاشراق) لكوربان و قال: (بخذ هذا الكتاب، اظن انك ستجد فيه شيئاً يناسب حالك). و يقول كوربان: (الشيء 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، ١٩٨٧ م.

٢٧. يقول داويش شايغان بخصوص الصلة بين كوربان و جيلسون: «تابع كوربان دروس اتين جيلسون في قسم العلوم الدينية بالمدرسة العلمية للدراسات العليا سنة ١٩٢٣ - ١٩٢٤ م 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 ابداهها جيلسون في قراءه ووعى النصوص اللاتينية و احياها، فيما يخص النصوص العربية و الفارسية التي ترجمها و نشرها بنفسه فيما بعد». (هنري كوربان و آفاق التفكير المعنوي في الإسلام الإيراني، ص ٢١).
٢٨. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: جواد الطباطبائي، ط ٢، كوير، طهران ١٩٩٨ م، ص ٨-٧.
٢٩. انظر: مدخل إلى الفلسفة، عبدالحسين نقيب زاده، ط ٢، طهران، ١٩٩٣ م، ص ١٦٥ - ١٦٦.

بالعربية و الفارسية: إجنس حولتسيهر، العقيدة و الشريعة في الاسلام، محمد يوسف موسى و آخرون، دارالكتب الحديثة، مصر ١٩٥٩ / غلدتسيهر، درسهاي درباره اسلام (فرقهها) على نقى متروي بي جا، بي تا.

١٢. ١٩٠٣ - ١٨٦٦ (Gerole van vloten) و هو من المستشرقين الذين كتبوا حول التشيع و العقيدة الهندوية، و حاول التأكيد ان المذهب الشيعي و الفكر الهندوي منبثقه من افكار الكوفييين و صنيعه أمثال المختار الثقفي الذين أرادوا إسقاط نظام الحكم آنذاك تحت عنوان المهدييه. عنوان كتابه بالعربية و الفارسيه: فان فلوتن، السيادة العربية و الشيعة و الإسرائيليات في عهد بني أمية، د. حسن ابراهيم حسن و محمد زكي ابراهيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥ م، فان فلوتن، تاريخ شيعة و علل سقوط بني أمية، ترجمه سيد مرتضى هاشمي حائري، چاپ تهران، بي جا بي تا.

١٣. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة: جواد طباطبائي، ط ٢، كوير، طهران، ١٩٩٧ م، ص ١٠٣.

١٤. م ن، ص ١٥.

١٥. في بيان افكار الشيعة الباطنية، يستند كوربان إلى المفهوم الدلالي لخطبة البيان للمحافظ رجب برسي في كتاب (مشارك الانوار) من دون ان يخوض في سند هذه الخطبة وصحة صدورها. كما نراه يكتب بالفرنسية عن الجزيرة الخضراء و البحر الأبيض أو السفر إلى الجزر الخس لانباء امام العصر، وكذلك حول الفرقة الشيعية و قضية الجسم المور قليائي، و الركن الرابع، و أهمية بحث الولاية و المهدييه في التفكير الشيعي، إلا أنه لا يعبأ بصدق و كذب الموضوع كلامياً و عقدياً. 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 فوسن.

١. Martin Heidegger.

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

١٧. H.G. Gadamer.

١٨. paul Ricoeur.

١٩. Hermeneutic.

٢٠. داويش شايغان، هنري كوربان و آفاق التفكير المعنوي في الإسلام الإيراني، باقر براهام، آگاه، طهران، ١٩٩٢ م، ص ٦٦.

٢١. م ن، ص ٤٤ «قال كوربان: (حيث ان الغرب فقد روج التأويل، فما عدنا قادرين على اللوح إلى رموز الكتاب المقدس، و صرنا ننسي الجوانب الاساطيرية للابعد القدسية في العالم يوماً بعد يوم و بنحو متفاهم) و كانت هذه هي المرة الأولى التي اعترف فيها على هذا الاصطلاح الذي كثيراً ما كان كوربان يستخدم، و هو كما نعلم مفتاح الدخول إلى داخل تأملاته.

(عالم المثال عند أفلاطون) : «... و الصور المعلقة ليست مثل أفلاطون فإن مُثُل أفلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية و هذه مثل معلقة وليس لها محل، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم» (حكمة الاشراق، ط حجره، ص ٥١)

٤٥. مذيات الفكر و الشهود في فلسفة السهروردي، ص ٤١٦ - ٤١٨.

٤٦. تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٣٠٠.

٤٧. للشارع و المطارحات، ط اسطنبول، ص ٤٧٤.

٤٨. تاريخ الفلسفة الاسلامية.

٤٩. م. س.

٥٠. هنري كوربان، أسس الفن المعنوي، جمع باشراف على تاج ديني، ط٢، دفتر مطالعات ديني هنر، طهران ١٩٩٧م، ص ٢٧ - ٢٨.

٥١. زائنة شمتيكة، مراسلات هنري كوربان و فلا ديمير ايوانوف، ترجمة: روح بخشان، مكتبة متحف مركز وثائق مجلس الشوري الاسلامي و مؤسسة الحكمة و الفلسفة 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 الاسلام الايراني، ص ١٦٣.

٥٥. م. س، ص ١٦٠ - ١٦١.

٥٦. هنري كوربان، الفلسفة الايرانية و الفلسفة المقارنة، ص ٤٢.

٥٧. م. س، ص ١٦٢.

٥٨. م. س، ص ١٠٨.

٥٩. «لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها».

٦٠. من مفهوم الحديث «من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية» يمكن استنباط ان من لم يعرف امام زمانه مات كما يموت الناس في العصر الجاهلي، و بالتالي فإن حياة أيضاً ستكون حياة جاهلية.

٦١. يقول القرآن في سورة البقرة الآية ١٢٤ حول امامة ابراهيم ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا بَنَاءَ لَكَ عَلَيْهِمُ الظَّالِمِينَ وَتَدَلَ هَذِهِ آيَةً عَلَىٰ رَجحانَ مقام امامة ابراهيم على مقام نبوته، كما انما ثبتت العصمة للامام، فحينما يسأل ابراهيم الله هل سيكون من ذريتي ايضاً ائمة مثلي، يجيبه الله أن الظالمين، وهم هنا المذنبون، غير جديرين بهذا المقام. لذلك يستنبط من مفهوم هذه الآية ان الامام يجب ان يكون مزمهاً عن الذنب و الظلم.

٦٢. سورة الانعام/ الآية ٧٥

٦٣. يقول الامام الصادق: رحم الله احبانا موسى فإنه لو صير على افعال الخضر - التي قام بها حسب علمه بباطن العالم و تأويله - لكشف له الخضر سبعين امراً آخر من تأويل افعاله. ومن الحالات التي تحيات للائمة حسب مقام امامتهم و لعلمهم بملكوته العالم و التأويل، بعض تبوياتهم عليهم السلام، و من ذلك الكلام الذي قاله الامام علي عليه السلام لابن ملجم حول قتله له، أو الكلام الذي قاله لسعد بن أبي وقاص عن ابنة عمر بن سعد و قتله لولده الامام الحسين. و كل هذه الحالات تدل على العلم بالباطن و التأويل و ملكوته العالم، و ثبت اهم عليهم السلام

٣٠. شهاب الدين السهروردي، حكمة الاشراق، المجموعة الثانية في مصنفات السهروردي، ط٢، ص ١٥٧:

... والأضواء المنيوية ينابيع الخمر «خمر» و الرأي التي أخرج عنها زرادشت و وقع خلسه الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدا و حكماء الفرس كلهم متفقون على هذا، حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صمم من الملوكوت و سموه (خرداد) و ما للأشجار سموه «مرداد» و ما للنار سموه «أرديهشت»

٣١. غلام حسين الابراهيمي الديناني، مذيات الفكر و الشهود في فلسفة السهروردي، ط٢، حكمت، طهران، ١٩٨٧، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

٣٢. حسين نصر، الحكماء المسلمون الثلاثة، ترجمة: أحمد آرام، ط٥، شركت سهامی كتابهای جبي، طهران، ١٩٩٢م، ص ٧٢ (تقلاً عن القسم ٥٥ في الإلهيات كتاب التلويحات من أعمال السهروردي) تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص ٢٩٥، يقول أرسطو في الرؤيا للسهروردي: «هؤلاء - بايزيد البسطامي و سهل التستري - هم الفلاسفة الحق» و هكذا أوجدت حكمة الاشراق أواصر بين الفلسفة و التصوف فصار هذا بعدد ذلك متلازمين غير منفصلين».

٣٣. الحكماء الثلاثة المسلمون، ص ٧١ (تقلاً عن مقاله السادسة لشهاب الدين السهروردي من طبيعات كتاب المطارحات).

٣٤. يتحدث السهروردي عن كمالات أفلاطون و تجاربه العرفانية و عظمه شخصيه، فيروي قصة عن تخلية روحه و عروجه إلى عالم النور و يقول «و قد حكى أفلاطون عن نفسه فقال ما معناه: إني ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانباً و صرت كأي مجرد بلا بدن، عري عن الملابس الطبيعية، يري عن الهيولى فأكون داخل في ذاتي خارجاً من سائر الأشياء فأرى في نفسي من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبة الأنيقة ما يبقى متعجباً فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف» المجموعة الأولى من آثار السهروردي، التلويحات، ط اسطنبول، ١١٢.

٣٥. الحكماء المسلمون الثلاثة، ص ٧٣.

٣٦. يقول حسين نصر ان اطلاق السهروردي لفظه «المثاله» على الحكماء الاشراقيين هو الذي جعل هذه الكلمة تطلق على جماعه من الحكماء الالهيين في ايران مثل صدر المتألهين (الحكماء المسلمون الثلاثة، ص ١٨٣).

٣٧. تاريخ الفلسفة الاسلاميه، ص ٣٠٧.

٣٨. م. ن، ص ٣٠٧ - ٣٠٨.

٣٩. م. ن، ص ٣٠٥.

٤٠. م. ن

٤١. م. ن، ص ٣٠٧.

٤٢. ثمة العديد من الآيات ترى أن من واجبات الامام الصريحة الهداية بأمرالله. و فيها الآية ٧٣ من سورة الأنبياء ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ و سورة السجدة ٢٤ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا﴾.

٤٣. انظر: غلام حسين ابراهيمي ديناني، اشراق الفكر و الشهود في فلسفة السهروردي، ط٢، حكمت، طهران، ١٩٨٧م، ص ٤١٣ - ٤١٥ - حسين نصر، الحكماء المسلمون الثلاثة، ص ٨٤ - ٨٥ - مير عبدالحسين نقيب زاده، مدخل إلى الفلسفة، ط٢، آگاه، طهران، ١٩٩٣م، ص ١٦٧.

٤٤. يقول السهروردي في حكمة الاشراق حول الفارق بين عالم المثل المعلقة (عالم المثال عند السهروردي) و المثل النورية

من مصاديق الراسخين في العلم.

٦٤. يقول القرآن الكريم حَوْلَ العلماء بالتأويل في سورة آل عمران، الآية ٧: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ فمن وجهة نظر القرآن لا يقدر عَلَى التأويل آلا الراسخون فِي الْعِلْمِ والمطلعون عَلَى بواطن الأمور وملكوت العالم. عَلَى هذا الأساس، يعتقد كوربان أن فهم المعاني يمكن بحسب المرتبة المعنوية، و يقول فِي هذا الشأن: «تفاوت المعاني يحصل بين الأفراد فِي ضوء مراتبهم المعنوية التي تحددها قابليتهم الدخالية» (تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٨).

٦٥. يقول القرآن فِي ذلك ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ والحالات المذكورة فِي الأدبيات القرآنية من مصاديق أصحاب الولاية. لكلمة الولاية معنيان. حين تأتي بخصوص الله و الرسل و الأئمة فمعناها الإشراف و القيادة، و حين تأتي بخصوص المؤمنين و الاتباع تعني الطاعة من دون مناقشة. و هذا فارق يشار إليه من الناحية الدينية بفتحة و كسرة عَلَى وَاو الكلمة.

٦٦. تاريخ الفلسفة الإسلامية

٦٧. م. س، ص ١٠٥

٦٨. لايتأت أن الظهور لن يحصل ما لم يرشد الناس روحياً، يعتمد كوربان عَلَى كلام سعدالدين الحموي: «لن يظهر الامام الغائب ما لم يستمعوا لأسرار التوحيد من شمع نعليه، أي ما لم يُدرك المعنى الباطني للتوحيد» (تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠٦)

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

٧٠. مع أن كوربان يستعرض خصائص الشيعة ضمن اطار منهجة الظاهراتي بكل شعبها الاسماعيلية و الشيعية و الانبا عشرية، و قليلاً ما يحاول أن يبدى رأيه أو يصد حكماً، إلا أن كلمة يسترسل أحياناً فيرجح فكراً عَلَى آخر و يقارن بينهما و يبدى آراءً شخصيته. فالعجيب مثلاً أنه فِي قضية العالم المورقلياتي و اللقاء بالامام المهدي، يميل إِلَى رأي الشيعية و يرى أن كل اللقاءات تتم فِي عالم وراء المادة هو العالم المورقلياتي، و يحظى فِي هذا السياق علماء الشيعة الامامية كالكليني و الطبرسي النوري، و المفيد القائليني بطول عمر الامام و حياة الجسمية فِي هذا العالم المادي.

٧١. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٢.

٧٢. فِي اطار رؤية بأن الشريعة و الفلسفة غير قادرتين عَلَى التعبير بنحو متكامل عن باطن التشيع و حقيقة المعنوية، كان كوربان يبري أن الامامة و ولاية الائمة تبين حقيقة الحكمة النبوية و الشيعية. و حيث أنه يعتقد أن العرفان ينتمي الامام و كون الامام قطعياً للاقطاب، و كذلك عَلَى الولاية المنتشرة من قبل الامام، و لأنه كان يتصور أن العرفاء بمقتوهرهم النهوض بهذه المسؤولية، و أن العرفان خلافاً للشريعة و الفلسفة يستطيع تحمل هذه المسؤولية، لذلك نراه يهتم بالعرفان و الفلاسفة الحكماء ذوي المنحى العرفاني الذين سبقوا الفلاسفة اعتنائين. لكن المسألة الجديرة بالذكر هي أن قبول رأي كوربان القائل أن باطن الدين مما يجب أن يفهم عَلَى أساس مبحث الامامة و الولاية، لا يعني بالضرورة الوفاء للعرفان و التصوف، و قد يرى الشخص أن التصوف لا ينهض بدور الامامة و الولاية. رغم ادعاء ذلك من قبل التصوف - لكنه يعتقد إِلَى جانب ذلك برأي كوربان أن باطن التشيع هو الامامة و الولاية. و الواقع أن كوربان طرح قضية الامامة و الولاية، لكنه تحرى مصادقها فِي العرفان.

٧٣. م. س، ص ١٠٩

٧٤. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٠٥

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

٧٦. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٣٩.

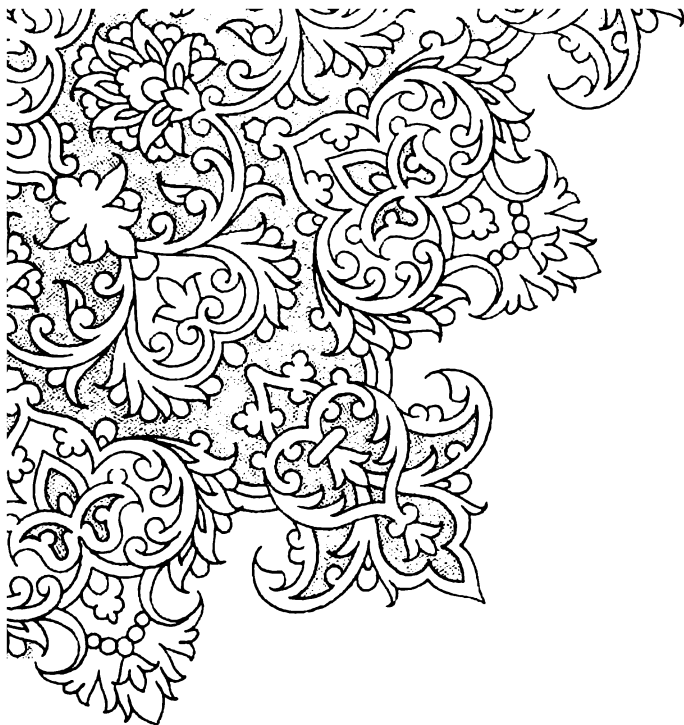
٧٧. م. س، ص ١٠٥

٧٨. محمد عَلَى أمير معززي، حول حياة و افكار هنري كوربان، دراسة فِي أنماط الروايات الخاصة باللقاء بالامام الغائب، ص ٧٥، نقلاً عن: P. ٣٢٨، T. ٤، En Islam iranien،

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

٨٠. من النقاط الهشة فِي تفكير كوربان حول المهودية، هي الحياة فوق المادية و الوجود فِي عالم المثال الذي جنح اليه تبعاً للسهورودي و كبار الشيعية. و مع أنه يميل فِي كثير من الأحيان إِلَى رأي الامامية، إلا أنه 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 - دليو. مادلائيف، موسوعة الاسلام، ط كمبريج (عنوان: المهدي) مجلة (انتظار)، بهروز جندقي، مؤسسة المهدي الموعود الثقافية، قم، السنة ٣، العدد ١٠ (شتاء ٢٠٠٤ م) ص ١٢٥ - ١٢٩.



المهنية وصراف الحضارة

الخلاصة

المقالة الماثلة بين يديك تقارن بين خطاب «المهدوية» و نظرية «صدام الحضارات» ل- هنتنغتون. ستشرع المقالة بدايةً بعرض نظرية صراع الحضارات بصورة موجزة و نقدها نقداً عاماً ثم تقارن مضامينها بالتفصيل مع نظرية المهدوية من المنظار الإسلامي الشيعي. لقد أثار الإسلام الايدولوجي مع الايدولوجية المهدوية، حساسية الغرب و قد خصص جزء من هذه المقالة لدراسة ذلك، ثم تناقش إعادة حيوية الدين في العصر الحاضر. في جانب آخر هناك مقارنة بين خطاب المهدوية و الاصلاح الديني في الغرب بغية عرض الاختلافات الأساسية بينهما. و بعد التعريف بخطاب المهدوية و الدفاع عنه و عن الأصولية الإسلامية، قمنا بالدفاع التام عن التوجه المدرسي و الرؤية التجريدية إلى الدين و عقيب ذلك نوقشت الرؤية الفطرية إلى الإنسان كأساس للدين، كذلك نوقش موضوع العالم الثنائي الأقطاب، و اخيراً قمنا بتعريف للغرب بصورة ملخصة كأمير لا يستغنى عنه.

مقدمة

نظم هذا البحث بهدف المقارنة بين الخطاب المهدوي و نظرية صراع الحضارات لصموئيل هنتنغتون.^١ فوجب بدايةً أن نبين أهمية الموضوع هذا. إن موضوع المهدوية يحظى بأهميته البالغة بسبب عرضه لمستقبل التاريخ و ان جميع الامال و الغايات العليا للإسلام يحتزل في هذه العقيدة و يتجلى فيها. و عليه فإن تقبل هذه العقيدة و الالتزام بما يضع الانسان في المسار 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 الأمريكي الكبير السابق ذكره. إن أهمية الموضوع هذا تنبع من أن الولايات المتحدة تدعي في الوقت الراهن قيادة النظام العالمي الجديد و ترى نفسها القائمة للثقة لهذا العالم و هي في نفس الوقت تدافع عن نظرية يبنى عليها مستقبل مهول و لا أثر فيه لحقوق الانسان الغربية والديموقراطية الأمريكية. إن منظر صراع الحضارات 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 الإستراتيجية منها إلى كونها نظرية محضة و تحتاج كذلك إلى تقييم سياسي و إن حصرها في التحليلات التجريدية لا يكون كافياً».^٢

القسم الاول

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

١. خلق الاعداء

إن القسم الأوّل لنظرية صراع الحضارات يتضمن ضرورة وجود عدو ما. و في الحقيقة يتعين خلق الأعداء كي يتحقق العداء و كي يتم بالتالي مواجهته، يقول هنتينغتون:

إنّ وجود العدو ضرورة حيوية للشعوب التي تقوم بالبحث عن الهوية لها أو إعادة بناء قوميتها و إن أخطر العداءات الكامنة يقع في حطوط تماس الحضارات الرئيسة.^٢

إنه من الواضح أن أساس النظرية هو وجود العدو و حالة العداء كي يمكن مواجهته و الواقع هو أن هذا الفعل ناتج عن التشاؤم 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؟ تأسيساً على منطق الغرب، فإن صراع الحضارات لا يتفق و التسامح و حقوق الإنسان والديموقراطية.

٢. العالم متعدد الاقطاب

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

إن القول الأساس لهذا الكتاب هو أنّ الثقافات و الهويات الثقافية التي هي ذاتها الهويات الحضارية على نطاق واسع، تعين حالات التقارب أو التباعد أو الحروب في العالم ما بعد الحرب الباردة... للمرة الأولى في التاريخ تكون السياسة العالمية متعددة الأقطاب و متعددة الحضارات أيضاً.

علاوة على التنافر بين هكذا توجه و حقوق الإنسان و خطاب الديموقراطية الغربية! فإن هذه الرؤية لا تتفق مع موقف هنتينغتون نفسه فيما يتعلق بإدارة 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.^٣

عندئذ فالسؤال الذي يطرح نفسه هو ما الفرق بين رؤية العالمين و تعدد العوالم من جهة و العالم أحادي 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 الآخر على الباطل و كذا في العالم متعدد الاقطاب سيكون الامر خاضعاً لهذا المنطق و سوف لا يتنازل أحد القطبين حيال الآخر. و عليه بناءً على الرؤية الغربية لحقوق الانسان 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 النسبي

إنّ جانباً آخر من نظرية صراع الحضارات يقر بأفول الغرب النسبي و قصور الحضارة الغربية قبال الحضارات 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 حضرة إلى أخرى باتت مستحيلة و إن الدول الصغرى تتكتل حول الدولة التي لها دور رئيس في حضارتها.^١

و قد أصبحت سيادة الغرب موضعاً للشك و بدأ العد التنازلي لانحطاطه و بدأ الشرق يسمو عليه فاصبحت جدارة الغرب في تساؤل و أحقية الشرق في تزايد نتيجة 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 العالمي، أدت إلى اشتباكات متنامية مع الحضارات الاخرى و خصوصاً الإسلامية و الصينية منها مع الغرب إنّ 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 للبقاء عليها.^٢

إن هنتينغتون و بعد ان يطرح الاشكالية، يجد الحل في العزوف عن المطامع و القبول باللاعالمية للحضارة الغربية؛ لكنه لا يترك 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 لا يترك 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. إن نظرية صراع الحضارات قد بنيت على مبدأ العداء والمؤامرة و هذا ما يخطئه بمجدية الداعون والمدافعون عن الديموقراطية ك- كارل بوبر و الحقيقة هي أن هذا الامر نوع من النهب عن المسؤولية و خداع السذج و هذا نابع من اللامسؤولية و روح المغامرة. ب) يبدو أن هنتينغتون و بالنيابة عن الغرب و كالة ثقافية و سياسية للولايات المتحدة، يسعى جاهداً متجاوزاً لحدوده و محاولاً عبر طرحه لنظرية صدام الحضارات، أن يمتع الغرب من الأفول و أن يطالب بحصه للغرب لا يستحقه. و مع الأخذ بنظر الاعتبار المسار المنحدر الذي يسلكه الغرب و الذي يعترف به هنتينغتون نفسه، فإن خلق الاعداء و القيام بالتحدي و صنع التوترات و إشعال نار صراع الحضارات و محاولة الإبقاء على حضارة تواجه الشيوخة، ليس منطقياً و عادلاً.

ج. الإشكال الآخر هو جعل التنمية و المواجهة أمراً واحداً. نعم إن الحضارة الغربية و خصوصاً في الجانب الأخلاقي يتجه صوب الإخطاط و نتيجة لذلك لا يمكنها و لا يحق لها دعوى كونها عالمية و قائمة للعالم. و صحيح أن الحضارات الأخرى و خصوصاً الآسيوية منها و الإسلامية بدأت تتجه صوب السمو و الرقي و لكن نمو و تطور الحضارات الشرقية لا يعني بالضرورة أنها بصدد التسلط أو التخرش بالغرب، لأن هذه الحضارات و خصوصاً الإسلامية منها، بسبب تمحورها حول الأخلاقيات فإنها لا تسمح لنفسها بالجر و التماذي على حقوق الآخرين. نعم عندما نرى الغرب قد أجرم عندما رمى بأنظمة كإسرائيل المتوحشة تقتك بالمسلمين، فلا يمكنهم الصمت و الإستسلام حيال ذلك. صحيح أن خطوط التماس للحضارة الإسلامية تقطر دماً لكن الغرب كان و لا يزال هو المسؤول المباشر عن جميع هذه الدماء التي تسفك في فلسطين المحتلة و العراق و أفغانستان و البوسنة و... و الذي يقوم بظلم فاضح و عن طريق دعم الدول الإرهابية المرتبطة به ممهداً لتلك الجرائم و سفك الدماء.

د. إن الإشكال الجوهري لنظرية صراع الحضارات يكمن في الرؤية الخاطئة لطبيعة الإسلام و الإنسان و سيأتي تفصيل هذا الإشكال في أثناء هذا المقال المتعلق بالمقارنة بين خطاب المهودية و صراع الحضارات.

القسم الثاني

الفروق الجوهرية لخطاب المهودية و صراع الحضارات

١. الأيدولوجية المهودية و الغرب

١-١. لقد صرح هنتينغتون بأن:

الأيدولوجيات السياسية الرئيسية للقرن العشرين أمثال الليبرالية و الأنارشية و الاشتراكية و الشيوعية و الفاشية و القومية و الاشتراكية الديموقراطية و... كلها نتاج الحضارة الغربية و لم يعرض أي من الحضارات الأخرى أيدولوجية سياسية مهمة.

من المؤكد هو أن ما لم يستطع الغرب إنتاجه هو دين عالمي رئيس. إن جميع الأديان العالمية العظيمة هي نتاج الحضارات غير الغربية و قد نشأت تلك الأديان في أغلب الحالات قبل نشوء الحضارة الغربية. و متزامناً مع اجتياز العالم من مرحلته الغربية، تبدأ الأيدولوجيات الغربية بالتضعف.^٨

٢.١. إنَّ محصلة كلام هنتينغتون هذا هو الفصل بين الدين و الأيدولوجيا، بأن يكون أحدهم ذا صبغة غربية و الآخر غير غربية. و أنَّ غير الغربيين عاجزون عن انتاج الايدولوجيا و أنَّ قسماً من المعتنقين لأفكاره أو المولعين بأرائه الغربية يصرون على أنَّ الدين الإسلامي ليس أيدولوجياً.^٩ إن هذه الفكرة ليست صحيحة بالمرّة، لأنَّ الدين أمّا هو مجموعة كاملة تشمل الإيمان و العمل الصالح أي الرؤية النظرية حول الكون و الايدولوجيا، و إن هذين الأمرين لاينفصلان عن البعض و إن الواحد منهما لايلبغ بالإنسان غايةً من دون الآخر. إن الدين يعرض الرؤية الكونية من جهة و يعرض سبل تطبيق تلك الرؤية من جهة أخرى. و عليه فالدين كجامعة متكاملة يضمن سعادة الإنسان من خلال الجمع بين الرؤية الكونية و الأيدولوجيا، عليه فإنَّ الدين ليس فارغاً عن الايدولوجيا. إذّا انتاج الايدولوجيات ليس حكراً على الحضارة الغربية.

٣.١. إن الخطر الآخر لنظرية صراع الحضارات هو اعتبار الدين نتاجاً للحضارة و بناءً علي ما قلنا بأن الدين عبارة عن الايدولوجيا و الرؤية الكونية فلا يمكن اعتبار الدين نتاجاً للحضارة. إن 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 إنسانية بنحو يمنع تشكيل أية حضارة بدونه.

٤.١. مثلما انتبه هنتينغتون لأسباب أفول الأيدولوجيات الغربية (انحطاط الحضارة الغربية)، كان من الأفضل له الالتفات إلى سر بناء هذه الحضارة للأيدولوجيات، و يبدو أنَّ سبب ذلك هو أن الأزمات و الإخفاقات المختلفة للمجتمع و الحضارة الغربية التي 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 مدعاة للفخر فحسب، بل هو مؤشر على ضعف و عجز الحضارة الغربية في إدراكها للمجتمع و تلبية حاجات الإنسان و مع ذلك و مع وصول الحضارة الغربية و ما تحتضن من الأيدولوجيات إلى طريق مغلق، كيف يمكن أن نرد المستقبل و أن نعقد الأمل فيه. و من هذا يظهر الفرق بين خطاب المهدوية و وجهة نظر نظرية صراع الحضارات. إن المهدوية و استناداً إلى الجامعة الإسلامية الغنية و المتكاملة و ما تحتضن من آمال السّلام و العدل تبشر الإنسان بمستقبل زاخر 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.

٥.١. جدير بالالتفات أن أسباب عدم انتاج الايدولوجيا في الحضارات غير الغربية هي عدم الشعور بالحاجة إلى ذلك لمكان وجود الدين في هذه الحضارات. أمّا الإسلام الذي بذاته غني و جامع و متكامل، لم يكن يوماً بحاجة إلى الايدولوجيات البشرية.

٦.١. ننقل لكم حديثاً فيما يتعلق بخطاب العدالة في المهدوية و الأيدولوجيا و السلوك العادل للإمام المهدي عليه السلام و تنمية العدالة الاقتصادية و القضائية و الثقافية في حكومته العادلة:

... عن جابر قال: دخل رجل على أبي جعفر الباقر عليه السلام فقال له: عافاك الله اقبض مني هذه الخمسمائة درهم، فإنها زكاة مالي؛ فقال له ابو جعفر عليه السلام: خذها انت فضعها في جيرانك من اهل الإسلام و المساكين من اخوانك المسلمين، ثم قال: إذا قام قائم اهل البيت قسم بالسوية و عدل في الرعية، فمن اطاعه فقد اطاع الله، و من عصاه فقد عصى الله، و انما سمي المهدي لانه يهدي إلى امر خفي. و يستخرج التوراة و سائر كتب الله عزوجل من غار بأنطاكية و يحكم بين اهل التوراة بالتوراة و بين اهل الإنجيل بالإنجيل، و بين اهل الزبور بالزبور و بين اهل القرآن بالقرآن، و يجمع إليه أموال الدنيا من بطن الأرض و ظهرها فيقول للناس: تعالوا إلى ما قطعتم فيه الارحام و سفكتم فيه الدماء الحرام و ركبتم فيه ما حرم الله عزوجل

فيعطى شيئاً لم يعط أحدٌ كان قبله، و يملأ الأرض عدلاً و قسطاً و نوراً كما ملئت ظلاماً و جوراً و شراً.

٢. النهضة الدينية

إن الفارق الثاني لخطاب المهذوية و صراع الحضارات يتعلق ب- النهضة الدينية. إنَّ كلاً من المهذوية و نظرية صراع الحضارات يقران بإعادة الحياة إلى الدين (النهضة الدينية) و لكن من وجهات نظر مختلفة.

٢-١. يقول هنتينغتون:

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

العودة إلى الله: كانت النخبة الفكرية في النصف الأول من القرن العشرين تعتقد عموماً ان الحداثة الاقتصادية و الاجتماعية تزيج الدين، كعنصر مهم في حياة الانسان، من الساحة. و قد تبين في النصف الثاني من القرن العشرين ان تلك المخاوف و الآمال لا أساس لها من الواقعية. ان الحداثة الاقتصادية و الاجتماعية وجدت ابعاداً عالمية و في نفس الوقت قامت للدين نهضة في جميع أنحاء 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 مختلفة عن العزوف عن الحداثة المهزومة التي كان يُدعى أن هزيمتها تأتي بسبب ابتعادها عن الله. و لم يتحدّث أحد عن التوفيق بين الدين و مقتضيات الحداثة. كان الحديث عن إعادة أوروبا مجدداً إلى احضان المسيحية و لم تكن الغاية تحديث الإسلام بل كان الحديث عن أسلمة الحداثة.^{١٠}

و يرى هنتينغتون أن العامل الأكثر بدهة و الابرز و الأقوى للنهضة الدينية على المستوى العالمي هو عملية الحداثة الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية في النصف الثاني من القرن العشرين و على الساحة العالمية. و يرى كذلك اضعاف 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 الأدنى»^{١١}

انه يصف طبيعة النهضة الدينية كمايلي:

ان النهضة الدينية في دائرة لوسع و على المستوى العالمي، هي ردود افعال تجاه العلمانية و النسبية الأخلاقية و النزعة التلذذية و إعادة تأكيد على قيم النظم و العمل و التعاون

و التكافل الإنساني. إن الفئات الدينية قد لبث تلك الحاجات الاجتماعية التي عجزت عنها المؤسسات الحكومية.^{١٢} و يرى هنتينغتون ان تراجع الغرب و انتهاء الحرب الباردة يعدان أيضاً من عوامل النهضة الدينية:

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

ان تتركز النهضة الدينية إلى مستوي القومية و الوطنية كما يقول هانتينغتون، غير قابل للقبول. لأنه يرى أن النهضة الدينية ما هي إلا العزوف عن الحضارة الغربية و أن القومية أو الوطنية كانت موجودة مسبقاً و بشده على ساحة الحضارة الغربية، فكون النهضة الدينية هي التوجه القوي فحسب، فارغة من مضمونها و لم يكن عزوفاً عن الن-زعة الغربية (التغرب). ثم إن الدين لم يكن يوماً مرحباً بالقومية وهو كذلك في خطاب المهدي، اذ لا مكان للقومية و الوطنية فيه؛ لأن المهدي هي النهضة الإسلامية و إعادة الحيوية للإسلام و لا يستطيع أن يوحد الأمم و القوميات تحت لواء، إلا اذا عرض لهم الإسلام الخالص النقي المناهض للقومية و الشعبوية.^{١٣}

٣-٢. إن هنتينغتون يعتقد أن النزعة الوطنية و العزوف عن الغربية و النزعة الإسلامية لدى سكان آسيا و منهم الإيرانيون، نزعة متشددة. إن هذه العقيدة خاطئة كذلك، لأن الواقع المشهود في هذه القارة و خصوصاً في ايران إنما ينسجم و العقل و الدين فلا يمكن وصفها بالتشدد و انما اتهموا بالتشدد لأن النهضة الدينية و خطاب المهدي يقفان تهددين للمصالح الغربية. ثم إن كانت الوطنية متشددة كانت القومية الغربية كذلك، الحقيقة التي ينكرها الغربيون. إن الخطأ الآخر لهنتينغتون يكمن في تعريفه ببعض الأسباب التي أدت إلى الأصولية الإسلامية، فهنتينغتون و من ينحومنها و يرى رأيه،^{١٤} قد ابتعدوا عن الحقائق كثيراً. إن عوامل التنمية الاقتصادية و النمو السكاني و نهاية الحرب الباردة و التراجع الغربي و الن-زعة الوطنية ... ليست العوامل المتغيرة الأساسية في التوجه الاسلامي، لسبب هو أن تلك العوامل ليست ذات أصالة و مبدئية في الدين و لكنها تعتبر وسائل للسيادة. و لكن ما هو العامل الأساس؟

إن العامل الأساس كما يذكره هنتينغتون هو الإيمان بالله و الابتعاد عن الحداث الإلحادية. إن الإيمان بالله باعتباره القيمة العليا و إن الإلحاد باعتباره، من أهم المفاهيم السلبية، هما العاملان الأساسيان للنهضة الدينية في العصر الجديد. كما أن تكوين الحضارة الغربية الحديثة في عصر النهضة، كان يكمن في الابتعاد عن الدين و الولوج في احضان الإلحاد، فعليه من المنطقي أن يكون الابتعاد و النفور من تلك الحضارة - كما يقول هنتينغتون - في إطار إعادة جعل أوروبا مسيحية أو أسلمة الحدثة.

٥-٢. ينبغي القول عن تأثير الحداث في النهضة الإسلامية: ان تأثير هذا العامل تأثير غير مباشر؛ أعني أن المسلمين لم يُعيدوا النظر في دينهم من منطلق خسران الذات أو لأجل ان لا يتخلفوا عن ركب الحدثة، بل من منطلق مشاهدتهم للنقص و مواطن الضعف لدى الحداث، التي أبدت لهم بصورة أجلى القيم و الأحكام الدينية. بل لجؤوا إلى الأحكام الدينية الخالقة للحياة و الإيمان الديني، هارين من الحدثة الإلحادية كما يقول هنتينغتون.

٦-٢. ان النهضة الدينية و طبيعة الحداث و الأصولية الإسلامية لا تبدو جلية للبعض. ان النهضة الدينية ليست بمعنى إعادة النظر في الاحكام الإسلامية و تعديل القوانين الإسلامية لصالح القيم الأجنبية، بل ان خطاب الأصولية الإسلامية و المهدي هو تهذيب الدين من البدع و الشوائب و عرض الدين للمجتمع نزيباً من النقص و الملوثات و التحريف.

٧٢. 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 نهضة الإمام المهدي كأفضل نموذج للأصولية الإسلامية. و عليه فالنهضة الإسلامية علاوة على احتوائها المميزات المادية و المعنوية للعلم و الحضارة البشرية فإنها من-زهة عن عيوب و مفساد الحضارة الغربية.

٨٢. و أخيراً نقول إن أسباب النهضة الدينية تكمن في عجز الغرب عن حل مشاكل البشرية و كفاءة الإسلام في تلبية حاجات الانسان اليومية و إلا فما معنى النهضة الإسلامية أو إعادة 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 الاسلامي. 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 الإصلاحية و الحداثة الإسلامية و قد ذكر كذلك الفوارق بين الحركتين. و شبه أيضاً الأصولية الإسلامية بالثورية الماركسية.

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

١.٣. عرض الموضوع: يذكر هنتينغتون تحت عنوان النهضة الاسلامية.

عند ما كان الآسيويون 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 يعرف 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...» ثم يستطرد قائلاً إن العودة إلى الله ظاهرة عالمية، لكن الله لدى المسلمين هو من ينتقم بصورة شاملة و موفقة.

إن النهضة الإسلامية في مظهره السياسي يتشابه مع الماركسية. النصوص التي تعتبر مقدسة و تصور مجتمعاً متكاملًا و الإيمان بالتغيرات الجذرية و رفض قدرة الشعب - الدولة، و تنوع التعاليم التي تشمل ابتداءً من الإصلاح المعتدل و انتهاءً بالثورية العنيفة، كلها تعد من تلك التشابهات. إن هذه النهضة تقرب بصورة أكبر إلى الحركة الإصلاحية في المذهب البروتستانت. إن رفض الركود و الفساد و العودة إلى الدين الأكثر خلوصاً و نقاءً و النظم و تحب الطبقة الوسطى إليه، يعد كلها أوجه الشبه بينهما، ان مذهب لوثر و كالفين يتشابهان و مذهبي الشيعة و السنة حتى ان هناك أوجه شبه بين جون كالفين و آية الله الخميني.

ثم يشير إلى الفارق بين الأصولية الإسلامية والأصولية المسيحية:

«كانت حركة الإصلاح محصورة أصلاً في شمال أوروبا، لكنّ النهضة الإسلامية قد أثرت تقريباً على جميع المجتمعات الإسلامية»^{١٦}.

إنّ عناصر الأصولية الإسلامية - من وجهة نظره - تشمل الطلاب الثوريين و المثقفين و الطبقة الحضرية المتوسطة و القرويين المهاجرين إلى المدن.^{١٧} إنه يعتقد أنّ المجموعات الليبرالية الديمقراطية الموجودة على الساحة لم توفّق 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.

إن السبب الاساس لهذا الفشل يعود إلى حدٍ ما إلى طبيعة الثقافة و المجتمع الإسلامي اللذين لا يمتثلان المفاهيم الليبرالية الغربية.^{١٨} و أخيراً، إنه بعد تكراره لعوامل الأصولية الإسلامية كنمو السكان و التحديث و تظاهر الحكومات الإسلامية بالإسلام، يدعي ان الأصولية الإسلامية غير كفوءة في مواصلة العدل الاجتماعي و النمو الاقتصادي و الحريات السياسية.

٢-٣. سبق أن ذكرنا على لسان هنتينغتون أنّ الأصولية الإسلامية تعني العزوف عن الغرب و الن-زعة 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 لا يجتمعان و التغرب و بالدرجة الثانية فإن جوهر قيم الدين الإسلامي التوحيدية يتناقض مبدئياً و التغرب و إنّ أي توجه غير توحيدي إلى الغرب يعد إلحاداً.

٣-٣. يبدو أنّه بناءً على نمط فكر الغربيين السقيم حيال الدين الذي يعتبرونه قدسياً و معنوياً صرفاً و بالتالي فمضمونه فارغ عن السياسة، يرى هنتينغتون بدوره رغم اعترافه بالن-زعة القانونية للإسلام و السلوك الديني المحبّد و التوجه إلى الرموز و لغة الدين و التمسك بالأيديولوجية الإسلامية و من خلال بيان لطبيعة الأصولية الإسلامية، يرى إن جوهرها عنيف و عدواني و حتى أنّه يرى فكرة كون الله منتقماً، فكرة ثقافية. و لكننا نعلم أن الأمر ليس كذلك، و أنّ جوهر الدين و الأصولية الإسلامية و المهدوية، علاوة على إيمانها ب- تلازم الدين و الدنيا، يتركز على رحمانية الله كثقافة و تطبيق الحبّ و العطف الإسلامي. إن هذا هو الخطاب السائد للمهدوية الإسلامية و إلّا فالإنتقام من أعداء الله الذين لا يتقبلون الإصلاح و يشكلون نسبة ضئيلة من المجتمع، لا يشكل الصورة السائدة للإسلام. بعبارة أخرى إن خطاب العدالة الإسلامية و المهدوية مشروط و شرطه إبادة أعداء الدين و العدالة و الإنسان، و طبعي أنّه 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.

٤-٣. إنّ التشابهات و النقاط المشتركة التي يذكرها هنتينغتون بين الإسلام و الماركسية غير قابلة للقبول، لأنّ كيفية هذه النقاط المشتركة متفاوتة فإن الشمولية أو الأصولية أو الثورية في الإسلام تختلف عن نظيراتها في الماركسية.

٥-٣. من المؤكد أنّه عند مقارنة الإسلام و المسيحية - مع تغاض كثير نابع من أنّ التوحيد الإسلامي لا يقارن بالتثليث المسيحي - يمكن القول إن كلا الدينين إلهيان و يطلبان الله و لكن لا يمكن جعل

الن- زعة الاصلاحية المسيحية على نفس المستوى مع الأصولية الإسلامية و السبب في ذلك أن ما قامت به النهضة البروتستانتية - وقد اشار اليه هنتنغتون - إنما 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 إن الاتجاه الاصلاحى المسيحى دنيوي محض بسبب ظهور الرأسمالية الغربية في ضوء الحركة البروتستانتية بينما الأصولية الإسلامية أو المهدوية تهدف إلى التوجه إلى الله و إن التوجه الدنيوي لديها نابعة من أن الله امرهم بعدم العزوف عن الدنيا و تركها. ثالثاً أن البروتستانتية المسيحية نفسها لم تبُن على أصولها و هي حركة بدعية تدعو إلى إعادة النظر، بينما الأصولية الإسلامية و المهدوية منطلق من النص الديني و المشروعية الدينية و هي عامل نمو كما إن الاجتهاد عندما يكون في اطار هذه الخصوصية لا يعد بدعة و إنما قيمة.

٦-٣. إن روية هنتنغتون خاطئة عندما وضع عبء الأصولية الإسلامية على عاتق الفئات الثلاثة التي ذكرها، لأن الإسلام مبدئياً هو من جنس الايمان و الاعتقاد و لا يدع أحداً من معتقيه الا أن يؤمن بالمبادئ الاعتقادية و المهدوية. ثم ان العمل الصالح يكمل الايمان و على كل مسلم السعي لتحقيق الاعتقادات الدينية. فلذا ليست هناك خصوصية للفئات الثلاثة المذكورة و ان جميع فئات المجتمع يدخلون تحت غطاء الأصولية الإسلامية، كما يزعم ذلك هنتنغتون نفسه عند ما يعتبر جميع العالم الاسلامي ساحة للأصولية الإسلامية. و الحق إن أية بقعة من الكرة الأرضية يتواجد فيها المسلم فإن واجبه الإسلامي يحتم عليه التصرف وفق الأصولية.

٧-٣. إن اعتراف هنتنغتون بهزيمة الديمقراطية الليبرالية أمام الأصولية الإسلامية مثيرة للإنتباه. إن هذا للدليل على كون الخطاب المهدوي على الحق و كونه اعلى كعباً، لكن المهم هو استيعاب سرّ هزيمة الديمقراطية الليبرالية بأعتمارها أهم منجزات الحضارة الغربية. يبدو ان سجل الحضارة الغربية حيال العالم الاسلامي سجل أسود و مليئ بالمظالم على المسلمين، رغم هذا فان 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 ان الليبرالية الإسلامية ما هي الا نسج من الخيال الذي قد امتلكت به عقلية هنتنغتون و أمثاله و ليس له حظ من الواقعية، لنفس الأسباب و الأدلة التي سبق ذكرها في نقد البروتستانتية الإسلامية و الاشتراكية الإسلامية. إن الدين الاسلامي مستقل و متكامل في ذاته و هو الهي و ليس بشرياً و لا يمت 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 فانه يمتلك خطاباً حول حرية الانسان (باعتباره عبداً لله) و نتيجته لذلك لا ضرورة للترابط بين الليبرالية الغربية و الاسلام. و هذا الترابط مستحيل مبدئياً؛ لأن المسلم عبد لله و حرية الإرادة فيه، منبثقة من ارادة الله المطلقة. و الحال أن الانسان الغربي المنفصل عن الله - قد جعل نفسه مكان الله و قد اطلق العنان لإرادته و يرى نفسه حراً مطلقاً و هذا ما يتناقى و العبودية لله.

٨-٣. و أخيراً، الجواب على شبهة عدم كفاءة الدين و المهدوية و الذي يبدو كونه أهم الإشكاليات على الأصولية الإسلامية. إنه لفكرة أساسية أن تكون روح الحضارة الغربية مادية و أساسها الفكري و رؤيتها الكونية هي اعطاء الأصلة إلى المادة و اتجاهاه الاصلبي هو الإقتصاد و لهذا السبب تقاس الأصولية الإسلامية مع تلك المعايير. و لكن هذا الموقف سقيم و يجب ابتداءً 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 لا يمكن إلحكم عليها إلا بعد أن تتوفر فرصه العمل للدين.

إن 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 المسيحية بنفس الأسلوب كي لا تكون عائقاً في طريق أكابرهم و أصحاب الدنيا منهم. لذا فانهم لا يريدون اسلاماً مجرداً و أصيلاً يدعو معتنقيه إلى الايمان و العمل الصالح، بل يريدون اسلاماً تاريخياً قابلاً للتحوير و التغيير بحسب الأهواء.

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

إن الولاء السياسي بين العرب و المسلمين عموماً يقابل بنية الولاء لدى الغرب المتحضر. إن مفهوم الشعب - الدولة لدى الغرب يعتبر قمه الولاء السياسي و إن الجوانب الأخرى من الولاء تعدّ فرعاً لذلك و تضعف امام الولاء تجاه الشعب.... إن بنية الولاء في العالم الاسلامي تكون على العكس تماماً. إن الإسلام يواجه فراغاً في المنطقة الوسطى من تسلسل الاولاء. يعتقد ايرالايدوس أن هناك بنيتان أساسيتان و قديميتان في اسلام هما:

الأثرة و القبيلة من جهة و الوحدات الثقافية الدينية و الملكية في أوسع مستواها.... في العالم العربي هناك اشكالية الشرعية لدى دول العالم العربي لان اكثرها ات بسبب الامبرياليه المطلقة بل و غير المستقرة للغرب. إن الحدود الموجودة بينهم لا تنطبق على موطن المجاميع القومية كالبربر و الكرد. علاوة على ذلك ان سلطة الشعب - الدولة لا تتسجم مع فكرة حكومة الله و اسبقية الأمة. إن الأصوليه الاسلاميه بأعتبارها حركة ثوريه يرفض مفهوم الشعب - الدولة 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 أيديولوجي:

إن اشكالية اكثر النظريات التي تدرس طبيعة الإسلام هي أن دور و مكانة الإسلام كأحد العوامل الحاسمة في تعيين سلوك المسلمين قبال العالم الخرجي، كثيراً ما تدرس بطريقة مجردة و غير تاريخية. و لكن لا يمكن تعيين تأثير الإسلام في حالة مجردة. علاوة على هذا ان الإسلام ليس مجموعة راکدة من القواعد و الضوابط الاخلاقية و القانونية التي نشأت عبر قرون من دون تغيير. إن الإسلام لايزال عبلة عن ملخص 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 محمد ﷺ في فترة بين سنة ٦٢٢م الذي ورد المدينة و ٦٣٢ الذي ارتحل إلى بارئه، كان قائداً روحياً و سياسياً لاتباعه في المجتمع الاسلامي الجديد. إن هذه الفترة رغم قصرها كان لها اثر عميق في تطور النظرية السياسية و الاجتماعية للإسلام. إن شدة حبّ المسلمين ل- هذه المرحلة المثالية للحياة الإسلامية و من ثم رغبتهم إلى إعادة بناء تلك المدينة المثالية الفاضلة كانت في تذبذب عبر التاريخ....

إنّ القرآن الكريم و السّنة النبوية لا يوّفران دليلاً كافياً و واضحاً للظروف اللازمة لحكومة إسلامية. و في موضع آخر من كتابها، تفضل النظام السياسي الساساني على الاسلام:

كان الدمج بين الظواهر الدنيوية و السماوية و بين الدين و السياسة في التقاليد الساسانية اكثر منها في الاسلام!^{٢٤} رغم الاعتقاد الواسع بالخاصة الإسلامية التي هي أن السياسة و الدين متصلان بعضاً ببعض، الحقيقة هي إنّ هذا التشابك (الروحاني و الدنيوي) لم يكن اكثر من بقية الاديان. ان العالم الاسلامي يعاني من انعدام الوحدة على المستوى السياسي. ان الإسلام لم يحذف الخصائص القومية و الثقافية و غيره من عالمه... يبدو أن تشكيل امة مسلمة واحدة امر بعيد المنال. إن حقيقة كون الوصول إلى الوحدة بقي سراباً، تركت أثراً مهماً على الهوية الفردية و الجماعية للمسلمين حيال الدول الاخرى. ان اهم نتائج الوحدة غير المكتسبة للمسلمين هو ان الإسلام هو احد العناصر للتحسس بالهوية و القيمة لديهم و غالباً ما لا يكون هو الأهم.

و في النهاية تقول و هي تهاجم الأصولية الإسلامية بشدة:

إذا عد الإسلام المتطرف انحرافاً منبثقاً من عوامل مختلفة التي لاصلة لها بالإسلام ذاتاً و مفهوماً، عندئذ يمكن إبادته بالهجوم على أسبابه الجذرية القابلة للتعرف... و مع ذلك لايفرق المفكرون و المراقبون الغربيون بين الإسلام الجيد و الرديء، فهم يعلمون أن هناك اسلام (في صورته المناضلة و المكافحة) اخطر على الغرب و اكثر تهديداً له سواء على الجانب الحصري أو الجهات الاخرى. فلذا يجب ان يحتوى و يحذف. و هم يرفضون فكرة أن الإسلام بإمكانه ان يتكامل و يصلح و يقرب نفسه 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 الإسلام و حصره في الوعي الخاص و الفردي. إن مؤيدي هذه النظرية يعتقدون بأن اية محاولة لاشتباك المجموعات الإسلامية و حتى تلك التي ليست متطرفة سياسياً، تكون محفوفة بالمخاطر.

قبل الدخول في نقد هذه المقتبسات الطويلة، اتقدم الى القراء الكرام بالاعتذار لما حوت من المضامين المهينة و أن ارفع عذري الى الباري سبحانه و اولياء الاسلام. و انني ليس بوسعي أن اخفي اسفي حيال الكم الوافر من الكتابات المشابهة التي نشرت في بلدنا في السنوات الاخيرة و بتكاليف باهضة تحملتها الحزينة العامة (بيت المال)، و لم تراعى في نشرها معتقدات الناس، بل و لم نجد الحد الادنى من النقد او الايضاح حول ضحالة مضامينها. عليه فاني اقوم بالاشارة الى النقاط الاتية، أملاً بتخفيف الاعباء و تبين هشاشة تلك الاوهام.

٢٤. لاشك ان القومية مدرسة و ظاهرة غربية. لقد بينت تطورات القرنين التاسع عشر و العشرين في الغرب و خصوصاً الحريين العالميتين، أن القومية و العنصرية المتطرفة لا تهتدي إلى سبيل. و نتيجةً لذلك ظهرت الوجودية كي تقوم بنحو ما بترميم خسائر الغرب المعنوية و الروحية. بالإضافة إلى أنّ القومية تخالف العقل و الفطرة و لا تتسجم بوجه مع المساوات بين الناس. إن الناس المتساوون من ناحية الإمكانيات و القدرات الجسمية و النفسية و لا يمكن إدارتهم من منطلق الرؤية القومية السيئة، و يمكن أن يكون هذا هو السبب الذي جعل هنتينغتون نفسه خلال شرحه لنظرية صراع الحضارات، أن يعارض القومية. لكن ما يثير العجب هو أنه يعود إلى القومية و ينتقد الإسلام لرفضه لها، لذا فمناهضة الإسلام لهذه الظاهرة هي عين الصواب و تعد مفخرة له.

٣٤. إنَّ الكلام بأنَّ النموذج الإسلامي فارغ من المضمون أي انه، يركز على الأسرة و القبيلة و الإمبراطورية و الخلافة النهائية بدلا من القومية مما أدى إلى تفرقة المجتمعات الإسلامية، لهُو خلاف للحقيقة لأنَّه بناءً على النصوص الدينية و تأسيساً على العقل و الفطرة، فقد اعطيت للأسرة قيمتها. فمثلاً، حرَّض الإسلام على تكوين الأسرة^{٢٢} أخذت الحقوق المتبادلة بين الزوج و الزوجة بنظر الاعتبار.^{٢٣} حرَّض على احترام الوالدين^{٢٤} و لكن لم يقبل بحال من الأحوال ان تكون القبلية أو الخلافة أو الإمبراطورية بمثابة النظام السياسي الاسلامي. ان ما تبناه الإسلام هو ولاية رسول الله و الامام عليه السلام، و أمّا في عصرنا اي عصر الغيبة، فقد تبنى ولاية الفقيه فحسب، إذاً ليست القومية وحدها المرفوضة بل النظام القبلي و الخلافة و ما شابه ذلك كلها مرفوضة لمخالفتها للعقل و الفطرة.

٤٤. 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 أنَّ لهم شرعية كاذبة بسبب صلاتهم بالغرب. إذاً تقول مشكلة هذه الدول إلى سلطة الغرب المخزية.

٥٤. إنَّ روح الخطاب الديني و المهدوي للحكومة، هي حكومة الله. كما يصرح بذلك القرآن الكريم ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾. و لكن كيف تعني هذه القاعدة نفياً للحكومة الوطنية كما يقول بذلك هنتينغتون و تابعيه المتغربين في الداحل و يطالبون بالجمهورية من دون الإسلامية لأنهم يظنون بأنَّ حكومة الله لا تجتمع و حكومة الشعب. في صدد الإجابة على هذا التوهم نقول: بأنَّ الحكم يختلف عن الحكومة. الحكم هو الشريعة و القانون الالهي و لكن الحكومة تعني تنفيذ القانون. في إطار الدين الإسلامي - كما سبق ذكره - يعرف أو يرشح الحكام و المنفذون إلى الشعب و يُطلب منهم المتابعة و الطاعة. عندئذ يكون أمثال الأمر الالهي من منطلق اسلامي و العبودية و إن جمهورية النظام الاسلامي تأتي من منطلق 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.

٦٤. إن خطاب المهدوية و الأصولية الإسلامية، بناءً على الوحدة و نفي الفقرة، ليسا بصدد القومية و الوطنية لأن القومية عندما تكون في منافسة ضارة مع الوحدات المشاهدة و الأمم الأخرى، تكون وحدة هشة. في المقابل نرى أنَّ الوحدة بين الأمم و القبائل و تكوين حكومة واحدة عالمية، تحقق التقوى و الكرامة الإنسانية و تكون الهدف الاسمي ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ...﴾^{٢٦} يعني أنَّ يدأً قادرةً واحدة خلقت الذكر و الانثى. كأن الإنسانية قسمت بين الرجل و المرأة بصورة متساوية و كما أنَّ الرجولة أو الأنوثة لا تكون سبباً لفخر أحدهما على الآخر، كذلك لا قبيلة أو أمة 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» إنَّ التعارف أو المعرفة المتبادلة فيما لو اقترنت بالتقوى لأدت إلى التعاون و التكامل و لكن الفروقات التي لا تكون مقترنة بالتقوى تسبب التفاخر و التفاضل. إذاً صح القول أنَّ المهدوية و الأصولية الإسلامية تعارضان القومية و تضعان وحدة بناءً و أعلي مرتبة و هي وحدة المسلمين كافة بل الوحدة العملية للناس كافة رغم الفروقات الاعتقادية و التفاوتات الثقافية و الظاهرية. الحقيقة هي أنَّ الحق مع برنالد لويس الزميل الفكري لهنتينغتون في صراع الحضارات الذي صرح بالحق اذ قال: «الاسلام ليس قومياً بل هو عالمي».^{٢٧}

٧٤. بناءً على ما مر ذكره فإن أسمى الأنظمة 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 يعنى الخطاب الديني و المهدي للحكومة، ادارةً مغلقة كما يدعي البعض بأنها ادارة فقهية حصرية و غير علمية. بل ان التقوى و كرامة النفس وفقاً لمعيار التقوي يوجب ان يكون المعيار هو التخصص و الالتزام الذي يتجلى في الكفاءة سواءً في نظام ولاية الفقيه الحالية أو في النظام المهدي في المستقبل.

٨٤. إن خطاب الإسلام و المهدوية - خلافاً لرؤية هانتر - له جانب مجرد، أي يشكل مدرسة لأن الدين الاسلامي ليس الا مجموعة من الوحي الالهي إلى نبيه. إذاً الدين مجموعة من رؤية كونية و أيولوجيا أي مدرسة. إن المدرسة لها بعد مجرد و مستقل عن الانسان، أما ما ينفذ على أرض الواقع فهو سلوك المسلمين، فإن تطابق مع أوامر الله كان اسلاماً حقيقياً و الآ فلا. ففي الحالة الأولى لا معنى للتكامل و التحول و التطور، و في الحالة الثانية فما يقع على أرض الواقع يختلف عن الإسلام و لا يعزى اليه. إذاً فالمهدوية إحياء للإسلام الخالص و العودة اليه و ليس تكاملاً للدين و ما سُمي بالإسلام التاريخي فان تطابق مع الإسلام الخالص فلا يكون عندئذ تاريخياً و ان لم يتطابق مع ما اوحى إلى النبي فلا يكون، عندئذ إسلاماً.

٩٤. تقول هانتر نقلاً عن الغربيين إن الإسلام غير قادر على التكامل و الإصلاح. إن الطريقة التي تنقل بها أقوالهم تُشعر بأنها تؤيد أقوالهم و تستغلها لصالحها. و كذلك تقسيم الإسلام إلى جيد و رديء، فهي ترفض هذا التقسيم و ترى الاسلام رديئاً مطلقاً. عليه تكون نتيجة هذا الموقف أن تقسيم الإسلام إلى التاريخي و المجرد لا أساس له من الصحة، أي إن الإسلام، كما تصرح، تقليدي و راكد و مغلق فحسب و إنما صفات غير مستحسنة. و خلاصة القول هي ان الاسلام بسبب كونه احياً دين كامل و لا يفتقر الى التكامل.

١٠٤. إن الإسلام التاريخي يتصور فقط في صيغة الخصائص الثقافية و التقاليد و آداب أية قومية مسلمة. و في هذه الحالة تتحقق ثقافة الشعوب المسلمة و تاريخهم و يطلق على تلك الحضارة اسم الامة و تنطبق و الأوصاف الإسلامية و لكن لاتعني تلك الحضارة أنها مساوية للمدرسة الإسلامية. إن الإسلام قابل للتجرد من أية حضارة و هذا يعني كون الإسلام مجرداً و غير تاريخي.

١١٤. إن هانتر اعتبرت النظام السياسي للإسلام و نظرية الحكومة الدينية أسطورة و جعلت مدينة الرسول مدينة فاضلة و في نفس الوقت اعتبرت الاسلام التاريخي واقعاً. نورد على كلامها أربع اشكالات.

الأول: وفقاً لصريح القرآن الكريم، فقد أمر الرسول الأكرم بتشكيل الحكومة و أمر المسلمون بالطاعة.^{٦٨} إن الحكومة الإسلامية أو النظرية القرآنية حول الحكومة الدينية ليست أسطورة

الثاني: وفقاً لاعترافها بالقيادة الدينية و السياسية للمدينة، لم تكن الدولة الاسلامية في المدينة و من ثم في جزيرة العرب اسطورة بل كانت لها واقعية بالإضافة إلى أن الرسول ﷺ الذي قام بتنفيذ الأمر الالهي و النظرية القرآنية في الحكومة، إنما قام بتطبيق النظام السياسي الاسلامي، فلذا لايمكن اعتبار «المدينة» مدينة فاضلة.

الثالث: لم يكن المسلمون متوهون اذ اقتبسوا من النموذج الإسلامي في الحكومة. الرابع: اذا كانت دولة المدينة المنورة و الحكومة النبوية اسطورة، فدعوى هانتر أي الإسلام التاريخي، لا تكون سوى نسج من الخيال.

١٢٤. انه لمن المشهور و المعروف أن ثمانين بالمئة تقريباً من الفقه الاسلامي، تخص المعاملات و العقود و الايقاعات و التجارة و الحقيقة هي أن الفقه السياسي و الاجتماعي تشكل كيان الاسلام. فعليه يكون الإسلام دين الحياة و الدنيا و لم يكن منفصلاً عن المجتمع و السياسة مطلقاً. فعليه فبعد

مراجعة للفقه السياسي الاسلامي و الموسوعات الفقية كجواهر الكلام نجد أن الخطاب الحكومي في الإسلام و المهدوية ليس أسطورة. ولا نعلم كيف عرفت هانتر و استناداً على أي دليل أن القرآن و السنة النبوية، لم يوفرأ دليلأ واضحاً و كافياً لشروط الحكومة.

١٣٤. استناداً إلى اي مقارنة بين الإسلام و الديانات الاخرى، استنتجت هانتر ان نظرية الحكومة عندهم و كذا عند الزرادشت و التقاليد الساسانية كانت اشد قوة من النظرية الإسلامية؟! دليلنا على ما ندعيه هو كثرة الآيات القرآنية فيما يخص السياسة و الدولة و الروايات الوفيرة المتعلقة بالفقه السياسي و الكتب القيمة التي تقتنع أي محاييد 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 علوشأها على الإسلام.

١٤٤. يبدو أن تنوع القوميات و الشعوب الإسلامية جعلت هانتر تقول بالتكثُر والتعددية داخل الدين الاسلامي و تعبر عنها بالتفرق و التشرذم عند المسلمين، ثم تنكر صراحة مثالية وحدة المسلمين و خطاب المهدوية. إن تلك المدعيات جديرة بالتأمل؛ لا يمكن أن ندعي بتعددية دينية داخلية من نوع جديد و نعتبر المسلمين متورطين في اختلافات عقائدية مهمة و لا أن ننكر المسيرة الإيجابية و النامية لوحدة المسلمين في المجتمعات الإسلامية و لا يمكن اعتبار خطاب الوحدة الإسلامية و المهدوية سراباً و بعيد المنال؛ لانه و كما شاهدنا، ليست نظرية الحكومة في الإسلام أسطورة 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 المسلمين بل و غيرهم تحت الراية الإسلامية؛ راية الامام الحجة و تلبية ندائه الوحيد.

١٥٤. يبدو ان هانتر عندما تقوم بنقد تشرذم المسلمين و تفرقهم تحاول ان تتظاهر بأنها راغبة في وفاقهم ووحدهم. لكنها تسمي المجموعات الأصولية الإسلامية ذات الاتجاه الوحدي، بالمطرطفة و تندد بهم. بينما الأصولية الإسلامية و المهدوية بسبب نزعتها الوحدية تتجهان اتجاهأ عادلا و اذا كانوا منددين بهم لتوجههم الوحدي، كانت هانتر و بنفس الأسباب مطرطفة و منحرفة و منددة بها.

١٦٤. لا نعلم سبب تسمية الاصوليين الاسلاميين بالمطرطفين من قبل هانتر. اذا كان السبب انحرافهم عن الاسلام. فنقول انما جردت ذات الإسلام عن اي توجه سياسي. اذاً الأصولية الإسلامية من وجهة نظرها لا ينبغي أن تعد انحرافاً.

ثانياً: إن الإسلام كما نعرفه ذو نزعة وحدوية و سياسية، فالمهدوية و الأصولية الإسلامية لم تنحرفا منه.

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

١٧٤. إن السيدة هانتر، بعدم تمييزها بين الإسلام الجيد و الرديء - وفقاً لما عبرت به - و التنديد بكليهما، اي التنديد بالأصولية و الاعتدالية، اظهرت حقدتها تجاه الإسلام نفسه. و بهذا بينت انه من وجهة نظرها، ليس الإسلام الرديء أو المتطرف مندداً به فحسب، بل الإسلام الجيد أو المساوم و كذا المجموعات المتغربة المعتدلة، فهم غير جديرين بالثقة و يجب الا يستوظفوا.^{٢٩} اذاً ما هو الجيد المرغوب به في رأيها؟ هل الجيد في رأيها كل شئ عدا الإسلام أم البراغماتية الامريكيه؟ أم أي غربي بصورة عامة أم الفوضوية؟ أم لا وجود للجيد مبدئياً؟ و الجيد هو الثنائية الزرادشتية؟ 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. ١٨٤. كان آخر كلماتها عن علمنة المجتمعات الإسلامية بصورة كاملة وازاحة الدين من ساحات الحياة الاجتماعية للمسلمين. ان الاشكالية في الموضوع هي أن هذا الاتجاه الذي يسلب عن الإسلام وظيفته الاجتماعية ويحصره في مجال الحياة الفردية، لا ينسجم و قلقها حيال التفرقة في المسلمين و ظهور خلل في علاقاتهم الاجتماعية. فاذا كانت قلقة على وحدة المسلمين، فهي اذاً تدعن 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 المهدوية 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. ١٨٥. يقول هنتينغتون حول من-زلة الانسان التقليدي و الحديث - على حد قوله - تحت عنوان «عقلانية القدرة»:

لا شك أن أهم فارق بين الإنسان الحديث و الانسان التقليدي، هو رؤيته إلى الانسان بالنسبة إلى بيئته. في المجتمع التقليدي يقبل الإنسان بيئته الطبيعية و الاجتماعية كواقع طبيعي؛ كل شيء سيكون كما كان و لا بد أن يكون كما كان، لأن الله أراد ذلك. إن كل محاولة في سبيل تحوّل النظام الأثلي و غير القابل للتحوّل، ليس كفراً فحسب بل أمرٌ مستحيل الوقوع. إن التحوّل في المجتمع التقليدي غير قابل للتصور؛ لأن الناس لا يستطيعون تصور ذلك في اذهانهم. إن الحداثة تبدأ عندما يشعر الناس بالقدرة الداخلية و بأنهم يستطيعون فهم العالم و المجتمع و أنهم باستطاعتهم مراقبة ذلك. إن تجديد البناء يعني طرد نفوذ الموانع الخارجية على الانسان و تحرير الانسان من قيد مراقبة الألهة.

إن الانسان التقليدي يرى بأن القانون عائق خارجي و ليس بوسع الانسان مراقبته. ان الإنسان يكشف القانون و لكن لا يصنعه و لكن المجتمع السياسي الذي يروم التحوّل الاجتماعي يجب أن 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 المناق» للغربيين مع الإنسان الغربي و غير الغربي و التناقضية و الديمقراطية:

إن المجتمعات غير الغربية لا يترددون في الإشارة إلى الهوية الحاصلة بين العقيدة و العمل لدى الغربيين. إن النفاق و الازدواجية هو ثمن السلوك. المصنع لدي اصحاب الدنيا إن الديمقراطية تدعم شريعة ألا تؤدي إلى صعود الإصويين الإسلاميين إلى السلطة؛ توصي بعدم إنتشار الأسلحة النووية فيما يخص ايران و العراق و ليس إسرائيل. إن نفوذ الغرب لم يضعف فحسب بل أن متناقضة الديمقراطية سببت عجز الغرب عن نشر الديمقراطية في العالم. إن الغرب عموماً و الولايات المتحدة خصوصاً في فترة الحرب الباردة، كانوا يواجهون مشكلة اصدقائهم الديكتاتوريين... إن قادة الغرب تنبهوا إلى أن عملية نشر الديمقراطية في المجتمعات غير الغربية تؤدي 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}

٢.٥. إن الفارق بين الانسان الحديث و التقليدي ناتج عن الإستنتاج الضحل القائل بأن التطورات الراهنة التي لم تكن في الماضي، و هي خاصة الحضارة الحديثة، إنما هي حصيلة الرؤية الكونية المفتوحة للإنسان الحديث وإن إستقرار الماضي هو حصيلة الرؤية الكونية المغلقة للانسان الماضي. إن هذه الفكرة خاطئة لأسباب:

الف- إن فرضية عدم تطور ذات الطبيعة من دون تدخل الانسان فيها أسطورة محضة. إن 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 لطلق الإنسان و ليس وصفاً للانسان الحديث. فالإنسان التقليدي يرغب في التطور أيضاً ولكن نظراً إلى غم العلم و الآلات المحدود فإن دائرة التطورات كانت أكثر قيوداً من التطورات الحالية.

ج- إن الخطاب الديني و القرآني لم يفرق بين أفراد الإنسان. و جعل الخلافة الإلهية و الحكومة في الارض خاصة لكل انسان. وفقاً للآيات القرآنية فإن جميع الأشياء خلقت للإنسان و إن الإنسان خلق مسيطراً على الطبيعة.^{٣٣}

د- حصيلة ما قلنا هي أن تطوير الانسان للطبيعة و المجتمع ليس مستحيلاً لأنه قادر و مختار و ليس هذا الأمر كفراً لأن حرية الإنسان ثابتة بإرادة الله و لا فرق بين الانسان التقليدي و الحديث لأن طبيعة الانسان لم تتغير منذ البداية و إلى الآن.

٣.٥. من الممكن ان يرى البعض أن الارادة و القدرة المطلقتين الإلهيتين يمتنعان تحقق حرية الانسان و يرى ذلك خاصة الانسان التقليدي و يقول بفصل التقليد عن الحداثة. يردّ عليه أن قدرة الله و ارادته ليستا مانعتان و أن علمه و راقبته لا يؤديان إلى الجبر لأن الإرادة و القدرة و العلم في الإنسان لها آثارها الخاصة و قد خلقه الله كذلك بصورة طبيعية.

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

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

٦.٥. إن ما يصرح به هنتينغتون هو المواجهة المناقفة للغربيين و متناقضة الديمقراطية لديهم و هذا لا يمكن تبريره ديمقراطياً. استناداً للمعايير الديمقراطية نفسها نتساءل لماذا لا يكون ارادة الإنسان الشرقي المتدين مصدراً للتأثير، لماذا و رغم تصريحه «بأن إيران و في إطار ثورتها تمتلك أكثر الانظمة السياسية في العالم الاسلامي ديمقراطية»^{٣٤}، رغم تصريحه ذلك، فإن الديمقراطية الايرانية تفتقد قيمتها إلى الحد الذي يتأمر الغربيون - كما اعترف هو - على عملية تكوينها و لا يعترفون بها بعد ان تستقر على الأرض.

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

الانسان الغربي متسامياً و مقدماً. أمّا وفقاً للخطاب الاسلامي و المهدوي العادل، فإنّ للانسان الغربي و الشرقي حقوقاً معينة و معترفاً بها؛ لان فلسفة التفاوت و الاختلاف في الانسان و كونه شرقياً او غربياً او منتبياً الى هذه القبيلة او تلك، هي التعارف بينهم و ليست التفاجر. 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 اتبعتهما الحضارة الغربية منذ اكّد فرنسيس بيكن على القوة و القدرة كهدف نهائي للعلم. إن نفسية كهذه تجلّت في نظرية صراع الحضارات. يقول برنالد لويس المنظر الإمريكي البارز عن «صراع الثقافات»:

١-٦. يقول برنالد لويس:

إنّ التسامح المسيحي قد انتهى بعد إعادة فتح الأراضي. إنّ هذا التطور بدأ عندما فتحت غرناطة لا عن طريق الحرب بل عن طريق المفاوضات و أنتهت إلى معاهدة امتيازات. في سنة ١٤٩٨م حدث تطور مع دخول الأسقف الأعظم الشهير لمدينة تولدو و اضطر المسلمون تحت الضغط المتزايد بأنّ يعتنقوا المسيحية أو يغادروا اسبانيا... و نتيجةً لهذا القمع تحول كثير من المسلمين إلى المسيحية 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 التوسع الأوروبي الذي بدأ في القرن الخامس عشر بصورة أفضل في المساحة الواسعة التي يوفرها لنا التاريخ، كان من الطبيعي أن يقوم الاسبانيون و البرتغاليون في سياق تحرير اوطانهم بملاحقة المسلمين حتى الطرف الآخر لجبل طارق.^{٣٦}

و يقول في مدح الاروبيين:

إنّ لروبا قررت و لأوّل مرّة تحرير العبيد لأنّ التكنولوجيا اغنته عن تملك العبيد و إنّ نجاح أوروبا يأتي من الصفات الذاتية و الكامنة في الحضارة الأوروبية؛ الاوصاف التي يفتقدها الآخرون.^{٣٧}

إنّ الخصائص الأساسية للغرب من وجهة نظر لويس هي:

أنّ التشكيك وصف جيد و يمكن القول بأنّه أحد الدوافع الرئيسية للحضارة الغربية. إن التشكيك أدى إلى زعزعة أسس فرضيات كانت تعدّ مسلماً 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 بلز من حبّ الذات الذي يعدّ أعمق و أبرز نقطة ضعف في الحضارة الغربية، إنّ تحمل المسؤولية حيال جميع مساوئ الدنيا تعبير آخر لعبارة العبأ الثقيل للرجل الأبيض. إنّ اجدادنا الماجدين كانوا يدّعون بأنهم 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 التقليل من عبئ ذنوبنا، يمكننا الاستدلال بان زماناً بعيداً قد مرّ منذ كنا نجيز هذه الاعمال و مضت فترة ابعد منذ كنا نرتكب ذلك لرضى الله و كنا نرى فيها مشيئته.^{٢٨}

و يعيد الكرة في ذكر جميل الغرب للبشرية^{٢٩}

ان سابقة الحروب المحزنة و ما سببنا نحن الغربيون من الاذى، تشهد اننا لم نوفي 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 التمييز العنصري مصطلحات غربية، ليس يعني ان الغرب قد ابتدع هذه الشرور، فانها للأسف امر عالمي، بل لأجل ان الغرب قد توصل إلى طبيعتها الشيطانية و ندد بها باعتبارها ذنوباً و سعى بكل قوة لأخمادها و مساعدة ضحاياها. و أخيراً يحذر لويس مناهضي الغرب:

لم يواجه الغرب إلى الآن منافساً جدياً و لا من بديل له، وحتى الذين يهتفون بالموت لأمريكا، ربما رغبوا فيها و لكن لاحول لهم لتطبيق ما ارادوه، انهم لا يقدرّون على القتل و لكن اذا وصلت نزعات خاصة تلك التي يمكن تشخيصها في الولايات المتحدة و 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 سيرضون للخطر.^{٤٠}

٢-٦. إن معاهدة الامتياز المسيحية الاسبانية و البرتغالية تعتبر عند لويس مخالفاً للتسامح المسيحي و هي مؤثر على نفسية استكبارية و حب الذات لدى الغربيين المنبعث عن رؤيتهم التمييزية إلى الإنسان و تفضيل القومية البيضاء و المواطن الأوروبي على بقية القوميات. و لكن في مقابل هكذا نفسية نجد النفسية الاسلامية و المهدوية تحالف التمييز العنصري و حب الذات كما يقول لويس نفسه «إن اليهود كانوا راضيين إلى حد ما بالعدالة الإسلامية. الذين كانوا يلجأون طواعية إلى الامبراطورية العثمانية كي يكونوا بمنى عن أذى المسيحيين.^{٤١} بالإضافة إلى ان القرآن يناهض التفاخر و العنصرية.

٣-٦. رغم أن لويس يعتبر الإستعمارية الأوروبية نوعاً من الضبط للامور؛ أنهم فعلوا ذلك كي يطمئنوا من عدم عودة المسلمين إلى اوروبا و لكن هذا التبرير لا يكون صحيحاً لانه:

اولاً. إن دخول الإسلام إلى اوروبا و إعتناق الاروبيين الإسلام لم يكن عن طريق الاعتداء و الظلم. إنهم دخلوا في الإسلام بصورة طوعية اذاً الإسلام ليس إحتلالاً. ثانياً. لو كان الغربيون حقاً في صدد ضبط الأمور كان عليهم أن يحرسوا حدودهم لا أن يقوموا بإحتلال أراضي غيرهم. ثالثاً. اذا كان حضور الإسلام في الغرب يعدّ إحتلالاً كذلك يكون إستعمار و إحتلال أراضي الآخرين، و هذا مما لا يصمد دليلاً.

رابعاً. إن 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.

٤-٦. إن فرضية تحرير العبيد من قبل الغربيين بسبب ضغط الحركة الصناعية، على فرض صحتها يعتبر فكاهة لأن عملاً كهذا يفتقد القيمة الاخلاقية و الانسانية لأنهم اجبروا على ذلك و لكن إستعباد

الانسان الحر والبرئ يعدّ ذنباً لا يغتفر، الذنب الذي إرتكبه الغربيون المتحضرون على حدّ قولهم - الذين ينادون بحقوق الإنسان و يدعون الديمقراطية و مساواة الإنسان. السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا استعبدتم ظالمين حتى تجربوا على التحرير؟

٥٦. بناءً على تحليل و اعتراف السيد لويس بأنّ جذور جرائم المستعمرين و المتحضرين الأوروبيين تعود إلى ثلاثة أشياء: التشكيك و استصغار الذنوب و الهيمنة أو توهم السيادة على العالمين.

نحن نشهد زيادة هذه العملية المنبوذة في الحضارة الغربية رغم إن هذا الاتجاه يعدّ بدوره درساً. الحقيقة هي ان السيد لويس و هانتينغتون فضلاً عن السياسيين و رجال الدولة الغربيين و الأمريكيين لا يستطيعون أن ينكرو هذه الخصائص في سياستهم و برامجهم. إذاً نفس الأسباب التي جعلت الغرب المشكك و المذنب و الطامع مداناً في الماضي، يجعله مداناً في الحاضر و هل يدل سلوك الغربيين و الولايات المتحدة في افغانستان و العراق و غراناذا و غواتانامو و أبي غريب و... على غير ذلك.

٦٦. ينبغي أن نذكر لويس ان مرور الزمن و قدم الذنب لا يقلل من قبحه لا سيما اذا لم تكن هناك توبة كما نشاهده في سلوك الغربيين.

٧٦. من الطريف أنّه يتمسك بالقدر و الجبر و المشيئة الالهية لأجل تبرير الغرب و التقليل من تأنيب الضمير. نذكر السيد لويس، بغض النظر عن الاشكاليات العقلية على هكذا اتجاه، نذكره بان هذا الموقف يتناقض جلياً مع رؤية الفلسفة الانسانية للحضارة الغربية فبناءً على أصالة الإنسان لا يمكن توجيه مسؤولية أخطاء الغربيين إلى الله.

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

٩٦. إن اعتراف لويس و مثله هانتينغتون بالافول النسبي أو إستهلاك الغرب، جدير بالتأمل و أدق من ذلك هو الإدعاء بأنّ الحضارة الغربية لا بدل لها من الناحية العلمية. لا شك ان الغرب في منحدر السقوط و أي سقوط اسوء من الانحطاط الاخلاقي. لا ريب ان رؤية فوكوياما حول نهاية التاريخ خاطئة إذ يقول إنّ الغرب رغم الفضائح الأخلاقية و الحضارية هو المنتصر النهائي و ليست نهاية التاريخ بالصورة التي يرسنها لويس إذ يقول إنّ الغرب سيأخذ معه الجميع إلى الهلاك. اذاً كيف سيكون المستقبل سيكون كما يرسمه القرآن الكريم.

١٠٦. إن الخطاب القرآني و المهدي هو أن عبادة الله الصالحين سيرتقون إلى السلطة في النهاية و انّ غيوم الظلم ستنتشع. وفقاً لهذا المنطق فان المستقبل واضح و مفعم بالأمل لأن الارادة المقترنة بالعدل الالهى لا ترضى أبداً بالظلم و الآثام و لا ترضى أن تكون نهاية التاريخ صفحة مظلمة. نعم مثلما بدء الإسلام بحكومة نبوية عادلة و نموذجية ثم استمر بعد فترة بحكومة علوية عادلة و لكنها قصيرة، سيستمر بحكومة المهدي عليه السلام المفعمة بالعدل في نهاية التاريخ.

٧. العالم ثنائي الاقطاب

لا بأس بالذكر أن العالم كما يراه القرآن الكريم، عالم ثنائي الاقطاب، اي قطب الحق و قطب الباطل. ان الناس لخصوصية وجود الارادة فيهم، ينقسمون إلى قسمين: الفئة الحقّة و الفئة الباطلة. فئة تعبد الله و اخرى كافرة. فئة تبصر الحق و اخرى عمياء، فئة تنتفع المجتمعات بها و اخرى ظالمة لها و... في اطار الرؤية القرآنية لا تستوي هاتين المجموعتين اللتين يطلق عليهما اختصاراً، الحق و الباطل. يعتبر الحق قيمة و هو نافع و خالّد و يعتبر الباطل فاقد القيمة، مضرّاً و زائلاً.^{٢١} إن هذا

الخطاب القرآني الذي يرمي إلى ثنائية الاقطاب، خطاب معقول 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 المسلمين - كرؤية تقليدية - يقسمون العالم إلى دار الاسلام و دار الحرب، اي منطقتي السلام و الحرب.^{٤٢}

و يرى برنارد لويس الرؤية نفسها:

إن العالم - من وجهة نظر المسلمين - كان يقسم إلى قسمين: احدهما دارالاسلام و فيها تسود الضوابط الاسلامية، الشرعية و القانونية و الاخرى دارالحرب الخالية من القوانين الاسلامية. و كانت بين هاتين الدارين حرب مستمرة و كانت تتخللها هدنات قصيرة الامد، تؤدي إلى وقف حالة الحرب. ان الصراع يستمر حتى يصل كلام الله إلى جميع الناس.^{٤٣}
تقول السيدة هانتر دفاعاً عن نظرية صراع الحضارات و نقداً لخطاب المهدوية الاسلامي و رؤية الإسلام إلى العالم:

إن رؤية الإسلام إلى العالم و إلى العلاقات الدولية، رؤية ثنائية - و كما يقول المفكرون الغربيون - رؤية توسعية تنطلق من رؤية الإسلام إلى العالم و تقسيمه إلى دارالاسلام اي منطقة السلام و النور، و دار الحرب. ان دار الحرب غالباً ما تفسر بمنطقة الحرب لكن اعتبارها بمعنى منطقة الفساد و الفاقد للعقيدة، هو أقرب إلى الواقع. و عليه لم يكن للمسلمين معرفة دقيقة و متقدمة للسياسة الخارجية، خرج اطار ادلة العلاقات و المجابهة بين دار الإسلام و دار الحرب؛ انه يجب الجهاد على المسلمين حتى تتحول دار الحرب إلى دار الإسلام.^{٤٤}

و تقول في موضع آخر:

العالم الاكثر تعقيداً: إن رؤية 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 متأخر في العصر العباسي و ككثير من المعتقدات الاخرى، يحتمل انها قد استلهمت من العادات و التقاليد الساسانية و قد قسم الساسانيون العالم إلى قسمين؛ ايرانشهر او اقليم ايران (الوطن الآريي) و عداها. كانت ايران صاحبة الدين الافضل، يعتقد الزرادشتية التي تُقسّم العالم إلى ثنائية الطيب و الخبيث او النور و الظلمات و وجود صراع ابدى بينهما و قد اخذ المسلمون بهذه الثنائية و احلوا ثنائية الإسلام و غير الإسلام او دار الإسلام و دار الحرب، محل ايران و غير ايران.

انها تُعزى ايضاً الرؤية الثنائية نحو العالم إلى الإمام الخميني بأنه يقسم العالم إلى المقتدرين و العاجزين او المستكبرين و المستضعفين او الشرق و الغرب او اصحاب الصراط المستقيم و اتباع الشيطان. 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 سائدة في ايران قبل الإسلام و متأثر كذلك من النظام الثنائي الاقطاب في اعقاب الحرب العالمية الثانية.^{٤٥}

ان هانتر ترى الإسلام ذا رؤية ثنائية متأثرة من الزرادشتية.^{٤٦} و تدعي ان لوقعة كربلاء تأثيراً مزدوجاً على الشيعة: احدهما نهاية الكفاح لاجل استرجاع حق آل علي و اعادته اليهم ثم لزوم

الانتظار لعودة الإمام الحجة (الإمام المتوفى الذي ينتظرونه لأكثر من ألف سنة) و ثانيهما لزوم و وجوب مناهضة الكذب و انعدام العدالة حتى مع وجود العوائق الشديدة.^{٤٨}

٢٧. اضافة إلى الايضاحات السابقة حول الخطاب القرآني حول الحق و الباطل، يجب ايضاح امر و هو أن خطاب «الحصرية» الاسلامي يقف حيال خطاب «التعددية الدينية» الرائج الباطل المتبنى من قبل الغرب. إن الاسلام لا يحتمل ابدأ التعددية الدينية لانه يرى في ذلك تناقضاً و يدرك أن التناقض مستحيل عقلاً. و نتيجة لذلك لا يمكن ان يكون طرفي النقيض اي التوحيد الاسلامي و الثلاثية المسيحية صادقين و اذا ثبت بالبراهين الخاصة أن التوحيد حق سيكون عندئذ نقيضه باطلاً. اذاً فالحصرية الاسلامية تنطبق مع ثنائية الحق و الباطل، و هذا الامر طبعي. إن الاديان الاخرى بدورها تؤمن بالحصرية و ترى الحق في نفسها و الباطل في غيرها. و قد صرح كل من هنتيغتون^{٤٩} و السيدة هانتر^{٥٠} و لويس^{٥١} بهذا الامر.

اذاً لا مجال للانتفاص من الاسلام على وجه الخصوص. إن الحصرية الاسلامية تتطابق و البراهين و العقلانية. لأن التوحيد الاسلامي مؤسس على البراهين و أن خاتمة الرسالة الاسلامية ثابتة بسبب غنى الدين الاسلامي و تدني 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 و الارض و السماء لحظة بلحظة. لان حجة الله على الارض حاضر بين الناس و يعتبر رابطاً، الا انه غائب لا يعرف بشخصه. وليس للاديان الاخرى هكذا مميزات، عليه لا تتمكن من انقاذ الناس و هدايتهم بصورة تامة و كما ينبغي، فضلاً عن اعتبارها المنقذ الوحيد.

٣٧. مع وضوح موضوع الحصرية الاسلامية و كونها الحق، يمكننا فهم معنى التقسيم الثنائي، اي دار الحرب و دار الاسلام. و فيما يخص هذا المصطلح فهو لم يذكر بلفظه في القرآن الكريم بل ورد مفهوماً، و تم استعمال المصطلح استيحاءاً من القرآن الكريم، اذ ينصح المستضعفين فكراً 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 التقسيم، ليس تقسيماً سياسياً و حاقداً كما توهمه من نقلنا كلماتهم. و هو لا يهدف إلى بناء عالم ثنائي الاقطاب كما يتوهم الغربيون. ان العالم الغربي الثنائي الاقطاب طافح بالصراعات و المظالم، و لكن التقسيم الاسلامي ما هو الا تقسيم اعتباري و ثقافي، فدار الحرب من وجهة نظر الدين الاسلامي، ليست تعني منطقة المنازلة و الصراع، بل تعني تلك المنطقة التي لا يجد المسلم او اي انسان فيها الا من النفسي و الحرية الفكرية كما يصوره لنا القرآن الكريم^{٥٤} و في المقابل يقصد بدار الاسلام، المكان الذي يخلو من الحالة التي وصفناها. و الدليل على ما ذكرناه هو أن المسلمين و حتى عند قدرتهم، لم يخلقوا لغيرهم بيئة فكرية مغلقة. في هذا الشأن يقول برنارد لويس:

و مع ذلك كان المجتمع الاسلامي مرناً تجاه الاديان الاخرى، و كان المسلمون، و عن لوتياح منهم، يعيشون مع معتنقي المذاهب الاخرى معاشة سلمية، و كانوا مستعدين للسماح لغيرهم بمزاولة مناسكهم الدينية و ادارة شؤونهم المعيشية بحرية تامة، في مقابل التزامهم ببعض القيود. هذا و لم نشاهد تسامحاً كذلك في العالم المسيحي الا عندما اقتنعت الحروب الصليبية اخيراً أن الوقت قد حال للتعايش مع الآخرين.^{٥٥}

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

غيرهم.

٧٤. إن السيدة هانتر قد وقعت في تناقضات عدة حول موضوع الثنائية الإسلامية. فمن ناحية تعتبر خطاب الثنائية الإسلامية دليلاً على اطماع توسعية للمسلمين، و من ناحية أخرى تقر بأن الجهاد يتوقف على اذن الإمام و حضوره في الساحة و ان اي توسع للحدود بعيداً عن حضور الإمام المعصوم، يعد ممنوعاً لدى الشيعة.^{٩٦} و مع ذلك فإنها 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. اذ إلى اي مدى يمكن الاعتماد على كلامها مع ما يتضمن من تناقضات.

٥٧. ان رؤيتها حول تأثير الإسلام من الزرادشتية في اطار نظريتها عن العالم ثنائي الاقطاب، خاطئة تماماً. لانه وفقاً للزرادشتية فإن العالم ينقسم فعلاً إلى ساحتين؛ ساحة عمل يزدان و ساحة عمل أهرمين، او الخير و الشر، او النور و الظلام، فهناك قوتان متجاهتان 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 ندأ 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 هيأت له من فرصة فبمشيئة الله. ان هذه الحقائق الواضحة هي مفاد آيات كثيرة و لبداهتها لا تحتاج إلى شرح او ايضاح.

٦٧. إن إساءة السيدة هانتر لساحة الإمام الخميني لا تنحصر بما نقلناه، فهي تصفه 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 قدس سره و كعالم عارف بالشؤون الإسلامية و كولي فقيه، برئ مما تقول، فهو قدس سره 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.^{٩٧}

اذ 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.

٧٧. ان التعبير بعودة الحجة (عليه السلام) انما يكون صحيحاً فيما آمنا - 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 بناءً 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.

٨٧. ان افضل شاهد على اختلاف الرؤية الاستقطابية الإسلامية - المهدوية مع الثنائية الزرادشتية

او الغربية هو الآية القرآنية: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾^{٥٨} وهذا يعني ان رسالة الإسلام رسالة عالمية و ان خطاب المهدي 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 شرحه لنظرية صراع الحضارات - يقول ان سيادة القومية آيلة إلى نهايتها و ان العالم متعدد الاقطاب قد حل محل العالم ثنائي الاقطاب و لكنه يستعين بالقومية و يستغلها في إثارة الغرب و يدق بذلك طبول صراع الحضارات و يقوم بأخافة الغرب من الخطر الاتي من الإسلام و ستعرض لذلك أجلاً.

و في المقابل، فان الإسلام - الذي يعرفه بالخطر و العدواني - في اطار فكرة المهديوية، لا يبشر الا بالخير و النور و الهداية و السلام و المعيشة السلمية و يرفض التمييز في كافة اشكاله و ان هذا هو الفارق الرئيسي بين المهديوية و صراع الحضارات.

٩. مجابهة الاسلام و الغرب

يري المدافعون عن فكرة صراع الحضارات، ان الإسلام هو الخطر الوحيد الذي يهدد الغرب. بداية فلنقرأ كلماتهم:

٩-١. يصف هنتيغتون المسلمين هكذا مهاجمين:

ان سبب غزو المسلمين الغرب هو انهم يعتقدون أن الغربيين اساساً لا يؤمنون بدين... كان الغرب يصف القوة المجابهة له في فترة الحرب الباردة، بالشبوعية الملحدة، ان في العالم ما بعد الحرب الباردة، الذي هو من خصائص صدام الحضارات، يصف المسلمون القوة المقابلة لها بالملحدة.^{٥٩}

و يستطرد قائلاً انه وفقاً لاستطلاع الاراء الذي اجري في الولايات المتحدة عام ١٩٩٤، يرى اكثر الشارح و المسؤولين، ان انتشار الاسلحة النووية و الارهاب الدولي هما التهديدان الاساسيان للولايات المتحدة، التهديدان الذان يقتربان بالاسلام عموماً.^{٦٠} ثم يضيف:

نظراً إلى الانطباعات التي عليها المسلمون و الغرب، كل اتجاه الاخر و نظراً إلى نمو الاصولية الاسلامية، فليس من المستغرب ان تحدث بعد الثورة الاسلامية في عام ١٩٧٩، حالة شبه حرب حضارية بين الاسلام و الغرب... ان طرفي النزاع قد اعترفا بان العلاقة بينهما هي علاقة حرب... و قد اعترف آية الله الخميني من قبل، بان ايران في حالة حرب مع الولايات المتحدة بصورة جادة. و قد اعلن القذافي الجهاد ضد الغرب مراراً. ان قادة الجماعات الاسلامية و البلدان المتطرفة قد خاطبوا الغرب بنفس اللهجة الخاطبية. اما في الجانب الغربي فان الولايات المتحدة قد ادرجت سبع دول في قائمة الارهاب، خمسة 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 لويس المنظر الاخر لنظرية صراع الحضارات:

من الفترة الممتدة ابتداءً 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 اسولر 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 لروبا 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}

٢-٩. 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 الغرب فبسبب اهم لا يلتزمون حتى بالمسيحية المحرفة و هي مهمشة في مجتمعاتهم، اذاً لا مكان للغزو المادي.

٩-٣. 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.

٤-٩. 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 الديمقراطية الغربية و يأتي تطبيقاً لحرية الانسان في اختيار الدين، و اما الهدف الثاني، فيعد لازمة من لوازم الديمقراطية. اذاً فلا ضرر 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، سيبقى ازمة الثقة سائدة على اقل تقدير. و

لو استمر التشاؤم، فسيستمر العداء ولا يستبعد وقوع الحرب بينهما. لكن المسؤولية تناط على عاتق الغرب لا محالة. جدير بالذكر أن ثورة إيران الإسلامية 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.

٥.٩. ما يقال من أن الصراع الأساس هو ما يكون ضد الإسلام، يناقض نظرية صراع الحضارات، لأن الإسلام كدين ليس له جانب ملموس كي يكون هدفاً للغرب، إذاً فما معنى صراع الإسلام مع الغرب، ربما لأن الغرب يخشى القوة الكامنة للإسلام و منطقته القوي في تعبئة الشعوب ضده، لذا يوجهون العداء صوب الإسلام نفسه بدلاً من الحضارة الإسلامية أو المسلمين. عليه ليس هناك صراعاً للحضارات و إنما الصراع ما بين الإسلام و الغرب. و هذا هو الصراع الفكري بين الإسلام و المذاهب و المدارس الباطلة التي عرضناه في إطار صراع الحق ضد الباطل.

٦.٩. إن دعوى هنتيغتون مرفوضة إذ يقول بأن الثقافة الغربية ثقافة عالمية و أن العولمة يجب أن تكتسح العالم، و ذلك لأن هذا التوجه يناقض العالم متعدد الاقطاب كما يراه هو، اضافة إلى أن الاوضاع العالمية بعد انهيار الشيوعية و ظهور التعددية القطبية لا تتحمل الرأي الواحد و لا يمكن للعولمة أن تتحقق في شكل فرض ثقافة الغرب على الآخرين. إن قيم الغرب العليقة التي كانت واء افول الغرب و المخطاطة - كما يعترف بذلك هنتيغتون - لا يمكن لها أن تشمل العالم. و في المقابل فإن قيم الإسلام الانسانية التي سيكون احيائها و تنفيذها هدفاً لرسالة الإمام الحجة، هي القابلة للتطبيق و الشمولية العالمية لتوافقها مع الفطرة الانسانية و العقل.

٩.٧. 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. إذاً فاحد هذين التصريحين لا يكون صحيحاً؛ الف سنة من الخطر المستمر او التسامح في اعلى مستوياته.

٨.٩. و اخيراً، خلافاً لما يعتقد لوييس فإن هاجس اعتناق الدين الاسلامي من قبل الغربيين لا يعد خطراً. فقد قلنا مسبقاً أن حرية اختيار الدين تعد حقاً من حقوق الانسان و تأتي مسaire مع الديمقراطية و قد اعترف بهذا الحق الميثاق العالمي لحقوق الانسان. لذا فإن الدخول في الإسلام سيكتسب منزلة انسانية لائقة و سامية. فلا يأتي الدور للحديث عن الخطر العسكري الاسلامي و سيكون اعتناق الدين الاسلامي من قبل الغربيين آتياً وفقاً 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 المهدي 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 الایدولوجيات الغربية نسيت او في طور النسيان. ثم تطرقنا إلى النهضة الدينية و في اطارها طرح هنتيغتون اسلمة الحداث و كان الفارق الثالث حول مقارنة الاصلاح الديني

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

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

الفارق الاساسي و المهم الخامس هو رؤية الحداثه و الغرب إلى طبيعة الانسان و الذي يجرّد 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 للإسلام 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 للإسلام 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.

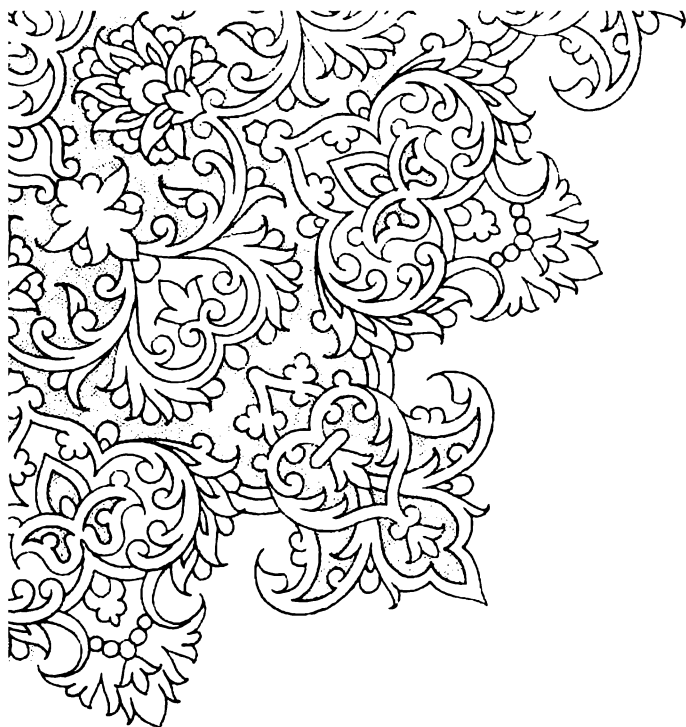
نأمل من القارئ الكريم، بعد قراءته لهذا البحث، أن يوفق في اختيار الخيار الصائب و المحايد و ان يتوصل إلى الحقيقة بعد قراءته الاجمالية لنظرية صراع الحضارات و المهدوية الاسلامية.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغة.
٣. اميري، مجتبي، نظرية برخورد تمدنها (نظرية صراع الحضارات)، منشورات وزارة الخارجية لجمهورية ايران الاسلامية، طهران، ١٣٧٥.
٤. سروش، عبدالكريم، فريه تر از ايدولوجي (اصلب من ايدولوجيا)، صراط، طهران، ١٣٧٢.
٥. العاملي، وسائل الشيعة، المكتبة الاسلامية، طهران، ١٣٨٧ق.
٦. لويس، برنارد، صدام الثقافات، ترجمة بهمن دخت اويسي، فرزان و المركز الدولي لحوار الحضارات)، طهران، ١٣٨٠.
٧. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ق.
٨. هانتر، شيرين، مستقبل الاسلام و الغرب، ترجمة هميون مجد، فرزان و المركز الدولي لحوار الحضارات، طهران، ١٣٨٠.
٩. هنتيغتون، ساموئيل، صدام الحضارات و اعادة النظم العالمي، ترجمة محمدعلي حميد رفيهي، مكتب الابحاث الثقافية، طهران، ١٣٧٨.
١٠. هنتيغتون، ساموئيل، نظام سياسي در جوامع دستخوش دگر گوني (النظام السياسي في مجتمعات متغيرة)، ترجمة محسن ثلاثي، دار نشر العلم (نشر علم)، [بي.ج.ا.]، ١٣٧٥.

۱. استاذ آمریکي معاصر.
۲. مجتبی امیری، نظریه برخورد تمدن‌ها (نظریه صدام الحضارات)، ص ۲۷، ۲۸ و ۳۴.
۳. ساموئیل هانتینگتون، برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی (صدام الحضارات و إعادة بناء النظام العالمي)، ترجمة محمد علي حمید رفیعی، ص ۲۸ و ۲۹.
۴. نفسه، ص ۲۹.
۵. نفسه، ص ۴۲ و ۴۹.
۶. برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی (صدام الحضارات و إعادة بناء النظام العالمي)، ص ۲۹.
۷. نفسه، ص ۲۹ — ۳۰.
۸. نفسه، ص ۷۹ — ۸۰.
۹. انظر مثلاً: شریین هانتر، آینده اسلام و غرب، ص ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۵۲، ۵۴. عبدالکریم سرروش، فربه‌تر از ایدولوژی، ص ۱۰۶ و ما بعدها.
۱۰. نفسه، ص ۱۵ — ۱۴۸.
۱۱. نفسه، ص ۱۵۲ — ۱۵۳.
۱۲. نفسه، ص ۱۵۴.
۱۳. انظر سورة الحجرات، ۱۳.
۱۴. أمثال السيدة هانتر، في كتاب آينده اسلام و غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص ۱۱۲ و ما بعدها.
۱۵. برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی (صدام الحضارات و إعادة بناء النظام العالمي)، ص ۱۷۴.
۱۶. نفسه، ص ۱۷۶.
۱۷. نفسه، ص ۱۷۸، ۱۷۹.
۱۸. نفسه، ص ۱۸۱، ۱۸۲.
۱۹. برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی (صدام الحضارات و إعادة بناء النظام العالمي)، ص ۲۸۸ — ۲۸۹.
۲۰. آينده اسلام يا غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص ۲۷ — ۲۸.
۲۱. نفسه، ص ۶۹.
۲۲. النساء، ۲۵؛ النور، ۳۲.
۲۳. النساء، ۲۵؛ النور، ۳۳؛ الممتحنة، ۱۰.
۲۴. البقرة، ۸۳، ۲۱۵؛ النساء، ۳۶؛ الاسراء، ۲۳؛ الاحقاف، ۱۵ و ۱۷.
۲۵. يوسف، ۴۰.
۲۶. الحجرات، ۱۳.
۲۷. برخورد فرهنگ‌ها (صدام الثقافات)، ص ۸.
۲۸. انظر: سورة المائدة، ۴۹ و ۵۵؛ النساء، ۵۹ و ۱۰۵؛ الاحزاب، ۶ و ۳۶؛ الانفال، ۴۰ و ۶۵؛ التوبة، ۱۰۳.
۲۹. مستقبل الاسلام و الغرب، ص ۷.
۳۰. نفسه.
۳۱. النظم السياسي في المجتمعات المتحولة، ص ۱۴۷ — ۱۴۸.
۳۲. برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی (صدام الحضارات و إعادة بناء النظام العالمي)، ص ۲۳۹، ۳۱۱، ۳۱۴.
۳۳. البقرة، ۲۹؛ الجاثية، ۱۲ — ۱۳؛ ابراهيم، ۳۲ — ۳۳؛ النحل، ۱۳ و ۱۴؛ لقمان، ۲۰ و ۲۹؛ الحج، ۶۵.
۳۴. برخورد تمدن‌ها (صدام الحضارات)، ص ۳۱۴.
۳۵. نفسه، ص ۵۳ — ۵۵.
۳۶. نفسه، ص ۶۹.
۳۷. نفسه، ص ۸۲ — ۸۴.
۳۸. نفسه، ص ۸۷ — ۸۸.
۳۹. نفسه، ص ۸۹ — ۹۰.
۴۰. نفسه، ص ۸۸ — ۹۰.
۴۱. برخورد فرهنگ‌ها (صدام الثقافات)، ص ۵۱.
۴۲. سورة الرعد، ۱۶ — ۱۷؛ سبأ، ۴۶ — ۴۹.
۴۳. برخورد تمدن‌ها (صدام الحضارات)، ص ۴۵.
۴۴. برخورد فرهنگ‌ها (صدام الثقافات)، ص ۱۴.
۴۵. آينده اسلام و غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص ۹۵ — ۹۶.
۴۶. ينظر نفسه، ص ۲۰۸ — ۲۱۰.
۴۷. ينظر: نفسه، ص ۷ و ۱۸۸.
۴۸. ينظر: نفسه، ص ۸۷ و ۹۹.
۴۹. برخورد تمدن‌ها (صدام الحضارات)، ص ۳۳۶.
۵۰. برخورد فرهنگ‌ها (صدام الثقافات)، ص ۱۵.
۵۱. آينده اسلام و غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص ۷.
۵۲. سورة النساء، ۷۵، ۹۷ — ۱۰۰؛ سورة النحل، ۴۱، ۱۱۰.
۵۳. منها ما ورد عن الرسول ﷺ من التعبير بدار الحرب. وسائل الشيعة، ج ۱۱، ص ۷۶. و قد ورد التعبير بدار الشرك و بلاد الشرك في حديث للإمام الصادق عليه السلام. نفسه، ص ۷۶ و ۷۷؛ و قد استعمل بعض الرواة مصطلح دار الاسلام و لم يواجهوا معارضة من قبل المعصومين؛

- نفسه، ص ٧٨.
٥٤. سورة النساء، ٧٥.
٥٥. برخورد فرهنگها (صدام الثقافات)، ص ١٧.
٥٦. ينظر: آينده اسلام و غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص ٩٩.
٥٧. نفسه، ص ٥٨.
٥٨. التوبة، ٣٣.
٥٩. برخورد تمدن‌ها و بازسازي نظم جهاني (صدام الحضارات و اعادة بناء النظام العالمي)، ص ٣٤٠ — ٣٤١.
٦٠. نفسه، ص ٣٤٣.
٦١. نفسه، ص ٣٤٤ — ٣٤٥.
٦٢. نفسه، ص ٣٤٧.
٦٣. برخورد فرهنگها (صدام الثقافات)، ص ١٠ — ١٢.
٦٤. ينظر: آينده اسلام و غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص ١ — ١٤.
٦٥. آينده اسلام و غرب (مستقبل الاسلام و الغرب)، ص ٩٩.



الطريق إلى الجنة الجنة

الخلاصة

موضوع البيئة و ضرورة حمايتها و رعايتها حظي بأهميته بالغة في كافة أطوار التاريخ البشري، إلى درجة انه حمل الأفراد و المجتمعات الإنسانية خلال العقود الأخيرة على سَن مقررات و قواعد خاصة تحت عنوان حقوق البيئة. و مع ذلك لم يستطع الإنسان المعاصر لحدّ الآن السيطرة على الآثار المخزبة لحياته الصناعية و الآلية و الاستهلاكية ضد البيئة، و لا يزال العالم يواجه و تيرة متصاعدة في تخریب البيئة و تلويثها.

و بالنظر لضرورة طرح بحوث جديدة و طرق جوانب غير مسبوقة بخصوص موضوع المهدوية، نحاول في هذا البحث دراسة النظرة إلى البيئة و مكانتها في الحياة المهدوية الطيبة، و إثبات أن حقوق البيئة و حقوق جميع الأحياء و النباتات ستراعى بالكامل في عصر الظهور، بل إن هذه الموجودات و بيئتها ستتفجّر 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 عاشها و يعيشها الإنسان و العالم المعاصر طوال العقود الأخيرة و إلى الآن. لذلك كان إيجاد حقوق و واجبات خاصة بالبيئة و تطويرها، سواء 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. و استخدامه في اللغة الفرنسية إلى القرن الثاني عشر، مع أن استخدامه المتواصل يرجع إلى عقد الستينات من القرن العشرين.

لقد كانت البيئة منذ أقصى القلسم موضع احترام الحضارات و الثقافات، و تحظى بقدااسة خاصة لدى البشر فعلى سبيل المثال شاعت عبادة (ميترا) أو الشمس عند الايرانيين القدامى، و كان نَرا «الغنغ» و «النيل» مقدسين عند الهنود و المصريين، و انتشرت عبادة النجوم عند البابليين، و هنالك اشارات في كتب مثل «ريغ فيدا» (الكتاب المقدس عند الهندوس) و «التوراة» و «قانون حمورابي» إلى حفظ المصادر الطبيعية و عدم تلويث البيئة. و كان هناك أقوام آخرون كالفينيقيين و الليديين و الهيتيين و المايا و الاينكا يقدسون الظواهر الطبيعية الأمر الذي يدل على ظهور فكرة الإهتمام بالطبيعة و الحفاظ على البيئة منذ العصور القديمة.

و مع قيام الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر برزت المشكلات البيئية و خصوصاً في العالم الصناعي بشكل أوضح. و في القرن العشرين اكتسبت الاضرار و الخسائر البيئية شكلاً أبزر و أكثر خطورة و تازماً بفعل مشكلات و حوادث «تريل اسميلتر»^٢ في ١٩٤١، و «قناة كورفو»^٣ في ١٩٤٦، و «بحيرة لانو»^٤ في ١٩٥٧، و «اختلاف سدغات»^٥ في ١٩٦٨، و «قضية كاسموس ٩٥٤»^٦ في ١٩٨٧ في الفضاء، و كارثة المعمل الكيماوي «بوپال»^٧ في الهند سنة ١٩٨٤، و محطة «چرنوبيل» الذرية في ٢٦ أبريل ١٩٨٦، و التلوث الناتج عن الحرائق المتعمدة لآبار النفط الكويتية من قبل العراق

في حرب الخليج الفارسي الثانية. وقد دلت كل هذه الأحداث على أن البشرية ولأجل التغلب على الأخطار بحاجة إلى عزيمة عالمية و برجة دقيقة و إتخاذ خطوات حاسمة و شاملة على المستويات المحلية والإقليمية والدولية، و بغير ذلك ستمنى الحياة الإنسانية بالدمار و الاستنزاف المتسارع. إن المخاطر البيئية تشمل اليوم مساحة واسعة، و في ذلك المياه و الهواء و درجة الحرارة و ازديادها في الكرة الأرضية، و إرتفاع سطح البحار، و الحفاظ على الأنواع المختلفة، لاسيما الأنواع النباتية و الحيوانية 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 ذلك. و قد أدت بعض هذه الخسائر البيئية بدورها إلى خسائر أكبر. فمثلاً يرى الخبراء أن قطع أشجار الغابات بشكل واسع و الانتشار 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 هائين اوكسيد الكاربون في الأرض و إيجاد ظاهرة الاحتباس الحراري. ان وجود الغازات السامة المنتشرة من الأنشطة الصناعية الإنسانية يؤدي إلى أكسدة الامطار و نشر السموم في مياه الشرب و تلوث 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 الازواج، فإن قادة العالم كثيراً ما ينقلون قضايا البيئة من الهامش إلى اوراق عملهم السياسية الرئيسية.^١

ويلاحظ هذا المنحني أيضاً في اساليب المنظمات الدولية و العالمية في خطوات وقائية ضد تلوث البيئة، و ما عقد عشرات المعاهدات البيئية الا 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»^٢ أو الطبقة الحيوية للبيئة و هو من التعاريف الموسعة في هذا المجال حيث يعرفه بيئة حياة البشر أو ذلك الجزء من العالم الذي تجري فيها الحياة كلها حسب العلم الحالي للإنسان. والواقع أن البيوسفر أو الطبقة الحيوية، هي تلك الطبقة الرقيقة التي تلف 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 البيئية، تعرّف البيئة متكونة من الأجزاء التالية:

- (الف) المصادر الطبيعية 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.^٣ كما أن المصادر الطبيعية للكرة الأرضية كالهواء و الماء و الأرض و النباتات و الحيوانات و خصوصاً النماذج المعروفة من النظم البيئية الطبيعية، يجب أن تحفظ لصالح الأجيال الحالية و المستقبلية و بحسب الحاجة و طبقاً لخطط مدروسة و ادارة دقيقة، كذلك 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 «بيوتكنوالكترونيك» اليوم لم يستطع التغلب على معضلة تخريب البيئة من قبله، فهو يواجه يوماً بعد يوم تخريباً أكثر 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 للأسف و تيرة تخريب البيئة أسرع من و تيرة ترميمها.

الفصل الثاني: حقوق البيئة في سيرة النبي ﷺ و المعصومين:

في البحث عن أطروحة المهدوية، لابد دائماً من مراجعة سيرة عموم المعصومين عليهم السلام من خاتم الانبياء حتى الإمام الحادي عشر ذلك 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 تمتة و كملاً للسيرة المذكورة . لذلك 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 ﷺ أولى هذا الموضوع أهمية بالغة. فمثلاً، هناك في نَجج الفصاحة أحاديث كثيرة عنه ﷺ حول أهمية الشجرة و زراعتها و تعمير البيئة. و من ذلك قوله: ^{١١}

ألف): ما أجمل النخلة ملاً 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 ﷺ 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 علّم علماً، أو شقّ نهراً، أو حفر بئراً، أو زرع نخلة، أو بنى مسجداً، أو لورث مصحفاً، أو ترك ولداً يطلب له الرحمة بعد موته. ^{١٣}

إن وصايا الرسول الاكرم ﷺ بخصوص حفظ حقوق الحيوانات و التعامل الحسن معها كثيرة، فقد نهي بشدة عن إيذائها و قتلها دون سبب، و أكد على رعايتها و مداراتها. و من ذلك قوله:

— كل حيوان طائر أو غير ذلك، يقتل بغير حق يخاصم قتاله يوم القيامة.
— من قتل عصفوراً بغير حق، جاء العصفور يوم القيامة و صاح عند العرش: الهي اسأله لم قتلني بغير حق ولا نفع.

— من قتل عصفوراً بغير حق سأله الله يوم القيامة.

— دخلت امرأة النار لأنها حبست هرة و لم تعظمها و لم تركها تأكل مما في الأرض، حتى ماتت. ^{١٤}

و قد شددت الروايات النبوية على بناء البيئة و عمراتها، و حذر ﷺ من السكن في المنازل المهدومة، و عدّ عدم استجابة دعاء هذا الشخص كمن يهمل رعاية حيواناته، فقال:

ثلاثة لا يستجيب 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 ﷺ الانفاق على الحصان ضرورياً كالتنفقة على العيال، و ساوى ذلك بالصدقة، و نهي عن الامساك في ذلك، و اوصى اصحاب الخيول بمداعة جباهها 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 ﷺ الناس بتكريم البقرة بوصفها سيدة البهائم.^{١٦} و قد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أن الرسول ﷺ نهي 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 ذلك أن الحيوانات تسبح 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 يسلط شهوته على عقله أسوء من البهائم.^{٢٠} و هكذا فإن الحيوانات و بسبب افتقارها إلى العقل وضعت في مرتبة أدنى من البشر، بيد أن هذا لا يبرر عدم مراعاة حقوقها. و قد جاء في بعض الروايات ان الكائنات الحية على أربعة اقسام: البشر و هم اكمل الموجودات، ثم البهائم و البقر سيدها، ثم الطيور و سيدها الصقر، و الرابع الحيوانات الوحشية و سيدها الأسد. يقول الإمام علي عليه السلام في هذه الرواية أن البقر و العقاب و الأسد تطلب الرزق و الشفاعة لصنوفها من الله بتضرع، و بدأ فإن جميع الحيوانات تسبح 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 يعد، من افضل الموانيق الاسلامية بخصوص رعاية حقوق الحيوان. ففي هذا الجزء من الرسالة التي بعثت سنة ٣٦هـ إلى العمال و الولاة، تعليمات بخصوص جمع الخراج من الثروات الحيوانية، فهو يشرح اسلوب التعامل مع هذه الحيوانات حتى يوصلها إلى بيت المال، و يؤكد أن العمل بهذه الدساتير من أسباب الهداية و الثواب الإلهي العظيم:

و لَا تُؤْكَلُ بِهَا [البهائم] إِلَّا نَاصِحًا شَفِيقًا وَ أَمْنِيًّا حَفِيزًا، غَيْرَ مُعْنَفٍ وَ لَا مُجْعَفٍ، وَ لَا مُلْغَبٍ وَ لَا مُتْعَبٍ. ثُمَّ احْذَرِ إِلَيْنَا مَا اجْتَمَعَ عِنْدَكَ نُصِيرُهُ حَيْثُ أَمَرَ اللَّهُ بِهِ، فَإِذَا أَخَذَهَا أَمِينُكَ فَأَوْعَزْ إِلَيْهِ أَلَّا يَحُولَ بَيْنَ نَاقَةٍ وَ بَيْنَ فَصِيلِهَا، وَ لَا يَمْضِرْ لَبَنَهَا فَيُضِرَّ ذَلِكَ بَوْلَهَا؛ وَ لَا يَجْهَدَنَّهَا رُكُوبًا، وَ لِيَعْدَلَ بَيْنَ صَوَاحِبَاتِهَا فِي ذَلِكَ وَ بَيْنَهَا، وَ لِيَرْفَهُ عَلَى اللَّاغِبِ، وَ لِيَسْتَأْنِ بِالنَّقَبِ وَ الظَّالِعِ، وَ الْيُورِدَهَا مَا تَهْتَمُّ بِهِ مِنَ الْغَدْرِ، وَ لَا يَعْدِلْ بِهَا عَنْ نَبْتِ الْأَرْضِ إِلَى جَوَادِ الطَّرْقِ، وَ لِيَرْوَحَهَا فِي السَّاعَاتِ، وَ لِيَمْلِكَهَا عِنْدَ الظُّطَافِ وَ الْأَعْشَابِ، حَتَّى تَأْتِيَنَا بِإِذْنِ اللَّهِ بُذْنًا مُنْقِيَاتٍ، غَيْرَ مُتْعَبَاتٍ وَ لَا مُجْهُودَاتٍ، لِنَقْسِمَهَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ فَإِنَّ ذَلِكَ أَعْظَمُ لِأَجْرِكَ، وَ أَقْرَبُ لِرُشْدِكَ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ. 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 ستمتع بمتنهي الكمال من مواهب حكومة المهدي عليه السلام و ستندوّق طعم الراحة و السكينة و الحياة الطيبة القائمة على العدالة. و فيما يلي نذكر قرائن اجمالية من الروايات الواردة بهذا الشأن مع

ذكر الخصائص المميزة. بعبارة أخرى، 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 إشارات إجمالية:

١. تطهير الأرض و نورانياتها

في عصر المهدي ستطهر الأرض بلطف الله من كل ظلم و جور، و تنتور بنور الله مشرقة. كلمات مثل الجور و الظلم تترادف من حيث المعنى مع كلمات مثل 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 انواع التعدي على الحقوق صغرت أم كبرت. و الظلم في اللغة بمعنى الظلام و الاخذود المحفور في الأرض و بمعنى تجاوز الحد و وضع الشيء في غير محله المناسب.^{٢٢} يقول ابن فارس في معجمه إن للظلم معنيين، الأول: ضد النور و الضياء، و الثاني: وضع الشيء في مكان لا يناسبه.^{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:

يطهر الله به الأرض من كل جور و يقْدَسها من كل ظلم... فإذا خرج لشرق 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

ثمّة روايات عديدة حول عصر المهدي، تشير إلى منتهي الرضا الذي سيشعر به كل سكان السماوات و الأرض و كائناتها في ظل حكومته. و واضح أن هذا الرضا و السرور العام لا يمكن أن يكون من دون تأمين حقوق البيئة و جميع سكانها. و قد ورد هذا المعنى في العديد من الروايات خصوصاً عن النبي بمالي:

... يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً يَرْضَى في خلافته أهل الأرض و أهل السماء 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. الأمن و السلام و الصداقة لدى الإنسان و الحيوان و النبات

من معطيات نشر 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 ستفارق 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 يشير 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

الوحشية و الأليفة ستعيش في ذلك العصر مع بعضها بسلام و دون اعتداء.^{٢٧} لذا فإن الحيوانات المفترسة لن تعود مخفية فلا تهاجم سائر الحيوانات و لا تلك 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 يجتنبني الله به الظلم و يجلو به الشك و العمر، يرى الذئب في أيامه مع الغنم و يرضى عنه ساكن السماء و الطير في الجو و الحيتان في البحر...^{٢٩}

و قد ذكرت خصائص عصر الظهور في (كثر الفوائد) عن ابن عباس و منها: يأمن الذئب، و الكيش، و البقرة، و الأسد، و الإنسان، و الحية على حياتهم.^{٣٠} و يشرح الإمام الصادق عليه السلام بركات السماء و الأرض في ذلك 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 ﷺ تبين ذروة حفظ حقوق البيئة في ذلك العصر الطيب:

اسمه اسمي، تنسل حين يظهر الطيور في اوكلها و الحيتان في بحارها (منتهى الحرية و بعيداً عن أي أخطار من الاعداء) و تمتد الأنهار و تتفجر العيون و تتضاعف محاصيل الأرض...^{٣٣}

٤. تفعيل كل مواهب البيئة بأقصى الدرجات

بالنظر إلى أن العدالة وردت في المصادر الدينية الاصلية بمعنى وضع الشئ في مكانه، و سيادة الأهلية و رعاية و استيفاء كل الحقوق، لذلك فإن كل موجود في ظل الحكم المهدي، انساناً كان أو حيواناً أو نباتاً، يجب ان يبلغ أعلى مراتب تحقيق موهبه و قدراته . لذلك فإنه فضلاً عن المجتمع البشري، تستطيع في العصر المهدي حتى البيئة الأرضيه و السماوية و كافة المخلوقات الساكنة فيهما أن تحقق مواهبها و تفعلها بأقصى الدرجات و المراتب. و بعبارة اخري فإن هذه الموجودات ستعمل بالعدالة أيضاً، لذلك تخرج السماوات و الأرض خيراتها و كنوزها المكنونة و تبعد عن انفسها كل تلوث بمعونة الله المنان و بركة الحكومة المهديّة، و يعم الغطاء النباتي أديم الأرض كلها، و كما جاء في الرواية الخاصة بالسفر المفعم بالأمن المرأة من العراق إلى الشام أما تسير في طريق مملوءة النباتات و الزرع،^{٣٤} و هذا ما يدل على غطاء نباتي يعم الأرض كلها حيث تتحول الشام 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 روايتين عن الرسول الاكرم ﷺ 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

مدرلاً و لا تدخر الأرض شيئاً من نباتها...^{٢٨}

٥. العمران و التنمية المتوازنة للبيئة

الامور المذكورة اعلاه تدل بوضوح على ذروة العمران و البناء و الخير الذي ستنعم به البيئة في عصر الظهور. و مع ذلك هناك 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...^{٢٩}

و روي أيضاً عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى (مُدْهَامَتَانِ) ان ما بين مكة و المدينة في عصر الظهور سيمتلئ نخلاً.^{٣٠} و عن الصادق أيضاً 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 فلا يصلها.^{٣١} 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 بثمان كبير و يبنى في الحيرة مسجد له ٥٠٠ باب يصلي فيه نائب القائم، لأن مسجد الكوفة سيضيق بالناس، و يصلي هناك ١٢ اماماً عادلاً.^{٣٢}

تنم هذه الروايات عن عمران و تنمية متوازنة للبيئة الإنسانية و الحيوانية و النباتية في كل العالم، و هذا حصيلة الحماية التامة لحقوق البيئة في ذلك الزمن المتألق. و من نتائج هذه الحال أن الكرة الأرضية تنباهي لأهمها لحسن حالها بأنها تحت اقدام اصحاب المنتظر عليه السلام و تشعر بالفخر و الاعتزاز. روي عن الباقر عليه السلام في هذا المجال:

كأنني باصحاب القائم يحيطون بشرق الأرض و غربها و كل شئ تحت أمرهم، حتى وحوش الأرض و طيور السماء الجراحة، تشد رضاهم و يفخر كل شئ حتى هذه البقعة من الأرض على بقعة غيرها فتقول لها: وضع رجل من اصحاب القائم اليوم رجله علي...^{٣٣}

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 ذلك و تعالجه حتى لو اقتضى الأمر هدم المسجد. ففي كتاب الإرشاد أن ابا بصير يروي عن الصادق عليه السلام في حديث طويل قوله:

حين يقوم قائمنا يهّدم لربعة مساجد في الكوفة، و لا يترك مسجداً مطلقاً الا وهّدم 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 سنة...^{٣٤}

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،^{٣٥} كما سيبلغ المجتمعات الإنسانية قمة ازدهارها و

كماها العقلاني و وعيها و ادراكها العام كواحدة من المواهب الالهية في عصر الظهور.^{٤٦} و من البين جداً انه في مثل هذا الوضع المتحرك المفعم بالعلم و التقنيات الحديثة، ستوفر للبشر آلاف الأدوات العلمية الجديدة لمواجهة التلوث الصناعي، و سيتحرر العالم من وجودها جميعاً. في ذلك العصر و بتسامي المجتمع و الافراد، سيكشف 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

يعتقد بعض الخبراء المعاصرين في قضايا المهودية انه طبقاً لروايات متعددة توجد في السماوات كواكب عديدة فيها عمران و مجتمعات من مخلوق غير الإنسان أو الملائكة أو الجن. و قد جمع المجلسي مجموعة من هذه الروايات في بحار الانوار. و حسب رأي الشيخ علي الكوراني و غيره فإن بعض الآيات القرآنية أيضاً تدل على هذا المعنى، و منها الآية الكريمة:

﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ^{٤٧}﴾

يكتب الكوراني بعد ذكر هذه الآية: ... أي أن الحياة على الكرة الأرضية سرعان ما ستدخل في زمن الإمام المهدي عليه السلام 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 عليه السلام و دولته. ما يمكن استنتاجه في هذه المباحث هو أن البيئة و حمايتها ستكسب في ذلك العصر النوراني أبعاداً أوسع بكثير من الوضع الحالي، و ستمتد المسألة إلى كافة الكواكب التي يحكمها عليه السلام.

٩. التسامي المعنوي للبيئة و مواكبتها للحياة المهودية الطيبة

ذكرنا انه حتى الحيوانات المفترسة في دولة المهدي ستتسامى و تتكامل و تترك توحشها و تصبح أهلية أليفة. و الملفت ان بعض الروايات تشير إلى أن الحيوانات العادية أيضاً ستترك تصرفاتها المخربة إلى درجة أن حيواناً كالفأر، على حد تعبير ابن عباس؛ «حتى لا تقرض فأرة جراباً».^{٤٩} بيد أن هذا التكامل لن يقتصر على الحيوانات و النباتات بل إن الجمادات أيضاً ستروم الدخول في هذه الحياة الطيبة و تساعد في الثورة العالمية للإمام المهدي عليه السلام و تواكبها. و حول هذا روي عن الإمام الصادق عليه السلام بواسطة أبي بصير:

... حينما يقوم القائم بلادة الله و حين يظهر سيسخط الكفار و المشركون من ثورته و قيامه، لأن الكافر أو المشرك إذا اختفى وراء صخرة، نطقت تلك الصخرة و قالت: ايها المسلم لقد اختفى كافر أو مشرك فاقطله، فيأتي و يقتله...^{٥٠}

١٠. خلو المعارك المهودية من تخريب البيئة

تصرح كل الروايات الخاصة بثورة الإمام المهدي عليه السلام أن أصحابه، سيعاقبون الظالمين و يقتلونهم، و يطهرون المجتمع الاسلامي و كل المجتمعات العالمية من دنس و جود الجائرين و الطغاة كعملية جراحية ضرورية، فمن دون هذه الإجراءات لن ينتهي الظلم و لن تسود العدالة. و اذا تصرف الإمام معهم بسياسة 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 سار النبي الأكرم لإسقاط النظام الجاهلي في درب الجهاد، و قاتل الكفار، كذلك ستكون ثورة المهدي من حيث التأسيسي بسيرة

النبي ﷺ، بل وستحل الشدة مع الظالمين محل الرأفة النبوية.
روي عن الإمام الصادق عليه السلام:

أما شبهه بجده رسول الله ﷺ فهو قيامه و خروجه الذي سيكون بالسيف و قتل اعداء الله
و الظالمين و الطواغيت، انه سينتصر بالسيف و بث الرعب في القلوب و لن يهزم جيشه.^{٩٠}

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 لا حاجة 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 قتل، 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 ستوقف 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 بيتهم بأسوء شكل؟! و أضف إلى ذلك أن تأثيرات و
تشعشعات مثل هذه الحرب ستبقى تقتل و تبيد لعشرات السنوات؛ و هذا أيضاً يتعارض
مع طبيعة الحياة الطيبة المثالية في العصر المهدوي. ألم تقل الروايات أن حكومة المهدي لا
توظف نائماً من دون مبرر؟^{٩١}، إذن كيف يمكن أن تستخدم في ثورته مثل هذه الأسلحة
الفاتكة؟! 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 الثنائية 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^{٩٢} تكون مؤثرة جداً و لكن من دون
تلويث و تخريب للبيئة.

(ج) بحسب الروايات، فإن قتال المهدي ليس عديم الهدف كما هي المذاهب العصرية،
فالإمام يستفيد من علمه اللدني ليهلك فقط الأشخاص الذين لا يرجي إصلاحهم بأي
حال من الأحوال^{٩٣}، و يترك سائر المسيئين الممكن إصلاحهم ليتوبوا و يصلحوا. و
قد أشارت الروايات أن أنعم عصر الظهور تبقى مضمونة للمحسنين و المسيئين على
السواء.

و من جهة أخرى، تفيد الروايات أن حكومة المهدي لن تقضي على جزء كبير من المجتمع
البشري، لذلك لا يمكن اعتبار هذه الحكومة حصيلة العمليات العسكرية و التخريبية، 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 يبقى اثنان.^{٥٥}

و قال الإمام علي عليه السلام:

لا يخرج المهدي حتى يقتل ثلث و يموت ثلث و يبقى ثلث.^{٥٦}

(د) تفيد الروايات أن ثورة المهدي ستتصير بالرعب و النصره 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 يحظى بالنصرة الالهية و يؤيد بمعونة الملائكة و لا يحتاج لأي تخريب للبيئة أو فجاجع انسانية، بل ان هذا التفكير هو في أساسه مستحيل و متناقض. هناك بعض الروايات تدل على النصره الإلهية لثورة المهدي. كما روى عن النبي أن القائم سيكون في حمى جبرائيل و ميكائيل.^{٥٧}

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

كأنني أرى القائم على مرتفع الكوفة مع خمسة آلاف ملك، عن يمينه جبرائيل و عن شماله ميكائيل و المؤمنون أمامه و جيشه مبثوث في الكوفة.^{٥٨}

و روي عن الصادق عليه السلام:

... يؤيد الله صاحب الأمر بثلاثة جيوش من الملائكة و المؤمنين و الرعب (الذي سيرزعه في قلوب الملوك و العاصين).^{٥٩}

و يقول الرسول ﷺ في كلام طويل عن خصائص المهدي و ثورته:

يظهر دين الله على الدين كله، و يؤيد بنصر الله و الملائكة فيملأ الأرض قسطاً و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً.^{٦٠}

تبرهن هذه الإيضاحات بنحو قاطع أن الثورة الإلهية للإمام المهدي عليه السلام و هي ثورة الحياة الطيبة القرآنية المترهنة عن أي تلوين و تخريب، هي بخلاف ذلك الوهم المذكور، معين متدفق من الطهر و الصفاء و حماوة في الحياة الإنسانية و الحيوانية و النباتية و حتى بمجالات 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 الإسلامي و السنن النبوية و العلوية الأصلية. ثم عرجنا عن مبحث البيئة في الاطروحة المهدوية بنحو أخص و خلصنا إلى 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 إمكانياتها الكامنة، و سيبخلو عالم الوجود من كل تلوث و تخريب مادي أو معنوي و سيظهر و يتسامى و يتنور بالاشراق الالهي، و يموت الشيطان و الوسوس الشيطانية ليتاح لكل الموجودات و حتى الجمادات ان تسبح الله و تحمده متناغمة أكثر فأكثر مع أصوات الإنسان المتسامي

في ذلك 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 بأقصى الدرجات.
 ٥. العمران و التنمية المتوازنة للبيئة.
 ٦. مواجهة الملوثات و مراعات الحدود الخاصة و العامة في الحياة المدنية.
 ٧. إستخدام الطرق و التقنيات 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 المعارك 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 ستحظى بذروة أهليتها و إستحقاقها و تفجر مواهبها و قابلياتها المكنونة.

- ۰۲ . فحج البلاغة، صبحی الصالح، الخطبة رقم (۵۲)، ص ۱۸۳ — ۲۸۳، دارالكتاب اللبناني.
- ۱۲ . ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۸۸۹۱، ج ۲۱، ص ۳۷۳؛ الراغب الاصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشی، بیروت، دارالفکر، ۲۷۹۱، ص ۶۲۳.
- ۲۲ . ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۸۴۶.
- ۳۲ . بحارالانوار، ج ۲۵، ص ۱۲۳، روایة ۹۲، باب ۷۳.
- ۴۲ . م س، ج ۱۵، ص ۸۷، روایة ۷۳، و ج ۶۳، ص ۹۱۲، روایة ۹۱، باب ۰۴، و ج ۱۵، ص ۰۸، روایة ۷۳، باب ۱، ج ۱۵، ص ۵۹، روایة ۸۳، باب ۱.
- ۵۲ . ۹۹۹۹
- ۶۲ . «اصطلحت السباع و البهائم» بحارالانوار، ج ۰۱، ص ۴۰۱، روایة ۱، باب ۷.
- ۷۲ . م س، ج ۳۵، ص ۶۸، روایة ۶۸، باب ۹۲.
- ۸۲ . م س، ج ۶۳، ص ۹۱۲، روایة ۹۱، باب ۰۴.
- ۹۲ . انظر: المهدي الموعود، م س، ص ۷۵۲.
- ۰۳ . م س، ص ۴۷۳.
- ۱۳ . م س، ص ۴۹۲.
- ۲۳ . م س، ص ۵۹۰۱.
- ۳۳ . «ولا تضع قدميها الا على نبات» بحارالانوار، ج ۰۱، ص ۴۰۱، روایة ۱، باب ۷.
- ۴۳ . م س، ج ۳۵، ص ۶۸، روایة ۶۸، باب ۹۲.
- ۵۳ . م س، ج ۲۵، ص ۲۲۳، روایة ۱۳، باب ۷۲.
- ۶۳ . م س، ج ۱۵، ص ۰۸، روایة ۷۳، باب ۱.
- ۷۳ . م س، ص ۸۷، روایة ۷۳.
- ۸۳ . علي الكوراني، عصر الظهور.
- ۹۳ . م س، ص ۵۶۳ (نقلاً عن بحارالانوار، ج ۶۵، ص ۹۴).
- ۰۴ . المجلسي، المهدي الموعود، م س، ص ۶۱۱.
- ۱۴ . م س، ص ۴۳۱۱ — ۵۳۱۱.
- ۲۴ . الكوراني، عصر الظهور، ص ۸۶۳ (نقلاً عن بحارالانوار، Environment., Trial Smelter. Corfu Channel Case. Lake lanoux Arbitration. Gut darm Arbiration. Soviet Satellite Cosmos ۹۴۵ case. ۶ . أدى تسرب غاز الميثيل ايزوسايانيت من معمل تابع لليونيون في بوبال الهندية سنة ۱۸۹۱ إلى وفاة ألفي شخصي، و اصابة مائتي ألف آخرين.
- ۷ . انظر: فضل الله موسوي، الحقوق الدولية للبيئة، بحث في جامعة هارفارد (ترجمة) طهران، ميزان، ۱۰۰۲ م، ص ۱۳.
- ۸ . Biosphere.
- ۹ . انظر: محمد حسن حبيبي، الكسندر كيسي و ... حقوق البيئة، جامعة طهران، ۲۰۰۲ م، ص ۷.
- ۰۱ . الاحاديث غير الموضوعة بين القوسين مترجمة عن الفارسية ولا تمثل نص الحديث — المترجم.
- ۱۱ . فحج الفصاحة، طهران، ۸۹۹۱، ص ۷۶۲ — ۸۶۲.
- ۲۱ . م س، ص ۸۶۲.
- ۳۱ . م س.
- ۴۱ . انظر: م س، ص ۵۳ (باب: الفرس — الخيل).
- ۵۱ . «اكرموا البقر فإنه سيد البهائم»، محمد باقر المجلسي، بحارالانوار، ط طهران ج ۳۱، ص ۸۰۲، روایة ۳، باب ۷.
- ۶۱ . «قال هي رسول الله عن ضرب وجوه البهائم ونهي عن قتل النحل و هي عن الوسم في وجوه البهائم» بحارالانوار، ج ۶۴، ص ۵۱۲، روایة ۸۲، باب ۸.
- ۷۱ . انظر: م س، ج ۴۶، ص ۸۸۲، روایة ۵۲، باب ۹.
- ۸۱ . «فاما من عدم العقل فانه يلحق بمثلة البهائم» (م س، ج ۱۶ ص ۳۲۳، روایة ۰۳، باب ۷۴).
- ۹۱ . «من غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم» (م س، ج ۰۶، ص ۹۹۲، روایة ۵، باب ۹۳).

١٥ . انظر: لطف الله الصافي الكلبايكاني، منتخب الاثر،

ب٧، ح٢، قم، مكتب داوري، ص٨٧٤.

٢٥ . كل الانبياء و خصوصاً اولوالعزم تسلموا في زمانهم

بالعلوم و الأدوات الشائعة في عصرهم، ففي زمن عيسى
كان الطب مزدهراً، لذلك شافي الأمراض الصعبة على
العلاج و احبب الموتى بإذن الله. و في زمن موسى كان
السحر مزدهراً فأمد الله بالعصي السحرية. و في زمن
النبي محمد ﷺ 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، حكمة انتشار العدل، قم، دفتر

انتشارات اسلامي، ط٣، بيتا، ص٣١٢.

٥٥ . م س.

٦٥ . المجلسي، المهدي الموعود، م س، ص٩٨٢.

٧٥ . م س، ص٩١١.

٨٥ . م س، ص٥٢١.

٩٥ . م س، ص٥٣١.

ج٢٥، ص٧٢٣)

٣٤ . المجلسي، المهدي الموعود، م س، ص١٢١١.

٤٤ . بحار الانوار، 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، ص٧٣.

٨٤ . المجلسي، المهدي الموعود، م س، ص٧٥٢، و جاء في

هذا المصدر أيضاً عن ابن عباس أن الخنازير ستموت في

دولة المهدي و لم يركتب السطور مثل هذه الرواية منقولة

عن المعصومين، و اذا كانت رواية موثوقة فالقصد منها

إرتفاع أرضية المعصية (أكل اللحم الحرام) عن طريق محو

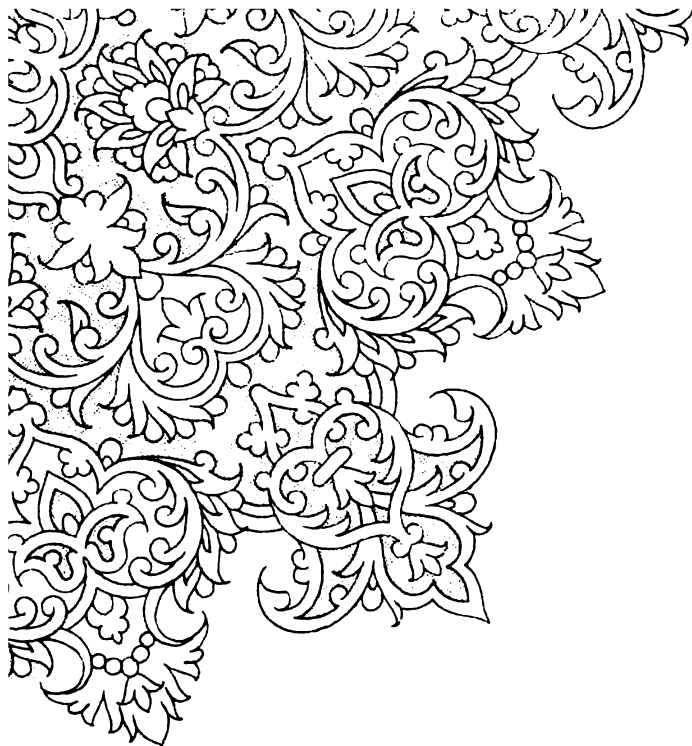
الخنازير، و الله اعلم.

٩٤ . الكوراني، م س، ص٦٥٣، (نقلاً عن مجمع البحرين،

ص٧٨).

٥٥ . م س، ص٣٥٣ (نقلاً عن بحار الانوار، ج١٥، ص٨١٢)

و ايضاً: المجلسي، المهدي الموعود، ص٦٢١١.



فلسفة التاريخ النظرية عقيدة المادية

الخلاصة

هناك حاجة إلى تعاليم تعطي صورة متكاملة و سليمة عن المستقبل، و تعطي التاريخ معنى و غاية أخذة الماضي بنظر الاعتبار و تكون اساس سلوك الفرد، و ذلك بفهم المستقبل فهماً صحيحاً و جعله عملياً.

فلسفة التاريخ النظرية (او التأملية) تتكفل بايضاح شطر من الأمور المذكورة المتعلقة بالمستقبل. لكن الجواب المتكامل و الصحيح لذلك انما يستحصل من خلال عقيدة المهدوية.

و على هذا الاساس فان البحث المائل بين يديك، علاوة على طرحه نقاشاً كاملاً لفلسفة 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 تساؤلات و اجابات و تحليلات مختلفة حول المستقبل. ان الرؤية إلى المستقبل تتحقق عادة بصور متنوعة؛ فان من ينظر إلى المستقبل من منظار ديني و ثقافي يسعى إلى التعامل معه بالمفاهيم و المصطلحات الثقافية، و السياسي يستثمر المفاهيم السياسية لبيان المستقبل و الفيلسوف و المؤرخ يدرس ان المستقبل من منظار فلسفي - تاريخي و هكذا... اما النصوص الدينية فقد درست المستقبل بما يلائهما و الكتب السماوية، كل قد اسدى تكتات عن المستقبل.

هناك رؤى و نظريات متنوعة قد عرضت في هذا الخصوص و التي من اهمها ما يتعلق بفلاسفة 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 مسألة في هذا الشأن هو «فهم المستقبل بصورة صائبة» و يعني ذلك استحصال صورة عن الحالات و الأوضاع التي سوف تتحقق في المستقبل. و بما ان تلك الحالات و الأوضاع ستكون أرضية لأعمال الفرد، فان تلك الحالات و الصور لها مدخلة في أعمال الحاضر المعاش لدى الانسان.^١ و إن الصواب في عملية الفهم سيكون بناءً على تحققه مستقبلاً و كلما كانت الأوضاع المتوقعة اقرب إلى الواقع كان هناك فهماً اصوب للواقع و على هذا الاساس هناك حاجة إلى رؤى و تعاليم تتمكن من:

١. إعطاء إيضاح متكامل و صائب عن المستقبل.

٢. ان تكون أرضية لعمل الفرد في الحاضر.

٣. ان تعطي للتاريخ معناً و مفهوماً و غاية أخذة الماضي بنظر الاعتبار.

بناءً على فرضية البحث المائل بين يديك، فان «عقيدة المهدوية» بإمكانه و استطاعته أن يبين و يزيل الاستار عن المستقبل بصورة صائبة و يكون أساساً لاستراتيجية حاضرننا و برنامج.

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

مع الحاضر والمستقبل. 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 والمستقبل 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 تطور 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 و جوهري في تلك الفلسفة. اذا تمكنا من استيعاب العلاقة بين الماضي و الحاضر و المستقبل في هذا الاطار و اذا تمكنا من عرض صورته شاملة و متكاملة من حياة الانسان و تبين للمستقبل، عندئذ تتمكن من سر و تبين 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 اساس ايضاح و تفسير المستقبل في «فكرة المهدوية» هي المصادر المستقاة من الوحي (المصادر الوحيانية)؛ و لكن عندما توضع تلك المصادر في اطار فلسفة التاريخ النظرية و يستثمر تجارب حياة الانسان الاستنتاجات العقلية و الفلسفية، عندئذ يمكننا عرض تفسير و ايضاح شامل و متكامل عن المستقبل. ان هذا التوجه هو اساس تكون «فلسفة التاريخ الاسمي». 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، بحاجة إلى منهج و أطر نظرية خاصة. كذلك التأمل و البحث حول المستقبل لا يكون خارجاً عن هذه «القاعدة» و ينبغي أن يوضع في هذا الاطار النظري. ان أهم و أكثر الاطر النظرية شيوعاً في البحوث عن المستقبل، انما هو «فلسفة التاريخ النظرية». لذا، اذا وضعنا «عقيدة المهدوية» في هذا الاطار، ستبدو لنا الزوايا المعتمدة و تبرز لنا جوانبها المختلفة، النظرية و العملية. و على هذا الأساس، تُعرّف العلق و الروابط المتسلسلة للوقائع و الحوادث و تأثيرها على حياة الانسان و تكون المستقبل. و تعطى اجابات شافية 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 و المتزايد و ليس عن طريق الثورات.

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

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

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 تمخضت عنه فلسفة التاريخ فستوصل 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 التكر من المستقبل اعتماداً على تحليل تلك القوانين و الضوابط و مناقشة مسير الماضي و دراسته.

٦. وفقاً لرؤية مجموعتين من العلماء فان هذه التحولات تتم بصورة خاصة؛ خلاصة القول هي ان التحول أمّا تعاقبي او ثانوي و تراجمي بل و في مسار الاثيار و اضمحلال و انقراض المجتمعات و الحضارات.

٧. فيما يخص مصير الانسان في التاريخ، كل ادعى لنفسه امراً مطلقاً (كهيجل، فانه يؤمن بالروح الكوني المطلق و ماركس، فانه يعتقد بمجتمع لاطقي و...).

فلسفة التاريخ النظرية و فلسفة التاريخ النقدية

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

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

ينبغي بذل الدقة و العناية الوافرة في استعمال هذا المصطلح. هناك — في الواقع — فرعان مختلفان، لكنهما مرتبطان بالبحث الفلسفي، يسميان عادة بـ «فلسفة التاريخ» احدهما التحليل الفلسفي لتدوين التاريخ. بمعنى وصف ما انجزه المؤرخون وصفاً منطقياً، عقلياً و معرفياً. أما الآخر 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 المتعارفة 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 الآخر. إن اكثر المؤرخين و الفلاسفة ينتمون إلى احدى هاتين المجموعتين.

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

فلاسفة التاريخ النظريين او التأمليين، يدرسون التاريخ كحقيقة ماضية، و يقومون بالتعميم في ذلك بصورة طموحاً اكثر من المؤرخين العاديين. و يمكن اعتبار فيوره، فيكو، كانت، كندرسه، هرذر، فيخته، هيغل، شلينغ، ماركس، انجلز، كنت، سبنسر، شينغله 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 لبناء انظمة فكرية كبار و كان من اشهرهم هيغل و ماركس و اشينغله و توين بي. لقد قام الفلاسفة و المؤرخون خلال القرن العشرين، جنباً إلى جنب برفض تلك الاطروحات الكبرى متذرعين بعدم توافر الادلة و الوثائق الكافية 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 الازدهان 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 قمته بعد نشر «محاضرات في فلسفة التاريخ».

لقد كتب ويكو قبل الفيلسوفين سابقين الذكر، حول فلسفة التاريخ النظرية. نعم، يمكن رصده منطلقات متفرقة و بعيدة في النظريات التعاقبية للعالم القديم في العقائد اليهودية — المسيحية، فيما يتعلق بالخلق و العصيان و اللعن و الهبوط 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 و ابرز في الاديان السماوية و يمكننا رصد مسائل مختلفة من فلسفة التاريخ في تعاليم تلك الاديان. ان جميع الاديان تقرر في اطار نظرياتها المتعلقة بالمستقبل، أن نهاية العالم ستؤول إلى مجتمع انساني مثالي. إن الاديان الابراهيمية و غير الابراهيمية كل قد حدثنا عن المستقبل و نهاية التاريخ بنحو من الانحاء.

فتأسساً 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: «عندما يتمكن العقل و المشاهدة من فهم و استيعاب اعلى درجات النظم للحقبة التاريخية، فان الرؤية الایمانية تتمكن من تشخيص فعل الله و اثره المنقذ في عملية تاريخية خاصة».

إن «مدينة الله» لـ اغسطين، هو البيان الفلسفي التقليدي لهكذا رؤية. إن سير التاريخ هو بمثابة صراع بين المحتمين لإلهية و الدنيوية (الارضية) و أن ما يعطي لهذا الصراع معنى هو الايمان و الطمأنينة النفسية التي تأتي عن طريق الوحي، بالانتصار النهائي لمدينة الله... و ان المشيئة الالهية ناظرة إلى النجاة و الفلاح. بعد ان استعرضنا الرؤى الدينية، سنشهد وجهات نظر الفلاسفة غير الدينية. لقد استعمل لأول 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 بما للمجتمع الانساني و التي يعبر عنها ولتير بالحركة من ظلمات الخرافة إلى نور العقل.

إن العلم الحديث يعد أكثر 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 أكد هردر في «افكار حول فلسفة تاريخ الجنس البشري» (١٧٨٤)، على الوحدة العضوية و المنسجمة للثقافات البشرية و المساهمات الفذة التي اسدها «روح» كل واحدة منها — وحتى ثقافة القرون الوسطى — 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 لارادته، نحو بناء نوع من النظام المدني و العقلاني على المستوى الداخلي او الدولي. اما هيغل فانه يرى في اثره «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 — في نفس الوقت — عبارة عن توسع و تكامل حرية الانسان — نوعاً و كمّاً — في جميع انماط المنظمة الاجتماعية.

لقد تطرق اسبنسر في «اصول علم الاجتماع» (١٨٩٦ — ١٨٧٧) و غيره من عماله المكتوبة، إلى نوع من القانون الكوني الشامل للتحوّل و التطور يسير التاريخ و على اساس ذلك يسير التكامل الاجتماعي كأني تحوّل آخر من نوع من التجانس اللامعين و اللامتنسجم 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 الطبقي، من اشهر فلاسفة التاريخ و اكثرهم اثارة للجدل في العصر الحديث.

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

و أمّا توين بي فقد اكتشف أن في التاريخ نوعاً من الحركة الروحانية التي 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 اضاء «فلسفة التاريخ النظرية».

تعريف و طبيعة فلسفة التاريخ (النظرية)

ان فلسفة التاريخ النظرية تعني — فيما تعني — محاولة تمييز او تعيين نموذج او تركيبة حركة التاريخ. كذلك تعني دراسة التاريخ (اي الماضي) و التعميم في ذلك. إن فلسفة التاريخ تعني دراسة مسار حركة التاريخ من الماضي حتى الحاضر و التكهّن بمسار و نهاية التاريخ في المستقبل. اذا نظرنا إلى التاريخ من هذا المنظار فانه كائن حقيقي، حي و ذو حركة، 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 صدهاء و لذا يؤكد فلاسفة التاريخ على كون التاريخ ذا اهداف و يصورونه ككائن حي و ناشط.

إن الفيلسوف في فلسفة التاريخ النظرية، يتبعي ادراك معنى و هدف التاريخ، كما يتبعي 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 أين يسير التاريخ؟
 ٢. ما الذي يحرك التاريخ و ما هي آلية حركته. و ما هي 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) تبين 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 بالتحويلات و التطورات التي تعرض على المجتمعات من مرحلة إلى اخرى، العلم بعملية «تكون» المجتمع و ليس بما «يكون» عليه المجتمع.^{١٦}
 - (هـ) فرع من علم التاريخ يبحث عن العوامل الاساسية و المؤثرة في الحوادث التاريخية و البحث في القوانين العامة التي تحكم تنمية المجتمعات الانسانية و تحولاتها عبر الزمان.^{١٧}
- (و) ان فلسفة التاريخ يبحث عن التاريخ بوصفه ذو هدف و قانون و نظام و يبحث كذلك عن حركة التاريخ و مراحله و اتصال المراحل بعضها 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 ليست اعتبارية. هذه الهوية الحقيقية قد بدأت من نقطة ما و تسير في مسار ما و اخيراً ستتصل إلى غاية ما. فلسفة التاريخ تسعى إلى استكشاف كيفية هذا المسار و النشأة و استكشاف 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 بارزة الاهمية الحقيقية و المنطقية الاساسية لهذا المسار و بذلك (تظهر خريطة التاريخ و بنيته).^{٢٠}
- (ط) فلسفة التاريخ هي العلم بالتحويلات و تكامل المجتمعات من مرحلة إلى اخرى و القوانين التي تحكم مسار و اتجاه تلك التحويلات و التكمالات. بعبارة اخرى فلسفة التاريخ تدرس اسباب رقي الانسان و المجتمعات من مرحلة إلى اخرى و من نظام إلى آخر.^{٢١}
- بناءً على ما سردناه من التعاريف يمكن القول في اطار تعريف جامع و كامل لفلسفة التاريخ النظرية: «فلسفة التاريخ عبارة عن استكشاف النموذج والقوانين التي تحكم التاريخ و التعريف بالاهداف و المسارات و الاسباب المحركة للتاريخ و ذلك بهدف التكهن بالمستقبل و اعطاء المعنى لحركة التاريخ».
- إن فلسفة التاريخ تدرس الابعاد المختلفة لحياة الانسان 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 مسأله بصورة جلية.
- يمكننا استنتاج مسائل و تعاليم متنوعة حول رؤى و عقائد مفكري و فلاسفة التاريخ. انهم يؤمنون بمستقبل تاريخي معلوم لهم. يعمدون إلى تعيين غاية التاريخ و مسار حركته. انهم يعرضون اطروحة

التاريخ و نموذج و يرسمون له بنية و خريطة عامة، فمن وجهة نظر هؤلاء المفكرين و الفلاسفة: فالتاريخ له معنى و مفهوم خاص و له اتجاه عام للحركة و ... هذا و ستعرض هنا تعاليم فلسفة التاريخ الاكثر اساسية:

مسائل و تعاليم فلسفة التاريخ النظرية

الف) المعرفة الحقيقية للتاريخ

إن صفحة التاريخ و الحوادث و الوقائع المتعلقة بحياة الانسان، عليها غشاوة من الغموض و الاشكالات السندية و الروائية، و ان المعرفة السليمة و الحقيقية لها و التعرف على مسار و مراحل التاريخ كفيلا بكشف 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 فلسفة التاريخ عبارة عن «الدراسة و المناقشة النظرية حول تفاصيل الحقائق التاريخية»^{٢٢}

و يرى استانفورد أن فلسفة التاريخ النظرية مكلفة. بمعرفة طبيعة التاريخ و استيعاب معناه.^{٢٣} إن فلاسفة 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 و الاسباب الداخلة فيها كي يتمكنوا من ابداء الرأي في التعميم من عدمه. و على هذا الاساس، تعد معرفة التاريخ بصورة صحيحة و القدرة على ازالة الغبار عن صفحاته، هي الخطوة الاولى لفلسفة التاريخ النظرية. كما ان فلسفة التاريخ النقدية تقوم بنقد و مناقشة علم التاريخ و بذلك تساعد إلى حد ما بتهذيب التاريخ و ازالة الغموض عنه.

ب) اعطاء الدلالة للتاريخ

فلسفة التاريخ في مفهومها الواسع تعني «اعطاء الدلالة للحوادث و الوقائع المشتتة و المبعثرة و التي تبدو كوثها صدف 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 نموذج 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 — من منظور الفلسفة النظرية — كائن حقيقي، حي و ناشط، له جسم و روح و ارادة و مطالب و نسق و محرك و مسار و قانون و... و على هذا الاساس فان فلاسفة التاريخ يؤكدون على كون التاريخ كائن هادف و حي، 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 المهدف من التنظير الفلسفي هو استيعاب مسار التاريخ بصورة عامة و اثبات و تبين أنه بالرغم من الازواضع 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 المحريات التاريخية بمفهوم خاص بنحو يكون مقبولا بالعقل و الدليل».^{٢٧}

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

- ١ . النموذج الخطي (التقدمي او التراجعي): وفقاً لهذا النموذج تبدأ أحداث 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 — 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 النظرية الخطية قد تتضمن الحالة التقديمية او الحالة التراجعية. لكن القسم الاعظم من هذه النظريات توكد على تقدم النوع البشري. كذا يتزوج التكامل و التقدم الدوري مع التكامل الخطي، فنتمخص عنه نوع من السير التقدمي اللولبي، وفقاً لما يقترحه ويكو.^{٢٨}

د) خضوع حركة التاريخ للضوابط و القانون

إن إحدى استعمالات فلسفة التاريخ النظرية هي اكتشاف القوانين الخاصة بحركة التاريخ (السنن او العادات التاريخية) و معرفة نظام العلة و المعلول فيها. ان فلسفة التاريخ — من منظار الشهيد المطهري — هي العلم بالتغيرات و التطورات الحاصلة في المجتمعات، من مرحلة إلى أخرى، 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 البشرية 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 تحتل ثلاثة معانٍ متفاوتة عل اقل تقدير:

١. المصير و المشيئة الالهية.

٢. الضرورة التاريخية (الحتمية التاريخية)

٣. الجبر العلمي (الشرط و المشروط او لازم و المزموم)

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 إيمانها 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 الرافض.^{٣٣} إن الارادة الحرة للانسان لها دور اساس في حركة التاريخ — وفقاً للرؤى الدينية و خاصة الرؤية الاسلامية — بالرغم من أن جميع الامور تكون في اطار القدرة و المشيئة الالهية.

و) التكامل و التقدم في التاريخ

إن 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 الاجتماعي و هناك في هذا الخصوص نظريتان: احدهما نظرية ايجابية و قد ترعرعت على يد اصحاب النزعة التكاملية. والاخرى سلبية أبدعتها يد المعارضي للتكامل و القائلين بالتداور.

كان هناك، حتى ما قبل القرن السادس عشر، اعتقاد بأن الإنسان كان يعيش في البداية عصرراً ذهيباً 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 تدريجية. فلذا فإن التاريخ اكتسب صورة مفعمة بالآمال. و كان قد أعلن فرانسيس بيكن أن الجيل الحاضر أكثر عقلانية من جميع الاجيال السابقة له و تكهن أنه بفضل التكامل في العلوم العملية ستكون هناك اصلاحات أكثر اشراقاً. عارض ويكو (١٧٤٤ — ١٦٦٨) النظرية الدورية للتاريخ و اعتقد بأن الفئات البشرية تتكامل في مسار لولي.

و عرض توركو (١٧٨١ — ١٧٢٧) نظرية ترابط الحوادث التاريخية و تكامل الفئات البشرية. أما كانت فقد حاول تدوين قوانين التكامل و قام بصورة خاصة إلى اثبات التكامل الاخلاقي. أما كوندرسه (١٧٩٤ — 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 إحدى 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 إيماننا بالتقدم المادي و الصناعي و لايسعنا غض الطرف عن النقص و الصعوبات الجمة 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 تمحضت نقاشات حول امكانه او استحاليته. إن الفلاسفة العاملين في حقل فلسفة التاريخ النقدية يدرسون التاريخ اساساً كحالة ماضية، و تعييناً، بصورة أكثر طموحاً من المؤرخين التقليديين، يقومون بالتعميم في المسائل التاريخية. حتى قيل: ينبغي على المؤرخ و الباحث في التاريخ أن يحاول تعيين مسار حركة 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 فإن 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 (لنزعة التاريخية) و مفسرين لها و المدافعين عنها. إن النزعة التاريخية تعني تعيين العقائد التي لها في العلوم الاجتماعية دور تنبؤي للمجريات و الحوادث المستقبلية، اي التنبؤ بحركة التطورات و مسارها في المستقبل استناداً إلى القوانين و القواعد المتعلقة بمسار التطورات التاريخية الماضية و الحاضرة.

إن النتيجة الواضحة لهذه الرؤية تقول ان حركة التاريخ تخضع لسيطرة القوانين العامة و القواعد الكلية و تمكن معرفتها من التنبؤ بمسقبل 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 الاختيار 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 التنبؤات المستقبلية حول حركة التاريخ و تطور المجتمع... إن التنبؤ الدقيق بمسار الحوادث التاريخية و نتائجها مستحيل بصورة جوهرية.^{٣٧} و نعتقد 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 الدينية و تكون فلسفة التاريخ كأطار لعرض تلك التنبؤات مفيدة و مؤثرة.

خ) هدف التاريخ مساره و محركه

لقد سبق القول أن الاجابة على تلك ثلاثة 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 و الثقيلة، هذا الكيان بدأ من نقطة و يمر في طريق و سيصل إلى غاية. و فلسفة التاريخ النظرية تهدف إلى تبين كيفية حركته و استمراره و تعيين النقطة الاخيرة (محطة التاريخ) و كيف يمكن استشراف المحطة التالية — و لو اجمالاً — بالاستناد إلى المحطة الحاضرة.^{٢٨} إن الأسئلة الثلاثة الاساسية التي يعتمد كل فلسفة تاريخ نظرية إلى الاجابة عليها هي كمايلي:

١. إلى اين يذهب التاريخ (الهدف).

٢. كيف يذهب (الآلية 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 — في الصورة التي يعرضها المؤرخون التقليديون — لم يكن سوى مجموعة من الحوادث غير المرتبطة بصلة و غير المنسجمة و فاقدة للأسباب. و الحقيقة ليس كذلك. ولاشك في وجود هيكلية. إن مهمة فلسفة التاريخ هي اعطاء شرح دقيق عن مسار الحوادث التاريخية و تبين الاهمية الحقيقية و المنطق الاساسي لهذا المسار بصورة بارزة.^{٢٩} 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 الأخيرة للتاريخ. إن المسألة الاخرى لأية فلسفة تاريخ نظرية، هي ان حركة التاريخ تتشكل بواسطة عوامل محركة و أن هناك قوى خاصة 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 الكتاب و العلماء هي:

الصراع الطبقي (ماركس) و البيئة الطبيعية و ظروف الطقس و جغرافيا (مونتسكيو) و وجود قومية بعينها (كنت كوينر) و المشيئة الالهية (بوسوئه) و البطولية (الفاشيون) و الغريزة الجنسية و الحب و الجوع (فرويد ...) و العصبية (ابن خلدون) و عنصر القوة و العوامل السياسية (دورينك).^{٣٠}

نقد و مناقشة

هناك رؤى متفاوتة فيما يتعلق بفلسفة التاريخ النظرية و هناك اشكالات و انتقادات عدة عليها: الف) نظريات فلسفة التاريخ تحتوي على صورة من الجبر و الضرورة و الحتمية. و كأن التاريخ يسير من غير التأثير بمساعي و اعمال و نشاطات الانسان. و من هذا المنطق ليس هناك للبشر ارادة، او خيار يذكر، في حركة التاريخ و هم خاضعون امامه بلاشروط. 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 او قاعدة عامة يحكم البشرية خصوصاً لو اخذنا بنظر الاعتبار تنوع الثقافات و الملل و التقاليد و تكترها و تعقدها و بالانحص إذا كان هناك توجه مؤسس على مجموعة من الشواهد التاريخية والاستنتاجات الفلسفية.

د) بعض النقاد ادعوا استحالة كتابة تاريخ عام و ذلك، لأن التاريخ في مجموعه ليس كلاً و ان مؤرخ التاريخ العام قياساً بمؤرخ الثورة الفرنسية او عصر استعمار امريكا مثلاً —

يفتقد إلى موضوع خاص للدراسة.

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

الفصل الثاني: المهدوية و فلسفة التاريخ النظرية

«فلسفة التاريخ السامية» هي تبين 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 المهدوية هي النهاية السامية و المحيطة للعالم و المحطة السامية و المتكاملة للتاريخ البشري. إن المهدوية هي تنبؤ وحياني لهدف التاريخ و غايته و نهاية حركته المتلاطمة. إن «المهدوية» تحقيق لكون التاريخ ذا معنى و غاية، و إيمان بمصير محتوم و واضح. إن هذه الفكرة السامية، قد عرضت في صور مختلفة و في صياغات متنوعة، و قليلا ما عولجت من منظار فلسفة التاريخ و نسبت الصلة بينهما.

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

فبناءً 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 لحركة التاريخ و معرفة محطاته و مساره الصحيح. الحقيقة هي أنه يستحيل شرح فلسفة التاريخ من المنظار الاسلامي إلا 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، لا يكون مؤسساً على التنبؤ العلمي و الفلسفي، بل على الوحي و الغيب الذي علمه عندالله و الراسخين في العلم (النبي ﷺ و الأئمة المعصومين). ان هذا التنبؤ الختمي و القطعي، هو اخبار غيبي، بمستقبل صحيح و مشحون بالفضائل و لا يدل بحال على جبرية حركة التاريخ. ان الوعد و البشارة الالهية الختمية، يتعلق بسيادة الصالحين و حكومة العدل العالمية و هلاك الباطل.

إن الاشكالية المحدقة بالنظريات المتعلقة بفلسفة التاريخ، هي كون تلك النظريات جبرية و تدعي ابتناءها على العلم. بينما نجد في الفكر القرآني أن حركة التاريخ ليس جبرياً و أن لأرادة الانسان تأثيراً في اجتياز 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، لا يمنع تحقق البشارة و الوعد الالهي الختمي — و ليس كتوقع احتمالي — 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 السراو الضراء و الصعود و الهبوط، صوب الكمال و السمو. إن الايمان بالمصير يعني الاعتقاد بنهاية متكاملة و سامية. إن حركة التاريخ و مسارها — بناءً على رؤية الدين الاسلامي — تتجه صوب العبودية و حكومة القيم و سمو الانسان — و لو كان غير ذلك لكان التاريخ لغواً و عبثاً —، رغم العقبات التي تعترض طريق الحركة و الوهاد و الصعاب التي تجتازها في حركته.

ان الهدف الذي يرسمه القرآن للبشرية، هو «العبادة و العبودية» و يقصد بهذه العبارة المفهوم الاوسع الذي يشمل جميع شؤون حياة الانسان على الارض. و لا يتحقق هذا الهدف الا اذا نفذ جميع اوامره و الا إذا تحقق معرفة الله و عبادته و الا اذا حلت المعنوية محل الرذائل و الزيف «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

«لأنجد في القرآن منطقاً يدل على أن الخلق يصل إلى هدفه فيما لو بلغ الانسان العلم و القوة، بل خلق الانسان ليعبد الله و عبادة الله هدف بذاته... وفقاً لمنطق الاسلام، فان الهدف الاساس من الحياة هو المعبود فحسب. اي يريد القرآن، بناء الانسان و اعطاء 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 اصلة و استقلالية و ان السلوك إلى الله و الوصول اليه يستلزم تنمية الفضائل الاخلاقية و التسابق إلى الحسنات و العمل الصالح و العبادة و العدالة و التقوى...»^٢ إن ما سردناه هو المصدق 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 — من وجهة نظر القرآن الكريم — مسرح لأنشطة اصحاب الحق و الباطل، للوصول كل إلى اهدفه و مبادئه. ان اصحاب الحق في صدد متابعة الحق و عبادة الله و نشره و الابتعاد عن الثراء و القوة... و اما الباطل فيقصد الشهوات و الاكتناز و الظلم و الكفر و المفساد و الضلالة و الجنوح عن العدالة و طلب المقام و التكبر و حب الذات... و يتقدم اصحاب الحق و طلابه، الانبياء و الاولياء و الصالحون و يتقدم الباطل، الفراعة 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 آليه حركته. إن الانبياء و اتباعهم طالما اعلنوا مناهضتهم للكفر و الظلم و الفرعة و زعماء الثراء و القوة، و هددوا مصالحهم اللامشروعة. ان رسالتهم الاساسية كانت تحقيق عبادة الله و العدالة الاجتماعية اللتان لم تنفقا و مصالح اصحاب الباطل.

من وجهة نظر القرآن الكريم، كان هناك صراع دائم و مستمر - منذ بداية نشوء العالم - صراع بين اهل الحق و الفئة الباطلة، بين ابراهيم و موسى و عيسى و محمد و اتباعهم المؤمنين و فئة كعمرد و فرعون و الجابره اليهود و ايسفيان 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 «ملا» و «المترفين» و المستكبرين و الدور الحق «للمستضعفين». مع ذلك ففي المنظر 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 طبيعية.^{٤٢}

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

المقال الثالث: نهاية التاريخ

إن الصراع و التنازع بين الحق و الباطل و المؤمن و الكافر، قدم بقدم بدايات التاريخ و مستمر إلى يومنا هذا. و أما النزاعات الخارجية 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 النزاع و الصراع؟ بناءً على ما وعد القرآن الكريم فإن نهاية هذا «الصراع» هو انتصار الإيمان و الحق و اندحار الكفر و الباطل، أي أن الحق سيصل إلى قمة تكامله و قوته و ستهيئ الارضية لانتصاره 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 سيطيحوا بالكافرين و المفسدين و ستندحر قوة الشيطان و سلطانه. و قد ألمحت الأحاديث صراحةً إلى زوال الشيطان و دحره على يد الإمام الحجة عليه السلام.

إن النصر النهائي لقوى الحق و السلام و العدالة هو فكرة قرآنية تعلن حاسماً أن النصر النهائي مع الدين الحق و الإيمان و ان الغلبة القطعية للصالحين و المتقين، ما هي الا قطع يد الظالمين و المستكبرين و ما هي الا المستقبل الواضح و السعيد للبشرية. ان قمة هذه الحركة ستتحقق بقيام و ظهور المنجي الموعود أي المهدي عليه السلام من وجهة نظر الاسلام، و هو الذي سيقود الفئة الحقّة و سيدخل في منازعة نهائية مع جبهة الكفر و الباطل سيظفر في تحقيق الوعود الالهية الحتمية و سيصل التاريخ إلى نهايته المجيدها.

إن الله لا يخلّف وعده الحتمي هذا و سينتصر الحق ملء القوة و المجد. يستفاد من مجموع الآيات و الروايات، بأن قيام المهدي الموعود هو آخر حلقة في مسلسل صراع الحق و الباطل الذي بدأ قديماً ببدء العالم. ان المهدي الموعود سيحقق افكار جميع الانبياء و الاولياء و مناضلي طريق الحق، و بعبارة اخرى فالمهدي هو حصيلة كل المجاهدات و المساعي التي قام بها الانبياء و هو ثمرة النهضة التي قام بها مناشد و الحق، 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 — سينتهي — 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 المحطات لهذه الحركة. و يعدّ عصر الانبياء هو الارضية و مراحل 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 ان 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:

﴿يُرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^{٤٥} ﴿نَجْعَلُهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ﴾^{٤٦} ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾^{٤٧} ﴿لَيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾^{٤٨}

يمكن استنباط الخيارات الآتية 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 الاتجاه مستقيم و تكاملي (بالرغم من الأحياطات 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 مخططة بكل شئ. إن ارادة الإنسان و اختياره اساس حركة التاريخ و هو يدخل أيضاً في اطار مشيئة الله. ان ارادة الانسان و اختياره لا يمنعان من تحقق التنبؤ القرآني (لأن وقوعه حتمي بناءً على الإخبار الغيبي).
- إن ارادة الانسان لها تأثير كبير على تحقق المجتمع المثالي و المرتجى و التسريع أو الأبطاء في تحقيقه. إن حركة التاريخ يجب ان تتجه صوب تحقيق هدف الخلق و غايته و ما ذلك إلا لتحقيق 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 الباطلة المفسدة التي يتزعمها الشيطان.
- ان هناك صراعاً مستمراً بين جهة الحق (المجتهدون في ساحات العبودية) و جهة 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 ان الانسان لم يصل إلى الكمال العقلي و الخلقي و الإجتماعي، فهو يواجه مشكلات عديدة و هذا بدوره يمنع الوصول إلى المجتمع المثالي.
- بعد تحقق هدف و غاية الخلق الاصلية (عبادة الله و عبودية الانسان)، يصل الدور إلى تطبيقها و اهدائها الفرعية.

هنا تظهر مكانة (عقدية المهدوية) و يظهر كذلك التفسير الاستراتيجي للمسائل و الاجابة الاصلية على المشاكل و النقائص و تطبق مع فلسفة التاريخ السامية.

بما ان حركة التاريخ تسير صوب تحقق عبودية الانسان و التقرب إلى الله و سلطة الفضائل الاخلاقية و اجتناب 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 يتضمن 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. إن هذا المعيار و المؤشر يعد النموذج الالهم و أساس أطروحة «عقيدة المهدوية».

هناك تعاريف عدّة و متنوعة لعقيدة 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 مختلفة».

— «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»^{١٠}.

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.^{١١}

تأسيساً على ما قلناه، فان «عقيدة المهدوية» هي التصوير و التخطيط الكامل و الشامل للمجتمع الموعود به و بيان خصائصه و برامج و أهدافه و استراتيجياته و تعاليمه المتنوعة. و ينبغي في اطار هذه الرؤية تعيين موضع السياسة و الثقافة و الاقتصاد و الاجتماع و تبين علاقة بعضها ببعض. إن عملية وضع السياسات في هذا النظام سيكون في صورتها العامة و العريضة. 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 بعض 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 الاجتماعية 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 (الثقافة و السياسة و الاجتماع و الاقتصاد و...) منها. انما 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 الألمانية الفضلى» عند هيغل أو «الشعب المختار» عند اليهود، أو «العالم الغربي» عند فوكوياما و قد وردت في روايات كثيرة: «و تشرق الارض ينور ربها و يبلغ سلطانه المشرق و المغرب»^١، و ايضاً «يحيها الله بالقائم...»^٢ و ان تلك الروايات داله 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 لا ينحصر في مجال القسط و القضاء. و عليه فللعادلة 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 ناحجة. إن فكرة العدالة موجودة في عقيدة المهدوية بصورة متكاملة و تامة و تعدد كئاً اساسياً في تلك العقيدة و ذلك لكي يشهد الإنسان — معاش — تنفيذاً عملياً لها في جميع مجالات حياته.

إنه «بملاً الأرض قسطاً و عدلاً بعد أن ملئت ظلماً و جوراً»^٣. «بملاً الأرض قسطاً و عدلاً... حتى يتمنى الاحياء الاموات تعيش في ذلك...»^٤. و ايضاً «اذا قام القائم عليه السلام حكم بالعدل و ارتفع في ايامه الجور...»^٥.

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 الأحمر لجميع البرامج و الانشطة.

ج) النزوع إلى المعنوية و الكمال

إن التفسير و التصوير الاستراتيجي 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، أكثر 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، فلا يكون عندئذ في صدد الإستغلال و الظلم و التمييز و الحرب و اراقة الدماء و الفساد 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 يسعى إلى كماله النهائي (التقرب إلى الله) و لا يتحقق ذلك الا ان تكون المعنوية و النمو الفكري و الاخلاقي لدى الانسان، و التهذيب و التعليم، في اولوية مهامه. و على هذا الأساس يعد الالتزام بالجوانب المعنوية و

الروحية في الإنسان من اشدّ البرامج و الأفكار لزوماً، و اكثرها اساسية في عقيدة المهدوية، كما جاء في الرواية «اذا قام قائمنا وضع يده على رؤوس العباد، فجمع بها عقولهم و كملت بها احلامهم»^{٩٦} و لأجل تطبيق هذه الفكرة فإن الأمام سيلتفت إلى سريرة الانسان و باطنه و سينور جوهرهم و اخلاقهم و سلوكهم و افكارهم و يجعلها الالهية.

(د) التركة إلى الحق (واجثاث رموز الباطل)

طالما كانت الحياة السياسية 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 تحذوا مصالحهم غير المشروعة و الباطلة. كانت دعوتهم إلى التوحيد و الحق و العدل و قد اصطلحت تلك الدعوة بمصالح اصحاب الباطل و يذكر القرآن ذلك تحت عنوان صراع الايمان و الكفر او الحق و الباطل. ان مواجهة هاتين الفئتين استمرت منذ بداية التاريخ و في الساحات المختلفة للحياة و تبادلنا النصر و الهزيمة بينهما. لكن نهاية التاريخ — وفقاً للسنن الالهية ستكون لأصحاب الحق و ذلك كي تزال عوائق الكمال و السمو عن طريق الانسان و يحكم التوحيد قلوب الناس و نفوسهم. وفقاً للتعاليم الوحيانية، سيكون الحق منتصراً و الباطل مهزوماً «جاء الحق و زهق الباطل» و ان غلبة المهدي الموعود ستكون عصراً لسيادة الحق. و على هذا الاساس نجد ان النزوع 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 ستجثت بناءً على عقيدة المهدوية كما يقول الامام الهادي عليه السلام: «يحق الله الحق و يزهق الباطل... ثم قرأ «بِقِيَّةِ اللَّهِ خَيْرُكُمْ» ثم قال لنا: والله هو بقية الله»^{٩٧}.

(هـ) تحقق العبودية و التوحيد

إن احدى المقومات البارزة لـ «العقيدة المهدوية» هي العناية الخاصة لحكمة و فلسفة خلق الانسان و الرؤية التكاملية إلى اهداف و غايات الحياة. بناءً على معطيات «فلسفة التاريخ السامية» فان المحطة الاخيرة للبشرية، ليست تأسيس مجتمع لاطبقي، او تقدم متواصل، او انتصار حضارة ما، او تحرر الفكر (الروح) و... بل الهدف هو الوصول إلى حياة و معيشة مثالية و مرتجة و فضلى و ذلك في ظل الوصول إلى الله و العبودية له. ينبغي القول ببالغ من الأسى إن تاريخ البشرية يشهد الاستكبار و التمرد و مناهضته للعبادة، بدلاً من عبادة الله و العبودية له. إن فارس هذه الضلالة و العصيان و رمزه النام هو الشيطان و اعوانه. إن ضلالة ابليس سبب لإبتعاد الانسان عن المسار الحقيقي للتاريخ و تورطهم في انحرافات و مفاصد منوعة، فقد استعان ابليس في كل عصر و مرحلة من وسائل و اساليب مختلفة لبلوغ غاياته و قد ابلغ في مناهضته للعبودية في عصرنا الراهن. أنه يجب ازالة هذا العائق و استقرار شريعة التوحيد و العبودية كي تصل البشرية إلى قمم الكمال و التقرب إلى الله و تحقق العبودية. فبناءً على «عقيدة المهدية» فإن على المجتمع ازالة العوائق التي تمنع تقرب الانسان إلى الله و يجب أن يهيئ الارضية للعبادة و العبودية. و سيتحقق ذلك في عصر الظهور و مع اندحار الشيطان و مع السيادة الكاملة للتوحيد و المحورية الالهية. و قد جاءت في الروايات ان المهدي «ملاً قلوب عباده [أي عباد الله] عبادة...»^{٩٨} و ايضاً يميل الناس إلى عبادة الله و العمل بالدين^{٩٩} و ايضاً، عند ما يقوم القائم لا يعبدون الا الله^{١٠٠} و ايضاً «اذا قام القائم عليه السلام لا يبقى الارض الا نودي فيها بشهادة ان لا اله الا الله...»^{١٠١}

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

ان احدى الواجه المشينة 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. إن أكثر دول العالم كانت تأمل بحلول الاستقرار و السلام في أعقاب الحربين العالميتين الاولى 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 ساءت كثيراً من الصراعات العالمية و الاقليمية (كإحتلال العراق) او عجزت عن حل اسبط النزاعات. 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 استشهد الكثير منهم في سبيل ابلاغ و نشر الشريعة الالهية و... بناءً على فلسفة التاريخ السامية، كان العالم شاهداً على النزاعات و الحروب بين هاتين الفئتين و قد استمرت لفترة معينة. إن العنف في جميع صورته يشكل جزءاً لازماً من الحياة البشرية و لا يزول منها الا في ظل خطة كاملة و جامعة. هذا الاتجاه يفرض اجثاث جذور العنف (الإستكبار و الشهوات و صراع القوة و النزاعات الاجرامية) و ابادة فاعلي ذلك. و يجب ان تكون تربية الناس و تعليمهم بحيث يصرفهم عن الاعتداء و سفك الدماء و يكون سبباً في إستتباب الصداقة و السلام. ان هذه الرؤية لا تُفَعَّل الا في ظل «عقيدة المهدوية» و تكون من خصائصها استقرار السلام الدائم و العالمي: «و لذهبت الشحنة من قلوب العباد و اصطلحت السباع و البهائم»^{٦٢} و ايضاً: «... ليرفع عن الملل و الاديان الاختلاف...»^{٦٣} بناءً على فلسفة التاريخ السامية فإن الصراعات و الحروب المستمرة، خاصة 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 كسب رضاهم سيكونان في الاولوية، عند تبين و عرض (عقيدة المهدوية). و ان خططها و برامجها و افكارها السياسية و الثقافية و الاقتصادية و الاجتماعية ستكون في مسار ضمان جميع حاجات الناس المادية و المعنوية و حل جميع مشاكلهم. إن التاريخ المجيد للاديان السماوية و خاصة الاسلام منها، شاهد على سعي الانبياء و الائمة في سبيل تلبية حاجات الناس كافة و السعي في التقليل من مشاكلهم. إن الدفاع عن طبقات المجتمع المحرومة و الدانية و المظلومة و المستضعفة و السعي لانقاذهم و تحريرهم من برائن الظلمة و الطاغوت، يعد من المع صفحات التاريخ إشراقاً، و قد كان احدى أسباب كفاحهم ضد المجاميع الظالمة و الطاغية، هي محاربة الإستغلال و الإستثمار بين الناس و زيادة الأهم و معاناتهم الكثيرة اصلاً. مثلما بينا في فلسفة التاريخ السامية فان نهاية هذا التنازع و الصراع، هي انتصار المستضعفين و الطبقات الدنيا في المجتمع و اندحار الاستغلاليين و اصحاب القوة اللامشروعة. إن الشعوب و على امتداد حياقيهم السحيقة، لم يشهدوا — كواقع تاريخي — يوماً حلاً لجميع مشاكلهم و تلبية لحاجاتهم، الامر الذي سيتحقق في «عصر الظهور» و سيؤدي إلى الرضا و المسرة للجميع.

جديرٌ بالقول إنه تأسيساً على ما يدعي فوكوياما، فان الليبرالية الديمقراطية، هي اسمي و آخر الانظمة المثالية المرجحة و انها النهاية السعيدة للتاريخ و الحال أن ادنى مناقب رؤيته، هي ضمان مصالح طبقة خاصه بالمجتمع و تلبية رضا الاكثرية (المادية و الشكلية الظاهرية)، اما الاقلية في هذا النظام، فهم محرومون من كثير من الامكانيات و وسائل الراحة و الرضا و ستكون نغمات العدالة غريبة على

آذاهم. بينما نجد في عقيدة المهدوية، أن جميع صنوف المجتمع و طبقاته و أن جميع المطالبات المشروعة ستكون موضع عناية و رعاية. و ستنفذ خطط و برامج كثيرة في مسار خدمة المجتمع و كسب رضاهم. و قد جاء في الروايات: «يرضى 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)

ان احدى المقومات الرئيسية لـ (الفلسفة السياسية)، هي التساؤل عمّن ينبغي او يجدر به ان يكون حاكماً؟ 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 قلما عرجوا بالحديث على حكومة الكفوئين (الصالحين و المستضعفين). ان هذه الفرضية قد وجدت التفاتاً و عناية في المدرسة الاسلامية و على الأخص في العقيدة المهدوية. سيرث الصالحون و المستضعفون (من لم يكن له قدرة) — من منظار القرآن و الاحاديث — الارض و يحكمون عليها و سوف يفقد اصحاب الثروة و القوة و الخداع دورهم في الحكم.

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

ان «الاستضعاف» في هذا المنحى، هو بمعنى تحية اصحاب الكفاءة و الصالحين من الحكم (و ذلك بفعل الحكام اللاشرعيين) و فقداهم للوسائل المناسبة لعرض الخدمات على الناس و ارساء العدل. اذاً حكومة اصحاب الكفاءة هي احدى المؤشرات المهمة «للعقيدة المهدوية»، خصوصاً في المجال السياسي و الخاصة البارزة للحكام السياسيين. لسوف لأتحل أية مشكلة في المجتمع و سوف يكون مستقبل العالم معتماً مظلماً، مادام المنحطون و ذوو القوة و الخداع — و هو مانشهده حتى اليوم — يسرحون في ساحات السياسة. لكن عقيدة المهدوية تعطينا الامل بأن: 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 أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا...﴾ انما نزلت في صاحب الامر الذي يظهر في آخر الزمان و يهلك الجبارين و الفراعنة...^{٧٠} و جاء في تفسير آية ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾: اي «القائم و اصحابه»^{٧١} و من الواضح ان يكون في ذلك العصر، اصلح الأفراد و أطهرهم و أعلمهم و اقواهم اي الإمام المهدي، ممسكاً بزمام الامور، ثم يقوم برفع الصالحين الى مناصب السلطة.

ط) التطور الاجتماعي و البناء

إن تاريخ البشرية قد شهد تغيرات و تحولات عديدة و قد اجتاز مراحل مختلفة. و كان عادة ما تحدث امور جديدة و تحول عميق في كل مرحلة. إن 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 تتضمن نقاطاً سلبية و تحديات؟

جدير بالقول ان هذه التغيرات سلبية و ايجابية. ان الصفحة الايجابية 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 موحدة و عليه ازداد مستوى تنعم عامة الناس من النعم و كسب رضاهم و

قناعتهم. اما الجوانب السببية لهذه التحولات خاصة ما يتعلق منها بمناهضة الدين و التميز و العزوف عن الحق الذي ملأ صدر البشرية فيها و قلل من مستوى رضاهم و قناعتهم. ان الحداثة في عصرنا الحاضر لمرمز تام لتحوّل تواجه تحديات اساسية و ازمت كثيرة (كأزمة المعنوية و الهوية و المساهمة...) و لا يتوقع لها سيراً جيداً، اذ كلما استمر التقدم الصناعي و الرفاهية الظاهرية، كلما ازدادت المتاعب و الصعوبات و قد دبّ الفساد و فقدان الكفاءات إلى البنى المختلفة للسلطة و ادى إلى عدم الاستقرار و إلى التفتت في السياسية و الاقتصاد و الثقافة و سبب روابط غير عادلة. و هذا ما يستدعي تعديلاً واسعاً في جميع الساحات.

ان عقيدة المهدوية تتكفل صياغة علاقات سليمة و انسانية و تتكفل التحول الواسع في جميع المجالات و الاعددة: 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 فإن احدى الاتجاهات المحورية لعقيدة المهدوية، هي خلق تطورات في جميع الشؤون و التحديث في جميع الساحات المختلفة للحياة، لاشك انه يمكن الاشارة إلى مقومات اخرى (كمحورية الأمامة و الحكمة و العقلانية...)، ان واجب الاختصار يفرض علينا عدم الخوص في التفاصيل.

(هـ) تحقيق التناسق و التناغم

ان احدى الوجوه اللازمة لعقيدة المهدوية، هي تحقيق التناسق و التناغم و الانسجام في المجتمع الانساني و فيما بين أفراد المجتمع. و في اطار هذا التوجه سوف تزول الخلافات و الامتيازات و التكررات و... و سوف تتحقق الوحدة و تآلف القلوب و التناغم الكامل. و يوجد هذا الانسجام و التناغم في جميع اركان و ابعاد عقيدة المهدوية و لا تجد أثراً لأي اختلاف أو تناقض في ذلك.

النتيجة

إنّ عرض و بيان عقيدة المهدوية في الإطار النظري «لفلسفة التاريخ» يفتح آفاقاً حديثة قباله الباحثين و المفكرين و يعرض مفاهيم و تعاليم جديدة من وجهة نظر الكاتب، فإن اهمّ درس لهذا الرباط هو «الإنطباق الكامل لعقيدة المهدوية مع فلسفة التاريخ السامية» و البيان الواضح و اللازم لنهاية التاريخ. و يمكن استحصاّل مقوّمات مختلفة من هذا الرباط او الصلة منها: الشمولية و العالمية محورية العدالة و التوجه إلى المعنى و النزوع إلى الكمال، و النزوع إلى الحق و تحقق العبودية للانسان و مناهضة العنف، سيادة الكفاءة و التطور الايجابي و ضمان الرضا و... و وضح ايضاً انّ عقيدة المهدوية هي تلبية للحاجات و الطلبات الأساسية للبشر و تفسير استراتيجي و حقيقي لشؤونهم. في إطار هذا التوجه الجامع و الكامل ينبغي تعديل و تصحيح تعامل الانسان مع الله ربه (في مسار العبودية و التقرب اليه) و ينبغي على الانسان بناء تعامل بناء و سليم مع الآخرين و يجب عليه العزوف عن الاعتداء و فيما يتعلق بنفسه ينبغي عليه تبني اتجاه جديد و تبني تهذيب النفس و غنى الضمير و... و ستكون حصيلة كل هذه البرامج و الأفكار، زوال جميع الصعوبات و النقائص و الحصول على حياة مثالية، فضلى و اسمى.

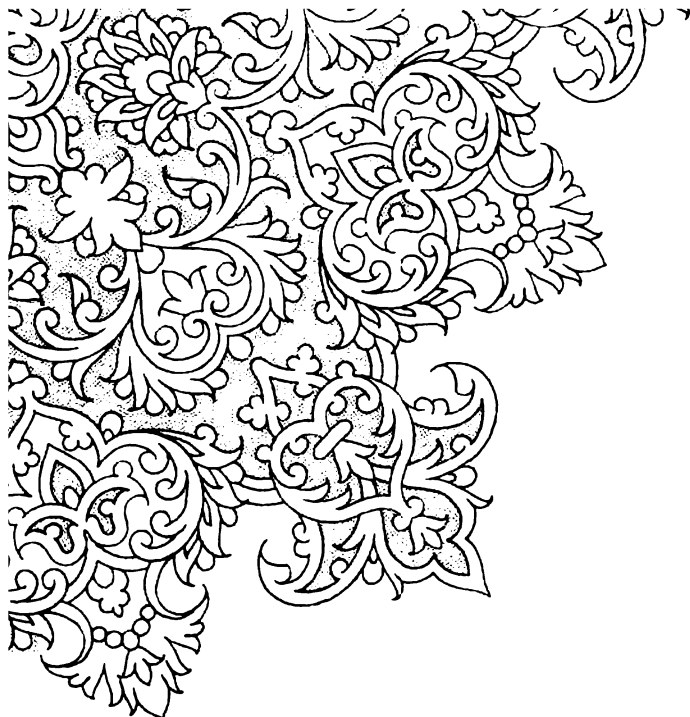
إن اهم و ابرز حصيلة لهذه العقيدة هي المعنوية و العدالة و العقلانية. و الوصول إلى هذه المقدمات الثلاث يؤثّر على الكمال الخلقي و الاجتماعي و العقلي للإنسان.

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

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

۱۷. جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی (القاموس الفلسفی)، ص ۲۰۴.
۱۸. علی‌رضا صدرا، انتظار (الانتظار)، العدد ۱۳، ص ۲۱۴.
۱۹. محمدتقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن (المجتمع و التاريخ من منظار القرآن الكريم)، ص ۱۵۳.
۲۰. آتش و الش، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ)، ص ۲۸.
۲۱. حسن کریمی، فلسفه تاریخ (فلسفة التاريخ)، ص ۱۴ — ۱۵.
۲۲. مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ)، ص ۲۸.
۲۳. فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری (فلسفة التاريخ، المنهجية و كتابة التاريخ)، ص ۸۳.
۲۴. فلسفه تاریخ از دیدگاه جامعه‌شناسی (فلسفة التاريخ من منظار علم الاجتماع)، ص ۱۶.
۲۵. تاریخ و تاریخ‌نگاری (التاريخ و كتابته)، ص ۲۶.
۲۶. فلسفه تاریخ: روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری (فلسفة التاريخ: المنهجية و كتابة التاريخ)، ص ۵۰.
۲۷. مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ)، ص ۱۳.
۲۸. بول ادواردز، فلسفه تاریخ (فلسفة التاريخ)، ص ۲۲.
۲۹. جامعه و تاریخ (المجتمع و التاريخ)، ص ۳۵۳.
۳۰. مجله الانتظار (فلسفة التاريخ)، العدد ۱۳، ص ۲۱۶.
۳۱. فرهنگ فلسفی (القاموس الفلسفی)، ص ۲۰۴.
۳۲. بول ادواردز، فلسفه تاریخ (فلسفة التاريخ)، ص ۲۵.
۳۳. انظر: الكاتب، آئنده جهان (مستقبل العالم)، ص ۳۱ و ۴۷؛ بول ادواردز، فلسفه تاریخ، ص ۷۱ — ۷۵؛ اتکینسون، فلسفه تاریخ (فلسفة التاريخ: المنهجية و كتابة التاريخ)، ص ۶۱ و ۶۲ و ...
۳۴. محمد جواد یوسفیان، مجله دانشگاه انقلاب (مجله جامعة الثورة)، العدد ۲۱۱، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.
۱. درسهایی سیاست خارجی (دروس السياسة الخارجية)، ص ۲۷۶.
۲. مجله دانشگاه انقلاب (مجله جامعة الثورة)، العدد ۲۱، ص ۱۲۰؛ عصر ما (عصرنا)، العدد ۱۹، آبان سنة ۱۳۸۰هـ.ش.
۳. مسعود پور سیدآقایی، الانتظار، العدد ۱۶، ص ۱۰.
۴. اندرو هیوود، درآمدی بر ایدئولوژیهای سیاسی (مدخل إلى الايدولوجيات السياسية)، ص ۵۰۶.
۵. فلسفه تاریخ از دیدگاه جامعه‌شناسی (فلسفة التاريخ من منظار علم الاجتماع)، ص ۱۷ — ۱۸.
۶. محمد رضا کاشفی، دین‌پژوهی و گوناگون (پرسش‌ها و پاسخ‌ها، دفتر چهارم) بحوث حول الدين (تساؤلات و اجابات دفتر الرابع)، ص ۴۵.
۷. بول ادواردز، فلسفه تاریخ، ص ۳.
۸. اتکینسون، فلسفه تاریخ: روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری (فلسفة التاريخ: المنهجية و كتابة التاريخ)، ص ۲۴ — ۲۵.
۹. نفسه، ص ۸۲ — ۸۳.
۱۰. ج والشی، ص ۲۵؛ بول ادواردز، ص ۷.
۱۱. ویلیو اش، والش، ص ۱۴؛ فلسفه تاریخ: روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری (فلسفة التاريخ: المنهجية و كتابة التاريخ)، ص ۵۰ — ۵۱؛ لمطالعة وجهات نظر المفكرين المذكورين انظر: آئنده جهان (مستقبل العالم)، ص ۳۹ — ۴۶.
۱۲. بول ادواردز، فلسفه تاریخ (فلسفة التاريخ)، ص ۱۸ — ۲۱؛ اچ، والش، مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ)، ص ۱۳ — ۱۸؛ کریم مجتهدی، فلسفه تاریخ (فلسفة التاريخ)، ص ۱۵۶ — ۱۶۹ و ...
۱۳. محمد آراسته‌خو، فرهنگ اصطلاحات علمی — اجتماعی (قاموس المصطلحات العلمية — الاجتماعية)، ص ۷۲۷.
۱۴. دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی (موسوعة العلوم الاجتماعية المقارنة)، ج ۱، ص ۳۰۹.
۱۵. بول ادواردز، فلسفه تاریخ (فلسفة التاريخ)، ص ۲.
۱۶. مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ (المجتمع و التاريخ)، ص ۲.

٣٥. تاريخ و تاريخنگاري (التاريخ و كتابته)، ص ٦٠.
٣٦. حسين علي نوذري، فلسفه تاريخ: روش شناسي و تاريخنگاري (فلسفه التاريخ: المنهجية و كتابة التاريخ)، ص ٥٢٣.
٣٧. تاريخ و تاريخنگاري (التاريخ و كتابة التاريخ)، ص ٥٧.
٣٨. فلسفه تاريخ (فلسفه نظري تاريخ فلسفه علم تاريخ) (فلسفه التاريخ، فلسفه التاريخ النظرية، فلسفه علم التاريخ)، ص ٧ و ٨.
٣٩. مقدمه اي بر فلسفه تاريخ (مدخل إلى فلسفه التاريخ)، ص ٢٨.
٤٠. حسين كرمي، فلسفه تاريخ (فلسفه التاريخ)، ص ٦١ — ٦٦، يعقوب جعفري، بينش تاريخي قرآن (رؤية القرآن الكريم التاريخية)، ص ٣٥ — ٤٧.
٤١. سورة الذاريات، الاية ٥٦.
٤٢. مرتضى مطهري، تكامل اجتماعي انسان (تكامل الانسان الاجتماعي)، ص ٧٦.
٤٣. مرتضى مطهري، قيام و انقلاب مهدي (نهضة المهدي و ثورته)، ص ٤٩ و ٥٠.
٤٤. للمزيد من المعلومات انظر: الكاتب، آينده جهان (مستقبل العالم)، ص ٦٦ — ٧١.
٤٥. سورة الانبياء، الاية ١٠٥.
٤٦. سورة القصص، الاية ٥٥.
٤٧. سورة الاسراء، الاية ٨١.
٤٨. سورة التوبة، الاية ٣٣.
٤٩. فصل نامه انتظار (مجلة الانتظار)، العدد ١٦، ص ١١، ٢٠، ٥٢ و
٥٠. نفسه، ص ٢٠.
٥١. كمال الدين، ج ١ ص ٢٨٠.
٥٢. ينابيع المودة، ج ٢، ص ٥١٤.
٥٣. الكافي، ج ١، ص ٣٣٨؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٤٩.
٥٤. بحار الأنوار، ج ٥١، ص ٢٥٠؛ اثبات الهداة، ج ٣، ص ٦٣٩.
٥٥. الارشاد، ج ٢، ص ٣٨٤؛ كشف الغمّة، ج ٢، ص ٤٦٥.
٥٦. بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٣٣٦؛ منتخب الاثر، ص ٤٨٢.
٥٧. يوم الخلاص، ج ٢، ص ٦٦٣.
٥٨. كتاب الغيبة، ص ١٧٩.
٥٩. منتخب الاثر، ص ٥٩٢، ح ٤. (حاي دقيق اين ياورقي مشخص شود)
٦٠. تأويل الايات الظاهرة، ص ٣٦٩.
٦١. تفسير العياشي، ج ١، ص ١٨٣.
٦٢. بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٣١٦؛ منتخب الاثر، ص ٥٩٢.
٦٣. بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ٢.
٦٤. كشف الغمّة، ج ٣، ص ٢٦٩.
٦٥. دلائل الامامة، ص ٢٥٠.
٦٦. كتاب الغيبة، ص ١٧٨.
٦٧. منتخب الاثر، ص ٦١١١.
٦٨. يوم الخلاص، ص ٢٢٤.
٦٩. نفسه، ص ٢٢٤.
٧٠. البرهان، ج ٣، ص ٢٣٠.
٧١. تفسير القمي، ج ٢، ص ٧٧.
٧٢. اثبات الهداة، ج ٧، ص ٧٣؛ الغيبة، ص ٢٥٣.
٧٣. بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٩٥.



اطروحة (تكريم)
طهارة النفس

الخلاصة

بما أن الله عز وجل أنطاط تغيير مصير البشر بتغيير نفوسهم، و لم يشأ أن يفرض الدين علي الإنسان بالجبر و الاكراه، فإن ظهور الحجة المنتظر عليه السلام بعد قرون من الغيبة أمر يتعلق بتغيير نفوس الشيعة و إنتخابهم الحرّ و «الفرج» و هو قدرة الإسلام الحقيقية منوط بإنتخاب حر لذلك الإمام عليه السلام من قبل الشيعة، إذ لن يثمر الانفعال و الخضوع للظلم سوى مزيد من الضعف و الذلة.

إن غيبة الذخيرة الإلهية لآخر الزمان المكتنظ بالظلم و الجور، فرصة ذهبية لمحو الأخطار و التهديدات، و كل هذا سيتم علي يدي بقية الله عليه السلام للشيعة الصادقين الأكياس، حتي تمهّد «التقوي و التقية» عند البشر مقدمات الظهور.

الشيعة الَّذِينَ يشعرون بثقل أعباء الغيبة علي كواهلهم، أدركوا بكل فراسة و حنكة أن تشكيل حكومة محلية و وطنية في أي عصر من عصور التاريخ، بحاجة إلي برمجة شاملة، و تربية عناصر مميزة و مخلصه، و تحشيد الطاقات و الإمكانيات و غير ذلك من العوامل الضرورية، فما بالك بتشكيل حكومة عالمية تقوم علي أساس الدين و التقوي و الفضائل الأخلاقية، و ذلك في عصر السيادة المطلقة للكفر و الفسق العالميين و شمولية الظلم و الجور لكل أرجاء المعمورة. لهذا، يبدو في الوهلة الأولى أنه من الضروري رسم خارطة «دكتورين» (الأطروحة) للظهور بهدف صياغة الأهداف، و مسار حركة الشيعة، و تخمين الحجم الهائل للخطوات و البرامج التنفيذية الصغيرة و الكبيرة... خارطة تكون لها قابلية برمجية ممتازة في تقريب و توحيد العالم الشيعي، و يكون بوسعها إخراج الشيعة عن حالة الانفعال في إنتظارهم، و تعبئة كل التجارب التاريخية و الفضائل العلمية و الكوادر البشرية و الإمكانيات المادية للعالم الشيعي في إطار خطة (برامج) جامعة و شاملة.

إنّ تفكير الإنسان في أسرار بداية حياته الفردية و الإجتماعية و نهايتها، كان عملية جارية علي الدوام في التاريخ البشري. 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 بوسعهم تصديق أن الخالق الحكيم العادل، خلق عالماً و دبره بمتنهي الحكمة و العدالة، لكنه ترك المجتمع الإنساني لحاله حتي نهاية حياته الدنيوية كي يصادر حكام الجور و الفسق دائماً و ابدأ العدالة و الأمن و الثروة لصالحهم، و يوظفوا مفكري التملق و رجال دين البلاط من أجل إستغلال ثمار العلم و الدين في سبيل 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 المسالك البشرية تحدثت هي الأخرى عن ظهور منقذ للبشرية في نهاية التاريخ. لذا يمكن اعتبار 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 ثقة من التي نلاحظها في التشيع.

و من جهة أخرى، نشهد اليوم دعاية سلبية واسعة النطاق ضد الحكم العالمي للمصلحين بمحورية الإنسان المصلح الموحد. ان هذا التيار يكرّس من قبل إلهيمنة الرأسمالية الليبرالية، و سيادة 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 السليبي:

- الإيمان بالمهدوية حصيلة خيال الإنسان، فالذرة المثالية لدي الإنسان غرست بذور هذه الاسطورة المهدوية في أعماق الوجود البشري، و الإاضطهاد الذي تعرض له معظم الناس بنحو متكرر و متواصل سقي هذه البذور و غماها. لذلك فإن الإعتقاد بالمهدوية رغم أنه فكرة زلال و حلم وردي عذب، الا انه بالتالي أسطورة لا نصيب لها من الواقع.

- إن المخلص الموعود اذا ظهر لا يمكن أن يكون موفقاً و ناجحاً. هذا هو التيار الدعائي هوليوود الذي طرح بحجم هائل خلال العقدين الاخيرين، إن التقنيات العلمية المتطورة، و التطورات التكنولوجية الحديثة في داخل المنظومة الليبرالية الديمقراطية جعلت من جنود و عساكر حكام الجور قوات ذكية و قادرة بمفردها علي دحر و تدمير كل معارضي السلام و الاستقرار في الأرض بشراً كانوا أو غير بشر. و أحد معارضي السلام و النظام العالمي الجديد هو الإمام المهدي عليه السلام موعود العرب و المسلمين الذي لا حظ له من النصر.

- الإيمان بالمهدي فكرة شمولية تنادي بسلطة الفرد علي العقل الجمعي، و الحال أن البشرية نالت مرحلة من البلوغ الفكري و الكمال العقلي الذي لايقبل معه السلطة المطلقة و الشاملة لادعياء القدسية و الملوكوتية. و هكذا يرسون للإمام المهدي في أذهان العالم صورة استبدادية لحاكم يتصرف خلافاً لـ «سلطة العقل الجمعي» ذات الطابع المقدس و المنطقي.

- فكرة المهدوية وعد بالعدل و الأمن في غاية العالم، و الحال أن غاية العالم قد حلت فعلاً و تحققت اللجنة الموعودة علي الأرض. و في هذا السياق تحدث منظرو الرأسمالية

الليبرالية الديمقراطية مثل بوپر 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 الأمريكيان في نظامهم العالمي الجديد و سيادتهم المقتدرة، و هذا معزلة «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 عليه السلام. لذلك يطرح هذا السؤال: ما أُلذي يمتلكه العالم الإسلامي و التشيع من مشاريع و برامج المواجهة العالمية (و ليست محلية أو اقليمية) لهذا الهجوم العنيف؟ ألم يكن الآن وقت تنظيهم الأفكار العالمية لتبيين المعارف الشيعية و الولائية و المهدوية في مقابل السعي الخيث للنظام الليبرالي الرأسمالي الأمريكي في تنظيم و تحشيد أفكار العالم ضد لباب التشيع و أساسه «أي الولاية و المهدوية»، في الوقت أُلذي يجري فيه الحديث عن نهاية العالم، بمحورية أمريكا و النظام العالمي الجديد؟ ألم يكن 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، غلب و الله المتخاذلون».

أُلذي نعتقده هو أن المسار الطبيعي للحياة الاجتماعية تجاوز الحدود العائلية و القبيلة و العشائرية و القروية و المدنية 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 صلاته 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 أخرى إفتعل النظام الرأسمالي لسيطرته علي المصادر و الإمكانات المادية و الإنسانية في العالم نظاماً هرمياً يقف علي قمته الرأسماليون و معظمهم من الصهاينة. أما بقية الشعوب فتقع في قاعدة هذا الهرم النشاز لتتحمل أعباء القمة و ثقلها، و تبقى راضية عن سيادة هذا الهرم السلطوي بفعل تحقيق 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 يتلغوا نتائج كل المكائد التي افعلها سحرة العصر في داخل عصاهم الموسوية. إن شعارات «العدالة للجميع»، و «الأمن للجميع»، و «الثروة و العزة و الحكمة للجميع اذا ما عرضت بمتنهي 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 «إهيمنة 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 تنجم الارادات و الأفكار و المعنويات برياح الكسل و الارتقاء الباردة، عملية في غاية الصعوبة و التعقيد. ينبغي تدقيق الدم الساخن للجهاد الحسيني و الحرارة المتوهجة لإنتظار المهدي في عروق الشتاء المتصلبة. ألاتشاق 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 عليه السلام هي ذنوبهم و سلبياهم: (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 ألذي لا سبيل للتعدد إليه، و لا الانقسام إلي ظاهر و باطن. انه مصلح البرية التي خلقها الله، و من تحصل عن طريقه أهم 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 تراتل الوجود و تطوراتها. الدنيا باقية يقاته، 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 عبادته.

إن الله تبارك و تعالي و لأجل إتمام و إكمال هدايته التشريعية أراد طبعاً إبلاغ هذه الشريعة و قد تم هذا الفرض، و بالإضافة إلي ذلك فقد أختار الإنسان الكامل المعلم 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 رباه في النشأة العنصرية، ليمسك عزوجل بزمام هداية المجتمع البشري، و يكمل بولايته دينه علي الناس و يتم نعمته عليهم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾. انه واسطة و قناة الفيض الإلهي، سواء في تترل «الرحمات الرحيمية» أو في تترل «الرحمات الرحمانية» الإلهية. إن فيوضه عامة و لا تشمل مهاديتها الشيعة فحسب، انما تهدي و ترشد الأمم الأخرى 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 غمده و عصيانه لتوجيهات القادة الإلهيين. إنهم أوتاد الله علي الأرض حتي لا تميد بأهلها و أعمدة الإسلام و حراس سبل الهداية و أمناء الله علي ما أنزل، و حجتة 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 و ساطة أنوار وجودهم، لحرم الأنبياء السابقون من الوحي. إنهم «قادة الأمم» ألذين أرشدوا جميع الأمم بأعمالهم في كافة الظروف بشكل مناسب و بحسب درجة إستيعاب الأمم. لكن الذين يتنفعون من النسائم الربانية لتلك القيادة، هم ألذين يضعون أنفسهم في طريق تلك القيادة و يفتحون قلوبهم علي سماءات المعني لتفيض أنوار الوحي الإلهي علي قلوبهم بحياة ثانية. و لكن بخصوص تلقي تترلات «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 أن أعداء الله يتقوتون من المائدة الإلهية حتي في عداوتهم لله، كذلك أعداء الأئمة

الأطهار يستمدون حتي في عداوتهم للأئمة من مائدة وساطة الأئمة. و كما أن الله سبحانه يتجلي بإسم «الرحمن» في جلوسه علي عرش الربوبية، كذلك 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 التره عن نقص الاعضاء و كل ما يوجب نفور الناس و إغراضهم.

المقال الثاني: المصداق الحالي هو المهدي عليه السلام

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 «الحجة بن الحسن العسكري» (أرواحنا له الفداء)، الذي إذا استثنينا النبوة التشريعية و باقي المناصب الخاصة بالنبي الأكرم ﷺ فإنه يحوز ميراث الخاتم بنحو أتمّ و يتمتع بعلومه و احواله و مقاماته بشكل كامل. و هو الموجود بيدنه العنصري في العالم الطبيعي و تيار الزمن، و به يتحقق وعد الله تعالى 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 ﷺ و الإمام علي عليه السلام. و هذا الأمر لا يلعب 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 ذلك الصبر احياناً و السكوت و الجلوس في الدار، أو الصلح و السلام، أو الثورة و المعارك الدامية، أو العبادة و الدعاء، أو تشكيل الحوزات الدراسية و إعداد الطلبة و بيان الأحكام و المعارف الدينية، أو تحمل السجن و الحبس ... الخ.

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

المقال الرابع: الوعد الإلهي بحكومة الإمام المنتظر عليه السلام

يقول الإمام موسي الكاظم عليه السلام تعليقاً علي الآية الكريمة «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» أن المراد هو أن الله أمر رسوله بالولاية و الوصاية، و الولاية هي دين الحق الَّذِي سيظهره الله علي كل الأديان الأخرى عند ظهور الحجة. و يقول الإمام الباقر عليه السلام بخصوص «عِبَادِي الصَّالِحُونَ» في الآية الكريمة «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» أن المراد منهم أنصار المهدي عليه السلام في آخر الزمان.

و ورد أن الإمام علي عليه السلام تلا بعد قوله «لتعطفن الدنيا علينا بعد شماسها عطف الضروس علي

ولدها» الآية الكرمة ﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ وقال إن المراد من المستضعفين علي الأرض هم أهل بيت العصمة والطهارة الذين سببواهم الله الإمامة والعزة في آخر الزمان علي يد مهديهم.

أجل، إن الوعد الإلهي في القرآن الكريم بحكومة الصالحين وعد قطعي لن يخلف، و سيتحقق علي يد الإنسان الكامل المكمل في ذلك العصر، و بدأ يتبدل خوف المتقين أمناً و يُعبد الله في كل أصقاع الأرض بلا خوف أو شرك:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

المقال الخامس: مكانة الشيعة في تشكيل الحكومة العالمية

نعلم جميعاً أن كافة الأنبياء والرسل الإلهيين أشاروا إلي خاتم الأنبياء في آخر الزمان وأخبروا عنه. ولكن في آخر أرمئة الرسالة والنبوة وباختتام السفراء الإلهيين، و حينما كان الكفار والمشركون - بتدابيرهم النفاقية - ينتظرون بفارغ الصبر نهاية عمر النبي الخاتم عليه السلام، التدبير الإلهي و تقديره أبواب عصر جديد أمام الإنسانية حيث كلف «ولي الله» في مقام تجلي إسم «ولي» الحق تعالي و من خلال إتصاله بمعني الوحي المحمدي، كلف بهداية البشر لنيل القرب من الله و عيوديته. لذلك نقرأ في زيارة الإمام علي عليه السلام في يوم الغدير: «الخاتم لما سبق و الفاتح لما استقبل» لقد أغلقت باب النبوة بعد نزول القرآن المتزه عن كل تحريف و تصرف، و بعد تعريف أئمة الهدى:.

لقد كرر الرسول الأكرم عليه السلام قول: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي و إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً و إنما لن يفترقا حتي يردا علي الحوض»، فدل أمته علي عصر جديد، حتي لا يضلوا أبداً و لا يكونوا أسري البدع و التحريفات، و ذلك عبر تمسكهم العلمي و العملي بالولاية و التفسير الولائي للقرآن. فالقرآن هو جامع الحقائق و المعارف و «تبياناً لكل شيء» و هو الذي يَسُد الحاجة التشريعية و التقنية للبشر، و قد بقي مصوناً طوال التاريخ من حيث ظاهر الآيات و الألفاظ، إلا أنه ظلم و هُجر عبر التفاسير الخاطئة و التحريفات المعنوية. أما حملة القرآن و هم أهل بيت النبي الأكرم عليه السلام فقد استشهدوا تباعاً بالسيف أو بالسم إلي أن قضى الله بغيبة آخرهم.

في مطلع عصر حكومة الثقلين بعد وفاة الرسول الخاتم عليه السلام إستقام الصحابة الصادقون في العصر النبوي علي الشريعة النبوية، و استوعبوا بدقة و عمق قول «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» فغدوا تابعين و شيعة راسخين لولي الله في عصرهم، و هكذا ظهرت «أمة خير» كانت بفضل عقيدتها القلبية و التزامها العلمي بمظهر «إتمام النعمة و إكمال الدين» واسطة فيض الإمام علي الناس «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و نهين عن المنكر» و ما من خير و معروف فوق الإسلام و أحكامه، كما لاخير و لا معروف خارج نطاق الإسلام و أحكامه.

و هكذا، حين أدرك التشيع العصر الجديد لحكومة الثقلين، وجد نفسه صاحب دين قال الله عنه ﴿رُضِيتَ لَكُمْ إِسْلَامَ دِينًا﴾ و قصده تارة أخرى حين قال: ﴿لِيُظْهَرُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾، بذل كل مساعيه و همه لتحقيق الإسلام و لقيام الحكومة العالمية للأئمة الأطهار: و هي رأس المعروف و جامعة الخير كله.

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

إلى الفعل، فإن ظهور الحجة المنتظر عليه السلام هو تبلور القوة و المواهب البشرية، و تشكيل الحكومة العالمية، و هو تجلي القوة و الكمال عند المجتمع البشري، أمور تنقيد بقواعد عالم المادة و سنته، و هي ثمرة الخروج التدريجي الاتصالي للمجتمع الإنساني من القوة إلى الفعل. المجتمع البشري ألذي انتهل طوال عصور مختلفة من قوي العقل و من معين الوحي، و تأثر أيضاً بالجانب المادي و النفساني فيه (في المجتمع)، يتحرك الآن صوب بلوغه و كمال النهائي. و في خضم المرحلة الاخيرة من النزاع بين الحق و الباطل، و التوحيد و الشرك، و النور و الظلمة، و العقل و الجهل و الإيمان و الكفر، سيأتي أوان أن المتقين قد أشبعوا بالعلوم و المعارف النظرية، و العقل و العلمي و الحكومي و الاعتدال الأخلاقي و الفكري، و التسامي المعنوي و الروحي المنقطع النظير في إدارة المجتمعات البشرية المختلفة و المتنوعة، و سيظهر ٣١٣ شخصاً موحداً و مخلصاً يحملون علي عاتقهم أثقال حكومة المهدي عليه السلام و يمثلون الأركان و الذراع الرئيسية له في إدارة المجتمعات البشرية. و إلى جانب ذلك سيمتلئ المشركون من الكفر و الظلم، و يظهر الدجالون و السفينانيون ألذين لن يتورعوا من أجل الحفاظ علي مصالحهم الدنيوية، و رساميلهم التجارية الهائلة، و أنظمتهم العالمية المزحومة بالكفر و الفسق، عن ارتكاب أية جريمة حتي المذابح الجماعية بالاسلحة الكيماوية و الميكروبية و الذرية. إن إشتباك هذين التيارين و صراع الإسلام الأصل النقي مع الكفر الأصل سيحصل بمقاييس عالمية لا سابقة لها في تاريخ الحياة البشرية. و نتيجة هذا الصراع هي غلبة الصالحين و المتقين بقيادة و ولاية الإنسان الكامل في ذلك العصر عليه السلام، بحيث لن تحدث بعد ذلك أحداث من قبيل شور السقيفة، و قضية الحكمين، أو ملحمة كربلاء، و تبقى المجتمعات البشرية حتي القيامة الكري تطبق الأحكام و الحدود الإلهية و تتمتع بالعدل و التوحيد الخالص و تنعم بمواهب ولاية الأمر الخاصة بالأئمة الأطهار:.

لذا، فإن ظهور الحجة المنتظر عليه السلام هو حصيلة «الخروج التدريجي الاتصالي للشيعية من القوة إلى الفعل». يمثل هذه الرؤية، فإن عالم التشيع ألذي انتقل علي مرّ التاريخ من مراحل تكريس الهوية و رسم حدوده الفكرية و العقيدية و الانتشار الكمي و النمو النوعي إلى أطوار تشكيل الحكومة الإسلامية و الشيعة في ايران الكبرى، ماراً بحياة ملؤها الجهاد و الآلام و المحنف عليه الآن أن يجمع و يعين عصارة فضائله و خلاصة تجاربه، حتي يكتسب في مسار فعليته المستمرة و تحقيق قواه و قابلياته، القدرة و البلوغ اللازمين لإدارة العالم، فيملاً قلوب و عقل العالم بالشعور بالحاجة لحكومة الدين و سيادة التعاليم القيم الإسلامية. و في تصورنا أن هذا الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل يجب أن يتحقق لكي يتحقق الظهور. و بعبارة أخرى «يجب ان يحظى 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 الشيعة يواجهون في مكابدهم لهذه المهمة الصعبة، ذهنيات و نزعات و ثقافة و أدبيات تكونت طوال قرون من التقية و العزلة، و البعد عن سرح الحم و الإرادة. لها ثقافة و أدبيات أثرت في فهم المسائل الإسلامية و في بيان المعارف الدينية، لا علي العوالم فقط، بل و هيمنت كذلك علي الخواص. و هذه معنويات و ذهنيات تدرك مضمون حتي هذه الرسالة بتلك الثقافة و الأدبيات السابقة. و مع أن هذا الشئ طبعي و حتمي إلى حد ما، إلا أنه سيكون معيقاً في استمرار الحياة الشيعة حتي الظهور و يؤدي إلى بطء بل توقف الحركة المنطقية و الحيوية للشيعة في تمهيد مقدمات الظهور.

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

إلى جهاد عظيم لتغيير الروحيات و الثقافة و الأدبيات الخاصة بالوعي و التبيين و تبليغ التعاليم الإسلامية لتأسيس الحكومة الإسلامية العالمية. و بداية هذا التغيير تكمن في التنبيه إلى العالم الشيعي لأن «تسجيل الفرج أمر يتعلق بالشريعة، و تمهيدات مقدمات الظهور و وظيفة الشيعة و رسالتهم فرداً فرداً». إنها وظيفة لا تنحصر في قراءة الدعاء و إصلاح الذات فقط؛ بل «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» أي ينبغي العمل بكل ما يمكن لتوفير مقدمات الظهور. فهل تمّ تعريف و تحديد الاستطاعة و القدرة الشيعية سواء علي مستوى الفعل أو القوة و هل تمّ استخدام هذه الاستطاعة و القدرة النهائية للتسريع في الظهور؟

إن تشخيص و استثمار كل قدرات الشيعة يستلزم برامج و تنظيمات شاملة تجمع و توجه إمكانات الشيعة في الميادين المختلفة. و ان هذا الأمر العظيم أي «بلوغ الشيعة و اقتدارهم علي أعتاب الظهور» يؤدي إلى إيجاد أمة خير يمتلك القدرة علي إصلاح الناس و إدارة المجتمعات البشرية. ان وجود الإمام المحي و الحاضر و تربية شيعة صالحين و مصلحين، من شأنه إعداد النفوس الإنسانية في آخر مراحل الغيبة للتغيير، و عندئذ و حسب السنة الإلهية، سيغيّر الله مصير البشر بظهور الإمام الغائب عليه السلام... التغيير الذي يدخل الإنسانية عصراً جديداً تتمتع فيه لفترة طويلة بحاكمية الثقلين، و التوحيد العالمي، و العدالة العالمية، و الأمن العالمي، و المعنوية العالمية، و الرضا العام لسكان الأرض و السماء.

المقال السادس: بركات حكومة المهدي في ضوء الروايات

إن بداية حكومة الإمام المهدي في آخر الزمان ستكون بداية لعصر جديد في حياة الإنسانية. عصر يمثل حصيلة كدح و جهود كل الأنبياء و الأولياء الإلهيين في كفاحهم المستمر ضد طواغيت التاريخ و فراغته. كما أن رسول آخر الزمان و في خاتمة سلسلة الأنبياء و بتلقي القرآن و أبلاغه الذي يشتمل علي البرنامج الكامل و الجامع للحياة البشرية، فأدخل بذلك الإنسان عصراً جديداً من ولاية الأئمة الأطهار: و الغيبة الصغرى و الغيبة الكبرى، هو المنادي بعصر جديد للبشر يحقق لهم التوحيد و الحكمة و العدالة و الامن و الألفة و الديانة و المعنوية. فنحن نقرأ في الروايات أن الإمام سيظهر دين الحق علي الدين كله، و يميت البدع و الضلالة و يحيي الإسلام، و يجعل القرآن ملاكاً و معياراً للأفكار و الأعمال، و يحيي الواجبات و المستحبات، و يقوم إعوجاج الحق إلي حد لا يعبد في كل الأرض سوي الله تعالي. انه سيفتح مشرق العالم و مغربه، و يفشي في حكومته الفذة العالمية التي ستكون اكبر حتي من حكومة سليمان بن داود عليه السلام، العدالة بين الرعية، و سيملاً الأرض من العدل بلا أي صعوبة، و يعيد حق الله و حق أهل البيت: و سيكتسب كل واحد من المؤمنين بفضلله قوة أربعين رجلاً، و ستكون قلوبهم أصلب من زبر الحديد. و ينجو الناس من مخالب الفتن، إلي درجة تزول معها الحروب و الفتن، و تعم الألفة و الأخوة القلوب، و يسود الأمن جميع المدن، و تنوزع بين الناس أموال كثيرة.

إنه الإمام المهدي سيعمر الأرض و يجعلها نقية جميلة، فتجري الأنهار ببركته و تنمو النباتات و تتضاعف الخيرات و البركات. و ستُفتح معظم أبواب العلم و الحكمة من قبله علي الناس حتي أن كل معارف البشرية منذ فجرها و حتي ذلك اليوم لن تساوي شيئاً بذكر القياس إلي العلوم التي ستظهر في عصره. إنها علوم و معارف تؤدي إلي تحول ملحوظ و رفاه عظيم في حياة الناس، رفاه لم يسبق لها مثيل طيلة أيام البشرية. و ستشرق 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 تعالى فرجه، يمكن استخلاص السمات التالية من الروايات الواردة:

١. حكومة التوحيد و عبودية الإله الواحد في العالم.
٢. إحياء الأحكام الإلهية.
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. الأمن العام و الشامل.
٨. الزيادة منقطعة النظير في القدرات الروحية و المعنوية للبشر.
٩. الألفة و الأخوة بين الناس.
١٠. التطور العلمي و تفتح أبواب العلم علي البشر.
١١. عمران الأرض كلها.
١٢. رضا جميع الناس و حتي أهل السماء و الطيور و الوحوش في الأرض.

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

الفصل الثاني

المقال الأول: رسالة التشيع في عصر الغيبة الكبرى

تبين لحد الآن أنَّ استيعاب الإنسان المختار يمكن أن يبلغ درجة يستطيع معها باختياره و انتخابه أن يذيب إرادته في إرادة الله، و يبقى إلي جانب فناء ذاته قائماً و موجوداً بذات الحق تعالى، 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 أخرى، فإنَّ المساعي المتظافرة و المتنامية للشيعية علي مر التاريخ بقيادة الإمام المنتظر عليه السلام طوت مراحل تكاملية صعبة إلي أن وقفت أخيراً لتشكيل حكومة شيعية في بلد حساس يعترف أكبر الخبراء و الاستراتيجيين في العالم أنَّه يقع في أهم مناطق العالم من الناحية العسكرية. ان رسالة الشيعية في عصر الغيبة يجب أن تصاغ عبر الجهاد العظيم بالاستفادة من الامكانيات و القدرات المتاحة اليوم للتشيع.

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

(الف) الصعيد الثقافي.

(ب) الصعيد الإنساني.

(ج) الصعيد البرمجي.

المقال الأول: الأهداف العامة للتشيع في التمهيد للظهور

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

(الف) الصعيد الثقافي: نشر و تعميق ثقافة إنتظار الحجة عليه السلام (أرواحنا له الفداء) علي مستوى العالم.

(ب) الصعيد الإنساني: إعداد و تربية أصحاب المهدي عليه السلام و لا سيما صحابته الـ ٣١٣ الخلفاء.

(ج) الصعيد البرمجي: إعداد او إنتاج برمجيات الحكومة الإسلامية العالمية.

المقال الثاني: شرح الهدف الأول

نشر و تعميق ثقافة إنتظار الحجة عليه السلام علي مستوى العالم
إنَّ تاريخ البشرية بنيء عن غلبة الظلم و الجور و الفساد في الأرض، و سفك الدماء و حكومة الكفر و الشرك. أمّا مساعي الأنبياء و الأولياء و جهادهم فتقدّر بترية 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، حضّت جبابرة التاريخ و جائريه علي اجتناب الظلم البين 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 التآله. حتي يتصور الناس عن هذا الطريق أن الواقع القائم هو الوضع الطبيعي و الحتمي و المنطقي و ألذي يمثل القدر الإلهي، فيرضون عنه. و لم يحنث الجبابرة لأجل تحقيق أهدافهم هذه، حتي تحريف الأديان الإلهية و استخدام علماء الدين المرتبطين بالبلاط.

و في القرون الأخيرة تم إخراج الدين بطريقة محترمة من دائرة العلم و السياسة، و أرسيت دعائم الانظمة العلمانية 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 أنها 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 تحقيق 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 ييقون يعانون من جهل مركب كجزء من كيان الانظمة الجائرة الظالمة. و هذا هو في الواقع امتلاء المجتمع الإنساني بالظلم و الجور ألذي 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، تقدّم الكفر و الشرك خطوة أخرى 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 الأولى هي خوض غمار الفكر و الثقافة لتتقية 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 ألذي يتخبط فيه، و يفهمون الناس أنهم يتعرضون للظلم و يزرعون فيهم إرادة الاعتناق 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 لا بد من حصول تغييرين اثنين:

١. يجب ان يشعر المجتمع العالمي في أمريكا وأوروبا وآسيا وإفريقيا بالظلم والجور، 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 أن الهدف الأول الذي يجب أن يتابعه العالم الشيوعي 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 أن هناك تسع إستراتيجيات لتحقيق هذا الهدف الضروري الحاسم.

المقال الأول: الإستراتيجيات التسع في الصعيد الثقافي

١. تغيير الأدبيات القديمة للمحافل الدينية من حالة الانفعال، إلى أدبيات جديدة ذات طبيعة فاعلة و هجومية، و ذلك في إطار تبين و نشر المعارف الدينية بنظرة عالمية و ليست إقليمية محدودة، خصوصاً فيما يتعلق بـ «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 ١٩، 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 باعتبارهم الثقل الأصغر.
٦. تبين و نشر الأبعاد المختلفة لثقافة الجهاد و الاستشهاد العاشورائي.
٧. تشخيص النخب الحرة في العالم و تنظيمهم و إمدادهم فكرياً.
٨. خلق تقارب باقضي 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 تبين و نشر المعارف الدينية بنظرة عالمية، خصوصاً فيما يتعلق بأطروحة «المهدوية و الإنتظار».
- قطع التشبيح لحد الآن 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 منزلة الأئمة الأطهار، و ارتبطوا معهم بعلاقات حب و مودة و إخلاص حقيقي. و في المجتمعات غير الشيعية أيضاً إستمتع الكثيرون إلي المعارف الشيعية و استوعبوا فشدقم إلي الأئمة الأطهار برباط الحب و المودة، و نظروا اليهم باعتبارهم شخصيات إيمانية متكاملة.
- لذا فقد تضمنت الأدبيات التبليغية الشيعية الكثير عن خصال أهل البيت و معارفهم و حثت علي حبهم و مودتهم. و يمكن القول ان نصف الطريق قد قطع بذلك لحد الآن، و وصلت الكرة إلي

متنصف الساحة، و ينبغي في النصف الثاني من الطريق، الإعداد و التعليم لأدبيات الهجوم أو الهجوم في الأدبيات. إن الأدبيات و الخطاب التبليغي للشعراء و الخطباء و الوعاظ و المداحين في شرح أهداف الأئمة: و واجبات أصحابهم، و النواقص المعرفية و الشخصية للشيعية الذين عاصروا الأئمة، و دور العوام و الخواص في تعيين مصير الشيعة من البدء و حتي اليوم، يجب أن ينظم و ينسق بنظرة شمولية عالمية، و لاسيما أدبيات الظهور التي تجيب عن أسئلة من قبيل:

هل يجب أن تنطلق واجبات الشيعة في تعجيل 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 الشيعي؟ ما هو دور الشيعة في توفير مقدمات الظهور نشر المعارف المهديّة، و إيجاد روح الإنتظار مع الحفاظ علي السلامة الدينية و الأخلاقية، و تأثير معارف أهل البيت في شرح واجبات الشيعة أثناء الغيبة الكبرى و مسائل أخرى...

في هذا السياق ينبغي عن طريق توعية الوعاظ و الشعراء و المداحين و الباحثين و الكتاب و المخرجين، إنتاج كميات هائلة من الأعمال الثقافية و الفنية في إطار التعبئة المبلونية للشعوب و بما يتناسب و متطلبات الزمان و المكان، نظير القصائد و الأناشيد 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 لتقدم 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 الإنسانية و رسوخ الكفر و الشرك في ظواهر و أعماق الحضارة الغربية أمور يمكن مشاهدتها عياناً، و هي لا تستنكر طبعاً، و إنما يفتخر بها بمعونة طرح أفكار من قبيل سيادة العقل الجمعي و الليبرالية و العقيدة و السياسية و الاقتصادية، و التبريرات العلمانية و الانديويديو أليسية و الأومانية. كما يجري عن طريق التعددية و السوفسطائية و الستيسمية و المعرفة 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 الذنوب الكبيرة المطروحة في الأديان الإلهية نراها اليوم و بمعونة التقنيات الغربية تتغلغل بشكل واسع جداً إلي أعماق طبقات المجتمعات الإنسانية و أخصّ المحافل الاجتماعية فتحلّها و تحبّط بالإنسانية إلي أكثر المراتب حيوانانية، و تقنن حيوانية الإنسان و تجعلها مؤسساتية، إلي درجة يمكن 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 أكثر حيوانية، و تكون أعماله الحيوانية أكثر قانونية. أجل، إن حصيلة العقل الجمعي و النبوغ الفردي من دون هداية إلهية و إستمداد وحياني، هو امتلاء الأرض بالظلم و الجور و الفسق و الفجور.

فالإنسان الذي يعتبر في الفكر الوحياني «خليفة الله علي الأرض» و أمين الله و المخلوق الذي كرمه الله و فخر به و سجدت له الملائكة و إطاعته و علمه الله الأسماء، و هو إلي ذلك صاحب العقل و الإرادة و التدبير و الفطرة السليمة و الذي يمكن ان ينال مقام العبودية و القرب الربوبي، هذا الإنسان أين وصل يا تري في الحضارة الغربية؟ ما هو الإنسان الذي يمكن ان تتوقعه منها؟ الحضارة السجينة نظرياً و تأسيساً خلف قضبان الشك و النسبية المعرفية، و الاسيرة في نتائجها داخل اقصاف التّراتّات الفردية و الدنيوية، في زمن ارتقاء المتدينين و تقاعسهم، إمتلأت الحضارة الغربية داخلياً

بالشرك والكفر والفسق والظلم وباقي القبائح التي أظهرتها الأذهان الخالقة والتقنيات المتطورة جميلة ومزورة في ظاهرها، وقد استمرت هذه الوتيرة إلى أن بدأت ترشحها إلى الخارج فملأت الأرض بقذارها.

ينبغي تبديل عصر تقديس السامري إلى عصر موسوي. لذلك كانت الإستراتيجية المفتاحية الأخرى في التمهيد للظهور هي شرح أبعاد الجاهلية الحديثة و إسقاط الاقتعة الجذابة عن الوجه الحقيقي للحضارة الغربية.

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

ان انحراف البشر ضلالتهم التي تتجلى عبر الابتذال و المفاصد الشاملة و كثرة الأمراض الروحية التي أصيبوا بها رغم رفاههم الدنيوي، هي حصيلة نسيان الله و جوهر الأديان الإلهية و غيابهما عن القوي الفاعمة و العاقلة لدي الإنسان، و الابتعاد عن تعاليم مثل وحدانية الخالق، و نبوة السفراء الإلهيين و الغيب و المكوت، و القيامة و المعاد، و الاحكام و القوانين الاجتماعية، و الاوامر و النواهي الأخلاقية. الرؤية و التفاسير الإسلامية المشتركة في بعض عناصرها مع سائر الأديان الإلهية، مضافاً إلى التعاليم الإسلامية و الشيعة الخاصة بوصفها عصاره جميع الأديان الإلهية و جوهرها، لها تأثير كبير في المعرفة و الثقافة البشرية و اكتشاف الجاهلية الحديثة، و بالتالي ظهور الإمام المهدي. إن حقيقة تعاليم مثل العدالة و الولاية و المهودية لا تختص بالشيع، إنما هي جوهره و عصاره تعاليم جميع الأديان التوحيدية. و إن وعد الأديان و المذاهب الإلهية بل و حتي المدارس و الفرق البشرية بالمنقذ و المصلح العادل في عصر نضج الحياة البشرية، و حكم و احتجاج الإمام المهدي مع المسيحيين علي اساس حقيقة الانجيل، و مع اليهود علي اساس حقيقة التوراة، و مع اتباع سائر الأديان بشرائعهم الخاصة دليل علي إقبال و إهتمام المتدينين كافة بمن يدعي المهودية، و هذا يجد ذاته دليل علي معرفتهم إيمانهم بتعاليمهم الدينية.

لذلك فإن تبليغ العناصر بين الأديان التوحيدية و اجتناب القضايا الخلافية، إلى جانب تبليغ و نشر المعارف الإسلامية، يُعدّ من الاستراتيجيات الثقافية للشيعه 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 البشر أصالة و أهمية. و تحاول الحضارة الغربية اليوم بكل ما أوتيت من قوة أن تحبس العدالة بمعونة الافكار الانديويديواليسمية و الابيقورية، في التزعة الفردية و طلب اللذة، و تحل محلها أصالة المنفعة لـ «جون بنتام»، و توسع من مفهوم التعددية المعرفة و الميول العلمانية الفردية كي تجفف إلى الأبد جذور شجرة العدالة العظيمة و البحث عن الحقيقة. حينما يسمح الرعماء الغربيون لأنفسهم بذريعة مصالحهم في أقصى مناطق العالم أن يتجاهلوا حقوق الشعوب 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 الا 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 السياسية و الاقتصادية، و الاستهانة بقدرات و إرادة الشعوب، و التشكيك في القدرة الادارية و الإخلاص الباطني للنخب الوطنية، و إرهاب الشعوب و تمحيقها».

لذلك فإن الإستراتيجية المهمة الأخرى في الصعيد الثقافي هي تنمية روح الارتباط بالله و طلب

الحقيقة ونشر العدالة علي مستوي 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

إن سيادة النظام الشيوعي لمدة سبعين عاماً، و أعتباره الدين أفيوناً للشعوب، و قمعه الناس طوال جيلين، و إغلاقه الكنائس و المساجد و منعه ممارسة المراسم و المناسك الدينية، لم يكن لذلك من أثر سوي شد الناس إلي الدين أكثر و مضاعفة تعاطشهم إلي الدين. و في الحضارة الغربية الحديثة ذات الثلاثمئة سنة كلما كرسوا حيوانية الإنسان أكثر، كلما زادوا من عطش الإنسان المهرق النافر من التربية الغربية إلي الحقيقة و النموذج الأمثل. قد يمكن إخمات نور الفطرة، و لكن من المستحيل إطفاءه و محوه نهائياً عن ساحة الوجود الإنساني. إن الأحرار و ذوي الإستقلال لا يتبعون أي مدرسة أو مسلك كيفما إتفق، و لا يؤيدون أي قائد أو مصلح ظهر. فالأفراد أصحاب الهندسة الوجودية العقلانية و الاستدلالية لا يخضعون بسهولة لأسر النظم الاستدلالية و المدارس الغربية. و الناس المتعاطشون إلي المحبة و الطمأنينة القلبية، لم يستقروا بعد في منزل أية مدرسة أو مسلك.

لذلك فإن دائرة الأسوات الحقيقية للبشر، وهم المعلمون و المربون الصادقون للإنسان في طريق الفطرة السليمة و الدين الإلهي القيم، يمكن أن تخلق تياراً من الإقبال و الانجذاب بين الناس. فالإنسان صياحب الفطرة اليقظة و الروح الحرة و العقل الباحث عن الحقيقة و القلب الظامئ إلي المحبة لا يرتوي إلا من الروح الحرة المتعالية و المنطق و البرهان المتين و الدقيق و المحبة و المودة الربوبية و القدسية لأهل بيت العصمة و الطهارة. و من هنا فإن إحدى الاستراتيجيات 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

عاشوراء هي مظهر الإسلام المحمدي الأصيل و التشيع العلوي الخالص. إنها عصارة تعاليم الأنبياء الإلهيين و خلاصة التعاليم الدينية. عاشوراء تجلي الحب الربوبي و تبلور المحبة الإلهية التي يمكن أن تربط الإنسان بربه. عاشوراء رمز الحياة الحسنة و سر خلاص الإنسان من الكفر و الظلم. الجهاد و الثورة الإلهية بداية الإنسان، و الشهادة نقطة انطاق حياة الإنسان عند ربه. إن ثقافة عاشوراء هي يد القضاء علي و صمة كل ألوان الكفر و الشرك و الظلم و الجور عن جبين التاريخ. من هنا كانت ثقافة الجهاد و الشهادة أساس ثقافة الإنتظار و لبابها، و ما حقيقة الإنتظار إلا إرتداء ثياب الجهاد و الإرتواء من كأس الشهادة... الجهاد و الشهادة اللذين فسراً و تحقّقاً في محرم سنة ٦١ هجرية بدماء سيّد شهداء الوجود.

لهذا كانت إشاعة ثقافة عاشوراء إشاعة للحقيقة الخاصة للآديان التوحيدية، و عصارة جهاد الأولياء الإلهيين، و ترويحاً لروح الإنتظار و ثقافة الفرج. أما الثقافة و الأفكار التي تتقبلها روح كل إنسان حر.

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

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

أعمالهم الكلامية وكتاباتهم ونتاجاتهم 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 تهيئ 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

إنَّ أهمَّ 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؟ إلا ان هذه الاختلاف لم تمنع ابدأ من ازدهار و تنامي و دوام تلك الحضارة العظيمة؟ إذن لماذا لانكون متفاءلين بإمكانية تقارب الآراء و الطاقات في العالم الإسلامي؟ و إحلال ثقافة «الوحدة الإسلامية» محل ثقافة «التفرقة الشيطانية»؟

يمثل 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

إنَّ تحقيق الاستراتيجيات السابقة منوط بتنظيم و تنسيق داخلي لعالم التشيع و لاسيما النخب الشيعية. إنَّ عمليات خلق أدبيات فاعلة و هجومية لمفهوم الظهور، و تبين أبعاد الجاهلية الحديثة، و تنمية 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 تهيئة الدين عن طريق تنظيم الهجرة، كل هذه ليست بالعمليات السهلة اليسيرة، و إنما 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 النيرة. إنَّهم 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 الخلفاء.

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 (١٠٠/١٠٠ شخص)، ٥. النخب الناصرة (٣١٣ شخصاً).

إنَّ الإستراتيجية الأولى علي الصعيد الإنساني هي نفسها الإستراتيجية التاسعة علي الصعيد الثقافي. و يمثل هذا الاشتراك في الاستراتيجيات إتصلاً بين هذين الصعيدين. في المخطط رقم (١) تمَّ رسم و

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

و لإيضاح الفكرة نقول أن المبني و المحور و البداية تتمثل في المواهب الطفولية القرآنية غالباً في المجتمع الشيعي التي يجب أن تكتشف و تنظم و تجتذب إلى المحافل القرآنية لتحفظ القرآن بكامله ثم تدخل الحوزات الدينية الخاص بحفظه القرآن و تعني باكتساب مرتبة الإجتهد إلى جانب التربية الروحية و العرفانية المركزة. و بعد كسب الإجتهد 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 الإنسانية و الربحية و الثقافية تمهيداً لظهور الإمام المهدي عليه السلام. و هكذا ترتفع درجات النخب الشيعية حسب قابليتهم و رغبتهم في مجالات العقل النظري و العقل العملي و السير و السلوك الأخلاقي و العرفاني.

المقال الثاني: مسيرة تحقيق الإستراتيجيات الإنسانية

بالنظر لخصائص أنصار المهدي خلال عصر الظهور و ما قبله، يمكن رسم مسيرة تحقيق الاستراتيجيات الإنسانية 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 الشرط اللازم لكافة البرامج التربوية في الصعيد الإنساني، هو رسم قابليات و قدرات و كمالات و كرامات الشخصيات الفذة التي سيخرج الحجة عليه السلام من بينهم، و الذين سيتولون بقيادته و ولايته شؤون الناس و الحكومة العالمية الزاخرة بالقسط و العدل. لذا فإن من أسباب الإفصاح عن عددهم و سماهم العلمية و الأخلاقية و مكاتهم السياسية و الاجتماعية هو رسم الخطوط العامة لشخصيته هؤلاء العظماء لكي لا يبقى الشيعة في حيرة عند تمهيد المقدمات الإنسانية لظهور المهدي، بل يتعرفوا علي الخصال و الكمالات الضرورية في أنصاره، ليستطيعوا ممارسة الرخصة الشاملة العامة لذلك. من هنا كانت مراجعة الروايات الواردة في هذا الخصوص علي جانب كبير من الأهمية و الفائدة. جاء في هذه الروايات أن عدد أصحاب المهدي (روحي له الفداء) ٣١٣ شخصاً بعد أنصار الرسول ﷺ في معركة بدر.

روي عن الإمامين الباقر و الصادق عليه السلام في تأويل الآية الكريمة ﴿وَلَقَدْ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمّةٍ مَعْدُودَةٍ...﴾ أن 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 ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعاً﴾ أن المراد بهم الثلاثمائة و تيف أصحاب القائم و هم الأمة المعدودة يجتمعون في ساعة واحدة كما تجتمع السحب في الخريف.

سمات أنصار الحجة (٣١٣ شخصاً)

فيما يلي نصنف سمات انصار الحجة الخالص كما جاءت في الروايات إلى ثلاثة اقسام:

الف) السمات الأخلاقية و الروحية

يقول الإمام علي عليه السلام تعليقاً علي الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ...﴾ انهم أصحاب القائم.

و يقول النبي (ص) في تفسير هذه الآية انها نزلت في القائم و أصحابه الَّذِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ و لا يخافون لومة لائم.

إنهم في الغالب شباب لا يخافون أحداً، و لا يفرحون لدخول أحد فيهم و إتحاقه بهم. رجال قلوبهم كزبر الحديد و ما من شيء بمستطاعه أن يزرع الشك في أفئدتهم حول الله. إنهم أشد حتي من الحجر فهم كقطع الحديد إذا عزموا أن يهجموا علي الجبال فتفتت الجبال و بادت. رجال لا ينامون في الليل، يسمع لصلاتهم أزيز كآزيز النحل، يقومون في الليل و يركبون خيولهم في النهار، عبادة الليل و أسود النهار، كأنهم المصابيح، و كأن قلوبهم القناديل. يخافون الله و يرجون الشهادة و غاية قصدهم الاستشهاد في سبيل الله. لهم هيمنة و هبة فإذا مشوا مشى الخوف و الفزع قبلهم بمسافة شهر. كأنهم ضراغم خرجت من العرين. يأتون الليل من خشية الله كما تنتن الثكلي. يحيون الليل و يصومون النهار.

ب) الكمالات الشخصية و غط إرتباطهم ببعضهم و بالله

يقول الصادق عليه السلام في تفسير الآية ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ أن المراد بالقوة الإمام القائم عليه السلام و المراد من الركن الشديد أنصاره الـ ٣١٣.

لا يسبقهم الماضون، و لا يلحق 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 بطي الأرض. يسمع نداهم من يكون منهم في شرق العالم أو غربه، في المحراب كان أو في فراشه، يصل صوت الإمام من أول مرة إلي آذانهم فيهبون جميعاً إليه و يجتمعون عنده بلمح البصر، و يصنعون من أرواحهم درعاً له في الحروب، و يفعلون له كل ما يشاء. طاعتهم لامامهم أكبر من طاعة الأمة لسيدها. شعارهم «أيها الناس قوموا للأخذ بثأر الحسين». تجتمع قلوبهم بالمحبة و النصيحة، كأنما رباهم أب واحد و أم واحدة. يوحّدون الله كما هو أهله.

ج) المكانة العلمية و السياسية و الاجتماعية

من بين الروايات الواردة حول منزلتهم العلمية و السياسية و الاجتماعية، ما رواه ابو بصير عن الصادق عليه السلام مما يتضمن نقاطاً قيمة مفيدة:

قال ابو بصير: جعلت فداك ليس علي الأرض يومئذ مؤمن غيرهم؟ قال: بلي و لكن هذه التي يخرج الله فيها القائم و هم النجباء و القضاء و الحكام و الفقهاء في الدين يمسح 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 الإجتهدية و الفقهية الممتازة بحيث لا يشبه عليهم الأمر في تشخيص الحكم الإلهي. و هذا أمر يستلزم التقوي علاوة علي قدرة الاستنباط ﴿إِن تَقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ 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 قدرهم 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 الكبرى، لذلك اشارت الرواية إلي شأن القضاء و الحكم لدي الـ ٣١٣ شخصاً و أيّدته و هذه قضية علي جانب كبير من الأهمية.

٣. حتي لو كان عدد من هؤلاء الـ ٣١٣ شخصاً، قضاءً و حكماً، فإن دلّ علي شيء يدل علي وجود حكومات دينية في زمن الغيبة الكبرى، أو علي أعقاب ظهوره في الأقل، ما يبرهن علي إنتفاء الشبهة القائلة ببطالان و عدم شرعية الحكومات الدينية في عصر الغيبة الكبرى، و يحض الشيعة علي تشكل الحكومات و إرساء الأمر كان (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 و الحنكة و الذكاء ... الخ.

٥. من الطبيعي بالنسبة للأشخاص الذين يمتازون بالنفقه 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 إيجاد البني الحكومية، و بكلمة واحدة توفير مقدمات الظهور ضمن مديات نشاطهم.

٦. مكانتهم الاجتماعية و مؤثرهم 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 (صلائية) كبيرة تتوفر للنشيع بقيادته و ولايته خلال عصر الغيبة الكبرى.

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. أيّاً 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 الشيوعي 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 الشيعة علي كافة الصعد العلمية و التربوية

و العرفانية و الادارية لتربية و إعداد مثل هذه الجماعة الإنسانية القدسية الملكوتية العظيمة. و هذا بمجد ذاته مصداق بارز للقيام لله الذي سيعاضد بنصرة الله و تأييد الإمام المنتظر عليه السلام.

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

إذا كنا نتمتع اليوم بلطف ذات الإلهية المقدسة و تأييدات بقية الله الاعظم بنعمة الجمهورية الإسلامية، و لم نعبئ حصائل الجهود و الجهاد المحلص و العلمي للأسلاف، فمئى يجب المبادرة إلى 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 ... الخ مما يُعدّ مقدمات ضرورية لتشكيل آية حكومة. و هي أنظمة يجب أن تتمتع 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 تتم صياغة هذه النظم بحيث تتحلي بالقابلية للتصدير إلى 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 الأخرى لهذه النظم هي تنظيم المزج الطبيعي و المنطقي بين المعنوية و المادية عند البشر. فعدم الفقر و التمييز في المجتمع و التطبيق الشامل و المنظم لاحكام الإسلام يوفر الأرضية لتحقيق المعنوية و الطهارة الروحية و الباطنية.

لذلك ينبغي أن تتصف صياغة النظم بالمواصفات المذكورة أدناه:

١. أن تتبني علي الوحي و معارف أهل بيت العصمة و الطهارة: و التجانس مع الفطرة الإنسانية السليمة.
٢. أن تكون لها القابلية الدائمة علي الاستفادة من آخر التطورات التقنية.
٣. أن تتمتع اجزائها الداخلية بمنتهى الانسجام 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 الشر.
٦. قابلية الصدور إلى 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،

لا يمكننا التفاؤل و الثقة بالمسيرة التي قطعتها الحضارة الغربية خصوصاً منذ عصر النهضة إلى 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 الإنسان و الوجود، و علاقة الأشياء 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 على 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 تسمى 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 على أساسها، و بين الرؤية الكونية المادية التي تقوم عليها الحضارة الغربية حالياً. و لابد من الإشارة هنا إلى ثلاثة فوارق منها على 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، و لا يشهد أو يحس بالحواس الإنسانية الظاهرية الا 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

عالم «الغيب» و «الشهود» تخضعان وفق سنن إلهية لا تتبدل و لا تتخلف لإرادة الباري تعالي و حكمته البالغة و هدايته. إن سنن عالم الشهود ما هي الا 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، إنما لديه إسم واحد فقط من الأسماء الإلهية ﴿قال الَّذِي عندهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ...﴾ نلاحظ مثل هذه القدرة علي التصرف في عالم المادة و الطبيعة، الأمر الَّذِي يَسْتَبْعِدُه و ينكره العلماء التحريبيون الغربيون، و الحال أن الحضارة الإسلامية ستقوم علي اساس قبول الغيب و الايمان به و المعرفة بأسماء الله 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 أن للحياة الدنيوية ظاهراً و باطناً «يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» لكن «الإنسان المادي غافل عن الجانب الباطني و الملكوتي للإنسان».

الخصيصتان اللتان يمتازهما الإنسان عن الحيوان (أي جانب الميول المرتبطة بالقلب، و جانب الرؤي و التصورات المرتبطة بالعقل) تتعلقان بعالم الملكوت، فهي من التحليات و الصادات الملكوتية للإنسان. و لا تزال الحضارة الغربية غير مطلعة 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 نقصدهما غرائز الإنسان، أمّا الميول الملكوتية الخاصة بالإنسان فهي الفطرة السليمة الإلهية لدي الإنسان «فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و المطالبة بالعدالة و الجمال و الكمال و الحقيقة. و قد شيدت الثقافة و الحضارة و النظام الغربي برفضه عالم الغيب و ملكوت العالم و الإنسان علي إشباع الميول و التزعات المادية و الملكية و الحيوانية للبشر دون قيد أو شرط. فالموسيقى 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 اليهودية). فالإنسان المادي حرم نفسه تماماً من القلب و الفؤاد (الذي ينسب القرآن الكريم العقل و التفكير 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، عبّر عن العقل و القلب بتعابير مختلفة، و اعتبرا من أدوات كسب العلم و المعرفة و ادراك حقائق العالم و رموزه.

القلب في الرؤية الإسلامية أهم أدوات المعرفة، و الذي يكون بالتقوي و التهذيب و التزكية مستعداً لاكتساب الفيض و أنوار المعرفة. و قد قال النبي الأكرم ﷺ: «ليس العلم بكثرة التعليم و التعلم، بل العلم نورٌ يُقَدِّفه الله في قلب من يشاء». و جاء في القرآن: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَقْلًا» و ورد في حديث نبوي: «من أخلص عمله أربعين صباحاً فجر الله ينابيع الحكمة من قبله علي لسانه».

٣. المنهج و الميتدولوجيا

المنهج أيضاً لدى الإنسان المادي محدود بالمنهج الاستقرائي (من الجزء إلى الكل) و المنهج القياسي (من الكل إلى الجزء)، و لكن بسبب الرؤية المادية و الأومانية و العلمانية للإنسان الغربي للعالم، غدت المعرفة التحريية و الاستقرائية فقط رصييداً للتكنولوجيا و الحضارة الغربية. و بإمكان العالم الشيعي اعتماداً على التقوي و الإخلاص، و إلى 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 ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ﴾ ليني الحضارة الإسلامية بأمتن و أقوى 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، الا 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 ووجه جفاء و عدم اهتمام عجيبين، بل انه أنكر و استبعد حتي من قبل المفكرين المسلمين الانهزاميين الذين انههروا بالأفكار و الحضارة الغربية، و اقصي عن دائرة العلم و المعرفة بذرائع شتي، منها «رمزية اللغة الدينية، أو بشرية المعرفة الدينية» أو بقي عملياً دون إستخدام و جري التصور بأنه غير إلهي. في حين أن القرآن تبيان لكل شيء، هُدى للناس، يهدي للتي هي أقوم، لُتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ، شَفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ. لكنه بحكم «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» ممكن الاستفادة و التصرف من قبل المطهرين فقط «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و لا يتسني للإنسان المادي إدراكه و التأمل فيه «وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا». القرآن بحر زاخر من معرفة الله و معرفة أسمائه و أفعاله، و له منهجيته الخاصة لأولي الألباب و أصحاب القلوب «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا».

لذلك، اذا استخدم المتقون و الصالحون بنظرتهم التوحيدية منهجية الإشراف 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 إلى النور، و يمهدون لظهور المهدي و يكونون مستعدين لتلقي و استقبال المعرفة و الحكومة المهدوية. المهم هو الاعراض في عصر الغيبة و لأجل تصميم البرجمات 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 أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ خِزْفٍ» و فرادى».

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 الذي عرضناه.

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

والمعرفة الشهودية والقلبية والرجوع للثقلين من قبل الصالحين والمتقين وأهل العلم والولاية، و تمهيد الأرضية للحكومة العالمية علي أساس العدل والحقيقة والإعداد لظهور الإمام المنتظر، وإعتبار الخطوات الفاعلة والشجاعة 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 رسم المراحل العامة للإنتاج المعرفي و البرمجي لحكومة الإسلام العالمية، تنبدي أمامنا ثلاثة مراحل:

١. إعداد مجتهدين علماء بعلوم و مهارات العصر الجامعية.
 ٢. فخصة الترجمة التحليلية و النقدية لآثار الحضارة الغربية من قبل مجتهدين متخصصين.
 ٣. البدء بإنتاج البرمجيات من العلوم الإنسانية.
- و فيمايلي ايضاح اجمالي للمراحل الثلاثة المذكورة أعلاه:
١. إعداد مجتهدين عالمين بعلوم و مهارات العصر الجامعية

النقطة الجديرة بالاهتمام في رسم المراحل الكلية لإنتاج البرمجيات هي: من هم الاشخاص 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 وسعة و كثرة البرمجيات التي تحتاجها الحضارة و الحكومة العالمية (بالمواصفات المذكورة سابقاً) تستدعي حركة إجتهدية بقصد القرية إلى الله و بمنتهي الوفاء للإسلام من قبل المحققين. من هنا كان من الضروري جداً إعداد حفاظ للقرآن يدرسون العلوم الدينية إلى درجة الإجتهد و استنباط الاحكام الشرعية و يكونون مطلعين علي الافكار و الحضارة الغربية، حتي تتمكن من مثل هذه الثنائية فخصة ترجمة تحليلية و نقدية و نقل إجتهدية للحضارة المعاصرة، و يتم عن طريق هذا العبور و الترجمة و النقل للمعارف و الثقافة و الحضارة الغربية عبر قنوات قلوب حفظة الوحي و عقول أصحاب الإجتهد، إنتاج برمجيات الحكومة العالمية. ثم يجب العمل علي إعداد و تكميل العقل العملي للمجتهدين الحوزيين و الجامعيين. و بهذا سيصار فضلاً عن إيجاد التمهيدات الثقافية و الإنسانية علي المستوي العالمي، إلى رفع المستوي الكمي و النوعي لإنتاج البرمجيات.

٢. فخصة الترجمة التحليلية و النقدية لآثار الحضارة الغربية من قبل المجتهدين المتخصصين

يحفظ تاريخ العلم و الحضارة في ذاكرته بتغييرين و انتقالين مهمين للغة العلمية في العالم: أحدهما تغيير اللغة العلمية العالمية من "اللاتينية إلى العربية"، و الثاني تغيير اللغة العلمية من "العربية إلى الانجليزية". و قد كان التغييران بداية حضارة جديدة و انتقالاً للحضارة من بقعة جغرافية إلى أخرى. و كأن تغير اللغة العلمية لأعمال و محافل العلم في العالم و قيام فخصة الترجمة هو المقدمة و الحاجة الأولية و الضرورية لانتقال المعارف و تشييد الحضارات. بيد أن هناك فارقاً علي جانب كبير من الاهمية بين هاتين النهضتين في الترجمة و بين ولادة الحضارتين الإسلامية و الغربية، و هو فارق يعد استيعابه غفلة كبرى توقع في احطاء خطيرة. و الفارق هو أن ترجمة آثار الحضارة الإسلامية من العربي إلى الانجليزية تزامن مع حدثين مهمين أديا إلى تشكيل الحضارة العربية. احدهما اختراع قدر البخار و انطلاق الثورة الصناعية، و الثاني فصل العلم عن الفكر الكنسي الذي عد لاحقاً تحت عنوان

فصل العلم عن الدين رمزاً لموقفية و نجاح النهضة الاوربية. اما نهضة ترجمة الآثار اللاتينية اليونانية إلى العربية و تشكيل الحضارة الإسلامية فقد كان بركة إسلام الوثنيين في شبه الجزيرة العربية و سائر المناطق في ذلك العصر. لذلك كانت بداية الحضارة الإسلامية المتألفة بداية دينية ارتبطت بالإسلام و القرآن و الوحي المصون عن التحريف، و بداية الحضارة الغربية في عصر النهضة ارتبطت بالتهرب من الدين و ترك الدين و الوحي المسيحي و اليهودي المحرف ألذي حمله رجال الدين في الديانتين المسيحية و اليهودية.

اغفال هذا التباين المهم أدي إلى أن لا يكون لترجمة الآثار الغربية من اللغات الانجليزية و الفرنسية و الالمانية إلى العربية و الفارسية، تأثير في تشكيل الحضارة الإسلامية الجديدة، بل و ادي إلى انهزامية العالم الإسلامي، و قد كان مستتبو العالم الإسلامي و مترجموه في الغالب حلقة وصل و جسر عبور الحضارة الغربية إلى البلدان الإسلامية، و تصوروا أن سبيل نجاة المسلمين و البلدان الإسلامية يكمن في ترك الدين و اقضاء الإسلام عن الإرادة العلمية و المسرح السياسي للبلاد، و رفع شعارات العلمانية. و الحال أن سبيل النجاة الوحيد هو العودة إلى أحضان الإسلام العزيز في ظل الإجتهد و التفقه و العدالة و حكمة الفقهاء و المجتهدين. «ان نهضة الترجمة التحليلية و النقدية في أحضان الفقهاء و الطهارة، تنتج الحضارة الإسلامية الجديدة و الحكومة الإسلامية العالمية».

٣. انطلاق الإنتاج البرمجي من العلوم الإنسانية

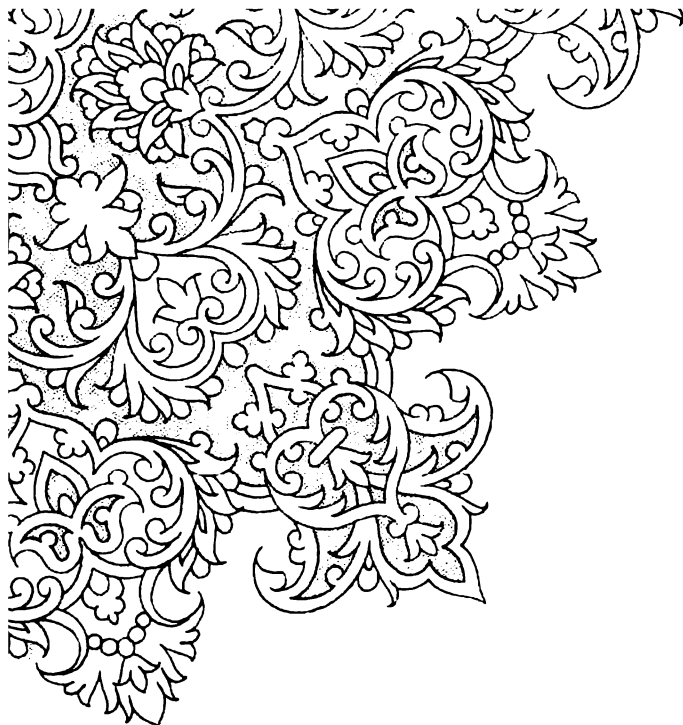
يبدو أن مثل هذه النهضة العظيمة يجب ان تبتدأ من دائرة العلوم الإنسانية، ثم تمديدها إلى دائرة العلوم التجريبية و الصناعية و الهندسية و الفنية و المعمارية. فأسس هذه العلوم لها تأثيرها في معرفة الإنسان و نظيرته للوجود و الإنسان و الطبيعة و المعرفة. و كل تغيير او تحول في مجال العلوم الإنسانية له تأثيراته 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 تشذيبها و مطابقتها للأفكار و القيم الإسلامية. لذلك يمكن عن طريق السيطرة علي التقنيات المتطورة و توجيهها بالاتجاه الصحيح، الانتفاع منها لإنتاج برمجيات إسلامية. و يمثل هذه النتائج في حيز العلوم الإنسانية، يتسني تغيير مسار العلوم و البحوث في بقية فروع العلم و المعرفة البشرية باتجاه الإصلاح و هداية المجتمعات الإنسانية. و عندها سنشهد تحولاً كبيراً و نهضة شاملة في مضمار إنتاج العلم بفضل تربية الإنسان و تزكية المجتمع و تجهيز الإنسان الصالح المتقي بكافة الادوات و المصادر و المناهج اللازمة لكسب المعرفة.

ألذي نتصوره هو أن الحوزات العلمية اذا لم تكن تتحري معارف جديدة، و اوقفت البحث و التحقيق لاكتشاف 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 سلم 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 لا بد من حلها.

الخطوة الأولى لحلها هي إيمان الحوزويين و علماء الدين. بمحققة لا سبيل إلى انكارها، و هي أن قيام النظام الإسلامي في ايران ثمة جهود المجتمع الشيعي و العلماء و رجال الدين الشيعة الأجلاء. و تبديل النظام الإسلامي إلى حاكمية الإسلام و الاحكام الإسلامية يقع اليوم علي عائق العلماء و المجتهدين الشيعة المعاصرين.

الخطوة الثانية تغيير بنية الحوزات العلمية، و إيجاد حوزات علمية جديدة «ضمن سياق الحاكمة البرمجية و الإنسانية للحوزة الشيعية إلى جوار حاكمة نظام الجمهورية الإسلامية». و اذا تأخر التحول البنوي فإن الشرخ بين النظام الإسلامي و البرمجيات غير الإلهية غالباً سيتطور و يتفاقم إلى درجة يكون معها اهم معارضي النظام الإسلامي من بين المجتهدين و العلماء الحوزويين أُلذين 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.



اساليب الحوار مع من ربح بشارة المخنار

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين. جعلنا الله وإياكم ممن أحيى سنة خاتم الرسل النبي الامى واقتدى بهدى الأئمة الهادين الراشدين المهديين في الاعتقاد والعمل واخذ بسنة النبي من منهلها وجعلنا وإياكم من المنتظرين لفرج أوليائه في وقت الفترة من الأئمة بعد الفترة من الرسل^١ ألا وانه يكثر الابتلاء والتمحيص والغربة والتميز بإشكال شتى في وقت الفترة من الأئمة 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 ليجتاط على دينه ويصد عنه خطر هؤلاء باليد واللسان والقلب ما استطاع امتثالا لقول رسول الله ﷺ يوم خطب الناس في مسجد الخيف فقال: "نَضَّرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها وَحَفَظَهَا وَبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَرَبٌّ حَامِلٌ فَفَقِهَ غَيْرَ فَفَقِهَ وَرَبٌّ حَامِلٌ فَفَقِهَ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ ، ثَلَاثٌ لَا يَغُلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ أَمْرٍ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَالتَّصِيحَةُ لِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَالزُّورُ لِمَجَاعَتِهِمْ فَإِنْ دَعَوْهُمْ مُحِيطُهُ مِنْ وَرَاءِهِمْ ، الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ"^٢

ولله الحمد والمنة فان رسول الله ﷺ 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 ديناً"^٣ فعلمهم مراشد دينهم الذي ارتضى بأقوال وأفعال وتقرير فأكمل لهم الفرائض. وكانت الفريضة تنزل بعد الفريضة الأخرى وكانت الولاية آخر الفرائض بعد الصلاة والزكاة والصوم والحج ، وما من شيء تحتاج إليه الأمة إلا وانزله الله في محكم كتابه وبينه لرسوله ، فما من شيء إلا وفيه كتاب و سنة وما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل ولكن - كما قال العالم - لا تبلغه عقول الرجال.

وقد أستودع رسول الله ﷺ أمته هذين الأصلين بقوله في حجة الوداع: "إني تركت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي فأني سألت الله أن لا يفرق بينهما حتى يردا عليّ الخوض فأعطاني ذلك" وقال عليه الصلاة والسلام لا تعلموهم فهم اعلم منكم وقال انهم لن يخرجوكم من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة^٤.

ولو سكت رسول الله ﷺ فلم يبين من هم أهل بيته لكثرة ادعياؤها ولاختلط الأمر على أهل قبله ولكن الله عز وجل انزل في كتابه تصديقا لنبيه فأوضح من هم العترة بقوله "إنما يريد الله ليذهب

عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً^٦.

فكان علياً والحسن والحسين وفاطمة فأدخلهم رسول الله ﷺ تحت الكساء في بيت أم سلمة ثم قال: اللهم ان لكل نبي أهلاً وثقلاً وهؤلاء أهل بيتي وثقلي فقلت أم سلمة أأست من أهلك؟ فقال انك على خير ولكن هؤلاء أهلي وثقلي.

كما كشف رسول الله ﷺ 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 ملكاً عضوياً وإن الفتن ستؤلى كقطع الليل المظلم فحذر أجيال أمته من مغبة الوقوع في الفتن فيصيروا خطباً لها وبشرهم بما فيه نجاحهم بالتمسك بالكتاب والسنة.

كما وحذر أمته مما سيجرى على الهداة من أهل بيته ممن أوصاهم بالتمسك بطاعتهم وخاصة ما جرى للحسين بن علي على يد طواغيت العصر. كما بشر رسول الله 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 أملاً تروى إليه نفس من اطمأن قلبه بالإيمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر حتى صارت البشارة حافزاً 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 رسول الله ﷺ هذه البشارة إلى التابعين ودونها المحدثون من أهل القبلة في مدوناتهم الحديثية منذ صدر الإسلام. ونظراً لكثرة الأحاديث النبوية المروية عن البشارة بالمهدي وإحداث آيات الأيام افرد لها نعيم بن حماد المروزي، شيخ أحمد بن حنبل، كتاباً سماه كتاب الفتن والملاحم.

وخلاصة أحاديث البشارة النبوية بالمهدي التي أوردها أوائل المحدثين في كتبهم مثل الترمذي ومسلم وأبن حنبل وأبي داود ونعيم بن حماد وأبن ماجه (راجع أحاديث المهدي في سنن الترمذي، أبو داود في كتاب المهدي، ابن حنبل في المسند وابن ماجه في باب خروج المهدي) تشير إلى ان المهدي هو من عتره رسول الله ﷺ من ولد فاطمة من ولدها الحسين وقد استفاضت الأحاديث النبوية في صفته وشروط وعلامت ظهوره وانه شاب مربع ذو سمره حسن الوجه وجهه كالكوكب الدري أجلى الجبين أزج الحاجبين أكحل العينين اقني الأنف أبلج الثنايا على خده الأيمن خال كثر اللحية يسيل شعره على منكبيه يعلو نور وجهه سواد شعر لحيته ورأسه.

وان المهدي ستكون له غيبة واستار وسيظهر بعد انتظار وإياس حتى يشقى من يشقى ويسعد من يسعد وانه سيظهر بين الركن والمقام في زمان لم يوقت أو يكشف للأمة أوانه. وانه لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يلي فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وتشير الأحاديث انه بعد ظهوره بين الركن والمقام سيلتحق به أصحابه الثلاثة عشر وثلاثمائة رجلاً وسينتشر سلطانه ويدخل بيت المقدس ويؤم المصلين فيترل عيسى عليه السلام فيصلب خلفه وينخرط في سلك سلطانه وانه سيقتل السفياي والدجال.

إضافة إلى الأحاديث النبوية عن هذه البشارة التي ذكرت المهدي ونعته واستاره وعلامت ظهوره والتي اتصفت بالعموم والتي يشترك في روايتها والاعتقاد بها عموم علماء أهل القبلة، فان هناك روايات ينتهي سندها إلى النبي والأئمة من أهل البيت اتسمت بالتفصيل في ذكر المهدي ونعته وغيبته واستاره وعلامت واشراط ظهوره وقيام دولة آل محمد بشكل لا نجده في الأحاديث التي يشترك بروايتها عامة المسلمين.

وعلى الرغم من استفاضة الأحاديث النبوية بهذه البشارة واعتقاد المسلمين بها منذ عصر صدر

الإسلام فانه يظهر بين حين وآخر من يشكك في صحة صدورها عن النبي ﷺ أو يحدد وجودها بالكلية أو يحدد 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 جمعه ظلما وانكشاف أمرهم على يد المهدي وقت ظهوره. وسبل الحوار والمناظرة مع من شك في البشارة أو جحد بها يختلف باختلاف معتقده وعلّة تشكيكه وجحوده وتسأله. أسلوب الحوار مع غير الموحدين من الملاحدة ومن انخرط في سلكهم أو اقتفى منهجهم وإن خالف الحادهم.

١. عندما يصدر التشكيك أو الجحود بالبشارة النبوية بالمهدي شفاهها أو كتابة من قبل فرد ولد من أبوين مسلمين ولكنه اكتسب الإلحاد لعلّة من العلل أو من قبل فرد نشأ في وسط الغالب فيه الإلحاد فينبغي أن لا يكون موضوع المناظرة مع هؤلاء عن البشارة النبوية بالمهدي وإنما يكون الحديث معهم حول وجود الخالق. لأن الذي يحدد وجود الخالق يسهل عليه الجحود بالغيب وبالملائكة والرسول وما أنزل على الرسل من وحى وبشارات بما فيها بشارة المهدي. وإذا ما انكشف لمن ألحد ضلالته رأيه واعتدى لمعرفة خالقه وآمن به سهل بعدئذ رفع غشاوة الجحود وإزالة الشك وإلا فلا فائدة ولا نتيجة من مناظرة هؤلاء حول قضية فرعية إذ أنه من المتعذر الاتفاق على الفروع ما لم يتفق على الأصول. وخير مثل لذلك هو مناظرات الإمام علي بن موسى الرضا في مجلس الخليفة المأمون مع الملاحدة وأصحاب الديانات من أمثال جاثليق النصاري ورأس جالوت اليهود وأصحاب زردشت ونسطاس الرومي وعمران الصائبي إذ كان التوحيد واثبات الخالق هو محور المناظرة وقد أثّرت المناظرة عن إسلام عمران الصائبي واعتقاده بهذا الأمر فكان عمران بعد ذلك يجتمع إليه المتكلمون من أصحاب المقالات فيبطل أمرهم حتى اجتبوه.

٢. وينبغي ألا ينزوي ولا يتصدى إلى مناظرة هؤلاء الملاحدة ومن غج طريقتهم لإبطال جحودهم ودفع شكوكهم إلا من رسخ إيمانه بالله وبرسوله عن طريق الكتاب والسنة وعضد إيمانه بتعلم رد شبهات الملاحدة على يد أهل المعرفة والعلم والدين وتمرس في حياته على مكابدة هؤلاء في المناظرة وأفحمهم إفحاما يقنع العاقل منهم ويقطع حجة المعاند.

٣. أما من يواجه في حياته من الناشئة أو غيرهم مثل هذه الشكوك والجحود للبشارة النبوية بالمهدي من أمثال هؤلاء الملاحدة وهو يعلم إن هناك من هو أخير منه لرد شبهات هؤلاء وإبطالها فعليه أن يعرف من هو أعلم منه وأقوى حجة على أمرهم وشبهاتهم و أولى الناس بالمكاشفة هم والديه إذ أن في نصحهما خير مرشد للصواب إن كانا من أهل التوحيد والعدل والولاية.

٤. و من الجميل أن يكون الإنسان صريحا مع نفسه ومع غيره عند مواجهته لمثل هذا الموقف وأمثاله فيقول لمثير الشبهة إنّي افتقر إلى الجواب. إن هذا الفن في المناظرة سيجعل صاحب الشبهة ومثيرها، إن كانت من بنات أفكاره، أن يفكر مليا كيف يسوق ضلالته في مستقبل الأيام. لأن جواب الناشئ يمثل هذا الأسلوب وهذه الصراحة تجعله يدرك أنه وإن استغفد بهذا الإنسان المسلم المؤمن الناشئ ليرج له ضلالته فانه سيعرف إن هذا اليافع هو جزء من أمة، وإن له أهل انه جزء من جسم كبير يعضد بعضه البعض، وأنه وإن جرت حظه هذه المرة مع هذا اليافع أو الإنسان المستغفد فانه سوف لن يستغفد بأمثاله كما يستغفد الذئب بالفرد من الغنم لأن له أهل وعصبة ورعاة.

اسلوب المناظرة مع غير المسلمين في البشارة بالمهدي

أما غير المسلمين من اليهود والنصارى فإنه قلما كانت لهم في غابر القرون شبهات يلحظ فيها الشك في البشارة بالمهدي وإنما 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 أوروبا 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 إيران في الوسط الشيعي الأمامي الأصولي. وكانت تلك التأويلات ضمن شبهات أخرى حول مسائل تفصيلية في العقيدة والتشريعة 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 المحسوسين على أهل الكتاب هو على الإنسان المسلم أن لا يتجر 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 افروا بصحة صدورها من الوحي وبما جاءت به كتبهم من بشارة بالنبي (ص) كما جاء بها صريح القرآن.

٢. فان ثبت هذا الأصل وافر صاحب النظر منهم بصدق الرسالة الإسلامية سهل إثبات صدق البشارة النبوية في المهدي كغيرها من المعنويات 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 فإنه يسهل الإجابة عليها بان النصارى منهم يعتقدون بموت عيسى وحياته بعد موته وصريح القرآن يشير إلى رفعه والحديث يصرح بزوله في آخر الزمان مع المهدي كما أن غيرهم يعتقد بحياة الخضر عليه السلام منذ عهد موسى عليه السلام. وان الذي أحى عيسى والخضر طيلة هذه المدة وأحى أهل الكهف وأطال عمر نوح وأحى الموتى على يد عيسى وأحى 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 توحى لهم ما ورثوه من أحاديث يؤمنون بصحتها.

اساليب المناظرة والحوار مع المسلم الجاحد لبشارة المهدي

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 المعتمدة وإذا ما ذكر أو ارشد الى مضائها في كتب يقر بصحتها فإنه يذهب عنه الشك ويستيقن البشارة - ان كان طالبا للحق غير معاند - وغالب الناس من هذا الصنف ، حيث تجدهم سلمي الفطرة وحرص من غيرهم على العمل بدعائم الإسلام من صلاة وزكاة وصوم وحج.

٢. و عند فريق آخر يصل الإنكار إلى حد الجحود بعد المعرفة وعلة جحود هؤلاء هو ترفلهم للسلطين تقربا لما في أيديهم من مال أو جاه. و حرص هؤلاء وقلة ورعهم يجعلهم لا يتقيدون بقيد من كتاب أو سنة بل يعتمدون إلى التشهير وإلحاق الضرر. عن اعتقد البشارة غيضا وحقداً. ولا مجال لكشف علة إصرار هؤلاء على جحودهم الا بإجراء مناظرة معهم. بمجلس من يتقربوا إليه وان يعتمد المحاور مع الجاحد كتباً يقر بها السلطان ويؤمن بصحة صدورهما عن النبي لأنه في الغالب إن السلطين وأصحاب الجاه والمال أكثر عقلا ودهاء ممن يتاجر بدينه. وهذا الأسلوب كفيلاً بإقحامهم دون إقناعهم لأنهم في واقع الأمر في شك بكثير من مفردات الرسائل عقيدة وفقها وإذا ما راجعوا أنفسهم فأنهم سيجدون ذلك في قراره أنفسهم.

٣. و اذا ما ابتلى احد من الناشئة بأحد من هؤلاء الجاحدين فعليه قدر طاقته تجنب الخوض معه في حديث أو جدال لأنهم لا يتقيدون بأصول أو منهج في الحوار و يلاؤهم اخطر من عيون سلاطين الجور. و هذا النمط من الناس لا ينتمي بالولادة أو الوسط إلى طائفة معينة أو مذهب فقهي خاص وإنما تجدهم في أوساط أهل القبلة سنة أو شيعة فإذا كان المسلمون في بلد ما يتعدون بالمذهب الشافعي فقها فهم فقهاء شوافع ولكن تراهم يجادلون إخوانهم الشافعية وينكرون عليهم اعتقادهم بالبشارة بالمهدي وإن كان الوسط مالكيًا فهم مالكية وإن كان الوسط أحنافًا فهم أحناف وإن كان الوسط حنبليًا فهم حنابلة إلى النخاع وعلى هذا فقس. أما إذا كان الوسط شيعيًا إماميًا فهم شيعة فقهاء ويؤاخذون الشيعة فهمهم الظاهري للنصوص - بزعمهم - ولهم تأويلات متعسفة تخالف ما فهمه منها أوائل الأمامية في عصر الأئمة 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 بالمهدي 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 مصنفها ولكنه يحدد أن يكون المقصود في هذه البشارة هو التاسع من ذرية الحسين بل ينكر أن يكون الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب قد خلف ولدا ذكرا. فهو يظن أن الحسن بن علي العسكري مات دون خلف ، فلا ولادة ولا غيبة ولا استتار ولا مهدي ولا ظهور لشخص لم يولد أساسا وإنما هو من اختلاق أصحاب الأئمة المقرين الذين وجدوا - بزعمه - بان الإمام الحسن العسكري مات دون خلف فعمدوا - طمعا في السيطرة على عوام المذهب - إلى القول بان الإمام ترك ولدا ذكرا وأنه في غيبه وأنه المهدي المذكور في الرواية.

و بالنتيجة فإن من قال بهذا الرأي لا يذكر وجود ولد للحسن العسكري وغيبته واستتاره ومهديته فحسب بل يطعن بعديته أصحاب الأئمة ، على الهادي وابنه الحسن العسكري ، الذين اخبروا الثقاة من أهل الورع والديانة المنتظرين لذلك الأمر بوجود ولد للحسن العسكري وأنه في حالة استتار لشدة الخوف وطلب سلاطين الجور له لعلمهم بما جاءت به الرواية عن أهل البيت أن التاسع من ولد الحسين ستكون له غيبة وظهور وأنه المهدي الذي على يديه تزول دول الجور فعمدوا إلى احتجاز آباءه منذ زمان الرضا انتظارا" لذلك المولود كما فعل فرعون مع أبناء بني إسرائيل بقتل ذكورهم خوفا. بما جاءت به الرواية بالوليد الموعود ألا وهو موسى بن عمران عليه السلام.

وليس المراد بكلامنا عن الثقاة من أصحاب الأئمة ، الأشخاص المجهولين أو الضعفاء الذين

رووا أحاديث عن كيفية ولادة ابن الحسن العسكري فهذه روايات لا يعتمد عليها العقل ولا يركن إليها الساعي في بناء دينه والكادح الى ربه ، وإنما المقصود هنا من الثقات ، أولئك نفر الذين كانت لهم صحبة مع الأئمة طيلة ربع قرن وشهد الأئمة لهم بوثاقتهم ورجاحة عقولهم وأمانتهم وصدقهم ودقة روايتهم. وهؤلاء نفر هم الذين اعتمد عليهم الإمام الحسن العسكري بإعلام الخلف من المؤمنين بولادة الإمام الحجة من بعده وأنه اخفي ولادته ونشأته لأمر خفي عن الناس أمره معلوم لأولى الأمر. حتى يظهر الله أمره ويؤذن بظهور وليه في وقت أوانه وبمشيئة الله لا بمشيئة الناس وإن للقائم المهدي غيبتان يشهد في أحدهما المواسم يرى الناس ولا يرونه. وهؤلاء الأصحاب الثقات هم الذين رووا ذلك.

والتحريج 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 عليه صرح الفقه الإمامي والمذهب الإمامي في التوحيد. إذ أنه بتحريج وهؤلاء نفر من الأصحاب ينسف المذهب الإمامي عقيدة وفقها وهو مراد أولئك نفر وإن لم يفصحوا عن مكنونهم ولكن المتتبع لكلامهم يلحظ مرادهم وإن بذلوا غاية الوسع 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 واردة لا يعول عليها في أمر الدين ويتمسك 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 الأئمة ممن عرفوا بالعقل والأمانة وصدق الحديث دون استناد منه إلى منهج معتبر في التحريج والتعديل فكلما ألزمه الخصم بحجة من كتاب أو سنة لاذ بالصمت أو تملص منها بنثر سهام أخرى دون هدف مقصود أو رأى سديد منشود إمعانا منه التدليس لأن بدعته قد خامرت فؤاده وخلبت عقله وأخذت بجوارحه فلا يرى غيرها حتى صار أسيرها فهو لها منقاد وعليها معتاد.

٢. وتجربة 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 تشير إلى عدم جدوى المناظرة في أحاديث ولادة التاسع من ولد الحسين من ابنة الحسن العسكري في سر من رأى لأن ولادته كانت خفية ولم يخبر بها إلا الثقات وهي حجة عليهم وعلى قرغهم ممن اخبر بهذا الأمر وهي فرع من أصل والحديث عن الإيمان بالمهدي ونعته وانتظار ظهوره غير الحديث عن وقت ولادته. فالإنسان الموحد المسلم يأخذ بما يعرف إخوانه من عامة المسلمين من هذا الأمر ويشاطرهم الانتظار لفرج أوليائه الصالحين ويتمسك معهم قبل خروج المهدي بالكتاب والسنة ويعمل بدعائم الإسلام من صلاة وصوم وزكاة وحج وولاية آل بيت النبي عليهم السلام وإذا ما ابتلى الإنسان المسلم المؤمن المتمسك بكتاب الله وعترته رسوله والعمل بسنة نبيه يمثل هؤلاء الجاحدين أو وجد ناشئة مسلمة حرمت من الاطلاع على السنة النبوية من مضانها وقد استفرد بهم احد هؤلاء باسقاط شبك بدعته حولهم فما عليه إلا أن يظهر علمه ويرد سهام خصمه بحجج من الكتاب والسنة تنبيه أن يعاود ثانيه حتى يجبره ليقع في ريبته ويعرف مواضع قدمه وينصف نفسه ويعاود الأخذ بالكتاب والسنة الصحيحة من مضانها كي يتع عن نفسه لباس الشك ليلبس لباس اليقين ولا يتحصل له هذا إلا بمصارحة النفس واليأس مما في أيدي الناس.

٣. وانجح أسلوب للحوار مع أهل النظر من هؤلاء ان استفحل أمرهم هو أن تكون المناظرة بمحض من يمد هؤلاء بالدعم من أهل السلطان والمال ان أمكن ويشخص ابتداء "مذهبه في العقائد الفقه وكتب 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 داود فلا مندوحة له من قبول البشارة بالمهدي بغض النظر عن مذهبه الفقهي ويكتفي منه بهذا القدر من الإيمان بالمهدي ويكون منتظرا لخروج المهدي وفق الأحاديث التي ألزم بها نفسه.

٤. أما إذا اقر بقبول ما ورد بكتب الحديث المروية عن الأئمة من آل البيت وافر بإمامتهم على النحو المعروف فلا مندوحة له من الأخذ بالأحاديث التي تذكر المهدي وصفته وغيبته والتي ملئ الأئمة آذان شيعتهم قبل وفاة الحسن العسكري عام ٥٢٦٠هـ. ٥. أما إذا أنكر الجاحد من هؤلاء ما جاءت به الرواية عن المهدي في كتب الحديث عند المدرستين ولكنه اقر باتماته للمذهب الجعفري فقها عندئذ يجرى النظر معه - كنظرة المذكور آنفا - على الكتب التي يعتمدونها في استفتاء عقيدة وفقه الإمام جعفر الصادق والمذهب العقائدي الذي منه ينهل ما جاء عن الإمام الصدوق في أبواب التوحيد والعقيدة سواء كان يأخذ معتقده هذا من أوائل الإسماعيلية المنتشرة أو أواخرهم المتأولة دون نص من كتاب أو سنة أم يأخذ معتقده من الزيدية أم من الذكوة الغالبة للأمامية الجعفرية من إخبارية أو أصولية شيخه ركنية وأصولية عدلية مرجعية ممن اجمع فقهاؤهم على الولاء للحجة من آل محمد في وقت الفترة وانتظار المهدي الموعود وإن 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 الحديثية التي يقر بوثاقها والتي لا مندوحة له من الإقرار بالبشارة ولو ظاهرا. ثم ينتقل معه إلى الحديث عن عدالة الحسين بن علي بن محمد بن علي الرضا وعدالة آباءه عليهم السلام وصحة الرواية عنهم وإمامة الحسن العسكري وإمامة آباءه انتهاء "بإمامة أمير المؤمنين. فان آل مسار المناظرة إلى جحوده بإمامة الحسن العسكري ينتقل به للحديث عن إمامة آباءه انتهاء بإمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فان اقر بإمامة الوصي وإمامة الحسن والحسين وإمامة الأئمة من ذرية الحسين سهل على المحور ان يبين لهم عقيدة أهل البيت وفقهم وما روه 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 الأحاديث النبوية ولم يلزم نفسه بمجموعة حديثه فلا مجال لإقناعه بولادة التاسع من ولد الحسين وغيبته وان زعم ظاهرا "بأنه يؤمن بالبشارة بالمهدي ليس إيمانا منه بالبشارة وغيرها من الغيبات وإنما لان البشارة بالمهدي وردت في كتب لا يجرأ على الطعن بصحتها إمام الناس يؤمنون بصحة ورودها عن النبي ﷺ 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 إلى هذا الحال.

٧. وخلاصة القول انه ينبغي الإعراض عن الخوض في مناظرة مثل هذا نفر الذي أخذت بدعته بلبه فصار لها اسيرا "وبها مقرونا. وإذا ما سمع حديثا يروى عن الأئمة من آل محمد برواية أصحابهم الثقات اشمأزت نفسه وأنكره قلبه وازداد شكه وكان 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 أفرون أنهم علموا واهتدوا وجهلنا نحن وضللنا. ان هذا لمحال "العمل مع المؤمنين بالبشارة بالمهدي إجمالا" و هناك من يؤمن بظهور المهدي كما جاءت به الرواية في كتب حديث يعتقد بصحة صدورهما 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 ألقيله لان كتب الحديث الستة التي يأخذ بها أهل السنة وكتب الحديث الأربعة التي يأخذ بها الأمامية من الشيعة تعطى هذا القدر من البشارة وان استفاضت كتب الأمامية في ذكر المهدي وصفته ووقت مولده وغيبته وعلامت ظهوره الختمية ، استفاضة أكثر من غيرها. وعلى الداعي إلى هذا الأمر أن يقف عند هذا الحد المشترك ويعمل جاهدا "على إحيائه في نفوس أخوانه وإذا ما استأنس من بعضهم الرشيد والقبول القلبي فعليه أن يوضح العلامات الختمية التي تسبق الظهور وخاصة" الصيحة في السماء باسم المهدي وركود الشمس والخسف بالبيداء وقتل النفس الزكية في أمدنيه 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 العلامات المحتومة السابقة لظهور مهدي آل محمد. وان وقت المهدي المذكور في الرواية 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 امثالاً "لوصية النبي ﷺ بكتاب الله وعترته أهل بيته فيأخذون منهم معالم دينهم ويتخلقون باخلاقهم امثالاً" بقول امير المؤمنين ووصي المرسلين علي بن أبي طالب يوم خطب الناس على منبر الكوفة في وصفه هذه الفترة: اللهم انه لا بد 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 يتربق إن غاب عن الناس شخصهم في حال هدنتهم فلم يغيب عنهم قديم مبثوث علمهم وآدابهم في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بما عاملون.

پی نوشت

- ١ . يراجع لدراسة هذا المصطلح كتاب الكافي للكليني: كتاب الحجة باب الغيبة إذ ان هناك مصطلحات جديدة بالنظر لمن سعى الى معرفة دينه.
- ٢ . الكليني، الاصول من الكافي ، ج ١ ، ص ٣٠٤.
- ٣ . الكليني: كتاب الاصول من الكافي ج.
- ٤ . القرآن الكريم.
- ٥ . راجع الهيئتي: مجمع الزوائد ٩/٢٦١-٥.
- ٦ . القرآن الكريم: الاحزاب، ٣٣.

AL-MAW'ŪD



الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، قم ، شارع الصفاية ، الزقاق ٢٣ ، رقم الدار ٥
صندوق البريد ٢٧١ - ٣٧١١٨٥ التلغون : ٢٧ - ٩٨ ٢٥١ ٧٨٣٣٣٢٥
الفكس : ٩٨ ٢٥١ ٢٩٤٠٩٠٢