



## ظاهرة الحجّ دراسة سوسولوجية

الدكتور حسن الضيقة

### مقدمة

إنّ القهر العسكري والسياسي والاقتصادي الذي مارسه النظام الغربي المعاصر على المجتمع الإسلامي في القرون الأخيرة، بلغ أوجه في الفترة التي تلت الحرب العالميّة الأولى... فقد تمكّن النظام الغربي أثناء هذه الفترة من إحكام سيطرته على الجزء الأكبر من المجتمع الإسلامي عبر قواه المباشرة أو عبر القوى السياسيّة المحليّة التي أفرزها في سياق القهر هذا. وكان من الطبيعي أن تنمو وتزدهر في ربوع العالم الإسلامي كلّ المدارس الفكرية المولعة بتبرير وتدعيم وتسويق نظام القهر هذا. طبعاً هذا لا يعني أنّ الحالة الإسلاميّة آلت إلى الفناء، بل انكشفت ململمة جراحها العميقة وجاهدة في استيعاب دروس المعركة الكبيرة، التي أدت إلى هزيمة العالم الإسلامي أمام جبروت المجتمع الغربي المعاصر، ممهّدة الطريق لهضة جديدة، انتقلت تدريجاً من حالات المقاومة عبر هذه النقطة أو تلك وصولاً إلى حالة النهوض الشامل وعلى كلّ المستويات. والنهوض الشامل يعني قدرة العالم الإسلامي على بلورة حركة إسلاميّة متكاملة قادرة على فرض نموذجها

الإسلامي الأصيل على مستوى جميع التحديات التي يواجهها الفرد أو الأمة. ولعلّ أحد تعبيرات هذه الحركة الإسلامية المتكاملة تدشين العالم الإسلامي بداية جديدة لنشاطه الإبداعي التوحيدي في مجال علوم الإنسان، تعيد مسيرة الفكر الإسلامي إلى نصابها الطبيعي متخطية بذلك حالة الوهن والضعف السابقتين أو حالة المقاومة السلبية - رغم أهميتها الكبيرة في فترة الهزيمة - إلى حالة من النمو والتفتح الإيجابي الذي ينسج يوماً بعد يوم مزيداً من خيوط الانعتاق والحريّة حول محور التوحيد ومحور الإسلام. ثمّ ليتقدّم بعد ذلك معلناً الخروج على الفلسفات الوثنيّة المعاصرة مفنّداً إيّاها، مظهراً تناقضاتها متجاوزاً إيّاها متجاوزاً توحيدياً خالصاً.

إنّ تثبيت الحالة الإسلاميّة والارتقاء بها إلى مستوى الأمة، يضع بين أيدي الجيل الذي نحن منه كثيراً من الخبرات الفكرية التي تحثنا للعمل على بلورة آفاق عملنا الفكري بما يتناسب ويواكب حركة الأمة ونهضتها المباركة.

وليس ما يمنعنا من أن نكبّ على دراسة الحالة الإسلاميّة الضاجّة بالحياة، هادفين إلى الإسهام ولو بنصيب في عملية تحرير الشخصية الفكرية للأمة الإسلاميّة من قيود الفكر الوثني المعاصر على هدىّ خطّ التوحيد والعدل، خطّ العبوديّة لله والخروج على طواغيت العصر.

إنّ السموم والآفات والاختلالات المختلفة التي زرعتها الفلسفات الغربية المعاصرة سواء كانت ليبرالية أم قومية اشتراكية أم شيوعية في جنبات الأمة الإسلاميّة، لا بدّ أن تتعمّق وتتركّز مواجعتها لها ليس على المستوى العقائدي والفلسفي فقط، بل أيضاً على مستوى تعبيرات حركة الأمة ونهضتها في معاقل العلوم الإنسانيّة المختلفة وتفاصيل أبنيتها الجزئية كي نحكم المعركة بتجاهين:

الأول: سدّ جميع الثغرات حتّى التفصيلية منها، والتي يمكن أن تشكّل أماكن تسرب لوحوش الوثنيّة المعاصرة.



**والثاني:** لاستكمال أدوات الصراع الفكري في مواجهة طغيان الفكر الفرعوني المعاصر.

من هنا نرى أن تعميق فهمنا لظاهرة الحج، بهدف تكوين أفق موسوعي، يسدّ ثغرة كبيرة في الذاكرة الفكرية ويعطي للمزاج الإبداعي الإسلامي دفعة مهمة للأمام تحصيناً لشخصيتنا الفكرية وتدعيماً لقوتها في مواجهة جميع الأفكار الخبيثة التي بثتها الوثنية المعاصرة في ثنايا الجسد الإسلامي حول عقيدته وفكره وشخصيته.

### المجتمع التوحيدي (تعريف)

المجتمع التوحيدي، هو المجتمع الذي يستمدّ من القرآن الكريم أسس وقواعد تكوينه الكلية، ويحاول التواصل مع هذا النصّ في عقيدته وعبادته، في تشريعاته ونظامه، وفي نظمه الخلقية والسلوكية. كما يستمدّ المجتمع التوحيدي من القرآن الكريم «منهجاً» و«نظرة» محددين؛ بهما يواجه هذا المجتمع قضاياها المختلفة، وعلى هديهما يتعامل مع الآخرين.

إنّ هذه العقيدة وهذا المنهج يزودان المجتمع التوحيدي بنظرة معينة للإنسان والأمة، والوجود والكون، والقضايا المختلفة التي يواجهها. بذلك لا يكون المجتمع التوحيدي عبارة عن مجموعة «المسلمين»، بل يتخطّى ذلك إلى حالة اجتماعية تاريخية كلية، تعبر عن نفسها في مختلف المجالات والميادين العقيدية والثقافية والاقتصادية والسياسية والفنية والفقهية «إنّ التصور الإسلامي للألوهية وللوجود الكوني وللحياة، وللإنسان... تصوّر شامل كامل. ولكنّه كذلك تصوّر واقعي إيجابي».

- «لا إله إلا الله»:-

أي ردّ الحاكميّة لله في أمرهم كلّ، طرد المعتدين على سلطان الله بادّعاء هذا الحقّ لأنفسهم، إقرارها في ضمائرهم وشعائرهم، وإقرارها في أوضاعهم وواقعهم.

﴿إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم...﴾<sup>(١)</sup>  
 ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾<sup>(٢)</sup>.  
 ﴿فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول﴾<sup>(٣)</sup>.  
 ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾<sup>(٤)</sup>.

### ملاحظة أولية

١ - يعتبر المسلمون أنّ القرآن الكريم وحي إلهي يخطّط (نظاماً شاملاً) لحياتهم. ولكنّ المجتمع الإسلامي التاريخي، رأى في «حواره» مع النصّ القرآني الكريم إطارين:

الإطار الأوّل: يشمل مجموع العقائد والكليات والأسس.

وإطاراً ثانياً: ينطوي على جملة فرائض وتشريعات تفصيلية.

وهذا ما يطرح على الباحث سؤالاً وهو: كيف تعامل المسلمون مع العقائد والكليات والأسس العامة؟

يرى المسلمون أنّ المشكلة محسومة فيما يخصّ الفرائض والتشريعات، ولكنه يطرح الإشكال فيما يخصّ الإطار الأوّل، أي مجموعة العقائد والكليات والأسس، إذ كيف يمكن للمسلمين في «الزمان والمكان» أن يستلوا من هذه الكليات قواعد تفصيلية زمنية؟

٢ - يعتبر المسلمون أنّ التجربة المحمّدية التاريخية، هي الشكل الأرقى للحوار ما بين المسلم وبين كليات النصّ القرآني الكريم، إذ بلور وجسد الرسول في دعوته وممارساته المختلفة، نهجاً وقواعد تاريخية، إليها يرجع المسلمون في الزمان والمكان، ليتشكّلوا منهاجاً وعقيدة وسلوكاً بما يسمح لهم بالتواصل مع النصّ القرآني بأرقى الأشكال التي عرفت في التاريخ الإسلامي.

إذاً هنا تتوسط التجربة المحمّدية العلاقة ما بين المسلمين في ظرفهم التاريخية المختلفة، وما بين النصّ القرآني الكريم، تشريعاً، ومنهاجاً وسلوكاً.



وبذلك يتقدم المجتمع التوحيدي خطوات كبيرة في حلّ إشكاليّة العلاقة ما بين الظرفي والزمني والمحدود والخاص (أي التاريخي) وما بين الكلي والمطلق والعام (القرآن الكريم).

٣- يطرح المسلمون سؤالاً حول كفيّة حلّ المعضلات التي لم يواجهها الرسول في عمره، وواجهت المسلمين فيما بعد. هنا يرجع المسلمون إلى مقولتي: الإجماع والاجتهاد.

٤- الإجماع: «هو اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر من العصور على كلّ حكم شرعي، والاتفاق هو الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل».

٥- الاجتهاد أي الاجتهاد في الظرف والمكان، على ضوء ما تقدّم من نصّ وسنة وإجماع، وفق شروط ومقاييس محدّدة.

### الحجّ كظاهرة

يحتلّ الحجّ كفريضة موقفاً أساسياً في بناء وحركة المجتمع التوحيدي، إذ تعتبر هذه الفريضة أحد أركان الإسلام، فالجماعة المسلمة تتعامل مع الحجّ باعتباره فريضة على كلّ مسلم ومسلمة إلى «يوم الدين»، مهما تغيّرت الظروف وتقلبت الأحوال.

﴿ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإنّ الله غنيّ عن العالمين﴾<sup>(٥)</sup>.

ويتواصل الحجّ مع منظومة عبادات لدى المسلمين، تبدأ بالصلاة والصوم، وتتوج بالحجّ. إلا أنّ هذه العبادات المختلفة، رغم ما يجمعها من خصائص مشتركة، يبقى لكلّ منها خاصيّة وفراة، تتطلّب من الباحث والعالم إعمال الفكر من أجل تحديد هذه الخاصيّة؛ لذا فالحجّ، كظاهرة يمكننا القول: إنّها في الوقت الذي تدرج فيه ضمن نظام أعم من العبادات تحمل منطقتها وقواعدها ووظائفها المميّزة، إلا أنّنا معنيّون في الوقت نفسه بكشف أبعاد وخصائص وسهات هذه

الظاهرة بالذات؛ لحجّة منطقتها الذي تتواصل فيه مع غيرها من العبادات من جهة، ولحجّة فرادتها وتميزها من جهة أخرى.

إنّ هذه المنظومة من العبادات تتبدّى للوهلة الأولى بالنسبة للباحث، على أنّها مجموعة عبادات فردية متناثرة، لا يجمعها جامع، وبالتالي، فبإمكاننا مواجهتها معرفياً، كممارسة فردية، انطلاقاً من منهج نفسي - ثقافي، نظراً «لطبيعتها» هذه أو على أنّها امتداد لتجربة مجتمع في مرحلة معينة من التاريخ على المستوى الأيديولوجي. وبالتالي فإنّنا إنّما أن نعتبرها ظاهرة تاريخية انتهت بانتهاء المرحلة التي ولدتها، وإنّما أن نعتبرها استمراراً لبعض الشعائر والمعتقدات التي كانت سائدة في مرحلة معينة من تاريخ المجتمع الذي ولّد هذه الممارسة.

ولكن مراجعة دقيقة لمعطيات الواقع المعاش من قبل المسلمين وغير المسلمين من جهة، ولمعطيات الحقب التاريخية المختلفة، تكشف لنا أنّ ظاهرة الحجّ، تتسم بالاستمرارية التاريخية من جهة، وبتعدد الأبعاد الاجتماعية التي تنطوي عليها هذه الظاهرة من جهة أخرى، بحيث تغدو هذه الظاهرة إحدى الظواهر الأساسية، التي يتكثف فيها وعبر أشكالها المختلفة المنطق العام أو الأوليات العامة، التي تنظم البناء المجتمعي التوحيدي بكلّيته، من عقائد وفقه، واقتصاد وسياسة، وفنون ومعاناة فردية وجماعية معاشة. أي أنّها ظاهرة متعدّدة الأبعاد، يمكننا أن نطال بالدراسة لها البعد العقدي والاجتماعي، والاقتصادي والسياسي والنفسي، والجمالي. كما يمكننا أن نخطو خطوة أخرى من أجل تحديد بنية هذه الظاهرة والعناصر المختلفة المكونة لهذه الظاهرة في «ثبوتها» وحركيتها، في شكلها ومضمونها.

ومن جهة أخرى، يمكننا انطلاقاً من الحيز الذي تحتله هذه الظاهرة في البناء الاجتماعي العام، وانطلاقاً من جملة العلاقات والممارسات والأسس المتميّزة التي تطبع هذه الظاهرة؛ في تدعيم وجود واستمرارية المجتمع الإسلامي ككلّ،



واستمرار «الحالة الإسلامية»، على مستوى الأفراد والجماعات من جهة أخرى، في مجتمع تاريخي محدّد يحتضن هذه الظاهرة.

إنّ ما تقدّم، يسمح لنا بالتحرّز من المناهج السائدة في ميادين علم النفس الغربي، والتي ترى في ظاهرة الحجّ ظاهرة عبادة فردية ومنفصلة عن ميادين الحياة الأخرى، وتعيش على هامش البناء الاجتماعي للجماعة المسلمة؛ كي تتعامل مع هذه الظاهرة بوصفها إحدى الركائز المكوّنة والخاصّة لمختلف السمات والخصائص والبنى التي تشكّل مجتمعة، البناء الاجتماعي الكلي للجماعة المسلمة. إنّ إحالة هذه الظاهرة إلى مجموعة طقوس وشعائر تمارس من قبل العجائز والأميين في كثير من الكتابات الاجتماعية أو في الرأي الشائع، تكشف لنا رؤية أيديولوجية خاطئة وعدائية في آن واحد، تحاول تجزئياً هذه الظاهرة واختزالها إلى معطى ثقافي أو «تراثي» يتموضع داخل طبقات البنية الثقافية العامّة للمجتمع.

وتذهب المدرسة الماركسية من جهة والمدرسة الاجتماعية الفرنسية من جهة أخرى (أوغست كونت، دوركهايم) إلى أبعد من ذلك، حيث ترى الماركسية هذه الظاهرة مخلّفات وعي غير علمي ينتمي إلى حقبة تاريخية ماضية، وهو يستمرّ بحكم العادة أو التأخر ويلعب دور معيق للنمو الفكري العام، وبالتالي يجب العمل على تدمير هذا النمط من الظواهر.

وهذا ما يؤدّي عند أتباع هذه المدرسة أو المتأثرين بها إلى منزلقين خطيرين:

الأول: ذو طابع فكري يعمل على طمس وتغييب أبعاد هذه الظاهرة.

والثاني: ذو طابع أيديولوجي سياسي تتولّد منه مواقف وممارسات سياسية

ذات طابع عدائي في مواجهة المسلمين.

أمّا المدرسة الاجتماعية الفرنسية (أوغست كونت، دوركهايم...) فترسي منهجاً معيّنًا يرى في هذه الظاهرة إمّا وعياً غير علمي أو فكراً ذا طابع قهري تفرضه المجتمعات على أفرادها، وما يؤدّي إليه ذلك من عملية اغتراب ومسح

لشخصيّة الفرد في مواجهة القهر الاجتماعي العام .  
إنّ تبنيّ هذه المناهج ، أو الاستناد إليها في دراسة ظاهرة الحجّ ، يجعل من الباحث أو المفكّر أداةً طيّعة تعمل على إبعاده عن رؤية الواقع كما يعبر عن نفسه فعلياً ، بعيداً عن كلّ تصوّر مسبق للمعطيات التاريخية التي تعيشها وتبنيها المجتمعات أفراد وجماعات .

#### التزوّد بمنهج ومفاهيم أدوات صالحة للعمل البحثي:

بعد التوصل إلى وضع تصوّر ومنهج ملائم لدراسة الظواهر المختلفة التي يحتضنها المجتمع التوحيدي ، أو الحالة التوحيدية (في حال عدم وجود مجتمع توحيدى كامل) وما يستتبع ذلك من تطوير وبناء مفاهيم وأدوات منهجية مختلفة ، تسمح لنا بالتقاط وتفسير مختلف عناصر وجزئيات الظاهرة التوحيدية (منها الحجّ) ، علينا أن نتقدّم خطوة أخرى من أجل معرفة ما تقدّم ، كما يمارس ويعاش ويعمل في الواقع التاريخي ، حيث تأخذ الظاهرة التوحيدية (الحجّ) أشكالها المحددة ومضامينها المميزة ، في الزمان والمكان ، وفقاً للخصائص المميزة للمجتمع الإسلامي المعني بالدراسة .

ففي الواقع التاريخي ، على اختلاف حقبه ، تأخذ هذه الظاهرة بالتداخل والتفاعل والصراع مع معطيات وظواهر أخرى متعددة ، مشدودة إلى أطر ومرجعيات تاريخية مختلفة ، تتعايش وتتصارع وتتكيف وتكيف النسق التوحيدي العام .

فالانتماءات العصبية ، والقومية ، والسلطوية ، وغيرها من الظواهر ، تفعل فعلها في الواقع المعاش ، باتجاه الانفعال أو الفعل في علاقتها بالظواهر التوحيدية المختلفة على مستوى الفرد ، والجماعة ، والأمة ، ممّا يعطي لهذه الظاهرة لونها الجسد .

بهذا نكون قد تمكّنا من جهة ، من بلورة أدوات نظرية ومفهومية قادرة على





ضبط ومعرفة واقع الظاهرة وحركيتها، كما تحصل في التاريخ، بكلّ أبعادها وبكلّ تناقضاتها المعاشة في مرحلة تاريخية محدّدة. وبذلك نكون قد اقتربنا من إمكانية صياغة استنتاجات مقارنة ومعبرة عن واقع التجربة أو الظاهرة موضوع الدراسة. إنّ هذا الجهد يسمح للمسلمين بمواجهة أنفسهم، عبر مواجهة تجربتهم التاريخية الخاصّة بالتحليل والتقييم. فالتجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي ليست ذات طابع مقدس، كما أنّها بالمقابل ليست تجربة منحرفة خارجة على المرجعية التوحيدية. فمّا لا شك فيه أنّ التجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي مرجعها الأساسي النموذج التوحيدي، أمّا فيما يتعدى ذلك فإنّ هذه التجربة تجاذبتها نماذج اختلالية عدّة (الملك، القهر، الفساد، الظلم، العصبية...)، والتعمّق في فهم أبعاد وخلفيات هذا الواقع يفسح المجال واسعاً لاستخلاص الدروس الفكرية والمنهجية والسياسية بما يخدم متطلبات النهضة الإسلامية المعاصرة على طريق تواصلها مع النموذج التوحيدي، وتصفية أسباب الاختلال والتحلل العائدة إلى تجربتها الخاصّة قبل أيّ شيء آخر. فعقائنا الكاملة بأنّ الوضعية الراهنة للمسلمين تتحكّم بها أساساً علاقات السيطرة الدولية، إلّا أنّ مشروع النهضة الإسلامية يجد نفسه مسؤولاً في آن واحد عن مواجهة المستعمر ومواجهة الاختلالات العائدة إلى التجربة التاريخية الإسلامية. إنّ وضع اليد على نقاط الضعف والانحراف لا يضرّ الإسلام بشيء، بل يمرّر المسلمين من كثير من الأوثان والانحرافات التي لازمت تجربتهم التاريخية الرائدة، والتي أوجدت فيها ندوباً سمحت لمشاريع القهر الخارجية بالنفاذ وإيجاد التربة الملائمة لتأسيس قواعد سيطرتها داخل المجتمع الإسلامي نفسه.

### الحجّ ظاهرة عالمية

عند كلّ ديانة من الديانات، أماكن مقدّسة يؤمها أتباع الديانة وفق تقاليد وطرق وآداب محدّدة وفي مناسبات مختلفة، فالديانات اليهودية ومن بعدها الديانة

المسيحيّة، تعتبر أنّ بيت المقدس وما حوله من آثار ومشاهد مركزها الروحي الأصيل.

فقد جاء في «دائرة المعارف اليهوديّة»<sup>(٦)</sup> ما يلي :

«إنّ الحجّ إلى بيت المقدس الذي كان يدعى بالزيارة يؤدي في زمن ثلاثة أعياد (وهي عيد الحصاد، وعيد الفصح، «اليهودي»، وعيد المظال) وكان الحجّ لفريضة على جميع اليهود، باستثناء الصغار الذين لم يبلغوا الحلم، والإناث، والعميان... وكانت الشريعة الموسويّة توجب على كلّ «حاج أو زائر» أن يأخذ معه «تقدمة للرب»... وهناك مشاهد وضرائح وأمكنة، تُشد إليها الرحال في كلّ قطر وبلد».

كذلك في الديانة المسيحيّة، فإنّ الحجّ<sup>(٧)</sup> «اسم للرحلة التي يقوم بها الإنسان لزيارة المشاهد المقدّسة، مثل مشاهدة الحياة الدنيويّة لسيدنا عيسى عليه السلام في فلسطين، أو مراكز زعماء الدين المقدّسة في «روما» أو الأمكنة المقدّسة التي تنسب إلى المقبولين من الزّهاد، والشهداء».

«وقد شاعت زيارة مشاهد روما من القرن الثالث عشر على حساب زيارة الأرض المقدّسة، وإن لم تنقطع زيارة الأرض المقدّسة بتاتاً، وكانت «روما» المدينة التي تلي بيت المقدس في الأهميّة».

أمّا الديانات الهنديّة (كالبوديّة والبرهمية) فقد كثرت فيها المشاهد والمعابد «وأكثر هذه المشاهد والأمكنة المقدّسة على ساحل نهر «الكنج» المقدس، يجتمع فيها أهل البلاد في عدد هائل للاغتسال في النهر المقدس، ومنها ما يجتمعون فيها سنويّاً، أو عدّة مرات في السنة...»<sup>(٨)</sup>.

إنّ ظاهرة الحجّ والزيارة لدى كلّ من هذه الديانات وغيرها، تتميز بخصائص وسمات محدّدة انطلاقاً من الموقع الذي تحتله في النظمة العامّة للديانة المعيّنة، كما تلعب هذه الظاهرة في كلّ من هذه الديانات والأمم أو الشعوب التي



تعتنقها أدواراً متعدّدة تطل مختلف المستويات والبُنى الاجتماعيّة التي تشكّل  
مجتمعة البناء الاجتماعي العام .

### الحجّ في المجتمع التوحيدي

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ  
عَمِيقٍ...﴾<sup>(٩)</sup>.

### المنظومة الفقهيّة الضابطة

إنّ القيام بالحجّ، ليس أمراً عفويّاً يقوم به المسلم كيفما اتّفق، انطلاقاً من  
قناعاته الفرديّة، أو متأثراً بالمناخ الحقوقي والقانوني الذي ينظم العلاقات  
الاجتماعيّة المختلفة في البلد الذي يعيش فيه، ولا انطلاقاً من العرف الذي يحكم  
القبيلة أو الطائفة التي ينتمي إليها .

فالحجّ تحكمه منظومة فقيهيّة تفصيليّة، يتعامل معها المسلمون على أنّها  
شروط إلهيّة ورساليّة، لا يحقّ للفرد أو الجماعة أو الأمة، في أيّة مرحلة من مراحل  
التاريخ وفي أيّة بقعة من بقاع الأرض، أن يُجروا أيّ تعديل عليها، مهما كان الموقع  
الذي يتبوّونه في السلطة وفي الحياة العامّة .

إنّما نظمة فقيهيّة متكاملة، يحكمها منطق متكامل مقصود بذاته فيما يتخطى  
ارتباطات الأفراد والجماعات والشعوب.. هذه النظمة الفقيهيّة، سواء درسناها في  
كلياتها أو في جزئياتها، نجدّها تتضافر وتتفاعل لتعطي للظاهرة بعداً فقيهيّاً  
توحيدياً، يتجاوز مجموع انفعالات وقناعات وممارسات الذين يحجّون، دون أن  
يشكل بذلك قطيعة أو حالة تعارض وانقطاع مع فعل الحجّ هذا، بل تشكل هذه  
النظمة نقطة بداية ووصول لحالة «الفطريّة البشريّة» التي تشكل المنظومة الفقيهيّة  
المذكورة «نموذج قياس» بالنسبة لها، تعيد على أساسه وزن سلوكها الخاص والعام  
وانطلاقاً منه ورجوعاً إليه، إذ بذلك يعتقد المسلمون أنّهم يسرون على الطريق  
المؤدي إلى نمو وازدهار شخصيتهم وحياتهم عبر التاريخ وفق المنهج والرؤية

التوحيدية .

إنّ التعمّق في فهم معاني ودلالات المنظومة الفقهيّة الناظمة لظاهرة الحجّ، له فوائد معرفيّة جمّة فيها يخصّ مختلف فروع المعرفة الإنسانيّة المتعلقة بالقانون: فلسفة القانون، علم القوانين، علم السياسة، علم الاجتماع القانوني، القانون التاريخي المقارن... ففلسفة القانون الغربي والوضعي عموماً، تستند في أساسها إلى مبدأ القوّة والغلبة الزميين .

فالقانون في التحليل الأخير، هو فرض الحدود والتوازن على قاعدة قوّة زمنيّة ما، قبيلة كانت أو فئة اجتماعيّة ما، أو سلطة ملك أو دولة ما. أي أنّ الاختلال متضمّن في نقطة الانطلاق هذه؛ لأنّ الحدود المفروضة هنا هي حدود القوّة الزمنيّة القاهرة. («التوازن» المفروض، هو توازنات مصالح القوى الغالبة بحيث يغدو مبدأ المساواة هنا متعلقاً بمعطى تجزيئي زمني، يطرح نفسه ناظماً لمبادئ كليّة وعامة. فالوحدة هي شأن تابع لمعطى أصيل أساسه التجرؤ والغلبة بالقوّة. بينما نجد بالمقابل أنّ الإسلام يطرح التوحيد والوحدة كأصل وكهدف. فالوحدة في المفهوم الإسلامي، ليست وحدة القوّة الجزئيّة الغالبة على الأجزاء والمتحكّمة بها. بل هي وحدة المدار التكويني للإنسان، والاختلال هو العنصر الطارئ عليها. وهذه الوحدة التكوينيّة ليست قهريّة؛ لأنّ لحمتها لا تقوم على أساس تجزيئي بل تتعلّق بتجليات المحور التوحيدي منذ البداية .

يترتّب على ما تقدّم إعادة فتح النقاش حول كثير من الموضوعات الفكرية السائدة على المستوى العالمي حول أسس التشريع وموقع الإنسان منها، وحول تاريخيّة النظم القانونيّة وعلاقتها بحركة الناس والأمم في الزمن الوجودي المعاش. إنّ ديمومة النظم الفقهيّة الإسلاميّة وثبات مدارها، هما الوجه الآخر لديمومة السعي للانعتاق من ذلّ العبوديّة. فالتشريع الإسلامي بهذا المعنى، يطرح ثوابت للانعتاق من الوحدة الوثنيّة على طريق الوحدة التوحيدية إن جاز التعبير.



فالثبات بهذا المعنى هو عين الحركة الآيلة إلى دفع الإنسان نحو التعلق بقيم التوحيد المتعالية، ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾<sup>(١٠)</sup>.

### البعد العقائدي: التوحيد والتنزيه

يرسي الإسلام كعقيدة في وعي وممارسة أتباعه «تصوراً» للخالق، مفاده أن الله متعال عن كل الصفات والتشبيهات التي يمكن أن تترأى للمسلم في تجربته وواقعه المعاش، أي أن الله لا يمكن تجسده وفق شكل ومظهر محدّد. وهذا ما يقابله بالنسبة للإنسان أن يركن إلى علاقة مع الله لا توسط فيها، مهما كان الشكل الذي يمكن أن يأخذه هذا التوسط: صور، أصنام، هياكل، طبقة كهان، أو أية فئة بشرية بعينها سواء اتخذت شكل فرد أم طبقة أم طائفة أو أي شكل مجتمعي آخر، وهذا ما تؤكده الآية التي تقول:

﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون﴾<sup>(١١)</sup>.

إن الإسلام يفرض على أتباعه - ضمن هذا الفهم - مستوى من التجريد بالنسبة لأي واقعة بعينها، تسمح لهم بالانعتاق والتحرر من أي من الوقائع الطبيعية والبشرية بغرض التواصل مع «الواحد المتعال»، عن أي من مخلوقاته. ولكن هذا التعالي المطلق لا يحيل الخالق إلى معطى فارق ومفصول عن الوجود. بل إن آياته مبثوثة في الوجود كل الوجود. ومن هنا يبدأ المسلم في إقامة علاقة توازن - صراع - توحيد مع محيطه الطبيعي والبشري. دون أن يجعل من أي من هذه المظاهر نقطة قياس متعالية، بل يرى فيها النسبي والزمني والمتغير والجزئي الذي يتوازن ويقاس إلى مثل الأعلى اللامتناهي...

وبحكم أن الله هو المطلق، إذن الطريق أيضاً لا ينتهي، هذا الطريق طريق الإنسان نحو الله هو اقتراب مستمر بقدر التقدم الحقيقي نحو الله، ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً، يبقى مجرد خطوات على الطريق من دون أن يجتاز هذا

الطريق... أي أنه ترك له (للإنسان) مجال الإبداع إلى اللانهاية، مجال التطور التكاملي إلى اللانهاية...»<sup>(١٢)</sup>.

في هذا المناخ العقائدي، تندرج جملة الشعائر التي يقوم بها المسلمون، تقرّباً وتعظيماً لله وخروجاً على كل ما يتعارض ويعيق هذا المسار التوحيدي. فالقيام بالشعائر ليس تعظيماً للشيء بعينه، بقدر ما هو تقرّب إلى الله تعالى: «ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب»<sup>(١٣)</sup>.

بهذا المعنى تأخذ شعيرة الحجّ معنىً وسلوكاً توحيدياً شمولياً، يارسها المسلم بالشكل والمعاناة، بسلوكه السياسي والاقتصادي، بنظرته لنفسه وللآخرين...

**الحجّ عامل تزكية وتوازن نفسي وعقلي وعاطفي**

- «والذين آمنوا أشدّ حبّاً لله»<sup>(١٤)</sup>.

- «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهادٍ في سبيله فتربّصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين»<sup>(١٥)</sup>.

ينظر الإسلام إلى الإنسان - بالمعنى الفردي والاجتماعي - باعتباره مشدوداً دائماً إلى جملة العلاقات والمواقع الاجتماعية التي تحيط به. فالإنسان ليس «مجرداً أو مطلقاً خارجاً عن النظام المادّي والعلل والعوامل العينيّة والعملية... ولكنه (أي الإنسان) يستطيع استغلال الجبر الطبيعي والوراثة والتاريخ والمجتمع، ويكون مدبر الدنيا المادية، أي صاحب السيادة على الوجود، ويقطع هذه المسيرة العلمية من «التراب» إلى «الله»... وفي هذا المسير تجد فلسفة بناء الذات وجهتها وفلسفتها. ليس بناء الذات في الإسلام «رياضة سلبية»، لكنّها، «تربية إيجابية»<sup>(١٦)</sup>.

إنّ الحجّ كسلوك فردي وجماعي، يمكن أن يندرج ضمن هذه الوجهة التي تحاول تحويل وضع الإنسان المسلم من ظاهرة سلبية تكون محصلة لولائه العائلي



أو الطبقى وما شابه من علاقات اجتماعية مختلفة إلى ظاهرة إيجابية قادرة على استيعاب وضعيتها هذه وتخطيها، انطلاقاً من عقيدتها التوحيدية ومن المؤسسات التوحيدية المختلفة التي تشكل دوائر متكاملة ضمن المسار نفسه. بهذا المعنى يحتلّ الحجّ موقعاً متميزاً في عملية بناء الذات المسلمة، بموجب أهداف محدودة ووسائل تاريخية محدّدة.

فالحجّ توجهٌ يحاول إرساء علاقات وممارسات محدّدة تتخطى حدود العلاقات والممارسات التي يعيشها المسلم في مجتمع ومحيط معينين.

فعندما يأخذ المسلم قراراً بتأدية فريضة الحجّ، يكون قد دخل في مسار سلوكي يحتم عليه اتخاذ جملة من القرارات الواعية، تبدأ بتنفيذ شروط القيام بالحجّ وما يستلزمها من دفع الزكاة والخمس، والبدء بمراقبة حازمة لسلوكه إذ يضع نفسه في موضع المراقب من قبل نفسه والجماعة المحيطة به. هذا المناخ الجديد يلاحقه، من لحظة توجهه إلى الحجّ وفي أثناء الحجّ وفي المرحلة اللاحقة، والتي تمتدّ إلى آخر العمر<sup>(١٧)</sup> في مجمل علاقاته مع الناس.

إنّ هذا القرار الواعي بتأدية فريضة الحجّ، يستتبع جملة من الممارسات الواعية في مراحل الحجّ المختلفة.

إنّ السفر وما يمكن أن يكتنفه من متاعب وهجر لمجمل العلاقات العائلية والاجتماعية المختلفة، التي يكون قد استقرّ عليها المسلم، تخلق في نفسه مناخاً جديداً، متحرراً من ضغط الولاءات المعاشة، ومنخرطاً في عملية معاناة تحريرية تضع عبوديته لله من جديد في الموضع الأوّل، وذلك في مواجهة العبادات «الوثنية» المختلفة من سلطة ومال وجاه... ففي الإحرام ينزع عنه ثيابه، ويتخفف في الملابس مجارياً بذلك الحجاج الآخرين، إلى أيّ مجتمع انتموا، وإلى أيّة فئة انتسبوا. ونزع الثياب هنا كشكل ذو دلالة رمزية، تؤكّد نزع الملابس والامتياز السلطوي أو المالي الذي يرمز إليه، مؤكّداً انتماءه إلى الله وتساويه المطلق مع باقي المسلمين.

كذلك امتناعه عن جملة من الاحتياجات النفسيّة والبيولوجيّة (المجاعة، والزواج) تركّز في ذهن المسلم مفاهيم التوازن والقدرة على التحمّل والحرمان، والقدرة على التضحية والإيثار، وتصليب الإرادة والجسد في وجه احتياجاته الماديّة والنفسيّة المختلفة، أي بجملة تأكيد وممارسة نهج تربوي، فردي وجماعي على قاعدة التوحيد، قادر على تجاوز الحالة السلبيّة التي يعيشها الإنسان تجاه حاجاته وممتلكاته المختلفة.

وفي الحجّ تنمية وتطوير للطاقت العاطفيّة الإيجابيّة نحو الآخرين، وتأكيد لقدرة الإنسان على تجاوز عواطفه الفرديّة والتضحية بها من أجل المجموع. تلك هي دلالات قصّة إبراهيم الخليل وزوجته هاجر، والتجربة التي خاضها في مراحل مختلفة في الهجرة إلى هذا المكان النائي (مكّة)، وفي سعيها لإيجاد الماء، وفي قرار ذبح ولده إسماعيل...

### استحضار التاريخ

#### قصّة إبراهيم في القرآن:

«ولد إبراهيم في بيت سادن من أعظم سدنة البلد، ينحت الأصنام ويبيعها ويقوم على الهيكل الكبير، ويتّصل به عن طريق العقيدة، وعن طريق الخدمة...».

ولكن في هذا المناخ السلطوي الوثني، قام إبراهيم بتحطيم الأصنام... وما تبع ذلك من أحداث<sup>(١٨)</sup>... أدّت إلى رحيله إلى بلاد الشام... ومن ثمّ أمر بالتوجه إلى وادٍ ضيق، أحاطت به الجبال الجرداء من كلّ جانب، وقسا عليه الجوع، يؤمر بترك زوجته والمولود الصغير... فيرضى بالأمر الواقع، ويغلب على الطفل العطش، ممّا يدفع الأم للبحث عن الماء، معتبرة أنّ «البحث عن الأسباب لا ينافي الإيمان والثقة بالله، فهي مضطربة في غير يأس، ومؤمنّة في غير تعطل وتواكل»<sup>(١٩)</sup>.





إنّ حركة هاجر هنا مزيج من الإيمان والثقة بالله، والاتكال على النفس، والمجاهدة بحثاً عن الماء.

في هذه القصة دلالات متعدّدة، نفسية وعاطفية وعقلية، تلاحظ في أوج تفتّحها واشتغالها على يد امرأة في أرض نائية مجدبة.

كذلك في قصة نية ومبادرة إبراهيم لذبح ابنه إسماعيل، ثمّ افتدائه، «إذ لم يكن المقصود ذبح إسماعيل، إنما كان المقصود ذبح الحبّ الذي ينازع الحبّ الإلهي ويقاسمه، وقد ذبح (هذا الحبّ) بوضع السكين على الحلقوم، إنّما ولد إسماعيل ليعيش ويزدهر وينسل، ويولد في ذريته آخر الأنبياء»<sup>(٢٠)</sup>.

إنّ مختلف القصص التي وردت في القرآن تعكس خط التواصل الذي أرساه الإسلام فيما بين الدعوة المحمّدية وخط التوحيد والخروج على الوثنيّة والتسلط وعبادة الأوثان، سواء اتخذت شكل جماد أو شكل بشر.

إنّ خط التوحيد في نظره للتاريخ - كما تعبّر قصة إبراهيم وغيرها - يرسى منهجاً واضحاً قائماً على عدم وجود انقطاع كليّ فيما بين مختلف الحقب التاريخية التي مرّت بها البشرية. فلا ينظر الإسلام إلى نفسه على أنّه انقطاع كليّ ونوعي عمّا سبقه من تجارب ووقائع تاريخية، بل يعتبر نفسه تكملة وتتويجاً لخطّ الصدام والصراع مع مختلف المؤسسات والقوى والأعراف والعادات، التي حاولت أن تضرب خطّ التوحيد لترمي خطّ الإشراف والوثنيّة، الذي يعبر عن نفسه بأشكال عدّة، تلتقي حول جعل وثن، أو فرد، أو جماعة محدّدة، مركز الكون ومصدر سلطته.

إنّ الرؤية الإسلاميّة لحركة التاريخ على ضوء ما تقدّم ترفض عملية تحقيب التاريخ إلى مراحل متميّزة نوعياً انطلاقاً من مقياس تجزيئيّ ما، يؤدّي إلى جعل كلّ مرحلة لاحقة نفيّاً للمرحلة التي سبقتها، كما يؤدّي إلى رسم خطّ تطوريّ لحركة التاريخ على قاعدة المميزات التي استجدت على واقع التجربة الصناعيّة في المجتمع

## الغربي المعاصر .

فالمدرسة الماركسية ترى في مستوى تطور القوى التقيّية معياراً للتقدم والتأخر، والمدرسة الاجتاعيّة ترى أنّ الحالة الفكرية مقياس لخطّ التطور التاريخي .

وعلى قاعدة ما تقدّم ترسي نظرة اختلالية لمقاييس التقدّم والتفهقر، تفصل بين مقاييس العدل ومقاييس القوّة (التكنولوجيا، العلوم)، لتذهب أبعد من ذلك حيث تجعل مقاييس العدل ملحقة بمقاييس القوّة أو تابعة لها . من هنا نفهم تحوّل هذه المدرسة تدريجيّاً إلى أداة بيد المجتمعات الصناعيّة في مواجهة المجتمعات المستتبعه، تعمل على تبرير ما تقوم به الأولى من تخريب بحقّ المجتمعات الأقلّ تطوراً على مستوى القوّة والثروة . حتّى إنّ المرء يشك فيما إذا كانت الفلسفات الغربيّة المعاصرة، قد استنسبت المقاييس التي يمتاز بها المجتمع الصناعي؛ وجعلتها ميزاناً للحقّ والعدل أي حقّها هي وعدلها هي بالذات . من هنا نجد سهولة تحوّل هذه الأيديولوجيات إلى لغة تبريرية لعنف المجتمعات الصناعيّة في مواجهة المجتمعات المستتبعه . ألم يحتل نابليون مصر تحت شعارات الثورة الفرنسيّة؟ ثمّ ألم يجتّح الاتحاد السوفياتي افغانستان تحت شعار التقدّم والاشتراكية؟... إنّ هذه الفلسفات تأكل شعاراتها أثناء الطريق بعد أن تكون قد جعلت منها ترسا حصيناً تحمي به جسمها . فبدأ المساواة في الفكر اللبرالي، ومبدأ ضرب الاستغلال في الفكر الماركسي، ثمّ التهامهما من قبل هاتين المدرستين على طاولة الآلة وحرية السوق . فالمساواة والحرية هنا، هما حرية مالك الآلة ومالك السوق ...

لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يتصالح الفكر الإسلامي مع هذه الفلسفات . إذ لا يمكن مجال من الأحوال أن ينظر المسلمون إلى المجتمع الفرعوني على أنّه متقدّم عن مجتمع إبراهيم الخليل، بسبب القوّة المدنيّة والماليّة التي يتمتع بها المجتمع الفرعوني .



كما لا يمكن للمسلمين أن يروا في المجتمع العباسي وقبله الأموي نموذجاً متقدماً على نموذج دولة المدينة التي أسسها رسول الله، لا لسبب إلا لأن هذين المجتمعين متقدّمان مادياً وتقنياً بما لا يقاس مع مجتمع المدينة. فالمسلمون يرون في دولة الرسول الكريم نموذج القياس الذي تقرأ على أساسه التجارب اللاحقة وبغض النظر عن مقدار القوّة التي تملكها أيّ منهما.

هنا تبقى مقاييس العدل والتوحيد والتقوى، هي العنصر الثابت في قراءة طبيعة انشداداتها. طبعاً هذا لا يعني بأيّ حال من الأحوال أن الإسلام يطرح تناقضاً مبدئياً وعلى الدوام مع المقاييس الأخرى، بل جلّ ما في الأمر أنه ينظر إلى ميزان التوحيد على أنه المحور الناظم والمهيمن والمتحكم بموازن القوّة التي تقرأ على قاعدة خطّ التوحيد والعدل. فهي إمّا متواصلة معه أو مختلفة عنه أو مناقضة له. وبذلك يمكننا أن نفهم لماذا ينظر المسلمون إلى تجربة المدينة على أنها مقياس قراءة التجارب اللاحقة لها باعتبارها متقدّمة بقياس العدل والتوحيد رغم كونها مختلفة بمقاييس المدنية والقوّة الماديّة؟

وبذلك يكون الإسلام قد قدّم تصوراً لا يغدر بأيّ حال من الأحوال بأفراد المسلمين أو بكتاب الأمة الإسلامية أو بعالم المستضعفين على المستوى العالمي. لهذه الأسباب نقول: إن الإسلام لا ينفى ما قبله وبالتالي لا ينفى ما دونه، بل يخلق عند أتباعه رؤية ومنهجاً في التعامل مع الوقائع والأحداث تسمح لهم بعملية فرز التجربة التوحيدية عن التجربة الوثنية. وتمثل استيعاب المسلك التوحيدي ونبذ المسلك الوثني.

مما يبرر هذا النهج وهذه الرؤية ما كان عليه الحجّ عشية الدعوة، وكيف تعامل معه الإسلام. فمن ذلك أن قريشاً لم يكونوا يدخلون عرفات مع الحجيج، بل يقفون في الحرم، ويقولون: نحن أهل الله في بلدته وقطان بيته، ويقولون: نحن الحمس، وما إلى ذلك إلا لتمييزوا عن سائر الناس، ويحافظوا على مركزهم

الجاهلي، وعلى ما كانوا يتخيّلونه من سموّ وامتيّاز، فأبطل الله هذا الامتياز الجاهلي، وأمرهم بأن يعملوا كما يعمل الناس، ويقفوا بعرفات وقال: ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس﴾<sup>(٢١)</sup>.

ومن سمات الحجّ في الجاهليّة، أنّه كان عيداً من أعيادهم، ومكاناً للمفاخرة بالأنسب القبليّة ومآثر الآباء، وللّهو والخصام، فرفض القرآن ذلك في الآية التي تقول: ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحجّ﴾<sup>(٢٢)</sup>.

إنّ هذا المنهج في مغالبة المنحى «الاشراكي» تبدو معالمه جيلة فيما أرسى من ممارسات معينة ونبذ أخرى كانت سائدة، بهدف رسم مسار توحيد خالص للحجّ بهدف تخليد خصائص تجربة إبراهيم ومآثره، وتجديد دعوته وتعليمه، عقيدة وممارسة.

هذا التواصل مع الخطّ التوحيدي السابق للرسالة الإسلامية، نجد له استمراراً بعد ثلاثة عشر قرناً في تجربة الحجّ لدى مسلمين في القرن العشرين. ففي توصيف لمحمّد أسد حول تجربته في الحجّ يقول: «... وإذا وقفت على رأس التلة أهدق إلى أسفل نحو سهل عرفات الغائب عن ناظري، شعرت كأنّ زرقة الأرض أمامي، التي كانت مبيّنة منذ لحظة، قد دبّت فيها الحياة من جديد بتلك التيارات من الأنفس البشرية التي مرت عبرها، وامتلاّت بالأصوات الغريبة تصدر عن ملايين الرجال والنساء الذين مشوا أو ركبوا ما بين مكّة وعرفات في أكثر من ألف وثلاثمائة حجة... إنّ أصواتهم وخطواتهم، وأصوات حيواناتهم، وخطواتها، تستيقظ وتسمع من جديد: إنّني أراهم يمشون ويركبون ويتجمعون، كلّ تلك الملايين من الحجاج بثيابهم البيضاء عبر ألف وثلاثمائة عام... إخوان لي عن اليمين، وإخوان لي عن اليسار، كلّهم لا أعرفهم، ولكنّ واحداً منهم ليس غريباً عني»<sup>(٢٣)</sup>.

وفي تجربة حجّ آخر نقراً: «إنّ الإنسان عندما يتواجد في مكّة المكرّمة منطلق



الدعوة الإسلامية المباركة وفي المدينة المنورة، دولة الإسلام الأولى، يعي من الذكريات في أرضها انطباعات روحية كبيرة: هنا نزل الوحي، ومن هنا انطلق الرسول ﷺ، داعياً ومبشراً ونذيراً، وفي هذه الأمانة عذب دعاة الإسلام الأوائل واستشهد بعضهم مواجهم الطاغوت... وعلى هذه الطريق هاجر المسلمون من مكة إلى المدينة...» (٢٤).

وكما تتواصل تجربة الحج مع النسق التوحيدية في التاريخ، استمر الصراع ما بعد الدعوة الإسلامية بين خط الممارسة التوحيدية وخط الوثنية والتسلط. ففي تاريخ هذه الظاهرة وواقعها الراهن نلاحظ جملة من الظواهر والممارسات التي تحاول ضرب هذه التجربة، أو على الأقل إضعافها وجعلها ممارسة شكلية.

ففي كثير من العهود التاريخية اللاحقة لمرحلة الدعوة، نلاحظ انعكاسات الاختلال العام في بنية المجتمع الإسلامي على ظاهرة الحج. إذ ظهرت تجربة تعيين أمير الحج من قبل السلاطين، وما استتبع ذلك من امتيازات وممارسات مختلفة أدت إلى جعل هذا المنصب فرصة للترقي وجمع المال وتوظيف شرعية هذا الموقع من أجل مكاسب ومنافع مختلفة. كما أدى الاختلال العام في حقب معينة إلى تعيين عدة أمراء للحج، وبالتالي خلق فجوة وشرخ فيما بين الحجيج ذات طابع جغرافي أو عرقي أو مذهبي (٢٥).

أضف إلى ذلك، هجمات عصابات متعددة على طريق الحج، للاستيلاء على قوافل الحجيج وسلبهم. كذلك محاولة التجار والبدو في مكة فرض أسعار عالية جداً على ما يبيعونه من ماشية.

وفي الوقت الراهن نلاحظ ما للحدود السياسية للدولة التي يعيش فيها المسلمون من أثر كبير على حرية الحج خاصة بالنسبة للدولة التي تقع مكة فيها. فهناك قيود ومراقبة أمنية وسياسية وتدخلات لمنع الحجيج من التفاعل والتواصل بهذا الشكل أو ذاك.

ومع ذلك تستمر هذه الظاهرة بالعيش وتزداد قوّة واتساعاً. (بلغ عدد الحجاج عام ١٩٨٠ قرابة المليون، بينما لم يبلغ عام ١٩١٤ سوى ٧٠ ألفاً) (٢٦) وبالتالي يستمر الصراع بين هذه الظاهرة وبين كافة الظواهر والعلاقات المعيقة لها بهذا الشكل أو ذاك.

### البعد السياسي للحجّ

كانت القبائل عندما تؤم مكة في موسم الحجّ، تحمل كلّ منها أعلامها المميّزة وأصنامها ولباسها، مؤكّدة بذلك على تمايزها القبلي أو على رتبتها وعلوّ شأنها بين القبائل الأخرى. ولكنّ الحجّ بعد الدعوة، أرسى مؤسسة جديدة تتعارض بل تلغي كلّ هذه الممارسات والشعائر. خالقة حالة توحيدية خالصة، تؤمن للمسلمين إحدى الدعائم التي تجعلهم قادرين على مقاومة الانشادات المختلفة من قومية وقبلية وما إلى ذلك. «فالمسلمون لا يتلعمهم القوميات، كما ابتلعت أمماً كثيرة، ولا يصبحون ضحيتها، ولا تكون بلادهم التي يحبونها بسائق الفطرة والعاطفة والعصبية، قبلة يتوجهون إليها، وكعبة يحجون إليها، إنّما هي قبلة واحدة يتوجه إليها الشرقي والغربي، والعجمي والعربي، وإنّما هي كعبة واحدة يحجّ إليها الهندي والأفغاني والمسلم الأوروبي والأمريكي... فالحجّ انتصار على القوميات الوطنية والعنصرية واللسانية، التي قد يصبح بعض الشعوب الإسلامية فريستها تحت ضغط عوامل كثيرة، فتتجرّد جميع الشعوب الإسلامية من جميع ملابسها وأزيائها الإقليمية، التي تميز بعضها عن بعض ويتعصب لها أقوام، وتظهر كلّها في مظهر واحد يسمى (الإحرام) في لغة الدين والفقّه، وفي مصطلح الحجّ والعمرة، حاسرة رؤوسها ما بين رئيس ومرؤوس، وصغير وكبير، وغني وفقير، وتهتف كلّها لغة واحدة ونغمة واحدة: «لبيك اللهمّ لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك» (٢٧).

والطواف حول الكعبة يرى فيه الإمام الخميني رمزاً لحرمة «الطواف



والسعي حول (آية مبادئ) غير مبادئ الله، وإن رجم الشيطان هو رمز لرجم كلّ شياطين الإنس والجنّ في الأرض. أيها الحجّاج... احمّلوا من ربّكم نداءً إلى شعوبكم، أن لا تعبدوا غير الله وأن لا تخضعوا لغيره» (٢٨).

ويندرج الحجّ ضمن سلسلة اجتماعات المسلمين، بحيث يأتي تتويجها لها، وأهمها لجهة الشمول والاتساع:

● أما أوّل هذه الاجتماعات فهو «على مستوى أهل الحي الواحد من البلد، يتكرّر في اليوم خمس مرات وقد شرع الله صلاة الجماعة.

● أمّا ثانيها فاجتماع على مستوى أهل البلدة الواحدة، يتوالى مع كلّ أسبوع، وقد شرع له صلاة الجمعة.

● وأمّا ثالثها فاجتماع على مستوى العالم الإسلامي أجمع...» (٢٩).

حيث يتلاقى المسلمون من شتّى بقاع الأرض؛ ليتعارفوا، ويتبادلوا الآراء والخبرات، ويغلبوا وحدتهم على ما يغالبها من انتماءات تاريخية واجتماعية وثقافية مختلفة.

يورد أحمد شلبي معلومات قيّمة عن تجربته في الحجّ (٣٠)، عندما يشير إلى

النقاط التالية:

- الحجّ اجتماع عام للمسلمين «لم يختر له مندوبون يمتازون بالحجيج والجدل، بل ترك الباب مفتوحاً لمن يستطيع أن يأخذ في هذا المؤتمر الشامل بنصيب، والحجيج على هذا يمثلون كلّ الأقطار بل كلّ القرى، ويمثلون كلّ الثقافات وكلّ الطبقات.

- ومن مآثر الحجّ كذلك التعارف بين طوائف شتى جاءت من كلّ ربوع العالم الإسلامي، وطالما جلست وأنا أوّدي هذه الفريضة مع رفاق من هنا وهناك وتدارسنا مشكلات العالم الإسلامي» (٣١).

- «وهنا مآثرة مهمّة للحجّ أدركت عمقها من صلاتي ببلاد شتى بالعالم

الإسلامي، ففي كثير من هذه البلدان يوجد اهتمام كبير بلقب «حاج» الذي يحمله من أدّى هذه الفريضة، ويبلغ اهتمام الناس بهذا اللقب أن الأبناء يرثونه عن الآباء والأجداد كما يحدث كثيراً في أندونيسيا وماليزيا والسودان، ولا ينسى رجل ذهب للحجّ ثمّ لزمه هذا اللقب أن يتّجه إلى الطيبة والاستقامة؛ ليكون أهلاً لحمله» (٣٢).

إنّ الدلالات السياسيّة المختلفة التي تتضمّنّها ظاهرة الحجّ في المجتمع الإسلامي تنطوي على سمات خاصّة بهذا المجتمع. فالسياسة ليست مؤسسة قائمة بذاتها ومنفصلة عن باقي جوانب وأبعاد الحياة الفرديّة والجماعية. بل هي لحظة تدرج ضمن ممارسة شموليّة متعدّدة الجوانب تعطي للنسق السياسي الإسلامي بعداً توحيدياً متميزاً.

ومن هنا خطأ موضوعتين شائعتين في فهم دلالات الحجّ عند بعض المحلّين والدارسين لهذه الظاهرة:

● فالموضوعة التي تحاول أن تختزل الحجّ إلى ظاهرة تعبدية مقتصرة على تنفيذ بعض الشرائع والفرائض، منظور إليها على أنّها ممارسات منفصلة عن باقي جوانب الحياة الاجتماعيّة، تجد لها تعبيراً في كثير من الدراسات والمواقف التي تتّخذها مؤسسات سياسيّة مختلفة. وهي بذلك تعكس موقفاً وممارسة تاريخيين، طالما تداخلت وتشابكت مع ظاهرة الحجّ ووسماها بهذا الطابع عبر التاريخ. غير أنّ هذه الوجهة لم تستطع تدجين ظاهرة الحجّ واستيعابها إلا لفترات معيّنة من التاريخ. وبقيت هذه الظاهرة حيّة تنبض بالحياة وتنتظر المناخ المناسب لتعيد سيرتها الأولى كما حدّى ركائز المجتمع التوحيدي الأساسيّة.

● والموضوعة الثانية، إحالة الحجّ إلى مؤتمر سياسي سنوي على النمط الذي نلاحظه في الممارسة السياسيّة الحديثة. (الاجتماع أو المؤتمر الحزبي وما شابه). إنّ خطأ هذه الوجهة يكمن في إسقاط الفهم المعاصر والسائد لطبيعة المؤسسة السياسيّة على ظاهرة مختلفة، لها أسماها ومنطقها الخاصان بها، واللذان يعبران عن





أنفسهما في ظاهرة الحجّ الشموليّة، والتي يندرج فيها في زمن واحد، المستوى العقدي، والفكري، والنفسي، والاقتصادي والسياسي... ممّا يعطي لهذه الممارسة خاصيّة وفراة مميزتين، كما يعطي لكلّ بعد من أبعاد هذه الممارسة طابعاً مميزاً له أسسه وقواعده ومنطقه اللازم له.

لذا نؤكد ضرورة العمل على كشف المنطق العام الذي يحكم هذه الظاهرة، مستندين إلى منهج شمولي مرّن، يسمح للباحث بالانفتاح على حقائق الواقع ومعطياته، دون أن يسمح للروى المنهجية والنظرية المختلفة، أن تكون قالباً جامداً، عاجزاً عن التقاط دلالات وأبعاد هذه المؤسسة. فلا بدّ والحالة هذه من تطوير مفاهيم وأساليب منهجية ونظرية علمية دقيقة تستجيب وتتلاءم مع طبيعة الموضوع المدروس، بغض النظر عن المواقف القيمية والنظرية التي تسود علم الاجتماع العام وخاصة المناهج السائدة في المجتمع الغربي الحديث في تجلياته المختلفة.

ففهوم التوحيد، والجماعة، والفترة، والعبادة، والشرع، وما إلى ذلك من موضوعات منهجية ونظرية، كمفهوم العصبية، والقبلية والأمة... كلّها مفاهيم أساسية في دراسة التجربة التاريخية والمعاشة من قبل الجماعة التوحيدية. كي يتمكن الباحث من بلورة مفاهيم اجتماعية دقيقة تصلح للتعامل مع طبيعّة الواقع ودلالات ممالكه المختلفة.

إنّ المخاض الذي تعيشه الشعوب الإسلامية، والذي بلغ أشده في هذه المرحلة سيفتح الطريق أمام الشخصية الفكرية الإسلامية لأن تستعيد حركتها بعد أن طال زمن الانكماش والسير المتعثر، أي أنّ عمق الجراح وكثافة الأصفاد تستدعي بالضرورة نهضة شاملة لن يستقيم أيّ بنيان منها إلاّ عبر التواصل والتآزر مع الأبنية الأخرى.

إنّها بداية امتحان لقدرة المسلمين على المواجهة الحضارية الشاملة في ميادين الجهاد المختلفة.

**الهوامش :**

- (١) يوسف: ٤٠.
- (٢) المائدة: ٤٤.
- (٣) النساء: ٥٩.
- (٤) الفرقان: ٢.
- (٥) آل عمران: ٩٧.
- (٦) أبو الحسن الندوي الأركان الأربعة: ٢٧٩.
- (٧) المصدر نفسه: ص ٢٨٢.
- (٨) المصدر السابق: ٢٨٥.
- (٩) الحجّ: ٢٧ - ٢٩.
- (١٠) الانشقاق: ٦.
- (١١) البقرة: ١٨٦.
- (١٢) محمّد باقر الصدر: مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن، دار التوجيه الإسلامي، ١٩٨٠: ١٥٢.
- (١٣) سورة الحجّ: ٣٢.
- (١٤) البقرة: ١٦٥.
- (١٥) التوبة: ٢٤.
- (١٦) د. علي شريعتي: بناء الذات الثوريّة، من كتاب الثورة الإيرانيّة: الجذور الإيديولوجيّة، جمعها، د. إبراهيم الدسوقي شتا، الوطن العربي، ١٩٧٩: ٨٩.
- (١٧) نلحظ في الوعي الشائع، النقد القاسي الذي توجهه العامّة لأيّ حاجّ اقترف خطأً ما في الوقت الذي تتهاون أمام شخص عاذي ارتكب نفس الخطأ.
- (١٨) راجع حول ذلك: أبو الحسن الندوي: الأركان الأربعة: ٢٥١.
- (١٩) المرجع السابق: ٢٥٣.
- (٢٠) المرجع السابق: ٢٥٤.
- (٢١) البقرة: ١٩٩.
- (٢٢) البقرة: ١٩٧.



- (٢٣) محمد أسد، الطريق إلى مكة، دار العلم للملايين: ٤٠٤.
- (٢٤) محمد الخنسا، مجلة الحكمة، عدد ٤: ٧٠١.
- (٢٥) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الرابع، مادة: أمير الحج.
- (٢٦) دائرة المعارف الإسلامية، عدد: ١٠٣، ١٩٧٥، القاهرة، مادة: الحج.
- (٢٧) أبو الحسن الندوي، المصدر السابق: ٢٦٣ - ٢٦٤.
- (٢٨) رسالة الإمام الخميني عليه السلام إلى الحجاج عام ١٣٩٩ هجرية.
- (٢٩) د. محمد سعيد رمضان البوطي: مقدّمة كتاب مناسك الحج والعمرة: ١٢.
- (٣٠) أحمد شلبي: الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩: ١٦٠ - ١٦٥.
- (٣١) المصدر نفسه: ١٦٣.
- (٣٢) المصدر نفسه: ١٦٢.