

أمل سعد غريب

كاتبة لبنانية حائزة على شهادة
الدكتوراة في العلوم السياسية من
جامعة برمنغهام ببريطانيا، اشتهرت
بكتابتها عن حزب الله والصراع بينه
وبين إسرائيل، عملت وتعمل مع عدد
من المؤسسات الدولية منها: مؤسسة
كارنجي للسلام، كما أنها أستاذة
العلوم السياسية في الجامعة اللبنانية
الأميركية في بيروت. لها عدد من
الدراسات والتقارير المنشورة في
المؤسسات العلمية، أشهر أعمالها هو
كتابها هذا الذي نقدمه للقارئ مترجماً
إلى العربية.

حزب الله السياسة والدين

د. أمل سعد غريب

تقديم: محمود حيدر

تعريب: حسن الحسن



د. أمل سعد غريب

حزب الله الدين والسياسة

ترجمة
حسن الحسن



المؤلف: د. أمل سعد غريب
الكتاب: حزب الله: الدين والسياسة
ترجمة: حسن الحسن
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصف: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الثانية: بيروت، 2009

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 36 - 5

Hezbollah: Politics and Religion

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي وأتجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت

هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 25 / 55

Info @ hadaraweb.com

www. hadaraweb.com

المحتويات

7	الإهداء
9	كلمة المركز
11	شكر
	مقدمة الطبعة الثانية:
13	حاضرة حزب الله استراتيجية الأخذ بـ«المنطقة الوسطى»
45	حرب حزب الله الأخيرة
57	مقدمة المؤلفة
83	الفصل الأول: التكيّف السياسي والعنف في الدول غير الإسلامية
117	الفصل الثاني: الدولة الإسلامية والديمقراطية
159	الفصل الثالث: مفهوم ولاية الفقيه
177	الفصل الرابع: الشمولية الإسلامية والهوية الوطنية
211	الفصل الخامس: الصراع مع الغرب
257	الفصل السادس: مقاومة الاحتلال الإسرائيلي

295	الفصل السابع : معاداة الصهيونية وإسرائيل
355	الفصل الثامن : معاداة اليهودية
387	خاتمة
395	الملحق رقم - 1 - : الأعوام الميلادية المعادلة للأعوام الهجرية
396	الملحق رقم - 2 - : قائمة بالأشهر الهجرية
397	المراجع

للوفاء

إلى أبي...

كلمة المركز

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ حزب الله ظاهرة تستحقّ أن تُدرس بغضّ النظر عن الموقف المتّخذ تجاهه؛ وذلك من وجوه عدّة، ربّما يضيق صدر هذه الكلمة المختصرة عن تعدادها، ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الحزب هو الحركة المقاومة الأولى التي تستطيع أن تنتزع لها نصراً في تاريخ الصراع العربيّ الإسرائيليّ، وذلك لمرّتين، على الأقلّ، كما يرى الحزب نفسه. وليست هذه الخصوصيّة هي الجهة الوحيدة التي تدعو إلى دراسة الحزب والتأمل في أحواله، بل يضاف إليها أنّه الحزب الإسلاميّ الأكثر مرونة في تاريخ الحركات والأحزاب الإسلاميّة، إلى غير ذلك مما يمكن للقارئ استطلاعاه في الكتاب.

ولأجل ذلك كان الحزب موضوعاً للبحث والدراسة في كثير من المراكز المؤيّدة والمعارضة في الشرق والغرب، وضمن هذا السياق يأتي كتاب الكاتبة أمل سعد غريب، التي دوّنت كتابها كما تشرح في مقدمتها كأطروحة لنيل شهادة الدكتوراة من جامعة برمنغهام البريطانيّة.

وقد اتّفق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي مع الكاتبة على إعادة طبع الكتاب في المركز، فوجد أنّ الفترة التي يلقي الضوء عليها هي فترة ما قبل عام ألفين، ومن المعلوم أنّ ما بعد هذه التاريخ حمل أبرز التحدّيات التي واجهت حزب الله في علاقاته السياسيّة في المجتمع السياسيّ اللبنانيّ المعقد، فرأينا أن نقدّم للكتاب بمقدّمة تلقي شيئاً من الضوء على هذه المرحلة فتصدّي للمهمة مشكوراً الأستاذ محمود حيدر، ثمّ نشرت الكاتبة مقالة حول حرب الثلاثة وثلاثين يوماً التي خاضها حزب الله عام 2006 ضدّ إسرائيل، فرأينا نشرها في الكتاب أيضاً.

وفي الختام يشكر المركز الكاتبة وكلّ من كان له سعي في سبيل إعادة نشر الكتاب في طبعته الثانية، ويأمل أن يجد فيه القارئ ما ينفع ويلقي الضوء على تجربة مهمّة من تجارب العمل السياسي المقاوم في تاريخ الإسلام المعاصر.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

31 - 8 - 2009

شكر

تيسر وضع هذا الكتاب بفضل المساعدة التي قدمها البروفسور يورغن نيلسن، مدير مركز الإسلام والعلاقات المسيحية - الإسلامية في جامعة بيرمنغهام، الذي تفضل بالإشراف على رسالتي للدكتوراه، التي يقوم عليها هذا الكتاب. واستفدت استفادة جمّة من الوقت الذي صرفه والجهد الذي بذله كي يمدني بتعليقات متبصرة ومقترحات رشيدة، على الرغم من مشاغله الكثيرة، ناهيك عن ردوده السريعة على تساؤلاتي الدائمة عبر البريد الإلكتروني.

كما أنني مدينة جداً للدكتور غسان الزين، الذي أوضح لي مفاهيم شتى وساعدني في تنظيم أفكاري العديدة في وحدة شاملة وكاملة وذات هدف.

وثمة شخص آخر أدين له بالشكر الجزيل هو أبي، عبدو سعد؛ إذ إن اتصالاته الواسعة بمسؤولين في حزب الله مكنتني من الوصول بصورة فريدة إلى كثير من الشخصيات القيادية في الحزب؛ ولولا ذلك لما أثمر هذا العمل. لكن علاوة على هذه المساعدة الملموسة، أعانني أبي

بشكل غير مباشر على إتمام هذا الكتاب بكونه مصدري الأقوى للإلهام
الفكري.

أخيراً وليس آخراً، أود أن أشكر زوجي، عبد الله غريب، على
مساندته الحنونة. وقد كان صبره (على تحمل أسوأ نوبات مزاجي)
وتشجيعه وحثه في كل خطوة على الطريق أمراً ضرورياً لتقدم عملي.

مقدمة الطبعة الثانية

حاضرية حزب الله

استراتيجية الأخذ بـ«المنطقة الوسطى»

لم تكن السنوات التسع التي أعقبت جلاء الاحتلال الإسرائيلي عن جنوب لبنان في ربيع 2000 حقلاً زمنياً هادئاً لحزب الله. لقد امتلأت هذه الحقبة بسيلٍ كثيفٍ من التحوّلات ألقت بلبنان في منطقة احتدام جيو - استراتيجية، تعرّضت فيه وحدته، وسلمه الأهلي، وسيادته الوطنيّة، لاهتزازات غير مسبوقه.

صورة حزب الله في هذه المنطقة من الاحتدام، كانت الأكثر ظهوراً. وهذا بديهيّ بحكم ما انبسطت عليه موازين الصراع مع إسرائيل بعد العام 2000. الذي حصل في ذلك الوقت، سوف يُنظر إليه كحادث تاريخي اهتزّت معه القواعد المألوفة في النزاع العربي الإسرائيلي. فقد انكفأ جيش الاحتلال تحت ضغط حرب استنزاف دامت نحو ثمانية عشر عاماً، لتنشأ بعدئذٍ وضعيّة رماديّة ظهرت فيها جبهة جنوب لبنان الممتدّة من الناقورة غرباً إلى سفوح جبل الشيخ في الشرق، كما لو كانت على قلق مقيم بين «خط الهدنة» و «خط النار» . . .

لم يغب عن تفكير الحزب، في ظلّ المعادلة الجديدة، أنّ حالة

الحرب مع إسرائيل لم تنته، وإنما هي حقيقة سارية ومستأنفة. فثمة أرض لبنانية باقية تحت الاحتلال في مزارع شبعا وتلال كفرشوبا. وكان ذلك يعني أنّ مبدأ الاشتباك لا يزال يحكم معادلتني الأمن والسياسة. وأنّ الوضعية الرمادية التي أرادها الإسرائيليون فرصة لاستيعاب الحصاد المرير سوف تتحوّل إلى وضعية متجدّدة من حروب الاستنزاف المتبادلة في الزمن.

أخذ المشهد الإجمالي، لمرحلة ما بعد ربيع العام 2000، ينحو نحو تصعيد متدرّج في المواجهات. لقد اعتمدت المقاومة استراتيجية العمليات المتعاقبة داخل المناطق المحتلة. بينما أخذ الجدل السياسيّ حول هوية مزارع شبعا يحفر مسارات ذات طبيعة جيو - استراتيجية. ومن العلامات الفارقة لتلك المسارات، دخول «المجتمع الدولي» على مساحة السجال، عبر التشكيك بلبنانية المزارع، والإصرار على أنّ حل المشكلة المتصلة بها، مرتبط بالقرارين الدوليين 242 و 338 اللذين صدرا بعد الحرب العربيّة الإسرائيليّة في حزيران (يونيو) 1967.

لقد جرت وقائع السجال حول هوية مزارع شبعا ومرتفعات كفرشوبا على النحو الذي سيؤدّي في قليل من الوقت إلى استيلاء منظومة سياسيّة ودبلوماسية راسخة، عنوانها الإجماليّ وضع القضية تحت سلطة القانون الدولي. وكان أن ترّبت على ذلك الوضع مساع تتغيّى إنهاء حالة الحرب بين لبنان وإسرائيل عبر آليات منوّعة في مقدّمها نزع سلاح المقاومة بذريعة اعتباره سلاحاً خارجاً على سلطة الشرعيّة.

هنا أيضاً سينتقل حزب الله والمقاومة إلى طور متجدّد من المواجهة لا تقتصر عناصره هذه المرة على ضغوط الجهات الدوليّة، بل ستشمل

قوى داخلية لبنانية على قاعدة انقسام سياسيٍ حادٍّ محوره سلاح المقاومة. فلقد شكّل صدور قرار مجلس الأمن الدولي رقم 1559 البداية الفعلية للتدويل الميداني للبنان. فقد تحوّل هذا القرار وبصورة غير مسبوقة إلى شعار مركزيٍّ وبرنامج عملٍ سياسيٍّ لفئات وأحزاب وتياراتٍ سياسيةٍ وطائفيةٍ واسعة في لبنان.

مقاصد القرار 1559 جاءت واضحة. وهي في جوهرها كانت ترنو إلى إعادة موضوعة النظام في لبنان ضمن لقاء دوليٍّ وإقليميٍّ رسمت إدارة المحافظين الأميركيين الجدد فلسفته العامة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول (سبتمبر) 2001. وذلك ما عنى بوضوح السعي إلى تشكيل البيئة اللبنانية وفقاً لهذه الفلسفة، مع ما يلحق ذلك من تبعات وانشطاراتٍ سياسيةٍ وأمنيةٍ، وسط مناخٍ أهليٍّ مكتظٍّ بقبليّات الاحتراب الطائفيٍّ والمذهبيٍّ.

رأى حزب الله إلى هذا التحوّل بوصف كونه تجلياً لبنانياً لثورة المحافظين الأميركيين الجدد. فالذين أخذوه في الداخل كركنٍ سياسيٍّ من أركان ثورة الأرز، منحوه خلاصاتٍ عصبهم الثقافيٍّ ليصبح جزءاً من أيديولوجيا غايتها تحويل وجهة النظام السياسيِّ اللبنانيِّ الجديد. ومنذ البداية سيجري خطاب الحزب على نصاب التحذير من استراتيجيةٍ «الفوضى الخلاقة» التي أُعدت للإطاحة باستقرار لبنان. حتى إذا بلغت هذه الاستراتيجية محطتها المدوية باغتيال رئيس الوزراء رفيق الحريري في شتاء 2005، بات الجميع على يقين أنّ ثمة «جيولوجيا سياسيةٍ أمنيةٍ» قد وقعت، ولن ينجو منها بيسر، لا فريق، ولا طائفة، ولا مذهب، ولا حزب في لبنان.

في هذه الحال سيجد الحزب نفسه أمام منعطف شديد الخطورة والتعقيد. لم تُعد إسرائيل وحدها مصدر الأعاصير التي تعوّدت عليها حركته الجهادية منذ الانطلاقة في العام 1982. كان لديه شعور راسخ بأنّ «التهلكة الأهلية» التي جانبها طيلة عقدين من مقاومة الاحتلال، توشك الآن على الوقوع، وإنه قد غدا قاب قوسين أو أدنى من جحيم الطوائف السياسية وأفرعها المذهبية. وكان عليه أن يمضي بحذر شديد في سياسة تقرّ بواقع «اللعبة الطوائفية» من دون أن يستغرق بوقائعها.

لقد بدا السير في هذه المهمة الحذرة، وكأنه أدنى إلى المستحيل منه إلى الإمكان الواقعي؛ إذ كيف لحزب توجب عليه نشأته وأيديولوجيته وظروف عمله في مقاومة الاحتلال، أن يفارق جغرافيا سياسية أهلية هي على هذا القدر من الاحتدام؟

إذا كان لنا من مسعى إلى بلورة جواب ما، على سؤال إشكالي كهذا، فلن يكون ذلك إلا من خلال معاينة الشروط التي انبنى عليها خطاب الحزب وسلوكه، وسيرته الجهادية المتواصلة. . . .

في العام 2005 ظهر المشهد اللبناني المأزوم على نشأة مستأنفة. من سماته هذه المرة أنّه جاء مربوطاً إلى المشهدين الإقليمي والدولي، وهما على درجة عالية من الوثاقّة والكثافة والتعقيد.

في المجالين الإقليمي والدولي سيبدو كلّ حادث سياسي معطوفاً على نصاب الحروب والغزو والنزاعات الأهلية. وفي المجال اللبناني سينشأ تناغم محكم الوقائع مع منظومة أمن المحيط الجيو - سياسي. حتى لقد غدا لبنان منذ لحظة اغتيال الرئيس رفيق الحريري أشبه بـ «مقولة أمية» ذات طبائع طائفية ومذهبية مركبة بإتقان.

نظريّة إدارة التعقيد

لم يكن أمام الحزب والمقاومة إلا أحد خيارين استراتيجيين، كلاهما منبسطٌ على وجه شديد الحساسية والخطورة: إمّا إدارة التعقيد، وإمّا الدخول في الفوضى الأهليّة.

لقد رمى خطاب الحزب - وهو ما وجد ترجمته بصورة نموذجيّة في أداء أمينه العام السيد حسن نصرالله - إلى الأخذ بالخيار الأوّل؛ أي إدارة التعقيد مع ما توجبه هذه الإدارة من مرونة فائقة في التعامل مع الحراك الجديد الذي عكسته تشظّيات المجتمع الأهلي، واصطفافاته الطائفية والمذهبية.

من المفيد هنا، الإشارة إلى أنّ خيار إدارة التعقيد، لم ينشأ فقط من ضرورات التكيّف وشروط اللحظة الجديدة، وإنّما هو حاصل وعي متراكم ومركب لخصوصيّة التكوين التاريخي للبنان: هو من وجه، وعي مسدّد باختبارات المقاومة، وخبرتها على نحو ثلاثة عقود، ومن وجه ثانٍ هو وعيٌ مكتسبٌ من معرفة نظريّة وتطبيقية بتاريخية نشوء الدولة ومجتمعها الطائفيّ.

إنّ مثل هذه الخصوصية لم تكن غائبة عن الرؤى التأسيسية لقيادات الحزب ومثقفيه؛ فذلك ما دلّت عليه أدبيّات الحزب على ندرتها، وإن كانت هذه الأدبيّات خلت غالباً من مفردات اللغة الطائفية والمذهبية لاعتبارات متّصلة بالمقاصد الجهادية ومشروع التحرير.

سوى أنّ وعي الأطروحة الطائفية من جانب الحزب، يرقى إلى كونه ضرورة معرفيّة جامعة للعاملين في الحقل السياسي اللبناني. إذ على أرض التوصيف، ليس من فريق سياسيّ في لبنان، بما في ذلك حزب

الله، لا يرى إلى الطائفية على أنها مقولة لبنانية بامتياز. بمعنى أنها أمرٌ ذاتي وجوهري في نشوء وقيامه الكيان السياسي. وأنّ (الطوائف) و(المذاهب) هي في حقيقتها وحدات سياسية واجتماعية وثقافية شكلت مجتمعة أساس ظهور الكيان اللبناني في الربع الأول من القرن العشرين المنصرم. في مستوى النظر إلى اطروحة الدولة، فإنّ الطوائف لا تتصرف حيالها إلا بوصف كونها مستقراً لها، وإطاراً ناظماً للعلاقات والتوازنات فيما بينها. أمّا في حقبات النزاع الأهليّ المديد، فلسوف يتبين لنا كيف حوّلت الطوائف المسلّحة لبنان إلى جغرافيات متباعدة، أتاحت للمؤثر الخارجي، وخصوصاً للمشروع الإسرائيليّ سبيلاً سهلاً للتدخل والاحتلال.

بإزاء هذا التشكيل المعرفي للأطروحة الطائفية، سوف يسعى الحزب إلى تخريج صيغة يؤمل أن تُحلّ من خلالها إشكالية التحرير الوطنيّ في بلد متعدّد الطوائف. فكيف ظهر هذا المسعى؟

خطاب التكيّف

إذا كان ثمة من تحقّب لخطاب حزب الله السياسي والأيدولوجي، منذ نشأته في أوائل الثمانينيات من القرن المنصرم وحتى اليوم، فلن نجد الصورة على سياق واحد؛ أي أنّ تحولات حلّت على الخطاب، وبدلت من سياقه وسيرورته، ومن شكله ومحتواه بصورة بيّنة. ولو نحن لاحظنا اللغة السياسيّة الأيدولوجية للحزب لحظة التأسيس، ثمّ في مرحلة صعود المقاومة الإسلاميّة في التسعينيات، إلى طرد الاحتلال في ربيع العام 2000، وصولاً إلى حرب تموز 2006 وتطورات ما بعدها، لرأينا كيف تراتبت هذه اللغة لترجم قدرة الحزب كحركة سياسيّة جهاديّة على

التكيف الشديد الحساسية وشروط الأزمنة المتحركة على امتداد نحو عشرين سنة متواصلة .

الأسئلة التي واجهها حزب الله سحابة العمر المشار إليه لم تكن عادية . في كل حقبة كان ثمة أسئلة من النوع الذي لا قبلَ به لحزب سياسي في لبنان ، وهي أسئلة متأية على الجملة من حضورية الحزب في السياسات المحلية والعربية والدولية ، حتى إن عدداً من الخبراء ذهبوا إلى توصيف المشهد الإجمالي ، ليروا أن حزب الله تشكّل في خلال حقبة قصيرة نسبياً كظاهرة استثنائية سوف تحتلّ حيزاً جيو - استراتيجياً له مؤثراته الحاسمة في المنظومة الإجمالية للصراع العربي الإسرائيلي .

كيف واجه الحزب الأسئلة المنهالة عليه على امتداد كفاحه السياسي والعسكري ، خصوصاً بعد تحرير العام 2000 . . . وما هي العوامل التي جعلت من خطابه ينتقل تدريجياً وبإحكام من الدوائر الضيقة إلى فضاء الانفتاح الرحب على بيئات ، وتحالفات ، والتقاءات لم تكن في حساب التوقع؟

منذ اللحظة الأولى التي غدت فيها مقاومة الاحتلال الإسرائيلي بالنسبة إليه هي الاستراتيجية العليا ، نحا الحزب باتجاه الأخذ بـ«منطقة محايدة» في النزاع الداخلي في لبنان . ومع أن أيديولوجيته الدينية وفكره السياسي لا يستسيغان عبارة الحياد في نزاع يمسّ مصالح ومصير طبقات شعبية واسعة ، وخصوصاً جماهير الطبقات الوسطى والفقيرة من المسلمين الشيعة في الجنوب والبقاع والضاحية الجنوبية ، فقد كان لا مخلص له من الأخذ بما يمكن تسميته باستراتيجية المنطقة الوسطى . وهي استراتيجية اتخذت لنفسها مسافة ما ، من فسيفساء الصراع السياسي القائم

على توازنات طائفية ومذهبية وحزبية سيؤدي الانخراط فيها، أو الاستغراق في حقولها، إلى أضرار صافية على حركة المقاومة.

منذ البداية واجه حزب الله أسئلة شاعت ظروف المعادلتين المحلية والإقليمية أن تضعه حيالها وجهاً لوجه. ويعود ذلك أساساً إلى الحيوية اللافتة التي رافقت نشأة الحزب أواسط الثمانينات، حيث أطلق شرارة المقاومة الإسلامية في جنوب لبنان والبقاع الغربي الخاضعين للاحتلال الإسرائيلي.

مع اتفاق الطائف، في مستهل التسعينيات، تضاعفت مقادير الأعباء الملقاة على الحزب. وهي أعباء كانت تدور على الجملة حول ما إذا كان بمقدوره إحراز مساحات وافية من التكيف الذاتي مع التحوّلات المتواترة في الداخل اللبناني والمحيط الإقليمي. وأياً يكن الحال، فالذي جرى، هو أنّ الحزب استطاع أن يحفر مجرى مميّزاً في رحلة التكيف المشار إليها. لقد اتّجه إلى «توطين» خطابه السياسي، فشارك في الانتخابات النيابية الأولى بعد انصرام الحرب الأهلية عام 1992. دخل المجلس النيابي بكتلة وازنة، ثمّ فتح باب الحوار مع القوى السياسية والطائفية ولم يستثن منها أحداً ممن كان مشاركاً في العملية السياسية السلمية في ذلك الوقت. وعلى قاعدة الوفاق الوطني والإجماع حول مقاومة الاحتلال أنشأ الحزب منهجه للحوار. ظهر في خطابه السياسي الفكري ما يوحي بأنّ تكيف الذات مع تبدّلات الظروف والأحوال هو شأنٌ عقليٌّ وشرعيٌّ ووطنيٌّ، وكان دعاة الحزب وقياديوه يبيّنون في ذلك الحين: إنهم حتى في ذروة تصعيدهم الأيديولوجي مارسوا العملية السياسية على أتمّها، وكانوا يقصدون بذلك النظر إلى السياسة كاختبار يوميّ، وضمن ميدانها العمليّ الساري في الزمن؛ أي في حدود، واقعيّتها التي ترى الأشياء

والوقائع كما هي ، وتقديرها بحسب تلك الرؤية . كما لو كانوا على يقين بأنهم بإجراء التناسب بين الأيديولوجي والسياسي سوف يتحقق لهم قدرٌ من الموازنة الدقيقة بين المطلوب والممكن ، وتالياً بين المرغوب وشروط الواقع الداخلي والوضع المحيط بلبنان . ربّما أدرك حزب الله أنّ سياسة رماديّة ومتقلبة كالتي تسمّ الاجتماع السياسي اللبناني توجب أداءً يناسب طبيعتها ، من دون أن يستغرق فيها أو يستكين لمنطقها . ولقد اشتغل الحزب ، في ما بدا ، على هذه الأطروحة بعدما تبين له حجم التبدل الذي حلّ على شبكة العلاقات الطائفية و السياسية خلال السنوات التي تلت النزاع الأهلي . لقد كان عليه أن يلج الحياة السياسية الأهلية أياً تكن المصاعب والحساسيات والأثمان المترتبة . غير أنّ استراتيجية كهذه ، ولكي تستوي على مبتنيات واضحة ، ينبغي لها أن تؤيّد بجملة من الثوابت تبعاً لمنطق تراتب الأولويات . من هذه الثوابت :

أولاً : حرصه على إخراج المقاومة من المناخات الملتبسة حول هويتها ، خصوصاً لجهة ما كان يؤخذ عليها بوصفها مقاومة ذات غالبية وطابع مذهبيين . ففي مواجهات التسعينيات مع قوّات الاحتلال سوف تحرز المقاومة مسافة وازنة في كشف هذا اللبس ، لتقدّم نفسها مقاومة لبنانية جامعة . وكان ثمة في تجربتي حرب «تصفية الحسابات» تموز (يوليو) 1993 ، وحرب «عناقيد الغضب» نيسان (ابريل) 1996 ، ثمّ بعد ذلك في المواجهات الظافرة للمقاومة ، ما راح يرسّخ مثل هذا الحرص في الواقع السياسي والشعبي في لبنان . ولعل ما منح صدقية التوجه في هذا المنحى الوطني العام أن توجّ الإجماع على المقاومة ، بدحر الاحتلال الإسرائيلي في أيار (مايو) 2000 ، في تطوّر غير مسبوق في تاريخ الصراع العربي-الإسرائيلي .

ثانياً: تأكيد عضوية حزب الله في نسيج الحياة السياسيّة والاجتماعيّة (المشاركة في الانتخابات النيابيّة وفي الحكومة وفي التحالفات السياسيّة مع الأحزاب، والانخراط في النقابات والاتحادات وسائر منظمات المجتمع المدني... الخ). وبالمعانيّة سنرى كيف أنّ حيويّة الحزب منحته القدرة على التفاعل المرن مع الاهتزازات الدائمة في اللعبة الداخليّة. وسيلاحظ هنا إلى أيّ مدى استطاع الحزب أن يحقق اعترافاً بحضوره ليكون عليه في مرحلة تالية الدخول في اختبار جديد مآله إحراز الاعتراف الفعليّ بوجوده السياسيّ والمدنيّ والعسكريّ المقاوم في إطار الوفاق الوطنيّ العام، وفي مسارات تشكيل المجتمع والدولة.

ثالثاً: مسعى الحزب إلى التخفّف من أثقال الايديولوجيا سيوفّر له الكثير من خطوط الوصل مع الأحياء الطوائفيّة اللبنانيّة المغلقة؛ إذ غالباً ما استُظهرت هذه الأثقال على شكل شعارات ومسالك سياسيّة أثارت لدى شبكة وازنة من البيئات السياسيّة والطائفيّة والمذهبيّة حساسيات ومخاوف وشكوكاً لا حصر لها...

على أنّ الأخذ بسبيل التخفّف من مظاهر الايديولوجيا الحادّة، كشعار إقامة الجمهوريّة الإسلاميّة في لبنان مثلاً، كان أمراً ضرورياً لحزب يخوض العمل السياسيّ والجهاديّ في مجتمع متنوّع الطوائف، والمذاهب الدينيّة، والتيارات العلمانيّة. في حين حرص الحزب في غير مناسبة، على بيان حقيقة أنّ التخفيف من أوزان الخطاب الايديولوجي لم يكن يعني المسّ بالثوابت العقديّة المتّصلة اتصالاً وثيقاً بالمقاصد الفكريّة والنهضويّة والجهاديّة.

قد يكون أمراً بديهياً في مستهل العمل الجهاديّ، أن يغلب الطابع

الأيدولوجيَّ ببعده الدينيَّ المتعالي على السياسيَّ بمدلوله (البراغماتي). ذلك أنّ غلبة بهذا المعنى و(على ما تبين التجارب التاريخية)، هي أحد الشروط التأسيسية لتغذية وتمتين العصب الكفاحي لأي حزب أو حركة سياسية ناشئة. وعلى نحو ما تقدّمه الأمثلة المعاصرة فإنّ قيمة زرع الحيويّة في الحقل المعنويّ الأيدولوجي غالباً ما تتجلى حصائدها الإيجابية عبر، تحصين البناء التنظيمي، ووصون الروح الكفاحية، وتسديد العمل المقاوم. وبذلك كانت العمليات السياسية المتحرّكة تحتفظ بأسس، وثوابت، وقواعد، تعصمها من الانحراف.

في نهاية الفترة الأولى من عمل المقاومة؛ أي مع بداية التسعينيات، بدا المنطق المأخوذ به من جانب الحزب سارياً على هذا الفهم لنظام العلاقة بين حفظ الكليات الأيدولوجية وشروط التحوّل السياسيّ المتعاقب. وهو فهم ظهر في أحد وجوهه على صورة الاحتفاظ بالتأسيسات الفكرية كخطاب تعبويّ داخليّ، بينما تمارس السياسة ووظائفها بطريقة لا تؤدّي إلى الانفصال أو التناقض مع البناء العقائدي؛ أي على نحو يوازن بين الثوابت الكبرى وآليات بلوغ هذه الثوابت.

رابعاً: كان على الحزب أن يواجه تحدّيات السلام الأهليّ بخطاب مرّن تمثل بتوطيد صلات الوصل مع القوى السياسية ومع الطوائف والمذاهب المختلفة. أطروحة الدولة ومبدأ الاحتكام إلى المؤسسات الدستورية، سوف يؤلّفان في خطابه المرجعية التي ينبغي أن يؤول إليها كلّ اختلاف وخلاف؛ لا سيّما ما يعني القوى التي شاركت في الحرب الأهلية، وكان عليها أن تتخلّى عن سلاحها لصالح المؤسسة العسكرية الشرعية؛ ولأنّ المقاومة هي بنظر حزبها، واقع استثنائيّ ومتعلّق تعلقاً

وجودياً بحقيقة الاحتلال، فمن البديهي ألا تنطبق عليها قواعد التخلي تلك. في حين بدا واضحاً أنه قبل صدور القرار 1559 عام 2004، لم يكن خطاب حزب الله وحده الذي يدعو إلى مثل هذا الاستثناء، بل كان خطاب المقاومة لبنانياً جامعاً، وجزءاً لا ينفك من خطاب السيادة الوطنيّة. وفي السجال الذي اشتدّ وتكثّف بعد التحرير في العام 2000 حول صيغة علاقة حزب الله بالدولة، سنجد في خطاب السيد حسن نصر الله ما يجسّم الإشكاليّة لقيمتها على أركان واضحة: إنّنا في حزب الله لسنا في وارد أن نكون بديلاً من الدولة... لسنا سلطة أمنيّة ولن نكون سلطة أمنيّة... لسنا مرجعيّة أمنيّة، ولن نكون مرجعيّة أمنيّة... الدولة هي المسؤوليّة... هذه المنطقة (يقصد المناطق المحررة) عادت إلى سيادة الدولة، والدولة هي التي تقرّر من سترسل إليها: قوى الأمن، تعزيز المخافر، أجهزة أمنيّة، باختصار نحن لن نتحمّل أيّة مسؤوليّة أمنيّة في هذه المنطقة على الإطلاق.⁽¹⁾

خامساً: أحد الأوجه البارزة في خطاب حزب الله السياسي أنه تنبّه إلى قابليّات الفتنة الداخليّة بصورة مبكرة. ولقد ترّبت عليه جرّاء ذلك، تحدّيات جمّة في سياق استراتيجية التكيّف. وهنا أظهر الحزب رغبة قوية في النأي بنفسه عن أيّ صراع داخليّ قد يؤثّر على عمليّة التحرير. ولسوف يمضي مسافة بيّنة في منحى كهذا، مع أنّ هذا سوف يحمله على التضحية المتوقّعة بما قد يعود إليه من مواقع في السلطة يُفترض توظيفها في شبكة التوازنات الداخليّة.

(1) من كلمة أمين عام حزب الله في مهرجان الانتصار، في مدينة بنت جبيل بتاريخ: 26/5/

سادساً: وعي القسمة الطوائفيّة؛ بحيث أثر الحزب على امتداد التسعينيات، ثم في فترة ما بعد العام 2000، اجتناب الدخول في تلك المعادلة انطلاقاً من الحرص على إقفال النوافذ أمام رياح الفوضى الأهليّة بوجهيها السياسيّ والأمنيّ. خطاب الحزب هو من هذه الناحية حاصل إدراك قيادته أنّ أيّ دخول في الحياة السياسيّة على الطريقة الشائعة في لبنان سيفضي على العموم، إلى إلحاق الأذى بالخصوصيّة العقديّة والأيدولوجيّة والجهاديّة. ولقد تبين في ما بعد كم كان صعباً عليه وهو يكابد موزاييك الاجتماع السياسيّ اللبنانيّ بعد اتفاق الطائف 1989 - 1990 أن يعثر على المساحة الفضلى التي تمكّنه من حسم الاختيار في خريطة التحالفات بين موالاة أو معارضة. إنّ هذه الصعوبة التي سوف تفرض نفسها كأمر واقع بعد حرب تموز 2006، إنّما تشكل منطقياً إحدى أخطر مظاهر وتجليّات الحقبة الرمادية التي عاشها لبنان بعد اتفاق الطائف، بل هي نفسها التي ستجعل حزب الله على مدى عقد كامل يمضي إلى اعتماد سياسة «المنطقة الوسطى». ما كان يعني بالنسبة إليه، شقّ مسار متجدّد من «التجريبية السياسيّة» طفقت تملّحها لعبة النزاع على السلطة والحكم في لبنان.

في صلة الحزب بالتقليد الطائفي

لم يتعاط كثير من أهل «اللعبة اللبنانيّة» ببراءة مع سياسات التكيّف التي أجراها حزب الله. ولم يكن ليغادرهم الظن أنّ الحزب يمارس ضرباً من «التقيّة» تفرضها عليه ظروفه الخاصة. وحسب منطق هؤلاء إنّ الحزب لن يلبث أن ينقلب على سياسات كهذه، ثم ليوظف انتصاراته في تبديل اتّجاهات الموازين الداخليّة. وعلى الرغم من سعي الحزب، وعبر

خطاب مطمئن إلى تأكيد صدقيته في المشاركة المتوازنة في الحياة السياسية، بقيت صورة التعامل معه من جانب قطاعات وازنة في المجتمع السياسي والحزبي والطائفي على أنه ظاهرة غير عادية حلت بغتة على مألوفات الخارطة السياسية التاريخية للبنان.

ومع أن ترسيمات هذه الخارطة ستتغير نسبياً بعد إنجاز التحرير في أيار (مايو) 2000، إلا أن مسعى السلطات الطائفية التقليدية لإبقاء الحزب على وضعه المفارق، ظل متواصلاً. كأن يبقى، مثلاً، على خط التماس الرفيع داخل اللعبة وخارجها في الوقت نفسه. حتى أن من القوى السياسية والحزبية من لم يرغب عنه تدمير السيل العارم من الحملات الإعلامية والسياسية التي انطلقت من الخارج بعد أحداث 11 أيلول 2001، ثم تعاظمت بعد اغتيال الرئيس الحريري، وتوظيفها ضد الحزب والمقاومة ضمن حركة الاصطفافات الداخلية وتوازنها⁽¹⁾.

الثابت أن حزب الله سلك منذ العام 1992 طريقاً عملياً إلى التكيف. وهو إلى السنوات التي تلت تحرير العام 2000، سوف يحرز قدرة لافتة على تقنين خسائره الظرفية الناجمة من خط المصالحة مع سياسات ما بعد الطائف. إلا أنه في الخط الموازي راح يسعى لتوظيفها في تعزيز حضوره في الحياة اللبنانية المتحرّكة من دون توقّف. ولسوف ينبري ممثلو التقليد السياسي الطائفي إلى احتواء الانتشار المحسوب لنفوذ الحزب في الفضاء السياسي. فلم تكن «السياسة» التي عاملوه بها «فناً» لبلوغ الممكن. وإنما

(1) راجع السجلات التي لم تنته حول هذا الموضوع من جانب عدد من الأحزاب والشخصيات والسياسية وذلك على الرغم من مشاركة الحزب الله الفعلية في السلطتين التنفيذية والتشريعية.

لبلوغ ما هو مرغوب فيه من تنازلات يقدمها (الحزب) إليهم؛ أي إلى الدولة التي وضعوا هم تصوراتها، وهياكلها، وأبنيتها الحقوقية والسياسية والاقتصادية، بعد الطائف.

والحزب من جهته دأب على إحراز المزيد من المسافات، لاستدراك ووعي ما يضره له سياسيو الطوائف. وفي سلوكه الميداني أظهر ما يستدل به على وعيه للمضمر السياسي حياله، وإن بمقدار ما أُتيح له من مجالات محاورة مع مراكز الحكم. ومع هذا، فقد فوجئ حزب الله باتساع مطرد للمساحات الواجب التكيف معها. وكان لديه شعور أكيد أنّ المطلوب منه، أحياناً، يتعدى القدرة على احتمال ما قد يחדش ثقافته السياسية ونظامه التعبوي.

لقد لامس الحزب حقيقة ما تتوخاه شروط اللعبة. لا سيما تلك التي تجعله الطرف السياسي الوحيد المرشح لتنازلات مفترضة. لكنّ هذه الحقيقة بدت في الواقع كما لو أنّها عصية على الاجتياز بيسر؛ لأنّ الحجم السياسي والشعبي للحزب، والذي لم ين يتغذى من جاذبية المقاومة كمقولة وطنية تحررية شاملة، وصل إلى درجة أثارت هلع هيئات سياسية نافذة سواء داخل البيئة الشيعية، أو ضمن اللعبة الإجمالية لأهل الحكم. وكان على هذه وتلك أن تنعقد على «ائتلاف مقدس» للحدّ من استثاره بالمناخ الشعبي العام المعادي للاحتلال الإسرائيلي.

اتباع «أهل التقليد السياسي الطائفي» مع حزب الله ما يشبه الاستراتيجية المتحركة. كانت الغاية من ورائها إدخال الحزب في ميدان «لعبة سياسية» من دون أن يكون هو من أهلها. لقد قامت هذه الاستراتيجية المتحركة على ثنائية القبول والرفض في آن:

- أن يُقبل حزب الله كحالة سياسية شرط أن يبقى ضمن حدود السيطرة الإجمالية لقواعد اللعبة.
- أن يُرفض كحالة سياسية - أيديولوجية لها امتدادات عالمية إسلامية وتسعى إلى توظيف قواها لترسيخ شرعية حضورها في المجتمعين الأهلي والسياسي. وهكذا، سيفلح هذا المنطق في استيلاء مناخ ضاغط على حزب الله في سياق دعواه إلى السلم الأهلي وبناء مؤسسات الدولة منذ البداية. كانت الغاية عزل الحزب عن الهموم الداخلية - السياسية والمعيشية والمطلبية للمواطنين. وبدا الأمر كما لو أنه استكمال للجدار الذي أقامته سلطات الطائف لتحبط أي احتمال مطلبى اعتراضى ميدانى في الشارع الشعبى. وإلى حد بعيد نسبياً وجد الحزب نفسه مضطراً إلى وضع مسافة فاصلة بين الشأن الداخلى وضرورات استمرار حركة المقاومة. وظهرت الصورة على نحو مفارق إذ انبرى ممثلو التقليد السياسى الجديد إلى التعامل مع حزب الله كغريب في منازل الطوائف المغلقة. حتى أنّ من هؤلاء من لم يتورّع بين حين وآخر عن رفع إيقاعات التهويل الإعلامى والتعاطى معه بوصفه ممثل الظاهرة الإسلامية الأصولية في وجه خصوم من نوع آخر. وخصوصاً أولئك الذين يتحركون من مواقع طائفية ومذهبية وسياسية ترى في الحضور السياسى للحزب استقواء عليها في إطار المنافسات على مواقع الحكم. إذ وفقاً لحسابات منطق أهل «الطوائفية السياسية»؛ إنّ حزب الله هو حزب شيعى بامتياز. وأياً كان المحمول الأيديولوجى الذى يوجّه سياساته واستراتيجياته فلا بدّ من أن يصب أخيراً في الإناء السياسى الإجمالى للطائفة الشيعية، مع ما لهذا من حسابان دقيق لمواقعية الطوائف الأخرى.

ومهما يكن من أمر، فإنّ «اللعبة الزئبقية» ستبقى، مشرعة على خط التريب والتجاذب والتنافر بين حزب الله وسلطات الطوائف، وإن كان سيجري كل ذلك تحت سقف دولة ما بعد الطائف ببعديها الإقليمي والدولي⁽¹⁾.

استئناف المنطقة الوسطى

كان كل شيء يتعلق بسؤال التواءم بين المقاومة ولعبة السلطة مطروحاً في مرحلة لاحقة. وبعد التحرير بنحو عام سوف يعقد الحزب مؤتمره السادس ربيع 2001. ففي هذا المؤتمر سيطراً تحوّل لافت على المناخ العام الذي يعمل فيه، إن لجهة علاقته بمؤسسات الدولة و بالطوائف والمذاهب المختلفة، أو بما يتصل بمفاعيل التطورات التي حلت على الوضعين الإقليمي والدولي. فالذين انتظروا بشغف ما سيسفر عنه المؤتمر، كانوا على قناعة بأنهم أمام حادث سياسي غير عادي لا يشبه ما تألفه مؤتمرات أحزاب اليسار واليمين والوسط في لبنان. [أي بما يشكّل محطة لكشف الحسابات، أو إجراء التسويات بين مراكز القوى والأجنحة المتنافسة]. لقد أخذ المؤتمر بخطط الإجماع الاستراتيجي المتصل. فكان لا بد من أن يكون هذا المؤتمر محطة متجددة للإعداد والاستعداد على المستويات كلها. لذا كان كل شيء ينتظم يومئذ على إيقاع الدور والاستراتيجيات التي يرسمها الحزب لنفسه عند كلّ منعطف. كما لو كانت القاعدة المرسومة هي التالية: حتى لو ظهر بين حين وآخر اجتهاد أو رأي مختلف فذلك لن يتعدى نطاق الدوائر التي تفترضها مقتضيات أحزمة الأمن الضرورية للعمل المقاوم. وثمة من

(1) محمود حيدر، اللايقين السلمي: أحوال لبنان بعد الحرب، ط1، بيروت، دار الفارابي،

1997، ص 167 - 168.

الخبراء من رأى أنّ ظاهرة سياسيّة جماهيريّة مقاتلة كحزب الله تعمل وسط مناخات معقّدة جداً لبنانياً وإقليمياً ودولياً لن تكون آليات عملها عاديّة بحال من الأحوال؛ اذ عليها أن تجيب عن أسئلة صعبة وشاقّة، وأحياناً مستحيلة. أسئلة من النوع المتعلّق بذات الظاهرة، وعقائدها وشعاراتها الصغرى والكبرى، وكذلك بحلفائها وخصومها وأعدائها على تفاوتهم وتنوّع المواقع التي يعملون فيها ومن خلالها.

هذه الأسئلة بهمومها وضغوطها ومصادرها كانت حاضرة أيضاً في المؤتمر العام السابع الذي انعقد في منتصف العام 2008، لكنّها سوف تولد على نشأة أخرى إثر سلسلة من الانعطافات الجيوستراتيجية الكبرى. لقد حرص المؤتمر على استئناف تشكيل استراتيجية تحرير شاملة. من علاماتها الأساسيّة حشد عوامل القوة إلى حدودها القصوى تحقيقاً لاستراتيجية الردع المضاد على المستوى العسكري. وفي الجانب السياسيّ ترسيخ شبكة الأمان السياسيّ الداخليّ عبر تمكين السلام الأهليّ وتوسيع شبكات التحالفات الداخليّة وترسيخ العلاقة مع الحلفاء وخصوصاً مع التيار الوطنيّ الحرّ وسائر قوى المعارضة. ومع أنّ كثيرين انتظروا معرفة مسالك وآليات عمل حزب الله في مرحلة ما بعد حرب تموز، ولا سيّما بعد اغتيال القائد العسكريّ للمقاومة الشهيد عماد مغنيّة، فإنّ من القضايا الكثير، مما بقي طيّ الدوائر المحكمة، خصوصاً تلك التي تتعلّق باستراتيجية الحزب الأمنيّة والعسكريّة وسط الانشطارات المدوّية حيث المذهبيّة إحدى أشدّ صورها مرارة. كان على الحزب أن يمضي في خطاب الوحدة على مستوياته المختلفة. وما جاء منه محمولاً على البيئة اللبنانيّة الداخليّة في خطاب حزب الله، سوف ينسحب كذلك على رؤيته إلى الفضاءات العربيّة والإسلاميّة. فهو خطاب لم يغادر سيرته الأولى.

وهو ينطلق من تراتب الأولويات وتوجيه قوى الأمة باتجاه عدو رئيسي هو إسرائيل. لقد ساهم خطاب الحزب الفكري إضافة إلى العمل الميداني شعبياً، ونيابياً، في الجلاء التدريجي لرؤى حزب الله في الاجتماع السياسي اللبناني. فلقد قامت هذه الرؤى على تظهير خطاب متآلف على مبدأ التكامل بين عناصره وأحيازه المختلفة، وهذا هو الذي جعل منه خطاباً ذا فاعلية حاسمة في ديمومة التأثير على اتجاهات الرأي العام واكتساب المؤيدين والأنصار. فسرى حين يظهر القول السياسي على لسان الأمين العام للحزب، السيد حسن نصر الله، كما لو كان بياناً جامعاً لعناصر القوة، والمتانة والانسجام والتوجيه. ربّما بسبب من هذه الحقيقة ذهب عدد من المحللين إلى اعتبار سلاح الإعلام والكيفية التي يوظف فيها آليات التوجيه السياسي، هو السلاح الموازي لعمل المقاومة، وله المفعول البين في إيقاع الهزيمة بجيش الاحتلال في جنوب لبنان.

منذ العام 2000 سيظهر للإسرائيليين كيف أفلح إعلام حزب الله في التأثير على الخارطة النفسية لجمهورهم. وفي السياق يكتب المحلل السياسي، الإسرائيلي غابي باخور، حول ما قصده الأمين العام لحزب الله بقوله: إنّ إسرائيل أوهن من بيت العنكبوت؟ فرأى إليه على أنه قول مفصلي ويتعلّق بالمجال المعنوي. فمن خلال الحرب النفسية أرغم حزب الله الجيش الإسرائيلي على الانسحاب من لبنان، وبتصرفات مشابهة يواصل الاستهزاء بالمجتمع الإسرائيلي، (. . .) وهكذا - على ما يلاحظ باخرو - تبدو صورة حزب الله عند الجمهور الإسرائيلي أقرب إلى مارد عسكري، وتهديداته وجودية.⁽¹⁾

(1) غابي باخور، «الكاميرا أقوى من البندقية»، يديعوت أحرونوت، 17 - 1 - 2001.

هذا يشير إلى الأثر المكين لخطاب حزب الله الإعلامي على الاجتماع السياسي والأمني في إسرائيل. ومثلما أظهرت وقائع المواجهات المدوية قبل التحرير وبعده، وخصوصاً بعد حرب تموز مديات التصدع في البناء النفسي لدى جيش الاحتلال، تُظهر بعد ثلاث سنوات ما سُمي بالحرب الثانية وقائع مشابهة، بل هي الآن تبدو أشد فاعلية في الخارطة النفسية والاجتماعية والسياسية. ولعلّ وقائع التفاوض المديد والعنيد حول «صفقة الأسرى» التي انتهت إلى منجز تاريخي يُضاف إلى منجزات حرب تموز، إنّما تقدم معطيات إضافية من الصدقية تعطي بعداً أكثر عمقاً من الفاعلية في خطاب الحزب المتّصل بهذا الشأن.

في خلال السنوات الثلاث التي تلت ربيع العام 2000، كانت صورة الانقسامات الداخلية واضحة أمام حزب الله، وسوف تبلغ ذروتها كلما قطعت الحركة الأميركية - الإسرائيلية مسافة إضافية في النسيج اللبناني الداخلي. من القرار 1559، إلى القرارات الملحقة به، إلى اغتيال الرئيس رفيق الحريري، إلى انسحاب القوات العربية السورية، فتشكيل المحكمة الدولية، وصولاً إلى الحرب الشاملة في صيف 2006، بدا وكأنّ كلّ الوقائع السياسية والعسكرية تجري ضمن حلقات مستأنفة لاحتواء المقاومة ونزع سلاحها.

حرب تموز: الاختبار في حده الأعلى

في السجال المستديم حول تداعيات حرب تموز 2006 لم يعد يتسع حقل الكلام على كونها حرباً لتصفية المقاومة. بل هي بكلمات مقتضبة تمرين دمويّ بالغ العنف لتطبيق القرار 1559. وبعد توقّف الحرب كان

واضحاً مآل الإخفاق في احتواء حزب الله عبر جرّه إلى الرمال اللبنانية المتحرّكة. لكن حرب تموز التي أريد لها أميركياً أن تكون باباً مفتوحاً على مشروع الشرق الأوسط الكبير كانت في حسابات العقل الإسرائيلي حرباً من أجل استعادة المعنى بعد هزيمته في ربيع العام 2000. فلقد أظهرت حرب تموز فشل نظرية الحرب الإسرائيلية في إعادة امتلاك زمام القدرة على صناعة الوقائع. وكان ذلك يعني منطقياً أنّ الإخفاق الإسرائيلي في تحقيق هذا الهدف يوازي الهزيمة بدلالاتها الاستراتيجية.

ولنا أن نرى بناء على هذه القاعدة، أنّ حرب الثلاثة والثلاثين يوماً ستدخل في الموازين الاستراتيجية الإسرائيلية في ميادين الحروب المهزومة، بقطع النظر عما حمله التقرير الشهير للقاضي الإسرائيلي إياهو فينوغراد من إقرار صريح بالهزيمة.

على مدى الأعوام التي أعقبت منجز المقاومة في حرب تموز عكف حزب الله على مواجهة سلسلة لا متناهية من الاختبارات فلقد احتفظ بمسافة من خطوط التماس المذهبية التي استعرت كامتداد لايدولوجيات الفتنة المتنقلة على مساحة القارة العربية الإسلامية. وعلى الرغم من الصفة الوقائية والطابع الإكراهي لعمليّة السابع من أيار 2008 في بيروت والتي جاءت كرد على القرار الذي اتخذته فريق الرابع عشر من آذار في حكومة الرئيس فؤاد السنيورة، فقد آلت الحصائد الميدانية لتلك العمليّة إلى درء فتنة أهلية انبرى كثيرون من الخبراء إلى وصفها بالإجراء الاحترازي ذي الطابع الاستراتيجي الذي أقام الحدّ على حرب مذهبية كانت ستنفجر لا محالة.

في الجانب الإسرائيلي لم ينته الجدل حول ذيول الفشل عند حدّ.

ولم يكن اقتراب الذكرى الثالثة لحرب تموز 2006 شيئاً عادياً. فقد ظهر من كبار الخبراء - ممن لم يكفوا يوماً عن التفكير في بأساء الحرب - من راح يقيم «الحادث الجلل» على حدّ الاستثناء.

فلو طالعنا ما في الصورة الإسرائيليّة من جدل في السياسة والحرب، لبدا لنا اضطراب في التصورات والتقدير، أين منه الجدل المرير الذي أعقب حرب تشرين 1973 وجاء تحت عنوان عريض هو «التقصير».

بدأت رؤية الإسرائيليين لحرب يعكفون على استذكارها بحساسية بالغة، قلقاً وحائرة. فهي وإن وضعت عنواناً نهائياً لها في تقرير فينوغراد الشهير، كانت لا تزال تُستأنف بقوة عبر ولادات وتقويمات متجددة. وكانت الدواعي إلى ذلك كثيرة. أهمّها ما يعود لديهم إلى استمرار جبهة جنوب لبنان باباً مفتوحاً على تهديد استراتيجيات الأمن الإسرائيلي. ومنها ما يعود إلى إجماع القادة العسكريين والسياسيين على أنّ حزب الله تحوّل بعد ثلاث سنوات من حرب تموز إلى قلعة مكتظة بالقدرات العسكريّة تهدد كبريات المدن والمواقع الحيويّة في إسرائيل.

وإذا كان المعلق في صحيفة هآرتس عاموس هرئيل⁽¹⁾ رأى أنّ إسرائيل لم تخسر الحرب وأنها انتهت إلى تعادل، فإنّ كثيرين من المعلقين ذهبوا إلى خلاف ذلك. فاعتبروها هزيمة لأنها لم تتطابق مع التوقعات التي كانوا ينتظرونها.

حسب هؤلاء، كشفت الحرب في صورة خطرة المستوى المخزي لتدريبات الجيش الإسرائيلي. وحتى العملية البرية التي جرت في

(1) صحيفة هآرتس، 15 - 4 - 2009.

الساعات الستين الأخيرة للحرب فشلت فشلاً ذريعاً. فالجيش الإسرائيلي لم يفشل فقط في الوصول إلى المواقع التي كان في استطاعته من خلالها أن يهدد حزب الله فعلياً. وإنما كشفت كذلك عن أخطاء قاتلة في القيادة تسببت بموت العديد من الجنود.

ورغم أنّ عدداً من قادة الحرب كرئيس الأركان السابق دان حالوتس الذي دفع منصبه ثمناً للفشل، حاول الدفاع عن حكومة إيهود أولمرت وقراراتها في ذلك الوقت، فإنّ نائبه موشيه كابلنسكي لزم جانب «الواقعية المتشائمة» معتبراً «إننا دخلنا الحرب من دون خطة عملانية، وعندما يكون هذا الأمر مفقوداً فإنّ الحوار بين المستوى العسكري والمستوى السياسي يصبح مختلفاً». أمّا الرئيس السابق لمجلس الأمن القوميّ الجنرال احتياط غيورا آيلند الذي قدّم تصوّره عن الحرب في معهد أبحاث الأمن القوميّ في جامعة تل أبيب، فقد حذر من أنّه «إذا اندلعت حرب لبنان الثالثة غداً، فإنّ نتائجها لن تكون مختلفة تماماً عن حرب لبنان الثانية. وإذا اشتعلت النار مجدداً في الشمال فإننا لن نستطيع إلا أن نحارب لبنان كلّ بما لذلك من إلحاق أضرار هائلة بكلّ ما يتّصل بالقدرات العملانية للحرب».⁽¹⁾

هذه عيّنة تعكس بعض نواحي السجال المحتمل في إسرائيل حول ما يسمّونه «الحرب الثانية». وهي في الحقيقة «عيّنة مجهرية» تعكس حقيقة الاضطراب الذي يشهده المجتمعين الأمنيّ والسياسيّ بعد ثلاثة أعوام على الحرب.

(1) الصحف الإسرائيليّة، مقتطفات من تقرير معهد أبحاث الأمن القوميّ في تل أبيب، نيسان (ابريل)، 2009.

هناك، إذاً، وجهتان في التقييم الإسرائيلي المستأنف لحرب صيف
:2006

الوجهة الأولى: تسعى إلى تظهير صورة مقلوبة عن الإحباط العام
الذي يلفّ البيئات الإسرائيلية خصوصاً بعد صدور تقرير لجنة فينوغراد،
والآثار السياسيّة والنفسية والسوسولوجية المترتبة عليه. يجري هذا
التظهير عبر مُدعَى قوامه استعادة نظرية الردع. وأنّ لجنة فينوغراد ذهبت
بعيداً في التشاؤم عندما قرّرت أنّ الجيش الإسرائيلي لم ينتصر في
الحرب، ولا حتى بالنقاط.

ذلك ما كان ذهب إليه رئيس برنامج البحوث العسكرية في معهد
بحوث الأمن القومي غابي سيبوني، وهو يوجه لوماً صارماً لنقاد
الجيش، معتبراً إنّ إسرائيل حققت إنجازاً استراتيجياً جرى على ثلاثة
خطوط:

الأول: وقف ما أسماه بالإرهاب انطلاقاً من حدود لبنان نحو
إسرائيل.

الثاني: فرض ما اعتبره سيادة الحكومة اللبنانية في جنوب لبنان.

الثالث: المسّ الحقيقيّ بقدرات حزب الله، بادعاء أنّه تلقى ضربة
غير مسبوقه لم ينتعش منها بعد⁽¹⁾.

الوجهة الثانية: وهي في منطق السجال الإسرائيليّ، تجري على
خطّ معاكس. ذلك بأنّها مستمرّة على مألوفها النقديّ للفشل الذي عصف

(1) الصحف الإسرائيلية، نيسان (ابريل) 2009.

بإسرائيل جرّاء حرب تموز. وهو ما تعكسه ثقافة مدرسة فينوغراد من خلال كتابات وأقوال جنرالات في الجيش وطائفة من السياسيين والصحافيين والمفكرين والخبراء. وتتلخّص هذه الواجهة بأنّ أهداف الحرب لم تتحقّق رغم الحديث عن الردع كإنجاز، وإن هناك من الإسرائيليين من لهم مصلحة سياسيّة وأيديولوجيّة في نسيان حربين مؤلمتين جرّتا في لبنان هما: حرب حزيران (يونيو) 1982 وحرب تموز (يوليو) 2006.

السجال الإسرائيلي المنعقد على تداعيات «الحرب الثانية» في لبنان، راح يظهر بقوة صيف العام 2009. في تلك الفترة كان ثمة ما يشبه رحلة انتقاليّة شديدة التعقيد يسعى في خلالها تيار الحرب الإسرائيليّ إلى اختبار جديد. إلا أنّ شعوراً عارماً لدى هذا التيار فضلاً عن التيارات الإسرائيليّة المختلفة قوامه أنّ مثل هذا الاختبار لن يكون هيئاً بحال من الأحوال. فمثلاً يتحصّن الإسرائيليّون بدورس الحرب فإنّهم يخشون في المقابل ما تمتلئ به تلك القلعة الهائلة من الصوراينخ، التي أعدها حزب الله على مدى ثلاث سنين متواصلة. تلك القلعة التي قال عنها قائد الفرقة 91 في الجبهة الشماليّة اللواء عماد فارس إنّها لو انطلقت مرة أخرى، فسُتدخل إسرائيل كلها في «جهنم الحمراء»⁽¹⁾

حرب الما بعد . . .

لأنّ كلّ فعل إسرائيليّ متّصل بتحصيل معناه ورمزيته، فلن يكون عندئذٍ من فصل بين الحرب التي وقعت، والحرب التي أخذوا يعدّون لها

(1) إسحاق بن إسرائيل، يديعوت أحرونوت، 18 - 8 - 2006.

ويمنحونها اسماً افتراضياً هو «الحرب الثالثة». ذلك يعني أن حرب إسرائيل على لبنان لم تجد نهاية لها بعد. وما آلت إليه تداعيات قرار مجلس الأمن 1701 لا تخالف هذه الوضعية، ولو عاينّا لوجدنا التالي:

لا وقف للنار، وإن وقفت العمليات الحربيّة. ولا نهاية لحرب ينهض على نهايتها معادل سياسيّ أمنيّ يقترب في وضوحه من تفاهم نيسان الذي رعته الأمم المتّحدة بين المقاومة وإسرائيل في العام 1996.

صحيح أنّ النار وقفت عند حد. لكن حرباً سياسيّة أمنيّة، إسرائيلية، وإقليمية، ودولية، لا تزال تتواصل بقوة على لبنان والمقاومة، تبعاً لاستمرار السجلات التي أطلقها التظهير العجيب للقرار 1701.

والذين وصفوا القرار بأنه هدنة بين حريين، كانوا على يقين من أنّ قراراً وُلد عند حافة الهاوية، ويستمر على حافة الهاوية، لن يكون أرضاً صالحة لتسوية.

لم تنحسم مآلات الحرب بين إسرائيل وحزب الله. ولا هي «هُضمت» أو قرّت مفاعيلها. لا في النفس الإسرائيليّة المسكونة بالفاجعة، ولا كذلك في العقل الأميركيّ والغربيّ الذي أدار الحملة المجنونة وأشرف عليها، وشارك في كبائر الحرب وفضائعها.

يدرك حزب الله وحلفاؤه أنّ لبنان لا ينفك يمرّ في لحظة انتقاليّة بعد ثلاثة أعوام على حرب تموز. علماً أنّ منطلق اللحظات الانتقاليّة يفضي في العادة، إلى إكمال شيء لم تكتمل حلقاته بعد، أو إلى استئناف مسار توقف عند نقطة المنتصف. في منطلق الاستراتيجيات العليا يعني ذلك إسرائيل لن تفلح في التكيف مع هزيمة جيشها، وهي لن ترى إلى الهزيمة كما لو كانت أمراً يسيراً على القبول بها كأمر واقع.

بعد أيام قليلة من وقف النار كتب المفكر الإسرائيلي إسحاق بن إسرائيل ما يشير إلى الاتجاه المنظور:

«إنّ الحرب المقبلة لن تكون شبيهة بالأخيرة، فقد تقع ضدّ جيوش كبيرة مثل الجيش السوري أو عدوّ بعيد مثل الإيرانيين. علينا أن نتعامل بجديّة مع تهديداتهم العلنيّة. ليس لدينا وقت كثير للاستعداد، وعلينا البدء بالمهمة مباشرة»⁽¹⁾ ومنذ ذلك الوقت بدت الرغبة الإسرائيلية الأميركيّة باستئناف حرب ثالثة، رغبة داخلة في أمر اللحظة. وهي قد تأتي لو وقعت هذه المرة على نحو أوسع، وأمرّ وأشمل.

استئناف الاحتواء المركّب

الحديث عن حرب ثالثة سيملاً القاموس السياسيّ الإسرائيليّ بعد ثلاث سنوات على حرب تموز، لكنّ المحور الإجماليّ لهذا الحديث هو بلوغ الاستعداد للحرب درجاته القصوى. ثمة إقرار إسرائيليّ بأنّ أصل المعادلة القائمة بينها وبين المقاومة هو حالة توازن وإن كانت عرضة للتبديد والانقلاب في أي لحظة. وأما الحديث عن أنّ إدخال المقاومة منظومات للدفاع الجوي من شأنه أن يكسر حالة التوازن القائم، يعني أنّ تل أبيب ترى أنّ تفوقها الجوي هو جوهر التوازن بعينه، وأنّ كسر هذا التفوق ستكون له آثار استراتيجية على معادلات القوة حيال لبنان والمنطقة، ما يفقد الدولة العبريّة حجر الزاوية في قدرتها على الهجوم والدفاع، فضلاً على ردع أعدائها.⁽²⁾

(1) محمد بدير، «السلح الكاسر لـ (اللاتوازن)»، مقالة منشورة في صحيفة الأخبار اللبنانية، 2009/8/14.

(2) يحيى دبور، «رهانات إسرائيل على احتواء حزب الله»، صحيفة الأخبار اللبنانية، 2009/8/14.

الكلام الإسرائيلي عن سلاح للدفاع الجوي بات يمتلكه حزب الله بعد حرب تموز يعكس خوفاً استراتيجياً يتصل بعقيدة التفوق. فلو صحَّ هذا الخوف الافتراضي الذي يحتاج إلى معطيات أكيدة، أو إلى اختبار في حرب جديدة، فسيكون الفكر الاستراتيجي الإسرائيلي أمام فرضية الشعور بخطر وجودي يظهر لأول مرة في تاريخ الصراع مع العرب.

فالمسألة لم تعد تتصل بـ«جغرافية الصواريخ» التي ستحيل «أرض إسرائيل» إلى جحيم أحمر، كما سبق وعبر بعض القادة الإسرائيليين، وإنما في ما يعبر عنه خبراء الحرب، بتعطيل آخر رهانات القدرة، وهي سلاح الطيران.

هذه نقطة تحول استراتيجية في الخطاب الأمني الإسرائيلي، وعليها سوف يبني السياسيون والعسكريون إسرائيل رؤاهم المستقبلية للأمن القومي. فالحديث المتواتر عن خلل مفترض في ميزان القدرة مآله التخطيط الجدي لحرب ثالثة على لبنان.

في المنطق الإسرائيلي الذي أخذ يتشكل على نصاب أكثر احتداماً بعد ثلاث سنوات على الحرب الثانية، ثمة يقين بأنَّ خيارات الاحتواء التدريجي لحزب الله لم تبلغ النتائج المأمولة.

فلقد عمدت إسرائيل، إلى المراهنة على سيل، من المتغيرات والتطورات، كان قد شهدتها لبنان والمنطقة، وفي أغلبها تطورات ما زالت قائمة، لاستئصال حزب الله أو احتوائه... منها متغيرات حاولت إسرائيل إيجادها بنفسها، وأخرى تلقته وراكت عليها. ويشير المحللون إلى ثلاثة عوامل لتحقيق الاحتواء هي:

أولاً: القطع بين إيران وحزب الله

تنظر إسرائيل، بداهة، إلى أنّ قطع علاقة إيران بحزب الله، هو من أهمّ شروط احتواء الحزب وشلّ نشاطه. وترى أنّ قطع العلاقة بين الجانبين يمثل ضربة قاسية جداً للحزب ولقدراته، وبحسب تعبيرات إسرائيلية «ستقطع عن حزب الله موارده وبعده العقائديّ، ما يؤدي بالتالي إلى إضعافه وشلّ قدراته».

ثانياً: القطع بين سوريا وحزب الله

ترى إسرائيل، نظرياً، إمكان المراهنة على قطع علاقة سوريا بحزب الله؛ إذ بحسب التحليل الإسرائيليّ «تفقد العلاقة القائمة بين دمشق وحزب الله البعد الدينيّ جراء ما تسميه بـ«علمانيّة النظام السوري»»، وتتحدّث عن إمكان تغيير السياسة السوريّة حيال حزب الله، إن جرى التوصل إلى اتفاق تسوية مع الدولة العبريّة يتضمّن جملة من المحفّزات السياسيّة والاقتصاديّة لدمشق، على أن تلتزم الأخيرة بقطع علاقاتها بإيران.

ثالثاً: فتنة الداخل اللبناني

راقبت إسرائيل، بعناية بالغة، تطورات الساحة الداخليّة اللبنانيّة، وأزماتها المتكرّرة، انطلاقاً من المراهنة على نزع سلاح المقاومة في أعقاب انسحاب الجيش السوري من لبنان عام 2005، وكذلك من المناخ المحموم الذي ساير فيه جزء من اللبنانيين المطالب الإسرائيليّ وعمل عليها، وفي الحساب الإسرائيليّ أنّ من شأن الفتنة أن تشغل حزب الله عنها بشكل غير محدود، فالتورط في صراع داخليّ ينعكس خطاراً

وتهديدات تدفعه إلى الانكفاء عن إسرائيل ومقارعتها، إلا أنّ أحداث السابع من أيار 2008، أعادت هذا الخيار إلى الخلف، ولم تعد تُسمع أصوات إسرائيلية تراهن عليه.

ما بقي من المراهنات الإسرائيلية انطلاقاً من الساحة الداخلية اللبنانية لإضعاف الحزب، يقتصر على مآلات المحكمة الدولية، الناظرة في اغتيال رئيس الحكومة اللبنانية الأسبق، رفيق الحريري، إذ سيكشف مضمون التصريحات التي أطلقها القادة الإسرائيليون، في أعقاب مزاعم مجلة دير شبيغل الألمانية عن ضلوع حزب الله في عملية الاغتيال، عن أن إسرائيل تراهن فعلياً على اتهام رسمي يصدر عن المحكمة الدولية في هذا الاتجاه، بما قد يهيئ أرضية صالحة للإضرار بالحزب، وإعادة الرهان مجدداً على فتنة داخلية شاملة في لبنان.

السؤال الإسرائيلي بعد حرب تموز، هو سؤال يبحث في جوهره عن حرب جديدة مع حزب الله من أجل استعادة معنى القدرة على الردع وعودة الروح إلى نظرية التفوق. فلئن كانت حرب تموز 2006 واسطة لتحصيل معنى ورمزية القوة والاقتماد والغلبة فإنّ حصائدها المتمادية في الزمن، لن تكون إلا على البواعث إياها. أي على رمزية الهزيمة والنصر. ذلك أنّ أيّ مشروع حربي إسرائيلي يراد له التحقق على المديين المنظور والبعيد، إنّما يتوخى إعادة ترميم حقيقة القوة التي عصف بها الصدع والبطلان.

ثمة منطقة معرفية جدّ مهمة في عالم الاستراتيجيات، جاءت بها إلينا حرب تموز، عينا بها منطقة الزمن. ففي هذه المنطقة بالذات سوف تحرز المقاومة السيطرة على زمن الاحتدام بما هو واحد من أهم وأعقد

استراتيجيات الحرب . فبملاحظة السيل الهائل من التقويمات النقدية التي أجراها «فلاسفة الحرب» الإسرائيليون، يبرز لدى هؤلاء معنى ودلاله انفلات عامل المبادرة. فلقد باتت الحرب مع حزب الله بحسب الرؤية الإسرائيلية، حرباً من أجل استعادة معنى الزمن؛ أي إعادة ضبط الزمن السياسي والأمني والسيكولوجي على إيقاع روح الغلبة الإسرائيلية.

ولم يكن كلام الرئيس الإسرائيلي شمعون بيريز في الساعات الأولى للحرب، حول أنّ إسرائيل تخوض حرب حياة أو موت سوى ترجمة «أخلاقية» للخوف من فقدان الزمن. لقد كان هذا الإحساس يعكس مستهل الجدل بين الزعامات الإسرائيلية، حول التصدع الذي أصاب منظومة القيم التي تأسست عليها الدولة اليهودية على أرض فلسطين.

سوى أنّ سياسياً يتسبب روحياً إلى الجيل الأول مثل بيريز يأتي هذه المرة، وفي هذه اللحظات الوجودية بالذات، ليستظهر الروح الإسرائيلي على أرض مواجهات كثفتها الزمن إلى حد ظهر فيه كما لو أنّ التاريخ فيها ينضغط ويتكثف عند لحظة الحياة والموت. يومها ذهب بيريز من فوره إلى المعنى. فقد سمع، وشاهد وتكلم لكنّه كان يتأمل كيف تذوي الروح اليهودية الاستيطانية بعد أن حلّ الجنود في حقول المفاجآت. فإنّه ما كان سعيداً قطّ وهو يسمع كلاماً لضابط كبير في سلاح المدرعات وهو يقول: «كيف لنا أن نقاتل عدواً لا نراه».

لقد كشف اختبار النار الإسرائيلية مع حزب الله، سيرية فعل المقاومة لجهة الخرق الإستراتيجي الذي عصف بجدار الزمن الإسرائيلي السميك. وهي سيرية ينظر إليها الإسرائيلي كقضية ميتافيزيقية. على حين إنّ الأمر هنا لا يتعلّق بالجغرافيا فحسب، وإنّما أيضاً أساساً بالمعنى؛ أي

معنى أن يُستباح «اللاهوت السياسي الإسرائيلي» في منطقة المقدّس الذي
يمكن فيه منذ زمن طويل .

لقد كان ناحوم غولدمان شغوفاً باستعادة أطروحته الشهيرة التي
وجدت أنّ عدم اليقين هو حالة إسرائيلية دائمة . . . وإنّ إسرائيل هي
الدولة الوحيدة التي ظهرت في منتصف القرن العشرين، والتي لا تستمدّ
وجودها من الحقيقة بل من الفكرة، ولا كذلك من الوضع الواقعي،
وإنّما من أمل اليهود وإيمانهم . . .

يرى حزب الله على وجه اليقين أنّ حرب إسرائيل على لبنان لم تنته
إلى قرار، ولا هي خلصت إلى استنقاذ الفكرة من خوائها . لكنّ المقبل
لا يبدو أنّه سيحمل للإسرائيلي ما يعيد له رتق ما تصدّع في معنى
وجوده . مثلما سيضعه ربّما للمرّة الأولى في تاريخ مؤسّسة الحرب
الإسرائيلية، أمام أطروحة ردع معاكسة، تصنعها المقاومة هذه المرة . و
تكاد إسرائيل لا تفلح معها في صناعة حروبها بعد الآن .

محمود حيدر

خريف 2009

حرب حزب الله الأخيرة⁽¹⁾

لعلّ إحدى أبرز عبر حرب تمّوز أنّ المفهوم الحديث للحرب غير المتماثلة، الذي برز في الولايات المتحدة في أواخر التسعينات، قد أصبح في حاجة ماسّة إلى المراجعة. فأداء حزب الله العسكريّ خلال الحرب أظهر أنّه لم يعد ممكناً بعد الآن تحديد الحرب غير المتماثلة، فقط بحرب فاعلين سياسيين يعتمدون أساليب «غير تقليدية تختلف إلى حد كبير عن النمط العادي الذي يلجأ إليه الخصم في إجراءات العمليّات»، وفق تحديد الجيش الأميركيّ. فقد أظهرت حرب الـ33 يوماً أنّ حزب الله لم يطور حرب العصابات فحسب، بل تجاوزها ليضع أيضاً نموذجاً حربياً جديداً يصهر الأساليب «غير التقليدية» بـ«نمط العمليّات العادي» الذي تجريه الجيوش التقليدية.

في مقدّمة الذين يشرّحون هذا النمط القتالي الجديد إستراتيجيون عسكريّون أميركيّون يخشون أن يؤسّس لعدوى «حرب هجينة» بين

(1) مقالة للكاتبّة دُونت باللغة الإنكليزيّة، ونُشرت في جريدة الأخبار اللبنانية، بتاريخ: 15/ آب/ 2009. تعريب: جورجيت فرّسخ فرنجيّة.

الفاعلين المعارضين للولايات المتحدة، سواء كانوا دولاً أم غير دول، إذ إن نموذج المقاومة الذي وضعه حزب الله سيؤدّي، بالنسبة إلى هؤلاء الفاعلين، دور الوسيلة لموازنة انعدام تماثل القوة. وتتنبأ التوقعات بأن يحاكي خصوم الولايات المتحدة من غير الدول النواحي التقليديّة للنموذج الهجين الذي قدّمه حزب الله، في ما تستعير الدول العدوّة الأساليب غير التقليديّة التي اعتمدها. وردّاً على مثل هذا التوقع، يحثّ العديد من مخطّطي الدفاع في وزارة الدفاع الأميركيّة المنادين بإعادة تموضع القوات المسلحة الأميركيّة لمواجهة الحرب غير النظاميّة والتمرد، إلى التخلّي عن هذه الإستراتيجية والتركيز مجدداً على الأساليب التقليديّة الأكثر ملاءمة لمحاربة «التهديدات الهجينة» المتوقّعة. وهكذا، فيما كانت الولايات المتّحدة وإسرائيل منشغلتين بأقلمة جيشيهما التقليديين لمواجهة تهديدات غير تقليديّة، كان حزب الله يعمل بفعاليّة على إضفاء صبغة تقليديّة على عقيدته وتكتيكاته وأسلحته الحربيّة وجعل قواه المسلّحة نظاميّة.

لقد أشار السيد نصر الله إلى هذا التحوّل في النموذج بعد مرور أيام فقط على اغتيال الإستراتيجي العسكري البارز في المقاومة عماد مُغنيّة. فكما فصلّ السيد، لقد خضعت المقاومة لعمليّة تطوير تألّفت من مراحل ثلاث، بدءاً بالمقاومة المسلّحة التي حاربت جنباً إلى جنب مع مقاومة شعبيّة كبيرة عفويّة، إلى «النهج المقاوم المسلّح المنظم المركز» الذي أدّى إلى مرحلة أخيرة قادت إلى «مدرسة قتاليّة جديدة لم يسبق لها مثيل تقع ما بين الجيش النظاميّ وحرب العصابات». بهذا التوليف، يبدو أنّ حزب الله قد حقّق توازناً بارعاً بين التقليديّ وغير التقليديّ في إستراتيجيّته وتكتيكاته وأسلحته وتنظيمه على الصعيد العسكريّ، مشيراً إلى انتقاله من حركة مقاومة إلى جيش مقاومة.

على المستوى الإستراتيجي، تحوّلت مقاومة حزب الله من مجموعة كلاسيكية تخوض حرب عصابات أجبرت إسرائيل على الانسحاب من طرفٍ واحدٍ من جنوب لبنان عام 2000، بعد حرب استنزاف طويلة، إلى «قوة قتالية شبه تقليدية» منعت القوات الإسرائيلية من إعادة احتلال الأرض. وشرح السيد نصر الله ابتعاد حزب الله الجذريّ عن الإستراتيجية المعتمدة عادةً في حرب العصابات من خلال الإشارة إلى الفوارق بين الإستراتيجيّات التي ينطوي عليها نمطا الحرب: «أُلفتُ إلى الفارق الإستراتيجيّ بين مقاومة تقاتل جيشاً نظامياً يحتلّ الأرض فتشنّ عليه عمليّات من داخل الأرض في حرب عصابات استنزافية، وبين مقاومة تقف في وجه عدوان يريد أن يحتلّ الأرض، فتمنعه من الاحتلال وتلحق به الهزيمة... فالمقاومات تحرّر الأرض؛ ولكن أن توجد مقاومة تمنع العدوان على بلد، فهذا أمر جديد!».

حتى عام 2000، كان مفهوم المقاومة لدى حزب الله يتوافق مع الاستخدام التقليديّ لهذه المقاومة، وهو يعني نضالاً تحريراً شعبياً ضدّ الاحتلال الأجنبي، تقضي مهمّته الوحيدة بطرد المحتلّ. أمّا في المرحلة التي أعقبت الانسحاب وبدأت سنة 2000، فقد راجع حزب الله عقيدته الحربيّة لتحوّل من عقيدة تتمحور حول تحرير الأرض إلى أخرى تسعى إلى منع إسرائيل من مهاجمة لبنان، وتدافع عن البلاد من العدوان الإسرائيليّ إذا فشلت هذه الإستراتيجية. وبالتالي، كان تحديد المقاومة يتوسّع ليشمل ردّ أيّ اجتياح. أو بكلمات أخرى: مقاومة التهديد بالاحتلال. وعبر إعادة بناء مفهوم المقاومة بهذه الطريقة، أخذ حزب الله على عاتقه مهمّة الدفاع عن الأراضي اللبنانية ضدّ أيّ هجوم، وهو دور تلعبه تقليدياً جيوش الدول.

المنطق الكامن وراء إستراتيجية حزب الله التي أُعيد تحديدها إنّ إسرائيل سوف «تنتقم للهزيمة والذلّ اللذين لحقا بها في حزيران/ يونيو 2000». فما إن تمّ التحرير حتّى بدأ مُغنيّة مباشرة بالتحضير للحرب المقبلة كادحاً «في الليل والنهار». وتثبت التقارير الصادرة عن المسؤولين الإسرائيليين صحّة هذه المزاعم؛ إذ تكشف أنّ المقاومة بنت دفاعاتها المعدّة قبل سنوات من حرب تموز/ يوليو، في بداية سنة 2000 على الأرجح. وقد أشار ضابط إسرائيلي رفيع المستوى إلى هذه النقطة بالقول: «وجدنا عدوّاً كان يتحضّر للمعركة منذ أمد بعيد. إنّهُ عدوٌّ موطد العزم وحسن التجهيز، يتمتّع بالمهارة ويعمل بتنسيق، على عكس ما واجهنا في غزّة والضفة الغربيّة». وأصابت دهشةٌ مماثلة من تحضيرات حزب الله مراقبي قوات اليونيفيل الذين بدّوا وكأنّهم لم يكونوا على علم بما جرى تحتهم من أعمال بناء، حيث قال أحد الضباط: «لم نرهم أبداً يبنون أيّ شيء. لا بدّ أنّهم أحضروا الإسمنت بكميّات ضئيلة، كما لو بالملعقة».

فيما يُعتبر مثل هذا التخطيط والتحضير المتطوّرين مألوفين لدى الجيوش التقليديّة، أعدّ حزب الله بجهد أعمالاً دفاعيّة يشيع وجودها ضمن التحضيرات التي يقوم بها جيش نظامي لصدّ اجتياح ما، أكثر ممّا يشيع ضمن خطط حرب العصابات الهادفة إلى الإعداد لهجوم واحتواء الهجوم المضادّ المتوقّع. فشبكة الغرف المحصّنة تحت الأرض، التي صمّمتها المقاومة تصميماً معقّداً، ومواقع إطلاق الصواريخ المخفيّة والحسنة التمويه (التي يسمّيها الإسرائيليون «محميّات طبيعيّة»)، ومواقع إطلاق النار المحميّة ووسائل الاتصال التي يمكن الذود عنها، كلّ ذلك كوّن بنية عسكريّة تحتيّة مذهلة شُيّدت من أجل الهدف الواضح القاضي بالحفاظ على حملة دفاع مستدامة.

وبالتالي يجب أن يُنظر إلى اعتماد حزب الله تنظيمياً وتكتيكات وأسلحة تقليدية وغير تقليدية في آن معاً ضمن إطار هذه الإستراتيجية الدفاعية المستمرة، وضمن الحدود التي تفرضها طبيعة النزاع غير المتماثلة. وبما يتناقض مع إستراتيجية التحرير التي اعتمدها حزب الله سابقاً والتي قامت على تكتيكات حرب العصابات المعيارية المصممة لإنهاء عدو على امتداد فترة من الزمن، كان لا بدّ من تطبيق إستراتيجية الدفاع التقليدية التي اعتمدها حزب الله بسرعة، من أجل صدّ أي اجتياح قبل أن تتسنى له فرصة التحوّل إلى احتلال، ضمن الموارد والإمكانات المحدودة التي يمتلكها. بترجمة عملية، عنى ذلك أنّ الحزب كان يستطيع أن يستخدم، جزئياً فقط، الوسائل التي تستعملها الجيوش التقليدية في تطبيقها إستراتيجياتها الدفاعية، كما توجّب عليه الاعتماد على وسائل غير تقليدية صُمّمت أساساً من أجل حرب استنزاف ضدّ قوات الاحتلال على نمط حرب العصابات.

على الصعيد التكتيكي، إنّ الطابع السري للعمل الذي يتشاطره حزب الله مع قوى غير نظامية أخرى كان فعّالاً أيضاً في تحقيق أهدافه الإستراتيجية، إذ إنّه لم يكشف للعدو أهدافاً مثل ثكنات ودبابات، ولا خلف وراءه «أثراً لوجستياً» يمكن أن يُستهدف. وقد استخدمت قوات المقاومة تكتيكات مختلطة تقضي بأن «تصمد في بعض الأماكن فيما تتراجع من أخرى، وتقوم بهجومات مضادة في مواقع معينة ولكنها تنسحب من أخرى»، كما فصل أحد التقارير العسكرية الأميركية. من جهة، وزّعت المقاومة قوّاتها على شكل خلايا صغيرة التزمت بتكتيكات قتالية متحرّكة وهجومات فجائية، بالإضافة إلى فاعلين عسكريين غير تقليديين. ومن جهة ثانية، اعتمدت تكتيكات تستخدمها عادة الجيوش

التقليديّة. فيما يتناقض مع العمليات التي تقوم بها العصابات وتستخدم مبدأ «الضرب والهرب»، خاض مقاتلو حزب الله أيضاً حرب مواقع، فصمدوا في مواقعهم فترات طويلة ورفضوا تسليم الأرض لقوّات إسرائيل المتقدّمة. ثم إنّ مقاتلي المقاومة، على الرغم من أنّهم يمثلون جزءاً لا يتجزأ من السكان المدنيّين، شأنهم شأن معظم المقاتلين غير النظاميّين، أحجموا عن الاختلاط بهؤلاء السكان كما تفعل مجموعات حرب العصابات. فعلى غرار الجيوش التقليديّة الكلاسيكيّة، اتّخذ مقاتلو المقاومة لأنفسهم بزّات عسكريّة ليميزوا عن المدنيّين، واحتجّبوا في ثكنات.

وعكست أيضاً المجموعة الواسعة من الأسلحة التي استخدمها حزب الله مزاجته الأساليب الحربيّة غير التقليديّة بالتقليديّة، إذ إنّها قرنت الأسلحة البدائيّة، التي يسهل على معظم مجموعات حرب العصابات الحصول عليها، بأنظمة الأسلحة المتطورة التي نافست حتى أسلحة بعض الدول. بيد أنّ هذا الجمع بين البالي والحديث ليس الشاهد الوحيد على المساهمة الفريدة التي قدّمها حزب الله للعمليات الحربيّة، بل تمثّل العنصر الأكثر تعبيراً عنها بمهارته في تحويل بدائيّة هذه الأسلحة لمصلحته، فيما استخدم أسلحة أكثر تطوراً استخداماً خلاقاً.

فقد نجح حزب الله في شلّ شمال إسرائيل بفعاليّة بواسطة دفعات أطلقها يومياً من صواريخ الكاتيوشا القصيرة المدى غير الموجهة، التي أفلتت من نظام الاعتراض الصاروخي الذي تشكّله دروع الدفاع الصاروخيّة العالية التقنيّة التي تمتلكها إسرائيل، ما مكّن الحزب من استخراج قيمة إستراتيجيّة كبيرة من هذا السلاح غير المجدي تكتيكياً.

كما أطلق الحزب أيضاً صواريخ مدفعية تقليدية متوسطة المدى ضد مدن وبلدات إسرائيلية أخرى كانت تقع سابقاً خارج مرمى صواريخه، ما أعطى أساساً لتهديده بقصف تل أبيب إذا تعرّضت بيروت لاعتداء إسرائيليّ. وتجسّد العمل الذي تجاوزت براعته كلّ ما سبق بالضربة المفاجئة التي وجهها حزب الله لسفينة حربيّة إسرائيلية بواسطة صاروخ طوّاف مضادّ للسفن موجّه برادار، يبدو أنّه نسخة معدّلة إيرانيّة عن الصاروخ الصيني «سي 802». وبموازاة تهجين الصواريخ الذي أجراه حزب الله، استخدمت المقاومة صواريخ مضادّة للدبابات روسيّة الصنع أقدم عهداً موجّهة سلكياً، مثل صاروخ «آي تي ساغير»، و«آي تي 4 سبايغوت»، و«آي تي 5 سباندريل»، وأخرى أكثر تطوراً مثل «آي تي 14 كورنيت»، و«آي تي 13 ماتيس أم»، و«آي تي 29». وفي الواقع، ألحقت المقاومة العدد الأكبر من الإصابات الإسرائيليّة بواسطة هذه الأسلحة المضادّة للدبابات عبر استهداف دبابات وجنود وأي منازل وملاجئ وسيّارات استخدمتها قوّة الدفاع الإسرائيليّة، الأمر الذي عكس الحيلة الواسعة التي يمتلكها حزب الله في القتال.

وفي مجال الحرب الإلكترونيّة أيضاً، شلّ حزب الله تفوّق إسرائيل التكنولوجيّ بـ«البساطة» وفق تعبير السيد نصر الله. فمن خلال الاعتماد على الخطوط الأرضيّة المصنوعة من الألياف البصريّة بدل الإشارات اللاسلكيّة الأكثر تطوراً في شبكة الاتصالات الخاصّة بالمقاومة، حصّن الحزب هذه الشبكة من محاولات إسرائيل القيام بتعطيل إلكترونيّ. وبهذه الطريقة، استطاع أن يلتفّ على النظام الحربيّ الإلكترونيّ الذي تمتلكه إسرائيل وتتبعجّح به عالياً وحافظ، طوال مدّة الحرب، على منظومته، منظومة القيادة والسيطرة. وتمكّن حزب الله، في الوقت عينه،

من اختراق الأجهزة الحربية الإلكترونية الإسرائيلية بإمكاناته الاستخباراتية الخاصة المتقدمة المعنية بجمع المعلومات. فبالإضافة إلى طائرات الاستطلاع مرصاد 1 التي أرسلها فوق المجال الجوي الإسرائيلي منذ 2004، حصل على تقنية مراقبة أخرى تتضمن أجهزة تنصت إلكترونية استخدمها من أجل مراقبة المحادثات التي يجريها بالعبرية جنود الاحتياط الإسرائيليون مع عائلاتهم عبر الهواتف الخلوية. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ إن حزب الله، من خلال استخدام أجهزة وتقنيات أخرى، اعترض الاتصالات الإسرائيلية اللاسلكية وفكك رموزها، ما مكّنه من تعقب تحركات الدبابات الإسرائيلية ومراقبة تقارير الإصابات وطرق الإمدادات أيضاً.

من زاوية التنظيم، تتميز مقاومة حزب الله بخصائص عديدة خاصة بالقوات غير النظامية. فحزب يشكّل مجتمعه قاعدته، تتألف قوات حزب الله القتالية من مجموعة محورية نخبوية قوامها ألف مقاتل محترف تقريباً، بالإضافة إلى عدد غير محدد من القرويين الذين يؤدون دور الاحتياط. كما تُعتبر القيادة غير المركزية وبنية السيطرة، المرفقتان بسرية تنظيمية لا يمكن اختراقها عملياً، أيضاً من المميزات النموذجية التي تتصف بها مجموعات حرب العصابات. ولكن هذه المواصفات يوازنها الانضباط الصارم والتنسيق الوثيق بين المقاتلين، وهو أمر يسم القوات المسلحة التقليدية. زد على ذلك أنّ تهديد السيد نصر الله بإطلاق «عشرات آلاف» المقاتلين «المدرّبين والمجهّزين» على القوات الإسرائيلية، إذا أعدت للقيام باجتياح أرضي، يُلمح إلى احتمال قيام الحزب بتحويل الاحتياط لديه إلى قوة قتالية محترفة. وما ورد من تقارير تحدّثت عن إطلاق حزب الله «عملية تجنيد وتدريب شاملة»، بعد أشهر

من حرب تموز/ يوليو، أضفى بعض المصداقية على مثل هذه الاستنتاجات.

ولكن على الرغم من النجاح المثبت لنموذج حزب الله الحربي، أعاد الحزب تقييم أدائه القتالي وحاول أن يستبق خطة العمليات التي تعدّها إسرائيل للحرب المقبلة على أساس معرفة هذه الأخيرة نقاط ضعفها الخاصّة. وعليه، إنّ هذه الحسابات هي التي سوف تتحكّم بإستراتيجية الحزب وبتكتيكاته المستقبلية كما أكد السيد نصر الله: «تعلّمنا من تجربة حرب تموز وعملنا التقييم المطلوب واكتشفنا نقاط القوّة ونقاط الضعف عندنا، ونقاط القوّة ونقاط الضعف عند العدو وعملنا عليها». وهذه العملية بالتحديد، المتمثلة بالتقييم الذاتي والتكيف مع الظروف والحاجات، هي الأساس لنجاح نموذج المقاومة الذي وضعه حزب الله. فبدل الالتزام بإستراتيجية عسكرية متصلبة، مهما أثبتت نجاحها في الماضي، تعيد المقاومة باستمرار التأقلم مع بيئة سياسية وعسكرية متغيرة.

وهكذا تكمن قوة حزب الله في اعتماده عقيدة عسكرية ليست نظرية غير عملية. قد يعني هذا فعلياً أنّ المقاومة ستراجع إستراتيجيتها العسكرية للحرب المقبلة، وتحولّها من عقيدة دفاعية صرفة إلى عقيدة تقوم على الدفاع في جزء منها، وعلى شنّ هجمات مضادة في الجزء الآخر؛ بتعابير أخرى، عقيدة تبقى دفاعية في الجوهر؛ ولكنها تُطعم بجرعة عالية من القدرة الهجومية. بالإضافة إلى ذلك، ثمة احتمال قوي بأن يُدخل الحزب تكتيكات جديدة تخدم أهدافه الإستراتيجية الأوسع. وقد لَمَح إلى هذا الاحتمال تهديدُ السيد نصر الله الشهير بإطلاق «مفاجأة كبرى» إذا شنت إسرائيل حرباً على لبنان.

اعتقد معظم المراقبون بداية أن مفاجأة السيد نصر الله هي امتلاك المقاومة صواريخ مضادة للطائرات سوف تستخدمها ضد طائرات إسرائيلية تخترق المجال الجوي اللبناني. وبينما يُعرف عن حزب الله امتلاكه صواريخ «أس آي 7»، ويُفترض أنه حصل على مضادات طائرات «أس آي 18» الأكثر تطوراً عام 2002، ظهر العديد من التقارير سنة 2008 ليشير إلى امتلاكه نظام الدفاع الجوي الصاروخي المتحرك المتطور «أس آي 8». ولكن على الرغم من أنّ الحزب سيستخدم صواريخ سام المتطورة إذا ثبتت صحة هذه التقارير، من المشكوك بأمره أن تكون تلك هي المفاجأة التي أشار إليها السيد نصر الله الآن بعدما هدّد صراحة بإنزال طائرات إسرائيلية بواسطة هذه الصواريخ، ما يجرد استخدامها من عنصر المفاجأة. أما الفرضية الأجدر بالتصديق فتقول إنّ مفاجأة السيد نصر الله تلمح إلى اعتماد المقاومة إستراتيجية وتكتيكات عسكرية جديدة، كما يوحي بذلك تهديده اللاحق لإسرائيل بأنّ جيش العدو سيشهد أسلوباً قتالياً غير مسبوق لم يره منذ قيام كيانه الغاصب.

قد تتضمّن هذه التكتيكات عمليّات داخل الأراضي الإسرائيلية كما أشار تلميحاتاً مقاتلو المقاومة الذين قابلهم الصحفي نيكولاس بلانديفورد: «قال أحد القادة المحليين في جنوب لبنان إنّ حزب الله خاض حرباً دفاعية عام 2006»، وأضاف: «في المرة المقبلة، سنكون هجوميين وستكون حرب من نوع مختلف تماماً». يقول جواد (وهو مقاتل محلي) إنّ الحرب في المرة المقبلة ستُخاض «في إسرائيل أكثر مما ستُخاض من لبنان»، وما هذا إلا تعليق من بين تعليقات كثيرة أدلى بها مقاتلون متعددون يوحون بأنّ حزب الله يخطط لعمليات فدائية داخل شمال إسرائيل. ومع أنّ هذه الأقاويل يمكن أن تُفسّر بأنها جزء من حرب

نفسية، تتحضر المؤسسة الدفاعية الإسرائيلية لسيناريو مفاده أنّ فرقاً فدائية من المقاومة قد تتسلل إلى القرى والبلدات الواقعة عند الحدود الشمالية وتقتل إسرائيليين.

بغض النظر عن التكتيك الذي سيستخدم، يجب أن يضمن حزب الله أنه سيحقق «وعد» السيد نصر الله بتوجيه ضربة حاسمة إلى إسرائيل. فكما ردّد قائد حزب الله عام 2007، إنّ المفاجأة التي يُعدّها لإسرائيل تتمتع بالقدرة على تغيير مجرى الحرب وخارطة المنطقة، وعلى تحقيق «الانتصار التاريخي الحاسم». وقد كرّر السيد نصر الله كلامه بعد سنة قائلاً: «سيكون نصرنا الآتي، إن شاء الله، نصراً حاسماً واضحاً جازماً لا لبس فيه»، إذ سوف «يُدمر» حزب الله الفرق الخمس التي هدّد باراك بنشرها في لبنان. ويشير تنبؤ السيد نصر الله إلى النتيجة المتوقعة من الحرب المقبلة من خلال كلامه على «التدمير» المحتمل لـ«الدولة الغاصبة»، تدمير سيكون نتيجة هزيمة إسرائيل التي يُتنبأ بها.

من المجدي هنا مقارنة خطاب السيد نصر الله ما بعد الحرب مع أهداف حزب الله المعلنة في خلال حرب تموز/ يوليو. ففي عام 2006، لم يحدّد الحزب أيّ هدف عسكري باستثناء الدفاع عن لبنان من العدوان الإسرائيلي ومنع أعدائه من احتلال الأرض. وعلى هذا الأساس، تمكّن حزب الله من إعلان النصر، أقلّه بالمعنى التكتيكي القائل إنّ ربح تلك المعركة المعيّنة، عندما عمل على الدفاع عن النفس وحرّم خصمه من النصر، إذ إنّ قواته اضطرت إلى الانسحاب من دون تحقيق هدف واحد من الأهداف التي أعلنتها حكومته. ولكنّ حزب الله حدّد لنفسه أهدافاً إستراتيجية كبيرة جداً في الجولة التالية من الحرب، فبعدما تلفّظ بتعبير

«نصر حاسم» مع تبعات إقليمية عميقة كهدف جديد له، سوف يضطر إلى أن يضمن تحقيقه نصراً إستراتيجياً في المعركة التالية مع إسرائيل. ويتحتم على مثل هذا النصر أن ينهي، مرة واحدة وأخيرة، حالة «الحرب المفتوحة» التي تقوم بين العدوِّين، والأهم، أن يشلّ نهائياً التهديد الدائم الذي تمثله إسرائيل بالنسبة إلى المنطقة. ووفقاً لذلك، إنّ أيّ حرب مقبلة مع إسرائيل ينبغي أن تكون حتماً الحرب الأخيرة بالنسبة إلى حزب الله.

مقدمة المؤلفة

خلفية الدراسة

موضوع هذا العمل هو حزب الله، الحزب السياسي الأكبر والأبرز في لبنان، وربما الحركة الإسلامية الأشهر في العالم. وقد ساءت سمعة الحزب بفعل تورطه المزعوم في اختطاف أكثر من 80 غريباً طوال ثمانينيات القرن العشرين، بمن فيهم رهائن بارزون مثل موفد رئيس أساقفة كانتربري، تيري ويت. كما اكتسب حزب الله صيتاً سيئاً على صعيد العالم عقب الهجوم على السفارة الأميركية في بيروت في نيسان/أبريل 1983، وهو الهجوم الذي أودى بحياة 63 شخصاً، وكذلك ثكنات مشاة البحرية الأميركية في بيروت في تشرين الأول/أكتوبر من السنة نفسها، الأمر الذي أسفر عن مقتل 241 شخصاً. جاءت حادثة سقوط 29 إصابة في حادثة تفجير السفارة الإسرائيلية في الأرجنتين سنة 1992، ثم مقتل 100 آخرين في الهجوم على المركز الثقافي اليهودي في بيونس آيرس سنة 1994 لتزيد من الحملة على حزب الله، رغم غياب أي دليل ملموس يربط الحزب بكلتا الحادثتين.

وتعزّز الاهتمام العام بالحزب أيضاً بفضل نضاله العسكري طوال 18

عاماً ضد قوات الاحتلال الإسرائيلي في الجنوب اللبناني . كما أن انتصار حزب الله غير المتوقع على إسرائيل، التي انسحبت قواتها العسكرية من الأراضي اللبنانية قبل الأوان في أيار/ مايو 2000، سلط مزيداً من الأضواء على الحركة في الإعلام الدولي . فتمكّنت مجموعة مقاتلين ضعيفة التجهيز من إنزال هزيمة في واحد من أقوى الجيوش في العالم قوبل بذهول من المجتمع الدولي وبمديح واسع الانتشار من العالم العربي والإسلامي . وبرزت أهمية الحركة المستمرة كطرف إقليمي استراتيجي، ومن ثم أهميتها كمادة إخبارية في وسائل الإعلام، بعد قيامها بأسر 3 جنود إسرائيليين في مزارع شبعا⁽¹⁾ المتنازع عليها في 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2000، واعتقالها عقيداً إسرائيلياً متقاعداً يُفترض أنه استُدرج في شرك إلى لبنان، بعد ذلك بأيام قليلة .

وفي لبنان، لا تُعزى شهرة حزب الله إلى مثل هذه الحوادث المثيرة فحسب، بل أيضاً إلى اندماجه في النظام السياسي العلماني ابتداء من سنة 1990 . فبراغماتية الحزب ككل، أو ما يسميها كثيرون في لبنان لبنته، بعد عقد تقريباً من الراديكالية السياسية، جعلته حالة تدعو الصحافيين والأكاديميين اللبنانيين لمراقبتها ودراستها .

لقد اكتسب حزب الله، بفعل تحوله السياسي المقرون بنشاط مقاوم، شهرة واسعة بين قطاعات عديدة في المجتمع اللبناني . ففي فترة ما بعد الحرب، خضع الإدراك اللبناني السائد لحزب الله إلى تغيير متدرج، بعد أن كان حزب الله يُعتبر منظمة تابعة لإيران ومتعصبة دينياً تسعى لأن تفرض

(1) مع أن كلاً من إسرائيل والأمم المتحدة تعتبر المزارع أرضاً سورية، كانت إسرائيل قد احتلتها سنة 1967، فإن كلاً من الحكومة اللبنانية والسورية تصرّ على أن المزارع ملك لبنان .

على المجتمع اللبناني رؤيتها الإسلامية للنظام الاجتماعي - السياسي المصوغ في قالب جمهورية إيران الإسلامية. وجاء هذا التحول نتيجة كل من انتهاء الحرب الأهلية، التي حالت بفاعلية دون إمكانية التصالح والتحاور بين الأديان، والتغيير في قيادة حزب الله.

فالنبذة الإقصائية سياسياً وغير المتسامحة التي تبناها الأمين العام الأول للحزب، الشيخ صبحي الطفيلي، تراجعت أمام الخطاب التوفيقى والجامع سياسياً الذي بدأه الأمين العام الثاني السيد عباس الموسوي. وبعد قيام قوات إسرائيلية باغتيال الموسوي في شباط/ فبراير 1992، تابع خلفه السيد حسن نصر الله هذا الخطاب وأكد موضوعات المصالحة والتعايش المسيحي - الإسلامي في مجتمع متعدد سياسياً، مع الإشراف على اندماج الحزب سياسياً.

تعود صدقية هذا الخطاب جزئياً إلى أن يدي حزب الله لم تتلطخا بدماء مسيحية في أي مرحلة من مراحل الحرب الأهلية، نظراً إلى أن الجماعة المحلية الوحيدة التي كان الحزب في نزاع مباشر معها هي نظيرته الشيعية، ميليشيا «أمل». ومع أن هذا لم يُطمئن السكان المسيحيين في المنطقة الأمنية السابقة في الجنوب اللبناني؛ الذين ظلوا خائفين من نوايا حزب الله ضدهم في حال حدوث انسحاب إسرائيلي من المنطقة، فقد هدأت تلك المخاوف بعيد الانسحاب الإسرائيلي. وجاء عدم تحقق الاعتداءات المتوقعة بين المجتمع المسيحي في المناطق المحررة وكوادر حزب الله بمثابة مفاجأة سارة لكثير من اللبنانيين، على الرغم من دعوات المسيحيين المتكررة إلى نزع سلاح المقاومة الإسلامية في المناطق الحدودية ونشر الجيش اللبناني.

وقد أضاف أداء حزب الله السياسي في البرلمان، الذي أُحيي من

سنة 1992 إلى يومنا هذا، مزيداً من الصدقية إلى خطابه التوفيقى . ويتفق كل من المعجبين بالحزب والمنتقسين من قدره على أن حزب الله، من بين جميع القوى السياسية في لبنان، هو الحزب الوحيد الذي لم تشبهه شوائب الفساد أو الانتهازية السياسية، والذي التزم مبادئه بحزم . وتمثلت هذه الاستقامة الخلقية والعقيدية باستشهاد نجل نصر الله خلال قتال ضد قوات إسرائيلية في أيلول/ سبتمبر 1997، وهو ما أكسب قائد الحزب احترام الطوائف اللبنانية كافة .

وتعززت صورة حزب الله هذه مؤخراً بإنجاز التحرير، الذي عُزي إلى وفاء الحزب الثابت لأولوية المقاومة . وهكذا، على الرغم من الخشية من نظام إسلامي أو ذي هيمنة إسلامية، وهي الخشية التي لا يزال مسيحيو لبنان المهمشون باطراد يضمرونها، فقد أفلح حزب الله في الاحتفاظ بقاعدة دعمه الأساسية، مستملاً أولئك الذين كانوا غير مباليين به، وحائزاً احترام الكثير من خصومه .

الأهداف والمنهجية

بما أني مولودة في إنكلترا لأبوين لبنانيين، فإن اهتمامي الشديد بحزب الله كان إلى حد بعيد نتاج نشأتي الثقافية المختلطة . كبريطانية فُتنت بهذه المنظمة الثابتة على عدائها للغرب وللصهيونية والمحبة للشهادة . وكلبنانية، هالتي السهولة الظاهرية التي اتهم بها صحافيون وصناع سياسة غربيون الحركة بأنشطة إرهابية شتى، وأفزعني إصرارهم على الإشارة إلى مقاتليها الذين مارسوا حقهم الشرعي في مقاومة احتلال أجنبي بأنهم إرهابيون .

بعد هجرتي وعائليتي إلى لبنان بأعوام قليلة، خاض حزب الله الانتخابات النيابية في سنة 1992 وفاز به 12 مقعداً، خصص 4 منها لحلفاء

من غير الشيعة. وفي انتخابات سنة 1996 أيضاً، أحرز الحزب 10 مقاعد وكسب إضفاء الشرعية الحكومية على مقاومته الإسلامية. وهكذا، فإن اهتمامي الأولي بعداء الحزب تجاه الغرب ومقته الشديد لإسرائيل وتمجيده للشهادة اقترن الآن بفضولية شديدة بشأن الدوافع السياسية والاستراتيجية التي يقوم عليها حزب الله. ودفعتني هذا الانبهار إلى تكريس أطروحتي لدرجة الدكتوراه، التي بدأتها في تلك السنة نفسها والتي أعدّ منها هذا الكتاب، لدراسة حزب الله.

بإجرائي البحث حول الحركة، حاولت تحويل الأنظار عن تورطها المزعوم في أزمة الرهائن الغربيين إلى مجال لم يلقَ الاهتمام الذي يستحقه، أي العقل السياسي لحزب الله. وهكذا، بالإضافة إلى درس أسس فكر حزب الله السياسي، حاولت فحص مدى اصطدام تحوله السياسي مع هذه الأسس ومع المبادئ الإسلامية، وكيف علّل الحزب التناقض الظاهري بين الاثنين.

من هنا، يتفحص هذا الكتاب الركائز الرئيسية لبنية حزب الله الفكرية⁽¹⁾ ضمن إطار الواقع الاجتماعي - السياسي اللبناني. وغرض مثل هذا التحليل ثلاثي الأبعاد. إنه يهدف في المقام الأول إلى تشرح كل من ركائز الحزب الفكرية لإدراك درجة توافقها الكامن مع العالم

(1) كما يدل عنوان هذا الكتاب، فإن هذا العمل لا يستخدم فكرة الأيديولوجيا بل يُؤثر استخدام فكرة البنية الفكرية. إذ بما أنّ فكرة الأيديولوجيا لا تدل فقط على رؤية سياسية واجتماعية، بل على رؤية اقتصادية أيضاً، فمن غير الممكن تطبيقها على حزب الله، الذي لم يصغ، حتى الآن، برنامجاً اقتصادياً شاملاً، وإنما صاغ سلسلة من الأفكار الاجتماعية والسياسية، التي تشكل مرتكزات لبنيته الفكرية. ولذلك، لا يشير حزب الله إلى رؤيته الاجتماعية والسياسية بـ «أيديولوجيتنا»، بل يختار تسميتها «فكرنا السياسي» أو «خطابنا الفكري» أو «بنيتنا الفكرية».

العلماني المعاصر وفهم تعقيد فكره السياسي على المستوى النظري
الصرف. ويسعى في المقام الثاني لتقدير كيف استجاب حزب الله
للتطورات السياسية التي حتمت إعادة صياغة بنيته الفكرية. ويحاول، من
ناحية ثالثة، قياس مدى تمكن الحزب من الحفاظ على مبادئه الدينية -
الْخُلُقِيَّة ومواصلة تماسكه الفكري خلال تكيفه مع مثل تلك التطورات.

بناء على هذه الأهداف، يدرس الفصل الأول القواعد الخُلُقِيَّة
للعنف السياسي والتكيف في دول غير إسلامية، وهي القواعد التي
وضعها حزب الله على المستوى النظري وفي ما يتصل بالدولة اللبنانية.
ويحلل الفصل الثاني مثال الدولة الإسلامية عند الحزب وكيف ينسجم
هذا المثال مع اعتناقه الديمقراطية في وقت متأخر نسبياً، بينما يستعرض
الفصل الثالث التزام الحزب مفهوم ولاية الفقيه نظرياً وضمن سياق
الموقف اللبناني. ويبحث الفصل الرابع في شمولية الحزب الإسلامية من
جهة، وقدرته على التوفيق بين هذه الإسلاموية وهويته العربية واللبنانية
من جهة أخرى. ويقدم الفصل الخامس قراءة متأنية في طبيعة صراع
حزب الله الحضاري مع الغرب.

يبحث الفصل السادس في أكثر ركائز حزب الله الفكرية ثباتاً، أي
مقاومته للاحتلال الإسرائيلي في الجنوب اللبناني، في حين يقيس الفصل
السابع مدى عداة حزب الله للصهيونية ومقته لإسرائيل، وذلك على
المستوى النظري وبما يتصل بتطورات سياسية مختلفة. ويحلل الفصل
الأخير المضمون المعادي لليهودية والأصول القرآنية في خطاب حزب
الله الفكري بشأن اليهود.

ولذلك، سيتم تحرّي كل ركيزة من ركائز حزب الله الفكرية نظرياً
وفي ما يتعلق بالواقع اللبناني، وذلك من طريق فحص دقيق وتحليل

نوعي لمضمون خطاب الحزب الفكري والسياسي بين سنتي 1984 و2000. وقد جُمع جزء من هذا الخطاب من وسائل إعلام حزب الله مثل صحيفته الأسبوعية «العهد»، وصحيفته الشهرية «الموقف» التي تصدر باللغة الإنكليزية عن وحدة العلاقات الخارجية في الحزب، وبرامج سياسية وثقافية تبثها محطته التلفزيونية «المنار». واستُخلصت جوانب أخرى من أطروحات الحزب الفكرية والسياسية من خطب علنية لمسؤولين في الحزب، ولا سيما خطب الأمين العام السيد حسن نصر الله، فضلاً عن مقابلات مع قادة حزب الله في إذاعات محلية وإقليمية ودولية ووسائل الإعلام المطبوعة⁽¹⁾.

يضاف إلى ذلك أنّ خطاب الحزب السياسي والفكري استُخلص من سلسلة مقابلات مع مسؤولي حزب الله أجريتها بين شباط/ فبراير 1997 وشباط/ فبراير 2000. وفي حين أن المحاورين المحتملين اختيروا للمقابلات بطريقة ضمنت أكبر تمثيل ممكن لمنظمات فرعية بارزة تابعة للحزب، فقد كان إمكان الوصول إليهم معياراً أساسياً في اختيارهم، نظراً إلى السمة شبه السرية لقيادة حزب الله. وما كان بوسعي الوصول إلى المسؤولين التسعة الذين أجريت مقابلات معهم لولا صلات أبي السياسية الواسعة التي نمت نتيجة دوره البارز كباحث في شؤون الانتخابات في لبنان.

كان أعلى الذين قابلتهم مرتبة نائب الأمين العام لحزب الله، الشيخ نعيم قاسم الذي أجريت مقابلة معه في 17 آذار/ مارس 1998. ويعمل

(1) وفّرت دائرة الأرشيف في تلفزيون المنار معظم هذه المقابلات والخطب، ولم يتسنّ لي سوى ذكر الشهر والعام اللذين أُجريت فيهما المقابلات وأُلقيت الخطب، نظراً إلى عدم قيام دائرة الأرشيف بتحديد تواريخ أيام المقابلات والخطب.

قاسم، إلى جانب كونه نائباً للأمين العام، كواحد من الأعضاء السبعة في أعلى هيئة لصنع القرار في الحزب، أي مجلس الشورى والقرار، ويرأس مجلس التخطيط في الحزب، وكذلك مجلس العمل النيابي.

وأجريت مقابلة مع محمد رعد، رئيس المجلس السياسي في الحزب، في 9 آذار/ مارس 1998. وهو أيضاً عضو في مجلس الشورى ونائب عن الحزب في كتلة الوفاء للمقاومة في البرلمان، الأمر الذي يجعله تلقائياً عضواً في مجلس العمل النيابي.

وأجريت أيضاً مقابلة مطوّلة مع محمد فنيش، النائب في كتلة الوفاء للمقاومة وعضو مجلس العمل النيابي، في 15 آب/ أغسطس 1997. وبالإضافة إلى ذلك، أجريت مقابلتين مطوّلتين في 2 آذار/ مارس 1997 و 18 شباط/ فبراير 2000 مع علي فياض، عضو مجلس التخطيط ورئيس المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق (مركز أبحاث مرتبط بحزب الله).

وكان من بين الخمسة الآخرين الذين قابلتهم محمد محسن، المستشار الإعلامي لتلفزيون «المنار»، في 1 آذار/ مارس 1997؛ ويوسف مرعي، رئيس وحدة العلاقات الخارجية وعضو المجلس السياسي، في 10 نيسان/ أبريل 1998؛ والسيد حسين الموسوي، والمتهم بتفجير ثكن مشاة البحرية الأميركية في بيروت سنة 1983، رئيس منظمة «أمل الإسلامية» القريبة من حزب الله وعضو مجلس التخطيط، في 21 آب/ أغسطس 1997؛ ومسؤول في حزب الله فضل خلال مقابلاته في 13 شباط/ فبراير 2000 عدم كشف اسمه؛ وريما فخري، رئيسة فرع بيروت من الهيئات النسائية في حزب الله، في 23 كانون الأول/ ديسمبر 1997.

ومع أنّ السيد محمد حسين فضل الله يُقرن عادة بحزب الله، فإنه غير

معتمد كمرجع لخطاب حزب الله الفكري والسياسي . وفي حين أنّ بعض مراقبي الحزب أمثال ماغنوس رانستورب ونزار حمزة وجوديث ميلر يصرون على أنّ فضل الله القائد السياسي لحزب الله أو مرشده الروحي، ويزعم آخرون، بمن فيهم ماري جين - ديب وغابرييل ألموند وإيمانويل سيفان وسكوت أبلبي، أنّ الحزب وليد أفكار فضل الله⁽¹⁾، فإنني شخصياً لا أعتقد أنّ فضل الله ينتمي إلى حزب الله بالمعنى التنظيمي .

ولا ينفي فضل الله وحزب الله وجود أي رابط تنظيمي بينهما فحسب، بل يرفض كلاهما أيضاً وصف فضل الله بأنه مرشد روحي للحزب . فالمرشد الروحي، كما يؤكّد الحزب، هو السيد خامنئي، الولي الفقيه، لا فضل الله⁽²⁾ . وعلاوة على ذلك، على الرغم من أنّ الحزب يقرّ بأنه ينتفع كثيراً من آراء العلامة المرموق فضل الله ومواقفه وتعليقاته⁽³⁾، فإنه لا

(1) انظر : Magnus Ranstorp, **Hizballah in Lebanon: The Politics of the Western Hostage Crisis**, with a foreword by Terry Waite (NY: St. Martin's press, 1997), p. 37 and p. 42; Nizar Hamzeh, **Clan Conflicts, Hezbollah and the Lebanese State**, *The Journal of Social, Political and Economic Studies* 19, no. 4 (Winter 1994) p441; Judith Miller, **Faces of Fundamentalism: Hassan Turabi and Muhammad Fadlallah**, *Foreign Affairs* (Nov. -Dec. 1994) p.126; Mary-Jane Deeb, **Militant Islam and the Politics of Redemption**, AAPSS, p. 524 (Nov. 1992, p.63; Gabriel A. Almond, Emmanuel Sivan and R. Scott Appleby, **Fundamentalism: Genus and Species**, in *Fundamentalisms Comprehended* eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby, **The Fundamentalist Project**, vo.5 (Chicago and London: University of Chicago Press, 1995), p. 141.

(2) مقابلة أجرتها المؤلفة مع السيد حسين الموسوي على شريط تسجيل في الضاحية الجنوبية من بيروت، 21 آب/ أغسطس 1997 .

(3) مقابلة أجرتها المؤلفة مع السيد حسين الموسوي على شريط تسجيل في الضاحية الجنوبية من بيروت، 21 آب/ أغسطس 1997 .

يعتبرها ملزمة أو إجبارية⁽¹⁾. والعلاقة بين الحزب وفضل الله ليست علاقة تشاور إلزامي في الواقع، بل علاقة تعاون متجذرة في البيئة الاجتماعية والثقافية الواحدة، أو «الحالة الإسلامية»، التي ينتمي إليها كلٌّ من فضل الله وحزب الله⁽²⁾.

لا تقتصر مثل هذه الادعاءات على الحزب، بل يتشاطرهما أيضاً شبلي ملاًط وهلا جابر اللذان يستنتجان أن مجموعة أتباع فضل الله الضخمة ضمن هذه «الحالة» توجب احتفاظه باستقلاله المؤسسي عن حزب الله⁽³⁾. وتناقش هلا جابر، وهي تضع هذه الاعتبارات نصب عينيهما، بأنّ من الأفضل وصف فضل الله بأنه مصدر غنيّ للإلهام بدلاً من وصفه بالمرشد الروحي للحزب⁽⁴⁾. وعليه، تؤكد جابر أن آراءه لا يمكن اعتبارها دائماً متطابقة مع وجهات نظر حزب الله⁽⁵⁾ - وهو استنتاج ردهه مارتن كريم⁽⁶⁾. لكن لا يُقصد بهذا أنّ آراء فضل الله تحيد عن آراء الحزب، بل يقصد فقط أنها غير متطابقة، ولذلك لا تستحق أكثر من إشارة عَرَضية حيثما تعكس الطابع العام لآراء الحزب.

(1) الشيخ صبحي الطفيلي مستشهد به في: Hala Jaber, **Hezbollah: Born With a Vengeance** (London: Fourth Estate, 1997), p.68.

(2) مقابلة أجرتها المؤلفة مع علي فياض على شريط تسجيل، بيروت، 2 آذار/ مارس 1997.

(3) Jaber, p67. and Chibli Mallat, **Shi'i Thought from the South Lebanon, Papers on Lebanon**, vol7, (Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1988), p. 28.

(4) Jaber, Hezbollah, p. 67.

(5) المصدر نفسه.

(6) Martin Kramer, **Redeeming Jerusalem: the Pan-Islamic Premise of Hizballah**, in: **The Iranian Revolution and the Muslim World**, ed' David Menashri (Boulder, SF: Westview Press, 1990), p. 122.

تأسيس الشيعة اللبنانيين والصعود التالي لحزب الله

يدين بروز حزب الله في لبنان ليس فقط لتلك العوامل التي أنجبت الحركة مباشرة، مثل الاجتياح الإسرائيلي سنة 1982 والتدخل الغربي ودور إيران وسوريا في لبنان، بل أيضاً للتعبئة السياسية التي بدأت في المجتمع الشيعي اللبناني بصورة جدية في أواخر الستينيات. لذا، قبل الالتفات إلى الظروف التي أحاطت بولادة حزب الله، سيتناول هذا القسم العوامل التي أفضت إلى صحوة الشيعة السياسية.

العوامل الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية

على الرغم من القيمة التعبوية للإرث الثقافي الشيعي من اضطهاد ومعاناة، وهو الإرث الذي منح تأسيس الشيعة خصيصة طائفية واضحة، فقد كانت المحددات الرئيسية للفعالية الشيعية في لبنان هي نفسها الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حفزت حركات العالم الثالث الراديكالية والشعبية على العمل.

ومن هذه الشروط، هناك شرط التعبئة الاجتماعية الناشئة عن جوانب متعددة من عملية التحديث، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفعالية السياسية في تحديث الدول⁽¹⁾. وكجانب من جوانب التعبئة الاجتماعية، وضع تمدين الشيعة اللبنانيين ابتداء من أواخر الخمسينيات الأساس لتأسيسهم بعد عقد من الزمن. وبدافع من الحرمان البالغ الذي عوملت به الأطراف الريفية الشيعية المهملة منذ أمد بعيد في الجنوب والبقاع، غدت هجرة الشيعة إلى قلب بيروت الذي أقاموا حوله في أحياء فقيرة وعياً طائفيًا بين السكان المقتلعين اجتماعياً وثقافياً ونفسياً.

(1) Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (Clinton, MA: The Colonial Press Inc', 1973), p. 33.

وكقائني أحياء فقيرة في أحزمة البؤس، استمرّ الشيعة في تشكيل الشريحة الأشد حرماناً في المجتمع اللبناني. ومع ذلك، على الرغم من أن ظاهرة الطائفة - الطبقة⁽¹⁾ هذه كانت مقنّعة إلى حدّ ما في التركيب الريفي المعزول طائفيّاً، فإنّ تعرض الطائفة لأنماط الحياة الغربية والمنعّمة التي تعيشها نظيرتها المسيحية والسنيّة في المحيط المدني جعلها تشعر بحرمان نسبي وتعتبر نفسها بأنها بروليتاريا لبنان⁽²⁾.

ومع أنّ المستوى العام لحراكهم الاجتماعي ارتفع بحلول أواخر الستينيات، من حيث المشاركة في وسائل الإعلام والقراءة والكتابة والتعليم، فإنه كان لا يزال دون المعدّل مقارنةً بطوائف أُخرى. زد على ذلك أن الفجوة بين حراكهم الاجتماعي والفرص الاقتصادية والسياسية التي أُتيحت لهم اتسعت في نهاية الأمر، فولّدت ظاهرة التوقعات الصاعدة المنطوية على عوامل انفجار.

وما كان لتدني مستوى المأسسة الذي ميّز النظام الاجتماعي اللبناني المهيمن عليه مارونياً إلاّ أن فاقم إحباط الشيعة وعمل على زيادة نزعة الراديكالية عندهم. وكان لضالة تمثيل الطائفة في البرلمان والوظائف العامة والحكومة، كما ينص الميثاق الوطني لعام 1943، الذي وزع المناصب البرلمانية والحكومية والعامة بناء على إحصاء السكان في سنة 1932، مفعول نزع الشرعية عن الدولة وتنفير الغالبية العظمى من الشيعة.

(1) محسن إبراهيم مستشهد به في: Elizabeth Picard, **Political Identities and Communal Identities: Shifting Mobilization Among the Lebanese Shi'a Through Ten Years of War, 1975 - 1985**», in *Ethnicity, Politics and Development*, eds' Dennis L' Thompson and Dov Ronen (Boulder Co.: Lynne Rienner Publishers, 1986), p. 164.

(2) فؤاد عجمي مستشهد به في: Hilal Khashan, **Inside the Lebanese Confessional Mind** (Lanham, MD.: University Press of America, 1992), p. 44.

وعلى الرغم من أن هذه الظروف تفضي عادة إلى التعلق بالدين كآلية
تبديل أهداف في المجتمعات الإسلامية⁽¹⁾، فقد وجّهت التعبئة السياسية
للشيعة اللبنانيين في البداية إلى مشاركة سياسية في مشارب غير إسلامية.
ولذلك، فإنّ جذور التعبئة السياسية الشيعية، وبالتالي تشكيل حزب الله،
تكمن في إضفاء منظمات قومية عربية واشتراكية وشيوعية صفة الراديكالية
على الطائفة. وكانت خسارة فلسطين في سنة 1948 قد آذنت ببداية وعي
سياسي شيعي⁽²⁾.

ومع ذلك، لم يعدّ المسرح للمشاركة السياسية الشيعية إلاّ عند
صعود جمال عبد الناصر في مطلع الخمسينيات وما تلاه من وصول
حزب البعث إلى سُدّة الحكم في سوريا سنة 1963 وتأسيس منظمة
التحرير الفلسطينية (م.ت.ف.) في سنة 1964⁽³⁾. وعلى النحو المشار
إليه، انتسب الشيعة إلى الناصريين وحزب البعث والحزب السوري
القومي الاجتماعي وأحزاب قومية أخرى.

وجاء انجذاب الشيعة إلى مجموعات فدائية فلسطينية مثل الجبهة
الشعبية لتحرير فلسطين بتشجيع من اتفاق القاهرة (1969) الذي حصر
أنشطة م.ت.ف. النضالية في لبنان⁽⁴⁾. وفي حين أنّ تعاطف الشيعة مع

(1) انظر: Nazih Ayubi, **Political Islam: Religion and Politics in the Arab World** (London and NY: Routledge, 1991), p.176 and Valerie Hoffmann, **Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles**, in **Fundamentalisms Comprehended**, p. 209.

(2) Majed Halawi, **A Lebanon Defied: Musa al-Sadr and the Shi'a Community** (Boulder, CO: Westview Press, 1992), p. 44.

(3) Joseph Olmert, **The Shi'is and the Lebanese State**, in **Shi'ism, Resistance and Revolution**, ed' Martin Kramer (Boulder, CO: Westview Press, 1987), p. 192.

(4) Augustus Richard Norton, **Shi'ism and Social Protest in Lebanon**, in **Shi'ism and Social Protest**, eds Juan R.I.Cole and Nikki R. Keddie (London: Yale University Press, 1986) p.160.

مجموعات المقاومة الفلسطينية استمر حتى بداية السبعينيات، فقد اهتزت الصدقية الإيديولوجية للقومية العربية بفعل حرب 1967⁽¹⁾. وأدت هزيمة العرب (أو النكسة كما سُميت) أمام إسرائيل إلى تسيط همّة الطائفة ومهدت الطريق لاندماجها في منظمات يسارية مثل منظمة العمل الشيوعي والحزب الشيوعي اللبناني.

لكن يجب الإشارة إلى أنّ الأحزاب القومية العربية واليسارية التي نالت تأييد الشيعة لم تحرز ذلك التأييد بسبب طبيعتها العلمانية بل بسبب غياب بديل طائفي أو إسلامي قابل للبقاء آنذاك. ومع أنّ الإمام موسى الصدر قدم للطائفة مثل ذاك البديل عندما أسس حركة المحرومين في سنة 1974، فقد عطل اشتعال الحرب الأهلية بعد عام واحد عمل الحركة.

وبوصف الحرب نزاعاً طائفيّاً بصورة غالبية، فقد أثارت الميليشيات المارونية والقوات الحكومية ضد الفلسطينيين وحلفائهم التقدميين اللبنانيين، أي الحركة الوطنية اللبنانية. واستمدّت الحركة، التي ضمّت يساريين مسلمين وقوميين عرباً بشكل رئيسي، معظم مقاتليها من الطائفة الشيعية. وظل الوضع على هذا الحال رغم إنشاء الإمام الصدر ميليشيا «أمل» التي أُدرجت في سنة 1975 تحت مظلة الحركة الوطنية اللبنانية. وأدى انشقاق «أمل» عن الحركة الوطنية في سنة 1976 نزولاً عند رغبة الصدر إلى إضعاف قاعدة تأييدها ومكّن المجموعات المكوّنة للحركة الوطنية من مواصلة احتكار ولاءات الطائفة السياسية.

وهكذا، قبيل اندلاع الحرب الأهلية في سنة 1975، كانت أشكال

John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (NY: Oxford University Press, 1992), p.13. (1)

حرمان الشيعة اقتصادياً وسياسياً هي التي دفعتهم إلى العمل السياسي، لكن عندما أخذت الحرب تفعل فعلها كانت التعبئة السياسية للموارنة هي التي حرضت على التعبئة المضادة الناشطة للشيعة. ومن بين كل المجموعات الطائفية اللبنانية، كابد الشيعة أكبر عدد من الضحايا الذين سقطوا خلال الحرب الأهلية، ولا سيما في عامها الأول، على أيدي الميليشيات المارونية وسواها⁽¹⁾. وكان الأمر الذي أضفى صفة الراديكالية بصورة خاصة على الطائفة الشيعية هو طرد 100000 شيعي من النبعة في آب/ أغسطس 1976⁽²⁾، وإعادة إسكانهم في الضواحي الجنوبية المكتظة بالسكان.

وفي أواخر السبعينيات أعيد توجيه هذا المنحى الراديكالي إلى «أمل»، التي شهدت ارتفاعاً مفاجئاً في شعبيتها بعد اختفاء الإمام الصدر في سنة 1978. وتعزز دعم الشيعة للحركة بفعل الاجتياح الإسرائيلي في سنة 1978 والثورة الإسلامية في إيران في سنة 1979.

لقد سبق التسييس الطائفي للشيعة تسييسهم الديني في الواقع؛ فشهدوا أولاً إعادة تحديد هوية طائفية لا تأملاً في ماضٍ إسلامي شيعي. وعليه، كان لصحوتهم السياسية قواسم مشتركة مع تسييس طوائف لبنانية أخرى تفوق القواسم المشتركة مع النهضة الإسلامية الشاملة. وللسبب عينه، لم تلعب العوامل التي تتفق وراء إعادة تحديد الهوية الطائفية هذه سوى دور غير مباشر في ظهور حزب الله.

(1) انظر: Robin Wright, *Sacred Rage: The Crusade of Modern Islam* (New York: Linden Press/Simon and Schuster, 1995), p.75; and Helena Cobban, *The Growth of Shi'i Power in Lebanon and its Implications for the Future*, in *Shi'ism and Social Protest*, p.142.

(2) Cobban, *The Growth of Shi'i Power in Lebanon*. p.143.

الاجتياح الإسرائيلي

كان الاجتياح الإسرائيلي في سنة 1982 العامل البارز المسؤول مباشرة عن ولادة الحركة، وبالتالي عن إضفاء الطابع الإسلامي على الشيعة اللبنانيين. وهكذا، على الرغم من أن الراديكالية الشيعية تجذرت قبل ذلك بعقد من الزمن، وتعززت في سنة 1978 بالاجتياح الإسرائيلي الأول للبنان، فقد وسَّع الاجتياح الثاني نطاق هذه الراديكالية وأشربه بخصيصة إسلامية مميزة. ونشأت مجموعات مقاومة إسلامية شيعية شتى ما لبثت أن اندمجت لتشكيل حزب الله. وكان مردُّ ذلك إلى الدمار الشامل الذي أحدثه الاجتياح الإسرائيلي سنة 1982 وما تلاه من احتلال وحشي للجنوب صاحبه تدخل الغرب في لبنان.

يرقى عدوان إسرائيل إلى سنة 1968، عندما بدأت م.ت.ف. إقامة قواعد في الجنوب. وقد بدأ احتلال إسرائيل الفعلي لجزء من الجنوب، أي ما سُمي منطقتها الأمنية، بعد ذلك بعقد من الزمن وعلى أثر عملية الليطاني التي أسفرت عن مقتل 2000 نسمة وتهجير 250,000 نسمة⁽¹⁾. لكن اللافت هو أنّ التأثير المسيّس الناجم عن هذا الاجتياح وعن الاحتلال الذي تلاه لم يترجم نفسه عملياً إلى مقاومة ناشطة من جانب الشيعة. إذ إنّ هيمنة المقاومة الفلسطينية على ميدان القتال الجنوبي حال دون بروز قوة مقاومة لبنانية. وقد سمح نجاح إسرائيل في استئصال الوجود الفلسطيني المسلح في لبنان في سنة 1982 بظهور مجموعات مقاومة أخرى.

وثمة عامل آخر يفسر غياب المقاومة الشيعية وعدم تجسد المقاومة

(1) David McDowell, *Lebanon: A Conflict of Minorities* (London: Minority Rights Group, 1983), p.3.

الإسلامية خلال اجتياح 1978 وهو أنّ الثورة الإسلامية في إيران لم تكن قد انطلقت بعد. ويشهد على صحة هذه الملاحظة رد الشيعة عسكرياً على اجتياح سنة 1982، أي بعد قيام الثورة في سنة 1979.

إذاً يترتب على ذلك بالضرورة أنّ إضفاء الطابع الإسلامي على الشيعة - وهو جزئياً نتاج تأثير الثورة الإيرانية - كان شرطاً لازماً لمقاومتهم إسرائيل، ومن ثم لمجيء حزب الله. لكن في التحليل النهائي، هناك شك كبير في ما إذا كان حزب الله، الحركة السياسية زائد الحزب، سيظهر لو أنه لم ينشأ ككتلة مختلطة من مجموعات إسلامية مقاومة لإسرائيل. ومع أنه كان هناك قبل سنة 1982 عدد كبير من المجموعات والجمعيات الدينية التي ظهر كثير منها كنتيجة مباشرة للثورة الإيرانية، فإن اندماجها لم يكن محتوماً في غياب اجتياح إسرائيلي. وعلى حد قول النائب محمد فنيش، فقد ساعد الاجتياح الإسرائيلي هذه المجموعات على التفكير أكثر في شأن التكتل، وما كان ليحدث هذا لولاها⁽¹⁾. وعبر عن ذلك نصر الله بصراحة أكبر، لو لم يتخذ العدو هذه الخطوة [الاجتياح] لا أدري ما إذا كان شيء اسمه حزب الله سيولد. أشك في ذلك⁽²⁾.

بعد التوصل إلى أنّ في الإمكان اعتبار الاجتياح الإسرائيلي سبب وجود حزب الله، من المهم فهم كيف أحدث الاجتياح مثل هذا المستوى العالي من الراديكالية بين ظهري الطائفة، وبالتالي، كيف تصورت المقاومة الإسلامية نفسها رداً طبيعياً عليه⁽³⁾. وبمعزل عن

(1) مقابلة أجرتها المؤلفة مع محمد فنيش على شريط تسجيل، بيروت، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(3) «الحوادث»، 19 آذار/ مارس 1999.

الأسس الدينية للمقاومة ضد إسرائيل، فقد ولّدت جسامة الاجتياح الإسرائيلي وقساوة الاحتلال مقاومة عفوية شكلت لاحقاً العمود الفقري لحزب الله. وكان تضرر 80 في المئة من القرى الجنوبية وتدمير سبع منها تدميراً شبه كامل⁽¹⁾ قد أّجج غضب الشيعة، مثلما فعل سقوط 19000 قتيل و32000 جريح على يد إسرائيل⁽²⁾.

وثمة نتيجة أخرى من نتائج الاجتياح التي أضفت صفة الراديكالية هي النزوح الجماعي من الجنوب بسبب تدمير المحاصيل، والحصار الاقتصادي الذي ضربته إسرائيل على المنطقة، وإغراق الأسواق اللبنانية بالسلع الإسرائيلية. وبناء على ذلك، زاد تدفق الجنوبيين بأعداد كبيرة حجم حزام البؤس الشيعي الذي تحوّل إلى خزّان لمجموعات شيعية مقاتلة. بل إن بعض المخيمات الفلسطينية وفّر مأوى للمعدمين من اللاجئين الجنوبيين، وقيل: إنّ أحدها ضم من الشيعة ما فاق عدد الفلسطينيين⁽³⁾. وهكذا، لم يكن ضحايا مجازر صبرا وشاتيلا التي أشرف عليها الإسرائيليون في سنة 1982 من الفلسطينيين فحسب، بل كانوا أيضاً من اللاجئين الجنوبيين الذين شكلوا ما يقرب من ربع الذين ذُبّحوا⁽⁴⁾.

وبقدر ما كان هذا الفصل المرعب مسيئاً، كان تدنيس الإسرائيليين لموكب عاشوراء في النبطية بعد ذلك بعام واحداً؛ هو الذي وسّع المقاومة

(1) جنوب لبنان 1948 - 1986 : حقائق وأرقام (بيروت: دار بلال، 1986)، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 26.

(3) Stuart Colie, «A Perspective on the Shi'ites and the Lebanese Tragedy»: in The Middle East Reader, ed. Michael Curtis (New Brunswick, NJ: Transaction, 1986), p.118.

(4) Cobban, *The Growth of Shi'i Power in Lebanon*, p.147.

وألهب حماسة الشيعة. فكجزء أصيل من الإرث الثقافي الشيعي، تحيي مناسبة عاشوراء في كل عام ذكرى استشهاد الإمام الشيعي الثالث، الإمام الحسين الذي استشهد في كربلاء في العاشر من شهر محرم سنة 680 هجرية. ففي ذلك اليوم كان الإمام الحسين وعدد من صحبه الـ 72 في طريقهم إلى الكوفة، التي دعاه سكانها إلى تولي القيادة، فاعترضت سبيلهم قوات موالية للحاكم الأموي الطاغية يزيد وفتكت بهم.

وفي حين أنّ الحدث فُسر على مدى التاريخ الشيعي كفصل معاناة افتدائية من جانب الإمام الحسين، فقد جرّد المفكرون الشيعة المعاصرون مأساة كربلاء من مدلولها السلبي سياسياً من خلال إعادة تأويل استشهاد الحسين كمثال للعمل البطولي والتضحية اللذين ينبغي على جميع المؤمنين الاقتداء بهما في نضالهم ضد المعتدين المعاصرين. وعلى هذه الخلفية يجب أن يُنظر إلى التأثير المسيّس الذي نجم عن انتهاك جنود إسرائيليين لموكب عاشوراء. فالحادث لم يكن انتهاكاً للحرّمات فقط، بل كان أيضاً من عمل دولة شبّه الشيعة اللبنانيون ممارساتها بكل سهولة بالاضطهاد الذي رمز إليه يزيد. ولذلك يُعتبر حادث النبطية معلماً في المقاومة الإسلامية ضد إسرائيل⁽¹⁾.

وهناك حدث أساسي آخر في تاريخ الحركة وهو اغتيال الشيخ راغب حرب، إمام قرية جبشيت، في سنة 1984. فقد رفع ذلك شأن الإمام بين أتباع حزب الله إلى منزلة شيخ الشهداء، فأضاف زخماً إلى مقاومة الاحتلال الإسرائيلي.

Anoushiravan Ehteshami and Raymond A. Hinnebusch, **Syria and Iran: (1) Middle East Powers in a Penetrated Regional System** (London and New York: Routledge, 1997), p.120.

وكان لقيام إسرائيل باعتقال جنوبيين لبنانيين بصورة جماعية قوة دفع أخرى وراء حماسة المقاومة. فبحلول سنة 1983، كان 10000 لبناني وفلسطيني قد أُسروا في سجون تحت السيطرة الإسرائيلية⁽¹⁾. وذكر أنّ معسكر أنصار وحده احتجز نصف الذكور من سكان الجنوب من وقت إلى آخر بين سنة 1982 وسنة 1985 عندما أُغلق⁽²⁾. لكن لم يكن مجرد ارتفاع عدد المعتقلين هو الذي صعّد نشاط المقاومة، وإنما ظروف سجنهم البائسة ومعاملتهم كرهائن لا يتمتعون بحقوق أسرى الحرب. وعلاوة على ذلك، أدى نقل معتقلين إلى سجن عتليت الإسرائيلي خلافاً لاتفاقية جنيف⁽³⁾ وتعذيبهم في سجن الخيام الشهير في الجنوب إلى إذكاء حماسة المقاومة.

ويجب الإشارة عند هذه النقطة الحاسمة إلى أنّ فصائل المقاومة الإسلامية لم تجابه الاحتلال الإسرائيلي بمفردها، بل ساعدتها مجموعات علمانية أخرى مثل الحزب الشيوعي اللبناني ومنظمة العمل الشيوعي، و«أمل» اعتباراً من سنة 1984، واتحدت كلها لتشكيل جبهة المقاومة اللبنانية. لكن بعد سنة 1985، كانت المقاومة الإسلامية - التي أُعيد تشكيلها - وحيدة عملياً في مقاتلة إسرائيل وعميلها اللبناني جيش لبنان الجنوبي. وفي تلك السنة نفسها أيضاً انسحبت إسرائيل انسحاباً أحادي الجانب من الأجزاء الجنوبية التي كانت قد ضمتها إلى المنطقة الأمنية المقامة سابقاً.

(1) Chris Mowles, «The Israeli Occupation of South Lebanon», Third World

Quarterly 8, no.4 (Oct. 1986), p.1357.

Ibid., pp.1355-56.

Ibid., p.1356.

بيد أن تكرارها في ما بعد سياسة القبضة الحديدية التي طبقتها على الأراضي المحتلة [في فلسطين] عمل ضد نزع فتيل الصراع كما كان يرمي إليه الانسحاب. وبتحريض من جيش لبنان الجنوبي، صعدت إسرائيل حملة إرهابها للجنوبيين ليس فقط بتكثيف قصفها للقرى الشيعية، بل أيضاً بفرض منع التجول وإغلاق قرى بأكملها وقطع المياه والتيار الكهربائي عن القرى المشتبه في تعاطفها مع المقاومة.

الدور الإيراني - السوري

في حين أن حزب الله تأثر بحركة الإمام الصدر السياسية، حيث استمد الكثير من كوادره من «أمل»، فإن أصوله ليست ضاربة فيها. وفي حقيقة الأمر، لم يكن منبع حزب الله في لبنان وإنما في حوزات النجف الدينية حيث درس مئات من الشبان الشيعة اللبنانيين في بداية الستينيات وفي السبعينيات تحت رعاية أئمة شيعة متشددين مثل الإمام الخميني ومحمد باقر الصدر⁽¹⁾.

لكن عند تولي حزب البعث السلطة في العراق سنة 1968، طُرد عشرات من الطلاب اللبنانيين⁽²⁾ بموجب سياسة إبعاد بلغت ذروتها في سنة 1977، عندما أُجبر 100 رجل دين على العودة إلى لبنان⁽³⁾. شرع خريجو النجف، إلى جانب عدد من الأتقياء الشيعة، بمن فيهم عدد ممن أصبحوا مسؤولين في حزب الله، في إعادة إنشاء حزب الدعوة في لبنان

(1) Martin Kramer, *Redeeming Jerusalem*, p.108.

(2) Shimon Shapira, «The Origins of Hizballah», *The Jerusalem Quarterly*, no.46 (Spring 1988), p.116.

(3) Martin Kramer, *The Oracle of Hizballah: Seyyid Muhammad Husayn Fadlallah*, in *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*, ed. R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1997), p.100.

بعد أن كان مقره في العراق⁽¹⁾، بينما أسس آخرون اتحاد الطلبة المسلمين اللبنانيين في مطلع السبعينيات⁽²⁾. وهكذا وُلد تيار سياسي متساوٍ مع تيار الإمام الصدر زماناً ومكاناً.

وكان وراء هذا التيار شخصية بارزة هو السيد فضل الله الذي شهد نفوذه الديني توسعاً كبيراً بعد اختفاء الإمام الصدر⁽³⁾. لكن فضل الله أثر إصلاح حركة «أمل» المتزايدة علمانيةً من الداخل بدلاً من تأسيس منظمة خاصة به لمزاحمتها⁽⁴⁾. وفي الواقع، بقي فضل الله متمسكاً برأيه إلى النهاية؛ وعندما أُسس حزب الله في آخر المطاف، لم يشارك فضل الله في اللقاءات وفي العمل الأولي الذي نُفذ خلال تشكيل حزب الله، بحسب ما قاله الأمين العام السابق للحزب، الشيخ صبحي الطفيلي⁽⁵⁾. وقد ارتدى ارتقاء مكانة فضل الله إلى مرتبة المجتهد المرموقة في الحالة الإسلامية قيمة اجتماعية وسياسية أعلى كثيراً من أيّ ارتباط بحزب سياسي معين. بل ربما كان من شأن انتسابه التنظيمي إلى حزب الله أن يقوض استقلاله وينفّر الكثير من أتباعه الذين لم يظهروا اهتماماً بالحزب⁽⁶⁾. وهكذا اقتصر دوره عمداً على تثقيف هذا الجيل [الشبيبة الشيعية في السبعينيات] وتأهيله للمجتمع⁽⁷⁾.

(1) Shapira, *The Origins of Hizballah*, p.116.

(2) مقابلة أجرتها المؤلفة مع الشيخ نعيم قاسم، على شريط تسجيل، الضاحية الجنوبية لبيروت، 17 آذار/ مارس 1998.

(3) Kramer, *The Oracle of Hizballah*, p. 101.

(4) المصدر نفسه، ص 105.

(5) Jaber, *Hezbollah*, p. 66.

(6) يوافق ملاحظ على هذا الرأي في ص 28.

(7) حسين الموسوي، 12 آب/ أغسطس 1997.

على هذا النحو، استطاع فضل الله استمالة جزء مهم من أعضاء «أمل»، ولا سيما نشطائها الأصغر سنّاً⁽¹⁾. وراح أنصار «أمل» هؤلاء، إلى جانب أفراد آخرين في الحالة الإسلامية، يعلنون مشاركتهم الوجدانية للجنة الداعمة للثورة الإسلامية، وهي منظمة ثقافية أسست سنة 1979 في غمرة الاقتراب من الثورة في إيران. ولأن حزب الله يعتبر اللجنة بمثابة نواته المأمولة، يشدد أعضاء الحزب على أن نشأتها سبقت الثورة الإيرانية ويستشهد بإعداد اللجنة تظاهرة جماهيرية دعماً للثورة قبل انتصارها الفعلي كدليل على الطبيعة العفوية للحركة الإسلامية⁽²⁾.

أياً يكن الأمر، ما كان للمقاومة الإسلامية أن تنطلق على الأرجح، وبالتالي أن يتشكل الحزب، لو أنها كانت محرومة من مثال ثوري يلهمها. وعلاوة على ذلك، لولا الدعم الإيراني السياسي والمالي واللوجستي، لأعيقت كثيراً قدرتها العسكرية وتطورها التنظيمي. بل وفقاً لحسابات حزب الله، كانت الحركة ستستغرق 50 عاماً آخر لتحقيق الإنجازات نفسها في غياب المساندة الإيرانية⁽³⁾.

والأهم من ذلك أنّ قيام إيران بإرسال 1500 رجل من الحرس الثوري (باسدران) إلى البقاع عقب الاجتياح الإسرائيلي سنة 1982، لعب دوراً مباشراً في تكوين حزب الله. ففي محاولة لتصدير الثورة الإسلامية، سعت إيران في البداية لنشر فكر الإمام الخميني الإسلامي من خلال

(1) Abdulaziz Sachedina, *Activist Shi'ism in Iraq, Iran and Lebanon*, in *Fundamentalisms Observed*, eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby, The Fundamentalist Project, Vol. 1 (Chicago and London: University of Chicago Press, 1991), p. 448.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(3) Kramer, «*Redeeming Jerusalem*», p. 106.

التسرب إلى منظمات شيعية قائمة مثل حركة «أمل»⁽¹⁾. وإذا رأيت إيران أنّ تلك الجهود غير مجدّية كثيراً⁽²⁾، اغتنمت الفرصة التي أتاحتها الاجتياح الإسرائيلي كي تنظم مجموعات مقاومة متعددة في إطار تنظيمي واحد.

غير أنه لولا الموافقة السورية لما كان بوسع إيران دخول الساحة السياسية اللبنانية الخاضعة لسيطرة دمشق منذ سنة 1976. فمن منطلق الحاجة إلى حليف استراتيجي يستطيع المساعدة في درء التهديد الإسرائيلي والأميركي من خلال المقاومة الإسلامية، سهّلت سورية دخول الحرس الثوري إلى البقاع بمنحهم منفذاً مباشراً إلى حدودها مع المنطقة⁽³⁾.

وثمة عامل آخر أفضى إلى تشكيل حزب الله هو الانقسام داخل «أمل» بسبب مشاركة زعيمها، نبيه بري، في لجنة الإنقاذ الوطني. وكان الهدف المعلن للجنة، التي أقامها الرئيس الياس سركيس في حزيران/ يونيو 1982، إحلال الجيش اللبناني محل م.ت.ف. في بيروت الغربية. وضمت اللجنة عدداً كبيراً من القادة، أحدهم بشير الجميل، القائد الماروني لميليشيا القوات اللبنانية والموالي لإسرائيل. وقد اعتبر أعضاء في «أمل» ذوو ميول دينية تورّط بري في ما تصوره خطة أميركية منسقة، علاوة على أن جلوسه إلى الطاولة ذاتها التي جلس إليها الجميل، انحرافاً عن خط الإمام الصدر الإسلامي⁽⁴⁾. وبناء على ذلك، انشق عن الحركة

(1) Ibid., p.109.

(2) Ibid., p110.

(3) Mahmud A. Faksh, «The Shi' a Community of Lebanon: A New Assertive Political Force», Journal of South Asian and Middle East Studies 14 , no.3 (Spring 1991), p. 48.

(4) علي فياض، 2 آذار/ مارس 1997؛ وحسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

مسؤولون في «أمل» أمثال السيد حسن نصر الله والشيخ صبحي الطفيلي والشيخ محمد يزبك والشيخ حسين الخليل والشيخ نعيم قاسم ومحمد رعد والسيد عباس الموسوي والسيد إبراهيم أمين السيد، وكذلك السيد حسين الموسوي الذي مضى إلى تأسيس «أمل الإسلامية».

وهكذا، شكّل تشعب «أمل» المرحلة الأولى في نشوء حزب الله. وتميزت المرحلة الثانية بمشاركة مجموعات إسلامية متعددة في أنشطة مقاومة ضد إسرائيل، كان في مقدمها رابطة علماء جبل عامل (ضمت فقط رجال دين من الجنوب). وعلى الرغم من وجود بعض التنسيق بين مختلف المجموعات، فإنها لم تكن مرتبطة أساساً بأي صلات تنظيمية ولا تشاطرت استراتيجية قتالية واحدة⁽¹⁾.

وأشار تكتل جميع هذه العناصر المقاومة في إطار مؤسسي واحد إلى المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تأسيس حزب الله. وبمساعدة من أفراد الحرس الثوري الـ 500 - 300 الذين بقوا في مدينة بعلبك البقاعية بعد أن عاد الجزء الأكبر منهم إلى إيران، ضمّ المنشقون عن «أمل» جهودهم إلى جهود إسلاميين آخرين لتأليف لجنة التسعة، التي يمكن تسميتها مجلس الشورى الأول في حزب الله⁽²⁾. وضمت اللجنة 3 ممثلين كانوا في «أمل» سابقاً، و3 رجال دين و3 أعضاء من اللجنة الداعمة للثورة الإسلامية⁽³⁾. وفي حين أنّ كل الفصائل التي قاومت

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) هذا يتضارب مع تأكيد رانستورب Hizb'allah in Lebanon ص 73 أنّ الشورى الأولى شكّلت في سنة 1986.

(3) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997. انظر أيضاً: السيد حسن نصر الله، «على الهوا»، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

إسرائيل لم تكن ممثلة في مجلس الشورى، فقد قامت المنظمة الغر باستيعابها.

في الواقع، مثل حزب الله مظلة جمعت أعضاء مبعدين من «أمل»، و«أمل الإسلامية»، ورجال دين مع أتباعهم، والدعوة اللبنانية، ورابطة علماء المسلمين في لبنان ورابطة الطلبة المسلمين⁽¹⁾. وبما أن تلعنوية في هذه المنظمات تداخلت مع العضوية في اللجنة الداعمة للثورة الإسلامية، يمكن اعتبار حزب الله التطور السياسي - العسكري الناجم عن هذه الحركة الثقافية العريضة. إذا تحول ما نشأ كتيار ديني في بداية السبعينيات إلى حركة مقاومة غير منظمة نسبياً تحولت بدورها أيضاً إلى حزب سياسي منظم.

(1) انظر: Shapira, *The Origins of Hizballah*, p. 124 لكنه لا يذكر اللجنة.

الفصل الأول

التكيف السياسي

والعنف في الدول غير الإسلامية

حجر الزاوية في بنية حزب الله الفكرية هو مثال الدولة الإسلامية .
إلا أنّ الحزب لا يسعى إلى تحقيق هذا المبدأ الأساسي بصورة ناشطة
بصرف النظر عن قابليته للتنفيذ كمشروع سياسي . وقد فسر حزب الله
غياب ظروف اجتماعية وسياسية معينة كمسوغ لتبنيّه استراتيجية الحفاظ
على الذات من خلال إرجاء إقامة دولة إسلامية في لبنان إلى أجل غير
محدد . وعلى هذا الأساس فإنّ جلّ فكر حزب الله السياسي يرتكز على
الأسس الدينية والخُلُقِيَّة للتكيف السياسي وممارسة العنف السياسي في
الدول غير الإسلامية .

وفي حين يلمح مفهوم العنف السياسي إلى نطاق واسع من الأعمال
العنيفة ذات الدوافع السياسية، وهي أعمال ترتكبها دول علاوة على
مجموعات وأفراد، فإنّ شكل العنف السياسي الذي أشير إليه هنا هو
التمرد . ولذلك، فإنّ هذا الفصل يتناول آراء حزب الله في الثورة
والانقلاب وحرب العصابات ومختلف أشكال العنف الإرهابي الذي
تمارسه مجموعات ضد أنظمة علمانية وأنظمة محلية غير إسلامية .

وهكذا، على الرغم من الجدل بشأن ما إذا كانت جميع الأعمال العنيفة التي تستهدف مدنيين غير مسلحين تشكل أعمالاً إرهابية، فمن أجل التبسيط، سيعامل العنف الإرهابي كاستراتيجية تمرد مميزة عن استراتيجيات أخرى بمحاولتها المتعمدة لإرهاب مدنيين لأغراض سياسية. وبناء على ذلك، ستجري دراسة آراء حزب الله في جميع أشكال التمرد، الإرهابي منها وغير الإرهابي.

المستكبرون مقابل المستضعفين

النقطة المركزية في مفهوم حزب الله للعمل السياسي هي تفرع العالم بحسب الإمام الخميني إلى مستكبرين (ظالمين) ومستضعفين (مظلومين). وهذا الانقسام المفاهيمي الثنائي محوري بالنسبة إلى فكر حزب الله السياسي إلى درجة أنه يثار في خطب كل مسؤول تقريباً. يضاف إلى ذلك أن كلاً من «الرسالة المفتوحة» لسنة 1985 وبرنامج حزب الله الانتخابي لسنة 1992 موجّه إلى المستضعفين⁽¹⁾. وتأويل الإمام الخميني النظري، المستمد من النظرية الماركسية والقرآن، مُشرب في تقسيمه البشرية إلى قوى خير وقوى شر⁽²⁾ بشعور بالثنائية الأخلاقية والإيمان بالعصر الألفي السعيد (millenarianism)، حيث تتصارع هذه

(1) انظر: «البرنامج الانتخابي لحزب الله»، 1992، ص 1، ونص الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى المضطهدين في لبنان والعالم في: *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon*, Augustus Richard Norton (Austin, TX: University of Texas Press), 1987, p. 167.

(2) Emile Sahliyah, «Religious Fundamentalisms Compared: Palestinian Islamists, Militant Lebanese Shi'ites and Radical Sikhs», in: *Fundamentalisms Comprehended*, vol.5, The Fundamentalist Project, eds Martin E. Marty, R.Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1995), p. 148.

القوى في معركة رؤيوية ويخرج المستضعفون منها منتصرين⁽¹⁾.

بناء على ما ذكر أعلاه، يجب التمييز بوضوح بين التفرّع الثنائي وفق الخميني وتقسيم العالم عند منظرين إسلاميين آخرين إلى دار الإسلام ودار الحرب الذي يضع المسلمين في مواجهة غير المسلمين. وهذا بالضبط هو الخطأ الذي ارتكبه جيمس بسكاتوري، الذي يخلط بين هذه الصيغة السنّية والتقسيم الشيعي إلى ظالمين ومظلومين⁽²⁾. وكما سيبيّن أدناه، فإنّ الظالمين لا يمثلون غير المسلمين والمظلومين لا يمثلون المسلمين، وإنما أولئك المحرومون اجتماعياً - اقتصادياً والمضطهدون سياسياً والمكبوتون ثقافياً⁽³⁾ مقابل هؤلاء الذين يمارسون الظلم (الاستكبار) بصرف النظر عن هويتهم الدينية. والأجدر أن يكون التناظر بين دار الإسلام والمفهوم الشيعي لحزب الله، والتناظر بين دار الحرب وحزب الشيطان الذي له بعض الدلالات الدينية وكذلك بعض الدلالات البشرية. ومع ذلك، لا يشكل هذا التصنيف لحزب الله أساس نظريته بشأن العمل السياسي، القائم على معايير بشرية إلى حدّ بعيد.

وللسبب عينه، على الرغم من أنّ مفهوم الظلم مستمد من القرآن، فإنّ استخدامه في السياق القرآني إنساني أساساً ولا يلمح إلى المؤمنين المسلمين في حد ذاتهم بل إلى جميع الذين يُستضعفون في الأرض (سورة القصص، الآية 5). وفي حين أنّ هذه الإشارة الدينية مجردة من

(1) David George, «Pax Islamica: an Alternative New World Order»? in: Islamic Fundamentalism, ed. Youssef Choueiri (Boston: Twayne, 1995), p. 82.

(2) James Piscatori, *Islam in a World of Nation - States* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) p. 116.

(3) George, «Pax Islamica» p. 83.

أيّ مضامين اقتصادية، فإنها تتصل بالتسمية العلمانية للمظلومين مثل «المعذبون في الأرض» لفرانز فانون؛ هؤلاء المظلومون الذين يضيف وضعهم الاجتماعي المستغل ك شعوب من العالم الثالث بُعداً تحليلياً طبقياً علمانياً⁽¹⁾. إذاً، إنّ تجاوز الاستغلال والظلم يجعل المفهوم قابلاً للتطبيق على الفقراء المسلمين وغير المسلمين، وخصوصاً أولئك الذين ينتمون إلى العالم غير الغربي المظلوم.

بيد أنّ تصور الخميني وحزب الله للظلم يقلل من أهمية الأصول العلمانية للمعيار الطبقي، وهو التصور الذي جوهره إضفاء طابع إسلامي على التحليل الطبقي الذي يصبح عنصراه المحددان، الاستغلال والفقير، فضيلتين إسلاميتين⁽²⁾. وكما أوضح الخميني، فإن الإسلام ينشأ من الجماهير لا من الأغنياء⁽³⁾. والأهم من ذلك هو أن النبي أعطى عرق العامل قيمة أعلى من قيمة دم الشهيد⁽⁴⁾. وتمجيد المستضعف يتردد صداه في توصيف حزب الله للإمام علي بأنه الإنسان الذي أحب الفقراء والمحرومين.

وإلى جانب أن الحرمان ميزة خُلُقِيَّة للمبتلين بمثل هذا الوضع، فإنه

(1) Ibid., p. 82.

(2) انظر: As'ad AbuKhalil, «Ideology and Practice of Hizballah in Lebanon: Islamization of Leninist Organizational Principles», Middle Eastern Studies 27, no 3 (July 1991), p. 395.

(3) Ervand Abrahamian, **Khomeinism: Essays on the Islamic Republic** (London: I.B. Tauris, 1993), p. 31.

(4) Ervand Abrahamian, **Khomeini: A Fundamentalist?** in: *Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. Lawrence Kaplan (Amherst: University of Massachusetts Press, 1992), p. 121.

ممجّد أيضاً كقدوة في الفضيلة يجب أن يحتذيها الزعماء الدينيون . وعلى هذه الخلفية، يُقال: إنّ الإمام عليّاً أعرض عن رَغَد الحياة واختار أن يعيش حياة متواضعة كأتباعه⁽¹⁾. وهذا الموضوع سائد في فكر حزب الله السياسي إلى حد أنه تمأسس كقاعدة ينبغي لمسؤولي حزب الله التمسك بها. ولذلك، فإنّ الزهد في الدنيا سمة غالبية من سمات أنماط حياة قادة حزب الله، وفقاً للتسمية التي يطلقها الحزب على نفسه كأول حزب يناهض الحرمان⁽²⁾، وكنصير للفلاحين والمزارعين والكادحين والفقراء والمظلومين والمحرومين والعمال والمشردين⁽³⁾.

لكنّ تجدر الملاحظة أنّ المشرّدين الذين يشير إليهم حزب الله هم أولئك الذين هَجَّرهم الاحتلال الإسرائيلي، أي الجنوبيون الشيعة. ويبدو هذا للوهلة الأولى مناقضاً للتمييز السابق الذكر بين المؤمنين المسلمين والمظلومين. وما وصف حزب الله للأمة الإسلامية بأنها المظلومون والفقراء والمحرومون⁽⁴⁾ إلا تأكيد لهذا التناقض الظاهري. لكن عند التفحص الدقيق يمكن وضع شرطين محددين بشأن الارتباط بين الشيعة والمظلومين: أولاً، إنّ إدراج الشيعة أو المسلمين تحت فئة المظلومين الخاصة بحزب الله لا يستبعد تلقائياً جماعات دينية أخرى من هذه الفئة.

ثانياً، إنّ تصنيف الشيعة كمظلومين لا ينشأ من القرآن بل من

(1) السيد عباس الموسوي، «من جبشيت إلى النبي شيت» (كلمة ألقاها يوم اغتياله)، البقاع، تلفزيون المنار، 16 شباط/ فبراير 1992.

(2) المصدر نفسه.

(3) السيد حسن نصر الله، النبطية، تلفزيون المنار، أيلول/ سبتمبر 1996.

(4) السيد عباس الموسوي، بيروت، شعبان 1413، في أمير الذاكرة، حزب الله، الوحدة الإعلامية المركزية (بدون مكان: منشورات الولاء، 1993)، ص 231.

الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان ومن التقسيم الثقافي للعمل الذي يمثل المجتمع اللبناني تمثيلاً نمطياً، حيث تتداخل الطبقة والطائفة. وكما ذكر في الفصل السابق، فقد شكّل الشيعة طائفة - طبقة بفعل تدني وضعهم الثقافي والمهني والاقتصادي. ولذلك، فإن أيّ تسمية للشيعة كمظلومين تصدر بالضرورة عن منظور تحليل طبقي مقارنة بمنظور إسلامي.

تثبت صحة هذه الملاحظة باعتبار حزب الله المسلمين، والشيعة على الأخص، متماثلين مع المظلومين الذين لم يتسنّ لهم قبل بداية الثمانينيات دخول جامعات النخبة في البلد لكونها حكراً على الطبقات الغنية⁽¹⁾. وبمقدار ما تصلح هذه الإشارة في نزع القناع عن الأصول الطبقيّة لمفهوم الظلم عند حزب الله، فإنها أيضاً تُظهر الجانب الإنساني للمفهوم الذي ليس له صلة بالطبقة.

وبحسب حزب الله، فإنّ المتمتعين بامتيازات كافية لدخول جامعات نخبوية كالجامعة الأميركية وجامعة القديس يوسف، أي المسيحيين على الأرجح، يفرطون في محاولة تقليد الغرب في جميع مجالات حياتهم. وتمتد هذه المحاكاة إلى حيّز الفكر كما يدلّ اعتناقهم أفكاراً مادية مستكبرة. ومن خلال هذه الرؤية الغربية القصيرة البصر، ينظرون إلى نظرائهم المسلمين المظلومين بازدراء⁽²⁾. ومن هنا، لا يبدو أن الوضع الاقتصادي وحده معيار كافٍ من معايير الظلم. فأولئك الذين يتماثلون مع الغرب هم وحدهم يُعتبرون ظالمين؛ وما انتماؤهم عموماً إلى طبقات المجتمع العليا إلا نتيجة اتفاق ظروف، مثلما هي هويتهم الدينية.

(1) السيد حسن نصر الله، خطبة عاشوراء، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 12 أيار/ مايو 1997.

(2) المصدر نفسه.

وفي التحليل النهائي، ليس الفقر في حدّ ذاته هو الذي يحدد ما إذا كان المرء مظلوماً، بل إن ما يحدد ذلك هو الحرمان والاستغلال. ولا يصبح الفقر مرادفاً للظلم إلا عندما يكون نتيجة ما تمارسه الدولة من تمييز وإهمال وسوء معاملة. وما خلا ذلك، يُختزل الفقر إلى وصف اجتماعي يلحق بالمرء ذاتياً. زد على ذلك أن الحرمان والاستغلال الاقتصاديين ليسا المعيار الوحيد للظلم، كما تشهد على ذلك قاعدة دعم الطبقة الوسطى للخميني وحزب الله. ويقوم ضم جميع الطبقات الاجتماعية إلى فئة المظلومين (المستضعفين) على الوصف القرآني للمظلومين بأنهم هؤلاء الضعفاء اقتصادياً أو سياسياً أو ثقافياً بمواجهة الظالمين المستكبرين؛ وهذا تفريق مودع في دستور جمهورية إيران الإسلامية⁽¹⁾.

وبما أنّ الضعف والاستكبار ليسا أصيلين في أي طائفة دينية (باستثناء اليهود الذين سيبحثون لاحقاً في هذا الفصل)، فإنه يترتب على ذلك منطقياً أن التصور القرآني للظلم أشمل كثيراً من التصور الماركسي. ولا يقتصر الأمر على أن جميع الطبقات الاجتماعية تمثل المظلومين، بل تمثلهم أيضاً جميع الفئات الدينية. يضاف إلى ذلك أنّ فئة الظالمين مؤلفة من شيعة ومن مسلمين آخرين ومسيحيين أيضاً. وكما عبّر عن ذلك السيد إبراهيم أمين السيد في ذروة الحرب الأهلية: «نحن لا نميز في رفضنا للظلم بين مسلمين ومسيحيين»⁽²⁾.

(1) Constitution of the Islamic Republic of Iran, The Middle East Journal (1980) 34 Principle 154.

(2) السيد إبراهيم أمين السيد، «العهد»، 21 ذو القعدة 1404 (1984 م).

بكلمات بسيطة، إنّ القاسم المشترك بين المظلومين المسلمين والمسيحيين هو نزعتهم إلى العمل لخير الإنسانية⁽¹⁾، ورفضهم للظلم كما تعكسه مواقفهم السياسية وسلوكهم وهويتهم الفكرية⁽²⁾. وبصورة أكثر تحديداً، إن ما يميز الظالمين من المظلومين سياسياً وثقافياً هو الموقف من الصهيونية والغرب، وأميركا بالتحديد. فأيّ امرئ حر ومقاوم للصهيونية ويحتمل أن يتعرّض للخطر نتيجة معتقداته يصلح أن يكون شخصاً مظلوماً⁽³⁾. ومن جهة أخرى، فإن جميع من يقفون في صف أبغض البغضاء في عصرنا⁽⁴⁾، أي أميركا والعدو الصهيوني، هم الظالمون الذين يجب أن يجابههم حزب الله⁽⁵⁾. ولهذا السبب، يُنظر أيضاً إلى المراحل الأولى للحرب الأهلية من خلال عدسة الظالم/المظلوم. ويفسر السيد إبراهيم أمين السيّد الحرب باعتبارها صراعاً بين مظلومين⁽⁶⁾ وظالمين بالنظر إلى ارتباط الأخيرين بإسرائيل وأميركا، ولا يفسرها نزاعاً بين يساريين مسلمين ومسيحيين يمينيين.

في ضوء تجسيد أميركا وإسرائيل للاستكبار (الظلم) وفق حزب الله، يبدو ترتيب بعض الباحثين لأولويات الأشياء البغيضة عند الحزب مضطرباً بوضوح. فوضع الشيطانين الملحدين [أميركا وإسرائيل] في أسفل سلّم البُغضاء يتحدى التفسير المذكور أعلاه بشأن مفهوم حزب الله

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(3) المصدر نفسه.

(4) عباس الموسوي، بيروت، 21 محرم 1409، أمير الذاكرة، ص 209.

(5) إبراهيم أمين السيّد، «العهد»، 21 ذو القعدة 1440 (1984 م).

(6) المصدر نفسه.

للظلم. وعلاوة على ذلك، لا يمثل المسلمون الشيعة المعلمون بالتأكيد طليعة العالم الآثم، ومن المؤكد أن الحزب لا يعتبر المسلمين السنة المعلمين آثمين، رغم أن هناك من يعتبرهم ثاني أكبر الآثمين منزلة⁽¹⁾.

وخلافاً لكثير من المجموعات الأصولية الإسلامية التي، بحسب أسعد أبو خليل، تعتبر المسلمين الذين لا يناصرون رؤيتها الإسلامية كافرين، والتي تعتبر المسلمين العلمانيين مرتدّين ينبغي معاقبتهم بالموت⁽²⁾، لا يوجد عند حزب الله مثل هذا الخطاب التكفيري (أي إشهار كفر الخصوم)⁽³⁾. فلعلته موجهة أولاً وقبل كل شيء إلى الظالمين، بصرف النظر عن هوياتهم الدينية أو ميولهم السياسية أو تقواهم. وبالإضافة إلى ذلك، لا يساوي الحزب العلمانية في حد ذاتها بالاستكبار أو الإثم. وكما شدّد نائب الحزب في البرلمان، محمد فنيش، فإن العلماني الذي ينكر المبادئ والمقدسات الإسلامية أو يفرض العلمانية كدين للدولة هو وحده الذي يُعتبر معادياً للإسلام ومستكبراً⁽⁴⁾.

إن التمييز أيضاً بين استنكار الإسلاميين السنة المتشدّدين للعلمانية بوصفها إلحاداً ورأي حزب الله الأكثر تسامحاً يتمثل في نظرة كل منهما إلى العقيدة البعثية السورية العلمانية.

(1) بناء على مخطط تبناه غابرييل أ. ألموند وإيمانويل سيفان ود. سكوت إبلي:

Fundamentalism: Genus and Species, in *Fundamentalisms Comprehended*, p. 704.

(2) As'ad Abukhalil, «The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the Twentieth Century», *Middle East Journal* 48, no4 (Autumn 1994). p. 976.

(3) Ibid., p. 678.

(4) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

والأهم من ذلك أن صلابة سوريا تجاه إسرائيل وصونها الحقوق العربية⁽¹⁾ لا يوفّران لها تأييد حزب الله فقط، بل يجعلانها دولة مظلومة. وينسحب الأمر ذاته على م.ت.ف. التي لم تمنع علمانيتها حزب الله من إدانة الحرب بين «أمل» والمخيمات (الفلسطينية) أو من التدخل بفاعلية لصالح اللاجئين الفلسطينيين السّنة، وهو ما يدحض أيضاً مزاعم كره حزب الله للمسلمين السّنة.

وكي لا يفسّر ذلك مؤشراً على تأييد حزب الله للعلمانيين العرب فقط، بسبب موقفهم من إسرائيل، يجب التشديد على أن الحزب يتسامح مع أي مجموعة أو دولة علمانية مستضعفة، بل ويدعمها أيضاً. وبناء على ذلك، فإنّ حزب الله يتعاطف مع زعماء علمانيين مسيحيين وحتى مع زعماء ماركسيين في العالم الثالث أمثال نلسون مانديلا ودانيل أورتيغا وفيدل كاسترو⁽²⁾ على أساس أن بلادهم مستضعفة. فكاسترو، مثلاً، يحظى باحترام بسبب حفاظه على استقلال كوبا عن النفوذ الأميركي ومواجهته الهيمنة الأميركية على أميركا الجنوبية⁽³⁾.

ويفترض أنّ مانديلاً موضع احترام بفضل دوره في مقاومة نظام التمييز العنصري الجائر في جنوب إفريقيا. ويمتد هذا التعاطف إلى حركات خارج العالم الثالث كجمهوريي إيرلندا الشمالية (وإن يكن لا يشمل الجيش الجمهوري الإيرلندي في حد ذاته) الذين تذكّر مقاومتهم لظلم بريطانيا وعدوانها واحتلالها بالوضعين الفلسطيني واللبناني⁽⁴⁾.

(1) نصر الله، «كلام الناس»، C 33، أيار/ مايو 1996.

(2) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(3) علي فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(4) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

وبلغ تصور مقدار استضعاف الكاثوليك الإيرلنديين حدًّا أن الإمام الخميني سمّى أحد شوارع طهران باسم بوبي ساندرز، وهو واحد من أعضاء الجيش الجمهوري الإيرلندي كان قد أُضرب عن الطعام في سجنه .

ولذلك، يبرز احتلال إسرائيل أو أي قوة أجنبية لأرض امرئ محدّداً رئيسياً للظلم، وعلى غرار كل المستضعفين، فإنّ أولئك الذين تخضع أرضهم للاحتلال سيتلقون من حزب الله دعماً تلقائياً⁽¹⁾. لكن حتى المستضعفين الذين تخضع أراضيهم لاحتلال أجنبي لا يفوزون بعطف حزب الله إذا كان رفضهم للاستكبار يتوقّف على الدعم الغربي. ووفق هذا المنطق، أدى لجوء المجاهدين الأفغان إلى المساعدة الأميركية خلال مقاومتهم للاحتلال السوفياتي إلى الانتقاص من استقامتهم الخلقية كشعب مستضعف. وبتعريض استقلالهم للخطر، أصبحوا المجاهدين الأميركيين⁽²⁾، وهذا وصف ينطوي على ازدراء شديد في قاموس حزب الله .

على هذا الأساس بالذات يتعامل حزب الله مع «الرجال المستضعفين الأحرار»، والكلمة البالغة التأثير في هذه العبارة هي الأحرار. وهذا المصطلح، الذي استخدمه حسين الموسوي أيضاً في وصف المستضعف، يلمّح إلى رفض المستضعف الرضوخ للسيطرة الأميركية حتى لو كان هذا يعني أنّ حكم ظالمهم المحليين سيستمر لأجل غير مسمى. فعلى الرغم من جور نظام صدام حسين، لا ينبغي

(1) فيش، 15 آب/ أغسطس 1997 .

(2) الشيخ نعيم قاسم، 17 آذار/ مارس 1998 .

للمعارضة العراقية الاعتماد على الدعم الأميركي وإلا ستبقى مدينة سياسياً للولايات المتحدة⁽¹⁾.

وباستثناء إسرائيل التي يراها حزب الله شيطاناً ومن ثم هي الظالم المطلق التي لا صلة لها بناء على ذلك بالتخطيط التالي القائم على الاستنتاجات أعلاه، فإن الولايات المتحدة تحتل فئة أشر أعداء حزب الله. ويليها من الأشد ظلماً مختلف محتلي أراضي المظلومين، لكن الذين لا يمكن مقارنة احتلالهم بإسرائيل التي يُعتبر وجودها بالذات غير مشروع. وتأتي في المرتبة الثالثة الأنظمة الطاغية التي تحكم المستضعفين والتي يتحول خنوعها للغرب، وللولايات المتحدة بصورة خاصة، إلى استكبار، ولا سيما إذا أُضيف إلى هذا الخنوع ظلم هذه الأنظمة المتأصل بوصفها دكتاتوريات (بغض النظر عن القوى الأجنبية التي تدعم حكمها).

ولهذا السبب، فإن مستضعفي العالم⁽²⁾ هم ضحايا فئات الظلم الثلاث، التي تندرج تحت التسمية القرآنية للمستكبر. وأصدقاء حزب الله هؤلاء⁽³⁾، إلى جانب من يفرض عليهم إهمال الدولة حرماناً اقتصادياً، مدعوون إلى تشكيل جبهة دولية مشتركة لمحاربة الظلم⁽⁴⁾. وبهذا المعنى، فإن حزب الله يتطلع بشكل أساسي إلى الوحدة البشرية⁽⁵⁾.

(1) مقابلة أجرتها المؤلفة مع محمد محسن، على شريط تسجيل، بيروت، 3 آذار/ مارس 1997.

(2) «الرسالة المفتوحة»، 184.

(3) المصدر نفسه، ص 173.

(4) المصدر نفسه، ص 184.

(5) فينيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

مبررات للعنف والتكيف السياسيين بالنسبة إلى ظلم الدولة

غني عن القول إن الدولة العادلة المثالية بالنسبة إلى حزب الله هي الجمهورية الإسلامية. لكن، باستثناء إيران حيث تقوم مثل هذه الدولة، لا يتعذر في الواقع على الإسلاميين الشيعة تحقيق هذا المثال. وعلاوة على ذلك، عندما لا تسود الظروف الملائمة لإقامة الجمهورية الإسلامية، فإن أي نشاط ثوري يسعى لتحقيق ذلك سينتهي إلى فوضى، وهذه نتيجة مقبولة جداً بالنسبة إلى كل من الإسلاميين السنة والإسلاميين الشيعة. وبالنظر إلى هذا الاحتمال، ووضع تصور حزب الله للظلم، فمن السهل تمييز الشروط التي قد يلجأ الإسلاميون تحتها إلى العنف السياسي أو التكيف السياسي مع دول علمانية ودول إسلامية وغير إسلامية.

وخلافاً لتشديد عباس كليدار على أن الطائفة الشيعية مهيأة للتمرد بفضل إيمانها بأنه لا يمكن الاعتراف بشرعية سلطة الحكام المسلمين، باستثناء سلطة الإمام علي⁽¹⁾، نادراً ما تحول إنكار الشرعية عملياً إلى تمرد أو ثورة⁽²⁾. وكما لاحظ سارتوري، فإن نقيض النظام ليس مساوياً لمخالفة النظام أو للثورة⁽³⁾. وزيادة على ذلك، لم يُمتنع عن إضفاء هذه

Abbas Kelidar, «The Shi'i Imami Community and the Politics of the Arab East», Middle East Studies (19 January 1983), p. 3.

Norman Calder, «Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition», Middle Eastern Studies 18, no1. (1982), p.3.

Giovanni Sartori, «Parties and Party Systems», vol.1 (London: Cambridge University Press, 1977), p. 133.

الشرعية على أنظمة غير مرتبطة بأحفاد علي . بل مُنحت الشرعية لدول علمانية (مثل لبنان ما بعد الطائف) ومُنعت عن دول مسلمة . ومن ثم يترتب على ذلك بالضرورة أن الإطاحة بدول علمانية ليست الغرض الأساسي للجهاد .

إنّ مبدأ عدم فرض الإسلام بالإكراه هو حجر الزاوية في عقيدة حزب الله بشأن العنف السياسي⁽¹⁾ . وعلى أساس هذا المبدأ ، ليس هناك مصادقة دينية على التمرد ضد دول علمانية مثل لبنان ، وذلك استناداً إلى أنها غير محكومة بنواميس سماوية⁽²⁾ . وهذا الإيمان راسخ في قراءة حزب الله للشرعية التي تعتبر التمرد والعصيان المدني غير مقبولين⁽³⁾ . وفي ضوء هذا المبدأ الإسلامي ، يشعر الحزب بأنه ملزم بالحفاظ على النظام العام⁽⁴⁾ ، وبالتالي يرى السلم الأهلي خطأً أحمر لا يمكن تجاوزه⁽⁵⁾ .

وهذا المبدأ لا ينطبق على الدولة العلمانية فقط ، بل على الدولة العلمانية الظالمة أيضاً . فبحسب تفسير حسين الموسوي للشرعية ، إنّ الحكومة الظالمة مفضّلة على الفوضى لأنّ الفوضى أشدّ ظلماً⁽⁶⁾ ، وهذا ترتيب للأولويات متجذر في مصدرين متميزين لكن مترابطين . الأول هو

(1) مقابلة أجرتها المؤلفة مع يوسف مرعي ، على شريط تسجيل ، بيروت ، 10 نيسان / أبريل 1998 .

(2) حسن نصر الله ، «الحكي بيناتنا» ، تلفزيون (MTV) ، تموز / يوليو 1998 .

(3) انظر : حسن نصر الله ، «العهد» ، 21 تشرين الثاني / نوفمبر 1997 ومحمد فنيش ، «وجهة نظر» ، تلفزيون المستقبل ، 2 تموز / يوليو 1997 .

(4) حسن نصر الله ، «العهد» ، 21 تشرين الثاني / نوفمبر 1997 .

(5) المصدر نفسه ، 25 شباط / فبراير 1994 .

(6) حسين الموسوي ، 21 آب / أغسطس 1997 .

الشريعة، التي ترى الفوضى العامة شرّاً أدهى من الحكم الظالم⁽¹⁾، إذا أخذنا في الاعتبار ذروتها المحتومة كالحرب الأهلية. ويُستشهد بتعرض النبي للظلم 12 عاماً في مكة، من دون اللجوء إلى العنف، كمثال على هذا الاستدلال الإسلامي⁽²⁾. والمصدر الثاني هو سهولة استطاعة أعداء خارجيين، مع إشارة خاصة إلى إسرائيل، اختراق مجتمع بلا قانون، وخصوصاً في بيئة حرب أهلية. ولهذه الأسباب بالذات مارس حزب الله أقصى درجات ضبط النفس في وجه قيام الحكومة بقتل عدد من متظاهري حزب الله الذين شاركوا في مسيرة احتجاج على اتفاق أوسلو في 13 أيلول/ سبتمبر 1993، أي في ما يُعرف بمجزرة أيلول⁽³⁾.

لكن التحريم الإسلامي للحرب الأهلية وتسلسل إسرائيل الأكيد إلى الساحة اللبنانية بموجب سيناريو كهذا ليسا الدافعين الوحيدين لنفور حزب الله من الفوضى. فحزب الله يرى أنّ تركيز جميع الجهود على إزالة نظام ظالم يصرف الانتباه عن أولوية التحرير التي تتقدم على الاهتمامات كافة. وعلى نحو مغاير لبعض الإسلاميين السُّنة، الذين يرون أن أنظمتهم المحلية هي عدوهم المباشر⁽⁴⁾، يرى حزب الله أنّ إسرائيل تهديد أكبر كثيراً من السياسات الظالمة للحكومة اللبنانية والتركيبية الطائفية الجائرة التي تقوم عليها⁽⁵⁾. وهكذا، وكما أشرنا في

(1) نصر الله، «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(2) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(3) «العهد»، 19 أيلول/ سبتمبر 1997.

(4) Youssef Choueiri, *The Political Discourse of Contemporary Islamist Movements*, in *Islamic Fundamentalism*, ed. Youssef Choueiri (Boston: Twayne, 1990), p. 21.

(5) هذه هي أسباب ظلمها كما ذكرها حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997 وقاسم، 17 آذار/ مارس 1998 في مقابلات شخصية.

القسم السابق، تبرز إسرائيل بوصفها الدولة الظالمة التي لا نظير لها، بينما تُعتبر دول وأنظمة ظالمة مرة أخرى مقيتةً بدرجة دنيا.

تشمل فئة الأنظمة الظالمة مجموعة واسعة من الحكومات التي تتفاوت درجات ظلمها وشرعيتها. ومع أن الحكم اللبناني يُعتبر ظالماً، لا يُنظر إليه كأنه لا يفعل شيئاً على صعيدي البنية التحتية والتعليم⁽¹⁾. وأكثر من ذلك هو أنّ الفارق الدقيق الذي يراه حزب الله بين الظلم واللاشرعية يتضح في إضفائه الشرعية⁽²⁾ أو الدستورية⁽³⁾ على الحكم اللبناني. وعلى الرغم من أن الحزب لا يستطيع منح أنظمة عربية ظالمة أخرى شرعية بالنظر إلى أنّ سلطتها السياسية ليست مستمدة من الله ولا من الشعب، فإنه لا يؤيد استخدام العنف ضدها.

في الواقع، يحض حزب الله الجماعات الإسلامية على اعتماد الحوار الداخلي⁽⁴⁾ والتصالح⁽⁵⁾ مع الدول التي تُعتبر غير شرعية وظالمة أكثر من الدولة اللبنانية. إنّ الشعب الجزائري مظلوم⁽⁶⁾ على يد النظام الجزائري، الذي ألغى نتائج الانتخابات البرلمانية وحلّ البرلمان. ورغم ذلك، لا يوافق الشيخ نعيم قاسم، نائب الأمين العام لحزب الله، على استخدام العنف من قبل بعض الإسلاميين⁽⁷⁾. بل إنّ السيد نصر الله

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(2) المصدر نفسه.

(3) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(4) «الموقف»، لا تاريخ، ص 4.

(5) «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(6) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(7) المصدر نفسه.

يقول: إن حزب الله لا يعرف أحداً من جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر⁽¹⁾، وهي منظمة يميزها معظم مسؤولي حزب الله عادة من الجماعة الإسلامية المسلحة التي تُعتبر عموماً من مرتكبي العنف⁽²⁾.

وللسبب ذاته، يناشد الحزب الإسلاميين المصريين الامتناع من رفع السلاح في وجه الدولة⁽³⁾، ويدعو إلى حوار بين الجانبين⁽⁴⁾. إذ بدلاً من استهداف الدولة المصرية برئاسة حسني مبارك⁽⁵⁾، ينبغي استخدام أسلحة الإسلاميين ضد عدو مصر الأساسي، إسرائيل⁽⁶⁾. وعلاوة على الخوف من حرب أهلية⁽⁷⁾، فإن هذا هو الأساس المنطقي نفسه الذي تستند إليه جميع توصلات حزب الله إلى الإسلاميين كي يتصالحوا مع أنظمة ظالمة وغير شرعية.

وفوق هذا كله، يصرّح الحزب بأن مراجعه الدينية لا تضيي الشرعية على الأنظمة السياسية الظالمة فحسب، بل توصي أحياناً بالمشاركة فيها، إذا كانت المشاركة تدرأ أسباب الشر أو تصون المصالح⁽⁸⁾. وكما صرح حسين الموسوي، ليس من الصواب تحاشي نظام تشوبه الشوائب، عندما يكون في إمكان المشاركة السياسية، أو المشاركة البرلمانية، بتعبير أدق، أن تخدم المصالح الإسلامية⁽⁹⁾. وهذا الاستنتاج غير محصور في

(1) «السفير»، 24 آب/ أغسطس 1998.

(2) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(3) حسن نصر الله، «كلام الناس»، LBC، آذار/ مارس 1997.

(4) «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(5) السيد عباس الموسوي، ربيع الثاني 1405، بيروت، أمير الذاكرة، ص 189.

(6) نصر الله، «كلام الناس»، LBC، آذار/ مارس 1997.

(7) السيد حسن نصر الله، «على الهواء»، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

(8) «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(9) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

دول تلطف شرعيّتها من ظلمها، مثل لبنان، بل يشمل أيضاً أنظمة سياسية ظالمة وغير شرعية مثل تركيا⁽¹⁾.

من هنا، على الرغم من أن تركيا مدانة بعنف بسبب مأسستها العلمانية كدين للدولة، وعلى الرغم من محاولاتها طمس هوية المجتمع التركي الإسلامية⁽²⁾، فإن حزب الله يمتدح المسار الديمقراطي لحزب الرفاه الإسلامي⁽³⁾. ولكن إذا أسفرت المشاركة عن شر أكبر [من الإقصاء السياسي]، عندئذ فقط يحرمها الفقهاء الشيعة⁽⁴⁾، كما هي حال المشاركة في السلطة الوطنية الفلسطينية بقيادة ياسر عرفات الذي لا يحبذ حتى إجراء الحوار معه⁽⁵⁾.

وحيث يكون المشاركة والحوار ممنوعين، يُسمح بالعنف. فعندما يكون سبب الفساد كبيراً بحيث يتعذر أيُّ حل آخر، يصبح العنف السياسي مسوّغاً⁽⁶⁾. ولذلك، فإن عدم شرعية الحكم أو الظلم وحدهما غير كافيين لتبرير العصيان المدني، وكذا الأمر في حال وُجدا معاً في دولة واحدة. بل إن ما يبرّره ممارسة الدولة الظلم بصورة صارمة لا تطاق بحيث تُخضع الشعب لحكم موالٍ للصهيونية أو تهدد من ناحية أخرى وجود الإسلاميين بالذات. والدول التي ينطبق عليها هذا الوصف تُعتبر أدهى شراً من أي فوضى قد تنجم عن محاولات الإسلاميين الإطاحة بها.

(1) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997 ومرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(3) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(4) «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(5) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(6) «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

إن إسرائيل، كنموذج أول للظلم في أقصى أشكاله، تمثل الدولة التي لا يمكن التعاون معها. ولهذا السبب، يُنظر إلى أي نظام يكون جزءاً من المخطط الإسرائيلي كنظام جائر ويغدو اللجوء إلى العنف ضده جائزاً تماماً بل إلزامياً. وعلى أساس هذا المنطق الخُلقي كرر حزب الله إعلان نيّته تدمير نظام أمين الجميل. فخلافاً لنظام ما بعد الطائف، الذي كان مجرد ظالم، وبالتالي لا يستحق التدمير، كان مبرّر تدمير نظام الجميل نفاقه وظلمه وتجديفه بسبب ارتباطه بإسرائيل، التي تهدّد بدورها وجود حزب الله بحد ذاته⁽¹⁾.

والحزب ليس راضياً عن ياسر عرفات بسبب مدهنته للإسرائيليين، والدخول معهم في اتفاقيات. لكنّه في السنتين الأخيرتين كفّ عن التشهير بياسر عرفات علناً⁽²⁾.

إنّ خطر الاستئصال على يد دولة شديدة في القمع هو المثال الآخر الذي يبرر استخدام العنف⁽³⁾. ومع أنّ حزب الله كرّر إدانته لدورة العنف الذي اعتمده الإسلاميون الجزائريون (كما أشير أعلاه)، فإنّه يعتبر رد جبهة الإنقاذ الإسلامية الكفاحي الأوّلي على الانقلاب العسكري (وقد تخلّى عن ذلك الرد لاحقاً) عملاً مشروعاً من أعمال الدفاع عن النفس⁽⁴⁾. وكما صرّح يوسف مرعي، فإنّ الدفاع عن النفس هو المبرر

(1) الشيخ صبحي الطفيلي، «العهد»، 21 شعبان 1470.

(2) السيد حسن نصر الله، يوم القدس، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، آذار/ مارس 1997.

(3) انظر: نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997؛ ونصر الله، تلفزيون أوربت، شباط/ فبراير 1997.

(4) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

القرآني لحمل السلاح ضد دولة ظالمة⁽¹⁾. ولذلك، فإن العنف السياسي مشرعن خُلقيًا ودينيًا كجهاد دفاعي إذا كان هدفه الأسمى الحفاظ على الذات.

التكيف السياسي مع الدولة اللبنانية التكيف مع النظام السياسي

إنّ موافقة حزب الله على التزام الدستور اللبناني الذي أُعيد صوغه، وقراره المشاركة في الانتخابات البرلمانية سنة 1992، أي في النظام السياسي في ما بعد الطائف، باعتبارها شكلاً من أشكال التكيف السياسي يجب أن يُنظر إليها ضمن إطار قواعده الخُلقية بشأن العنف والتكيف السياسيين في أنظمة علمانية ظالمة. وهكذا، على الرغم من أنّ المرء لا يستطيع تجاهل الأساس المنطقي المعتاد للحزب في ما يخص التكيف مع الدولة اللبنانية، وهو تكيف يتصل بانتهاء الحرب الأهلية في سنة 1989 وإرساء أولوية المقاومة في سنة 1990⁽²⁾، فإنّ إدراكه المتبدل لهذه الدولة من فهم يبرّر الرفض الثوري إلى فهم جدير بالتكيف السياسي، يوفر تبصراً أعمق في تحوّل موقفه السياسي.

وبصرف النظر عن نظام الجميل نفسه، وهو الذي وصم بالحكم الظالم والمنافق والمجذّف كما أُشير سابقاً، فقد نُظر إلى النظام السياسي الذي عمل فيه، والذي كان متطابقاً معه تماماً، باعتباره لا يقلّ ظلماً عنه. ولم ينشأ مثل هذا الفهم من الطبيعة غير الإسلامية للدولة اللبنانية،

(1) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(2) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998. انظر أيضاً: نصر الله، تلفزيون (MTV)، تموز/ يوليو 1998 و «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

وإنما من صورته الظالمة أساساً⁽¹⁾ التي أُسست على الهيمنة السياسية للطائفة المارونية. ولذلك كان وصف الحزب له بأنه نظام طائفي فاسد⁽²⁾ نتاج مأسسة هذه السيطرة.

وهكذا، كانت معارضة حزب الله الأسس الطائفية لهذا النظام تقتضي ضمناً معارضة مبدأ الطائفية السياسية بمقدار ما كانت ترفض احتكار الموارد للامتيازات الطائفية⁽³⁾ التي كان على النظام أن يقدمها. وبعبارة أخرى، في حين أنّ استخفاف حزب الله بالنظام السياسي ينبع من نبذه للطائفية السياسية بحدّ ذاتها، فإن جذوره تكمن بشكل جزئي في ضالة تمثيل الطائفة الشيعية.

وبموجب ذلك، لم يكن ثمة سبيل كي يتصالح الحزب مع النظام الذي لم يكن جائراً بفعل جوهره الطائفي فحسب، بل أيضاً بفعل تقسيمه حصصه الطائفية على أساس غير منصف تماماً. ولأن مثل هذا النظام لم يكن إصلاحه السياسي ممكناً، بل كان يقتضي تجديداً ثورياً يقتلعه من جذوره، فقد كان لا بد أن تأتي أيّ معارضة له من خارج حدوده الدستورية، وإلا فستكون حامية وحارسة للدستور الساري المفعول⁽⁴⁾. وفي الواقع، كانت معارضة حزب الله للنظام السياسي ما قبل الطائف قد جعلته حزباً نقيضاً للنظام، إذا أردنا استعارة مصطلح سارتوري، وساعياً لتغيير نظام الحكم بالذات. ليس هذا فقط، بل جعلته حزباً ثورياً يسعى لتغيير النظام من خارجه⁽⁵⁾.

(1) «الرسالة المفتوحة»، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 176.

(3) هذه العبارة مستخدمة في «الرسالة المفتوحة» ص 176.

(4) المصدر نفسه، ص 176 - 175.

(5) هذه المصطلحات مستعارة من Sartori, p. 133.

وبصوغ دستور جديد بمقتضى اتفاق الطائف لسنة 1989، تعرّض فهم حزب الله للدولة لتحوّل كبير. وعلى نحو موازٍ، تحوّل الحزب من حزب ثوري رافض ونقيض للنظام كلياً إلى حزب نقيض للنظام من موقع المعارضة⁽¹⁾. ومع ذلك، فحتى كحزب نقيض للنظام، لا يمكن تصنيف نفوره السياسي من الدولة تحت فئة انعدام المعايير، بحسب ملبريث وجويل - فهو تصنيف يدل على رفض لكل من المبادئ والمؤسسات الداعمة للنظام السياسي⁽²⁾ - حيث إنّ الحزب رفض الجوهر الطائفي للنظام لكنّه لم يرفض هيكلية المؤسساتية. وللسبب عينه، لا يمكن تصنيفه تحت فئة اللامبالاة، التي تشير إلى عدم الثقة بالحكم وبقيادة البلد السياسية، من دون التشكيك في النظام السياسي الذي يعملان ضمنه عندما رفض النظام السياسي. وبعبارة أبسط، على الرغم من تعرّض فهم الحزب للدولة لتحوّل فقد بقي موقفه منها موقفاً متضارباً.

فمن جهة، انتقد الحزب اتفاق الطائف بقسوة؛ لأنّه قام بمجرد تعديل الدستور السابق، وحافظ بالتالي على الجوهر الطائفي للنظام السياسي إلى حدّ أنّ الطائفية أصبحت دستورية تماماً⁽³⁾. وعلاوة على ذلك، رغم معادلة المناصفة التي نص عليها الاتفاق، والتي تقسم السلطة بين المسلمين والمسيحيين بالتساوي، يستمر الموارنة في لعب دور مهيمن في النظام من خلال رئسهم الذي لا يساءل سياسياً، وكذلك من

(1) Ibid., p. 132.

(2) هذه المصطلحات مأخوذة من Milbraith and Goel. in Nahfat Nasr and Monte Palmer, «Alienation and Political Participation in Lebanon», International Journal of Middle East Studies (1977), p5 509.

(3) حزب الله، المكتب السياسي، لجنة التحليل والدراسات، وثيقة الطائف: دراسة في المضمون (بدون مكان، 1989)، ص 5 و 53.

خلال وزاراتهم ونوابهم⁽¹⁾. وفي المقابل، يبقى المسلمون عرضة للمساءلة سياسياً، ومجردين مع ذلك من أي سلطة حقيقية⁽²⁾.

لهذا السبب، سيكون الموارد غير راغبين في إلغاء الطائفية السياسية. وبالتالي، على الرغم من أن الاتفاق يدعو إلى إلغاء الطائفية السياسية على مراحل بواسطة مجلس وطني يرئسه الرئيس، فإنه لا يمكن أبداً تحقيق موافقة مجلس الوزراء وأغلبية الثلثين في مجلس النواب المطلوبتين للمصادقة على مثل هذا المشروع⁽³⁾.

لكن من جهة أخرى، لا يرى حزب الله اتفاق الطائف شراً بالكامل⁽⁴⁾، كما جاء في زعم ماغنوس رانستورب من أن رفض الحزب للاتفاق رفض متسق⁽⁵⁾. ففي الاتفاق سمات إيجابية معينة، مثل إنهائه الحرب الأهلية⁽⁶⁾ واشترائه صراحة ضرورة إلغاء الطائفية السياسية (بالرغم من عدم قابلية هذا الهدف للتنفيذ) في المستقبل، تلطف جوانبه السلبية وتجعله مقبولاً أكثر عند الحزب⁽⁷⁾.

(1) حزب الله، المكتب السياسي، لجنة التحليل والدراسات، وثيقة الطائف: دراسة في المضمون (بدون مكان، 1989)، ص 13 و 39.

(2) على سبيل المثال، لن يكون رئيس الوزراء السني حراً في اختيار وزرائه، بل سيطلب موافقة رئيس الجمهورية. المصدر نفسه، ص 45.

(3) المصدر نفسه، ص 12 و 51.

(4) إبراهيم أمين السيد (كلمة ألقاها في البرلمان، بيروت، شباط/ فبراير 1997)، تلفزيون المنار.

(5) Ranstorp, p. 143.

(6) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(7) مقابلة أجرتها المؤلفة مع علي فياض، على شريط تسجيل، بيروت، شباط/ فبراير

2000. انظر أيضاً: Matts Warn, «A Voice of Resistance: The Point of View of

Hizballah», Advanced Course in Political Science, May (1997 Department of

Political Science, Stockholm University, Stockholm), p. 48.

ولهذا السبب لا يعتبر الحزب تسربه إلى نظام دَعا سابقاً إلى تدميره كلياً أمراً متضارباً مع تعهده بإلغاء الطائفية السياسية⁽¹⁾. وليست نية الدستور اقتلاع الطائفية من النظام السياسي هي العنصر الوحيد الذي يميّزه من الدستور السابق، بل إن توزيعه للسلطة بصورة أكثر إنصافاً بين الطوائف هو ما يفرقه أكثر عن دولة ما قبل الطائف. وعلى الرغم من عدم مساءلة الرئيس الماروني سياسياً، فإن الحزب يعترف بأن جزءاً كبيراً من السلطة التي كان الرئيس يزاولها في الماضي قد نُقل إلى مجلس الوزراء المتعدد الطوائف⁽²⁾. وإلى جانب إعادة توزيع أخرى للسلطة ضمن هيكلية الدولة، وهي الأمر الذي أدى إلى إنقاص هيمنة الموارد السياسية، فقد عني تناقص سلطة الرئيس أنّ هيكلية النظام تعرضت لتغيير بالغ الأهمية على الرغم من بقاء أسس النظام الطائفية على حالها من الناحية السياسية⁽³⁾. وهذه التغييرات البنيوية تفضي بدورها إلى استئصال الطائفية السياسية من داخل النظام بقدر ما يجري توسيع نطاق المشاركة السياسية لأولئك المعارضين للطائفية (أي المسلمين)⁽⁴⁾.

وفي الواقع، مع أنّ تكيف الحزب مع النظام الطائفي بعد الطائف يمكن إسناده إلى توزّع السلطة بين الطوائف على قدم المساواة نسبياً،

(1) كما تتهّم مي شرتوني - دوبري في : **Hizballah: From Militia to Political Party**», in Lebanon on Hold: Implications for Middle East Peace, eds Nadim Shehadi and Rosemary Hollis (London: The Royal Institute of International Affairs; Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1996), p. 60.

(2) فياض، 18 شباط / فبراير 2000.

(3) مقابلة أجرتها المؤلفة مع محمد رعد، على شريط تسجيل، بيروت، 9 آذار / مارس 1998.

(4) المصدر نفسه.

فإنّ الحزب لا يزال يرفض الأساس الطائفي للنظام. وفي حين أنّ اتفاق الطائف وسّع نطاق المشاركة السياسية الشيعية ومنح منصب رئيس المجلس النيابي، الذي لا يزال محفوظاً للشيعية، سلطات أكبر، فإنّ هذا لا يقلل من حتمية اجتثاث الطائفية⁽¹⁾.

ولذلك، لا يمكن قبول اتفاق الطائف كصيغة نهائية⁽²⁾، وإنما يجب أن يعامل كاتفاق مؤقت عرضة للتعديل. لكن اعتراف الحزب بأن إزالة الطائفية السياسية ستكون شاقة للغاية، بالنظر إلى الحضور المسيحي الواسع في مجلس الوزراء والبرلمان، يعني أنّ الاتفاق نهائي عملياً وإن يكن غير نهائي نظرياً.

وهكذا، سيتعايش حزب الله مع الاتفاق من دون أن يمنحه شرعية⁽³⁾، وذلك بوصفه اتفاقاً غير نهائي من الناحية النظرية لكنه نهائي في الواقع ويمثل أكثر من مجرد إصلاح للنظام السابق لكن أقل من تغيير جذري، وهو لذلك ليس شراً كله ولا خيراً كله⁽⁴⁾. وسيعمل الحزب من داخل حدود هذا النظام الفاسد أو غير الشرعي بصورة أساسية، وذلك من أجل تغييره⁽⁵⁾. وبعبارة أخرى، سيعارض هذا النظام على أساس قانوني، وسيمنحه اعترافاً على أساس واقعي.

إنّ هذا القرار باحترام استمرار هذا النظام رغم ظلمه يقوم على نفور

(1) فياض، 18 شباط/ فبراير 2000.

(2) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(3) إبراهيم أمين السيد، تلفزيون المنار، شباط/ فبراير 1997.

(4) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(5) المصدر نفسه.

الحزب من الفوضى⁽¹⁾. وكما ذكر أعلاه، ثمة مبدأ أساسي في فكر حزب الله السياسي هو تلافي الفوضى العامة. ولذلك، فإنّ تشديد حسين الموسوي على أنّ حكومة ظالمة خير من فوضى يمكن أن ينسحب على النظام السياسي ككل. والتمييز الطائفي المتأصل في النظام الراهن يدل بوضوح على أنه ظالم⁽²⁾، لكنّ، خلافاً لنظام ما قبل الطائف، ليس ظالماً بما يكفي تسويغ أرجحية حرب أهلية. وحتى لو لم يكن الحزب منغمساً كلياً في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي - حيث كان الانتباه سيُصرف عن المقاومة في ما لو سعى الحزب لإطاحة النظام - فإنّ سمات النظام الإيجابية تجنّب الحاجة إلى تقويضه تماماً.

التكيف السياسي مع أنظمة ما بعد الطائف

على ما يبدو، لا يمكن اعتبار مواقف حزب الله من حكومات ما بعد الطائف أمثلة نموذجية للتكيف السياسي بسبب الطبيعة المتعارضة لهذه المواقف. لكن إذا قورنت بتحريم الحزب لنظام الجميل، فإنّ كلاً من شكل هذه المعارضة ومضمونها يمثل خروجاً جذرياً على ذلك الموقف إلى درجة أنه لا يمكن استخدام مصطلح لوصفه أقلّ من مصطلح التكيف.

وكنظام، ارتبط بإسرائيل، التي بدورها هدّدت وجود حزب الله بالذات، حقق حكم الجميل المعيارين الأنفي الذكر اللذين يسميانه ظالماً بشكل مطلق يستوجب الرد عليه بعنف سياسي أو ثوري. ولذلك، سيكون التصدي للنظام من داخل مؤسّساته محرّماً خُلقياً ودينيّاً، وغير مجدٍ أيضاً، كما سيكون معارضة سطحية تتفق مع النظام القائم في نهاية

(1) «العهد»، 21 تشرين الثاني / نوفمبر 1997.

(2) حسين الموسوي، 21 آب / أغسطس 1997.

الأمر، وتضفي الشرعية على النظام السياسي الظالم⁽¹⁾. وبعد 12 عاماً، لا يزال صدى هذا الأساس المنطقي يتردد في قول محمد محسن الذي يرى أنّ أيّ قوة سياسية أرادت مواجهة نظام الجميل من داخل النظام السياسي كان لا بد لها، تحديداً، من الإذعان لهيمنة الموارد السياسية⁽²⁾.

وفي حين أنّ العامل الأساسي الذي أجاز لحزب الله المشاركة في نظام ما بعد الطائف كان فهمه المتغير للنظام السياسي اللبناني، فقد سهّلت هذه المشاركة لأن حكومة رفيق الحريري لم تُعتبر ظالمة بالقدر الذي يبرر تدميرها. أضف إلى ذلك أنّ الحكومة والنظام أصبحتا منفصلين في نظام ما بعد الطائف، خلافاً لما كان عليه الحال في حكم الجميل الذي كان مرتبطاً بالنظام السياسي الجائر ارتباطاً مباشراً. وقد مكّن هذا حزب الله من الحفاظ على النقاء الأيديولوجي لمعارضته لنظام الحريري ومدّه بوسائل توجيه هذه المعارضة بصورة غير عنيفة سياسياً وشرعية دينياً وخلقياً.

وعلاوة على ذلك، لم تتخذ هذه المعارضة شكل مقاطعة تعارض الحكومة في كل مسألة يمكن تصورها، بل كانت مقاطعة عارضت وأيدت مختلف سياسات الحكومة بصورة انتقائية ووفق معايير عقلانية⁽³⁾. لقد كانت، كما وصفها حزب الله، معارضة بناءة⁽⁴⁾ تنتقد الحكومة وسياساتها بطريقة مسؤولة دون أن يغيب الصالح العام، خلافاً للمعارضة الهدامة التي تعيق عمل الحكومة على أساس واحد هو عداؤها

(1) «الرسالة المفتوحة»، ص 176.

(2) محمد محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(3) علي فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(4) نصر الله، تلفزيون المنار، أيلول/ سبتمبر 1996.

لها⁽¹⁾. وهكذا، على الرغم من أن حزب الله طلب مرتين التصويت على حجب الثقة عن حكومات الحريري في سنتي 1992 و 1996، فقد تصرّف نوابه في البرلمان بحس مسؤول ومتعاون في جهرهم بمعارضتهم لحكومة الحريري، على حد قول أغسطس ريتشارد نورتون⁽²⁾.

ولأن الحزب فضل ألا يعارض الحكومة على نسق واحد، أو يركز نشاطه البرلماني على مسائل إسلامية مميزة⁽³⁾، فقد كانت معارضته للحكومة نقداً سياسياً واجتماعياً - اقتصادياً قائماً على قضايا⁽⁴⁾، سعى (ولا يزال يسعى) وراء إنجاز قضايا علمانية مثل إلغاء الطائفية السياسية، والعدالة الاجتماعية للمظلومين، والحريات العامة، ونشر السلطة السياسية، والشفافية السياسية. وطبقاً لذلك، تمحور انتقاده للحكومة حول الموضوعات الشعبية كالفساد السياسي وعدم الكفاية الإدارية والإنفاق المفرط على مشاريع إعادة إعمار ضخمة وتخلّف المناطق المحرومة⁽⁵⁾.

(1) أخذت هذه المصطلحات عن جيوفاني سارتوري: Giovanni Sartori, **Opposition and Control: Problems and Prospects, Government and Opposition** 1, no1. (Winter 1966), p. 101.

(2) Augustus Richard Norton, «**Hizballah: From Radicalism to Pragmatism?**» Middle East Policy 5, no4. (Jan 1998)., p. 156.

(3) ملاحظة أدلت بها دوبري أيضاً، ص 61.

(4) Nilufer Gole, «**Authoritarian Secularism in Islamist Politics: The Case of Turkey**», in Civil Society in the Middle, East, ed. Augustus Richard Norton, vol2 (Leiden, NY, Cologne: Brill, 1996), p. 29. ويطبق غول هذه المصطلحات

على حزب الرفاه التركي، وأجدها أنا أيضاً منطبقة على حزب الله.

(5) انظر: نصر الله، تلفزيون المنار، أيلول/ سبتمبر 1996 بشأن خلاصة لمثل هذه القضايا؛ انظر أيضاً: Dubarry, p. 61.

وفي الواقع، على الرغم من أنّ معارضة الحزب ليست مقصورة على الحكومة، بل تمتد إلى نظام الحكم في حدّ ذاته، فإن طبيعة معارضته المسؤولية والبناء تجعل سلوكه السياسي أقرب إلى معارضة دستورية منه إلى معارضة مضادة للنظام⁽¹⁾. وكما أدرك سارتوري الفارق، فإن الأحزاب المندرجة تحت الفئة الأولى ترضى بأساسيات النظام السياسي، بينما الأحزاب المندرجة تحت الفئة الأخيرة ترفض هذه الأسس⁽²⁾.

وفي حين أنّ مثل هاتين الفئتين كانتا ربما تستبعد إحداهما الأخرى في منتصف الستينيات، عندما وصفهما سارتوري، فإنّ هذا الرأي يواجه تحدياً من ظهور أحزاب مؤخراً مضادة للنظام تقوم على قضايا وهي بالتالي بناءة ولا تركز جهود مشاركتها على تغيير النظام بقدر ما تركزها على الإتيان بحكومة تتمتع بمقدار أكبر من المسؤولية. وتمثل أحزاب إسلامية، مثل حزب الله والرفاه التركي⁽³⁾، بالإضافة إلى مختلف الأحزاب الشيوعية الموجودة في أوروبا، نوعاً جديداً من الأحزاب: مضادة للنظام في الجوهر لكنها دستورية في الشكل.

إنّ معارضة حزب الله للحكومة اللبنانية ليست بناءة في الشكل فحسب، بل هي أيضاً ناضجة سياسياً في المضمون. ومع أنّ الحزب يصف الحكومة بأنها حكومة ظالمة جاءت إلى السلطة من طريق استغلال الظروف وتحريف الإرادة العامة وتزوير الانتخابات، وهي بالتالي لا

(1) كما عرّفها سارتوري في: Sartori, *Opposition and Control*, p. 151.

(2) المصدر نفسه.

(3) انظر مثلاً: Gole, p. 29.

تمثّل الشعب اللبناني حقّ تمثيل⁽¹⁾، فإنّه يقرّ بأنّها لا تزال شرعية نظرياً⁽²⁾.

ولهذا السبب، لم يوافق الحزب على حملة العصيان المدني أو ثورة الجوع، التي أطلقها الأمين العام الأسبق لحزب الله الشيخ صبحي الطفيلي. وكانت حجته أنّ الوسائل التي استخدمها الطفيلي لتحقيق مطالبه كانت غير معقولة مع أنّ تلك المطالب (الهادفة إلى تحسين الأوضاع المعيشية في البقاع) مبرّرة⁽³⁾. والواضح أنّ الحزب لم ير أنّ استخدام العنف ضد حكومة ظالمة، لكنّها شرعية، كان مبرّراً دينياً أو خُلقيّاً، وخصوصاً أنّ الفوضى العامة كانت النتيجة المرجحة أكثر مما عداها.

ومع أنّ موقف الحزب المتبدل تجاه المشاركة في حكومة الحريري غير مرتبط بالشرعية الفعلية للحكومة، فإنّه كان مؤشراً آخر على نضج الحزب السياسي. فعلى الرغم من أنّ رفض المشاركة في حكومة الحريري كان قائماً في البداية على أسس المبدأ، فإنّ أولئك الذين اعترضوا على هذه المشاركة لاحقاً إنما رفضوها على أسس سياسية⁽⁴⁾. وكان هذا التغيير منسوباً، في جزء كبير منه، إلى تمييز الحزب بين حكومة تشارك في مفاوضات مع إسرائيل نظرياً فقط، وحكومة كانت

(1) قاسم، 7 آذار/ مارس 1998؛ رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(2) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997؛ رعد، 9 آذار/ مارس 1998؛ قاسم، 7 آذار/ مارس 1998، الذي يفضل مصطلح الدستوري.

(3) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997؛ انظر أيضاً: السيد حسن نصر الله، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 8 آب/ أغسطس 1997.

(4) فيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

تفاوضها من الناحية التقنية⁽¹⁾. وبدورها، كانت قدرة حزب الله على إجراء هذا التمييز مسرة جداً بتراجع أرجحية سلام لبناني - إسرائيلي خلال ولاية الحريري الثانية في الحكم، ومن هنا الطبيعة النظرية لمفاوضات حكومته مع إسرائيل.

باختصار، لم يعد حزب الله من القائلين إن المشاركة في الحكومة غير شرعية، الأمر الذي أتاح لبعض أعضاء الحزب تأييد مثل هذه المشاركة، بينما اعترض آخرون عليها بسبب سياسات نظام الحريري الاجتماعية - الاقتصادية⁽²⁾. وكان رفض حزب الله المشاركة في الحكومة على أسس مبدئية سيقصر على حكومة توصلت إلى اتفاق سلام مع إسرائيل، أو كانت تجري مفاوضات معها، أو توشك على دخول مفاوضات معها.

غير أن مشاركة حزب الله في حكومة ليست في مفاوضات مع إسرائيل ولا توشك على دخول مفاوضات كانت مع ذلك غير مضمونة، كما أظهرت قضية حكومة الحريري الثانية. وقد بين رفض حزب الله المشاركة في حكومة سليم الحص، التي كان يُنظر إليها بعين الرضا والتي لم تكن توشك على دخول مفاوضات مع إسرائيل، أن الاعتبارات الاجتماعية - الاقتصادية عائق كبير أمام المشاركة، وبالتالي أمام التكيف السياسي التام، مثلما هي الاعتبارات الأيديولوجية.

فكما صور الحزب، كان النظام الذي أنشئ في نهاية سنة 1998 بقيادة رئيس الوزراء الحص ورئيس الجمهورية إميل لحود قد اتخذ موقفاً

(1) قاسم، 7 آذار/ مارس 1998.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

غير مسبوق تجاه المقاومة وأبدى اهتماماً ورؤية لا نظير لهما بشأن التنمية المتوازنة في المناطق المحرومة⁽¹⁾. وكان نظاماً مميزاً بخصائص إيجابية كمؤهلات وزرائه ونزاهتهم⁽²⁾، وإخلاص رئيسه⁽³⁾. يضاف إلى ذلك أن الحزب رشّح الحص لرئاسة الوزارة، وكان هذا أيضاً مؤشراً على دعمه لهذه الحكومة⁽⁴⁾.

لكن على الرغم من هذا الإظهار الصريح للتأييد، عزف الحزب عن منح ثقته لحكومة الحص واختار، بدلاً من ذلك، الامتناع عن التصويت زاعماً أنه لا يستطع التصويت لمصلحة حكومة، مهما كانت مرضية، قبل رؤية أدائها العملي⁽⁵⁾. وكما تبين، كانت التركة الاقتصادية التي خلفتها مشاريع الحريري لإعادة الإعمار قد تركت للحكومة الجديدة مجالاً ضيقاً للمناورة وأعجزتها إذ ذاك عن تنفيذ الكثير من خططها للتنمية. وهكذا، ادّعى الحزب أنه كان سيُحجم عن الانضمام إلى مثل هذه الحكومة حتى لو أُتيحت له الفرصة لذلك. فوجوده في حكومة لا يملك الكثير من السيطرة على سياساتها لن يكون مفيداً لحاجات الناس ومطالبهم وسيجعله بسبب ذلك طرفاً غير مؤثر في عملية صنع القرار لكنه سيؤدي أيضاً إلى تحميله مسؤولية أخطاء لم يرتكبها⁽⁶⁾.

(1) «حرمون»، 27 كانون الأول/ ديسمبر 1998.

(2) «نداء الوطن»، 14 كانون الأول/ ديسمبر 1998.

(3) «حرمون»، 27 كانون الأول/ ديسمبر 1998؛ انظر أيضاً: «المسيرة»، 21 كانون الأول/ ديسمبر 1998 بشأن تقدير حزب الله الإيجابي للحدود.

(4) The Daily Star, 22 Dec. 1998.

(5) «حرمون»، 27 كانون الأول/ ديسمبر 1998.

(6) السيد حسن نصر الله استشهد به في «الحوادث»، 19 آذار/ مارس 1999.

خلاصة القول إن مشاركة حزب الله في أي حكومة في المستقبل ليست محكومة فقط بتطورات عملية السلام واحتمال إبرام اتفاق سلام لبناني - إسرائيلي، بل إنها مرتبطة أيضاً بحالة الاقتصاد. وفي حين أنّ الحزب يستطيع، بصورة معقولة تماماً، الانضمام إلى حكومة كالحكومة الحالية، ثم ينسحب منها حالما توشك على المشاركة في مفاوضات السلام، فإنه لا يستطيع المشاركة في المقام الأول من دون تقدير الإمكانية القصوى لتنفيذ أهدافها الاقتصادية. ولا شك في أنّ الحزب ليس غافلاً عن الضغينة التي تنشأ مع وجوده في السلطة تحت شذائد اقتصادية أليمة، ولا عن ترف البقاء خارج السلطة في ظروف كهذه.

في التحليل الأخير، إن مدى تكيف حزب الله السياسي مع الحكومات اللبنانية مرتبط كثيراً باعتبارات سياسية كما هو مرتبط باعتبارات أيديولوجية ذات صلة بعملية السلام. وقد مكن هذا التجاور بين الأيديولوجي والسياسي معارضة الحزب لحكومة الحريري وشبه دعمه لإدارة الحص من اتخاذ شكل بناءً سياسياً ومحتوى واضحاً سياسياً، وهما من مستلزمات إطالة عمر أية مؤسسة حزبية.

الفصل الثاني

الدولة الإسلامية والديمقراطية

مثال الدولة الإسلامية

الدولة الإسلامية المثالية عند الشيعة الإمامية هي دولة الإمام علي . بيد أن توقعهم ليس مرتبطاً بها؛ بل هو مرتبطٌ بالإمام الثاني عشر، بالمهدي، غيبةً وظهوراً. في حين يريد السنة أو يسعون لبعث «العصر الذهبي» المتمثل في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي⁽¹⁾.

في ضوء أن تصوّر الشيعة للدولة الإسلامية ليس له سابقة تاريخية، فإنّ أفضل وصف له هو أنه يوتوبيا يجب أن تتحقّق ذات يوم. ولن يكون في الإمكان إقامة الدولة الإسلامية المثلى إلا بظهور المهدي أو الإمام المحتجب - الإمام الثاني عشر، والأخير بين الأئمة الشيعة، ويُعتقد أنه في غيبة منذ سنة 874 ميلادية ويتوقّع أن يرجع لإقامة حكم العدالة على الأرض. إلا أنّ الحزب لا يتوسع كثيراً في شأن الدولة المهديّة

(1) السيد محمد حسين فضل الله، «الوحدة الإسلامية والتغيير السياسي: مقابلة أجراها محمود سويد مع الشيخ محمد حسين فضل الله» في مجلة الدراسات الفلسطينية، 23، صيف 1995، ص 64.

الإسلامية، ما خلا أنها دولة لن يكون فيها مكان لغير المؤمنين⁽¹⁾.
ولذلك، فإنَّ صيغ حزب الله النظرية في ما يتعلق بالجمهورية الإسلامية
المثالية مرتبطة بما قبل الدولة الإسلامية المهدية. وبما أنَّ جمهورية إيران
الإسلامية تمثّل الحكم الإسلامي الوحيد في عصرنا⁽²⁾، وهي قريبة جداً
من هذا المثال، فإنَّ قدرأ كبيراً من نظرية الحزب بشأن الدولة مقتبس من
روح الله الخميني، فضلاً عن علماء مسلمين مثل السيد محمد باقر
الصدر والسيد محمد حسين فضل الله.

وسائل إقامة الدولة الإسلامية

يبقى مثال الجمهورية الإسلامية غير القابل للتطبيق، شأنها شأن
إقامة دولة إسلامية، الأساس الوطيد لبنية حزب الله الفكرية. وهكذا، في
حين أنَّ كثيراً من فكر الحزب السياسي مقتبس من الحركة الإنسانية
العلمانية، فإنَّ الحزب في جوهره حركة إسلامية ملتزمة التزاماً مخلصاً
بمبادئ⁽³⁾ الإسلام المحمدي الأصيل⁽⁴⁾. وقد يكون الاحتلال
الإسرائيلي المبرر الأول لوجوده، غير أنَّ غرضه الغالب هو خدمة الهدف
الإسلامي⁽⁵⁾.

وبما أنَّ السياسي والروحاني صنوان لا ينفصلان في نظر الشموليين

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(2) عبد الحميد المتولي، استشهد به في «العهد»، ربيع الأول 1407.

(3) السيد إبراهيم أمين السيد، استشهد به في «العهد»، 26 شعبان 1405.

(4) وحدة العلاقات الخارجية، «حزب الله: نظرة وأفكار» (بدون تاريخ، بدون مكان)،
ص. 2.

(5) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

الإسلاميين⁽¹⁾ كحزب الله الذي يعتبر الإسلام نظاماً كاملاً وشاملاً للحياة⁽²⁾، فإنّ هذا الهدف يستلزم بالضرورة تشكيل دولة إسلامية. ويلمّح الحزب بالكامل والشامل إلى القوانين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المتنوعة والمتجسدة في الشريعة التي، وفقاً للإمام الخميني، تفترض مسبقاً وجود دولة إسلامية لتنفيذها⁽³⁾. وعلى المنوال نفسه، يردد حزب الله⁽⁴⁾ صدى تصوّر الإمام الخميني لإقامة دولة إسلامية كواجب ديني⁽⁵⁾. وهكذا، على الرغم من أنّ انجاز دولة إسلامية مشروط بقابليته للتنفيذ كمشروع سياسي، فإنّ الحزب لا يزال يراه ضرورة مقدّرة دينياً.

وفي الواقع، إنّ فكرة وجود حركة إسلامية لا تطمح إلى هذا الهدف هي بعينها غير قابلة للتصور عند حزب الله⁽⁶⁾، ليس فقط لأنّ تنفيذها واجب ديني ملزم لكل مسلم، بل أيضاً لأنّ الإسلام يمثل النظام الصحيح

(1) William E. Shepard, «Islam and Ideology: Towards a Typology», International Journal of Middle East Studies 19 (1987), p. 308.

(2) «العهد»، 3 ربيع الثاني، 1407.

(3) Ayatullah Seyyid Ruhullah Mussawi Khumayni, Khumayni, in: انظر: Expectation of the Millenium: Shi'ism in History, eds Seyyid Hossein Nasr and others (Albany: State University of New York Press, 1989), p358.; Sami Zubaida, Islam: the People and the State (London and New York: I.B. Tauris and Co.Ltd., 1993), P.16; Norman Calder, Accommodation and Revolution, p. 9.

(4) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(5) Calder, Accommodation and Revolution, p.10.

(6) رأي للسيد حسن نصر الله مستشهد به في: غسان عزي، حزب الله: من الحلم إلى الواقعية السياسية (الكويت: دار قرطاس، 1988)، ص 77.

الوحيد للبشرية⁽¹⁾. وبما أن الإسلام المعتقد الوحيد القادر على تحقيق مجتمع العدالة والمساواة والحرية الكاملة، فإن أيّ مجتمع غير مؤسس على قاعدة الإسلام سيكون مشحوناً بالتقلب والحرمان والظلم كما تمثله الحالة اللبنانية⁽²⁾. وبينما يبدو هذا مناقضاً لما شُدد عليه آنفاً من أن العلمانية لا تساوى بالظلم، ومن ثم الحيف، فإنه يجب على المرء أن يتذكر أن الدولة الإسلامية تُعتبر الوسيلة الفضلى، وإن لم تكن الوحيدة، لتحقيق العدالة.

وعلى ذلك، ينبغي لجميع الدول في المنطقة أن تتوحد لتشكّل دولة إسلامية شاملة كلياً يكون لبنان فيها جزءاً أصيلاً⁽³⁾. وإذا لم يحدث، يجب إقامة جمهورية إسلامية ضمن الحدود اللبنانية استباقاً لظهور المهدي الذي سيؤسس حكم الإسلام في العالم أجمع.

لكن حتى هذا الهدف المحدود جرى التخلي عنه في ضوء صعوبة تحقيق دولة إسلامية في لبنان. فمثل هذا المشروع لا يرفضه المسيحيون والسنة والدروز اللبنانيون فقط، بل حتى جزء كبير من الطائفة الشيعية. واستناداً إلى ما ورد في دراسة جوديث حريق سنة 1992، فإن 13% فقط من الشيعة أيّدوا إنشاء جمهورية إسلامية في لبنان⁽⁴⁾. ولذلك، قلب

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(2) «العهد»، 23 شوال 5014.

(3) السيد حسين الموسوي مستشهد به في: Martin Kramer, **Hizballah: The Calculus of Jihad**, Bulletin: The American Academy of Arts and Sciences 47, no8 (May 1994), p.30.

(4) Judith Harik, **Between Islam and the System: Sources and Implications of Popular Support for Lebanon's Hizballah**, Journal of Conflict Resolution 40, no1 (March 1996), p56. and p.161.

ترتيب التنفيذ: بعد أن يشمل الإسلام المنطقة بأسرها تحت رعاية الإمام الثاني عشر، عندئذ فقط سيخضع لبنان لحكم إسلامي، إلا إذا اختار الشعب اللبناني إقامة دولة إسلامية قبل ذلك الأوان⁽¹⁾. وفي الواقع، تقوم نظرية الحزب بشأن الدولة الإسلامية على أن الجزء الأعظم من المجتمع اللبناني يجب أن يقبل بإقامة جمهورية إسلامية في لبنان.

وريثما تقوم الدولة المهدية الإسلامية، سيبقى مثال دولة إسلامية في لبنان معلماً دائماً من معالم بنية حزب الله الفكرية وفكره السياسي لكنه لن يظهر في برنامج السياسي⁽²⁾. ومع ذلك لا ينبغي أن يفسر هذا كتسوية يملها الواقع اللبناني فحسب، لكن يجب أن يفهم أيضاً كمراعاة بالغة لمعتقد أساسي في الدين الإسلامي، وبالتالي لأحد مكونات بنية الحزب الفكرية - التي تفترض أن الإسلام لا يمكن فرضه بالقوة على أتباع ديانات أخرى. وإشارة حزب الله إلى الأمر القرآني: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، في كل من رسالته المفتوحة لسنة 1985⁽³⁾، وفي حديث للشيخ نعيم قاسم بعد ذلك بـ 14 عاماً⁽⁴⁾، تدلّ على شدة التمسك بهذا الاقتناع. وعلاوة على ذلك، فإن استمرار الحزب منذ سنة 1985 في إعادة تأكيد أن ليس لديه نية فرض دولة إسلامية بالقوة على الشعب اللبناني دليل آخر على هذه النقطة⁽⁵⁾.

-
- (1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.
 - (2) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998؛ انظر أيضاً: نصر الله، تلفزيون (MTV)، تموز/ يوليو 1998؛ ونصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.
 - (3) «الرسالة المفتوحة»، ص 174.
 - (4) «الموقف»، عدد 29، ص 3.
 - (5) انظر: «الرسالة المفتوحة»، ص 175؛ صبحي الطفيلي مستشهد به في «العهد»، 10 صفر 1460؛ نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997؛ الديار، 19 كانون الأول/ ديسمبر 1993؛ نصر الله، تلفزيون (MTV)، تموز/ يوليو 1998.

ولذلك، بينما يقدم تشكيل النبي محمد حكماً إسلامياً وتعيين خليفة له إلى الإسلاميين المعاصرين الأساس المنطقي للحاجة الثابتة إلى دولة إسلامية⁽¹⁾، فإنه ليس من واجب المؤمنين المسلمين الديني إكراه الآخرين على قبول دولة إسلامية. وفوق ذلك، لا تستحق دولة إسلامية تقام بقوة السلاح أن تُدعى دولة إسلامية⁽²⁾ من حيث إنَّ وسيلتها للوصول إلى السلطة ستكون جائرة.

وبالنسبة إلى السيد نصر الله، فإنَّ الفرض بالقوة متعارض جداً مع الدولة الإسلامية، نظراً إلى أنَّ الدولة الإسلامية ليست غاية في حدِّ ذاتها، وإنما هي وسيلة لتحقيق العدالة. ولذلك، فإنَّ الشرط المسبق لوجودها هو عدالة محددة بمساندة الشعب العامة للجمهورية الإسلامية⁽³⁾. والسيد نصر الله لا يعني مجرد أغلبية برلمانية بنسبة 50% ولا انتخاب رئيس وزراء إسلامي، بل يعني تبني الشعب للدولة الإسلامية تبنياً كاسحاً⁽⁴⁾. ولذلك، فإنَّ أغلبية شاملة مقابل أغلبية بسيطة هي مدى التأييد الشعبي الذي يتصوره حزب الله لتحقيق مشروع إسلامي. ويترتب على ذلك منطقياً أن دعوة الحزب إلى استفتاء (بمقياس أغلبية ثلثين أو أكثر، وهي أغلبية مطلقة في نظام تصويت

(1) انظر: Khumayni, p.357; Zubaida, p. 16; Mangol Bayat, The Iranian Revolution of 1978 - 79: Fundamentalist or Modern?» The Middle East Journal, no.1 (Winter 1983), p. 36
الضرورة الثابتة للحكم الإسلامي هو، للمفارقة، حجة سنية.

(2) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(3) انظر: نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997؛ و«العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(4) انظر: «الموقف»، العدد 22، ص 1؛ نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

كهذا) بشأن هذه المسألة تعكس إصراره على تأييد شعبي كاسح للدولة الإسلامية⁽¹⁾.

وفي الواقع، لا صحة لادعاء مارتن كريمر القائل إن إرادة الأغلبية غير ذات شأن بالنسبة إلى حزب الله. وحتى لو صدقنا افتراضه المسبق بأن بنود الرسالة المفتوحة المتعلقة بحرية الاختيار هي من وضع الإمام فضل الله لا حزب الله⁽²⁾، فإننا لا نستطيع الاستغناء عن جميع الآراء التي أعلنها حزب الله والمقتبسة أعلاه، كما لو أنها مجرد ولاء لفظي لهذا المبدأ.

وكما أُشير سابقاً، إنَّ لحصر مثال الدولة الإسلامية في حيز الفكر السياسي أساساً مذهبياً ثابتاً يتمسك الحزب به بقوة. زدْ على ذلك أنَّ كون الحزب غير ملزم دينياً بفرض دولة إسلامية يفند زعم كريمر. فوفقاً للأمين العام الأسبق لحزب الله الشيخ صبحي الطفيلي، ليس حزب الله هو الذي سيحاسبه الله على عدم تحقيق دولة إسلامية، بل هم أولئك الذين عرقلوا إنشاءها⁽³⁾. والواجب الديني الوحيد هو أنَّ يسعى الحزب للعدالة بهمة، بصرف النظر عما إذا كان هذا سيتوجَّج بإنشاء دولة إسلامية أم لا.

ثمة ما يغري عند هذه النقطة باستنتاج أنَّ الحزب يسعى جاهداً لأسلمة المجتمع من تحت كما تفعل جماعات إسلامية مدنية أو مجتمعية، ما دام لا يؤمن بفرض الإسلام من فوق كما يصرُّ إسلاميون

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997؛ ومحسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(2) Kramer, Redeeming Jerusalem, p. 124.

(3) «العهد»، 10 صفر 1406.

منادون بالدولانية⁽¹⁾ (statist). وتشديد محمد فنيش على أنّ الدولة الإسلامية مشروطة ببروز مجتمع إسلامي⁽²⁾ يميل إلى تأييد مثل هذا الاستنتاج. لكن لا هذا الإقرار الرسمي ولا إصرار الحزب على أنّ الشرط المسبق للدولة الإسلامية هو أنّ تكون مؤيّدة من الجزء الأعظم من الشعب (كما في حالة إيران) يعينان أنّ حزب الله منهنك بنشاط في نشر الإسلام لضمان نشوء مجتمع إسلامي مستجيب لفكرة الدولة الإسلامية. ورغم اقتناع فنيش بأن على المجتمع الإسلامي⁽³⁾ أنّ يسبق الدولة الإسلامية⁽⁴⁾ أو بأن التقوى الشخصية والمجتمع الفاضل هما مستلزما للدولة الإسلامية، فإنّ الحزب لا يقدم العقيدي على السياسي كما تفعل جماعات مجتمعية/ مدنية.

يضاف إلى ذلك أنّ حزب الله لن يخالف دعوى الإسلاميين المنادين بالدولانية لجهة أنّ الدولة الإسلامية هي شرط التقوى الشخصية والمجتمع الفاضل⁽⁵⁾. وعلى غرار الإمام الخميني، يعتقد حزب الله أنّ دماءة الناس الخلقية هي أحد أهداف الدولة الإسلامية⁽⁶⁾. والواضح أنّ

(1) انظر: Nilufer Gole, p. 27. and John P Entelis, **Civil Society and the Authoritarian Temptation in Algerian Politics: Islamic Democracy Versus the Centralised State**, in *Civil Society in the Middle East*, p. 48.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(3) أستخدم كلمة إسلاموي بدلاً من إسلامي لأشير إلى مجتمع يؤيد إقامة دولة إسلامية، مقارنة بمجتمع تقي فحسب.

(4) Nazih Ayubi, **Political Islam: Religion and Politics in the Arab World** (London and New York: Routledge, 1991), p. 156.

(5) Ibid., p. 157.

(6) Ruhullah Khumayni, **Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini**, trans. and ed. Hamid Algar (Berkeley, CA: Mizan Press, (1981), p. 330.

هذا موضوع متضارب فكرياً لم يضع الحزب حلاً كاملاً له . ومع أنه قد يكون صعباً تعليل لماذا ليس إضفاء الطابع الإسلامي أولوية عند حزب الله، وفهم تناقضه بشأن مسألة المجتمع الفاضل والدولة الإسلامية، فقد يكون هناك تفسيران ممكنان لهذين التناقضين .

التفسير الأول هو انعدام جدوى محاولة استمالة مجتمع غير متجانس دينياً . فلن يكون غير المسلمين وحدهم غير متأثرين بدعوة إسلامية، بل هناك أيضاً كثير من الشيعة العلمانيين . لكن لا يعني هذا أنّ الحزب لا يملك خطاباً خلقياً؛ بل على العكس، إذ لديه برنامج أسلمة شامل . ورغم ذلك، ليست الغاية النهائية لجهود الأسلمة إنشاء مجتمع إسلامي، وهو احتمال بعيد جداً ومن شأنه بناء الدولة الإسلامية المثالية، بل الغاية هي تحقيق الواجب الإسلامي لنشر كلمة الإسلام من دون أي دوافع سياسية خفية . وبما أنّ الهمّ السياسي غالب على جميع الهموم بالنسبة إلى حزب الله، لا تُعطى الأسلمة الوزن نفسه الممنوح لمقاومة الظلم سياسياً وعسكرياً .

وحتى لو كانت الأسلمة تفضي إلى إنشاء دولة إسلامية، فسيظل اهتمام حزب الله مشدوداً إلى مقاومة الظلم الإسرائيلي الذي يُنظر إليه كحيف أعظم من حيف علمانية المجتمع . وبعبارة أخرى، يُعتبر التحرر من الاحتلال الإسرائيلي إنجازاً للعدالة أكبر كثيراً، وبالتالي ضرورة أكبر من أسلمة المجتمع . إلا أنّ هذا لا يتناقض بأي حال مع اقتناع حزب الله بأن الإسلام أنسب وسيلة لتحقيق العدالة . بل وربما يثبت العكس نظراً إلى أنّ حزب الله، الحزب الإسلامي في جوهره، هو الذي حقق هذا الهدف العادل .

والتفسير الآخر هو أنّ استناد الحزب إلى نظريتين متناقضتين ظاهرياً بشأن الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي قد لا يكون متناقضاً جداً في نهاية الأمر. وكما قيل أعلاه، إنّ الدولة الإسلامية وسيلة لتحقيق العدالة ولذلك فإنّ شرط وجودها المسبق هو العدالة المعرّفة بأنها تبين للجمهورية الإسلامية من قبل مجتمع إسلامي في أغليته. وعندئذ يترتب على ذلك بالضرورة أنّ يكون المجتمع الفاضل والتقي (الإسلامي) الشرط المسبق للدولة الإسلامية وحاصل هذه الدولة على السواء. ولذلك يعتقد حزب الله أنّ المجتمع الفاضل شرط الدولة الإسلامية التي تعزز بدورها تقوى المجتمع الفاضل. وهكذا، على الرغم من أنّ حزب الله يتفق مع كلّ من المنظور المدني ومنظور الإسلاميين المنادين بالدولانية حيال الدولة والمجتمع الإسلاميين، فإنّه يحتفظ باعتقاده بأنّه يجب أن تنشأ الدولة الإسلامية من تحت.

السلطة العليا

تستند نظرية الدولة الإسلامية، كما أفصح عنها كلّ من الإسلاميين السُّنة والإسلاميين الشيعة، إلى رأي متشائم في جوهره بشأن الطبيعة البشرية. فالإنسان، بوصفه مخلوقاً شريراً في ذاته وأسوأ حتى من الحيوانات الأخرى⁽¹⁾، يجعله غروره وكسله وجشعه وبلادته وسيطرته وظلمه⁽²⁾ عاجزاً عن التشريع لنفسه. والله وحده يملك حق التشريع للإنسان. وبناء على ذلك، فإنّ أيّ تشريع ليس سماويّ المصدر يبقى

(1) Khumayni, Writings and Declarations, p.330.

(2) أحمد القطان مستشهد به في: «Eavesdropping on Radical Islam», The Middle East Quarterly 2, no. 1 (March 1955), p. 16.

ناقصاً في طبيعته⁽¹⁾ وسيسفر على الأرجح عن طاغية جاحد بالإيمان⁽²⁾. ولا يقتصر هذا التكهن الكئيب على الدكتاتوريات، التي يرفضها الوجدان الإنساني في أي حال، بل يمتد إلى الديمقراطيات التي يقبلها الوجدان الإنساني عموماً⁽³⁾. ولذلك، فإنّ دفاع حزب الله عن الدولة الإسلامية يقوم على تناقص التطابق بين الوجدان الإنساني ومفهوم السيادة الشعبية. وعلى وجه الدقة، للديمقراطية ثلاث سمات تجعلها أدنى مستوى من الحكم الإسلامي:

السمة الأولى هي الظلم المضمّر في مبدأ حكم الأغلبية الذي يُتباهى به كثيراً. فغلبة رأي الأغلبية تستلزم بالضرورة قمع رأي الأقلية، وهذه هي الحجة ذاتها التي أثارها الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت ميل. ويتضح طغيان الأغلبية أكثر عندما تتصل الأقلية لا من رأي الأغلبية فقط، بل من العقد الاجتماعي أيضاً. ويُعتبر فشل الديمقراطيين في حلّ هذا المأزق بشكل ملائم عيباً كبيراً في الديمقراطية⁽⁴⁾.

والسمة الثانية هي ميل الأنظمة الديمقراطية إلى أن تكون مسودة بإرادة الأقلية، التي تبدو ظاهرياً كإرادة للأغلبية. وغالباً ما ينتهي وجود نخب اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية معيّنة إلى التلاعب بالنظام. فالإمكانات الواسعة التي توضع في تصرف هذه الأقلية تمكّنها من السيطرة على الأغلبية - إمّا بشراء أصوات وإمّا بتشويه الرأي العام - فتُبطل إذ ذاك غرض الديمقراطية نفسها⁽⁵⁾.

(1) «العهد»، 20 ربيع الأول 1407.

(2) فضل الله مستشهد به في: Kramer, *The Oracle of Hizballah*, p. 125.

(3) «العهد»، 13 ربيع الأول 1407.

(4) (5) المصدر نفسه.

والسمة الثالثة هي اختلال وجور نظام يدّعي فقط أنه يمثل الجيل الحالي من المقترعين ولا يعير أيّ اهتمام لحقوق ومصالح الأجيال المقبلة والذين هم تحت سنّ الاقتراع. ففي المقام الأول، لا يستطيع السكان الحاليون تعيين أنفسهم ممثلين لأجيال المستقبل من دون رضاها. وفي المقام الثاني، لا يمكن افتراض أنّ أجيال المستقبل تستطيع لاحقاً أن تغيّر القانون لمصلحتها من خلال تشكيلها أغلبية فيما الضرر الذي يحدثه كثير من هذه القوانين يكون ضرراً باتّاً لا يُرد. وعلى سبيل المثال، قد يستنفد سكان احتياطيّهم من النفط من دون أن يأنّبوا كثيراً لأجيال المستقبل التي لا تستطيع إلغاء القوانين المؤدية إلى استنفاد هذا المورد الحيوي⁽¹⁾.

وفي الواقع، يكمن ضعف الديمقراطية الأساسي في محضها السلطة العليا للشعب (جيل المقترعين الحالي)، الذي يعرقل جهله وطبيعته النزوية قدرته على معرفة أين هي مصالحه الحقيقية، ناهيك بمصالح أجيال المستقبل. أمّا الإسلام، فإنه يكفل، من خلال ائتمان مجموعة من الخبراء ذوي الحكمة والبصيرة على واجب تدبّر المصالح الحقيقية لأجيال الحاضر والمستقبل، أنّ تعبّر القرارات كلّها عن الإرادة الثابتة للأمة (الأجيال الحالية والمقبلة) بدلاً من التعبير عن أهواء الأغلبية البرلمانية ورغباتها العابرة⁽²⁾.

غير أنّ هذا الحلّ النخبوي على ما يبدو لا ينكر على الشعب أيّ دور في عملية صنع القرار. ومع أنّ مفهوم الشورى ليس متطابقاً مع

(1) «العهد»، 20 ربيع الأول 1407.

(2) المصدر نفسه، 13 ربيع الأول 1407.

الديمقراطية⁽¹⁾، فقد وُفّر للعلماء الشيعة، مثل السيد محمد باقر الصدر وروح الله الخميني، المبرر الضروري للتمثيل الشعبي.

واستناداً إلى تفسير المفهوم القرآني للخلافة كتفويض بإدارة المجتمع الإسلامي برمته، يصرُّ الإمام محمد باقر الصدر على القول إنّ الأمة لها الحق في المشاركة في إدارة الشؤون الاجتماعية والسياسية للدولة الإسلامية⁽²⁾. وهكذا، على الرغم من أنّ الدستور المستند إلى الشريعة لم يوجب مشاركة شعبية، استطاع الصدر إيضاح مجالين في الشريعة الإسلامية تتسنى فيهما درجة معينة من المشاركة الشعبية: المجال غير المحدّد (indeterminate) والمجال الاستثنائي (discretionary)⁽³⁾.

في الحالة الأولى، يستطيع الشعب التأثير بشكل غير مباشر على نتيجة قضايا دينية غير محلولة من طريق ممثليهم المنتخبين في المجلس الاستشاري الذين يصوّتون على خيارات شرعية محددة. وفي الحالة الأخرى، يُتاح للشعب فرصة التأثير على العملية التشريعية أيضاً من خلال وجود عدة فجوات في الشريعة الإسلامية - متصلة على الأخص بقضايا اجتماعية - اقتصادية - تستلزم سدّها بتشريع بشري⁽⁴⁾.

(1) فضل الله مستشهد به في: Haleh Vaziri, *Iran's Involvement in Lebanon: Polarization and Radicalization of Militant Islamic Movements*, Journal of South Asian and Middle East Studies 16, no. 2 (Winter 1992) p. 11.

(2) John O. Voll and John L' Esposito, «Islam's Democratic Essence», Middle East Quarterly (Sept 1994), p. 8.

(3) T.M. Aziz, «Popular Sovereignty in Contemporary Shi'i Political Thought», The Muslim World 36, nos. 3 - 4 (July-Oct 1996), p. 286.

(4) Ibid, p. 286.

إلا أنّ هذا الدور الشعبي منقوص كثيراً بإخضاعه لإشراف دستوري⁽¹⁾ أو، بحسب كلمات الخميني، لمجلس الأوصياء، الذي يتولى مهمة مراقبة توافق التشريع كلّه مع المبادئ الإسلامية⁽²⁾، بالإضافة إلى ما ذكر سابقاً من صواب رأيه في الإرادة الثابتة. ولذلك، فمع أنّ الشعب هو الذي يختار ممثليه، فإنّ الدور الإشرافي لمجلس الأوصياء يعهد السلطة العليا للأمة لا للشعب⁽³⁾. وقد يكون التشريع نتيجة مشاور مع الأغلبية، لكنه لا يعبر عن رغباتها، بل يعبر عن الحق⁽⁴⁾ الذي يمثله الله.

وفي الواقع، إنّ كلاً من الدستور المستند إلى الشريعة والقواعد السلوكية الإسلامية التي يجب أن يتماشى التشريع كله معها، فوض أمر السلطة العليا في النهاية إلى الله، الذي ترك بدوره هامشاً تستطيع الأمة أنّ تمارس فيه سلطتها العليا المستمدة منه. وما عدا الحلبة البرلمانية، فإنّ هذا الهامش يشمل أيضاً الرئاسة ومجلس الخبراء الذي يختار الولي الفقيه أو قيادة المجلس⁽⁵⁾، ومجالس سياسية أخرى⁽⁶⁾. لكن مرة أخرى، تحدد مسؤولية مجلس الأوصياء نطاق السلطة العليا للأمة بتعيين حدود صارمة لاختيارها ممثليها. ويذكر أنّ مجلس الأوصياء - الذي يعين الولي

(1) «العهد»، 17 ربيع الثاني 1407.

(2) دستور جمهورية إيران الإسلامية، المبدأ 96.

(3) «العهد»، 17 ربيع الثاني 1407.

(4) Anne Lambton, «A Reconsideration of the Position of Marja'al-Taqlid and the Religious Institution», *Studia Islamica* 20, (1964), p. 128.

(5) Voll and Esposito, *Islam's Democratic Essence*, p. 6. تجدر ملاحظة أن الصدر أيد

اختيار الفقيه في انتخاب مباشر، كما ورد في: Aziz, p. 287.

(6) المبدأ 6 من الدستور الإيراني.

الفقيه⁽¹⁾ نصف أعضائه - يشرف على انتخابات المؤسسات المذكورة أعلاه من خلال امتحان جميع المرشحين المتوقعين. كما أنه ينتقص من شأن خصيصة النظام الديمقراطية المعبر عنها ضمناً بوجود مؤسسات كالبرلمان والرئيس والوزارة، وبالضوابط التي تنظم العلاقات بينها⁽²⁾.

التعددية السياسية

كما صرّح فضل الله، فإنّ الإسلام يمنح الشعب حرية الاختيار، لكن لا يعني هذا اختياراً بلا حدود⁽³⁾. فالخيارات السياسية المتاحة للشعب يجب أن تندرج ضمن خطوط الإسلام الأيديولوجية الثابتة وإطار ولاية الفقيه⁽⁴⁾. لكن ذلك لا يعدّل القول إنّ إضفاء الشرعية على التعددية السياسية مقتصر على أحزاب ومنظمات إسلامية. فوفقاً للمبدأ 26 في الدستور الإيراني، فإنّ الأحزاب والجمعيات الدينية، أكانت مسلمة أم تنتمي إلى إحدى الأقليات الدينية المعترف بها، مسموحة ما دامت لا تنتهك معايير الإسلام أو أساس الجمهورية الإسلامية⁽⁵⁾.

من الواضح إذاً أنّ بإمكان القوى السياسية غير الإسلامية المشاركة في الدولة الإسلامية شريطة أن تحترم سيادة الإسلام على الدولة والمجتمع. لكن يجب إضافة تحذير هنا: إنّ الإذن الدستوري الممنوح

(1) Ayubi, Political Islam, p. 150.

(2) John Esposito and John O. Voll, **Islam and Democracy** (NY and Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 49.

(3) Martin Kramer, **The Oracle of Hizballah**, p. 157.

(4) «العهد»، 20 ربيع الأول 1407.

(5) دستور جمهورية إيران الإسلامية، المبدأ 26.

لمنظمات غير إسلامية في المادة 26 يشمل فقط المنظمات الممثلة لأقليات دينية ولا يذكر أي نوع من أنواع الأحزاب الأخرى. والمضمر في هذه الهفوة المقصودة هو افتراض أن الأحزاب الأيديولوجية التي تستطيع التعايش مع الدولة الإسلامية أو مع فكرة ولاية الفقيه. والأحزاب الممثلة لأقليات دينية لا تصنّف تحت هذه الفئة بحكم كون الهدف النهائي لدورها السياسي تمثيل حقوق ناخبها وحمايتها - وهذا هدف لا يُعدّ غير متوافق مع سيادة الإسلام على العملية التشريعية أو مع ولاية الفقيه.

ومن ناحية أخرى، تُستبعد الأحزاب الممثلة لأيديولوجيات مضادة من العملية التشريعية بحكم طبيعة الحال. وشرط توافق التشريع كله مع المبادئ الإسلامية يترك الأحزاب الأيديولوجية بلا دور تشريعي تؤديه. وبالإضافة إلى ذلك، بما أن فكرة نظام اجتماعي - سياسي مثالي متأصلة في جميع الأحزاب الأيديولوجية، فلعل هذه الأحزاب لا تستطيع قبول سيطرة الإسلام على الدولة والمجتمع وسلطة الولي الفقيه العليا. وبالتالي، فإنّ الغرض الوحيد للتعددية السياسية في الدولة الإسلامية هو ضمان درجة معقولة من التعددية الدينية وقليل من غير ذلك.

على هذه الخلفية تبدو استشهادات كريمر بآراء السيد فضل الله بشأن التعددية السياسية من مصدر منحول. فعلى حد تعبير كريمر، يعتقد السيد فضل الله زعماء أن الأحزاب والمنظمات غير الإسلامية لا تستطيع القيام بدور في المجتمع الإسلامي أو الدولة الإسلامية لأنّ مثل هذا الدور سيمنّنها من قلب النظام الإسلامي⁽¹⁾. وثمة شك كبير في أن يحمل

Kramer, «The Oracle of Hizballah», p. 157.

(1)

مفكر ديني لا يشوبه تناقض فكري مثل السيد فضل الله مثل هذا الاقتناع ويطرح في الوقت نفسه (كما ذكر كريم) أنّ جميع مناصب الدولة، ما عدا سلطة صنع القرار العليا، ستكون متاحة لغير المسلمين⁽¹⁾. وعلاوة على ذلك، إذا كان تبرير السيد فضل الله المزعوم لحظر أحزاب غير إسلامية هو أنها شكلت تهديداً لوجود الدولة الإسلامية، لكان في استطاعته بالتأكيد أنّ يقيّد من هذا الحظر بإجازة عمل تلك الأحزاب التي وافقت على احترام سيادة الإسلام على الدولة والمجتمع كالأحزاب الممثلة لأقليات دينية.

إنّ آراء حزب الله بشأن التعددية السياسية تُستنجح حتى الآن من النموذج الذي تقدمه جمهورية إيران الإسلامية. وبقدر ما يمكن اعتبار حزب الله نظاماً مصغراً من الدولة المثالية التي يتصورها، فإنّ دراسة لبنيته وقواه المحركة الداخلية توفر نظرة ثاقبة قيّمة أخرى إلى تصوره للتعددية السياسية. ففي حين أنه يعترف ببعض الاختلافات الداخلية، بل إنه يسلم بأن تماثل التفكير بين جميع أعضائه أمر غير طبيعي⁽²⁾، فإنه عنيد في اعتراضه على إمكانية وجود أكثر من تيار أيديولوجي واحد في داخله⁽³⁾.

وكما استدل علي فياض، يستطيع الحزب الإسلامي (أو أيّ حزب في الواقع) تحمّل خلافات سياسية لا تحيد عن معطياته الفكرية، وإلا ستحبط هذه الخلافات الغرض من وجوده⁽⁴⁾. وبما أنّ مصطلحي

Ibid., p. 127.

(1)

(2) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998؛ ونصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

(3) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998 ورعد، 9 آذار/ مارس 1998؛ انظر أيضاً: علي فياض، «السفير»، 31 تموز/ يوليو 1998.

(4) فياض، «السفير»، 31 تموز/ يوليو 1998.

الاعتدال والتطرف يدلان على ميول أيديولوجية، فإنّ محمد رعد يرفض تصنيف أعضاء الحزب بهذه الطريقة. والأنسب كثيراً، في رأيه، هو تصنيف الأعضاء وفق سلسلة متصلة غير أيديولوجية تمتد من المرونة والواقعية إلى أقل مرونة وواقعية⁽¹⁾.

لكنّ وفقاً لبعض مراقبي الحزب، فحتى هذه الدرجة المحدودة من التعددية السياسية غير موجودة أصلاً. وبناء على تقرير مجهول المصدر، فإنّ الحزب كيان حديدي يحظر حتى مجرد الاختلاف في الرأي. وبالنسبة إلى هذا المراقب، يدل استخدام مصطلحات مثل الإجماع لوصف الجو العام لمؤتمر الحزب الخامس على شيوع موضوعي الطاعة والولاء⁽²⁾. ومع أنّه قد يصعب التحقق من صحة هذا الزعم وبالتالي من المدى الحقيقي للتعددية السياسية الداخلية، فإنه لا يمكن إنكار أنّ الطاعة ميزة قيّمة للغاية بالنسبة إلى قادة الحزب. ويشير كلٌّ من الأمين العام للحزب ونائب الأمين العام إلى حلّ الخلافات داخل مجلس الشورى (أعلى هيئة لصنع القرار في الحزب) على يد الولي الفقيه، الذي تعتبر قراراته ملزمة لجميع أعضاء الحزب⁽³⁾.

لكن معظم النقاشات لا يستدعي تحكيماً خارجياً، باستثناء النقاشات التي تركز على قضايا استراتيجية وتقتضي تدخل الولي الفقيه. ومن الأمثلة على ذلك انقسام قيادة حزب الله حول قضية المشاركة في

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(2) «السفير»، 18 آب/ أغسطس 1998. يقال: إن اسم كاتب هذه المقالة، حسن حرب، اسم مستعار، وإن الكاتب في الواقع مسؤول كبير في حزب الله.

(3) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998؛ انظر أيضاً: «العهد»، 25 شباط/ فبراير 1994.

الانتخابات البرلمانية في سنة 1992. وكان لحكم الفقيه في مصلحة أولئك الذين أيّدوا المشاركة مفعول إلزام الذين عارضوها بالإذعان لذلك الحكم. ومع ذلك، فإنّ هذا الإلزام مفروض ذاتياً من حيث إنّ جميع أعضاء مجلس الشورى يطلبون تدخل الفقيه باديء ذي بدء. وفي الحقيقة، إنّ الثقة بسلطة الفقيه العليا شرط أساسي للعضوية في الحزب.

ولمّا كان مفهوم ولاية الفقيه أساس الدولة الإسلامية أيضاً، فإنّه يترتب على ذلك تهميش الذين لا يحترمون هذا المبدأ سياسياً. وبالإضافة إلى ذلك، مثلما أنّ الحزب الإسلامي لا يستطيع تحمل اختلافات أيديولوجية، فإنّ الدولة الإسلامية لا يمكنها أن تضم أكثر من توجه أيديولوجي واحد وإلا أُحبط الغرض من وجودها. ولذلك، سيكون على الأحزاب والأفراد التميز بعضهم من بعض على أساس واحد هو المرونة والواقعية السياسيّتين. وسيكون الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة الأحزاب الممثلة لأقليات دينية صغيرة والتي ستكون مشاركتها في عملية التشريع مشروطة بإذعانها لأسس الدولة الإسلامية.

ومن قبيل المقارنة، يشير محمد فنيش إلى أنه مثلما لا يقرّ الدستور الأميركي بوجود جماعات تسعى لإطاحة النظام الرأسمالي، كما أظهرت الحقبة المكارثية، فإنّ الدولة الإسلامية لا تستطيع أن تقرّ بوجود جماعات أيديولوجية تسعى لقلبها⁽¹⁾. وبموجب ذلك، يُنظر إلى الدولة الإسلامية بأنّها لا تقلّ تعددية سياسية عن النظام الديمقراطي الأميركي، الذي يحصر المشاركة السياسية أيضاً في الجماعات التي تحترم أسسه.

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

التعددية الدينية

لقد أُثبت حتى الآن أنّ التعددية السياسية تنطبق بصورة حصرية على المنظمات والأحزاب التي تمثل الأقليات الدينية وتحترم سيادة الإسلام على الدولة والمجتمع. واستناداً إلى فنيش، يعتقد حزب الله بضرورة وجود دور مسيحي [في الدولة الإسلامية] ما دام هناك مسيحيون في المجتمع. وبالتالي يثار مثل إيران لرسم مدى التعددية الدينية كما يتصورها الحزب⁽¹⁾. فكما نصت المادة 64 في الدستور الإيراني، يحق للمجوس واليهود وعدد من جماعات الأقلية المسيحية أن يكون لهم تمثيل برلماني متناسب مع أعدادهم بين السكان⁽²⁾.

يمثل هذا التفكير افتراقاً ملحوظاً عن التفسير الكلاسيكي لأهل الذمة (العقد بين المجتمع الإسلامي والأقليات غير المسلمة) التي تمنح الأقليات اعترافاً دينياً وحماية في مقابل خضوعها للدولة الإسلامية التي نشأت في القرن السابع، حين لم يكن هناك بنى تمثيلية سياسية كالبرلمان.

وثمة اختلاف جوهري آخر بين النموذج الإيراني ومفهوم أهل الذمة هو غياب الجزية التي فرضت على أقليات دينية لقاء عدم تجنيدها في الجيش. وفي حين أنّ الأقليات الدينية غير مجندة في الجيش الإيراني، لا يوجد بنود دستورية تمنعها من التطوع للخدمة العسكرية. ولئن كانت المادة 144 في الدستور تنص بالتحديد على أن يكون الجيش ككل ملتزماً بالعقيدة الإسلامية، فإنها لا تطلب أن يكون المجنّدون في الجيش

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) دستور جمهورية إيران الإسلامية، المبدأ 64.

مؤمنين بالإسلام وإنما مؤمنين فقط بأهداف الثورة الإسلامية⁽¹⁾.

وبصرف النظر عن المعاملة الفعلية التي تعامل بها الأقليات في إيران، فقد أُعطيت هذه الأقليات، نظرياً على الأقل، سلطة أوسع مما يرغب الإسلاميون السنة في منحها لها. وبحسب تحليل إيمانويل سيفان لمحتويات خطب عدد من رجال الدين السنة المتطرفين، أيد جميع الخطباء، الرأي القائل إنَّ المسيحيين لا يستطيعون أن يصبحوا أعضاء كاملين في نظام الحكم. فصفة الذمة التي أنعمت عليهم تمنعهم من الخدمة في الجيش ومن مناصب ذات سلطة كمناصب القضاة والوزراء وكبار الموظفين⁽²⁾.

ومع أنَّ نظام الدولة القضائي في إيران مفتوح أمام المجتهدين الشيعة فقط، ويجب أن يكون الرئيس الإيراني متماً إلى الطائفة الشيعية⁽³⁾، لا توجد أحكام دستورية توجب أن يكون الوزراء من المسلمين الشيعة، علماً بأن ليس هناك حتى الآن وزير غير شيعي. وكما ذكر سابقاً، فإنَّ للسيد فضل الله رأياً مماثلاً من حيث إنه مستعدُّ لمنح جماعات أقلية فرصة الوصول إلى مناصب الدولة باستثناء منصب الرئاسة⁽⁴⁾.

لكن على الرغم من أنَّ فكر حزب الله السياسي متأثر كثيراً بصيغ السيد فضل الله النظرية، فإنَّ موقفه من مسألة ضمِّ مجموعات الأقليات إلى الفرع التنفيذي من الدولة الإسلامية لا يعكس موقف السيد فضل

(1) دستور جمهورية إيران الإسلامية، المبدأ 144.

(2) Sivan, «Eavesdropping on Radical Islam», p. 22.

(3) دستور جمهورية إيران الإسلامية، المبدأ 115.

(4) Kramer, «The Oracle of Hizballah», p. 127.

الله . وإذا شئنا استنتاج آراء الحزب في هذه المسألة من تركيبته الداخلية، فإنّ عدم وجود أيّ مسيحي في أيّ جهاز من أجهزته يمكن أن يؤخذ مؤشراً على رفضه السماح للأقليات بالمشاركة في حكم إسلامي . والتبرير الذي قدمه عدد من مسؤولي حزب الله في ما يتعلق باستبعاد مسيحيين من تركيباته السياسية يضيف مزيداً من المصادقية إلى مثل هذا الاستنتاج .

وعلى غرار رأي أيّ حزب أيديولوجي ، لا يستطيع حزب الله تجنيد سوى من يعتنق عقيدته⁽¹⁾ . لكن بينما تستطيع أحزاب أيديولوجية علمانية استقطاب مناصرين من جميع الطوائف الدينية، فإنّ عدم انفصال الإسلام والسياسة يعني أنّ العضوية في حزب الله محصورة في المسلمين⁽²⁾ . زد على ذلك أنّ كون الأيديولوجيا ليست متوارثة يعني أنّ الانتساب إلى الحزب محصور في مسلمين يتمسكون بفكر الحزب السياسي وبالعقيدة الإسلامية⁽³⁾ . بل إنّ المكانة المركزية التي تعطيها هذه العقيدة للإيمان بسلطة الولي الفقيه العليا تقصر العضوية في الحزب على الإسلاميين الشيعة⁽⁴⁾ .

يمكن إذاً أن نخمّن بناء على الدليل الوارد أعلاه أنّ حزب الله لا يتوقع أيّ دور لغير الشيعة في الجهاز التنفيذي للدولة الإسلامية . وثبت

(1) كما أعلن ذلك رعد، 9 آذار/ مارس 1998؛ فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997؛ محسن، 1 آذار/ مارس 1997؛ فياض، 2 آذار/ مارس 1997 .

(2) فياض، 2 آذار/ مارس 1997 .

(3) رعد، 9 آذار/ مارس 1998 .

(4) محسن، 1 آذار/ مارس 1997 . لكن ينبغي ملاحظة أنّ قليلين من السُّنة يؤيدون فكرة ولاية الفقيه، وهم أعضاء في الحزب .

صحة هذا الاستنتاج بتأكيد السيد حسين الموسوي أنّ غير المسلمين لن يكونوا جزءاً من الحكم [الإسلامي]. وسيتمتعون فقط بالحقوق التي أُعطيت لهم سابقاً في التاريخ الإسلامي⁽¹⁾. ويبدو أنّ دفاع فنيش يشير إلى اتجاه مماثل، وإن يكن غير واضح وضوح قول السيد الموسوي. ويقوم هذا الدفاع على الاستبعاد التاريخي لغير المسلمين من الجيش على أساس أنه لا يُتوقع منهم الدفاع عن دولة أيديولوجية من حيث الجوهر⁽²⁾.

لعل الأساس المنطقي لهذا الاستدلال هو أنّ مشاركة جماعات الأقلية في البرلمان لا تشكل خطراً على أمن الدولة الإسلامية، بينما يمكن أن يصل احتواؤها اضطراراً (لا طوعاً) في الجيش والحكومة إلى حد إسقاط الدولة. وقد يكون الأمر أيضاً أنه بينما تشترط المشاركة في البرلمان احترام سلطة الفقيه، فإنّ دخول الحكم يقتضي إيماناً في سيطرته.

لكن يحتمل بالقدر نفسه أيضاً التفسير الذي قدمه رعد: بناء على مبدأ عدم الإكراه في الإسلام، يُفترض مقدماً أنه يجب أن تكون أيّ دولة إسلامية قد حظيت بموافقة الأغلبية الساحقة من الشعب اللبناني (وهذه حالة ممكنة إذا شكل المسلمون أغلبية كاسحة أو إذا تمت أسلمة المجتمع). وبالتالي، فإنّ غياب أيّ أقليات دينية مهمة في الدولة الإسلامية سيُعتبر إدخالها في الحكم غير ضروري. ومن الناحية النظرية، يمكن لعدم قيام الدستور الإيراني بتحديد طائفة الوزراء الدينية أن يمنح

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

الأقليات الدينية تمثيلاً حكومياً، لكن رعد أميل إلى الاعتقاد بأنّ واضعي الدستور وجدوا هذا التحديد ضرباً من الإطناب. وضالة حجم جماعات الأقلية لا تؤهلها إلا لتمثيل برلماني⁽¹⁾.

تأييد الديمقراطية

تأييد الديمقراطية مع أخذ مثال الدولة الإسلامية في الاعتبار

على الرغم من التزام حزب الله مثال الجمهورية الإسلامية، فقد بلغ به اعترافه بعدم قابلية مثل هذا المشروع للتحقق في لبنان إلى لبنته أو إلى انفتاحه⁽²⁾ على الدولة والمجتمع اللبنانيين، وهو الانفتاح الذي تجسّد في قراره بالمشاركة في انتخابات 1992 البرلمانية. وبعد فوزه بـ 12 مقعداً من مجموع 108 مقاعد في البرلمان (8 أعضاء في الحزب و 4 مؤيدين غير شيعة)، وهو الفوز الذي جعله أكبر كتلة برلمانية، مضى إلى الفوز بـ 10 مقاعد (7 أعضاء في الحزب و 3 مؤيدين له) من مجموع 128 مقعداً في انتخابات 1996. وبعد ذلك بعامين، شارك الحزب في أول انتخابات بلدية تجرى في لبنان منذ 35 عاماً، وأحرز قرابة نصف مجموع مقاعد المجالس البلدية في الجنوب، وأغلبية المقاعد في البقاع، وجميع المقاعد في مناطق الضاحية الجنوبية من بيروت.

وقد عزا بعض المراقبين السياسيين، مثل نزار حمزة وأسعد أبو

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(2) بينما لا يستخدم حزب الله كلمة لبنته، فإنها مستخدمة على نطاق واسع من قبل مراقبين للحزب من اللبنانيين. ويستخدم الحزب كلمة انفتاح لوصف دوره ما بعد الطائف. انظر، مثلاً: استخدام السيد حسن نصر الله للكلمة هذه في «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997؛ و«العهد» 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1995.

خليل ، مشاركة حزب الله في البرلمان وسياسة الانفتاح عموماً إلى تحول ميزان القوى داخل القيادة الإيرانية. فقد انعكس في صفوف حزب الله انتصار جماعة المعتدلين بقيادة الرئيس الإيراني السابق هاشمي رفسنجاني على جماعة رجال الدين المتشددين بقيادة حجة الإسلام علي أكبر محتشمي ، وزير الداخلية الإيراني الأسبق ، في سنة 1989⁽¹⁾. ووفقاً للتعليل الذي قدمه حمزة ، انتصر الموقف المتكيف سياسياً ، الذي تمسك به السيد حسين الموسوي والسيد عباس الموسوي ، بالإضافة إلى الشيخ صبحي الطفيلي الذي مثل جماعة رفسنجاني ، على الموقف الإقصائي والمتطرف الذي أيده السيد حسن نصر الله والسيد إبراهيم أمين السيد ، اللذان مثلاً جماعة محتشمي⁽²⁾.

ثمة عيبان أساسيان يميزان هذا الاستدلال: الأول هو الافتراض خطأً أنّ السيد نصر الله عارض فكرة التكيّف السياسي ، والآخر هو الخطأ الفاحش الناجم عن تصنيف الشيخ صبحي الطفيلي كمؤيد للمشاركة البرلمانية. أمّا أنّ السيد نصر الله اتخذ مثل هذا الموقف من المشاركة فيبدو غير مرجح إلى حدّ بعيد عندما يتذكر المرء أنه في أثناء ولايته كأمين عام بالذات حرك الحزب آلة حملته الانتخابية ، قبل أشهر من إجراء الانتخابات. وعلى نحو ظاهري التناقض ، يؤكد حمزة لاحقاً أنّ السيد نصر الله كان في الواقع مؤيداً للمشاركة البرلمانية ، وذلك بصورة متميزة عن الشيخ صبحي الطفيلي ، الذي يتهمه السيد نصر الله بحق بأنّه

(1) انظر: Asa'ad AbuKhalil, *Ideology and Practice*, P. 401 and Nizar Hamzeh, «Lebanon's Hizballah: From Islamic Revolution to Parliamentary Accommodation», *Third World Quarterly* 14, no2. (1993), p. 324.

(2) Hamzeh, «Lebanon's Hizballah...», p. 323.

دعا إلى حرق مراكز الاقتراع في قرينته بريثال احتجاجاً على قرار الحزب المشاركة في الانتخابات⁽¹⁾. وفوق ذلك، كان الشيخ الطفيلي غير راض أيديولوجياً عن فكرة المشاركة إلى حد أن عزم الحزب على السعي لتمثيل برلماني دفعه إلى الاستقالة من صفوف الحزب⁽²⁾.

على الرغم من هذه الأخطاء، فإن ما تقدم لا يعني أنه لم يكن للديناميات الداخلية عند القيادة الإيرانية تأثير على قرار حزب الله بالانضمام إلى النظام السياسي، بل يعني فقط أن مثل هذا الرد يقدم تفسيراً سطحياً لخلافات حزب الله الداخلية بشأن المشاركة السياسية. فكل من فنيش والسيد نصر الله يقر بأنه كان هناك جدال واسع وملتهب داخل الحزب⁽³⁾ في موازاة آراء الجماعتين داخل القيادة الإيرانية. إلا أن كلاً من استقالة الشيخ الطفيلي من الحزب وتوكيد فنيش أن الجدل كان في الأساس جدالاً فكرياً ونظرياً يشكك في صحة المشاركة في حد ذاته⁽⁴⁾، يستوجب تحليلاً مفصلاً لأسس هذا الجدل الأيديولوجية، ودرساً للاعتبارات السياسية والفكرية التي حثت قيادة الحزب على اختيار المشاركة.

إن تداول الحزب الأسس الخلقية للتكيف السياسي في أنظمة سياسية ظالمة، وهو ما ناقشناه في الفصل السابق، يقدم عرضاً جزئياً للمبررات

(1) Ibid., p.325. وي طرح حمزة هذه القضية أيضاً في: The Islamic Spectrum of Lebanese Politics, Journal of South Asian and Middle Eastern Studies 16, no 3, (Spring 1993), p. 40.

(2) بل إن نصر الله يقر بذلك في تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

(3) بحسب رواية نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997، وقد دام هذا النقاش ثمانية أشهر، بينما يقول فنيش (15 آب/ أغسطس 1997): إنه دام عامين.

(4) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

الأيدولوجية لمناقشة حزب الله للمشاركة في الدولة اللبنانية. ومن ناحية أخرى، يجب أن يُنظر إلى قرار الحزب الاندماج في النظام السياسي الديمقراطي ضمن إطار نظريته بشأن الدولة الإسلامية. ومن خلال النظر إلى مشاركة حزب الله البرلمانية من هذا المنظور الأيدولوجي، يمكن أيضاً إدراك العوامل السياسية والقضايا الدينية - الخلقية التي سادت الحزب كي يصبح لاعباً شرعياً في هذا النظام السياسي.

الاعتبارات الدينية - الخلقية

بينما قد يكون مغرياً ردُّ مشاركة حزب الله الديمقراطية إلى الخيوط القليلة من الفكر الديمقراطي المتأصل في نظريته بشأن مثال الدولة الإسلامية، فإنّ مثل هذه المحاولة ستكون ضعيفة الأساس؛ إذ إنّ سمات عديدة في الدولة الإسلامية تجعل هذه الدولة خلواً من أيّ جوهر ديمقراطي حقيقي، من ذلك مثلاً منع أحزاب أيديولوجية غير إسلامية من الانضمام إلى النظام السياسي، واستبعاد أقليات دينية من جهاز الدولة التنفيذي، ومركزة السلطة في ولاية الفقيه ومجلس الأوصياء، وطبيعة سلطة الأمة العليا المودعة يد الله والمستمدّة منها.

ويمكن القول إنّ اقتباس جمهورية إيران الإسلامية الكثير من المفاهيم والإجراءات الديمقراطية الغربية، بما فيها الانتخابات والاستفتاءات العامة والأحزاب السياسية والوزارة والرئاسة، يسبغ عليها مظهراً ديمقراطياً⁽¹⁾. ومع ذلك، رغم أنّ النموذج الإيراني المؤيد من

(1) انظر: Abdel Salam Sidahmad and Anoushiravan Ehteshami, **Introduction to Islamic Fundamentalism**, p. 14، حيث يدعيان إمكانية «التأليف بين الإسلام والديمقراطية» في ضوء هذه الاستعارة.

حزب الله ربما يشبه الديمقراطية في بنيتها العامة، فإنّ الحدود الأيديولوجية المعيّنة بدقة والحاكمة لهذه البنية تشهد على أسسها الإسلامية في جوهرها. وما لم يُطرح عدم اللجوء إلى قياس الديمقراطية بمعايير غربية، كما يفعل جون أوفول وجون إسبوسيتو، لا يمكن عندئذ تسمية التوليفة بين البنية الديمقراطية والأسس الإسلامية ديمقراطية، أو بتعبير أدق ديمقراطية إسلامية⁽¹⁾. وبعبارة بسيطة، لا يمكن ادعاء أنّ جذور مشاركة حزب الله الديمقراطية ضاربة في مثال دولته الإسلامية إلا إذا كان المرء مستعداً لتصنيف جمهورية إيران الإسلامية كديمقراطية ناضجة تمد الشعب بطيف أيديولوجي واسع من الخيارات.

لكن حتى لو كان المرء مستعداً لذلك، ومستعداً بالتالي لإبراز الارتباط المتبادل بين الميزة الديمقراطية لمثال دولة حزب الله الإسلامية وموافقة الحزب على التقيد بقواعد اللعبة الديمقراطية، فإنّ هذا الارتباط لا يقدم وحده تفسيراً كافياً لمشاركة الحزب البرلمانية. وإذا كانت الخيوط القليلة للفكر الديمقراطي التي تصف نظرية الدولة عند حزب الله، كما تمثلها السمات الديمقراطية للدولة الإيرانية، قد سهّلت تحوّل الحزب إلى لاعب سياسي ديمقراطي، فإنها لم تحتم هذا التحول. ولذلك، كي يتسنى إدراك الأسباب التي حملت حزب الله على إقرار سياسة المشاركة، يجب أيضاً درس جوانب أخرى من نظرية الدولة عند حزب الله، مثل الشروط التي يضعها لإقامة الدولة الإسلامية.

في مقدم هذه الشروط المبدأ الإسلامي المعروف باللاإكراه، الذي

Voll and Esposito, *Islam's Democratic Essence*, p, 9.

(1)

بُحث سابقاً والذي يأمر بعدم فرض الإسلام على أتباع ديانات أخرى .
وبناء على ذلك، لا يمكن فرض دولة إسلامية بالقوة على مجتمع متنوع
دينيّاً مثل لبنان . وكما شرح فنيش :

بما أنّ المجتمع [اللبناني] ليس مجتمعاً إسلامياً وحزب الله جزء من
هذا المجتمع، فإنّ على الحزب أن يطلب لنفسه ما يطلبه للآخرين . ولا
أحد يستطيع فرض دولة على الآخرين ويتوقع أن ينجح . فإذا أقيمت دولة
إسلامية بالقوة، فإنها لن تكون إسلامية وستفقد كل الشرعية⁽¹⁾ .

وبما أنّ الدولة الإسلامية ليست غاية في حدّ ذاتها وإنما وسيلة
لتحقيق العدالة، فإنّ الشرط المسبق لإقامتها هو العدالة، التي يعرفها
حزب الله بالتأييد الشعبي العامّ لجمهورية إسلامية . ولذلك، فإنّ التنوع
الطائفي في لبنان سيحول دون تحقيق مثال دولة حزب الله الإسلامية في
ضوء القيود الدينية والخلقية التي تحكم فكر الحزب السياسي والتي
تستلزم تفاعل المشروع السياسي الإسلامي مع الواقع الاجتماعي -
الثقافي تفاعلاً وثيقاً . وبعبارة أخرى، إنّ كلاً من مبدأ اللاإكراه وتصور
الحزب للعدالة يتطلب من الحزب صوغ استراتيجيته السياسية ضمن إطار
تعددية الطوائف في لبنان⁽²⁾ .

وأبّى مشروع سياسي إسلامي مصوغ في فراغ من المضمون لا يُنتج
دولة إسلامية زائفة وجائرة فحسب، بل ستكون هذه الدولة على
الأرجح، وبفعل هذا الواقع بالذات، دولة غير مستقرة تؤدي بالضرورة

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997 .

(2) فياض، 2 آذار/ مارس وفنيش، 15 آب/ أغسطس 1997؛ انظر أيضاً: فضل الله،
«الوحدة الإسلامية والتغيير السياسي»، ص 67 .

إلى الفوضى الممقوتة بشدة. وحتمة هذه النتيجة مؤكدة لدى حزب الله بتجربة الحرب الأهلية، التي أثبتت أنّ ما من جماعة طائفية أفلحت في تأسيس رؤيتها السياسية المتميزة دينياً من خلال وسائل ثورية أو وسائل عنيفة⁽¹⁾. وعليه، فإنّ الحزب لن يرغب الشعب اللبناني على الاختيار بين دولة إسلامية أو فوضى⁽²⁾.

وللسبب عينه، لا يعتقد حزب الله أنه مرغم على الحصول على كل شيء أو لا شيء⁽³⁾. وليس المطلوب أنّ يكون البديل من دولة إسلامية انسحاباً سياسياً يترك مصير الأمة للآخرين، بل يمكن أنّ يكون مشاركة سياسية⁽⁴⁾. وهكذا، مع أنّ حزب الله يتصور الدولة الإسلامية أفضل وسيلة لتحقيق العدالة، فلا ينبغي أن يُستبدل عدم تحقيقها بغياب كامل للعدالة يُفترض أن ينجم عن مقاطعة حزب الله للنظام السياسي الديمقراطي.

وبالاشتراك في نظام كهذا والارتقاء بالتعايش والسلم الأهلي والحريات العامة، يستطيع الحزب توفير العدالة في أوسع نطاق ممكن، وهذا مفضل طبعاً على عدالة محدودة النطاق أو على انتفائها كلياً⁽⁵⁾. وفي الواقع، يسعى الحزب لعدالة ممكنة منفتحة على الآخرين بدلاً من

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) انظر: نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997؛ ونصر الله، تلفزيون (MTV)، تموز/ يوليو 1998.

(3) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(4) نصر الله، تلفزيون (MTV)، تموز/ يوليو 1998.

(5) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998؛ انظر أيضاً: نصر الله، تلفزيون (MTV)، أيار/ مايو 1997؛ ونصر الله، تلفزيون (MTV)، تموز/ يوليو 1998.

عدالة مطلقة تساوي حكماً قسرياً مطلقاً ينشأ من فرض مفهوم خاص للعدالة على الآخرين⁽¹⁾.

وكتصور شخصي، ستبقى العدالة المطلقة⁽²⁾ الممثلة بالدولة الإسلامية ركيزة أساسية في بنية حزب الله الفكرية، إلا أن تأجيل تحقيقها إلى أجل غير مسمى يقصدها عن خطاب الحزب السياسي⁽³⁾. وبطريقة معاكسة، سيرز أوسع نطاق ممكن للعدالة، من خلال الديمقراطية، في خطاب الحزب السياسي، لكنه لن يُرفع إلى مرتبة البنية الفكرية⁽⁴⁾. ولذلك، سيدمج الحزب نفسه في النظام السياسي، بيد أن التزامه الفكري بمفهوم الدولة الإسلامية سيمنعه من تشرب الأساس الديمقراطي لهذا النظام ومن أن يكون مستوعباً فيه سياسياً.

الاعتبارات السياسية

بقدر ما هذه الاعتبارات الدينية - الخلقية جوهرية بالنسبة إلى تأييد حزب الله للديمقراطية في الفترة الأخيرة، لا يسع المرء أن يغفل عن الدور المركزي الذي أداه منطق البقاء في المساهمة في لبنة الحزب بصورة إجمالية. والنشاط الثوري ليس مجتنباً من حيث المبدأ فقط، بل هو مجتنب من منطلق اعتبارات عقلانية خالصة متعلقة ببُعد احتمال نجاح مثل هذا النشاط.

(1) «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(2) بحسب وصف إبراهيم أمين السيد في «العهد»، 12 محرم 1406.

(3) انظر: نصر الله، تلفزيون (MTV)، تموز/ يوليو 1998؛ و«السفير»، 31 تموز/ يوليو 1998.

(4) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

قبل انتهاء حرب الخليج بين إيران والعراق في سنة 1987، كان حزب الله قد جعل إقامة دولة إسلامية في لبنان مشروطة بانتصار إيران في الحرب. فبحسب تصور الحزب، كان من شأن هزيمة عراقية أن تؤدي إلى إطاحة حتمية للنظام البعثي العلماني وتأسيس حكم إسلامي مكانه. وكان هذا سيمهد الطريق لإنشاء دولة إسلامية شاملة في المنطقة يكون لبنان جزءاً أصيلاً فيها⁽¹⁾.

بعد تطبيق قرار الأمم المتحدة رقم 598، الذي دعا إلى وقف دائم لإطلاق النار، اضطر حزب الله إلى إعادة صياغة استراتيجيته السياسية. لكن لا يعني هذا أن الحزب كان سيخالف مبادئه الدينية - الخلقية ويكره الشعب اللبناني على قبول دمج لبنان في دولة إسلامية. وفي حين أن تأكيد الحزب مراراً في الرسالة المفتوحة أن لا نية عنده لفرض دولة إسلامية على الشعب اللبناني⁽²⁾ تأكيد غير مقنع في الوقت الذي كانت حرب الخليج لا تزال جارية وكان انتصار إيران لا يزال متوقعاً، فإنه يدل ضمناً على أن تأسيس حكم إسلامي في لبنان لم يكن استنتاجاً بعيداً. وعلى الأرجح، كان انتصار إيران سيسهل إنشاء مثل هذه الدولة، لكن لم يكن ليشكل شرطاً كافياً لهذا الاحتمال. وانتهاء الحرب في حد ذاته من دون منتصر ظاهر جعل إمكانية قيام جمهورية إسلامية في لبنان احتمالاً أبعد، وجعل اللجوء إلى أساليب ثورية لفرضها منافياً للهدف المنشود.

(1) كما استنتج رعد، 9 آذار/ مارس 1998؛ مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998 ومصدر من الحزب مجهول، مقابلة أجرتها المؤلفة، على شريط تسجيل، بيروت 13 شباط/ فبراير 2000. هذا الاستنتاج أوضحه أيضاً مارتن كريمر في Redeeming Jerusalem, p. 119.

(2) «الرسالة المفتوحة»، ص 174، 175.

وفي ظل سياق محلي وإقليمي لا يفضي إلى إقامة دولة إسلامية في لبنان، جُوبه حزب الله باختيار بين العزلة والانضمام السياسي إلى نظام ديمقراطي. فاعتمد الطريق الديمقراطي إلى السلطة؛ وقد دفعه إلى ذلك إدراكه أنه قد يلبث مائة عام على الأقل في انتظار ظهور الأساس الديني - الخُلقي والسياسي المطلوب لإنشاء جمهورية إسلامية في لبنان⁽¹⁾. وكان إدراكه بالضبط أنه لا يستطيع الوقوف مكتوف اليدين من دون أن ينشط في ميدان يتيح له المشاركة في تغيير الوضع هو الذي ميزه من حركات إسلامية أُخرى لم تشاطره واقعيته⁽²⁾.

لم يقتض اتفاق الطائف إعادة صياغة الاستراتيجية السياسية لحزب الله فحسب، بل هدد أيضاً بقاء الحركة بالذات بدعوته إلى نزع أسلحة الميليشيات اللبنانية كافة من دون استثناء المقاومة الإسلامية⁽³⁾. وتوصّل حزب الله وسوريا في النهاية إلى تفاهم سُمح فيه للحركة بالاحتفاظ بأسلحتها في الجنوب لتواصل مقاومتها ضد إسرائيل، وكان هذا أيضاً في مصلحة سوريا من حيث إنه وفر لها أداة مساومة محتملة في مفاوضات عديدة مع إسرائيل.

أياً يكن الأمر، كان الحزب لا يزال يشعر بأن مقاومته بحاجة إلى اكتساب شرعية على المستوى الشعبي، وإلى حد أقل، على المستوى الدولي. وبالاندماج في النظام السياسي فقط استطاع الحزب إقناع أغلبية

(1) «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997. يوافق فضل الله على هذا الرأي، انظر: Martin Kramer, «The Oracle of Hizballah», p. 158.

(2) قاسم مستشهداً به في «الموقف»، عدد 29، ص 4.

(3) «وثيقة الطائف»، ص 53.

الشعب اللبناني بمنطق المقاومة⁽¹⁾، وكسب شرعية دولية كتيار شعبي لا كتيار مصطنع أو غريب مفروض بمعادلات سياسية إقليمية أو دولية⁽²⁾.

غير أنّ المقاومة لم تكن الدور الوحيد الذي سعى الحزب للاحتفاظ به من خلال مشاركته البرلمانية. فلو حصر حزب الله نفسه في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، لما بقي بعد انتهاء جدواها عندما صار الانسحاب الإسرائيلي وشيكاً. لم يكن في وسع الحزب ضمان بقائه السياسي بعد مثل ذلك الاحتمال إلا بكسب دور سياسي استعداداً لمرحلة ما بعد الانسحاب. وقد سهّل سعيه لمثل هذا الدور بفضل رعايته قاعدة دعم واسعة في صفوف الشيعة من طريق نشاطه المقاوم الذي كان قد مضى عليه عقد من الزمن والتوسع السريع في شبكة الخدمات الاجتماعية التي يقدمها.

إذا تمّ اندماج حزب الله السياسي بموجب مطالب قاعدته الاجتماعية وحاجاتها الملحة ودعوتها إلى تمثيل شعبي⁽³⁾، بالإضافة إلى إملاءات البقاء السياسي. وقد ركزت مي شرتوني - دوبري على هذه النقطة بقولها: إنّ تسرب الحزب إلى النظام السياسي لا يُعزى إلى التطورات الإقليمية الآنف الذكر فقط، بل أيضاً إلى جذوره المحلية المتينة⁽⁴⁾.

بسبب هذه الجذور بالذات لا ينبغي اعتبار اعتناق حزب الله

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) «الموقف»، عدد 5، ص 8.

(3) فياض، 2 آذار/ مارس 1997. يفضل نصر الله أنّ يسميه تطوراً بدلاً من تغيير كما أفصح عن ذلك في تلفزيون (MTV)، تموز/ يوليو 1998.

(4) Dubarry, p. 60.

للديمقراطية انقلاباً مفاجئاً، بل هو تطور طبيعي خلال عقد من وجوده⁽¹⁾. وقد أوجب تحوله إبان الأعوام العشرة من مجموعة مقاومة صغيرة إلى حركة اجتماعية واسعة أن يؤدي دور حزب الانبعاث السياسي والاجتماعي فضلاً عن كونه حزب المقاومة⁽²⁾. ومن هذا المنطلق، لم يُنظر إلى البرلمان بوصفه منبراً يمكن أن يُسمع من خلاله صوت المقاومة فقط⁽³⁾، وإنما أيضاً بوصفه منبراً يمكن أن تحقق من خلاله مطالب مؤيديها السياسية والمادية⁽⁴⁾. وبهذا المعنى، يستغل حزب الله وجوده في البرلمان استغلالاً تاماً منذ سنة 1992 حتى وقتنا الحاضر كي يناصر قضية المظلومين وينشط في مواصلة إلغاء الطائفية السياسية.

لكن حزب الله اضطر، حتى بصفته أكبر كتلة برلمانية وأشد متقدي الحكومة صخباً، إلى إبقاء معارضته ضمن حدود السقف السوري⁽⁵⁾ لتعزيز مقاومته الإسلامية⁽⁶⁾. ولذلك أقام تحالفاً انتخابياً مع «أمل» في انتخابات 1992 و1996 البرلمانية نزولاً عند رغبة سوريا الصريحة⁽⁷⁾، مع أنّ بإمكانه الفوز بعدد أكبر من المقاعد لو أنه خاض الانتخابات في الجنوب بلائحته المستقلة.

وعلى الرغم من أنّ الحزب علّل الأمر بأنه اضطرّ إلى الانضمام إلى

(1) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(2) «الموقف»، عدد 27، ص 4.

(3) قاسم مستشهد به في «الموقف»، عدد 6، ص 3.

(4) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(5) مصطلح يستخدمه حزب الله مستشهد به في: Dubarry, p. 61.

(6) مصدر مقرب من الحزب المذكور في «السفير»، 31 تموز/ يوليو 1998.

(7) نصر الله، أيلول/ سبتمبر 1996.

«أمل» لحماية أولوية المقاومة، فقد وجد أعضاؤه صعوبة في هضم مثل هذه التسويات إلى درجة أنّ السيد نصر الله اضطر شخصياً إلى دعوة مؤيدي الحزب إلى وضع العواطف جانباً⁽¹⁾ بعد نزول قيادة الحزب عند الطلب السوري بالانضمام إلى لائحة «أمل» الانتخابية في سنة 1996. لكن رغم أنّ الحزب خسر تماسكه السياسي، فقد استطاع الخروج بتماسكه الأيديولوجي سليماً نسبياً، وذلك لسببين أساسيين:

أولاً: مع أنّ مؤيدي حزب الله مستأثرون من النفوذ الذي تستطيع سوريا ممارسته على الحزب، فإنهم ملّمون تماماً بمصير القوى السياسية التي لا توافق على قواعد اللعبة المحددة. ولذلك، تُفسّر استجابة حزب الله لرغبات سوريا بأنها آلية بقاء ضرورية لصون استمرار المقاومة ودور الحزب التمثيلي.

ثانياً: كما لاحظت دوبري ببطنة، لم تكن مشاركة حزب الله نتيجة استيعاب الدولة له، بل نتيجة تقدير الحزب المستقل للتكاليف والمنافع المرتبطة بالمشاركة والانسحاب. وهكذا، خلافاً للحركات الإسلامية في مصر والأردن التي تم استيعابها من فوق، واعتُبرت بالتالي غير مخصصة لقضيتها الإسلامية، لا تُفهم مشاركة حزب الله الطوعية بأنها خيانة لمبادئه الإسلامية⁽²⁾. وحتى لو اضطر إلى تقديم تنازلات سياسية، فإنّ هذه التنازلات تعتبر إجراءات ذاتية ومحسوبة بهدف الحفاظ على مرتكزاته الفكرية الأخرى، ولا سيما المقاومة وقضية المظلومين.

(1) نصر الله، أيلول/ سبتمبر 1996.

(2) Dubarry, pp. 60 - 61.

الالتزام بالديمقراطية

كان قرار حزب الله المشاركة في النظام الديمقراطي مدفوعاً جزئياً باعتبارات عقلانية ذات صلة ببقاء الحزب. ولهذا السبب بالضبط، يمكن القول إنّ حزب الله يستخدم الديمقراطية لحفظ وضعه السياسي فقط، وهو بالتالي ليس ملتزماً بها التزاماً حقيقياً كمبدأ أيديولوجي. وفي الواقع، لا يتظاهر حزب الله باعتناقه الديمقراطية كمرتكز أساسي من مرتكزات بنيته الفكرية. فكما ذكر آنفاً، يحصر الحزب فكرة الديمقراطية في الحيز السياسي مقارنة بالحيز الفكري المحفوظ حصراً للدولة الإسلامية⁽¹⁾.

لكن لا يترتب على هذا القول أنّ الحزب لا يؤيد الديمقراطية حق التأييد كنظام حكم، إلا أنه يدعو إلى استخدامها كمجرد إجراء من إجراءات الانتقال إلى السلطة⁽²⁾، وهو ما يرى عبد السلام سيد أحمد وأنوشروان إحتشامي أنه حال جميع الإسلاميين المشاركين سياسياً⁽³⁾. فالإيمان في الديمقراطية كنظام حكم لا يستدعي الإيمان بها كأفضل نظام حكم، تماماً مثل أنّ نزع صفة الكمال عن أيّ مبدأ لا يعني أنه مرفوض حالاً من غير تردد. وللسبب نفسه، فإنّ اعتناق حزب الله الديمقراطية كنظام يمكن من خلاله تحقيق أكبر قدر من العدالة يعني أنّ هذا النظام مقبول، بل مناصر، كأفضل نظام بعد الإسلام، على الرغم من أنّه لا يُعتبر نظاماً مثالياً قادراً على تحقيق العدالة المطلقة. وهكذا، فإنّ حزب

(1) فياض، 18 شباط/ فبراير 2000.

(2) كما ميّز في Sidahmed and Ehteshami, p. 13.

Ibid.

(3)

الله لا يؤيد الديمقراطية كأفضل نظام حكم على المستوى الفكري، بل يؤيده كنظام حكم على المستوى السياسي.

وهذا التأييد لا يتضح من خطاب الحزب بشأن العدالة فقط، بل أيضاً من آرائه في الحريات العامة، التي كانت في معظمها ردوداً على محاولة حكومة الحريري كبجها. ففي تصور الحزب أنّ حظر الحكومة للتظاهرات⁽¹⁾ وإذاعة نشرات الأخبار من محطات تلفزيون غير رسمية شكل انتهاكات لحرية التعبير. وبأسلوب مشابه، فسّر الحزب محاولات الحكومة غير القانونية لعرقلة إعادة انتخاب الرئيس السابق للاتحاد العمالي العام (واستبداله بمرشح موالٍ للحكومة) بأنّها تطاول على حرية الاختيار⁽²⁾، التي يعتبرها حقاً دستورياً وإنسانياً جوهرياً⁽³⁾.

باختصار، لقد انتقد الحزب الحكومة السابقة؛ لأنّها تؤيد الديمقراطية بصورة شكلية فقط⁽⁴⁾، ومن ثمّ لأنّها غير ملتزمة بالديمقراطية بصورة مبدئية. وهكذا، مع أنّ حزب الله لا يؤيد الديمقراطية كبنية فكرية، فإنّه يتوقع أنّ تفعل الحكومة ذلك. وعلاوة على ذلك، فإنّه يستشهد في نطاق معيّن بالدولة الإسرائيلية كنموذج ديمقراطي من حيث إنّها تحترم إرادة شعبها وتضرب أمثلة على ضرورة الديمقراطية لحلّ الخلافات [الداخلية]⁽⁵⁾، ويحضّر الحكومة على

(1) فنيش، تلفزيون المستقبل، 2 تموز/ يوليو 1997.

(2) انظر، مثلاً: السيد حسن نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/ فبراير 1997 بشأن مثل هذه الانتقادات.

(3) رعد، 9 آذار/ مارس 1998؛ انظر أيضاً: «الموقف»، عدد 15، ص 5.

(4) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(5) محمد فنيش، «وجهاً إلى وجه»، تلفزيون المنار، تشرين الأول/ أكتوبر 1997.

محاكاة مثل هذه الصفات الديمقراطية. ويعمله هذا تتأكد أكثر أصالة تأييده للديمقراطية.

وبالإضافة إلى مثل هذه المؤشرات على شهادات الحزب في الديمقراطية، فإنّ هدفه من إلغاء الطائفية⁽¹⁾ السياسية مؤشر أيضاً على التزامه المخلص بتطبيق الديمقراطية. وبينما يمكن الادعاء أنّ نية حزب الله إلغاء الطائفية السياسية جزء أصيل من خطته لإقامة دولة إسلامية في لبنان، ما دامت شعبية الحزب في صفوف الأغلبية الشيعية في لبنان ستمنحه أفضلية على سائر القوى السياسية في نظام أغلبية⁽²⁾، فإنّ إنكار مثل هذه الحجة ليس صعباً، وذلك بالنظر إلى عاملين :

أولاً: إنّ تطلع الحزب إلى إلغاء السمة الطائفية عن النظام السياسي مطلب علماني وديمقراطي أساساً من أجل تكافؤ الفرص. ولا شك في أنّ أيّ ديمقراطي حسن النية لا يستطيع رفض دعوة حزب الله إلى استبدال ديمقراطية طائفية بديمقراطية مواطن حيث يقوم التمثيل على المواطنة لا على اعتبارات طائفية⁽³⁾. ولذلك، حتى لو كان مثل هذا المطلب يفضي في آخر الأمر إلى إقامة دولة إسلامية، فإنّ مثل هذا الاحتمال لا يستطيع أنّ ينتقص من الجوهر الديمقراطي لهذا المطلب.

ثانياً: لا يساوي حزب الله بين مطالبته بإلغاء الطائفية السياسية والدعوة إلى استبدال النظام الحالي بنظام أغلبية. وفي حين أنّ الحزب

(1) هذا المصطلح يستخدمه غيلزم تريندل في Hizballah's Pragmatism and Popular Standing, in Lebanon on Hold, p.66.

(2) كما يحاجج تريندل، p. 66 «Hizballah s Pragmatism».

(3) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

يؤيد نظام الدائرة الانتخابية الواحدة، فإنه لا يطلب إقامة هذا النظام على أساس أغلبية، أيّ أنّ الفائز هو من يحصل على أعلى عدد من الأصوات، لأنه سيستبعد الأقلية المسيحية الكبيرة بالضرورة. بل إنّ الحزب يفضل قاعدة التمثيل النسبي التي تضمن انضمام جميع الفئات اللبنانية وتمنع أيّاً منها من احتكار السلطة التنفيذية في الدولة⁽¹⁾.

واللازمة المنطقية لهذا أنّ حزب الله لا يسعى وراء مفهوم ديمقراطية مواطنين غير طائفية كوسيلة لاحتكار السلطة السياسية وتأسيس حكم إسلامي، بل يقدرها كغاية في حد ذاتها. ولهذا السبب، لن ينقلب على الديمقراطية إذا حاز أغلبية برلمانية تحت نظام غير طائفي وذي تمثيل نسبي. وكما أكد عدة مسؤولين في الحزب، إذا تسنى لحزب الله تأليف حكومة بمفرده، فإنه سيقبل حلّ هذه الحكومة إذا اختار الشعب لاحقاً استبدالها بحكومة أخرى⁽²⁾. وسيوافق على هذا التناوب للسلطة؛ لكنّه سيعمل جاهداً على استعادة ثقة الشعب بحيث يستطيع استرجاع حكومته على نحو ديمقراطي لا من خلال ثورة⁽³⁾.

إنّ مثل هذا الخطاب هو إلى حدّ ما نتاج التأثير العملي للتعددية السياسية، التي تحمل المشاركين في النظام الديمقراطي، الذي يشكل أغلبية برلمانية تقل عن 51%، على مفاوضة مشاركين آخرين ومساومتهم

(1) السيد حسن نصر الله مستشهد به في «الموقف»، عدد 4، ص 3؛ والسيد إبراهيم أمين السيد مستشهد به في «الموقف»، عدد 3، ص 2.

(2) كما أعلن محسن، 1 آذار/ مارس 1997؛ حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997؛ رعد، 9 آذار/ مارس 1998؛ فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997؛ انظر أيضاً: السيد حسن نصر الله مستشهد به في «الموقف»، عدد 26، ص 1.

(3) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

ومن ثم اعتماد أسلوب سياسي أشمل وأكثر اعتدالاً⁽¹⁾. لكنه أيضاً نتاج اقتناع الحزب بأن مجرد أغلبية بنسبة 51% لا توفر الأساس الشعبي لإقامة دولة إسلامية⁽²⁾، حتى في دولة مسلمة متجانسة دينياً⁽³⁾. ولذلك، حتى لو حقق حزب الله أغلبية برلمانية بنسبة 51% من الأصوات الشعبية، فسيظل عليه العمل ضمن حدود النظام السياسي الديمقراطي ليكيف الـ 49% أو نحو ذلك من المجتمع اللبناني الذين لا يؤيدون إقامة دولة إسلامية⁽⁴⁾.

مع ذلك، رغم أنّ هذا يؤشر بقوة على تأييد حزب الله السياسي للديمقراطية، ويطمئن الديمقراطيين العلمانيين، يجدر التذكير هنا بالشرط المسبق الذي يضعه حزب الله لإنشاء الدولة الإسلامية. ففي التحليل النهائي، يؤسس الحزب حكماً إسلامياً إذا طالبت الأغلبية الساحقة من الشعب اللبناني بإقامة دولة إسلامية. وينقلب الحزب ضمناً على النظام الديمقراطي الذي أتى به إلى السلطة إذا حصل على هذه الأغلبية البرلمانية، وبالتالي لا يتيح للشعب فرصة إخراجه، أو إخراج أيّ حزب إسلامي يليه، من السلطة. ويحدث هذا بالضرورة لأن الدولة الإسلامية لا تضم آلية تطيح بها، كما في الدولة الديمقراطية

(1) هذا الرأي يصر عليه نورتون في: Lisa Anderson, Fulfilling Hizballah, p. 156 و «Hizballah, p. 156» و Prophesies: State Policy and Islamic Radicalism, in Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform, ed. John L. Esposito (Boulder, CO: Lynne Reiner Publishers, 1997), p. 26

(2) كما يؤكد فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997؛ نصر الله، تلفزيون (MTV)، تموز/ يوليو 1998؛ نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

(3) فياض، 18 شباط/ فبراير 2000.

(4) المصدر نفسه؛ فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

النموذجية⁽¹⁾. وكما ذكر سابقاً، لن يكون هناك أيُّ أحزاب غير إسلامية تناصر أيديولوجيات مضادة في الدولة الإسلامية، ومن هنا لن يتمكن الناخب من التصويت لمصلحة حزب يناهز بإعادة تأسيس النظام الديمقراطي العلماني.

في الواقع، ثمة تنافر ظاهري بين نية حزب الله المعبر عنها للحفاظ على الديمقراطية والإمكانية غير المعلن عنها لتقويضها. لكنّ هذا التنافر يقل عند تدكّر أنّ تفضيل الحزب دولة إسلامية على دولة ديمقراطية لا يجعل التزامه بالديمقراطية في غياب دولة إسلامية التزاماً مراوفاً. صحيح أنّ التزام الحزب الفكري بالدولة الإسلامية عميق، لكنه لا يجعل التزامه السياسي بالديمقراطية أجوف.

يضاف إلى ذلك أنّ هذا التنافر يكتنفه عدم قابلية حزب الله لحشد تأييد شعبي واسع لتحقيق دولة إسلامية في مجتمع متنوع دينياً وسياسياً. وهذا يمكنه من التعهد بالالتزام المخلص بقضية الديمقراطية في لبنان مع صون مثال دولته الإسلامية.

(1) نظرياً، قد تشمل الديمقراطية أحزاباً تعتنق أيديولوجيات مضادة كالإسلام والشيوعية التي تسعى لقلب الديمقراطية. لكن قدرة الديمقراطية على استيعاب أيديولوجيات مضادة محدودة في الواقع، كما تبين حالات الولايات المتحدة وتركيا والجزائر حيث حظرت في الأولى الأحزاب الشيوعية، وحظرت في الثانية الأحزاب الإسلامية، وأُلغيت في الثالثة الانتخابات التي كادت جبهة الإنقاذ الإسلامية أن تفوز فيها.

الفصل الثالث

مفهوم ولاية الفقيه

بقدر ما يشكل الالتزام بمفهوم ولاية الفقيه معياراً لدخول حزب الله وشرطاً للمشاركة في السلطة التنفيذية للدولة الإسلامية المثالية، فإنه عنصر أساسي من عناصر بنية حزب الله الفكرية. ولذلك، يستحق المفهوم مزيداً من الشرح التحليلي، لا بما يتصل بفكر حزب الله السياسي فقط، لكن بوصفه أيضاً فكرة مجردة فقهية كما صاغها الإمام الخميني.

أصول مفهوم ولاية الفقيه

تُنسب نظرية ولاية الفقيه عند الإمام الخميني إلى إيمانه بضرورة إقامة جمهورية إسلامية. فمن منظور الإمام الخميني، كانت فكرة انتظار عودة المهدي لإقامة العدالة في الأرض فكرة غير معقولة. وبحسب منطقته، لا يمكن أن يكون الله قد حصر صلاحية شرائعه في متي عام؛ أي من حكم النبي محمد حتى الغيبة الصغرى⁽¹⁾، في حين أن وجود هذه

Khumayni, Khomeini, p. 358.

(1)

الشرائع في حد ذاتها تفترض وجود حكم إسلامي لتطبيقها. كما أنّ الإمام الخميني اتخذ من ضرورة الحكم لنشر العدالة وللتعليم والتثقيف وحفظ النظام ورفع الظلم والذود عن الحدود مؤشراً على الحاجة الملحة إلى دولة إسلامية لا يمكن أن يغفل الله عنها ببساطة⁽¹⁾.

وبعد أن يثبت الإمام الخميني الحاجة الملحة إلى دولة إسلامية تحكمها الشريعة، يمضي في القول إنّ هذه الدولة لا يقودها إلا شخص متبحر في الشريعة مثل الفقيه⁽²⁾. وبالاستناد إلى عدة مصادر دينية، يقول: إنّ تبحر الفقهاء في الدين يخولهم وراثته السلطة السياسية والدينية للنبي والأئمة أثناء الغيبة الكبرى⁽³⁾.

من هذه المصادر القرآن الذي يأمر بأن ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]⁽⁴⁾، وهو ما يفسره الإمام الخميني ببيان إلهي بحق الفقهاء في الحكم. وتعزيزاً لهذا القول، يستشهد أيضاً بعدد من أحاديث النبي وأقوال الأئمة التي تشير إلى الفقهاء كوارثين للأنبياء، وحصن الإسلام، وأوصياء الرسل⁽⁵⁾. وفي أسلوب مماثل، يستشهد الخميني بأمر الإمام عليّ أتباعه بأن يطيعوا خلفاءه الذين وصفهم بمن

(1) الخميني مستشهداً به في: Calder Norman, «Accommodation and Revolution», p. 10.

(2) Moojan Momen, *An Introduction to Shi'ite Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven and London) Yale University Press, 1985), p.196.

(3) Hamid Enayat, «Khomeini», p. 338 and Aziz, «Popular Sovereignty», p. 277.

(4) Abrahamian, «Khomeini: A Fundamentalist?» p. 118, كما هو مذكور في: Zubaida, p. 18 and Enayat, «Khomeini», p. 338.

(5) Enayat, «Khomeini», p. 338; and Emmanuel Sivan, «Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution», *International Journal of Middle East Studies* 21 (1989), p. 10.

ينقلون أقواله وأحاديثه ويعلمونها للناس، وذلك كدليل فقهي على تفويض النبي والأئمة السلطة إلى الفقهاء⁽¹⁾.

بيد أن الأمر ذا الأهمية الخاصة هو تفسير الإمام الخميني لحديث منسوب إلى الإمام الثاني عشر يردُّ فيه على تساؤل عمن يتولى مسؤولية هداية الجماعة أثناء غيابه: بالنسبة إلى الأحداث التي قد تقع، عودوا إلى ناقلي أقوالنا...⁽²⁾. والعبارة العمدة هنا هي الأحداث التي قد تقع، ويشرحها الإمام الخميني بأنها تعني قضايا اجتماعية وسياسية مقارنة بقضايا شرعية غير مسبقة⁽³⁾. وفي الواقع، تنبثق سلطة الفقهاء السياسية من الإمام الغائب.

على الرغم من تفويض سلطة الإمام الغائب السياسية إلى الفقهاء، ففي الإمكان رؤية دور الإمام الواقعي الوظيفي⁽⁴⁾ كذروة للتطور التاريخي لمفهوم النائب العام الذي قدّمه العالم الشيعي البارز الشيخ زين الدين ابن علي الجباعي، المعروف بالشهيد الثاني، في القرن السادس عشر. فقد طرح هذا العالم الشيعي، أن العلماء هم الوارثون الشرعيون لسلطة الإمام الغائب الدينية، وهم إذ ذاك مؤتمنون على حقوق الإمام الدينية الخاصة كجمع أموال الزكاة وتوزيعها وإعلان الجهاد الدفاعي. إلا أن الفقهاء لم يتولوا وظائف النائب العام النظرية أخيراً إلا في أواخر القرن الثامن عشر،

Abrahamian, «Khomeini: A Fundamentalist?» p. 118. (1)

Bayat, «Khomeini», in Expectation of the Millenium, pp. 351 - 52. (2)

Ibid., p. 352. (3)

Sachedina, «Activist Shi'ism in Iran, Iraq and Lebanon», in Fundamentalisms Observed, eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby, The Fundamentalist Project, vol. 1 (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991), p. 429). (4)

عندما انتصرت مدرسة الأصولي الفقهية، التي ناصرت ممارسة الاجتهاد في الفقه الشيعي، على مدرسة أخبري [الأخباري] المحافظة التي عارضت ممارسة الاجتهاد⁽¹⁾. وبتعزيز الاجتهاد كمبدأ فقهي، صار بوسع المجتهد أو الفقيه إصدار فتاوى بشأن أيّ مسألة اجتماعية أو شخصية تقريباً يلتزم بها المقلد.

في الحقيقة، كان توسيع دور الفقيه الاجتماعي متصوراً قبل انتصار الأصولي بعدة قرون. ففي زمن يرقى إلى القرن الثالث عشر، وضع العالم الشيعي نصير الدين الطوسي (ت 1273)، الذي أعجب الخميني به كثيراً، مفهوماً مستلهماً من أفلاطون هو مفهوم المعلم الكامل الذي يهدي الجماعة خلال غيبة الإمام⁽²⁾. وهناك آخرون أيدوا دوراً فقهيّاً موسعاً، منهم الكركي، المعروف بالمحقق الثاني (ت 1534)⁽³⁾، وأحمد نراقي (ت 1829)⁽⁴⁾، ومرتضى الأنصاري (ت 1864)⁽⁵⁾. ومع ذلك، فإنّ توكيد الإمام الخميني أنّ هؤلاء العلماء تصوروا دوراً سياسياً موسعاً للولي الفقيه مبالغ فيه نوعاً ما من حيث إنهم لم يطرحوا وجوب حلول الفقيه محل الحاكم الزمني كما يفعل الإمام الخميني.

وكان أقصى ما رغب هؤلاء العلماء في منحه من سلطة سياسية للفقهاء هو تدخلهم في شؤون سياسية من حين إلى آخر لرفع الظلم

Momen, p. 190. (1)

Bayat, *Khomeini*, p. 353. (2)

Enayat, *Khomeini*, p. 334. (3)

Momen, p. 196. (4)

Calder, *Accommodation and Revolution*, p. 16. (5)

وحماية معايير الجماعة الخُلقية والدينية⁽¹⁾. بل إنّ بعض العلماء شرّح حق الفقهاء في إقامة الحدود⁽²⁾ لكن ضمن نطاق دورهم كوكلاء شرعيين يعملون نيابة عن الشعب لا كحُكّام على الشعب⁽³⁾.

ومن هذا المنظار ينبغي رؤية الفتوى التي أصدرها واحد من أوائل مراجع التقليد المعترف بهم اعترافاً شاملاً، وهو آية الله محمد حسن شيرازي، الذي كانت فتواه ضد منح حكومة قاجار البريطانيين امتياز شركة التبغ في سنة 1892. ولم يكن ذلك الموقف السياسي المعارض نابعاً من إيمان شيرازي بأن السلطة السياسية المتأصلة في نيابة الفقهاء كانت حقاً يطالب به. وكان غرض تدخل شيرازي السياسي مجرد رفع ظلم اقترفته الحكومة - لا إسقاط الحكومة.

في الواقع، لم يفوّض إلى الفقهاء إلا بعض وظائف الإمام المتعلقة بالسياسة. وكانت مساهمة الإمام الخميني الرئيسية في ميدان الفقه بسط التفويض على جميع وظائف الإمام السياسية، بما فيها الوظيفة التنفيذية. وعلى هذا الأساس، خلص الخميني إلى أنّ على الفقهاء العناية بمشكلات الإسلام السياسية والاقتصادية والقانونية، لا التركيز على الأمور الشعائرية فقط، كما كان الحال في السابق⁽⁴⁾.

(1) Gregory Rose, *Velayet - e - Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini*, in *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikki Keddie (New Haven and London: Yale University Press, 1983), p. 170.

(2) انظر: Rose, p. 169 and Momen, p. 191.

(3) Calder, *Accommodation and Revolution*, p. 16.

(4) Enayat, *Khomeini*, p. 339.

ولذلك، يصبح السعي النشط وراء الدولة الإسلامية واجباً مفروضاً على الفقهاء فقط⁽¹⁾، إلا طبعاً إذا اعتُبر مثل هذا العمل غير ذي جدوى، وفي هذه الحالة يحتفظ الفقهاء بحق ممارسة السلطة، وهو حق يلمح إلى عدم شرعية الحكام الزميين⁽²⁾. وليس لأحد حق شرعي في أن يحكم إلا نائب الإمام الثاني عشر، أيّ الوليّ الفقيه.

تصوّر الخميني لولاية الفقيه

في التحليل النهائي، يوفر الإمام الثاني عشر الخلفية الفقهية التي وضعت عليها نظرية الإمام الخميني بشأن ولاية الفقيه. وكما جاء في المادة 5 من الدستور الإيراني، فخلال غيبة وليّ العصر (صاحب العصر)، تؤول الولاية وقيادة الأمة إلى الفقيه العادل والتقي⁽³⁾. والمضمّر في هذا النص هو أنّ دوام حكم الفقيه يستمر حتى رجعة الإمام الثاني عشر (المعروف أيضاً بصاحب العصر والزمان).

ومع ذلك، لا هذا ولا تسمية الوليّ الفقيه بالإمام يساويان بين الولاية والإمامة⁽⁴⁾. فمع أنّ الوليّ الفقيه يشترك في سلطة الإمام السياسية والشرعية بسبب جدارته الشاملة في الحكم، إلا أنّ عدم تمتّعه بالعصمة يجعله عاجزاً عن مشاطرة الإمام السلطة الروحية⁽⁵⁾. ومن هنا يميز الخميني بين السلطة الوجودية أو الإلهية (الولاية التكوينية) للنبي والأئمة

(1) Calder, *Accommodation and Revolution*, p.14.

(2) Ibid., p. 17.

(3) دستور جمهورية إيران الإسلامية، المادة 5.

(4) «العهد»، 3 ربيع الثاني 1407.

(5) انظر: Sivan, *Sunni Radicalism*, p.9 and p. 12; Rose, p. 177; Zubaida, p. 17.

والمعصومين والسلطة العرضية والوظيفية والنسبية (الولاية الاعتبارية) للفقهاء غير المعصومين⁽¹⁾.

وخلافاً للنبي، ال ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: 6]، وللأئمة، لا يحتفظ الولي الفقيه بحق التحكم في جميع جوانب حياة المؤمنين. وحتى لو لجأ الخميني إلى هذه الآية مراراً، كما أكد أحد الباحثين⁽²⁾، فالواضح أن ليس هذا ما فهمه أتباعه الذين لا يمنحونه حق التدخل في أمور شخصية⁽³⁾. وكما أوضح فياض، فإن الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة هو عندما يُعتبر مثل هذا التدخل نافعاً للصالح العام، مثلما يكون الحال حين تصطدم مصالح الفرد بمصالح الجماعة⁽⁴⁾. والمعصومون فقط أهل للسلطة الروحية كي يتحكموا بطاعة المؤمنين العمياء.

لكن يجب ألا يُخلط في هذا السياق بين مصطلح الروحي ومصطلح الديني؛ إذ على الرغم من أنّ الولي الفقيه لا يشاطر الإمام سلطته الروحية، فإنّ حقوق الإمام الدينية الخاصة معهودة إليه بوصفه النائب العام. وعلاوة على ذلك، فإنّ وضع الولي الفقيه كمرجع التقليد يخوّله إصدار أوامر دينية تكون من الناحية النظرية ملزمة للجماعة بأسرها إذا برز كمرجع وحيد في ضوء واجب المؤمن الشيعي الفقهي أن يتبع أحكام مجتهد واحد مرموق. ومع ذلك، فإنّ تعددية المراجع في وقت واحد،

(1) انظر: Khumayni, Khomeini, p. 177; Enayat, Khomeini, p. 335; Calder,

Accommodation and Revolution, p. 15; Sivan, Sunni Radicalism, p. 12.

(2) Aziz, Popular Sovereignty, p. 277.

(3) «العهد»، 3 ربيع الثاني 1470.

(4) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

وهذه هي الحال منذ وفاة آية الله بوروجردي سنة 1961⁽¹⁾، تحدّد من سلطة الوليّ الفقيه الدينية على مقلّديه.

في حين أنّ أوامر الوليّ الفقيه المتعلقة بتعاليم دينية وطيدة (الحكم الكاشف) ليست ملزمة⁽²⁾ للجماعة كلها، فإنّ توجيهاته الاختيارية المستندة إلى تقديره للصالح العام (الحكم الولايتي) ملزمة. وبعبارة أخرى: على الرغم من أنّ تعددية المراجع تعوق سلطته الدينية كمرجع التقليد، تبقى قوة سلطته السياسية الملزمة على الأمة كلها كوليّ أمر المسلمين قوة منقطعة النظير. وهذه السلطة السياسية عالية إلى درجة أنّ على جميع الفقهاء الآخرين طي اعتراضهم لضمان بقاء نظامه وحفظ وحدة الجماعة⁽³⁾. وهكذا، بينما التعددية الفقهية تميّز المجال الديني، فإنّ الحكم المطلق الفقهي يرمز إلى المجال السياسي.

يتضح هذا الحكم المطلق الفقهي أيضاً في سلطة الوليّ الفقيه بشأن تعيين وصرف الفقهاء الذين يشكّلون مجلس الأوصياء، والفقيه الذي يشكّل سلطة البلد القضائية العليا⁽⁴⁾، وأعضاء مجلس تشخيص مصلحة النظام ذي النفوذ الواسع⁽⁵⁾. يضاف إلى ذلك أنّ سيطرته على النظام السياسي في حد ذاته تزيد سلطته السياسية على الفقهاء. وكما نص المبدأ 110 من الدستور، فإنّ دوره يؤهله لإعلان الحرب [الدفاعية] والسلم، وغرابة المرشحين لرئاسة الجمهورية، ورسم السياسات العامة

(1) Momen, p. 248.

(2) Enayat, Khomeini, p. 341 - 342.

(3) انظر: Enayat, Khomeini, p. 342; and Aziz, *Popular Sovereignty*, p. 280.

(4) دستور جمهورية إيران الإسلامية، المبدأ 110.

(5) المصدر نفسه، المبدأ 112.

للجمهورية الإسلامية بعد التشاور مع مجلس تشخيص مصلحة النظام⁽¹⁾.

إن سيطرة الوليِّ الفقيه على السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية في الحكومة لا تجعل ولاية الفقيه مساوية للدكتاتورية⁽²⁾، بالنسبة إلى مؤيدي ولاية الفقيه، نظراً إلى الإجراءات الوقائية المؤسساتية التالية: أولاً، إن جميع توجيهاً الوليِّ الفقيه مستندة إلى الشريعة الإلهية والصالح العام، ولذلك لا يمكن اعتبارها استبداداً بالرأي⁽³⁾. ثانياً، هناك الحيز الواسع المخصص للأمة كي تتابع دورها السياسي⁽⁴⁾. وبالإضافة إلى السلطة العليا الشعبية المحدودة والمتأصلة في النظام، فإنّ التجاء الوليِّ الفقيه إلى التكنوقراط في وظائف إدارة الدولة⁽⁵⁾ يتنقص أيضاً من الطبيعة الاستبدادية لنظام كهذا. ثالثاً، هناك صفتا الوليِّ الفقيه الفريديتان، العدالة والتقوى، اللتان يتطلبهما الدستور، للحيلولة دون إمكانية الاستبداد⁽⁶⁾.

في الواقع، إن جميع النصوص الدستورية التي تُجمل مؤهلات الوليِّ الفقيه الأساسية تتعلق بالمناصب الثلاثة المؤتمن عليها. ولذلك، فإنّ شروط الإمام بالتشريع الإلهي والعدالة والتقوى والجدارة الاجتماعية والسياسية تتلاءم مع منصب الإفتاء وإقامة العدل والإدارة

(1) دستور جمهورية إيران الإسلامية، المبدأ 110.

(2) انظر: «العهد»، 3 ربيع الثاني 1407 و 17 p. Zubaida.

(3) انظر: المصدر نفسه؛ و 190 p. Calder, *Accommodation and Revolution*.

(4) «العهد»، 3 ربيع الثاني 1407.

(5) انظر: Aziz, *Popular Sovereignty*, p. 279; and Enayat, *Khomeini*, p. 339.

(6) انظر: «العهد»، 3 ربيع الثاني 1407؛ و Khumayni, *Islam and Revolution: Writings and Declarations*, p. 342.

العليا للدولة على التوالي⁽¹⁾. وليست هذه الصفات ضرورية لمنصبه كرأس للدولة فقط، بل ضرورية أيضاً كزعيم للأمة بقدر ما يتصل منصبه كمفتٍ بقضايا دينية وسياسية تتخطى الحدود الوطنية. ولذلك، يبرز الولي الفقيه غير القابل للفساد كفيلسوف - ملك أفلاطوني يجسد الخير المطلق بفضل عدالته ومعرفته الفذتين⁽²⁾.

إنَّ إشغال الفكر هذا بمن ينبغي أن يحكم وصفات الحاكم الخاصة هو بالضبط ما يميز بين الفكر السياسي الشيعي والفكر السياسي السني⁽³⁾. فبينما يميل السنة أكثر إلى اعتبار الدولة مظهراً مؤسسياً واضحاً للشريعة، يميل الشيعة إلى اعتبارها ظاهرة نبوية⁽⁴⁾. وهكذا، مع أنَّ مفهوم ولاية الفقيه يعبر بوضوح عن بعض الإيحاءات الشعبية المستترة من حيث إنه يجب أن يُعترف بالفقيه كفقيه من قبل أغلبية الشعب⁽⁵⁾، وما دام الشعب يقوم بدور غير مباشر في انتخاب مجلس الخبراء للفقيه، يبقى مبدأ الاختيار الإلهي في صلب هذا الانتخاب.

(1) انظر: دستور جمهورية إيران الإسلامية، المادة 109؛ «العهد»، 17 ربيع الثاني 1407 من أجل مزايا الولي الفقيه ووظائفه المطلوبة.

(2) أجرى هذه المقارنة عدد من الباحثين منهم Aziz, **Popular sovereignty**, p. 287; Farhang Rajaei, «**Iranian Ideology and Worldview: The Cultural Export of Revolution**», in *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, ed. John L. Esposito (Miami: Florida International University Press; Gainesville, FL: Orders, University Press of Florida, 1990), p.70; Lambton, «**A Reconsideration of the position of the Marja'al-Taqlid and the Religious Institution**», *Studia Islamica* 20 (1964), p.132.

(3) Ibid. انظر أيضاً: Enayat, **Khomeini**, p. 337.

(4) Ayubi, **Political Islam**, p. 135

(5) دستور جمهورية إيران الإسلامية، المادة 5.

دور ولاية الفقيه في فكر حزب الله السياسي

منذ ولادة حزب الله حتى وقتنا الحاضر، بقي مقام مفهوم ولاية الفقيه ودوره جزءاً لا يتجزأ من أسس الحزب الفكرية. ومع أنّ عدّة شخصيات شيعية مرموقة - ومنها آية الله الخوئي والسيد فضل الله - شككت في المفهوم⁽¹⁾، لا يزال الفكر السياسي السائد في حزب الله يعتبر الوليّ الفقيه، والخميني بصفة خاصة، حاكماً للأمة مقدراً وملهماً من السماء. وعلى غرار الإمام الخميني، يعترف الحزب بالوليّ الفقيه نائباً معيناً للإمام الثاني عشر أثناء غيبته. كما أنه يعتبر ولاية الفقيه امتداداً لولاية النبي والأئمة، ولذلك يضيف عليها صفة مقدسة للغاية: من ينكر سلطة الوليّ الفقيه ينكر الله وأهل البيت ويكاد يكون مشركاً⁽²⁾.

مع أنّ السيد نصر الله صرّح بذلك قبل 12 عاماً، عندما كانت المشاعر الثورية لا تزال في أوجها، فما زال التصريح يعكس بشكل معتدل تصور الحزب للولاية اليوم، بالرغم من اللغة المتوهجة المستخدمة. فبدلاً من تشبيه الذين ينكرون سلطة الوليّ الفقيه العليا بالشياطين، يميل الحزب اليوم أكثر إلى الإشارة إلى الأثر المهلك للفوارق التي تتخطى الحدود المفاهيمية للولاية⁽³⁾، أو إلى التلميح بأنّ مخالفة هذه المسألة تؤدّي إلى الطرد من الحزب⁽⁴⁾. لكن رغم الاختلاف في المصطلح، يبقى الموضوع الأساس واحداً: لا يستطيع الحزب تأييد نفي مفهوم ولاية الفقيه المقدس.

(1) انظر: Aziz, *Popular*; Martin Kramer, *Redeeming Jerusalem*, p. 122 - 123.

(2) Lambton, *the Marja'al-Taqlid*, p. 125 et passim.

(3) السيد حسن نصر الله مستشهداً به في «العهد»، 26 شعبان 1407.

(4) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(4) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

وتتضح الصورة المستمرة للولاية أيضاً في تصور الوليِّ الفقيه بوصفه استمراراً لرسالة النبي محمد بعد وفاته⁽¹⁾ ووصف الخميني بأنه حسين العصر⁽²⁾ والرجل المقدّس وسليل النبي⁽³⁾. والأهم من ذلك أنّ دوره كمهندس الثورة الإسلامية يكسبه لقب مجدّد الدين في هذا العصر⁽⁴⁾. فبحسب التقليد الشيعي، تبرز شخصية مرموقة خلال كل قرن هجري لإحياء الدين⁽⁵⁾. ولذلك، فإنّ إطلاق هذا اللقب على الخميني يجعله شبيهاً بالإمامين الخامس والثامن اللذين سُمّيا مجدّدين في القرنين الهجريين الثاني والثالث على التوالي⁽⁶⁾.

والجدير بالذكر مع ذلك هو أنّه بالرغم من تبجيل دور الإمام الخميني الثوري ومكانته الفريدة باعتباره الوليِّ الفقيه، فإنّ قداسة مفهوم الولاية لا تزال على حالها في حقبة ما بعد الخميني. ومع أنّ خليفة الخميني، علي خامنئي، لم يتبوأ منصب مرجع التقليد عندما اختير ولياً⁽⁷⁾، فإنّ ولايته تُعتبر مقدسة كولاية الخميني، نظراً إلى أنّه هو أيضاً يحمل لقب ولي أمر المسلمين⁽⁸⁾. ورغم أنّه ليس صاحب دور المحرض

(1) عمار الموسوي، مقابلة أجراها غيلزم تريندل معه، Lebanon Report 5, no. 12 (Dec 1994), p. 10.

(2) السيد عباس الموسوي، بعلبك، 10 محرم 1410، أمير الذاكرة، ص 212.

(3) السيد حسن نصر الله، يوم القدس، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 24 كانون الثاني/يناير 1998.

(4) المصدر نفسه، 15 كانون الثاني/يناير 1999.

(5) Momen, p. 205.

(6) Ibid., p.206.

(7) عدل الدستور الإيراني بعد وفاة الخميني لتمكين فقهاء، مثل خامنئي، ليسوا مراجع تقليد من تولي الولاية. انظر: Ervand Abrahamian, *Khomeinism*, p. 34.

(8) نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/فبراير 1997.

على الثورة الإسلامية كما كان الخميني⁽¹⁾، فإنه يوصف بالمدكر بانتصارها⁽²⁾. وعلاوة على ذلك، بعد أن برز الإمام خامنئي كمرجع التقليد في سنة 1997، تعهد حزب الله رسمياً بالولاء لسلطته الدينية أو لمرجعيته⁽³⁾.

ورغم ذلك، لا مجال لإنكار أنّ الإمام الخميني قاد أتباعاً يفوق عددهم كثيراً عدد أتباع الإمام خامنئي في كل عالم الشيعة وضمن صفوف حزب الله. ومع أنّ الشيعي المتدين ملزم فقط بطاعة سلطة الولي الفقيه السياسية⁽⁴⁾، فإنّ أغلبية أتباع حزب الله اختارت الخضوع لسلطة الخميني الدينية على الرغم من وجود كثير من مراجع التقليد الآخرين وقتذاك⁽⁵⁾. زد على ذلك أنّ مسلكه وتعاليمه تُعتبر مسلّمات فقهية تشكل في مجموعها دستوراً لحزب الله⁽⁶⁾، ذلك أنّ أتباع مرجع متوفى محظور في الفقه الشيعي⁽⁷⁾.

وإذا أخذنا الأهمية الدينية لولاية الخميني وقداسته الولاية كمؤسسة دينية - سياسية في الحسبان، يسهل فهم تشديد حزب الله مراراً على أنّ التزامه بالولاية لا يمثل التزاماً سياسياً برئيس دولة وطني. إنه التزام فكري

(1) نصر الله، يوم القدس، 15 كانون الثاني/يناير 1999.

(2) نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/فبراير 1997.

(3) فياض، 2 آذار/مارس 1997.

(4) المصدر نفسه.

(5) حسين الموسوي مستشهداً به في: Shapira, *The Origins of Hizballah*, p. 125.

(6) فياض، 2 آذار/مارس 1997.

(7) انظر: AbuKhalil, *The Incoherence of Islamic Fundamentalism*, p.96; and

Lambton, *the Marja al-Taqlid*, p. 126.

بشخصية إسلامية مقدسة وبخلفائها الذين تُعتبر أوامرهم حقائق ثابتة⁽¹⁾. وفي الواقع، إنّ ولاء حزب الله الراسخ للوليّ الفقيه دالٌّ على نزوعه الإسلامي العام. وإذا كان مصطلح الجمهورية الإسلامية يشير إلى إطار مرجع إسلامي ويشير مصطلح إيران إلى كيان سياسي محدود جغرافياً، فإنّ الاستخدام الدائم تقريباً للمصطلح الأول بدلاً من المصطلح الأخير يشهد على هذا الميل الإسلامي. كما أنه يشهد على أنّ ولاء الحزب الإسلامي يرجع إلى الوليّ الفقيه في المقام الأول وإلى إيران، الدولة، في المقام الثاني.

وهكذا، على الرغم من أنّ إيران تمثل نواة الدولة الإسلامية المركزية في العالم⁽²⁾، فإنّ شعبها خاضع للسلطة ذاتها كسائر المؤمنين الشيعة، أيّ لإمام جميع المسلمين في العالم⁽³⁾. وهكذا فإنّ الولاية هي المستودع الأخير للانتماءات الإسلامية، في حين أنّ الدولة الإيرانية، التي تشبه مثال الدولة الإسلامية إلى حدٍّ بعيد، هي مصدر الولاء قبل الأخير. ولذلك، عندما يصف حزب الله الجمهورية الإسلامية بأنّها ديننا وكعبتنا ودمنا وعروقتنا⁽⁴⁾، فإنّه يشير إلى ولاية الفقيه لا إلى الحكومة الإيرانية. وللسبب نفسه، يجب أن تُفسّر الإشارة

(1) انظر: «البرنامج الانتخابي لحزب الله»، 1992؛ عمار الموسوي في Trendle, p. 10؛ نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997؛ نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(2) «Text of Open letter Addressed by Hizballah to the Down trodden of Lebanon and the World» in: Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon, Augustus Richard Norton (Austin, Tx: University of Texas Press, 1987), p.168.

(3) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(4) «العهد»، 12 شعبان 1407.

إلى الفكر الإسلامي⁽¹⁾ أو صنع القرار الإسلامي كتعبير ملطّف عن الوليّ الفقيه لا عن إيران كما يزعم مارتن كريمر⁽²⁾.

بعد هذا القول سيكون خطأً فاحشاً أن نستنتج، كما فعل بعض الباحثين، أنّ المضامين الإسلامية لمبدأ ولاية الفقيه تساوي رفض حزب الله فكرة القومية⁽³⁾. وبمعزل عن تكيف حزب الله مع فكرة القومية، والعنصر العروبي في هوية حزب الله السياسية (انظر الفصل التالي)، ينبغي تكرار أنّ الولاية ليست مشروعاً سياسياً بالنسبة إلى الحزب.

بعبارة أخرى: ما دامت السلطة السياسية التي يمارسها الوليّ الفقيه محصورة في إيران بالنظر إلى أنّ الجمهورية تمثل الدولة الإسلامية الشيعية الوحيدة في العالم - فإنه لا يستطيع إلا ممارسة سلطة سياسية على مؤمنين شيعة آخرين خاضعين لحكم قوى سياسية أخرى. وبناء على ذلك، فإنّ الوليّ الفقيه زعيم وطني أولاً، وزعيم إسلامي للأمة ثانياً. والأمة بدورها، ومن ضمنها حزب الله، مدينة للقومية سياسياً (أو عملياً) وملزمة بالأمة الإسلامية فكرياً (أو نظرياً) فقط.

وفوق ذلك كله، السلطة السياسية التي يمارسها الوليّ الفقيه محصورة نسبياً. وقول الحزب إنّ الوليّ الفقيه لا يصدر سوى خطوط توجيهية عامة للعمل السياسي⁽⁴⁾ دالٌّ على السلطة السياسية المحدودة

(1) نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

(2) Martin Kramer, **The Moral Logic of Hizballah**, in: *Origins of Terrorism, Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, ed. Walter Reich (NY: Cambridge University Press, 1990), p. 155.

(3) انظر: Sivan, *Sunni, Radicalism*, p. 21; and Ranstorp, p. 47.

(4) فنيش، 15 آب/ أغسطس، 1997؛ محسن، 1 آذار/ مارس 1997. انظر أيضاً: نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

التي يمارسها . وبحسب أحد مسؤولي حزب الله ، فإنّ عمومية توجيهات الوليّ الفقيه تترك للحزب حيّزاً واسعاً لاتخاذ القرار⁽¹⁾ . وسلطة الوليّ الفقيه محصورة في قضايا استراتيجية كالجهاد والحكم السياسي وتمييز الأصدقاء من الأعداء⁽²⁾ .

ومن الأمثلة على ذلك حكم الوليّ الفقيه بشأن عدم الاعتراف بإسرائيل . فعلى الرغم من أنّ عداء حزب الله الشديد لإسرائيل ينبع من قاعدة أيديولوجية وسياسية مستقلة، فإنّ الحزب ميّال إلى نسبة رفضه لقرار الأمم المتحدة 425 - الذي يقتضي اعترافاً بإسرائيل - إلى حكم الوليّ الفقيه في هذه المسألة⁽³⁾ . ويرجّح أنه إذا أعلن الوليّ الفقيه فتوى تدعو إلى تدمير إسرائيل بعد الانسحاب الإسرائيلي من الجنوب اللبناني ، فسيكون على الحزب تطبيقها .

وثمة مثال آخر هو موقف الوليّ الفقيه من الانتحار بدوافع سياسية . إذ لم يكن حزب الله ليتبنى العمليات الاستشهادية كاستراتيجية عسكرية لو لم يقرّ الوليّ الفقيه مثل هذا التكتيك رسمياً . وقد أكد إبراهيم أمين السيد ، أنّ أولئك المسؤولين عن تفجير مجمع مشاة البحرية الأميركية قد استشهدوا لأنّ الإمام الخميني سمح لهم بذلك⁽⁴⁾ . ولو أنّ الوليّ الفقيه لم يعتبر مثل ذلك العمل مبرّراً دينياً ، لكان من غير المرجّح أن يؤيده الحزب كسياسة .

(1) محسن ، 1 آذار/ مارس 1997 .

(2) قاسم ، 17 آذار/ مارس 1998 . انظر أيضاً: نصر الله ، تلفزيون أوربت ، أيار/ مايو 1997 ؛ «العهد» ، 12 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997 .

(3) السيد عباس الموسوي ، الضاحية الجنوبية من بيروت ، ذو الحجة 1406 ، أمير الذاكرة ، ص 197 .

(4) السيد إبراهيم أمين السيد في : Kramer, Redeeming Jerusalem, p. 116.

ويُطلب إذن الولي الفقيه أيضاً في مسائل تتعلق بالمشاركة السياسية والمعارضة. وكما أُشير سابقاً في هذا الفصل، فإنّ التمرد محظور دينياً ومشرّع فقط في حالات الظلم القسوى. وبموجب ذلك، يقتضي أيّ تبرير ديني للمسألة التداول مع الولي الفقيه بهذا الشأن⁽¹⁾. وعلى الجانب الآخر من الصورة، تخضع مسألة التكيف السياسي والمشاركة في أنظمة غير سياسية أيضاً لدرس فقهي. فإذا حكم الولي الفقيه بالمشاركة لتلافي أسباب الشر وتوطيد مصالح إسلامية، تصبح عندئذ معتمدة دينياً.

وكانت هذه هي الخلاصة نفسها التي وصل إليها الولي الفقيه بشأن مشاركة حزب الله المقترحة في البرلمان اللبناني، حيث بارك الإمام خامنئي قراره بخوض الانتخابات العامة في سنة 1992⁽²⁾. والمفهوم ضمناً من كلمة «بارك» أنّ الفقيه لم يصدر فتوى بشأن القضية تلقائياً، كما كانت الحال في ما يخصّ عدم الاعتراف بإسرائيل أو إهدار دم سلمان رشدي. بل كانت عدم توصل حزب الله إلى قرار، أو المناقشة الداخلية كما وصفها فنيش، حيال مسألة إشكالية دينياً هي التي اقتضت تحكيم الولي الفقيه⁽³⁾.

يظهر إذاً أنّ الولي الفقيه يقوم فقط بإصدار توجيهات بخصوص أمور تهم الأمة كلها، مثل تمييز الأصدقاء من الأعداء. أمّا في أمور خاصة بحالات معينة، كمسألة الجهاد والمشاركة السياسية، فإنه ينتظر طلب تدخله قبل إصدار أيّ أحكام. ويشير هذا كله إلى إقرار الولي الفقيه

(1) «الموقف»، عدد 22، ص 2.

(2) نصر الله مستشهداً به في «الديار»، 19 كانون الأول/ ديسمبر 1993.

(3) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

بوجود حدود وطنية تقسم الأمة وإقراره بالتالي بحدود ولايته . ويحدُّ من مدى سلطة الوليِّ الفقيه السياسي أكثر زعمُ حزب الله أنَّه يملك من الاستنارة ما يتيح له اتخاذ قراراته بنفسه⁽¹⁾ بشأن مسائل سياسية أُخرى ليست مشكلة دينياً، مثل تصويته على طرح الثقة بالحكومة أو إصداره قوانين⁽²⁾ . وبهذه الطريقة، يستطيع الحزب أن يوازن بين التزامه الفكري بمفهوم الولاية وولائه للدولة اللبنانية .

(1) محسن، 1 آذار/ مارس 1997 .

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997 .

الفصل الرابع

الشمولية الإسلامية والهوية الوطنية

إنّ مبدأ الشمولية الإسلامية هو الأساس الذي تقوم عليه الدولة المهدية اليوتوبية كما يتصورها حزب الله ومفهوم ولاية الفقيه الذي يلتزم به الحزب بحزم. وفي الواقع، ما دام مفهوم الأمة يشير إلى جماعية المسلمين كافة، فإنّ الوحدة الإسلامية ميزة كل مرتكز تقريباً من مرتكزات بنية حزب الله الفكرية، ومن ثم تستحق فحصاً أدقّ بوصفها مرتكزاً قائماً بذاته.

المفهوم الإسلامي الشامل لحزب الله

الشمولية الإسلامية موجودة في مفهوم حزب الله. فاستخدام مصطلح «حزب الله» الوارد في القرآن في الآية 56 من السورة 5 والآية 22 من السورة 58 يشير إلى الصفة العمومية لأولئك الذين يتولون الله ورسوله والذين آمنوا والذين يؤمنون بالله واليوم الآخر، على التوالي.

وكما أعلن حزب الله، فإنّ هذا هو المعنى الدقيق المراد من تسمية نفسه حزب الله: «حزب الله» تعبير لوصف عامة المؤمنين. وهو بالتأكيد

ليس جماعة منغلقة ضمن هؤلاء العامة الذين يدعون لأنفسهم شرف الانتساب إلى «حزب الله»، ويقصون مؤمنين آخرين⁽¹⁾.

وبأسلوب مماثل، يعرف الشيخ صبحي الطفيلي «حزب الله» بأي واحد يسلك طريق القرآن ويفوز برضاء الله⁽²⁾، ويبين بذلك عمومية المؤمنين المسلمين. وعلى طرف نقيض لجمع المسلمين هناك الجمع الغفير من غير المؤمنين⁽³⁾، المرادف للمفهوم القرآني لحزب الشيطان ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾⁽⁴⁾، وكما يعظ القرآن ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ فإن قوى الخير والشر هذه ملتحمة في معركة دائمة ستسفر عن انتصار أمثل للأولين على الآخرين.

يتضح إذاً أن «حزب الله» لا يُحدد في القرآن ولا في تصور حزب الله بحزب حصري صارم⁽⁵⁾ أو بإطار سياسي ضيق يستطيع بمفرده أن يهزم حزب الشيطان الشمولي بالقدر نفسه. وبهذا المعنى، يمثل حزب الله توجهاً فكرياً وسياسياً يحكم حياة جميع الذين ينتسبون إليه، بصرف النظر عن الإطار التنظيمي الذي يعملون فيه⁽⁶⁾. وبعبارة أخرى، لا يملك حزب الله أن يحتكر المفهوم القرآني لـ «حزب الله».

(1) «العهد»، 5 شوال 4014.

(2) المصدر نفسه، 10 صفر 1406.

(3) المصدر نفسه، 12 شعبان 1407.

(4) المصدر نفسه، 10 صفر 1406.

Kramer, *The Moral Logic of Hizballah*, p. 132

(5) مستشهداً به في:

(6) «العهد»، 5 شوال 1404.

وعلى نحو مماثل، يُعتبر حزب الله اللبناني امتداداً لحزب الله المجاهدين في العالم الإسلامي⁽¹⁾، الذين يتصفون بأنهم جميع المسلمين المظلومين الذين يناضلون تحت قيادة الوليِّ الفقيه⁽²⁾. وللسبب نفسه، يُعتبر الجناح العسكري للحزب، المقاومة الإسلامية، جزءاً أصيلاً من المقاومة الإسلامية في العالم بقيادة الخميني⁽³⁾.

وفي حين أنّ إدخال مفهوم ولاية الفقيه في تعريف حزب الله يكشف عن حس خصوصية شيعية، فإنه لا يظهر في جميع شروح الحزب لمصطلح «حزب الله»⁽⁴⁾. وبحسب قول أحد مسؤولي الحزب، إنّ كل مسلم هو تلقائياً عضواً في حزب الله، وعلاوة على ذلك، يزعم الحزب في كتابه المفتوح بأنه أمة مرتبطة بالمسلمين في كل جزء من العالم برابط متين أيديولوجياً وسياسياً هو الإسلام⁽⁵⁾. وفي هذا السياق المحدّد، تشمل أمة حزب الله⁽⁶⁾ كلاً من المسلمين الشيعة والمسلمين السنة بغض النظر عن التزامهم بمفهوم ولاية الفقيه أو عدم التزامهم به.

لذلك يبرز تناقض بين حصر أمة حزب الله في الشيعة الملتزمين بولاية الفقيه من ناحية، وتوسيع الأمة لتشمل جميع المؤمنين المسلمين، من ناحية أخرى. وثمة تفسيران فقط لهذا التناقض: الأول هو إمكانية وجود تدرّج في التضامن الإسلامي داخل أمة حزب الله. فالحزب يعتبر

'Aziz, p. 65

Ibid., p.65.

Kramer, *The Moral Logic of Hizballah*, pp. 132 - 133.

Text of Open Letter, p. 169.

(1) موسوي مستشهداً به في:

(2)

(3) «العهد»، بدون تاريخ.

(4)

(5)

(6) المصدر نفسه، ص 168، 169.

جميع المؤمنين المسلمين جزءاً لا يتجزأ من أمته، لكن وشيخته الفكرية مع أنصار ولاية الفقيه (الشيعة في الدرجة الأولى) تضع المجموعة الأخيرة هذه في مركز الأمة بينما تبقى المجموعة الأولى على الطرف. وهذه الملاحظة تلقى تأييداً بتشديد السيد عباس الموسوي على أنّ الحزب لم يعتبر الباسدران جزءاً عادياً من جسمنا الإسلامي، بل اعتبره الرأس⁽¹⁾. وقد يكون الأمر حقاً أنّ أمة حزب الله أمة شيعة في الدرجة الأولى وأمة إسلامية في الدرجة الثانية.

والتفسير الثاني هو التفسير الذي قدّمه فياض: شهد الحزب منذ ولادته نقاشاً حول تعريف حزب الله. فبالنسبة إلى بعض أعضاء الحزب، يمثل حزب الله الأمة الإسلامية بكاملها أو الحالة الإسلامية. وبالنسبة إلى آخرين، يحصر الحزب مفهوم حزب الله ليس فقط في الملتزمين بولاية الفقيه، بل بتحديد أبعده، في أعضاء المنظمة من دون التخلي عن اعتقادهم بالدعوة الإسلامية كمبدأ ديني - سياسي. وفي أيّ حال، لقد جعلت الأحداث على الأرض هذا الجدل بلا معنى. إذ تحوّل حزب الله من حركة مؤيدة للدعوة الإسلامية إلى حزب منظم بصرامة يحتفظ بفكرة الوحدة الثقافية والسياسية الإسلامية كتركيبة فكرية.

شمولية ولاية الفقيه وجمهورية إيران الإسلامية

إنّ التزام حزب الله بمفهوم ولاية الفقيه التزاماً يتجاوز القوميات وجمهورية إيران الإسلامية يجسد ميول الحزب تجاه الرابطة الإسلامية. ومع أنّ ولاء حزب الله للرابطة الإسلامية موجه إلى الوليّ الفقيه أولاً

(1) «العهد»، 24 صفر 1408.

وقبل كل شيء، بسبب سلطته الانتقالية، فإنّ دوره كرأس حربة للثورة الإسلامية في إيران ومؤسس الجمهورية الإسلامية يعني أنّ كثيراً من الولاء للدعوة الإسلامية الموجه إليه يتقاطر إلى الدولة الثورية التي يرأسها رسمياً. والعلاقة مع الوليِّ الفقيه تتجاوز إيران كدولة⁽¹⁾، لكن بحكم هذه الحقيقة بالذات، فإنّ الحزب يسمي الجمهورية الإسلامية «مرجعيتنا». وعلاوة على ذلك، فإنّ حدوث الثورة الكربلائية الحسينية⁽²⁾ في إيران يضفي صفة مقدسة على الدولة الإيرانية التي يصفها الحزب بإيران المحمدية الإسلامية الأصيلة⁽³⁾.

وهكذا فإنّ العروة التي لا تنفصم بين ولاية الفقيه والدولة الإيرانية من جهة، والثورة الإسلامية والدولة الإيرانية من جهة أخرى، تصلح لتكريس العلاقة بين إيران وحزب الله. ومختلف الإشارات المختزلة إلى إيران بوصفها الجمهورية الإسلامية (كما أُشير سابقاً) أو إيران المسلمة أو الدولة الإسلامية أو الثورة الإسلامية، وهي شائعة الاستخدام بين مسؤولي الحزب، إنما تغشّي التمييز بين الولاية والثورة الإسلامية والدولة الإيرانية، كما أنها تجعل إيران عند حزب الله رمزاً لجميع المسلمين.

على هذه الخلفية بالذات يجب أن يُنظر إلى الرموز الثقافية العديدة التي استوردها حزب الله من إيران. فصورة الخميني في رأس صحيفة حزب الله، «العهد» (كما لاحظ كريمر)⁽⁴⁾، وكذلك صُورُ كل من

(1) «السفير»، 31 تموز/ يوليو 1998.

(2) «العهد»، 2 حزيران/ يونيو 1995.

(3) «العهد»، 27 كانون الثاني/ يناير 1995.

(4) Kramer, *Redeeming Jerusalem*, p. 11.

الخميني وخامنتي، المنشورة على جدران الضاحية الجنوبية من بيروت وفي مدينة بعلبك، لا تُعتبر رموزاً إيرانية. وعندما سئل نصر الله مرة عن انتشارها بكثرة في معقلي حزب الله هذين، أكدَّ أنّ هذه صور «مراجعتنا» الدينية، لا صور زعماء إيرانيين في حدِّ ذاتهم⁽¹⁾. يضاف إلى ذلك أنّ الحزب لا يرى ارتداء التشادور (اللباس الإسلامي الأسود المرتبط عادة بالثقافة الإيرانية) من قبل بعض النساء في الضاحية الجنوبية من الواردات الثقافية الإيرانية، بل يراه توكيداً للهوية الإسلامية الظاهرة في دول عربية أخرى⁽²⁾.

وللسبب نفسه، فإنّ إعلان حزب الله أنّ إيران ولبنان أمة واحدة⁽³⁾، وأنّ الحزب ليس جزءاً من إيران، وإنما إيران في لبنان ولبنان في إيران⁽⁴⁾، هو أيضاً وظيفة الرمزية الإسلامية الشاملة للدولة الإيرانية، التي يمكن إسنادها للثورة الإسلامية. كما أنّ إمكانية التبادل المفاهيمي بين الدولة الإيرانية والثورة الإسلامية، ومضامين كلا المصطلحين الإسلامية، تظهر من وصف الحزب لنفسه بأنه الثورة الإسلامية في لبنان⁽⁵⁾، وهو تكرار لموضوع إيران في لبنان مع بعض التغيير.

ولذلك، رُبطت الثورة الإسلامية بإيران لكنّها لم تُحصر فيها. فالإمام الخميني زرع الروح الثورية في الأمة الإسلامية في إيران أولاً،

(1) نصر الله، C33 TV، أيار/مايو 1996.

(2) المصدر نفسه.

(3) الشيخ حسن طراد، مستشهد به في: Aziz, p66

(4) السيد إبراهيم أمين السيد، مستشهد به في: 'Azi, p. 66.

(5) «العهد»، 24 صفر 1408. انظر أيضاً: 'Azi, p. 64' مستشهداً بقول للحزب: «إننا جزء لا يتجزأ من الثورة الإسلامية».

ومن هناك انتشرت إلى أربع جهات العالم الإسلامي⁽¹⁾. وكان هذا التوسع متمشياً مع منطق الإمام الخميني، الذي نص على ضرورة تصدير الميزة الإسلامية للثورة إلى بلاد أخرى في ضوء شمولية الرسالة الإسلامية⁽²⁾. وكانت الشعارات [الإسلامية] الشاملة التي ناصرتها الجمهورية الإسلامية الناشئة هي، بالتحديد، التي سهّلت تصدير ثورتها إلى أفغانستان ولبنان وفلسطين، حيث حُوّل المسلمون العاديون إلى «مجاهدين»⁽³⁾.

البعد الإسلامي للقضية الفلسطينية

إذا كانت جمهورية إيران الإسلامية تمثل رأس أمة حزب الله، إذاً فلسطين، والقدس تحديداً، تمثل جسدها. وليس مثل هذا التجسيد فريداً بالنسبة إلى حزب الله وحده، بل هو كذلك بالنسبة إلى الحركات الإسلامية عموماً. ووفقاً لـ «حماس»، القضية الفلسطينية قضية إسلامية أساساً بالنظر إلى قدسية القدس التاريخية. وكما جاء في ميثاق «حماس»: فلسطين أرض إسلامية فيها أولى القبلتين وثالث الحرمين ومعراج محمد إلى السماوات السبع (أي القدس)⁽⁴⁾.

ويرى حزب الله، في ضوء خصائصه الإسلامية الشاملة، أنّ القدس هي الرمز الديني المقدّس للأمة⁽⁵⁾. وبوصفها كذلك، تُعتبر القدس قضية

(1) «العهد»، 2 حزيران/ يونيو 1995.

(2) Rajaei, p. 68.

(3) انظر: السيد عباس الموسوي، أمير الذاكرة، 20 جمادى الآخرة 1480، ص 203؛ «العهد»، 2 حزيران/ يونيو 1995؛ حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(4) «ميثاق» «حماس»، المادة 14.

(5) «العهد»، 21 ذو الحجة 1404.

إسلامية في مقابل كونها قضية فلسطينية - إنها قضية المسلمين كافة ومسؤولية الأمة جمعاء⁽¹⁾. وينعكس هذا الفكر الإسلامي في إعلان الإمام الخميني يوم القدس في سنة 1980، وهو اليوم الذي يحتفل حزب الله به سنوياً.

وفوق هذا كله، فإنّ ما تحويه القدس من مقدّسات، مثل المسجد الأقصى، هو مقدّسات «أمتنا»، وامتداداً لذلك، تصبح الأرض التي تقع فيها مقدّسات الأمة ملكاً للأمة⁽²⁾. ولهذا السبب، لا أحد يستطيع تقرير مصير أرض عائدة لأمة بكاملها، أي لأجيال المسلمين الحاضرة والمقبلة⁽³⁾. والمصير الوحيد المقبول للقدس، في تصور حزب الله، هو تحريرها من الاحتلال الإسرائيلي على يد جيش القدس الإسلامي⁽⁴⁾.

ولذلك فإنّ احتلال إسرائيل لفلسطين احتلال لأرض إسلامية⁽⁵⁾، بسبب الصفة المقدّسة للقدس. وبالتالي، فإنّ تحرير القدس كناية عن تحرير فلسطين بكاملها. وهذا يفسر سبب اعتبار الحزب تحرير فلسطين كلها واجباً إسلامياً أكثر مما هو واجب فلسطيني⁽⁶⁾. كما أنّه يعلّل إشارة الحزب الثابتة إلى الشعب الفلسطيني بأنّه «شعبنا الفلسطيني»⁽⁷⁾، أو

(1) نصر الله، يوم القدس، 15 كانون الثاني/يناير 1999.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) نصر الله، النبي شيت، 27 آذار/مارس 1992، أمير الذاكرة، ص 170.

(5) Jaber, p 59.

(6) مرعي، 10 نيسان/أبريل 1998.

(7) انظر مثلاً: نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/فبراير 1997؛ «الموقف»، عدد 7، ص 5.

الشعب الفلسطيني المسلم⁽¹⁾، أو «شعبنا المسلم في فلسطين»⁽²⁾،
والأخيرة أكثر شيوعاً.

غير أنّ هذا التضامن مع الشعب الفلسطيني ناجم عن نضاله النشط
ضد إسرائيل، عدوّ الأمة⁽³⁾، بقدر ما هو ناجم عن رمزية القدس الإسلامية
الشاملة. بل إنّ تصوير «حماس» و «الجهاد الإسلامي» والانتفاضة
والشعب الفلسطيني عموماً بأنهم حسينيون ومباركون⁽⁴⁾، ليس مجرد
مسعى من حزب الله إلى الوحدة السُّنية - الشيعية، وذلك واقع الحال لو أنّ
تضامن الحزب مع الشعب الفلسطيني مستند إلى احتلال القدس المقدّسة
فقط، وإنّما هو جزء أصيل من فكر حزب الله السياسي. وإعلان صلة
الحزب الروحية بأسراه في فلسطين، وصلته بالخميني والإمام المغيّب في
وقت واحد⁽⁵⁾، تدل على تمجيد حزب الله للشعب الفلسطيني.

وهكذا، يكتسب الشعب الفلسطيني المظلوم احترام حزب الله
وصداقته بأسمى درجاتهما بفضل الشهادة والسجن والتهجير والنضال
الشامل لتحرير الأرض من الظالم، إسرائيل. ولذلك، فإنّ البعد
الإسلامي للقضية الفلسطينية يمكن إرجاعه جزئياً إلى المفهوم الإنساني
والعلماني للظلم.

(1) Open Letter, p. 179.

(2) عباس الموسوي، 20 جمادى الآخرة، 1480، أمير الذاكرة، ص 302.

(3) السيد حسن نصر الله، يوم الشهداء، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 23
حزيران/ يونيو 1996.

(4) انظر: «العهد»، 2 حزيران/ يونيو 1995؛ السيد عباس الموسوي، مشغرة، 17 محرم
1410، أمير الذاكرة، ص 290.

(5) عباس الموسوي، «من جبشيت».

التضامن مع أمة المسلمين

بصرف النظر عن استخدام مصطلح الأمة بالذات ودلالاته العالمية الإسلامية، هناك الكثير من البيّنات التي تشهد على محاولات حزب الله بشأن التوفيق بين السُّنة والشيعة. فمنذ سنة 1985 والحزب يحض المسلمين على إحباط مؤامرات إمبريالية تسعى لزرع الشقاق في صفوف الأمة الإسلامية⁽¹⁾. وبالنسبة إلى السيد عباس الموسوي، كانت محاولة فصل حزب الله عن المسلمين عموماً جريمة توازي جريمة محاولة فصل الحزب عن إخوانه الإيرانيين⁽²⁾.

إنّ أهمية هذه التصريحات لا تكمن فقط في مساعيها لتشكيل أخوة إسلامية، بل في رفضها، وهذا الأهم، توجيه اللوم على تفكك الأمة إلى أيّ خلافات مذهبية أو أيديولوجية بين السُّنة والشيعة. وبإعادة أسباب التمزق الداخلي إلى قوى خارجية، يُحرف اللوم عن كلتا الطائفتين وتتعرز بالتالي إمكانية التوفيق. وعلاوة على ذلك، فإنّ إيجاد كبش فداء أو تهديد دخيل، أكان حقيقياً أم متخيلاً، يصلح للحضّ على الوحدة الإسلامية.

لا يغفل حزب الله عن عدم تحقّق الوحدة السنية - الشيعية، لذلك فإنّ الأمة التي يشير إليها مراراً وتكراراً أمة غير موجودة، ويتطلع إلى إنشائها. والأمة الحقيقية الوحيدة هي أمة حزب الله التي تتألف من جميع الذين يتحدون إسرائيل والغرب المهيمن، وهم بالتحديد الإيرانيون والفلسطينيون والإسلاميون الشيعة اللبنانيون. والأمة الشاملة التي تضم

Open Letter p. 184.

(1)

(2) السيد عباس الموسوي مستشهداً به في: 'Aziz, p. 65.

جميع المسلمين هي الآن أمة عديمة الجدوى وضعيفة وبلا إرادة⁽¹⁾.
وبعبارة أخرى، فإنَّ سلبيتها السياسية تجعلها أمة ميتة⁽²⁾.

المقدمة المنطقية الأساسية هنا هي أنّ الأمة ليست فقط مجتمعاً دينياً من المؤمنين السليبين الذين يلتزمون بالقرآن ويؤدون الشعائر الإسلامية، وإنما هي مجتمع سياسي من النشطاء الإسلاميين الذين يقاتلون في سبيل الله. وكما يوضح فياض، عندما يعرف الشيخ الطفيلي الأمة بأنها أولئك الذين يتبعون طريق القرآن ويفوزون برضا الله، فإنه يعني أولئك المستعدين للدفاع عن هذا الطريق كما يأمر الإسلام المحمدي الأصيل⁽³⁾.

إنّ الأمة، وفق هذا الإدراك للمفهوم، هادفة في جوهرها. ويقتضي ذلك ضمناً أنّ الدعوة إلى الوحدة الإسلامية استراتيجية ذرائعية وضعت لمجابهة أعداء الأمة. ووحدة المسلمين كأمة هي وحدها القادرة على إلحاق الهزيمة بالخطط الإمبريالية الرامية إلى الاستكبار العالمي⁽⁴⁾. زد على ذلك أنّ وحدة المسلمين هي المطرقة التي تحطم مؤامرات الظالمين⁽⁵⁾، وعلى رأسهم إسرائيل. وبما أنّ إسرائيل لا تفرق بين المسلمين، ينبغي للمسلمين أن يتوحدوا لمقاتلتها صفّاً واحداً لا ككيانات إقليمية منفصلة⁽⁶⁾. ويقوم هذا الحث أيضاً على منطلق أنّ على

(1) نصر الله، يوم القدس، 1997.

(2) السيد حسن نصر الله، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 8 آب/ أغسطس 1997.

(3) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(4) السيد عباس الموسوي، بعلبك، 10 محرم 1410، أمير الذاكرة، ص 212.

(5) Open Letter, p. 184.

(6) السيد عباس الموسوي، كفرأ، 10 ذو القعدة، أمير الذاكرة، ص 219.

المسلم واجباً شرعياً تجاه أخيه في الإيمان بصرف النظر عن موقعه الجغرافي⁽¹⁾.

بالنظر إلى ما تقدم، لا يُنكر حزب الله وجود هوية إسلامية أولية⁽²⁾ برزت نتيجة تنامي التيار الإسلامي في المنطقة⁽³⁾. وهو يستشهد بمجموعة كاملة من الحركات الإسلامية السُّنية التي أكسبها تعرضها لظلم قوى داخلية وخارجية عطف حزب الله وتضامنه.

وفق هذا التصنيف، يبدي حزب الله الكثير من العطف على المسلمين الذين يعانون من الظلم في الفلبين وبورما والبوسنة والصومال⁽⁴⁾ وأذربيجان⁽⁵⁾ والشيشان⁽⁶⁾، حيث تناضل الأقليات في سبيل حكم ذاتي إقليمي. وعلى نحو معاكس، إنَّ ما يسوغ دعم حزب الله للسودان المحاصر هو الصراع الانفصالي الذي تشنه الأقلية المسيحية والهجوم الأميركي - الإسرائيلي المشترك على السودان، الذي أقام نظام حكمه على القرآن ورفض الامتثال للأميركيين⁽⁷⁾.

والدعم مقدّم أيضاً إلى الحركات السُّنية الرئيسية كالأخوان المسلمين في بعض البلدان العربية⁽⁸⁾، حيث لا يتمتع الإسلاميون بتمثيل سياسي

(1) «العهد»، 17 ذو الحجة 1406.

(2) السيد عباس الموسوي، دير قانون النهر، 29 ربيع الأول، 1408، أمير الذاكرة، ص 205.

(3) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(4) «سَمَّ وعسل»، تقديم أسعد ماجد، تلفزيون المنار، 7 آب/ أغسطس 1994.

(5) عباس الموسوي، إسلام أباد، رمضان 1410، أمير الذاكرة، ص 216.

(6) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(7) The Daily Star, 23 Jan 1997.

(8) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

حقيقي⁽¹⁾. وفي تركيا أيضاً، يتعرض الإسلاميون لظلم شديد في ضوء تدخل الغرب في شؤون تركيا والكبت الذي يفرضه الجيش التركي على حزب الرفاه⁽²⁾. وعلاوة على ذلك، يعتبر الحزب جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر جبهة إسلامية يؤيد مسارها العام، ويدين بشدة⁽³⁾ إبادتها الكاملة على يدي الجيش والحكومة⁽⁴⁾. ولذلك، ينتحل الحزب أعداراً للمجازر بوصفها نزاعاتٍ قبلية - بين عائلات جنود قتلتهم الجبهة وجماعات متفرقة أخرى وعائلات إسلاميين قتلتهم القوات الحكومية - خرجت عن نطاق السيطرة⁽⁵⁾.

لكن في التحليل النهائي، نفرط في التجاسر إذا صنفنا هذه الحركات والدول كجزء أصيل من أمة حزب الله، وذلك لعدة أسباب. فأولاً، لا يأتي ذكر هذه الحركات بانتظام في خطب مسؤولي الحزب العامة كما الإسلاميين الإيرانيين والفلسطينيين. وثانياً، عندما يحدد حزب الله موقع أمته، فلا يُذكر سوى لبنان وإيران وفلسطين كأمثلة لـ «أمتنا».

ومع ذلك، تعنى الدرجات المتفاوتة للفعالية السياسية والظلم اللذين يميزان هذه الحركات أنه لا يمكن إنزالها إلى مرتبة الأمة الميتة أيضاً. وربما يستحسن تصنيفها كأمة في مرحلة التكوين، أو أمة جنينية ستتجلى بالتدرج وحدتها الكامنة كجماعة «مجاهدين». وبعبارة أخرى، إنّ تصنيف الحزب لهذه الحركات في فئة «أمتنا» مرتبط، إلى حدّ بعيد،

(1) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(2) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(3) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(4) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(5) المصدر نفسه. انظر أيضاً: نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

بقدرتها في المستقبل على إثبات أهليتها الإسلامية التي تقاس فقط باستعدادها لتحمل مسؤولية تحرير القدس، الرمز الإسلامي بامتياز. وفي الواقع، إنّ المعيار الحقيقي الوحيد للتحويل إلى عضو في أمة حزب الله هو مواجهة عدو الأمة، إسرائيل، وإلى مدى أقل، راعتها، الولايات المتحدة، كما يفعل المسلمون في إيران ولبنان وفلسطين.

صدارة الهوية الإسلامية

إن الإسلام كرسالة كونية للبشرية تشمل جميع الهويات القومية، يدعو بالضرورة إلى خضوع الانتماءات العرقية والقبلية ووشائج القرابة له. ولذلك، فإنّ تفوّق الهوية الإسلامية مطلب للدين الإسلامي الذي يتمسك حزب الله به بإخلاص. ويظهر الإصرار على هذه القناعة بوضوح في أولوية أمة حزب الله على الدولة اللبنانية.

يضرب التصريح التالي للشيخ الطفيلي مثلاً على أولوية الهوية الإسلامية على الانتماءات القومية: نحن لا نعتبر أنفسنا حزباً لبنانياً بل حزباً إسلامياً، والمشكلة اللبنانية ليست سوى جانب واحد من اهتماماتنا⁽¹⁾. وبالنسبة إلى السيد إبراهيم أمين السيد، ليست أولوية الهوية الإسلامية على الهوية اللبنانية مفروضة بالعقيدة الدينية فحسب، بل بالمنطق أيضاً. فاللبنانية لا تستطيع منافسة الإسلام على ولاء المسلم في لبنان لأنها ليست أكثر من تعبير جغرافي، بينما الإسلام تعبير ثقافي وفكري وسياسي يتخطى الجغرافيا⁽²⁾. ولذلك، يؤمن حزب الله بجغرافية الأرض لكن لا يؤمن بجغرافية الفرد⁽³⁾.

(1) «العهد»، 10 صفر 1406.

(2) «العهد»، 26 شعبان 1405؛ المصدر نفسه، 12 محرم 1406.

(3) «العهد»، 26 شعبان 1405.

وعلى نحو ملموس أكثر، لا يعترف الحزب بالحدود الإقليمية⁽¹⁾، ولا سيما الحدود التي تفصل بين الأمة الإسلامية وتعرقل تكوين هوية إسلامية أصيلة. ومن هنا، تُعتبر الحدود الوطنية بين فلسطين ولبنان حدوداً مصطنعة⁽²⁾ وغير طبيعية⁽³⁾ خلفها الاستعمار. وقد ذكر حزب الله مراراً رفضه للكيان اللبناني الذي ينسبه الحزب إلى إطار معماري فرنسي⁽⁴⁾. بل إنَّ حزب الله الملبنن اليوم لا يزال يعلن بصراحة رفضه للكيان اللبناني من حيث الحدود الحالية⁽⁵⁾.

وحتى على مستوى اللاوعي، يدرس الحزب الأمة بطريقة تجعله غافلاً عن الجغرافيا. ولذلك، عندما يتكلم حزب الله عن الأمة الإسلامية في إيران⁽⁶⁾، أو الأمة في لبنان⁽⁷⁾، فإنَّ الافتراض الأساسي هو أنَّ جماعة المسلمين تشكل هوية يصدف أنها منتشرة في أنحاء العالم، مثل أيِّ جماعة مغتربة. ويُستنبط الافتراض نفسه من إشارة الحزب إلى الحالة الإسلامية في لبنان⁽⁸⁾، أو المقاومة الإسلامية في لبنان⁽⁹⁾ في مقابل الحالة الإسلامية اللبنانية أو المقاومة الإسلامية اللبنانية. وما يعنيه هذا كله

-
- (1) «العهد»، 26 شعبان 1405.
- (2) السيد حسن نصر الله، ماتم شهداء، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 5 آب/ أغسطس 1997.
- (3) «الموقف»، عدد 18، ص 1.
- (4) «العهد»، 6 ربيع الأول 1407.
- (5) The Daily Star, 24 Dec. 1998.
- (6) عباس الموسوي، 29 ربيع الأول 1408، أمير الذاكرة، ص 240.
- (7) المصدر نفسه، بيروت، ربيع الثاني 1405، أمير الذاكرة، ص 190.
- (8) «العهد»، 2 حزيران/ يونيو 1995.
- (9) نصر الله، النبطية، تلفزيون المنار، أيلول/ سبتمبر 1996.

ضمناً، إلى جانب أنّ الأمة والحالة الإسلامية والمقاومة الإسلامية في لبنان امتدادات لأمة إسلامية أوسع، هو أنّ الحزب يرفض تفرّيع تصنيف الهوية الإسلامية إلى أصناف قومية. ومن هنا تأكيد السيد حسين الموسوي: يقول البعض: إنّنا مسلمون لبنانيون، كلا! نحن مسلمو العالم ولنا روابط وثيقة مع المسلمين الآخرين⁽¹⁾.

الحزب لا يرفض فقط تصنيف الإسلام إلى فئات قومية أولية (الإسلام اللبناني مثلاً)، بل إنه يرفض أيضاً تصنيفه عرقياً (الإسلام العربي مقابل الإسلام الفارسي). وعلى هذا النحو، يدحض حزب الله فكرة التفوق العربي في الإسلام⁽²⁾ ويؤكد أنّه لا يتبع الأمة العربية⁽³⁾. ويعكس هذا الرأي إيمان الإمام الخميني بالتعارض بين الإسلام والعروبة التي مثّلت، بالنسبة إليه، عهد الجاهلية قبل الإسلام⁽⁴⁾.

وفي حين أنّ الحزب يمتنع من مساواة العروبة بالوثنية، فإنّه لا يتردد في انتقاء بعض اتجاهات الثقافة العربية، التي يصفها بثقافة الضعف والسلبية والاستسلام⁽⁵⁾. وقد كان إعطاء العرب أولوية لهويتهم العربية على هويتهم الإسلامية هو السبب الذي جعل هذه الثقافة الانهزامية تحكّم كفاحهم ضد إسرائيل. ولذلك، سيؤدي انتصار الذهنية العربية

(1) «العهد»، 12 شعبان 1407.

(2) Marius Deeb, *Shi'a Movements in Lebanon: Their Formation, Ideology, Social Basis and Links with Iran and Syria*, Third World Quarterly no. 10 (2 April 1988), p. 696.

(3) Kramer, *Redeeming Jerusalem*, p. 118.

(4) Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations*, p. 332.

(5) السيد عباس الموسوي، الضاحية الجنوبية من بيروت، 3 ذو الحجة 1406، أمير الذاكرة، ص 196.

على الذهنية الإسلامية إلى نتائج خطيرة في الصراع العربي - الإسرائيلي⁽¹⁾.

في الواقع، يسعى حزب الله إلى أن يغرس في المسلمين كافة هوية إسلامية تتجاوز جميع انتماءاتهم القومية، وتفضي إلى إنشاء «أمة مجاهدة»⁽²⁾ قادرة على دحر إسرائيل. وحالما تبرز مثل هذه «الأمة» تغدو إقامة دولة إسلامية كبرى⁽³⁾، يكون لبنان جزءاً لا يتجزأ منها⁽⁴⁾، حقيقة واقعة.

الهوية الوطنية والقومية

الهوية العربية والقومية

على الرغم من شمولية حزب الله الإسلامية وتصوره للأمة الإسلامية، فإنّ مسحات قومية عربية تسمّ جزءاً كبيراً من خطابه السياسي الأخير. وهذه المسحات هي، إلى حد ما، نتاج براغماتيته العامة وهي، بالتالي، نقلة بارعة لكسب شرعية شعبية في العالم العربي ذي الأغلبية السنيّة. وقد حاول الحزب نيل هذه الشرعية من خلال تقديم نفسه كحركة عربية متميزة كما يتضح في تسمية نفسه مقاومة إسلامية ولبنانية وعربية⁽⁵⁾ تقاتل في سبيل قضية العرب والمسلمين كافة لا قضية الشيعة وحدهم⁽⁶⁾.

(1) عباس الموسوي، 29 ربيع الأول 1408، أمير الذاكرة، ص 205.

(2) «العهد»، 23 شوال 1405.

(3) «العهد»، 21 ذو القعدة 1404.

(4) المصدر نفسه؛ «العهد»، 23 شوال 1405؛ حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(5) «السفير»، 31 تموز/ يوليو 1998.

(6) «الموقف»، عدد 32، ص 3.

ومع ذلك، كان تعريب حزب الله مجرد نتيجة محاولة الحزب تشكيل جبهة عربية موحدة⁽¹⁾ تستطيع مواجهة المخططات الإسرائيلية في المنطقة⁽²⁾، بقدر ما كان نتيجة رغبة الحزب في توسيع قاعدته الشعبية في العالم العربي. ومع أنّ اعتماد القومية العربية من أجل هذا الهدف يبدو منافياً لإرجاع الحزب سبب هزيمة العرب أمام إسرائيل إلى إعطائهم الصدارة لهويتهم القومية، فإنّ في الإمكان تفسير هذا التناقض بحدوث تطورين في فكر الحزب السياسي.

كان التطور الأول إدراك الحزب جسامته مهمة التعبئة السياسية للأمة - متعددة الأعراق والقوميات الإسلامية - كي تشارك في الكفاح ضد إسرائيل. وبما أنّ أمة حزب الله المحدودة عاجزة في نهاية الأمر عن دحر إسرائيل بمفردها، أدرك الحزب سريعاً أنّ لا غنى عن الدعم العربي في مواجهته للدولة الإسرائيلية.

ولذلك، انكبّ حزب الله على محاولة تصوير قضية القدس قضية إسلامية عربية بصفة خاصة⁽³⁾ بالتشديد على هويتها الإسلامية العربية⁽⁴⁾. فبوصف القدس أرضاً إسلامية عربية، كان على جميع المسلمين والعرب تأكيد حقهم في القدس⁽⁵⁾، بمن فيهم المسيحيون الفلسطينيون الذين لهم

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997؛ فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(2) بأسلوب مماثل، استخدم مفكرون مسلمون في الخمسينيات القومية العربية كوسيلة لمواجهة الاستعمار الجديد والصهيونية، كما يذكر Piscatori, p. 107.

(3) السيد حسن نصر الله، المؤتمر الوطني الفلسطيني، دمشق، تلفزيون المنار، 12 كانون الأول/ ديسمبر 1998.

(4) انظر: نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/ فبراير 1997؛ الشيخ نعيم قاسم في «الموقف»، عدد 15، ص 2؛ «الموقف»، عدد 12، ص 3.

(5) انظر: نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/ فبراير 1997؛ «الموقف»، عدد 20، ص 2؛ «الموقف»، عدد 12، ص 3.

حق في الأرض من الناحيتين الوطنية والدينية⁽¹⁾. ولذلك، فإنّ القدس تخص المسلمين العرب وغير العرب وتخص أيضاً العرب غير المسلمين. لكن على الرغم مما للقدس من رمزية إسلامية، فقد جعلها تنوع سكانها الديني قضية فلسطينية أساساً، ومن ثم قضية عربية.

واستطراداً، نقول: إنّ الصراع مع إسرائيل كان صراعاً بين العالم العربي وإسرائيل بصورة أساسية، وصراعاً بين الأمة الإسلامية وإسرائيل بصورة ثانوية. ويتعزز هذا التصنيف أكثر بواقع أنّ أراضي أخرى تحتلها إسرائيل، كالجنوب اللبناني ومرتفعات الجولان، بالإضافة إلى فلسطين بكاملها، هي أراضي عربية لا أراضي إسلامية. ومن هنا، فإنّ الأطراف الرئيسية في الصراع مع إسرائيل هي الدول العربية لا الدول الإسلامية غير العربية، باستثناء إيران، المستبعدة جداً عن ساحة الصراع جغرافياً وسياسياً.

في ضوء هذه الظروف بالذات يرى حزب الله الصراع مع إسرائيل صراعاً عربياً - إسرائيلياً لا يمكن إنهاؤه بنجاح إلا بالدول العربية. وهكذا، على الرغم من أنّ الحزب سخر من العرب بسبب هزائمهم المتتالية في حروبهم مع إسرائيل⁽²⁾، وشجب وقوفهم موقف المتفرج خلال الاجتياح الإسرائيلي للبنان في سنة 1982⁽³⁾، فقد اعتُبرت الوحدة العربية أمراً لا بد منه لدحر إسرائيل، أو لعزلها على الأقل.

وقد تيسر هذا الإقرار بدوره بفعل تطورات إقليمية مختلفة كانت

(1) فيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) انظر مثلاً: الشيخ صبحي الطفيلي في «العهد»، 18 جمادى الأولى 1410.

(3) عباس الموسوي، 20 جمادى الآخرة، أمير الذاكرة، ص 202.

الانتفاضة الفلسطينية أحدها. وفي حين أنّ جماعات إسلامية مثل «حماس» و «الجهاد الإسلامي» قادت الانتفاضة الشعبية الفلسطينية ضد إسرائيل، فقد كان الدور المهم الذي أداه قوميون علمانيون مسيحيون ومسلمون في الانتفاضة⁽¹⁾ معبراً عن الفعالية السياسية للقومية العربية، وخصوصاً عندما يتحد الإسلام معها.

وهناك عامل آخر مهّد الطريق لاعتراف حزب الله بفائدة الوعي والتضامن العربيين في النضال ضد إسرائيل وهو المقاطعة العربية للمؤتمر الاقتصادي الرابع للشرق الأوسط وشمال إفريقيا، الذي عُقد برعاية الأمم المتحدة في العاصمة القطرية الدوحة في تشرين الثاني/ نوفمبر 1997، والذي سعى لتطبيع العلاقات بين إسرائيل والعالم العربي. إذ قاطعت المؤتمر عدة دول عربية، منها الجزائر والبحرين والمغرب والسلطة الفلسطينية وسوريا ولبنان والعربية السعودية ومصر والإمارات العربية المتحدة. وقد أثنى حزب الله على الدول العربية لما أظهرته من تحدّد بعدم حضورها المؤتمر⁽²⁾، بينما مدح مصر لا لأنها قاطعت المؤتمر فقط، بل لأنها حضّت دولاً عربية أخرى على المقاطعة⁽³⁾، كما قالت قطر. وهكذا، رغم أنّ عدة دول عربية أخرى، مثل جيبوتي والأردن والكويت وموريتانيا وعمان وقطر واليمن وتونس، حضرت المؤتمر، فقد اعتبر الحزب عدم حضور دول عربية أخرى دليلاً على إمكانية العرب المستترة للوقوف معاً والدفاع⁽⁴⁾.

(1) انظر: «سمّ وعسل»، 7 آب/ أغسطس 1994، بشأن إقرار حزب الله بالدور المسيحي في الانتفاضة.

(2) The Daily Star, 22 Sept. 1997.

(3) «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(4) The Daily Star, 22 Sept. 1997.

وتأكد هذا الرأي بردّ الفعل العربي على الهجوم الإسرائيلي على البنية التحتية المدنية اللبنانية في شباط/ فبراير من هذه السنة. ومع أنّ العالم العربي أدان الغزو الإسرائيلي سنة 1996 وقدم للحكومة اللبنانية مساعدات مادية، فقد كان ردّ فعله على هجوم إسرائيل الأخير غير مسبوق ولم يجارِه ردّ فعل سائر دول العالم الإسلامي. وفي عرض نادر للدعم، قررت جامعة الدول العربية نقل مكان اجتماعها من القاهرة، حيث يلتقي أعضاؤها عادة، إلى بيروت. وعلاوة على دعوتها إلى انسحاب إسرائيلي من لبنان، فقد كان أبرز نتيجة من نتائج الاجتماع الوزاري مناقشته الدول العربية وقف تطبيع العلاقات مع إسرائيل إلى أنّ يتحقق تقدم على المسار الفلسطيني - الإسرائيلي في مفاوضات السلام.

لقد عزز الهجوم الإسرائيلي حسّاً قوياً من التضامن العربي مع لبنان، بل إنه أضفى شرعية تامة على المقاومة الإسلامية على مستوى الدولة الرسمي. وقد تجسدت عملية هذه الشرعية تلك في وصف ولي العهد عبد الله بن عبد العزيز المقاومة بأنها بطولية وفي اللقاء الذي تم بعد ذلك بينه وبين عدد من برلماني حزب الله.

بقدر ما كان اقتناع الحزب المستجد بالفعالية السياسية للعروبة شديد الاتصال بإعادة اعتماد القومية العربية كوسيلة لمواجهة إسرائيل، فإنّ تحوّل خطاب الحزب الفكري بشأن العلاقة بين القومية والإسلام يعلل أيضاً إعادة الاعتماد هذه. وقد أصبح الحزب من المؤمنين بإمكانية التوفيق بين الاثنين، خلافاً لاعتقاده السابق بأن القومية والإسلام يستبعد أحدهما الآخر، وذلك بفعل الطبيعة العلمانية للقومية العربية وما شكّلته من عائق أمام شمولية الإسلام.

وهكذا، في موازاة إقرار الحزب بأنّ العروبة تستطيع أن تؤدي دوراً في الكفاح ضد إسرائيل، كان إقراره بأنّ الإسلام يستطيع الاعتراف بثقافات وقوميات مختلفة وتقبلها في آن واحد⁽¹⁾. هذا الرأي يردده فنيش، الذي يرى أنّ في الإمكان اعتبار القومية العربية مناقضة للإسلام ما دامت معتنقة كنظام إدارة شؤون اجتماعية⁽²⁾. وما دامت القومية العربية لم ترق إلى منزلة الأيديولوجيا، فإنّ في إمكان الإسلام أن يكتنفها. ومن هنا، لا يعتبر حزب الله سعيه وراء الوحدة العربية عقبة في طريق شمولية الإسلام⁽³⁾.

والذروة المنطقية لهذا التفكير هي انتماء حزب الله المعلن إلى عالم عربي - إسلامي⁽⁴⁾، علاوة على ولائه للأمة الإسلامية الشاملة. ولذلك، رغم أنّ الحضارة الإسلامية تمثل بالنسبة إلى حزب الله أوضح مستوى للهوية الثقافية، إذا أردنا اقتباس مصطلح صموئيل هنتنغتون⁽⁵⁾، فإنّ إقرار فياض بإمكانية تصنيف الإسلام إلى أنواع ثقافية، مثل الخصوصية العربية والخصوصية الإفريقية والخصوصية الهندية⁽⁶⁾، اعتراف ضمني بوجود شبه حضارات ضمن الإسلام⁽⁷⁾.

(1) «الموقف»، عدد 21، ص 3.

(2) فنيش، 15 آب / أغسطس 1997.

(3) «الموقف»، عدد 21، ص 3.

(4) انظر: نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني / يناير 1998؛ «البرنامج الانتخابي لحزب الله»، 1992؛ السيد حسن نصر الله، الضاحية الجنوبية من بيروت، 24 ذو القعدة 1412، أمير الذاكرة، ص 227.

(5) Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (London: Simon and Schuster Ltd., 1997; London: Touchstone Books, 1998), p. 43.

(6) فياض، 18 شباط / فبراير 2000.

(7) المصدر نفسه. يورد هنتنغتون أيضاً بعض الملاحظات في ص 45 كما يفعل بسام طيبي =

بينما يمثل اعتراف الحزب بحضارات إسلامية فرعية ابتعاداً جذرياً عن رفضه السابق لتصنيف الإسلام إلى أنواع قومية، فإنه لا يتناقض مع إيمان الحزب بشمولية الإسلام. ويظهر هذا في اقتران كلمة فرعية بكلمة حضارات، أي ما يعني ضمناً أنها حضارات ثانوية. ولذلك، فإن تصور الحزب للحضارات الإسلامية الفرعية متطابق تماماً مع اعتقاده بأن في الإمكان إدراج ثقافات وقوميات مختلفة تحت الإسلام. وعلاوة على ذلك، ما دامت الأنواع الثقافية هذه تندرج كلها تحت الفئة الحضارية الشاملة للإسلام، تبقى سيادة الإسلام الأيديولوجية كاملة غير منقوصة.

في الواقع، إن العالم الإسلامي العربي عالم ملتزم بالإسلام فكرياً، لكنه يحتفظ بشخصية ثقافية فريدة تشكل أساساً لوحده المحفزة سياسياً. وهكذا، بينما تعرّف الحضارة الإسلامية بالقيم والمؤسسات والمعتقدات المشتركة⁽¹⁾، فإن الحضارة الإسلامية الفرعية العربية مترابطة بفعل مصير وتاريخ مشتركين⁽²⁾، إلى جانب اللغة والعادات والملابس⁽³⁾.

يترتب على ذلك أن غير المسلمين جزء من هذه الحضارة الفرعية

= في: **The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific Technological Age**, trans. Judith von Sivers (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), p. 51. حيث يؤكد أن الإسلام استوعب في ثقافات شعوب مختلفة دخلت في الإسلام.

(1) هذه مجرد بعض مقاييس يعرف هنتنغتون بها الحضارة، **The Clash of Civilizations**. p.42.

(2) فياض، 18 شباط/ فبراير 2000. انظر أيضاً: السيد حسن نصر الله، الغيبي، 23 شباط/ فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 139؛ ونصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

(3) فياض، 18 شباط/ فبراير 2000.

بفضل هويتهم العربية. وفي الواقع، قدّم حزب الله هذه النظرية منذ عدة أعوام قبل تلبينه أو انفتاحه على المجتمع اللبناني. وقد دعا الشيخ الطفيلي المسيحيين في عام 1986 لأن يكونوا جزءاً من المنطقة [العربية الإسلامية] جسداً وروحاً، لإدراكه أنّ المسيحيين اللبنانيين يتماهون مع الحضارة الغربية، ومن ثم هم هنا بجسدهم وفي مكان آخر بروحهم⁽¹⁾.

وبعد عقد من الزمن، أعلن السيد نصر الله أنّ جميع اللبنانيين، بصرف النظر عن هويتهم الدينية، ينتسبون إلى أمة واحدة⁽²⁾ وحضارة واحدة. ومع أنّ هتنتغتون يُصنّف الحضارة الإسلامية إلى أنواع عرقية وقومية، فمن غير المرجّح إلى أبعد حد أنّ يضمّ الإسلام العربي، بحسب تصنيفه، المسيحيين الموارنة والروم الأرثوذكس؛ إذ يلمح إلى أنّ الموارنة اللبنانيين جزء من حضارة الكاثوليك⁽³⁾. وبناء على مثل هذا التصنيف، يمكن أن يفترض المرء أنه يصنّف المسيحيين الأرثوذكس في لبنان وسائر المشرق كجزء من الحضارة الأرثوذكسية التي يوجد مركزها في روسيا⁽⁴⁾، بدلاً من أن يصنّفهم كوحدة مكونة للحضارة الفرعية العربية الإسلامية.

وتثبت هذه الافتراضات أيضاً بتأكيد هتنتغتون أنّ أيّ شعب متماثل إثنيّاً ولغة لكن مختلف دينياً يمكن أن يذبح بعضه بعضاً، كما حدث في لبنان، كدليل على زعمه أنّ الحضارات الكبرى في تاريخ البشرية ارتبطت

(1) «العهد»، 10 صفر 1406. انظر أيضاً: السيد إبراهيم أمين السيد، «العهد» 12 محرم 1406.

(2) نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

(3) Huntington, p. 256.

(4) Ibid., p. 45.

ارتباطاً وثيقاً بديانات العالم العظمى⁽¹⁾. والواضح أنّ هتنتغتون لا يعتقد أنّ في إمكان الإثنية أو اللغة أو الخصائص الثقافية الأخرى أنّ تشكّل حضارة أو شبه حضارة فرعية في غياب المعيار الديني.

وعلى عكس ذلك، يؤكّد حزب الله أنّ الدين جانب من جوانب الحضارة ولا داعي لأن يكون الجانب الوحيد. فالإثنية يمكنها أيضاً أن توفر الأساس للحضارة⁽²⁾. وهكذا، حتى لو كان الإسلام الجانب الغالب في الحضارة الإسلامية، ففي الإمكان اعتبار غير المسلمين جزءاً من هذه الحضارة ما دامت عربتهم تجعلهم أعضاء في الحضارة الفرعية العربية الإسلامية. وبالتالي، فإنّ المسيحيين اللبنانيين جزء من الحضارة الفرعية العربية الإسلامية، ولذلك هم جزء من الأمة الإسلامية⁽³⁾.

الهوية اللبنانية والقومية

إنّ تقبّل حزب الله للقومية العربية، أو الاستعراب، يقترن بلبنتته أو انفتاحه على الدولة والمجتمع اللبنانيين، وهو الانفتاح الذي يتجلى بوضوح في تأكيد الحزب لهويته اللبنانية وتسمية نفسه حركة وطنية. وهذه الوطنية الأولية هي في جزء كبير منها نتاج رغبة الحزب في شرعية شعبية ضمن جميع قطاعات المجتمع اللبناني كما يتبين في خطابه السياسي العام.

ومن منطلق وعي حزب الله التام لتأثير علاقاته الانتقالية بالوليّ الفقيه

Ibid., p.42.

(1)

(2) فياض، 18 شباط / فبراير 2000.

(3) المصدر نفسه.

والدولة الإيرانية، التي يرتبط بها، تأثيراً سلبياً على شرعيته، سعى لقلب التصور الشعبي المنتشر الذي مؤداه أنّ الحزب منظمة تابعة لإيران وبلا هوية أو ولاء وطني. وبهذا المعنى، بذل الحزب جهده علانية ليجعل هويته الإسلامية، التي يشكل انتسابه إلى الجمهورية الإسلامية ومفهوم ولاية الفقيه جزءاً أصيلاً منها، منسجمة مع هويته الوطنية.

ويرى السيد نصر الله أنه مثلما لا يتناقض الانتساب إلى المسيحية أو الشيوعية أو أيّ معتقد - نظام آخر مع هوية المرء الوطنية، فإنّ انتساب الحزب إلى الإسلام [ومن ضمنه ولاؤه لولاية الفقيه] لا ينال من هويته أو وطنيته اللبنانية⁽¹⁾. وعلى نحو مماثل، مثلما لا تُعتبر جماعات لبنانية أخرى أقل وطنية بسبب الدعم السياسي والمادي الذي تلقته في ما مضى من قوى أجنبية، فإنّ دعم إيران لحزب الله لا يجعله أقل وطنية من تلك الجماعات⁽²⁾.

لذلك، رغم أنّ إيران أدت دوراً رئيسياً في تأسيس الحركة، فإنّ حزب الله يشدد على أنّ المقاومة الإسلامية أسّسها شيعة لبنانيون لا إيرانيون، وأنّ قراراته تصدر عن قيادة الحزب اللبنانية مباشرة⁽³⁾. وعلاوة على ذلك، يركّز الحزب على أنّه يقاتل لتحرير أرض لبنانية لا أرض إيرانية⁽⁴⁾. وإذا كانت قوى سياسية أخرى، مثل سوريا وإيران، تستفيد

(1) نصر الله C33، أيار/ مايو 1996. انظر أيضاً: «الموقف»، عدد 2، ص 4.

(2) نصر الله، C33، أيار/ مايو 1996.

(3) انظر: نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997؛ نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997؛ Aziz, p. 63.

(4) «الموقف»، عدد 2، ص 4.

من نتائج عملية المقاومة، فإنّ هذا لا يحرفها عن وطنيتها ولبنانيتها بالنظر إلى أنّ الحزب لم يطلق المقاومة نيابة عن القوى المستفيدة بل نيابة عن الشعب اللبناني⁽¹⁾.

وبموجب ذلك، لا يعتقد حزب الله أنّ التزامه الديني بولاية الفقيه وعلاقاته بإيران تصطدم بمصلحة لبنان الوطنية⁽²⁾. وفي الواقع، يلمّح السيد نصر الله إلى أنه في حال حدوث تضارب مصالح بين الدولتين اللبنانية والإيرانية، فإنّ حزب الله سيسعى وراء مصالح لبنان على حساب إيران⁽³⁾. ويُضمّر مثل هذا الإعلان طبيعة ولاء حزب الله الفكري، في مقابل طبيعة ولاءه السياسي، للولي الفقيه. وبما أنّ الوليّ الفقيه مفوّض فقط بإطلاق أحكام تتصل بالأمة كمجموعة دول، فإنّ سلطته السياسية المحدودة تسمح للحزب بالتعهد بولائه السياسي للدولة اللبنانية وتسمح إذ ذاك بإقراره بمفهوم الوطنية.

يتحدّى هذا كله زعم ماغنوس رانستورب المغالي في التبسيط إذ يجزم بأنّ حزب الله يرفض فكرة الوطنية في حد ذاتها؛ لأنّه يُخضع نفسه لسلطة من خارج دولته⁽⁴⁾. وهذا الجزم لا يتجاهل فقط طبيعة ولاء الحزب للوليّ الفقيه، وهي فكرية أساساً، بل إنه يغفل تماماً البعد الوطني لمقاومته الإسلامية، ويغفل أيضاً مسعى الحزب للتوفيق بين هويته وشموليته الإسلاميتين وقوميته، كما هو واضح في خطابه السياسي القومي.

(1) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(3) نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

Ranstorp, p, 47.

(4)

إن أكبر دليل على الوطنية، من منظور حزب الله، هو الاستعداد للتضحية بالنفس من أجل الأمة كما يجسد ذلك شهداء المقاومة الإسلامية ومقاتلوها الذين يخاطرون بحياتهم ويضحون بها في سبيل تحرير الأرض الوطنية⁽¹⁾. وهذا لا يصدق على شهادات حزب الله الوطنية فحسب، بل إنه مقروناً بتخلي الآخرين عن واجب المقاومة، يجعل الحزب أكثر الحركات اللبنانية وطنية⁽²⁾. ولهذا السبب، ليس من اختصاص الآخرين قياس وطنية حزب الله، بل إنّ من اختصاص الحزب قياس وطنيتهم⁽³⁾.

ولذلك، تبرز مقاومة الاحتلال الإسرائيلي كقضية أو هدف أو واجب وطني، بالإضافة إلى كونها مقاومة دينية⁽⁴⁾ تخاض نيابة عن اللبنانيين والعرب كافة وكذلك نيابة عن جميع المسلمين⁽⁵⁾. واستطراداً، ليست مقاومة حزب الله مقاومة إسلامية فقط، كما يدل اسمها، لكنها أيضاً مقاومة لبنانية وقومية⁽⁶⁾، وجهادها لبناني⁽⁷⁾. ولإثبات هذا الزعم، قام حزب الله في سنة 1997 بإنشاء سرايا المقاومة اللبنانية للاحتلال الإسرائيلي، وهي مجموعات عسكرية متعددة الطوائف وملحقة بقوات المقاومة الإسلامية.

(1) انظر: نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997؛ نصر الله، C33، أيار/ مايو 1996.

(2) المصدر نفسه.

(3) نصر الله، C33 أيار/ مايو 1996.

(4) انظر: «السفير»، 4 كانون الأول/ ديسمبر 1998؛ «شؤون الأوسط»، عدد 59 (كانون

الثاني/ يناير - شباط/ فبراير 1997)؛ الشيخ نبيل قاووق في: Jaber, p, 42.

(5) نصر الله، تلفزيون المنار، 5 آب/ أغسطس 1997.

(6) نصر الله، «العهد»، 25 شباط/ فبراير 1994.

(7) نصر الله في: 'Azi, p. 63.

ورغم تعذر تطبيق هذا على المستوى السياسي، بسبب شروط الانتساب الأيديولوجية الأساسية، فقد سعى الحزب لتصوير نفسه كمقاومة إسلامية لبنانية وحزب إسلامي لبناني في وقت واحد⁽¹⁾. وحاول فعل ذلك بدمج التوليفة الجديدة بين هويته الإسلامية واللبنانية في ممارساته السياسية. وفي تحول جذري عن الماضي، رفع الحزب العلم اللبناني إلى جانب علمه في مهرجاناته الخطابية⁽²⁾، وعزف النشيد الوطني قبل إقامة الصلاة على شهدائه⁽³⁾.

وجرى تحوُّل مماثل في خطاب الحزب السياسي. ففي انقلاب كامل على رفضه السابق لتعريف نفسه كحزب لبناني، يصف نفسه الآن كحزب يمثل اللبنانيين كافة. وهكذا، مثلاً، بينما كان الحزب قد ميَّز نفسه عن حركة «أمل» على أساس هويته الإسلامية وهوية «أمل» اللبنانية⁽⁴⁾، فإنه يميز نفسه عنها الآن على أساس أنّ «أمل» تسعى وراء مصالح الشيعة حصراً بينما هو، كحزب لبناني، يسعى لتحقيق مصالح جميع المواطنين اللبنانيين⁽⁵⁾.

وفي حين أنّ هذه التطورات في خطاب الحزب السياسي هي أساساً نتاج رغبته في كسب الشرعية الشعبية، فإنها تُعزى أيضاً إلى نضج خطابه الفكري بشأن التماثل بين الهوية الوطنية والقومية من ناحية، والهوية الإسلامية والشمولية من ناحية أخرى. وكما في الماضي، لا يزال

(1) نصر الله، LBC، آذار/ مارس؛ «الموقف»، عدد 34، ص 1.

(2) نصر الله، تلفزيون المنار، 8 آب/ أغسطس 1997.

(3) انظر مثلاً: نصر الله، تلفزيون المنار، 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(4) «العهد»، 10 صفر 1406.

الحزب يصر على أنّ الإسلام والدولة الأمة لا يصلحان للمقارنة، إذ إنّ الإسلام يرمز إلى حضارة كاملة تكون دول معينة فيه مجرد أجزاء مكوّنة⁽¹⁾. وعلاوة على ذلك، نظراً لأن الإسلام نظام فكري شامل يظل كل الهويات الثقافية الأخرى يجعل الإسلام والقومية أيضاً غير صالحين للمقارنة⁽²⁾.

لكن رغم الإبقاء على هذا الرأي، فإنّ التوقّف عن اختصار الدولة الأمة إلى أكثر قليلاً من تعبير جغرافي⁽³⁾، وتسميتها ثقافة قائمة بذاتها، هو افتراق مهم عن فكرة الحزب السابقة بشأن الهوية الوطنية. فبحسب هذا التصور الذي أعيدت صياغته، ليست الدولة الأمة اللبنانية مترابطة بالجغرافيا فقط، بل أيضاً بالعرق واللغة والتاريخ⁽⁴⁾. وما دامت هذه الروابط تفرز هوية ثقافية متميزة، فمن الطبيعي أنّ يطور المسلم رابطاً عاطفياً مع أمته⁽⁵⁾. وكما شبّه الشيخ نعيم قاسم الأمر، فمثلما رابطة الأخوة لا تتأثر بالاختلافات الأيديولوجية، فإنّ حسّ القرابة القوي الذي يشعر به التابع لحزب الله تجاه مواطنه لا يتأثر بانتمائه الديني⁽⁶⁾.

وهكذا، على الرغم من الرابط الفكري القوي بين الشيعي اللبناني والشيعي الإيراني أو الشيعي العراقي⁽⁷⁾، فإنّ التقاليد والذهنية والأعراف والقواعد المشتركة بين الشيعي اللبناني والمسيحي اللبناني تجعله مختلفاً

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(3) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(4) «العهد»، 12 محرم 1406.

(5) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(6) قاسم، 17 آذار/ مارس 1997؛ محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(7) قاسم، 17 آذار/ مارس 1997.

ثقافياً عن الشيعي الإيراني أو العراقي⁽¹⁾. ويلاحظ فياض أنّ الأمر نفسه يصح بالنسبة إلى إيران، دولة حزب الله الإسلامية النموذجية؛ فالحدود المعيّنة جغرافياً بينها وبين العراق تتمّ عن انتماءات شعبها وولاءاته القومية المتميزة⁽²⁾.

في الواقع، لاحظ باحثون عدة في شؤون الإسلام قبول الإمام الخميني الضمني للدولة الأمة⁽³⁾. وهذا القبول تُضمّره الحرب بين إيران والعراق التي كانت حرباً إقليمية كما عرفها الإمام الخميني⁽⁴⁾، فضلاً عن إشارته الدائمة إلى الوطن الإيراني والأمة الإيرانية والوطني الإيراني⁽⁵⁾. بل إنّه موضوع في إطار مؤسسي في الدستور الإيراني الذي ينص على أنّ: لغة الشعب الإيراني وحروفه المشتركة هي الفارسية⁽⁶⁾، ويقتضي أيضاً أن يكون رئيس البلد من أصل وقومية إيرانيين⁽⁷⁾. وللسبب عينه، لا يستطيع سوى الإيرانيين الانخراط في الجيش والقوات الأمنية⁽⁸⁾.

والمعنى المجازي هنا هو أنّ الجمهورية الإسلامية النموذجية نفسها تعترف بالاحتفاظ بحدود دولية وهوية قومية على الرغم من جميع مضامينها الإسلامية. والأكثر من ذلك، أنّ واضعي الدستور الإسلاميين

(1) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(2) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(3) انظر: Abrahamian, *Review Article: The Politics of Islam*, p.407; Fred Halliday,

Khomeinism, p. 15; Piscatori, p. 112.

(4) Piscatori, p. 112.

(5) Abrahamian, *Khomeinism*, p. 1.

(6) دستور جمهورية إيران الإسلامية، المبدأ 15.

(7) المصدر نفسه، المبدأ 115.

(8) المصدر نفسه، المبدأ 145.

حوّلوا القومية الإيرانية إلى هوية اجتماعية، بل إلى هوية سياسية أيضاً، وذلك بجعلهم المشاركة في جميع مراكز الدولة مقصورة على المواطنين الإيرانيين .

من الواضح أنّ الإمام الخميني ونظراءه الإسلاميين لم يعتبروا القومية السياسية معارضة للإسلام، كما يرى الباحث الإسلامي فلزور رحمن . فوفقاً لخط رحمن الاستدلالي، بينما يستطيع الإسلام فهم القومية الاجتماعية، التي يصفها رحمن بتماسك الجماعة الثقافي، فإنه لا يستطيع تأييد القومية السياسية التي تستلزم ولاء [سياسياً] لدولة - أمة⁽¹⁾ .

لا شك في أنّ حزب الله سيعارض مثل هذا التنظير على مستويين مختلفين . أولاً، بدلاً من اعتبار الإسلام غير راضٍ عن القومية السياسية، يعتقد حزب الله أنه يغذيها ما دام الدفاع عن الأمة واجباً شرعياً يأمر به الإسلام⁽²⁾ . ويتضح ذلك بأن مقاومة الاحتلال الإسرائيلي لم يطلقها علمانيون لبنانيون غير ملتزمين بمثل هذا الواجب وإنما أطلقها إسلاميون لبنانيون ملتزمون⁽³⁾ . وفي ضوء هذا التمييز الفكري بالذات يؤكد الشيخ نعيم قاسم أنه لو لم يكن مسلماً ملتزماً لما كان لديه هذا التصور للقومية⁽⁴⁾ . في الواقع، يعتقد الحزب أنّ هويته الإسلامية أو إسلاميته يخدم انتماءه الوطني أو لبنانيته⁽⁵⁾ .

(1) رحمن مستشهد به في : Piscatori, pp. 110 - 111 .

(2) رعد، 9 آذار/ مارس 1998 .

(3) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998 .

(4) المصدر نفسه . انظر أيضاً : Open Letter, p. 180 ، بشأن رأي مماثل .

(5) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997 . مصطلحا اللبنانية والإسلامية مقتبسان من رعد، 9 آذار/ مارس 1998 .

ثانياً، بقدر ما القومية ليست أكثر من تعبير عن هوية المرء الاجتماعية والسياسية، فإنه لا يمكن اعتبارها معارضة للإسلام. وهي لا تنافس انتماء المسلم الفكري إلى الإسلام إلا عندما تصبح هوية فكرية بحيث يمكن اعتبارها عصبية، وبالتالي متناقضة مع الإسلام⁽¹⁾.

لكن ما يضمه ذلك أيضاً هو أنه رغم عدم تناقض القومية اللبنانية مع الإسلام، فإن استبعادها من الحيز الفكري يجعلها في نهاية الأمر أدنى منه مستوى. ويترتب على ذلك أن التابع لحزب الله يظهر اهتماماً برفيق مسلم شيعي من أصل قومي مختلف، تربطه به صلة فكرية قوية، يفوق اهتمامه بمواطنه غير المسلم أو غير الشيعي، كما أقر الشيخ نعيم قاسم⁽²⁾.

بينما يمكن أن يبدو هذا متضارباً مع قصد الحزب المعلن لدعم مصالح لبنان إذا حدث أن اصطدمت بمصالح دولة أخرى، مثل إيران، يتبين من نظرة أدق أن توكيد الشيخ نعيم قاسم لا يشكك في هذا الزعم عملياً. ولأن إثبات هوية الحزب الفكرية البالغة الأهمية تقع على عاتق الرمز الإسلامي لإيران، فإن أولوية هذا الإثبات لا تصب في المجال السياسي. ويجدر هنا التذكير مجدداً بالطبيعة الفكرية، مقابل الطبيعة السياسية، لولاء حزب الله للولي الفقيه.

لذا، رغم أن مفهوم ولاية الفقيه والثورة الإسلامية يفني بغرض تكريس الرابط الفكري بين حزب الله وإيران، فإن الدولة الإيرانية، بوصفها دولة إيرانية، لا تتحكم في ولاء الحزب السياسي الأسمى. وفي

(1) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(2) المصدر نفسه.

الواقع، مع أنّ الرابطة الفكرية أقوى من أيّ رابطة أخرى، فإنّ الحزب لا يخلط بينه وبين الرابطة السياسية المخصصة للدولة - الأمة اللبنانية. وبإفراد الهوية الإسلامية للمجال الفكري والهوية القومية للمجال السياسي، يستطيع الحزب التوفيق بين القومية والإسلام، كما يتجسد في وصف رعد لنفسه بأنه لبناني منتمٍ إلى الإسلام فكرياً⁽¹⁾.

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

الفصل الخامس

الصراع مع الغرب

يعتبر العداء الشامل للغرب مكوناً آخر من المكونات الأساسية لفكر حزب الله السياسي. وقد حاول بعض الباحثين التقليل من شأن هذا الشعور بالعداء برفضهم رده إلى فوارق ثقافية أو إلى صراع حضاري مع الغرب وبوصفهم له بدلاً من ذلك بأنه ردة فعل دفاعية على سياسات الغرب العدوانية في المنطقة⁽¹⁾. وبأسلوب مماثل، يزعم آخرون أنّ عداء الإسلام السياسي للغرب لا ينبع من ضغينة أو حقد حقيقي على كل شيء غربي، بل من اختلافات مع دول غربية معينة بشأن سياسات محلية وإقليمية وخارجية معينة⁽²⁾.

مع أنّه لا مجال لإنكار أنّ السياسة الأميركية الإقليمية المنحازة والتدخل السياسي الأميركي في لبنان فاقما كثيراً من عداء حزب الله

(1) Ehteshami and Hinnebusch p. 125, 126, and p. 129.

(2) Entelis, Civil Society, p. 222.

للغرب، وأن ذلك شكّل بالنتيجة شرطاً لازماً لمعاداة الحزب للغرب، إلا أنه ليس شرطاً كافياً. فكما أكد الشيخ نعيم قاسم، هناك صراع ثقافي بيننا وبين الغرب⁽¹⁾ لا مجرد صراع سياسي أو أيديولوجي. كما أنّ الضغينة المتجذّرة في هذا الصراع تبدو فعلاً جوهرية أو فطرية ما دام حزب الله يربّي شببته على العداة للولايات المتحدة⁽²⁾.

ولذلك، لا يُجانب هتتغتون الصواب كثيراً في تأكيده أنّ الإسلام السياسي ليس هو المشكلة بالنسبة إلى الغرب، بل المشكلة هي الإسلام الحضارة؛ الذي يوجد قناعة لدى شعوبه بتفوق ثقافتها⁽³⁾. ويتعزز هذا الرأي بإعلان السيد عباس الموسوي أنّ الحضارة الإسلامية مطلوبة كبديل عن جميع الحضارات⁽⁴⁾. وللسبب نفسه، لا يقتصر عداة الإسلام للغرب على وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية (CIA) أو على وزارة الدفاع، بل يشمل الغرب كحضارة مقتنعة بعالمية ثقافتها وضرورة نشرها في العالم أجمع⁽⁵⁾.

إنّ محاولة الغرب إخضاع لبنان في المجالات الحضارية والثقافية والفكرية، إلى جانب المجالين السياسي والاقتصادي⁽⁶⁾، هي التي تشكّل أساس غضب حزب الله عليه. لذا يخوض حزب الله في الواقع صراعاً

(1) Jaber, p. 56.

(2) «العهد»، 10 صفر 1406.

(3) Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 217.

(4) عباس الموسوي، 29 ربيع الأول 1480، أمير الذاكرة، ص 240.

(5) Huntington, p. 128.

(6) «العهد»، 23 شوال 1405.

حضارياً⁽¹⁾ مع الغرب في صلبه رفض لقيم المجتمع الغربي ومعتقداته ومؤسساته وبناء الاجتماعية⁽²⁾.

جذور معاداة حزب الله للغرب

كما يؤكد حزب الله، فإنّ هذا الرفض للحضارة الغربية متجذر في المواجهة التاريخية بين الإسلام والغرب⁽³⁾ منذ بدايات انتشار الإسلام في القرن السابع. وبحلول أواخر القرن الحادي عشر، احتدمت هذه المواجهة بشن الكاثوليك الحملات الصليبية من الغرب، الذي سعى لفرض المسيحية بالقوة على الشرق الأدنى وإبادة المسلمين فيه (بحسب روايات بعض الإسلاميين)⁽⁴⁾. ووضع الاستعمار الأوروبي، الملعون كما الصليبيين⁽⁵⁾، في القرن التاسع عشر والقرن العشرين في موضع كراهية أشد في ضوء محاولاته تمدين المسلمين⁽⁶⁾. ولم يكن الغزو الغربي للعالم الإسلامي خلال هذه الفترة غزواً سياسياً وعسكرياً

(1) فياض، 18 شباط/ فبراير 2000. انظر أيضاً: إبراهيم أمين السيد مستشهد به في «العهد»، 21 ذو القعدة 1404. ومع ذلك، سيكون من المبالغة الادعاء، كما فعل هنتنغتون، أنّ هذا الصراع اتخذ شكل الصدام. وبالنسبة إلى فياض، التمييز بين المصطلحين حرج. ويعني اختلال التوازن بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية أنّ الإسلام مشتبك في صراع، لا في صدام، مع الغرب، إذ إنّ الصدام يحدث بين خصمين متساويين حجماً.

(2) بحسب أحد تعريفات هنتنغتون للحضارة، *The Clash of Civilization*, p. 42.

(3) «العهد»، 27 ربيع الأول، 1407.

(4) Yvonne Yazbeck Haddad, *Islamist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: the Pluralism Debate and the Depiction of the Other*, *Islam and Christian - Muslim Relations* no. 7 (1996), p. 78.

(5) بدرجة أنّ المصطلح أصبح صفة تطلق على أعداء حزب الله. انظر مثلاً: إشارة الشيخ صبحي الطفيلي إلى عقلية الموارنة الصليبية في: «العهد»، 10 صفر 1406.

(6) Haddad, *Islamist Depictions*, p. 78.

فحسب، بل كان يصحبه أيضاً غزوٌ فكريٌّ خطرٌ أهم وسائله حركة الاستشراق والإرساليات التبشيرية⁽¹⁾.

ولذلك جعل الغرب في البداية متطابقاً مع المسيحية الأوروبية - التي عارضتها أميركا -⁽²⁾ وبالتالي كانت المواجهة الحضارية ضده محصورة في العالم المسيحي الأوروبي. لكن في القرن العشرين، بلغت أميركا أوج انتسابها إلى الحضارة الغربية، التي مثلت إذ ذاك النصرانية الأوروأميركية⁽³⁾. وبالمثل، أصبحت مواجهة الإسلام للغرب في القرن العشرين صراعاً حضارياً ضد الهيمنة السياسية والثقافية الأميركية والأوروبية على الشرق الأوسط.

في مقدم هذا الصراع يقف حزب الله الذي يختار بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة بوصفها القوى الغربية الأساسية التي يعتبرها أعداء له⁽⁴⁾، بسبب أدوارها الاستعمارية والإمبريالية الجديدة في المنطقة. ولذلك، مع أنّ مصطلح الاستكبار العالمي⁽⁵⁾ يستخدم غالباً كمرادف للولايات المتحدة، فإنّ إشارة الحزب إلى الغرب المستكبر كوحدة كاملة⁽⁶⁾، مقرونة بإقامته تطابقاً بين قوى الاستكبار وبريطانيا وفرنسا، بالإضافة إلى الولايات المتحدة⁽⁷⁾، تعبر عن نفوره من الغرب كحضارة

(1) «العهد»، 6 ربيع الأول، 1407.

(2) Huntington, p. 48.

(3) Ibid., p. 47.

(4) «العهد»، 6 ربيع الأول 1407.

(5) انظر: نصر الله، 27 آذار/ مارس 1992، أمير الذاكرة، ص 167؛ Open Letter p. 167. وفي مواضع مختلفة.

(6) مثلاً، انظر: نصر الله، 27 آذار/ مارس 1992، أمير الذاكرة، ص 170.

(7) «العهد»، 17 ذو الحجة 1406.

مهيمنة. وعلاوة على ذلك، يشهد وصف الغرب بعالم مجدفين⁽¹⁾ ملحدين⁽²⁾ متميزين بالشر⁽³⁾ على مرارة الحزب الراسخة تجاه الحضارة الغربية.

أياً يكن الأمر، فإنّ النقد العنيف الساخر من الغرب موجّه إلى الولايات المتحدة أولاً وإلى بريطانيا وفرنسا وسائر العالم الغربي ثانياً. وهذا واضح في تسمية أميركا رائد الشر الذي يوجه العالم المادي [أي الغربي] نحو إخضاع شعوب العالم المظلومة⁽⁴⁾. ولذلك، فإنّ أميركا تقود القوى الإمبريالية الكبرى⁽⁵⁾ وترمز إلى جذر الرذيلة الأول ومصدر الشر كله بسبب مسؤوليتها المطلقة عن كوارث المسلمين كافة⁽⁶⁾. والأهم من ذلك هو أنّ وصفها بالرجس الأكبر في وقتنا الحاضر يجعلها مساوية ليزيد، الذي مثل الرجس الأكبر إبان عهد الحسين⁽⁷⁾. وباختصار، إنّها الشيطان الأكبر⁽⁸⁾، الذي سيكرهه حزب الله دائماً (في ضوء الأسباب المذكورة أدناه)⁽⁹⁾.

(1) «العهد»، لا تاريخ.

(2) «العهد»، 24 صفر 1408.

(3) قاسم مستشهداً به في: Jaber, p. 57.

(4) «العهد»، 10 صفر 1406.

(5) «العهد»، 21 ذو القعدة 1404.

(6) Open Letter, p.170.

(7) انظر: عباس الموسوي، 17 محرم 1410، أمير الذاكرة، ص 210 - 209؛ «الموقف»، عدد 2، ص 1.

(8) تجد أمثلة قليلة على هذا المصطلح المذكورة في «العهد»، 10 صفر 1406؛ نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997؛ «العهد»، 27 ربيع الأول 1407؛ نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني/ يناير 1998؛ حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(9) The Daily Star, 13 May 1998، تستشهد برأية كتب عليها: أعداؤنا إلى الأبد: أميركا وإسرائيل.

نظراً لأنّ الولايات المتحدة توصف بالشیطان الأكبر بينما توصف بريطانيا وفرنسا بالشريرتين فقط، ثمة مجال للمحادثة السياسية مع الأخيرتين أوسع كثيراً من المحادثة مع الأولى. ومع ذلك، تبقى المواجهة السياسية والثقافية والفكرية مع الغرب كمجموعة دول صراعاً حضارياً أساساً، وهو صراع يمكن تصنيفه فقط كمكون ثابت من مكونات بنية حزب الله الفكرية.

المؤامرة الغربية ضد الإسلام

على الرغم من الأصول التاريخية للمواجهة بين الإسلام والغرب، فإنّ صراع حزب الله مع الحضارة الغربية المعاصرة، التي تدير الولايات المتحدة دفتها، يتشكل إلى حد بعيد بتصور الحزب للمخططات الأميركية والأوروبية في المنطقة واعتبار الولايات المتحدة للإسلام خصمها الرئيسي.

ووفقاً لقراءة الحزب للأحداث، فقد سبق هذا التصور للإسلام وللمنطقة عامةً سقوط الاتحاد السوفياتي الذي كان يفترض أنّ الغرب مشغول به⁽¹⁾. ومع أنّ حزب الله يقرُّ بوجود صراع أيديولوجي سابق بين الشرق والغرب⁽²⁾، فإنّه يعتقد أنّ الجانبين وضعا خلافتهما جانباً عقب الثورة الإسلامية في إيران⁽³⁾. وهكذا، مع أنّ الاتحاد السوفياتي السابق أو الشرق مثل حضارة أرثوذكسية بديلة من الغرب⁽⁴⁾، ووجه كنظام

(1) عباس الموسوي، بيروت، صفر 1405، أمير الذاكرة، ص 186.

(2) Open Letter, p. 178.

(3) عباس الموسوي، صفر 1405، أمير الذاكرة، ص 186.

(4) وفقاً لهنتنغتون، ص 45، تعتبر روسيا في نظر كثيرين من الباحثين مركزاً للحضارة الأرثوذكسية المتميزة عن الغرب.

أيديولوجي لا كحضارة. بيد أن الإسلام برز كخطر أكبر على كلتا القوتين حيث مثل خصماً حضارياً مقارنة بالخصم الأيديولوجي⁽¹⁾.

في الواقع، يتهم الإسلاميون المعاصرون الغرب بإضمار مؤامرات وخطط لإخضاع الثقافة والمؤسسات الإسلامية وإذلالها وهدمها⁽²⁾. وعلى المنوال نفسه، يعتقد حزب الله أن الغرب متورط في مؤامرة كبيرة⁽³⁾ أو مخطط استكباري للهيمنة على المنطقة⁽⁴⁾ ومجابهة الحضارة الإسلامية⁽⁵⁾.

تمّ تصوّر المؤامرة أول مرة في الفترة الاستعمارية عندما دشّن الاستكبار العالمي سياسة فرّق تَسُدّ بتقسيم العالم الإسلامي إلى دول - أمم متفرقة كي يسيطر على المنطقة⁽⁶⁾. وبعد أن أنجز الغرب هذا العمل، ينكب الآن على مزيد من تقسيم الدول الإسلامية بإثارة خصام داخلي ومفاجمة حساسيات دينية وطائفية موجودة أصلاً⁽⁷⁾، كما في حالات مصر والعراق وسوريا ولبنان⁽⁸⁾.

بالنسبة إلى حزب الله، توضح حالة لبنان على نحو خاص الخطة

(1) يميز هنتنغتون في ص 217 بين الصراع الأيديولوجي بين الاتحاد السوفياتي والغرب والصراع الحضاري بين الإسلام والغرب.

(2) Huntington, p.214.

(3) «سّم وعسل»، تقديم أسعد ماجد، تلفزيون المنار، 12 حزيران/ يونيو 1993.

(4) «العهد»، 21 شباط/ فبراير 1999.

(5) «العهد»، 21 ذو القعدة 1404.

(6) «العهد»، لا تاريخ.

(7) تلاحظ حداد، Islamist Depictions ص 88، أن ذلك تصور مشترك بين الإسلاميين.

(8) «الموقف»، عدد 32، ص 3.

الاستعمارية لبذر الشقاق بين المجموعات الدينية والطائفية⁽¹⁾. وبينما تُفرد أميركا وإسرائيل عادة بوصفهما المتآمرتين الرئيسيتين اللتين كانتا وراء الحرب الأهلية اللبنانية⁽²⁾، ثمة دول غربية أُخرى غير مستثناة من أيّ مسؤولية عن الصراع. وكما أعلن أحد ممثلي الحزب، فإنّ الاضطراب وسفك الدماء والمشكلات كلها التي تسمّ معظم الدول الإسلامية والعربية منسّقة على أيدي جواسيس غربيين متنكرين كأعضاء في منظمات إنسانية واجتماعية غير حكومية، مثل الصليب الأحمر⁽³⁾.

يسعى الغرب، من طريق التحريض على النزاع الأهلي في أنحاء الشرق الأوسط، للسيطرة على بنية المنطقة التحتية الاقتصادية بإلحاقها بالعجلة الاقتصادية⁽⁴⁾ والآلة الصناعية الغربيتين⁽⁵⁾ وبسرقة ثروتها ومواردها واغتصابها⁽⁶⁾. لكن لا يُقصد بهذا أنّ السياسة الشرق أوسطية الغربية، أو الأميركية على الأقل، محكومة بمجرد المصلحة الذاتية.

وفقاً للسيد فضل الله وحزب الله، لا تقوم السياسة الإقليمية الأميركية على مصالح أميركية حقيقية، بل هي قائمة على مصالح إسرائيلية.

(1) «العهد»، 21 ذو القعدة 1404.

(2) انظر مثلاً: نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني/يناير 1998؛ السيد عباس الموسوي، بيروت، ربيع الثاني 1405، أمير الذاكرة، ص 190؛ «العهد»، 21 ذو القعدة 1404.

(3) «سمّ وعسل»، 12 حزيران/يونيو 1993.

(4) Jaber, p. 57.

(5) «البرنامج الانتخابي لحزب الله»، 1992.

(6) المصدر نفسه. انظر أيضاً: Open Letter, p168؛ ونصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني/يناير 1998.

ولذلك ليس للولايات المتحدة سياسة أميركية في الشرق الأوسط بل سياسة إسرائيلية⁽¹⁾ ناشئة من التزام أيديولوجي أميركي بإسرائيل⁽²⁾. ومصالح إسرائيل وأميركا متضافتان إلى درجة أن الدولتين تعتبران متماثلتين وتوصفان بأن إحداهما أداة للأخرى بصورة متبادلة⁽³⁾. ومن جهة أخرى، تصوّر إسرائيل بأنها رأس الحربة الأميركية في المنطقة⁽⁴⁾، بينما تصوّر أميركا، من ناحية أخرى، بأنها أداة لإسرائيل⁽⁵⁾.

على الرغم من أن السياسة الشرق الأوسطية لباقي العالم الغربي مختلفة عن السياسة الأميركية الإسرائيلية، ما دامت غير مرتكزة على مصالح إسرائيلية بحد ذاتها بل على مصالحها الاستراتيجية الخاصة بها⁽⁶⁾، فإنها تعتبر مسؤولة أيضاً عن استمرار وجود إسرائيل. ولذلك، يبرز دعم أوروبا الإجمالي لإسرائيل وسعي أميركا المحموم للحفاظ على تفوق إسرائيل الاستراتيجي في المنطقة⁽⁷⁾ عنصراً آخر في المؤامرة الغربية على الإسلام.

(1) فضل الله، الوحدة الإسلامية، ص 71. السيد حسن نصر الله يشاطره أيضاً هذا الرأي في ذكرى اجتياح نيسان/ أبريل، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 18 نيسان/ أبريل 1997.

(2) «الموقف»، عدد 25، ص 1.

(3) يدلي مثير ليتفاك أيضاً بهذه الملاحظة بشأن تصوير «حماس» لإسرائيل والغرب في: «The Islamisation of the Palestinian-Israeli Conflict: the Case of Hamas», Middle East Studies, 34, no.1 (Jan 1998), p. 150.

(4) Open Letter, p. 179.

(5) «الموقف»، عدد 24، ص 4.

(6) فنيش، تلفزيون المنار، تشرين الأول/ أكتوبر 1997.

(7) «العهد»، 27 كانون الثاني/ يناير 1995. انظر أيضاً: نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

تكمّن جذور هذه المؤامرة في وعد بلفور سنة 1917، الذي تعهدت فيه الحكومة البريطانية ببذل ما في وسعها لضمان إنشاء وطن لليهود في فلسطين. ومع أنّ البريطانيين كانوا عاجزين عن الوفاء بوعدهم، ورغم أنهم رفضوا التدخل الأميركي في قضية فلسطين⁽¹⁾، فإنّه يعاب عليهم سعيهم لإقامة دولة يهودية كي يحققوا مآربهم التوسعية⁽²⁾.

إلى جانب تورّط الغرب، أو أوروبا، في تأسيس الدولة الإسرائيلية، فقد وجدت مذنبه أيضاً بإدامة وجود هذه الدولة غير الشرعية. وعليه، تُلقى على الغرب مسؤولية استمرار تشرد الفلسطينيين في الشتات⁽³⁾ ويتهّم بالتآمر طوال نصف القرن الماضي لطمس هوية الشعب الفلسطيني وتصفية وجوده⁽⁴⁾.

إلا أنّ دعم أميركا لإسرائيل وحماتها والدفاع عنها بصورة لا نظير لها⁽⁵⁾، وهذه كلها صادرة عن خلفيتها الصهيونية الفطرية⁽⁶⁾، هي التي تجعلها مسؤولة مباشرة عن مصير الفلسطينيين وعن جرائم إسرائيل عموماً. ورعاية أميركا الكاملة لدولة تمارس أسوأ أنواع الإرهاب⁽⁷⁾ تلقي على عاتقها مسؤولية جميع المجازر التي ارتكبتها إسرائيل⁽⁸⁾. وهذه هي

(1) (موقع هيئة دعم المقاومة الإسلامية على الإنترنت).

(2) عباس الموسوي، صفر 1405، أمير الذاكرة، ص 182.

(3) «الموقف»، عدد 25، ص 5.

(4) «العهد»، 18 جمادى الأولى 1410.

(5) «العهد»، 27 كانون الثاني / يناير 1995.

(6) «الموقف»، عدد 24، ص 4.

(7) «العهد»، 27 كانون الثاني 1995.

(8) عباس الموسوي، «من جبشيت».

الحال على نحو خاص، حيث إن إسرائيل تشنُّ حملة إبادة على قرى جنوبية بمساعدة من أسلحة أميركية⁽¹⁾.

كما أنّ أميركا متهمة فوق ذلك بتدبير خطط بعض فئات إسرائيل. فكما يعتقد حزب الله، لم يكن الغزو الإسرائيلي في «عناقيد الغضب» عملية إسرائيلية بضوء أخضر أميركي فحسب، بل كانت منظّمة من أميركا مباشرة⁽²⁾. ولذلك، فإنّ مجزرة قانا التي وقعت ضمن الغزو منسوبة إلى أميركا ليس للسبب المذكور أعلاه فقط، وإنما أيضاً بفعل الشجب الأميركي القاسي للإدانة التي وجهتها الأمم المتحدة إلى الحادث، وهو عمل أكد لحزب الله أنّ الولايات المتحدة هي الشيطان الأكبر⁽³⁾.

في حين أنّ دولاً غربية أخرى ليست عرضة لمثل هذا التوبيخ، فإنّها تعنّف مع ذلك لبقائها صامته حيال جرائم إسرائيل العديدة⁽⁴⁾. إذ إنّ كل ما تفعله المنظمات الدولية والإنسانية حيال العدوان الإسرائيلي هو المراقبة والإصغاء من دون أن يرفّ لها جفن⁽⁵⁾. وعلى سبيل المثال، عندما ارتكبت إسرائيل والكتائب مجزرة صبرا وشاتيلا الشهيرة، احتج حزب الله على عدم قيام حتى منظمة دولية واحدة بشجبها⁽⁶⁾. والواضح أنّ حزب الله لا يعني بكلمة دولية العالم غير الغربي (مع أنه كان يعني

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) TIME, 147, no. 20, 13 May 1996.

(3) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(4) انظر: «الموقف»، عدد 1، ص 4 ونصر الله، 23 شباط/ فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 138.

(5) «العهد»، بدون تاريخ.

(6) Open Letter p. 171.

أيضاً الشرق المستكبر قبل انحلال الاتحاد السوفياتي) بل الغرب المتصوّر بأنّه يهيمن على هذه المنظمات، وفي مقدّمها الأمم المتحدة. وبدلاً من اعتبار الأمم المتحدة منبراً للمظلومين، فإنها تُعتبر أداة للغرب المستكبر، وخصوصاً الولايات المتحدة، وبالتالي أداة لإسرائيل⁽¹⁾. وبالنسبة إلى حزب الله، كان واضحاً أنّ تهمة الأمم المتحدة بأن المقاومة قصفت أهدافاً إسرائيلية من مسافة تبعد 250 متراً فقط عن مقر الأمم المتحدة في قانا ناتجة من الضغط الأميركي على المنظمة كي تحمّل الضحايا مسؤولية مصيرهم⁽²⁾. وعلاوة على ذلك، تُعتبر اليونيفيل المولجة بحفظ السلام في الجنوب اللبناني عائقاً أمام نشاط المقاومة وقوة غادرة ومتواطئة تحمي أمن إسرائيل⁽³⁾.

معايير الغرب المزدوجة

يتضح من هذا كله أنّ معظم الانتقادات الموجهة إلى الحضارة الغربية تركز على استخدامها معايير مزدوجة مفصلة على نحو يناسب مصالحها ومصالح إسرائيل⁽⁴⁾. فبحسب حزب الله، غدا العالم مسلوب القيم، الديمقراطية منها والإنسانية، ومحكوماً بقانون الغاب⁽⁵⁾ حيث لا معايير موحدة يُحكم بها على الأفعال، بل معايير مختلفة للأفعال ذاتها⁽⁶⁾.

(1) انظر: Open Letter, p.186 Norton, **Lebanon: The Internal Conflict**; and the Iranian Connection, in: *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, p. 130.

(2) نصر الله، C33، أيار/ مايو 1996.

(3) المصدر نفسه. انظر أيضاً: Open Letter, pp. 181 - 182.

(4) محسن، آذار/ مارس 1997. انظر أيضاً: نصر الله، 23 شباط/ فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 138.

(5) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

(6) المصدر نفسه.

عندما ترتكب إسرائيل إساءات تجديفية ضد الإسلام والمسيحية، كما كانت الحال حين دُنس النبي محمد والقرآن ومريم العذراء، لا يتصرف الغرب بطريقة متناسبة مع خطورة الإساءة. ولو أنّ التدنيس نفسه لحق برموز دينية يهودية، لشتت وسائل الإعلام الدولية حملة على مرتكبي مثل هذا التدنيس، ولارتفعت أصوات أتباع ديانات أخرى حتى قبل أن ترتفع أصوات اليهود⁽¹⁾.

على هذا النحو هرع العالم كله للدفاع عن حق سلمان رشدي في شتم نبي الإسلام وإهانتته بسحب سفرائه من إيران احتجاجاً على فتوى الخميني ضد المارق⁽²⁾. لكن عندما صرّح العالم الفرنسي روجيه غارودي أنّ عدد اليهود الذين قُتلوا في الحرب العالمية الثانية أقلّ كثيراً من 6 ملايين، أُدين عالمياً وقدمته السلطات الفرنسية إلى المحاكمة⁽³⁾.

وعلاوة على ذلك، رغم أنّ إسرائيل تمتلك الأسلحة الكيميائية والبيولوجية ذاتها التي كان يمتلكها صدام حسين، فإنها غير مستهدفة بعدوان غربي كما هو العراق مستهدف⁽⁴⁾. والأمر الذي يضايق حزب الله بصورة خاصة هو أنّ الغرب يعاقب العراق على استخدام أسلحة كان الغرب قد زوده بها بادية ذي بدء⁽⁵⁾. وفي النهاية، كان الغرب، ولا سيما الولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا، هو الذي ساند نظام صدام

(1) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

(2) انظر: نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني/ يناير 1998؛ نصر الله، 18 نيسان/ أبريل 1998؛ نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

(3) نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني/ يناير 1998.

(4) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(5) نصر الله، 18 نيسان/ أبريل 1998.

حسين⁽¹⁾. وفي الواقع، إنّ الغرب يمدّ غالبية الأنظمة العربية بالدعم والمساندة⁽²⁾.

إذاً، يترتب على هذا منطقياً أنّ الغرب ليس ملتزماً التزاماً صادقاً بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان أو بميثاق الأمم المتحدة اللذين يحفظان هذه القيم. كما أنّ تصوير الغرب لحزب الله بأنه إرهابي⁽³⁾ يؤكد هذه النقطة حيث ينص هذان الميثاقان على حق الشعوب كلها في تحرير أراضيها من الاحتلال الأجنبي⁽⁴⁾.

ينسب هذا التغاضي الفاضح عن هذا الحق العالمي إلى الولايات المتحدة بصورة خاصة، وذلك في ضوء محاولاتها الدائمة لنزع الشرعية عن حق حزب الله في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي. وهي تسعى لتضليل الرأي العام العالمي بتصنيف الحزب كمنظمة إرهابية في «تقرير أشكال الإرهاب العالمي» الذي تصدره وزارة الخارجية الأميركية سنوياً⁽⁵⁾. وتتضح هذه المحاولة لتشويه صورة حزب الله أيضاً في دأب الحكومة الأميركية على توجيه أصابع الاتهام إلى الحزب كلما وقع حادث إرهابي في العالم. ومن الأمثلة على ذلك حادث التفجير في مدينة أوكلاهوما، إذ حُمل حزب الله مسؤوليته في البداية بينما كان في الواقع من عمل مواطنين أميركيين⁽⁶⁾.

(1) «العهد»، 17 ذو الحجة 1406.

(2) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(3) استخدام هذا المصطلح ليس مقصوداً على وزارة الدفاع الأميركية ولا حتى على وسائل الإعلام الأميركية، فقد استخدمته BBC لوصف عمليات المقاومة ضد إسرائيل. Mowles, *The Israeli Occupation*, p. 1363.

(4) «الموقف»، عدد 12، ص 5.

(5) فنيش، تلفزيون المستقبل، 2 تموز/ يوليو 1997.

(6) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997. انظر أيضاً: نصر الله، C33، أيار/ مايو 1996.

بناء على هذه الممارسات، يخلص حزب الله إلى أنّ المعيار الأميركي بشأن الإرهاب هو نبذ هيمنتها ورفض الرضوخ لإسرائيل، وهذا يفسّر رفض أميركا تصنيف الأنظمة العربية القمعية وغير الديمقراطية، والتي تصادف أنها تؤيد الغرب وتتساهل تجاه إسرائيل، بأنها دول إرهابية. ولذلك، يبرز الخنوع لأميركا معياراً وحيداً يُحكم به على الدول والمنظمات⁽¹⁾. وبهذه الطريقة، يحوّل الوحش إلى بريء وتحوّل الضحية إلى وحش⁽²⁾، وهذا تحريف للحقيقة يشكل بالنسبة إلى حزب الله عملاً من أعمال الإرهاب السياسي والفكري⁽³⁾. وإذا أُضيفت إلى ذلك مسؤولية أميركا عن عدد هائل من الأزمات والمشكلات الدولية⁽⁴⁾، تغدو إذ ذاك الدولة الإرهابية الأكبر في العالم، بل تتفوق على إسرائيل في ممارسة الإرهاب ورعايته⁽⁵⁾.

في الواقع، يُندد بالغرب لا بسبب استخدامه معايير مزدوجة فقط، بل أيضاً بسبب خلوه البتة من أيّ معايير أو قيم. ولا يسلم البابا في هذا الصدد من توبيخ حزب الله القاسي، فهو أيضاً يُعتبر أداة للإمبريالية الأميركية وأشبه بعنصر في الاستخبارات أكثر مما هو شخص يخدم الكنيسة⁽⁶⁾. وهذا التصوّر للفاثيكان يعكس بوضوح الخزي الذي يهيئه

(1) فيش، 15 آب/ أغسطس 1997. انظر أيضاً: نصر الله، C33، أيار/ مايو 1996.

(2) المصدر نفسه.

(3) فيش، 15 آب/ أغسطس 1997. انظر أيضاً: فيش، تلفزيون المستقبل، 2 تموز/ يوليو 1997.

(4) «الموقف»، عدد 6، ص 4.

(5) نصر الله، 23 شباط/ فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 138.

(6) «العهد»، 8 صفر 1410.

الخميني على البابا لكون هذا الأخير غير مبالٍ بحالة المظلومين⁽¹⁾. والمضمر في كل من وصف حزب الله ووصف الخميني للبابا هو فكرة ادعاء التدين. وفي حين أنّ الخميني يمتنع من اتهام البابا بالنفاق على نحو مباشر، فإنّ الاتهام ملمّح إليه في توكيده أنه ينبغي للبابا إبداء بعض الاهتمام بشرف العالم المسيحي⁽²⁾. ويدلي حزب الله بهذه الفكرة بشكل أصرح إذ يشدد على أنه كان يرغب في أن يتبع البابا طريق يسوع والرهبان القدامى الذين كانوا يعيدون عن السياسة وخدمة طغاة الأرض⁽³⁾.

ترتدي هذه الملاحظة أهمية من حيث إنّها تشهد على أنّ حزب الله لا يلوم الغرب لكونه مسيحياً بل لادعائه بأنه مسيحي. وعليه، ليست المواجهة مع الغرب مواجهة مع المسيحية كدين، وإنما مع الغرب كمجموعة ثقافية اختارت التخلي عن المسيحية.

آراء في العنف كوسيلة لمواجهة الغرب

بالإضافة إلى إدراك حزب الله المؤامرة الغربية ضد الإسلام والرابطة الغربية - الإسرائيلية المتصورة، يمكن أيضاً قياس طبيعة عداء حزب الله للغرب ومداه بدرس آرائه في ممارسة الإرهاب والعنف السياسي كوسيلة لمواجهة الغرب. وسيركز التحليل التالي على آراء الحزب في أزمة الرهائن في لبنان، والهجوم الانتحاري على مجمع مشاة البحرية الأميركية في تشرين الأول/ أكتوبر 1983 ومقتل 241 جندياً في ذلك

(1) Khumayni, *Islam and Revolution: Writings and Declarations*, p. 278.

(2) Ibid., p238.

(3) «العهد»، 8 صفر 1410.

الهجوم، وما شاكل ذلك من عنف سياسي موجّه ضد أهداف غربية داخل لبنان وخارجه .

على الرغم من عدم ظهور أيّ دليل ملموس حتى الآن يدين حزب الله مباشرة بأخذ رهائن، فإنّ هذا لم يمنع كثيرين من مراقبي الحركات الإسلامية المعاصرة من أن يجدوا أنّ الحزب مذنب باختطاف أكثر من 87 شخصاً أجنبياً، جلّهم من الغربيين⁽¹⁾. وبوصولهم إلى هذا الاستنتاج، اعتبروا أنّ ذلك كافٍ لإعلان «الجهاد الإسلامي»، إحدى المجموعات التي ادّعت مسؤوليتها عن بعض عمليات الخطف، كمنظمة منتسبة إلى حزب الله، وذلك بالاستناد إلى تخمين صرف. وكان الاستثناء الوحيد لهذا الحكم التقليدي الصحافية هلا جابر، التي تزعم أنّ «الجهاد الإسلامي» كان شبحاً ادعى لنفسه فضل عمليات الخطف أكثر مما كان منظمة حقيقية⁽²⁾.

بينما لا يصف حزب الله «الجهاد الإسلامي» بأنه شبح، فإنه ينكر فعلاً آية صلة تنظيمية به⁽³⁾. ويعتقد فياض أنّ السبب الذي جعل الغرب

(1) Kramer, *The Moral Logic of Hizballah*, p. 548; Nizar Hamzeh and Hrair Dekmejian, *The Islamic Spectrum of Lebanese Politics*, *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 16, no. 3 (Spring 1993), p. 40; Giles Trendle, *Islamic Power*, *The Middle East* (Nov. 1994), p. 15; Mary-Jane Deeb, *Militant Islam*, p. 63; Hamzeh, *Lebanon's Hizballah*, p. 322; Norton, *Lebanon: The Internal Conflict*, p. 128.

(2) Jaber, p. 113.

(3) مقابلة أجرتها المؤلفة مع حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997، ومقابلة أخرى مع فياض، 2 آذار/ مارس 1997. وقد أنكرا في المقابلتين أيّ تورط في «الجهاد الإسلامي».

يعتبر المنظمتين منظمة واحدة يكمن في المحيط الاجتماعي الذي تتشاطرانه وفي الشعارات والمبادئ المماثلة التي تعتقدانها، ولا سيما تلك المتعلقة بالولايات المتحدة⁽¹⁾. وعلاوة على ذلك، أصرّ حزب الله على إنكاره أيّة مسؤولية عن الخطف⁽²⁾، مع أنّه يقر بأنّ مجموعات إسلامية أخرى، مثل «الجهاد الإسلامي» و«منظمة العدالة الثورية» و«المظلومون في الأرض»، كانت وراءه⁽³⁾. بل إنّ الحزب يزعم أنّه تدخل نيابة عن الرهائن كي يتسنى إطلاقهم⁽⁴⁾. وكما أوضح السيد حسين الموسوي: كان يمكن أن نستحث من [كان لديه الرهائن] بالكلام، أو بوسائل حث أخرى، على أنّ إطلاق الرهائن يصب في مصلحتنا⁽⁵⁾.

ترى جابر كثيراً من الصدق في هذا النفي المتكرر للتورط. ومثل فياض، تشير إلى الأيديولوجيا المشتركة بين حزب الله والخاطفين، بل تؤكد أنّ الحزب سمح لهم بالعمل في مناطق واقعة تحت سيطرته. بيد أنّها لا تعتقد أنّ هذه العوامل وحدها تورّط حزب الله في أزمة الرهائن⁽⁶⁾. وبحسب جابر، فقد كان معظم أعمال الخطف عملياً من تدبير إيران ومن تنفيذ أفراد مثل عماد مغنية⁽⁷⁾، تطابقت جداول أعمالهم مع جداول أعمال

(1) فنيش، 15 آب / أغسطس 1997.

(2) الطفيلي مستشهداً به في: Jaber, p128. وعبر فنيش عن الرأي نفسه، 15 آب / أغسطس 1997؛ فياض، 2 آذار / مارس 1997؛ حسين الموسوي، 21 آب / أغسطس 1997؛ محسن، 1 آذار / مارس 1997. انظر أيضاً: «العهد»، 8 صفر 1410 و Wright, p. 106 بخصوص نفي حزب الله التورط في أعمال الخطف.

(3) كما يؤكد محسن، 1 آذار / مارس 1997؛ وحسين الموسوي، 21 آب / أغسطس 1997.

(4) حسين الموسوي، 21 آب / أغسطس 1997. انظر أيضاً: Jaber, p. 124.

(5) حسين الموسوي، 21 آب / أغسطس 1997.

(6) Jaber, p. 99.

(7) Ibid., pp. 116 - 117.

الجمهورية الإسلامية؛ لكنهم كانوا متميزين تنظيمياً عن حزب الله. وقد تلقى هؤلاء الأفراد تدريباً عسكرياً على يد الحرس الثوري الإسلامي ونالوا عدداً من الامتيازات لم يُمنح لحزب الله⁽¹⁾، الذي لم يكن، على وجه الدقة، سوى واحداً ممن رعاهم الحرس الثوري في لبنان⁽²⁾.

يصعب كثيراً إسقاط نظرية جابر من الحساب ببساطة؛ ذلك بأنها اعتمدت بصورة حصرية على مصادر أصلية للمعلومات، بما فيها معلومات من خاطفين ورهائن غربيين سابقين، ومسؤولي أمن لبنانيين ومختصين بشؤون حزب الله. ويصعب أكثر قبول استنتاجات آخرين مثل ماغنوس رانستورب، الذي استند عمله كله إلى مقابلات مع مصادر حكومية وأمنية واستخبارية إسرائيلية. ولا حاجة إلى القول إن المصادر الإسرائيلية ليست أكثر المراقبين موضوعية ولا يرجح أن تصف حزب الله بغير أنه منظمة إرهابية.

في أيّ حال، بما أنّ تورط حزب الله في أزمة الرهائن يتعدى نطاق هذا البحث، فلن تُبدل أيّ محاولة لدحض وابل الاتهامات التي تشكك الحزب مباشرة في سلسلة عمليات الخطف. وكما أنّ التحقيق في تورط حزب الله في أخذ رهائن متصل بهذا الموضوع، كذلك تحليل تداول الحزب في شأن العنف كوسيلة لمواجهة الغرب. ولذلك، سيتفحص البحث التالي التصريحات العديدة التي أدلى بها مسؤولون في الحزب بخصوص أخذ رهائن، بصرف النظر عن استحقاق حزب الله لوماً فعلياً على هذا الأمر.

Ibid., p. 117.

(1)

Ibid., p. 112.

(2)

كما أكد رعد، رغم أنّ الحزب لم يكن مسؤولاً عن أعمال الخطف، فقد كان منهماكماً في جدل مطول في ما إذا كان ينبغي له تشريع مثل هذه الأنشطة وتبريرها أم لا⁽¹⁾. لكن على الرغم من ادعاء رعد أنّ الجدل لم يُحسم، فإنّ الآراء التي عبّر عنها عدة مسؤولين في الحزب بعد المراحل الأولى من أزمة الرهائن تبدو متمشية مع التضارب في ما بينهم حيال المسألة.

مبدئياً، يعارض الحزب أخذ رهائن من منطلق خلقي وديني. فمن المنطلق الإسلامي، يحظر أخذ رهائن ما دام التعدي على حرية فرد لم يأتِ بأيّ أذى يُعتبر محرماً⁽²⁾. وعلاوة على ذلك، يعلم الإسلام أنّ شرف الهدف يكمن في شرف الوسيلة، وحتى لو كان هدف الخطف النهائي هدفاً نبيلاً، فإنه لا يمكن إسباغ شرعية كاملة عليه⁽³⁾. وهكذا، مع أنّ الحزب تعاطف مع أهداف الخاطفين، فإنه لم يكن في وسعه الموافقة على الخطف كوسيلة لتحقيق هذه الأهداف، إذ كان دعمه لمثل هذه الوسائل سيعني أنه يجيز عملاً لم يكن هو مستعداً للتورط فيه⁽⁴⁾.

إذاً الحزب لا يتنصل من فكرة الخطف فقط، بل إنه يتمسك بمبدأ أنّ أخذ رهائن عرضة للاتهام والمقاضاة. وفي رأي فنيش، يجب أن تعاقب الدول المعنية الأفراد الذين يحتجزون مدنيين آخرين لأغراض

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998. ويلمح محمد محسن أيضاً إلى هذا التاريخ في «سمّ وعسل»، تقديم أسعد ماجد، تلفزيون المنار، شباط/ فبراير 1996.

(2) محسن في «سمّ وعسل»، شباط/ فبراير 1996. وصرح محسن بذلك للمؤلفة شخصياً في 1 آذار/ مارس 1997.

(3) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(4) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

سياسية⁽¹⁾. ومن هنا، يدعيّ حزب الله أنّه لا يعترض على مصادقة البرلمان اللبناني على معاهدة الرهائن التي رعتها الولايات المتحدة والتي يتعهد موقعوها بمكافحة أخذ رهائن⁽²⁾.

غير أنّ آراء حزب الله في أخذ رهائن ليست واضحة بالقدر الذي تريد هذه التصريحات أنّ نعتقد. ففي حين أنّ الحزب لا يوافق على الخطف من حيث المبدأ، فإنه غير مستعدّ أيضاً لإدانته. وكما شرح فنيش: نحن لا ندين الخطف لأنّ لدينا مشكلة مع الغرب ولا سيما مع الأميركيين الذين لا يدينون أعمال إسرائيل ضد شعبنا. إذاً لماذا يتعين علينا خدمتهم سياسياً بإدانة الخطف⁽³⁾؟ ويردد الشيخ قاسم هذا القول بالتشديد على أنّ موقف الحزب الملتبس ناجم عن اعتقاده أنّ إدانة الخطف سيخدم مصالح المستكبرين [الولايات المتحدة وإسرائيل]⁽⁴⁾.

كما أنّه ناجم عن أنّ حزب الله يعتبر خطف الغربيين مبرّراً. فبالنسبة إلى الحزب، ربما لم يكن الخطف وسيلة شريفة، لكن كان تبريره ممكناً بالتأكيد. لذا، مع أنّه لم يكن في الإمكان إعطاء احتجاز الرهائن شرعية أو مساندة، فقد كان في الإمكان تبريره من الناحية الخلقية. ففي حالة الجواسيس المشبوهين، مثل المقدّم وليام هيغنز، الضابط في مشاة البحرية الأميركية ونائب قائد هيئة الأمم المتحدة لمراقبة الهدنة (UNTSO) في الجنوب، لم يطرح توفير تبرير لاحتجازهم أيّ مآزق

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

(3) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(4) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998. انظر أيضاً: الشيخ نعيم قاسم مستشهداً به في:

خلقي بالنسبة إلى حزب الله. ولم يبرر كلُّ من السيد حسين الموسوي والشيخ صبحي الطفيلي أسرَ مثل هؤلاء فحسب، بل دعماه دعماً كاملاً⁽¹⁾.

لكن الأمر الذي طرح مشكلةً خلقيةً أكبر هو إنشاء مبرر لاختطاف غربيين ليسوا متهمين بالتجسس مباشرة. وبينما لا يقول الحزب هذا صراحة، فإنَّ جزءاً من تعليقه المنطقي لأسر مثل هؤلاء الأفراد يكمن في افتراض أن أيَّ غربي في لبنان يُحتمل أن يكون جاسوساً حتى في غياب أيِّ دليل ملموس يثبت مثل هذا الافتراض المسبق.

في تحليل لمحتوى فيلم أميركي يتناول اختطاف طيبة، يحذّر المعلق في مسلسل «سم وعسل» [برنامج تلفزيوني] مراراً من ازدواجية طبيعة الغربيين المنتسبين إلى منظمات اجتماعية وإنسانية غير حكومية والعاملين في العالم العربي والإسلامي. فبناءً على افتراض مسبق مؤداه أن معظم هؤلاء جواسيس عملياً، يلمّح في أحد احتجاجاته على الفيلم إلى أن اختطافهم جريمة مبرّرة. والخطأ الرئيسي في الفيلم، بحسب رأيه، ليس في وصفه العرب بأنهم خاطفون، بل في تصويره لهم بأنهم تجار بشر. ولو أن الفيلم أظهر أن الطيبة اختُطفَت بحيث يستطيع خاطفوها استجوابها للتحقق مما إذا كانت في مهمة سياسية أو استخبارية، لقلنا: إنَّ الفيلم على الطريق السليم⁽²⁾.

لكن ليس هذا الافتراض غير المثبت هو الذي يستشهد به الحزب علانية كمبرر لأخذ رهائن. فدفاع الحزب المعتاد عن أعمال الخطف

(1) Kramer, *The Moral Logic of Hizballah*, p. 150.

(2) «سم وعسل»، 12 حزيران/ يونيو 1993.

مستند إلى أنّ الرهائن أبرياء. ولو لم يكن هذا هو الافتراض الأساسي لما شعر بأنه مرغم على انتحال أشكال من المنطق الخُلقي لتبرير أعمال الخطف⁽¹⁾، ولما قارن أخذ رهائن بشرب الكحول، كما يفعل السيد حسين الموسوي عندما يقول إنّ الكحول محرّمة في الإسلام، لكن حين تكون دواءً، يُسمح للمرء بأن يتناول منها الكمية التي يتطلبها الشفاء⁽²⁾.

لذلك، اعتُبر أخذ الرهائن شيئاً محرماً لكن لا مفر من اللجوء إليه تحت ظروف معينة مخففة⁽³⁾، وبموجب ذلك، لا يعتقد حزب الله أنّه ينبغي النظر إلى أعمال الخطف على نحو مجرد وإنّما ضمن سياقها الملائم، مع الالتفات إلى الأسباب التي أثارها لا إلى النتائج التي ولّدها⁽⁴⁾.

كان في مقدم تلك الأسباب البيئة الظالمة التي أوجدها الغرب، وخصوصاً الولايات المتحدة⁽⁵⁾. وبحسب تفسير الشيخ قاسم الخُلقي، كان دعم الغرب لإسرائيل ولسياستها العامة مساعداً على إحداث أزمة الرهائن من حيث إنّ الناس شعروا بأن لا وسيلة أخرى متاحة لهم ليقاتلوا بها⁽⁶⁾. وعلى نحو محدد، يذكر السيد حسين الموسوي قصف مشاة البحرية الأميركية للشوف، وقصف الفرنسيين لبعلبك، ودعم الغرب

(1) هذه المصطلحات مأخوذة من: Kramer, *The Moral Logic of Hizballah*.

(2) Kramer, *The Moral Logic of Hizballah*, p. 151.

(3) Ibid.

(4) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(5) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(6) المصدر نفسه.

لنظام أمين الجميل المكروه كعوامل ساهمت في دفع مجموعات إسلامية شيعية إلى اللجوء إلى الخطف⁽¹⁾.

ويتضح أنّ الوجود العسكري الغربي أفضى إلى مثل تلك الإجراءات أيضاً بزعم رعد أنه لم يكن لدى الإسلاميين الجزائريين أيّ عذر لخطف مدنيين فرنسيين كما فعل الإسلاميون اللبنانيون، وذلك لأن ليس للفرنسيين وجود عسكري في الجزائر. كان الفرنسيون يكافحون الجزائريين سياسياً - من حيث إنّ الفرنسيين كانوا مسؤولين جزئياً عن إلغاء الانتخابات التي كادت جبهة الإنقاذ الإسلامية تفوز فيها - لكن هذا لا يبيح خطفهم⁽²⁾. بينما اللبنانيون في المقابل ووجهوا سياسياً وعسكرياً من قبل الفرنسيين والأميركيين، الأمر الذي جعل خطف مواطنيهم مبرراً.

وثمة عامل آخر أفضى إلى أعمال الخطف هو اختفاء مئات الإسلاميين اللبنانيين، ومنهم الشيخ قاسم، بين سنتي 1982 و 1983. وقد ساد الاعتقاد بأنهم خُطفوا وعُذبوا على أيدي ميليشيات مارونية وقوات إسرائيلية. وبما أنّ الغرب دعم نظام الجميل وإسرائيل، كان الغربيون أهدافاً طبيعية للرد⁽³⁾. من هنا، اعتُبرت أعمال الخطف وسيلة مفيدة لإطلاق الرهائن الشيعة، وكذلك السجناء الشيعة في السجون الإسرائيلية.

من هذا المنظور الخُلقي، اعتُبر أخذ رهائن شكلاً من أشكال الدفاع

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(2) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(3) المصدر نفسه.

عن النفس لقي تفهماً كاملاً من حزب الله⁽¹⁾. وكان اللجوء إلى أخذ رهائن مفهوماً إلى درجة أنّ السيد عباس الموسوي حضّر الخاطفين على قطع أيّ حوار مع الدول الغربية المعنية لحرمان الولايات المتحدة وإسرائيل من أيّ عذر لاحتجاز رجال دين لبنانيين أبرياء ومسلمين عموماً بطريقة مخالفة للقانون⁽²⁾.

وهكذا، وبمقدار ما اعتُبرت الولايات المتحدة وإسرائيل ونظام الجميل طرفاً واحداً، اعتُبر استخدام العنف ضد أيّ منها ضربةً موجهة إلى الآخر. وبإلحاق الأذى بالغرب، كان الخاطفون يساهمون في طرد إسرائيل ويساهمون بالتالي في إسقاط نظام الجميل⁽³⁾. إذاً، يظهر أنّ الغايات بدت فعلاً أنّها تبرر الوسائل إلى حدّ ما.

في موضوع تفجير ثكن مشاة البحرية، لا يُنظر إلى الغايات بأنها مبرّرة للوسائل فقط، بل إنّ الوسائل نفسها موضع استسحان شديد، مع أنّ الحزب ينفي دائماً أيّ مسؤولية عن الهجوم⁽⁴⁾. ووفقاً لمنطق حزب الله الخُلقي، كان تبرير قتل جنود أميركيين وتأييده أسهل كثيراً من تبرير أسر مدنيين يفترض أنّهم أبرياء. وعلاوة على ذلك، في حين أنّ الرهائن الغربيين لم يكونوا أهدافاً مباشرة لغضب حزب الله أو الخاطفين، كان الجنود الأميركيون كذلك. وفي رأي حزب الله، كان وجود مشاة البحرية في لبنان بالذات هو الذي أباح ذلك العنف، إذ لم يكن وجوداً بريئاً، بل

(1) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(2) «العهد»، 8 صفر 1410.

(3) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(4) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997. انظر أيضاً: Jaber, 80؛ نصر الله، تلفزيون

(MTV)، تموز/ يوليو 1998؛ Kramer, *The Moral Logic of Hizballah*, p. 142

حملة عسكرية⁽¹⁾. فمع أنّ الهدف المزعوم لمشاة البحرية، والقوات المتعددة الجنسيات التي كان المشاة جزءاً منها، كان الإشراف على رحيل م.ت.ف. في آب/ أغسطس 1982، فإنها تخطت حدود ذلك الدور المفترض أنه حيادي. وبقيام مشاة البحرية بقصف أهداف درزية وسورية دفاعاً عن الموارد، أضحوا في منزلة ميليشيا دولية في لبنان⁽²⁾.

وبالإضافة إلى ذلك، أدت الرعاية الأميركية لاتفاق 17 أيار، المقيت والذي يصب في مصلحة إسرائيل بكل وضوح، إلى تزايد كره الشيعة لمشاة البحرية⁽³⁾. ولذلك، اعتبر حزب الله مشاة البحرية قوة جاءت لدعم حكم الجميل المؤيد لإسرائيل وتعزيز هيمنة إسرائيل على لبنان، الأمر الذي جعلها غير متميزة عن القوات الإسرائيلية⁽⁴⁾. ولم يكن منقذو عمليات نسف قاعدة مشاة البحرية يساهمون في دفع الولايات المتحدة إلى الانسحاب من لبنان فحسب، بل كانوا أيضاً يساهمون في إضعاف إسرائيل وفي دفعها إلى الانسحاب في نهاية الأمر⁽⁵⁾. وبموجب ذلك، يبارك السيد نصر الله العملية ويهتئء الذين نفذوها⁽⁶⁾، بينما يطري السيد حسين الموسوي على الهجوم إلى حدّ أنه يعتبر أنّ ادعاء [حزب الله] شرف⁽⁷⁾ تنفيذ مثل هذا العمل المجيد ادعاء غير عادل وغير خلقي⁽⁸⁾.

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) مقتبس في: Wright, p. 68.

(3) Jaber, p. 78.

(4) رعد، 9 آذار/ مارس 1998. انظر أيضاً: نصر الله، تلفزيون (MTV)، تموز/ يوليو 1998.

(5) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(6) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(7) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(8) حسين الموسوي مستشهد به في: Kramer, *The Moral Logic of Hizballah*, p. 142.

على الرغم من أنّ قتل 63 شخصاً في تفجير السفارة الأميركية، قبل الهجوم على مشاة البحرية بأشهر قليلة، لا يوصف بمثل هذه العبارات، فإنه مصنّف في كتاب حزب الله المفتوح كأول عقاب للولايات المتحدة. وبصرف النظر عن هذا التصريح العلني، هناك القليل جداً في ما يتعلق بهذه المسألة. ومع ذلك، يمكن تخمين أنّ تبرير مثل هذا العمل لا يشكل لحزب الله مشكلة خُلقية، على اعتبار أنّ هدف الهجوم كان عملاء محليين وأميركيين لـ «السي آي إيه» كانوا في المبنى لحظة الانفجار. وبما أنّ معظم الذين قُتلوا جواسيس أميركيين مكروهين أكثر من السياسيين الأميركيين، فإنّ الهجوم مساوٍ خُلقياً لتفجير مقر مشاة البحرية. وهذا واضح إلى حد ما من خلال وصف الهجوم على مشاة البحرية في كتاب الحزب المفتوح بأنّه العقاب الثاني⁽¹⁾.

بيد أنّ حزب الله لا يذهب إلى حد قتل أبرياء غربيين، بل إنّ يدين مثل هذا العمل بشدة. ففي أعقاب المجزرة التي ارتكبتها الجماعة الإسلامية ضد 58 سائحاً معظمهم غربيون في معبد حتشبسوت بالأقصر في تشرين الثاني/ نوفمبر 1997، وصف حزب الله الهجوم بالدامي والفظيع⁽²⁾. وقد هال حزب الله ما فعلته الجماعة الإسلامية إلى درجة أنّه اتهمها بأنها أداة في أيدي أعداء الأمة الحقيقيين [أي إسرائيل]⁽³⁾. وبالأسلوب نفسه، عبّر الحزب عن أسفه لمقتل 18 سائحاً يونانياً في القاهرة في نيسان/ أبريل 1996 على أيدي الجماعة الإسلامية⁽⁴⁾. كما أنّ

(1) Open Letter, p. 172.

(2) انظر: «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997؛ «الموقف»، عدد 22، ص 4.

(3) «العهد»، 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(4) «الموقف»، عدد 1، ص 5.

حزب الله وصف قتل 7 من الرهبان اللاترابين الفرنسيين في الجزائر في الشهر نفسه من تلك السنة بأنه محزن ورهيب. وكان هؤلاء قد قُتلوا على أيدي الجماعة الإسلامية المسلحة⁽¹⁾.

إذاً، يميّز حزب الله بوضوح بين أمرين اثنين: الأول هو التمييز بين المدنيين العاديين الذين يُعدّون أبرياء من أيّ جريمة مثل التجسس - مع أنّ هناك دائماً الشك الضمني في أنهم قد لا يكونون كذلك - والعسكريين ورجال الاستخبارات المذنبين بتحريض إسرائيل واضطهاد المسلمين عموماً.

والثاني هو التمييز بين خطف مدنيين وقتلهم. فمع أنّ توفير أساس منطقي لاحتجاز رهائن لا يشكل لحزب الله معضلة خلقية حادة، فإنّ قتل مدنيين غربيين يطرح مثل هذه المعضلة بوضوح. ففي الخطف احتمال قويّ لإطلاق الرهائن، لا سيما أنّ احتجاز رهائن عمل هادف يقتضي إبقاء المخطوفين أحياء لاستخدامهم كرهائن من أجل انتزاع تنازلات من دولة معينة. أمّا القتل، فإنّه جريمة لا رجوع فيها ولا غاية منها سوى تهديد سكان دولة معتدية وترهيبهم.

كما أنّ براءة ضحايا القتل التعسفي تميّز هذا العمل من الخطف. ففي حين أنّ براءة الرهائن تبقى عرضة للشك؛ لأنّ قرارهم بالعمل في لبنان والإقامة به يعتبر مشبوهاً ببساطة، فإنّ دوافع السياح الضمنية لا يُنظر إليها بعين الشك عادة.

وثمة تمييز ثالث يحدده الحزب بين استخدام العنف لمحاربة أهداف

(1) «الموقف»، عدد 3، ص 3.

عسكرية غربية ضمن لبنان واستخدامه على أراضٍ غربية. ومع أنّ هذا الفارق غير معبرٍ عنه بوضوح، فإنّه يتبدّى في التصريح التالي للسيد حسين الموسوي بشأن الهجوم على مشاة البحرية: ليسوا هم الذين ذهبوا إلى نيويورك وواشنطن. نيويورك وواشنطن جاءت إليهم، والعمل تم في بيروت لا في الولايات المتحدة⁽¹⁾. يستدل من هذا التصريح أنّ قتل أميركيين في لبنان يعتبر عملاً جديراً بالثناء بسبب وجودهم غير المرغوب فيه وتدخلهم في لبنان، بينما قتل أميركيين على أرضهم غير مشكور.

في ضوء رفض الحزب استخدام العنف على أرض غربية واشتمّازاه من قتل مدنيين غربيين، يصعب تقبل التهم القائلة إنّ حزب الله دبّر سلسلة من التفجيرات الإرهابية في باريس في سنة 1986⁽²⁾. وبمعزل عن غياب أيّ دليل ملموس يثبت مثل هذه التهم، فسيكون من قبيل التضارب الأيديولوجي بالنسبة إلى حزب الله أن يشجب قتل سياح أوروبيين في مصر وقتل رهبان فرنسيين في الجزائر في حين أنّه تورط قبل أعوام قليلة فقط في حملة إرهابية طويلة أزهدت أرواح عدة فرنسيين وجرحت أكثر من 300 مدني فرنسي.

وبصرف النظر عن الاعتبارات الخلقية، يرى حزب الله أنّ قتل مدنيين غربيين يضرّ بالمصالح الإسلامية. فمثل هذا العمل لا يلوث سمعة الإسلام فقط⁽³⁾، بل إنّّه يزيد القضايا تعقيداً، والأهم هو أنّه يحول انتباه الرأي العام الدولي والعربي عن العدوان الواسع النطاق والمجازر

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(2) انظر: Ranstorp, p. 119; and Kramer, *Hizballah: The Calculus of Jihad*, p. 39.

(3) «الموقف»، عدد 20، ص 1.

الإرهابية التي ترتكبها إسرائيل⁽¹⁾. وبدلاً من أن تستهدف الجماعات الإسلامية غربيين، ينبغي لها استخدام أسلحتها في تحرير القدس ومجابهة عدو الأمة الرئيسي، إسرائيل⁽²⁾. وفي الواقع، ما كان تورط حزب الله في قتل مدنيين فرنسيين أبرياء ليخدم أولوية التحرير عنده.

نبذ الثقافة الغربية

إلى هنا، تمحور عرض موقف حزب الله المعادي للغرب حول قضايا سياسية. لكن لو كانت السياسة الخارجية الغربية المحدد الوحيد لمعاداة الحزب للغرب، لكان النضال ضد الغرب نضالاً أيديولوجياً بحتاً، والأمر ليس كذلك كما هو واضح. وهذا التأكيد ليس نابعاً من تصريحات مسؤولي حزب الله الأنفة الذكر فحسب، وإنما من انتقادات الحزب الواسعة النطاق التي شملت الثقافة الغربية ومن تصديده المخلص لتسلل هذه الثقافة إلى المجتمع العربي والإسلامي - وهذا نبذ للقواعد والقيم الثقافية الغربية يترجم نفسه إلى مواجهة حضارية.

إن حجر الزاوية في نبذ حزب الله للثقافة الغربية هو مقتده للمذهب المادي⁽³⁾، الذي يشكل أساس رأسمالية الغرب الوحشية⁽⁴⁾. فالرأسمالية الغربية، بما هي تشويهٌ فكريٌّ وفلسفي⁽⁵⁾، لا تستطيع ضمان التوازن الصحيح بين الطبيعة البشرية والمصلحة العامة، وبالتالي، لا تستطيع

(1) «الموقف»، عدد 1، ص 5.

(2) «الموقف»، عدد 3، ص 5.

(3) «العهد»، 10 صفر 1406.

(4) «العهد»، 18 جمادى الأولى 1990.

(5) عباس الموسوي، 10 محرم 1410، أمير الذاكرة، ص 211.

تحقيق عدالة اجتماعية⁽¹⁾. وعلاوة على ذلك، يتضح عيبها المتأصل فيها كنظام اجتماعي - سياسي في مسؤوليتها عن أزمات العالم والجوع والفقر والتلوث والفساد والحروب⁽²⁾. لذلك، تُعتبر المادية الحديثة فرعوناً جديداً يسعى لاستعباد الإنسان، ولا سيما الفقير والمظلوم⁽³⁾. وهكذا، فإنها السبب الأساسي للحملة الغربية من أجل إخضاع العالم المظلوم، الذي وقع بدوره فريسة لتأثيرها المفسد وتحوله نتيجة لذلك إلى عبد للاستهلاكية.

في الواقع، يقود اعتبار المادية الحديثة والغرب متماثلين إلى استنتاج لا مفرّ منه هو أنّ حزب الله ينبذ الثقافة الغربية. وما يزيد هذا النبذ شدة هو رغبة الغرب في نشر حضارته في العالم كله⁽⁴⁾، وعلى نحو أخص، محاولته فرض نمط حياته وتفكيره على شعوب المنطقة من خلال مؤسساته التعليمية والإعلامية⁽⁵⁾. وهذا، في قاموس حزب الله، غزو ثقافي⁽⁶⁾ ينشد نشر القواعد والقيم الغربية في العالم الإسلامي على أساس أنّ ثقافته متفوقة على الثقافات كافة.

وكما لاحظ معلق في حزب الله، فإنّ الغرب ينظر إلى جميع الأمم الأخرى باحتقار، ولم يستثن حتى الاتحاد السوفياتي السابق الذي كان

(1) Open Letter, p. 178.

(2) انظر: Hizballah's Foreign Relations Unit, The Message of Hizballah to the

Pope on the Occasion of His Visit to Lebanon, pp. 1 - 2; عدد 30

ص 6.

(3) «العهد»، بدون تاريخ.

(4) عباس الموسوي، 29 ربيع الأول 1408، أمير الذاكرة، ص 204.

(5) Jaber, p. 56.

(6) «العهد»، 24 صفر 1408.

ندّه العلمي والتكنولوجي⁽¹⁾. فإذا كان هذا شأن دولة قوية فأين نحن منها وليس لدينا ما نضاهي به الغرب علمياً وتكنولوجياً؟ ويلاحظ إعلامي آخر تابع لحزب الله أنّ تصوير الإعلام الغربي للغرب بأنه مثال النظام ووصفه أمم العالم الثالث في الوقت نفسه بأنها مثال الفوضى يدلّ على شعور الغرب بالفوقية تجاه شعوب العالم الثالث⁽²⁾.

والأخطر من تصور الغرب للعرب والمسلمين هو انتقاص الآخرين من أنفسهم كحضارة، وهذا واضح من محاكاتهم للثقافة الغربية، أو من تغريبهم على حدّ تعبير جلال آل أحمد⁽³⁾، وقد أخذ العرب والمسلمون يتماهون مع أنماط العيش الغربية التي هي بعيدة تماماً عن قيمنا وثقافتنا الإسلامية والشرقية⁽⁴⁾ وتدمر، بالتالي، أفكار شعوبنا وقدراتهم⁽⁵⁾. وأضحى مركب النقص إزاء الغرب راسخاً في نفوس العرب والمسلمين إلى درجة أنّ الغزو الثقافيّ الغربي نجح في التأثير على جميع نواحي حياتنا⁽⁶⁾.

لكن بدلاً من التقدم، ازداد المسلمون تخلفاً نتيجة هذا الهجوم الثقافي⁽⁷⁾. فبتقليد الغرب، أصبح المجتمع الذي كان نقيّاً⁽⁸⁾ ورمزاً

(1) «سّم وعسل»، تقديم أسعد ماجد، تلفزيون المنار، 19 آب / أغسطس 1993.

(2) «سّم وعسل»، شباط / فبراير 1996.

(3) Hoffmann, p. 202 يلاحظ جورج في: Pax Islamica, p. 78 أنّ هذا المصطلح حلّ محله «الغزو الثقافي».

(4) (موقع تلفزيون المنار على الوب).

(5) قاسم، 17 آذار / مارس 1998.

(6) «العهد»، 24 صفر 1408.

(7) «العهد»، 27 ربيع الأول 1407.

(8) «سّم وعسل»، تقديم أسعد ماجد، تلفزيون المنار، 7 آب / أغسطس 1994.

لشعوب المنطقة مصاباً بالعلل الاجتماعية التي أصابت المجتمع الغربي، ومنها الانحلال الخُلقي والتفكك العائلي⁽¹⁾ واستغلال النساء من حيث معاملتهن كسلع⁽²⁾.

لم يكن الهجوم الأكاديمي الغربي هو الوحيد الذي أفضى إلى هذه الحالة العامة من ضعف المسلمين⁽³⁾، بل إن الإعلام الغربي أيضاً ساهم فيها إلى حدٍّ بعيد من خلال ترويجه للثقافة الغربية والمصالح الإسرائيلية، وكذلك من خلال تشهيره بالإسلام. ولهذه الأسباب، يعتبر الإعلام الغربي خطراً ثقافياً وخُلقيّاً ينبغي للناس أن يحموا أنفسهم منه⁽⁴⁾.

وعلى نحو خاص، يستند الخطر الكبير الذي يشكله الإعلام الغربي على الثقافة العربية والإسلامية إلى سيطرة الصهيونيين على صناعة الأفلام الأميركية، وعلى وسائل الإعلام البريطانية بدرجة أقل. وكما أوضح أحد الإعلاميين في حزب الله، يسيطر الصهيونيون على كبريات شركات إنتاج الأفلام الأميركية مثل: «ميترو غولدن ماير»، و«براماونت»، و«كولومبيا» و«ورنر برذرز»، و«يوناييتد آر تيستس»، الأمر الذي يفى بالترويج لتقدم اليهود⁽⁵⁾. وعلاوة على ذلك، يذكر هذا الخبير الإعلامي الإمبراطوريات الإعلامية المترامية التي يملكها بريطانيون يُعتبرون صهيونيين، مثل روبرت مردوخ (من أصل أسترالي) وروبرت ماكسويل، كدليل على تسرب الصهيونيين إلى الإعلام⁽⁶⁾.

(1) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(2) «العهد»، 27 كانون الثاني/ يناير 1995.

(3) «العهد»، 27 ربيع الأول 1407.

(4) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(5) محسن في «سَمَّ وعسل»، شباط/ فبراير 1996.

(6) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

هكذا هي تصورات حزب الله بشأن الإعلام الغربي بوصفه سلاحاً قوياً وجائراً في أيدي العدو، وبه يصف الإسرائيلي نفسه كناج بريء ومظلوم من العهد النازي⁽¹⁾. إنَّ هذا الاستغلال للمحرقة هو الذي ينظر إليه الحزب باحتقار. فاليهود يستغلون المحرقة وسيلة لتكدير ضمير الغرب، وخصوصاً أوروبا، لأنَّ الغرب لم يفعل شيئاً لمساعدة اليهود عند وقوع المحرقة⁽²⁾. ولذلك، فإنَّ الغرب مرغم على حشد التعاطف مع الشعب اليهودي من خلال وسائل الإعلام التي تتناول بدورها موضوع المحرقة بإسهاب وتفصيل. ومن المرجح أنَّ حزب الله يخشى ما يمكن أن يكون لهذا التركيز المفرط على المحرقة من تأثير تراكمي على نفوس العرب والمسلمين.

إلا أنَّ تنديد حزب الله بالإعلام الغربي ليس ناشئاً فقط عن سيطرة الصهيونيين أو اليهود على هذا الإعلام. فالحزب يرى أيضاً أنه أداة يستخدمها الغرب لنشر ثقافته في العالم كله وأداة دعائية تشوه سمعة الثقافات الأخرى بينما تشدد على تفوق ثقافته. وفي حين أنَّ هذا الرأي ينطبق على الإعلام الغربي عامة، فإنه يخص الإعلام الأميركي بالتحديد.

إنَّ أشدَّ ما يغضب حزب الله وصف الولايات المتحدة لنفسها بأنها فردوس جميع سكان الأرض والمكان الذي تتطلع ثقافات العالم الثالث كافة للهجرة إليه⁽³⁾؛ إذ إنَّ الحزب يرى الثقافة والمجتمع الأميركيين من

(1) نصر الله، بيروت، 26 شباط / فبراير 1998.

(2) محسن في «سمّ وعسل»، شباط / فبراير 1996.

(3) «سمّ وعسل»، 7 آب / أغسطس 1994.

منظار مناقض تماماً. ولا تني الأفلام الأميركية تصور الولايات المتحدة كأم للحرية التي تحرر الفقراء والمظلومين⁽¹⁾، وحمامة السلام والنموذج الأصلي للانسجام العرقي حيث تزخر الفرص المتكافئة⁽²⁾. ومن خلال عملية تلقين لا شعوري، غدت هذه الأفكار راسخة جداً في عقول المشاهدين إلى حدّ أن العالم بأسره يصدقها.

وهكذا، من خلال عملية إغفال التاريخ الأميركي، وتلفيقه أحياناً، يشوّه الإعلام الأميركي الواقع ثم يجعله يبدو كأنه الحقيقة⁽³⁾. وهذه الدعاية مؤثرة جداً بحيث إنّ الجميع يحيّون البطل الأميركي لأنه قتل الهندي الأحمر مع أنّ هذا الأخير هو الضحية الحقيقية. وعلاوة على ذلك، يعطي إسناد أدوار أصحاب مهن مرموقة ومناصب عامة إلى ممثلين زنوج في الأفلام الأميركية انطباعاً مغلوطاً فيه مؤداه أنّ التمييز العرقي غير موجود في أميركا⁽⁴⁾. وبمعزل عن الفصل العرقي الذي لازم المجتمع الأميركي حتى منتصف القرن العشرين⁽⁵⁾، فإنّ استعباد الزنوج الذين جيء بهم إلى أميركا من طريق تجارة العبيد ومعاملتهم بصورة غير إنسانية يشهدان على طبيعة المجتمع الأميركي العنصرية بشكل أساسي⁽⁶⁾.

وفي موازاة هذا التحريف للواقع الأميركي، هناك تشويه الإعلام

(1) «سّم وعسل»، 12 حزيران/ يونيو 1993.

(2) المصدر نفسه، 19 آب/ أغسطس 1993.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

(6) «سّم وعسل»، 12 حزيران/ يونيو 1993.

للإسلام. وكما يؤكد حزب الله، يحاول الإعلام الغربي، من خلال ممارسة التزييف الكبير⁽¹⁾ واختلاق الأكاذيب⁽²⁾ أن يشوه مجتمعنا وديننا. ومن خلال وضع ديننا⁽³⁾ وتاريخنا وتراثنا وعاداتنا تحت المجهر⁽⁴⁾، وإبراز أخطائنا وتضخيمها⁽⁵⁾، يحاول الغرب تشويه صورة الإسلام. والحزب متمسك بهذا الاقتناع إلى حد أنه أنتج مسلسلاً تلفزيونياً بعنوان «سم وعسل» من أجل تحليل المحتوى الدعائي للأفلام الغربية والتركيز على إطلاع المشاهدين على محاولة الغرب الخبيثة لتشويه الإسلام.

في الحقيقة، يعتبر الحزب أن شغل الغرب الشاغل هو تقديم الإسلام بطريقة سيئة⁽⁶⁾. ويحتمل أنه يُعتبر أيضاً الهم الأخير من همومه تجاه ثقافات أخرى. ومثلما عكست دموية أفلام «الوسترن» التركيز المرّضي الأميركي على الهنود الحمر⁽⁷⁾، ومثلما كانت الأفلام المعادية للسوفييات دالة على حالة الحرب الباردة الأميركية ضد الاتحاد السوفياتي⁽⁸⁾، فإنّ الأفلام الكثيرة التي تصور العرب والمسلمين بشكل سلبي اليوم هي أيضاً مظاهر لانشغال الغرب الحالي بالإسلام. وفضلاً عن ذلك، مثلما أدّت هذه الأفلام دوراً أساسياً في زوال الهنود الحمر

(1) «العهد»، 25 شباط / فبراير 1992.

(2) Open Letter, p. 169.

(3) Open Letter, p. 169.

(4) انظر: «سم وعسل»، 7 آب / أغسطس 1994؛ و

(5) «سم وعسل»، 19 آب / أغسطس 1993.

(6) المصدر نفسه، 7 آب / أغسطس 1994.

(7) المصدر نفسه، 12 حزيران / يونيو 1993.

(8) المصدر نفسه.

(9) المصدر نفسه، 19 آب / أغسطس 1993.

واضحلالهم⁽¹⁾، وفي تفكك الاتحاد السوفياتي⁽²⁾، فإنّها تهدف الآن إلى محونا⁽³⁾.

في الواقع، يجري تصوّر الغرب باعتباره حضارةً مضادة لا تجابه الحضارة الإسلامية فقط⁽⁴⁾، بل تسعى أيضاً لطمس أو لتذويب الثقافة والهوية الإسلاميتين⁽⁵⁾. ولذلك، فإنّ كفاح الحزب ضد الغرب مبرّر كدفاع عن ديننا ووجودنا وكرامتنا⁽⁶⁾. وتُظهر إضافة هذا العنصر الوجودي البعد الحضاري للصراع بين حزب الله والغرب، وبصورة أعمّ، المواجهة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية.

الصراع مع الغرب والنزاع الحضاري

أياً يكن الأمر، فالحزب لا يدعو إلى القضاء على المجتمع الغربي ولا ينكر شرعية الدول الغربية مثلما ينكر شرعية دولة إسرائيل. وبمقدار ما يتهم الحزب الغرب بأنّه يعمل على اقتلاع الهوية الإسلامية، لا يمكن إنكار أنّ هناك عنصراً وجودياً في صراع حزب الله مع العالم الغربي. لكن كي يكون صراع حضاري صراعاً وجودياً فعلاً، يجب أن تطمح كلٌّ من الحضارتين إلى إبادة وجود الأخرى. ومع أنّه يمكن تفسير قيام أنصار حزب الله بحرق العلم الأميركي بأنّه عمل يرمز إلى طموح الحزب إلى

(1) «سّم وعسل»، 12 حزيران/ يونيو 1993.

(2) المصدر نفسه، 19 آب/ أغسطس 1993.

(3) المصدر نفسه، 12 حزيران/ يونيو 1993.

(4) «العهد»، 21 ذو القعدة 1404.

(5) انظر: «البرنامج الانتخابي لحزب الله»، ص 192؛ «العهد»، 18 جمادى الأولى 1410.

(6) Open Letter, p. 170.

إبادة الدولة والمجتمع الأميركيين، فإنّ الحزب يدّعي أنّ ذلك ليس تعبيراً وجودياً عن عداة موجّه إلى الشعب الأميركي، بل هو تعبير عن إدانة سياسات الإدارة الأميركية⁽¹⁾.

إذاً، يحصر حزب الله عداة في ما يُعتبر انحياز الحكومة الأميركية إلى إسرائيل، ولا يشمل به الشعب الأميركي⁽²⁾، الذي يُفترض أنّه غير مسؤول عن سياسات حكومته الجائرة ولا عن الغزو الثقافي الذي تشنّه وسائل إعلامه ومؤسساته التعليمية. ومن هنا، لا تترجم الطبيعة الوجودية لصراع الغرب ضد الإسلام على المستويات الثقافية والسياسية إلى مواجهة وجودية بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية. ولهذا السبب، لا تستقيم مقارنته بالصراع الوجودي ضد إسرائيل في أيّ حال.

وعلاوة على ذلك، ما دام تحرير القدس وإزالة إسرائيل هدفين استراتيجيين بالنسبة إلى حزب الله، فإنّ الصراع الوجودي ضد إسرائيل يستدعي بالضرورة استخدام العنف. ومن جهة أخرى، يُعتبر العنف ملاذاً أخيراً في مقاومة الحزب لهيمنة الغرب السياسية، ولا يمكن، بناء على ذلك، تصنيفه كصراع وجودي.

لما كان الصراع ضد الغرب صراعاً غير وجودي، فإنّ الحوار والمصالحة مع الغرب أمران ممكنان بالنسبة إلى حزب الله. وهكذا، على الرغم من أنّ قضية رشدي شاهدٌ على رفض الغرب إجراء حوار مع الآخرين⁽³⁾، فإنّ توبيخ الحزب للغرب لعزوفه عن أيّ حوار مع الإسلام

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997؛ مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998. انظر أيضاً: «الموقف»، عدد 21، ص 5؛ «العهد»، 10 صفر 1406.

(3) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

يلمح إلى أنّ الحوار بين الثقافات هدف يحظى بتقدير عند حزب الله .
ويؤيد هذا الاستنتاج موافقة الشيخ نعيم قاسم على رغبة الرئيس خاتمي
في عقد حوار مع الشعب الأميركي . ففي رأي الشيخ قاسم ، ينبغي أن
يجري حوار بين جميع أمم العالم ما دام التفاعل مع ثقافات مختلفة أمراً
جيداً⁽¹⁾ . وهذه القيمة العالية للحوار يعبر عنها بمزيد من الوضوح على
لسان مسؤول آخر في حزب الله يكشف عن رغبة الحزب في إجراء حوار
مباشر مع الشعب الأميركي⁽²⁾ .

وهناك مؤشر آخر على رغبة الحزب في التصالح مع الشعب
الأميركي والمجتمع الغربي عموماً يكمن في نيته المتكررة في إبراز صورة
أفضل عن ذاته تجاه الشعب الأميركي والغرب⁽³⁾ ، وذلك بإطلاق حملة
تثبت لهما أنّ المقاومة ليست إرهابية⁽⁴⁾ . وسعي حزب الله لإزالة الضرر
الذي ألحقته به مبالغات الاستخبارات ووسائل الإعلام الأميركية⁽⁵⁾ يؤكد
الافتراض المذكور أعلاه ، وهو أنّ موقف الحزب غير العدائي من
الشعب الأميركي ناشئ من تصوره له بأنه منفصل تماماً عن سياسات
حكومته وعن إعلامه الوطني ذي النية السيئة .

مع أنّ هذه الرغبة في التصالح مع الغرب ككل ، والشعب الأميركي
بالتحديد ، لا تصل إلى الدولة الأميركية ، فإنّ حزب الله لا ينقض
وجودها كما يفعل في حالة إسرائيل . ولا ينقض الحزب أيضاً وجود

(1) محسن ، 1 آذار/ مارس 1997 .

(2) The Daily Star, 13 May 1998.

(3) فنيش ، 15 آب/ أغسطس 1997 . انظر أيضاً :
The Daily Star, 13 May 1998.

(4) فنيش ، 15 آب/ أغسطس 1997 .

(5) The Daily Star, 22 Sept. 1997.

منظمات دولية واقعة تحت تأثير الغرب مثل الأمم المتحدة. وفي حين أنّ مثل هذه المنظمات عرضة - للإدانة من حزب الله بسبب رضوخها لمصالح إسرائيلية وأميركية - فإنّ أغراضها وقيمها المعلنة مقبولة من الحزب، كما يظهر من إشاراته المتكررة إلى القوانين والمعاهدات والمواثيق الدولية في معرض تعليل حقه في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي⁽¹⁾.

يبرز من هذه الملاحظات بوضوح أنّ الصراع بين حزب الله (أو الإسلام) والغرب ليس صراعاً وجودياً. وبشوت هذا الأمر، ينبغي التأكيد أيضاً أنه لا ينبغي وصف الصراع بين الاثنين بالصراع الحضاري، أو «الخلاف»، كما شاء صموئيل هنتنغتون أن يفعل⁽²⁾، وإنما بالنزاع الحضاري أو «الاختلاف»⁽³⁾. وبالنسبة إلى فياض، التمييز بين العبارتين حاسم بقدر ما يدل الأول على انعدام إمكانية التوفيق بين الحضارات بينما يلمح الآخر إلى إمكانية التعايش والانسجام الحضاريين⁽⁴⁾.

إنّ الطبيعة الاختلافية، مقابل الطبيعة الخلافية، لهذا الصراع جلية في حسن علاقات الحزب مع الغرب، مع إشارة خاصة إلى أوروبا. ويتجسّد تقارب حزب الله نحو أوروبا في التغيير الجذري في موقفه من فرنسا. فعلى نحو متباين عن عداء حزب الله لحكومة فرانسوا ميتران، الذي أمر بإرسال جنود فرنسيين إلى لبنان دعماً لنظام الجميل المكروه،

(1) انظر مثلاً: «الموقف»، عدد 12 ص 5.

(2) Huntington, p. 211.

(3) كما ميّزها فياض، 18 شباط/ فبراير 2000.

(4) المصدر نفسه.

ينظر الحزب بعين الرضا إلى حكومة جاك شيراك⁽¹⁾. وهذه الرؤية مدينة لتفهم الإدارة الجديدة لمعاناة الشعب اللبناني من الاحتلال الإسرائيلي⁽²⁾، ودورها المتوازن عموماً والذي يوازن الهيمنة الأميركية على المنطقة⁽³⁾.

وبحسب تصور مرعي، فإن تقارب الحزب نحو فرنسا معبر عن استعداداته للتصالح مع أية دولة غربية تغيّر سياستها تجاه المنطقة. ومن هذه الزاوية، يستطيع الحزب حتى التصالح مع الإدارة الأميركية الممقوتة إذا اختارت اتباع موقف أكثر نزاهة تجاه العرب والمسلمين⁽⁴⁾. ولذلك، مع أنّ صراع حزب الله مع الولايات المتحدة، ومع الغرب عموماً، ليس محصوراً في المجال السياسي بل هو حضاري أساساً ومجرد من محتواه السياسي، فإنّ في الإمكان خفض مستوى الصراع بين الاثنين من خلاف حضاري إلى اختلاف حضاري.

بالإضافة إلى ذلك، إنّ تصنيف فياض للمواجهة بين حزب الله والغرب بأنّها اختلاف لا يؤكده استعداد الحزب لحوار حضاري وعلاقات سياسية حسنة مع الغرب فحسب، بل أيضاً أنه لا يرفض كل القواعد والقيم الثقافية الغربية. وكما هو مشروح في نقد مفصّل للثقافة الغربية صادر عن وحدة التعبئة الطلابية في حزب الله، يجب على الطالب المسلم أن يدرس المقترحات الغربية بعمق كي يستطيع استخلاص ما

(1) كما ميّزها فياض، 18 شباط/فبراير 2000، يشير مرعي أيضاً إلى هذا الفارق، 10 نيسان/أبريل 1998.

(2) فياض، 18 شباط/فبراير 2000. انظر أيضاً: «الموقف»، عدد 20، ص 5.

(3) مرعي، 10 نيسان/أبريل 1998.

(4) المصدر نفسه.

فيها من حقائق ودحض افتراضاتها غير الموضوعية⁽¹⁾. وبما أنّ هناك إقراراً بوجود حقائق، يلزم منطقياً وجود جوانب معينة من الثقافة الغربية يعتبرها حزب الله جديرة بالمحاكاة.

ويثبت الشيخ نعيم قاسم هذه النقطة أيضاً حين يؤكد أن ليس هناك ثقافة أو حضارة تُقبل كلياً أو تُرفض كلياً، ولا حتى الثقافة الأميركية التي فيها عناصر إيجابية وعناصر سلبية⁽²⁾. من هذه العناصر الإيجابية القيمة العالية التي يمحصها الأميركيون لحرية التعبير، مع أنّهم في الواقع لا يطبقون هذه القيمة على أمم أخرى⁽³⁾. وثمة قيمة أخرى تستحق المحاكاة هي المساواة الاجتماعية التي يتميز بها المجتمع الغربي⁽⁴⁾، والتي هي، وفقاً لبرلمانيّ حزب الله عمار الموسوي، نتاج الثورة الفرنسية التي ناصرت قيم العدالة والحرية وعارضت الظلم⁽⁵⁾.

إلى جانب قبول الحزب الانتقائي لقيم غربية معينة، هناك إعجاب به بالعلوم والمعرفة الغربية وتقديره للمؤسسات التعليمية الغربية. ومع أنّ الغرب متّهم باستخدام المدارس والجامعات وسائل يستطيع بها التغلغل في الثقافة العربية والإسلامية ونشر القواعد والقيم الغربية، فإنّ الحزب يرى أنّ النظام التعليمي الغربي يتفوّق على جميع الأنظمة التعليمية في

(1) «العهد»، 27 ربيع الأول 1407.

(2) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998. ويشارك محسن أيضاً في هذا الرأي، 1 آذار/ مارس 1997.

(3) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(4) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

Giles Trendle, *Lebanon Report*, p. 10.

(5) عمار الموسوي، مقابلة مع:

العالم العربي والإسلامي المعاصر⁽¹⁾. وهكذا، على الرغم من أنّ الأغلبية الساحقة من أعضاء الحزب تلقّت علومها في مؤسسات تعليمية علمانية غير عربية، فإنّ هناك أقلية صغيرة درست في جامعات عربية في لبنان مثل الجامعة الأميركية في بيروت.

لكن هذه النسبة الضئيلة تشمل فقط الأعضاء المنتظمين في حزب الله؛ إذ هناك عدد أكبر من المتعاطفين مع الحزب والمنتسبين لوحدة التعبئة الطلابية (كثيرون منهم يتلقون من حزب الله منحاً دراسية) يدرسون في الجامعة الأميركية والجامعة اللبنانية الأميركية. وحضورهم في حرمي الجامعتين كثيف إلى درجة أنّ لهم ممثلين عن حزبهم في المجالس الطلابية.

وفوق ذلك، تابع عدد من مسؤولي الحزب دراساتهم بعد تخرّجهم في جامعات في إنكلترا وفرنسا وإيطاليا⁽²⁾. بل إنّ ريما فخري (خريجة الجامعة الأميركية)، وهي مسؤولة بارزة في رابطة النساء التابعة لحزب الله، تعتبر الولايات المتحدة مكاناً محتملاً ليتلقى أبنائها تعليمهم العالي⁽³⁾.

قد يظهر هذا بالنسبة إلى البعض مناقضاً لرأي حزب الله في الغرض الخفي للمؤسسات التعليمية الغربية وفي طبيعتها التأميرية إلى حدّ ما.

(1) ريما فخري، مقابلة أجرتها المؤلفة على شريط تسجيل، الضاحية الجنوبية من بيروت، 23 كانون الأول/ ديسمبر 1997.

(2) على سبيل المثال، تابع النائب عن حزب الله حسين الحاج حسن رسالة الدكتوراه في فرنسا، وأتم محمد محسن دراسة الدكتوراه في إنكلترا، وتابع علي فياض دراسات عليا في إيطاليا.

(3) فخري، 23 كانون الأول/ ديسمبر 1997.

لكن يستطيع المرء أن يفترض بثقة تامة أنّ الحزب لا يمانع في استغلال المدارس والجامعات الغربية، وإن كان يخشى دوافعها الخفية، وذلك لمواجهة احتكار الغرب للعلم والمعرفة⁽¹⁾. وعلى أساس مطالبة الطالب المسلم بالتمييز بين الافتراضات الكاذبة والافتراضات الصحيحة بشأن المعرفة الغربية، كما أشير أعلاه، فإنّ في وسع المرء أن يخمن أيضاً أنّ حزب الله يؤمن بقدرة المسلم على البقاء غير متأثر بسعي الغرب لفرض نمط حياته وقيمه على العالم أجمع.

إنّ الموضوع الذي يقوم عليه كلا الافتراضين هو أنّ التبخر في العلم والحدّات موضع تقدير عند حزب الله مثلما هما عند الغرب إلى حدّ أنّ الحزب مستعدّ للانتفاع من نفس المؤسسات التي يشجبها، وذلك كي يطور إمكانات المجتمع الإسلامي الأكاديمية ومعرفته العلمية والتكنولوجية⁽²⁾. وهذا الهدف تعبّر عنه بوضوح مقالة في صحيفة «العهد» ينتقد الحزب فيها بشدة ندرة العلماء والأطباء والباحثين العلميين والخبراء الاقتصاديين المسلمين.

وينعكس هذا الاهتمام بالتقدم الأكاديمي والعلمي في سياسة الحزب الجديدة التي تقضي بتشجيع (ويُحتمل تمويل) أعضائه العاديين من حملة الشهادات الثانوية على مواصلة دراسات عليا، كما ينعكس في ارتفاع عدد حملة شهادات جامعية في صفوف كبار مسؤولي الحزب. فالمسؤولون التسعة الذين أجريت مقابلات معهم تلقوا جميعهم تعليماً

(1) يمكن الاستدلال على ذلك من السيد عباس الموسوي، جبشيت، 12 جمادى الأولى، أمير الذاكرة، ص 193، حيث يناقش استغلال الغرب للعلم والمعرفة.

(2) «العهد»، 27 ربيع الأول 1407.

جامعياً علمانياً، بمن فيهم رجال الدين. فمع أنّ كلاً من الشيخ نعيم قاسم والسيد حسين الموسوي تابع دراسات دينية، فقد حاز الأول شهادة في الكيمياء وحاز الآخر شهادة في الرياضيات⁽¹⁾. وفي الواقع، ليس اقتران التعليم العالي الديني والتعليم العالي العلماني سمة مقتصرة على حزب الله، بل هو شائع في حركات إسلامية أخرى، كما يلاحظ إميل سهلية بذكاء⁽²⁾.

واستطراداً، إنّ تقبّل الحداثة عامة ليس أمراً يتفرد به حزب الله بل تتشاطره حركات إسلامية كثيرة؛ إذ يلاحظ جون ب. إنتليس في دراسته بشأن جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر أنّ الإسلام السياسي حديث في جوهره من حيث أنّه يستخدم طرقاً حديثة، أي التعليم الحديث، والتكنولوجيا الحديثة، والعلم الحديث، والإدارة الحديثة، والحكم الحديث - كي يعالج المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية النازلة بالمجتمع⁽³⁾. وبالمثل، يصنّف وليام إي. شبارد الحركات الإسلامية، التي تختار التكنولوجيا المادية الحديثة وتتقبل المؤسسات الحديثة كالبرلمانات والأحزاب السياسية وتؤمن بالتقدم، بأنها حديثة في جوهرها⁽⁴⁾.

إذا وضعنا معايير الحداثة هذه نصب أعيننا، يتضح أنّ حزب الله

(1) كما بيّن قاسم، 17 آذار/ مارس 1998؛ وحسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(2) Sahliyah, p. 141.

(3) John P. Entelis, Islam, «Democracy and the State: the Reemergence of Authoritarian Politics in Algeria», in: Islam and Secularism in North Africa, ed. J. Ruedy (NY: St. Martin s press, (1994), p. 221.

(4) Shepard, Islam and Ideology, p. 308.

يرمز إلى الحزب الإسلامي الذي يعتنق الحداثة. وبالإضافة إلى متابعته التطور الأكاديمي والعلمي بواسطة مؤسسات تعليمية حديثة، وحتى غربية، وتقبله المؤسسات السياسية الحديثة (ستناقش هذه النقطة بمزيد من التفصيل في الفصل التالي)، فإن وصفه لنفسه بأنه حامل لواء التغيير⁽¹⁾، وبعبارة أخرى حزب تقدمي، يجعله ميّالاً بصورة إيجابية إلى التكنولوجيا الحديثة. ويمكن استنتاج هذا من استخدامه أسلحة ووسائل اتصال حديثة وتقبله للتكنولوجيا الرفيعة المستوى.

لدى حزب الله، مثل كثير من الحركات الإسلامية الأخرى، موقعه الخاص على الإنترنت بالإضافة إلى موقع خاص بالمقاومة الإسلامية وآخر خاص بمحطته التلفزيونية، «المنار». هذا فضلاً عن تأييده الشديد للث التلفزيوني الفضائي كما تجلّى بانتقاده لقرار حكومة الحريري بحظر بثّ برامج سياسية من محطات تلفزيونية فضائية⁽²⁾. ومن الدلائل أيضاً توجيهه دعوة إلى إنشاء محطة تلفزيونية لبنانية تبثّ برامج بالعبرية، كجزء من حربه النفسية ضد إسرائيل⁽³⁾.

(1) «العهد»، 27 ربيع الأول 1407.

(2) «الموقف»، عدد 24، ص 5.

(3) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

الفصل السادس

مقاومة الاحتلال الإسرائيلي

تشكّل مقاومة حزب الله للاحتلال الإسرائيلي في الجنوب والبقاع الغربي اللبنانيين أساس بنية الحزب الفكرية، فضلاً عن كونها مبرر وجوده في البداية. وهي الدعامة الوحيدة لفكر حزب الله السياسي التي ليست عرضة لأيّ شكل من أشكال مسايرة الواقع أو التكيف معه، لا بسبب مقت الحزب الفطري الشديد للصهيونية فقط، وإنما أيضاً بسبب منطق المقاومة المسلحة المحض في مقابل وسائل المواجهة غير العنيفة. كما أنّ الطبيعة الثابتة لمقاومة حزب الله دالة على التزام الحزب بتنفيذ واجبه الشرعي بخوض جهاد دفاعي في سبيل الله.

أولوية المقاومة

يعرّف حزب الله نفسه باديء ذي بدء بأنّه حركة جهادية⁽¹⁾ أو حزب المقاومة⁽²⁾ الذي تتمثل وظيفته الأسمى في تحرير الأراضي اللبنانية من

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(2) السيد حسن نصر الله، النبطية، تلفزيون المنار، 6 أيلول/ سبتمبر 1996.

الاحتلال الإسرائيلي بالمقاومة المسلحة. إنه دور يمثل جوهر اهتمامات حزب الله السياسية والتنظيمية، ويشكل بالتالي «ملفه الثابت»⁽¹⁾. ولذلك، يصف الحزب مقاومته لإسرائيل بأولوية الأولويات⁽²⁾ والخط الأحمر الذي لا يمكن تخطيه⁽³⁾.

يكمن أوضح مؤشر على أولوية المقاومة عند حزب الله في تصرفات الحزب نحو الدولة والمجتمع اللبنانيين. وهو منذ بدايته يسعى جاهداً ليُظهر أنّ إحراز سلطة سياسية أمر ثانوي قياساً بهدف تحرير المنطقة المحتلة. وقد أعلن السيد حسن نصر الله في أوج الحرب الأهلية أنّ حزب الله مستعدٌ لمغادرة المسرح المحلي إذا تُرك لمجابهة إسرائيل⁽⁴⁾. وكان مؤدى التلميح هنا أنّ الهجمة الملاحظة من مجموعات يسارية على الحزب في سنة 1985 كانت العامل المسؤول عن عرقلة مسيره المقاوم، مقارنة بأي خطط سياسية كان يضمها بالفعل.

واستطراداً، زعم الحزب في سنتي 1984 و1985 أنه على الرغم من معارضته للتوزيع الطائفي للنظام السياسي اللبناني، فإنه ليس لديه أيّ اهتمام في إحراز قطعة أكبر من الكعكة الطائفية⁽⁵⁾ (مثل «أمل») في الوقت الذي كان لبنان محكوماً بالوجود الإسرائيلي⁽⁶⁾. هذا رغم أنّ إزالة

(1) «الشراع»، 24 آب/ أغسطس 1998.

(2) «العهد»، لا تاريخ.

(3) السيد عباس الموسوي مستشهداً به في: Middle East International, 26 July 1991,

p. 11.

(4) «العهد»، 23 شوال 1405.

(5) «العهد»، 26 شعبان 1405؛ «العهد»، 21 ذو القعدة 1404.

(6) «العهد»، 26 شعبان 1405.

الطائفية السياسية المذكورة في برنامج الحزب الانتخابي لسنة 1992 كواحد من المبادئ الثابتة («الثوابت»)، وكان الآخر تحرير الجنوب اللبناني من الاحتلال الإسرائيلي⁽¹⁾.

لكن هذا لا يدلّ ضمناً على أنّ إزالة الطائفية السياسية تُعتبر الآن إلزامية مثل أولوية المقاومة، كما أنّه لا يشير إلى أنّ إزالة الطائفية السياسية لم تكن قط همّاً حقيقياً بالنسبة إلى الحزب. ونستذكر من القسم الأول من هذا الفصل أنّ حزب الله ساند بشكل راسخ الاقتناع بأنّ إسرائيل تمثل منتهى الظلم، ولذلك يرى أنّ مقاومته لاحتلالها أراضي لبنانية حاجة أشد إلحاحاً من إسقاط نظام سياسي جائر. وهكذا، حتى لو كان برنامج حزب الله الانتخابي قد ذكر أنّ كفاح الحزب ضد الطائفية السياسية واحد من مبادئه الثابتين، فإنّ هذا لا يعني أنّه وضع هذا الكفاح على قدم المساواة مع أولوية المقاومة.

وعلاوة على ذلك، رغم أنّ الحزب ادّعى عدم اهتمامه بالسعي وراء حقوق طائفية في بداية الثمانينيات، فقد كان لهذا شأن بالظروف المطروحة أكثر من أيّ شيء آخر. فقبل سنة 1985، امتد الاحتلال إلى جميع المناطق الواقعة جنوبي نهر الأوّلي في صيدا، بالإضافة إلى أجزاء أخرى من لبنان. وكان وجود إسرائيل في لبنان منتشرّاً، حتى تراجعته المتدرج إلى المنطقة الأمنية في سنة 1985، إلى حد أنّ إزالته من الأراضي اللبنانية كانت الشغل الشاغل الوحيد بالنسبة إلى حزب الله؛ بل إنّ الحقوق الطائفية لم يجر التفكير فيها ضمن بيئة عدائية كهذه.

(1) «البرنامج الانتخابي لحزب الله»، 1992.

لكن هذا لم يكن العامل الوحيد وراء إهمال حزب الله لحقوق الطائفة الشيعية السياسية في البداية ووراء إنزال مرتبة هدف إسقاط النظام السياسي الظالم. واعتُبر حكم الجميل، كنظام مقترن بالمصالح الإسرائيلية، خطراً أقلّ من خطر الاحتلال الإسرائيلي؛ بل كان وجود نظام الجميل نفسه يُنسب إلى الاحتلال الإسرائيلي ويُعتبر استمراره معتمداً على ذلك الاحتلال. ومقارنةً برأس الأفعى الذي مثلته إسرائيل وظهرها الذي شُبهت به الولايات المتحدة، اعتُبرت الحكومة اللبنانية مجرد ذيل يصاب بالعجز حالما يُقطع الرأس والظهر⁽¹⁾.

في الواقع، لم يُعتبر النضال ضد حكومة الجميل والنظام السياسي الطائفي الذي عزز حكمه في المرتبة الثانية بعد مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، بل في المرتبة الثالثة؛ إذ اعتُبر ظهر الأفعى، الولايات المتحدة، أخطر من ذيلها.

وقد ذُكر هذا التشبيه بالأفعى أيضاً في كتاب الحزب المفتوح، مع أنّ الذيل جعل معادلاً لأسلمة المجتمع بدلاً من الحكومة والنظام السياسي. وبالإشارة إلى محاولة أميركا تشويه صورة حزب الله بتصويره كحزب همّه الوحيد فرض رقابة على الأخلاق في المجتمع اللبناني، يستخفُّ الحزب بأعمال من مثل نسف محلات مشروبات روحية وأماكن مقامرة وهو وما إلى ما هنالك بوصفها أعمالاً هامشية تخدم فقط في إبعاد مرتكبيها عن الذيل وجعلهم ينسون الرأس⁽²⁾.

كما أنّ إقرار فنيش بأنّ أولوية المقاومة أُلقت ظلاً على حملة الحدّ

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

Open Letter, p. 170.

(2)

من انحلال المجتمع خُلقياً⁽¹⁾ يدلّ على هذا الترتيب للأولويات . وهكذا، اعتُبرت أسلمة المجتمع هدفاً ثانوياً بالنسبة إلى هدف تحرير لبنان من النفوذ الإسرائيلي، على غرار اعتبار السعي وراء مساواة طائفية ومحاولة قلب النظام السياسي الظالم .

يتعارض هذا الترتيب للأولويات تعارضاً حاداً مع منظور الإسلاميين المتشددين السُّنة، الذي يعتبر الكفاح ضد إسرائيل هدفاً يلي هدف خلع الحكومات العلمانية المحلية وإنشاء حكومات إسلامية مكانها . وسيد قطب واحد من أنصار هذا الرأي حيث إنّ هدف أنشطته الأول في الستينيات وثنية عبد الناصر المزعومة بدلاً من الخطر الإسرائيلي⁽²⁾ . وحتى بعد أن ضُمَّت إسرائيل سيناء في سنة 1967، لم تقاوم حركة سيّد قطب، الإخوان المسلمون في مصر، الاحتلال الإسرائيلي لأراضٍ مصرية مقاومة فعالة .

ووفقاً لمنطق عبد السلام فرج، زعيم منظمة الجهاد المصرية المتشدّد المتفرعة من الإخوان المسلمين، فإنّ محاربة عدوّ قريب أهمُّ من محاربة عدوّ بعيد . علينا إقامة حكم دين الله في بلدنا أولاً، وجعل كلمة الله هي العليا⁽³⁾ . ولذلك يلمّح عنوانُ كتاب عبد السلام فرج،

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997 .

(2) Emmanuel Sivan, «Islamic Fundamentalism, Anti-Semitism and Anti-Zionism», in: Anti-Zionism and Anti-Semitism in the Contemporary World, ed. Robert S. Wistrich (London: McMillan Press Ltd., 1990), p. 76.

(3) Faraj quoted. in: David C. Rapoport, **Sacred Terror: A Contemporary Example From Islam**, in **Origins of Terrorism, Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind**, ed. Walter Reich (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 111.

«الواجب المهمل»، إلى أن تركيز بعض الإسلاميين على إسرائيل في غير محله، إذ ينبغي، بحسب اعتقاد فرج، توجيه التركيز إلى مختلف الأنظمة المرتدة التي تحكم العالم العربي - الإسلامي⁽¹⁾. وبعد أسلمة المجتمع بصورة كافية وإقامة حكم إسلامي يمكن مواجهة العدو الخارجي⁽²⁾.

وعلى نحو معاكس، قدّم منطوق حزب الله أولوية مقاومة إسرائيل على أولوية مواجهة نظام الجميل وإسقاط النظام السياسي، وذلك من منطلق اقتناع الحزب بأنه إذا أُريد إعطاء الشعب حق الاختيار [اختيار النظام السياسي]، فإنه يجب أن يكون متحرراً [من الاحتلال] أولاً، وعندئذٍ فقط يستطيع أن يختار⁽³⁾. يجب مواجهة العدو الخارجي أولاً وبعد ذلك يختار المجتمع حكماً إسلامياً أو أيّ حكم آخر.

هذه التصريحات مجتمعة تقوّض صدقية اتهامات ماغنوس رانستورب وشبلي ملاط القائلة إنّ مقاومة حزب الله لإسرائيل أداة أو وسيلة لإضفاء شرعية على الحزب ولتمدده الشعبي، وهي بالتالي ثانوية بالنسبة إلى هدف الحزب، ألا وهو تأسيس دولة إسلامية في لبنان⁽⁴⁾. فمن عيوب هذا الزعم الأساسية افتراضه مسبقاً أنّ فكرة الدولة الإسلامية هدف سياسي ملموس بالنسبة إلى حزب الله، في حين أنّ فكرة تأسيس حكم إسلامي في لبنان أضحّت في الواقع أقرب إلى اليوتوبيا من أن تستحق مداولة سياسية جادة أو من أن تُعتبر هدفاً سياسياً يستطيع الحزب

Ibid. (1)

Sivan, *Islamic Fundamentalism*, p. 75. (2)

«العهد»، 21 ذو القعدة 1404. (3)

Ranstorp, p. 57, and Mallat, pp. 35 - 37. (4)

تحقيقه. ولذلك، من غير المرجح إلى حد بعيد أن يُخضع حزب الله نشاط مقاومته لهدف لا يمكن إدراكه في نهاية الأمر.

بيد أن قابلية التحقيق ليست الاعتبار الوحيد الذي يجعل نشاط المقاومة أولوية عند حزب الله. فبالإضافة إلى تصريحات الحزب المذكورة أعلاه بشأن أسبقية مقاومته على قلب النظام السياسي وأسلمة المجتمع، تتجلى هذه الأسبقية أيضاً بأنّ خلافه مع «أمل» يتمحور حول الأولوية التي تعطيها الأخيرة لإدراك سلطة سياسية. وكما أوضح السيد حسن نصر الله، فإنّ «أمل» مهتمة بشؤون متعلقة بالسلطة وجدول الأعمال الداخلي أكثر من اهتمامها بأولوية المقاومة، وهو ما يعتبره حزب الله مثالاً واضحاً على سوء ترتيب الأولويات⁽¹⁾.

وتظهر صحة التزام حزب الله بأولوية المقاومة أيضاً من خلال سلوكه السياسي. فكما ورد في الفصل الثاني، كانت سوريا قد ضغطت على حزب الله إبان الانتخابات البرلمانية في سنتي 1992 و1996 كي يشكل تحالفاً انتخابياً مع «أمل» في لوائح الجنوب، مع أنّه كان في استطاعة الحزب في كلتا الحالتين أن يحرز عدداً أكبر من المقاعد لو خاض الانتخابات بمفرده.

وكان الأساس المنطقي الذي استند إليه قرار الحزب بالاستجابة لمطالب سوريا هو الحؤول دون تعريض أولوية المقاومة لخطر حقيقي. وقد كان في استطاعته أيضاً خوض الانتخابات في الجنوب على النحو الذي فعله في دائرة بعبدا في جبل لبنان، حيث رفض الاستجابة لرغبة

(1) نصر الله، تلفزيون أوربت، أيار/ مايو 1997.

سوريا في تشكيل تحالف مع الزعيم اليميني الماروني إيلي حبيقة، لكن كان يمكن أن يشكل ذلك تهديداً للمقاومة⁽¹⁾.

في الواقع، ضحى حزب الله باستقلاله السياسي، وربما حتى بحجمه السياسي، في سبيل الحفاظ على مقاومته للاحتلال الإسرائيلي. لذلك، هناك كثير من الصحة في قول السيد نصر الله إن نشاط حزب الله السياسي يخدم مقاومته بدلاً من إخضاع مقاومته لنشاطه السياسي⁽²⁾.

وتتكامل أولوية المقاومة مع فكر حزب الله السياسي إلى درجة أن كلاً من جناح الحزب السياسي وجناحه العسكري متطابق مع الآخر، مثلما يبين تصريح السيد حسين الموسوي: المقاومة هي حزب الله وحزب الله هو المقاومة⁽³⁾. ويردد السيد نصر الله هذا الرأي عندما يجزم بأن حزب الله كله مقاومة رغم أن المقاومة مؤلفة من مجموعات أخرى غير حزب الله، بالإشارة إلى العمليات التي تنفذها «أمل» ومجموعات يسارية مختلفة بين الحين والآخر⁽⁴⁾. وفي ضوء هذا التكافل المفاهيمي بالذات يدحض حزب الله بشدة فكرة إمكانية فصل المقاومة الإسلامية عن حزب الله⁽⁵⁾، ومثلما يُعتبر جميع أعضاء مؤسسات حزب الله السياسية والاجتماعية جزءاً من المقاومة، فإن جميع مقاتلي المقاومة يُعتبرون جزءاً من جسم حزب الله⁽⁶⁾.

(1) فيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) نصر الله، المؤتمر الوطني الفلسطيني.

(3) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(4) نصر الله، 6 أيلول/ سبتمبر 1996.

(5) المصدر نفسه، LBC، آذار/ مارس 1997.

(6) المصدر نفسه، 6 أيلول/ سبتمبر 1996.

وفي حين أنّ هذه التصريحات تبدو متأنّقة لفظياً، فإنّ فيها عملياً كثيراً من الصحة. وتُبيّن معاينة دقيقة لديناميات الحزب الداخلية أنّ من المستحيل في واقع الأمر فصل العسكري من السياسي والعكس بالعكس. وكما أفاد أحد مراقبي الحزب، فإنّ حزب الله حزب مقاومة جسمه الرئيسي جيشه⁽¹⁾.

ويلمّح المراقب إلى السلطة المستترة التي يمارسها جناح حزب الله العسكري بسبب العدد الكبير لشهداء المقاومة (فاق حتى الآن الـ 1400 شهيد) الذين مدّوا المجاهدين الأحياء، عن غير قصد، بوسيلة قيّمة من وسائل النفوذ السياسي. وباتت رغبة الجناح العسكري في انتخاب مسؤول ما أو تعيينه في مجلس الشورى (مجلس صنع القرار) وشورى التنفيذ (المجلس التنفيذي) أو إزاحته منه تشبه كلمة سر لا تستطيع القيادة السياسية تجاهلها ببساطة⁽²⁾. وفوق ذلك كله، فإنّ القادة الكبار في المقاومة مخوّلون التصويت في انتخابات الحزب⁽³⁾.

في التحليل الأخير، إنّ المقاومة هي التي أوجبت إنشاء المؤسسات السياسية والاجتماعية التي تشكل حزب الله الآن، وليس العكس. ولذلك، لا يمكن اختزال المقاومة إلى تابع للحزب. وفي هذا الوجه بالذات يختلف حزب الله كثيراً عن أحزاب العالم السياسية الأخرى التي تنقسم إلى جناح سياسي وجناح عسكري. والحزب، حتى الآن على الأقل، أقرب إلى جيش ذي دوائر إدارية وقاتلية منه إلى حزب ذي

(1) «الشراع»، 24 آب/ أغسطس 1998.

(2) المصدر نفسه.

(3) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

جناحين يستبعد أحدهما الآخر. وينشأ هذا التناظر من واقع أن كلَّ ذَكَرٍ منتسب إلى مؤسسات حزب الله الاجتماعية والسياسية يُعتبر مقاتلاً محتملاً في صفوف المقاومة. ولهذا السبب، يخضع جميع الذكور لتدريب عسكري عند انتسابهم إلى الحزب، ويُتوقع منهم إذ ذاك المشاركة في المقاومة عندما تدعو الحاجة⁽¹⁾.

غير أن هذا ليس بمثابة القول إنَّ العقل العسكري في حزب الله مسيطر على العقل السياسي. ومع أن القيادة السياسية لا تتدخل في أنشطة المقاومة اليومية، فإنها مسؤولة في نهاية المطاف عن تحديد الاستراتيجية العسكرية الشاملة للمقاومة، مثل وجوب استخدام الكاتيوشا أو عدم وجوبه [في ظروف معينة]. وعلاوة على ذلك، حيث إنَّ المجاهدين لا يشاركون في انتخابات الحزب، تظهر درجة متقدمة من الاستقلال المؤسسي المميّز لجناح الحزب السياسي، مع ما يعني ذلك ضمناً من أن مؤسسات الحزب السياسية ليست مقيدة باعتبارات عسكرية أكثر مما ينبغي.

وهكذا، رغم التأكيد من قبل أنه لا يمكن اختزال المقاومة إلى تابع عسكري للحزب، فالعكس صحيح أيضاً؛ إذ لا يمكن اختزال حزب الله إلى تابع اجتماعي - سياسي للمقاومة؛ فلو كان الأمر كذلك لكان الحزب مستعداً للانسحاب من الميدان السياسي أو للانحلال ببساطة حالما تحرّر المنطقة المحتلة من القوات الإسرائيلية. لكن عندما نرى أن حزب الله أصبح الآن مشاركاً نشيطاً في النظام السياسي الذي أُعيد بناؤه حديثاً،

(1) فياض، 2 آذار/ مارس 1997. انظر أيضاً: Open Letter, p. 169 : كل واحد منا مقاتل عندما يدعو «الجهاد».

ومشاركاً ناضجاً من الناحية السياسية، يبدو احتمال هذا المآل بعيداً جداً. وفي الوقت الحاضر، الحزب مرادف للمقاومة، لكن ما أن تنسحب إسرائيل من المنطقة المحتلة حتى يصبح حزب الله مرادفاً لأهداف وأولويات سياسية أخرى.

منطق المقاومة

إنّ أولوية المقاومة عند حزب الله تدلُّ جزئياً على التزامه بتنفيذ الواجب الديني الذي يقضي بمحاربة الظلم، وهذا سيناقش في القسم التالي، ويمكن أن تنسب جزئياً إلى حجتها القائلة إنّ المقاومة المسلحة هي الوسيلة الوحيدة لضمان انسحاب إسرائيلي من الأراضي اللبنانية. وبحسب الظاهر، يبدو تمسُّك الحزب بأوامر الإسلام سبباً لمقاومته الاحتلال الإسرائيلي، وبالتالي جزءاً راسخاً من أسسه الفكرية، أكثر مما هو منطق أنّ المواجهة المسلحة وسيلة وحيدة لتحرير الأراضي الوطنية. إلا أنّ منطق المقاومة بالنسبة إلى حزب الله، أثبت صحته باستمرار إلى حدّ أنه أصبح جزءاً وثيقاً من بنية الحزب السياسية.

استناداً إلى مقدمة منطقية مؤداها أنّ كل احتلال آيل إلى الزوال، يعتقد حزب الله باستمرار أنّ احتلال إسرائيل للجنوب اللبناني سينتهي في النهاية مثلما انتهت احتلالات أخرى في التاريخ مارستها جيوش أكبر كثيراً من الجيش الإسرائيلي⁽¹⁾. طبعاً، لم تُهزم جيوش الاحتلال تلك إلا بمقاومة شديدة ممن رزحوا تحت الاحتلال. ومن الأمثلة التي يضربها الحزب باستمرار إرغام الفيتكونغ الولايات المتحدة على الانسحاب من

(1) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

فيتنام في سنة 1975. فبقتل عشرات الآلاف من الجنود الأميركيين، أثار الفيتكونغ جدلاً واسعاً في المجتمع الأمريكي، حيث غدا قسم كبير من الناخبين الأميركيين معارضاً للحرب بقوة⁽¹⁾.

وبحسب منطق حزب الله، كلما ارتفع عدد جثث القتلى المرسلة إلى إسرائيل، احتدم الجدل داخل المجتمع الإسرائيلي، وضغطت المعارضة المحلية لاستمرار الاحتلال الإسرائيلي على الحكومة الإسرائيلية للانسحاب من لبنان من طرف واحد⁽²⁾. فبعد قتل أكثر من 640 جندياً إسرائيلياً⁽³⁾، كان هذا بالضبط ما استطاع حزب الله أن يحققه في سنة 1985 عندما أجبر إسرائيل على التقهقر من البقاع الغربي والبقاع الأوسط وجبل لبنان وبيروت الشرقية وبيروت الغربية والضواحي الجنوبية من بيروت، إلى المنطقة الأمنية⁽⁴⁾.

وكما تصور حزب الله، أكد انسحاب إسرائيل القسري منطق مقاومته. كما أنه عمل بمثابة حجة صالحة ضد أولئك الذين ادّعوا أنّ نشاط حزب الله المقاوم جلب غضب إسرائيل ليس إلا، وأنه ينبغي للحزب أن يكف عن إغضابها. وقد استنكر الشيخ صبحي الطفيلي هذا المنهج التعليلي وقال: لو أنّ الحزب اتبعه لأصبحنا جنوداً لإسرائيل ووصلنا إلى النقطة التي تجعلنا نشكل منطقة أمنية أخرى لها، كل هذا من أجل ألا تغضب⁽⁵⁾!

(1) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(2) المصدر نفسه.

(3) Wright, p. 69

(4) نصر الله، C33 TV، أيار/ مايو 1996.

(5) «العهد»، 8 صفر 1410.

وهكذا، إلى جانب هدف حمل إسرائيل على الانسحاب من المنطقة الأمنية، هناك هدف آخر للمقاومة الإسلامية هو منع مزيد من التوسع الإسرائيلي في لبنان. والأمر الذي يوضح هذا المنطق استدلال السيد حسن نصر الله بأن التهديد الذي تشكله المقاومة ضد المستعمرات في شمال فلسطين له مفعول منع بناء مستعمرات في الجنوب اللبناني⁽¹⁾.

وكانت استراتيجية الردع هذه مؤثرة إلى حدّ أن إسرائيل لم تفشل فقط في توسيع احتلالها إلى ما وراء المنطقة الأمنية بعد سنة 1985، بل أعلنت أيضاً في سنة 1999 نيّتها الانسحاب من طرف واحد من المنطقة المحتلة بحلول تموز/ يوليو 2000. ولذلك يفخر حزب الله بحرب الاستنزاف التي شنتها ضد إسرائيل ليوجد مأزقاً لحكومتها وبرلمانها وجيشها ومجتمعها بصورة عامة، في ظل انقسامها كلها حول ما إذا كان ينبغي أن يكون الانسحاب من طرف واحد أم مصحوباً بضمانات أمنية أم ضمن سياق اتفاق سلام⁽²⁾. وفي أيّ حال، كان اعتراف الحكومة الإسرائيلية بالهزيمة هو الذي أثبت لحزب الله أن منطق مقاومته منطق سليم⁽³⁾.

كما أثبت للحزب أن العنف هو الوسيلة الوحيدة التي تضمن انسحاباً إسرائيلياً، حيث إن إسرائيل لا تفهم إلا منطق القوة⁽⁴⁾. وأضفى في الوقت نفسه دليلاً على صدق اعتقاد حزب الله أن مفاوضات الأرض مقابل السلام مع إسرائيل غير ضرورية وعديمة الجدوى. ويتعزز هذا الاستنتاج بواقع أن انسحاب إسرائيل بلا شرط إلى المنطقة الأمنية في سنة

(1) نصر الله، تلفزيون المنار، بدون مكان، بدون تاريخ.

(2) المصدر نفسه.

(3) نصر الله، LBC، آذار/ مارس؛ المصدر نفسه، يوم القدس، 7 شباط/ فبراير 1997.

(4) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

1985 تمّ بفضل ضغط هجمات المجاهدين لا بفضل آية مفاوضات أو اتفاقات دولية⁽¹⁾.

ولذلك، لا يرى حزب الله أيّ معنى في استجداء سلام أو أمن من إسرائيل في حين أنّه يستطيع تحقيقهما كليهما، بلا شرط، من خلال المواجهة المسلحة: نريد تحقيق السلام لأمتنا بدمائنا، بينادقنا، وبأشلاننا. هذا هو السلام الذي نؤمن به⁽²⁾. وعلى افتراض أنّ كلاً من المواجهة المسلحة والمفاوضات تفضي إلى انسحاب إسرائيلي عاجل، فإنّ حزب الله سيختار الأولى إذا خُير بينهما.

إنّ هذا الاختيار لا ينبع من عدم اعتراف الحزب بإسرائيل فحسب، بل هو ناشئ أيضاً من إصراره على انسحاب إسرائيلي غير مشروط بناء على مبدأ أنه لا يمكن مكافأة الظلم. ولذلك، فإنّ توكيد فياض أنّ الحزب لن يوافق إلا على انسحاب إسرائيلي من طرف واحد⁽³⁾ يستند إلى مبدأ عدم إحراز المحتل آية مكاسب⁽⁴⁾. وكما نصّ القانون الإلهي والقانون الدولي، يعاقب المحتل على جرائم اقترفها خلال الاحتلال. وطبقاً لذلك، يعارض حزب الله منح الإسرائيلي مكاسب أو مكافآت بسبب احتلاله وجميع المجازر التي ارتكبها⁽⁵⁾، وهذا موقف صار يشكل جزءاً من هوية الحزب الفكرية⁽⁶⁾.

(1) نصر الله، 23 شباط/ فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 137؛ عباس الموسوي، 10 ذو القعدة 1411، أمير الذاكرة، ص 218.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(3) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(4) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(5) المصدر نفسه.

(6) «السفير»، 31 تموز/ يوليو 1998.

لا يرى حزب الله أنّ المفاوضات غير ضرورية فقط، بل يعتبرها غير مجدية أيضاً. والتوكيد التالي من السيد عباس الموسوي يشهد على هذه النقطة: أيُّ عاقل يفكر موضوعياً يصل إلى استنتاج واحد: القوة هي الخيار الوحيد بينما لا جدوى من النشاط السياسي والمفاوضات. إننا نعلن أنّ المقاومة هي خيارنا الوحيد وأنّ كلامنا مبنيٌّ على المنطق⁽¹⁾. في الواقع، رغم أنّ رفض حزب الله لفكرة المفاوضات قائم على عدم اعترافه بالكيان الإسرائيلي ورفضه مكافأة الظلم، فإنه يعتقد اعتقاداً ثابتاً أنّه حتى لو اعترف بإسرائيل وبات إذ ذاك مستعداً للتفاوض معها، فإنّ إسرائيل لن تتخلى عن أيّ أرض لبنانية.

ويحاول حزب الله إثبات صحة هذا التفكير بالإشارة إلى خرق الصهيونيين لقرار الأمم المتحدة رقم 182 (الذي قسم فلسطين إلى نصف يهودي ونصف مسلم) بابتلاعهم فلسطين كلها. وبناء على ذلك، من السذاجة الاعتقاد أنّه في غياب ضغط عسكري ستطبق إسرائيل القرار رقم 425، الذي يدعو إلى انسحاب إسرائيل من لبنان بلا شرط⁽²⁾، في حين أنّ إسرائيل تطمح إلى تهجير سكان الجنوب اللبناني ونهب أراضي المنطقة ومياها ومواردها⁽³⁾. كما يستشهد الحزب بفشل الدبلوماسيين العرب، حتى في عز وحدة العرب، في تحرير بوصة واحدة من أرض فلسطين عن طريق المفاوضات⁽⁴⁾، كدليل آخر على عبثية أيّ مسلك عملي غير المقاومة.

(1) عباس الموسوي، 10 ذو القعدة 1411، أمير الذاكرة»، ص 218.

(2) المصدر نفسه، ص 218 - 217.

(3) نصر الله، 23 شباط / فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 137.

(4) نصر الله، C33، أيار / مايو 1996.

إذاً، لا يقوم منطق حزب الله في خيار المقاومة على مبدأي عدم الاعتراف بإسرائيل ورفض مكافأة الظلم فحسب، بل يقوم أيضاً على تراكم التجارب التاريخية التي تشهد على تصلب إسرائيل.

على الرغم من أنّ هذا المنطق تأكد بتعهد رئيس الوزراء الإسرائيلي إيهود بَرَاك بسحب جميع القوات الإسرائيلية من لبنان بحلول تموز/ يوليو 2000، باتفاق سلام أو بدون اتفاق سلام مع سوريا، وقبل هذا التطور، كان الحزب قد توصل إلى استنتاج أنّ فرص انسحاب إسرائيلي من طرف واحد ضئيلة. وبنى الحزب هذا التحليل على أنّ أيّ انسحاب من طرف واحد سيكون بمثابة اعتراف بهزيمة إسرائيل في مواجهة المقاومة وسابقة في نظر الشعب الفلسطيني الذي سيقدّر منطق المقاومة⁽¹⁾. وبناء على ذلك، توصل الحزب إلى الاستنتاج المحتوم بأنّ الانسحاب الإسرائيلي لن يحدث إلا في إطار اتفاق سلام شامل بين إسرائيل من جهة وسوريا ولبنان من جهة أخرى.

مع أنّ مثل هذا الإقرار يبدو متعارضاً مع رفض الحزب المبدئي للمفاوضات ومع إيمانه بعبيتها، فإنّه لا يقوض منطق مقاومة حزب الله. وحتى لو سلّم حزب الله فعلاً بحقيقة أنّ الانسحاب من المنطقة الأمنية لن يكون من طرف واحد وإنّما سيتم من خلال مفاوضات سلام، فإنّ الحزب لم يفسر هذا بأنه مؤشر على عدم جدوى مقاومته المسلحة.

على العكس من ذلك، يرى حزب الله أنّ حرب الاستنزاف التي شنتها مقاومته أدّت إلى بحث إسرائيل عن طريق للخروج من ورطتها في لبنان.

(1) انظر مثلاً: «الموقف»، عدد 20، ص 4؛ Daily Star, 14 March 1997؛ «الشراع»، 28

كانون الأول/ ديسمبر 1998؛ «الحوادث»، 19 آذار/ مارس 1999.

ولذلك، رغم أنّ المفاوضات تعتبر عبثية في ضوء عناد إسرائيل المعتاد، فإنّ حزب الله يعتقد أنّ المقاومة الإسلامية أرغمتها على السعي وراء مفاوضات مع سوريا كوسيلة لتخلّص نفسها من احتلالها المتزايدة أخطاره في الأراضي اللبنانية. ومن أجل ذلك، تُعتبر المفاوضات مع سوريا ولبنان وسيلة قيّمة لحفظ ماء الوجه بالنسبة إلى إسرائيل، التي ما كانت لتفكر في التخلي عن المنطقة الأمنية أو حتى عن مرتفعات الجولان.

لكن على الرغم من أنّ هذا يثبت صحة منطق مقاومة حزب الله، فإنّه يتضمن قبول الحزب للمفاوضات بتحفظ، كما سنبيّن في الفصل التالي. ومع ذلك، يجري التعويض عن إذعان حزب الله لفكرة المفاوضات مع إسرائيل بمواصلة الحزب مقاومته للاحتلال الإسرائيلي، وتصعيد هذه المقاومة أحياناً، الأمر الذي يجعل اعتراف الحزب بالمفاوضات اعترافاً واقعياً مقابل اعتراف قانوني. وطبقاً لذلك، يستطيع الحزب الحفاظ على عدم اعترافه بدولة إسرائيل وبرفضه مكافأة الاحتلال الإسرائيلي بضمانات أمنية، على رغم قبوله الضمني لمفاوضات السلام.

مقاومة إسرائيل كجهاد دفاعي وتنفيذ الواجب الديني - الشرعي

إنّ مقاومة حزب الله للاحتلال الإسرائيلي لا تقوم على المنطق فحسب، بل هي متجذرة أيضاً في التزام الحزب بتنفيذ واجبه الديني الشرعي بخوض جهاد دفاعي ضد ظالمين مثل إسرائيل.

يدل مفهوم الجهاد القرآني، المشتقّ من فعل جاهد، على أيّ نشاط يناضل في سبيل الله والإسلام، على أساس فردي أو جماعي⁽¹⁾. ووفقاً

(1) بحسب تعريف عبد الرزاق كيلاني: Abdul Razaq Al-Kilani, *Jihad: A*

Misunderstood Aspect of Islam, Islamic Culture 70, no. 3 (1996), p. 35.

لتعريف حزب الله للمفهوم، فإنَّ أيَّ عمل يبذل جهداً في سبيل الله هو جهاد⁽¹⁾. ولا يعني حزب الله بسبيل الله الذات الإلهية، ما دام الله غنياً عن جهاد الفرد، بل يعني في سبيل البشرية⁽²⁾، أي أن في سبيل الله تعني في سبيل الناس وفي سبيل المظلومين وفي سبيل المجد والشرف والكبرياء، وفي سبيل الدفاع عن الأرض والمقدسات والدين وقيم الإنسانية⁽³⁾. ولذلك، فإنَّ الجهاد في فهم حزب الله نشاط دفاعي لا هجومي⁽⁴⁾.

إنَّ أيَّ جهد يُبذل دفاعاً عن واحد مما ذكر أعلاه يمكن تسميته جهاداً. وللسبب عينه، فإنَّ أيَّة وفاة تنجم عن اقتناع الفرد بواحد من تلك السبل يمكن أن توصف بمثابة شهادة⁽⁵⁾. ويقصد بهذا أن في الإمكان تسمية الفرد شهيداً حتى لو لم يشارك في جهاد عسكري. وعلى سبيل المثال، ينادى بالأمين العام السابق لحزب الله، السيد عباس الموسوي، الذي اغتالته إسرائيل، شهيداً رغم أنه لم يُقتل في معركة. وبالتالي، لا داعي لحصر الجهاد في النشاط العسكري. وكما أوضح عالم إسلامي، فإنَّ استعمال القرآن والحديث لمصطلح الجهاد حضُّ للمؤمنين على الكفاح بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله⁽⁶⁾.

في الحقيقة، يعتبر حزب الله جهاد النفس كفاحاً أكبر من الجهاد

(1) «العهد»، بدون تاريخ.

(2) نصر الله، خطبة عاشوراء، 12 أيار/ مايو 1997.

(3) المصدر نفسه.

(4) Jaber, p. 78.

(5) نصر الله، خطبة عاشوراء، 12 أيار/ مايو 1997.

(6) Kilani, Jihad, p. 35.

العسكري مع العدو، وذلك بالنظر إلى مشقة التغلب على الشهوات. والمعروف أنّ ذلك يستند إلى حديثٍ نبويٍّ مشهور. وعلاوة على ذلك، يصرُّ حزب الله على أنّ الفلاح في الأخرى يتوقف على الفلاح في الأولى؛ فبعد أن ينتصر الإنسان في جهاده ضد شهواته، عندئذ فقط يستطيع أن يجابه العدو. ولذلك، يسمي الحزب الصراع مع النفس الجهاد الأكبر بينما يُعتبر الصراع مع العدو الجهاد الأصغر⁽¹⁾.

بيد أنّ فهم حزب الله للجهاد ليس بسيطاً على النحو الذي يشير إليه هذا التمييز. ففي الخطاب نفسه الذي ورد فيه هذا التمييز، عرض السيد نصر الله جوانب أخرى من الجهاد تجعل هذا التمييز بلا معنى إلى حد ما. أولاً، مع أنّ السيد نصر الله يعرف الجهاد الأكبر بالكفاح الداخلي ضد النفس، فإنه يدرج المقاومة السياسية والثقافية ضد العدو تحت هذه الفئة أيضاً⁽²⁾. وثانياً، على الرغم من الدرجة العالية الممنوحة للجهاد الأكبر، يشدد السيد نصر الله على أنّ الجهاد السياسي والثقافي هو عملياً جهاد أدنى مرتبة من الجهاد العسكري ضد العدو، أو ما يدعو الجهاد الأصغر. لذا، يبدو الجهاد الأصغر⁽³⁾ أعظم من الجهاد الأكبر.

ورغم أنّ مناقشة السيد نصر الله للجهاد تبدو ملتبسة، فإنّ ثمة موضوعاً ضمناً في الواقع يكمن في تصريحات ثنائية الضدين. وبالتالي، عندما يصنف السيد نصر الله الجهاد السياسي والثقافي كجهاد أكبر، إنّما يفعل ذلك في سياق الآية القرآنية التي يشير الله فيها إلى النبي محمد بالألّا

(1) «العهد»، بدون تاريخ؛ يشير أبو خليل أيضاً إلى الفارق نفسه: Abu Khalil, Ideology and Practice, p. 398.

(2) «العهد»، بدون تاريخ.

(3) المصدر نفسه.

يستسلم لقبيلة قريش بل أن يقاتلها بوسائل غير عسكرية. وكان المعنى المقصود بـ ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 52] أن على النبي الاستفادة من القرآن في جهاده الأكبر ضد بني قريش المشركين. وبهذا المعنى يعتبر السيد حسن نصر الله أشكال الجهاد غير العسكرية مساوية لجهاد النفس. وكان صحابة النبي قد استطاعوا بتسليح أنفسهم بالقرآن ومن ثم تقوية إيمانهم بالله أن يخوضوا جهاداً سياسياً وثقافياً ضد قريش وأن يقاوموا إغراءات الاستسلام لها⁽¹⁾.

وعلاوة على ذلك، فإنّ تمجيد الجهاد العسكري، أو الجهاد الأصغر، على نحو يفوق تمجيد جميع أشكال الجهاد، يقتضي ضمناً تنفيذ الجهاد الأكبر. وبعبارة أخرى، لا يُعتبر الجهاد العسكري أسمى من جهاد النفس لكنه يشترط على المرء التغلب على نفسه وعلى خوفه من الموت بصورة خاصة كي يتمكن من مجابهة عدوه، وربما إيقاع الهزيمة به. ويخلص السيد نصر الله، مستعيناً بقول مأثور للإمام عليّ، إلى أنّ المرء عدوٌ لنفسه أسوأ مما هي إسرائيل⁽²⁾.

إنّ الجهاد الأصغر لا يتوقف على الجهاد الأكبر فحسب، بل إنّ الأخير أيضاً مرهون بالأول. ويتضح هذا الاعتماد المتبادل في المثال التالي المقدم من السيد نصر الله: أيّ امرئ يسعى جاهداً لتجنب الجهاد الأصغر؛ أي القتال العسكري، لكنه يزعم أنه يتابع الجهاد الأكبر، يكون قد أخفق بالضرورة في الجهاد الأكبر. فحتى إذا كان المرء يصلي ويصوم ويؤدي أعمالاً أخرى محمودة، فإنّ جهاده الأكبر يُختزل إلى شعائر لا معنى لها عندما تمنعه نفسه الأمّارة بالسوء من تأدية جهاده الأصغر.

(1) «العهد»، بدون تاريخ.

(2) المصدر نفسه.

وطبقاً لذلك، فإنّ مبرر وجود الجهاد الأكبر هو الجهاد الأصغر، لأنّ تأدية الأول تستلزم بالضرورة الرغبة في تنفيذ الثاني. وفي الواقع، إنّ مجاهدة النفس أكبر من الجهاد العسكري بمعنى أنّها شرطه المسبق لا بمعنى مجرد أو مطلق.

وجوهر هذا كله أنّ كلّاً من الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر مطلوب من كل مسلم. لكنّ هذا لا ينطبق على الجهاد الهجومي أو الابتدائي، إذ إنّ الإمام الثاني عشر وحده مخوّل خوض مثل هذه الحرب، بل على الجهاد الدفاعي الذي هو أحد أركان الدين الإسلامي⁽¹⁾، وإحدى العبادات الثماني عند المسلمين الشيعة⁽²⁾. وليست هذه الشعيرة الدينية راسخة في منطق حفظ الذات فقط، بل إنها أيضاً دالّة على انشغال الشيعة التاريخي برفض الظلم والمذلة.

ولذلك، مع أنّ الجهاد الدفاعي جزء متكامل من المذهب الإسلامي السني، فقد أفاد تاريخ الشيعة من المعاناة والظلم، المقرونين بالجهاد الدفاعي النموذجي الذي خاضه الإمام الحسين، في إسباغ أولوية معينة على هذا المعتقد الديني عند الشيعة، وهي أولوية لا نظير لها في المذهب السني.

وينعكس الفارق في التشديد في واقع أنّ جناح حزب الله العسكري، المقاومة الإسلامية، يجابه الاحتلال الإسرائيلي بمفرده تقريباً منذ سنة 1985. ومع أنّ بعض الأفراد من المجموعات الإسلامية السنية شارك في

(1) «العهد»، بدون تاريخ. يذكر السيد حسن نصر الله أنّ الجهاد شرط أساسي من شروط الدين الإسلامي كالصوم والصلاة والزكاة والحج.

(2) Momen, p. 180.

مناسبات نادرة في هجمات على القوات الإسرائيلية، فإنّ هناك غياباً ملحوظاً لإسلاميين سُنة عن الجهاد الدفاعي ضد إسرائيل .

قد يقال: إنّ احتكار حزب الله لنشاط المقاومة يعود جزئياً إلى أنّ السواد الأعظم من سكان المناطق المحتلة هم من الطائفة الشيعية . إلا أنّ السيد نصر الله يتحفظ بشدة على هذا التفسير بالإشارة إلى أنّه لو كان هذا هو العامل الوحيد وراء المقاومة لامتأّت صفوفها بشبان المنطقة المحتلة . لكن بما أنّ نسبة كبيرة من مقاتلي المقاومة ليست من المنطقة المحتلة ولا حتى من الجنوب، بل من منطقة الهرمل في البقاع، فلا يمكن إذاً الادعاء أنّ دافع المقاومة اعتبارات شخصية أو مناطقية⁽¹⁾ .

وفي حين لا يمكن رفض التعليل المناطقي برمّته، كما يعتقد السيد نصر الله على ما يبدو، تجب الإشارة إلى أنّه لا يوفّر تعليلاً كافياً للسيماء الإسلامية الشيعية دون غيرها تقريباً للمقاومة ضد إسرائيل، ولهذا السبب، ينبغي الثقة بالتعليل الذي يقدمه السيد نصر الله . وكان الأمر الذي لمّح إليه السيد نصر الله هو أنّ غلبة الإسلاميين الشيعة في المقاومة ناتجة من تعليل بديل مؤداه أنّهم من المدرسة الحسينية⁽²⁾ .

وهذا التعليل لا يشهد عليه فقط العدد الكبير من مقاتلي المقاومة الذين هم ليسوا من المنطقة الأمنية أو من الجنوب اللبناني، وإنّما يشهد عليه أيضاً التركيز على جميع المسلمين في خطاب حزب الله بشأن الجهاد الدفاعي . ولو كانت المناطقية فعلاً العامل الغالب المتحكم في

(1) السيد حسن نصر الله، تلفزيون المنار، بدون مكان، بدون تاريخ .

(2) «العهد»، 17 ذو الحجة 1460؛ السيد حسن نصر الله، يوم الشهداء، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 28 حزيران/ يونيو 1996 .

مقاومة حزب الله لإسرائيل، لما بدا إذاً تحرير القدس، الرمز لكل المسلمين، بارزاً بشكل ملحوظ في فكر الحزب السياسي إلى حد لا يماثله إلا المنظمات الإسلامية الفلسطينية.

ولذلك، فإن الاختلاف بين المنزلة التي يضيفها الإسلاميون السنة والإسلاميون الشيعة على الجهاد مرده بصورة أساسية إلى تبجيل الشيعة للإمام الحسين كتجسيد للجهاد والمقاومة. وقد أضحى تجسيد واقعة كربلاء راسخاً في نفوس الشيعة إلى درجة أن حزب الله يعترف بأن ما كان للمقاومة الإسلامية في لبنان أن تظهر من دونه⁽¹⁾.

وكما فسّر الحزب، فإن الرسالة الأولى التي أوصلتها مأساة كربلاء هي أن الرضوخ للظلم، وحياة الذلّ التي يستتبعها مثل هذا الرضوخ، يعادلان الموت⁽²⁾. والأمة التي لا تشرع في الجهاد لن تكون مهانة وأمة مية في الحياة الدنيا فحسب، بل سيكون مصيرها الخزي والعار والذل في الحياة الآخرة أيضاً⁽³⁾. ووفقاً لهذا المنطق، يُعتبر الموت المشرف خيراً من حياة الذل⁽⁴⁾، التي تؤدي إلى نتيجة محتومة هي أن المعنى الحقيقي للحياة يكمن في المقاومة والشهادة كما مثلتهما كربلاء⁽⁵⁾.

(1) نصر الله، خطبة عاشوراء، 9 أيار/ مايو 1997.

(2) السيد حسن نصر الله مستشهداً به في «الموقف»، عدد 2 ص 1؛ حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997، يفسر مأساة كربلاء بطريقة مماثلة حين يؤكد أن من تعاليم الإمام الحسين أن الخضوع موت في حياتك. انظر أيضاً: «الموقف»، عدد 5، ص 8، للاطلاع على رأي الشيخ نعيم قاسم.

(3) «العهد»، بدون تاريخ.

(4) نصر الله، خطبة عاشوراء، 9 أيار/ مايو 1997.

(5) «الموقف»، عدد 2، ص 1.

على هذه الخلفية بالذات، يصرُّ حزب الله على أنّ مقاومته للاحتلال الإسرائيلي في الجنوب اللبناني، كتكرار لجهاد الإمام الحسين الدفاعي ضد الظلم ورفضه للذل، ليست مجرد حقّ مقدّس يمكن التخلي عنه⁽¹⁾، وإنما هي واجب شرعي لا يمكن التخلي عنه. ويبقى هذا الواجب مفروضاً على المؤمنين حتى لو لم تطلق إسرائيل رصاصة واحدة، ذلك بأنّ احتلالها في حد ذاته عمل عدواني وشكل من أشكال القهر يقتضي جهاداً دفاعياً⁽²⁾.

أيّاً يكن الأمر، يلطف حزب الله هذا الاعتقاد باشتراط عدم وجوب مشاركة كل المسلمين فيه إذا كان تولي جزء من المجتمع له كافياً، وفي هذه الحالة يصبح فرض كفاية (واجباً جماعياً لا واجباً فردياً)⁽³⁾. ولذلك، مع أنّ الجهاد الدفاعي فرض عين (واجب شخصي) نظرياً، وهو مفروض على كل مسلم⁽⁴⁾، فإنّ في الإمكان ربطه بمدى حاجة جبهة القتال⁽⁵⁾ وجعله بالتالي اختيارياً.

إذاً، من الخطأ استنتاج أنّ حزب الله لا يعتبر أشكالاً أخرى من مقاومة إسرائيل واجباً شخصياً مفروضاً على كل فرد. وحتى إذا كان الحزب مستعداً لاعتبار جهاده العسكري ضد إسرائيل فرض كفاية، فإنّه لا يرى

(1) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997. انظر أيضاً: «العهد»، 24 صفر 1408؛ «السفير»، 24 آب/ أغسطس 1998؛ عباس الموسوي، 20 جمادى الآخرة 1408، أمير الذاكرة، ص 202، بشأن الواجب الشرعي الديني.

(2) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997؛ نصر الله، يوم الشهداء؛ نصر الله، 26 شباط/ فبراير 1998.

(3) «العهد»، بدون تاريخ.

(4) Meir Litvak, «The Islamisation of the Palestinian-Israeli Conflict: The Case of Hamas», Middle East Studies 34, no. 1 (Jan. 1998), p. 156.

(5) «العهد»، بدون تاريخ.

بأي شكل من الأشكال أنّ الجهاد الثقافي والسياسي والاقتصادي ضد الاحتلال الإسرائيلي نشاط طوعيّ. بالعكس، فالحزب يصرُّ على أنّ مقاومة الاحتلال هي حقّ وواجب لجميع الناس [المحتلة أرضهم]⁽¹⁾. وقد لا يُطلب منهم أن يفعلوا ما تفعله المقاومة الإسلامية، لكن يجب عليهم جعل المقاومة أولويتهم⁽²⁾ في الميادين السياسية والثقافية والتعليمية⁽³⁾.

من هذه الزاوية، تصبح المقاومة واجباً إنسانياً وخلقياً ينبغي أن يتحمّله جميع أفراد المجتمع، أكانوا مسلمين أم غير ذلك⁽⁴⁾. والحزب يقر بوجود هذا العنصر الخُلقي في جهاده ضد إسرائيل عندما يدعي أنّ المقاومة مدفوعة بالإنسانية وبالدفء عن الأرض⁽⁵⁾. ومع ذلك، فإنّ عقيدتنا الدينية أول شروطها [شروط المقاومة]⁽⁶⁾، وهذا إثبات يبرز الأسس الدينية وصفة مقاومة حزب الله، وهي صفة إسلامية أساساً.

وكما لو أنّ لقب المقاومة الإسلامية ليس علامة كافية على الأساس العقيدي لجهاد حزب الله ضد إسرائيل، يكرر الحزب تأكيد الأصول والدوافع الدينية خلف مقاومته. ويفعل ذلك بتصوير المقاومة دائماً بأنها تكرر لواجبه الشرعي (كما ذكر أعلاه)، وبالتشديد على دور المسجد والحسينية في إطلاقها⁽⁷⁾.

(1) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(2) نصر الله، لا مكان، لا تاريخ.

(3) محسن، 1 آذار 1997.

(4) «الموقف»، عدد 2، ص 2؛ نصر الله، C33، أيار/ مايو 1996.

(5) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(6) المصدر نفسه.

(7) «العهد»، 24 صفر 1408؛ عباس الموسوي، 20 جمادى الآخرة 1480، أمير الذاكرة،

ص 203.

إنَّ عزو الحزب ظهور المقاومة إلى العقيدة الإسلامية، بالتميز عن عقائد أُخرى كالقومية، موضوع آخر متكرر في خطاب الحزب بشأن الجهاد⁽¹⁾. فبافتراضه أنَّ المقاومة الإسلامية لو التزمت بأية عقيدة أُخرى غير الإسلام، لكانت النتيجة الأرجح انتهاءها ورضوخها لشروط إسرائيل⁽²⁾. ولذلك، فإنَّ كلاً من ظهور المقاومة واستمرارها معتمد على التزامها بالعقيدة الإسلامية⁽³⁾.

إنَّ الاقتناع بالإسلام فقط يديم عزم المقاومة وضمودها في وجه الاحتلال الإسرائيلي. وفي الواقع، بقدر ما تكبر الصعوبات والعوائق التي ينبغي التغلب عليها، يزداد المقاوم عزيمة وثباتاً؛ لأنَّ التجارب والشدائد كلها تفسَّر بأنها طريقة الله في امتحان المقاوم⁽⁴⁾. وعلى الجانب الآخر، تُعتبر جميع النكبات التي تحلُّ بالعدو الإسرائيلي من عمل الله أيضاً. فعندما اصطدمت، مثلاً، طائرتا الهليكوبتر اللتان كانتا تقلان نخبة من القوات الإسرائيلية في شباط/ فبراير 1997 وقُتل نتيجة اصطدامهما 73 جندياً كانوا على متنهما، رحَّب السيد نصر الله بالحادث كانتصار عظيم مقدس أثبت وعد الله بالدفاع عن المجاهدين⁽⁵⁾.

ويُعتقد أيضاً أنَّ هذا التدخل الإلهي مكن المقاومة من تحقيق نجاحاتها الكثيرة⁽⁶⁾. ويقرّ السيد نصر الله بالمقدار نفسه حين يذكر أنَّ

(1) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(2) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(3) نصر الله، يوم الشهداء.

(4) «العهد»، 24 صفر 1408.

(5) نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/ فبراير 1997.

(6) «الشراع»، 24 آب/ أغسطس 1998.

انتصارات المقاومة كافة هي من عمل الله وليست من عمل أيدينا⁽¹⁾. وهكذا، عندما يرى السيد نصر الله أنّ الانتصارات التي حققتها المقاومة دليل على تفوق الإيمان على التكنولوجيا العسكرية الحديثة⁽²⁾، فالمعنى المتضمن هو أنّ الجهاد لا يُعتبر واجباً دينياً نظرياً فقط، بل هو أيضاً مسلك عمل موجّه إلهياً ومُجزٍ بصورة بديهية.

في هذا السياق بالذات يكتسب المفهوم القرآني لحزب الله معنى أبعد: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [المائدة: 56]. وبالنظر من خلال عدسة هذا النص الديني، لا تعلّل كل التضحيات المبذولة من المقاومة والشهداء الذين سقطوا فيها بأنها غير ذات جدوى، وإنما تعود بالفائدة في آخر المطاف⁽³⁾. وكما تكهّن السيد حسن نصر الله في أكثر من مناسبة، فإنّ التحرير المتوقع للمنطقة المحتلة أمر أكيد⁽⁴⁾.

مركزية فكرة الاستشهاد

إنّ فكرة الاستشهاد جزء لا يتجزأ من تصور حزب الله للجهاد. فمن وجهة نظر الحزب، لا يقتضي الواجب الشرعي لإطلاق جهاد دفاعي استعداداً للقتال في سبيل الله فحسب، بل يقتضي أيضاً استعداداً للموت في هذا السبيل - وكلاهما ممثّل بواقعة كربلاء. ومن هنا، يصلح استشهاد الإمام الحسين كقدوة للجهاد الدفاعي وكنموذج للتضحية بالذات.

(1) نصر الله، خطبة عاشوراء، 9 أيار/ مايو 1997.

(2) انظر: The Daily Star, 11 July 1997, and The Daily Star, 16 Jan. 1998.

(3) «الشرع»، 24 آب/ أغسطس 1998.

(4) نصر الله، C33 TV، أيار/ مايو 1996.

وتُعتبر كربلاء، بوصفها التأكيد الأعظم للاستشهاد في التاريخ من عهد آدم إلى يوم القيامة⁽¹⁾، مقياساً تقاس به جميع أعمال الاستشهاد. ففي جنازة السيد عباس الموسوي مثلاً، قارن جميع الخطباء اغتياله باستشهاد الإمام الحسين⁽²⁾. ولذلك، يشمل تعريف حزب الله للاستشهاد كلاً من الموت المتعمد الذي ينتج من مهمات انتحارية والموت غير المتعمد الذي يحدث على أرض المعركة وكذلك خارجها. والمعنى المتضمن هنا هو أنّ الاستشهاد مقرون بجميع أشكال الجهاد الدفاعي الذي يشمل احتمال الموت الوشيك، ويمكن تصنيفه إذ ذاك كمثال للتضحية بالذات. وطبقاً لذلك، مُنح السيد عباس الموسوي لقب شهيد بفضل طبيعة جهاده السياسي ضد إسرائيل الذي تخلله تعريض النفس للخطر والتضحية بها.

يدعو حزب الله الاستعداد للموت في سبيل الله بجهاد سياسي أو عسكري الإرادة الاستشهادية⁽³⁾، التي يعتقد حزب الله أنّها تميّزه من العدو الإسرائيلي. فقد يكون في تصرف الجندي الإسرائيلي أسلحة متقدمة؛ لكنّه لا يملك هذه الإرادة ما دام يقدم على القتال غير أنه لا يريد أن يموت، الأمر الذي يجعله أدنى مستوى من رجل المقاومة. وكما شرح السيد حسن نصر الله: إنّ قوة المقاتل وتفوّقه لا ترجعان إلى نوع السلاح الذي يحمله بقدر ما ترجعان إلى إرادته وإقباله على الموت⁽⁴⁾.

في الواقع، إنّ المنطلق الإسرائيلي هو الحفاظ على الحياة بينما

(1) نصر الله، خطبة عاشوراء، 12 أيار/ مايو 1997.

(2) عباس الموسوي، «من جيشيت».

(3) «العهد»، 24 صفر 1408.

(4) «الحوادث»، 19 آذار/ مارس 1999.

منطلقنا الحفاظ على المبدأ والتضحية⁽¹⁾، وذلك، بدوره، يولّد الإرادة الاستشهادية. ولذلك، تفترض الإرادة الاستشهادية مقدماً الرفض المبدئي للذل، وهو، كما ذكر سابقاً، أحد تعريفات عبارة في سبيل الله. ويوضح السيد نصر الله هذه السببية عندما يؤكد أنّه حين يُطرح على الملتزمين في حزب الله الاختيار بين نقاء شخصيتهم وحفظ وجودهم، فإنهم يفضلون فقدان وجودهم⁽²⁾.

ومما يسهّل هذا الاختيار اعتقاد الحزب أنّ الذين يموتون في سبيل الله سيُجزون في الآخرة استناداً إلى مبدأ أنّ أفضل ميتة أن يُقتل المرء في سبيل الله⁽³⁾. غير أنّ الحزب يعترف بأنّ معظم الناس قصيرو النظر بحيث أنهم لا يتصورون الموت بمثل هذه العبارات. إفراط الناس في تعلقهم بهذه الدنيا واستعبادها لهم يجعلهم يخافون من الموت، الذي هو، في التحليل الأخير، مجرد جسر قصير إلى الحياة الآخرة⁽⁴⁾. والحزب يعلّق قيمة لا نظير لها على الآخرة بوصفها الحياة الحقيقية والخالدة التي تجعل الحياة الدنيا في المقابل حياة بلا معنى⁽⁵⁾.

في هذا السياق بالذات يستذكر السيد نصر الله هذا القول للإمام علي: ألف ضربة سيف أهون من موت واحد على الفراش⁽⁶⁾. فبما أنّ الموت مصير الإنسان في أيّ حال، فالأجدى خُلُقياً ومنطقياً أن يجعل

(1) الشيخ نعيم قاسم مستشهداً به في Warn, p. 35.

(2) «العهد»، 12 شعبان 1407.

(3) نصر الله، خطبة عاشوراء، 12 أيار/ مايو 1997.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه؛ نصر الله، 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.

(6) المصدر نفسه.

موته موتاً هادفاً في سبيل الله ويضمن له مكاناً في الجنة. وكل ما هو مطلوب منه هو أن يعجل أجله بخوض جهاد عسكري أو سياسي ضد الظالم، الذي يتمثل اليوم في إسرائيل.

بناء على هذا المنهج التعليلي، يسوّغ حزب الله مقاومته لإسرائيل بمقدار ما تصلح كسبيل إلى الله والجنة والآخرة⁽¹⁾. لكن هذا لا يعني الانتقال من قيمتها في هذه الحياة؛ إذ إنَّ الحزب يمجدها لأنَّ لها بالضبط قيمتين مختلفتين: إحداهما في هذه الحياة والأخرى في الحياة الآخرة. وقيمتها في الحياة الدنيا تكمن في انتصارها العسكري على العدو، بينما تكمن قيمتها في الحياة الآخرة في ضمانها لمجاهديها مكاناً في الجنة. ويترتب على اعتبار الانتصار العسكري والانتصار الروحي متساويين أنَّ حزب الله يعتبر استشهاد مقاتل المقاومة وبقاءه حيّاً انتصاراً للمقاومة⁽²⁾.

لكن رغم هذه المساواة بين القيمتين، يمكن الوقوف على تفضيل الاستشهاد على البقاء في تصريحات أخرى للحزب، وحتى في النص نفسه الذي أقيمت فيه هذه المساواة. ويتجلى هذا التفضيل بأوضح ما يكون في ما أعلنه الحزب من رغبة⁽³⁾ في الاستشهاد والموت وعشق⁽⁴⁾ لهما وتوق⁽⁵⁾ إليهما وحب⁽⁶⁾ لهما. ويمكن أن يستدل عليهما أيضاً من

(1) نصر الله، 5 آب/ أغسطس 1997.

(2) المصدر نفسه.

(3) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(4) نصر الله، إحياء ذكرى اجتياح نيسان/ أبريل.

(5) «الحوادث»، 19 آذار/ مارس 1999.

(6) Speaking Out for Terror, World Press Review (Jan. 1998). p. 47.

وصف السيد نصر الله موت ابنه على يد جنود إسرائيليين في أيلول/ سبتمبر 1997 بأنه فعل استشهاد جلب إليه أعظم شعور بالسرور يمكن لأيّ أب أن يشعر به⁽¹⁾. وفي الإمكان إيجاد دلالة أخرى على تمجيد الحزب للاستشهاد في كلمة ألقاها السيد حسن نصر الله قبل أشهر قليلة من وفاة ابنه، حيث أثنى على الوالدين الذين تضرعوا إلى الله أن يمنّ على أولادهم بشرف الاستشهاد⁽²⁾.

وبالنظر إلى هذه التصريحات مجتمعة، نجد أنها تخلف انطباعاً لا يمحي مؤداه أنّ الاستشهاد لا يقوم كوسيلة لغاية فقط، بل كغاية في حد ذاته. ويمكن، إلى حد ما، تفسير هذا الانطباع والتصريحات التي تخلفه بأنها كلام بليغ تعبويّ موجه إلى قاعدة دعم حزب الله، أو بأنها عيّنة من المصطلحات التي يستخدمها الحزب في حربه النفسية ضد إسرائيل. ومع ذلك، إنّ لهذه التصريحات بُعداً أيديولوجياً وغير هادف يمكن استبياناه في قرائن أخرى.

من الأمثلة على ذلك إفصاح السيد حسن نصر الله عن اعتقاده أنّ الشهيد يبدأ في الجنة حياة جديدة وأجمل⁽³⁾، وهذا ما يفسّر سروره وسرور الآباء الآخرين في استشهاد أبنائهم. وهذا الاقتناع متجذر في اعتقاد أساسي للدين الإسلامي الذي يفرض أنّ كلّ الذنوب التي يرتكبها الشهيد في حياته يغفرها الله له عند استشهادها. وكما جاء في القرآن: ﴿وَلَيْن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾

(1) Ibid..

(2) نصر الله، خطبة عاشوراء، 9 أيار/ مايو 1997.

(3) Speaking out for Terror, p. 47.

[آل عمران: 157]. وعليه، حين يفقد الحزب شهداء يُسرّ لهم؛ لأنّهم نجحوا في الامتحان وانتقلوا من دنيا الفناء إلى دنيا البقاء⁽¹⁾.

يمكن التسليم مسبقاً بأن مثل هذه المعتقدات تلمّح إلى أنّ المجاهدين الذين ينجون بعد مواجهات مسلّحة مع القوات الإسرائيلية لن يُعتبروا شهداء إذا قضوا خارج ساحة القتال. بيد أنّ إتمامهم واجبههم الشرعي بمقاومة إسرائيل يجعلهم يستحقون مكاناً في الجنة حتى لو لم يستشهدوا في القتال. والتسليم المسبق بأنّ حزب الله يتمسك بمثل هذا الاعتقاد تؤكّده الآية القرآنية التالية:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 169 - 171].

ورغم ذلك، تتناقص أرجحية هذا الاحتمال، نظرياً على الأقل، بمرور الوقت، حيث إنّ عدد الذنوب التي يرتكبها المرء تتزايد بصورة طبيعية مع مرور الوقت. وكما يؤكد السيد نصر الله، بقدر ما يعيش الإنسان يتعرض لتجارب وشدائد قد تهدّد مكانته في الآخرة، ولهذا يجب على المؤمن أن يجهد في السعي للموت⁽²⁾. واللازمة المنطقية لهذا الخطاب التعبوي أن يواصل المؤمن الذي أدّى واجبه الشرعي بالمشاركة في الجهاد ضد إسرائيل السعي وراء الاستشهاد كي يحدّ من عدد الاختبارات التي سيتعرض لها.

(1) نصر الله، 5 آب/ أغسطس 1997.

(2) نصر الله، خطبة عاشوراء، 12 أيار/ مايو 1997.

وخلصة هذا كله هي أنه بات ينظر إلى المقاومة والاستشهاد بوصفهما غايتين في حد ذاتهما. وفي الواقع، ليس المهم من يقتل اليوم أو من يُقتل اليوم؛ بل المهم النتيجة، وهي أن مثوى مجاهدي حزب الله الجنة، بينما مثوى الجنود الإسرائيليين النار⁽¹⁾. إذاً، رغم أن النجاة والاستشهاد يُعتبران كلاهما انتصارين لمجاهدي المقاومة، كما ذكر آنفاً، فإنهما لا يُعتبران انتصارين متساويين. فمع أن إيقاع الهزيمة بإسرائيل في ساحة القتال انتصار عظيم، فإنَّ إلحاق الهزيمة بها في الحياة الآخرة يُعتبر انتصاراً أعظم. وذلك، يبرز الهدف الأسمى للمقاومة والاستشهاد كخلاص شخصي أكثر مما هو كتحرير، وهذا استنتاج يؤيده تأكيد السيد نصر الله أن الاستشهاد أعظم ما في مقاومتنا، أعظم من الانتصار والتحرير⁽²⁾.

واستناداً إلى ما تقدّم، يجب أن يُشدد أيضاً على أن المقاومة والاستشهاد لا يعتبران فقط غايتين في حد ذاتهما ومسوّغين بقدر ما يمثلان طريقين إلى الحياة الآخرة، وإلى الجنة تحديداً. ويُعزى تمجيدهما بالتساوي إلى أنهما يُعتبران علامتين على إتمام الواجب الشرعي بالمشاركة في جهاد دفاعي ضد الاحتلال الإسرائيلي للجنوب اللبناني.

وهكذا، ليس الخلاص الشخصي وحده مقدّراً أكثر من التحرير، بل إتمام الواجب الشرعي أيضاً. فحتى لو لم تتحرر الأرض اللبنانية، فإنَّ إنجاز الواجب الديني بالمشاركة في الجهاد يعتبر انتصاراً أكبر

(1) نصر الله، 5 آب/ أغسطس 1997.

(2) المصدر نفسه.

للإسلام والإنسانية، وانتصاراً أكبر للشهيد الذي يُجازى بإتمامه هذا الواجب بنعمة الله الأزلية. ولذلك، سيكون كلٌّ من المجاهد الذي يستشهد خلال القيام بواجبه الديني والمجاهد الذي لا يستشهد قد خدم الإسلام وخدم نفسه.

لكن في النهاية، المجاهد الذي يشرع في مهمة انتحارية، أو عملية استشهادية كما يسميها الحزب، هو الذي يُعتبر أنه يخدم الإسلام ونفسه إلى أقصى حدٍّ ممكن. وتشهد على هذه النقطة تسمية أحمد قصير أمير الشهداء، بعد قيامه بأول عملية تفجير استشهادية لحزب الله قضى فيها على أكثر من 90 جندياً إسرائيلياً في تشرين الثاني/نوفمبر 1982.

ويشهد عليها أيضاً احتفال حزب الله سنوياً بيوم الشهداء. وبحسب قول فياض، فإنّ هذا الحدث، إلى جانب يوم القدس، هو أقدم وأهم احتفال ابتكره حزب الله⁽¹⁾. ومع أنّ ذكرى موت جميع شهداء الحزب يُحتفل بها في هذا اليوم، فإنّ حقيقة جعلها موافقة ليوم استشهاد قصير في 10 تشرين الثاني/نوفمبر دالة على سموّ المهمة الاستشهادية على سائر أشكال الاستشهاد.

ويمكن الوقوف على علامة دالة على هذا السمو في خطب الحزب. ففي أكثر من مناسبة، ألمح السيد حسن نصر الله إلى تميّز الشهداء، واستطراداً المجاهدين، من حيث المنزلة في الحياة الآخرة. فمثلاً يميّز بين الأحياء وفقاً لسلسلة دينية - خُلقية، يميّز بين الشهداء من حيث مستوى الإخلاص [لله] والعبادة والتقوى والزهد في حياتهم. وبالإضافة

(1) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

إلى ذلك، تُحدّد درجاتهم بحسب ظروف مقتلهم ومستوى الحرمان الذي اضطرّوا إلى تحمّله⁽¹⁾.

لذلك، مع أنّ المجاهد الذي يموت في ساحة القتال والمجاهد الذي ينجو من كل معاركه يعتبران متساويين عند الله، فإنّ المجاهد الذي يكون موته غير متعمد أدنى مرتبة من المجاهد الذي يكون موته متعمداً⁽²⁾. والمغزى هنا هو أنّ المجاهد الذي يموت نتيجة عملية استشهادية يبدي أعلى مستوى ممكن من التضحية بالنفس، الأمر الذي يبرر منزلته الرفيعة. ومع أنّ هذا ليس مذكوراً بصراحة، فمن الممكن استخلاصه من رأي السيد نصر الله أنّ حتى شهداء كربلاء لا يرقون إلى مرتبة واحدة؛ إذ لم يكن جميع الشهداء في كربلاء مثل الإمام الحسين⁽³⁾. وكما فسّر حزب الله، لم يكن استشهاد الإمام الحسين موتاً غير متعمد في ساحة القتال، بل فعل استشهاد اختياري واضح⁽⁴⁾. ولذلك يمكن تخمين أنّ استشهاد الإمام الحسين كان الأسمى في كربلاء بسبب طبيعته المحسوبة مسبقاً. يضاف إلى ذلك أنّ الإمام الحسين عانى أكثر من أيّ شهيد آخر في كربلاء، الأمر الذي رفع أيضاً درجة استشهاديه.

وبصرف النظر عن عصمة الإمام الحسين وتقواه المفرطة، فقد اعتُبرت السمة الاختيارية لاستشهاديه برهاناً على إخلاصه العميق لله،

(1) نصر الله، خطبة عاشوراء، 12 أيار/ مايو 1997؛ نصر الله، C33 TV، أيار/ مايو 1996.

(2) فياض، 18 شباط/ فبراير 2000، يتفق مع هذا الاستنتاج.

(3) نصر الله، خطبة عاشوراء، 12 أيار/ مايو 1997.

(4) «العهد»، 10 صفر 1406.

بينما جعل عذابه الجسدي والنفسي الذي كابده الظروف التي سبقت موته مباشرة مظاهر حرمان بالغة - وكلا الأمرين يتوافق مع معايير التمييز عند السيد نصر الله .

يستخدم موت الإمام الحسين الاختياري، بوصفه تجسيداً للاستشهاد، في منح الصفة الشرعية للمهمة الانتحارية، التي حاول حزب الله باستمرار تبريرها لأولئك الذين يدعون أنّ جميع أشكال الانتحار محرمة في الإسلام. ومن الأمثلة على ذلك إعلان «أمل الإسلامية» أنّ مجموعاتنا الاستشهادية عزيزة على الله مثلما هم شهداء كربلاء⁽¹⁾. وعلاوة على ذلك، إنّ العملية الاستشهادية مشروعاً أيضاً على أساس عقلائي محض: الاستشهاد ليس انتحاراً. فمثل الاستشهاد [كانتحار] كمثال مقاتل يحاصره العدو وعليه أن يقاتل حتى الموت⁽²⁾. وعلى الرغم من أنّ السيد فضل الله لم يصدر قط فتوى تأييداً للعملية الاستشهادية، فقد تبني الموقف نفسه الذي تبناه الحزب⁽³⁾.

وثمة تبرير آخر للمهمة الانتحارية استشهد به كلٌّ من السيد محمد حسين فضل الله والحزب وهو أنّ المقاومة لا تملك الأسلحة المتقدمة التي تملكها إسرائيل، الأمر الذي يقتضي لجوء بعض كوادرها إلى الانتحار⁽⁴⁾. وباعتبار الحزب للعملية الاستشهادية عملاً يلجأ المرء إليه

(1) Kramer, The Moral Logic, p. 20.

(2) نصر الله، C33 أيار/ مايو 1996 .

(3) انظر: Kramer, The Moral Logic, p. 145 : مثل هذا التعهد يختلف قليلاً عن تعهد جندي يقاتل ويعرف أنه سيقتل في النهاية. والموقفان يؤديان إلى الموت، ما عدا أنّ أحدهما يتوافق مع الإجراءات التقليدية للحرب والآخر لا يتلاءم معها.

(4) نصر الله، C33، أيار/ مايو 1996، بشأن رأي حزب الله؛ Kramer, Hizballah: the Calculus of Jihad, p. 32 ، بشأن تنفيذ فضل الله هذه الحجة .

في حالات يأس ويتخلى عنه حالما تتوفر وسائل أخرى، يُدخل الحزب في الأذهان أنّ حفظ الحياة هدف مقدّر عالياً. وهذا واضح في أنّ المقاومة هجرت العمليات الاستشهادية ابتداءً من منتصف الثمانينات واستخدمت بدلاً منها أشكالاً قتالية تقليدية مثل مهاجمة مواقع إسرائيلية ومواقع جيش لبنان الجنوبي وشنّ غارات عبر الحدود على شمال إسرائيل.

كما أنّه واضح في تشديد السيد نصر الله على أنّ الحزب لا يرسل أحداً في عملية استشهادية من دون أن يأخذ في حسابه أرجحية نجاحها⁽¹⁾. ويردد الشيخ الطفيلي هذا الرأي بقوله إنّه يجب أن يكون للعملية تأثير سياسي يغيّر العدو من حال إلى حال ويجعله يفكر في تبديل مواقعه وإلا فلا يمكن اعتماد العملية دينياً⁽²⁾. والنتيجة المنطقية لمجرى التفكير هذا هي أنّ حزب الله لا يسعى للاستشهاد كغاية في حدّ ذاته بل كوسيلة لتحقيق النصر⁽³⁾.

ظاهرياً، تتعارض هذه النتيجة مع ما أكد أعلاه من أنّ الاستشهاد يقدر كغاية في حدّ ذاته بوصفه علامة على تنفيذ الواجب الشرعي وسبيلاً إلى الجنة. لكنه مقدّر على هذا النحو ضمن سياق الظلم ليس إلا؛ أي من دون الحاجة الملحة إلى جهاد دفاعي، يصبح الاستشهاد انتحاراً، وهذا محرم في الإسلام ولا يكافأ بحياة خالدة في الجنة كما يكافأ الاستشهاد الحقيقي. وتؤكد حجة السيد نصر الله التالية هذه النظرية:

(1) نصر الله، C33 TV، أيار/ مايو 1996.

(2) «العهد»، 10 صفر 1406.

(3) نصر الله، C33، أيار/ مايو 1996.

ربّما يظن البعض أننا نتوق إلى الاستشهاد؛ لأننا نحب أن نموت بأية طريقة. لا، نحن نحب الموت إذا كانت دماؤنا موضع تقدير وكان لها تأثير عظيم [على إسرائيل]⁽¹⁾.

وطبقاً لذلك، ليس من تضارب فكريّ بالنسبة إلى حزب الله في اتباع طريق الاستشهاد كوسيلة لمواجهة الظلم مواجهة ناجعة، من جهة، وفي السعي لحفظ الحياة في حالات يكون الاستشهاد فيها غير ضروري أو غير ذي فاعلية، أو عندما لا يكون هناك ظلم يواجهه، من جهة أخرى. ولذلك، فإنّ تمجيد العملية الاستشهادية وتحريم الانتحار بصورة عامة متوقفان على الفائدة السياسية والعسكرية من كلٍّ منهما.

(1) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

الفصل السابع

معاداة الصهيونية وإسرائيل

التنديد بالدولة والمجتمع الإسرائيليين

على الرغم من أنّ احتلال إسرائيل لأراضٍ لبنانية كان الدافع الرئيسي وراء تشكيل حزب الله، فإنّ الاحتلال ليس الأساس الوحيد لصراع الحزب مع إسرائيل أو لكرهه إياها، مثلما يريد أنوشروان إحتشامي وريموند أ. هينيبوش أن نعتقد. فقد رأى هذان الباحثان، أنّ كثيراً من الطاقة وراء مقاومة حزب الله للإسرائيليين في الجنوب مستمدّة من احتلال أراضٍ لبنانية، لا من حملة أيديولوجية ما ضد إسرائيل نفسها، أو من خصيصة ثقافية دائمة⁽¹⁾.

لا يتجاهل هذا الرأي الطبيعة الوجودية، وكذلك الحضارية، لصراع حزب الله مع إسرائيل فحسب، بل يتغاضى أيضاً عما يكتنه الحزب لإسرائيل من كراهية ناشئة من احتلالها لفلسطين. وكما شرح السيد إبراهيم أمين السيد، لا ترجع حالة العداء مع إسرائيل ووصف الحزب

Ehteshami and Hinnebusch, p. 154.

(1)

لها بأنها الشر المطلق إلى ظروف الاحتلال وإنما إلى وجود الدولة الإسرائيلية في حدّ ذاته⁽¹⁾. ويتفق الشيخ نعيم قاسم مع هذا التوكيد بقوله إنّ هذا الاحتلال ليس احتلالاً؛ لأنّه موجود في الجنوب؛ إنه احتلال لأنه موجود في الجنوب وفي فلسطين وفي القدس⁽²⁾. ولذلك، حتى لو انسحبت إسرائيل من جنوب لبنان، فسيبقى مقتّ حزب الله لإسرائيل على حاله ما دام سيستمر في الامتناع عن إعطاء شرعية للدولة الإسرائيلية⁽³⁾.

إنّ إحجام حزب الله عن الاعتراف بإسرائيل متجذر في تعليقه لأصول الدولة الإسرائيلية، حيث إنّ الحزب يصوّرُها من غير لبس بأنها اغتصاب⁽⁴⁾ أو استيلاء على أرض فلسطين بالقوة، وهو ما يجعلها دولة قائمة على العدوان أصلاً⁽⁵⁾. واستطراداً، يشكل استمرار وجود الدولة الإسرائيلية فعل عدوان⁽⁶⁾، من حيث إنّّه إدامة لفعل العدوان الأصلي. ومن هنا، لا يعرف حزب الله شيئاً اسمه إسرائيل؛ إنّّه يعرف فقط أرضاً تسمى فلسطين المحتلة⁽⁷⁾. بل إنّّه، لا يشير الحزب أبداً إلى دولة إسرائيل بهذه التسمية، بل يشير إلى فلسطين المحتلة أو الكيان الصهيوني.

ومثل هذه التسمية لا تعكس فقط عدم اعتراف الحزب بالدولة

(1) «العهد»، 26 شعبان 1405.

(2) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(3) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(4) «سمّ وعسل»، 7 آب/ أغسطس 1994.

(5) «البرنامج الانتخابي لحزب الله»، 1992.

(6) «العهد»، 25 شباط/ فبراير 1994.

(7) نصر الله، MTV، تموز/ يوليو 1998.

الإسرائيلية، بل تفي أيضاً بالتذكير المستمر بعدم إمكانية إضفاء الشرعية على إسرائيل مع مرور الوقت. لقد مرَّ 50 عاماً على ولادة الدولة الإسرائيلية، لكن حزب الله يؤكد أنه لا ينبغي أن يصرف ذلك الانتباه عن لا شرعية الكيان الإسرائيلي. ويعترض الباحث الإسرائيلي يهوشفات هركابي مجادلاً، مثلاً، بأنه كلما طال استمرار إسرائيل في الوجود، ازدادت عدم صلة تأسيسها في الماضي بوجودها الراهن⁽¹⁾. ويرى حزب الله على نحو معاكس تماماً: أنه لو مرت مئات الأعوام، سيبقى وجود إسرائيل غير شرعي؛⁽²⁾ لأنَّ كلاً من العدالة الإلهية والعدالة البشرية تنكر على الباطل أن يصبح حقاً بمرور الزمن⁽³⁾.

وفي الواقع تصطدم أصول الدولة الإسرائيلية بوجودها الراهن إلى حدِّ أنها ملطَّخة إلى الأبد بوصمة الاغتصاب والعدوان. ولهذا السبب، يقدر لها أن تبقى ممثلة للباطل بصرف النظر عن سلوكها الحالي. وهذا سبب من أسباب تصوير الصراع مع إسرائيل بأنه صراع وجود لا صراع حدود⁽⁴⁾. وهكذا، خلافاً للصراع مع الغرب، وهو صراع حضاري أساساً ولذلك فهو قابل للمصالحة، لا مجال للتصالح مع إسرائيل التي يشكك في وجودها بالذات ويُنشد اجتثاثها.

(1) Yehoshafat Harkabi, «On Arab Anti-Semitism Once More», in: *Anti-Semitism Through the Ages*, ed. Shmuel Almog, trans. Nathan H. Reisner (Oxford: Pergamon Press, 1988), p. 230.

(2) «السفير»، 24 آب/ أغسطس 1998.

(3) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997؛ نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(4) «العهد»، 18 جمادى الأولى 1410؛ فياض، 18 شباط/ فبراير 2000. انظر أيضاً:

Litvak, *The Islamisation*, p. 150.

للاطلاع على تصوير «حماس» للصراع بأنه معركة وجود لا مجرد مسألة حدود.

ومع ذلك، لا مجال لإنكار أنّ علاقات إسرائيل مع العالم العربي - الإسلامي عززت الطبيعة الوجودية للصراع بينها وبين حزب الله. والحزب لا يلعب إسرائيل بسبب ظروف تأسيسها فقط، بل بسبب نشاطها السياسي والعسكري المعاصر أيضاً. وعليه، فإنّ وصف إسرائيل بالشرّ الأعظم⁽¹⁾ في العالم والرجس الأعظم في عصرنا⁽²⁾ ليس ناشئاً من الأصول التاريخية للدولة الإسرائيلية فحسب، بل أيضاً من عدوانها المستمر مذكاً. ولذلك، فإنّ طبيعة إسرائيل الأساسية⁽³⁾، التي تتجلى في ماضي إسرائيل وحاضرها، هي التي تجعلها العدوّ المركزي لحضارة الأمة⁽⁴⁾.

ولهذا، فإنّ التعميط الثقافي عنصر رئيسي في نقد حزب الله اللاذع والعام لإسرائيل؛ إذ يعتقد أنّ مستوى من الغطرسة والاستعلاء والفساد⁽⁵⁾ لا نظير له متأصل في التركيبة النفسية الإسرائيلية الفريدة⁽⁶⁾. ويلمّح حزب الله بالغطرسة والاستعلاء إلى عنصرية إسرائيل، التي يعتقد الحزب أنّها سمة معترف بوجودها عالمياً إلى حد أنّ الأمم المتحدة أصدرت في سنة 1975 قراراً (ألغى في سنة 1991) يساوي الصهيونية بالعنصرية⁽⁷⁾.

إنّ إسرائيل، كدولة ومجتمع عنصريين، تحاول استعباد العرب والمسلمين، الذين تعتبرهم أدنى مستوى من الناحية الثقافية، من طريق

(1) عباس الموسوي، 15 محرم 1407، أمير الذاكرة، ص 202.

(2) المصدر نفسه، 17 محرم 1410، أمير الذاكرة، ص 209 - 210.

(3) «العهد»، 18 جمادى الأولى 1410؛ نصر الله، 5 آب / أغسطس 1997.

(4) المصدر نفسه، 18 جمادى الأولى 1410.

(5) نصر الله، إحياء ذكرى اجتياح نيسان / أبريل.

(6) المصدر نفسه، لا مكان، تلفزيون المنار، لا تاريخ.

(7) محسن، 1 آذار / مارس 1997.

اقتراف أسوأ ضروب الإرهاب والمجازر ضدهم⁽¹⁾. وطبقاً لذلك، يشبهه الحزب جرائم إسرائيل العنصرية بالنازية، بل يؤكد أنها أسوأ من اضطهاد هتلر لليهود⁽²⁾.

لكن بالنسبة إلى حزب الله، لا ينقل وصف ممارسات إسرائيل العنصرية والإجرامية بأقذع عبارات يتصورها اليهود المدى الحقيقي لظلم إسرائيل. فلكي تظهر الدولة والمجتمع الإسرائيليان كشر متجسد، يشعر الحزب بوضوح بوجوب أن يحدد في خطابه العلني الفظائع التي ارتكبتها إسرائيل. وهو يستفيد مراراً وتكراراً من وصف الإسرائيلي بالشخص الذي يرتكب جرائم شنيعة من مثل ذبح أطفال، بل جرائم بغیضة خُلقياً مثل ذلك الذي يشق بطون نساء حوامل ويُرهنُّ على جنس الأجنَّة⁽³⁾.

والإشارة إلى الوحشية الأخيرة هي في الواقع تلميح إلى ممارسات بغیضة ارتكبت في مجزرة صبرا وشاتيلا وفقاً لروايات عدة شهود عيان رأوا أجنة معلقة على أوتاد في موقع المجزرة. ومع أن ميليشيات مارونية لبنانية كجيش لبنان الجنوبي والكتائب اقترفت أعمال الذبح، وكانت لذلك مسؤولة بشكل مباشر عن مثل تلك الأعمال الوحشية، فإن تلك الأعمال منسوبة إلى إسرائيل في آخر المطاف ما دام ضباط الشين بت الإسرائيليون هم الذين أشرفوا على المجزرة برمتها⁽⁴⁾.

(1) «العهد»، 27 كانون الثاني/يناير 1995.

(2) فنيش، 15 آب/أغسطس 1997؛ و«الموقف»، عدد 8، ص 6.

(3) «العهد»، 27 كانون الثاني/يناير 1995؛ نصر الله، 23 شباط/فبراير 1992، أمير الذاكرة، 137؛ «الموقف»، عدد 20، ص 2.

(4) Robert Fisk, *Pity the Nation: Lebanon at War*, (London: Andre Deutsch Ltd., 1990), p. 336.

ووفقاً لأحد مسؤولي حزب الله، فإن استحضار الحزب المتكرر لهذه الممارسات يلمح أيضاً إلى مجزرة دير ياسين سنة 1948، حيث قام رجال كوماندوس تابعون لعصابتَي إرغون وشتيرن الصهيونيتين بذبح أكثر من 100 شخص من سكان القرية الفلسطينية. وهناك أيضاً، يقال: إنَّ الإسرائيليين ارتكبوا هذا العمل الوحشي⁽¹⁾.

إنَّ إشارة حزب الله المتكررة إلى هذه الفظاعة تعكس محاولته في تشبيه الإسرائيليين بالشیطان بطريقتين. فبقدر ما يرمز انتزاع الجنين إلى المحاولة الإسرائيلية لكبح نمو السكان في تصور الحزب، يؤكد إبرازُ هذا العمل الهدف الإسرائيلي الذي هو إفراغ المنطقة من سكانها العرب⁽²⁾. وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ اللجوء المتكرر إلى هذا العمل، بوصفه مثلاً على فساد الإسرائيليين المنقطع النظير وعلى نيته الحاقدة، يجرّده من صفاته الإنسانية إلى حد أن مجرد فكرة التصالح أو تطبيع العلاقات مع الدولة الإسرائيلية تبدو منافية للعقل.

ويمكن تبين مساعي التشبيه بالشیطان أيضاً من تركيز الحزب على الجانب المخادع في طبيعة الإسرائيليين الشائنة أصلاً. وقد أوضح السيد عباس الموسوي هذه النقطة في الاستشهاد بالتوراة كمثال على طبيعة الاحتيال الموروثة عند الإسرائيليين:

ينبغي لك أن تتقدّم 30 ميلاً ثم تُعدّ لفتنة أهلية وتغرسها ثم تتراجع

(1) مصدر من الحزب لم يُذكر اسمه، مقابلة مع المؤلفة، شريط تسجيل، بيروت، 13 شباط/ فبراير 2000.

(2) المصدر نفسه.

28 ميلاً. ابقَ عند مسافة الـ 28 ميلاً وراقبْ حتى تحرق نار الحرب الأهلية الناس، ثم عُدْ وأجج [النار] واحتل⁽¹⁾.

وعلى هذا النحو، كانت الانسحابات الإسرائيلية من جبل الشوف في سنة 1983 ومن شرق صيدا في سنة 1985 خدعتين ناجحتين لإشعال الحرب الأهلية في كلتا المنطقتين. وهكذا، فإن تفكير إسرائيل في إجراء انسحاب من الجنوب ليس إلا خطة مدبرة لإثارة حرب أهلية ثم العودة لتدميرنا⁽²⁾. والنتيجة الطبيعية لذلك عدم إمكانية الوثوق بدوافع الإسرائيلي، مهما بدت غير خبيثة؛ لأنه سيخون تلك الثقة ويرتكب جرائم أكبر.

وتتضح أكثر استحالة إقامة سلام دائم أو علاقات طبيعية مع الإسرائيلي عندما يفكر المرء في خطورة خداعه. يعتقد السيد حسن نصر الله أن الموساد الإسرائيلي هو الذي دبّر تفجير السفارة الإسرائيلية في بوينس آيريس في آذار/ مارس 1992، وهو التفجير الذي أسفر عن 30 قتيلاً و 250 جريحاً، وذلك كي يحمّل حزب الله وجماعات إسلامية أخرى مسؤولية الحادث. بل يصرّ السيد نصر الله على أنّ ضرب أهداف مدنية إسرائيلية عمل يدأب عليه الإسرائيليون، الذين هاجموا مثل هذه الأهداف في الماضي لتوريط العرب⁽³⁾.

وفضلاً عن كون الإسرائيليين مكرين وخداعين، فإنهم يُعتبرون جناء أيضاً. فالجندي الإسرائيلي لا يقاتل إلا من وراء تحصينات

(1) عباس الموسوي، 10 ذو الحجة 1406، أمير الذاكرة، ص 200.

(2) المصدر نفسه.

(3) نصر الله، C33 أيار/ مايو 1996.

وجدران⁽¹⁾، وهذه علامة واضحة على عدم استعداده للموت، وبالتالي على جنبه⁽²⁾، الذي يحته على قصف مناطق مدنية بسبب عجزه عن القتال وجهاً لوجه⁽³⁾. وبناء على ذلك، يتضافر جنبه وجوره لیتتجا عدوًّا هو الأحقر بين الأعداء؛ عدوٌّ يدفعه جنبه إلى استغلال نقاط ضعف الآخرين.

وبقدر حقارة الإسرائيلي، وعلى الرغم من شخصيته العنصرية وغير الأخلاقية وغير المتحضرة، يزعم حزب الله أنه يحترم هذا العدو بسبب الاهتمام الذي يبديه تجاه مدنيه وأسراه (من مثل الطيار رون أراد المفقود) وقتلاه وجرحاه في الحرب⁽⁴⁾. فعندما تتساقط قنابل على مستعمرات في الجليل، يهرع مسؤولون إسرائيليون كبار، ابتداء من رئيس الوزراء فما دون، إلى تلك المستعمرات، على عكس الحكومة اللبنانية تماماً⁽⁵⁾. كما يذكر الحزب استعداد الحكومة الإسرائيلية لمبادلة 40 شهيداً للمقاومة وعشرات السجناء بأشلاء جندي إسرائيلي قتيل، ويصف هذا الاستعداد بميزة ينبغي للسلطات اللبنانية الاقتداء بها⁽⁶⁾.

وإلى حدٍّ ما، يتعارض مثل هذا الإقرار مع ما نُسب أعلاه إلى الموساد من الهجوم في بوينس آيريس فضلاً عن هجمات أخرى على

(1) عباس الموسوي، بيروت، 21 محرم 1409، أمير الذاكرة، ص 207.

(2) «الحوادث»، 19 آذار/ مارس 1999، ص 19.

(3) نصر الله، C33 TV، أيار/ مايو 1996.

(4) المصدر نفسه، 5 آب/ أغسطس 1997 والسيد حسن نصر الله، البقاع، تلفزيون المنار، 13 أيار/ مايو 1998.

(5) المصدر نفسه، 5 آب/ أغسطس 1997.

(6) المصدر نفسه، 13 أيار/ مايو 1998.

أهداف مدنية . فمن ناحية ، يدّعي الحزب أنّ الحكومة الإسرائيلية مستعدة لبذل حياة مدنييها لتشويه سمعة جماعات إسلامية ، لكنه يدّعي من ناحية أخرى أنه يحترم القيمة التي توليها الحكومة الإسرائيلية لحياة مدنييها . وقد فسّر أحد مسؤولي حزب الله هذا التعارض بالإشارة إلى عدة عوامل مترابطة :

أولاً: لا يرى حزب الله تورط الموساد في هجوم بوينس أيريس دلالة على تغاضي الدولة الإسرائيلية عن حياة مدنييها ، بل يرى أنّ لجوء الحكومة الإسرائيلية إلى مثل هذه الأعمال محاولة لخدمة المصالح الإسرائيلية العامة ما دامت الأعمال الإرهابية ضد أهداف إسرائيلية تولّد تعاطفاً كبيراً مع القضية الإسرائيلية وتشوّه صورة الجماعات الإسلامية ، كحزب الله ، التي تنسب إليها مثل هذه الأعمال دائماً⁽¹⁾ .

ثانياً: يعتبر حزب الله حرص الحكومة الإسرائيلية الشديد على حياة مدنييها وجنودها وحُسن حالهم دالة على تمييزها بين هجمات يُقرُّ بها داخلياً ، وهي تحت سيطرة الدولة ، وهجمات من أعداء خارجيين تعرّض أمن الدولة للخطر . ووفقاً لذلك ، فإنها لا تقدّر حياة شعبها بمعنى مطلق ، وإنما بما يتعلق بأولئك الذين يعرضونها للخطر⁽²⁾ .

ثالثاً: بينما يُعجّب حزب الله بإصرار الحكومة الإسرائيلية على استعادة أشلاء جنودها القتلى وعلى معرفة مكان وجود طيارها المفقود رون أراد ، فإنه يسلم بأنّ هذا الإصرار لا يعكس احترام الدولة الإسرائيلية العميق لحياة جنودها أو لجثثهم . فرغم الأهمية الدينية لطقوس الدفن

(1) مصدر في الحزب ، 13 شباط / فبراير 2000 .

(2) المصدر نفسه .

اليهودية، يعتقد حزب الله أنّ العنصر الغالب في إصرار الدولة الإسرائيلية على المطالبة بجنودها المفقودين هو القيمة الدعائية لمثل هذا التظاهر بالاهتمام. وبعبارة أُخرى: يعتقد الحزب أنّ كثيراً من صحب الدولة الإسرائيلية بشأن جنودها القتلى أو المفقودين مدبّر لنشر القضية الإسرائيلية في العالم وتصوير الإسرائيليين بأنهم مجتمع موحد وإنساني⁽¹⁾. وواقع أنّ تظاهر الحكومة الإسرائيلية بالاهتمام مدبّر لا يقلل من شأن احترام حزب الله لإبدائها هذا الاهتمام، إذ يُعتبر أيضاً عملاً يخدم مصلحة المجتمع الإسرائيلي العامة.

الجوهر الصهيوني للدولة والمجتمع الإسرائيليين

إنّ فكرة التجانس الأيديولوجي متأصلة في تنميط حزب الله الثقافي للدولة والمجتمع الإسرائيليين. فتنديد الحزب بإسرائيل كدولة عنصرية وجائرة وماكرة ناشيء من التزامها بالعقيدة الصهيونية التي ولدتها. ومساواته إسرائيل بالصهيونية وإسناد الأولى إلى الأخيرة جليان في تصويره إسرائيل بأنها الورم المتقرح للصهيونية العالمية⁽²⁾. كما أنهما واضحان في استمرار الحزب في وضع مصطلح الصهيونية وإسرائيل جنباً إلى جنب وكذلك في قابلية المبادلة بين المصطلحين في تصريحات مسؤولي الحزب وخطبهم.

لذلك، يعتبر الحزب دولة إسرائيل بنية أحادية اجتماعية - سياسية ضخمة متميزة بروح صهيونية لا تتأثر بالتجزؤ الأيديولوجي. ولذلك،

(1) مصدر في الحزب، 13 شباط / فبراير 2000.

(2) Open Letter, p. 179.

من السذاجة افتراض وجود أيّ فوارق جوهرية بين حزب الليكود وحزب العمل أو بين مرشحيهما للانتخابات العامة، فهما صهيونيان أساساً⁽¹⁾ وبالتالي مجرمان وإرهابيان وعنصريان متوحشان⁽²⁾، ومن الغباء المطلق أنّ يدّعي العرب تفضيلهم إيهود بَرَاك أو حزب العمل الذي رشحه لرئاسة الوزارة بناء على افتراض أنه حزب معتدل. ففي النهاية، كان حزب العمل هو الذي شنّ عملية تصفية الحساب في تموز/ يوليو 1993 وعملية عناقيد الغضب في نيسان/ أبريل 1996⁽³⁾، فضلاً عن معظم الحروب ضد العرب⁽⁴⁾. إنه أيضاً الحزب نفسه الذي هشمّ عظام الفلسطينيين خلال الانتفاضة⁽⁵⁾.

والفارق البارز الوحيد بين الحزبين هو الوسيلة التي يتبعها كل منهما لتحقيق الأهداف الصهيونية نفسها. ويتمحور التمايز الرئيسي بين الاثنين حول مهارتهما في التكيف مع الحاجة الأميركية. فالليكود أقلُّ انقياداً للضغوط الأميركية وأكثر ميلاً إلى ابتزاز الأميركيين للحصول على تنازلات، بينما حزب العمل أقدر على قراءة التغييرات الدولية والتكيف مع الحاجة الأميركية⁽⁶⁾.

إلا أنّ واقعية حزب العمل لا تجعله أبداً أقل من الليكود التزاماً بالأيديولوجية الصهيونية، لأنّ كلا الحزبين يصوغ سياسته بناء على رؤيته

(1) «الحوادث»، 19 آذار/ مارس 1999 و «الوطن العربي»، 5 كانون الأول/ ديسمبر 1999.

(2) The Daily Star, 16 Jan. 1999؛ عدد 32، ص 1.

(3) «الموقف»، عدد 32، ص 1.

(4) TIME, 147, no. 20, 13 May 1996.

(5) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(6) فنيش، تلفزيون المنار، تشرين الأول/ أكتوبر 1997.

لمصالح إسرائيل⁽¹⁾. وحزب العمل يستر واقعته وراء قناع الحمائية، وهو ما يجعله أكذب من الليكود⁽²⁾، الذي لا يخفي صقوريته. وهكذا، رغم الاعتراف بأن حزب الليكود أشد تطرفاً، فإنه يُعتبر عملياً أقل من حزب العمل خطراً على العالم العربي في ضوء وضوحه الذي يمكن العرب من تحديد خياراتهم بصورة أفضل⁽³⁾.

وكلا الحزبين في التحليل النهائي، مخلصان بالتساوي للقضية الصهيونية وملتزمان بـ «الثوابت» الأيديولوجية ذاتها⁽⁴⁾، التي يوجد في جوهرها الاعتقاد بأن الأرض الممتدة من النيل إلى الفرات حق لليهود غير قابل للتصرف⁽⁵⁾. وعلاوة على ذلك، فإنّ الحزبين كليهما وحيان لفكرة أنّ القدس عاصمة أبدية لإسرائيل بقدر تكريسهما جهودهما لإذلال العرب والمسلمين والسيطرة على موارد المنطقة⁽⁶⁾.

هذه «الثوابت» لا يلتزم بها جميع القوى السياسية فحسب، بل يلتزم بها أيضاً المجتمع الإسرائيلي بأسره⁽⁷⁾. وبقدر كون الشعب الإسرائيلي بصورة عامة مهاجرين يهوداً من جميع أنحاء العالم، فإنّ إقامتهم في فلسطين تنمّ عن التزامهم بالمشروع الصهيوني. ولذلك، فإنّ المجتمع الإسرائيلي مجتمع صهيوني ذو نظرة أيديولوجية وعداء أيديولوجي راسخ

(1) المصدر نفسه.

(2) TIME, 13 May 1996.

(3) «الموقف»، عدد 4، ص 4.

(4) «الوطن العربي»، 5 كانون الأول/ ديسمبر 1999.

(5) فينيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(6) «الوطن العربي»، 5 كانون الأول/ ديسمبر 1999.

(7) يقر السيد حسن نصر الله بهذا القدر في «الوطن العربي»، 5 كانون الأول/ ديسمبر 1999، عندما يصرح بأن الجميع يلتزمون هذه «الثوابت».

تجاه العرب والمسلمين⁽¹⁾. وفوق ذلك، يؤكد حزب الله أيضاً أنّ الشعب الإسرائيلي يضمّر مخططات توسعية في المنطقة إلى حدّ الظنّ بأنه وحكومته يحلمان بإقامة إسرائيل الكبرى⁽²⁾.

إنّ توصيف المجتمع الإسرائيلي على هذا النحو يشدد أكثر على الطبيعة الوجودية لصراع حزب الله مع إسرائيل. ولئن كان صراع الحزب مع الغرب صراعاً حضارياً، فإنّ المجتمع الغربي لا يُعتبر مرادفاً للدول الغربية على غرار المجتمع الإسرائيلي مع الدولة الإسرائيلية. وفي واقع الأمر، حتى لو جُعل المجتمع الغربي مطابقاً للدول الغربية، فإنه لا يمكن اعتبار الصراع بين حزب الله والغرب صراعاً وجودياً لسبب بسيط هو أنّ الحزب لا ينفي شرعية الدول الغربية ولا يسعى لاجتثاثها كما يفعل حيال إسرائيل. ومن هنا، لا مجال للحوار أو للتصالح مع المجتمع الإسرائيلي على غرار الحوار والتصالح مع المجتمع الغربي.

إنّ استحالة حدوث تقارب مع المجتمع الإسرائيلي ليست دالة في تماهي هذا المجتمع مع الدولة الإسرائيلية المنزوعة الشرعية فقط، بل إنها أيضاً دالة في الخطر الوجودي الذي يشكّله كلاهما. وبالنسبة إلى حزب الله، تشكل الصهيونية خطراً على وجودنا في حد ذاته وترمي إلى اقتلاعنا من أرضنا وقيمنا وحضارتنا⁽³⁾، الأمر الذي يجعل صراع الحزب مع الدولة والمجتمع الإسرائيليين بالضرورة صراعاً وجودياً وحضارياً لا رجوع فيه.

(1) فنيش، تلفزيون المنار، تشرين الأول/ أكتوبر 1997.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(3) نصر الله، 24 ذو القعدة 1412، أمير الذاكرة، ص 223 - 222.

وكما بيّن حزب الله، فإنّ الهدف الأساسي للمشروع الصهيوني هو محو الهوية العربية والإسلامية بتهويد فلسطين كلها على حساب سكانها المسلمين، وهذا ثابت بوضوح بفعل سياسة إسرائيل في جمع مهاجرين يهود من جميع أرجاء العالم. كما أنه واضح في تدنيس الإسرائيليين للمقدسات وهو ما لا يفسّر بحالات معزولة من التعصب الديني، لكنه جزء من محاولة منظّمة لإزالة جميع آثار الإسلام، وحتى المسيحية، من فلسطين. وبموجب ذلك، فإنّ تدنيس الجنود الإسرائيليين لمساجد في الضفة الغربية والخليل، وحفر نفق تحت المسجد الأقصى، والرسوم المهينة للنبيّ محمد ومريم العذراء، هذه كلها تُعتبر متجذرة في أيديولوجيا واحدة ورؤيا واحدة ومشروع واحد⁽¹⁾.

غير أنّ تهويد فلسطين ليس الهدف الأخير للمشروع الصهيوني، وإنما هو الخطوة الأولى فقط باتجاه إقامة أرض إسرائيل⁽²⁾، أو تهويد المنطقة بكاملها. وكما ذكر أعلاه، فإنّ الهدف الصهيوني الأخير هو تحقيق الحلم التوراتي اليهودي؛ حلم التمدد من النيل إلى الفرات كما يُرمز إليه بالخطين الأزرقين على جانبي نجمة داود في العلم الإسرائيلي⁽³⁾. ولذلك، ستشمل الدولة الإسرائيلية الكبرى أجزاء من مصر وسوريا والعراق، وكذلك كل فلسطين والأردن ولبنان التي ستصبح مهوَّدة بمرور الزمن.

من منظور حزب الله، يمثل احتلال إسرائيل للجنوب اللبناني شهادة

(1) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997؛ «الموقف»، عدد 18، ص 1.

(2) «الموقف»، عدد 15، ص 4 وعباس الموسوي، 10 ذو القعدة 1411، أمير الذاكرة، ص 217.

(3) المصدر نفسه، ص 218 وفتيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

حية على المخطط الصهيوني لتوسيع حدود دولتها الحاضرة. فقد كان مبرر إسرائيل الأساسي لغزوها لبنان في سني 1978 و 1982 اقتلاع وجود م.ت.ف. من الجنوب اللبناني حيث كانت فصائل فلسطينية تشنُّ غارات على الشمال الإسرائيلي عبر الحدود اللبنانية. ويورد الحزب بقاء القوات الإسرائيلية بعد إنجاز هذا الهدف، عندما أرغمت م.ت.ف. على الجلاء في صيف 1982، كدليل على هدف إسرائيل غير المعلن، أي السيطرة على جنوب لبنان وموارده المائية⁽¹⁾. ويُعتقد بالتحديد، أنّ إسرائيل تشتهي نهر الليطاني، الأمر الذي يقال: إنّ تيودور هيرتسل، مؤسس الصهيونية والمنظمة الصهيونية العالمية، اعترف به صراحة خلال المؤتمر الصهيوني الأول سنة 1897⁽²⁾.

وتمشياً مع تطلع الصهيونيين الإسرائيليين إلى ضمّ لبنان إلى دولتهم الإسرائيلية الكبرى، فإنهم يسعون أيضاً إلى تقويض المصالح اللبنانية في الخارج. فالاضطراب السياسي في إفريقيا مثلاً منسوب مباشرة إلى الصهيونيين المتهمين بإثارة فتن أهلية في بلاد إفريقية تقيم بها مجموعات كبيرة من المغتربين اللبنانيين⁽³⁾. لكن ليس اللبنانيون وحدهم محطّ المكائد الصهيونية. فالصهيونية، كعدوٍّ مركزي للحضارة الإسلامية، تواجه الأمة كلها من كل مكان في العالم⁽⁴⁾.

إنّ الصهيونية لا ترمي إلى الهيمنة على الأمة الإسلامية فحسب، بل

(1) (موقع هيئة دعم المقاومة الإسلامية على الوب).

(2) Ibid.

(3) «سمّ وعسل»، 19 آب/ أغسطس 1993.

(4) نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني/ يناير 1998. بل إنّ نصر الله يلقي في خطبته مسؤولية الحرب الضروس في الجزائر على الصهيونيين.

تطمح أيضاً إلى السيطرة على العالم أجمع⁽¹⁾، مع أنّ الحزب يسلم بأنها لا تستطيع تحقيق ذلك في مآل الأمر⁽²⁾. ومع ذلك، يبدو أنّ الحزب يعتبر أنّ لدى الصهيونية العالمية قوة التأثير على مصائر دول أخرى إلى حد أنه يؤكد أنّ مشكلات العالم الاجتماعية والسياسية والعسكرية والخلقية منسوبة كلها إلى الصهيونية العالمية. بل إنّ الصهيونية أخطر وأخبث عدو للإنسانية⁽³⁾، وليست فقط ألدّ أعداء العالم العربي - الإسلامي.

الأبعاد الوجودية للصراع مع إسرائيل

استناداً إلى عدم اعتراف الحزب بشرعية الدولة الإسرائيلية، وتنديده بالدولة والمجتمع الإسرائيليين وتشيديه على جوهريهما الصهيوني، ثمة عناصر وجودية محددة لصراع حزب الله مع إسرائيل يمكن إيضاحها بسهولة. فبفحص هذه العناصر بصورة أدق، تبرز الموضوعات الوجودية الثلاثة التالية: تشريع الحزب لاستخدام العنف ضد مجتمع صهيوني في الأساس؛ ورفضه لفكرة تسوية سلمية متفاوض بشأنها مع الدولة الإسرائيلية؛ وسعيه إلى تحرير فلسطين.

لكن بقدر كون الصراع مع إسرائيل وجودياً، فإنّ حزب الله ملزم بتكييف هذه الموضوعات (مع إشارة خاصة إلى الموضوعين الأخيرين) مع إملاءات الواقع، مع الحفاظ عليها كمرتكزات فكرية. ولذلك، مع أنّ الصراع بقي نظرياً صراعاً وجودياً، فقد أُجّلت ترجمته العملية إلى أجل غير مسمى.

(1) «الموقف»، عدد 32، ص 2.

(2) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(3) «سّم وعسل»، 19 آب/ أغسطس 1993.

تشريع استخدام العنف ضد المجتمع الإسرائيلي

كما لوحظ آنفاً، يدلّ إحجام حزب الله عن اللجوء إلى استخدام العنف ضد مدنيين غربيين على الطبيعة غير الوجودية لصراعه مع الحضارة الغربية. ومن جهة معاكسة، على الرغم من ادعاء حزب الله أنه يحصر صراعه ضد إسرائيل في مقاتلة الجنود الإسرائيليين على التراب اللبناني⁽¹⁾، فإنّ استعداده لتبرير وحتى الإيعاز باستخدام العنف ضد المدنيين الإسرائيليين (سواء كجزء من حربه التقليدية ضد الاحتلال الإسرائيلي أو على شكل هجمات انتحارية شنتها فلسطينيون ضد أهداف مدنية في إسرائيل) يعطي إشارة إلى الأساس الوجودي لصراعه مع الدولة الإسرائيلية.

لكن بعد قول هذا، يجب أن يشدّد أيضاً على أنّ رغم تشريع حزب الله استخدام العنف ضد المدنيين الإسرائيليين، فإنه لا يسعى لقتلهم بوصفه هدفاً في حدّ ذاته⁽²⁾، ولا ينظر إليه بعين الحصانة الخلقية. ومن حيث المبدأ، يؤكد الحزب أنه يفضل تحييد المدنيين الإسرائيليين في صراعه ضد الاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان، وذلك في ضوء اهتمامه الإسلامي الإنساني⁽³⁾. وكما شرح الناطق السابق باسم حزب الله، عبد الله مرتضى، ليس مستحباً في ديننا قتل عدوّ لا يهّم بقتلك⁽⁴⁾.

(1) كما أعلن فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997؛ قاسم، 17 آذار/ مارس 1998؛ مرعي، 10

نيسان/ أبريل 1998؛ السيد حسن نصر الله مستشهداً به في: TIME, 13 May 1996

(2) محسن، 1 آذار/ مارس 1997؛ قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(3) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998؛ محسن، 1 آذار/ مارس 1997، يردد هذا الرأي أيضاً.

(4) مرتضى مستشهداً به في: Warn, p. 65.

وهكذا، رغم أنّ حزب الله يطلق صواريخ كاتيوشا على الشمال الإسرائيلي من حين إلى آخر، فإنّه يذكر أنّه لا يلجأ إلى مثل هذا الرد إلا لردع إسرائيل عن قصف أهداف مدنية في لبنان. ويستذكر السيد حسن نصر الله أنّ الحزب امتنع من شن هجمات عبر الحدود قبل سنة 1992، عندما حاولت إسرائيل اجتياح القريتين اللبنانيتين كفرا وياطر⁽¹⁾، لكن بعد ذلك الحادث، شرع الحزب في سياسة الكاتيوشا.

خلاصة القول هي: إنّ الحزب كان سيكتفي بمقاتلة الجنود الإسرائيليين لو أنّ إسرائيل لم تجبره على قصف أهداف مدنية في إسرائيل. لكن حين لا يجد أمامه إلا خيار مهاجمة مدنيين إسرائيليين، فإنه لا ينظر إلى اللجوء إلى مثل هذا العمل من زاوية تحتمل الجدل والنقاش خُلقيّاً، وذلك لثلاثة أسباب رئيسية: أولاً، يُعتبر مثل هذا العمل شكلاً شرعياً تماماً من أشكال الحرب الدفاعية، والعالم كله يمارسه عمليّاً. ومن منظور حزب الله، إذا كان امرؤ يدافع عن قضيته وعن نفسه، ويُقتل إسرائيليون خلال ذلك، فإنّ هذا عندئذ عمل مشروع⁽²⁾.

ثانياً: على الرغم من أنّ حزب الله يصرُّ على القول إنّّه لا يسعى لقتل مدنيين إسرائيليين بمثابة هدف في حد ذاته، فمن غير المرجح إنكار أنه يعتبر مثل هذا العمل وسيلة لغاية. ولذلك، رغم إعلان الحزب التزامه بالمبدأ الإسلامي والإنساني الذي يوصي بتحيد المدنيين، فإنّ الشيخ نعيم قاسم يعترف باستحالة تطبيق هذا في الواقع. وهذه هي الحقيقة الواقعة بصورة خاصة عندما يمثل الخطر المسلط على المدنيين

(1) نصر الله، C33 TV، أيار/ مايو 1996.

(2) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

الإسرائيليين بواسطة كاتوشا حزب الله عنصر قوة لا يقدر بثمن في سعي الحزب الدؤوب لتحرير الأرض اللبنانية من الاحتلال الإسرائيلي⁽¹⁾.

ثالثاً: يعلّل حزب الله منطقياً بأنه لا يقتل مدنيين إسرائيليين أبرياء بل يقتل صهيونيين محاربين معتدين. وكما ذكر في القسم السابق، يعتبر حزب الله المجتمع الإسرائيلي بنية صهيونية وأيديولوجية ضخمة ومتصفة بعداء راسخ تجاه العرب والمسلمين. ووفقاً لنسبية الحزب الخلقية، فإنّ مثل هذا الوصف للشعب الإسرائيلي يوازن الاعتبارات الإسلامية والإنسانية التي تدعو إلى استثناء المدنيين من خط النار. ويمكن الوقوف على هذا المنطق الخُلقي في العديد من تصريحات الحزب.

من هذه التصريحات إشارة السيد حسن نصر الله إلى القتلى والجرحى الإسرائيليين بأنهم إصابات صهيونية⁽²⁾. وربما يرى البعض أنّ هذا التصريح لا يمكن استخدامه لإظهار النسبية الخلقية التي يبيدها حزب الله تجاه المدنيين الإسرائيليين، ما دامت تسمية السيد نصر الله لهذه الإصابات بأنها صهيونية تنطبق على الجنود الإسرائيليين فقط. وهذا الجدل يؤيده، إلى حدّ ما، أنّ كاتوشا المقاومة لم تقتل حتى تاريخه سوى عدد قليل جداً من المدنيين الإسرائيليين.

لكن يجب لفت النظر إلى أنّه حتى لو كان وصف السيد نصر الله للإسرائيليين بأنهم صهيونيون محصوراً في الجنود الإسرائيليين، فلا يزال في الإمكان اعتباره دلالة على تعليل الحزب لقتل مدنيين إسرائيليين. فما دام الجنود الإسرائيليون مجنّدين في الجيش، فإنّ وجودهم في لبنان لا

(1) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(2) نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/ فبراير 1997.

إرادي، الأمر الذي يجعلهم غير متميزين أيديولوجياً عن المدنيين الإسرائيليين. ونتيجة لذلك، فإن احتلالهم لأراضٍ لبنانية لا يجعلهم أكثر صهيونية من شرائح أخرى في المجتمع الإسرائيلي. وبعبارة أبسط، تتضمن إشارة السيد نصر الله إلى قتلى وجرحى إسرائيليين بأنهم صهيونيون أنّ حزب الله لا يعتبر المدنيين الإسرائيليين منفصلين عن المشروع الصهيوني، ومن ثم أبرياء، بل يعتبرهم متواطئين في هذا المخطط الشرير، وبالتالي يستحقّون الموت إلى حد ما.

هذه النسبية الخلقية معلنة بصورة أوضح على ألسنة مسؤولين آخرين في حزب الله يلمّحون إلى قناعات المجتمع الإسرائيلي الأيديولوجية بأنها مسوّغ لهجمات الحزب على أهداف مدنية، انتقاماً من الغارات الإسرائيلية على أهداف مدنية في لبنان. وكما أكد محسن، يعتبر حزب الله كلاً من الدولة الإسرائيلية والمجتمع الإسرائيلي خطراً على العالم الإسلامي، بالنظر إلى أيديولوجيتهما المشتركة⁽¹⁾. ويزيد الشيخ نعيم قاسم هذه النقطة وضوحاً بإصراره على القول إنّ التماسك بين الدولة والمجتمع الإسرائيليين حاصل نتاج تغذية الثانية للأولى من حيث الخيار الشعبي والدفاع الشعبي واستمرار النظام⁽²⁾.

وبهذه الطريقة، يحمّل المجتمع الإسرائيلي مسؤولية الظلم الذي تمارسه حكومته والذي يتضمن بالضرورة احتلالها للجنوب اللبناني. وفي الواقع، يُعتبر الإسرائيليون كافة حلقات في سلسلة الاحتلال وبالتالي يعتبرون أفراد مجتمع حرب إزاء مجتمع المقاومة في لبنان⁽³⁾.

(1) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(2) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(3) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

ويتأكد خط التفكير هذا بوصف السيد حسين الموسوي للمجتمع الإسرائيلي: مهمة الجندي الإسرائيلي في لبنان توسيع الاحتلال، ومهمة المدني الإسرائيلي في إسرائيل تثبيت ذلك الاحتلال. وكلاهما يخدم هدفاً واحداً وكلاهما يُعتبر عدوًّا⁽¹⁾. يبدو إذاً أنّ التمييز بين الدولة الإسرائيلية والمجتمع الإسرائيلي بالنسبة إلى حزب الله تمييز نظري فقط، لا تمييز تقني⁽²⁾.

إلا أنّ تغشية هذا التمييز، وما يتبعها من تصور للمجتمع الإسرائيلي كامتداد للدولة الإسرائيلية، لا يمكن نسبتها إلى الاحتلال الإسرائيلي للجنوب اللبناني فقط؛ بل يمكن نسبتها أيضاً إلى عدوانية المجتمع الإسرائيلي التي تنبع من معتقداته الصهيونية وفي صلبها الاعتقاد بأن احتلال فلسطين حق لليهود غير قابل للتصرف فيه. ويصل ذلك إلى حد اعتبار الحزب الصهيونية أيديولوجيا محاربة في حقيقتها بسبب هذا المعتقد، فإنّ الجوهر الصهيوني للمجتمع الإسرائيلي في ذات نفسه يجعله مجتمعاً مهياً أيديولوجياً ليكون عدائياً، بل ليكون محارباً في طبيعته.

رغم أنّ الجنود الإسرائيليين لا المدنيين الإسرائيليين هم الذين يحتلون جنوب لبنان، فإنّ احتلال المدنيين الإسرائيليين بيوت الفلسطينيين يعني أنهم معتدون أيضاً⁽³⁾. ولذلك، حتى لو لم تكن إسرائيل تحتل أرضاً لبنانية، سيظل المدنيون الإسرائيليون أهدافاً للهجوم المشروع في ضوء أيديولوجيتهم الصهيونية، التي تأمرهم باحتلال بيوت الفلسطينيين.

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(2) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(3) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

ومع ذلك، لا هذا التفكير النظري ولا تصور الحزب للمجتمع الإسرائيلي بأنه امتداد للدولة الإسرائيلية يعينان ضمناً أنّ حزب الله سيشن مثل هذه الهجمات على أرض إسرائيل، وإنما يبررها فقط إذا شنتها فصائل فلسطينية مثل «حماس» و «الجهاد الإسلامي». وهذا الموقف ينعكس بوضوح في تشديد فنيش على أنّ حزب الله يتفهم ظروف «حماس» [عندما تنفذ هجمات انتحارية] لكنّه لا يشارك في مثل هذا العمل⁽¹⁾. وربّما يزود احتلال المدنيين الإسرائيليين لبيوت الفلسطينيين الحزب بسبب آخر لتصوير المجتمع الإسرائيلي كمرادف للدولة الإسرائيلية (وللتخفيف إذاً من المضامين الخلقية لضربات ضد المدنيين الإسرائيليين)؛ لكنّه لا يزود الحزب بمبرر لقتل مدنيين إسرائيليين بناء على ذلك السبب وحده.

أيّاً يكن الأمر، يجزم فنيش بأنّ حزب الله كان سيلجأ إلى وسائل «حماس» العنيفة ذاتها في ما لو أُسست الدولة الإسرائيلية على الأرض اللبنانية⁽²⁾. وتكمن أهمية هذا التوكيد في استخفاف الحزب استخفافاً سافراً بالتميز العالمي بين الحرب التقليدية والإرهاب. ففي حين أنّ المجتمع الدولي عامة لا يعتبر ضربات حزب الله ضد الشمال الإسرائيلي أمثلة على الإرهاب، بل هي حرب عصابات وبالتالي حرب طبيعية⁽³⁾، فإنه يعتبر الهجمات الانتحارية التي تشنّها «حماس» و «الجهاد الإسلامي» أعمالاً إرهابية.

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) المصدر نفسه.

(3) باستثناء وزارة الخارجية الأميركية، التي تصف حزب الله سنوياً بالمجموعة الإرهابية، ورئيس الوزراء الفرنسي، الذي وصف أنشطة مقاومة حزب الله، في 24 شباط/ فبراير 2000، بأنها أعمال إرهابية.

وإذا كانت صفة الإرهاب تطلق على أي عمل عنيف متعمد ضد مدنيين أبرياء بغية إثارة جوٍّ من الخوف للتأثير على جمهور معين، بيدي حزب الله عندئذٍ تأييداً واضحاً للجوء فصائل فلسطينية مسلحة إلى الإرهاب. فبالنسبة إلى حزب الله، تبقى المعادلة الخلقية هي نفسها، سواء قُتل مدنيون نتيجة حرب تقليدية أو نتيجة ما يسمى هجمات إرهابية. وبما أنّ وسيلتي العنف كليهما تسفران عن النتيجة ذاتها، فلا يمكن اعتبار أيٍّ منهما أخلاقية أكثر من الأخرى.

وهكذا، يؤيد الحزب الاقتناع بأنّ المحدد الرئيسي لإرهابية عمل ما يكمن في الظروف المحيطة به، لا في امثاله لتعريفات مفاهيمية. ويتفق مع هذه الأخلاق الوضعية الاعتقاد بأنّه لا يمكن النظر إلى العنف بالمعنى المطلق، بل يجب النظر إليه بالمعنى النسبي. وتصوّر حزب الله بشأن الإرهاب متوقف على صلاح القضية أو بطلانها، بصرف النظر عما إذا كانت وسائل العنف المستخدمة تقليدية أو غير تقليدية (إرهابية).

وطبقاً لهذا الرأي الخُلقي المأثور، فإنّ غزوات إسرائيل المتتالية واحتلالها لأراضٍ لبنانية وقصفها العشوائي، والمقصود غالباً، لمناطق مدنية، بالإضافة إلى احتجاز أو خطف مدنيين لبنانيين بصورة غير قانونية، كل هذا يجعلها دولة إرهابية في نظر حزب الله. لكن من وجهة نظر إسرائيل وجزء كبير من العالم الغربي، تُعتبر مثل هذه الأعمال جزءاً من حرب إسرائيل التقليدية ضد حزب الله والدولة اللبنانية.

من الناحية الأخرى، لا يعتبر حزب الله هجمات الفلسطينيين الانتحارية على مدنيين إسرائيليين أعمالاً إرهابية بسبب سياقها الموقفي، الذي يتألف من طرفين مخففين رئيسيين: الأول، تصوّر الحزب للعنف

الفلسطيني دفاعاً مشروعاً عن النفس في وجه الظلم الإسرائيلي؛ إذ إنّ سياسات إسرائيل الراهنة الظالمة لا تبرّر فقط أعمال العنف التي تمارسها «حماس» و «الجهاد الإسلامي» ضد مدنيين إسرائيليين، بل هناك أيضاً وجودها ذاته الذي يجيز مثل هذا العنف.

بما أنّ الدولة الإسرائيلية أُسست على تشريد شعب بكامله، فإنّ إسرائيل مسؤولة في آخر الأمر عن سعي الفلسطينيين لاستعادة أرضهم بواسطة وسائل عنيفة⁽¹⁾. وإدامة الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، مقرونة بممارسة الدولة الإسرائيلية أسوأ أنواع العدوان والعنف ضد الفلسطينيين، تستدعي جميع ضروب الدفاع عن النفس⁽²⁾، التي هي الحق الطبيعي⁽³⁾ للشعب الفلسطيني المقهور.

بالنظر إلى المهمات الانتحارية من خلال هذا المنظور الخُلقي النسبي، تغدو عمليات استشهادية عظيمة وإن يكن العالم يعتبرها إرهابية⁽⁴⁾، ويُرفع شأن تنفيذها إلى مصاف المجاهدين⁽⁵⁾ والأبطال العظام⁽⁶⁾. وتُمجّد هذه الهجمات إلى حد أنّ حزب الله وجد عند تنصله من إحدى هذه المهمات الانتحارية، ضرورة أن يضيف: ليس هذا شيئاً

(1) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(2) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(3) «العهد»، 25 شباط/ فبراير 1994.

(4) انظر: نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/ فبراير 1997؛ «الموقف»، عدد 12، ص 3؛

«الموقف»، عدد 15، ص 3؛ نصر الله، 5 آب/ أغسطس 1997.

(5) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(6) «الموقف»، عدد 15، ص 3؛ نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/ فبراير 1997؛ فنيش 15

آب/ أغسطس 1997.

نجد أنفسنا مضطرين إلى التبرؤ منه. قلنا من قبل: إننا لم ننفذها لأنه لم يكن لنا شرف تنفيذ هذه العمليات⁽¹⁾، وذلك للتأكيد على الشرعية الدينية للعمليات التي لم يشارك الحزب فيها.

وفوق ذلك كله، يوصي الحزب الفلسطيني بانتظام وبلا خجل بقتل مدنيين إسرائيليين، مع الإشارة دائماً إلى فائدة مثل هذا العنف في الدفاع عن حقوق الفلسطينيين⁽²⁾. وفوق كل شيء، يُنظر إلى الهجمات الانتحارية بوصفها الحل للمأزق الفلسطيني من حيث إنها السبيل الوحيد لتذكير العالم بعذابات الفلسطينيين. وبالنسبة إلى حزب الله، تتأكد ضرورة أعمال العنف هذه أكثر عندما يؤخذ في الحسبان عدم جدوى الدبلوماسية في التأثير على اهتمام العالم بالمستوى المطلوب. وكما يستنتج السيد حسن نصر الله: إننا نعيش في عالم لا تعني المحادثات [المفاوضات] فيه شيئاً؛ عالم لا يفهم إلا منطق الدم⁽³⁾.

وهناك، ضمناً، هدف آخر لحث حزب الله الفلسطينيين على شنّ المزيد من الهجمات الانتحارية وهو التشديد على استياء الفلسطينيين من عملية السلام الشاملة ومن اتفاقيات ثنائية معينة مثل اتفاق واي بلانتيشن⁽⁴⁾. وفي استخدام العنف للإفصاح عن هذا الاستياء بغرضين اثنين: نقل رفض الفلسطينيين للاتفاقيات إلى العالم الخارجي، وتزويد

(1) نصر الله، 5 آب/ أغسطس 1997.

(2) نصر الله، يوم القدس، 7 شباط/ فبراير 1997؛ المصدر نفسه، 8 آب/ أغسطس 1997؛ المصدر نفسه، 5 آب/ أغسطس 1997.

(3) المصدر نفسه، 8 آب/ أغسطس 1997.

(4) السيد حسن نصر الله، مهرجان شجب اتفاق واي بلانتيشن، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 1 تشرين الثاني/ نوفمبر 1998.

الساختين بوسيلة ناجعة لإلغاء مثل هذه الاتفاقيات الخادعة وعرقلة عملية السلام بصورة عامة⁽¹⁾.

وبقدر ما هذه الأهداف الملموسة حاسمة بالنسبة إلى حزب الله، فإنَّ الحزب مهتمٌّ أيضاً بالتأثير الرمزي لأعمال العنف هذه. ففي إحدى خطب السيد نصر الله النارية، يحض الفلسطينيين على العنف كي يواجهوا تهويد القدس⁽²⁾. إذ يعتقد السيد نصر الله أنَّ هدف تحرير القدس قابل للتحقق؛ ولذلك يناشد السيد نصر الله الفلسطينيين بأن يحولوها إلى مقبرة لكل غازٍ يهودي يريد تغيير خصائص هذه المدينة المقدّسة⁽³⁾، في ضوء رمزيّتها الدينية.

وبقدر ما الرمزية الدينية لهذا التحريض حرجة، كذلك استخدام السيد حسن نصر الله لمصطلح الغازي اليهودي في وصف الإسرائيلي المقيم في القدس. وعلى نحو دالّ، تُدرج مصطلحات المستوطنين الصهيونيين والمستوطنين الإسرائيليين⁽⁴⁾ واليهود المحتلين الغازين⁽⁵⁾ والمستعمرين والغاصبين اليهود⁽⁶⁾ في خطب أخرى تمجّد الهجمات الانتحارية الفلسطينية وتشجعها. وهنا يحل الطرف المخفّف الثاني، الذي يجيز العنف الفلسطيني ضد المدنيين الإسرائيليين؛ فبالإشارة إلى الإسرائيليين بأنهم مستوطنون وغازة ومستعمرون ومغتصبون ومحتلون،

(1) السيد حسن نصر الله، مهرجان شجب اتفاق واي بلانتیشن، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 1 تشرين الثاني/ نوفمبر 1998.

(2) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

(3) المصدر نفسه.

(4) انظر «الموقف»، عدد 15، ص 3، واي بلانتیشن، المؤتمر الوطني الفلسطيني.

(5) «الموقف»، عدد 25، ص 1.

(6) المصدر نفسه، عدد 30، ص 1.

يحاول حزب الله عسكرة المجتمع الإسرائيلي كي يعطي مبرراً دينياً
وخلقياً لاستخدام العنف ضده على أيدي الإسلاميين الفلسطينيين.

وتتمثل هذه المحاولة في التصريح التالي للسيد نصر الله: في
فلسطين المحتلة لا فارق بين جندي ومدني؛ فكلهم غزاة ومحتلون
ومغتصبون للأرض⁽¹⁾. كما أنها تظهر في قول رعد: لا وجود لشيء
اسمه المجتمع المدني في إسرائيل، بل هناك فقط مجتمع عسكري
مؤلف من محتلين وغاصبين⁽²⁾. وكما ذكر آنفاً، فإن إقامة المدني
الإسرائيلي في فلسطين من تلقاء نفسه تجعله محتلاً للأرض الفلسطينية،
ومن ثم معتدياً.

ومع ذلك، ليس هذا هو العامل الوحيد الذي يجعله متشرباً الروح
القتالية التي تميز الجندي الإسرائيلي، وتطمس نتيجة لذلك الفارق بينهما.
فالمدنيون الإسرائيليون هاجروا بمحض إرادتهم من شتى أنحاء العالم
ليستقروا في فلسطين، وبعملهم هذا أعطوا موافقتهم على الاحتلال
[الكامل] لفلسطين⁽³⁾، وتشريد شعب بأسره⁽⁴⁾. وعليه، فإن لكل مهاجر
يهودي مقيم في فلسطين الآن دوراً نشيطاً في اغتصاب الأرض الفلسطينية
وإجلاء الفلسطينيين. وعلى هذه الخلفية بالذات يقول السيد حسين
الموسوي جازماً بأن ليس في فلسطين الآن يهودي بريء واحد⁽⁵⁾.

(1) نصر الله، فعاليات الاعتراض على واي بلانتیشن، 1 تشرين الثاني/ نوفمبر 1998.

(2) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(3) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998. ورعد أيضاً صرح بذلك، 10 نيسان/ أبريل 1998؛

فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997؛ محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(4) مرتضى مستشهد به في Warn, p. 56.

(5) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

تنطوي ملاحظة السيد الموسوي على اعتبار جيل الإسرائيليين في ما بعد 1948 صهيونيين محاربين، علماً بأنهم لم يهاجروا إلى إسرائيل بمحض اختيارهم بل ولدوا فيها. وهكذا، مع أنّ هجرة اليهود طوعاً إلى فلسطين تفسر الاستعداد للقتال عند الشعب الإسرائيلي، فإنّ استمرار احتلالهم لبيوت الفلسطينيين يساهم في هذه الحالة. والنتيجة الطبيعية لهذا التفكير هي أنّ اليهود المولودين في إسرائيل مستعدّون للقتال شأنهم شأن اليهود المهاجرين، بدليل أنهم لم يقبلوا باغتصاب الأرض الفلسطينية كأمر واقع فحسب، بل تمسكوا به مخلصين بمواصلة العيش على أرض ليست لهم بحق.

في الواقع، إنّ إسرائيلي جيل ما بعد 1948 (ومنهم المهاجرون حديثاً) مذنبون، كمستوطني فلسطين اليهود الأولين، بتهجير الشعب الفلسطيني وقمعه، ويسمّيهم حزب الله إذ ذاك مستوطنين ومحتلين. ويترتب على ذلك بالضرورة أنّ إسرائيل ليست سوى مقام عسكري، وأي واحد يعيش داخل هذا المقام هو تحت المظلة العسكرية، وبالتالي لا يستطيع الادعاء أنه مدني عادي⁽¹⁾.

وهذا يستدعي السؤال عما إذا كان الأطفال الإسرائيليون الذين يعيشون تحت هذه المظلة العسكرية هم أيضاً محتلون محاربون. وبالاستناد إلى تصريحات نائب حزب الله في البرلمان، السيد عمار الموسوي، وعضو مجلس الشورى، الشيخ محمد يزبك، يظهر أنّ الحزب ينظر إلى الأطفال الإسرائيليين فعلاً نظرتهم إلى باقي المجتمع الإسرائيلي.

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

ففي تعليق على مقتل 7 تلميذات إسرائيليات على يد جندي أردني في جزيرة نهارايم على نهر الأردن، في آذار/ مارس 1997، أشار كل من الموسوي ويزبك إلى المراهقات الإسرائيلييات بأنهن مستوطنات يهوديات⁽¹⁾. ويذهب يزبك إلى أبعد من ذلك فيلوم الملك الأردني حسين بشدة على قيامه بتقديم تعازيه إلى عائلات اليهوديات القتيلات، بينما لم تؤثر فيه صور ضحايا المجازر الصهيونية في الجنوب وفلسطين⁽²⁾. والواضح أنّ يزبك اتخذ دأب إسرائيل على قتل أطفال لبنانيين (لا سيما في مجزرة قانا) وشبان فلسطينيين مبرراً لقتل أطفال إسرائيليين.

وبأسلوب مماثل، يبرر الموسوي الحادث كتعبير عن ضيق شديد بين أبناء الأمة إزاء سياسات العدو الاستفزازية وكتوضيح لرفضهم للسبيل الذي تتبعه بعض الأنظمة في معالجة هذه القضية⁽³⁾. وكما في حالة تعليل الحزب لاستخدام الفلسطينيين العنف ضد المجتمع الإسرائيلي ككل، يعود موضوع الدفاع المشروع عن النفس ضد الظلم الإسرائيلي إلى الظهور بوصفه التبرير الخُلقي لمثل هذه الأعمال. وفضلاً عن ذلك، ثمة عودة أيضاً إلى الموضوع الفرعي ذاته المتعلق بعدم جدوى وسائل عمل غير عنيفة، كالمفاوضات.

وهكذا، مع أنّ الأطفال الإسرائيليين موصوفون بأنهم مستوطنون في كلا هذين التبريرين، اللذين يقودان إلى افتراض أنّ احتلالهم الأرض

(1) «الموقف»، عدد 15، ص 4.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

الفلسطينية يجيز موتهم، فإنّ هذا الوصف غير مستشهد به كعامل مخفّف لقتلهم، لكن ملامح إليه في رد رعد على سؤال يتعلق برأيه في الحادث:

لكل حادث ظروفه. ونحن نعرف أنّ العواطف والمواساة المرتبطة بـ [قتل] أطفال تختلف عن تلك المرتبطة بالبالغين. لكن في النهاية كلهم يخدمون مشروعاً واحداً. قد يكون هذا الطفل مجنّباً عليه، لكن هذا المشروع الذي جاء به [إلى فلسطين] هو المسؤول عن ظلمه وليس الشخص الذي قتله⁽¹⁾.

وما دام المجتمع والدولة الإسرائيليان هما اللذان ينفذان المشروع الصهيوني، فإنهما كلاهما مسؤولان عن موت الأطفال الإسرائيليين. فبهجرة أهل هؤلاء الأطفال إلى فلسطين أو ببساطة بإقامتهم فيها، أشركوا أطفالهم الغافلين في المشروع الصهيوني، وهم مسؤولون في آخر الأمر عن موتهم. وللسبب نفسه، تحمّل الحكومة الإسرائيلية مسؤولية موت هؤلاء الأطفال بفعل رعايتها المناخ العدائي المقرون بالترويح لهجرة اليهود إلى فلسطين. والدولة الإسرائيلية تعي تماماً طرق التعبير التي يلجأ إليها الفلسطينيون والعرب الساخطون مراراً وتكراراً، ومع ذلك تواصل تعريض حياة مواطنيها للعنف، بل تشجع عائلات يهودية بعيدة عن مسرح العنف على الاستيطان في بلد متقلب سياسياً.

في هذا كله، يبرز الطفل الإسرائيلي، ومن حيث لا يدري، متواطئاً في مشروع أثيم. لكن رغم أنّ الطفل الإسرائيلي لا يعي المضامين الخلقية لإقامته في فلسطين، فإنّ كلاً من وصف الأطفال الإسرائيليين

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

بالمستوطنين والتعليل الذي عرضه رعد يشير إلى أنّ الحزب مهتمٌ بالنتيجة النهائية لهذه الإقامة أكثر من اهتمامه بكون الإقامة متعمدة أم لا .

في الواقع، يفترض مقدماً أنّ هذه الإقامة لن تبقى غير متعمدة، بل ستتحول في آخر المطاف إلى احتلال مراد ومقصود حالما يبلغ الطفل سنَّ الرشد ويكتمل تلقينه الأيديولوجيا الصهيونية. وهذا الافتراض غير المعلن مفهوم ضمناً من تسليم رعد بأن هذا الطفل سيصبح في يوم من الأيام رئيساً لوزراء [إسرائيل]⁽¹⁾. وبما أنّ ظروف موت الطفل مفترضة بهذا المنطق الخُلقي، فإنها مخفّفة بالتحتميم المسبق لمشاركته في القتال، وهو افتراض صادر عن رأي الحزب في المجتمع الإسرائيلي كبنية صهيونية واحدة، وعمّا يقترن بهذا الرأي من تنميط ثقافي للشخصية الإسرائيلية.

بعد قول هذا، ينبغي ألا يغفل أنّ إدراك الحزب الحسي لاستخدام العنف ضد أطفال إسرائيليين ليس مطابقاً لرأيه في قتل مدنيين إسرائيليين عموماً، رغم هذه التبريرات الخلقية. فمع أنّ عوامل التخفيف نفسها ملتزمة، يبقى هناك فارق واحد حاسم: في حين أنّ حزب الله لا يُعرض عن الإيعاز باستخدام العنف ضد المدنيين الإسرائيليين، فإنه لا يحضُّ الفلسطينيين أو سواهم على قتل أطفال إسرائيليين. فتبرير قتل مدنيين إسرائيليين سمة دائمة في خطاب الحزب الفكري، غير أنّ التعليل الذي يستحضره بشأن قتل أطفال إسرائيليين يقدّم بعد حدوث القتل (علاوة على أنّ ذلك حدث مرة واحدة).

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998 .

وهكذا، على الرغم من تبرير الحزب لعملية نهارايم، فإن امتناع مسؤولي حزب الله من الإدلاء بخطب تحريضية تتعلق بقتل الأطفال دليل على القيود الخلقية التي تحكم رأي الحزب في استخدام العنف ضد المجتمع الإسرائيلي. وحتى عندما ألقى وزير الخارجية الإسرائيلي دافيد ليفي كلمة مثيرة في الكنيست الإسرائيلي في 23 شباط/ فبراير 2000، وهدد فيها بقتل أطفال لبنانيين إذا قُصفت المستعمرات في الشمال الإسرائيلي⁽¹⁾، جاء رد حزب الله مخففاً نسبياً؛ إذ أحجم الحزب عن الرد بالمثل⁽²⁾ واكتفى بإعلان أن ليفي بلغ حداً لم يبلغه أيُّ إرهابي صهيوني من قبل⁽³⁾.

رفض التسوية المتفاوض بشأنها مع إسرائيل

إن رفض حزب الله المبدئي لمفاوضات السلام العربية - الإسرائيلية دلالة أخرى على الطبيعة الوجودية لصراعه مع إسرائيل. فالحزب يعتبر أن فكرة التفاوض مع إسرائيل، باعتبارها دولة ممقوتة وغير شرعية، شيء قذر⁽⁴⁾ ومخز⁽⁵⁾. ووفق هذا التصور، يصف حزب الله الدول والمنظمات الساعية وراء مثل هذه الاتفاقيات القذرة والمخزية، والتي توافق عموماً على مقايضة الأرض بالسلام، بأنها منحرفة⁽⁶⁾.

(1) قال بالضبط: عندما تحترق كريات شمونة، أرض لبنان ستحترق! الواحدة مرتبطة بالأخرى. الدم بالدم، والحياة بالحياة، والطفل بالطفل.

(2) لم يُذكر شيء في أي من محفوظات الأخبار على موقع حزب الله في الإنترنت، ولم يذكر شيء من قبل المكتب الصحافي المركزي التابع لحزب الله.

(3) إذاعة النور التابعة لحزب الله مستشهداً بها في: Jerusalem Post, 25 Feb. 2000

(4) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(5) عباس الموسوي، 10 ذو الحجة 1406، أمير الذاكرة، ص 190.

(6) Open Letter, p. 179.

ويقوم التعليل المائل خلف هذا التقديم لعملية السلام وللمشاركين فيها على مقدمتين أساسيتين: الأولى هي الحجة القائلة إن مشاركة العرب في المفاوضات تستلزم بالضرورة اعترافاً ضمناً بالكيان الصهيوني⁽¹⁾. وبحسب تفسير حزب الله، فإن الاعتراف بوجود الدولة الإسرائيلية هو إضافة للشرعية على الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وموافقة على إعادة توطين الشتات الفلسطيني. وبصورة أوسع، تسمى عملية السلام طريقاً استسلامياً يعترف بشرعية الوجود الإسرائيلي على الأرض الفلسطينية وبتشريد الفلسطينيين من أرضهم بصورة دائمة⁽²⁾.

ويترتب على هذا منطقياً أن حزب الله يتناول المفاوضات الفلسطينية - الإسرائيلية بالقدح والذم على نحو خاص، ذلك بأنها لا تمثل اعترافاً، وبالتالي تشريعاً للدولة الإسرائيلية فحسب، بل تمثل أيضاً تخلياً رسمياً عن الجزء الأعظم من فلسطين. وينعكس هذا الرأي في النقد القاسي الذي وجهه السيد حسن نصر الله إلى م.ت.ف. بسبب تحويلها معركة تحرير فلسطين إلى معركة تحرير جزء من فلسطين⁽³⁾. كما يتضح في شجب الشيخ نعيم قاسم للمفاوضات الإسرائيلية - الفلسطينية لأنها لا تأخذ في حسابها سوى الأراضي التي تحتلها إسرائيل منذ سنة 1967 [الضفة الغربية وغزة] وتستبعد الـ 80% الباقية من أرض فلسطين المحتلة منذ سنة 1948⁽⁴⁾.

ولذلك، يهاجم حزب الله م.ت.ف. ويأسر عرفات بصورة

(1) Open Letter, p. 179؛ نصر الله، MTV، تموز/ يوليو 1998.

(2) «العهد»، 9 أيلول/ سبتمبر 1994.

(3) نصر الله، المؤتمر الوطني الفلسطيني.

Monday Morning, 17 Oct. 1994

(4) الشيخ نعيم قاسم مستشهداً به في:

خاصة، لتنازلها عن فلسطين وارتضائها فكرة دولة فلسطينية هزيلة، وهما ما يصورهما الحزب كخيانة للقضية الفلسطينية⁽¹⁾. والأهم من ذلك أنّ عرفات لم يخُن القضية الفلسطينية، بتخليه عن فلسطين، فحسب، بل خان أيضاً قضية القدس الإسلامية. فكما أُشير في الفصل الرابع، يعتبر حزب الله القدس الرمز الديني المقدس وقضية الأمة الإسلامية. ومن هنا، يصر الحزب على عدم امتلاك أحد حق بيع أرض هي ملك أجيال المسلمين الحاضرة والمقبلة، أو التخلي عنها أو خيانتها⁽²⁾.

إلا أنّ رفض منح إسرائيل الشرعية وفهم مشاركة م.ت.ف. في المفاوضات بأنها خيانة وطنية وإسلامية ليسا الاعتبارين الوحيدين وراء النقد اللاذع الذي أبداه حزب الله تجاه مفاوضات السلام العربية - الإسرائيلية. أمّا المقدمة المنطقية الثانية التي يقوم عليها تعليل الحزب لرفضه عملية السلام، فلها صلة بسياسات إسرائيلية محددة تجعل احتمال عقد سلام عربي - إسرائيلي احتمالاً وهمياً⁽³⁾. والأمر الدال على هذا الرأي بصورة خاصة هو أنّ حزب الله قلما يشير إلى المفاوضات بأنها عملية سلام كما هو شائع، بل يسميها عملية التسوية. وتعني هذه التسمية أنّ النتيجة النهائية لهذه المفاوضات هي تسوية لا سلام، فضلاً عن أنّها تسوية غير عادلة أساساً⁽⁴⁾.

هذا الفهم للمفاوضات ناشىء من اقتناع حزب الله بأنّ الاتفاق الذي

(1) انظر: نصر الله، فعاليات الاعتراض على واي بلانتیشن، «العهد»، 19 أيلول/ سبتمبر 1997؛ نصر الله، يوم القدس، 15 كانون الثاني/ يناير 1999.

(2) نصر الله، يوم القدس، 15 كانون الثاني/ يناير 1999.

(3) «الإيمان»، 21 آب/ أغسطس 1998.

(4) المصدر نفسه.

ينجم عنها لن يكون في مصلحة العرب المظلومين، بل سيجري تحريفه ليكون في مصلحة إسرائيل⁽¹⁾. وكثيراً ما يورد تجربة الفلسطينيين لتعزيز هذا الرأي: رغم أن حزب الله يرفض عملية السلام بأكملها، فإنه يلوم إسرائيل على تهويد القدس⁽²⁾، وبناء مستعمرات في الضفة الغربية وغزة⁽³⁾، مع أنها تعهدت بوقف بناء جميع المستعمرات اليهودية. وإلى جانب إصرار إسرائيل على الاحتفاظ بـ 60% من أراضي الضفة الغربية⁽⁴⁾، فقد اختزلت الدولة الفلسطينية المستقلة إلى كيان مسخ⁽⁵⁾، يبقى أمنه وسيادته في يد إسرائيل⁽⁶⁾.

لكن حتى هذه الدولة العاجزة سياسياً تبقى شعاراً لا يطبق بفعل سيطرة إسرائيل على مسار الأحداث وتطورها⁽⁷⁾، التي لا يبدو أنها تفضي إلى قيامها. وخلاصة ذلك كله أن إسرائيل لا تعتبر نفسها ملزمة باتفاقياتها مع الفلسطينيين، بل تستغل هذه الاتفاقيات فقط لإنهاء عزلتها الاقتصادية والسياسية في المنطقة العربية⁽⁸⁾. وللسبب نفسه، فإن أية اتفاقية سلام بين إسرائيل وأية دولة عربية أخرى ستضمن تطبيع العلاقات مع إسرائيل وستساعد نتيجة لذلك على توطيد هيمنة إسرائيل على المنطقة⁽⁹⁾.

-
- (1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.
- (2) نصر الله، خطبة عاشوراء، 9 أيار/ مايو 1997.
- (3) المصدر نفسه، يوم القدس، 24 كانون الثاني/ يناير 1998.
- (4) المصدر نفسه.
- (5) المصدر نفسه، يوم القدس، 7 شباط/ فبراير 1997.
- (6) المصدر نفسه وعمار الموسوي، Interview: Ammar Mussawin, interview by Giles . Trendles, The Lebanon Report 5, no 12 (December 1994), p. 10
- (7) «الموقف»، عدد 1، ص 7.
- (8) المصدر نفسه.
- (9) عباس الموسوي، «من جبشيت»؛ حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

بعد ما تقدّم، لا يمكن إغفال مجال المناورة الأيديولوجية الذي أتاحه الحزب لنفسه. فتنديد حزب الله بإسرائيل لعدم تقيدها بروح اتفاقياتها مع الفلسطينيين، بدلاً من حصر انتقاداته العنيفة لعملية السلام في مبدأ التفاوض مع الدولة الإسرائيلية غير الشرعية، يخلف الانطباع الجلي الذي مؤداه أنّ الحزب ليس منفصلاً عن الواقع كلياً وأنه، لذلك، لن يكون غير راضٍ عن فكرة دولة فلسطينية مستقلة.

ثبت صحة هذا الاستنتاج إلى حد بعيد بتأكيد فنيش أنّ لا داعي إلى أنّ يكون الموقف من المفاوضات الفلسطينية - الإسرائيلية مسألة كل شيء أو لا شيء، بينما هناك شروط سياسية وأمنية تدفع المرء إلى التعامل مع الواقع⁽¹⁾. فتحرير جزء من فلسطين لا يمكن رفضه رفضاً باتاً ببساطة لأن تحرير فلسطين كلها غير ممكن حالياً ويحتمل أن يكون انتحاراً. والمهم هنا هو أنه لا ينبغي لهذا التفاعل مع الواقع، كما يسميه فنيش، أنّ ينفي الحقائق التاريخية التي تدعو إلى تحرير فلسطين كلها، كما يعتقد عرفات خطأً⁽²⁾. وبهذه الطريقة، يستطيع فنيش المحافظة على توازن دقيق بين الثوابت الأيديولوجية والحقائق السياسية. فتحرير فلسطين كلها سيبقى هدفاً نهائياً، لكن يمكن في هذا الوقت اعتبار تحرير جزء من فلسطين الهدف ما قبل الأخير، شرط ألا يتحول إلى سعي أعمى يضل عن الهدف الأساسي، أي استعادة فلسطين بكاملها.

يتردد هذا المنطق على لسان السيد محمد حسين فضل الله، الذي قد لا تكون آراؤه مطابقة لآراء الحزب دائماً، لكن غالباً ما تعكس طابعها

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) المصدر نفسه.

العام. وقد سئل عما إذا كان يعارض إقامة دولة فلسطينية مستقلة فأجاب: إذا كانت إقامة مثل هذه الدولة تستلزم الاعتراف بإسرائيل، فإننا نرفضها. لكن، إذا قُدر للفلسطينيين إحراز سيطرة على أيّ جزء من الأرض ينشئون عليه دولة من دون الاضطرار إلى الاعتراف بسيادة إسرائيل على باقي فلسطين، عندئذ ليس عندنا اعتراض⁽¹⁾.

وعلى غرار صياغة فينش، فإنّ الحل الوسط الذي يطرحه السيد فضل الله ليس تسوية أيديولوجية، تسفر بالضرورة عن تنازلات أيديولوجية، بقدر ما هو توازن بين الحقيقة والواقع. ويشتمل مثل هذا التوازن على التأجيل غير المحدود لثوابت معينة يمكن عندئذ استبقاؤها كمرتكزات فكرية تدل على البعد الوجودي لكفاح حزب الله ضد إسرائيل.

وبأسلوب مماثل، يوفق حزب الله بمهارة بين مبدأ رفض منح إسرائيل شرعية وهدف تحرير القدس بقبول ضمني لاحتمال انعقاد اتفاقية سلام لبنانية - إسرائيلية. ويمكن رؤية هذا التوازن بوضوح في آراء حزب الله بشأن قرار الأمم المتحدة 425، الذي يقتضي نوعاً من اتفاق لبناني - إسرائيلي، واتفاق نيسان/ أبريل [1996]، وكلام الحزب السياسي على المفاوضات المتعددة الأطراف بين سورية ولبنان من جهة وإسرائيل من جهة أخرى.

نظرياً، يرفض حزب الله، بصورة قاطعة، القرار 425 الذي ترعاه الولايات المتحدة والذي يدعو إلى انسحاب إسرائيلي فوري من الأراضي اللبنانية، وذلك على أسس عديدة. فبقدر ما يتضمن القرار اعترافاً

(1) فضل الله، Islamic Unity interview by Mahmoud Soueid Journal of Palestine

Studies 25 no. 1 (Autumn 1995), p. 75.

بالكيان الإسرائيلي ويشدد على ضرورة حماية أمنه كما تنص إحدى مواد القرار [المادة الثالثة]، فإنّ الحزب يبنده⁽¹⁾. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ القرار مرفوض على أساس أنّ راعيته هي الولايات المتحدة، التي يتهمها حزب الله بعجزها عن إصدار قرار يفيدنا نحن كأمة إسلامية⁽²⁾. وما يؤكد هذه الشكوك عند حزب الله أنّ القرار اعتمد تحت ضغط غزو إسرائيل للبنان في سنة 1978⁽³⁾.

أيّاً يكن الأمر، فإنّ تكهن حزب الله بأن يوماً سيأتي على إسرائيل لا يكون لها فيه خيار غير الانسحاب من طرف واحد أو تنفيذ القرار 425⁽⁴⁾ يبدو ذا تأثير مناهض للتمسك بهذا الموقف، كما هي حال شجبه لإسرائيل بسبب رفضها تنفيذ القرار 425، في انتهاك فاضح لقرارات دولية⁽⁵⁾. وهكذا، مع أنّ الحزب يرفض القرار مبدئياً، فإنّ تعبيره عن أمله بأن يراه منقذاً، مقروناً بإدانتته لإسرائيل لإحجامها عن فعل ذلك، يشير إلى قبوله القرار بتحفظ.

هذا القبول الضمني للقرار ميسّر بانطوائه على ضدين. ففي حين أنه قد يضيفي شرعية على الدولة الإسرائيلية ويمنحها ضمانات أمنية، كما تفعل اتفاقية سلام، فإنّ هاتين المادتين موازنتان بدعوته إسرائيل إلى الانسحاب فوراً، وبالتالي بلا شرط. وهكذا، رغم محاولة القرار إنشاء

(1) «العهد»، لا تاريخ. عباس الموسوي، ذو الحجة 1406، يعبر أيضاً عن رفضه للقرار رقم 425 في أمير الذاكرة، ص 197.

(2) عباس الموسوي، 10 ذو الحجة 1406، أمير الذاكرة، ص 199.

(3) المصدر نفسه.

(4) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

(5) «العهد»، بدون تاريخ.

قوة دولية مؤقتة خاصة بجنوب لبنان تكون مهمتها ضمان سلام وأمن دوليين، فإنَّ أيَّ انسحاب إسرائيلي ليس مرتبطاً بإنشاء مثل هذه القوة. ووفقاً لذلك، يرفض الحزب المادة الثالثة، التي تعطي إسرائيل ضمانات أمنية، لكنه يقبل المادة الثانية المتعلقة بانسحاب إسرائيلي فوري من لبنان. وهذا يفسر لماذا لا يستطيع قبول القرار ولا رفضه برمته.

ثمة اعتبار آخر هنا يُفضي أيضاً إلى قبول القرار بصورة غير معلنة وهو أنَّ حزب الله لا يدعو إلى تنفيذه صراحة وإنما يعتف إسرائيل فقط لعدم امتثالها لمتطلبات القانون الدولي. وهو بهذا ينتفع من تطبيق المادة الثانية، التي تدعو إلى انسحاب إسرائيلي غير مشروط من دون الاضطرار إلى الاعتراف بالكيان الإسرائيلي أو إلزام نفسه بالمادة الثالثة، التي تضمن أمن إسرائيل بعد الانسحاب.

ويمكن تبين منطق مشابه في تقييد الحزب باتفاق نيسان/ أبريل، الذي يلتزم به كلُّ من لبنان وإسرائيل نظرياً. فهذا الاتفاق، الذي تم التوصل إليه عقب عملية عناقيد الغضب الإسرائيلية في نيسان/ أبريل 1996، يحوي تدابير لحصر النشاط العسكري على كلا الجانبين في المنطقة الأمنية، فيمنع كلا الجانبين من شنِّ هجمات على أو من مناطق مدنية أو انطلاقاً منها. ورغم أنَّ الاتفاق يستتبع اعترافاً بالدولة الإسرائيلية ويتضمن فقرات بشأن مفاوضات سلام، فقد التزم حزب الله بشروط الاتفاق العامة⁽¹⁾.

(1) وفقاً لـ Eyal Zisser, «Hizballah in Lebanon at the Crossroads», in: Religious Radicalism in the Greater Middle East, eds. Bruce Maddy Weitzman and Efraim Inbar (London: Frank Cass Co. Ltd., 1996), p. 104 هذا دليل على لبنة حزب الله.

وكما حاول حزب الله أن يفسر، فإنّ تقيّده بالاتفاق لا يعرّض المبدأ للخطر، إذ إنّ الدولة اللبنانية، لا حزب الله، هي التي وقّعت. وهذا يعني أنّ حزب الله ليس ملتزماً بالتفاهم نظرياً مع أنه ملتزم به تقنياً. ولهذا يرى الحزب أنه ملتزم بروح أو بمضمون التفاهم الذي يساعد على حماية أرواح المدنيين اللبنانيين وليس ملتزماً بنصه أو بصياغته التي تلمح إلى شرعية الدولة الإسرائيلية وتشجع على العودة إلى طاولة المفاوضات⁽¹⁾.

وكما في شأن القرار 425، يسمح مثل هذا الوضع الثنائي الضدين للحزب بحصد فوائد التفاهم من دون الاضطرار إلى تقديم أيّ تنازلات أيديولوجية تتعلق بشرعية إسرائيل أو بعملية السلام.

لكن حتى هذه النقطة الأخيرة خاضعة للتكيف، كما يظهر بوضوح في آراء الحزب في الدولة الفلسطينية المستقلة. فالأمر نفسه ينسحب على المفاوضات اللبنانية - الإسرائيلية. وكما بُحث سابقاً، يقوم تعليل حزب الله لرفضه عملية السلام على مقدمتين: رفضه إضفاء الشرعية على الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين وطبيعة السلام العربي - الإسرائيلي الوهمية وغير العادلة أساساً. ولهذين السببين، تعلن رسالة حزب الله المفتوحة أنّ حزب الله سيمتنع عن الاعتراف بأيّ اتفاق منفرد أو غير منفرد مع إسرائيل، في ما لو عُقد⁽²⁾. كما أنّ هاتين المقدمتين تفسران تشديد السيد حسن نصر الله بعد 15 عاماً على أنّ الحزب يرفض من حيث المبدأ أيّ صلح مع إسرائيل⁽³⁾.

(1) «الموقف»، عدد 2، ص 1؛ نصر الله، MTV، تموز/ يوليو 1998.

(2) Open Letter, p. 179.

(3) Nasru'llah, «Peace Requires Departure of Palestinians: Interview with Sheikh

Hassan Nasru'llah», interview by Antoine K. K. Kehdy, Middle East Insight 15, no. 2 (March/ April 2000).

وطبقاً لهذا الموقف الراسخ بقوة، أعلن السيد نصر الله مراراً أنّ
حبرنا وحبر الإسرائيليين لن يجتمعا أبداً على ورقة واحدة⁽¹⁾. طبعاً،
الحكومة اللبنانية حرة في عقد اتفاق مع إسرائيل، لكن إذا قررت أنّ
تفعل ذلك، فإنّ حزب الله سيرفضه بالتأكيد⁽²⁾. إلا أنّ الطرق التي سيعبر
بها عن هذا الرفض ستكون طرقاً غير عنيفة. وكما جاهر السيد نصر الله،
فإنّ حزب الله لن يوافق بالتأكيد على اتفاق سلام تعقده الحكومة اللبنانية
مع إسرائيل، لكنه لن يثير اضطراباً بسببه⁽³⁾. وأقصى ما سيفعله هو
التصويت ضد أيّ اتفاق لبناني - إسرائيلي يحتاج إلى مصادقة من
البرلمان⁽⁴⁾.

النتيجة المنطقية لهذه التأكيدات هي أنّ الحزب لن يشن هجمات
على شمال إسرائيل حالما ينسحب الجيش الإسرائيلي وجيش لبنان
الجنوبي من المنطقة الأمنية، نظراً إلى أنه لن يلجأ إلى وسائل عسكرية
ليعبّر عن رفضه لسلام لبناني - إسرائيلي. ويقر السيد نصر الله بهذا حين
يجزم: ليكن مفهوماً أنه حالما تتحرر المنطقة، لن يمارس حزب الله أيّ
إجراءات أمنية فيها. هذا أمر لا جدال فيه؛ لأنّ المنطقة ستكون تحت
سيادة الحكومة اللبنانية⁽⁵⁾.

تنطوي هذه التصريحات على استعداد من جانب حزب الله للتوفيق
بين مكوّن أساسي من مكوّنات بنيته الفكرية مع إملاءات الواقع. ففي

(1) نصر الله، C33 TV، أيار مايو 1996؛ المصدر نفسه، LBC، آذار/مارس 1997.

(2) نصر الله C33 TV، أيار/ مايو 1996.

(3) Nasru'llah, Peace Requires.

(4) Ibid.

(5) Ibid. انظر أيضاً: تقييم Ehteshami, Hinnebusch, Syria and Iran, p. 142

حين أنّه معادٍ بشدة لفكرة اتفاق لبناني - إسرائيلي، فإنّه يقبل احتمال تحققها. ويمكن ملاحظة هذا الشكل من التكيف أيضاً في إعلان الحزب مراراً أنه يدعم المصير الواحد/ المشترك بين لبنان وسوريا وعدم الفصل بين المسارين اللبناني والسوري في مفاوضات السلام مع إسرائيل⁽¹⁾. وهكذا، رغم أنّ حزب الله غير معنيٍّ بالمفاوضات أو بمصير المفاوضات، فإنه معنيٌّ بمصير لبنان وسوريا الواحد [في المفاوضات]⁽²⁾.

نتيجة لذلك، وقف الحزب بحزم في وجه سياسة لبنان أولاً التي طرحها إسرائيل في سنة 1997، والتي هدفت إلى إحياء محادثات سلام مع لبنان قبل استئناف المفاوضات مع سوريا. كما أنّ الحزب فهم من الطرح أنه محاولة لجرّ لبنان إلى طاولة المفاوضات من دون سوريا لإضعاف موقف لبنان في المفاوضات⁽³⁾. وكانت هذه الفكرة بغیضة على حزب الله إلى درجة أنه زعم أنّ جهاده اليومي ضد إسرائيل ليس إلاّ إحدى وسائل تعبيره عن رفضه لهذا الطرح: بالبندقية نقول: إننا مع المصير الواحد كضمان لمستقبل لبنان⁽⁴⁾.

من الناحية المجرّدة، يمكن تفسير مثل هذا الدعم الصريح لوحدة الموقفين اللبناني والسوري في المفاوضات، والمدى الذي يرغب الحزب في الذهاب إليه للإبقاء على هذا الدعم، بأنهما قبول علني نسبياً

(1) انظر مثلاً: نصر الله، C33 TV، أيار/ مايو 1996؛ نصر الله، 26 شباط/ فبراير 1998؛ «الموقف»، عدد 6، ص 5.

(2) المصدر نفسه، 26 شباط/ فبراير 1998.

(3) المصدر نفسه، C33 TV، أيار/ مايو 1996.

(4) المصدر نفسه، 26 شباط/ فبراير 1998.

لاتفاق لبناني - إسرائيلي ولعملية السلام عموماً. لكن إذا نُظر إليهما ضمن سياقهما الصحيح، فإنهما يُفهمان على الأرجح بأنهما تسليم كرية لعملية السلام محكوم باعتبارات عقلانية للقوة والضعف.

والتفسير التالي من السيد حسين الموسوي يعطي مثلاً على هذا الأساس المنطقي:

لما كانت المفاوضات قد بدأت ولا نستطع فعل شيء لوقفها، يشير علينا اجتهادنا بدعم الجانب الذي سيقبل خسائرننا إلى أدنى حد. وإذا وقعت خسائر، فإنها ستقلص. وإذا شارك اللبنانيون في المفاوضات وحدهم، فإنهم سيُهزمون وسيكون عليهم التراجع [عن مواقفهم الأصلية] لأنهم ضعفاء. ولن يكون بمقدورهم مواجهة الأميركيين والإسرائيليين والمجموعة العربية التي ستضغط عليهم نيابة عن أميركا وإسرائيل، كما تنوي أن تفعل في قمة الدوحة. لذلك، نحن ضد المفاوضات، لكننا نوافق على المسار اللبناني السوري المشترك الذي سيتمكن من تحقيق مصالح لبنان⁽¹⁾.

يردد فياض هذا المنطق بقوله إنه على الرغم من أنّ الحزب يرفض أيّ شكل من أشكال المفاوضات مع الإسرائيليين، فإنه لا يقبل عزل لبنان في المفاوضات في ضوء عجزه عن مواجهة إسرائيل بمفرده⁽²⁾.

بوسع المرء القول إنّ مثل هذه التعليقات من أجل استرضاء سوريا، التي تتمسك بموقفها لتكسب مثل لبنان، إن لم يكن أكثر، من موقف

(1) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(2) فياض، 2 آذار/ مارس 1997. انظر أيضاً: «الموقف»، عدد 6، ص 5، الذي يذكر ضعف لبنان أيضاً كمبرر لدعوة حزب الله إلى مسار واحد في المفاوضات.

تفاوضي موحد. ولا شك في أنّ هناك كثيراً من الحقيقة في مثل هذه الحجة. فباعتبار سوريا بمثابة مشرفة على النظام السياسي اللبناني، ليس لأية قوة سياسية محلية فرصة للبقاء أو الإدناء إذا كانت معادية للمصالح السورية. وقد يفسّر هذا جيداً لماذا يجد حزب الله (وجميع السياسيين اللبنانيين أيضاً) أنّ من الضروري محاباة سوريا بتأييد موقف تفاوضي واحد⁽¹⁾.

ورغم ذلك، لا يمكن صرف النظر عن تبريرات حزب الله لدعم الموقف السوري - اللبناني الموحد بوصفها محاباة ليس إلا. ولعل حزب الله يصدر رأيه في المسألة للاستهلاك السوري، لكن هذا لا يعني ضمناً أنه غير مقتنع به فعلاً. وقد لا يُثبت التبرير الذي قدمه حسين الموسوي أنفاً إيمان حزب الله فيه بصدق، لكنه حجة مقبولة جداً بحيث كان في إمكان الحزب أو أيّ طرف آخر مناصرتها بسهولة. فسوريا، خلافاً للبنان، عامل إقليمي قوي وقوة يُحسب حسابها، كما تدل هيمنتها على لبنان منذ عقود. ويمكن أنّ تفيد علاقاتها المتينة بالعالم العربي لبنان في إحباط المحاولات الإسرائيلية والأميركية لانتزاع تنازلات منه.

وهناك نقطة أخرى جديرة بالبحث وهي أنّ حزب الله لا ينكر أنّ سوريا ستستفيد من موقف تفاوضي مشترك مع لبنان، كما أنه لا ينكر أنّ مقاومة حزب الله الإسلامية، لا الدولة اللبنانية، هي التي قوّت موقف سوريا التفاوضي. ويتضح هذا الإقرار في توكيد الحزب أنّ تلازم الموقفين اللبناني والسوري يجعل رصيد لبنان وسوريا في المواجهة أكبر

(1) في الوقت الحاضر، تتفق مقاومة حزب الله لإسرائيل مع المصالح السورية بقدر ما تزوّد سوريا بأداة ثمينة في مفاوضات السلام.

ويجعل قدرتهما على المجابهة أقوى⁽¹⁾. ويظهر هذا الإقرار أيضاً في إصرار حزب الله على أنّ سوريا ستظل بحاجة إليه إذا عُقدت اتفاقية سلام مع إسرائيل⁽²⁾، ملمحاً إلى أنها بحاجة حالياً إلى المقاومة الإسلامية في لبنان.

إنّ إقرار الحزب صراحة بهذه الحاجة السورية واستعداده لتبليتها يشير إلى أنّ دعوته إلى موقف لبناني - سوري موحد ناشئة أيضاً من اعتبارات أيديولوجية تتعلق بحقوق العرب الإقليمية وبعدم تنازل سوريا أمام إسرائيل. فنظراً لأن سوريا هي الحصن المنيع الوحيد في العالم العربي⁽³⁾، فإنّ نيتها صون الحقوق العربية⁽⁴⁾، مقرونة بدعمها المطلق للمقاومة الإسلامية⁽⁵⁾، تكسبها تعاون لبنان الكامل في المفاوضات. أمّا أنّ دخول سوريا كطرف في عملية السلام في المقام الأول، فمبرّر بالظروف التي أجبرتها على المشاركة فيها، وبموقفها التفاوضي الشجاع والصلب والمنقطع النظير، والذي يميزها عن أشقائها العرب الاستسلاميين⁽⁶⁾.

في الواقع، إنّ رفض حزب الله لسلام لبناني - إسرائيلي تلطّفه اعتبارات عقلانية وأيديولوجية تتطلب تكيف الحزب مع مقتضيات

(1) «الموقف»، عدد 6، ص 5.

(2) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998؛ رعد، 9 آذار/ مارس 1998؛ مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998؛ فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

(3) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997؛ «العهد»، 27 كانون الثاني/ يناير 1995.

(4) نصر الله، C33، أيار/ مايو 1996.

(5) إبراهيم أمين السيد، شباط/ فبراير 1997.

(6) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

الواقع. وإزاء الاختيار بين سلام جائر تماماً وسلام أقل جوراً، يميل حزب الله أكثر نحو اختيار أهون الشرين، بحسب تعبير مرعي⁽¹⁾.

إنّ قبول حزب الله بأحد الشرين يمكن أن يقود إلى استنتاج بأنّ الحزب يمرُّ بعملية تخفيف أيديولوجي. وبقدر ما يمكن أن يكون هذا الظن مغرياً، لا ينبغي أن يغيب عن البال أنّ التكييف مع الواقع، ناهيك بواقع كراهه، ليس مرادفاً للتخفيف الأيديولوجي. وفي حين أنّ هذه القاعدة العامة قد لا تنطبق على جميع الحركات والأحزاب التي تكيف الكثير من معتقداتها الأساسية مع الظروف الماثلة، فقد استطاع حزب الله، بموازنته الحاذقة بين مبادئه الرفضية وواقع غير مرغوب فيه، أن يتفادى تهمة عدم الاتساق الفكري.

لقد تمكن حزب الله من تحقيق هذا التوازن باحتفاظه بمرتكزاته الفكرية كمبادئ ثابتة لا تتبدل وبقبوله في الوقت نفسه التطورات السياسية التي تبدو مناقضة لها. وبدلاً من إخراج مثل هذه العناصر من خطابه الفكري بالتدرّج وببساطة، وتعرض نفسه بذلك لتهمة الغش الأيديولوجي، يضع الحزب الفكري إلى جانب السياسي بحيث يشدد على الحفاظ على الأول رغم تبنيه الآخر.

لكن الأمر الذي يسهّل هذه السفسطة حقاً هو أنّ حِبْرَ الدولة اللبنانية، بوصفها الموقّعة لأيّ اتفاقية مع إسرائيل في المستقبل، هو الذي سيجاور حبر إسرائيل. وعليه، لن يكون الحزب مانحاً إسرائيل شرعية ولا متعهداً بصون أمن إسرائيل أو بتطبيع العلاقات معها، كما

Warn, p. 51

(1) مرعي مستشهداً به في:

يُطلب من الدولة اللبنانية. وبهذه الطريقة، سيتمكن الحزب من حصد مكاسب من اتفاقية لبنانية - إسرائيلية - كما في حالة اتفاقية نيسان/ أبريل - من دون الاضطرار إلى الاعتراف بنصها أو الالتزام بها. ووفقاً لذلك، سيعتبر تحرير الأراضي [من طريق اتفاقية سلام] انتصاراً في الوقت الذي يجابه فيه تطبيع العلاقات مع إسرائيل⁽¹⁾.

في الواقع، إنَّ رفض حزب الله احتمال علاقات مطبّعة مع إسرائيل هو تركيبة فكرية لا تخضع لأيّ تكيف مع الواقع السياسي. فبينما قد يُغفر لحزب الله قبوله واقع مفاوضات السلام التي لا يملك أن يغيرها، فإنه لن يُبرأ من مسؤوليته بشأن التطبيع الذي يستطيع (الحزب) عرقلته ما دام التطبيع يتم على أيدي الشعب مثلما يتم على أيدي الدول.

لكن هذا لا يعني أنّ حزب الله يجد ذاته ليس ملتزماً بهذا المبدأ الوجودي أساساً. قد يكون حزب الله مستعداً لتأييد سلام عربي - إسرائيلي بصورة مؤقتة، وهو سلام يعتبره في الغالب فترة هدوء عابرة، لكنه قطعاً ليس مستعداً للتسامح مع صلح كامل مع الدولة والمجتمع الإسرائيليين في أيّ وقت من الأوقات. فمن منظور الحزب، من شأن تطبيع العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية مع إسرائيل أن يقتلع الأسس الوجودية للصراع معها، وسيكون موازياً للموافقة على استمرار احتلال إسرائيل لفلسطين. وكما طرح الشيخ نعيم قاسم: حتى لو انسحبت إسرائيل من أرضنا، فهذا لا يعطيها حق الاحتفاظ بفلسطين. ولذلك نرفض تطبيع العلاقات مع إسرائيل⁽²⁾.

(1) Nasru'llah, «Peace Requires Departure of Paltestinians».

(2) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998؛ فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997، يردد هذا الاستدلال.

إنّ ما ساعد حزب الله كثيراً على الحفاظ على هذا الموقف هو اقتناعه الراسخ بأنّ الأمة، والشعب الفلسطيني بصورة خاصة، سيرفض بشكل مطلق الاتفاقيات الفلسطينية - الإسرائيلية⁽¹⁾، وجميع الاتفاقيات المعقودة بين إسرائيل ودولة عربية أخرى. وإذا رُفضت اتفاقيات السلام على مستوى الجماهير، فسيترتب على ذلك بالضرورة نبذ الشعب العربي لمطلب تطبيع العلاقات مع إسرائيل الوارد في الاتفاقيات.

ينبع هذا الجزم بأنّ اتفاقيات السلام ستنبذ على المستوى الشعبي العربي من الافتراض المسبق بأنّ الاتفاقيات العربية - الإسرائيلية ستكون مناقضة لتاريخ الشعوب العربية ومعتقداتها وتراثها وحاضرها، وستكون مفروضة عليها⁽²⁾، كما بيّنت مقاطعة الشعب الأردني للمعرض التجاري الإسرائيلي في عمان⁽³⁾.

ثمة عامل آخر أفضى إلى تمكن حزب الله من تعويض موقفه من التطبيع مقابل التأقلم السياسي ألا وهو الافتراض بأنّ سوريا لن تعرقل خطته لمواجهة التطبيع. وهذا الافتراض قائم بدوره على أنّ الصراع مع إسرائيل سيبقى صراعاً وجودياً لا في الوعي الجمعي للشعب العربي فحسب، بل حتى على المستوى الرسمي. ولذلك، رغم الإبرام المحتمل لاتفاقيات سلام لبنانية وسورية مع إسرائيل، فلن يكون الصراع بين إسرائيل والعالم العربي قد وصل إلى نهايته بل سيتخذ شكلاً مختلفاً⁽⁴⁾. وستكون سورية بحاجة إلى حزب الله آنذاك حاجتها إليه

(1) «الموقف»، عدد 15، ص 3.

(2) حسين خليل مستشهداً به في «العهد»، بدون تاريخ.

(3) «الموقف»، عدد 11، ص 3.

(4) فياض، 2 آذار/ مارس 1997.

الآن، إن لم يكن أكثر، باعتباره المرشح الأرجح لحملة مقاومة التطبيع التي ستواجه محاولات إسرائيل السيطرة على المنطقة سياسياً واختراقها اقتصادياً وثقافياً⁽¹⁾.

ولذلك، يتصور حزب الله لنفسه دوراً جديداً في المواجهة عقب الانسحاب الإسرائيلي من المنطقة المحتلة. ومع أنّ الحزب يسلم بنفور الشعب العربي من فكرة التطبيع، فإن الحاجة إلى توعية الشعب بشأن أخطار التطبيع⁽²⁾ يكشف عن شك في المقدار الحقيقي لهذا النفور.

من هنا، يعتقد الحزب أنه يجب تحصين الشعب العربي تحصيناً كاملاً من محاولات إسرائيل الخبيثة والظاهرة بشأن التطبيع عن طريق حملة شعبية يرجح أن يكون حزب الله في طليعتها⁽³⁾. وستشمل مثل هذه الحملة نخبةً سياسية وعلماء ومفكرين⁽⁴⁾ وستتطلب وسائل ثقافية واجتماعية وسياسية متعددة مثل التعليم الديني والإعلام الجماهيري والمهرجانات التعبوية والتظاهرات والمؤسسات السياسية المختلفة⁽⁵⁾، في سبيل توليد المستوى المطلوب من الوعي السياسي⁽⁶⁾.

وهكذا، مع أنّ الحزب يستطيع التكيّف مع سلام لبناني - إسرائيلي،

(1) المصدر نفسه؛ قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(3) نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني/ يناير 1998.

(4) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(5) المصدر نفسه؛ فياض، 2 آذار/ مارس 1997. مع أنه لم يذكر احتمال اللجوء إلى وسائل أمنية لمعاقبة الذي يطبّعون العلاقات الاقتصادية أو الاجتماعية مع الإسرائيليين ولردع آخرين عن اقتفاء أثرهم - كما يعتقد Ehteshami and Hinnebusch, p. 147 - فإنه لا يمكن استبعاده.

(6) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

فهو يعتقد أنّ الأسس الوجودية لكفاحه ضد إسرائيل يمكن الحفاظ عليها ما بقي يرفض تكييف مبادئه مع فكرة الصلح مع الدولة الإسرائيلية. ولذلك، عملت خطة الحزب المناهضة للتطبيع كشبكة أمان أيديولوجية من حيث إنّها همّدت صدمة التكييف القسري مع فكرة السلام برفض ثابت للصلح.

تحرير القدس

إنّ تحرير القدس، ومن ثم فلسطين، من الاحتلال الإسرائيلي، وهو هدف يراعاه الحزب منذ أمد طويل ونتيجة طبيعية لنزع الحزب الشرعية عن الدولة الإسرائيلية، يشكل الأساس الوجودي الأوّلي لصراعه مع إسرائيل والموضوع الأساسي للأبعاد الوجودية المذكورة آنفاً.

هذا التطلع إلى إعادة كل حبة تراب من أرض فلسطين إلى أصحابها الحقيقيين⁽¹⁾ يستلزم، بمعناه المتعارف عليه في الحزب، إزالة إسرائيل من الوجود⁽²⁾. وبعبارة أبسط، إنّ إعادة تكوين دولة ما متوقفة على إزالة دولة أخرى. والطريقة الوحيدة التي يستطيع بها الفلسطينيون العودة إلى القدس وإلى فلسطين 1948 عموماً⁽³⁾ هي أن يغادر اليهود كافة، باستثناء من هم من سكان فلسطين الأصليين⁽⁴⁾، المنطقة ويعودوا إلى البلدان التي جاؤوا منها⁽⁵⁾.

(1) نصر الله، المؤتمر الوطني الفلسطيني.

(2) «العهد»، 18 جمادى الأولى: 179 1410. Open Letter.

(3) نصر الله، يوم القدس، 15 كانون الثاني/يناير 1999.

(4) حسين الموسوي، 21 آب/أغسطس 1997؛ قاسم، 17 آذار/مارس 1998. ترى

«حماس» الرأي نفسه: Norton, Lebanon, p. 155.

(5) نصر الله، 23 شباط/فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 139؛ نصر الله، 8 آب/أغسطس 1997.

ويترتب على هذا منطقياً أنّ صراع حزب الله مع إسرائيل معركة وجود لا معركة حدود، الأمر الذي يؤدي إلى النتيجة التي لا مفرّ منها وهي أنّ انسحاب إسرائيل من جنوب لبنان لن يجعلها أقل من دولة احتلال في تفكير حزب الله ولن يبطل هذا التفكير. والتوكيد التالي من الشيخ نعيم قاسم يقيم الدليل على هذا الاستنتاج: حتى لو انسحبت إسرائيل من جنوب لبنان، فستبقى في نظرنا دولة احتلال وسيبقى واجب تحرير فلسطين مفروضاً علينا⁽¹⁾.

وينسجم مع هذا الواجب المدرك اعتبارُ انسحاب إسرائيل الكامل من لبنان مجرد مقدمة لإزالتها من الوجود نهائياً وتحرير القدس الشريف⁽²⁾. ولا يمكن أن تنتهي الحرب مع إسرائيل عندما تنسحب إسرائيل من جنوب لبنان، بل ستستمر حتى تحرّر فلسطين بكاملها⁽³⁾.

لكن استعادة أرض فلسطين ليست وحدها التي تقتضي أنّ يكون الجهاد ضد إسرائيل جهاداً دائماً. فإسرائيل، كشرّ مطلق ودولة توسعية في أصلها، لن تدع اللبنانيين أو العرب يعيشون في سلام⁽⁴⁾. فما دامت إسرائيل مستمرة في الوجود، ستظل خطراً على وجود الأمة في الحاضر والمستقبل⁽⁵⁾. ومن هذه الزاوية، لن يضمن انسحاب إسرائيلي من الجنوب أمن حدود لبنان الوطنية، بل سيسفر بصورة لا شك فيها تقريباً عن عدوان إسرائيلي مستمرّ على سكان جنوب لبنان⁽⁶⁾.

(1) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998؛ رعد، 9 آذار/ مارس 1998، يردد هذا الرأي.

(2) Open Letter, p. 173.

(3) «العهد»، 26 شعبان 1405.

(4) «العهد»، 17 ذو الحجة 1406. انظر أيضاً: «العهد»، 12 محرم 1406.

(5) فينش، تلفزيون المستقبل، 2 تموز/ يوليو 1997؛ Open Letter, p. 179.

(6) «العهد»، 12 محرم 1406؛ فينش، تلفزيون المستقبل، 2 تموز/ يوليو 1997.

والسبيل الوحيد إلى حفظ أمن المسلمين هو جعل إزالة الكيان الصهيوني الغاصب من الوجود واجباً شرعياً⁽¹⁾. ولذلك، فإن منطق الوجود⁽²⁾ يقضي بأن يكون اجتثاث إسرائيل ومن ثم استعادة فلسطين مسؤولية الأمة جمعاء⁽³⁾. ويجب على كل مسلم حمل السلاح ما استمرت إسرائيل في الوجود ولا يجب أن يلقيه قبل تصفية هذا الوجود⁽⁴⁾. وفي ضوء هذه الضرورة الدينية، يعتبر حزب الله تحرير فلسطين واجباً دينياً مثل الصلاة⁽⁵⁾.

لكن بقدر ما القضاء على إسرائيل وتحرير القدس أمران مُلزمان دينياً بالنسبة إلى حزب الله، فإن هناك تصريحات أخرى للحزب تقلل من الطبيعة الإسلامية لهذا الواجب وتضفي عليه وطنية. ويمكن استنتاج هذا الميل من إعلان فنيش (ذكر في قسم سابق) أن حزب الله كان سيلجأ إلى الوسائل العنيفة التي لجأت إليها «حماس» في ما لو أُقيمت الدولة الإسرائيلية على الأرض اللبنانية⁽⁶⁾.

ومع أن الغرض الأصلي لهذا التصريح هو تبرير استخدام الإسلاميين الفلسطينيين للعنف ضد المدنيين الإسرائيليين، ففي الإمكان قراءة شيء مميز بين سطورهِ. إذ يدل توكيد فنيش أن حزب الله كان سيلجأ إلى العنف كاستراتيجية تحرير في ما لو اغتصبت إسرائيل لبنان كلياً على أن

(1) «العهد»، بدون تاريخ. انظر أيضاً: «العهد»، 24 صفر 1408.

(2) نصر الله، 23 شباط / فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 168.

(3) نصر الله، يوم القدس، 15 كانون الثاني / يناير 1999؛ مرعي، 10 نيسان / أبريل 1998.

(4) «العهد»، 12 شعبان 1407؛ «العهد»، 10 صفر 1406.

(5) حسين الموسوي، 21 آب / أغسطس 1997.

(6) فنيش، 15 آب / أغسطس 1997.

ليس لدى الحزب الحق ولا الواجب لتبني هذه الاستراتيجية من أجل تحرير أرض أخرى. ولذلك، يبرز تبني «حماس» لاستراتيجية تحرير عنيفة كحق وواجب وطنيين مقصورين على الفلسطينيين.

وهذا الاستدلال مؤيد بتعابير أخرى أشد صراحة أدلى بها مسؤولون في الحزب. ومن ذلك، إعلان الشيخ نعيم قاسم أننا لن نكون بديلين عن آخرين في التحرير. ففي التحرير، أصحاب الأرض فقط هم الذين يشكلون الأساس⁽¹⁾. وهذا التوكيد يكرر ما قاله السيد حسن نصر الله جازماً بأن حزب الله لا يستطيع أن يكون بديلاً من حركة [تحرير] شعب آخر. يمكننا أن نكون عنصر دعم أو مساعدة لكن عليه هو حمل اللواء، لا يمكنني أن أحمله بدلاً منه⁽²⁾.

ولذلك، مع أن تحرير القدس كرمز إسلامي يبقى واجباً دينياً مفروضاً على الأمة الإسلامية بأسرها، حيث أن وجودها عرضة لخطر إسرائيل أيضاً، فإنه أولاً، وقبل كل شيء، واجب وطني ينبغي أن يتولاه قسم من الأمة. ومن هنا، تبرز القدس كمدينة فلسطينية في المقام الأول، وكمدينة إسلامية في المقام الثاني.

لكن رغم هذا المعنى الضمني، ليس في تصريحات السيد نصر الله ولا تصريحات الشيخ قاسم تنويه بأن حزب الله لن يؤدي دوراً في تحرير فلسطين، وإنما تنويه فقط بأن لا يمكن توقع أن يقود الحزب هذا الدور. وللسبب ذاته، مع أن تصريح فنيش يحوي إقراراً غير معلن بعدم استعداد الحزب لقتل مدنيين إسرائيليين عمداً كوسيلة من وسائل تحرير فلسطين،

(1) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(2) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997.

فإنه لا يعترض على استخدام وسائل عسكرية أخرى. كما سيكون أمام حزب الله اختيار أشكال أخرى من المساعدة العسكرية مثل تزويد الفلسطينيين بدعم لوجيستي وتدريب عسكري، أو حتى القتال إلى جانبهم كقوة مساندة.

في أيّ حال، تغدو مسألة نوع الدعم الذي سيقدمه حزب الله للفلسطينيين، في حال حدوث انسحاب إسرائيلي، مسألة نظرية بحثة عندما تؤخذ إمكانية تقديم الدعم فعلاً في الاعتبار. بل سوف تتركز المسألة على ما إذا كان الحزب سيمد الفلسطينيين بمساعدة عسكرية أو غير عسكرية في ضوء سياق سياسي - عسكري محدد. أمّا أنّ سعي حزب الله لتحرير فلسطين بوسائل عسكرية ليس نتيجة حتمية لانسحاب عسكري من لبنان، فمشار إليه في إجماع الحزب الفعلي على تأكيد أنّ الوسائل الصحيحة التي سيعتمدها لتحرير القدس ستكون متوقفة كلياً على الظروف في المستقبل⁽¹⁾.

وكما شرح رعد، فإنّ انسحاب إسرائيل من لبنان سيجري ضمن سياق ظروف معينة ستحدد ما إذا كان حزب الله سيلجأ إلى وسائل سياسية وثقافية أو وسائل عسكرية لتحرير فلسطين.

انسحاب إسرائيل تحت ضغط حزب الله شيء وانسحابها نتيجة اتفاقية سلام مع الدولة اللبنانية شيء آخر. انسحابها من الجنوب

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998؛ مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998؛ فياض، 2 آذار/ مارس 1997؛ محسن، 1 آذار/ مارس 1997؛ قاسم مستشهداً به في: Ehteshami and Hinnebusch, p. 141؛ الشيخ نبيل قاووق مستشهداً به في The Daily Star, 26 May 1998.

فقط، لتفصل بين المسار اللبناني والمسار السوري، شيء، وانسحابها من الجنوب ومرتفعات الجولان، شيء آخر. انسحابها فيما الولايات المتحدة تتدخل في شؤون المنطقة شيء، وانسحابها فيما الولايات المتحدة مشغولة بأزمة أخرى شيء آخر. انسحابها فيما هناك جوّ عربي لا يقبل أقلّ من تحرير القدس شيء، وانسحابها فيما العرب مجزؤون شيء آخر⁽¹⁾.

طبقاً لهذا التحليل السياسي، لن يكون حزب الله قادراً على انتهاج تحرير فلسطين بوسائل عسكرية إذا تحقق كل من السيناريوهات الثاني أو الرابع أو السادس أو الثامن. وبطريقة معاكسة، سيسمح حدوث السيناريوهات الأول والثالث والخامس والسابع لحزب الله بتقديم دعم عسكري للفلسطينيين.

بالنسبة إلى الاحتمال الأول، لن يؤذن انسحاب إسرائيلي من الجنوب على نحو غير مقرون باتفاقية سلام شاملة بنهاية مؤكّدة للصراع اللبناني - الإسرائيلي بحسب ما يرى حزب الله، ومثل هذا الانسحاب لن يكون كاملاً بالضرورة. ويشهد على هذه النقطة اقتراح طرحه الجيش الإسرائيلي مؤخراً تحت اسم «الفجر» ودعا فيه إلى احتفاظه بمسافة تصل إلى 500 متر من الأرض اللبنانية (ما سُمي «الخط الأرجواني») في حال حدوث انسحاب إسرائيلي من جانب واحد. وحتى لو كان انسحاباً كاملاً، طبقاً لقرار الأمم المتحدة 425، فإنّ الجنوب سيبقى عرضة لهجمات إسرائيلية عبر الحدود، الأمر الذي سيجعل جبهة القتال الجنوبية مفتوحة عملياً.

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

وهناك عامل آخر سيحدد الوسائل التي سينتهجها حزب الله لتحرير فلسطين هو طبيعة الدور الأميركي في المنطقة عندما يتم الانسحاب الإسرائيلي. فإذا كانت الولايات المتحدة لا تزال تتدخل في شؤون المنطقة، أو بعبارة أخرى، إذا كانت لا تزال تعرقل تقدم مفاوضات السلام بمواصلة دعم المطالب الإسرائيلية، وبالتالي تعرقل احتمال الانسحاب الإسرائيلي من الجنوب والجلولان، فإنّ هذا سيساعد على تصعيد الموقف العسكري.

ومع ذلك، إذا افترضنا وقوع أيّ من الحالات المذكورة أعلاه، وهي تفضي إلى احتمال بذل مجهود عسكري لتحرير فلسطين، فإنّ أيّاً منها لن يسفر مباشرة عن مثل هذا المجهود في غياب قرار عربي موحد لاستعادة فلسطين. ومن دون دعم عربي كافٍ، لن يكون أيّ هجوم عسكري على الأرض الإسرائيلية عديم الجدوى فحسب، بل سيؤدي أيضاً إلى نتيجة عكسية أمام تفوق تكنولوجيا الجيش الإسرائيلي العسكرية ومعارضة عربية لأيّ مخطط يرمي إلى إنهاء وجود إسرائيل.

في ضوء هذه الاحتمالات المتوقعة وفي ضوء واقعية حزب الله، من الصعوبة بمكان تصور شروع الحزب في حرب خاسرة ضد إسرائيل. وعلى أيّ حال، ما كانت مقاومة حزب الله للاحتلال الإسرائيلي لتكون ناجحة، أو حتى ممكنة، لولا الدعم العسكري والمالي الإيراني ولولا تقبل سوريا للمقاومة سياسياً، وهذه ملاحظة لا يمكن أن تغيب عن بال حزب الله. ولذلك، من غير المرجح إلى حدّ بعيد أنّ يشن الحزب هجوماً عسكرياً على إسرائيل من منطلقات المبدأ فقط.

إنّ القول بأنّ حزب الله لن يكون مستعداً للقيام بمثل هذا العمل

المتطرف في غياب موقف عربي موحد لتحرير فلسطين ثابت بوضوح في إقرار مرعي بأن الحزب أكره على إعادة التفكير في خطة تحرير القدس بعد انتهاء حرب الخليج في سنة 1987⁽¹⁾. فحتى ذلك الحين، جعل الحزب تحرير فلسطين مرهوناً بانتصار إيران في الحرب بما يؤذن بخلع صدام حسين وتأسيس نظام [إسلامي شيعي ربما] ميال إيجابياً إلى مفهوم فلسطين المحررة.

وعلى حد تعبير مرعي:

عندما تكلم حزب الله عن تحرير فلسطين، كان كلامه مبنياً على شيء غير الأيديولوجيا. ولو سقط صدام، وكان هناك وحدة أو على الأقل تعاون بين العراق وإيران لتغيرت المنطقة كلها. لكن بعد تطبيق إيران قرار الأمم المتحدة 598، الذي دعا إلى وقف دائم لإطلاق النار، اضطر الحزب إلى إعادة تقويم استراتيجيته وتعديل خطابه بحيث أخذ يرفع شعار تحرير التراب اللبناني مع تخصيص حديث أقل لتحرير التراب الفلسطيني⁽²⁾.

في الواقع، إن رفض الحزب الثابت للكشف عن نيته بشأن مرحلة ما بعد الانسحاب، أو عما يسميه ورقته المستورة⁽³⁾، لا يبدو أنه مكتوم جداً في أيّ حال. ففي حين أنّ الهدف المعلن من حجب نيته الحقيقية

(1) مرعي، 10 نيسان/ أبريل 1998.

(2) المصدر نفسه. انظر أيضاً: Dubarry, p. 120 لتقدير مماثل.

(3) يمكن إيجاد أمثلة على هذا المصطلح في The Daily Star, 21 Oct 1997؛ «الموقف»، عدد 20، ص 4؛ رعد، 9 آذار/ مارس 1998؛ قاسم، 17 آذار/ مارس 1998؛ «العهد»، 25 شباط/ فبراير 1994؛ نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997؛ «الحوادث»، 19 آذار/ مارس 1999؛ «الموقف»، عدد 12، ص 1؛ Nasrullah, Peace Requires.

هو تزويد سورية ولبنان بمصدر قوة، أو بأداة مساومة مفيدة، في المفاوضات⁽¹⁾ - حيث أنّ إعطاء إسرائيل تطمينات مجانية يحول دون إمكانية حصول انسحاب إسرائيلي - فإنّ العوامل السالفة الذكر تقلل كثيراً من قيمة هذه الورقة الراححة .

لقد انكشف أمر هذه الورقة ليس فقط بفعل شرح رعد للظروف المطلوبة لهجوم عسكري على إسرائيل، وإقرار مرعي بانعدام قابلية مثل هذا المخطط للتنفيذ حالياً، بل انكشف أيضاً بقول السيد حسن نصر الله الذي سبقت الإشارة إليه إنّ حزب الله لن يتخذ إجراءات أمنية في الجنوب عندما تسحب إسرائيل قواتها من المنطقة. وهناك تصريح آخر يشير إلى هذه النتيجة هو التصريح الذي أكد فيه فنيش أنه في حال حدوث انسحاب إسرائيلي من لبنان، لن يبادر حزب الله إلى أيّ عمل أو لن يواجه التهديد الصهيوني بطريقة تلحق الضرر بمصالح الشعب اللبناني⁽²⁾. وتمضي جميع هذه التوكيدات يداً بيد مع قبول الحزب الضمني لدولة فلسطينية مستقلة ولعملية السلام بصورة عامة، وهو نفسه غير منسجم مع هجوم مسلح على الدولة الإسرائيلية.

بعد قول ما تقدم، يجب التشديد أيضاً على أنّ الحزب لم يتخلّ عن هدف تحرير القدس، بل أجلّ تحقيقه فقط في ضوء ظروف السلام العربي - الإسرائيلي القائمة، رغم أنه كيف رفضه المبدئي لسلام عربي -

(1) نصر الله، LBC، آذار/ مارس 1997؛ «الحوادث»، 19 آذار/ مارس 1999؛ The Daily Star, 21 Oct. 1997.

(2) انظر: فنيش، تلفزيون المستقبل، 2 تموز/ يوليو 1997؛ ومحمد فنيش مستشهداً به في «الموقف»، عدد 21، ص 6.

إسرائيلي وفقاً لمقتضاها. والحق يقال، ليس في ظل ميزان القوى الراهن أيُّ إمكانية لتحرير فلسطين⁽¹⁾. لكن كما علّل فنيش منطقياً، لا يعني هذا أننا تخلينا عن فلسطين، أو أننا رضينا بحكم ذاتي فلسطيني في أجزاء من فلسطين، مثلما رضي ياسر عرفات⁽²⁾.

ولذلك، بقدر ما قد يبدو مطمح تحرير فلسطين غير واقعي الآن، فإنه سيبقى بالنسبة إلى حزب الله هدفاً استراتيجياً وبالتالي بعيد الأجل⁽³⁾. ومثلما كان إنشاء دولة إسرائيلية هدفاً غير واقعي بالنسبة إلى اليهود قبل مئة عام، فإنّ في الإمكان حقاً تصور تحقيق إعادة تأسيس دولة فلسطينية بعد مئة عام من الآن⁽⁴⁾. ولو بقيت فلسطين محتلة مائة عام، فإنّ تحريرها النهائي مؤكّد بمعتقدات الحزب، التي تقدّر مقدّماً أنّ الإمام الغائب سيؤم النبي يسوع في الصلاة في المسجد الأقصى بالقدس، حيث لن يكون هناك يهود، أو نجمة داود، أو كيان غاصب⁽⁵⁾.

خلاصة القول إنّ الحزب يعترف بأن تحرير فلسطين لن يتمّ في يوم أو يومين، أو في شهر أو شهرين، أو في عام أو عامين، وإنما في عهد⁽⁶⁾. والأمر الذي يمكن افتراضه هو أنّ الحزب يتصور أنّ الأمة الإسلامية ستستغرق هذه المدة الطويلة كي تحشد الموارد والإمكانات

(1) فنيش، تلفزيون المنار، تشرين الأول/ أكتوبر 1997.

(2) المصدر نفسه.

(3) محسن، 1 آذار/ مارس 1997 ورعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(4) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(5) فنيش، تلفزيون المنار، تشرين الأول/ أكتوبر 1997؛ محسن، 1 آذار/ مارس 1997، يعبر أيضاً عن هذا الاعتقاد.

(6) «العهد»، 24 صفر 1408. انظر أيضاً: Kramer, The Oracle of Hizballah, p. 121،

بشأن رأي فضل الله: تحرير القدس سيتحقق في الأجيال المقبلة.

الضرورة المطلوبة لإنشاء جيش القدس الذي سيحرر فلسطين⁽¹⁾. وفي هذه الأثناء، سيضع الحزب الأساس الأيديولوجي لتحرير فلسطين بمواصلة نزع الشرعية عن الدولة الإسرائيلية من خلال حملته المناهضة للتطبيع⁽²⁾. وعلاوة على ذلك، سيساهم أيضاً في هذا الأساس بمتابعة معارضته لتجنيس الفلسطينيين، وذلك بناء على أنّ إعادة توطينهم بصورة دائمة في لبنان سيحول دون عودتهم إلى فلسطين وسيضفي شرعية على احتلال إسرائيل لبيوتهم⁽³⁾.

هكذا، أدخل حزب الله إلى خطابه الفكري حسّاً بالواقعية سمح للحزب بالتكيف مع التطورات السياسية من دون المجازفة بالأسس الرفضية من بنيته الفكرية. وبعمله هذا، نحت لنفسه أيضاً دوراً سياسياً مهماً من أجل حقبة ما بعد الانسحاب.

(1) نصر الله، 23 شباط/ فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 170.

(2) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(3) انظر: «الموقف»، عدد 32، ص 1؛ المصدر نفسه، 22 كانون الثاني/ يناير 1999.

الفصل الثامن

معاداة اليهودية

تطابق الصهيونية واليهودية

من حيث المظهر، يبدو أنّ حزب الله يميز بين اليهودية والصهيونية، التي تزعم أنها تقترن بدولة إسرائيل على وجه الحصر. وكما أعلن فنيش، فإنّ السمة العلمانية للحركة الصهيونية تشهد على انفكاكها عن اليهودية والشريعة الدينية اليهودية. والعلاقة الوحيدة بين العقيدتين تكمن في الاستغلال الصهيوني للعصبية اليهودية لادّخار دعم يهودي واسع لحركتها السياسية⁽¹⁾. وهذا المشروع السياسي بالذات هو الذي يعتبره الحزب بغيضاً، لا اليهودية في حد ذاتها⁽²⁾.

اليهودية، في نظر حزب الله، دين سماوي يُعتبر معتنقوه من أهل الكتاب الذين يُمنحون في الإسلام نفس حقوق المسيحيين الدينية والقانونية⁽³⁾. وما دام اليهود يمارسون معتقداتهم وطقوسهم الدينية من

(1) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(2) المصدر نفسه، 1 آذار/ مارس 1997.

(3) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997؛ السيد إبراهيم أمين السيد، «مختصر مفيد»، NBN، 20 أيلول/ سبتمبر 1999.

دون تحويلها إلى نتاج سياسي يقود إلى السيطرة على الآخرين، فلا اعتراض عليهم من لدن حزب الله⁽¹⁾. ومن ثم، يرى الحزب أن ليس عنده مشكلة بشأن اليهود الأصليين من سكان فلسطين، بل فقط بشأن أولئك الذين هاجروا إلى فلسطين بعد سنة 1948⁽²⁾.

ولذلك، يميز حزب الله بين اليهود الصهيونيين واليهود العاديين⁽³⁾ المستوعبين ثقافياً في مجتمعاتهم والذين يخلو انتماءؤهم إلى اليهودية من أي مضامين سياسية أو قومية. هؤلاء اليهود يلتزمون بشريعتهم الدينية لكنهم لا يفرضون دولتهم على حساب آخرين⁽⁴⁾.

بناء على ذلك، ليس تفسير اليهود للتوراة واحداً متراصاً بل متبايناً⁽⁵⁾. وإلى حد ما، يتعزز الإقرار بعدم تجانس اليهود أيديولوجياً بقول الشيخ نعيم قاسم إنَّ عدداً قليلاً من اليهود ليس صهيونياً⁽⁶⁾. لكن رغم المقصد الأصلي لهذا التوكيد، فإنه يمكن أيضاً اتخاذه مؤشراً على اقتناع الحزب بأن عدد اليهود الذين يحدون عن التيار الصهيوني السائد لا يُعتدّ به إطلاقاً. ونتيجة لذلك، فإنَّ التمييز المزعوم بين الصهيونية واليهودية، وهو تمييز يقوم على فرضية أنَّ اليهود ليسوا كلهم صهيونيين، يفقد قدرته على الإقناع ما دام يُعتقد أنَّ اليهود في معظمهم مؤيدون في الواقع للصهيونية كأيديولوجيا.

(1) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(2) عمار الموسوي، مقابلة مع: Giles Trendle, Lebanon Report 5, p. 10، ورعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(3) يستخدم هذا المصطلح كلُّ من قاسم، 17 آذار/ مارس 1998 حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997.

(4) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(5) المصدر نفسه.

(6) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

ويتأكد هذا الرأي أكثر بتفسير الشيخ قاسم للآية القرآنية التالية: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ﴾ [المائدة: 82]. فبحسب فهم الشيخ قاسم، لا تنطبق هذه الآية على كل يهودي بمفرده بل على الأغلبية الساحقة التي هي صهيونية⁽¹⁾. وفي حين كان الهدف الكامن لهذا التفسير تبرئة العدد القليل من اليهود الذين ليسوا أشراراً، فإنه يُظهر أيضاً افتراض الحزب غير المعلن أنّ يهوداً قليلاً جداً ليسوا صهيونيين. ولو أنّ الله استثنى جزءاً كبيراً من اليهود، أو على الأقل أقلية مهمة منهم، من إدانته لهم، لما عمّم بقوله (اليهود)، في مقابل جزء من الطائفة اليهودية، هم الأشدّ عداوة للمؤمنين.

وفي الواقع، إنّ ما يزعمه حزب الله من تمييز بين اليهودية والصهيونية هو فقط محاولة لمنح الإفادة من الشك إلى العدد القليل من اليهود غير الإسرائيليين والمعارضين للصهيونية. وعلى ما يبدو، مكنّ هذا العدد الضئيل من اليهود المناهضين للصهيونية حزب الله من المساواة بين اليهودية والصهيونية. كما أنه ساهم في استخدام مصطلح يهودي كنعنت للصهيوني⁽²⁾ واستخدام كلا المصطلحين على نحو متبادل⁽³⁾.

قد يجادل امرؤ بقوله إنّ الترادف بين المصطلحين في قاموس حزب الله والمساواة العامة بين الصهيونية واليهودية يعنيان فقط أنّ جميع الصهيونيين يهود بالضرورة (مع أنّ الحزب يقرُّ بلا شك بوجود صهيونيين

(1) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(2) من أجل إشارة إلى صهيونيين يهود، انظر: نصر الله، واي بلانتيشن؛ المصدر نفسه، يوم القدس، 24 كانون الثاني/ يناير 1998؛ المصدر نفسه، 8 آب/ أغسطس 1997.

(3) انظر مثلاً: فنيش، تلفزيون المنار، تشرين الأول/ أكتوبر 1997؛ نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني/ يناير 1998، بشأن استخدام كلا المصطلحين في النص نفسه.

غير يهود) بدلاً من أن يشير إلى أنّ جميع اليهود صهيونيون. لكن من شأن هذا القول أن يتجاهل انتقاص الحزب الشديد من اليهودية كدين، بصرف النظر عن فرعها الصهيوني. ففي ضوء معاداة الحزب لليهودية، يغدو ادعاؤه التمييز بين اليهودية والصهيونية ادعاءً نظرياً بحتاً؛ وحتى لو كان بعض اليهود غير معتنق للصهيونية، يظل دينهم مرفوضاً. ولذا، لا يهم ما إذا كان اليهود يناصرون الصهيونية أو لا يناصرونها؛ لأنّ دينهم يتحمل مسؤولية عن ولادة الصهيونية. ولما حدث اتفاقاً أنّ الأغلبية الساحقة من اليهود صهيونيون، بحسب تقدير حزب الله، فإنّ هذا يؤكد الأصول اليهودية للصهيونية ويسهل كثيراً المطابقة الوثيقة بين العقيدتين اللتين تُعتبران جائرتين سواء بسواء.

إنّ الجذور التوراتية للمشروع الصهيوني هي التي أفضت، أكثر من أيّ شيء آخر، إلى مساواة الصهيونية باليهودية. فمثلما تُعتبر إسرائيل الناتج الجيوديموغرافي للصهيونية، تُعتبر الصهيونية الناتج السياسي لليهودية. ولذلك، رغم أنّ فنيش يدّعي أنّ الصهيونية غير مرتبطة باليهودية بحكم سمتها العلمانية، فإنّ وصفه للصهيونية بأنها أيديولوجيا توراتية وتلمودية⁽¹⁾ دالٌّ على ربطه بين اليهودية والصهيونية. وقد تكون الأيديولوجيا الصهيونية علمانية أساساً، إلا أنّ أصولها دينية بصورة واضحة.

كانت دعوة الصهيوني إلى استرداد الوطن القومي اليهودي في فلسطين مستلهمة في النهاية من وعد الله لإبراهيم وذريته بأرض كنعان

(1) فنيش، تلفزيون المنار، تشرين الأول/ أكتوبر 1997. انظر أيضاً: نصر الله، إحياء ذكرى اجتياح نيسان/ أبريل؛ المصدر نفسه، 23 شباط/ فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 138.

(سفر التكوين، 8:17). وفضلاً عن ذلك، توضح الإتيولوجيا التوراتية لكلمة صهيونية، المشتقة من المصطلح صهيون، الأصول الدينية للأيدولوجيا الصهيونية. وقد شكلت صهيون (أو ما يدعى الآن جبل الهيكل)، التي استولى الملك داود عليها في سنة 1000 ق.م.، قلب مدينة داود، وكُرِّمت بوصفها تلة الله المقدسة (سفر المزامير، 6:2). وبعد سقوط القدس سنة 70 ب.م.، أضحت صهيون ترمز إلى أمل إعادة بناء الوطن القومي اليهودي في فلسطين⁽¹⁾. وعلى هذه الخلفية التوراتية بالذات يزعم فينش أنّ نظرية الحق التاريخي في أرض الميعاد تشكل الأساس العقائدي لمطالبة الصهيوني بأرض فلسطين. ولذلك، كلّ ما فعلته الصهيونية هو توطيد هذه النظرية السابقة الوجود وترجمتها إلى عبارات عملانية⁽²⁾.

وهذا الترابط بين الصهيونية واليهودية بين بذاته في أنّ إسرائيل هي البلد الوحيد في العالم الذي يمنح المواطنة وفقاً لمعيار الدين بصرف النظر عن معياري الإثنية أو الجنسية⁽³⁾. وكون إسرائيل مؤلفة من مجموعات إثنية مختلفة مترابطة بتلمودها وتعصبها اليهودي⁽⁴⁾، يؤكد لحزب الله الجوهر اليهودي للصهيونية وإسرائيل. ووفقاً لذلك، لا يشير الحزب إلى إسرائيل ككيان صهيوني فقط، بل ككيان يهودي أيضاً⁽⁵⁾.

(1) فينش، تلفزيون المنار، تشرين الأول/ أكتوبر 1997.

(2) رعد، 9 آذار/ مارس 1998. انظر أيضاً: Litvak, The Islamisation, p. 152 بشأن مقارنة بـ «حماس» التي تردد هذا الرأي: الصهيونية ببساطة كيان عنصري مسؤول عن ترجمة الفكرة اليهودية العدوانية إلى واقع محارب.

(3) فينش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(4) «الموقف»، عدد 25، ص 1.

(5) انظر مثلاً: Speaking Out for Terror, p. 47.

إذا وضعنا هذه الاعتبارات نصب أعيننا، يسهل كثيراً إدراك محاولات حزب الله لتهويد الصهيونية والدولة الإسرائيلية، مثلما يفعل عندما يعلن أنّ أحلام بني إسرائيل انتهت⁽¹⁾. وتتضح هذه المحاولات أيضاً في نقل السمات اليهودية السلبية إلى الصهيونية والمجتمع الإسرائيلي. وأفضل مثل على هذه النزعة ما جاء في إحدى خطب السيد حسن نصر الله الشديدة اللهجة ضد إسرائيل: إذا بحثنا في العالم كله عن أجبين وأحقر وأضعف وأوهى شخص نفساً وعقلاً وأيديولوجية وديناً، فلن نجد غير اليهودي. لاحظوا، لم أقل الإسرائيلي⁽²⁾. طبعاً، لا يعني السيد نصر الله أنّ هذه الصفات لا تنطبق على الإسرائيلي. بالعكس، فهي تحدّد جوهر الإسرائيلي، لكن فقط بقدر ما يرثها من خلفيته اليهودية التي نشأ فيها.

وهناك ميراث يهودي آخر مميّز يستشهد به الحزب بصورة ثابتة وهو استعلاء الإسرائيليين العنصري⁽³⁾. فوفقاً لمعتقداتهم التوراتية، يعتبر الإسرائيليون أنفسهم شعب الله المختار، ولذلك يعتبرون غير اليهود أو الأغيار أدنى منهم عرقياً. وتأمّرتهم أيديولوجيتهم الدينية بمعاملة الأغيار كحيوانات، وهي بالتالي مسؤولة عن عدوانهم⁽⁴⁾. ولذلك فإنّ المجتمع الصهيوني قائم أصلاً على عقيدة الحرب وقتل الأغيار⁽⁵⁾ والأنبياء⁽⁶⁾.

(1) «الموقف»، عدد 52، ص 1.

(2) فيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(3) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(4) محسن، 1 آذار/ مارس 1997.

(5) «العهد»، 7 شباط/ فبراير 1997.

(6) انظر: نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997؛ نصر الله، خطبة عاشوراء، 9 أيار/ مايو 1997.

وبناء على هذا الوصف، يذكر الحزب قيام باروخ غولد شتاين بقتل 29 مصلياً فلسطينياً في المسجد الإبراهيمي بالخليل في شباط/ فبراير 1994 بأنه مثال على حب القتل المتأصل في اليهودية، مقارنة بالصهيونية⁽¹⁾.

واليهود الإسرائيليون، كقوم ملوثون بالعدوان والفساد وسفك الدماء، لا يمكن الوثوق بهم لعقد سلام مع العرب⁽²⁾. ولا يُنسب انعدام جدارتهم بالثقة إلى عدوانيتهم المتأصلة، كما يشهد عليها تاريخهم العنيف بامتياز، فحسب، بل أيضاً إلى خداعهم وغدرهم المشهورين، كما هما بيّنان في القرآن والعهد القديم والعهد الجديد⁽³⁾. فعبادتهم العجل الذهبي خلال غياب موسى أربعين يوماً، وبعد أن أعطوه عهدهم ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ أَخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة: 92]، ونقضهم المتكرر لمواثيقهم مع النبي محمد ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مِرَّةٍ وَهُمْ لَا يَنْقُونَ﴾ * فإِذَا تَثَقَفْتُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ * وَإِذَا تَخَافَتْ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَاَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: 56 - 58] يجعلانهم قوماً مشهورين بنكث العهود والوعود حتى مع الله والأنبياء⁽⁴⁾. وبكونهم كذلك، فإن أيّ عهد يعقد معهم سيخرقونه حالما يعدون العدة للحرب⁽⁵⁾.

معاداة الصهيونية مقابل معاداة اليهودية

بعد التفكير ملياً في نقطة الالتقاء بين اليهودية والصهيونية في فكر

(1) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

(2) المصدر نفسه، 23 شباط/ فبراير 1992، «أمير الذاكرة»، ص 139.

(3) «الموقف»، عدد 32، ص 2.

(4) نصر الله، 23 شباط/ فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 139.

(5) المصدر نفسه؛ نصر الله، يوم القدس، 15 كانون الثاني/ يناير 1999.

حزب الله، يصبح البرهان على تمييز الحزب بين معاداة الصهيونية ومعاداة اليهودية أصعب كثيراً. وتُعزى هذه الصعوبة جزئياً إلى ما كان للدولة الصهيونية من تأثير كبير على فهم حزب الله لليهود، وهو تأثير يتبدى في ميل الحزب إلى إحالة خصائص الإسرائيلي السلبية على اليهود ككل. لكن بما أنّ في الإمكان إسناد الدولة الصهيونية إلى اليهودية في ذهن حزب الله، فإنّ طمس التمييز بين معاداته للصهيونية ومعاداته لليهودية منسوب فوق كل شيء آخر إلى الجذور اليهودية للصهيونية. ولذلك تبرز معاداة حزب الله لليهودية كجزء أصيل من بنيته الفكرية مثل معاداته للصهيونية.

لكن رغم مركزية معاداة اليهودية في بنية حزب الله الفكرية، فإنه لا يمكن استنتاج أنّ هذه المعاداة تجعل الحزب حركة معادية للسامية؛ بل من الخطأ الجسيم ادّعاء أنّ الإسلام المعاصر معادٍ للسامية كما يميل بعض الباحثين إلى اعتبار معاداة العرب والمسلمين للسامية من المسلّمات⁽¹⁾. ومع ذلك، يجب ملاحظة أنّ الخطأ لا ينشأ من أنّ العرب يُعتبرون ساميين أيضاً بفضل انحذارهم من سام بن نوح، بل ينشأ من الدلالات العرقية للمصطلح سامي.

وحتى إذا كان مفهوم معاداة السامية ينطبق على اليهود المنحدرين من سام فقط، فإنّ استخدام المصطلح سامي بدلاً من يهودي يعني ضمناً بالضرورة أنه يلمح إلى انتقاص من اليهود كعرق لا كطائفة دينية.

(1) انظر مثلاً:

Bernard Lewis, *The Arab World Discovers Anti-Semitism*, in: *Anti-Semitism in Times of Crisis*, ed, Sander, L.Gilman and Steven Katz (NY: New York University Press, 1991), pp. 343 - 52, and Sivan, *Islamic Fundamentalism*, pp. 74 - 83.

والعامل الرئيسي الذي ساهم في هذا الخلط بين الاثنين هو أنّ الصهيونيين اليهود يعتبرون اليهود ديناً وعرقاً مجتمعين ولذلك يساوون معاداة اليهودية بمعاداة السامية .

على أيّ حال، لا الإسلام التقليدي ولا الإسلام المعاصر يلعبان اليهود كعرق؛ فالإسلام ينادي بنفسه كدين شمولي لا يعترف بالحدود العرقية والإثنية، بل يلعبانهم كأتباع دين يوبّخه الإسلام بقسوة. وينبع ذم الإسلام لليهود، أو ما اخترت أن أسميه معاداة إسلامية لليهودية، عن تنديده بالعقيدة اليهودية نشأة وتاريخاً وقناعات دينية، لا بالعرق اليهودي. ومع أنّ المعاداة الأوروبية التقليدية للسامية تستمدُّ ذمها لليهود أيضاً من نصوص دينية وتستشهد بالتاريخ الديني اليهودي، فإنّ موضوع ذمها هو العرق اليهودي لا العقيدة اليهودية. وتتضح هذه النقطة في ذم مارتن لوثر لليهود في كراس صدر سنة 1543 تحت عنوان «بخصوص اليهود وأكاذيبهم». ماذا عسى المسيحيين أن يفعلوا بهذا العرق اليهودي الملعون والمرفوض؟ إنهم يعيشون بيننا ونعرف كذبهم وخزيهم وشؤمهم، ولذلك لا نستطيع تحمّلهم.

وقد حَمَلْتُ ملاحظات لوثر، بوصفه مؤسس الإصلاح البروتستانتي، معاني دينية إضافية واضحة أيضاً في تعنيفه لليهود لإساءتهم تفسير نصوصهم الدينية. لكن، في التحليل النهائي، كشفت تسميته لليهود كعرق الطبيعة المعادية للسامية في موقفه منهم.

إذاً، ليس الأساس العقيدي لعداوة حزب الله تجاه اليهود، ولا حطّه من قدر التاريخ الديني اليهودي، ولا حتى استخدامه مصطلحاً دينياً للانتقاص من اليهود عموماً، يميز معاداته لليهودية من معاداته للسامية؛

وإنما مقتته لليهود كطائفة دينية مقارنة بجماعة عرقية، هو الذي يفرق بينهما. وهذا التمييز حاسم؛ ففي حالة المعاداة لليهودية، يُلعن اليهود بسبب معتقداتهم الدينية، بينما يُمقتون في حالة المعاداة للسامية بسبب انتمائهم إلى عرق معين.

ولقد عبّر تشارلز ي. غلوك وروdney ستارك بوضوح، وإن من دون قصد، عن مبررات هذا التمييز في تعريفهما لمعاداة السامية. فبالنسبة إليهما، تشير معاداة السامية إلى كره اليهود واضطهادهم كمجموعة. ولا يُقصد بهذا كره أشخاص يتفق أنهم يعتنقون اليهودية (Jews) بل كره أشخاص لأنهم يهود (Jewish)⁽¹⁾. ويهوديتهم الفطرية لا اقتناعهم باليهودية هي التي تجلب بغضاء الآخرين.

والموضوع الفرعي هنا هو أنّ الشر المتأصل في اليهودي هو بالنسبة إلى المعادي للسامي أمر لا جدال فيه أمّلته عليه أصوله العرقية. وبالنسبة إلى المعادي لليهودي، فإنّ طبيعة اليهودي الشريرة أمر مكتسب من دينه اليهودي، وبالتالي يمكن إبطالها بتنصّله من عقيدته (طبعاً شرط ألا يكون معتقاً الصهيونية). ولعل أقرب ما يكون إلى إثبات رسمي لهذا الاستنتاج هو قول رعد إنّنا لا نستطيع القول إنّ هذه المجموعة الدينية ولدت شريرة. لا أحد يولد شريراً. ومصدر الشرّ في اليهودية المنحرفة يكمن في توهمها التفوق العرقي⁽²⁾. واليهود ليسوا أشراراً لأنهم يهود بل لأنهم يوافقون على يهودية منحرفة وعنصرية.

(1) Charles Y. Glock and Rodney Stark, Christian Beliefs and Ant-Semitism.

(2) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

على الرغم من هذه الفوارق المفاهيمية، فإنه لا يمكن إغفال أوجه التشابه بين معاداة السامية ومعاداة اليهودية. والسمتان الغالبتان في المعاداة الإسلامية لليهودية والمتطابقتان بوضوح مع المعيارين المحددين لمعاداة السامية هما: تشبيه اليهود بالشیطان⁽¹⁾ ونسبة مؤامرة عالمية على الله والبشرية إليهم⁽²⁾. ولذلك، فإنّ معاداة حزب الله لليهودية مهينة لليهود مثل المعاداة التقليدية للسامية، إنّ لم يكن أكثر.

الجدور الإسلامية لمعاداة حزب الله لليهودية

رغم أنّ الصهيونية واليهودية مترادفتان في قاموس حزب الله، فإنّ نقطة الالتقاء الناتجة بين معاداة الحزب للصهيونية ومعاداته لليهودية لا تجعل الأخيرة مشروطة بالأولى. وبينما قد يكون هناك بعض الصحة في الزعم الذي طرحه بعض العلماء من أنّ الصراع مع الصهيونية هو السبب الرئيسي لمعاداة العرب للسامية⁽³⁾، فمن الملائم أكثر، في حالة الإسلام المعاصر وحزب الله خاصة، القول إنّ الصهيونية تؤثر كثيراً على معاداة لليهودية موجودة مسبقة وكامنة. وعلى الرغم من صعوبة البت في هذا، ولا سيما أنّ حزب الله يعزو ولادته إلى احتلال إسرائيل للبنان وبالتالي إلى الصهيونية، فإنّ معاداة حزب الله لليهودية مفصولة عن الصهيونية بقدر ما الإسلام معادٍ لليهودية بقوة.

مثل هذا التوكيد يتحدى تشديد برنارد لويس على أنّ المعاداة

Lewis, p. 230 and Harkabi, p. 346.

(1) كما عرّفها:

Lewis, p. 347.

(2)

Harkabi, p. 227.

(3) انظر مثلاً:

الإسلامية التقليدية لليهودية لا تشبه المعاداة الإسلامية والعربية للسامية في عصرنا الراهن. فكما طرح لويس، أبدى الإسلام التقليدي نوعاً عادياً من التحامل الذي وُلد في أغلب الأحيان اضطهاداً عادياً أو تقليدياً على نحو متميز عن المعتقدات المؤمنة بالأرواح الشريرة وعن الأوهام التأميرية التي تسمُّ المعاداة المسيحية للسامية، التي عكس العالم العربي والإسلامي صورتها لاحقاً⁽¹⁾.

في المقام الأول، وفي ضوء الأسباب المذكورة أعلاه، يرتكب لويس الخطأ الحاسم بتسمية المعاداة الإسلامية لليهودية معاداةً للسامية. وفي المقام الثاني، يرتكب لويس خطأ لا يقل جسامته عندما يصف الإسلام التقليدي بأنه أكثر تسامحاً تجاه اليهود والمعتقد اليهودي من الإسلام المعاصر، ملمحاً إلى أنّ الصهيونية هي سبب المعاداة العربية - الإسلامية للسامية.

ورغم أنّ الصهيونية بغیضة إلى حزب الله، فإنّ الحزب يصرُّ على عدم وجود صلة بين نفوره الشديد من اليهودية ومقتته للصهيونية، وهو بالتالي ينفر من اليهودية بصرف النظر عن وجود الصهيونية. وكما هو مبين في القرآن والعهدين القديم والجديد من غابر العصور، أظهر اليهود باستمرار طبيعتهم الشريرة في جوهرها. ويعبّر الشيخ نعيم قاسم عن هذا الرأي باقتضاب: يثبت تاريخ اليهود أنهم قوم أشرار في أفكارهم، بصرف النظر عن الطرح الصهيوني. فمنذ بداية وجودهم أثاروا الشقاق بين الناس حيثما ذهبوا⁽²⁾. وبالنسبة إلى السيد عباس الموسوي، فإنّ هذا التفسير القرآني للتاريخ اليهودي دليل على واقع أنّ المشكلة مع اليهود لا

(1) Lewis, p. 346.

(2) عباس الموسوي، ذو الحجة 1406، أمير الذاكرة، 1997.

تكمُن في احتلالهم للبنان، ومن المرجح أنها لا تكمن في اغتصابهم لفلسطين أيضاً، وإنما في عقيدتهم الدينية⁽¹⁾.

استناداً إلى هذين التصريحين وإلى آيات قرآنية متعددة، يمكن طرح نظرية أنّ الصهيونية دفعت إلى الواجهة بمعادة حزب الله المستترة لليهودية، وهي معادة متجذرة في تقليد إسلامي معادٍ لليهودية بحدّة⁽²⁾. ومن ثم، فإنّ المعادة الإسلامية المعاصرة لليهودية مجرد تعبير مسيَّس (وإن يكن غير مجرّد في أيّ حال) ومتشدّد عن المعادة الإسلامية التقليدية لليهودية، التي تبدو، من زاوية تفسير قرآني دقيق، مشمّزة من اليهود مثل معادة الإسلام المزعومة للسامية، ومعادة حزب الله لها استطراداً.

وإذا شئنا استخدام معيار لويس بشأن معادة السامية، فإنه سيقودنا إلى الاستنتاج المحتوم وهو أنّ المعادة الإسلامية لليهودية تشبه معادة السامية كثيراً من حيث إنّ كليهما تشبهان اليهود بالشياطين، وتتهمانهم، وفق آية قرآنية واحدة على الأقل، بالتآمر على الإنسانية. وسيحاول البحث التالي توضيح عداة الإسلام الشديد تجاه اليهود بدرس عدة آيات قرآنية تتعلق باليهود أو بني إسرائيل⁽³⁾. وسيكون غرض تحليل محتوى كهذا إثبات أنّ معادة حزب الله لليهودية لا تتوقّف على الصهيونية، رغم أنها تتأثر بها إلى حدّ بعيد.

(1) عباس الموسوي، ذو الحجة 1406، أمير الذاكرة، 1997.

(2) على الرغم من وجود العديد من بيانات حزب الله التي تتطابق مع هذه الآيات القرآنية، لكن زيادة في الحيلة، طلبت من مسؤولين في حزب الله مراجعة هذه الآيات فوافقوا على تطابقها مع آراء حزب الله بشأن اليهود.

(3) لن يستخدم تفسير الأحاديث المتعلقة باليهود هنا لسبب بسيط هو أنّ حزب الله لا يذكر أيّ حديث في تشبيهه لليهود بالشياطين، لكنه يعتمد حصراً على آيات قرآنية.

في ما يلي الآية الأشد تأثيراً في النفس في هذا الصدد، والمرددة كثيراً على لسان الحزب كدليل على عداة القرآن لليهود⁽¹⁾ :

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا
وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي ذَلِكَ
بِأَنَّهُمْ قَيْسِيَّةٌ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82].

تبين هذه الآية بوضوح شديد مقت الله الكبير لليهود. فبوصفهم القوم الذين يظهرون أقصى عداوة للمؤمنين المسلمين، يوضح أنهم ألد أعداء المسلمين. وينطوي هذا الوصف لهم على اعتبار الله لهم أنهم ألد أعدائه، لأنّ عدو الذين يؤمنون بالله ويمثلون وحيه هو عدو الله بالتأكيد.

هذا التصوير لليهود معبر عنه في آيتين أخريين ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا
لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى
لِلْمُؤْمِنِينَ * مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ
لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 97، 98]، حيث يقول الله إنه عدو لمن كان عدواً
لجبريل. ويُعتقد عند المفسرين أنّ اليهود هم المقصودون في ضوء
اعتبارهم جبريل عدواً لهم. وعلى أساس هذا النص بالذات يصور حزب
الله اليهود قوماً تسري في دمائهم عداوة للبشرية⁽²⁾، والأسوأ من ذلك
أنهم أعداء الله والرسول، فضلاً عن كونهم أعداء للجنس البشري⁽³⁾.

وتتضمن الآية المذكورة أعلاه أيضاً مساواة اليهود بالمشركين من
حيث يُنعت كل منهما بعدو المؤمنين في وقت واحد. وهذا الاستدلال

(1) أنظر مثلاً: Open Letter, p. 171؛ نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني/يناير 1998.

(2) حسين الموسوي، 21 آب/أغسطس 1997.

(3) نصر الله، 8 آب/أغسطس 1997.

مؤيد بالآية 51 من سورة النساء التي تتهم اليهود بأنهم يؤمنون بالأوثان ويزعمون أن المشركين أهدى سبيلاً من المؤمنين. وفي آية أخرى ﴿وَلَنَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحَّزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 96]، يشبهون بالوثنيين على نحو واضح تماماً إلى حد أنهم يُعتبرون: أحرص الناس على الحياة بل أحرص من المشركين. وكما نوقش من قبل، يفسر الحزب عدم الرغبة في الموت كمظهر لسمة الجبن المذمومة كثيراً والتي ينسبها حزب الله إلى الإسرائيليين. وإظهار اليهود درجة من هذه السمة المرذولة أعلى مما يُظهره الوثنيون الملعونون يؤكد التساوي بين الجماعتين.

تكمن المضامين الأخلاقية لهذه الآيات، وهي مضامين بعيدة الأثر، في الحط من شأن اليهود إلى مستوى الكافرين بالله. لكن ليس هذا الاستدلال وحده هو الذي يحث السيد حسن نصر الله على الاستشهاد بإشارة القرآن إلى كفر اليهود. فتشديده على أن الله طبع الكفر على قلوبهم⁽¹⁾ يلمح إلى الآية 88 من سورة البقرة التي تشير إلى بني إسرائيل: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾.

وكان كفر اليهود ومساواتهم بالمشركين إلى عصيانهم الله ورسله، الأمر الذي جلب عليهم غضب الله:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: 87].

هذه الصفات الثلاث، الكفر والعصيان والعدوان، موضوعات

(1) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

مكررة في القرآن كما يبرهن تعدد المرات التي رفض فيها اليهود آيات الله والوحي الذي حمله إليهم رسوله. وفي ما يتعلق ببني إسرائيل، يقول القرآن موبّخاً:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِّقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: 87].

ومع أنّ بني إسرائيل كانوا قد تلقوا من موسى الوصايا العشر والشريعة، فقد خانوه بعبادة عجل ذهبي صنعوه فيما كان (موسى) على جبل الطور ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ أَخَذْتُمُ الْعِجَلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ * وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة وأسمعوا قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين﴾ [البقرة: 92 - 93]. وبشفاعة موسى، غفر الله لهم، إلا أنّ كفرهم وعصيانهم لآياته استمرّاً بقوة، ولو أنهم تمسكوا بالتوراة - والله يوبّخهم على عدم تمسكهم بها ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 66] لما رفضوا عيسى ثم محمداً اللذين بشر بهما النبي موسى، كما تنوه الآية التالية:

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 89].

وفوق ذلك، نكثوا باستمرار عهودهم مع النبي محمد، كما جاء في الآية 56 من سورة الأنفال، وحاربوه في معركة خيبر حيث هزمهم.

على هذه الخلفية التاريخية والدينية بالذات يمكن اعتبار كفاح حزب الله ضد إسرائيل استمراراً لصراع النبي محمد مع يهود عهده؛ بل، يتخلل العديد من مهرجانات حزب الله هتاف رائع يقول: «خير خير يا يهود جيش محمد سوف يعود». وتدلل المقارنة بين معركة خيبر ومقاومة الاحتلال الإسرائيلي على الصورة التاريخية التي يستخدمها الحزب في وصفه لصراعه مع إسرائيل. وقد كان اليهود معارضين للإسلام بحقد شديد حتى قبل اتضاح صهيونيتهم. وما احتلالهم فلسطين ولبنان إلا امتداد لعدائهم العنيد للمسلمين وتأكيدهم لاستعلائهم العرقي الراسخ.

ومثلما ينسب حزب الله عدوان إسرائيل على العالم العربي - الإسلامي إلى مفهوم الإسرائيليين بأنّ العرب والمسلمين أدنى منهم دينياً وثقافياً وعرقياً، هكذا يفسّر السيد حسن نصر الله رفض يهود ما قبل الصهيونية ما أُوحي إلى النبي محمد بأنه ردٌّ عنصري مقولب من جانبهم. فعندما اكتشفوا أنّ محمداً نبي عربي هاشمي لا واحد من بني إسرائيل، دفعتهم عنصريتهم إلى محاربه⁽¹⁾.

ومع أنّ القرآن لا يصف اليهود كعنصريين، فإنّ تصوير حزب الله لهم على هذا النحو ميسّر بتطابق العرق والدين في اليهودية. فالتوراة والتلمود يلقنان بني إسرائيل أنّ الآخر دون مستوى البشر وخلق كي يخدمهم، هم شعب الله المختار، وبذلك يجعلان المسلمين والمسيحيين عبيداً لهم⁽²⁾. ولذلك، فإنّ اليهودية دين إقصائي عرقياً ومؤمن بتفوق بني إسرائيل وذريّاتهم على الأعراق والديانات الأخرى.

(1) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

(2) حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997؛ نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني/يناير 1998؛ «سمّ وعسل»، شباط/ فبراير 1996؛ رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

لكن من غير المرجح أن يعارض حزب الله الزعم بأن معارضة اليهود للنبي محمد كانت نتاج غطرستهم وغدرهم المتأصلين بقدر ما كانت ناتجة من عنصريتهم الفطرية. ويتعزز هذا الافتراض بما يورده الحزب من نقض اليهود لمواثيقهم مع أنبيائهم هم ورسولهم هم، الذين كانوا من العرق ذاته⁽¹⁾.

ويبين القرآن هذا إلى حد بعيد في الآية 100 من سورة البقرة:

﴿أَوْكَلَمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ومثله

ما ورد في الآية 93 من السورة نفسها التي يوبخ الله فيها بني إسرائيل بسبب نقضهم عهدهم مع موسى. فلا غرابة إذاً في أن يُظهر قوم يخونون أنبياءهم ويفترون عليهم في كتبهم المقدسة هذا المستوى من العداوة لنبي الإسلام الهاشمي⁽²⁾.

ويتكرر موضوع العدوان اليهودي في خطاب حزب الله الفكري كتكرر موضوعي الخداع والخيانة اليهوديين. ويردد الحزب إشارة القرآن المتكررة بشأن دأب اليهود على قتل الأنبياء كمثال على فسادهم وعدوانهم الذي لا نظير له⁽³⁾. فوصفهم بقتلة الأنبياء والرسول مستمد من عدة آيات قرآنية مثل ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامِ وَجَدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلِهَا قَالَ

(1) كما في: نصر الله، يوم القدس، 15 كانون الثاني/يناير 1999؛ المصدر نفسه، 23 شباط/فبراير 1992، أمير الذاكرة، ص 139.

(2) المصدر نفسه، 8 آب/أغسطس 1997.

(3) انظر مثلاً: نصر الله، 8 آب/أغسطس 1997؛ المصدر نفسه، خطبة عاشوراء، 9 أيار/مايو 1997؛ «سمّ وعسل»، 7 آب/أغسطس 1994؛ نصر الله، 16 شباط/فبراير 1999، بشأن مثل هذا التصوير.

أَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ
وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبِ اللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ
بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿البقرة: 61﴾
وَمَا نَقَضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ
قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿النساء: 155﴾،
و﴿وَحَسِبُوا إِلَّا تَكُونُ فِتْنَةً فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا
كَثِيرٌ مِّنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 71]، وهذا غيظ من
فيض، وهي الآيات التي تعيب على اليهود قتلهم للرسول، بالإضافة إلى
الآية التالية: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا
صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أَخْتَلَفُوا فِيهِ لِفِي سَكِّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَنْبَاعَ
الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء: 157].

وفي ضوء عصيانهم وكفرهم وعدوانهم تجاه رسل الله، جلب
(اليهود) على أنفسهم لعنة الله، كما هو مبين في الآية 13 من سورة
المائدة. كما استشهدنا أعلاه بالآية 88 من سورة البقرة حيث يعلن الله لعنته
على بني إسرائيل بسبب كفرهم. وحتى داود وعيسى لعنا بني إسرائيل
لعصيانهم وعدوانهم ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ
وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [المائدة: 78].

وككل من تنزل عليه لعنة الله، فإن مصير اليهود إلى الجحيم. ومثل
هذا العقاب مذكور في الآية 86 من سورة المائدة التي هي استمرار للآية
التي تميز اليهود من المسيحيين وتساويهم بالمشركين. وبعد أن تُذكر
تقوى المسيحيين ويُلمح إلى أنهم سيجزون بحياة خالدة في الجنة في
الآيات التي تتوسط تينك الآيتين، تؤكد الآية 86 أن الذين يكفرون
بالإيمان ويكذبون بـ «آياتنا» سيكونون من أصحاب الجحيم. وهذه إشارة

إلى اليهود والوثنيين فقط؛ لأنهم هم الذين يوضعون في مقابل المسيحيين في الآية 82. ويعزز هذا الاستنتاج تصويرهم في آيات أخرى بأنهم الذين يرفضون رسل الله وآياته، كما في الآية 41 من سورة المائدة التي تشدد على أن المنافقين واليهود سيكابدون عقاباً شديداً في الآخرة، أي في جهنم.

ولذلك، فإن رفض اليهود لرسول الله جعلهم كفرة عند الله وساواهم بالمشركين. وبكونهم كذلك، جلبوا على أنفسهم غضب الله ولعنته. والنتيجة المنطقية لهذا كله هي أن اليهود أشرار في شرع القرآن، وهذا حكم يقرر مجدداً التسليم الأصلي بتشبيه القرآن لليهود بالأرواح الشريرة.

لكن هذا الحكم ليس قائماً على منطق استدلالي فقط، بل هو راسخ أيضاً في عدة آيات قرآنية تسم اليهود صراحة بميسم الشر. فالآيتان 79 و80 من سورة المائدة، مثلاً، تشيران إلى أعمال بني إسرائيل الشريرة، بينما تتهمهم الآية 51 من سورة النساء بإيمانهم بالشر. وتتساءل آية أخرى ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: 63]: لماذا أحبارهم لا يمنعونهم عن النطق بكلمات آثمة، وتختتم بأن أعمالهم فاسدة أساساً؛ بل إنهم حتى مقرونون بالشياطين في الآية 102 من سورة البقرة من حيث إنهم اتبعوا ما تلتته الشياطين على ملك سليمان.

ويتردد صدى وصف القرآن لليهود بأنهم أشرار على لسان حزب الله إلى حد أن رعد يتكلم على مصدر الشر في اليهودية⁽¹⁾، ويصور الشيخ

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

نعيم قاسم اليهود كقوم خبثاء في أفكارهم⁽¹⁾. ولا يُستثنى في هذين القولين أيُّ جزء من اليهود من صفة الظلم. لكن ثمة آية قرآنية واحدة على الأقل تستثني جزءاً من الطائفة اليهودية من صفة الشر، كما في الآية 66 من سورة المائدة التي تصرح بأن ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾.

إلا أن الإشارة إليهم كثيراً بـ اليهود وبني إسرائيل في الآيات السالفة الذكر، وكذلك في آيات أخرى كثيرة، تقود إلى استنتاج لا مفر منه هو أن هذا الفريق الذي ليس أثيماً قليل العدد إلى حد أنهم لا يستحقون استبدال «أل» التعريف بكلمة كثير حيثما يوصمون بالشر. وطبقاً لذلك، فإن كلمة كثير تعني عملياً الأغلبية الساحقة. والآية 46 من سورة النساء تعزز هذه النقطة: ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ - علامة واضحة على أن أقلية منهم فقط ليست من الكافرين الآثمين.

ومن ناحية أخرى، من الممكن جداً أن يكون الفريق من أهل الكتاب الذي يتبع الصراط الصحيح، وقد أُشير إليه في الآية 66 من سورة المائدة، مكوناً من المسيحيين فقط، بينما الكثيرون الآثمون قد يكونون إشارة ضمنية إلى أهل الكتاب الذين يتفق أنهم يهود. وهناك تفسير مختلف للآية 46 من سورة النساء أيضاً يشير في الاتجاه نفسه. وبعض المترجمين للقرآن مثل مولوي شير علي ومحمد شاكر يفسر عبارة ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ بأنها تعني: «أن إيمانهم قليل» بدلاً من «فلا يؤمن إلا قليل منهم». ووفقاً لهذا التفسير المغاير، يُعتبر اليهود كلهم، بلا استثناء،

(1) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

غير مؤمنين. لكن في التحليل النهائي، سواء اعتمد التفسير الأول أو التفسير الأخير لهاتين الآيتين، يبقى المعنى المتضمن هو نفسه: القليلون من اليهود، إن وجدوا، ينظر الله إليهم بعين الرضا.

وهذه الحجة مدعومة أيضاً بالآية التالية، التي استشهد بها السيد حسن نصر الله في أحد مهرجانات الحزب⁽¹⁾:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلِيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [المائدة: 64].

وبمعزل عن كلمة اليهود في بداية الآية، التي تدل على أن اليهود كلهم تقريباً آثمون، ثمة عناصر أخرى في الآية تشير إلى مثل هذا التعميم. وكما في الآية 66 من سورة المائدة، فإن الفحوى الحقيقية لكثير منهم هي الأغلبية الساحقة منهم، وذلك يعني أن اليهود كافة كانوا في عهد النبي سفهاء وكافرين.

غير أن التعميم لا يتعلق بيهود عهد النبي محمد فقط، بل يتعلق بجميع اليهود عبر التاريخ. وهذا واضح في قول الله إنه ألقى بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة. وبعبارة أخرى: سيبقى مقت الله لهم قائماً حتى نهاية الزمن؛ بسبب فسادهم المتناقل عبر التاريخ. ويمكن إدراك هذا الاستنتاج أيضاً بقسم من الآية: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾، إذ تتضمن دوام لعنة الله عليهم بسبب عدوانهم المستمر. وذلك

(1) نصر الله، 8 آب/ أغسطس 1997.

يعني أنّ يهود الأمس واليوم والأجيال المقبلة هم بالضرورة من بين الملعونين والبُغضاء وأشباه الشياطين عموماً في القرآن. وطبقاً لهذا التفسير القرآني، لا فرق بين يهود ما قبل الصهيونية واليهود غير الصهيونيين واليهود الصهيونيين - وهذا استنتاج يضيفي مزيداً من التصديق على النظرية الأساسية القائلة: إنّ معاداة حزب الله لليهودية ليست نتاجاً الصهيونية.

وفي وسع المرء وضع نظرية مؤداها: أنّ هذه الآية هي بالنسبة إلى حزب الله برهان واضح على علم الله بصهيونية اليهود من حيث إنها تجزم بـ ﴿وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً﴾. وفي أغلب الاحتمالات، إنّ إشارة السيد عباس الموسوي إلى نزوع اليهود إلى إلحاق الأذى بالناس⁽¹⁾، وهي إشارة نابعة من هذه الآية على الأرجح، محاولة لإسناد الصهيونية اليهودية - التي هي أحد مظاهر مثل هذا الأذى - إلى سمة أو فطرة يهودية بدائية. وبإلقاء نظرة فاحصة يتبين أنّ هذا النزوع إلى السعي في إلحاق الأذى أو [بذل] الجهد للإفساد، كما ترجمه مفسرون آخرون للقرآن، يتناسب كثيراً مع ذلك المعيار الآخر لمعاداة السامية وبالتالي للمعاداة الإسلامية اليهودية: إسناد مؤامرة عالمية ضد البشرية إلى اليهود.

ويمكن استخلاص التلميح إلى مثل هذه المؤامرة من المصطلحين: يسعي وإلحاق أذى/ إفساد. فبقدر ما يدلّ مصطلح «يسعي» على جهد ناشط، ويدلّ مصطلح إلحاق الأذى أو «إفساد» على إنزال أذى أو شرّاً بالآخرين، يمثل الوصف القرآني لليهود كقوم يسعون (أبداً) للفساد في الأرض جهداً ناشطاً ومنسقاً من جانب اليهود لإلحاق شرّاً أو أذى

(1) عباس الموسوي، ذو الحجة 6014، أمير الذاكرة، ص 197.

بالآخرين . وعلاوة على ذلك ، بقدر ما هذا الأذى موجه إلى الأرض بكاملها ، فإنّ البشرية هي هدف شرّ اليهود . ويعني هذا الجهد الناشط والمنسق لجعل الشر يحل بالأرض كلها أنّ اليهود يتآمرون على الإنسانية .

وفي حين أنّ موضوع المؤامرة اليهودية العالمية محصور أساساً في نقد الحزب القاسي للمخطط الصهيوني ، فإنّ المحرقة (الهولوكوست) تُعتبر في خطاب حزب الله الفكري مثلاً آخر على المؤامرة اليهودية ضد الجنس البشري . وهذا الاتهام مهمّ على نحو خاص ؛ لأنّه ينمُّ عن نية الحزب كشف تحويل اليهود إلى ضحايا كواجهة مصممة لاستدراج عطف العالم على قضية وطن قومي لليهود في فلسطين ، ولاستغلال المحرقة كوسيلة لإقلاق الشعور الجماعي في العالم . وكما تساءل السيد حسن نصر الله ، لماذا يختار الله اليهود من بين 40 مليون إنسان من جنسيات وديانات أخرى [قُتلوا في الحرب العالمية الثانية] ليبقوا قضية تستدعي اعتذارات وتعويضات من حكومات مختلفة⁽¹⁾ ؟

ترتكز تسمية حزب الله للمحرقة بأنّها مؤامرة يهودية على حجتين رئيسيتين . الأولى هي قوله : إنّ الستة ملايين يهودي الذين يُفترض أنّهم قُتلوا على أيدي النازيين رقمٌ مبالغ فيه كثيراً⁽²⁾ . ولذلك ، يشجب الحزب التهمة التي وجهت إلى المؤلف الفرنسي لكتاب «الأساطير المؤسّسة للسياسة الإسرائيلية» ، روجيه غارودي ، الذي قُدّم إلى المحاكمة

(1) نصر الله ، يوم القدس ، 24 كانون الثاني / يناير 1998 .

(2) فنيش ، 15 آب / أغسطس 1997 ؛ «سمّ وعسل» ، شباط / فبراير 1996 ؛ نصر الله ، يوم القدس ، 24 كانون الثاني / يناير 1998 .

بسبب إعلانه أنّ عدد اليهود الذين قتلهم النازيون أقلُّ كثيراً من 6 ملايين⁽¹⁾.

والحجة الأخرى قول الحزب إنّ المحرقة كانت مختلفة أو منظمّة من قبل اليهود، وهذه حجة مصنّفة كمعيار آخر من معايير معاداة السامية. ويرى مؤيدو الرأي الأول، مثل السيد نصر الله، أنّ اليهود لم يستطيعوا قطُّ إثبات وجود أفران الغاز الشهيرة، فلا دليل يشير إلى أنّهم قُتلوا على أيدي النازيين فعلاً⁽²⁾. ويتردّد هذا الرأي على لسان مسؤول آخر في الحزب يوضح أنّ اليهود الذين ماتوا خلال الحرب العالمية الثانية كانوا مجرد جزء من 160 ألف مدني قضوا نتيجة القصف الأميركي لألمانيا. وجرى وقتذاك استغلال جثث القتلى من قبل اليهود، الذين ادّعوا أنّها مخلفات أفران الغاز⁽³⁾.

وثمة آخرون في الحزب يتهمون بعض اليهود بالتعاون مع النازيين على قتل إخوانهم⁽⁴⁾. وكما أوضح رعد، مما نعرفه عن اليهود، وعن الأعيبهم وحيلهم، فإنّنا لا نستبعد مشاركتهم في التخطيط للمحرقة⁽⁵⁾. وهم، في أقل تقدير، أعدّوا المقدّمة التي حرّضت النازيين على أعمال القتل؛ بحيث استطاعوا خدمة مشروع استيطانهم في فلسطين⁽⁶⁾. وسواء دبر اليهود المحرقة أو مهّدوا لها لخدمة مشروعهم الصهيوني، فإنّ

(1) نصر الله، يوم القدس، 24 كانون الثاني / يناير 1998.

(2) نصر الله، يوم القدس، شباط / فبراير 1998؛ «سمّ وعسل»، شباط / فبراير 1996.

(3) «سمّ وعسل»، شباط / فبراير 1996.

(4) رعد، 9 آذار / مارس 1998؛ فنيش، 15 آب / أغسطس 1997.

(5) رعد، 9 آذار / مارس 1998.

(6) المصدر نفسه.

تمكنهم من جعل العالم كله يصدق أنهم ضحايا حقاً يجعل كلا العاملين يبلغان مبلغ المؤامرة اليهودية العالمية ضد الجنس البشري .

اليهودية كانهراف عما أنزل على موسى

بقدر ما يصدر إضفاء حزب الله صفة الشرّ على اليهود عن الآيات القرآنية لما في تاريخهم من عدوانية وكفر وغشّ ونزوع إلى التآمر، فإنّ الحزب يضيفي هذه الصفة في الواقع على قناعاتهم الدينية، التي يُعتقد أنها السبب الأساسي للفساد اليهودي . ولذلك فإنه ينسب إلى اليهودية مسؤولية إفساد أتباعها . لكن لا يجب الخلط بينها وبين ما أنزل على موسى، وهو ما يمثل اليهودية الحقيقية في نظر حزب الله؛ فاليهودية المنحرفة المزيفة هي التي في موضع الذم من الحزب، وهي بالتالي أساس معاداته لليهودية⁽¹⁾ .

إنّ نظرية الحزب بشأن الانحراف اليهودي مثبتة في عدة آيات قرآنية دالة على أنّ اليهود حادوا عما أنزل على موسى وزيفوه بعد أن احتوته التوراة . ففي الآية 66 من سورة المائدة مثلاً، يُلعن اليهود لعدم تمسكهم بالتوراة والإنجيل وجميع ما أنزل إليهم من ربهم . ولم يكن توانيهم عن التمسك بالتوراة، التي بشرت بمجيء عيسى ومحمد، نتاج رفضهم للوحي الذي نزل بعد موسى فحسب، بل كان أيضاً نتاج عدم امثالهم لكتابهم هم قبل أيّ كتب أخرى .

يضمُّ القرآن عدة آيات تشير إلى أنّ اليهود أخفوا حقيقة نصوصهم

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998؛ فياض، 18 شباط/ فبراير 2000؛ حسين الموسوي، 21 آب/ أغسطس 1997 .

الدينية. فالآيات التي تلي الآية 40 من سورة البقرة التي تخاطب بني إسرائيل، تنذرهم الآية 42 بآلا يستروا الحق بالباطل وألا يخفوا الحقيقة وهم يعرفون (ما هي). بل إنّ قسماً من الآية 91 من سورة الأنعام يظهر صراحة أكبر في هذا الصدد: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبَدُّونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ نَعَلَّمُوا أَنْتُمْ وَلَا ءَابَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾.

وفوق إخفائهم المتعمد لأجزاء من العهد القديم وتجزئتهم لمحتوياته، يُتهم اليهود أيضاً بتغيير جوهره من خلال عملية تشويه وتزييف. فالآية 75 من سورة البقرة تتحدث عن فريق منهم (بني إسرائيل) سمع كلام الله وحرّفه عمداً بعد أن فهمه.

وفي سياق مماثل، يؤكد قسم من الآية 13 من سورة المائدة: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾. ويتردد ذلك في الآية 46 من سورة النساء التي تؤكد بلا لبس: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾. وإلى جانب هاتين الآيتين، تتضح في الآية التالية هوية المشار إليهم: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: 79].

لكن على الرغم من تكرار الانحراف اليهودي في القرآن، يبقى متى بالضبط انحرفت اليهودية عن شكلها الأصلي والصحيح نقطة فيها نظر. ففياض يخمن أنّ الانحراف عن رسالة موسى حدث في الفترة الفاصلة بين نبوة عيسى ونبوة محمد. وتقوده إلى هذا الاستنتاج إشارة القرآن إلى بني إسرائيل من عهد موسى إلى عهد عيسى، وإشارته إليهم كيهود في

زمن محمد. وكما فسّر فياض، فإنّ حلول العبارة الأخيرة محلّ العبارة الأولى يدل على تحوّل بني إسرائيل عن توراتهم⁽¹⁾، الأمر الذي يفترض أنّه جعل الله يدعوهم باسم آخر. ولا يُعرف لماذا انتظر الله حتى رفضوا وحي عيسى ليسمّيهم يهوداً، بينما كانوا قد أغضبوه قبل ذلك بوقت طويل.

ومع ذلك، لا تنكر نظرية فياض أنّ الله لعن بني إسرائيل، أو أنهم كانوا مفصولين عن الذهنية اليهودية الشيطانية، الموصوفة في القسم السابق، بل إنهم أبلوا فقط بلاء أفضل قليلاً من اليهود إلى حد أنّ بعض الآيات في القرآن لا تعمّم القول إنّ جميعهم كانوا غير مؤمنين. ومع أنّ فياض لا يقدم أيّ مثل، فبوسع المرء افتراض أنّ الآية التالية تعبّر عن حجته:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ فَثَامَتَ طَائِفَةٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتَ طَائِفَةٌ﴾ [الصف: 14].

إذا كان هذا معيار فياض للتمييز بين بني إسرائيل واليهود، فإنه يترتب على ذلك منطقياً أنه يفسر الآية 66 من سورة المائدة والآية 46 من سورة النساء بالطريقة المشار إليها أعلاه، التي لا تستثني أيّاً من اليهود من تهمة الكفر. ويأتي هذا الافتراض أيضاً من مساواته اليهود بالانحراف. فإذا كان اليهود حفدة بني إسرائيل الضالّين، فلا يمكن إذاً استثناء أحد منهم من تهمة الكفر.

(1) فياض، 18 شباط/ فبراير 2000.

والنتيجة المنطقية لهذا كله هي أنّ اليهود ليسوا أهل الكتاب الأصليين، كما أعلن رعد⁽¹⁾. ومع ذلك، من غير المرجح أن يجادل رعد، أو أيّ شخص آخر في حزب الله، في حجة أنّهم أهل كتاب حتى لو لم يكونوا أهل الكتاب الأصليين (أي بني إسرائيل)، وبرغم أنّ كتابهم مزيف⁽²⁾. وفي أيّ حال، لقد نُحِتَت فكرة أهل الكتاب خلال عهد النبي محمد، حين توقف استخدام عبارة بني إسرائيل واستبدلت باليهود. ولذلك كانت فكرة أهل الكتاب منطبقة على المسيحيين واليهود، كما يتضح في الآية القرآنية التالية: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [المائدة: 68].

وفقاً لهذا الأساس القرآني، يتعامل الفقه الإسلامي مع اليهود بوصفهم أهل كتاب، بصرف النظر عن انحرافهم عن اليهودية النقية وعن تصنيفهم المتكرر ككفار. وفي الواقع، هكذا بالضبط يتعامل الفقه الإسلامي مع طوائف دينية أخرى، ومنها المسلمون. فمداولاته لا تميز بين المؤمنين المسلمين وغير المؤمنين، بل تنطبق على كلّ منهم بطريقة متطابقة. وهنا يكمن الاختلاف بين الأيديولوجيا الإسلامية والشريعة الإسلامية؛ فالأولى تتعامل مع الفرد على أساس معتقداته الدينية، بينما تتعامل الأخيرة معه على أساس تصنيفه الديني الأكثر سطحية.

وعلى أسس عقيدية متزمتة، يسمح للذكر المسلم بالزواج من امرأة يهودية حيث تنص الآية 5 من سورة المائدة على إباحة زواج المؤمن من

(1) رعد، 9 آذار/ مارس 1998.

(2) كما يعتقد فياض، 18 شباط/ فبراير 2000.

نساء عفيفات من أهل الكتاب. أمّا بالنسبة إلى حزب الله، فإنّ فكرة التزاوج بين اليهود والمسلمين غير واردة رغم جوازها شرعاً. وهكذا، على الرغم من أنّ الزواج من يهوديات محلل في الشريعة الإسلامية، فإنّه محظور في أيديولوجية حزب الله الإسلامية. وفي هذا الشأن، معاداة حزب الله لليهودية أشدّ حدة من معاداة القرآن لها.

لكن الحزب مجبر في نهاية الأمر على التقيد بأوامر الفقه الإسلامي والاعتراف باليهود بوصفهم من أهل الكتاب، الذين لا يمكن أن يكونوا هدفاً للجهاد فقط لأنّهم موصومون بالشر في القرآن⁽¹⁾. وحزب الله ملزم أيضاً بمنح اليهود، بوصفهم من أهل الكتاب، الحقوق الدينية والقانونية والثقافية والسياسية بموجب الشريعة الإسلامية. ويتجلى هذا في تأكيد فنيش أنّ الإسلام يضمن حقوق اليهود، وإن كانوا منحرفين⁽²⁾، وفي اقتداء الحزب بمعاملة النبي ليهود عهده وبالنموذج الإيراني المعاصر كمثليين على الاحتواء الاجتماعي - السياسي وعلى مأسسة الحقوق اليهودية⁽³⁾.

لكن ما ليس الحزب مرغماً على قبوله هو التفاعل الاجتماعي الوثيق بين اليهود والمسلمين. فالاعتراف القانوني والاحتواء السياسي لا يترجمان في فكر حزب الله إلى اندماج اجتماعي، وهو ما يمكن تلخيصه بأنّه تسامح اضطراري مع قوم ملعونين. ويظهر هذا في إعادة تأكيد الحزب لليهود غير الصهيونيين أنّه مستعدّ، على الرغم من خطاياهم [أو

(1) كما يعتقد فياض، 18 شباط / فبراير 2000.

(2) فنيش، 15 آب / أغسطس 1997.

(3) فياض، 18 شباط / فبراير 2000.

انحرافهم⁽¹⁾، للتسامح معهم بين ظهرائه وأنه لا يعتقد أنّ أيّ أذى ينبغي أن يلحق بهم⁽²⁾.

ويظهر أيضاً في مفهوم «التساكن البارد» بين المسلمين واليهود، كما يتصوره فياض. وبموجب هذا التدبير، يُترك اليهود ليعيشوا بسلام، وذلك لأن الصراع بين الإسلام واليهود هو في أساسه صراع أيديولوجي، في مقابل الصراع الوجودي، كما هي حال الصراع مع الصهيونية. لكن لن يكون هناك تطبيع للعلاقات معهم، ومن هنا برود هذا التعايش.

وعلاوة على ذلك، يحرص فياض على تأكيد أنّ اختيار عبارة التعايش نفسها ينم عن تعذر التوفيق في العلاقات بين الطرفين. ومفهوم التساكن، المشتق من فعل سكن، يدل على سكنى مشتركة بين مجتمعين أو أكثر، وهو ما لا يدل في أيّ حال، في نظر فياض، على تعايش مجتمعي مشترك. والمفهوم الأخير يوحي ضمناً بوجود صفات مشتركة، بصرف النظر عن سكنى مشتركة، تجعلها غير قابلة للتطبيق على اليهود ومقتصرة على المسيحيين⁽³⁾.

(1) قاسم، 17 آذار/ مارس 1998.

(2) فنيش، 15 آب/ أغسطس 1997.

(3) فياض، 18 شباط/ فبراير 2000.

خاتمة

على مرّ الأيام، تحوّل حزب الله من منظمة عسكرية في جوهره إلى حركة عسكرية مع سياسية موحدين ببنية فكرية مؤسسة على مرتكزات دينية - خُلقية وسياسية مختلفة. وكان لا بدّ أن تتفاعل هذه المرتكزات مع واقع اجتماعي - سياسي دائم التغير، الأمر الذي استوجب إعادة صوغها في حالات عديدة. لكن بدلاً من أن تقتضي إعادة الصوغ التخلي عن هذه المرتكزات، فقد اشتملت على جهد جادّ من الحزب للحفاظ عليها كقيم خُلقية مطلقة والتكيف في الوقت نفسه مع تطورات سياسية شتى من طريق نظرة نسبية من الناحية الخلقية.

وهكذا، سعى حزب الله جاهداً لإقامة توازن دقيق بين المثالي والواقعي بطريقة متّسقة نوعاً ما. وفعل ذلك بحصر تكيفه، وأحياناً تقبّله، للواقع في المجال السياسي، مع حصره لأهدافه الاستراتيجية في المجال الفكري. وبواسطة هذه العقلنة المفرطة، استطاع الحزب ضمان بقائه السياسي وتطوير فكره السياسي من دون تعريض مبادئه للخطر أو فقدان تماسكه الفكري - وهذه مهارة تميّز الحزب عن معظم المجموعات

الإسلامية الأخرى التي واجهت الواقع السياسي إمّا بالبقاء متصلبة أيدولوجياً وإمّا بالتسوية على حساب مبادئها.

لذا، يجب أن يراعي تصور دور حزب الله السياسي في المستقبل التفاعل المعقّد بين بنيته الفكرية والتطورات السياسية القريبة. منذ كتابة هذا النص، تجلّت عدة تطورات سياسية كان لها تأثير على الحزب، وفي مقدّمها انسحاب إسرائيل من الأراضي اللبنانية، ما خلا مزارع شبعا المتنازع عليها، بين 22 و 24 أيار/ مايو 2000.

ومع أنّ انتصار حزب الله على إسرائيل حرمه مبرّر وجوده عسكرياً، ومن ثم دوره الجيو - استراتيجي، فقد سارع الحزب إلى توضيح أنّ مقاومته لم تنته. ونفذ حزب الله تهديده بالتصميم على مواصلة نضاله ضد إسرائيل حتى تحرير مزارع شبعا وإخراج المعتقلين اللبنانيين الـ 19 من السجون الإسرائيلية، عندما فجّرت المقاومة الإسلامية عبوتين ناسفتين مستهدفة جنوداً إسرائيليين في مزارع شبعا في تشرين الأول/ أكتوبر وتشرين الثاني/ نوفمبر 2000.

ونالت عمليات حزب الله العسكرية فرصة جديدة للاستمرار عندما أعلنت الحكومة اللبنانية أنّ انسحاب إسرائيل غير كامل. لكن رغم دعوة الدولة اللبنانية إلى استعادة مزارع شبعا وتقديمها دليلاً موثقاً إلى الأمم المتحدة يُثبت، كما يُفترض، على خضوع المزارع للسلطات اللبنانية في الماضي، وهو ما أيده سوريا، فإنّ سكوت الحكومة عن هذه المسألة في السابق يشير إلى دور سوريا في إبرازها.

فمن منظور سوريا، يمكن لمسألة شبعا أن تخدم كورقة ثمينة رابحة في مفاوضاتها مع إسرائيل بتهديد هذه الأخيرة بها إذا لم تُعد مرتفعات الجولان إلى سوريا. وستفعل ذلك على الأرجح بالتخلي عن المزارع

لبنان رسمياً في وثيقة خطية، جاعلة انسحاب إسرائيل من لبنان إذ ذاك انسحاباً غير مكتمل على المستويين الدولي والمحلي. وسيكون لهذا مفعول منح حملة حزب الله العسكرية شرعية دولية لتحرير المنطقة، وهي الشرعية التي يفتقر إليها الآن. ومن شأن تشريع المجتمع الدولي لمثل هذه الحملة أن تؤدي بدورها إلى تصعيد هجمات المقاومة ضد القوات الإسرائيلية في منطقة شبعاء.

وهذا يعني أنّ هجمات حزب الله على شبعاء تخدم المصالح السورية في مفاوضات السلام. لكن لا يُقصد بهذا أنّ الحزب لن يكسب شيئاً من إطالة أمر المقاومة. فبإعطاء حزب الله ذريعة كافية لتوجيه ضربات إلى أهداف عسكرية إسرائيلية، أتاحت مسألة شبعاء للمقاومة الإسلامية فرصة متابعة إضعاف العدو، وضمناً لتحرير فلسطين. والدليل على الاحتفاظ بهذا الدور الجيو - استراتيجي، إلى جانب هجمات الحزب المتفرقة على القوات الإسرائيلية في شبعاء، قيام الحزب بأسر 3 جنود إسرائيليين في مزارع شبعاء في 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2000 واختطاف عقيد إسرائيلي متقاعد في لبنان بعد ذلك بعدة أيام.

ولمّا كان الأسر والاختطاف متزامنين مع اندلاع الانتفاضة (الفلسطينية) مجدداً في 28 أيلول/ سبتمبر، فقد قُصد بهما دعم القضية الفلسطينية، كما أكد السيد حسن نصر الله ذلك بتعهده قبل عملية أسر الجنود بثلاثة أيام فقط بمساعدة الفلسطينيين في انتفاضتهم. لكن رغم تنفيذ عمليتي الخطف في مثل تلك اللحظة الحرجة، فإنّ دقة التخطيط لهما قبل أشهر من الانتفاضة تدلّ على أنهما لم تكونا متوقفتين على اندلاعها. والاستنتاج المنطقي لهذا التأكيد هو أنّ حزب الله كان ينوي إعادة تفعيل دوره العسكري في وضع هادئ نسبياً فيعبر بذلك عن أنّ

انسحاب إسرائيل شبه الكامل من الجنوب لم يفد في تهدئة كفاح الحركة ضد عدوها القديم أو في إخماد تصميمه على تحرير فلسطين .

من ضمن مطالب حزب الله الأساسية لإطلاق الأسرى الإسرائيليين الأربعة، مطلب الإفراج عن 1600 سجين عربي، أغلبهم فلسطينيون، تعتقلهم إسرائيل، وذلك يعيد تأكيد تعهد الحزب بالمساهمة في تحرير فلسطين. وعلاوة على ذلك، استطاع الحزب، من طريق أسر الجنود الإسرائيليين على أرض يدعي أنها لبنانية، مؤازرة الفلسطينيين في السعي وراء قضيتهم من دون أن ينتهك أراضي إسرائيلية ويخاطر بتحميل لبنان تبعات أضخم. وفي الواقع، تمثل عمليتا الخطف اللتان نفذهما حزب الله خطوة رمزية نحو تحرير الرمز الإسلامي، القدس، لكنها لا تشكل خطراً مباشراً على وجود الدولة الإسرائيلية.

وتفسر نية حزب الله إطالة أمد نضاله ضد إسرائيل التحالفات الانتخابية غير المعقولة التي عقدها في الانتخابات البرلمانية في أيلول/سبتمبر 2000، والتي لم تكسبه أصواتاً أكثر ولم تفد صورته الشعبية بوصفه حركة نقية أيديولوجياً. وكان واضحاً أنّ الحزب نزل عند رغبة سوريا عندما قرر في آخر لحظة تبادل أصواته مع إيلي حبيقة، القائد السابق للقوات اللبنانية التي والت إسرائيل في ما مضى، في دائرة بعدا - عاليه، وضمّ إلى لائحته الانتخابية في منطقة بعلبك - الهرمل عضواً سابقاً آخر في القوات اللبنانية.

وفي حين أنّ كلا التحالفين كان مدفوعاً بلا شك باعتبارات البقاء السياسي إزاء الحثّ السوري، فإنّه يجب اعتبار سعي الحزب وراء البقاء المؤسسي أيضاً محاولة منه لضمان استمرار نشاط المقاومة. وكان الحزب، بانحنائه أمام الضغط السوري وتعرض نفسه لتهمة التراخي

الأيدولوجي، يوفر لمقاومته الإسلامية جرعة مجدّدة من الحرية للعمل في الجبهة الجنوبية.

تذكر هذه الاستراتيجية بتحالف الحزب مع «أمل» في انتخابات 1992 و1996 بحثاً من سوريا، وهو التحالف الذي خدم هذا الغرض أيضاً. وكان تحالفه الذي فرضه على نفسه ضمن جميع الدوائر الانتخابية وقتذاك محاولة متعمدة بإتقان للحفاظ على الدرجة الضرورية من الهدوء المطلوب لحرية تحرك مقاومته.

وفي الواقع، تركز العلاقة بين سوريا وحزب الله على مصالح استراتيجية مشتركة. ولذلك، على الرغم من أنّ سوريا حاولت كبح نمو الحزب في الماضي، فمن غير المرجح أن تسعى لتدميره في المستقبل وهو الذي يوفر لها ورقة قيمة رابحة في مفاوضات السلام مع إسرائيل. ووفقاً لذلك ستواصل سوريا تزويد الحزب بالدعم السياسي اللازم للسعي وراء تطلعاته العسكرية. وسيواصل الحزب بدوره التغاضي عن السقف السياسي السوري باعتباره الثمن الذي يجب أن يدفعه من أجل استنزاف إسرائيل.

وإلى جانب إخضاع الأهداف السياسية المحلية للأهداف الجيو - استراتيجية العسكرية، كما تجلّى في الرضوخ للمصالح السورية في الانتخابات البرلمانية، تجلّى ذلك الإخضاع أيضاً في عدم سعي الحزب لتقلد منصب وزاري في إدارة الحريري الجديدة التي شكّلت في تشرين الأول/ أكتوبر 2000. وخلافاً لعلاقته مع إدارة الحريري السابقة، امتنع من حجب الثقة عن حكومة الحريري الثالثة؛ لكنّه اختار بدلاً من ذلك الامتناع عن التصويت بسبب التحسن المتصوّر في برنامجها السياسي.

ولذلك، لم يكن مردُّ عزوف الحزب عن السعي لمنصب وزارى إلى موقفه من الإدارة الجديدة، بل إلى استراتيجية مقاومته .

وكان يمكن أن يظهر سعي الحزب للإصلاح السياسى والإدارى، كهمّ رئيسى من همومه، فى آية حقيية وزارية يتقلدها. لكن بقدر ما تولد حملة إصلاحية كهذه خصومة للحزب من عدة أوساط سياسية وتقلص، لهذا السبب، الدعم لمقاومته، يعرض الحزب عن الشروع فى محاولة تكلفه أولوية مقاومته فى مآل الأمر .

لكن آياً مما قيل لا يعنى أنّ دور حزب الله السياسى المحلى سيكون أقلّ فعالية مما كان فى الماضى . فالحزب سيواصل سعيه للإصلاح السياسى والإدارى، وإن يكن من خلال الحلبة البرلمانية الأقلّ خطراً . وسيواظب على اندفاعه فى سبيل إزالة الطائفية السياسية وتأسيس ديمقراطية المواطن مكانها، وتنمية المناطق المحرومة، وفى سبيل حملته الثقافية والسياسية ضد تطبيع العلاقات مع إسرائيل فى حال إبرام اتفاقية سلام لبنانية - إسرائيلية .

باختصار، سيكون برنامج حزب الله السياسى برنامجاً علمانياً بصورة أساسية يتوافق كثيراً مع برامج أعمال قوى سياسية يسارية ووطنية . ولذلك، سيبقى حزب الله حزباً إسلامياً على المستوى الفكرى، لكن سيصبح، على الأرجح، حزباً شبه علمانى على المستوى السياسى الوطنى .

وكشكل من أشكال التكيف السياسى، فإنّ الاستراتيجية الثنائية المتمثلة فى حصر ما هو إسلامى فى جوهره وفوق متناول اليد فى المجال الفكرى، وحصر ما هو علمانى ويمكن إحرازه فى المجال السياسى الوطنى، هى، على ما يبدو، استراتيجية غير ثابتة فى نهاية

الأمر. أمّا التّأليف بين مثال دولة الحزب الإسلاميّة وتقبّله السياسيّ للديمقراطية، وبين التزامه بمفهوم ولاية الفقيه وخضوعه لسلطة الدولة اللبنانيّة وبين سموّ هويته الإسلاميّة ووطنيته، وبين تكريس هدف تحرير القدس وقبوله الضمني لمفاوضات السلام، فإنه يرمز إلى زواج بين الفكري والسياسي لا يمكن أن يدوم إلى ما لا نهاية.

وهكذا، على الرغم من أنّ حزب الله نجح حتى الآن في إقامة توازن بارع بين بنيته الفكرية وخطابه السياسي، فسيكون عليه في نهاية الأمر ترجيح كفة إحداهما على الأخرى. وبالنظر إلى استمراره في إخضاع دوره السياسي المحلي لاهتماماته الجيو - استراتيجية، يبدو كما لو أنّه اختار أن يمنح هويته اللبنانيّة ودوره كقوة سياسية محلية مؤثرة مرتبة تلي مرتبة هويته الإسلاميّة ودوره كقدوة ثورية للأمة.

الملحق رقم - 1 -

الأعوام الميلادية المعادلة للأعوام الهجرية

أول يوم من العام الهجري	معادلة الميلادي
1 محرم 1404	8 تشرين الأول/ أكتوبر 1983
1 محرم 1405	27 أيلول/ سبتمبر 1984
1 محرم 1406	16 أيلول/ سبتمبر 1985
1 محرم 1407	6 أيلول/ سبتمبر 1986
1 محرم 1408	26 آب/ أغسطس 1987
1 محرم 1409	14 آب/ أغسطس 1988
1 محرم 1410	3 آب/ أغسطس 1989
1 محرم 1411	23 تموز/ يوليو 1990
1 محرم 1412	13 تموز/ يوليو 1991
1 محرم 1413	2 تموز/ يوليو 1992

الملحق رقم - 2 -

قائمة بالأشهر الهجرية

رقم الشهر	الشهر الهجري
1	محرم
2	صفر
3	ربيع الأول
4	ربيع الثاني
5	جمادى الأولى
6	جمادى الآخرة
7	رجب
8	شعبان
9	رمضان
10	شوّال
11	ذو القعدة
12	ذو الحجة

المصادر والمراجع

كثير من المراجع المفصلة التي استخدمت في متن الكتاب موجودة في رسالتي للدكتوراه، «بنية حزب الله الفكرية: المحافظة والتكيف»، التي أنجزت في أيلول/ سبتمبر 2000 وأودعت جامعة بيرمنغهام، إنكلترا. وفي ما يلي المراجع التي ستكون مفيدة على نحو خاص للمهتمين بقراءة المزيد عن حزب الله ولدارسي الإسلام والشرق الأوسط بصفة عامة.

- Abrahamian, Ervand. «Khomeini: A Fundamentalism» in *Fundamentalism in Comparative Perspective*, ed. Lawrence Kaplan (Amherst: University of Massachusetts Press, 1992), pp. 109 - 25.
- -----, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. London: I.B. Tauris, 1993.
- AbuKhalil, As'ad. «Ideology and Practice of Hizballah in Lebanon: Islamization of Leninist Organizational Principles,» *Middle Eastern Studies* 27, no.3 (July 1991),» pp. 390 - 403.
- -----,«The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the Twentieth Century,» *The Middle East Journal* 48, no.4 (Autumn 1994), pp. 677 - 94.
- Ajami, Fuad, *The Vanished Imam: Musa al - Sadr and the Shi'a of Lebanon*. London: I.P. Tauris and Co., 1986.
- Almond, Gabriel, Emmanuel Sivan and R. Scott Appleby, «Fundamentalism: Genu's and Species,» in *Fundamentalisms Comprehended*, vo.5, *The Fundamentalist Project*, eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1995), pp. 399 - 425.
- Anderson, Lisa, «Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamic Radicalism,» in

- Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform? ed. John L Esposito (Boulder, Co.: Lynne Reiner Publishers, 1997), 17 - 31.
- Ayubi, Nazih. Political Islam: Religion and Politics in the Arab World. London and NY: Routledge, 1991.
 - -----, «State Islam and Communal Plurality,» *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 524 (Nov. 1992), pp. 79 - 91.
 - 'Aziz, Ghassan, Hizbullah: Min al - Hilm ila al - Waqi'yaa al - Siyasiyya. Kuwait: Qurtas Publishing, 1998.
 - Aziz, T.M «Popular Sovereignty in Contemporary Shi'i Political Thought», *Muslim World* 36, nos. 3 - 4 (July - Oct. 1996), pp. 273 - 93.
 - Bayat, Mango'. «Khomeini,» in *Expectation of the Millenium: Shi'ism in History*, eds. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 343 - 55.
 - -----, «The Iranian Revolution of 1978 - 79: Fundamentalist or Modern?» *The Middle East Journal*, no.1(Winter 1983), pp. 30 - 42.
 - Ben - Shammai, Haggai, «Jew Hatred in the Islamic Tradition and the Koranic Exegesis,» in *Anti - Semitism Through the Ages*, ed. Shmuel Almog, trans. Nathan H. Reisner. (Oxford: Pergamon Press, 1988), pp. 161 - 69.
 - Budeiri, K. Musa, «The Nationalist Dimension of Islamic Movements in Palestinian Politics,» *Journal of Palestine Studies* 24, no.3 (Spring 1995), pp. 89 - 95.
- al - Burnamij ai - Intikhabi Li Hizbu'llah, 1992.
- Calder, Norman, «Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition,» *Middle Eastern Studies* 18, no.1 (1982), pp. 3 - 20.
 - Chartouni - Dubarry, May, «Hizballah: From Militia to Political Party,» in *Lebanon on Hold: Implications for Middle East Peace*, eds. Nadim Shehadi and Rosemary Hollis. (London: The Royal Institute of International Affairs; Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1996), pp. 59 - 62.
 - Choueiri, Youssef. «The Political Discourse of Contemporary Islamist Movements,» in *Islamic Fundamentalism*, no.2, *Twayne's Themes in Right Wing Politics and Ideology. Series*, ed. Youssef Choueiri (Boston: Twayne Publishers, 1990,) pp. 19 - 33.
 - Cobban, Helena, «The Growth of Shi'i Power in Lebanon and its Implications for the Future,» in *Shi'ism and Social Protest*, eds. Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie. (London: Yale University Press, 1986,) pp. 137 - 55.
 - Cole, Juan R.I., and Nikki R. Keddie, *Shi'ism and Social Protest*, eds. Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie (London: Yale University Press, 1986), pp. 1 - 29.
 - «Constitution of the Islamic Republic of Iran,» *The Middle East Journal* 34 (1980), pp. 184 - 204.
 - Crighton, Elizabeth and Martha Abele MacIver, «The Evolution of Protracted Ethnic Conflict: Group Dominance and Political Underdevelopment in Northern

- Ireland and Lebanon,» *Comparative Politics* 23, no.2 (Jan. 1991), pp. 121 - 42.
- Deeb, Marius, «Shi'a Movements in Lebanon: Their Formation, Ideology, Social Basis and Links with Iran and Syria,» *Third World Quarterly* 10, no.2 (1988), pp. 683 - 98.
 - Ehteshami, Anoushiravan and Raymond A. Hinnebusch, *Syria and Iran: Middle East Powers in a Penetrated Regional System*. London and NY: Routledge, 1997.
 - Enayat, Hamid. «Khomeini,» in *Expectation of the Millenium: Shi'ism in History*, eds. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 334 - 43.
 - -----, «Martyrdom,» in *Expectation of the Millenium: Shi'ism in History*, eds. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 52 - 7.
 - Esposito, John L, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press, 1992.
 - -----, *Introduction to Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* ed. John L. Esposito (Boulder, Co.: Lynne Reiner Publishers, 1997), pp. 1 - 14.
 - Esposito, John L. and John o. Voll, *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
 - Fadlu'llah, Muhammad Husayn, «Islam's Unity and Political Change: Interview with Shaykh Muhammad Hussayn Fadlallah',» Interview by Mahmoud Soueid, *Journal of Palestine Studies* 25, no. 1 (Autumn 1995), pp. 61 - 75.
 - Faksh, Mahmud A., «The Shi'a Community of Lebanon: A New Assertive Political Force», *Journal of South Asian and Middle East Studies* 14, no. 3 (Spring 1991), pp. 33 - 56.
 - George, David, «Pax Islamica: An Alternative New World Order? in *Islamic Fundamentalism*, no. 2, *Twayne's Themes in Right Wing Politics and Ideology Series*, ed. Youssef Choueiri (Boston: Twayne Publishers, 1990), pp. 71 - 90.
 - Haddad, Yvonne Yazbeck. «Islamist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: The Pluralism Debate and the Depiction of the Other,» *Islam and Christian - Muslim Relations* 7, no:1 (1996). pp. 75 - 93.
 - Halawi, Majed, *A Lebanon Defied: Musa al - Sadr and the Shi'a Community*. Boulder, Co.: Westview Press, 1992.
 - Halliday, Fred. «Review Article: the Politics of Islam a Second Look,» *British Journal of Political Studies*, vol.25 (July 1995): pp. 399 - 417.
 - Hamzeh, Nizar, «Clan Conflicts, Hezbollah and the Lebanese State,» *The Journal of Social, Political and Economic Studies* 19, no.4 (Winter 1994), pp. 433 - 46.
 - -----, «Lebanon's Hizballah: From Islamic Revolution to Parliamentary Accommodation,» *Third World Quarterly*, pp. 14, no.2 (1993), .21 - 37.
 - Harik, Judith, «Between Islam and the System: Sources and Implications of

- Popular Support for Lebanon's Hizballah,» *Journal of Conflict Resolution* 40, no.1 (March 1996) pp. 41 - 67.
- Harkabi, Yehoshafat, «On Arab Anti - Semitism Once More,» in *Anti - Semitism Through the Ages*, ed Shmuel Almog, trans, Nathan H. Reisner (Oxford: Pergamon Press, 1988), pp.227 - 39.
 - Hitti, Nassif, «Lebanon in Iran's Foreign Policy: Opportunities and Constraints,» in *Iran and the Arab World*, eds. Hooshang Amirahmadi and Nader Entessar (NY: St. Martin's Press, 1993), pp. 180 - 97.
 - Hizbu'llah, «al - Wahda al - Ilamiyya al'Markaziyya, Amiru, - Zakira. N.P., Manshurat al - Wala', 1993.
 - Hoffman, Valerie, «Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles,» in *Fundamentalisms Comprehended, Vol.5, The Fundamentalist Project*, eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1995, 1995), pp. 199 - 230.
 - Hudson, Michael, *The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon*. NY: Random House, 1968.
 - Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Simon and Schuster Ltd., 1997; London, Touchstone Books, 1998.
 - Hussein, Jassim, «Messianism and the Mahdi,» in *Expectation of the Millenium: Shi'ism in History*, eds. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr (Albany: State University of New York press, 1989), pp. 11 - 24.
 - Jaber, Hala, *Hezbollah: Born with a Vengeance*. London: Fourth Estate Ltd., 1997.
 - Kelidar, Abbas, «The Shi'i Imami Community and Politics in the Arab East,» *Middle East Studies* 19, no.1 (1983), pp. 3 - 15.
 - Khashan, Hilal, *Inside the Lebanese Confessional Mind*. Lanham, Md: University Press of America, 1992.
 - Khumayni, Ayatu'llah Seyyid Ruhullah Mussawi. «Khomeini,» in *Expectation of the Millenium: Shi'ism in History*, eds. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 356 - 67.
 - -----, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, trans. and ed. Hamid Algar. Berkely, CA: Mizan Press, 1981.
 - Kilani, Abdul Razaq 0, «Jihad: A Misunderstood Aspect of Islam,» *Islamic Culture* 70, no.3 (1996) pp. 35 - 46.
 - Kramer, Martin, «Hizbullah: The Calculus of Jihad,» *Bulletin: The American Academy of Arts and Sciences* 47, no.8 (May 1994), pp. 20 - 43. , «Islam Vs. Democracy,» *Commentary* 95 (Jan. 1993), pp. 35 - 42.
 - -----, «Redeeming Jerusalem: The Pan - Islamic Premise of Hizballah,» in *The Iranian Revolution and the Muslim. World*, ed. David Menashri (Boulder, SF: Westview Press, 1990), pp. 105 - 30.

- -----, «The Moral Logic of Hizballah,» in *Origins of Terrorism, Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, ed. Walter Reich (NY: Cambridge University Press, 1990), pp. 131 - 51.
- -----, «The Oracle of Hizballah: Seyyid Muhammad Husayn Fadlallah,» in *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*, ed. R.Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 83 - 181.
- Lambton, Anne, «A Reconsideration of the Position of the Marja'al - Tagilid and the Religious Institution,» *Studia Islamica* 20 (1964), pp. 115 - 35.
- Lewis, Bernard, «The Arab World Discovers Anti - Semitism,» in *Anti - Semitism in Times of Crisis*, eds. Sander L. Gilman and Steven Katz (NY: New York University Press, 1991), pp. 343 - 52.
- Litvak, Meir, «The Islamization of the Palestinian - Israeli Conflict: The Case of Hamas,» *Middle East Studies* 34, no.1 (Jan. 1998), pp. 148 - 63.
- al - Maktab al - Siyasi, Lijnat al - Tahlil wal Dirasat. *Wathiqat al - Ta'if: Dirasa fi al - Madmun*. Beirut, 1989.
- Mallat, Chibli, *Shi'i Thought from the South of Lebanon. Papers on Lebanon*, vol.7. Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1988.
- Marty, Martin E, «Fundamentals of Fundamentalism,» in *Fundamentalisms in Comparative Perspective*, ed. Lawrence Kaplan (Amherst: University of Massachusetts Press, 1992), pp. 15 - 23.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shiite Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, NY and London: Yale University Press, 1985.
- Mowles, Chris, «The Israeli Occupation of South Lebanon,» *Third World Quarterly* 8, no.4 (Oct. 1986), pp. 1351 - 66.
- Al - Mussawi, Ammar, «Interview: Ammar Mussawi,» interview by Giles Trendle. *The Lebanon Report* 5, no.12 (Dec. 1994), p. 10.
- Nasr, Nahfat and Monte Palmer, «Alienation and Political Participation in Lebanon,» *IJMES* 8 (1977), pp. 493 - 516.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Jihad, «in Expectation of the Millenium: Shi'ism in History*, eds. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 58 - 60.
- Norton, Augustus Richard, *Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon*. Austin, TX: University of Texas Press, 1987.
- -----, «Hizballah: From Radicalism to Pragmatism?» *Middle East Policy* 5, no.4 (Jan. 1998), pp. 147 - 58.
- -----, «Lebanon: The Internal Conflict and the Iranian Connection,» in *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, ed. John L.Esposito (Miami: Florida International University Press; Gainesville, Fl: Orders, University Press of Florida, 1990), 116 - 37.
- -----,«Sheism and Social Protest,» in *Shi'ism and Social Protest*, eds. Juan R.I. Cole and Nikki R. Keddie (London: Yale University Press, 1986), pp. 156 - 78.

- -----, «The Origins and Resurgence of Amal,» in *Shi'ism, Resistance and Revolution*, ed. Martin Kramer Boulder (CO: Westview Press, 1987), pp. 203 - 18.
- Picard, Elizabeth, «Political Identities and Communal Identities: Shifting Mobilization Among the Lebanese Shi'a Through Ten Years of War, 1975 - 1985,» in *Ethnicity, Politics and Development*, eds. Dennis L. Thompson and Dov. Ronen (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1986), pp. 159 - 73.
- Piscatori, James, *Islam in a World of Nation States*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Rajaei, Farhang, «Iranian Ideology and Worldview: The Cultural Export of Revolution,» in *The Iranian Revolution: Its Global Impact*, ed. John L. Esposito (Miami: Florida International University Press; Gainesville, FL: University Press of Florida, 1990), pp. 63 - 80.
- Ranstorp, Magnus, *Hizballah in Lebanon: The Politics of the Western Hostage Crisis With a foreword by Terry Waite*. NY: St. Martin's Press, 1997.
- Rapoport, David C, «Messianic Sanctions for Terror,» *Comparative Politics* 20 (Jan. 1988), pp. 195 - 213.
- -----, «Sacred Terror: A Contemporary Example from Islam,» in *Origins of Terrorism, Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, ed. Walter Reich (NY: Cambridge University Press, 1990), pp. 103 - 30.
- Rose, Gregory, «Velayat - e - Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini,» in *Religion and Politics in Iran*, ed. Nikki R. Keddie (New Haven and London: Yale University Press, 1983), 166 - 88.
- Sachedina, Abdulaziz A, «Activist Shi'ism in Iraq, Iran and Lebanon,» in *Fundamentalisms. Observed*, vol.1, *The Fundamentalist Project*, eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1991), pp. 403 - 56.
- -----, «Martyrdom,» in *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 45 - 52.
- Sahliyeh, Emile, «Religious Fundamentalisms Compared: Palestinian Islamists, Militant Lebanese Shi'ites and Radical Sikhs,» in *Fundamentalisms Comprehended*, vol.5, *The Fundamentalist Project*, eds. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 135 - 52.
- Shapira, Shimon, «The Origins of Hizballah,» *The Jerusalem Quarterly*, no.46 (Spring 1988), pp. 115 - 30.
- Shepard, William E, «Islam and Ideology: Towards a Typology,» *IJMES* 19 (1987), pp. 307 - 36.
- Sidahmed, Abdel Salam and Anoushiravan Ehteshami. *Introduction to Islamic Fundamentalism*, no.2, *Twayne's Themes in Right Wing Politics and Ideology Series*, ed. Youssef Choueiri (Boston: Twayne Publications, 1990), pp. 1 - 15.
- Sivan, Emmanuel, «Eavesdropping on Radical Islam,» *The Middle East Quarterly* 2, no.1 (March 1995), pp. 13 - 24.

- -----, «Islamic Fundamentalism, Anti - Semitism and Anti - Zionism,» in *AntiZionsim and Anti - Semitism in the Contemporary World*, ed. Robert S. Wistrich (London: McMillan Press Ltd., 1990), pp. 74 - 84.
- -----, «Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian revolution,» *IJMES* 21 (1989), pp. 1 - 30.
- Tibi, Bassam, *The Crisis of modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific Age*. Translated by Judith von Sivers. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.
- Trendle, Giles, «Hizballah: Pragmatism and Popular Standing,» in *Lebanon on Hold: Implications for Middle East Peace*, eds. Nadim Shehadi and Rosemary Hollis. (London: The Royal Institute of International Affairs; Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1996), pp. 63 - 67.
- -----, «Hizbollah Serves its Purpose,» *The Middle East* (Feb. 1992), p. 3.
- -----, «The Grass Roots of Success,» *The Middle East* (Feb. 1993), pp. 12 - 13.
- -----, «Islamic Power,» *The Middle East* (Nov. 1994), pp. 15 - 16.
- Usher, Graham, «Hizballah, Syria and the Lebanese Elections,» *Journal of Palestine Studies* 26, no.2 (Winter 1997), pp. 56 - 67.
- Vaziri, Haleh, «Iran's Involvement in Lebanon: Polarization and Radicalization of Militant Islamic Movements,» *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 16, no.2 (Winter 1992), pp. 1 - 16.
- Venter, Al, «The Hizbollah Equation,» *The Middle East* (June 1996), pp. 8 - 9
- Voll, John o. and John L. Esposito, «Islam's Democratic Essence,» *Middle East Quarterly* (Sept. 1994), pp. 3 - 11.
- Warn, Matts, «A Voice of Resistance: The Point of View of Hizballah,» *Advanced course in Political Science*, Stockholm University, May 1997.
- Wege, Carl Anthony, «Hezbollah Organization,» *Studies in Conflict and Terrorism* 17, no.2 (April - June 1994), pp. 151 - 64.
- Wright, Robin, *Sacred Rage: The Crusade of Modern Islam*. NY: Linden Press/ Simon and Schuster, 1995.
- < [www.digital.net/billw/ANTI/anti - semite](http://www.digital.net/billw/ANTI/anti-semite.htm) >
- < www.mideastinsight.org > Nasru'llah, al - Sayyid Hassan, «Peace Requires Departure of Palestinians: Interview with Sheikh Hassan Nasrallah,» Interview by Antoine K. Kehdy (2 Feb. 2000), *Middle East Insight* 15, no.2 (March - April 2000).
- < www.moqawama.org >
- < [www.us - israel.org/jsource/](http://www.us-israel.org/jsource/) >
- Zahar, Mahmud, « Hamas: Waiting for Secular Nationalism to Self Destruct: An Interview wit Mahmud Zahar,» Interview by Hussein Hijazi, *Journal of Palestine Studies* 24, no.3 (Spring 1995), pp. 81 - 88.
- Zartman, I. William, «Democracy and Islam: The Cultural Dialectic,» *AAAPSS* - 524 (Nov. 1992), pp. 181 - 91.

- Zisser, Eyal, «Hizballah in Lebanon at the Crossroads,» in Religious Radicalism in the Greater Middle East. ed. Bruce Maddy Weitzman and Efraim Inbar (London: Frank Cass Co. Ltd., 1996), pp. 90 - 110.
- Zubaida, Sami, Islam: The People and the State. London and NY: I.B. Taurus and Co. Ltd., 1993.

صحف يومية وأسبوعية

- «الديار»
- «العهد»
- «الإيمان»
- «الفاصلة»
- «الحوادث»
- «الموقف»
- «المسيرة»
- «الوطن العربي والدولي»
- «السفير»
- «الشراع»
- «حرمون»
- «Monday morning»
- «نداء الوطن»
- The Daily star

مقابلات أجرتها المؤلفة

- الموسوي، السيد حسين، 21 آب/ أغسطس 1997، الضاحية الجنوبية من بيروت. شريط مسجّل.
- فخري، ريماء. 23 كانون الأول/ ديسمبر 1997، الضاحية الجنوبية من بيروت. شريط مسجّل.

- فياض علي. 2 آذار/مارس 1997 و 18 شباط/ فبراير 2000، بيروت. شريط مسجّل.
- فنيش، محمد. 15 آب/ أغسطس 1997، بيروت. شريط مسجّل.
- مرعي، يوسف. 10 نيسان/ أبريل 1998، بيروت. شريط مسجّل.
- محسن، محمد. 1 آذار/ مارس 1997، بيروت. شريط مسجّل.
- قاسم، الشيخ نعيم. 17 آذار/ مارس 1998، الضاحية الجنوبية من بيروت. شريط مسجّل.
- رعد، محمد. 9 آذار/ مارس 1998، بيروت، شريط مسجّل.

مقابلات تلفزيونية:

- فضل الله، السيد محمد حسين. «كلام الناس». المؤسسة اللبنانية للإرسال (LBC). تموز/ يوليو 1997.
- فنيش، محمد. «وجهة نظر». تلفزيون المستقبل (Ftv). 2 تموز/ يوليو 1997.
- فنيش، محمد. «وجهاً إلى وجه»، تلفزيون المنار. تشرين الأول/ أكتوبر 1997.
- نصرالله، السيد حسن. «كلام الناس»، C33 TV. أيار/ مايو 1996.
- نصر الله، السيد حسن. «كلام الناس»، LBC. آذار/ مارس 1997.
- نصرالله، السيد حسن. «على الهواء» تلفزيون أروبت. أيار/ مايو 1997.
- نصرالله، السيد حسن. «الحكي بيناتنا» تلفزيون MTV. تموز/ يوليو 1998.
- السيد، السيد إبراهيم أمين. «مختصر مفيد»، شبكة الإرسال الوطنية (NBN). 20 أيلول/ سبتمبر 1999.

- الموسوي، السيد عباس. «من جبشيت إلى النبي شيت»، البقاع. تلفزيون المنار، 6 شباط فبراير 1992.
- نصرالله، السيد حسن. «يوم الشهداء»، الضاحية الجنوبية من بيروت. تلفزيون المنار، 28 حزيران/ يونيو 1996.
- نصرالله، السيد حسن. تلفزيون المنار، 6 أيلول/ سبتمبر 1996.
- نصرالله، السيد حسن. «يوم القدس». الضاحية الجنوبية من بيروت. تلفزيون المنار، 7 شباط/ فبراير 1997.
- نصرالله، السيد حسن. «إحياء ذكرى اجتياح نيسان». الضاحية الجنوبية من بيروت. تلفزيون المنار، 18 نيسان/ أبريل 1997.
- نصرالله، السيد حسن. «خطبة عاشوراء». الضاحية الجنوبية من بيروت. تلفزيون المنار، 9 أيار/ مايو 1997.
- نصرالله، السيد حسن. «خطبة عاشوراء». الضاحية الجنوبية من بيروت. تلفزيون المنار، 12 أيار/ مايو 1997.
- نصرالله، السيد حسن. الضاحية الجنوبية من بيروت. تلفزيون المنار، 5 آب/ أغسطس 1997.
- نصرالله، السيد حسن. الضاحية الجنوبية من بيروت. تلفزيون المنار، 8 آب/ أغسطس 1997.
- نصرالله، السيد حسن. الضاحية الجنوبية من بيروت. تلفزيون المنار، 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997.
- نصرالله، السيد حسن. «يوم القدس»، الضاحية الجنوبية من بيروت. تلفزيون المنار، 24 كانون الثاني/ يناير 1998.

- نصرالله، السيد حسن . بيروت . تلفزيون المنار، 26 شباط / فبراير 1998 .
- نصرالله، السيد حسن . البقاع . تلفزيون المنار، 13 أيار / مايو 1998 .
- نصرالله، السيد حسن . «مهرجان شجب اتفاق واي بيلانتیشن»، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 1 تشرين الثاني / نوفمبر 1998 .
- نصرالله، السيد حسن . «المؤتمر الوطني الفلسطيني»، دمشق . تلفزيون المنار، 12 كانون الأول / ديسمبر 1998 .
- نصرالله، السيد حسن . «يوم القدس»، الضاحية الجنوبية من بيروت، تلفزيون المنار، 15 كانون الثاني / يناير 1999 .
- السيد، السيد إبراهيم أمين . كلمة في البرلمان . بيروت، تلفزيون المنار، شباط / فبراير 1997 .

برامج تلفزيونية

- «سم وعسل» . تقديم أسعد ماجد . تلفزيون المنار . 12 حزيران / يونيو 1993 ؛
- «سم وعسل» . تقديم أسعد ماجد . تلفزيون المنار . 19 آب / أغسطس 1993 ؛
- «سم وعسل» . تقديم أسعد ماجد . تلفزيون المنار . 7 آب أغسطس 1994 ؛
- «سم وعسل» . تقديم أسعد ماجد . تلفزيون المنار . شباط / فبراير 1996 (تعليق خاص من محمد حسن) .

مركز الحضارة

لتنمية الفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية تنشط في ميدان البحث العلمي، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرته الإسلام على تقديم البديل الحضاري للإنسان، كما أنها تحمل قناعة راسخة بأن الفكر الإسلامي المعاصر لا يمكن أن يمثل مساهمة حضارية إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكرية الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوب للرفق بالواقع الثقافي للعالم الإسلامي.

وتندرج إصدارات المركز ضمن سلاسل بحثية هي:

- سلسلة الدراسات القرآنية
- سلسلة الدراسات الحضارية
- سلسلة أعلام الفكر والإصلاح
- في العالم الإسلامي
- سلسلة دراسات الفكر الإيراني المعاصر

موضوع هذا العمل هو حزب الله، الحزب السياسي الأكبر والأبرز في لبنان. وربما الحركة الإسلامية الأشهر في العالم... من هنا يتفحص هذا الكتاب الركائز الرئيسية لبنية الفكرية للحزب، ضمن إطار الواقع الاجتماعي- السياسي اللبناني. وغرض مثل هذا التحليل ثلاثي الأبعاد، إنه يهدف في المقام الأول إلى تشرح كل من ركائز الحزب الفكرية لإدراك حاجة درجة توافقها الكامن مع العالم العلماني المعاصر... ويسعى في المقام الثاني لتقدير كيف استجاب حزب الله للتطورات السياسية التي حتمت إعادة صياغة بنيته الفكرية، ويحاول من ناحية ثالثة قياس مدى تمكّن الحزب من الحفاظ على مبادئه الدينية - الخلقية ومواصلة تماسكه الفكري خلال تكيفه مع مثل تلك التطورات. ووفق هذه الأهداف بنيت فصول الكتاب ونظمت محتوياته.

من المقدمة

HEZBOLLAH: POLITICS AND RELIGION

Center of Civilization for the
Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت - لبنان - بئر حسن - شارع السفارات - بناية الصباح - ط ٢
هاتف: +961 1 826233 - فاكس: +961 1 820378 - ص.ب: 25/55
E-mail: info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com