



الفكر السياسي الإسلامي

مجلة علمية نصف سنوية

المجلد ١، العدد ٢، الرقم المسلسل للعدد ٢، خريف و شتاء ٢٠٢١

٢

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

www.isca.ac.ir

المدير المسؤول: نجف لك زائي

رئيس التحرير: منصور ميرأحمدي

مدير التحرير: مختار شيخ حسيني

المدير التنفيذي: علي جامه داران

فريق الترجمة العربية والانجليزية: حسين صافي، الدكتور عبد الحسين شهاب زادگان، محمدرضا عمو حسيني

* مجلة الفكر السياسي الإسلامي مدرجة حسب التصنيف العلمي في بنك إيران لمعلومات الدوريات (Magiran)؛ موقع نور للمجلات التخصصية (Noormags)؛ موقع سيويكا للإستشهادات المرجعية (www.civilica.com)؛ مركز جهاد دانشكاهي للمعلومات العلمية (SID)؛ الموسوعة الشاملة لمجلات العلوم الإنسانية (http://ensani.ir)؛ موقع المجلة: ipt.isca.ac.ir؛ مكتبة همراه بجوهان الرقمية (pajooahaan.ir) وموقع موسوعة المجلات لمكتب الإعلام الإسلامي (http://journals.dte.ir).
* تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحقوق قبول المقالات ورفضها ولا يمثل الباحث إلا رأيه العلمي وليس بالضرورة تؤيد المجلة ذلك

العنوان: قم: برديسان، نهاية شارع دانشكاه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ص.ب: ٣٦٨٨ / ٣٧١٨٥

رقم الهاتف: ٠٢٥٣١١٥٦٩٠٩ +٩٨ * موقع المجلة: <http://ipt.isca.ac.ir>

المطبعة: بوستان كتاب

البريد الإلكتروني: ipt@isca.ac.ir

هيئة التحرير

د. نجف لكزائي

أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة باقر العلوم (قم) - إيران

د. فوزي العلوي

أستاذ قسم الفلسفة، جامعة الزيتونة-تونس

أ. شفيق جرادي

رئيس معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية - لبنان

د. منصور ميرأحمدي

أستاذ قسم العلوم السياسية، جامعة الشهيد بهشتي - إيران (طهران)

د. طلال عتريسي

أستاذ علم الاجتماع، عميد سابق للمعهد العالي للدكتوراة في الجامعة اللبنانية. مستشار علمي وأكاديمي في جامعة المعارف في لبنان

د. حسين الهى نجاد

أستاذ الكلام الاسلامي، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - إيران (قم)

د. سيد سجاد ايزدهي

أستاذ قسم العلوم السياسية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي - إيران (قم)

د. داود مهدوى زادگان

أستاذ مشارك بأكاديمية العلوم الإنسانية و الدراسات الثقافية. - إيران (طهران)

د. شريف لكزائي

أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - إيران (قم)

د. أحمد رضا يزداني مقدم

أستاذ مشارك قسم الفلسفة السياسية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية - إيران (قم)

هيئة التحكيم للعدد الثاني

شريف لك زائي، رجبعلي اسفنديار، سيد كاظم سيد باقري، رسول نوروزي وسيد سجاد ايزدهي.

دعوة لنشر البحوث

تصدر مجلة الفكر السياسي الإسلامي بهدف إنتاج العلم والمعرفة العلمية ونشر أفكار ورؤى المفكرين ومؤلفاتهم على صعيد الفكر السياسي الإسلامي، وصاحب امتياز المجلة المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية.

مجلة الفكر السياسي الإسلامي تصدر في مجال الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالفكر السياسي وتعنى بالأهداف التالية:

- ١) التعريف بالأسس النظرية للسياسة الإسلامية.
- ٢) توسيع نطاق الأبحاث في فروع الفكر السياسي الإسلامي مثل: (الفقه السياسي، الفلسفة السياسية، الأخلاق السياسية التفسير السياسي).
- ٣) تقرير ونشر الفكر السياسي للمفكرين المسلمين.
- ٤) تلبية المتطلبات الموضوعية المعاصرة في العالم الإسلامي بالاستناد إلى الدراسات السياسية الإسلامية.
- ٥) نقد وتحليل النظريات والمدارس المختلفة في حقل الفكر السياسي.
- ٦) التعريف بالأفكار والتيارات السياسية والفكرية في العالم الإسلامي المعاصر ونقدها.
- ٧) توفير الأجواء المناسبة لتلاقح الآراء والتبادل العلمي بين الباحثين على صعيد الدراسات الإسلامية- السياسية.
- ٨) توطيد العلاقات العلمية والتعاون البحثي بين الأساتذة والباحثين في إيران والعالم الإسلامي.

ندعو جميع المفكرين والأساتذة والباحثين المهتمين إلى نشر أبحاثهم في مجلة الفكر السياسي الإسلامي وحسب قواعد وشروط النشر المدرجة في موقع المجلة في عنوان

<http://ipt.isca.ac.ir>

دليل معايير الكتابة في المجلة وشروط النشر

✓ تحتفظ مجلة الفكر السياسي الإسلامي بحق القبول والرفض، استنادا إلى التزام الباحث بقواعد النشر كما أن لها الصلاحية في تعديل المقالات وتنقيحها علميا وأديبا.
✓ المقالات التي ترسل الى مجلة الفكر السياسي الإسلامي يجب أن لا تكون منشورة سابقا او مرشحة للنشر الى مجلات أخرى في نفس الوقت.
✓ يرجى احراز أصالة المقال وعدم استلاله عبر المواقع التي تكشف ذلك لتسريع إجراءات التحكيم.

✓ تتمتع المجلة عن قبول المقالات الجديدة للباحث قبل نشر مقاله السابق الذي في طور التحكيم.
✓ إن كان المقال محوّلًا من الأعمال البحثية الأخرى على الباحث أن يدوّن التفاصيل الكاملة للمؤلف وفي حال حصل خلاف ذلك تتخذ المجلة الإجراءات القانونية في أي مرحلة من النشر كان. الرسالة الجامعية (العنوان الكامل، الأستاذ المشرف، تاريخ المناقشة، اسم جامعة الباحث).

✓ لا تنشر مقالات طلاب الدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) إلا مع الأستاذ المشرف وبأيديه.

✓ تقبل مجلة الفكر الإسلامي السياسي المقالات التي تعتبر من إنجازات الباحث العلمية من افكاره وبمعطيات إبداعية مبتكرة وبإضافة جديدة.

خطوات ارسال المقال الى المجلة:

يجب على الباحثين ارسال المقال الى المجلة عبر نموذج استقبال المقالات في موقع المجلة وترفض المقالات المرسلة عبر البريد الإلكتروني أو على الورق.

✓ على الباحث المسؤول أن يبادر بالتسجيل في موقع الجامعة في نموذج استقبال المقالات العلمية.
✓ على الباحثين أن يتابعوا خطوات تحكيم وتعديل المقال تحديدا عبر حسابهم الخاص في موقع المجلة.

كيفية تقديم المخطوطة في الموقع:

الملفات المرفقة المطلوبة للرفع الى الموقع عند تسجيل المؤلف المسؤول فيه:

١. ملف نص المقال الرئيسي (دون بيانات الباحث)

۲. ملف السيرة العلمية للباحثين والمؤلفين (باللغة العربية والإنجليزية)

۳. ملف يتضمن اقرار الباحث (بتوقيع جميع الباحثين)

ملاحظة: (يشترط ارسال المقال الى التحكيم على رفع الملفات الثلاثة المطلوبة وتسجيل البيانات بشكل صحيح في موقع المجلة)

۴. يجب على الباحث المسؤول أن يملأ الإستمارة للإلتزام بأخلاقيات النشر والأمانة العلمية.

أسلوب طباعة نص المقال المقدم:

تكتب المقالات بواسطة معالج النصوص (وورد) الصادر عن شركة (مايكروسوفت).

عدد كلمات المقال: يتراوح بين ۵۰۰۰ مفردة الى ۷۵۰۰.

عدد الكلمات المفتاحية: من ۴ الى ۸ مفردات.

عدد كلمات الملخص: من ۱۵۰ الى ۲۵۰ (يتضمن الملخص هدف البحث، السؤال أو الفكرة

الرئيسية للبحث، منهج البحث، نتائج البحث الهامة).

شروط ادراج اسم المؤلف على البحث المقدم:

يستلزم أن يحدد الباحث المسؤول المتصدي للبحث في حال يساهم فيه عدة باحثين.

يجب أن تدون عبارة (المؤلف المسؤول) مقابل اسم الباحث. تتم جميع المراسلات كذلك

التعديلات اللازمة على المقال عن طريق الباحث المسؤول.

طريقة كتابة بيانات الباحثين وصفاتهم الوظيفية:

۱. أعضاء الهيئة التدريسية: اللقب العلمي (مدرس مساعد، مدرس، أستاذ مساعد، أستاذ)،

عنوان القسم، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

۲. طلاب الجامعات: درجة الطالب الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع

الدراسي، اسم الجامعة، اسم البلد، البريد الإلكتروني الجامعي.

۳. عامة الباحثين: الدرجة الأكاديمية (بكالوريوس، ماجستير، دكتوراه)، الفرع الدراسي،

عنوان الدائرة الوظيفية، اسم البلد، البريد الإلكتروني الوظيفي.

۴. طلاب الدراسات الدينية: المستوى العلمي (۲، ۳، ۴)، الفرع الدراسي، اسم المدرسة

الدينية، اسم المدينة، اسم البلد، البريد الإلكتروني.

هيكلية البحث: يجب أن يشمل نص المقالة على الأجزاء التالية:

- ١- العنوان
 - ٢- الملخص باللغة العربية (تبيين الموضوع / المسألة / السؤال / الهدف / الأسلوب / النتائج)
 - ٣- المقدمة (وتضم، التعريف بالمسألة، سابقة البحث (العربية والإنجليزية)، ضرورة البحث وأهميته، والدليل على أن موضوع البحث موضوعاً جديداً وأصيلاً)
 - ٤- الهيكلية الأساسية (توضيح وتحليل الأبحاث)
 - ٥- الاستنتاج (تحليل الكاتب ورأيه)
 - ٦- قسم الشكر والتقدير: يُقترح ذكر المؤسسات الداعمة والممولة للبحث. تقديم الشكر للأشخاص الذين لعبوا بطريقة ما دوراً في إجراء البحث، أو حاولوا توفير الإمكانيات اللازمة، وأيضاً لأولئك الذين عملوا بطريقة ما بجهد لمراجعة المقالة وتجميعها من خلال ذكر أسمائهم. الحصول على إذن من المنظمات أو الأفراد الذين ذكرت أسمائهم للتقدير إلزامي؛
 - ٧- المصادر (المصادر غير الإنجليزية، بالإضافة إلى اللغة الأصلية، يجب أن تُترجم أيضاً إلى اللغة الإنجليزية وتذكر بعدج المصادر تحت عنوان References).
- ✓ طريقة التوثيق: APA (كتابة الهوامش، توثيق الهوامش داخل النص والمصادر)

كتابة الهوامش

- ♦ تجنب الإشارة المباشرة وغير المباشرة إلى اسم المؤلف أو مؤلفي المقالة في النص أو الهامش؛
- ♦ يجب ذكر الأسماء الخاصة والمصطلحات الأجنبية والهوامش التوضيحية في الهامش؛
- ♦ يجب تجنب الاقتباسات المباشرة والطويلة (يجب أن يكون واضحاً في المقالة أي جزء من النص هو اقتباس مباشر)؛
- ♦ يجب كتابة الاقتباسات المباشرة حتى ٤٠ كلمة بين علامتي الاقتباس والمزيد بخط مائل.

توثيق الهوامش داخل النص

- ✓ توثيق آية قرآنية (البقرة، ٥)
- ✓ التوثيق من نهج البلاغة (نهج البلاغة، الخطبة ٥٠)
- ✓ يجب أن لا يكتب التوثيق في الهامش على الإطلاق

✓ لا بد من ذكر المعلومات الكاملة للتوثيق داخل النص في قسم مصادر الرسالة أيضا
✓ استخدم للتاريخ الهجري والقمري الحروف التالية بالترتيب ق وم . ١٣٤٠ ق /
١٩٩٨ م.

✓ إذا تم نشر تأليفين لمؤلف في سنة واحدة وتم الاستشهاد بهما في النص، بعد ذكر سنة النشر
لا بد من التمييز بينهما بالحرفين (أ وب) للمصادر الفارسية أو (A ، B) للمصادر الإنجليزية.
✓ إذا كان المصدر المذكور لمؤلفين أو ثلاثة، فيجب ذكر ألقاب الثلاثة.
✓ إذا كان عدد المؤلفين أكثر من ثلاثة، يتم ذكر لقب المؤلف الأول فقط ثم بعده يتم
استخدام عبارة "وآخرون".

✓ إذا تمّ الإستشهاد بأكثر من مصدر يفصل بينهما بالفاصلة المنقوطة " ؛ "
✓ إذا استخدم المؤلف مصدرا في النص على التوالي، فيجب عليه تكرار اسم المصدر
(استخدام تعابير ك: نفس المصدر، نفسه، السابق، غير صحيح).

قائمة المصادر

- يذكر القرآن الكريم ونهج البلاغة بالترتيب في بداية قائمة المصادر دون أن يذكر بالترتيب
الهجائي
- يجب ذكر معرف DOI للمقالات التي تحتوي على هذا المعرف
- المصادر التي يتم ذكرها في هذا القسم هي المصادر التي ذكرت في النص فحسب
(المصادر التي يتم تقديمها في النص فقط لمزيد من الدراسة والوعي للقراء ولم يتم الإشارة
إليها في النص، يجب عدم ذكرها في قسم المصادر)؛
- يجب أن يعتمد ترتيب المصادر على أبجدية ألقاب المؤلفين؛
- إذا تم ذكر العديد من تأليفات مؤلف واحد بالترتيب الأبجدي واحدا تلو الآخر، فيجب
ذكر اسم المؤلف (من الخطأ استخدام الخط الفاصل لتجنب تكرار اسم المؤلف).

الفهرس

- ١١.....المقارنة بين الحرية والعبودية السياسية من منظور القرآن الكريم
سيد كاظم سيد باقري
- ٤٤.....الحضارة الإسلامية؛ المعنى والهوية
حبيب الله بابائي
- ٧٦.....العلوم الانسانية الغربية وليدة القطيعة الحداثية مع الدين
طلال عتريسي
- ١١٠.....مدخل إلى معرفة الفلسفة السياسية الإسلامية
محمد پزشكى
- ١٣٦.....حيادية الدولة في الفلسفة السياسية الإسلامية
نجمه كيخا
- ١٦٦.....السياسة في مقام الميتافيزيقا (جدليات الاستغراب المتكافئ بين إيران والغرب)
محمود حيدر

An Examination of the Relationship between Freedom and Political Slavery from the Perspective of the Holy Qur'an

Sayyid Kazem Sayyid Bagheri¹

Received: 11/09/2021

Accepted: 21/11/2021



Abstract

Based on the Qur'anic view, the situation of political freedom comes from within, when man is freed from his internal egoism and Taghut (rebel against God) and submits to monotheism and its implications; it will be a prelude to liberate himself from the bondage of others. However, the divine prophets are appointed by the constant message of confrontation with the outer Taghut, the combination of the two elements of moving away from the inner and outer Taghut is a way to liberation. Given that man, on the one hand, is dependent on worldly belongings and, on the other hand, is influenced by the effective manifestations of power and wealth, in any case, it is possible that in political interactions, he becomes fascinated and enslaved by others and subconsciously gives his freedom to others, so the divine prophets come to remind him of the forgetfulness of the blessing of freedom. Considering the importance of this issue, the present paper seeks to find out fundamentally what is the relationship between freedom and political servitude from the point of view of the divine words (The

1. Associate Professor, Research Institute of Islamic Culture and Thought. sbaqeri86@yahoo.com.

* Sayyid Bagheri, S. K. (2021). An Examination of the Relationship between Freedom and Political Slavery from the Perspective of the Holy Qur'an. *Journal Scientific-Specialized Bi-Annual*, 1(2), pp. 11-42.
 DOI: 10.22081/ipt.2022.63336.1000

Qur'an). The hypothesis emphasizes that according to the basis of monotheism and the place of man as Khalifato Allah and his free and equal creation, according to the logic and verses of the Holy Qur'an, serving God is considered the first step towards political freedom and liberation, so no one has the right to undermine his freedom, just as he can not follow and enslave others in the political arena. Therefore, by serving God, man has a spirit of freedom and opens his path to political freedom, a path in which obedience to Taghut is rejected and denied. This issue has been examined by the method of ijtihad interpretation. The relationship between freedom and slavery in the political arena has been less considered by scholars in the field of Islamic political thought, and this can be considered as an innovation of this paper.

Keywords

Political slavery, political freedom, political, the Holy Qur'an.

المقارنة بين الحرية والعبودية السياسية من منظور القرآن الكريم

سيد كاظم سيد باقري^١

تاريخ القبول: ٢٠٢١/١١/٢١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٩/١١

الملخص

إنَّ المنعطف الخطير في مسار الحرية السياسية وفقاً للرؤية القرآنية السامية، يتبلور في التغيير الجذري لنمط التفكير والتغيير من الداخل وبما أنَّ الإنسان يَرِخُّ تارةً للتعلاقات الدنيوية والتمايلات النفسانية، ويتأثر بالمظاهر المؤثرة على نشوء القوة والثروة والتكهن تارةً أخرى، فإنه سيصبح مفتوناً بها وبالتالي سيكون عبداً للآخرين في تعاملاته السياسية من حيث لا يدري ويُطفئُ الجذوة المُتقدِّمة لحيته الشخصية لينسحب لصالح الآخرين؛ وما كانت بعثة الأنبياء إلا لتذكير الإنسان بنعمة الحرية التي تُعتبر أهم نعمة يعيها الفرد في حياته. ومن هذا المنطلق وإدراكاً بأهمية الموضوع، تهدف هذه الدراسة مناقشة وتفسير هذا الأمر الأساسي الذي ينصُّ على مدى العلاقة القائمة بين الحرية والعبودية السياسية. وجاءت فرضية البحث متناقصة مع مباني التوحيد وأركانه الرصينة، تطبيقاً لمفهوم خلافة الله في الأرض، والاستخلاف هو عمارة الأرض بحسب نظام الله، فالإنسان بعد التوحيب بهذا المنصب المثير للجدل والنقاش يضع نفسه على المحك، وما الضَّيرُ في ذلك لو أدركنا الغاية من خلق البشر؟ فلو تعمقنا في الموضوع لوجدنا معطيات ودلالات كثيرة تُبين فلسفة الخلق وسرِّ الوجود الذي يكشف النقاب عن الأهداف المرسومة التي تتمحور على مبادئ الحرية ومباني المساواة بين كافة بني البشر اعتماداً على المنطق وآيات القرآن الكريم. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، تمَّ تسليط الضوء على هذا الموضوع المرتكز على المعرفة العلمية والتفسير الاجتهادي الجامع ومخرجاته التطبيقية.

الكلمات المفتاحية

العبودية السياسية، الحرية السياسية، الحرية، القرآن الكريم.

١. استاذ مشارك في قسم السياسة بمعهد الثقافة والفكر الاسلامي، قم. sbaqeri86@yahoo.com

* باقري، سيد كاظم. (٢٠٢١). المقارنة بين الحرية والعبودية السياسية من منظور القرآن الكريم. الفكر السياسي الاسلامي، ١ (٢)، صص ١١-٤٢.
 DOI: 10.22081/ipt.2022.63336.1000



مقدمة

إنَّ النَّفسَ الإنسانيَّةَ والدوافعَ الفطريةَ التي في ضوئها يتقرر مصير الإنسان، جُبلت على الحرية والسَّعي الحثيث في النِّيل إليها، فهي الغاية التي لا تعرف حدود الزمان والمكان وتُحترق كل المسافات. ولا بد من بيان حقيقة مهمة سلَّط التاريخ الضوء عليها بأنَّ «تأريخ البشرية حافل بالسعي الحثيث للوصول إلى الحرية» (فروم، ١٣٥٦ش، ص ٢).

وكان لوجج الإنسان إلى المجتمع بالتزامن مع تواجد القوى المهيمنة وأصحاب السلطة، أثر بالغ في تقييد حريته الشخصية أو وضع القيود والأغلال التي تُكبِّل الإنسان وتمنعه من ممارسة حياته كما يريد، لكن إذا أمعنا النظر في هذا الموضوع أو وضعنا تصرفات الإنسان تحت المجهر، لرأيناها يخوض تجارب المجتمع بكونه مدني بالطبع من منطق اللاوعي ويتأقلم مع القيود المفروضة التي يزعم بأنها تجري مجراها الطبيعي، وكيف لا فإنَّ الحرية المطلقة لا تلوح في الأفق، أو قد لا تتحقق في ضجِّ الدماء الإنسانية الجديدة أو استثمار مجموعة متنوعة من الطاقات البشرية الكامنة في المجتمع، فقيد الإطلاق قد يناقضها أحيانا، لكن بداية نقطة الانطلاق تتجلى في اتخاذ الموقف المتمثل بالتحدي ونفاد الصبر في التعامل مع الأنظمة الحاكمة، وتكون بمثابة الشرارة التي تلهب في الأرض قوادح النار بعدما يسحق الحكام المستبدين تحت وطأة أقدامهم الحرية ومبدئيات حقوق المواطن ظلها وعدوانا.

وَ قَدْ سَجَلْ لَنَا التاريخَ هذا الصراعَ البشري المُحتدم المتواصل مع السلطة الاستبدادية التي تعاملت مع الأحداث وفقا لأهوائها وسلاتقها الشخصية وقيدت حرية الإنسان وضربت بكل الحقوق الإنسانية عرض الحائط.

لاشك أنَّ الحقوق السياسية والاجتماعية لدى الإنسان ستُسحق وتُداس تحت وطأة أقدام الأنظمة الدكتاتورية، تلك السلطة التي تنظر إلى مواطنها نظرة دونية، وكأنها تُفرغ شحنة سلبية عنيفة ظلَّت دفينه لتوظف نظرتها الاستعلائية،

معتبرة رعاياها عبيدا مهمشين لا إرادة لهم على الإطلاق، فتُجلم أفواههم وتخرس السنتهم وتخنق صيحات مكبوتة وصرخات صاحبة تُدوي في أذان الظالمين. وفي هذا المنعرج التاريخي الخطير تأتي الأهمية البالغة للوقوف عند زوايا العبودية السياسية التي ينبغي أن تنزاح عن كاهل الإنسان إلى غير رجعة، وعلى صعيد أكبر يبدأ العد التنازلي لمحو العبودية بشقّي أشكالها وأنماطها من قاموس البشرية حتى تندرج نحو الانهيار الكامل وتنزلق إلى سفير الهاوية بعد ما تضيء الحرية الآفاق بنورها الساطع وتبدد الظلمة الحالكة. إنّ الحديث عن العبودية أو انقراضها حظي بأهمية كبيرة عند بعض المعنيين الذين صنفوها ضمن أطر حدود الحرية السياسية وضوابطها. وقد يعتقد البعض بأنّ معنى الحرية يتجلى في التحرر من القيود ومعاناة السّجن، والسّعي الحثيث في اجتياز الحواجز والعوائق، والحؤول دون التدخل السافر في شؤون الفرد واستغلال مفهوم العبودية على يد الآخرين (برلين، ١٣٧٩، ص ٧١).

وتعتبر العبودية السياسية كما عهدناها في العالم القديم نقطة إنطلاق لِسحق أبسط حقوق المواطنة؛ وعلى النقيض من ذلك تتخذ النواة الأساسية للحرية السياسية شكلا واضحا في النّمو والازدهار، جنبا إلى جنب حقوق المواطنة، فالصلة بين الحرية والحقوق الأساسية صلة وثيقة لا تتلاشى وتبدد أبدا. وبعد إرساء مبادئ الحرية السياسية في المجتمع المدني، نلاحظ نمطا متميزا من المواطنين الذين أصبحت سمّتهم البارزة، القدرة في اتخاذ القرار، والتمتع بحق الرأي والاختيار في الهوية السياسية وحق الترشح في الانتخابات، إضافة إلى حق تبين الحقائق السياسية وطرح الرّؤى والأفكار الإبداعية وتطويرها؛ إنهم يحظون ويتمتعون بحق الإشراف والمتابعة والتقييم لمسار ممارسة القوة في إدارة البلاد، فضلا عن بسط الهيمنة والنفوذ السياسي وعقد الاجتماعات والجلسات السياسية، وفي السياق ذاته يتعذّر على المعنيين تقليص اختياراتهم أو تضيق الخناق عليهم.

و بموازاة ما مرّ ذكره آنفاً، فإنّ أهم خطوة تقوم بها الأنظمة الشمولية تجريد المواطنين من حق اختيار المصير وحرية الرأي والتعبير وسلهم حق الإشراف على نُظُم السلطة، باعتبارهم عبيداً أذلاءً فالناس ليسوا إلّا بمثابة قطع خائر القوى، مسلوب الإرادة، يترنّح على هامش الوجود، وما لهؤلاء سوى أن يقبعوا في الصمت المطبق ولا ينبسوا ببنت الشفة، فهم منبطحون ومنصاعون لا إرادة لهم على الإطلاق.

تنوي هذه الدراسة البحث عن العلاقة بين الحرية والعبودية السياسية، حيث انتهجت فرضية البحث منهج الاعتماد على ارتقاء الفكر الإنساني الذي يسمو نحو مشارف الحكمة المتعالية فلا يلبث أن يتحرر ليتّسع ليكون منطلقاً في تحقيق الأهداف والبحث عن أهم الأصول المبتنية على التوحيد وتصديّ منصب خلافة الله في الأرض من خلال تبيان قصة الخلق وحقيقة الكون التي تسمو بالعنصر البشري نحو المساواة وثبتت مبادئ الحرية ومساهمة روافدها المعرفية التي تسقي مباني الحرية السياسية لتنتقل في أولى خطواتها نحو مواجهة التحديات ومواصلة السير على نهج متكامل لبناء الأسس التي تستحوذ الاهتمام. وينبغي على الإنسان ألا يقوم بتفويض حقه في امتلاك الحرية لصالح الآخرين، وفي السياق ذاته وتحديدًا على الصعيد السياسي لا يجوز له فرض السيطرة والتحكم في مصير الآخرين ليجعلهم عبيداً منصاعين، خاضعين، راضخين لنواياه.

يتحور منهج البحث في هذه الدراسة على أسلوب التفسير الاجتهادي، الأسلوب الذي يستخدم كل المعطيات والمستويات الاستيعابية والإدراكية كالرجوع إلى الآيات القرآنية والروايات التفسيرية، والاستنباطات العقلية، علاوة على مراجعة المفردات، والتركيز على استيعاب وآراء المفسرين، ليتسنى للباحثين الإمام محتوى آيات التشريع القرآنية ذات الكينونة والمواضيع العلمية والفكرية المعاصرة والانتهاك من بارد معينها العذب.

تبيين المفاهيم؛ الحرية والعبودية السياسية

يقول مونتسكيو: «لا توجد أي لفظة تنافس كلمة الحرية في تردها على أقلام الكُتّاب وألسنة المُتحدّثين، فهي القضية الكبرى التي خَطَفَت الأنظار واستقطبت الأفكار، حيث أننا لم نجد أي لفظة تحظى باهتمام متكافئ وعناية فائقة عند الآخرين كهذه الكلمة (الحرية) (مونتسكيو، ١٣٧٩، ص ١٤)، وهناك أكثر من مئتي تعريف وتفسير لمصطلح الحرية (أشعيا برلين، ١٣٧٩، ص ١٧). ويقول جون ستيوارت مل^١ (١٨٠٦-١٨٧٣) في مستهل كتاب «عن الحرية» إن موضوع الكتاب «ليس حرية الإرادة والاختيار^٢ إنما البحث عن الحرية المدنية والاجتماعية^٣ التي تتمحور على الجوهر والقيود المترتبة على القدرة فيمكنها أن تبسط سلطانها على الأشخاص بشكل قانوني (John Stuart Mill, 1999, p. 8). إن مفهوم الحرية السياسية يشمل التحرر من القيود الداخلية في السلوك أو الخطاب السياسي أيضا، تلك القيود والأغلال التي تظهر بحلّة جديدة لتشمل الآداب والتقاليد، والتنظيم والتأقلم مع المجتمع، والتصرفات العاطفية (Emerson, 2007, p. 277) وفي تعريف آخر هناك تأكيد على معنى «الحصانة من الإرادة الاستبدادية» (آقابخشي، ١٣٨٨، ص ٧٥) ويعتقد ألسدير ماكنتاير^٤ بأن الحرية عبارة عن استقلال اجتماعي يتمتع به الأفراد في التعامل مع الآخرين (MacIntyre, 2001, p. 23) ويعتقد البعض الآخر بأنها تمثل العلاقات المتحررة من الظلم والاجبار (Marion Young, 1990, p. 65 or see: Sandel, 2010, p. 128). وكتب «أمارتيا سن» في كتاب «التنمية حرة»: إن الحرية توفر أرضية خصبة للأشخاص لأداء الأنشطة بشكل جاد من أجل خلق الأجواء المواتية للعمل في ظل الظروف التقييدية التي تُخَيِّم على الموقف (Amartya Sen, 2000, p. 185).

1. John Stuart Mill
2. Free-Will
3. Freedom
4. Alasdair MacIntyre

وهناك آخرون نظروا إلى الحرية من منظور المصطلح الاجتماعي السائد المرتكز على الأسس والأطر الفكرية المهمة للحرية السياسية التي تُبنى عليها المناهج والأنشطة الحرة الهادفة؛ وتجسيدا لهذه الأهداف والمبادئ والأصول، يجب على الفرد أن يتمكن من المشاركة الفعالة في حياته السياسية والاجتماعية في بلده الأم من خلال انتخاب القادة والرؤوس السياسية، أو تصدي المناصب العامة أو السياسية أو الاجتماعية أو الإدلاء برأيه في المجتمع، معبرا عما يجول في مخيلته حسب مقتضيات الزمان والمكان دون أي تضيق أو ضغوط تثقل كاهله (الطباطبائي المومني، ١٣٧٠، ص ٩٦).

وقد تُقتطف من شجرة الحرية الباسقة ثلاثة عناصر: «داعم مبادئ الحرية، عدم وجود العقبات، وترسيم الهدف المنشود؛ وقد تنمو نواة الحرية السياسية وتزدهر وتفتح براعمها، بعد تمكن الناس والتنظيمات السياسية المستقلة من بلورة التعامل والسلوك السياسي الأنسب والتّعم بالحقوق الأساسية التي تُفضي إلى تفكيك الأغلال وتُحطيم القيود واستنشاق نسائم الحرية التي بدأت تهبّ في كل مكان وانتشر أريجها بعد ما تمّ خنقها من قبل الحكومات المتجبرة التي تستخدم أسلوب الإقصاء أو تضع الموقّات من أجل وأدها في مهدها (ميرأحمدي، ١٣٨١، ص ١٠٨). ويختّم على الأشخاص والتنظيمات بذل قصارى الجهود من أجل الاستفادة من مميزات الحرية الشخصية بغية الوصول للغاية والهدف المنشود والعمل بفاعلية من أجل تحقيق الطموحات.

ويؤكد «جلين تيندر» بأن الحرية حالة خاصة تجعل الإنسان مترفعا عن المقاصد السيئة والنوايا الاستبدادية المستمرة المتمثلة بكل الجهات المعنية بالحكومة وأرباب العمل، والأقارب، أو آخرين (تيندر، ١٣٧٥، ص ١٠٩).

ويمكننا القول بأن النقطة المشتركة لهذه التعاريف التي تم التطرق إليها هي الاعتراف بالحقوق السياسية والاجتماعية للمواطنين من أجل التدخل في تعيين المصير والمشاركة البناء والإشراف الدقيق على العملية السياسية، إضافة إلى

الحضور النشط في إدارة شؤون الحكم والجهات التابعة، من أجل التعرف على المتطلبات الخاصة بالعمل الذي يُركّز على المهام ويُحدد الاحتياجات والشروط اللازمة لتنفيذ المشروع على النحو الذي لا يمكن للآخرين ممانعة ممارسة أنشطتهم السياسية. وتأسيا بمصادقية الرؤية القرآنية الأكثر شمولية، وبالنظر إلى محاور الفكر السياسي الإسلامي، نلاحظ زوايا متعددة تفتح آفاقها المضيئة نحو الحرية. ولا بد من بيان حقيقة مهمة سلّطت الآيات القرآنية الضوء عليها وجعلتها الأساس أو المغزى المستوحى من هذه أركانها، فالحرية السياسية وفقا لهذا المبدأ هي التي تضم الأفراد، والمجموعات، والتشكيلات لغرض ممارسة الأنشطة السياسية النزيهة فتمنحهم وتفسح لهم مجال اجتياز العقبات الداخلية للتحرر من المعوقات السياسية والاجتماعية والعوائق الخارجية وبطش القوة الحاكمة، وتتيح لهم الفرصة ليتمتعوا بحقوق المواطنة ومميزاتها فيمضون قدما نحو التّضجج والكمال الانساني. وبالنظر إلى هذا التعريف ستقف الحرية السياسية سدا منيعا وحصنا حصينا أمام العبودية السياسية والأنظمة الاستبدادية التي ترفض رفضا قاطعا الاعتراف بالحقوق السياسية والاجتماعية والأساسية وتضع قيود مختلفة لتهميشها.

العبودية مصدر عبد (حالة المحرومين من الحرية، الخضوع لقوة ما)، وقد وردت هذه المفردة بمعنى الانقياد والطاعة، أي عبد عبودا وعبودية (معجم دهخدا، ١٣٨٥، ذيل الكلمة) وأصل الكلمة بمعنى الطاعة، إذ يتختم على المرء عبادة القديس وتبّاع أو امره والركون إليه، فهو المُطهر ذو الفضائل والسجاي الكريمة، والمتميز بالقيم الأخلاقية السامية، وهو جدير بالتقديس والتعظيم. أما في المضمار السياسي فقد يصنّف الانقياد والانصياع الأعمى للشخص القوي نمطا من أنماط العبودية السياسية؛ وقد يصل الانقياد الأعمى للسلطة والانبطاح أمام جبروت القوة بعض الأحيان إلى حد تقديس أصحاب القوة وتأليهم لإبقاء الرؤوس منحنية ملتصقة بالأرض بعيدا عن المنطق والتفكير.

الأصول والمبادئ التحررية للعبودية السياسية

١. التوحيد، مبدأ الحرية

إنّ التركيز على مقولة التوحيد والصراع المحتدم بين المعارضين لهذه الفكرة يسوقنا إلى الحرية السياسية التي تُعتبر النقطة الارتكازية في الصراع الرئيسي للأنبياء في مناهضة الجبارة على الصعيد الاجتماعي. إنّ أول رسالة وجهت للمسلمين قاطبة واستُوحيت من دلالات القرآن الكريم وإرشادات النبي الأكرم ﷺ، كانت تدعو لتحرر هؤلاء من هيمنة الجبارة وأرباب الدرهم والدينار، وأصبحت السمة البارزة لهذا الصراع التاريخي المرير الذي كان يتردد صدها المثير للانقسام في العقود الماضية وأفضى إلى مواجهة هؤلاء المتغطرسين، فكان له بدوره نتيجة مباشرة في التحرر من القيود الداخلية، وباعتبار هذه الحقيقة يقول الإمام الصادق عليه السلام:

نَحْسُ خِصَالٍ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ خِصْلَةٌ مِنْهَا فَلَيْسَ فِيهِ كَثِيرٌ مُسْتَمْتِعٍ: أولها الوفاء، والثانية التدبير، والثالثة الحياء، والرابعة حسن الخلق، والخامسة وهي تجمع هذه الخصال (شيخ الصدوق، ١٤٠٣هـ، ج ١، ص ٢٨٤).

ومن الخطوات التي تُعدُّ واحداً من أهم الأهداف التي اتَّخَذَهَا الأنبياء والنبي الأكرم ﷺ، استئصال جذور الاسترقاق ومحو الصور الاستمرائية التي شخنتها ثقافة العبودية في الأذهان واثقلت كاهل الإنسان، من هنا تأتي أهمية فكّ القيود وتحطيم أغلال الاستبداد والتعسف والاحتقان السياسي ليأتي دور فتح السلاسل التي تُكبّل الأرجل والضمائر الإنسانية وفي سياق هذا الإنذار والتذكير القرآني، تمّ الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية التي تعتبر أساس الحرية الفردية لدى الإنسان. وأمام هذا الحال لا بد من أن يكون الانقياد والانصياع والاستسلام لله وحده لا شريك له ولأوامر الوحي الإلهي دون اعتراض، حيث تقول مجمل الأمور إليه جلّ وعلا، وليس لأحد أن يعتدي على حقوق الآخرين أو يسعى لاسترقاق الناس أو

١٨
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ١ * العدد ٢ * الرقم المسلسل للعدد ٢ * خريف وشتاء ٢٠٢١

استعبادهم، وبالاستناد إلى هذه القاعدة والنظرة الفاحصة المدققة، ستبدأ مرحلة بناء وتشديد أكبر قاعدة أساسية متأصلة لحرية الإنسان وفروعها وأصولها المنهجية المتكاملة، وتسير الأمور على نحو أفضل ليتحرر الإنسان من كل القيود عدى عبودية الله، فالله سبحانه وتعالى هو الذي يستحق العبادة دون سواه، والعبادة حق الله على العباد وهي ليست حقاً لسواه، والحكم هو حكم الله ودونه باطل:

﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف، ٤٠).

١٩

الفكر السياسي الإسلامي

المقارنة بين الحرية والعبودية السياسية من منظور القرآن الكريم

و يجب أن تكون العبادة المتمثلة بالانقياد والاستسلام المحض لله وحده عز وجل دون سواه، بالرغم من أن الأغلبية العظمى من الناس لا يدركون هذه الحقيقة الذاتية ولا يتحملون بتاتا مسؤولية تصرفاتهم المشينة التي تنبع من الأنانية والقسوة، إنهم يُسممون الأجواء ويقعون في حظيرة العبودية ومستنقع الانقياد للآخرين، غير آبهين بما يلحقهم من ضرر أو يصيبهم من أذى.

وبالرغم مما نرى من تأكيد بالغ على التمسك بأحكام الله صاحب الحاكمية العليا وحبله المتين وأوامره السماوية النيرة ودخول هذه الأحكام والقوانين الإلهية حيز التنفيذ لتكون ذات قوة شرعية قانونية وأثر كبير في المجتمع الإسلامي، إلا أن هناك نقطة جوهرية يجب الالتفات إليها، لذا نرى بأن القرآن الكريم يشرح ويبيّن لنا بصريح العبارة، أن هذه المسيرة الإلهية تجري بوتيرة سريعة فتكون نقطة الانطلاق الكبرى والركيزة الأساسية لتثبيت حاكمية الله وبالتالي ترخي بظلالها على واقع الحياة، لكن هذا الأمر لا يعني أبداً إجبار الناس بما لا يريدون أو فرض السيطرة عليهم من قبل الرسول الأعظم ﷺ من خلال بسط نفوذه أو إرادته على الآخرين:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (غاشية، ٢١-٢٢).

المُصَيِّر بمعنى الشخص الذي يسيطر على فرد أو شيء حتى يُشرف عليه أو يتعهد بشؤونه، والآية الشريفة تخاطب الرسول الأعظم ﷺ بقولها: ليس من المقرر أن تجبر أحدا على الانقياد والطاعة المنضوية تحت لواء منظومة التعاليم السماوية والاعتقاد بالله ورسله ووحيه (الشوكاني، ١٤١٤هـ، ص ٥٢٤) وقد جاء في تفسير «نهج البيان عن كشف معاني القرآن» بأن «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» يوحى بهذا المعنى، بأنك (أيها الرسول) مهما بلغت من درجة سامية ومكانة مرموقة، إلا أنك لا تستطيع أن تفرض سيطرتك وهيمتك على الآخرين (الشيباني، ١٤١٣هـ، ص ٥٣٧).

لذا نرى جليا بأن الفكر السياسي الإسلامي لا يركز على بُعد واحد دون الأبعاد الأخرى، فهو ليس شأنا فرديا محضا ولا شأنا اجتماعيا - سياسيا محضا، وتكون المعادلة: إنَّ هذا الفكر فرديّ النزعة، جماعيّ الشكل، سياسي الطابع والمضمون، حيث لم يكن منقطعاً عن الوحي والتعاليم الوحيانية بل ينطلق ويسمو في فضاءٍ رحبٍ معطر بالقيم الإنسانية لينهل من الأوامر اللهيّة وآي الذكر الحكيم؛ وفي خضم هذه الأجواء الإنسانية الرّجبة المضخمة بعطر المودة والتراحم والتعاطف تهب رياح التغيير، وهذا ما يجرّنا إلى مناقشة مبحث الحرية السياسية التي تبدأ مسيرتها من خلال تنظيم العلاقات الإنسانية تأسيساً بالرسالة الإلهية وأوامر الله، وبالنظر إلى هذا التعريف، لم نتوصل إلى إنكار وجود الخالق العظيم الذي لم ولن تكون أوامره الربانية تقييدا أو تقليصا للحرية، بل على النقيض تماما مما كان متوقعا، نجد بأن العبادّة والتبعية الكاملة والانصياع لله عز وجل هي الطريقة المثلى التي توصل الإنسان إلى الحرية والتحرر من الاستعباد والانبطاح للبني البشر. والإنسان عند المضي قدما نحو عبودية الله يدير ظهره للاستعباد ويصبح «الله» في القاموس القرآني، الخالق الوحيد للإنسان والمعبود الذي يبين للحرية حدودها، حيث لا يمكن لأولئك الذين يحملون صفات إنسانية أن يجدوا

طريقاً لتقييد حقوق وحرية الإنسان، فالإنسان بطبيعة الحال يرفض الركون إلى الجبارة والاستسلام للقوة القسرية أو الانغماس بالمال والثروة، مثلما يتجنب الرضوخ لغرائزه الشهوانية والنفسانية، وستخرج الحرية السياسية والخارجية بمعان ومفاهيم جديدة إذا ما اقترنت بالحرية الداخلية، وفي ظل هذه الأجواء سيحظى الإنسان في المجتمع الإسلامي بحرية الاختيار في الأقوال والأفعال ويُقرر مصيره بنفسه ويخطط خطوات واضحة المعالم ومُحددة الأهداف والمراحل لنحوض غمار طريق السعادة الحقيقية التي تكمن في التكامل الروحي لكي تتسنى له فرصة الاختيار التام في تعيين الحقوق بالاعتماد على العقلانية المنبثقة من الوحي؛ تلك الأجواء المعنوية التي تفتح له نافذة مشرقة مضيئة مطلّة على المستقبل المزهري. وبناء على هذا الفكر التقدمي الراقي يتمكن الإنسان من إقامة علاقات مدروسة ومتوازنة مع الطبيعة والبيئة التي يعيش فيها، ويتواصل مع سائر الناس، علاوة على تنظيم علاقته مع الخالق.

٢. التحرر، رسالة أنبياء الله السامية

إنّ القرآن الكريم هو المعين الذي لا ينضب والمصدر الأول الذي يتغذى منه الفكر الإسلامي، وفي السياق نفسه يتبين لنا أحد أهداف هذا الفكر الذي يطمح إلى اجتياز العقبات من أجل إيصال الإنسان إلى شاطئ الحرية، في الوقت الذي تُعتبر الحرية إحدى أهم الركائز التحفيزية لترسيم الأهداف المنشودة للنظام السياسي المُستوحى من هذا الفكر الرصين الرائد. فالحرية من منظور هذا الكتاب السماوي المقدس تبلغ من الأهمية بمكان ليصبح لها دوراً ريادياً يتركز على المحاور الرئيسة والأساسية لحركة أنبياء الله:

﴿يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف، ١٥٦) إنّ لبّ وماهية العمل في تجنب الطاغوت الذي يعتبر تجلياً حقيقياً للحاكم الجبار المتغطرس،

يشكل مساحة فسيحة تتيح التفاعل وتبادل الإيقاع مع الأطراف المعنية، وهي من شروط تطبيق الحرية وضوابطها التي تؤدي إلى تحرر الإنسان من القوى التعسفية المنبوذة.

ويعتبر القرآن الكريم فرعون وغمرد والطواغيت الأخرى رموزاً لاستعباد الإنسان على الأرض، وخلال سرد القرآن التاريخي لسيرة الطواغيت الذاتية وحياة العالمات هناك إشادة واضحة بأنّ هؤلاء السّادة تحت وطأة أقدامهم حقوق رعاياهم، يقتلونهم، يُبقون النساء على قيد الحياة، (للاسترقاق) (غافر، ٢٥)، ﴿يعذبون الناس﴾ (الأعراف، ١٤١)، ﴿يضايقونهم ويقضون مضاجعهم﴾ (الأعراف، ١٢٩)، ﴿يسلبون الأنبياء والرسل حق حرية الإسكان، يُخرجونهم من ديارهم﴾ (إبراهيم، ١٣)، ﴿يسلبون الناس حق حرية الاختيار﴾ (الأعراف، ١٢٣)، ﴿يسلبونهم حق حرية اختيار المذهب والفكر﴾ (الشعراء، ٤٩) ﴿ويزجون المواطنين في السجن﴾ (الشعراء، ٢٩).

إننا نقرأ في القرآن الكريم بأنّ الأنبياء جاءوا يدعون الناس لعبادة الخالق وتجنب الطاغوت:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (نحل، ١٣٦).
انطلاقاً من هذا القرار الإلهي المصيري وظروفه القاهرة الغيبية، يجب إقصاء التيار المتمرد والمُقيد للشعوب من كل المعادلات السياسية ويصبح «الله» قطب الرّحى في المعادلات والتعاملات ليستمرّ قرار الحذف وثقافة الإقصاء ويكون هو (جلّ وعلا) منقذ ومحرّر الناس من هيمنة المستبدين والأنظمة التعسفية الدكتاتورية التي تنسبّث بكل الأذيل والذرائع حتى تُجرّد الناس من حريتهم وتقوم بخلق أجواء مفتعلة تؤدي إلى الاحتقان والاختناق السياسي لتنفيذ نواياها الخبيثة، ويعتبر القرآن الكريم فرعون، وغمرد والطواغيت الأخرى نماذج إنسانية توظف سياسة القمع والكبت والإبادة الجماعية لإقصاء الناس وتهميشهم، مثلما كان إبراهيم عليه السلام، وموسى عليه السلام وسائر الأنبياء والرسل رموزاً للحرية والتحرر وسفينة

نجاة تنقذ العبيد والرق من هيمنة الطواغيت. إنّ التمسك بالرسالة الإلهية وتجلياتها ومشروعها التنويري سيؤدي إلى إخراج الناس من الظلمات إلى النور فلا بد للمبادئ أن تتجلى في واقع حي، من هذا المنطلق يأتي دور القادة الإلهيين الذين قد بعثهم الله من أجل إرساء مبادئ الحرية ووضع حجر الأساس لتشييد المجتمعات البشرية ومناهضة تقييد الناس واسترقاقهم من قبل الجبابة وتحريرهم من الظلم والاضطهاد الذي انتابهم طيلة القرون المتعاقبة، الأمر الذي أدى إلى الصراع والمواجهة المستمرة بين الجبابة الذين يأسرون الناس من جهة والمنقذين المصلحين من جهة أخرى، وتؤكد رسالة أنبياء الله على نقطة جوهرية تستهدف المصالح السياسية - الاجتماعية غير المشروعة التي استحوذ عليها الطواغيت، الذين كانوا يسعون بكل ما يملكون من قوة غير شرعية وقبضة حديدية القضاء على الأنبياء وأتباعهم مستخدمين أساليب متعددة في مقام المواجهة بدأ من القتل والتكذيب والتعذيب والتنكيل مروراً بالتشكيك في عصمتهم.

وبالرغم من اعتبار الحقوق الأساسية والصفات الطبيعية والفطرية، المنبثقة من المكونات الإنسانية ومعطياتها المتنوعة وتفرعاتها، جزءاً لا يتجزأ من حق الحياة والتمتع بحق الحرية، وقرينا أو شبيها بالإنسان بالنظر إلى مقومات خلقته وتمييزه بصفات متعددة كالثبوت والديمومة والاستمرارية، لكنها قد تتعرض لانتكاسة كبيرة فتسلب منه حقوقه أحيانا بعد انغلاق الفضاء السياسي أو انعدام الحرية على يد الجبابة وأصحاب القدرة المطلقة، فإذا ما اقتحم الإنسان ساحة استيفاء حقوقه السياسية فإنه بطبيعة الحال سيواجه بوتيرة متسارعة المزيد من التطورات التي قد تتوالى وتختدر بصعوبات جمّة وتحديات كبيرة.

٣. الإنسان، مخلوق حر

بالاستناد إلى مؤشرات المنطق القرآني يجب أن نتذكر دوماً بأن الحرية هي بمثابة طريق واضح لمن يبحث عن الحق والصراط مستقيماً، لإيصال الإنسان إلى

الكمال وتولي منصب الخلافة الإلهية، حيث لم يكن مفهوم الحرية في النظام السياسي الإسلامي الهدف المنشود الذي يستقطب كل الاتجاهات، بل هو يعمل كهدف وسيط حتى يتمكن المجتمع الإسلامي أن ينطلق في المسار الصحيح ويخطو خطوات متوازنة لنيل السعادة التي لا شقاء بعدها، فهي التي تُعتبر الهدف الرئيسي لهذه المعادلة بعد تكوين العوامل الموجّهة وتمهّد الحرية الطريق لتكون نقطة انطلاق قوية نحو ازدهار المجتمع وتحقيق الأهداف الاجتماعية السامية كالتطور، والتنمية، والأمان، والوحدة، والتعاون وسائر المثل العليا والقيم الإنسانية الراقية، فهناك علاقة تكاملية مترابطة بين الحرية والعدالة، إذ أنّ العدالة لا تنأى إلا عن طريق التّوق إلى تحقيق الحرية، فإذا ما بلغت الحرية ذروتها وتوسّعت رقعتها في مساحة شاسعة وأطلقت العنان لخوض المزيد من التحديات، عندئذ يمكننا تصنيفها في دائرة مكان الخطر الذي تمتدّ براثنها الحادة إلى مبادئ العدالة والكرامة الإنسانية، وهذا ما يجعلنا أن نجزم بأنّ الحرية انجرفت عن مصيرها الصحيح وانزلت عن مرتبتها ومهمتها الرئيسة، فإذا كانت حرية التعبير تُفضي إلى قذف التّهم، وزعزعة الاستقرار وتُخلّ بالأمن العام، وتتناول على المقدسات، وتُروج الفسق والفجور والدّعارة، فحينئذ لا بد من اتخاذ خطوات تمهيدية ملحة لفرض القيود والحد من زحفها في شرايين المجتمع وكبح جماح توسعها.

إنّ الإنسان وكلّ ما في الكون من كائنات مخلوق لله سبحانه، وإذا ما اعتبرنا كلّ كائن مخلوق عبداً خالقه العظيم، فإنّ عقل الإنسان وقواه الفكرية قد تجعله أن يدرك ويستوعب حيثيات هذه العبودية، لذا نرى بوضوح مدى الاهتمام البالغ في التطرق إلى العبادة الإلهية في القرآن الكريم، تحديداً في مبحث الذات الإلهية العليا التي تنحدر منها البراهين العقلية، فالخطاب موجه إلى «أولي الأبواب» و«ذوي العقول». ويطلق القرآن الكريم على الذين يعزفون عن عبادة الله لفظة «سفيه»:

﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (البقرة، ١٣٠).

و بِحُكْمِ العقل يجب على كل مخلوق أن ينصاع لأوامر خالقه، إذ أن كل معلول تابع لعلته؛ والكمال المتصور لكل كائن حي هو أن يتحرك ويخرج من التقوقع تأسيا بنظامه التكويني، وبما أنه يجهل بشكل أو بآخر ملابسات وتفصيل هذا المسار ولم تكن لديه معرفة كاملة بهذا الهدف الأسمى والمبتغى لكل إنسان، لذا يتحتم عليه أن يخضع للتعاليم الربانية والهداية الإلهية.

و إذا ما تلقى الإنسان بوعي ودراية مفهوم «خالقية الله» سبحانه للكون و«مولويته» وجعل نصب عينيه دراية الخالق وعلمه اللامتناهي بكل شؤون الحياة وخلق الإنسان والعالم، وأصبح على أرض الواقع مطيعا لله خاضعا لهذا الأمر الواقع بأن الكون برُمته مخلوق لله عز وجل، فحينئذ سيبلغ طور النضوج الحقيقي والكمال العقلي.

٢٥

الفكر السياسي الإسلامي

المقارنة بين الحرية والعبودية السياسية من منظور القرآن الكريم

لذا نرى بأن مفهوم عبودية الإنسان لله يتخذ منحى متميِّزا، لي طرح نفسه ضمن أهم مراحل الكمال الإنساني الذي كان محط اهتمام كبير ونقطة ارتكاز الباربي عزوجل في محكم كتابه المجيد حيث يمكن للإنسان أن يجد الطريق إلى الكمال الحقيقي ويتصل إلى الحق. ويؤكد القرآن الكريم تأكيداً بالغاً على عبودية المخلوق في رحلة الإسراء والمعراج من خلال عروج أعلى نموذج متخلق بأخلاق الله تعالى وأسمى مثل عليا للإنسانية الرسول الأعظم ﷺ إلى السماوات العلى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾ (إسراء، ١).

ويؤسس القرآن في هذا السياق منهجا متكاملا للتفكير الواقعي بأسباب نزول الوحي وفضل القرآن الكريم وعظمة نزوله على الناس وأثره في نفوسهم، وأسباب الرضوخ لعبودية الله، بقوله تعالى:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾ (الإسراء، ١)

أو قوله:

﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾ (النجم، ١٠)

انطلاقاً من هذا الأمر، وفي الحديث عن خاتم الأنبياء والمرسلين الذي تمكن

أن يتغلب على نفسه، ليصبح إنساناً صالحاً كاملاً مقرباً من الله، وهو في درجة عالية تجعله في مصاف الملائكة بل في درجة أعلى منهم، فهذا مردّ العبودية والخضوع للخالق عز وجل: «من هو المولى؟ الذي يُحرّك من القيود».

إنّ أسى منازل القرب والخضوع للمولى سبحانه وتعالى، يتجلى في تحقيق الاستسلام والعبودية لله، الأمر الذي يحفز الإنسان حتى يتحرر من كل شيء عدى التعلق والتمسك بالخالق الكون، وهذا ما يجعله في موقف الرفض لعبودية الأهواء الشخصية أو الأصنام البشرية.

وتُقدّم الرؤية الكونية التوحيدية شيئين متميّزين لكل إنسان؛ المحور الأول يرتكز على عبودية الإنسان للخالق والمحور الثاني يتبلور في التحرر من العبوديات الأخرى؛ فإذا ما كان الإنسان عبداً مطيعاً محضاً للخالق سبحانه وتعالى وخصّص عبوديته لله لا تزلّ به القدم ولا ينزلق أبداً للعبوديات الأخرى أو الانقياد لغير الله فإذا ما أدرك الإنسان ربّه بكل عظّمته وجلاله وجبروته، ستصغر في عينه الأشياء وتفقد قيمتها، كما أشار المولى أمير المؤمنين* في خطبة المتقين إلى هذا المعنى:

عَظُمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ (سيد رضي، ١٤٢٧هـ، خطبه ١٩٣).
و يتجلى الخالق وعظّمته في أنفُس المتقين وفي المُحصّلة يصغر ما دونه في عيونهم (ر.ك: جوادى آملي، ١٣٧٨، صص ٤٩-٥٠).

ولهذا السبب نرى الإمام علي عليه السلام الذي ينظر إلى عبوديته الخالصة لله سبحانه وتعالى كمصدر لاعتزازه ونفخه وسؤدده:

«إلهي كَفَى بِي عِزّاً أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْدًا وَكَفَى بِي نَفْراً أَنْ تَكُونَ لِي رَبّاً» (سيد رضي، ١٤٢٧هـ، نامه ٣١).

من الحرية إلى الحرية السياسية

لعلّ أولى وأسى معاني الحرية التي تجول في مخيلتنا وكانت مثار نقاشات عديدة

منذ القرون الماضية في المجتمعات الإنسانية، هو مصطلح ومفهوم «نبد الاستعباد» و«التحرر من العبودية». وفي الوقت الذي كان يُقال قديماً بأنّ هذا الشخص من الأحرار كان هذا يوحي بأنه لم يكن رقاً أو عبداً لأحد. أما في عصرنا الراهن فنحن لم نر رواجاً لمفهوم الرّق في أي دولة من الدول رغم استمرار بعض جوانب العبودية الحديثة والعبودية السريّة المخفية عن الأنظار في جميع أنحاء المعمورة.

وعندما يشير راغب الأصفهاني إلى مصطلح «الحرية» فهو يربطها بالعبودية، يقول: للحرية معنيّين، فالمعنى الأول يدل على الشخص الذي لا يتمّ تنفيذ حكم غيره عليه، أي أنّ القصاص منه دون غيره من الناس، فلا تجاوز بالقتل إلى غيره ممّن لم يقتل، كما تشير هذه الآية القرآنية الشريفة إلى هذا المعنى:

﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ (بقرة، ١٧٨)

وهذا ينص على تحرير الإنسان:

﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (نساء، ٩٢).

أما المعنى الثاني يدلّ على شخص يترفع عن الصفات الذميمة كالجشع وشهوة حب الدنيا وجمع الأموال والإقبال على الشهوات الأخرى، استناداً لهذه الآية الكريمة:

﴿نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ (آل عمران، ٣٥).

ويعتقد البعض في تفسير «محراً» بأن السيدة مريم عليها السلام كانت قد نذرت ابنها بشرط أن لا يظفر بمال الدنيا وجعلته نقياً نزيهاً متأهباً للعبادة الخالصة لوجه الله (راغب الأصفهاني، ١٣٧٣، ص ٢٢٤).

إنّ صناعة العبيد والأجواء الضبابية التي يكتنفها الغموض تأخذ منحى خطيراً جداً عندما يتخذها أصحاب القوة والجبروت والذين ينشرون المشاعر السلبية والسموم الفكرية القاتلة بين الناس، كذريعة لتحقيق نواياهم الخبيثة تؤثر سلباً على مصير الحريات الداخلية والخارجية، فحبذا لو جعل الإنسان نفسه رهينة لعبودية

الخالق الأحد الصمد ليخرج من دائرة مُقيدي الحرية، والمتألمين البشر، والجبابرة المتعطرسين عديي الأهلية، ويصل إلى حرية منقطعة النظير لا تُضاهى ولا تبارى، ومن جميل ما نلاحظه، التفافة قرآنية رائعة تؤكد على هذه الحقيقة بأن المعبود الأحد والسيد الحقيقي والمالك لكل الوجود هو الله تبارك وتعالى:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران، ٦٤).

وبعد تحقيق شروط عبادة الله وثبت عبوديته عز وجل تتخطم هيمنة الموالى وتتكسر القيود وتنزحزح العقبات الداخلية والخارجية. وتُصرح الآية الكريمة بأن الناس يجب أن يحافظوا على العهد ويتميزوا بالثبات في الرأي والتحلي بالقناعة النفسية (نبد عبودية الآخرين).

وبعد ما يقتضي الإنسان أثر الحرية المعنوية يتحرك في ساحة العمل ليخطو خطوات متسارعة للمضي قدما نحو الحرية السياسية. وبلاستناد إلى قول العلامة المطهري^(١)، يأتي مقترح عبودية الله الذي يرتقي بالإنسان إلى العلى والفضاء الروحاني المحدود الذي سينطلق به الإنسان إلى رحلة متواصلة ونقاوة لا حدود لها (رك. المطهري، ١٣٧٨، ص ١٣٧) من جهة أخرى ستمنح التقوى الحرية المعنوية للإنسان، فتنتقذه وتحرره من الأسر وعبودية الأهواء والنزوات، وتفك رقبة من حبال الجشع، والطمع، والحسد، والشهوة، والغضب، وفي هذا السياق تضع حدا على مراتب الرق والعبوديات الاجتماعية لتغير تنظيمها وتنسيقها. «الناس الذين لم يكونوا عبيدا للدرهم والدينار والمناصب الدنيوية وحياة الترف والبذخ، ولا يخضعون ولا يرضحون أبدا تحت نير العبودية ووطأة الاستعباد والتبعية الاجتماعية» (مطهري، ١٣٧٦، صص ٢٠٧-٢٠٨).

وسيتعد الإنسان مسافات شاسعة عن صفات الرذيلة والخصال الذميمة بعد أن يتذوق شهد عبودية الله ورحيقها المختوم الذي يبشر بالتحلي بالتقوى وخير الزاد، وهذا ما عبر عنه الإمام علي^(عليه السلام) بقوله:

إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ... عِتْقٌ مِنْ كُلِّ مَلَكَ وَنَجَاةٌ مِنْ كُلِّ هَلَكَةٍ (سيد رضي، ١٤٢٧هـ، خطبة ٢٣٠).

وعند إمعان النظر وإجالة الفكر في الأسباب وحيثيات مجموعة من العوامل التي تدور حول هذا المحور نلاحظ بكل وضوح وشفافية خيوط العلاقة الوثيقة بين الحرية السياسية - الاجتماعية والحرية الداخلية من جانب والتحرر من عبودية النفس والاستكانة للشيطان من جانب آخر؛ ومثلها يُصنّف القرآن الكريم التبعية العمياء للقوانين المنسوجة من أفكار وأذهان البشر وأوامر القوى الفرعونية والطاغوتية تجلياً وانعكاساً للعبودية، يُصنّف الانقياد للنزوات والرغبات الغريزية في قائمة الترتيب لأنواع العبودية التي تندرج ضمن هذه الفئة. وبعد استعراض الآيات القرآنية، نصل إلى المركز الأساسي الذي يتمحور على اللوم العنيف وتقريع ومذمة أولئك الذين ينقادون للشهوات والغرائز ويصبحون عبيداً لها؛ وفي ما يتعلق بالانقياد للأهواء والانزلاق في الشهوات، وتأسيا بأسلوب التوبيخ والتقريع، ورد في الذكر الحكيم هـ.ا المعنى:

﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (الفرقان، ٤٣).

وجاء في تفسير «منهج الصادقين» لابن عباس بأنه فسر هذه الآية على النحو التالي: وهل رأيت الذي ترك عبادة خالقه واتبع آماله وأمنيته الباطلة، وعبد الحجر أو الخشب وثبت على عقيدته المنحرفة ووضع الحجر الأساس لمبادئ هذه الديانة الوثنية الوضعية وشيد أركانها وأسسها الفكرية على هذه القنوات الهشة دون الاكثارات بالحجج الدامغة أو النظر إلى دليل وبرهان (الكاشاني، ١٣٣٦، ص ٣٥٨).

وجاء أيضاً في تفسير المحدث القمي بأن هذه الآية نزلت في قريش عندما ضاقت بهم السبل في مكة ونزحوا من ديارهم قسراً ففترقوا وتشتتوا وآل بهم الأمر إلى حالة كارثية يريث لها، فما إن يرى كل واحد منهم شجرة أو حجر جميل ينال إعجابه، حتى يعبدته ويسلم إليه أمره، ثم يقدم له كبشا كقربان، ومن ثم يلطخون الصنم بدم القربان، فإذا مرضت جهلهم أو أغنامهم كانوا قد يفركونها بجسم المعبود

الوهمي لغرض الشفاء، وقد بقوا على هذا المنوال فترة طويلة حتى جاء رجل برفقة جمل فقصد أن يفرك هذا الحيوان بحجر يدعى «سعد صخرة»، وفي هذه الأثناء هاج الجمل وسقط وانكسرت أعضائه، فنظم صاحب الجمل أبياتا في مزمة ذلك الوثن، مضمونه: إننا جئنا لكي نتذوق شهد السعادة بالتشبث بـ «سعد» لكننا بتنا أشقياء تعساء وذهبت آمالنا أدراج الرياح، إن هذا الحجر عديم الفائدة ولا يعرف الهر من البر، فكيف يُميز بين السعادة والشقاء (القبي، ١٣٧٦، ص ١١٤ ر.ك. البحراني، ١٤١٦هـ، ص ١٣٨) وخلاصة القول لابد من التنويه بهذه الحقيقة المريرة التي سجلها التاريخ في ما مضى من الزمن، حيث أن الناس كانوا قديما يتشبثون بأذيال حاجاتهم ورغباتهم وأمالهم الشخصية ليخلقوا لأنفسهم معبودا وهميا يلجئون إليه، ولا ريب أن هذا المسار المترنح يجعل الإنسان عالقا بعقائده المهترئة وأفكاره الواهية المدرسة وتخيلاته الفاسدة وتوهمات الباطلة. فبعد التنصل من قيود الشيطان الداخلي والمعتقدات الزائفة الباطلة ستظهر آفاقا جديدة وسترسل الحقيقة نورها المشعشع لتضيء الفضاء وتبعد الطريق لتحرير الإنسان من قيود الجبوت والطاغوت الخارجي.

و تجدر الإشارة في هذا الإطار إلى عدم حدوث المواجهة بين الحرية وعبودية الله، إذ ينبغي على الإنسان ألا يصبح عبدا لإنسان آخر يُشبهه في الصفات الإنسانية ولا أفضلية له عليه، إنما يجب عليه أن يعبد خالقه الذي خلق هذا الوجود والكون العظيم، وكل شيء مُلكه وعبيده وتحت قدرته وقهره، وهو المُشرع الذي يسن الشريعة ويحق له وضع الأوامر والنواهي والتوجيهات.

«إن الحرية من وجهة نظر الإسلام بمعنى التحرر من الانقياد والعبودية لغير الله»، فالحرية الحقيقية التي يتمتع بها الإنسان تتجلى في الاستغفار الذي ينقذه ويقطع حبال المعاصي والذنوب الماضية. وهذا هو الاعتاق الذي نعبّر عنه بالحرية، إذ هي المسيرة النيرة التي يمكنها أن تكون انطلاقة قوية مدوية للحياة الأصيلة والرفيعة، وهذا هو التطبيق العملي والتفسير المؤول لـ «فك رقبة». ومن

المؤسف جدا بأن نرى رواد وأتباع المدارس القانونية الأخرى يزعمون أن حرية الإنسان تعني قدرته الشاملة في اختيار أي شيء، ومن تلکم الأشياء هي العبودية لغير الله.

من وجهة نظر هؤلاء، الإنسان كائنٌ حرٌّ لديه الحرية الكاملة في احتضان الدين أو رفضه على حدٍّ سواء، إنَّهم يعتبرون الدين بأنَّه بات أمرا اعتباريا اعتياديا يبتني اختياره على أساس السلائق الشخصية، وبناءً على ذلك يمكن للإنسان أن يختار دينه ومذهبه ويتمسك بمعتقداته الشخصية أيًّا كانت مثلها يحقُّ له اختيار المنزل، والملبس والمأكل، فالدين وفقا لهذه الرؤية يرفض الاعتراف بالبراهين والحجج الدامغة وينحدر من الأعراف وتقاليد الناس.

و على النقيض من هذه الرؤية، تنظر مدرسة الوحي إلى هذا الانفلات المطلق والاستهتار المنبوذ، بأنه من مظاهر العبودية بذاتها، فإذا ما كان الإنسان حراً طليقا يفعل ما يشاء ويطلق العنان إلى رغباته ويختار كل ما يعجبه من بدع وخرافات ليسميَّه دينا أو مذهباً، فحينئذٍ يصبح عبداً لآماله ونزواته وأهوائه وينقاد إليها بالكامل (جوادي آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰) ونظرا لهذا الأمر بالغ الأهمية «تعتبر الحرية في الإسلام، نقطة التباين أمام العالم الغربي؛ وعلى هذا المنوال تبدأ نقطة الانطلاق والبدء في الانقياد والعبودية والإخلاص لله سبحانه وتعالى ومن ثمَّ ينتهي بها المطاف في التحرر من كل مظاهر الاستعباد والعبودية الدنيوية» (الصدر، ۱۳۶۲، ص ۲۳) وخلاصة القول، يأتي تعريف الحرية بمعنى «تحرير الإنسان من قيود الشهوات والغرائز وتحمُّق قوة العقل في إرادته للوصول إلى عبودية الله سبحانه وتعالى».

وقد تطرق الإسلام إلى مفهوم إمارة الشهوات النفسانية على صعيد الحياة الخاصة، أمّا على الصعيد العام فإنه يسعى أيضا أن يقضي على السلطات الاجتماعية - السياسية المهيمنة التي تنتهج نهج الإقصاء والتهميش فيحرر الإنسان من عبوديتها، وبعد إرساء وثبيت مبادئ عبودية الله على الصعيد العام،

يجعل الإسلام الناس مُصْطَفَيْنَ في صفوف مترابطة منظمة أمام جبروت الله وعظمته عز وجل؛ إذ لا يحق لأي حزب أو فئة سياسية أو اجتماعية أن تدحض أمان واستقرار وحرية فئة أخرى» (الصدر، ١٣٦١، ص ٨٨).

المنهج القرآني في مواجهة الطواغيت وإشكالية صناعة العبيد

لم تصبح العبودية بعدُ تاريخاً متفوقاً في أروقة التاريخ فحسب فهي لا تزال تأريخاً حياً متوصلاً من زمنٍ إلى آخر، حيث أن إحدى وجوهها الخفية والمعقدة كانت سائدة منذ السنوات الغابرة واستمرت قائمة حتى يومنا هذا في مضمار السياسة وأشكال السلطة المتجبرة، وارتبطت بأساليب صنّاع القرار في بسط السيطرة واتخاذ ثقافة الترهيب والسلوك السيء، ولا تُؤول الأمور بالضرورة إلى الإذلال والتّصاغر أمام هيبة السلطان، ليتحمّ على الفرد أن يخني أو يركع له مطأطأ برأسه، فربما نتمصص العبودية أشكالاً متنوعة لتظهر بمظهر جديد، ولقد أعاد التاريخ صولته وجولته في تسلسل زمني متواصل ليُسجل هذه الأحداث مرة أخرى وفي منعرج تاريخي خطير بدأ أصحاب البطش والغطرسة والسلطة المتعجرفة الفاسدة، بذل قصارى جهدهم في مواصلة الضغوط على الإنسان وحاولوا جاهدين أن يصيروا مواطنيهم عبيداً منقادين ليطلبون منهم الطاعة والتّبعة المطلقة العمياء. ولا ريب أن مبدأ انطلاق هذه التطورات يظهر في تأرجح بؤرة أركان الحكم ومفاصل القوة السياسية التي تعيد كرتها بين الحين والآخر، حيث أن أول شيء يُسلب من هؤلاء الناس هو حقهم في التمتع بالحرية، فالأقوياء كانوا ومازالوا يريدون أن تصبح شعوبهم منقادة، خاضعة، موالية لهم ومنبطحه لا إرادة لها على الإطلاق.

إن نقطة ارتكاز إحدى المنعطفات المهمة المنحدرة من التاريخ تتجلى في مواجهة أنبياء الله مع أرباب السياسة والطواغيت الأنانيين. وقد جاء السّفراء الإلهيين والمبعوثين ليطلقوا بأعلى الأصوات صرخات مدوية مطالبين بهبوب نسائم

الحرية وإتاحة الفرص المتكافئة لتوفير عناصر التحرر من قيود الطواغيت والانفلات من السلطة المتجبرة وإنهاء معاناة القهر والتشكيل، لينطلقوا في نهاية المطاف في فضاءات صافية رحبة تفوح منها بشائر الانعتاق من العبودية؛ ولقد كانت بعثة الأنبياء والمرسلين بداية لمشروع المنبر الرسالي الواقف في وجه الظلم والجور، حيث كانوا لسان الله الناطق في خلقه معبرين عن إرهابات وخلجات قومهم، متخذين مواقف صارمة أمام هذه الانتهاكات الصارخة، مؤكدين على رفض الرق والاستعباد، إذ قالوا بصريح العبارة: ما كان ولا يكون لأي أحد حق استرقاق الآخرين، وجاء في الذكر الحكيم أن فرعون كان بصدد «تعبيد» بني إسرائيل، وكان موسى عليه السلام يطلق صرخة مدوية في وجه فرعون (ر.ك. سيد باقري، ١٣٩٤، ص ٢٤٧):

﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنَّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (شعراء، ٢٢).

وُستُخدم كلمة «عبده» في باب التفعيل عندما يستعبد شخص فردا آخر (الطباطبائي، ١٣٨١، ج ١٥، ص ٢٦٢) وفي صناعة الرق هذه، يستثمر المستثمر الأرباح ويستغل ثمره جهود الآخرين ويحاول استرقاقهم.

و كان سيدنا موسى عليه السلام يرى البسط السيئ للسلطة وفرض الهيمنة والسيطرة على بني إسرائيل بأنه من مظاهر نهج الاستعباد وتقييد الآخرين. وفي إجابة عن سؤال فرعون الذي قال فيه: ﴿أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾ (الشعراء، ١٨).

كانت إجابة موسى لفرعون مدوية: إن استعباد بني إسرائيل، وقتل أبناءهم وتكليفهم، وإبقاء النساء على قيد الحياة واستخدامهن القسري لغرض تربية وتعليم الآخرين، هي من مثالبك الكبيرة، أتفخر وتبخر علي بعد ارتكاب هذه الجرائم النكراء وأعمالك الشنيعة هذه التي يندى لها جبين الدهر والإنسانية وتمنُّ علي؟! وها أنا ألقى باللائمة عليك لما أنزلت على بني إسرائيل من نيران سُخْطِكَ وجلبت عليهم من مصائب ومتاعب كثيرة. فيا ترى من الذي أعطى الضوء الأخضر

لفرعون أن يَقْتُلَ أحداً أو يَصْفَحَ عن آخر، أو يسرق من أموال أحد ويضعه في متناول يد شخص آخر؛ ألا تُصَنَّفُ كلُّ هذه الخُرُوقَاتِ ضمن الجرائم المحظورة أو المحددة التي تُرتكب بِحَقِّ البشر، أفلا تَتَرَتَّبُ على الجرائم التي ارتكبتها فرعون العقوبة أو الجزاء القانوني، فهو الذي ظَلَمَ واستكبر وطَغَى. واستناداً لهذه الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا...﴾. نتوصل إلى نُقْطَتَيْنِ أساسيتين، الأولى تبرز في الوقت الذي يزعم الفراعنة والطواغيت بأنهم متفضلين ومتكرمين على البشر وأنَّ الناس مدينون إليهم، فحينئذٍ يجب أن نُلْجِمَ أفواههم وحلوقهم حجراً، لأنَّ كل ما يبدر منهم في الأقطار والأمصاير من حركات وسككات، علاوة على تدخلاتهم السافرة في شؤون العباد يُعَدُّ من الجرائم، فهم ليسوا مُخَوَّلِينَ من قِبَلِ الله سبحانه وتعالى ولا إذن لهم في ذلك، فالشعوب لم تمنحهم حقَّ التَّحَكُّمِ في مصيرهم أو توجيههم ليتسنى لهم قيادة الناس، ولا تسمح لهم أبداً بتفويض المسؤوليات والمهام، أمَّا النقطة الثانية فتكشف النقاب عن هذه الحقيقة بأنَّ موسى قام بتضحية الذات من أجل المصلحة العامة، فأصبح لسان قوم بني إسرائيل وداعمهم، فهو الذي قام بتحديد جذور المشكلة محاولاً احتواءها للحيلولة دون تفاقمها بعد معرفة أسبابها الرئيسة. وهذا ما يتوقَّعه الشارع من أنبياء الله والرسل، أن يبادروا إلى الإفصاح عن جذور المعضلات المستعصية على حد سواء، إضافة إلى تبيان آلام وأوجاع كافة شرائح المجتمع (المدرسي، ١٤١٩هـ، صص ٣١-٣٢) ونرى في آية كريمة أخرى بأنَّ أتباع وأعوان الطاغية فرعون يُصَرِّحُونَ مفتخرين بامثال ورضوخ بني إسرائيل لأوامرهم، وعندما قام موسى ﷺ وأخيه هارون ﷺ بدعوة الناس لعبادة الخالق عز وجل، أجابوا:

﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾ (مؤمنون، ٤٧).

ويمكننا أن نصنّف هذا التّصور السائد في بوتقة الإيمان، لا سيّما بعد ظهور الطواغيت بأشكال وأنماط وأصناف متعددة، حيث الطاغوت المتجبر والمستبد، أو العالم الذي يستغلِّ عليه مكسبا من أجل جلب الفائدة وجني الأرباح لنفسه،

ومن هذا المنطلق تُصنّف عبودية العلماء والرهبان بكل تجلياتها ومظاهرها ضمن الأمور التي تكبل الحرية بقيود، فعبادة هؤلاء كمعبود إلهي أو التوجه إلى عالم ينصب نفسه بديلاً للبشر، يُحلّل ويُحرّم كيفما يشاء، ويفرض السيطرة والتحكم في الآخرين، وتُصبح أوامره مطاعة وتُتخذ تفسيراته الشرعية كأصول مترامية الأطراف عارية من الأخطاء والهفوات، الأمر الذي يُفضي إلى تفاقم الأزمة وتآزم الأوضاع، حيث أنّ انتشار هذه الأجواء المسمومة تحول دون تحقيق الحرية السياسية - الاجتماعية وهي مرفوضة جملة وتفصيلاً، قال الله في محكم كتابه المجيد: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (التوبة، ٣١) وبعد ما تراءت إلى سمع عدي بن حاتم هذه الآية، قال: نحن لا نعبد العلماء والرهبان، فأجابه الرسول الأكرم ﷺ:

أَلَيْسَ يُحَرِّمُونَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فَتَحَرِّمُونَهُ، وَيَحْلُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَتَسْتَحِلُّونَهُ، قَالَ: فَقُلْتُ نَعَمْ، قَالَ: فَتِلْكَ عِبَادَتُهُمْ.

وينقل المرحوم الطبرسي رحمه الله قول الإمامين الهمامين الباقر والصادق عليهما السلام حيث قالوا: قَسَمًا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ إِنَّ هَؤُلَاءِ الْقَوْمَ لَمْ يَصُومُوا وَلَمْ يُصَلُّوا مِنْ أَجْلِ إِرْضَاءِ عُلَمَائِهِمْ وَعِبَادِهِمْ وَنَاسِكِيهِمْ، لَكِنَّهُمْ كَانُوا يَحْلُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَيُحَرِّمُونَ مَا أَحَلَّهُ اللَّهُ، وَكَانَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى تَتَّبِعُهُمْ وَتَعْبُدُهُمْ، وَفُرِضَتْ عَلَيْهِمْ كُلُّ الظُّرُوفِ الْقَاسِيَةِ دُونَ أَنْ يُدْرِكُوا أَوْ يَعُوا حَقِيقَةَ هَذَا الْوَضْعِ الْكَارِثِيِّ الَّذِي يَقْبَعُونَ فِيهِ (الطبرسي، ١٤٠٦هـ، ج ٥، ص ٣٧) وفي رواية نُقِلَتْ عَنْهُ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ النَّاسَ لَا يُصَلُّونَ وَلَا يَصُومُونَ امْتِثَالًا لِأَوَامِرِ عُلَمَاءِهِمْ إِنَّمَا يَتَّبِعُونَهُمْ فِي تَحْرِيمِ وَتَحْلِيلِ الْأَوَامِرِ (البرقي، ١٣٧١، ص ٢٤٥). وجاء في رواية أخرى نقلاً عن المعصوم قول الإمام الباقر عليه السلام بأنه أكد ضمنياً إلى هذا المعنى مشيراً إلى هؤلاء الناس الذين كانوا ينصاعون لتوجيهات رُهبانهم في معصية الله (العباشي، ١٣٨٠، ص ٤٥). ويمكننا القول بأنّ الرضوخ والتبعية الخاطئة للأشخاص عديمي الأهلية غير اللائقين، سيكون مصيره التكبل بالسلاسل والأغلال والسقوط في وحل العبودية، فتصبح

حرية الأشخاص على الصّعيدين الاجتماعي والسياسي في خطر كبير؛ لا سيما بعد محاولة الجبارة وأصحاب البطش من إعادة الهيبة المزعومة الكاذبة لأنفسهم اعتماداً على القوة القسرية والقبضة الحديدية التي يوظفونها كآلية لاستخدام الضغط واستعراض الوحشية المعهودة وبثّ أجواء الرعب في المجتمع، ومن سُخْرِيَةِ القَدَر ونكّد الأيام أن نرى رضوخ السّدج وركون ضعفاء الإرادة والرأي لهؤلاء الطواغيت، فهؤلاء هم الذين استباحوا نفوسهم ووأدوا عرّتها ودنوا بأطبائهم وفتحوا باب الانبطاح بسهولة ليكونوا عبيداً للمتجبرين متّحِينَ عن حريتهم وحقوقهم بعد أن ارتضوا الذلّ والمهانة لأنفسهم.

خلاصة البحث

إنّ مناقشة علاقة الحرية والعبودية السياسية هي من المواجهات التي خالجت شعور الباحث في هذا البحث العلمي، وتأسيا بمنطق فهم القرآن الكريم وأدبه الراقى ونظراً إلى المباني الأساسية للتوحيد وخلق المتساوي والمتكافئ المبني على حرية البشر، لا يحقّ لأيّ أحد أن يستعبد الآخرين، فعبادة الله هي بداية المسار للوصول إلى الحرية والتحرر السياسي. ونظراً للقيمة السامية التي تميّزت بها الحرية، يمكننا أن نجزم أو نصدر حكماً مطلقاً بأنّ عهد العبودية قد ولى وستختفي وتغيب كل مظاهره ووجوهه الفردية والسياسية والاجتماعية.

إنّ القرآن الكريم يخطط في الوهلة الأولى لنشر بذور فكرة التحرر من الأهواء والرغبات النفسانية التي تقتحم الأدمغة والضمائر الإنسانية وبعد انفلات الإنسان المحطّم جسدياً والمنهك من عبودية البشر والمقيّد بالنزوات والشهوات، يأتي دور تحرير الإنسان من القوى الاستبدادية الجاثمة على صدور الشعوب حتى تتأقّق له حياة رغيدة تتركز على العدالة والمساواة في مجتمع حرّ ومستقرّ ومتماسك، ليرسو مركبه على شاطئ الاستقرار والسعادة ويبلغ كماله الإنساني المنشود، وتنتشر روائح التغيير في الخطوة الثالثة بعد تمهيد الظروف المؤدية إلى

التحرر من العقبات الداخلية والخارجية والعوامل المُقيدة للحرية حتى يتم الإعلان عن تدشين الحكومة الإسلامية والتغني بإنجازاتها، بعد إتاحة الفرصة المواتية لبناء مجتمع مثالي يتمسك بالقيم ويطمح إلى السمو والشموخ والسؤدد ليرفع راية العدالة والمساواة والحرية لابناء البشر الذين سيحتفلون بمجيئها ويتذوقون حلاوة رحيقها. ومن أجل فهم حقيقة العبودية وكنهها، يأتي استيعاب متعلقها في الدرجة الأولى من الأهمية، فإذا ما بات الإنسان عبدا ذليلا منبطحا للنفس الإنسانية، أو رقاً مسلوب الإرادة لإنسان آخر، أو عبدا مملوكا للطبيعة ومظاهرها، فإنه قيد وقلص حريته إلى أبعد الحدود، لكنه بعد أن يضطلع بالتبعية لأوامر الله وطاعته، سيخطو خطوة كبيرة لينتهي به المطاف إلى الحرية السياسية. ويجري هذا التحقيق إذا اقتضت الظروف تصنيف الحرية على أنها أولى المطالب الإنسانية التي بدأت مع الإنسان وستنتهي معه لا محالة، فالحرية تعني القدرة على التصرف بملء الإرادة والاختيار وقد تلوح في الأفق بعد اجتياز العبودية ومظاهرها واندثار آثارها.

إن رسالة الديانات التوحيدية وفي مقدمتها الدين الإسلامي الحنيف ارتكزت على تبين بعض المفاهيم للناس، في مقدمتها العدالة، والحرية، والمساواة، والحق، والقيم، والمثل العليا، حتى يصبح الناس داعمين للحقيقة والحرية وخصوما للباطل والاستبداد. وكانت كلمة الله العليا والرسائل السماوية المقدسة تدعو الناس إلى الانفلات من أغلال النفس وسلاسل الدنيا من خلال التمسك بالأسس الفكرية الهادفة وآفاق المعرفة المتجددة، ليتسنى لجميع الأصناف، والقوميات، والأقليات وطبقات المجتمع فرصة الاستفادة من القوانين العادلة والمعايير التشريعية المتكاملة، فالناس متساوين في هذا المبدأ يستحقون المعاملة العادلة بعد أن تتحطم جميع أشكال احتكار السلطة وتلاشى الأصنام الوهمية المزورة ولا ريب أن استحقاق العبودية والعبادة يكون مختصا بالخالق المتعال الذي خلق جميع الناس أحرارا وأراد للإنسان أن يعيش ويتمتع في مجتمع حر. وبناء على هذا المنطق

سيكون جميع الناس متساوين في الحقوق والكرامة أمام الله ولا ميزة خاصة لأحد دون غيره، فبدلاً أن يرضخ الناس لبعض المتعطرسين والقوانين المتحيزة المترتبة أو ينوون الركون للأنظمة الدكتاتورية التعسفية، فليتبعوا القوانين الإلهية وحكومة القانون لينسلخوا من وطأة العبودية.

وفي مبحث التوحيد المنبعث من تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة نرى الإنسان كائناً كونياً واعياً في وحدة وتوأم مع الكون وسننه وسياقاته، فهو وليد الأرض، إنساني الماهية، ومن الأهمية بمكان أن يتوج بحق الاختيار وتعيين المصير بصفته صاحب إرادة وعزيمة وصلابة، وبالتالي سيكون مسؤولاً ومتجاوباً إزاء ما يقوم به من أعمال.

انطلاقاً من هذا المبحث، وتأسيساً بالرؤية القرآنية، هناك رغبة ملحة ونظرة طموحة مستقبلية لنيل الحرية وارتداد آفاق العالم، لكنها لا تتحقق على أرض الواقع إلا بعد الخضوع لولاية الله وسيادته سبحانه وتعالى، إذ أن المحورين الرئيسيين لا يتحققان أبداً إلا إذا كانا متلازمين معاً، وقد يتحرر الإنسان من عبودية الآخرين، في الوقت الذي يمتثل ويفتح قلبه لسيادة الله التشريعية؛ وعلى النقيض من الفكرة التي تسود الموقف في أوروبا، فإن عبودية الخالق ومحورية الله تعالى لا تُفضي إلى النظام الشمولي الاستبدادي فحسب، بل على الأرجح ستُفضي إلى تحريك المياه الراكدة وانطلاق الخطوات الرئيسة للتخلي عن مركزية الذات، والاستبداد، وأخيراً ستنتطلق الحرية السياسية لتبدأ مسيرتها التاريخية في كل أقطار الأمة، بعد الإقرار بحكم الله والتسليم لأوامره عز وجل.

المصادر

* القرآن الكريم

١. آقابخشي، علي. (١٤٢٤هـ). معجم المصطلحات السياسية. طهران: معهد العلوم وتكنولوجيا المعلومات في إيران (إيران دوك).
٢. البحراني، سيدهاشم. (١٤١٦هـ). البرهان في تفسير القرآن. طهران: دار البعثة للطباعة والنشر.

٣٩

الفكر السياسي الإسلامي

المقارنة بين الحرية والعبودية السياسية من منظور القرآن الكريم

٣. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد. (١٣٧١هـ). المحاسن. قم: دار الكتب الإسلامية.
٤. برلين، أشعيا. (١٣٧٩ش/١٤٢١هـ). أربع مقالات عن الحرية (ترجمة: محمد علي موحد). طهران: منشورات خوارزمي للطباعة والنشر.
٥. تيندر، جلين. (١٣٧٤ش). الفكر السياسي (ترجمة: محمود صدري). شركة المنشورات العلمية والثقافية، ١٠٨ و ١٠٩.
٦. جواد آملی، عبدالله. (١٣٧٨ش/ ١٤٢٠هـ). ولاية الفقيه، ولاية الفقاهة والعدالة (ط ٢). قم: دار اسراء.
٧. جواد آملی، عبدالله. (١٣٧٩ش/١٤٢١هـ). فلسفة حقوق الإنسان. قم: دار إسراء للطباعة والنشر.
٨. دهندا، علي أكبر. (١٣٨٥ش/١٤٢٧هـ). معجم دهندا. طهران: جامعة طهران.
٩. الراغب الأصفهاني. (١٣٧٣هـ). المفردات في غريب القرآن. طهران: المكتبة المرتضوية.
١٠. سيدباقری، سيدكاظم. (١٣٩٤ش/١٤٣٦هـ). القوة السياسية من منظور القرآن الكريم. طهران: المعهد العالي للثقافة والفكر الإسلامي.

١١. الشريف الرضي، محمد بن حسين. (١٤٢٧هـ). نهج البلاغة (صبيحي صالح، ط ١). قم: دار الهجرة للطباعة والنشر.
١٢. الشوكاني، محمد بن علي. (١٤١٤هـ). فتح القدير (ط ١). دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.
١٣. الشيباني، محمد بن حسن. (١٤١٣هـ). نهج البيان عن كشف معاني القرآن (تحقيق: حسين دركاهي، ط ١). طهران: مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية للطباعة والنشر.
١٤. شيخ الصدوق. (١٤٠٣هـ). الخصال (تصحيح وتعليق: علي اكبر غفاري). قم: جمعية مُدرّسي حوزة قم العلمية.
١٥. الصدر، سيد محمد باقر. (١٣٦١ش/١٤٠٢هـ). الشكل التنظيمي لحزب الدعوة الإسلامية (ترجمة: حزب الدعوة الإسلامية). طهران: منشورات حزب الدعوة الإسلامية.
١٦. الصدر، سيد محمد باقر. (١٣٦٢ش/١٤٠٣هـ). أئمة أهل البيت عليهم السلام ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية (ترجمة: علي إسلامي). طهران: دار روزبه للطباعة والنشر.
١٧. الطباطبائي، سيد محمد حسين. (١٣٨١ش/١٤٢٣هـ). الميزان في تفسير القرآن. قم: منشورات إسماعيليان للطباعة والنشر.
١٨. الطباطبائي، مومني. (١٣٧٠ش/١٤١١هـ). منوت شهر الحريات العامة وحقوق الإنسان. طهران: منشورات جامعة طهران للطباعة والنشر.
١٩. الطبرسي، فضل بن حسن. (١٤٠٦هـ). مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دار المعرفة.
٢٠. العياشي، محمد بن مسعود. (١٣٨٠ش/١٤٢٢هـ). تفسير العياشي. طهران: مطبعة العلمية.

٢١. فروم، اريك. (١٣٥٦ ش / ١٣٩٧ هـ). الهروب من الحرية (ط ٤)، ترجمة: عزت الله فولادوند). طهران: الشركة المساهمة لطباعة الكتب الصغيرة (حجم جيبى).
٢٢. القمى، على بن ابراهيم. (١٣٦٧ ش / ١٤٠٨ هـ). التفسير القمى (تحقيق: سيد طيب موسوى الجزائري). قم: دارالكتاب للطباعة والنشر.
٢٣. الكاشاني، ملا فتح الله. (١٣٣٦ ش / ١٣٧٦ هـ). تفسير منهج الصادقين في الزام المخالفين. طهران: مكتبة محمد حسن العلي.
٢٤. المدرسي، سيد محمد تقى. (١٤١٩ هـ). من هدى القرآن (ط ١). طهران: دار حُجّى الحسين للطباعة والنشر.
٢٥. المطهرى، مرتضى. (١٣٧٦ ش / ١٤١٨ هـ). في رحاب نهج البلاغه. قم: دار صدرا للطباعة والنشر.
٢٦. المطهرى، مرتضى. (١٣٨٧ ش / ١٤٢٩ هـ). حول الثورة الإسلامية (ط ١٢). طهران: دار صدرا للطباعة والنشر.
٢٧. مونتسكيو. (١٣٧٩ ش / ١٤٢١ هـ). روح القوانين (ترجمة: على أكبر مهتدى). طهران: دار أميركبير للطباعة والنشر.
٢٨. ميرأحمدي، منصور. (١٣٨١ ش / ١٤٢٣ هـ). الحرية في الفلسفة السياسية الإسلامية (ط ١). قم: بستان الكتاب.
29. Emerson, Ralph Waldo. (2007). Self-Reliance; Nikolas Kompridis, "Struggling Over the Meaning of Recognition: A Matter of Identity, Justice or Freedom?" in *European Journal of Political Theory*, vol. 6 no. 3.
30. MacIntyre, Alasdair. (2001). "The Virtues of Acknowledged Dependence", *Rational Dependent Animals: Why Humans Need the Virtues*: United States, Chicago, Open Court.
31. Mill, John Stuart. (1999). *On Liberty*, London: New York: Bartleby,.

32. Sandel, Michael. (2010). *Justice: What's the Right Thing to Do?*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
33. Sen, Amartya. (2000). *Development as Freedom*, Anchor Books.
34. Young, Iris Marion. (1990). *Five Faces of Oppression*. Justice and the Politics of Difference" (Princeton University press,.

The Meaning of Civilization and Its Islamic Nature

Habibollah Babaei¹

Received: 20/08/2021

Accepted: 20/10/2021



Abstract

According to its background in the cultural history of the modern West, the meaning of civilization is full of conventional elements that may lead the civilization of the Islamic world to conventionalism. Thus, in this paper, in the first step, through referring to the human and moral nature of civilization, civilization is defined as the largest system (super-system) of human relations. Then the Islamic aspects of civilization in "Islamic words of civilization", "Islamic sources of civilization", "Islamic criteria for civilization", "Islamic principles of civilization", "Islamic culture in the process of civilization", and finally in "Dense Islamic responses to the accumulated needs of the Islamic world can be pursued. Based on this outlook, just as being a civilization is realized through meeting the great needs of humanity, Islamization also occurs at this point in response to the genuine needs of human societies (civilization as cumulative responses to the dense contemporary needs).

Keywords

Islamic Ummah (community), human relations, Islamic civilization, the system of needs of the Islamic world.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

Habz109@gmail.com

* Babaei, H. (2021). The Meaning of Civilization and Its Islamic Nature. *Journal Scientific-Specialized Bi-Annual*, 1(2), pp. 44-74.
 DOI: 10.22081/ipt.2022.63338.1001

الحضارة الإسلامية؛ المعنى والهوية

حبيب الله بابائي^١

تاريخ القبول: ٢٠٢١/١٠/٢٠

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٨/٢٠



الملخص

الحضارة وفقاً لإحياءاتها التاريخية في الثقافة الغربية الحديثة مجموعة من العناصر العلهانية التي يمكن أن تقود الفكر الحضاري للعالم الإسلامي نحو العلهنة أيضاً. بادئ ذي بدء، نعرف (الحضارة) بأنها (النظام الأشمل للعلاقات الإنسانية) من خلال الإشارة إلى الجوهر الإنساني والأخلاقي للحضارة، وبعد ذلك سنبحث في الأبعاد العديدة لإسلامية الحضارة مثل (المفردات الإسلامية للحضارة) و(المصادر الإسلامية للحضارة) و(المعيار الإسلامي للحضارة) و(الأصول الإسلامية للحضارة) و(الثقافة الإسلامية في صيرورة التحضر) وأخيراً (الأجوبة الإسلامية المترجمة عن حاجات العالم الإسلامي المتزايدة). وفقاً لهذه الرؤية، فكما أن التحضر هو تعبير عن الاستجابة للمتطلبات المتعاضمة، فالأسلمة أيضاً تبدأ من هذه النقطة وكاستجابة للمتطلبات الأصلية للمجتمعات الإنسانية (الحضارة كأجوبة مترجمة للحاجات العصرية المتزايدة).

الكلمات المفتاحية

الأمّة الإسلامية؛ العلاقات الإنسانية؛ إسلامية الحضارة؛ نظام الاحتياجات في العالم الإسلامي.

١. أستاذ مساعد في قسم الدراسات الحضارية، بمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

Habz109@gmail.com

* بابائي، حبيب الله. (٢٠٢١). الحضارة الإسلامية؛ المعنى والهوية. الفكر السياسي الاسلامي، ١ (٢)،

DOI: 10.22081/ipt.2022.63338.1001

صص ٤٤-٧٤.

ما يمكن استنباطه من المسار التطوري المفهومي لكلمتي (culture) و (civilization) في العالم الغربي وترجمتهما في العالم العربي بـ (الثقافة) و (الحضارة) هو وجود تحدٍّ رئيسي في موضوع الحضارة، وهو تحدٍّ قائم بين (الثقافة) و (الحضارة)، وبين الرقي الأخلاقي والتقدم المادي. ولم يكن هناك ما يفصل بين هاتين المفردتين قبل ظهور الحداثة في العالم الغربي، وكانت الأمور الظاهرية والدينية تنضوي تحت عنوان الأمور الباطنة والدينية والأخلاقية؛ ولكن بعد ظهور الحداثة وفي ضوء التقدم المادي والتغيرات العالمية الحاصلة، لم يحدث انفكاك بين تينك المفردتين وظهور ثنائيات جديدة فحسب، بل تحوّلت العلاقة بين الدين والدنيا، والدين والحضارة، والأخلاق والحضارة، والثقافة والحضارة، إلى علاقة تضادّ.

من بين النقاط المثيرة للانتباه في عملية توسّع المفاهيم الغربية وتنميتها في العالم غير الغربي، تحميل المفاهيم العلمانية على الأدبيات المعنوية والأخلاقية والدينية والإلهية في العالم الإسلامي بحيث تغير معنى كلمات مثل (الثقافة) في لغة المسلمين من معناها الكلاسيكي القديم وهو اللطافة والتهديب، إلى المعنى الغربي الحديث للكلمة، وراحت المعاجم وعلماء اللغة يؤكّدون على المعنى الجديد لـ (الثقافة) وفق المعايير الغربية بدلاً من التأكيد على المعاني الكلاسيكية والمحلية في ثقافتهم.

وقد تكرّرت عملية تغريب المفاهيم هذه في إيران ما قبل الثورة الإسلامية (ابتداءً من العصر القاجاري حتى اندلاع الثورة الإسلامية)، ولكن، بعد قيام الثورة الإسلامية حدثت ثورة أخرى أيضاً في مجال المعاني والألفاظ في إيران، وبدأت النخب الثورية تبذل جهوداً حثيثة للتخلص من سيطرة الخطاب الغربي، واستطاعت تعريف (الحضارة) بـ «تجسيد الإسلام الجامع» في الكيان الاجتماعي المعاصر (النظرة الإيجابية) بدلاً من معنى التجدد والحداثة، والمواجهة الشاملة

والفاعلة للحضارة الغربية (النظرة السلبية).

على الرغم من ذلك، ولأسباب متعدّدة، لم يحظَ الجانب الإيجابي في الحضارة بعد الثورة الإسلامية بالاهتمام الكافي من قبل الحوزة والجامعة، كما لم يكن للأبعاد السلبية والغريبة الحضارية أيّ مناصرين في المؤسسات العلمية.

الآن، وبالنظر إلى السيورة التاريخية للفظّة (الحضارة) ومعناها في العالم الغربي وغير الغربي، فإنّه ينبغي توخّي الحيطة والحذر عند استعمال هذه اللفظة إلى حدّ كبير، وعدم تكرار ذلك المعنى باستمرار، كما يجب أخذ الحيطة إزاء المعنى المقصود بالحضارة والتجذّد الغربي. كما يجب تجريد (الحضارة) من الشعارات والألفاظ الجوفاء ودراستها وتحليلها من زاوية فلسفية واجتماعية أو أحياناً كلامية ولاهوتية ليتسنى العثور على طريق نحو تحوّل عميق وبنوي في البلدان الإسلامية.

وكلّما كانت التّحليلات الخاصة بالحضارة وهويّتها مُعمّقة كان استخدامها في حياة المسلم أكثر سهولة وعمليانية. وبنفس النحو، كلّما كان تحليل الحضارة أكثر تفصيلاً وعلميةً كانت احتمالات الالتقاطية المفهومية والماهوية أقل وأصعب بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. ولكي نصل إلى قلب معنى الحضارة، وعدم البقاء عند سطحها وشكلها فلا مناص من بلوغ العمق الماهوي للحضارة بدلاً من الوقوف عند معانيها اللفظية، والتعرّف على عناصرها الماهوية، لكي نتمكّن من الحديث عن ماهيّتها وإسلاميّتها.

معنى الحضارة

على الرغم من كلّ الآراء والنظريات المتعدّدة التي أفرزتها عقول الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرّخين أو علماء التاريخ في دراساتهم للحضارة، ثمة نقطة مهمّة لا بدّ من أخذها في الحسبان وهي أنّ اختلاف الآراء والأفكار العلمية حول دراسة ظاهرة ما وتحليلها لا يعني بالضرورة عدم إمكان فهم تلك الظاهرة

ووجود غموض في موضوع الحضارة، بل ربّما كانت تلك الآراء المختلفة هي نتيجة تعدّد أبعاد موضوع (الحضارة) وتعقيداتها واختلاف مستوياتها. وغالباً ما تظهر الكثير من الرؤى المتفاوتة عند تعريف بعض المفاهيم الإنسانية مثل (الإنسان) و(العقل) و(العشق) و(الثقافة) وكذلك (الحضارة) ومردّد ذلك تعقيدات الإنسان نفسه والظواهر الإنسانية.

لا بدّ في البدء من التأكيد على نقطة وهي، عند تعريف (الحضارة) فإنّ المبادئ الفلسفية أو الدينية لكلّ باحث في الحضارة تكون مؤثّرة تماماً، فمثلاً عند ملاحظتنا للظواهر، هل ينبغي تركيز أنظارنا على الظواهر فحسب، أم علينا البحث كذلك عن العوامل غير الظاهرة؟ وعند تفسيرنا للظواهر هل يجب الاقتصار على ملاحظة العالم الماديّ فقط أم لا بدّ من أخذ عالم الغيب أيضاً بعين الاعتبار؟ وهل ينبغي تفسير الظواهر من منظار الإنسانية ومركزية الإنسان، أم يجب أن يأخذ هذا التفسير بالاعتبار تحليل الإنسان إلى جانب بقية العوامل الوجودية الأخرى؟ من الواضح أنّ تفسيرنا للحضارة سيتأثّر إلى حدّ كبير بالإيمان بأيّ من المبادئ المذكورة والاعتقاد بأيّ من تلك القضايا.

هنا، وأنّ تحديد ما هو الجوهر والأساس عند تفسير الحضارة وما هي العناصر التي ينبغي اعتبارها ثانوية وهامشية؛ وتحديد القضايا الأصلية والفرعية في الحضارة؛ وما إذا كان علينا أن نعتبر القوانين الحضارية ماديّة أو معنوية إنسانية، أو إلهية مادية، أو غيبية، كلّ ذلك مرهون بالخلفية الفكرية والنظرية والعقائدية للباحث.

وفي ضوء التحليلات النظرية المختلفة للحضارة والتأكيد على المفاهيم الفكرية والثقافية (في التحليلات التاريخية للحضارة) والجوانب الناعمة والأبعاد المعنوية (في التحليلات الفلسفية للحضارة) والجانب المعياري (في التحليلات الاجتماعية) فإنّنا نؤكد على أنّ جوهر الحضارة ظاهرة ناعمة قبل أن تكون أمراً صعباً، كما أنّها تبلور في الباطن قبل أن تتمظهر في الخارج. وكذلك بالنظر إلى التفاسير المطروحة

عن التحليل الفلسفي والأبعاد الأخلاقية والمعارية للحضارة لا بدّ من القول إنّ الحضارة أمر إنساني لا يُصنَع من قبل الإنسان وحده بل أمر يُصنَع بين الإنسان والآخر، لا بين الإنسان والطبيعة.

وهكذا يمكن تلخيص تعريف الحضارة بهذه العبارة: «الحضارة أشمل نظام للعلاقات الإنسانية بين المجموعات البشرية المتعددة والمتكثرة والتي تتغيّر بصورة مستمرة: دورياً وحلزونياً، صعوداً ونزولاً، وتنتقل إلى حضارات أخرى» (بابائي، ٢٠٢٠م، ص ١٥٦).

بالاستناد إلى التعريف أعلاه، أولاً، فإنّ الحضارة أكبر وأعقد وحدة اجتماعية تهيمن على سائر الوحدات الاجتماعية الأخرى مثل الثقافة والشعب والحكومة وغيرها، وتؤثّر فيها. وعندما يبدأ الحديث عن أكبر وحدة اجتماعية فليس بالضرورة أن يكون المقصود الطول والعرض الجغرافيين، بل نغني أن تلك الوحدة الاجتماعية كبيرة من حيث الأنظمة الاجتماعية المتشابكة والمتواشجة التي تؤثر في جميع المجالات الاجتماعية وتهيمن عليها. ثانياً، الحضارة ليست مجموعة مترابطة من العناصر والمكونات الاجتماعية والثقافية والسياسية المختلفة بل هي نظام متكامل، أو، قل إن شئت، نظام اجتماعي عظيم. وفي الحقيقة فإنّ لكلّ حضارة هوية موحدة، تتشكّل دائماً على أساس منطقي وعقلانية عامّة وتصبو إلى غاية كبرى. ثالثاً، الحضارة ليست حكومة حتى يتمّ تحديدها في نظام سياسي مُعَيّن كما أنّها ليست تكنولوجيا يمكن تقيدها في وسيلة متطورة للحياة، بل الحضارة عبارة عن العلاقات والمعاملات التي يرتبط من خلالها الأفراد، وتظهر في أشكال مختلفة ومؤسسات اجتماعية متنوعة. وبناءً على هذا، لا تشمل الحضارة كل أنواع العلاقات بين أفراد البشر كيفما اتفق، بل إنّ العلاقات والمعاملات التي تنتج العملية الحضارية هي التي تنطوي على جوهر إنساني، وأخلاقي على الأقل. فالحضارة عبارة عن ظاهرة إنسانية، ويجب أن تكون هويتها الإنسانية بارزة، ومن ثمّ أن يعترف أفراد آخرون بإنسانيتها. رابعاً، إنّ العلاقات

الاجتماعية المنظمة تكون دائماً بشكل حالة سيروية ومتطورة أو متغيرة، وليس لسيروية التغيير والتحول هذه سكون أو ثبات أبداً، ويتضمن خطها البياني الاجتماعي الكلي الكثير من التذبذبات صعوداً ونزولاً، وأن تكون سيروية يعني أنها في تحول وتكامل مستمرين، وكونها إنسانية يسهل اتساعها وانتقالها إلى سائر المناطق والحضارات الأخرى. وقد تكون حضارة ما صغيرة من الناحية الجغرافية إلا أن ما يمنح الحضارة الاعتراف، ويكسبها الاعتبار الحضاري في أعين الآخرين الذين لا يحيون فيها هو قابليتها على نقل نماذجها الحياتية ومنظومة علاقاتها الإنسانية إلى المجتمعات الإنسانية الأخرى.

والنقطة المهمة الأخرى في التعريف المذكور هي التأكيد على تعددية الجماعات والأديان والثقافات، وبصورة أعم، الوحدات الاجتماعية. فالكلام عن الحضارة لا يدور حول فرد أو أمة أو لغة ولا حتى عن دين، وإن كان بالإمكان أن يسود دين ما أو ثقافة ما على حضارة معينة، ولكن في كل حضارة يوجد أفراد كثر وثقافات متعددة ولغات مختلفة ورغبات وحاجات متنوعة، ومهمة الحضارة خلق علاقات إنسانية عادلة بين جميع الأفراد من أجل إرساء أسس حضارة عقلانية وإنسانية وأخلاقية وبالتالي توحيدية. ونقطة مهمة أخرى هي، ليس الأفراد هم من يصنعون الحضارة بل تلك الوحدات الاجتماعية المختلفة، وحتى لو استطاع فرد بعينه التأثير في السيروية الحضارية، فلا شك أنه ليس فرداً عادياً بل فرداً بوزن جماعة أو أمة. وبناءً عليه، فإن صناعة الحضارة تقتضي إعداد الفرد ليصبح عظيماً أو أمة، كما يتطلب ذلك الكثير من التخطيط وبرمجة النظام التعليمي والتربوي في المجتمع ليكون قادراً على تنشئة مثل هذا الجيل (بابائي، ٢٠٢٠م، صص ١٥٦-١٥٨).

والحضارة تتحقق لهدفين اثنين: سلبى وإيجابى:

١- مواجهة الشرور البشرية وتقليص النواقص الإنسانية الكبرى (الجانب السلبى).

٢- توفير الاحتياجات المادية والمعنوية الكبرى (الجانب الإيجابي).

وفي الحقيقة، للحضارة فعّالان سلبي وآخر إيجابي؛ في الأفعال السلبية الكبرى تعدّ إزالة الشرور الاجتماعية على المستوى الحضاريّ الواسع أهمّ فعل للحضارة، ويمكن تحقيق ذلك من خلال (المقاومة) بالمقياس الحضاري. وأمّا الفعل الإيجابيّ للحضارة فيتمثّل في توفير الاحتياجات المادية والمعنوية الكبرى.

والنقطة المهمّة هنا هي أنّ الحضارات هي ظواهر زمنية على الدوام، فبحسب مقتضيات الزمانية والمكانية تقع بعض العناصر في قلب الحضارة أو مركزها، بينما تنزاح عناصر أخرى إلى الهامش. في بعض الأحيان وبسبب بعض الظروف الزمانية الحتمية يتمّ تعريف هوية الحضارة على أساس عنصر (المقاومة) وفي أحيان أخرى تكون الأخلاق والتسامح هي النقطة المركزية في الحضارة حسب اقتضاءات الأوضاع الزمانية (بابائي، ٢٠٢٠م، ص ١٥٩).

الهوية الإسلامية للحضارة

يمكن أن نتحرّى إسلامية حضارة ما في عدد من المنطلقات المختلفة، فربما كانت إسلامية الحضارة متمثلة في التطبيق الجامع والكلي للإسلام في تلك الحضارة، أو في تحقّق المحكّات الإسلامية والأصول الأساسية للدين الإسلامي. وعلى الرغم من أهمية هذين المنطلقين في تقييم إسلامية الحضارة، إلّا أنّه يوجد منطلق آخر جدير بالاهتمام وخارج عن المنطلقين السابقين وهو أنّنا لا نفتش عن إسلامية الحضارة في التطبيق الشامل للإسلام ولا في المبادئ الأساسية الإسلامية لتلك الحضارة، بل إنّ نقاط الأسلمة والإسلامية يجب تحرّرها في التحديات الأصلية والمتطلبات الكبرى والمحورية (في الحضارة) في الظروف الراهنة.

بعبارة أخرى، من المهم التركيز على الإسلام بجميع أبعاده في أيّ حضارة إسلامية وتجنّب الآراء الأحادية إلى الإسلام تماماً، لكنّ الأهم هو تصنيف التعاليم والمعارف الإسلامية ضمن منظومة موحدة عند تطبيق الإسلام في

المجتمع، والفصل بين أصوله ومُحكّماته، وبين فروعه وهوامشه، وتقديم المُحكّمات الإسلامية في الأولويات الحضارية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أسلمة الحضارة لا تعني بالضرورة تطبيق جميع التعاليم الإسلامية في تلك الحضارة، فالإسلام كدين هو أكبر وأعظم من الحضارة كوحدة دنيوية؛ ولا يظنّ أحد أننا نعني بكلامنا هذا أن لا حاجة، بالضرورة، إلى تطبيق الإسلام بأكمله في المجال الحضاري، مطلقاً ليس هذا المقصود، بل المقصود أنّ التعاليم الإسلامية والسنن الدينية من القوة والعمق بحيث أنّ العمل التام بأحد تعاليمها يمكن أن يؤثّر، أحياناً، على الحضارة برمتها، فتقودها نحو الإسلام والأسلمة. وبطبيعة الحال، كلّما كانت العناصر الإسلامية المختلفة فعّالة في ميادين الحضارة زادت كثيراً فرص نجاح أسلمتها وإسلاميتها.

ويأتي التأكيد على هذه النقطة لأنّه رغم كونها من ضروريات الحضارة والتفكير الحضاري وصنع الحضارة من أجل التطبيق الشامل للإسلام إلّا أنّ إسلامية الحضارة لا تكون بالضرورة نتيجة للعمل الجامع والمنهج بجميع تعاليم الإسلام. إنّ إسلامية أيّ حضارة تُعدّ أمراً طيفياً ذا درجات بحيث يمكن أن تتحقّق أدنى مراحلها في العمل الجامع بأحد التعاليم الإسلامية، وبالطبع كلّما كان حجم تقنين تلك التعاليم في المجالات الحضارية أكبر وتطبيقها أوسع، توسعت إمكانية أسلمة تلك الحضارة وإسلاميتها.

وفيما يتعلّق بعملية إسلامية الحضارة يمكن الإشارة إلى جوانب مختلفة لتراكم العناصر الإسلامية في الحضارة والبحث في موضوع إسلامية كلّ جانب من تلك الجوانب، وهو ما سنشير إليه باختصار في هذه المقالة.

إسلامية الكلمة

إذا أردنا تجاوز كلمة (Civilization) وإيحاءاتها المعنوية في العالم الغربي والتفكير في

كلمة محلّية في العالم الإسلامي واختيار مُفردة مُعيّنة تتناسب مع الأهداف والرسالة الدينية والإسلامية، لا بدّ لنا أولاً من توضيح الهدف من البحث الحضاري والمعرفة الحضارية وصناعة الحضارة، ومن ثمّ البحث في القرآن الكريم عن مُفردات تتناسب مع المعنى والمقصد وتحديد الكلمات القرآنية التي تشير إلى ذلك المعنى والمقصد.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار معنى الحضارة كما قيل آنفاً (أي، النظام الأشمل للعلاقات الإنسانية) عندئذ ينبغي لنا البحث عن كلمة كبيرة وواسعة من الناحية الاجتماعية، وأن نختار من بين الألفاظ القرآنية (البلد) أو (القرية) أو (المدينة) أو (الملك) أو (التمكّن) أو (العمران) أو (الأمة) الكلمة التي تنطوي أوسع وأكبر وحدة اجتماعية (بابائي، ٢٠٢٠م، صص ٢٣٤-٢٤٦).

ورغم وجود مفاهيم اجتماعية واسعة ومتعدّدة في القرآن الكريم واستعمالاتها السلبية والإيجابية، لكن يبدو أنّ كلمة (أمة) هي الأقرب إلى كلمة (الحضارة) من حيث المعنى بسبب وسعها ونظامها. ولا تعني (الأمة) التمكنّ أو الملك بحيث تكون مرتبطة بجوانب القدرة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لقوم ما، بل إنّها تعني بنظام إنسانيّ عظيم ومتراكم، يزخر بالانسجام والاتّحاد ويمتلك نظام تواصلٍ متشابك.

وتتضمّن (الأمة) معنى الشمولية والجامعية ونظام العلاقات فيها ثابتاً وغائياً (الأمة الواحدة أكبر وحدة اجتماعية في الإسلام) وتمتلك (الأمة) هوية شاملة وواسعة وهي تشبه الحضارة لجهة عدم حاجتها لمركزية جغرافية، وتشكّل (الأمة) وفق المتطلبات الكبرى للمسلمين، وما لم تتمّ تلبية تلك المتطلبات فلن يكون تبلورها ممكناً ولا مفهوماً. وتقترّب الأمة من مفهوم الحضارة من الناحية الماهوية، بل ويمكن القول إنّ (الأمة) في القرآن الكريم هي نفسها (الحضارة) في التاريخ وعلم الاجتماع. وفي هذا الإطار، قد تشكّل نقطة انطلاق المسلمين لصنع الحضارة، وهذا ما زاد من اهتمام المسلمين بالآية الشريفة: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴿ (سورة آل عمران، ١١٠) فتعاظمت عزيمتهم وتكثفت جهودهم لبناء العالم.

وقد أدت نظرة المسلمين إلى مفهوم (الأمة) في ماضيهم التاريخي إلى نجاحهم في تأسيس مجتمع مختلف وناجح في فترة زمنية قياسية وبالتالي إيجاد مؤسسات راقية، وآداب وفنون متميزة، وعلوم متفوّطة وتقديم أنماط سياسية واجتماعية جديدة إلى العالم في ذلك العصر (باباي، ٢٠١٤م).

وفي هذا الشأن يقول حسين نصر في كتابه (قلب الإسلام): «الأمة في نظر الإسلام هي كلّ مجتمع إنسانيّ تربط أفراداه وشائج دينية واحدة، ويترتب عليها تكاتف اجتماعي وقضائي وسياسي واقتصادي وأخلاقي» (نصر، ٢٠٠٦م، ص ١٥٧).

وأما علي شريعتي فيشير إلى المضمون نفسه قائلاً: «الأمة مجتمع لا يتأسس على أيّ مبدأ متشابه في العمل ونمط الحياة والدّخل. الأمة عبارة عن مجتمع يعيش أفراداه في ظلّ قيادة كبيرة وعظيمة تتولّى مسؤولية تقدّم الفرد والمجتمع وتكاملهما، ويتلمّسون ذلك بدمهم وعقائدهم وحياتهم، ويلتزم الأفراد بالنظر إلى الحياة كـ"رحلة" نحو الأبدية لا كـ"وجود" مرتاح، والسير نحو كمال مطلق، ودنيا مطلقة، ووعي مطلق، وكشف مستمر لخلق القيم المتعالية، وعدم الوقوف في أيّ منزل أو إطار أو شكل، والإيمان بإمكانية الصيرورة المستمرة للتكامل الإنساني، والهجرة المستمرة من المكان الذي نحن فيه ومن الوضع الذي نحن عليه، وتفتّق القدرات الكامنة في عمق الفطرة الإنسانية، والازدهار في جميع الأبعاد الإنسانية، والخلصة: ١) الصيرورة في الكمالات المطلقة؛ ٢) والسيرورة نحو القيم المتعالية» (شريعتي، ١٩٧٨م، ص ٥٦).

وبناءً على ما قيل يمكن طرح فكرة أو اقتراح يتمثل في استعمال كلمة (الأمة) بالمنظور القرآني في الأدبيات الحديثة بدلاً من (الحضارة)، ثم نبحث في هذا السياق عن العناصر المعنائية المضافة في الأمة وبيان فوارقها الماهوية عن كلمة (الحضارة).

المصادر الإسلامية للحضارة

ليس التنوع في مصادر الحضارة الإسلامية ومنابعها أمراً إرادياً أو اختيارياً بل هو أمر تاريخي وطبيعي مستقر في كل الحضارات، وليس بمقدور الحضارات بشكل عملي الحؤول دون نفوذ الأفكار والثقافات والأديان الأخرى إلى مجالها الثقافي. وكل ما يمكن للحضارة أن تفعله هو الصمود والمقاومة على صعيد الإرادات الفردية والجماعية من خلال التأكيد على مكتسباتها لتستطيع استيعاب واحتواء مُدخلات الحضارات الأخرى والمحافظة على هويتها في خضم تلك المعطيات المتعددة والمتنوعة.

في الحقيقة إنَّ مهارة الحضارة ليست في تجاهل أو حذف المصادر الأخرى ومنع نفوذها إلى محيطها الحضاري، بل إنَّ مهارتها وإيجازها يتمثل في إعادة التدوير ومعالجة الأفكار والثقافات والعقائد التي تنسل إليها من الحضارات أو الأمم الأخرى. فالحضارة التي تستطيع مواجهة المصادر الثقافية والحضارية دون أن تخسر هويتها، هي القادرة على امتلاك هويتها العنصرية المستقلة الخاصة بها وفرض منطقها العقلافي في مواجهة الآخرين.

على هذا الأساس، فإنَّ القرآن الكريم هو في حدِّ ذاته مُعجزة ولا يشكَّ أيُّ مسلم في إعجازه، ولطالما أفاد المسلمون منه على مرِّ تاريخهم ثقافياً وحضارياً، إلَّا أنَّ وضع هذا الكتاب السماوي في حلبة المنافسة والتحدِّي في الوقت الحاضر في مقابل المصادر الحضارية الأخرى يتطلَّب شروطاً مُعيَّنة بحيث إذا عجز المُفكرون المسلمون عن مُراعاتها بالشكل المطلوب فسندقِّم صورة باهتة وضعيفة عن القرآن الكريم، وطبعاً سينعكس ذلك على خروجه من حلبة التحدِّي أمام المصادر الحضارية الأخرى والازنواء إلى الهامش.

ولهذا السبب ينبغي أولاً الاعتراف بالقرآن الكريم بين المصادر الحضارية الأخرى، ودراسته والتدبُّر فيه والبحث في أعماقه شأنه شأن سائر المصادر الحضارية الأخرى. فالاعتراف بالقرآن الكريم كنصٍّ معرفيٍّ وعلميٍّ لا كنصٍّ

روحي مقدّس، وكعامل ثقافي سيجعل لنتائج الدراسات القرآنية صورة متفاوتة في العالم الإسلامي، وكذلك أساليب الدراسات القرآنية، وستتجلّى آثار ذلك كلّ من الناحية الثقافية في تغيير الحياة اليومية للمسلمين. لا شكّ في أنّ مرحلة الاعتراف هي الخطوة الأولى والدنيا لولوج القرآن الكريم المشهد الثقافي والحضاري للمسلمين.

ثمّ في المرحلة اللاحقة والتي يمكن تسميتها بالمرحلة القصوى لولوج القرآن الكريم إلى عملية صنع الحضارة، سيصبح القرآن الكريم مصدراً للحضارة بل سيتمتع بالمركزية، ويتحوّل إلى أصل ومحور ومعيّار بين المصادر الحضارية الأخرى. وتحوّل القرآن الكريم إلى مصدر رئيس في عملية صنع الحضارة لا يكون بالادّعاءات ولا حتى بالبرهان النظريّ، بل إنّ انخراط القرآن الكريم في الساحة الحضارية والتمحور حوله يتطلّب عملية حقيقية عينية وعملية. وخلال هذه العملية ينبغي للمفكرين المسلمين ومُفسّري القرآن والحكام والزعماء المسلمين أن يكونوا قادرين على بيان إعجاز القرآن الكريم ليس عبر الألفاظ فقط بل بالمضمون، وليس بالمضمون فحسب بل في الواقع الاجتماعي العملي، والاقتضار بهذا الإعجاز. في هذه الحالة فقط يتسنى للقرآن الكريم التواصل والاستمرارية في الميادين الحضارية، والبقاء في قلب المشهد.

إنّ القيام بهذا التحديّ وفي هذا العالم الذي أضحت فيه المصادر الحضارية العلمانية معقّدة ومتقدّمة للغاية لا يكون إلّا على مستوى الأمة الإسلامية وتعبئة علماء الإسلام لكي يشتركوا في تلاوة القرآن الكريم وتأليف التفسيرات المتعدّدة والعمل بها بشكل متراكم والتدرب على القرآن بشكل مكثّف في المجالات الاجتماعية (بابائي، ٢٠٢٠م، صص ٢٦٣-٢٧٠).

معيّار إسلامية الحضارة

يمكن للحضارة الدينية والإسلامية في حدودها الدنيا أن تبلور في صورة الظواهر

الدينية والشريعة الإسلامية، ويتمّ تحديد إسلامية الحضارة بالاستناد إلى هذه الظواهر الدينية والفقهية والأخلاقية. ولكن في المراحل المتقدمة من الحضارة الإسلامية يتطلّب الأمر عبور المستوى الظاهري الإسلامي إلى المستويات الإيمانية والسلوكية الباطنة للحضارة. وفي الوقت الذي تتمّ فيه المحافظة على الظواهر ينبغي الوصول إلى باطن الحقائق الدينية على المستوى الكلي للحضارة، وفي هذه الحالة ترتقي إسلامية الحضارة من حدودها الدنيا (المرتبة الأولى في الإسلام) إلى حدودها القصوى (المراتب العليا للإسلام). إلّا أنّ العبور من الظاهر إلى الباطن لا يعني أبداً إهمال الظواهر بل ازدهار الأبعاد الباطنية لتلك الظواهر؛ بعبارة أخرى، إنّ التركيز على الباطن والمسائل الإيمانية في الحضارة الإسلامية لا يعني تجاهل الظواهر كما لا يعني إغفال المعايير الإسلامية في الحضارة الإيمانية والجري وراء معايير باطنية محضة (كالفرقة الباطنية).

مع هذا وعلى الرغم من أهمية الإسلام والظواهر الدينية في تشكّل الحضارة الإسلامية، وأنّ تقييم الحدود الدنيا للحضارة وغطائها الإسلامي يتمّ دائماً عبر تلك الظواهر، إلّا أنّ الحضارة الإسلامية وصانعيها المسلمين لم يقنعوا يوماً بتلك الظواهر نظراً للأهداف والغايات التي ينشدونها من تشكّل الحضارة الإسلامية، حيث يمكن هدفهم من تمرين الإسلام الولوج إلى الباطن والارتقاء بالعناصر الإيمانية الإسلامية التي يرون أنّ غيابها يجعل الحضارة الإسلامية جسم بلا روح. لا بدّ من سبيل للوصول إلى الإيمان من دون تدخّل هذا السبيل في الاعتراف بالأفراد كأعضاء في الحضارة الإسلامية، ولكن يجب على أيّ حال بذل الجهود لبلوغ ذلك.

وثمة نقطة مهمّة ههنا وهي أنّ المجتمع الذي نشأ على التربية الإيمانية مختلف من حيث الظواهر الإسلامية ومقدار الالتزام العملي والعينيّ عن المجتمع القائم على الإسلاميات وحدها والذي لم يترك الطبقة الظاهرية لينفذ إلى الطبقات الباطنية، ولم يبلغ مستوى التكامل الإيماني. بعبارة أوضح، كما أنّ الإسلام

والحفاظ على الظواهر الدينية يؤثّران في إيمان الفرد والجماعة، فإنّ الرشد الإيمانيّ كذلك يؤثّر في الإسلاميات والظواهر الدينية الموجودة في المجتمع فيتفاوت مقدار التدين فيه ونوعيته.

وفي الحقيقة فإنّه بفضل الإيمان الديني العميق يصبح تطبيق الظواهر الإسلامية جامعاً وكاملاً، ولن يُقدّم الأفراد والمجتمعات بفضل إيمانهم العميق على تجزئة الظواهر الدينية وتفتيتها، بل سيبدلون قصارى جهدهم لأداء جميع الواجبات الدينية، على حين أنّه في المجتمع الإسلامي حصراً، والذي تكون أبعاده الإيمانية أقلوية، لن يكون هناك محفّز للتطبيق الشامل لتعاليم الدين، وعندئذ سيتمّ فيه تجاهل الجوانب الإرادية والاختيارية التي تُنجز بدافع العشق والمحبة والمعنوية (كالهجرة في سبيل الله وذكر الله سبحانه والابتعاد عن البخل وعدم نكث الوعود وتجنّب الكذب) (بابائي، ٢٠٢٠م، صص ٢٧١-٢٩٣).

٥٧
الفكر السياسي الإسلامي

الحضارة الإسلامية: المعنى والهوية

الأصول الإسلامية للحضارة

إذا أردنا الخوض في عملية صناعة الحضارة في البلدان الإسلامية يجب أن نبدأ أولاً بالكمونات والأصول الوحيانية الإسلامية. فما وصلنا من الوحي والمعارف السامية للأنبياء وآل البيت الكرام (عليهم السلام) كفيل بتزويدنا بالعناصر والأصول الأساسية المهمة للحضارة والتي ينبغي تخطوة أولى أن نستخرجها، ثمّ في الخطوة التالية إعادة قراءتها من منظار حضاريّ وتطبيقيّ اجتماعي شامل، وبالتالي تقنينها في العالم الإسلامي.

ومن بين العناصر الإعجازية التي يمكنها أن تؤثر في العلاقات الاجتماعية العامة وأن تحلّق نماذج لتنظيم العلاقات بين أفراد البشر، (التعارف) كما ورد في القرآن الكريم. والذي يفسّر الحكمة وراء وجود الفوارق والكثرة الإنسانية لكي يتمكنّ أفراد البشر من العثور على طريق نحو المعرفة والكمال النهائي. وهذا (التعارف) ليس مجرد تعارف عرفانيّ بتطبيقات سلوكية فحسب، بل باستطاعة

هذا التعارف التأثير في حياة هذا العالم بالمقياس الحضاري وإصلاح العلاقات الاجتماعية الواسعة وفتح الطريق أمام التعاطي بالمعروف والتعاون على البرّ. فالمجتمع الذي يزخر بالتعارف، وتقوم المعاملات الإنسانية فيه على أساس المعروف، ويشيع فيه التعاون على البرّ، هو مجتمع عصري ليس في الأدبيات الإسلامية فحسب بل حتى من منظار الأدبيات الحديثة، وتكون السيورة الحضارية فيه أسهل وأيسر (مرادي، ٢٠١٥م، صص ٧٧-١٠٠).

سيورة الثقافة الإسلامية في الحضارة

أحياناً قد تسود الثقافة على الدين بفعل بعض الظروف الجغرافية والزمنية، وهناك شواهد كثيرة على ذلك في التاريخ المسيحي (هيمنة الثقافة الشرقية على المسيحية الأرثوذكسية في بيزنطة، وهيمنة الثقافة الغربية في روما الغربية على المسيحية الكاثوليكية) وكذلك في التاريخ الإسلامي إلى حدّ ما (الإسلام الإيراني والإسلام العربي والإسلام التركي)؛ وفي أحيان أخرى قد تؤدّي الظروف الجغرافية والزمانية، والأهم من ذلك تبعات دخول الوحي الإلهي إلى الحواضن الجغرافية للإنسان، إلى هيمنة الدين على ثقافة العصر، وتحدث فيها تغييرات وتحولات^١ فتفضي إلى تحولات ثقافية بنيوية، ومثال ذلك ما حصل في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي (مثل دخول الإسلام إلى إيران وتغيير الثقافة الفارسية التي كانت سائدة في العصر الساساني إلى ثقافة إسلامية ثمّ شيعة فيما بعد) وكذلك، إلى حدّ ما، التاريخ المسيحي.

وهكذا، فالكثير من الثقافات في التاريخ استطاعت أن تستوعب الأديان، وبالمثل طبعاً هنالك العديد من الأديان التي عملت على تغيير الثقافات. وإلى جانب الظروف الجغرافية والزمانية لا بدّ أيضاً من تسليط الضوء على

1. Transforming

الفروق القائمة بين الأديان، حيث تميز فروق واضحة بين الإسلام والمسيحية بالنسبة إلى ثقافة عصرهما، وهي فروق كانت قائمة وما تزال، لذا لا يمكن النظر إلى الإسلام والمسيحية بمنظار واحد. إضافة إلى الفروق الدينية ينبغي الأخذ بعين الاعتبار بأنّ التدينّ والمتدينّين وقدرة الإيمان ومقداره ومدى التزامهم به من أهمّ العوامل المؤثرة في إيجاد الرابطة بين الدين والثقافة، فلم يكن الضعف دائماً من جانب الأديان التي تأثرت بالثقافات التي من حولها، بل من المتدينّين الذين لعبوا دوراً كبيراً في تجسير الدين مع الثقافة المحيطة. فأحياناً نجد أنّ التدينّ القويّ الصامد وجهود المتدينّين قد أثمرت عن تغيير الثقافات المحيطة رغم ضعف دينهم، وفي أحيان أخرى كانت الأديان القويّة ضحية ثقافة عصرها فعجزت عن تفعيل قدراتها العقلانية والمعنوية والحضارية على أرض الواقع بسبب ضعف المتدينّين وخنوعهم.

٥٩
الفكر السياسي الإسلامي

الحضارة الإسلامية: المعنى والهوية

ويرى كاتب المقالة أنّ الإسلام والقرآن ليسا صامتين لكنهما كذلك في الميادين الحضارية العملية، وما لم يعمل المتدينّون على توظيفهما والاستفادة منهما في العملية الحضارية، فلن يكون بمقدور القرآن وحده إحداث أيّ تغيير في المنظومات الحضارية أو إضفاء الصبغة الإسلامية عليها.

وجدير بالذكر أنّ قوّة الدين والتدينّ لا تكمن بالضرورة في العقلانية الدينية أو في الإيمان الديني، بل بالإضافة إلى الأبعاد العقلانية والمعنوية المتعدّدة التي ينطوي عليها الدين، فإنّ حجم الأفعال الدينية وتراكماتها ثمّ سرعة التدينّ وسبقته وشدّته، والقيام بالأعمال الإنسانية الخيرة (المعروف والبر والخير) والتركيز على تلبية المتطلبات الاجتماعية، وكذلك تقديم نماذج متنوّعة من الجاذبية الدينية والتدينّ، كلّ ذلك سيؤدّي إلى تقوية الدين وتعزيزه في مرحلة الإثبات وكذلك تعميق التدينّ بشكل كبير.

في ضوء هذا البحث وما تقدّم من كلام حول الثقافة الإنسانية وضرورة تبلور (التعارف) بإمكاننا الإشارة إلى نموذج مقترح آخر فيما يخصّ الثقافة

وعلاقتها بالإسلام، يستطيع الدين من خلاله تفتيح^١ قدرات الثقافة وجعلها تتطور من الداخل.

وهكذا، فإنّ الدين ليس غريباً عن الثقافة بل يمكنه أن يكون السبب في ازدهار الأبعاد الإنسانية فيها؛ في الحقيقة إنّ دور الدين هو جعل الثقافة مزدهرة من الناحية الإنسانية، وتشذيبها من الزوائد غير الإنسانية، ووفقاً لهذه النظرة فإنّ الدين يسير باتجاه إغناء التنمية الإنسانية للثقافة، وقد ازدادت جميع الثقافات تطوراً وتفتّحاً بفضل الأديان السماوية واقترب بعضها من بعض أكثر فأكثر، إلّا أنّ ذلك لا يعني بالضرورة توحيد جميع الثقافات، بل المهمّ هو رفع التناقضات والنقاط غير الإنسانية من بينها، ووقف الصراعات القومية لتزداد نقاط الاشتراك الإنسانية بينها. ويمكن القول إنّ هذه النظرة شبيهة إلى حدّ ما بنظرية (كارل بارث Karl Barth) فيما يخصّ العلاقة بين الثقافة والدين. لكنّ (كارل بارث) يؤكّد على تطوّر الحرية في الثقافة الدينية بدلاً من التطوّر الإنساني للثقافة، كما يشدّد (بارث) على نوع من الثقافة الحرة («من» و«لأجل») في إطار الفكر المسيحيّ. ويرى (بارث) أنّه إذا أرادت الثقافة أن تكون حرة بالفعل فما عليها إلّا الارتباط بقيمة الثقافة الحرة (يعني، السيد المسيح ﷺ)، (Palma, 1983, p. 34) ولا ينبغي لحرية الثقافة أن تكون اعتقاداً من الله، بل اعتقاداً من العقل الإنساني المستقل، والمطلقة الإنسانية، والليبرالية وكل أنواع الـ «إيّاات» (ism) الإنسانية. وكذلك الحال في المجال السياسي إذ يجب اعتناق الثقافة من الديكتاتورية والفاشية، ومن الناحية الاقتصادية كذلك ينبغي تحرير الثقافة من المصالح الشخصية والفردية ومن الفقر والعوز (Palma, 1983, p. 35-41).

والثقافة الحرة، برأي (كارل بارث)، لا تستقيم إلّا من خلال علاقة إيمانية بالله والعمل بتجليات كلام السيد المسيح ﷺ وسيرته. وعلى الثقافة الحرة أن تخلق

1. flourishing / blossoming

النظام المطلوب والمناسب في الحياة والمجتمع الإنساني (Palma, 1983, pp. 43-56).

والآن، إذا توافقنا على نظرية (التعارف بين الثقافات والحضارات) وفكرة (ازدهار الثقافة من خلال الدين) عندئذ لن يصبح التعدد الثقافي ولا حتى التعدد القومي مشكلة بل بالعكس سيمثل قدرات مضافة، وكلما زاد حجم التنوع الإنساني زاد التعارف بين أفراد البشر والتعامل والتعاون في المجتمع الإنساني والتكامل الاجتماعي والإنساني وحتى العرفاني أيضاً، وكلما كان حجم هذه التعددية والتنوع الإنساني ضيقاً، ضاقت معه العلامات الخاصة بمعرفة الحقيقة، ولن يتبقى إلا القليل من السبل للسير في طريق الحقيقة وبالتالي الوصول إلى الحقيقة اللامتناهية للوجود.

إن من شأن التعددية الثقافية والقومية والمذهبية وحتى الدينية أن تهيئ الأرضية المقارنة ليس فقط من أجل العمق المعرفي والهوياتي في الإسلام بل لجعل التعايش والصبر الاجتماعي أمراً ممكناً.

في ضوء ما تقدم نرى أنه لا توجد مسافة بين الدين السماوي (الذي يهدف إلى ازدهار الإنسان وتطوره) وبين الثقافة الإنسانية (التي تسعى بدورها إلى تأديب الإنسان وتهذيبه وتطويره)؛ وعلى افتراض وجود مسافة بين الثقافة الأرضية والدين السماوي، فإن تحرك الثقافة من نقطة غير دينية إلى نقطة دينية هو تحرك من الذات البسيطة إلى الذات المتطورة والمتكاملة. وما يحظى بالأهمية هنا هو الارتباط الثنائي المتبادل بين الثقافة والدين، إلا أن جهة التأثير والتأثر في جانب الدين في هذه العلاقة الجدلية متفاوتة بالنسبة إلى جهاتها في الثقافة. فالدور الذي تلعبه الثقافة في هذا المجال دور جاذب للدين، وطرح الأسئلة والأجوبة، والأخذ من الدين وفهمه وتطبيقه في ميادين الحياة، أما الدور الذي يلعبه الدين هنا فهو دور المبين وتلبية المتطلبات الثقافية، والأكثر من ذلك تلبية المتطلبات الإنسانية (في مرحلتَي الثبوت والإثبات). فإذا تم تطبيق هذا الدين في مثل تلك الثقافة حينئذٍ سيتحول الدين (الكتاب أو الدين في مرحلة الثبوت) نفسه إلى

قضية ثقافية (الدين في مقام الإثبات)، وفي مرحلة الإثبات هذه سيأخذ جزء من الثقافة طابعاً دينياً، ويتحول الدين (الذي هو دين اجتماعي برمته) إلى قضية ثقافية. بيد أن ثقفة الدين لا تعني أبداً أرضنته، وتفريغه من مضمونه الوحياني السماوي، بل تعني، في الحقيقة، نوعاً من توسيع الدين من السماء إلى الأرض؛ هكذا، وخلافاً لنظرية (نيبور) التي تعتبر الثقافة نوعاً من (الآخر) بالنسبة للدين، فإن الثقافة في نظرية الازدهار (flourishing) هي الدين نفسه (self) (بابائي، ٢٠٢٠م، ص ٣٣٥).

والآن، بعد بيان الوجه الإسلامي، المصادر الإسلامية، المعايير الإسلامية، الأصول الإسلامية، والثقافة الإسلامية، لا بدّ من الإشارة أيضاً إلى (العلاقة بين الواحد والبعض) في نموذج الفكر والحضارة الإسلامية.

من بين نقاط التحول في تحديد الهوية الإسلامية للحضارة التركيز على مكانة الدين في التضادّ بين (الواحد والبعض) و(الوحدة والتنوع) في هذه الحضارة. ومعنى ذلك معرفة كيف يعمل الإسلام والدين في نقطة التلاحق والتركيب بين الوحدة والكثرة، وما هي نتائج هذا التلاحق؟

بعبارة أخرى، كيف يمكن لترتيب الكثرة في الحضارة الإسلامية والتصنيفات الموجودة في العلوم المتعددة أو الآراء المتكثرة، أن تكون إسلامية ومتفاوتة عن التصنيفات والأنظمة والنماذج الغريبة وغير الإسلامية؟

التنوع في الحضارة التوحيدية الإسلامية

يقتضي مبدأ التكثر في الخلقة وجود تكثر في السبل والطرق المؤدية إلى الله، وبمنظار القرآن الكريم فإنّ التكثر المذكور في الطرق هو في (السبل) فقط وليس في الصراط الذي هو واحد دائماً. ويمكن أن نتحرى هذا التنوع في سبل الله في تعدد الأديان وربما المذاهب وكذلك أنبياء الله ﷺ الذين بعثوا بلغات متعددة وأساليب ومناهج منطقية تتناسب مع مخاطبي عصرهم وزمانهم، قال تعالى: ﴿وَمَا

أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا يَلْسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴿٤﴾ (سورة إبراهيم، ٤). كما يمكن أن نتحرى هذه الكثرة والوحدة في أمثلة مختلفة مثل:

١- التكثر والتنوع في مقدار الإيمان ومستواه والاعتقاد بالله من جهة، والاشتراك في ردّ الشرك وتعدد الآلهة من جهة أخرى.

٢- التكثر في القوانين العادلة والاشتراك في العدالة العامة والشاملة.

٣- التكثر في الأخلاقيات الأعلى والاشتراك في الأخلاقيات الأقلية وتجنب ارتكاب الذنوب والمعاصي الأخلاقية.

٤- التكثر في السفر العرفاني (الطرق إلى الله) والاشتراك في الابتعاد عن الأهواء النفسية والوساوس الشيطانية.

٥- وأخيراً، التعدد في أسلوب الحياة وفي النظام السياسي والمنظومة التربوية والاشتراك في الإنسانية وقيمها.

وهذه التكثرات الأخلاقية والإنسانية، في الواقع، تفعيل لكل الطاقات الفردية والاجتماعية للإنسان في مسار الإنسانية. وما لم يحدث مثل هذا التكثر ويتم تفعيل الإنسانيات المتجمعة والمتراكمة في المجتمع فلا أمل في تبلور التوحيد الاجتماعي. ولبناء ثقافة قائمة على التوحيد وإيجاد صراط مستقيم وإلهي فن الضرورة بمكان الشروع في تفعيل الطاقات الإنسانية بل والإسراع في ذلك وعدم تجاهل أي طاقة إنسانية مهما كانت قليلة من أجل تحقق صراط الحضارة الإلهية الكبير، فتجاهل الطاقات الإنسانية الصغيرة لا يعدّ ظلماً بسيطاً بحق فرد واحد أو مؤسسة صغيرة فحسب بل هو بالمآل ظلم كبير لعملية تبلور الحضارة الإنسانية والإسلامية.

تشير هذه النظرة إلى التوحيد إلى أنّ الصراط الإلهي على الرغم من تعينه وتشخصه، واسع وكبير من الناحية الإنسانية. بعبارة أوضح، إنّ الصراط الإلهي ليس صراطاً ضيقاً كما تصوّره التيارات التكفيرية، وأنّ المسلمين والمؤمنين به قلة والكافرين به كثرة، وأنّ كلّ من يخرج عن هذا الصراط الضيق لا يستحق أن يعيش. من ناحية أخرى، فإنّ هذه النظرة إلى الصراط القرآني

أيضاً مرفوضة وهي القول بأن الصراط الإلهي واسع بحيث تنهض فيه حدود الحق والباطل، ولا فرق فيه بين المؤمن وغير المؤمن وبين المسلم وغير المسلم، وبين الإنسان وغير الإنسان، فمثل هذا التكثر مختلف تماماً عن النسبية والتشكيكية. وكذلك فإن التكثر والتكثير في هذا الطريق لا يعني وجود هوة ثقافية وفكرية داخل المجتمع الإسلامي، بل هو بمعنى دمج الطرق وتنظيمها من أجل إيجاد جادة إنسانية واسعة. وهكذا فإن معرفة وتفعيل الطرق المتكثرة سيؤدي إلى تأسيس الصراط الإلهي والحضاري الأكبر في العالم، كما أن تفعيل الطرق الإنسانية المختلفة له تأثيره البالغ في تكامل الصراط الإنساني الكبير.

إن أساس التكثر الإسلامي (الكوثر) يتمثل في لانهائية الحقيقة التوحيدية التي يمكنها أن توفر فضاءً رحباً يسع جميع الظواهر الحقة المتكثرة والمتعددة، خلافاً لتعددية ما بعد الحداثة القائمة على التكاثر وعلى واقع ذريّ وجزئيّ متفرق. وجدير بالذكر هنا أن تكثير السبل لا يعني بالضرورة تكثير الأفراد، بل إلى جانب الأفراد يمكن للبلدان والمناطق المختلفة أن تلعب دوراً في توسع الحضارة وهو دور السبيل الجزئي والسبيل الكلي. على سبيل المثال، إن صعود الإسلام في إيران أو في أسبانيا أو في أفريقيا أو أندونيسيا أو تركيا رغم الفروق الموجودة بين تلك البلدان يحمل في طياته طاقات وقدرات متنوعة، ولكن بالطبع ليست متناقضة، للإسلام ومضمونه الإنساني في تلك البلدان، ما يتيح لها ممارسة تجارب ونماذج متنوعة ودرجات مختلفة من الإنسانية والتأله. إن وجود مثل هذه الطاقات والنماذج المتعددة جنباً إلى جنب أو بالترابط بعضها مع بعض يمكن أن يسهل، من الناحية العملية، أسس إيجاد صراط حضاري واسع بل وحتى تأسيس الأمة الإسلامية. وهذه النظرة الإنسانية إلى الحضارة الإسلامية تحاكي نظرية الأستاذ (زين كوب) ولكن طبعاً متفاوتة عنها، والذي يعرف الحضارة الإسلامية في إطار اللغة العربية والفكر الفارسي والخيال الهندي والقوة التركية وقلب وروح إسلامي وإنساني.

إسلامية الحضارة في الإجابة عن القضايا الكبرى

بالإضافة إلى ما تقدّم عن إسلامية الحضارة في الحضارة الإسلامية يلزم هنا التذكير بدور الإجابات الإسلامية على المتطلبات الحضارية الكبرى والواسعة في العالم الإسلامي، والأسئلة التي تفرزها هذه المعركة. وفي الحقيقة إنّ من المسائل المُطمّنة في تقنين الإسلام في العملية الحضارية هي تقديم نظريات أو حلول إسلامية على المتطلبات الكبرى والواسعة والتحديات العصرية في تلك الحضارة؛ بعبارة أخرى، على المفكر المسلم الذي يرغب في تقديم الإسلام على مسرح الحضارة أن يكون قادراً على رصد التحديات الجغرافية والزمانية وتصنيفها ثم تفعيل جميع الطاقات الإسلامية لتلبية تلك المتطلبات ومواجهة التحديات المركزية الواسعة. فكلما أنّ التحضر هو استجابة للاحتياجات البشرية الواسعة، فالأسلمة أيضاً تنطلق من نفس النقطة لتلبية الاحتياجات الأساسية في المجتمعات الإنسانية (الحضارة بوصفها إجابات متراكمة لاحتياجات عصرية متراكمة).

وفي الواقع لن يتحقّق الإسلام بشكل شامل وجامع، ولن يفرض مُحكماته على المشهد الاجتماعي العام من دون الاهتمام بالاحتياجات البشرية الكبرى والتحديات العصرية. فتحقيق الإسلام بشكل جامع وعملنة مُحكماته في الحضارة، لا تتمّ إلّا بعد تحديد نقاط التحوّل في الدين الإسلامي في مواجهة التحديات وتلبية الاحتياجات الإنسانية الأصلية فضلاً عن المعرفة الشاملة بالإسلام والمُحكّات الإسلامية، ووجود ارتباط مؤثّر وفعال بين النصّ (الكتاب والسنة) والحقائق الاجتماعية^١.

وبالتالي لا يمكن الكشف عن إسلامية الحضارة ومعيّار تلك الإسلامية إلّا

١. فيما يخصّ هذه المسألة ولزيد من التوضيح حول الحضارة ونظام الاحتياجات في العالم الإسلامي، راجع: بابائي، حبيب الله، (أسباب "نقص المراقبة الذاتية" في العالم الإسلامي، نظرية نقدية على مسارات بحثية لدى المسلمين حول عملياتهم الحضارية)، في (الفيروز) مجلة ثقافية تعنى بالحضارات والثقافات، العدد الثاني، أغسطس/آب ٢٠٢١م، صص ٢٠-٢٦.

بعد أن نُحدّد أولاً التوقيت الدقيق للحضارة في الظروف المعاصرة، وتعيين قضيتها الرئيسية؟ والآليات التي يمتلكها الإسلام في هذه المرحلة التاريخية للإجابة عن هذه القضية الكبرى (من الناحية النظرية) وأخيراً ما هو برنامج الإسلام لذلك (من الناحية العملية)؟

من الملاحظات المهمة التي أكّد عليها عماد الدين خليل في كتابه (التفسير الإسلامي للتاريخ) هي دور الدين ومساهمته في حلّ الصراعات والنزاعات التاريخية (خليل، ١٤١٢هـ، صص ٢٤٠-٢٤٥) ورغم أنّ عماد الدين خليل لم يقل صراحةً أنّ أسلمة الحضارة تتوقّف بالضرورة على حلّ تلك النزاعات، إلّا أنّه ركّز اهتمامه على عملية نشوء الصراعات الكبرى في التاريخ والحضارة ودور الإسلام في تلك العملية؛ ومن هنا ينبغي القول إنّ أسلمة الحضارة تمرّ عبر أسلمة الحلول للصراعات التاريخية والحضارية. فإذا استطاع المسلمون حلّ نقاط الخلاف والصراع الحضاري (الصراعات الداخلية للحضارة أو الصراع ما بين الحضارات) بالاستناد إلى الإسلام وإزالة المُعضلات الإنسانية الكبرى عن طريق المجتمع الإسلامي أو الإنساني، فستكون عملية أسلمة الحضارة أمراً حتمياً. وعلى هذا الأساس فإنّ البيان الصرف للخطوط العريضة في الإسلام كالتوحيد والعلم والإيمان والكرامة الإنسانية والعدالة والحرية والشورى (راجع: الأميري، ١٩٨٣م، ص ٢٤) ومجرد أداء المناسك والشعائر الدينية من دون أن تلعب تلك الشعائر أيّ دور في حلّ المُعضلات الاجتماعية الكبرى، لن يجعل أسلمة الحضارة أمراً ممكناً وميسوراً أبداً.

لذا، فوجود ظواهر إسلامية وبواطن معنوية في أيّ حضارة ليس معياراً كافياً للحضارة الإسلامية، فقد تكون مثل تلك الظواهر والأبعاد المعنوية موجودة حتى في الحضارة العلمانية؛ المهمّ هو حضور الدين والظواهر الدينية والأمر المعنوية والروحانية للدين في ميادين الحياة الواقعية، وحلّ القضايا الاجتماعية

وتأمين الاحتياجات اليومية للمجتمعات الإسلامية. وعند هذه النقطة تتجلى أسلمة الحضارة وتمايز الحضارة الإسلامية عن الحضارة الغربية العلمانية وتميّز عليها. وهكذا تتشكل الهوية الإسلامية للمجتمع في لحظات التحدي والمنعطفات الحياتية والاجتماعية المهمة، وكلّ ما كان له حضور فعال ونافذ في تلك التحديات والاحتياجات البشرية سيكون له تأثيره أيضاً في تشكيل هوية ذلك المجتمع والثقافة والحضارة. وقد يكون هذا هو السبب الذي دفع الباحثين إلى التأكيد على عنصر السلطة عند توضيح مسألة الحضارة (وليست الحضارة سوى القدرة على التحكم في الذات) وأهمية دور الإمامة في أسلمة الحضارة (المدرسي، بدون تأريخ، صص ٢٨٣). وعليه، فإذا أردنا اختبار إسلامية الحضارة أو البدء بأسلمتها، ينبغي لنا أولاً تصوير وتعريف شبكة السلطة وآلية تطبيقها في رحاب الحضارة في إطار إيماني وإسلامي، وكذلك يكمن دور العلم والعلوم الإنسانية الإسلامية في بلورة أسلمة الحضارة عند هذه النقطة وتأمين الاحتياجات الدنيوية؛ وكلّما كان أساس وجوهر تلك العلوم مصطبغاً بالصبغة الإسلامية، فإنّ تأمين الاحتياجات ومواجهة التحديات الحياتية سوف يكون على أساس التعاليم الإسلامية، وستتخذ الحضارة كذلك صبغة دينية وإسلامية (السايج، ١٩٨٩م، صص ١٤٨٧-١٤٩١).

وأما النقطة المهمة في حلّ المعضلات الحضارية فتتمثل في تحديد ما هو المقصود بالمعضلات التي ينبغي على الحضارة الإسلامية إيجاد حلول لها؟ هل هي المشاكل المعيشية ذات الصلة بالرفاهية الاجتماعية، أم المشاكل الإنسانية ذات الصلة بالاحتياجات الروحية والنفسية والشخصية للإنسان والبيئة الإنسانية في الحضارة الإسلامية؟

وكما ذكرنا في القسم الأوّل حول هوية الحضارة من أنّ الحضارة تتبلور عبر العلاقات الإنسانية، وليس علاقات الإنسان بالطبيعة، فإذا كان هذا التصوّر هو المنطوق، فإنّ القضايا التي ينبغي للإسلام الإجابة عنها في العملية الحضارية وبيان

فاعليته في التعاطي معها هي قضايا إنسانية متميزة كالعدالة والحقوق والأخلاق في نظام العلاقات الإنسانية الشاملة.

وهذا ما كان يراه (مالك بن نبي) أيضاً، فرغم تأكيده على أهمية العناصر الثلاثة (الإنسان والأرض والزمان) في تشكّل الحضارة إلا أنه كان يعتقد أنّ الإنسان هو العنصر الأهم من بين تلك العناصر. ورغم أهمية الأرض والزمان أيضاً فإنه لا يجب تجاهل الجوانب الروحية والمعنوية والاستغراق في العمل وجهود الإنتاج، كما حصل مع الحضارة الغربية والثورة الصناعية.

وانطلاقاً من هذا البعد الروحي والإنساني للحضارة وضرورة توفير الاحتياجات الإنسانية يؤكّد بعض الباحثين على الأساليب التي تصنع شخصية الإنسان كالتزكية والتربية والأخلاق والتعاون الإنساني في التربية.

ويرى سعيد رمضان البوطي أنّ الحضارة من منظار القرآن الكريم ليست سوى التربية، وأنّ الشرط اللازم لتشكّل الحضارة هو تربية الأفراد وإعداد الكوادر المتعلّمة والمثقفة (البوطي، ١٤١٩هـ، ص ١٤)؛ وبذلك يضحى الإنسان محور أي حضارة وصانعاً لها من خلال التعاطي والتفاعل مع الحياة والوجود (البوطي، ١٤١٩هـ، ص ٢٠).

وأما مكانة الدين والإسلام في الحضارة من وجهة نظر البوطي فيجب التحرّي عنها في هذه النقطة المركزية بالذات أعني تربية الإنسان وتعامله مع الحياة والوجود. إنّ أسلمة أي حضارة تتجلّى في النواة الإنسانية لتلك الحضارة، وكلّما كانت إنسانية الحضارة أعمق، وأعدت أجيالاً أكثر تعلّماً وثقافة، كانت إسلاميتها أكثر وضوحاً وتألّفاً.

ونلنّس هذه الرؤية الإنسانية للحضارة في فكر عمر بهاء الدين الأميري أيضاً، الذي يعتقد بأنّ الحضارة الإسلامية كيان إنساني شامل تبلور في داخله إنسانية أكثر تطوراً، وفتنق في إطاره التنمية الحياتية (الأميري، ١٩٨٣م، ص ١٤).

ويؤمن (سعيد النورسي) الذي يبين الماهية الإسلامية للحضارة ويقارنها

بالحضارة الغربية، أنّ ميزة الحضارة الإسلامية هي في روحانيّتها (في مقابل الحضارة النفسانية الغربية) وسمّويّتها (في مقابل الحضارة الإنسانية الغربية) وتقواها (في مقابل المصالح الشخصية) وتعاونها وتآزرها (في مقابل النزاعات والصراعات) واهتمامها بالدنيا والآخرة سواءً بسواء (في مقابل الدنيوية المحضّة) (نوروزي، ٢٠١٤م) وهكذا، فعند الكشف عن القضايا الحضارية وحلّها لا بدّ من الالتفات إلى أنّ المقصود بها هو القضايا الإنسانية وأنّ الإسلام يسعى إلى وضع حلول إنسانية لمشاكل البشرية المعاصرة وتلبية الاحتياجات الإنسانية المعاصرة.

ومن المفكرين والعلماء الإيرانيين من اشتغل بموضوع الحضارة من أمثال الإمام الخميني (ع) والإمام موسى الصدر وآية الله جوادى آملي إلّا أنّه وكما أشرنا آنفاً لا يمكن مقارنة الممارسة العملية الحضارية للإمام الخميني (ع) مع سائر العلماء المسلمين، فهو لم يبدأ الحرب ضدّ الحضارة الغربية من باب تقدّم دفع الكفر على جلب الإيمان ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ﴾ فحسب، بل وضع الأسس الحضارية لإقامة نظام إسلامي، وفي الوقت نفسه لم يتجاهل دور الفرد وتربيته في إنشاء المجتمع الإسلامي والعالم الإسلامي.

وسار آية الله الخميني أيضاً على خطى الإمام الخميني عندما اعتبر موضوع الحضارة كهدف مستقبلي وكاستراتيجية لعبور العالم الإسلامي من أزمتها، كما نلاحظ تأكيده المستمر على أهمية موضوع (الإنسان) في الحضارة، فبالإضافة إلى الأبعاد المادية والدنيوية للحضارة الإسلامية يسلّط سماحته الضوء على الجوانب الإنسانية والمعنوية في الحضارة الإسلامية بقوله: «الحضارة الإسلامية هي ذلك الفضاء الذي يستطيع فيه الإنسان التطوّر والازدهار من الناحية المعنوية والماديّة وبلوغ الغايات والأهداف المنشودة التي خلُق لأجلها، ليحظى بحياة طيّبة وعيشة كريمة، ويصبح إنساناً عزيزاً يمتلك القدرة والإرادة والإبداع، ليكون قادراً على البناء وإعمار عالم الطبيعة» (بهمني، ٢٠١٤م).

خلاصة البحث

الحضارة بمعنى (النظام الأشمل للعلاقات الإنسانية) في طور التحوّل المستمر (بشكل دوري وحلزوني، وصعودي ونزولي) والنفوذ إلى سائر المجتمعات الإنسانية؛ وهذا النظام الأشمل ليس مجرد مجموعة مترابطة من العناصر والمكونات الاجتماعية والثقافية والسياسية المختلفة بل هو نظام إنساني عظيم للغاية. وفي إطار هذا التعريف للحضارة الذي هو أقرب ما يكون من مفهوم القرآن الكريم لـ (الأمة) يتمّ التأكيد على تعدّد الجماعات والثقافات، وبشكل عام الوحدات الاجتماعية. بعبارة أخرى، إنّ الحديث عن الحضارة لا يدور حول الفرد أو الأمة أو اللغة ولا حتى الدين، وإنّ ساد الدين أو الثقافة على حضارة ما في بعض الأحيان، لكنّ الحقيقة هي أنّ للأفراد على اختلافهم والثقافات المتعدّدة واللغات المتنوّعة والعقائد المتباينة، كلّ له مكانته داخل الحضارة.

وفي هذه الحالة فإنّ دور الحضارة وتطبيقاتها يتمثّل في إيجاد العلاقات الإنسانية والأخلاقية العادلة بين جميع أفراد البشر، وهنا تتجلّى مسألة الأُسلمة والتوحيد في الحضارة، وتظهر المفارقة بين التوحيد من جهة وبين التنوّع في العملية الحضارية من جهة أخرى. ورغم الشكوك والغموض النظري الذي يكتنف عملية تبلور الحضارة التوحيدية في أوضاع التعدّدية الثقافية والدينية، فإنّه يمكن شرح أُسلمة الحضارة وقابلية تطبيقها ضمن مستويات متعدّدة: العبور من كلمة (الحضارة) إلى مُفردة (إسلامية) وتقديم تعريف جديد لها في ضوء الظروف المحليّة وتعيين (القرآن) كمصدر حضاري مشترك بين المسلمين وأسلوب المواجهة ولغة التخاطب القرآني مع مخاطبيه غير المؤمنين به (أسلوب التحدي) و(المنافسة في الحوار) في القرآن،

١. يُعتبر التحدي بالأساس أسلوباً إنسانياً واجتماعياً عاماً حيث يمثّل استراتيجية جامعة في كلّ المجتمعات الإنسانية التي تضمّن مصادر ومنابع اجتماعية في التحدي أو منافسة بعضها البعض. وفي ظلّ تلك الاختلافات والتفاوتات والتنوعات، فإنّ أيّ مصدر يتمكّن من التسابق والمنافسة في المشروعية وكذلك في المقبولية الاجتماعية والتقدّم على الآخرين فيقنع مخاطبيه بمنطقه الإنسانيّ فإنّ ذلك المصدر سيعتبر بنظر العموم المصدر المركزي، وهذه المركزية العامة هي التي تصنع الثقافة والحضارة في المجتمع وفقاً لمحورها.

وتسهيل وتوسيع معايير أسلمة الحضارة والفاعلين المتحضّرين، وإيجاد الأصول الإسلامية والقرآنية الشاملة مثل مبدأ (التّعارف) و(التعامل بالمعروف) وكذلك مبدأ (الأخوة الإنسانية) حيث يمكن لكلّ من هذه العوامل المساهمة في توسيع العلاقات الإنسانية بين أفراد البشر وتعميقها وتعزيزها.

وفي ضوء هذه الرؤية في تحليل معنى الحضارة وماهيتها الإسلامية، يمكن تعريف الوحدة بوجهيها الأقلوي والأعلوي، أو بمعنى أدقّ، الوحدة الطيفية المرهونة بالظروف والأسس التاريخية والاجتماعية في ردنا على مسألة (الوحدة في وضع الكثرة). ففي الوحدة الأعلى ليست الظواهر والسلوك الاجتماعي العام فقط متشابهة (وهو ما مطروح في الوحدة الصورية والأقلوية) بل إنّ التشابه يشمل الأفكار والقيم والمعتقدات وكذلك العقلانية الجماعية في أيّ حضارة.

في هذه الأثناء، ليست المطالبات الإنسانية والظروف الإنسانية والإرادة الإنسانية وبالتالي المشيئة الإلهية (في النظرة الدينية) وحدها التي تؤدي إلى وصول أيّ حضارة إلى الانسجام الخاص في عصرها، بل قد تمرّ حضارة خاصّة طيلة فترة تبلورها بالكثير من العوامل لإيجاد الانسجام والوحدة الحضاريّة وذلك بحسب ظروفها الزمانية والمكانية المختلفة، فتختار الأصلي والفرعي لضمان ديمومة وحدتها. والمهمّ هو أنّ العامل الإنساني والإنسان هو صانع القرار في الحضارات وفي الانسجام الحضاري في جميع الظروف طبقاً للقوانين الإنسانية المشتركة (القوانين الفطرية للإنسان) والتاريخية (السّن التاريخية) والإلهية (السّن الإلهية)، وكان صاحب الإرادة والاختيار في كلّ ذلك. وكلّما كان حضور الإرادات الإنسانية كبيراً في مجال تلبية الإحتياجات الإنسانية، وكان المجهود الإنسانيّ منسجماً مع قوانين الوجود، وكان مستوى الأدبيات الشائعة في الحضارة مفهوماً ومعقولاً بالنسبة إلى المخاطبين، كانت القيم والمعتقدات في المجتمع إنسانية وصانعة للإنسان، وازداد حجم الخير والبر، وسارت العملية الحضارية نحو الوحدة رغم كثرتها المتعددة.

والحقيقة أنّ الصراط لا يقبل التثنية والتعددية لاشتماله على الخيرات والحسنات الكثيرة التي لا حصر، لكنّ السبيل يقبل التعدّد لمحدودية خيراته وحسناته، وهذه المحدودية في السبيل من حيث الخير والبرّ وحاجة كلّ سبيل إلى الآخر تعمل على اجتماعها جميعاً داخل الصراط وتربطها معاً لتكون شبكة متراكمة من الخيرات والبرّ في المجال الاجتماعي، ولا ريب في أنّ محدودية الخيرات في مجتمع الصالحين من شأنه أن يؤدي إلى إيجاد نوع من الوفاق والانسجام والابتعاد عن الشقاق والنزاع، بمعنى، أنّ أصل الخير والبرّ يتّصف بميزة الترابط والتآزر الاجتماعي والحضاري مهما كان قليلاً وشحيحاً.

المصادر

١. الأميري، عمر بهاء الدين. (١٩٨٣م). الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة في ضوء الفقه الحضاري. قطر: الدوحة، مؤسسه الشرق للعلاقات العامة.
٢. بابائي، حبيب الله. (٢٠١٤م). عنصر پیوستگی در تمدن اسلامی. مجلة نقد ونظر العلمية البحثية الفصلية، ١٩ (٧٤)، صص ٣٣-٥٨.
٣. بابائي، حبيب الله. (٢٠٢٠م). تنوع وتمدن در اندیشه اسلامی. قم: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.
٤. بابائي، حبيب الله. (٢٠٢١م). اسباب "نقص المراقبة الذاتية" في العالم الإسلامي. نظرية نقدية على مسارات بحثية لدى المسلمين حول عملياتهم الحضارية، في الفيروز، مجلة ثقافية تعنى بالحضارات والثقافات، (٢)، صص ٢٠-٢٦.
٥. البوطي، سعيد رمضان. (١٤١٩هـ). منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. دمشق: دار الفكر، وبيروت: دار الفكر المعاصر.
٦. بهمني، محمد رضا. (٢٠١٤م). تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت الله خامنه ای. مجلة نقد ونظر العلمية البحثية الفصلية، ١٩ (٧٤)، صص ١٩٨-٢٣٧.
٧. خليل، عماد الدين. (١٤١٢هـ). التفسير الإسلامي للتاريخ. قم: دار الكتاب الإسلامي.
٨. السايح، أحمد عبد الرحيم. (١٩٨٩م). فلسفه الحضارة الإسلامية. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
٩. شريعتي، علي. (١٩٧٨م). امت وامامت. طهران: منشورات قلم.
١٠. المدرسي، محمد تقی. (بدون تاريخ). الفكر الإسلامي مواجهة حضارية. بيروت: دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع.

۱۱. مرادی، فاطمه. (۲۰۱۵م). تعارف، وتعامل به معروف دو اصل بنیادین در فرایند تمدنی. مجله نقد ونظر العلمیه البحثیه الفصلیه، العدد ۸۰.
۱۲. نصر، حسین. (۲۰۰۶م). قلب اسلام (ترجمة: السيد محمد صادق خرازی). طهران: منشورانس.
۱۳. نوروزی، رسول. (۲۰۱۴م). در جستجوی مدرنیته اسلامی. مجله نقد ونظر العلمیه البحثیه الفصلیه، ۱۹ (۷۴)، صص ۷۱-۷۲.
14. Robert J. Palma. (1983). *Karl Barth's Theology of Culture, The Freedom of Culture for the Praise of God*, Pennsylvania, Pickwick Publication.

Western Humanities Are the Product of Modernity's Break with Religion

Talal Etrisi¹

Received: 12/07/2021

Accepted: 08/11/2021



Abstract

Europe has witnessed four important events in a row that will have a profound impact on people's lives and mindsets. These events and changes will take place as follows: Coups against the Church, religious wars in Europe, the French Revolution, and the Industrial Revolution in Britain. These changes were associated by changes in the way of thinking and looking at human problems that were far from the logic of the church and the principles and foundations of religion and the relationship with the unseen. These changes have affected the concepts and ways of thinking in the humanities and social sciences to such an extent that it now looks at people as a material object. The result of the break between science and religion in the West has been to bow down and celebrate the superiority of the individual and individualism, which will soon have important implications at the intellectual, philosophical, educational, social, artistic, and other levels. Western science was established in the humanities and social sciences with the belief that science could replace religion. Therefore, modernity became the worship of knowledge and the abandonment of the worship of heaven. However, this claim never led sociology to a "better design of the world."

Keywords

Sociology, religion, modernity, science, experience, individualism.

1. Professor of Sociology, former President of the Research Institute of University of Lebanon, Scientific Adviser, and Academy of the Lebanese University of Education. Atrissi_talal@hotmail.com.

* Etrisi, T. (2021). Western Humanities Are the Product of Modernity's Break with Religion. *Journal Scientific-Specialized Bi-Annual*, 1(2), pp. 76-108. DOI: 10.22081/ipt.2022.63339.1002

العلوم الانسانية الغربية وليدة القطيعة الحداثية مع الدين

طلال عترسي^١

تاريخ القبول: ٢٠٢١/١١/٠٨

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٧/١٢



الملخص

شهدت أوروبا أربعة أحداث كبرى متعاقبة سترك تأثيراتها العميقة على حياة الناس وعلى طرائق تفكيرهم، وستكون هذه الأحداث والتحولات على الشكل التالي: الإنقلاب على الكنيسة، الحروب الدينية في أوروبا، الثورة الفرنسية، الثورة الصناعية في بريطانيا. ترافقت هذه التحولات مع تغيرات في طريقة التفكير وفي النظر الى مشكلات الإنسان بعيداً من منطق الكنيسة ومن ضوابط الدين والإرتباط بالغيب. وطاول هذا التغيير المفاهيم ومناهج التفكير في العلوم الانسانية والاجتماعية التي باتت تنظر الى البشر على أنهم "أشياء". إن القطيعة التي حصلت بين العلم والدين في الغرب، نتج عنها تعظيم أولوية الفرد والفردانية، التي سيكون لها تأثيرات مهمة على المستويات الفكرية والفلسفية والتربوية والاجتماعية والفنية وسواها. لقد تأسس العلم الغربي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على هذا الاعتقاد بقدرة العلم على أن يحل محل الدين. وتحولت الحداثة الى عبادة المعرفة ورفضت عبادة السماء. لكن هذا الإدعاء لن يقود السوسيولوجيا الى "تصميم العالم بشكل أفضل".

الكلمات المفتاحية

السوسيولوجيا، الدين، الحداثة، العلم، التجريب، الفردانية.

١. أستاذ علم الاجتماع. عميد سابق للمعهد العالي للدكتوراة في الجامعة اللبنانية. مستشار علمي وأكاديمي في جامعة المعارف في لبنان.
atrissi_talal@hotmail.com

* عترسي، طلال. (٢٠٢١). العلوم الانسانية الغربية وليدة القطيعة الحداثية مع الدين. الفكر السياسي الاسلامي، ١(٢)، صص ٧٦-١٠٨.
DOI: 10.22081/ipt.2022.63339.1002

٧٦
الفكر السيئ الإسلامي

المجلد ١ • العدد ٢ • الرقم المسلسل للعدد ٢ • خريف و شتاء ٢٠٢١

مقدمة

أدت التحولات الكبرى التي مرت بها المجتمعات عبر التاريخ، مثل الحروب والثورات والإكتشافات العلمية والتطور التقني والتكنولوجي، والعوامل البيئية مثل التصحر أو الفيضانات وحتى الأوبئة المميتة، الى تغيير كبير في نمط حياة الناس، وفي طرائق تفكيرهم.

ففي التجربة الأوروبية على سبيل المثال التي قدمت علوماً إنسانية باتت عالمية، كان للطاعون في منتصف القرن الرابع عشر الذي أطلق عليه "الموت الأسود" تأثير كبير في التحولات التي حصلت في أوروبا. وتنفق المصادر المختلفة التي أرخت لهذا الوباء أن تبعات "الموت الأسود" أدت الى عدد من الهزّات الدينية والاجتماعية والاقتصادية، التي بدت آثارها جسيمة على التاريخ الأوروبي

(Barry & Gualde, 2006, pp. 45-46).

لقد استمر هذا الوباء القاتل أربع سنوات خسرت خلالها أوروبا أكثر من خمسين مليوناً من سكانها (ربع الى ثلث السكان بحسب التقديرات) ثم تجدد مرات عدة كل بضع سنوات، وعرف باسم الوباء الثاني بين القرنين الرابع عشر والثامن عشر. وقد احتار رجال الدين والمعالجين في تفسير أسبابه فنهضوا من ذهب الى القول أنه غضب الآلهة، أو هي الزلازل والبراكين، في حين رمى آخرون التهمة على اليهود الذين "سمّموا آبار المياه" (P Byrne, 2012, p. 15).

كان من أبرز تداعيات هذا الوباء وما أدى اليه من خسائر هائلة في الأرواح، ومن تغيير في نمط حياة الناس، أن ضعفت سلطة الكنيسة، التي عجزت عن إنقاذ الناس من "الموت الأسود"، بعد وعودها لهم بالخلاص والشفاء. ولم تنفع اتهامات رجال الدين القطط بنقل الوباء بعدما تلبّست الأرواح الشريرة فأمرت بقتلها... ما أتاح تكاثر الفئران التي ساهمت في نقل الطاعون وانتشاره بشكل واسع. "لقد أصبح رجال الدين على المحك، وتوجب على المدنيين أن يتلمسوا طرقاً أخرى جديدة الى السماء" (جوتفريد، ٢٠١٧م، ص ١٣٥).

تأثرت ثقافة المجتمع بما تركه هذا الوباء من مأس وضحايا. "فقد تحولت الثقافة الأوروبية بعد سنة ١٣٥٠م، إلى ثقافة مَرَضِيَّة بشكل عام. كانت الحالة العامة هي التشاؤم، وحتى الفن المعاصر تحول إلى فن مظلم مفعم بتجسيد الموت" (Bennett & Hollister, 2006, p. 372).

أما في عصر النهضة بعد الانقلاب على الكنيسة وإضعاف سلطتها، فستتحول هذه الثقافة إلى ثقافة الإعتاق والحرية والإستمتاع بملذات الحياة بعيداً من أي أوامر أو ممنوعات كنسية أو دينية.

حدثت على جبهة الطب في الوقت نفسه تغيرات مهمة بفضل هذا الطاعون، فقد تطورت إجراءات الصحة العامة، وتم اكتشاف الدورة الدموية وإحياء علم التشريح. كما تطورت التقنية الصناعية تحت ضغط قلة الأيدي العاملة. وسيعرف العصر الذي امتد حتى ١٥٠٠م بعصر الابتكارات. وهو العصر الذي ستتطور فيه الابتكارات والإكتشافات العلمية والصناعية والذي سيطلق عليه عصر النهضة الأوروبية، أو عصر الأنوار قياساً إلى، ومقارنة مع ما أُعتبر عصور الظلام (زمن السيطرة الكنسية والدينية) أو العصور الوسطى في أوروبا نفسها.

هكذا ستشهد أوروبا مرحلة جديدة في تاريخها بعد ما عرف ب"الوباء الأسود"، هي مرحلة تراجع سلطة الكنيسة في الوقت الذي سيبدأ فيه تقدم البحث العلمي. لقد عجز التفكير الكنسي عن تفسير أسباب الطاعون (مثل اتهام القطط بنقل الأرواح الشريرة التي تسبب الطاعون) كما عجز عن تقديم العلاج للمصابين، في الوقت الذي كانت تدعي فيه الكنيسة امتلاكها المعرفة في المجالات كافة، وتمتع أي تفكير علمي حتى في القضايا غير الدينية يخالف ما تراه هي صحيحاً، فتتهمه بالهرطقة والمروق عن الدين.

لن يقتصر الأمر على هذا التحول الكبير الذي حصل بسبب "الوباء الأسود"، بل ستشهد أوروبا أيضاً أربعة أحداث كبرى متعاقبة ستترك تأثيراتها العميقة على حياة الناس وعلى طرائق تفكيرهم وحتى على أسس العلوم الإنسانية والاجتماعية

ومنطلقاتها ونظرياتها. وستكون هذه الأحداث والتحويلات على الشكل التالي:

- الإنقلاب على الكنيسة وما أدى اليه من تهميش دور الدين في الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية في مطلع القرن السادس عشر
- الحروب الدينية في أوروبا التي استمرت نحو ١٣٠ عاماً من بدايات القرن السادس عشر حتى منتصف السابع عشر من ١٥١٧ الى ١٦٤٨ بين الكاثوليك والبروتستانت

- الثورة الفرنسية في نهايات القرن الثامن عشر (١٧٨٩) التي رفعت شعارات العلمانية والحرية والمساواة ضد النظام الاجتماعي القديم (وكانت شديدة الهجوم على الدين والكنيسة، وعملت على تحويل المجتمع عن المسيحية وطرده الشخصيات الدينية من مختلف المؤسسات)

الثورة الصناعية في بريطانيا ثم في معظم أوروبا (خلال القرن الثامن عشر) وما أدت اليه من ابتكارات تقنية مثل الطاقة البخارية وتوسع الصناعة واستخدام معدات آلية، وصولاً الى ثورة صناعية واسعة في القرن التاسع عشر. وسيكون لهذه الثورة تداعيات اجتماعية وأشكال جديدة من القيم ومن العلاقات، مثل تغيير بنية الأسرة، وخروج المرأة من المنزل الى العمل، وهجرة السكان من الأرياف الى المدن، وتغظيم قيم الملكية وانتقال الأسواق الى المدن الكبرى. ويضيف "ريتشارد تارتاس" في كتابه "آلام العقل الغربي" أربعة اختراعات كانت قد انتشرت على نطاق واسع في الغرب، انطوت على تبعات ثقافية بالغة الأهمية وأنزلت ضربة قوية رجال الدين وهي: البوصلة المغناطيسية التي أتاحت المشروعات الملاحية العظيمة وفتحت كوكب الأرض أمام الاستكشاف الأوروبي؛ والبارود الذي أسهم في زوال النظام الإقطاعي وصعود النزعة القومية؛ والساعة الميكانيكية التي أحدثت انقلاباً حقيقياً في علاقة الإنسان بالزمن والطبيعة والعمل؛ وآلة الطباعة التي أفضت الى زيادة هائلة في التعليم.. وأنزلت ضربة كبيرة باحتكار رجال الدين الطويل للعلم (تارناس، ٢٠١٠م، صص ٢٦٩ و ٢٧٢). وسيكون لهذه الثورة

العلمية تأثير واسع وعميق على مناهج التفكير التي ستتجاوز قضايا المادة والفيزياء والمختبرات الى قضايا الإنسان والمجتمع والسلوك وما سيعرف لاحقاً بالعلوم الانسانية والاجتماعية.

تعرضت الحياة الفكرية في العصور الوسطى إلى قيود صارمة حجبت عنها نور المعرفة والتقدم. واتفق المصادر التاريخية المختلفة على الدور السلبي المباشر الذي لعبته الكنيسة في تثبيت تلك القيود، بعدما تبنت آراء ومبادئ اعتبرتها ثابتة في شؤون الحياة وحركة الأفلاك وقوانين الطبيعة، ومنعت النقاش فيها... اعتبرت الكنيسة أن أي رأي أو حتى أي فكرة، تخالف ما تراه هي ثابتاً وصحيحاً، مثابة خروج على سلطانها وتحد لها يستحق أما التوبة أو العقاب. حتى أصبحت الحياة الفكرية جحيماً لا يطاق "والهرطقة" سيفاً مسلطاً على رقاب كل من يتجرأ على مخالفة تلك الآراء في أي شأن من الشؤون العلمية أو الفكرية. ولا تزال مأساة "غاليلو" تتردد في سير التاريخ التي تتحدث عن تلك الفترة، وهو الذي قال بدوران الأرض وعدم ثباتها، خلافاً لرأي الكنيسة التقليدي القائل بأن الأرض ثابتة لا تتحرك، فتعرض لحملة شرسة شنتها عليه الأوساط الدينية، ولمحاكمة قاسية صدرت أثرها مراسيم رسمية عام ١٦١٦م (برونوفسكي، ١٩٨١م، ج٣٩، ص ١٦٥) ما اضطره وهو في السبعين من العمر إلى التراجع وإلى توقيع إقرار يتخلى فيه عن "الرأي الكاذب بأن الشمس مركز الكون وأنها غير متحركة وأن الأرض متحركة وليست مركز الكون... وأن يقسم على رفض ولعن واحتقار الأخطاء والهرطقات السالفة وكل خطأ آخر إذا كان مضاداً للكنيسة..." (برونوفسكي، ١٩٨١م، ج٣٩، ص ١٦٧). وقد وضع غاليلو رهن الإقامة الجبرية بقية حياته، ومات وهو لا يزال سجيناً في بيته عام ١٦٤٢.

وتؤكد قصة المفكر الإيطالي برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) تلك القيود التي فرضتها الكنيسة على الحياة الفكرية. فقد قدم هذا الرجل إلى إحدى محاكم التفتيش الكاثوليكية لمحاكمته بتهمة العقوق الديني لأنه أصر على رأيه بوجود عوالم غير عالمنا

هذا، فحكم عليه بالموت حرقاً بالنار (حفني، بلا التاريخ، ص ٥٨). ومن المعروف أن الفلكي البولندي كوبرنيكوس الذي توصل إلى أن الأرض والكواكب السيارة الأخرى تدور حول الشمس وحول نفسها خالف النظريات والمفاهيم الفلكية القديمة، قد تعرّض بدوره لإدانة الكنيسة الكاثوليكية لأن نظريته مخالفة لنصوص "الكتاب المقدس" (أغروس، ستانسو، ١٩٨٩م، عدد ١٣٤، ص ١٥٨).

"كانت سلطات الكنيسة مع حلول القرن الثالث عشر خارقة للعادة، وكانت البابوية تتدخل تدخلاً فاعلاً في قضايا الدول وشؤونها في طول أوروبا وعرضها، وتجنّي مبالغ طائلة من المؤمنين؛ دعماً للأبهة المتعاضمة لبلاط البابوية وجهازها البيروقراطي العملاق.. إن سيادة البابا الزمنية على الدول (الولايات) البابوية في إيطاليا أدت إلى توريط الكنيسة في سلسلة من المناورات السياسية والعسكرية.. أدت إلى إفقادها تماسكها الروحي في نظر المؤمنين... وتعرّض دور الكنيسة الفعلي لقدر متزايد من التهميش..." (تارناس، ٢٠١٠م، صص ٢٣٧-٢٣٦).

عصر النهضة: حادثة العقل وإقصاء الدين

إذا كانت العصور الوسطى قد اتسمت بالهيمنة الكنسية على الحياة الروحية والزمنية، وانتشار الشعوذة وفكرة الشياطين والخرافات في حياة الناس، فإن سمات النهضة ستتشكل من خلال الانقلاب على تلك الهيمنة على جميع المستويات الفكرية والسياسية وحتى الروحية، "ومن تضالّ سلطة الكنيسة وتزايد سلطة العلم" (بريتون، ١٩٨٤م، عدد ٨٢، صص ١٦٤-١٧٠).

وستصبح "الدعوة إلى الحرية في عصر النهضة على سبيل المثال أحد أبرز مفاهيم الانقلاب على سطوة الكنيسة وقيودها الفكرية والسلوكية. فالحركة الإنسانية حملت راية الدعوة إلى الحرية الفنية والتأكيد على الفردية والحرية الأخلاقية، وحركة الإصلاح البروتستانتي دعت إلى الحرية الدينية، والحركة العقلانية توجهت إلى تعزيز سلطة العقل وحرية على حساب ما هو خارق

وغيبى وإعادة الإنسان إلى إطار الطبيعة أو الكون المادي، حتى أن حركة التنوير في القرن الثامن عشر، وأبرز ممثليها إسحق نيوتن وجون لوك، شددت على العداء لرجال الدين وعلى الهجوم على المسيحية كمؤسسة و"على التحول من نعيم المسيحية الغيبى في السماء بعد الموت إلى النعيم العقلاني الطبيعي على الأرض الآن أو على الأقل في القريب العاجل" (بريتون، ١٩٨٤م، عدد ٨٢، صص ١٦٩). ولأن بإمكان القوانين الرياضية وليس تعاليم الكتب المقدسة تفسير كل ظواهر الطبيعة، بما في ذلك سلوك الإنسان" (بريتون، ١٩٨٤، عدد ٨٢، صص ٣٧). حتى أن فنون هذا العصر تميزت هي أيضاً بالبهيمية التي لا تقيم وزناً للأعراف خلافاً لفنون العصور الوسطى التي ارتبطت دائماً بالكنيسة" (شورون، ١٩٨٤م، عدد ٧٦، صص ١٢٣).

وحتى التفكير في الموت من المنظور الديني نُحْيَ جانباً ليستبدل بالدعوة الى "عيش الحياة ولحظاتها من خلال المحسوس والتجربة فقط... بعيداً عن الغيب والآخرة، حتى أصبحت مقولة "عش لحظتك" شعار رجل عصر النهضة (شورون، ١٩٨٤م، عدد ٧٦، صص ١٤٣).

أدى ما لحق بالكنيسة من تهميش، وما دفع اليه عصر النهضة الإنسان ليعيش "لحظته"، واستبعاد الموت من التفكير، الى "تحرير" الفرد ليس من سلطان الكنيسة فقط بل ومن سلطان أي تقاليد أو قيود، أو أخلاقيات كانت مشتركة بين أفراد المجتمع ليصبح تعظيم الفردية هدفاً للدراسات الإنسانية والاجتماعية وهدفاً في الوقت نفسه لماكينه الدعاية الإستهلاكية (راسل، ١٩٧٠م، الجزء الأول، عدد ٦٢، صص ٨).

قامت "عقلانية" عصر النهضة على أنقاض نظرة غيبية وتفسير غيبين لشؤون الحياة والطبيعة، فرضتها الكنيسة على الناس، وأرادت هذه "العقلانية" أن تثبت أن بإمكان العقل وحده معرفة الحقيقة، وإليه دون سواه يجب أن نرجع في تفسير الظواهر الطبيعية وحتى الإنسانية. وهذا ما ستنبهه نظريات علم الاجتماع التي ظهرت الى الوجود في تلك المرحلة، والتي اعتبرت أن فهم الإنسان يجب

أن يخضع للمنطق نفسه الذي تخضع له دراسات "المادة" في العلوم الطبيعية والفيزيائية.

ترافقت هذه التحولات في طريقة التفكير وفي النظر الى مشكلات الإنسان بعيداً من منطق الكنيسة ومن ضوابط الدين والإرتباط بالغيب، مع انقلاب في أنماط الحياة في أوروبا. فقد دفع اكتشاف آلة البخار على سبيل المثال، "التي أصبحت مصدراً مشتركاً للطاقة في الغرب بأسره، إلى تشجيع التجمعات الصناعية الكبرى، وإلى ثورة في حركة المواصلات، وإلى تراكم رؤوس الأموال، وإلى التوسع الديمغرافي، وإلى انطلاقه مدينية ضخمة" (Chaulanges, 1979, p. 217).

وقد نتج عن ذلك نظامٌ مرعبٌ من الحياة في المصانع التي باتت قبلة مئات آلاف القادمين إلى المدن "ذلك أن المناجم" والورش" الصناعية كانت رطبة مزدهمة يسودها القهر والاستبداد... وهكذا بدأ التبشير بأخلاقيات جديدة، فأصبحت الخطيئة الكبرى وفقها ليست ارتكاب المعاصي أو القسوة، بل البطالة... لقد أصبحت القوة شغل الناس الجديد" (راسل، ١٩٧٠م، الجزء الأول، عدد ٦٢، صص ٢١٦-٢١٧).

لم يقتصر الأمر على هذا المستوى من التغيير أو الانقلاب، بل طاول المفاهيم ومناهج التفكير. وهذا يفسر كيف كانت كل الاتجاهات، الفكرية والعلمية على حد سواء، التي أبصرت النور في عصر النهضة، تسعى إلى التأكيد على الحقائق الثابتة التي توصلت إليها في معرفة الإنسان، أو في معرفة الطبيعة أو المادة. "حتى أصبح كل فرع من فروع المعرفة يدعي أنه علم: فالقضاة يتحدثون عن علم القضاء، واللاهوتيون عن علم اللاهوت وبموازاة علوم الفيزياء والعلوم الطبيعية تطورت منذ القرن الثامن عشر علوم أخلاقية، وإنسانية وسياسية، واجتماعية" (Grawitz, 1976, p. 28).

إن التقدم العلمي، والدراسات التجريبية في العلوم الطبيعية وعلى الحيوان، جعل من الحقيقة كل ما يقع في إطار الحس أو التجربة فقط، وأن ما يحتمل

وجوده خارج ذلك، أو ما لا يمكن أن يخضع للاختبار، لا يمكن الركون إلى حقيقته العلمية، ولهذا السبب نلاحظ أن التأريخ لعلمية أي "علم" يبدأ مع بداياته التجريبية وليس قبل ذلك.

وهكذا ساد منهج العلوم الرياضية والطبيعية والفيزياء الذي يبحث، من خلال التجربة أساساً، في قوانين العلاقات بين مكونات المادة. والدراسات التجريبية على الحيوان على سبيل المثال أرادت التوصل إلى القوانين الثابتة التي تنظم استجاباته المختلفة. وقد تأثرت "العلوم الإنسانية" بدورها بمنهج التجريب هذا، خصوصاً أنها انفصلت عن الفلسفة التي تهتم بالكليات والحكمة والحقائق المطلقة (Grawitz, 1976, p. 202). وكان هذا الانفصال سبباً في توسع ميادين تلك العلوم من جهة، وفي أزمتها اللاحقة من جهة ثانية. "فقد تبنت العلوم الاجتماعية نموذج العلوم الطبيعية التي تنظر إلى البشر على أنهم "أشياء" ينبغي أن نتناولها ونسيطر عليها، إلى حد كبير بنفس الأسلوب الذي تضبط به العلوم الأخرى مادتها غير الإنسانية... وعلى هذا النحو سوف ينزلق العلم الاجتماعي بنوع من عدم التبصر إلى ابتياع قطع من المعلومات على حساب الكبرياء والإستقلال الإنساني" (غولدرن، ٢٠٠٤م، ص ١١٢). وقد زعم كثير من العلماء أن الطريقة الفضلى لفهم الإنسان هي النظر إليه كما لو كان آلة، تماماً كما هو الحال مع فهم الكون بمجمله... وجميع تعقيدات الوجود البشري من شأنها أن تُفسّر، آخر المطاف، من منطلق مبادئ العلوم الطبيعية..." (تارناس، ٢٠١٠م، ص ٣٩٥).

أصبحت علاقة الإنسان بعد هذه القطيعة مع الكنيسة والدين مع نفسه. فأصبح هو الذي يقود ويوجه ويقرر، وتخلّى عن نواهي الكنيسة وأوامرها، وبات مرجعيته ما يراه عقله صحيحاً ومناسباً، وما تريده ميوله ورغباته والدوافع التي تحركه. هكذا توجهت العلوم الإنسانية عندما تأسست في تلك المرحلة مثل علم النفس وعلم الاجتماع إلى هذا الإنسان الذي قطع صلته مع الدين وتوجه نحو ما يمكن أن يحقق رغباته وأهوائه. أي أن هذه العلوم تأسست على تلك

القطيعة مع الدين، "حتى أصبحت علاقة الإنسان مع العالم أكثر أهمية من علاقته مع الله ومع ذاته (Grawitz, 1976, p. 202).

وفي هذا العصر "استبدلت فكرة العالم الذي لا نهاية له، بفكرة عالم مُتناهٍ منظم، وأصبح بإمكان هذا العقل أن يقرر بنفسه بعض الحقائق اليقينية سواء في ميدان العلم أو في ميدان الفلسفة" (Grawitz, 1976, p. 28).

القطيعة التي حصلت بين العلم والدين في الغرب، نتج عنها تعظيم أولوية الفرد والفردانية، التي سيكون لها تأثيرات مهمة على المستويات الفكرية والفلسفية والتربوية والاجتماعية والفنية وسواها. لم يكن للفرد في فترة السيطرة الكنسية مثل تلك الأولوية، لأن الدين يعطي الأولوية للأسرة والمجتمع قبل الفرد. عندما انقطعت علاقة الإنسان مع الدين (الله) برز الفرد. وباتت "الحرية" الفردية أحد أهم تجليات هذه القطيعة مع الدين. خاصة "وقد حلّ عقل الإنسان والرصد التجريبي محل العقيدة اللاهوتية والوحي الكتابي المقدس، بوصفهما الوسيلة الرئيسة لفهم الكون" (تارناس، ٢٠١٠م، ص ٣٤٢).

لن تبقى تلك التحولات من دون تأثير على نظريات التربية وعلم الاجتماع وعلم النفس وسواها من العلوم الانسانية. فهي نظريات التربية الغربية على سبيل المثال تتمحور كلها حول حرية الطفل (في مقابل التربية الدينية الصارمة) وقد اختصر ما عُرف بـ "التربية الحديثة" بفكرة أساسية واحدة هي حرية الطفل. بدأ مفهوم الحرية في أوروبا بطيئاً ليتطور ويتدرج ككرة الثلج ويغال كل أنواع النشاطات تحت عنوان الحرية:

– الفردية هي مظهر الحرية في البعد الاجتماعي.

– والليبرالية هي مظهر الحرية في البعد السياسي.

– واقتصاد السوق هو مظهر الحرية في البعد الاقتصادي.

هذه مظاهر فكرة الحرية في ثلاثة أبعاد تلخص التحول الذي جرى في أوروبا في المجالات كافة. "وها هو المثل الأعلى في القرون الوسطى الذي كانت الهوية

الشخصية فيه ذائبة الى حد كبير في كتلة النفوس المسيحية الجماعية خبا لمصلحة نمط أكثر بطولية وثنية، لمصلحة الإنسان الفرد بوصفه مغامراً، عبقرياً، ومتمرداً..." (تارناس، ٢٠١٠م، ص ٢٧٢). وحتى الإصلاح الديني يرده تارتاس الى "هذه النزعة الفردية المتمردة ضد أعلى مرجعيات الغرب الثقافية، ضد كنسية روما الكاثوليكية" (تارناس، ٢٠١٠م، ص ٢٨٠).

انهيار «الوعد العظيم»

أدت الثورة الصناعية التي حصلت في بريطانيا بعد النصف الثاني من القرن الثامن عشر، واستمرت باكتشافاتها المتعددة ما يقرب من مئة عام حتى منتصف التاسع عشر، إلى تغييرات عميقة تبدلت معها القيم الفردية والاجتماعية والأسرية.

فقد نتج عن توسع المصانع وتنوع طرق الإنتاج والسلع والحاجة الى أسواق جديدة خارج أوروبا في بلدان المستعمرات، تدفق العمال من ضواحي المدن والأرياف بحثاً عن فرص عمل في المصانع الجديدة، في الوقت الذي بدأت فيه المدن تتشكل كعوام مالية، وتجارية وصناعية. كما جذبت المصانع أفراد العائلة كافة، الأولاد، والمرأة والرجل. وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى تشتت الأسرة، في ظل قوانين عمل كانت لا تزال جائرة وتعسفية، وأن يشعر الأطفال خاصة بالحرمان من الرعاية الوالدية المناسبة، ما أدى فيما بعد إلى ولادة دور الحضانة، وإلى بروز حالات انحراف وجنوح مبكر عند الأولاد.

أدت الرغبة في زيادة الإنتاج التي باتت الآلات الحديثة توفرها بوتيرة متصاعدة، إلى تأثيرات اجتماعية- اقتصادية وسياسية ستغير نمط الحياة والقيم ليس في المجتمعات الأوروبية فقط، بل وفي معظم مجتمعات العالم:

- فقد تحول التطور في سرعة إنتاج السلع المختلفة الى منافسة حادة بين أصحاب المصانع للوصول الى الأسواق والى المستهلك. ما أدى الى ابتكار

كل الوسائل التي تحقق الفوز والغلبة في تلك المنافسة، فتطورت فكرة الإعلان وتوسعت الدعاية وتنوّعت وسائلها وأساليبها في الإقناع وإثارة الرغبة في الشراء، وأصبحت علماً وفناً وتخصصاً يتوجه الى دراسة خصوصيات السلعة والمستهلك في آن. وتحولت القيم المجتمعية الى قيم الشراء والإستهلاك والتملك. وأصبحت "قيم الاستهلاك والمنافسة والقوة شغل الناس الجديد" (العمر، ١٩٨٣م، عدد ٦٩، ص ١٨٢).

— أدى تطور الإنتاج وسرعته الى البحث عن أسواق جديدة خارج أوروبا، ما ساهم بشكل رئيس في تحريك الحملات التي قادتها أوروبا خارج حدودها لاحتلال أراض جديدة، كان الهدف منها فتح أسواق إضافية لمنتجات مصانعها وجذب مستهلكين جدد اليها، ووضع اليد على ثروات هذه البلدان لاستخدامها في دورة إنتاج المصانع الأوروبية.

ستترك هذه التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تأثيراتها المباشرة على العلوم الانسانية والاجتماعية، وعلى طرائق وأبحاث هذه العلوم النظرية والتجريبية. ففي علم النفس على سبيل المثال سوف تتحول الدراسات الى خدمة المصانع التي ترغب في تحقيق أفضل الشروط لمضاعفة الإنتاج بأقل قدر ممكن من التكاليف، ولذا فإن "تمويل الكثير من بحوث علم النفس الصناعي تقوم به إدارة المصانع لأنها تعتقد أن ذلك يمكنها من تحسين أدائها لوظيفتها.." (العمر، ١٩٨٣م، عدد ٦٩، ص ٦٨).

يحدد كوسنييه في كتابه "مقدمات في علم النفس" دور عالم نفس العمل مشيراً إلى الخدمات التي يقدمها إلى الرأسماليين وأصحاب المصانع. كما أصبحت الدراسات النفسية والاجتماعية شريكاً ضرورياً في حملات الإعلان والدعاية لأن التنافس في جذب المستهلك و"إقناعه" بهذه السلعة أو تلك، يحتاج إلى ما يعرفه علم النفس عن عناصر التشويق والإثارة وعن غرائز الإنسان ورغباته. خصوصاً أن الترويج الإعلاني يتوجه إلى عقل الإنسان تارة وإلى رغباته وعواطفه

وأحلامه تارة أخرى. كما نشأت في أميركا أيضاً الاختبارات العقلية في علم النفس، نظراً لسيادة الاهتمام بالفروق الفردية التي تميز بها علم النفس الأمريكي. ولم يكن لذلك الاهتمام أن يسود لولا رغبة السلطات الأميركية في حماية نقاوة "العرق الأمريكي" الذي تهدده جموع المهاجرين التي تتدفق إلى أميركا، ولولا حملات الاضطهاد ضد الأقليات العرقية والدينية" (دلاس، ١٩٧٠، ص ٦٩).

وعندما وضع دوركايم الأسس الإيستمولوجية (الموضوع، والمفاهيم، والمنهج، والنظرية) لتأسيس علم الاجتماع، "كان متأثراً بتلك التحولات العميقة في المجتمع الأوروبي، فكان الهاجس السياسي (صعود الجمهورية الثالثة)، والهاجس الإقتصادي (صعود البورجوازية) والهاجس الاجتماعي (الأزمة الاجتماعية) حاضرين بقوة في ذهنه وفي خياراته المعرفية (بوسينو، ١٩٩٥م، ص ٧). شكلت الأزمة التي عمت أوروبا وأميركا، منعطفاً جديداً في الحياة الغربية "فقد بدت النتائج السيئة للصناعة الكبرى: أزمة تضخم الإنتاج والإفلاسات وزيادة عدد السكان، والجمود الريفي ونهوض طبقة من الرأسماليين الصناعيين، وتكوين طبقة العمال" (راسل، ١٩٧٠م، صص ٢٩١-٢٩٢).

وجاء القرن العشرون ليمزق ذلك التفاؤل إرباً عبر معسكرات الموت، وقرى الموت، وعبر العسكرة، والحربين العالميتين، وخطر الفناء النووي وتجربته بالفعل في ناكازاكي وهيروشيما، بل أنه تضمن، وعلى نحو أسوأ، أن يكون مشروع التنوير قد حكم عليه أن يتحول الى عكس ما يعلنه. وأن يحيل مطلب التحرر الإنساني الى نظام اضطهاد عالمي باسم تحرير البشر (هارفي، ٢٠٠٥م، ص ٣١).

وإذا وضعنا أمام ناظرينا تلك الأزمة الاقتصادية، وما نتج عن الحربين العالميتين من دمار ومآس وملايين الضحايا، والتهديد بالفناء النووي، أدركنا حجم الصدمة النفسية التي أصيب بها الفرد الأوروبي، وحجم الأزمة التي مزقته وصدّعت المجتمع، والتي أصبحت مادة أساسية في الدراسات الإنسانية، بحثاً عن ذلك التوازن المفقود بين الإنسان وذاته وبينه وبين المجتمع. فقد تركت تلك

الحروب ملايين القتلى والجرحى والمعوقين، ومئات الآلاف من الأرامل والمشردين، وصراعات سياسية وعسكرية مخيفة، وزعاعات عنصرية دموية، توجت بأزمة اقتصادية خانقة حطمت ما تبقى من ذلك "الوعد العظيم" الذي دغدغ الأحلام مع بداية عصر العلم والاكتشافات، وتسيّد العقل واستبعاد الدين.. "فقد انهار هيكل القيم والأفكار المسبقة مع اندلاع الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) وأدى ذلك إلى إغراق العالم في بحر من الدماء لم يعرف له حتى ذلك الحين مثيلاً.. واقرن بهذه الكارثة انهيار للثقة في التقدم ونموّ جو من الشك والارتياب لم يفتق منه العالم تماماً حتى وقتنا هذا (Chaulanges, 1979, pp. 47-58).

وها هو يونغ Yung، العالم والحلل والنفساني الشهير يذهب إلى أبعد من ذلك الإنهيار وإلى انعدام الثقة بكثير، عندما يعتبر أن تلك الأزمة "تعود إلى انفصالنا عن الروح وعن عالم ما وراء الطبيعة" فلا توجد ثقافة أو حضارة قبلنا كانت مضطرة أن تأخذ هذه التيارات النفسية الخفية بالاهتمام البالغ. الحياة النفسية كانت تجد التعبير عنها في نظم ما وراء الطبيعة بطريقة ما".

"وإن الإنسان طالما يعيش جزءاً من جماعة فلا توجد له مسائل الروح الخاصة، ولا يحتاج إلى أكثر من العقيدة المعتادة لخلود النفس، ولكن بمجرد نموه خارج نطاق الديانة المحلية - مهما كانت هذه الديانة التي ولد فيها - بمجرد ألا يصبح هذا الدين شاملاً لحياته بالتام، حينئذ تصبح النفس شيئاً بذاته لا يمكن أن يتعامل معها بالإجراءات الطقسية وحدها.

"لهذا فإن علم النفس اليوم مؤسس على المعاناة وليس على تعاليم العقيدة أو مفروضات أي نظام فلسفي، وبمجرد وجود علم نفس عرض لهزة عظيمة في حياتنا الروحية" (برونوفسكي، ١٩٨١م، عدد ٣٩، ص ٢١٣).

لقد ساد الاعتقاد أن العالم المثالي، ما بعد المسيحية والدين، عالم الحداثة الجديد سيتحقق بمجرد اكتساب معلومات كافية، ومعرفة كافية، ومهارات تكنولوجية كافية، فالتغيير مسألة وقتية حتى نبني عالماً لن يحتاج الى تغيير بعد

ذلك... فالإفترض الأساس عند دعاة التنوير أنه كلما زاد التعليم زاد معه التسامح والعقلانية بالضرورة... لكن ثبت أن هذا الإفترض كان طوباوياً، وأن الإيديولوجيات العلمانية (التي قادت الحريين العالميتين) سفاكة للدماء مثل الرجعية الدينية المتعصبة.. (أبو جبر، ٢٠١٧م، صص ١٨٨-١٨٩).

توسعت الدراسات في العلوم الانسانية عموماً، وفي علم النفس وعلم الاجتماع بشكل خاص في محاولة لتفسير ما يجري في هذا العالم "الجديد"، وتعددت ميادين البحث واتجاهاته حول أسس الشخصية وتماسك المجتمع، واختلقت المفاهيم في أصل الدوافع عند الإنسان، وفي علاقة الفرد بالجماعة وفي تحديد المرض والسواء... بعدما أدت التطورات المتسارعة والمتعجلة الى "تفكيك العلاقات الثابتة بين الإنسان والدولة والمجتمع، ثم تفكيك المجتمع، وقد تغير بعض العناصر تغيراً كبيراً بينما البعض الآخر قد تغير نسبياً (غولدر، ٢٠٠٤م، ص ٣٥).

في هذا الإطار من التحول الفكري والمعرفي، بعدما استبعد الدين عن منظومة الحياة والتفكير واستبدل بمرجعية العقل سترُفع الحرية الى مقام التقديس، وسيصبح التداخل والتفاعل بين العقل والحرية السمة الأبرز لعصر النهضة الذي ستخلص فيه النتاجات التربوية والفنية والاجتماعية والأسرية تدريجاً، وبذريعة قدسية الحرية الفردية، من كل القيود والضوابط التي كان الدين قد فرضها على المجتمع. وسنشهد مع بدايات هذا العصر كيف ستخلص التربية ونظرياتها من قيودها وضوابطها الأخلاقية، لتصبح حرية الطفل هي أساس التربية. وسنلاحظ أيضاً كيف ستنتشر في الرسوم الفنية لوحات العري رداً على مرحلة الإحتشام الديني الأخلاقي الكنسي. وكيف سيبدأ التنظير في الأدبيات النفسية والاجتماعية لتحرير الطاقات والرغبات، وستصبح قيمة العمل المنتج مادياً هي القيمة العليا للرجل والمرأة على السواء. وستراجع وظيفة الأمومة، لأنها تحد من حرية المرأة، ولأنها غير منتجة مادياً. كانت هذه التحولات بداية مسار، أو نفق سيدخله الغرب منذ نهايات الثامن عشر، تقوده الرغبة في التملك والإستهلاك الى جانب تقديس الحرية الفردية.

إن العالم الذي يهين عليه الاقتصاد بشكل تام "حيث تقدر أي قيمة بحسب المال الذي تربحه" هو نتاج فكر تنموي تم الترويج له في الستينيات، "وجوهر هذا الإرث هو أن ما هو أكثر، أفضل بالضرورة مما هو أقل. وأن تنموي يعني أن تتقدم. وبغض النظر عما يريد الفرد أو يرغب فيه أو يؤمن به، فإن الأفضل له هو الحصول على أكبر قدر ممكن من تلك الحاجات أو الرغبات أو المعتقدات". صار هذا الإيمان بالتمو بوصفه خيراً في حد ذاته... حيث حاول علم النفس الإنساني كما طوره أبراهام ماسلو وكارل روجرز، إعادة توجيه علم النفس - والمجتمع ككل - بحيث يتعدان عن مبادئ الإعتيادية ويتجهان إلى السعي إلى تحقيق إنجاز يفوق ما عدها" (هارفي، ٢٠٠٥م، ص ١٣٨).

٩١

الفكر السوسيالاجي

العلوم الانسانية الغربية: ولادة القطيعة الحداثية مع الدين

لن يقتصر الأمر على هذا المنظور التنموي لـ "ما هو أكثر، أفضل مما هو أقل" والذي لا يعني سوى المزيد من التملك ومن الإستهلاك للحصول على المزيد من الأشياء... بل سينشأ علم خاص لهذا التحريض على الشراء، سيربط بين الشراء والتملك وبين السعادة هو "علم اقتصاد السعادة" وسيوظف عدد متزايد من الشركات "مديرين للسعادة"، وستنشأ تخصصات أكاديمية مثل "علم نفس المستهلك" من أجل فهم كيفية استجابة الأفراد وانفعالاتهم لإعلانات مختلفة... "ولو أرخنا لبداية علم النفس الحديث بالعام ١٨٧٩، فما هي إلا عشرون عاماً أخرى قبل نشوء حقل "علم نفس المستهلك".. وبالتالي نحن بحاجة إلى فحص تاريخ علم النفس والنزعة الإستهلاكية باعتبارهما مشروعين متشابكين... وقد أسفر الكثير من التقدم التقني عن طفرة علمية داخل منظومة أبحاث السوق" على أساس "أن الاستهلاك هو ما يولد الرفاهية العقلية العظمى" (هارفي، ٢٠٠٥م، ص ١٤-١٥).

أما ما يمكن ملاحظته من ذلك التوسع في تلك الميادين، فهو الأساس المرضي غير السوي، الفردي والاجتماعي، الذي توسعت العلوم الانسانية في ظلّه بحثاً عن حل للمشكلات المستجدة بعد انهيار "الوعد العظيم"، وبعد القطيعة مع السماء في المجتمع الأوروبي.

كانت كل المفاهيم التي سيطرت على الدراسات الانسانية، والى نهايات القرن العشرين مفاهيم صراعية، تستند إلى المرض قبل السواء، وتجعل من تجربة الإنسان الأوروبي، بمشاكله ومعاناته، نموذجاً للتجربة الإنسانية في كل مكان، "فنظريات الشخصية عموماً نظريات قائمة على الصراع، وفيها يكون الصراع بين قوتين متضادتين لا سبيل إلى الالتقاء بينهما" (فروم، ١٩٨٩م، عدد ٤٠، ص ١٣).

ولهذا لم تتمكن تلك الدراسات في المجالات الانسانية من تهدئة القلق الإنساني أو معالجة جذوره، ولم تتمكن من تقديم إجابات واضحة ومقنعة إلى ذلك الجيل البائس الذي لجأ إلى "النفسانيات" هرباً من ماديّات الحياة التي سلبته الهدوء والطمأنينة.

أزمة فهم الإنسان

بدأت مكونات الأزمة في العلوم الانسانية والاجتماعية عندما أرادت تلك العلوم تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على دراسة الإنسان، فاضطرت إلى تجزئته وإلى تغييب عناصر التأثير غير الملموسة على سلوكه وشخصيته. وفي عرض مبكر لأزمة علم النفس المعاصر على سبيل المثال، ألقى وليام هُدسون خطاباً في الاجتماع السنوي للجمعية النفسية البريطانية الذي انعقد في منتصف نيسان/أبريل عام ١٩٧٠، أشار فيه إلى الفجوة التي تزداد اتساعاً بين هذا العلم ودارسيه من الشبان الذين "يتوقعون أن يتعلموا شيئاً عن أسباب عدم إنسانية الإنسان حيال الإنسان، ونحن نعلمهم أموراً تتعلق ببناء الاستبيانات وشبهة فئران أو خنازير التجارب. أنهم يريدون أن يتعلموا شيئاً عن الروح الإنسانية والفعل الإنساني، ويبحثون عن حيوية الموضوع بكل ما تحويه هذه الكلمة من معنى، ونحن نود أن نعلمهم صرامة البحث العلمي.." (Hudson, 1970, pp. 287-292).

كما يعتبر "مارك بيليسوك" في مقال له نشر في الفترة نفسها عام ١٩٧٣ بعنوان "الحقيقة والوهم في الاستفادة من المعرفة التي تتيحها العلوم الاجتماعية": "تري لماذا يقوم علماء النفس بكتابة المؤلفات التي يستفيد منها رجال البوليس في التحكم

في سلوك المقبوض عليهم؟ لماذا لا يحدث العكس؟ إنه لتساؤل هام وخطير..."
(حفني، بلاء التاريخ، ص ٥٨).

إن علم النفس اليوم يعاني من مزيد من النقد "لأن تاريخه منذ خمسين عام لا يبدو سوى سلسلة متعاقبة من الانتقادات: انتقاد المدرسة المسماة علمية لعلم النفس الفلسفي القديم، وانتقاد اتباع فوندت Wundt لعلم النفس "العلمي" وانتقاد "علم نفس العناصر" الذي يعتبر نفسه ديناميكياً لعلم نفس العناصر الميكانيكي. ثم انتقاد "علم نفس العناصر" عموماً. وانتقاد علم نفس "الدلالة" لعلم نفس ما فوق "الدلالة". وانتقاد علم نفس الوعي لسيكولوجيا النفس، وأخيراً انتقاد علم النفس الذي لا يقر بالوعي ولا بالحياة الداخلية لعلم نفس الوعي" (حفني، بلاء التاريخ، ص ١٢).

إن سلسلة الانتقادات هذه، التي اتسم بها تاريخ علم النفس ونظرياته لا تعبر عن أزمة في المنهج أو في الدلالة على الحدث فقط. بل عن أزمة في رؤية الإنسان رؤية شمولية. وتتطبق هذه السلسلة من الانتقادات على علم الاجتماع وعن أزمته القادمة التي كتب عنها ألفن جولدنر "الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي" عام ١٩٧٠ (صدرت ترجمته بالعربية عن المجلس الأعلى للثقافة بمصر ٢٠٠٤).

لقد حجت الرغبة في العلمية والموضوعية على غرار العلوم الطبيعية وما يجري في المختبرات من التعامل مع "المادة"، إنسانية الإنسان، ولم تلتفت تلك الرغبة في الموضوعية إلى "أن حياة الإنسان الفكرية وحياته الأخلاقية وحياته الروحية هي حقائق تماماً مثل حياته البيولوجية" (حفني، بلاء التاريخ، ص ٨٩).^١

١. راجع أيضاً "علم النفس الإنساني" إعداد فرانك. ت. سيفرن، ترجمة طلعت منصور، عادل عز الدين، فيولا البيلاوي، منشورات مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٧٨. والكتاب عبارة عن قراءات تمثل اتجاهاً حديثاً في علم النفس، ويهتم "كقوة ثالثة" في علم النفس المعاصر بالميل إلى الكشف عن الجوانب الجديدة للسلوك الإنساني. "والعالم الإنساني هو أي شخص يرفض محاولة وصف الإنسان أو تناوله على أساس.. علم الطبيعة والكيمياء والسلوك الحيواني... وباختصار، العالم الإنساني هو أي شخص يقرر أن هنالك أشياء في السماوات والأرض أكثر مما يحلم به في الفلسفة الوضعية... أن الاتجاه الإنساني في علم النفس، بمثابة رد فعل على تجزئة الإنسان...".

ولم تلحظ تلك المدارس في علوم النفس والاجتماع رغم التنوع في مناهجها، تلك الخصوصية الإنسانية من تدفق المشاعر وتأثيرات الأخلاق، والعاطفة، وأهمية البعد المعنوي في السلوك الإنساني. "وقد أفضى إخضاع العقل للغريزة في طريقة التحليل النفسي، وإلغاء العقل في السلوكية، إلى تجرييد الإنسان من إنسانيته، وهذا موقف لا يطاق في فرع من فروع المعرفة مكرس لخدمة الجنس البشري" (أغروس، ١٩٨٩م، عدد ١٣٤، ص ٨٥).

السوسيولوجيا دين جديد

في هذه البيئة من هيمنة "العقل العلمي" ومن تراجع ثقافة الدين المرجعية، نمت العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتوسعت آفاقها للبحث عن حل لمشكلات الإنسان التي تولدت عن مجتمع الصناعة الجديد وعن غياب مرجعية الدين التي شكّلت لحمة المجتمع في ما مضى.

«لقدت فقدت المؤسسات الكبرى (الدولة، والكنيسة، والعائلة، والمدرسة) نفوذها على مصير الأشخاص. ويبدو أن المجتمع كمجموعة مبعثرة مسكونة بزم من الأفراد هم أنفسهم يتصفون بالتشتت» (كابان، ٢٠١٠، ص ٢٧٢).

هكذا سيبحث أوغست كونت على سبيل المثال (١٧٩٨-١٨٥٧) عن «دين جديد» للبشرية، يستند الى «الحقائق العلمية»، وهو مبتكر ما عرف (بعلم الاجتماع: السوسيولوجيا) وقد بدأ بما سماه «فيزياء اجتماعية» قبل أن يغيّر التسمية الى علم الاجتماع، وقد أراد أن «يضع علماً جديداً» للمجتمع مثل ما هي الحال في العالم الطبيعي. وكان ينبغي على علم الاجتماع بالنسبة اليه أن يطبق المنهجيات العلمية الصارمة نفسها في دراسة المجتمع كما هو الحال في الأساليب التي تنتهجها الفيزياء والكيمياء في دراسة العالم الطبيعي.

لماذا فكر "كونت" بهذه الطريقة؟

لأنه اعتقد أن هذه الطريقة هي المرحلة النهائية والمتقدمة في التفكير البشري لفهم العالم الذي مر بثلاثة أطوار: اللاهوتي، والميتافيزيقي، والوضعي.

– في الطور اللاهوتي كان الفكر الإنساني، بالنسبة إلى "كونت"، مسيراً بالأفكار الدينية، وأن المجتمع هو تعبير عن إرادة الله. هذا العصر هو مرحلة الطفولة البشرية، يفترض فيه الذهن وجود كائنات خارقة للطبيعة (الآلهة)، أو وجود إله واحد، وهو زمن المعتقدات السحرية، والأرواح، والأديان.. إنه زمن ما قبل الرشد الإنساني.

– الطور الميتافيزيقي أو المجرد abstrait هو عصر شباب الفكر، بعد مرحلة الطفولة الفكرية، وفيه يتخلى الذهن عن العوامل الخارقة للطبيعة مثل الآلهة والأديان، ويستبدلها بقوة مجردة مثل الطبيعة عند سبينوزا، أو العقل في عصر الأنوار.

– أما الطور الوضعي فهو مرحلة «النضج» أو ما يسميه «كونت» «المرحلة الرجولية لعقلنا». الذي دشنته اكتشافات كوبرنيكوس وغاليليه ونيوتن، التي شجعت تطبيق الأساليب العلمية على غرار الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء في دراسة العالم الاجتماعي. في هذا العصر تتم المعرفة من خلال اللجوء إلى الواقع واختبار التجربة. وهذا هو المبدأ الأول في الوضعية، التي ستصبح أحد أكثر التيارات الفكرية أهمية في القرن التاسع عشر. وبحسب هذا التيار يجب أن تنتهي مرحلة الذهن الميتافيزيقي (الدين) الذي يضع تصورات أبدية كونية لا يخضعها للواقع. ويجب «أن تصبح الفيزياء الاجتماعية (السوسيولوجيا لاحقاً) علماً وضعياً، لأنها تسمح بمعرفة قوانين تنظيم المجتمع (السكون الاجتماعي) وقوانين تطويره (الدينامية الاجتماعية)» (كابان، ٢٠١٠م، ص ٢٦).

سعى «كونت» الى وضع علم جديد للمجتمع لتفسير القوانين التي تنظم حياة العالم الاجتماعي مثلها هي الحال في العالم الطبيعي سماه «دين الإنسانية»، الذي يقوم على الميل عن الإيمان القطعي بالعقيدة، الى الارتكاز الى المبادئ العلمية. وسيكون علم الاجتماع بالنسبة الى كونت «بمنزلة النواة لهذا الدين الجديد». وقد اعتقد «كونت» في سلطة العلم الذي يمكن أن يعيد تأسيس الاتفاق الاجتماعي المفقود، ويجعل المجتمع كلاً من جديد» (غولدنر، ٢٠٠٤م، ص ٢٠٧).

إن مثل هذا التصور الذي يقدمه «كونت» عن تطور التفكير البشري من الديني الى الوضعي، وعن دراسة المجتمع مثلها ندرس الفيزياء والكيمياء، ما هو إلا نتاج تلك التحولات الفكرية والعلمية (القطيعة مع الدين) من أصل الأنواع وخلق الطبيعة للإنسان (دارون) الى أن الكون غير مخلوق ولا علاقة له بالسماء (نظرية الفيزياء)

لقد تأسس العلم الغربي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على هذا الاعتقاد بقدرة العلم على أن يحل محل الدين. وعلى محاولة فهم التحولات التي تجري في المجتمعات الغربية. لكن نظريات هذا العلم الغربي ستدعي لاحقاً أنها نظريات لفهم وتفسير سلوك الإنسان في أي زمان ومكان، وفي أي مجتمع.

يقول «سان سيمون» أحد مؤسسي العلوم الاجتماعية: «كنت آمل أن تبلغ العلوم الإنسانية وحدة العلوم الطبيعية وانتظامها». كان «سيمون» شغوفاً بقانون نيوتون في الجاذبية. وكان يرى أن العلم هو مجموعه أو طائفة من الاعتقادات المحققة والثابتة التي يمكن أن تحل مكان الدين كقوة تُقدّم نظرة متماسكة للكون وللوجود الانساني، ومن ثم يوحد البشر على أساس من الحقائق المشتركة. وهكذا يؤدي العلم وظيفة الدين بواسطة النزعة الوضعية أو تطبيق المبادئ العلمية على كل الظواهر الطبيعية والانسانية.

هكذا كان طموح أحد مؤسسي العلوم الاجتماعية: «أن يأتي العلم ويحل محل الدين». لأن الدين كان منظومة كاملة، فأراد استبدالها بمنظومة كاملة مغايرة هي

العلم. هذه هي نقطة الانطلاق. «إلغاء المفاعيل المباشرة لمشيئة السماء، ووجوب إخراج ملكوت العقل والعلم، من دائرة اللاهوت...» (تارناس، ٢٠١٠م، ص ٢٣٠).
 بعد وفاة سان سيمون بدأ تلاميذه في إلقاء سلسلة من المحاضرات، وظل كل منهم يدور حول سؤال من هو عالم الاجتماع؟ وفي النهاية أوضحوا جميعاً أنهم يميلون الى تأسيس ديانة جديدة، ديانة الإنسانية، وأنهم يعتقدون أن علماء الاجتماع يمكن أن يكونوا قساوسة في هذه الديانة الجديدة. باختصار نُظر الى عالم الاجتماع في البداية باعتباره قسيساً... وقد توج كل من سان سيمون وأوجست كونت مهمتهما العقلية باقتراح وتقديم تصورات تفصيلية لديانة جديدة للإنسانية (غولدر، ٢٠٠٤م، صص ٧٣ و ٢٣٦).

٩٧

الفكر السياسي الإسلامي

العلوم الانسانية الغربية: ولادة القطيعة الحداثية مع الدين

ما هي سمات هذا العالم الذي سيخرج من دائرة اللاهوت الى ملكوت العقل والعلم؟ وما هو الوعد الجديد الأفضل الذي سيقدمه هذا العالم للإنسان بدل الوعد الديني الذي عاشه هذا الأخير طوال قرون طويلة من السنين؟
 لم تتفق رؤى المفكرين والباحثين الغربيين حول هذا العالم الجديد. وحول كيفية اقتفاء آثار العلوم الطبيعية، وتقليد الفيزياء، وتخية الميٹافيزيقيا جانباً. وهو ما أطلق عليه عالم الحداثة، أو عصر الحداثة. لكن ستتقاطع رؤى هؤلاء المفكرين عند اعتبار الحداثة عملياً دعوة الى فصل الواقع عن القيم، والى «الإستخدام المنفصل للعلم والتكنولوجيا عن القيم». «ولا تهدف الحداثة الى استقلال العلم والتكنولوجيا عن الذاتية الإنسانية، أو الى فصل الكنيسة عن الدولة فحسب، بل الى فصل كل القيم -دينية أو أخلاقية أو إنسانية - عن الحياة العامة والخاصة، وعن العالم بأسره، لا عن الدولة وحدها؛ إنها تسعى إلى إيجاد عالم منفصل عن القيمة» (أبو جبر، ٢٠١٧م، ص ٣٨). إنها دعوة الى «تأسيس مملكة العقل والفردوس الأرضي»... وهي «رؤية علمانية تحتفي بتأليه الإنسان وتسييده على الطبيعة وتوجيهه صانعاً للتاريخ». رؤية أعلنت موت الإنسان في سبيل مقولات غير إنسانية مثل السوق والقوة... وتعتبر أي التزام يتجاوز البعد

العلمي لا واقعياً وخيالياً وطوباوياً» (أبو جبر، ٢٠١٧م، صص ٤٢ و ٤٥ و ٦٦).
 كان ذلك التفكير وقبل أي شيء آخر حركة علمانية ابتغت تحرير المعرفة من
 الأوهام والتقليدات، وتنظيم المجتمع في سبيل تحرير البشر من القيود (هارفي،
 ٢٠٠٥م، ص ٣٢) وسيكون علم الاجتماع ابناً لهذه الحداثة، ومهمته هي كشف
 أسرار سير عملها في مجتمع فقد كل أساس خارج عنه (الإله، الطبيعة،
 القدر...)، ومن خلال هذا الوعي فإن السوسيولوجيا ستساعد البشر على التحكم
 الأفضل بمصيرهم» (كبان، ٢٠١٠، ص ٨٠) «بعدما أصبحت النزعة العلمية scientism
 بديلاً حديثاً للديانة التقليدية التي انهارت» (غولدر، ٢٠٠٤م، ص ١١٦).

هل ساعدت هذه الحداثة المنفصلة عن الدين العلوم الإنسانية في فهم أفضل
 للإنسان؟ وهل بات الإنسان أكثر حرية في الواقع بعدما تخلّى عن تعلّقه بضوابط
 الدين؟ وهل قدمت هذه الحداثة للعلوم الإنسانية رؤية متماسكة وثابتة وواضحة
 عن مجتمعات هذه الحداثة وما يجري فيها وعن مستقبل العلاقات بين أفرادها؟
 رأى المشروع الفكري الحداثي في الوضعية والانتقال من الميتافيزيقيا الى
 التجربة الحسية مصدراً وحيداً للمعرفة ولفهم الإنسان وتنظيم المجتمع. لكن هذا
 المشروع لم يتقدم في هذه المعرفة بالثقة التي كان يعتقد بأنها ثابتة مثل المعرفة
 العلمية. وها هي الحداثة تتقلب على مبادئها وعلى ادعاءاتها بعدما تبين أن العلم
 نفسه ليس حقيقة ثابتة، وأن تقدم العلم لم يحلّ مشكلة الإيمان ولم يحرر البشرية،
 وأن الإنسان ليس مادة جامدة، وأن الدين ليس وهماً ميتافيزيقياً. باتت الحداثة
 في مأزق بعدما راهنت على استبدال الدين بالعلم حتى وصلت الى "الكفر" بالعلم
 والعقل معاً. «إن الإيمان المتفائل بإمكانية الخروج من مأزق العلم عبر التقدم
 العلمي والهندسة الاجتماعية المجردين قد خاب. وها هو الغرب مرة أخرى يقف
 على عتبة الكفر لا بالدين هذه المرة بل بالعلم وب عقل الانسان المستقل..لقد أضاع
 العلم صورته النقية غير الملطخة بوصفه عامل تحرير البشرية. أضاع أيضاً ادعاءاته
 الراسخة منذ زمن طويل بامتلاك المصادقية المعرفية المطلقة، بعدما توقفت

منتجات هذه المعرفة أن تكون حميدة حصرياً، مع التجلي الواضح لخطأ فهمها الإختزالي للبيئة الطبيعية، ومع هشاشتها الظاهرة أمام خطر الإنحياز السياسي والاقتصادي، لم تعد جدارة العلم العلمية السابقة غير المشروطة بالثقة قابلة للتأكيد" (تارناس، ٢٠١٠م، ص ٤٣٥).

رفض "سيغمونت باومان" ما سماه "الإيستمولوجيا الوضعية الضيقة" أو "الإمبريالية الوضعية" التي بشرت بها الحداثة في قطيعتها مع الدين وتأليه العقل والتي تحولت الى خدمة الطموحات العالمية للدولة/ الأمة. ووجه "باومن" سهام نقده قاطعاً الى "التكنولوجيا المحايدة"، "سلطة المصالح الأداتية التقنية" التي تعزز الانفصال القائم بين الذات والموضوع، وبين المتحكم والمتحكم، والخضع والخاضع" (أبو جبر، ٢٠١٧م، ص ٤٥). ولعل هذا الانفصال الحاد التقني بين الذات والموضوع والحياض المطلوب بينهما وعدم تفاعل الذات مع الموضوع أسس لما ستقوم به لاحقاً "الذات" الأوروبية تجاه الشعوب الأخرى "الموضوع" التي احتلتها ومارست عليها أبشع أنواع الظلم وارتكبت بحقها المجازر الدموية من دون أي رادع قيمي أو أخلاقي، ومن دون أي تفاعل أو أي تعاطف استناداً الى "عقلانية" "الذات" التي لا يجب أن تتفاعل مع "الموضوع".

اتخذ باومان من حركة التنوير نقطة انطلاق نقده المجازي، في محاولة لكشف الدور المهم الذي اضطلع به مفكرو عصر التنوير من أجل إيجاد رؤية جديدة للعالم تخدم الطموحات العالمية للدولة - الأمة". إذ لم يكن الهدف من السيطرة على الزمان والمكان تعظيم الله... كانت الحرب ضد الإبهام، كما يقول باومان، السمة البارزة للحياة الحديثة والسياسة الحديثة والفكر الحديث" (أبو جبر، ٢٠١٧م، ص ٩١).

لقد التحقت العلوم الإنسانية والاجتماعية بهذه الحرب المفترضة ضد الإبهام، بعدما وضعت اليقين الديني جانبا، وأرادت أن تكتشف "سر الإنسان" وأن تميّط اللثام عن سر المجتمع حتى ينكشف "الإبهام" خلافاً للرؤية الدينية التي تتشكل في جوانب كثيرة منها من إبهام غيبي يقيني لا يمكن إخضاعه لأي

تجريب وضعي أو تجريبي ملموس. وفي البحث عن كشف هذا "الإبهام" اللاديني قال فرويد على سبيل المثال أن هذا الإبهام الذي يؤدي كشفه الى فهم سلوك الإنسان يكمن في اللاوعي، في حين قال آخرون بأنه يكمن في رد الفعل تجاه مثيرات خارجية، بينما قال محللون أنه البحث عن التفوق والقوة وتعويض عقد النقص... حتى أن مدرسة التحليل النفسي قامت في جوهرها على إدعاء كشف هذا الإبهام.

لم يحقق "الوعد العظيم" ما بشر به من كشف الإبهام وإزاحة الستار الديني عن العالم، ولم يحقق تلك الحرية التي بشر بها بعد التفلت من قيود الدين وضوابطه ونواهيه. لا بل تخض هذا الوعد "عن عالم باتت فيه عفوية الفرد وحرية متعرضتين لقدر متزايد من الخلق... وبات الأفراد دمي تتحكم فيها نوعية الحياة الحديثة في ما بدا أنه مأزق غير قابل للحل. "فشروعات الحقبة الحديثة السياسية الثورية الكبرى، التي بشرت بالتححر الشخصي والاجتماعي، كانت قد أفضت تدريجاً إلى أوضاع بات فيها مصير الفرد الحديث نحو مزيد من الخضوع لهيمنة سلسلة من البنى القوية البيروقراطية التجارية والإعلانية والسياسية. ففي هذه السلسلة من الهيمنة على مصير الفرد "لم يعد الواقع عدو اللذة كما كان من قبل، باتت السيادة المطلقة لمبدأ اللذة في عالم الإستهلاك". وأصبح إطلاق العنان لاختيار التوجه الجنسي للبشر إمكاناً كامناً، إن لم يكن حقاً دستورياً. هكذا تحول البغاء الى "نشاط جنسي"، وتحولت "البغي" الى "عاملة جنس" و"قوة اقتصادية" في المجتمع.... وتحول "الأبناء غير الشرعيين" الى "أطفال من أم غير متزوجة"، أو "أبناء أسرة ربها أم أو أب" أو "أطفال مولودين خارج الزواج"... لقد تمت علمنة الجنس ما بعد الحداثة وزعت القداسة عنه" ولم يعد الجنس أداة لخلق بني اجتماعية دائمة، بل صار أداة في خدمة التفتت المستمر.. فقد صاحب الإحتفاء بالجنس تفتيت الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية.. بعدما صارت الشهوة تعلن بكل جرأة وافتخار أنها غاية نفسها وعلة نفسها المكتفية بذاتها" (أبو جبر، ٢٠١٧م، صص ٢٢٥ و ٢٣٥).

هكذا أصبح الإنسان نقطة بلا معنى في الكون الحديث. وباتت الحساسية الأخلاقية والجمالية العميقة في مواجهة قدر مرعب من القسوة والفساد. وبات ثمن التقدم التكنولوجي المتسارع مطرد التناهي. وفي خلفية كل متعة وكل انجاز كانت تكمن هشاشة البشرية غير المسبوقة. ففي ظل إدارة الغرب وحفره كان الإنسان الحديث قد انفجر منطلقاً الى الأمام وإلى الخارج، بقدر هائل من القوة، ومن التنوع، ومن السرعة. غير أنه بدا مع ذلك وقد أقحم نفسه في نوع من الكابوس الأرضي والصحراء الروحية، في نوع من التضيق القاسي، وفي ما بدا مأزقاً غير قابل للحل" (تارناس، ٢٠١٠م، صص ٤٦٣-٤٦٤).

وفي تأكيد على هذا الإحباط من "الوعد العظيم" الذي بشرت به حادثة ما بعد المسيحية، "وبعدما فقدت الكنيسة الكبرى الجامعة الروح المركزية التي تهب أعضاء الجسد الواحد الحياة، أصبح كل عضو على يقين بأنه مكتف بذاته، يتغنى بأناشيد السمو والإصطفاء على الأعضاء الأخرى كلها، وهذه هي الصورة التي اتضحت معالمها في مجتمعات ما بعد المسيحية، حيث أصبح كل شعب /دولة/ أمة مركز الإصطفاء على شعوب /دول/ أمم العالم.

أما المفارقة الكبرى، فتمثل في أن الإنسان صار موضع ازدراء واحتقار، ويؤكد باومنت في نبرة ساخرة أن صورة الإنسان بوصفه وحشاً أنانياً كانت لازمة لمفكري التنوير الذين لم يتركوا فرصة ليظهروا احتقارهم للعوام الجهال والسفهاء إلا وانتزهوها" ولم يكن مشروع التنوير - كما يعتقد كثيرون في العالمين الغربي والعربي - حلماً نبيلاً بنشر نور الحكمة والحرية، بل أداة لتعزيز طموحات الدولة وإيجاد "آلية اجتماعية تحقق الانضباط"... وهكذا، لا يظهر التنوير حركة تحتفي بالنور والحرية والعقل التنويري، بل حركة تكشف القناع عن "عقل أداتي إرهابي"، وعن "عنصرية المفكرين" (أبو جبر، ٢٠١٧م، ص ٩٩). باعتبار أن الثقافة الأوروبية هي وحدها الثقافة العقلانية، وأن الثقافات الأخرى هي ثقافات مختلفة وغير متساوية وأنها أدنى بالفعل بحكم الطبيعة، ولا تستطيع إلا أن تكون

«موضوعاً» للمعرفة، من هنا نشأت العلاقة بين الثقافة الأوروبية وبين الثقافات الأخرى كعلاقة بين «الذات» و«الموضوع». أو كعبارة عن الطغيان الإستعماري الأوروبي على باقي العالم. وبالنهاية ليس هناك شيء أقل عقلانية من ادعاء أن رؤية كونية خاصة بإثنية محددة يجب أن تفرض على الجميع بصفتها العقلانية الكونية مهما كان اسم تلك الإثنية «أوروبا الغربية» (كيخانو، موقع كتب ملة ١٧/٩/٢٠٢٠).

توصل مفكرو التنوير والحداثة الى أن: "كل شيء يمكن أن يكون" و"ما يتعارض والطبيعة يتعارض والعقل"... وطبقوا ذلك على المجتمع، فصار المجتمع مركز المرجعية العليا، والقوة فوق البشرية، والسيادة السلطانية، والحاكم، والمشرع... وارتبطت حركة التنوير ارتباطاً وثيقاً بتتويج الطبيعة إلهاً جيداً، وشرعنة العلم ديناً حنيفاً وجيداً، والعلماء أنبياءه وكهنته" (أبو جبر، ٢٠١٧م، صص ١١٣-١١٤).

اكتمل تأليه المجتمع مع ظهور السوسيولوجيا نظرية للحداثة ولا سيما في أعمال دوركهيم (١٨٥٨-١٩١٧). وهكذا بات المجتمع في نظريات العلوم الاجتماعية، الأساس الوحيد والسلطة الوحيدة والمقياس الوحيد للحياة الأخلاقية، وسيحلّ الإستسلام الى سلطة المجتمع محلّ الإستسلام لله الذي يحرر الإنسان من العبودية، وإن كان الإله لم يمت تماماً في هذا السياق كما أراد نيتشه، بل همّش واستبدل بسلطة جديدة "...وظهرت مطلقات علمانية مادية (بدل المطلقات الدينية) ومذاهب دنيوية واعدة بالخلاص حقيقة نهائية، مثل الحتمية التاريخية، وقانون العرض والطلب والسوق/المصنع/ والمصلحة/ اللذة / والمصالح الإقتصادية، والمجتمع، والطبقة العاملة، والفردوس الأرضي، ونهاية التاريخ... لتحلّ كلها مكان الإله، ومكان المفاهيم الميتافيزيقية الخاصة بالآخرة والبعث ويوم الحساب..." (أبو جبر، ٢٠١٧م، صص ١٣٠-١٣٢).

لقد تحولت الحداثة الى عبادة المعرفة ورفضت عبادة السماء. المعرفة الأرضية والعقلية باعتبارها حقيقة نهائية، وحاولت أن تلغي أساس الوجود وأصله الرباني

المتعالى، وأن تستبدله بنظام وجود كامن لا يحتاج الى شيء خارجه". وإحلال الحياة المسيحية الأخرى في عالم الدنيا. اعتبرت الحداثة الغربية نفسها مرجعية يقوم عليها تأويل الغاية النهائية من التاريخ، فأصبغت نفسها بشرعية وأحقية في استعمار المستقبل كما استعمرت الفضاءات المحيطة، وهي بالتالي المركز المتعالى لكل سلطة، فهي قائمة بذاتها ومكتفية بذاتها ومرجعية بذاتها في الصواب والخطأ، ومن افتراض أن الأزمنة الأخرى كلها نسخ دونية وبدائية متأخرة ومنقوصة أو مشوهة وممسوخة ومقيدة" وهكذا تحوّل باقي العالم بدعوى "الرسالة الحضارية" والسرديات الكبرى لحركة التنوير الى "فراغ" ينبغي "اكتشافه"، ثم تصميمه بأفضل طريقة" (أبو جبر، ٢٠١٧م، صص ١٥١-١٥٣) وهذا ما ستضيفه العلوم الانسانية والاجتماعية الغربية على نفسها أيضاً بأنها علوم مرجعية بذاتها ومكتفية بذاتها، وأنها تتوجه الى باقي العالم لتصميمه "بشكل أفضل" !!!

لكن هذا الإدعاء لن يقود السوسيولوجيا الى "تصميم العالم بشكل أفضل"، بل على العكس سيؤدي ذلك كله الى فقدان الثقة بهذه السوسيولوجيا التي "التمت قواعد الخطاب العلمي التزاماً أعمى، وأبقت المبادئ الأخلاقية خارج سردياتها، وحولت الفعل الاجتماعي الى شيء محايد لا علاقة له بالإيمان ولا بالخير أو الشر، والى شيء يمكن قياسه وفق معايير إجرائية لا وفق قيم أخلاقية. ويعتبر بوسينو المنهج التجريبي الذي ألزمت السوسيولوجيا نفسها به خدعة "انكشفت". فالمنهج باعتباره الطريقة الصحيحة والسليمة التي توصلنا الى نتائج أفضل في أسرع وقت وجهد، لم يستطع أن يتلاءم مع موضوع علم الاجتماع، هذا الموضوع الذي لم يتحدد بعد، فتعددت المناهج بتعدد الموضوعات، وتفاقم الصراع المعرفي داخل النسق السوسيولوجي، وانقسم المشهد السوسيولوجي بين مؤيدي "الكم" ومؤيدي "الكيف"، حتى أصبح موضوع علم الاجتماع في القرن العشرين هو الصراع الداخلي حول أفضل منهج، وأحسن أداء وأسلوب وغاب الهدف الرئيس لفهم المجتمع داخل غبار المعركة" (بوسينو، ١٩٩٥م، ص ١٨).

لا بل أكثر من انكشاف خدعة "المنهج التجريبي"، ستشهد هذه السوسيولوجيا "تحطم كل شيء، وتفتت كل شيء" كما يقول بيار بورديو: "لقد تميزت هذه المرحلة من تاريخ السوسيولوجيا الغربية بالإختلاف في كل شيء، والصراع على كل شيء داخل النسق المعرفي السوسيولوجي... لقد تفتت كل شيء، الجامعة التي تحترف مهنة علم الاجتماع بصفتها جماعة علمية، ودور عالم الاجتماع، ومقاييس العلمية، كل آمالنا، وكثير من رجالنا، لقد تحطم كل شيء من منظومة المفاهيم والنظريات التي استخدمناها من أجل إضفاء مفهوم على العالم الذي نعيش فيه، أو نعتقد أننا نعيش فيه، إلى التزامنا وهويتنا المهنية، وأصبح الآن باطلاً وغير مفيد..." (Pierre, 1984, p. 37). كتب يونغ في نهاية حياته، مشبهاً ما يجري ببداية الحقبة المسيحية قبل ألفي سنة، يقول "مزاج مفعم بالتدمير والتجديد الكونين بات يطبع عصرنا. وهو مزاج يتجلى في كل المجالات سياسياً واجتماعياً وفلسفياً... وسوف يتعين على الأجيال القادمة أن تأخذ هذا التحول الإنعطافي الحاسم في الحسبان إذا لم تكن الإنسانية متجهة نحو تدمير ذاتها من خلال جبروت طاقاتها التكنولوجية العلمية الخاصة.." (تارناس، ٢٠١٠م، صص ٤٩١-٤٩٢). وكتب هايدغر في نهاية حياته عبارة: "رب ما يستطيع إنقاذنا".

خلاصة البحث

تأثرت "العلوم الإنسانية" في الغرب بمنهج التجريب وتبنت أنموذج العلوم الطبيعية التي تنظر إلى البشر على أنهم "أشياء" ونتج عن القطيعة التي حصلت بين العلم والدين في الغرب، تعظيم أولوية الفرد والفردانية، فباتت "الحرية" الفردية أحد أهم تجليات تلك القطيعة مع الدين. وقد حلّ عقل الإنسان والرصد التجريبي محلّ العقيدة اللاهوتية والإيمانية. لكن هذا التعظيم للفردانية لم يحقق الإطمئنان النفسي للفرد الغربي. ولم تتمكن الدراسات في المجالات الإنسانية من تهدئة القلق الإنساني، أو معالجة جذوره، ولم تتمكن من تقديم إجابات واضحة ومقنعة إلى

ذلك الجيل البائس الذي لجأ إلى "النفسانيات" هرباً من ماديّات الحياة التي سلبته الهدوء والطمأنينة. هكذا، سيبحث أوغست كونت، على سبيل المثال، (١٧٩٨م-١٨٥٧م) عن "دين جديد" للبشرية، يستند إلى "الحقائق العلمية"، وهو مبتكر ما عُرف (بعلم الاجتماع: السوسيولوجيا)

لقد تأسس العلم الغربي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على ذلك الاعتقاد بقدرة العلم على أن يحلّ محلّ الدين. لكن المشروع الفكريّ الحداثي انقلب على مبادئه وعلى ادّعاءاته بعدما تبين أنّ العلم نفسه ليس حقيقة ثابتة، وأنّ تقدّم العلم لم يحلّ مشكلة الإيمان، ولم يحرّر البشرية، وأنّ الإنسان ليس مادة جامدة، وأنّ الدين ليس وهماً ميتافيزيقياً.

باتت الحداثة في مأزق بعدما راهنت على استبدال الدين بالعلم حتى وصلت إلى "الكفر" بالعلم والعقل معاً. ولم يُحقّق "الوعد العظيم" ما بشر به من كشف الإبهام، وإزاحة الستار الدينيّ عن العالم، ولم يحقّق تلك الحرية التي بشر بها بعد التفكّك من قيود الدين وضوابطه ونواهيه.

هكذا، أصبح الإنسان نقطة بلا معنى في الكون الحديث. ولن تتمكن السوسيولوجيا من "تصميم العالم بشكل أفضل"؛ بل على العكس سيؤدي ذلك كلّ إلى فقدان الثقة بتلك السوسيولوجيا.

وستشهد تلك السوسيولوجيا "تحطّم كلّ شيء، وتفتّت كلّ شيء"، والصراع على كلّ شيء داخل النسق المعرفي السوسيولوجي... ما سيعيد الاعتبار لدى كثير من المفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع الى البحث مجدداً عن أهمية البعد الديني وعن تأثيراته النفسية والاجتماعية والمعرفية الذي ابتعدت عنه الحداثة وأهمّلت العلوم الإنسانية الغربية.

المصادر

١. أبو جبر، حجاج. (٢٠١٧م). نقد العقل العلباني، دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، صص ١٨٨-١٨٩.
٢. أغروس، روبرت م. ستانسبو، جورج ن. (١٩٨٩م). العلم في منظوره الجديد. سلسلة عالم المعرفة، (١٣٤)، ص ١٥٨.
٣. ألغن، غولدرز. (٢٠٠٤م). الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
٤. أنييال كيخانوف. (٢٠٢٠/٠٩/١٧م). "الكولونيالية والحداثة العقلانية" موقع كتب مملّة.
٥. برونوفسكي، ج. (١٩٨١م). ارتقاء الإنسان (ترجمة د. موفق شتاشيرو). سلسلة عالم المعرفة، (٣٩)، ص ٢١٣.
٦. برينتون، كرين. (١٩٨٤م). تشكيل العقل الحديث (ترجمة: شوقي جلال). سلسلة عالم المعرفة، (٨٢)، صص ١٦٤-١٧٠.
٧. تارناس، ريتشارد. (٢٠١٠م). الآم العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا الى العالم. دار العبيكان، المملكة السعودية.
٨. جوتفريد، روبرت. (٢٠١٧م). الموت الأسود. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
٩. جيوفاني، بوسينو. (١٩٩٥م). نقد المعرفة في علم الاجتماع. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
١٠. دلماس، كلود. (١٩٧٠م). تاريخ الحضارة الأوروبية. بيروت: منشورات عويدات.

١١. راسل، برتراند. (١٩٧٠م). حكمة الغرب (الجزء الأول)، سلسلة عالم المعرفة الكويت، (٦٢)، ص ٨.
١٢. شورون، جاك. (١٩٨٤م). الموت في الفكر الغربي (ترجمة كامل يوسف حسين). سلسلة عالم المعرفة، (٧٦)، ص ١٢٣.
١٣. عبد الله العمر. (١٩٨٣م). ظاهرة العلم الحديث سلسلة عالم المعرفة. (٦٩)، ص ١٨٢.
١٤. فروم، إريك. (١٩٨٩م). الإنسان بين الجوهر والمظهر. سلسلة عالم المعرفة، (١٤٠)، ص ١٣.
١٥. قدرى، حفي. (بلا تاريخ). حول التاريخ الاجتماعي لعلم النفس، القاهرة: بي الناشر.
١٦. كaban فيليب. (٢٠١٠م). علم الاجتماع من النظريات الكبرى الى الشؤون اليومية. سوريا: دار الفرقد.
١٧. هارفي، ديفيد. (٢٠٠٥م). حالة ما بعد الحداثة، بحث في أصول التغيير الثقافي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
18. Pierre, Bourdieu. (1984). *Questions de la sociologie*. Ed. De Minuit. Paris.
19. Histoire. M. Chaulanges. J. M. D'Hoop. Delagrave. Paris 1979, pp. 47-58.
20. Hudson, L. (1970). "The choice of Hercules". Bull. Br. Psycholo. Soc. (Vol. 23), pp. 287-292.
21. Bennett, J. M. and Hollister, C. W. (2006). *Medieval Europe: A Short History* (New York: 4 Mc Graw-Hill).
22. P Byrne, Joseph. (2012). *Encyclopedia of the Black Death* (Vol. 1). "Anti-Semitism and Anti-Jewish Violence before the Black Death.

23. Grawitz, M. (1976). *Methodes des Sciences Sociales*. Paris: Dalloz.
24. Barry, Stéphane and Gualde, Norbert. (2006). "The Biggest Epidemic of History" *La plus grande épidémie de l'histoire*, in: *L'Histoire* n°310.

١٠٨
الفكر الإسلامي

المجلد ١ * العدد ٢ * الرقم المسلسل للعدد ٢ * خريف وشتاء ٢٠٢١

An Introduction to Identifying Islamic Political Philosophy

Mohammad Pezeshgi¹

Received: 08/08/2021

Accepted: 20/11/2021



Abstract

The current paper aims to identify Islamic political philosophy based on the new challenges in the philosophy of social sciences. For this purpose, the method of internal analysis has been used to provide answers to new questions from Islamic philosophy. The paper claims that Islamic political philosophy is a kind of philosophy that has dealt with philosophical research in the field of politics by taking advantage of the content of Islamic teachings and its civilizational heritage on the one hand and benefiting from the achievements of civilization in every era. One of the findings of this paper is to identify the characteristics of Islamic political philosophy, which has been examined from the perspective of new challenges in the philosophy of social sciences. The findings of this paper can be used to study the history of Islamic political philosophy, Islamic political philosophy, and Islamic civilization.

Keywords

Islamic political philosophy, Islamic civilization, history of Islamic political philosophy.

1. Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. pezeshgi@isca.ac.ir.

* Pezeshgi, M. (2021). An Introduction to Identifying Islamic Political Philosophy. Journal *scientific-specialized Bi-Annual*, 1(2), pp. 110-134. DOI: 10.22081/ipt.2022.63340.1003

مدخل إلى معرفة الفلسفة السياسية الإسلامية

محمد پزشيكي^١

تاريخ القبول: ٢٠٢١/١١/٢٠

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٨/٠٨



الملخص

يهدف المقال إلى تسليط الضوء على الفلسفة الإسلامية في ضوء التحديات الجديدة المطروحة في فلسفة العلوم الاجتماعية. لذلك استعان الكاتب بأسلوب تحليلي داخلي لاستنباط إجابات من أعماق الفلسفة الإسلامية للرد على الاستفهامات الجديدة. الفرضية التي يطرحها المقال هي أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية عبارة عن نمط فلسفي يغتذي على مضامين التعاليم الإسلامية والتراث الحضاري من جهة، وفي نفس الوقت بحث فلسفي في دائرة السياسة عبر الإفادة من المكتسبات الحضارية لكل عصر. ومن بين النتائج التي أفرزها المقال الوقوف على خصائص الفلسفة السياسية الإسلامية من منظور التحديات الجديدة في فلسفة العلوم الاجتماعية، ويمكن لهذه النتائج أن ترفد الدراسات في حقول تاريخ الفلسفة السياسية الإسلامية، والفلسفة السياسية الإسلامية والحضارة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية

الفلسفة السياسية الإسلامية، الحضارة الإسلامية، تاريخ الفلسفة السياسية الإسلامية.

١. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة السياسية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

pezeshgi@isca.ac.ir

* پزشيكي، محمد. (٢٠٢١). مدخل إلى معرفة الفلسفة السياسية الإسلامية. الفكر السياسي الإسلامي،

DOI: 10.22081/ipt.2022.63340.1003

١ (٢)، صص ١١٠-١٣٤.

١١٠
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ١ • العدد ٢ • الرقم المسلسل للعدد ٢ • خريف و شتاء ٢٠٢١

مقدمة

ما هي «الفلسفة السياسية الإسلامية» وبأيّ نحو يتمّ تعريف هذا الفرع من المعرفة الإنسانية في الحضارة الإسلامية؟ تتمثل الإجابة التقليدية لهذا السؤال في أسلوب المناطقة المسلمين في تعريف المصطلح بالاستناد إلى علل وجود الحقائق، وللتوضيح فإنّ للمناطقة المسلمين أساليب متنوعة في تعريف الحقائق والتي تشمل حقائق موضوعية (عينية) وأخرى ابتنائية (Construction). وتعريف هذه الحقائق نسبة إلى الجنس والفصل أو إلى خصوصياتها هو من أكثر تلك الأنواع شيوعاً. وثمة أسلوب آخر في التعريف يُستخدم بشكل خاص في الحقائق الابتنائية وعلى نطاق واسع، وهو تعريف هذا النوع من الحقائق على أساس علل وجودها ولذلك اصطلاح عليه بالتعريف الأنطولوجي. وفي الحقيقة، إنّ التعاريف الأنطولوجية هي تعاريف الأشياء بواسطة العلل الأربعة التي وضعها أرسطو وهي: العلل الصورية، العلل المادية، العلل الفاعلية، العلل الغائية. وتضمّ التعاريف الأنطولوجية أقساماً مختلفة، ويتفاوت ميزان التعرف على الحقائق في كلّ قسم. مثلاً، تعريف الحقائق بواسطة العلّة الغائية والصورية ينطوي على مقدار أكبر من المعرفة قياساً بالتعريف الذي يكتفي بإحدى العلتين الغائية أو الصورية. أمّا أفضل التعاريف فهو الذي يشمل الأنواع الأربعة من العلل الأنطولوجية. وتبعاً لأسلوب المناطقة المسلمين هذا يمكن تعريف الفلسفة السياسية بأنّها سلوك الأفراد، المنظمات، المؤسسات، ومختلف تشكيلات الحياة السياسية لبلوغ المجتمع المثالي والحياة السعيدة المنشودة (بزشكى، ١٣٨٣، صص ٢٩-٣١). في هذا التعريف نجد أنّ دراسة سلوك الأفراد والمنظمات والمؤسسات يختصّ بالعلّة الفاعلية، والبحث في الخصائص الفردية والتنظيمية والمؤسسية عبارة عن دراسة للجانب المادي، والنحوض في مختلف أنماط السلوك الفردي والتنظيمي والمؤسسي ينطوي على دراسة صورية، بينما بلوغ المجتمع الكمال المنشود والحياة السعيدة هو دراسة مبنية على العلّة الغائية. أمّا لماذا نمّ الدراسة السلوكية والتنظيمية

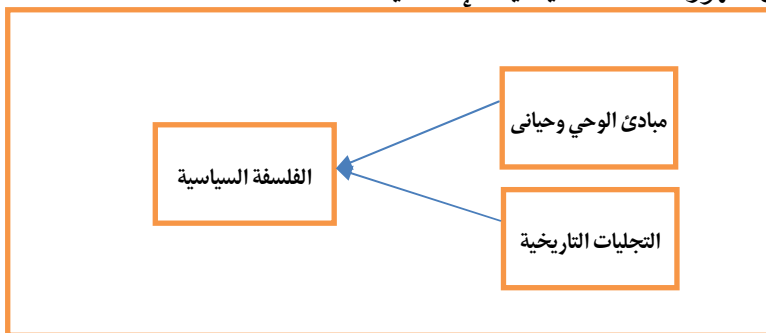
والمؤسسية والغائية بوصف الدين «الإسلامي»، لأنّ الفلسفة، طبقاً لآراء بعض المفكرين من أمثال غلام حسين إبراهيمي ديناني، عندما تأخذ صفة «الإسلام» باستطاعتها كدين أن تطرح سلسلة من المباحث العقلية في إطار المعتقدات الإسلامية (إبراهيمي ديناني، ١٣٧٩، ج ٣، الفصل الأول). ووفقاً لهذا التوضيح نتّصف الفلسفة السياسية بصفة «الإسلامية» لتعاطيها مع مباحث الفلسفة السياسية من زاوية المعتقدات الإسلامية. ولكن من وجهة نظر كاتب المقال لا يوجد تلازم ذاتي بين قواعد الفلسفة الإسلامية وحقل السياسة. من هنا فهو يعتقد أنّ صواب مصطلح «الفلسفة السياسية الإسلامية» يعزى إلى ظهور فلاسفة في بيئة حضارة الدين الإسلامي وظّفوا القواعد الفلسفية في حقل السياسة فأسسوا بذلك فرعاً فلسفياً في هذه الحضارة (پزشكي، ١٣٨٣، صص ٦١-٦٢). ولناقشة فرضيته استعان الكاتب بأسلوب التحليل الداخلي (Internal Analysis) الذي يعني هاهنا رؤية داخل-حضارية إلى الفلسفة السياسية الإسلامية في نطاق الحضارة الإسلامية. وطبقاً لهذه الرؤية فإنّ الدين الإسلامي فيما يتعلّق بالحضارة موضوع البحث قد خلق بيئة حياتية تواطئت فيها مبادئ الوحي مع التجليات التاريخية على صنع الفلسفة السياسية الإسلامية (پزشكي، ١٣٩٥، صص ١٤٩-١٥١). وسنأتي على بسط هذه الفكرة خلال هذا المقال. وبناءً عليه فإنّ تعريف الفلسفة السياسية الإسلامية من منظور داخل-حضاري يلزم أولاً أن نبحث في الحضارة الإسلامية بوصفها البيئة الصانعة لحياة البشر، ومن ثمّ إمطة اللثام عن القواعد الصانعة للعلم في الحضارة الإسلامية لإنتاج الفلسفة السياسية الإسلامية في كنف هذه البيئة.

١. الحضارة الإسلامية كبيئة صانعة للفلسفة السياسية الإسلامية

إنّ التركيز على الدين الإسلامي بوصفه العنصر الجوهر في صنع الحضارة الإسلامية يمثّل الخطوة الأولى في إضاءة الفلسفة السياسية الإسلامية من زاوية

داخل-حضارية. يمكن العثور على هذه النظرة إلى الدين الإسلامي في مؤلفات الفلاسفة المسلمين ولا سيما المعاصرين منهم. على سبيل المثال، كثيراً ما نقرأ في كتابات الفيلسوف الإيراني المعاصر السيد محمد حسين الطباطبائي عبارات من قبيل أنّ الدين من زاوية القرآن عبارة عن سنة اجتماعية يتم تطبيقها في المجتمع (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج ١٠، صص ١٨٩-١٩٠)؛ الدين هو منهج خاص في الحياة الدنيوية يعمل على ضمان صلاح الدنيا بالإضافة إلى الكمال في الآخرة. (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج ٢، ص ١٣٠)؛ الدين سنة حياتية تفضي إلى سعادة الإنسانية. (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج ١٦، ص ١٧٨)؛ الدين طريق اجتماعي يوجب الله على الناس اتباعه. (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج ٤، ص ١٢٢) وأخيراً فالدين بوصفه مجال الحياة يستلهم من مبدأ هو كمال محض (الطباطبائي، ١٣٩٧، ج ٢، ص ١١٣). نلاحظ رؤية مشتركة في جميع هذه الأقوال إلى الدين تعبّر عنه بأنه العنصر الجوهرى في صنع الحضارة الإسلامية. وهذه القراءات للدين عند الفلاسفة المسلمين دفعت مفكرين مثل السيد حسين نصر إلى القول صراحةً بأن العلوم الإسلامية التي يطلق عليها العلوم التقليدية نشأت في «بيئة» واحدة (نصر، ١٣٧٩، ص ١٧١)؛ يطلق عليها «السنة» (Tradition). والسنة عند نصر عبارة عن حقائق وأصول ذات منشأ إلهي أُوحي بها إلى البشر وإلى جميع المنظومة الكونية (نصر، ١٣٨٠، ص ٥٨). لا يتبنى كاتب المقال في رؤيته التحليلية المنهج التراثي التقليدي (Traditionalism) بيد أنّ الإتيان بآراء مفكر تقليدي كلاسيكي مثل نصر هو لتوضيح أنّ النظرة إلى الدين بوصفه البيئة الصانعة لحياة البشر وللحضارة الإسلامية المتمحورة حول هذه النظرة هي السائدة لدى المفكرين المسلمين (پزشكى، ١٣٩٥، صص ١٤٥-١٤٩). وبطبيعة الحال، عندما يُنظر إلى الإسلام كمصدر خلق الفلسفة السياسية تبرز هنا نقطتان جوهريتان: النقطة الأولى هي أنّ الفلسفة السياسية فرع على العلوم العقلية التي تقف في مقابل العلوم النقلية مثل الأدب، التفسير الحديث، الفقه (مطهرى، ١٣٨٢، ص ١٢٩). فما هي الدلالات التي يمكن أن ينطوي عليها استناد الإسلام إلى

علم عقلي؟ جواباً على هذا السؤال ينبغي القول بأن الاستدلالات العقلية هي الطريق المؤدّي إلى الفلسفة السياسية، ما يعني أن لا دور للاستدلالات الوحيانية والمكاشفات العرفانية ومعتقدات المشايخ في مباحثها؛ مع ذلك يجب الإشارة إلى نقطة مهمة وهي أنّ عدم جواز استعمال الاستدلالات الثلاثة المذكورة أعلاه يتعلّق فقط بالمرحلة التي يتمّ فيها الاستعانة بها لأغراض التحكيم وتحديد صحة وسقم قضايا الفلسفة السياسية. بمعنى إمكان الاستفادة من الاستدلالات المذكورة كمصادر لجمع الاستدلالات العقلانية التي تحتاجها الفلسفة السياسية (عبوديت، ١٣٩٢، ج ١، صص ٦٢-٦٤). أمّا النقطة الثانية في زعم مصدرية الإسلام في خلق الفلسفة السياسية فهي أنّ مبادئ الوحي الإسلامي تشكّل بعداً واحداً فقط في الحضارة الإسلامية بوصفها البيئة الصانعة للفلسفة السياسية، إذ كما بين نصر بدقة يتمثّل البعد الآخر في التجليات التاريخية لهذه الحضارة (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٥١). بمعنى، أنّ المبادئ الإسلامية والتجربة التاريخية للحضارة الإسلامية يصنعان بيئة تفضي في نهاية المطاف إلى خلق فلسفة سياسية إسلامية. بعبارة أوضح، إنّ مجموع آيات الكتاب الكريم وأقوال وأفعال النبي الأكرم ﷺ والآل الكرام عليهم السلام وتجربة تحقّق الوحي الإسلامي على مدى قرون متعاقبة والتي تجلّت في قراءات المسلمين وسلوكياتهم هي بمثابة القواعد الصانعة للعلم في الحضارة الإسلامية والتي تنتهي إلى ظهور الفلسفة السياسية الإسلامية.



بيئة الحضارة الإسلامية طبقاً ل (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٥١)

٢. القواعد الصانعة للفلسفة السياسية في الحضارة الإسلامية

الخطوة الثانية التي تلي وصف الحضارة الإسلامية كمصدر صانع للفلسفة السياسية الإسلامية هي دراسة خصائص هذه الفلسفة بناءً على قواعد صناعة العلم الكامنة في الحضارة الإسلامية. وأول خصوصية للحضارة الإسلامية ذات صلة بالفلسفة السياسية هي نزوع هذه الحضارة إلى التماهي مع الدين الإسلامي (فيرحي، ١٣٧٨، ص ٤٢). وقد دفعت هذه الخصوصية الحضارية بنصر إلى القول: «من أجل فهم ماهية العلوم الإسلامية [بما فيها الفلسفة السياسية]، فإننا نحتاج إلى معرفة بعض المبادئ الإسلامية» (نصر، ١٣٥٩، ص ٢٠). بحسب رأيه أن النزوع الحضاري المذكور يتيح لروح الوحي الإسلامي أن تصنع من الإرث الحضاري القديم وبالالتكاء على نبوغها حضارة هي بالتحديد إسلامية. ومن هذا الطريق يتسنى لنا فهم خصائص العلوم الإسلامية بما فيها الفلسفة السياسية (نصر، ١٣٥٩، ص ١٩). إن زعم السيد نصر على أهميته لهذا المقال تشوبه نقطة ضعف وهي أنه لا يوضح آلية العلاقة بين الفلسفة، ومنها الفلسفة السياسية، وبين الحضارة الإسلامية، حيث اضطلع بهذه المهمة فيلسوف إيراني آخر معاصر هو داوري أردكاني وعلى النحو التالي: إن النبع الفياض الذي تنهل منه الفلسفة الإسلامية هو كتاب التكوين وكتاب التدوين لله سبحانه، إذ يُسَطر كتاب التدوين بالتناغم والتعالق مع كتاب التكوين وعليه فإن «الفيلسوف يرتقي في مراتب المخلوقات حتى يضاهي العالم العقلاني العالم العيني، فيكتنه أسرار ما سَطَر في اللوح المحفوظ، ويصبح قادراً حينئذ على تأسيس المدينة وتغييرها» (داوري أردكاني، ١٣٧٧، ص ١١٤). ووفقاً لهذا التوضيح تستلهم مفاهيم الفلسفة السياسية ومضمونها من البنى الأنطولوجية والأبستمولوجية والميثودولوجية والنظام القيمي - الأخلاقي للدين الإسلامي.

الخصوصية الثانية للحضارة الإسلامية التي تتمتع بصورة مباشرة من تعاليم الوحي الإسلامي وتغذي الفلسفة السياسية هي موضوعانية (Objectivism) هذه الحضارة. يفسر كاتب المقال الموضوعانية هنا بأنه يمكن الحديث، في إطار المبادئ

على الأقل، عن الصورة الواقعية للإسلام ومن ثمّ فهم حقيقة الإسلام وواقعته التاريخية كما هي بالفعل على أرض الواقع (بزشكي، ١٣٩٥، ص ١٠٨). وعليه، فإنّ الموضوعانية تعتقد إمكان تمييز الحقائق العينية الموضوعية والحقائق الابدائية (ومنها الحقائق السياسية) للإسلام وحضارته. ولأجل تمثّل هذا الزعم أولاً أنّ نفهم نقطة مهمة وهي أنّ «الحقائق» في الفلسفة الإسلامية، وبخلاف الفلسفة الحسية الغربية، لا تقتصر على القضايا الحسية فحسب، بل إنّ مراد هذه الفلسفة من الحقائق بالدرجة الأولى الحقائق الموضوعية العينية ومراتب العقل والقضايا الابدائية، ومن ثمّ بالدرجة الثانية الحقائق الموضوعية والتي تشمل القضايا التجريدية والميتافيزيقية والحسية. على هذا فإنّ الموضوعانية في الفلسفة والسياسة الإسلامية تعني وجود الحقائق الميتافيزيقية والحسية والقضايا الابدائية (حائري يزدي، ١٣٨٤، ص ١٠٢). وتأسيساً على هذه الخصوصية تضمّ الفلسفة السياسية الإسلامية مجموعة من الحقائق الموضوعية والابدائية التي تتيحها لها بيئة الحضارة الإسلامية الصانعة للعلم بالاستعانة بالحقائق الوحيانية الإسلامية من جهة والحقائق المنبثقة عن التجليات التاريخية - الاجتماعية من جهة ثانية.

وهكذا، من خلال الخصوصيتين المذكورتين أعني النزوع إلى التماهي مع الإسلام والموضوعانية تبرز لنا خصوصية ثلاثة لصناعة الحضارة الإسلامية للعلم هي الوحدة الأنطولوجية للعلم والوجود. يقول علم الهدى في شرح هذه الخصوصية: «من وجهة النظر الإسلامية يتقدّم مفهوم العلم على مفهوم الإنسان ويتأخر عن مفهوم الوجود، ويشمل نطاقاً أوسع بكثير ممّا للأوعاء الإنسانية؛ بينما نجد تأخر موضوع المعرفة عن موضوع الإنسان في الفلسفات الحديثة» (علم الهدى، ١٣٨٦، ص ١٧٨). ونخرج من هذا البيان بنتيجة مفادها أنّ العلم بصورة عامة من وجهة نظر الحضارة الإسلامية ووفقاً لما تصرّح به آيات القرآن الكريم ليس

حكراً على الإنسان وحده بل خصيصة تنعم بها سائر الخلائق أيضاً. وللتوضيح نشير هنا إلى مثالين من تلك الآيات. الآية ٤٤ من سورة الإسراء: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لَيْسَ بِمَحْدَةٍ» والآية الأولى من سورة الحشر: «سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ». دفعت التعاليم القرآنية المشار إليها مع سائر التعاليم الوحيانية والروائية والشهودية بالفلسفة الإسلامية إلى الأخذ بعلم «مساوق» للوجود. والمقصود بمساوقة العلم بالوجود في الفلسفة الإسلامية أن يمحلان، برغم تغايرهما المعنائي، جوهرأً وحقيقة واحدة (علم الهدى، ١٣٨٦، ص ١٧٩). ويتضح من ذلك أنّ بنية العلم متحدة مع بنية الوجود، وأنّ القواعد التي تحكم الوجود هي نفسها تسري على العلم. وبناءً على هذه النظرة إلى العلم يتبين لنا أنّ كل إنسان ينعم بقسط معين من الوجود وبالتبع من العلم بما يتناسب وموقعه الوجودي الخاص ضمن السلسلة التراتبية للوجود. من بين النتائج التي تفرزها هذه الرؤية الخاصة هي التأثير العميق للموقع الوجودي وتحديد ميزان اعتبار العلم البشري (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٥٥).

تحمل رؤية المساوقة بين العلم والوجود لموضوع هذا المقال مكسبين رئيسيين: المكسب الأول، أنها تقدّم إجابة مغايرة لمسألة العلاقة بين الهوية والمعنى في الفلسفة السياسية الإسلامية والتي تدور حول السؤال: هل من الضروري أن يكون المرء مسلماً لتتاح له معرفة الفلسفة الإسلامية الإسلامية، أم بمقدور غير المسلم وكذلك المسلم غير المؤمن فهم الفلسفة السياسية الإسلامية المستلهمة من تعاليم الوحي الإسلامي والتجليات التاريخية الخاصة بالحضارة الإسلامية. تزعم النخبوية المتطرّقة في جوابها عن هذا السؤال أنّ نخبوية الحضارة الإسلامية بإزاء الحضارات الأخرى اقتضت عدم تأثرها بالتواصل الحضاري مع تلك الحضارات، وبذلك لم يُتاح لغير المسلمين والمسلمين غير المؤمنين معرفة الفلسفة السياسية الإسلامية. ويقف في مقابل هذه الفئة تيار عام يركّز على القواسم المشتركة والخصوصيات الإنسانية العامة بما يسمح له الزعم بأنّ الفيلسوف

السياسي يمكن أن يكون مسلماً أو غير مسلم، إذ لا يمنع هذا الأمر المفكر والقارئ غير المسلم من فهم الفلسفة السياسية الإسلامية ذلك أن معرفة الفلسفة السياسية الإسلامية تتطلب بالإضافة إلى التجربة الإدراكية للمحتوى القدرة على توضيح هذه التجربة للآخرين بمن فيهم غير المسلمين. وبناءً عليه فإن فهم معاني التعاليم الإسلامية المنصوصة في الفلسفة السياسية الإسلامية لا يرادف تصور التماهي السايكولوجي والسوسيولوجي مع الفلاسفة المسلمين والمصادر الصانعة لهذه الحضارة (بزشكي، ١٣٩٥، صص ١١٢-١١٤).

بعد اتّضح المقاربتين النخبوية والعامة إزاء المبادلات الحضارية، يلزمنا هنا أن نحدّد ردّ الفلسفة الإسلامية على هذا التساؤل. فبالاستناد إلى مبدأ وحدة العلم والوجود المشار إليه يمكن القول أن إمكان فهم المعنى المنصوص في الفلسفة السياسية الإسلامية غير مرهون بالعناصر الهوياتية (أن يكون مسلماً أو غير مسلم) وإنما كما أسلفنا سابقاً نظراً إلى كون العلم في الفلسفة الإسلامية عبارة عن حقيقة إلى جانب الحقائق الأخرى ويأتي بعد حقيقة الوجود، ومن جهة ثانية فإن حقيقة العلم وحقيقة الوجود ذات جوهر واحد فإن إمكان فهم تعاليم الفلسفة السياسية الإسلامية متاح لجميع الذين ارتقوا بأنفسهم إلى مستوى الأفق الوجودي للحقائق الموضوعية والحقائق الوحيانية - الإسلامية. ومن هذا الباب بإمكان أتباع الفلسفة الكلاسيكية في العصر الوسيط (ككتاب الفلسفة السياسية في العصر الوسيط)، والدراسات الاستشراقية (المستشرقون والكتاب المسلمون المؤمنون بالمبادئ المعرفية والفلسفية الغربية)، والاتجاه النقدي في الخطاب العربي - الإسلامي (المبني على التحولات المعرفية الغربية في النصف الثاني من القرن العشرين) بإمكان هؤلاء فقط فهم الحقائق الموجودة في الفلسفة السياسية الإسلامية بمقدار موقعهم الوجودي، بما يعني تبديل مسألة الهوية والمعنى في الحضارة الإسلامية إلى مسألة الوجود والمعنى، وبذلك ينتفي دور الهوية المسلمة في فهم الفلسفة السياسية الإسلامية.

من بين القضايا الفرعية على إمكان فهم الفلسفة السياسية في العصر الإسلامي الوسيط هو منهج الفهم واكتساب المعنى من التعاليم الدينية والإرث الحضاري الإسلامي في العصر الوسيط. السؤال الرئيسي المطروح في هذا المجال هو: بناءً على أيّ المعايير يمكن للمسلم في العصر الراهن أن يفهم تراث عصر صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط؟ هل بالاستناد إلى الضوابط والمعايير التي وضعها مسلو صدر الإسلام أم مسلو العصر الحضاري الإسلامي الوسيط يمكن للمسلم المعاصر أن يفهم التراث السياسي بما في ذلك الفلسفة السياسية؟ أم توجد معايير أخرى في هذا المجال. للإجابة عن هذا السؤال يرى كُتّاب مثل آينه وند ضرورة المعايير الحضارية المتوارثة عن عصر صدر الإسلام والعصر الإسلامي الحضاري الوسيط لفهم الفلسفة السياسية من قبل المسلم المعاصر ويزعم أن طبيعة الفلسفة السياسية الإسلامية ناشئة عن النبي التي عاش عليها الأسلاف المسلمون في عصر صدر الإسلام والعصر الوسيط وتعاهدوا مفاهيم للحياة السياسية انبنت على معاني مطروحة من وجهة نظر الإسلام (آينه وند، ١٣٧١، ص ٧). تأسيساً على هذا الكلام ينبغي فهم التفسير لتاريخ صدر الإسلام والحضارة الإسلامية في العصر الوسيط والمعاني وأفعال أسلاف المسلمين على أساس ضوابط ذلك العصر ومعاييره ومصطلحاته. وعدا رأي السيد آينه وند فإن أنصار المدرسة التفسيرية يزعمون أن المناهج التفسيرية هي وحدها القادرة على نقل المعاني الواردة في المصادر الإسلامية والفلسفة السياسية. وبخلاف الرأي التفسيري، فإن أنصار الدراسات السياسية الإسلامية وفقاً لمقاربات باحثين من أمثال باربور يتبنون بالإضافة إلى المناهج التفسيرية المناهج العلية والتحليلية أيضاً لفهم معنى الفلسفة السياسية في العصر الوسيط والتعاليم السياسية الإسلامية (باربور، ١٣٧٤، ص ٢٣٤-٢٣٥). واستناداً إلى الدراسات العلية فإن مطالعة الفلسفة السياسية الإسلامية بهذا الأسلوب يزيد من وعي المسلمين المعاصرين بالأبعاد الاجتماعية لهذه الفلسفة.

كما يمكن لدراسات الكفاءة أو الدراسات الاختصاصية (Competence) أن تغطي بالأهمية في مجال فهم القدرات لتكون ضامنة لأنواع الأفعال الكلامية وغير الكلامية لمسلمي السلف في صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط (بزشكي، ١٣٩٥، ص ١٣٤).

كما تبين لنا فإن كل من الدراسات التفسيرية والعالية والاختصاصية تقدم بنحو ما معنى وموقفاً تاريخياً - حضارياً للفلسفة السياسية الإسلامية، ولكن يمكن القول من منظور المقاربة الداخلية للفلسفة الإسلامية ومبدأ تساوق العلم والوجود بأنّ التعاليم الدينية والإرث الحضاري الإسلامي ينقسم بلحاظ بنيوي إلى ثلاثة أقسام العقائد، الأخلاقيات، والأحكام. ويتكفل كل منها بتنظيم أبعاد الوعي والانتماء والفعل عند الفرد المسلم (بزشكي، ١٣٩٥، ص ١٥٢). كما تنضي التجليات التاريخية والحوادث الحضارية في العالم الإسلامي إلى خلق ومراكمة التجارب الحضارية والتاريخية عند المسلمين.

جدول ١: أركان الأبعاد الثلاثية للإسلام (بزشكي، ١٣٩٥، ص ١٥٢)

الأبعاد الثلاثية للإسلام	أبعاد الإنسان	الخصائص	ذات صلة بـ	معارف ذات صلة بـ	حقل السياسة
العقائد	الأوعية	المعرفية	العقل	الفلسفة والحكمة والكلام	الفكر والكلام السياسي
الأخلاق	الميول والاتجاهات	العاطفية	القلب	الأخلاق والعرفان العملي	الأخلاق والعرفان السياسي (السياسة الأخلاقية)
الأحكام	الأفعال	السلوكية	الأعضاء والجوارح	الفقه والأصول	الفقه السياسي والسلوك السياسي

يتضح لنا من خلال ملاحظتنا لهذا الجدول الأهمية الجوهرية التي تحوز عليها الدراسات التفسيرية لجهة فهم أبعاد المعرفة والميول والأفعال المشتركة بين المسلمين. في الحقيقة أنّ هذا النوع من الدراسات المبني على مبدأ تساوق العلم والوجود كان سائداً طيلة تاريخ الحضارة الإسلامية وبصورة متواصلة، ما أتاح لمسلمي العصر الراهن إمكانية فهم المعنى، إذن فبدأ التساوق يعطي فرصة لفهم العلاقات العلية بين التعاليم الفلسفية - السياسية وظروفها التاريخية والاجتماعية والحضارية. بعبارة أوضح، إنّ فهم محتوى الفلسفة السياسية الإسلامية ودراسة مقدمات ظهورها ممكن بالاعتماد على المقاربات التفسيرية والعلية.

الخصوصية الرابعة للحضارة الإسلامية التي لها دور في صنع الفلسفة السياسية الإسلامية هي كون الهويات الفردية والاجتماعية في هذه الحضارة هويات أنطولوجية. لتوضيح هذه النقطة ووفقاً لمبدأ اتحاد العاقل والمعقول نقول عندما يفهم فردٌ إحدى الحقائق الموضوعية أو الابتدائية فإنّها تصبح جزءاً من وجوده وتتخذ بعداً عاماً عندما يشاركه في فهمها أفراد آخرون. بعبارة أوضح، تصبح لهؤلاء الأفراد هوية مشتركة جمعية موحدة بالإضافة إلى الهوية الفردية الشخصية لكل منهم. من هنا يكتسب الأفراد المذكورون هوية موحدة معيارها الاتحاد الوجودي لكل فرد من أفرادها في تلك الهوية. بمعنى أنّ الفلسفة الإسلامية تقدّم تعريفاً أنطولوجياً للهوية والتاريخ والحضارة والثقافة مستلهم من الوجود المشترك للبشر في مجموعة واحدة (خاني، ١٣٩٥، صص ١٢٦-١٢٧).

والحقيقة أنّ الفهم الأنطولوجي للهوية في الحضارة الإسلامية يقدم إجابة متبينة لعلاقة المسلم الراهن بالتراث الإسلامي من جهة وبالحضارة الغربية الحديثة من جهة ثانية. بعبارة أخرى، لقد قدّمت إجابتان متباينتان فيما يتعلق بالسؤال: هل تضيي الثقافة والمجتمع المعاصر صفة الراهنية على المسلمين كما هم الآن؟ يعتقد أنصار الموضوعانية المعرفية أنّ هوية المسلم المعاصر رهن بالظروف الثقافية والحضارية والتاريخية والاجتماعية المعاصرة. فهذا الفريق الذي يؤمن

بالكلياتية الأنطولوجية يرى أنّ خصائص المسلمين في العصر الحاضر هي وليدة القوى الاجتماعية - التاريخية والثقافية - الحضارية للظرف التاريخي الراهن. وعليه فإنّ فهم التراث الإسلامي ومن ذلك الفلسفة السياسية في العصر الإسلامي الوسيط منوط بوضع هذه الفلسفة في سياقها التاريخي. وباعتقاد هؤلاء أنّ المسلمين المعاصرين وعلى الرغم من التباينات التي تميز بعضهم عن بعض، محصورون جميعاً في التجليات التاريخية للحضارة المعاصرة ضمن هوية مشتركة وموحدة. بينما في المقابل يرفض أنصار الفردانية المعرفية من الأساس هذا التفسير للثقافة والحضارة والتاريخ والمجتمع ويعتقدون أنّ المسلمين المعاصرين يمتلكون هوية حضارية مستمرة تسمو على الخصائص الحضارية والاجتماعية. إذن، فالفلسفة السياسية في العصر الوسيط للحضارة الإسلامية لعبت دوراً جاداً في بلورة هوية وشخصية مسلمي العصر الراهن (بزشكي، ١٣٩٥، صص ١٢١-١٢٣).

بالنسبة للسؤال المتعلق بعلاقة المسلم المعاصر بالتراث السياسي الإسلامي والحضارة الغربية المعاصرة يقدّم الفهم الأنطولوجي للهوية إجابتين متباينتين لرؤيتي الفردانية والكلياتية المعرفية. فبالاستناد إلى الفهم الأنطولوجي لهوية المسلمين في العصر الراهن فإنّهم قد ضمّوا إلى وجودهم أجزاءً من التراث السياسي لصدر الإسلام وحضارة العصر الوسيط بالإضافة إلى أجزاء من خصائص الحضارة الغربية الحديثة. وعلى هذا النحو نلاحظ أنّ هذه الأجزاء الحضارية (الإسلامية والغربية) تسجّل حضوراً أنطولوجياً في أعماق المسلم المعاصر يتعذّر فصلها عن هويته الأنطولوجية. فالذي يمنح المسلم المعاصر هويته وراهنيته كما هو عليه الآن ميزان حضور التراث السياسي الإسلامي وتراث الحضارة الغربية الحديثة. والاستنتاج الذي نخرج به هو أنّ بمقدور هذه الفلسفة الإفادة من الجدل الفكري في صدر الإسلام والفلسفة السياسية في عصر الحضارة الإسلامية الوسيط والتجليات التاريخية لعصر صدر الإسلام والعصر الوسيط لتطوير الفلسفة

السياسة الإسلامية المعاصرة؛ وكذلك الاستفادة بنفس المقدار من التجليات التاريخية للحداثة والتراث الفلسفي الغربي لتحقيق نفس الهدف. بمعنى، أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة تربطها علاقة مفتوحة بالحضارة الحديثة والتراث السياسي (بما فيها الفلسفة السياسية في العصر الوسيط).

وبالإضافة إلى ما تقدّم فإنّ الفهم الأنطولوجي للهوية يوضّح موقف الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة من مسألة انقطاع أو ديمومة التراث الحضاري الإنساني. والسؤال الرئيسي هنا هو حول ما إذا كان العالم الذي عاشه مسلمو صدر الإسلام أو العالم الذي دُوّن فيه الفلسفة السياسية في عصر الحضارة الإسلامية الوسيط هو نفس العالم الذي يحيا فيه المسلمون المعاصرون اليوم أم ثمّة فوارق بين ذينك العالمين؟ الإجابة عن هذا السؤال نجدها عند بعض الأبتمولوجيين مثل محمد مجتهد شبستري (مجتهد شبستري، ١٣٧٩، صص ٣٤٠-٣٥٣)

وعبد الكريم سروش (سروش، ١٣٨٢، صص ٢٩-٨٢) اللذين يقسّمان تراث صدر الإسلام وعصر الحضارة الإسلامية الوسيط إلى ذاتيات وعرضيات ثمّ يبيّنا أنّ العرضيات هي ذلك الجزء من التعاليم الدينية والتراث الحضاري المتميّز بخصائص تاريخية وبالتالي فهي خصوصيات زمكانية. وعليه لا ينطوي هذا الجزء من التراث الإسلامي على معنى بالنسبة للمسلمين في العصر الراهن. أمّا ذاتيات الدين والتراث الحضاري الإسلامي فهي تحمل معاني عبر-تاريخية وبالتالي فهي ذات معنى للمسلم المعاصر. وهذا يقودنا إلى أنّ عالم الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة هو نفسه عالم ذاتيات التعاليم الدينية والتراث الحضاري الإسلامي، ومثل هذه العلاقة لا نجدها في عرضيات الدين والتراث الحضاري الإسلامي.

الإجابة عن السؤال المطروح أعلاه من وجهة نظر الرؤية الأنطولوجية للهوية هو أنّ ذلك الجزء من الوعي الديني والتراثي لمسلمي عصرنا الذي تجمعه قواسم مشتركة مع الوعي الديني والتراث الحضاري لمسلمي صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط يصنع عالماً مشتركاً لمسلمي الراهن والسلف، وأنّ

الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة التي تغذي الجزء المتعلق بتعاليمها في هذا العالم المشترك سوف تحظى بديمومة حضارية. أمّا التفاسير الدينية والتجليات التاريخية المتميزة بين تاريخ الصدر الإسلامي والعصر الوسيط والعصر الراهن، فإنّها ستعكس في انقطاع الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة عن تراثها الحضاري. لذا، فالإجابة التي تقدّمها الرؤية الأنطولوجية للهوية هي أنّها تميز بين العناصر المشتركة الوجودية والعناصر غير المشتركة بدلاً من التمايز بين العناصر الذاتية والعرضية في الحضارة الإسلامية.

الخصوصية الخامسة للحضارة الإسلامية التي تدخل في صناعة الفلسفة السياسية الإسلامية هي وحدة العقلانية أو تكثرها في هذه الحضارة. وفي الحقيقة يبرز هنا سؤال جوهري وهو: هل كان العالم الثقافي في عصر صدر الإسلام والعصر الوسيط عالماً عقلانياً؟ المقصود بالعقلاني هو: عندما يبحث المسلم المعاصر في التعاليم الدينية وفي تراثه الحضاري هل سيتبادر إلى ذهنه أنّ سلوك مسلمي صدر الإسلام أو عصر الحضارة الإسلامية الوسيط كان مبنياً على أسس عقلانية ومنطقية كما هو الحال مع مسلمي العصر الراهن؟ يجيب المفكر زرياب خويّ بالإيجاب عن هذا السؤال ويعتقد بأنّ عقلانية واحدة قد سادت تاريخ الحضارة الإسلامية برمتها (زرياب خويّ، ١٣٧٠، ص ١٢). وفقاً لهذه الرؤية فإنّ الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة في مراجعتها للتعالم الدينية وتراثها الحضاري في العصر الوسيط يجب أن تتشرب المعنى المكنون في هذه المصادر مستضيئة بآمال ومعتقدات العصر الإسلامي الأول والوسيط لأنّ مسلمي الصدر والوسيط هم فاعلون لهم أقوال وأفعال هادفة على غرار مسلمي العصر الراهن، ولهم أسبابهم الخاصة لكل من هذه الأقوال والأفعال (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٣٣). وعلى هذا النحو يمكن للفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة الاستفادة من التعاليم الدينية وتراثها الحضاري في الموضوعات التي تهمّها. وفي مقابل ما ذكر هناك رؤية يعتقد أصحابها أنّ المسلمين المعاصرين يحظون بعقلانية متباينة قياساً بعقلانية

مسلم صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط. فثلاً لا يؤمن المفكر محمد أركون بوجود علم إسلامي واحد ومنسجم، بل على العكس، يعتقد أنّ العلم في الحضارة الإسلامية كانت له تجليات متنوعة وقيود تاريخية واجتماعية وأنثروبولوجية وجغرافية متميزة (اركون، ١٩٩٧م، ص ٩). لذا فهناك رؤيتان متباينتان إزاء وحدة العقلانية أو تعددها في الحضارة الإسلامية.

بعد أن عرفنا أنّ المفكرين قدّموا إجابتين متباينتين حول وحدة العقلانية أو تعددها في الحضارة الإسلامية، نحاول الآن أن نتعرّف على الإجابة من داخل الفلسفة الإسلامية، وذلك يقتضي إحالة القارئ على فكرة «الاعتبارات العملية» التي ناقشها الفيلسوف المسلم المعاصر السيد محمد حسين الطباطبائي الذي اعتقد أنّ كل فعل إنساني إرادي يقترن بابتداء وأنّ آلية الفعل الإنساني تقوم على ابتداءاته. والابتداءات المطروحة للبحث لا تقتصر على الحياة الاجتماعية فحسب بل تشمل الحياة الفردية للإنسان أيضاً وتعمل على الدوام كوسيط بينه وبين متطلباته. وأهمية هذه الابتداءات كبيرة لدرجة أنّ الطباطبائي يشبّه الإنسان بدون ابتداءات بالسّمكة بدون ماء (خاني، ١٣٩٥، صص ٨٥-٨٦). وهذه الابتداءات على نوعين بحسب رأي الطباطبائي، ابتداءات ثابتة وابتداءات اجتماعية أو متغيرة. ويرى الفيلسوف الإيراني المعاصر مرتضى مطهري أنّ الصنف الثاني، على عكس الصنف الأول، عبارة عن قضايا ما فوق زمانية وما فوق مكانية وتحمل خمس خصائص بارزة: ليس لها صلة موضوعية بالواقع، ليس لها تطبيقات في الاستنتاجات الفلسفية والرياضية والطبيعية، رهن بالاحتياجات الحياتية والبيئية للإنسان، قابلة للتغيير والتطور والاستقرار النسبي والمؤقت وغير الضروري (مطهري، ١٣٧٥، صص ٢٧٢-٢٧٣). وفقاً لتصنيف الابتداءات إلى ثابتة ومتغيرة اجتماعية وللخصائص الخمس في القسم الأخير يتسنى لنا الإجابة على السؤال عن وحدة أو تعدد العقلانية في الحضارة الإسلامية استناداً إلى رؤية الفلسفة الإسلامية على أساس أنّ بعض العناصر الحضارية للعالم الإسلامي عبارة عن

ابتناءات ثابتة غير قابلة للتغيير وخصوصيتها الرئيسية أنها فوق زمانية وفوق مكانية. ومن الطبيعي أن ينزع هذا القسم من الابتناءات الحضارية للفلسفة الإسلامية نحو وحدة العقلانية الإنسانية، أما بالنسبة للابتناءات المتغيرة التي تشمل الابتناءات الاجتماعية والحضارية والثقافية أيضاً فإن هذه الفلسفة تقول بتعدد العقلانيات الإنسانية. وعلى هذا النحو يمكن للفلسفة السياسية المعاصرة الإفادة من الابتناءات الثابتة والاجتماعية الموجودة في الحضارة الإسلامية لتجسير الارتباط بترائثها الحضاري من جهة والارتباط بالحضارة الغربية الحديثة، وفي نفس الوقت النأي عن بعض عناصرها الحضارية أو الغربية.

نتفرّع على تقسيم الابتناءات الإنسانية إلى ثابتة ومتغيرة قضية ثبات المعنى وتحولّه في الفلسفة السياسية الإسلامية. هنا يبرز سؤال جوهري هو: هل يقرأ المسلم المعاصر في الفلسفة الإسلامية المعاصرة نفس المعنى الذي كان يقرأه المسلم في العصر الوسيط، أم هنالك تفاوت في زوايا الفهم عند الاثنين إزاء تراث الفلسفة السياسية الإسلامية؟ طبقاً لمبدأ التساوق بين العلم والوجود تختصّ الابتناءات الثابتة في الحياة الإنسانية بالجزء المشترك للوجود البشري، ولذلك نجد الإدراكات والتجارب المتبلورة في هذا الجزء من الحياة الإنسانية تتسم بالثبات المعنائي عند جميع البشر والمسلمين، بحيث لن يكون هناك تفاوت في التعاليم الدينية والحضارية المتبلورة في هذا الجزء من العلم والوجود عند المسلمين المعاصرين وعند أسلافهم في صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط. أما وضع الابتناءات المتغيرة فهو مختلف. فما دامت الابتناءات الإنسانية موضع النقاش ثابتة لم يطلها أيّ تغيير أو تحوّل، يبقى معنى الفلسفة السياسية في العصر الإسلامي الوسيط ثابتاً وقابلاً للفهم بالنسبة للمسلم المعاصر. أما في حال تغيرت الابتناءات أو تلاشت فإنّ المسلم المعاصر عند مطالعته ذلك الجزء من تعاليم الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة ذات الصلة بالجزء المتلاشي أو المتغير فإنه لن يفهم معنى النصوص المذكورة.

مسألة الاعتقاد بالتاريخ فرع آخر على تقسيم الابتئات الإنسانية إلى نوعين ثابتة ومتغيرة. والسؤال الرئيسي المطروح في هذه المسألة: هل فهم الفلسفة السياسية الإسلامية هو فهم تاريخي يمكن معه الزعم بأن طبيعة الحقائق التي تعكسها الفلسفة السياسية تكمن في تاريخ تلك الحقائق. للإجابة عن هذا السؤال يعتقد المسلمون أنصار المعرفة بتاريخانية مضمون الفلسفة السياسية (سروش، ١٣٨٢، صص ٢٨-٢٩؛ مجتهد شبستري، ١٣٧٩، صص ٣٤٠-٣٥٣). وطبقاً لهذا الرأي فإن فهم التعاليم الدينية والتراث الحضاري الإسلامي رهْن بالكشف عن العملية التي يتسنى من خلالها شرح علل وكيفية الفلسفة السياسية في شكلها الحالي. ويفترض هذا الرأي عدم وجود أوجه شبه بين المسلمين المعاصرين وأسلافهم في عصر صدر الإسلام أو العصر الحضاري الإسلامي الوسيط بحيث يتعذر بلورة فهم واحد لجميع المسلمين على أساس قوانين معرفية معبرة عامة، إذ يعتقد أنصار هذا الرأي أن مسليي العصر الراهن هم نتاج التطور والثقافة والعصر والتشكيلات المعاصرة وهم يختلفون عن مسليي صدر الإسلام والعصر الحضاري الإسلامي الوسيط، وهؤلاء بدورهم كانوا نتاج عصرهم وتشكيلاته. (بزشكي، ١٣٩٥، ص ١٣٧). وبخلاف المعرفين المسلمين، فإن رأي الفلسفة الإسلامية حول الاعتقاد بالتاريخانية هو أن الابتئات الثابتة تظل ثابتة لا تتغير في جميع مراحل تاريخ البشرية، ولذلك فإن فهم ذلك الجزء من الفلسفة السياسية الإسلامية الذي دون على أساس الابتئات الثابتة لا يخضع لقواعد الإيمان التاريخاني. أما بالنسبة للابتئات المتغيرة فالوضع مختلف. فطبقاً لرأي الفلسفة الإسلامية تكون الفلسفة السياسية المقتبسة من الابتئات المتغيرة قابلة للفهم بالنسبة لمسليي العصر الراهن كما كانت بالنسبة لمسليي العصر الحضاري الإسلامي الوسيط. بينما يستعصي على المسلم المعاصر فهم ذلك الجزء من محتوى الفلسفة السياسية الإسلامية المقتبس من ابتئات متحوّلة ومتغيرة وبالتالي فهو خارج نطاق إدراكه.

الخصوصية السادسة والأخيرة للحضارة الإسلامية المشار إليها في هذا المقال والتي تلعب دوراً في صنع الفلسفة السياسية الإسلامية هي قضية صنع أو كشف المعنى بالنسبة لمحتوى الفلسفة السياسية الإسلامية. والسؤال الجوهرى في هذا المجال هو: هل الفلسفة السياسية نتاج جهود الفيلسوف الذي يمنح معنى للحياة السياسية في الحضارة الإسلامية، أم ثمّة بنى سردية في أعماق العالم البشرى هي التي تخلق هذه المعاني للحقائق السياسية؟ نتضمّن الإجابة عن السؤال رأين متنافسين: طبقاً لرأي البنائية السردية (Narrative Construction) فإنّ المعنى الذي يفهم من الفلسفة السياسية هو نتاج جهود الفيلسوف الملمّ بالسياسة. يفترض هذا الرأي أنّ الحياة السياسية مؤلفة من وقائع متتالية يقوم الفيلسوف السياسي بتحميل بنى سردية على هذا التتالي التاريخي فتكتسب معناها. بعبارة أوضح، إنّ الفيلسوف المعاصر أو في العصر الحضاري الإسلامي الوسيط هو صانع المعنى لمحتوى الفلسفة السياسية. وفي مقابل هذا الرأي هناك الواقعية السردية (Narrative Realism) التي تزعم أنّ الفيلسوف المسلم هو الذي يسرد الحياة السياسية ويصنعها ومن ثمّ يعيش المسلمون في داخلها. وبناءً عليه فإنّ محتوى الفلسفة يعكس معنى كشف عنه الفيلسوف المسلم (پزشكي، ١٣٩٥، ص ١٣٩).

بعد الكشف عن هذين الرأيين وكيفية بناء المعنى لمحتوى الفلسفة السياسية الإسلامية نبحث الآن في رأي الفلسفة الإسلامية في هذا المجال فنقول أنّه بناءً على نظرية الاعتباريات فقد تأسست حياة الإنسان برمتها على ابتناءات ثابتة ومتغيرة. ولذلك تنزع الفلسفة الإسلامية نحو نظرية بناء المعنى للحياة السياسية ومحتوى الفلسفة السياسية. ولكن في هذه النظرية إشارة إلى نقطة أخرى إذ تزعم أنّ الابتناءات موضع البحث مقتبسة من حقائق موضوعية (الطباطبائي، ١٤١٧هـ، ج ١، ص ٢١). وبناءً على هذا الزعم فإنّ المعنى المصنوع من قبل الابتناءات الثابتة والمتغيرة يكون قابلاً للفهم حين يستلهم من أمور موضوعية وحقيقية. إذن، فرأي الفلسفة الإسلامية هو باختصار: إنّ محتوى الفلسفة

السياسية تصنعه معاني هي من بنات أفكار الفيلسوف، ولكن لكي يكون هذا المعنى المصنوع قابلاً للفهم في المنظومة المعرفية الإنسانية يجب أن يستلهم من معاني تنطوي على حقائق موضوعية. وعلى هذا النحو تختار الفلسفة الإسلامية طريقاً وسطاً بين البنائية السردية والواقعية السردية.

خلاصة البحث

توصف «الفلسفة السياسية» في العالم الإسلامي بوصف «الإسلامية» لأن الحضارة الإسلامية كانت هي البيئة التي خلقت نمطاً من الفلسفة السياسية متأثراً بمبادئ الوحي والتجليات التاريخية المتعلقة بهذه الحضارة. ويعد الإسلام في هذه الحضارة مصدراً لرفد نمط الحياة السياسية وكان سبباً في تأسيس علوم يمكن وصفها بالعلوم الإسلامية. والفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً على العلوم العقلية هي ثمرة استنتاجات عقلانية بشرية، ومن هنا لا يمكن نسبتها إلى دين خاص، غير أن الفلسفة الإسلامية في تبلورها تفيد من التعاليم الإسلامية كمواد أولية لطرح استنتاجاتها العقلانية في حقل السياسة. ويستعين الفلاسفة المسلمون بنوعين من المكتسبات الحضارية الإسلامية كمصدر لتغذية استنتاجاتهم العقلانية: النوع الأول مبادئ الوحي وأقوال وأفعال النبي والآل الكرام عليهم السلام والنوع الثاني التجليات التاريخية لهذه الحضارة وهي عبارة عن تجارب مكتسبة طيلة قرون متتالية. وعلى هذا النحو تأسس نوع من الفلسفة السياسية في كنف الحضارة الإسلامية يمكن أن نسميه الفلسفة السياسية الإسلامية.

بناءً على ما تقدم يتبين لنا أن الفلسفة السياسية الإسلامية كنتاج للحضارة الإسلامية تتسم بصفات وخصوصيات معينة أهمها أن الفلسفة السياسية موضع النقاش تستلهم من رؤية كونية خاصة مصدرها التعاليم الدينية والتجارب الحضارية للمسلمين. ومن نافذة الزعم بمثل الواقعية فإنها توسع نطاق الحقائق لتشمل القضايا الميتافيزيقية والظواهر المادية والابتئات الإنسانية. وعليه

فالفلسفة السياسية الإسلامية ليست فلسفة تجريبية بل فلسفة أنطولوجية، بخلاف المدارس الفلسفية الغربية، وذلك لمساقتها العلم بالوجود، وتتناول الحقائق السياسية من منظار أنطولوجي. بيد أنّ انتهاك هذه الفلسفة من التعاليم الإسلامية والنتائج الحضارية لا يعني أنّ فهم محتواها يختصّ بالمسلمين وحدهم بل إنّ استنتاجاتها العقلانية تلائم الخصوصيات الوجودية الإنسانية. بعبارة أخرى، لقد أوجبت خصوصية تساوق العلم والوجود قابلية فهم هذه الفلسفة لعموم البشر. كما أتاحت لمسلمي العصر الراهن قابلية فهم الفلسفة السياسية الإسلامية في العصر الحضاري الإسلامي الوسيط كما كانت متاحة لمسلمي ذلك العصر. ومبدئياً فإنّ تبني الفلسفة السياسية الإسلامية مقارنة أنطولوجية للحقائق موضع البحث تقدّم تعاريف أنطولوجية للمفاهيم والموضوعات التي تطرحها، ومن هنا فإنّ هوياتها الابتائية كلّها هويات أنطولوجية، وأنّ مفاهيم من قبيل الثقافة، المجتمع، السياسة وغيرها كلّها تدخل في الاستنتاجات العقلانية لهذه الفلسفة تبعاً لخصوصياتها الأنطولوجية. ومن حيث أنّ هذه الفلسفة تعتبر الحياة البشرية مبنية على ابتداءات ثابتة ومتغيرة فهي تنظر إلى هوية المسلم المعاصر كنتاج لتواشج وتلاحم التراث الفلسفي القديم والخصائص الحضارية. ففي الوقت الذي يحافظ فيه المسلم المعاصر على الأجزاء الثابتة والمتغيرة في هويته التاريخية فإنّه يعدّ مخلوقاً معاصراً بالتناسب مع الخصوصية الراهنية لحياته فهو إذاً يحمل هوية معاصرة. ممّا يعني أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة تفيد من المكتسبات الحضارية قديماً وحديثاً بصورة متوافقة. لذا بإمكاننا أن نزعم أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة تحمل في أجزاء من محتوياتها المعنى الذي كان موجوداً في الفلسفة السياسية للعصر الحضاري الإسلامي الوسيط، وفي أجزاء أخرى من هذه الفلسفة نلاحظ انقطاعاً لتتصل في المقابل بالمحتوى الفلسفي المعاصر. من الخصائص الأخرى التي تميّز الفلسفة السياسية الإسلامية أنّها فلسفة عملية، ونقصد بالعملية أنّ الهدف من مطارحاتها هو التمايز بين المتطلبات الحقيقية والمزيفة، وسدّ

المتطلبات الثابتة والمتغيرة الحقيقية، الأمر الذي يفسّر لجوئها إلى العقلانية التي تعنى بهذه المتطلبات. ولما كانت متطلباتنا الإنسانية تنقسم إلى أقسام كثيرة فإن العقلانية المستخدمة في الفلسفة السياسية الإسلامية هي عقلانية مركبة. أو بعبارة أوضح، إنّ الفلسفة السياسية الإسلامية المعاصرة تفيد من العقلانية التي تعنى بالابتئات الثابتة والاجتماعية الكامنة في الحضارة الإسلامية من جهة، ومن العقلانيات الموجودة في الحضارة المعاصرة للتفلسف في حقل السياسة. وفي ضوء هذه الحقيقة يمكن الزعم أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية لا هي فلسفة راكمة وثابتة تماماً بحيث لا تبرح الحياة المعاشة في عصرها الوسيط، ولا هي فلسفة منقطعة عن تراثها الحضاري بحيث أصبحت متحوّلة بشكل كامل، فقد حافظت هذه الفلسفة على تواصلها مع تراثها الديني والحضاري في ذلك الجزء من محتواها المتعلّق بالخصائص الإنسانية الثابتة، لكنّها انقطعت عنه في محتواها المرتبط بالخصائص الإنسانية المتغيرة. يتبيّن من ذلك أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية لا تؤمن بفكرة التاريخانية. ذلك أنّها لا ترى في انقضاء الزمان عنصراً رئيسياً في؟؟؟ استنتاجاتها العقلانية. فباعتقاد هذه الفلسفة أنّ بعضاً من محتوى الفلسفة السياسية يتحوّل ويتغيّر مع مرور الوقت وأنّ القضايا القديمة تترك مكانها للقضايا الجديدة، ولكن في بعض محتوياتها لا سيّما تلك المتعلقة بالخصائص الإنسانية الثابتة أو الخصائص الميتافيزيقية فإنّها تقف بوجه التاريخانية. وفي ختام البحث لا بدّ من الإشارة إلى هذه الخصوصية للفلسفة السياسية الإسلامية وهي أنّ محتوى الفلسفة السياسية الإسلامية تحمل معنى لا يُصنع بشكل تام ولا يُكشف بشكل تام. ولتوضيح هذه النقطة نقول في الوقت الذي تقوم الفلسفة السياسية بدراسة الابتئات البشرية فهي بصدد صناعة المعاني التي تضمن استمرارية حياتها، ولكن من حيث أنّ الابتئات البشرية تستلهم من القواعد الميتافيزيقية الحقيقية فالنتيجة يمكنها الاستناد إلى هذه القواعد؛ قواعد تتضمّن معاني في بواطنها وتدخل في حياة الإنسان من خلال استنساخ النموذج الإنساني.

من هنا نجد أنّ الفلسفة السياسية الإسلامية تهتمّ بكشف المعنى أيضاً. ولذلك فإنّ المعنى المكتشف للحقائق الموضوعية عبر آلية الاستنساخ تلك يؤدي إلى صنع معنى للحياة الإنسانية. وفي ضوء الخصائص المشار إليها فإنّ نمطاً من الفلسفة السياسية تأسّس يُعنى بدراسة سلوك الأفراد، والمنظمات، والمؤسسات، ومختلف تشكيلات الحياة السياسية لبلوغ مجتمع الكمال المثالي والحياة السعيدة المنشودة.

المصادر

۱. آینه‌وند، صادق. (۱۳۷۱). تاریخ سیاسی اسلام. طهران: منشورات رجاء.
۲. ابراهیمی دینانی، غلام حسین. (۱۳۷۹). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (ج ۳). طهران: منشورات طرح نو.
۳. ارکون، محمد. (۱۹۹۷). نزعه الانسنة في الوسط الاسلامي (المترجم: هاشم صالح). بيروت: دار الساقی.
۴. باربور، ایان. (۱۳۷۴). علم و دین (مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی). طهران: منشورات الجهاد الجامعي.
۵. پزشکی، محمد. (۱۳۸۳). چستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی. قم: منشورات بوستان کتاب.
۶. پزشکی، محمد. (۱۳۹۵). دانش سیاسی عقلی در تمدن اسلامی. قم: منشورات أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية.
۷. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). کاوش‌های عقل نظری (چاپ چهارم). طهران: منشورات مؤسسة أبحاث الحکمة والفلسفة الإيرانية.
۸. خانی، ابراهیم. (۱۳۹۵). جامعه شناسی متعالیه: هستی شناسی حیات‌های اجتماعی بر مبنای فلسفه و عرفان اسلامی (ج ۱). طهران: منشورات جامعة الإمام الصادق عليه السلام.
۹. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۷). فارابی مؤسس فلسفه اسلامی (چاپ چهارم). طهران: منشورات معهد دراسات العلوم الإنسانية والمطالعات الثقافية.
۱۰. زریاب خویی، عباس. (۱۳۷۰). سيرة رسول الله. طهران: منشورات سروش.

۱۳۳
الفکر السیاسی الاسلامی

۱۱. عبودیت، عبد الرسول. (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرائی (ط. ۵). قم: منشورات سمت ومؤسسة الإمام الخميني علیه السلام للتعليم والبحوث.
۱۲. علم الهدی، جمیله. (۱۳۸۶). درآمدی به مبانی اسلامی روش تحقیق. مجله نوآوری های آموزشی، ۶ (۲۱)، صص ۲۰۲-۱۷۳.
۱۳. فیرحی، داود. (۱۳۷۸). قدرت، دانش ومشروعیت در اسلام. طهران: نشر فی.
۱۴. سروش، عبد الکریم. (۱۳۸۲). بسط تجربه نبوی (ط. ۴). طهران: منشورات صراط.
۱۵. الطباطبائی، السید محمد حسین. (۱۳۹۷). بررسی های اسلامی (إعداد: السید هادی خسروشاهی، ج ۲). قم: منشورات مرکز البحوث الإسلامية.
۱۶. الطباطبائی، السید محمد حسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲، ۴، ۱۰ و ۱۶). قم: جامعه المدرسين فی الحوزة العلية فی قم المقدسه.
۱۷. نصر، السید حسین. (۱۳۵۹). علم وتمدن در اسلام (المترجم: احمد آرام، ط. ۲). طهران: منشورات خوارزمی.
۱۸. نصر، السید حسین. (۱۳۷۹). نیاز به علم مقدس (المترجم: حسن میانداري). قم: منشورات مؤسسة طه الثقافية.
۱۹. نصر، السید حسین. (۱۳۸۰). معرفت وامر قدسی (المترجم: فرزاد حاجی میرزائی). طهران: منشورات فرزاد روز وباز.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۷۹). نقدی بر قرائت رسمی از دین. طهران: منشورات طرح نو.
۲۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). الأعمال الكاملة (ج ۶، ط. ۴). طهران: منشورات صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). الأعمال الكاملة (ج ۵، ط. ۹). طهران: منشورات صدرا.

Government Neutrality in Islamic Political Philosophy

Najmeh Keikha¹

Received: 03/10/2021

Accepted: 05/12/2021



Abstract

This paper aims primarily to study the concept and nature of neutrality in Islamic political philosophy. Although neutrality is primarily in conflict with the religious government, which claims to fulfill the teachings of a particular religion, but the other side of the coin is that, this concept is debatable in aspects of Islamic political philosophy. One of these aspects is the existence of different minorities within the political community who are considered citizens and want the government to treat the citizens equally and neutrally towards all citizens. On the other hand, how Islamic political philosophy deals with the challenges that have led to neutrality in Western countries can further reveal the strengths and weaknesses of Islamic political philosophy. The author will examine this from the perspective of transcendental political philosophy. In this regard, the issues that in the minds of transcendental philosophers can help to clarify neutrality are examined and analyzed. The concept of right and good, human self-determination, and dealing with the political institutions of the community are among the most important topics of neutrality in Western political thought. In transcendental philosophy, these issues will be discussed around topics such as the type of look at human, society, religion, and universe. Accordingly, the most important issue of the present paper is what are the claims of the political neutrality and how can this issue be coped with from the perspective of Islamic political philosophy?

Keywords

Neutrality, government, transcendental wisdom, freedom.

1. Assistant Professor, Department of Political Sciences, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
 N_keikha@sbu.ac.ir.

* Keikha, N. (2021). Government Neutrality in Islamic Political Philosophy. *Journal scientific-specialized Bi-Annual*, 1(2), pp. 136-163. DOI: 10.22081/ipt.2022.63341.1004

حيادية الدولة في الفلسفة السياسية الإسلامية

نجه كخا^١

تاريخ القبول: ٢٠٢١/١٢/٠٥

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/١٠/٠٤



الملخص

بادئ ذي بدء، تهدف هذه الورقة إلى دراسة مفهوم وماهية الحياد في الفلسفة السياسية الإسلامية. ومسألة الحياد وإن كانت تتناقض مع مفهوم الحكومة الدينية التي تنادي بتطبيق تعاليم دين خاص وتشكل الوجه الثاني لعملة واحدة، إلا أنّ بالإمكان دراسة هذا المفهوم في الفلسفة السياسية الإسلامية من أوجه عدّة. أحدها وجود أقليات مختلفة في بطن المجتمع السياسي لها حق المواطنة وتطالب الدولة بالمساواة والحيادية في التعامل مع جميع المواطنين. من جهة ثانية، فإن أسلوب مواجهة الفلسفة السياسية الإسلامية للتحديات التي تفضي إلى موضوع الحياد في البلدان الغربية يمكن أن يكشف بشكل أوضح عن نقاط القوة والضعف في هذه الفلسفة. وهو ما ستناقشه الكاتبة من زاوية الفلسفة المتعالية. وبناءً عليه تقوم بدراسة وتحليل آراء مفكري الفلسفة المتعالية التي يمكن أن تساعد في إضاءة مبحث الحياد. يشكل مفهوم الحق والخير، ونظرية التحديد الذاتي للإنسان، والحديث عن التشكيلات السياسية في المجتمع أهم محاور مبحث الحياد في الفكر السياسي الغربي. بينما ستركز مباحث الفلسفة المتعالية على محاور من قبيل طبيعة النظرة إلى الإنسان والمجتمع والدين والوجود. لذا فأهم قضية في هذا المقال هي: ما هي الآراء التي يطرحها مبحث الحيادية السياسية؟ وكيف يمكن التعامل مع هذه القضية من منظار الفلسفة السياسية الإسلامية؟

الكلمات المفتاحية

الحيادية، الدولة، الحكمة المتعالية، الحرية، الفلسفة السياسية.

١. أستاذة مساعدة في قسم العلوم السياسية، بجامعة الشهيد بهشتي، طهران، إيران. N_keikha@sbu.ac.ir
* كخا، نجه. (٢٠٢١). حيادية الدولة في الفلسفة السياسية الإسلامية. الفكر السياسي الإسلامي، (٢) ١، صص ١٣٦-١٦٣.
DOI: 10.22081/ipt.2022.63341.1004

لم تناول الفلسفة السياسية الإسلامية موضوع الحياد بصورة مباشرة وإنما طال البحث بعض الهواجس التي يثيرها هذا الموضوع في إطار موضوع العلمانية أو قضية المساواة والعدالة الاجتماعية. ثمّة دراسات عديدة تناولت مسألة خصائص الدولة الإسلامية وتمييزها عن العلمانية، غير أننا في البحث الحالي لن نناقش الموضوع من هذا المنظور؛ بل سنستعيض عن ذلك بمناقشة مبحث الحياد من زاوية تجلّي بعض النقاط في الفلسفة الإسلامية لم تكن موضع اهتمام من هذه الزاوية قبل الآن. إنّ مواجهة الفلسفة السياسية الإسلامية بأسئلة واستفهامات جديدة يكشف لنا القدرات الكامنة والنقاط المغفولة فيها، ويزيد من صلابتها وثرائها وبوجه خاص في قضايا من قبيل الحياد والعلمانية والتي كان يُنظر إليها على أنّها النقطة المقابلة للفلسفة السياسية الإسلامية وعلى هذا الأساس كانت تواجه بالنقد والإدانة في مختلف النقاشات. في حين أنّ التعاطي الجاد والمباشر مع هذا النمط من المباحث يكون مدعاةً لنفخ الروح والدينامية في المطارحات السياسية والاجتماعية للفلسفة السياسية الإسلامية.

أحد الأسباب التي تلحّ على الاهتمام بموضوع الحياد هو تعلم الكثير من مفاهيم العلوم الاجتماعية والسياسية. إنّ ظروف التعلم، وتطور وسائل الإعلام المختلفة، وتزايد وتيرة الهجرة وبخاصة ارتفاع حجم المبادلات العلمية بفضل التقدم المتلاحق على صعيد العالم الافتراضي وسهولة التواصل والحوار العلمي مع المفكرين في أنحاء العالم كافة، هذه الظروف خلقت حاجة للتعاطي مع العالم بلغة تكون مفهومة ومقبولة بالنسبة له. إنّ الرغبة في أن يكون المرء مقبولا ومسموعاً ومشاركاً في إنتاج العلم ومختلف التحولات على صعيد العالم تشكّل مطلباً عاماً لدى جميع الأكاديميين. فكما أنّ التطور التكنولوجي عبارة عن شأن عالمي يتحقّق بمشاركة أفراد من مختلف بقاع الأرض، كذلك هو الحال بالنسبة للقضايا المتعلقة بالقيادة السياسية والاجتماعية للمجتمع، لا سيّما وأنّ أساليب الحكم الديمقراطي

يتمّ تطبيقها في مناطق مختلفة في العالم وبأشكال متعددة. إنّ شعوب الأرض برمتها أصبحت على اطلاع بالتحوّلات السياسية الجارية في العالم وتُطرح في هذا الإطار آراء شتى، وتُعرض المناظرات العلمية عالمياً فتفتح الباب أمام الحوارات والمساجلات بشأنها، وهذا يستدعي مشاركة من قبل الفلسفة السياسية الإسلامية في هذه النشاطات.

تعزى أهمية مناقشة موضوع الحياد إلى ثلاثة عوامل: العامل الأول هو أنّ الحياد يشكّل أحد الهواجس الرئيسية عند الفلاسفة السياسيين المعاصرين؛ العامل الثاني وراء مناقشة الموضوع هو أنّ نتيجته إن كان بمقدور الحكومة الدينية أيضاً أن تكون محايدة، أو أن يساعد الدين والفلسفة الدينية على دفع عجلة المباحث المتعلقة بموضوع الحياد إلى الإمام أم لا؟ والعامل الثالث هو وجود بعض المشاكل والقضايا في مجتمعنا الراهن تحتمّ الخوض في هذا الموضوع.

فيما يتعلّق بتاريخ هذا النوع من النقاشات فإنّه بحسب علمنا لم تصدر مقالة أو كتاب يتناول هذه المسألة من منظور الفلسفة السياسية الإسلامية. فعظم الكتب الصادرة في موضوع الحياد إمّا مترجمة أو كتب تبسط الشرح في نظريات المفكرين الغربيين. من قلائل المصادر المترجمة المتاحة في موضوع الحياد نذكر: الحياد في الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق لسوزان مندوس، المساواة والتحيّز لتامس نيگل، الحياد في فلسفة جون رولز السياسية للسيد رضا الموسوي، بالإضافة إلى كتب جون رولز مثل العدالة كإنصاف والليبرالية السياسية، وبعض كتب تشارلز تيلور ومايكل سندل ومايكل والزر وويل كيمليكا وماك اينتار وغيرهم. لذا، بالنظر إلى سعة نطاق الأدبيات الخاصة بموضوع الحياد، فقد ارتأينا في هذا البحث مناقشة قضية الحياد في ضوء آراء جون رولز.

يسعى البحث الحالي بالاستعانة بالمباحث المطروحة الخوض في موضوع الحياد كما ورد في مؤلفات جون رولز ومقارنتها بالفلسفة المتعالية ودراسة وتحليل آراء الصدرائين الجدد من الفلاسفة السياسيين المسلمين، والتفتيش عن حلول

للمجتمع المعاصر. من بين هؤلاء الفلاسفة مرتضى مطهري، السيد محمد حسيني بهشتي، السيد موسى الصدر والإمام الخميني.

١. الحياد

١-١. معنى الحياد

يعدّ الحياد مادة للنقاش في فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية والقوانين والعلاقات الدولية. المعنى الجوهرى لهذه الكلمة في جميع هذه الحالات هو عدم التحيز، إلّا أنّ مجال استعمال الكلمة يتفاوت في كل حالة. في هذا البحث سنتناول الحياد في نطاق فلسفة الأخلاق والسياسة. يعتقد أحد الباحثين المشتغلين في هذا الحقل أنّ الحياد في فلسفة الأخلاق يبحث في تفسير سبب تقدّم بعض الأشخاص على الآخرين بالتزامن مع احترام مبدأ المساواة. وفي المقابل إذا أخذنا آراء جون رولز كنقطة انطلاق في موضوع الحياد، فإنّ أهم هاجس في هذا الموضوع من منظور الفلسفة السياسية هو كيف يمكن خلق علاقة بين الخير والحياد؟ وما علاقة هذا الأمر بشرط معاملة الأفراد وفق مبدأ المساواة (مندوس، ١٣٩٥، ص ١٩). على هذا، فإنّ النقطة المحورية في الحياد في الفلسفة السياسية هي: هل على الحكومة أن تلتزم جانب الحياد فيما يتعلق بخير أفراد المجتمع أم لا؟

يعتقد الليبراليون أنّ أهم وسيلة لإيصال المنفعة لأفراد المجتمع هي أن نتركهم يختاروا أسلوب حياتهم بحرية. ويصطلح على هذا الأسلوب بنظرية التحديد الذاتي^١. وعلى هذا الأساس، لا ينبغي للحكومة أن تتخذ قرارات تخص طبيعة وأسلوب حياة المواطنين. وفي هذا الصدد يعتقد رولز أنّ المواطنين ليسوا مضطرين للبحث عن تصوّر خاص للخير ومقاصده، وإنّما يكفي امتلاكهم القدرة

1. elf-determination

على مراجعة التصورات المطروحة عن الخير وتصحيحها بالاستناد إلى الأدلة العقلية والمنطقية (كيمليكا، ١٣٩٦، صص ٢٩٨-٢٩٩).

إنّ قضايا الخير القيّمة لا يمكن أن تترك تأثيراً على الحياة الفردية والاجتماعية للمواطنين ما لم يكونوا قد توصّلوا في قرارة أنفسهم إلى ذلك الخير ولبسوا قيمته وأهميته. إنّ إكراه الدولة المواطن على اتباع الخير سيؤدّي إلى انحسار قيمة هذه الأمور ما لم يتقبلها المواطن نفسه ومن أعماق قلبه. إنّ حرية المواطنين أو على حدّ تعبير رولز المساواة في حرية المواطنين يحفزهم على مواصلة حياتهم ذاتياً وطبقاً لقناعاتهم ومعتقداتهم، وهي مسألة تنطوي على أهمية كبيرة. لذا، لا يجوز للحكومة أن تبرّر أفعالها على أساس البعد أو القرب من تصورات الخير، وبالتالي تمارس تأثيراً على خيارات الأفراد في هذا المجال (كيمليكا، ١٣٩٦، صص ٣٠٢-٣٠٣).

من المناسب أن نطرح في مستهلّ هذا المقال السؤال التالي: هل الحياد أمر مفترض ومقبول في الفلسفة السياسية أم لا؟ وهذا السؤال يمثّل الوجه الآخر لسؤال آخر هو: هل تقع على الدولة مسؤولية دفع مواطنيها نحو الخير والكمال الأخلاقي أم لا؟ في العادة، يعارض الفلاسفة التقليديون الذين يرون سعادة البشر في تمثّلهم الفضيلة ويهتمون بدور للنظام السياسي في تحوّل المواطنين حول الفضيلة يعارض هؤلاء مبدأ حيادية الدولة ويعتقدون أنّ الدولة مسؤولة إزاء خير وسعادة أفراد المجتمع، وبالتالي ينبغي لها إعدادهم بما يتناسب مع هذه القيم، وهو ما يطلق عليه في عصرنا الراهن النزوع نحو الكمال أو الكمالية (كيمليكا، ١٣٩٦، ص ٢٩٧) إذن، فالحياد هو النقطة المقابلة للكمال. ويعتقد الكاليون أنّ على الدولة أن تحدّ من الأعمال الفارقة للقيم التي يُقدّم عليها الأشخاص عن جهل ولاوعي، وفي المقابل تقدّم أنماطاً وأساليب حياتية قيّمة بحيث تشجّع المواطنين على اختيارها. وهذا التشجيع يشمل تقديم حوافز إضافية للمواطنين من خلال زيادة انتفاعهم من منابع وإمكانات المجتمع في حال توجيههم بشكل أكبر نحو النموذج الحياتي المقترح من قبل الدولة وبذلك تكون هذه الأخيرة مسؤولة عن

مواطنيها فيما يخصّ تعليمهم حياة قيّمة والتصديّ للمشاريع المعادية لهذا الأسلوب الحياتي (كيمليكا، ١٣٩٦: صص ٢٩٩-٣٠٢).

يطرح هذا البحث استفسارات عديدة حول نطاق صلاحيات الأفراد وحرّيتهم وحجم المسؤولية الاجتماعية الملقاة على عاتق الدولة إزاء مجتمعها. وهاهنا جبهتان تتخذان مواقف جادة، الجبهة الأولى وتمثل في المدافعين عن الموقف الرئيسي للبرالية وحقّ الأفراد في الحرية، والجبهة الثانية ممثلة في المدافعين عن حقّ المجتمع ويطالبون بفرض مقدار معين من الرقابة والمسؤولية الاجتماعية لصيانة الفضائل الاجتماعية. ويؤمن الفريق الثاني بأهمية دور الخيرات في تشكيل المجتمع وتحديد هوية الأفراد، وبالتالي لا يمكن تجاهلها. كما تشكّلت مجموعة من الآراء في هذا الإطار بحيث أصبح بالإمكان الحديث عن درجات الحيادية. على سبيل المثال، يطرح الليبراليون نموذجين للحيادية أقلوي ومتوازن، في النموذج الأول الأقلوي ليس على الدولة القيام بأيّ إجراء إيجابي وإلّا يكفي أن تمتنع عن القيام بأيّ خطوة تساعد الأفراد على سوقهم نحو خيرٍ خاص يقصدونه، وفي النموذج الثاني من الحياد المتوازن لا تتخذ الدولة أيّ إجراء يؤدّي بالأفراد إلى ترجيح نوع من الحياد على الأنواع الأخرى، وتدخل فقط عندما يتعرّض الأفراد لأذى من هذا الطريق، فتقوم بدفع الغرامات تعويضاً لهم عمّا لحق بهم. وفي المقابل، يتمتّع الاشتراكيون بقدر واسع من الحيادية ما يحفز الدولة على تحقيق أوسع شكل ممكن من المساواة في المجتمع ليصبوا الأفراد بنفس المقدار نحو الخير الذي يختارونه.

٢-١. مفهوم الخير

في ضوء معيارية مباحث رولز في موضوع الحياد وقيامه بتحديد الحياد على أساس الحق والخير، فإنّ فهم تصوّر رولز للحق والخير أيضاً يحوز على أهمية. فالحياد، بحسب رأيه، هو عدم البناء على مفاهيم الخير وترجيح الحق على الخير

(موسوي، ١٣٩٦، ص ٨). في كتابه الليبرالية السياسية يعرف الخير بأنه مجموعة متناسقة من الأمزجة والترجيحات والأهداف والالتزامات تتبلور في إطار نظرية فلسفية أو دينية أو أخلاقية واسعة. فالخير أمر شامل وذلك لاستيعابه القضايا الأخلاقية القيمة للفرد والمجتمع حول الأهداف والأفعال والعلاقات الجيدة. والخصوصية الأخرى لمفاهيم الخير هي أنها تُعرض بصورة قبلية، ولا دور للأفراد في تدوين هذه المفاهيم سوى القبول أو الرفض (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٧٦).

أما مفاهيم الحق فلا تقدم برنامجاً موحداً للحياة، وهي تنطوي على قدر كبير من البساطة وقابلية التصديق بحيث تعدّ جزءاً من هوية المواطنين، وهم يؤمنون بهذه المفاهيم دون فرض أو تحكيم لأنهم جميعاً متفقون عليها بحيث تفرز نوعاً من التعاون والالتزام الاجتماعي المشترك إزاءها. طبعاً رولز يرى أن الحق والخير يكمل أحدهما الآخر إلا أن الحقّ مقدّم على الخير (موسوي، ١٣٩٦، صص ٢٨-٢٩).

كما يعتقد رولز، متأثراً بكانط، أن الإنسان مخلوق قادر على أن يحيا بمعزل عن السرديات الكبرى الأخلاقية والدينية والفلسفية. ويمثل هذا التعريف أفضل خياراتنا تجاه الإنسان لأنّ السرديات التي تحكم رؤية موسعة للخير هي سرديات خلافية وغامضة وشاملة، ولا يمكن أن تجتمع آراء المواطنين عليها. لذا، فالقضية المهمة عند رولز هي التركيز على نقطة بسيطة تماماً وواضحة ومقبولة من قبل الجميع ولا يشوبها أيّ غموض أو اختلاف.

٣-١. التحديد الذاتي

التحديد الذاتي^١ أو ما يعبر عنه أحياناً بالاستقلالية هو النواة الأصلية لمبحث الحيادية. يطرح الليبراليون مقولة الاستقلالية بإزاء التضمّن أو التماهي مع الجماعيتين. الاستقلالية عبارة عن مفهوم قامت عليه الليبرتارية وتسعى إلى ترك

1. selfdetermination

الحرية للأفراد ليختاروا بملء إرادتهم أسلوب حياتهم بالنحو الذي يليّ دوافعهم في بلوغ الأهداف التي يرومون تحقيقها.

المقصود باختيار أسلوب الحياة هو اتخاذ القرار حول كيف نحيا حياة نعتقد في هذه اللحظة أنّها حياة طيبة. إنّه، بنحوٍ ما، ممارسة للحياة وابتعاد عن الأهداف. تسعى نظرية التحديد الذاتي إلى منح الأفراد صلاحية تتيح لهم إخضاع الأهداف السابقة المهيمنة على الحياة للأسئلة، من خلال الفهم الذي اكتسبوه الآن، ومن ثمّ تقديم تصوّرهم الخاص عنها. بهذا الأسلوب يستطيع الفرد تحقيق أهدافه بنفسه، والعمل على تقييمها، لا أن تملّ عليه من الخارج. ويتوقع أن تفضي إتاحة مثل هذه الحرية إلى معاملة جميع الأفراد بصورة متساوية ومتكافئة (كيمليكا، ١٣٩٦، صص ٢٩٩-٣٠٠). يعتقد رولز أنّ الحرية ضرورية ولازمة لكشف شؤون حياتنا أي تشكيل تصوراتنا عن قيمة خبرنا ومعرفة وتحليل تلك التصورات ومراجعتها. هذه السردية عن مقولة التحديد الذاتي تسوقنا إلى دعم الحكومة المحايدة، وهي الحكومة التي لا تبرّر أفعالها على أساس أفضلية أو أرذلية التصورات حول الحياة الطيبة، ولا تسعى إلى التأثير على تصورات المواطنين عن الخير. من هنا نجد أنّ رولز يتوضع في الجهة المقابلة لآراء الكمالين الذين يشدّدون على قيمة بعض أساليب الحياة ومقولات الخير، ويسعون بنحوٍ أو بآخر تعليم الأفراد وتوزيع الثروات والمنابع على المجتمع بشكل ينال معه الذين يوافقونهم في الرأي حصّة أكبر من هذا التوزيع. وبهذه الطريقة يتشجّع أشخاص آخرون للسير في هذا الطريق (كيمليكا، ١٣٩٦، صص ٣٠١-٣٠٢).

١-٤. الاهتمام بالبعد السياسي بدلاً من الأبعاد الأخلاقية

أهم إشكال يطرح على هيمنة حاكمية الخير على المناخ السياسي والاجتماعي هو أنّ أساليب الحياة الجيدة هي في الغالب منطقية ومتعددة ويصعب ترجيح أو اختيار أحدها، لذلك لا يمكن الوصول إلى إجماع على فكرة خير شاملة، بينما

تتطلب إدارة المجتمع التنسيق والانسجام والوحدة. لذلك يعتقد بعض المفكرين أن ليس على الدولة مسؤولية في فرض قراءة خاصة للخير، بل كل ما يجب عليها هو تشجيع هذه القراءات عبر القانون والمؤسسات. يعتقد رولز ونيگل أنه بالإضافة إلى هذا العمل ينبغي للدولة تسويق اعتبار ومشروعية المبادئ السياسية لجميع المواطنين. بعبارة أخرى، المبادئ السياسية قابلة للتسويق عبر اللجوء إلى القيم السياسية التي هي أكثر اتقاناً وإحكاماً من مقولات الخير، وهذه الأخيرة ليست بالضرورة أن تكون مسوغة ومقنعة (نيگل، ١٣٩٩، ص ٣٨).

تقوم الليبرالية السياسية على أساس القبول بالتعددية المنطقية. بعض هذه التعاليم عبارة عن تعاليم دينية معقولة وشمولية. والليبرالية السياسية تفتش عن مفهوم للعدالة السياسية في نظام ديمقراطي مبني على الدستور يقبل بهذه التعددية. يعتقد رولز أنه قد يشترك المواطنون في التصورات السياسية ولكن لا يمكن لهم تحقيق مثل هذه التشاركية في القضايا البنيوية ذات الصلة بالخير، لذلك من الأفضل لنا التركيز على تلك التصورات المشتركة الحالية من الآراء المتعلقة بالخير (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٩). السؤال الذي تطرحه الليبرالية السياسية هو: «إلى أي مدى يمكن أن يوجد ويستمر إلى الأبد مجتمع عادل ومستقر يتكوّن من مواطنين أحرار ومتساوين ولكنهم مختلفين جذرياً حول مذاهبهم الشمولية الأخلاقية والفلسفية والدينية غير المنسجمة فيما بينها رغم معقوليتها؟»

٥-١. تقدّم الحق

ليس لجون رولز اهتمام كبير باستعمال كلمة الحياد، وبدلاً من ذلك يستعمل مصطلح تقدّم الحق على الخير. فالليبرالية من خلال تركيزها على الحق تسعى إلى الدفاع عن المطالب الشخصية للأفراد في المجتمع، وعنصر الحياد هو حماية التعددية الاجتماعية وتحقيق الطموحات غير الشخصية للأفراد لتأمين حقوق الآخرين. ويوضح رولز في "الليبرالية السياسية" أن الحق والخير يكمل

أحدهما الآخر، وما من تصوّر للعدالة يمكنه الإفادة من الحق فقط أو الخير، بل يجب مزج الاثنين بأسلوب خاص (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٧٣). أما والحال هذه، فإنّ السؤال المطروح هو: هل تقدّم الحق يعني أنّ مبادئ العدالة السياسية تفرض إطاراً لأساليب الحياة المجازة لا يمكن لأهداف المواطنين أن تتخطاه؟ (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٧٤) بحسب اعتقاده أنّ التصوّر يكون شمولياً حين يغطّي جميع التصورات المتعلقة بالأمور القيمة وكذلك الأفكار ذات الصلة بالنهج والفضيلة الشخصية التي تؤثر على سلوكنا غير السياسي. ومثل هذا الأمر يغطّي جميع القيم والفضائل المقبولة ضمن خطة فكرية دقيقة. وعليه، من أجل الهروب من هذا الوضع لا بدّ من الذهاب لأبعد من القيم والفضائل السياسية وتوسيع الإطار ليشمل القيم والفضائل غير السياسية (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٧٥). كما أنّ هذا التصوّر يبيّن الطريق للتشكيلات الرئيسية في الحياة السياسية والاجتماعية فقط ولا يشمل مرافق الحياة برمّتها؛ من هنا فإنّ أفكاره الخيرة أيضاً يجب أن تكون سياسية، ولا يتسنّى ذلك، بحسب رأي رولز، إلّا بتقدّم الحقوق والحريات الأساسية؛ وفي غير هذه الحالة ستؤدّي الأفكار الشمولية لتشكيلات المجتمع إلى الطائفية والتحزب (رولز، ١٣٩٢، ص ٢٧٦).

١-٦. إمكان الحياد

من بين الأمور المطروحة في نقد حيادية الدولة، امتناع بقاء الدولة على الحياد، ومن أهم الأسباب لذلك هو التعريف الجامع للعدالة، فالعدالة، كما هو معلوم، بوصفها واحدة من أهم وظائف الدولة لا تتلخّص في المساواة فحسب، بل العدالة في إحقاق حقوق الأفراد، وتكريم كفاءاتهم وإسحقاقاتهم. فعندما يتمّ التركيز على المساواة فقط، وتمتنع الدولة عن أيّ تصرّف حتى تكريم الأفراد وتمجيدهم، فإنّها بذلك تكون قد ضيّعت حقوقهم وأدارت ظهرها للعدالة، ومن ذلك نستنتج بأنّ حيادية الدولة مخالفة للعدالة.

والإشكال الآخر الذي يطرح على الحيادية هو، في كل نزاع أو خلاف عقدي، يكون الحق مع أحد الطرفين، حتى لو لم نكن مطلعين على حقيقة الأمر، وفي هذه الحالة فإنّ حيادية الدولة تعني دعم أحد طرفي النزاع؛ وعلى حدّ تعبير أحد المفكرين، إنّ مساعي الدولة لاتخاذ موقف حيادي سيؤدّي إلى ترجيح كفة أحد الطرفين دون وجه حق؛ على سبيل المثال، عندما تقول الدولة أنّها لن تتدخل في قضية الإجهاض، وأنّها تترك الأمر للحريات الشخصية، فإنّها في الحقيقة تقف إلى جانب المطالبين بحق الإجهاض (عزيري، ١٣٩٥، ص ١١).

والجامعتيون هم من أبرز المنتقدين لفكرة الحيادية، فهم يعتقدون أنّه يتعذّر الحؤول دون تصوّرات المواطنين في باب الخير، لارتباط هوياتهم بها.

٢. الفلسفة السياسية الإسلامية

في مبحث الحيادية من منظار الفلسفة السياسية يجب أولاً الإجابة عن هذين السؤالين: السؤال الأول، هل من ضرورة أن يكون للفلسفة السياسية دور في أحد التصوّرات عن الخير؟ سواء كان هذا الخير أمراً دينياً أو مدرسة فلسفية أخرى؟ السؤال الثاني: هل على الدولة ترويج أهدافها وبرامجها وأسلوب الحياة الذي ترتضيه في المجتمع والتشجيع عليه، وأن تُكره الآخرين، بخوفاً، على قبوله؟ يتجلى التمايز بين هذين السؤالين وخاصة في ضوء مبحث جون لوك الذي يفصل بين العمل والنظرية بشكل يتيح للدولة أن تكون حرة نظرياً، أمّا على الصعيد العملي فلا (نيغل، ١٣٩٩، ص ٣٥ و ٤١). بمعنى، لا تستطيع على الصعيد العملي الحث على فكرة معينة أو التحذير منها. كما يطرح ذينك السؤالين تحت عنوان إمكان الفصل بين العلانية السياسية والعلانية الاجتماعية، أي أن تكون الدولة محايدة على مستوى القوانين والبرامج الحكومي، وغير مُلزَمة بدين معين، أمّا على الصعيد الاجتماعي فيكون الناس أحراراً في اعتناق أيّ دين أو عقيدة خاصة (تيلور ومكلور، ١٣٩٥، ص ٥).

تجيب الفلسفة السياسية الإسلامية عن السؤالين المذكورين بالإيجاب ذلك لأنها تندرج ضمن الفلسفات السياسية الكالية الشمولية، ولها جذور في عقيدة دينية خاصة، فضلاً عن كونها تحثّ على أسلوب حياتي ديني خاص. وقبل أن تشكّل مسألة انتساب حكومة معينة إلى دين خاص والحثّ على أسلوب ديني مشكلة، لا بدّ من البحث في كيفية تعامل مثل هذه الحكومة مع معارضي هذا الفكر والعقيدة الخاصة.

على غرار ما فكّر به الفلاسفة السياسيون، وهو تفكير سليم، فإنّ المجتمعات التعددية القائمة على مبدأ العلمانية تؤكّد على مبادئ الحرية والمساواة أو الأساليب التي يتمّ الترويج لها بحرية في الحياة الغربية والتي قد لا تعجب الكثير من المؤمنين القاطنين في تلك المجتمعات، على الرغم من عدم ترويجها أو دعمها لدين خاص. لذا فكما عبّر الفلاسفة بدقة، ليست الفلسفات المبنية على الدين هي وحدها المصنّفة في زمرة الفلسفات الشمولية، بل الفلاسفة مثل جون ستيوارت مل وجوزيف روز مّن يؤكّدون على القيمة الذاتية للاستقلال الشخصي أيضاً يصنّفون في نفس الزمرة (نيجل، ١٣٩٩، ص ٣٦). الاستقلال الشخصي يعني أنّ المواطنين هم الذين يحدّدون طبيعة القرارات والأهداف والخطط والبرامج الرئيسية الخاصة بحياتهم. في هذه العقيدة تشكّل القوانين ومبادئ الحرية القاعدة التي تنبني عليها قرارات الأفراد، بينما في الفلسفات المبنية على الدين تكون الغاية والحدود لفكر الأفراد وعملهم معينة ومرسومة.

على هذا الأساس، فإنّ طريقة تعاطي الحكومة الدينية مع المعارضين وحجم الحرية العملية الممنوحة لهم ستكون قضية جوهرية، وسنتناولها في إطار الحكمة المتعالية من منظار المفكرين المسلمين من بينهم الإمام الخميني والشهيد بهشتي والإمام موسى الصدر. كما سنوضح خلال إجابتنا بعض المفاهيم مثل الاختيار والحرية، والمسؤولية الاجتماعية والكرامة الإنسانية. وسنحاول دراسة هذه المباحث في إطار نظرة هؤلاء المفكرين إلى المجتمع والوجود والإنسان. والنظرة

العامة هي التي تبين مواقفهم على أفضل وجه إزاء الحوادث الاجتماعية والسياسية ولا سيما علاقة الفرد بالمجتمع.

١-٢. نموذج الانسجام

تتمحور أفكار صدر الدين الشيرازي في الفلسفة المتعالية حول أصالة الوجود، ثم تعقب هذا المبحث موضوعات مثل وحدة الوجود، وتشكيك الوجود، والحركة الجوهرية ... إلخ وقد دون أتباع هذه المدرسة بحثاً كثيرة في هذا المجال. في هذه الفلسفة فإن محاولة التقرب إلى واجب الوجود وكونه أسمى من سائر الموجودات هي السبب وراء الحركة الدائمة في الوجود والموجودات، وقد طرحت هذه الحركة للبحث والنقاش بأشكال مختلفة، ومن نتائج هذا البحث: ما هو العامل الذي يقف وراء هذه الحركة؟ هناك عوامل طبيعية مثل الشهوة والغريزة وحب الحياة وطلب العلم والمعرفة والسعي الفطري نحو الحقيقة والكمال إلى جانب عوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية مثل طلب الحرية والعدالة ورفض الظلم والاستبداد والتقليل من الاضطهاد والمساواة بين البشر بالإضافة إلى مباحث أخرى كثيرة تؤدي إلى خلق الدافع إلى الحركة، وتتضافر هذه العناصر برمتها لديمومة هذه الحركة. كما تم الكشف عن عوائق الحركة على أحسن نحو ونقدها ومواجهتها بأفضل السبل. وقد تضمنت الوصايا الفكرية لهذه الفلسفة أبسط طرق الكفاح أعني الوعظ والنصيحة وصولاً إلى الثورة والحرب والشهادة في سبيل الله.

وقد ورد هذا النموذج للحركة الكلية في مصنفات الحكماء مراراً مشفوعاً بالبراهين العقلية والقرآنية، وفي كل عصر تظهر قراءات جديدة له. ورسم ملاح هذه الحركة صدر الدين الشيرازي على نحو معين، والسيد جمال الدين الأسد آبادي بنحو آخر، والإمام الخميني والشيخ مطهري والإمام موسى الصدر و... بأساليب مطابقة لعصرهم وزمانهم. وأضلاع هذه الحركة عبارة عن الإنسان

والمجتمع والوجود. الشرط الرئيسي في الحركة هو الانسجام بين هذه الأضلاع الثلاثة بحيث عندما يستغنى عن ضلع منها، يتوقف الضلعان الآخران عن الحركة. ويلعب الدين في هذه المنظومة دور المنسق والدافع الرئيسي والذي تمّ بيانه بلغة القرآن والسنة؛ والحرك الرئيسي لها هو الإنسان الذي يعمل في إطار المجتمع، وأسلوب الحركة على أساس الحكمة والبرهان. والآن نتناول بالشرح كل ضلع من هذه الأضلاع.

٢-٢. حرية الاختيار، الاستقلالية، والتحديد الذاتي في الفلسفة الإسلامية

اعتبر رولز المواطنين أحراراً من ثلاث طرق: ١. القدرة على الوصول إلى تصوّر للخير، ومراجعتة، ومتابعته عقلاً؛ ٢. القدرة على البحث وتخصيص المزايم صحيحة من سقيمها ٣. القدرة على الاضطلاع بالمسؤولية من أجل الأهداف التي يختارونها. هذه الأمور الثلاثة تتيح للمواطنين القدرة على مراجعة تصوّر للخير وتعاهده ومتابعته والمشورة وحصول اتفاق على أساسه (رولز، ١٣٩٢، صص ١٥٩-١٦٠). وبالنسبة للفكر الإسلامي فهو يعترف بمبدأ الاختيار وحرية الإنسان، بل إنّ إنسانية الإنسان وجزء من هويته رهنٌ بحريته بحيث أنّ فقدان هذه الحرية تجعل من هذا الإنسان مسخاً. وبالإمكان توضيح هذه المسألة أيضاً بالإحالة على موضوع الحركة الجوهرية الاختيارية للإنسان. وعلى هذا الأساس، فإنّ إمكانية التغيير في الإنسان تبدو واسعة لدرجة يستطيع معها أن يتغيّر إلى نوع آخر. وقد طُرِحَ مبحث «أنواع» الإنسان وإمكان التغيير الواسع فيه مراراً من قبل شراح الحكمة المتعالية (صلواتي، ١٣٩٧، ص ٢٦٤).

لا يقتصر الأمر على إمكان التغيير في الإنسان وإنّما إمكان تغيير بعض المفاهيم أيضاً مثل الحرية بحسب المقتضيات والظروف السياسية والاجتماعية المختلفة. هذا البحث يطلق عليه الليبراليون استبطان الحرية أمّا بلغة تلامذة الحكمة المتعالية فعنوانه تفتّق الحرية من أعماق العلاقات الاجتماعية. وقد عبّر عنه آية الله بهشتي

بمصطلح «صيرورة الحرية كحقيقة اجتماعية» وهي بمثابة النقطة المقابلة للإلزام والإكراه والانفعال. ويُطرح هذا الفهم الجواني تحت عنوان تلمس ظروف الأسر وفهمها (فارسي، ١٣٦١، ص ٥٦). بعبارة أخرى، في مبحث استبطان الحرية يتحرى طبقة أعمق. نعم، قد نتصور أننا نحيا باختيارنا، لكن الحقيقة هي أننا لسنا منفصلين وأحراراً بل نتبع أهواءنا وميولنا. فنعتقد في هذه الحالة أنّ الحرية هي الهدف، ونَتَوَلَّد باختيارنا، بينما هذا التصوّر عن الحرية يجعلنا أسرى لها، ويحجب عنا فهم بعض الحقائق، لأننا كما أسرى لبعض الميول والأفكار المقيدة. وكلما توسّع فهمنا وإدراكنا عن أنفسنا ومجتمعنا، توسّعت معه قدراتنا وزاد تقبّلنا للحرية، والمجتمع يتبع الرغبات والاحتياجات الأكثر أصالة. لذا، فإننا بخلفنا مجالات للحرية الاجتماعية إنّما نساعد المجتمع على الاقتراب أكثر من إدراك الحقيقة، وأن يكون أكثر نشاطاً في بناء نفسه والمجتمع. والتعاليم الإسلامية تساعد على خلق الأرضية لمثل هذا الفهم لدى الإنسان. ويعتقد الإمام موسى الصدر أننا إذا تركنا للمواطنين حرية أن يتواصلوا مع سائر مواطني المذاهب الأخرى بما تملّيه عليهم طبيعتهم فسوف تواجهنا مشاكل كثيرة. ومثال على ذلك، للشيعنة مواقف مختلفة في مقابل المسيحيين في جنوب لبنان والبقاع وجبيل. لذا لا بدّ لنا من تنظيم هذه العلاقات بشكل مسؤول وخلق الانسجام والتنسيق بين مختلف القوى (الصدر، ١٣٩٦، ص ٣٣).

يذكرنا مبحث صيرورة الحرية كحقيقة اجتماعية للدكتور بهشتي بملاحظة أخرى في الحكمة المتعالية وهي أنّ هذه المفاهيم جسمانية الحدوث، بمعنى وجوب أن تنطلق الحرية من قلب المجتمع حتى تكون مؤثرة ومصدراً للحركة. من ناحية ثانية، فإنّ للتحديد الذاتي أو حرية الإنسان في الحكمة المتعالية درجات تتغيّر تبعاً للحقائق الموجودة في المجتمع. وستكون هناك تصوّرات مختلفة للحرية طبقاً لطبيعة المجتمع ومستوى وعيه ورشده. يعتقد صدر الدين الشيرازي في مباحثه الاجتماعية أنّه إذا تضمّن المجتمع علوماً ومعارف متنوعة بما في ذلك

العلوم الإلهية، والعلوم الدقيقة مثل الهندسة والرياضيات والعلوم الطبيعية والعلوم اللطيفة مثل أنواع الفنون الجميلة، فإنّ مواطني هذا المجتمع سوف يتمتعون بتجربة أكبر في مجال العشق الإنساني، في المقابل، فإنّ المجتمعات المحرومة من هذه العلوم والمعارف والفنون تفتح أمام الشهوات والغرائز المشتركة بين الإنسان والحيوان مجالاً أكبر (امامى جمعه، ١٣٩٥، ص ٣٠٠).

إنّ حرية الإنسان منطلقاً توحيدياً وسبباً أنطولوجياً. فبعد أن خلق الله تعالى السموات والأرض، خلق كائناً يتحرّك بملء إرادته ويختار هدفه بنفسه (حسينى بهشتى، ١٣٨٨، ص ٥٨). لقد وهب الإنسان القدرة على معرفة أسرار الطبيعة وقهرها وترويضها لئلا يقع أسيراً لقوانينها. وكما أنّه قادر على التحرّر من عبودية قوانين الطبيعة، فهو غير محكوم أيضاً بالحنمية الاجتماعية وحاكمية القوانين الاجتماعية، وباستطاعته الوقوف بوجهها (حسينى بهشتى، ١٣٨٦، ص ٢٨). تندرج هذه القدرة على الاختيار في إطار الأنطولوجيا والحركة الجوهرية للحكمة المتعالية. «الإنسان في الرؤية الكونية الإسلامية صيرورة متواصلة وبحث واج، مختار وعصامي... مختار وعصامي» (حسينى بهشتى، ١٣٨٦، ص ١٧)، ولكن تبقى هذه القدرة على الاختيار في حدود الوحي ومراعاة حدوده. بمعنى ترك الإنسان لكل شيء سوى الله، أي خروجه من دائرة عبادة الأشياء وتحليقه في عالم رحب يستطيع خلاله أن يجرب نوعاً من الانفراج والولوج إلى عالم واسع، ليخلق في الإنسان دافعاً ورغبة لامتناهية ويصبح محرّكاً. لذا فإنّ تحليقه في الحكمة المتعالية يحمل معنى مغايراً لفكرة رولز.

٣-٢. مبحث العقلانية والاستدلال في فهم الدين

يعتبر جون رولز في فلسفته السياسية أن لا إجماع عام على الدين فهو يفضي إلى الاختلاف والفرقة بالمقارنة مع القضايا السياسية التي تحظى، بحسب زعمه، بقبالية على الفهم والمطالبة العامة. في هذا السياق يقدّم فلاسفة الحكمة المتعالية

تصوراً دينامياً نابضاً عن الدين من خلال تعاطيهم مع الدين والشأن الديني، بقولهم أنه بالإمكان تحديث الدين ليستجيب لمتطلبات كل عصر وأوان. ويُناقش هذا الموضوع في المباحث الفقهية للدين في باب مبحث الاجتهاد وتفريع المسائل المستحدثة على الأصول الثابتة في الدين، كما يمكن الاستدلال له عقلياً وتقديم الأدلة المتقنة في المجالات السياسية والاجتماعية. على سبيل المثال كان السيد جمال الدين الأسدآبادي يرى أنّ بالإمكان تبين حقيقة الدين وماهيته بحسب ما تقتضيه الحكمة من تفسير قرآني متقن، ويثبت مثل هذا التفسير بالبراهين العقلية ضرورة الدين ووجوبه في العالم البشري، ويسعى إلى بناء قاعدة عقلية تميز الحق من الباطل. وذهب لأبعد من ذلك عندما اعتبر أنّ على التفسير المعاصر المتقن أن يشرح بأسلوب حكيم القضايا السياسية والأخلاقية في القرآن التي تعمل على خلق التحوّل في المجتمع (حسيني أسدآبادي، ١٣٨٩، ص ١٨٩). فما هو الفرق بين بحث عقلائي ديني في باب السياسة والمجتمع حائز على إجماع عام وبين بحث غير ديني حائز أيضاً على الإجماع. في الحقيقة أنّ ما يبدو إشكالية هنا من وجهة نظر رولز هو تصوّره عن الدين. فهو يعتقد أنّ الدين أمر مطلق وصلب لا يقبل المرونة؛ من هنا يرى امتناع حصول إجماع عام حول الأمر الديني، لعدم قدرة الدين على مواكبة التحولات الجديدة. والحال أنّ أيّ من الدين والأخلاق في المنظومة الفكرية للحكمة المتعالية ليس مطلقاً ولا صلباً. وقد أوضح الشهيد بهشتي هذه النقطة بدقة في كتاب "الحق والباطل من منظار القرآن" بقوله أنّ عالم الوجود متحرك ونابض. كما أنّ الحق (ودين الحق) القائمان على غائية العالم متحركان أيضاً، لكنّها حركة تدور حول محور قانون ثابت. وهنا يمايز بين الدينامية والحركة وبين التعاقدية، إذ لا يرى الاختلاف في معرفة الحق بمعنى التعاقد وإنّما اختلاف ناجم عن معرفة الحق. بحسب اعتقاده، يجب تنظيم القوانين واللوائح الاجتماعية الدينية على نحو تجعل من مضمار السباق الواعي والحر للبشر مستعداً وجاهزاً (حسيني بهشتي، ١٣٨٥، صص ٣٥ و ٥٥).

يعتقد رولز والكثير من المفكرين الليبراليين أنّ الدين والأخلاق الدينية عبارة عن تصوّر خاص للخير قد لا يحظى بقبول بعض المواطنين. ويرى ثمة علاقة بين الحرية وبين التحديد الذاتي للإنسان وعدم دفاع الدولة عن أيّ مفهوم مقبول للخير. فعندما تتناخ الدولة عن تصوّر معين للخير، حينئذٍ سيكون المواطنون أيضاً ملزمين بقبوله، وهو أمر يتعارض مع مفهوم المستقل والمختار. وفي هذا السياق يمكن توضيح النقاط التالية:

١. يمكن للدولة في مجتمع متجانس ومتناغم أن تختار تصوّراً للخير يستند إلى رأي الأغلبية المطلقة لأفراد المجتمع، وفي المقابل تمارس سياسة الإدارة مع الأقلية الباقية. وهو النهج الذي اختير في المجتمع الإيراني في بداية الثورة. وقد أكّد كل من الإمام الخميني والشهيد بهشتي على أنّ الحكومة باقية ما دامت هذه رغبة الشعب، ومتى ما رفضها الشعب وجب عندذاك أن تتغير. بناءً عليه، فإنّ الحكومة تكون محايدة إزاء تصورات أفراد الشعب المختلفة عن الخير وهم أحرار في خياراتهم. وهذا الأمر مقبول حتى في الدولة الدينية، أي، أن يكون الأفراد أحراراً في التعبير عن آرائهم. فالتعبير عن الرأي مسموح به حتى للملحدين. فلا يُكره الأفراد على اعتناق أو التخلّي عن دين بعينه، ولكن عليهم الانصياع للقوانين. «من الحقوق الابتدائية لكل شعب أن يمتلك الحق في تحديد شكل الحكومة التي يختار. ولما كان المسلمون يشكّلون ٩٠ في المئة من الشعب الإيراني، فمن الطبيعي إقامة هذه الحكومة على أسس وقواعد الدين الإسلامي» (الموسوي الخميني، ١٣٧٨، ج٤، ص ٣٦٧) «لقد قلت ذات مرة لو اختار الشعب، كلّ الشعب ديكاتوراً ليحكمه، فبأيّ حقّ تقولوا له لا!». (الموسوي الخميني، ١٣٧٨، ج٩، ص ٥٢٩).

٢. كان الشهيد بهشتي يعتبر أنّ الأصل هو صيانة النظام السياسي، والمعارضون أحرار ما لم يمارسوا نشاطات أو يحكوا مؤامرات لتقويض أركان هذا النظام. والإمام الخميني أيضاً في تصريح له في بداية الثورة حول طبيعة نشاط الجماعات

والأحزاب المختلفة قال: لقد منحنا جميع الأحزاب والجماعات كامل الحرية حتى عندما عبرت عن مواقف معادية للإسلام، لكنّا تحرّكنا عندما مارست نشاطات ضدّ النظام السياسي (حسيني بهشتي، ١٣٨٦، صص ١٢٩-١٣٠).

٣. وبالنسبة للمجتمعات متعددة الثقافات كان الإمام موسى الصدر يعتقد أنّه في مجتمع غير متجانس مثل لبنان يمكن تحكيم أيّ تصوّر للخير يحظى بقبول الأديان جميعاً وليس التصرّو الذي يعبر عن وجهة نظر أحد الأديان. وفي هذا السياق يقتضي الأمر التركيز على العناصر المشتركة بين الأديان. هذه الرؤية مناسبة للمجتمع الذي لا يُحكم من قبل دين واحد بل محكوم بعدة أديان. فالقوانين يجب أن تكون القدر الجامع لمختلف الأديان والحدّ الوسط الذي تجتمع حوله. في مثل هذه المجتمعات ينبغي المحافظة على قانون الأحوال الشخصية الذي يشمل بداية الإنسان ونهايته، من ولادة وزواج وإرث ... إلخ، لكيلا ينسى المواطنون هويّتهم الطائفية. وفي نفس الوقت يجب المحافظة على العيش المشترك والتعاون بين الطوائف. وعليه فإنّ الضرر كل الضرر هو من الطائفية وعدم الانسجام بين الأديان والطوائف؛ أمّا تنوع الأديان والمذاهب والفرق وتعدّديتها فهي نقطة قوة يمكن توظيفها لجني ثمار عديدة. الملاحظة المهمة في هذا المجال هي أنّ الإمام موسى الصدر لم يكن مدافعاً عن النظام العلواني وكان يطالب بتحكيم الشرائع السماوية في البلاد. وبحسب اعتقاده إذا أراد الإنسان أن يضع قوانين متكاملة تنظّم علاقاته مع الآخرين فلا مفر من اللجوء إلى قوانين السماء؛ لأنّ كل قانون وضعي يستلهم من ثقافة محدودة ومشاعر خاصة ومصالح المشرّع الشخصية، ولا يمكن تطبيقه في كل مكان. أمّا القوانين السماوية فلا تشوبها شائبة بشرية أو نواقص بني البشر (الصدر، ١٣٩٦، ص ٦٧).

لقد وردت في عبارات الإمام موسى الصدر كلمات من قبيل أنّ الإنسان هو خليفة الله وباستطاعته تحمّل المسؤولية والتصرّف بوعي، وبمقدوره أن يفعل الخير أو الشرّ على حدّ سواء. في قصة الخلق رفض الله تعالى طلب الملائكة لأنّه

أراد إنساناً مسؤولاً يعمل بواجباته ووظائفه، وفي نفس الوقت يشنّ صراعاً داخلياً للتغلب على عناصر الشر في باطنه. إذن، لقد خلق الله تعالى الإنسان على نحوٍ يستطيع معه التحرك في عدة اتجاهات ومسارات. فوجهة خليفة الله يجب أن تكون صوب الله، فالإيمان والدين لا يحولان دون التضامن والانسجام، بل إنّ الإيمان بالغيب هو الحافز لفهم القيم المطلقة مثل الوفاء والصدق والعدل، وإذا غابت هذه القيم فستحلّ النفعية والأنانية محلّها، ويتحوّل العالم إلى شركات وكارتيلات تعمق الهوة بين أفراد المجتمع والأجيال المتتالية.

بحسب اعتقاد الإمام موسى الصدر، إذا تركنا للمواطنين حرية أن يتواصلوا مع سائر مواطني المذاهب الأخرى بما تملّيه عليهم طبيعتهم فسوف تواجهنا مشاكل كثيرة. والمثال على ذلك، للشيعنة مواقف مختلفة في مقابل المسيحيين في جنوب لبنان والبقاع وجبيل. من هنا لا بدّ لنا من تنظيم هذه العلاقات بشكل مسؤول وخلق الانسجام والتنسيق بين مختلف القوى. (الصدر، ١٣٩٩، ص ٣٣) إنّ شعور الشباب بالحرمان يخلق أرضية خصبة للتحركات السياسية المتطرفة، تبدأ بالشعارات السياسية والاجتماعية وسرعان ما تتحوّل إلى أفكار اقتصادية وفلسفية. لذلك يعتقد الإمام موسى الصدر بضرورة متابعة القضايا الاجتماعية عبر المنافسة الديمقراطية لا بالكفاح المسلح (الصدر، ١٣٩٩، ص ٣٥).

٢-٥. الحافز

يعتقد منظّرو الحيادية بأهمية الحافز والتسويق على حدّ سواء. بمعنى أنّه علاوة على ضرورة طرح أدلة عقلية ومقنعة في موضوع الحيادية، فإنّه ينبغي للأفراد أن يتوفّروا على الرغبة والقدرة اللازمة لتحقيقها. يقول رولز أنّ نظرية الحيادية يجب أن تكون تسويغية وتحفيزية في آن معاً؛ ذلك أنّ التعددية ليست أمراً مؤقتاً عابراً بل سمة ثابتة في المجتمعات المعاصرة، ما يعني أنّها مستمرة وبحاجة إلى استشعار الحافز والدافع (مندوس، ١٣٩٥، ص ٦٠). وفي نفس السياق تعتقد جين همپتن أنّ

الحيادية المنبثقة عن المساواة ليس مقبولة من الجميع (مندوس، ١٣٩٥، ص ٢٥٦). وأن الحافز يمكن الحصول عليه من جهات مختلفة. على سبيل المثال، بدلاً من أن نبني الحيادية على المساواة، نقوم ببنائها من خلال تعهدنا لأفراد خواص يهمننا أمرهم، ونستمد من احتياجاتهم ورغباتهم حافزاً مباشراً. بعبارة أخرى، إن القيمة الأخلاقية للحيادية لها جذور في الصداقة. صداقة مقترنة بالتزام باطني متبادل، بحيث نعتبر اهتمامات الشخص الآخر اهتماماتنا. والعدالة لها جذور في الحب والعشق (مندوس، ١٣٩٥، صص ٢١٧ و ٢٣١). يجب علينا أن نقارب مبحث الحيادية من زاوية الأخلاق؛ لأن الحيادية السياسية واجهت بعض الانتكاسات من بينها فشلها في تأمين البعد التحفيزي للحيادية بسبب تقليل التزام الأفراد بالخير. وإذا أردنا ولوج مبحث الأخلاقيات يتحتم علينا الوقوف على الأشياء التي تهتم الأفراد. في موضوع الفعالية الإنسانية يؤكد تيلور في مقال له تحت هذا العنوان على هذه المسألة وهي، يتركز جل اهتماماتنا وعواطفنا على مسائل تنطوي على قيمة ذاتية، ونجد أنفسنا ننشد لها بشكل غير محسوس. رولز أيضاً كان يرى وجوب أن تتغلب العدالة الراسخة في عقول الناس على الشهوات والميول المدمرة، وهذا يعتمد على إقامة توازن بين الحوافز، بمعنى أن تنسجم مع خير الفاعل. أي، أن توفر لنا حوافز تؤيد ميولنا وتعززها.

لقد حظي موضوع الحافز ودوره في توجيه الاهتمام نحو الحيادية والأخذ بالاعتبار قيمة وكرامة جميع البشر، وبشكل عام الاهتمام بالآخر، حظي بالاهتمام من جوانب مختلفة في الآراء الإسلامية. فالإمام موسى الصدر سعى إلى توظيف الحوافز التي تدفع المسلمين إلى القيام بواجباتهم العبادية وتوجيهها نحو جميع الشؤون الاجتماعية، ومن هذا المنطلق أوضح أنه إذا خلصت النية لله يصبح كل عمل عبادة. إذن، فأي مساعدة أو خدمة اجتماعية هي عبادة، ولا فرق إن كان النشاط فردياً أو اجتماعياً (الصدر، ١٣٨٤، ص ٣٢٠). وفي تفسيره لسورة الرحمن المباركة، بعد أن يبين معنى رحمانية ورحيمية الله تعالى ويستعرض

النعم الإلهية في السورة يرى أنّ الشيء المحفّز هو اقتران الإحساس والعاطفة بالفكرة. فالفكرة بمفردها لا تفضي إلى العمل، إلا إذا اقترنت بعنصر الإحساس. في الحقيقة إنّ فطرة الإنسان تقوم على الاستئناس بالنعم وتثمينها. فالفكر لوحده بمعزل عن المحبة مثل فيلسوف هَرَم، فهو يفكر بشكل جيد وصحيح لكنه يكتفي بالتفكير ويعجز عن نقل أفكاره إلى ميدان التطبيق (الصدر، ١٣٩٦، ص ١٦٠).

٢-٦. المجتمع

في موضوع الحيادية هناك محاولات للدفاع عن حقّ الأفراد في الحرية والتمتع بالخيرات العامة، والمنتقدين لهذا الموضوع وهم في غالبيتهم من الجماعيين يحاولون الدفاع عن حقوق المجتمع ويتحدّثون عن تأثيرات المجتمع ودوره في صيانة حقوق الأفراد. لقد أنجزت حتى الآن دراسات كثيرة تناقش موقع الفرد والمجتمع في الفلسفة السياسية الإسلامية. لذلك لا ننوي في هذا المقال الخوض في موضوعات مكررة، وبدلاً من ذلك سنناقش موضوعاً آخر يتناول العلاقة بين الفرد والمجتمع من منظور الحكمة المتعالية.

ثمّة علاقة لصيقة في الفلسفة الإسلامية بين الفرد والمجتمع، وتتجلى هذه العلاقة في القواعد والقوانين الخاصة بهذين الاثنین بحيث أنّ القواعد التي تبدو في ظاهرها خطاب للفرد والأخلاق الفردية والأعمال العبادية الخاصة بالفرد، نجد انعكاساتها على المجتمع أيضاً، ويترتب عليها تحقيق القواعد الاجتماعية في الإسلام والتزكية والتهديب الباطني للأفراد. هكذا هي البحوث النظرية والعقدية والأخلاقية والفقهية الإسلامية التي تعنى بالفرد والمجتمع، فتأثيراتها لا تنحصر في المجال الفردي ولا تقتصر على جماعة محدودة، بل تشمل المجالين. للمثال نقول، يعتبر القرآن الكريم موضوع الإنفاق الذي يبدو في ظاهره نوعاً من السخاء وشأناً فردياً خاصاً، يعتبره سداً أمام الهلاك الاجتماعي؛ لأنه يساعد على رفع الفقر والآفات الاجتماعية ويحول دون انتشار الأمراض المعدية. وكذلك الإيمان،

الذي قد يتراءى لنا أنه شأن عقدي وفردى، يمكنه من خلال الحافز الذي يولّده في نفس الإنسان أن يفضي إلى توحيد جهود وقدرات أفراد المجتمع وتنظيمها (الصدر، ١٣٩٠: صص ٦٨-٧٠). إنَّ تطبيق القوانين الإسلامية الفردية والاجتماعية في المجتمع يردم الفاصلة بين الفرد والمجتمع، فيسهل بذلك تحقيق الحقوق الفردية وفي نفس الوقت الحقوق الاجتماعية أيضاً. فإذا طبق الإنسان التعاليم القرآنية وقام بواجبه الشخصي في آن، فقد عمل وفقاً لمسؤوليته الاجتماعية. وهذه هي نتيجة تدخل الأمر الإلهي أعني التشريعات الإلهية في شؤون البشر، وهو ما لا يقوى على فعله البشر بمفردهم. هذا النموذج في التساوق بين الفرد والمجتمع يتخذ بعداً أوسع عند التصاقه بالوجود. فالإنسان من خلال إيمانه بالله يلتصق بالوجود ويصبح وحدة واحدة ويتمأى مع الحياة وكيانية الوجود. فالإيمان يربط الإنسان بالله وبسائر الخلائق، ويرسم مساره العام في الوجود، فتصبح حركته جزءاً من الحركة العامة للوجود. وفي هذه الحالة لن يكون هناك أي انقطاع بين إيمان الإنسان وعمله. فيضحى الإيمان دافعاً لحركة الإنسان، وعمله يصله بسائر البشر. يمكن للإيمان بوجهيه الذهني والعملي أن ينقل الإنسان من الكثرة إلى الوحدة ومن الفرد إلى المجتمع وإلى كيانية الوجود (صدر، ١٣٩٠، ص ٧٣). وبحسب هذا الفكر «فإنَّ الهدف من الرسالة الإلهية هو خلق علاقات منظمة ومنسقة بين الإنسان والموجودات».

يقترن التركيز على المجتمع في الحكمة المتعالية كذلك بنوع من الإحساس الديني بالفوائد التي اكتسبناها من المجتمع. فالإنسان منذ ولادته يفيد من التجربة والوراثة والأمن والمهارات والأوضاع العامة في المجتمع، وهو مدين بكل ما يمتلك إلى جهود الأسلاف والمعاصرين والآتين. لذا فهو مدين للمجتمع، وأنَّ كل ما عنده عبارة عن أمانة ينبغي تسليمها للآتين. فأموال الكل ليس ملكاً له، بل يجب عليه الإنفاق لتحقيق سلامة النفس والمجتمع. فالإحسان هو في الحقيقة تشريك الطبقات المعذبة في قبول المسؤولية والارتقاء بمستوى حياتها

الاجتماعية؛ لأنّ ممارسة الدور الاجتماعي يتطلّب درجة من الرفاهية والدعة وفراغ البال. إنّنا بتقديم العون إلى الطبقات المحرومة في المجتمع إنّما نشحذ طاقاتها الفكرية والعملية من أجل تطوير المجتمع (الصدر، ١٣٩٠، ص ٩٧). هذه العبارات التي أطلقها الإمام موسى الصدر، قد قيلت أيضاً ولكن بتعابير أخرى في كتابات الإمام الخميني والأستاذ مرتضى مطهري والدكتور بهشتي. إنّ تأسيس المجتمع القرآني رهن بتطبيق جميع القوانين الفردية والاجتماعية في القرآن الكريم، وتساقق الفرد والمجتمع أحدهما مع الآخر ومع الوجود.

قد يبدو لك أنّ هذا البحث عن ماهية القوانين الإسلامي والذي خرج باستنتاجات خاصة حول الفرد والمجتمع يوحد باب الحوار بصورة عقلانية ومبرهنة، ممّا يستدعي ذكر ملاحظتين: الملاحظة الأولى هي أنّ جميع قوانين الإسلام عقلانية وفطرية، وبعيدة عن أيّ تحجّر أو عنف. وكما قلنا في موضوع عقلانية تعاليم الدين فإنّ السعي يتركز على الاستدلال لتلك القوانين بما يتناسب وعصرها، والملاحظة الثانية، أنّ هناك أشخاص من أمثال الشهيد بهشتي استطاعوا التمييز بين الأيديولوجيات الدينية وغير الدينية بشكل صحيح، حتى أنّ بعض المفكرين الغربيين حين يجدون أنّ ديناً حاكماً في مجتمع معين، فإنّهم يستلهمون من تعاليم ذلك الدين لإدارة المجتمع.

نقطة أخرى في موضوع الحيادية من منظار جون رولز هي أنّه في الوقت الذي يحافظ فيه على المساواة والحيادية يسعى إلى وضع تمهيدات لمساعدة الطبقات منخفضة الدخل والمحرومة في المجتمع، وهو يقوم بذلك على أساس مبدأ التفاوت. وهذا الأمر مطروح في العقيدة الإسلامية على شكل تصيير الإنفاق كواجب استناداً إلى نموذج الانسجام والتناغم. فالعطاء والعدل في الإسلام هما بمثابة واجب ديني. ولا يقتصر العطاء على المال بل يشمل العلم والكرامة والمهارة والقدرات والإمكانات. وبهذا يصير الواجب الاجتماعي والنشاط الاجتماعي واجباً دينياً. كما يعتبر الإسلام مسؤولية الشعب في بلد

معين مشتركة، وكل فرد مسؤول إزاء بقية أفراد ذلك البلد، بمعنى إذا مات شخص في هذا البلد جراء الفقر والمرض فإنّ سكان ذلك البلد برمتهم مسؤولون عن موته (الصدر، ١٣٨٤، ص ٢٠٤). يرسم هذا التحليل صورة لمجتمع حي وناض أفراده أناس يشعرون بالمسؤولية، بحيث أنّ المبالغة في الفردانية لا تضعف المجتمع، والاهتمام بالمجتمع لا يفضي إلى إهمال الفرد. وبالنسبة يتم تأمين حقوق وخير الإنسان بالتناسب، ولا يفتدي أيّ منهما الآخر.

خلاصة البحث

تناولنا في هذا البحث موضوع الحيادية في أدبيات الفلسفة السياسية، وحاولنا تسليط الضوء على هذه الأدبيات في آراء مفكري الحكمة المتعالية. الحيادية في الفلسفة السياسية الغربية طريق إلى خلق المساواة والتناغم والانسجام في القضايا الاجتماعية والتي من ثمارها العدالة واحترام التعددية الثقافية والاجتماعية في المجتمع. يحاول هؤلاء المفكرون أن يُظهروا كيف يتسنى بلوغ هذا الهدف عبر احترام جميع الآراء والعقائد وعدم تضخيم رأي شمولي في باب الخير. إنّ اهتمام رولز بالبعد السياسي للبرالية التي تركز على المؤسسات السياسية والاجتماعية فحسب، والاعتقاد بقدرة الإنسان على تحرّي طريقه الصحيح في المجتمع بدون دليل خارجي، وأهمية نظرية التحديد الذاتي للإنسان في هذا المجال، كلّ هذه تعدّ من أهمّ الأدلة التي يستدل بها رولز في فلسفته السياسية في موضوع الحيادية.

أمّا في الفلسفة السياسية المتعالية فهناك تأكيدات جديّة على الوحدة والانسجام، ولكن بالنظر إلى اختلاف طبيعة النظرة إلى الإنسان والدين والمجتمع والسياسة، فإنّنا نحصل على نتيجة متفاوتة لا يمكن معها القول أنّها تقع في النقطة المقابلة للفلسفة السياسية السائدة تماماً، ولكن ربما يمكن تغييرها إلى حدّ ما والتقليل من مشاكلها. على سبيل المثال، الإنسان برأي كلتا النظرتين كائن ناقص، عقله غير منزّه من الخطأ، لكنّ هذه المقولة أفضت في الفلسفة

السياسة الغربية إلى هذه النتيجة وهي ما من أحد يستطيع أن يقدم الرأي الأفضل في باب الخير؛ لأنّه ما من أحد معصوم من الخطأ، وعليه، فكل فرد مسؤول عن حياته الشخصية واختيار الطريق الصحيح، ولا ينبغي لأحد أن يتدخل في هذا الأمر. بينما نتيجة هذه الفكرة في الفلسفة السياسية الإسلامية هي أنّ الإنسان بحاجة إلى دليل أو مرشد ولا ينبغي تركه لشأنه. وقضايا الوحي والدين هي ممكّلة لعقل الإنسان لا مانعة له أو مقيدة. لقد طرحت هذه المسألة بشكل شفاف في مبحث التحديد الذاتي وتبين أنّ الحرية المنفلتة من عقلاها هي في الحقيقة أسراً للإنسان في سجن شهواته وغرائزه وليس تحريراً له.

وفي مبحث الدين حاولنا تبيان أنّ الدين عنصر مرن يستطيع بالحكمة والاستدلال العقلي أن يستجيب لمتطلبات الإنسان في كل عصر، وكذلك تحديث قوانينه وشرائعه بالإفادة من الاجتهاد. وعلى هذا النحو إذا وضعنا جانباً الاحتكام إلى المزاجية الشخصية والاختلافات المذهبية وتعدد الفتاوى، وحكّمنا الآراء التقريبية فسوف تحظى بإجماع عام، وهو ما دأبت عليه الحكمة المتعالية بتركيزها على التقريب بين المذاهب وبين الأديان أيضاً.

إنّ أهم ملاحظة سلطنا عليها الضوء في البحث الحالي هي نموذج المساواة بين الإنسان والمجتمع والوجود والمستلهمة من الدين. ولما كان الدين مبنياً على مصالح الوجود البشري وحقيقته، فلا يوجد انقطاع أو انفصام بين أوصاله بحيث إذا ركّزنا على المجتمع فلن يؤدي إلى إهمال الفرد، وإذا اهتمنا بالفرد فلن يوضع المجتمع جانباً، بل الدفع بالفرد والمجتمع بمعية نظام متكامل ومنتظم للوجود ومتناسق بين أجزائه، وبما يفضي إلى انتفاء الحاجة إلى الحيادية بشكلها المطروح في الغرب.

المصادر

۱. امامی جمعه، مهدی. (۱۳۹۵). سیر تحول مکتب فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا (ط. ۲). طهران: مؤسسة الحکمة والفلسفة الإيرانية للأبحاث.
۲. تیلور، تشارلز؛ مکلو، جاسلین. (۱۳۹۵). کثرت باوری اخلاقی، بی طرفی و سکولاریسم (مترجم: مهدی حسنی). الصحیفة الکترونیة پروبلیماتیکا: <http://problematicaa.com/wp> . ۱۳۹۵/۰۸/۲۷. علی الموقع:
۳. حسینی أسد آبادی، السید جمال الدین. (۱۳۸۹). مجموعه رسائل ومقالات (باهتمام السید هادی خسروشاهی). قم: مرکز المطالعات الإسلامية.
۴. حسینی بهشتی، السید محمد. (۱۳۸۵). حق وباطل از دیدگاه قرآن. طهران: بقیه.
۵. حسینی بهشتی، السید محمد. (۱۳۸۶). اسلام وتنظیم خانواده (ط. ۳). طهران: بقیه.
۶. حسینی بهشتی، السید محمد. (۱۳۸۸). بایدها ونبایدها (ط. ۳). طهران: بقیه.
۷. رولز، جون. (۱۳۹۲). لیبرالیسم سیاسی (المترجم: موسی اکرمی). طهران: نشر ثالث.
۸. الصدر، السید موسی. (۱۳۸۴). ادیان در خدمت انسان (جستارهایی درباره دین ومسائل جهان معاصر). طهران: مؤسسة الإمام موسی الصدر الثقافية البحتیة.
۹. الصدر، السید موسی. (۱۳۹۰). حدیث سحرگاهان: گفتارهای تفسیری امام موسی صدر (۵) (مترجم: علی رضا محمودی ومهدی موسوی نجاد). طهران: مؤسسة الإمام موسی الصدر الثقافية البحتیة.
۱۰. الصدر، السید موسی. (۱۳۹۹). آنچه خود داشت (روایت امام موسی صدر از زندگی واندیشه های خود، المترجم: مهدی فرخیان). طهران: مؤسسة الإمام موسی الصدر الثقافية البحتیة.

۱۱. صلواتی، عبد الله. (۱۳۹۷). تبیین فلسفی انواع انسانی در حکمت صدرایی. طهران: نشر هوزان.
۱۲. عزیزی، السید مجتبی. (۱۳۹۵). بیطرفی در نظام‌های لیبرال و پیامدهای آن. مجله سیاست، ۴۶ (۲)، صص ۳۴۳-۳۶۱.
۱۳. فارسی، جلال الدین. (۱۳۶۱). فرهنگ واژه‌های انقلاب اسلامی. طهران: مؤسسه الإمام الرضا علیه السلام الثقافية.
۱۴. کیملیکا، ویل. (۱۳۹۶). درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر (المترجم: میثم بادامچی و محمد مباشری). طهران: نشر نگاه معاصر.
۱۵. الصدر، السید موسی. (۱۳۹۶). گام به گام با امام، مجموعه گفتارها و مصاحبه‌ها و مقالات (باهتمام یعقوب ضاهر، مترجم: نخبة من المترجمین، ج ۱۰). طهران: مؤسسه الإمام موسی الصدر الثقافية البحثية.
۱۶. مندوس، سوزان. (۱۳۹۵). بیطرفی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی (مترجم: فاطمه سادات حسینی). قم: کتاب طه.
۱۷. الموسوي الخميني، روح الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. طهران: مؤسسه إعداد و نشر تراث الإمام الخميني علیه السلام.
۱۸. موسوی، السید رضا. (۱۳۹۶). بیطرفی در نظریه سیاسی جان رالز. طهران: مؤسسه منشورات جامعة طهران.
۱۹. نیگل، تامس. (۱۳۹۹). برابری و جانبداری (المترجم: جواد حیدری). طهران: فرهنگ نشر نو.

General Principles of Western Studies Conflict of Disagreement and Confrontation between Iran and the West

Mahmoud Heidar¹

Received: 08/09/2021

Accepted: 09/12/2021



Abstract

This study seeks to explain the principles and foundations of Western studies in the arena of Iranian experience and looks at it as an exceptional event in contemporary history. According to this hypothesis, our discussion in explaining the differences between rupture and continuity between two parallel aspects of this Iranian experience is the religious metaphysical aspect based on the belief in the unseen and the socio-political aspect focusing on a collection of the presence and effectiveness of the postmodern era. However, the approach of Western analysis in the Iranian Islamic experience, due to its special feature, goes through a set of principles governing the understanding of phenomena in both political philosophy and modern sociology. The meaning of going through the prevailing principles here is not to deny or violate the principles and criteria adopted by modern reason, but to continue explaining the facts and realities that modern rationality has ignored and concealed- facts that go beyond a purely material

1. Thinker and professor of philosophy, Head of Advanced Research Center, Delta, Lebanon.
 mahmoudhaidar327@gmail.com

* Heidar, M. (2021). General Principles of Western Studies (Conflict of Disagreement and Confrontation between Iran and the West). *Journal Scientific-Specialized Bi-Annual*, 1(2), pp. 166-208.
 DOI: 10.22081/ipt.2022.63342.1005

interpretation of history. What leads us to such a claim is that the logic of causality governing the events and developments of history is not limited to the closed cave of historicism, but rather, it goes beyond that and enters horizons in which unpredictable developments and events are revealed, and at the same time are of the lineage and logic of causality. This means that there are facts that have been remained within history, and they only emerge when there is the right will to reveal them at the right time and place. The challenge of modern thought is that it confines its method to knowing what arises from the developments and twists of history, regardless of what lies at the heart of history, and is the source of its movement, renewal, and permanence.

Keywords

Metaphysics, Occultation, meta-strategic, historicism, political guardianship, strategic patience.

السياسة في مقام الميتافيزيقا (جدليات الاستغراب المتكافئ بين إيران والغرب)

محمود حيدر^١

تاريخ القبول: ٢٠٢١/١٢/٠٩

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٩/٠٨



الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى بيان أسس ومنطلقات ميتافيزيقا الاستغراب في حقل التجربة الإيرانية، وترى إليها بما هي حادث استثنائي في التاريخ المعاصر. وتأسيساً على هذه الفرضية سوف يتركز البحث على بيان مفارقات الفصل والوصل بين بعدين متوازيين في هذه التجربة، وهما: البعد الميتافيزيقي الديني المؤسس على الإيمان بالغيب، والبعد السياسي الاجتماعي بما يختزنه من حضور وفعالية في أزمنة ما بعد الحداثة. غير إن مقارنة الاستغراب في التجربة الإسلامية الإيرانية تفترض بسبب من خصوصيتها، مجاوزة طائفة من المبادئ النازمة لفهم الظواهر سواء في الفلسفة السياسية، أو في علم الاجتماع الحديث. والمقصود بالمجازة هنا، ليس نفي أو نقض ما أخذ به العقل الحديث من مبادئ ومعايير، وإنما لاستئناف بيان ما حجته العقلانية الحديثة من حقائق تتعدى التفسير المادي المحض للتاريخ. إن ما يحملنا على مثل هذا المدعى، قناعتنا أن منطق السببية الحاكم على أحداث التاريخ وتحولاته، لا يخلص في كهف التاريخانية المغلق، بل يتعداه إلى آفاق تتكشف فيها أطوار وأحداث عصية على الترقب، وتبقى

١٦٦
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ١ • العدد ٢ • الرقم المسلسل للعدد ٢ • خريف و شتاء ٢٠٢١

١. مفكر وأستاذ محاضر في الفلسفة - رئيس مركز دلتا للأبحاث المعمّقة - بيروت: لبنان.

mahmoudhaidar327@gmail.com

* حيدر، محمود. (٢٠٢١). السياسة في مقام الميتافيزيقا (جدليات الاستغراب المتكافئ بين إيران والغرب). الفكر السياسي الإسلامي، ١(٢)، صص ١٦٦-٢٠٨.
DOI: 10.22081/ipt.2022.63342.1005

في الآن عينه سلبية ومنطقها. ذاك يعني أن ثمة حقائق تمكث في تضاعيف التاريخ، ولا تظهر إلا حين تتوفر لها الإرادة المناسبة لإظهارها في اللحظة والمكان المناسبين. معضلة الفكر الحديث انه قصر منهجه على معرفة ما يظهر من تحولات التاريخ ومنعطقاته، من دون أن يلتفت إلى ما يكمن في جوهر التاريخ، ويكون باعثاً لحركته وتجده وديمومته.

الكلمات المفتاحية

ميثافيزيقا، الاستغراب، ميتاستراتيجيا، التاريخانية، الولاية السياسية، الصبر الاستراتيجي.

مقدمة

إذا كانت الانطولوجيا ممكنة فقط كفينومينولوجيا - كما تقرر فلسفات ما بعد الحداثة- فإن مثل هذا الإمكان المشروط الذي تحدث عنه الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) سوف يجد آفاقه الامتدادية في الميتافيزيقا السياسية لتجربة الثورة والدولة في إيران. فلو كان لنا من توصيف بدئي يعرب عن ماهية وهوية الثورة الإسلامية في إيران، فهو في كونها حادثاً تاريخياً مفارقاً، جرت وقائعُه على نحو استثنائي في العالم المعاصر. كانت الثورة في سبعينيات القرن العشرين منعطفاً غير محسوب في علم التوقعات سواء في تقديرات الفلسفة السياسية الليبرالية، أو في الفكر الاشتراكي اللذين كانا يتقاسمان العالم معرفياً وإيديولوجياً، بقدر ما ضُبطت تحولاته على مدى عقود طويلة. فقد ولدت الثورة الإسلامية على حين مباغتة من نظام عالمي استقرت أوضاعه على ثنائية قطبية أفلتت الأبواب على أي تجربة استقلالية تقع خارج النطاق العام لمنظومة الحداثة. فهذا النظام الذي كان منحكاً إلى ثوابت الإيديولوجيتين الليبرالية والماركسية هو في نهاية المطاف، نظام يحتدم على أرض واحدة، هي أرض الحداثة العلمانية.

١. ميتافيزيقا الاستغراب بما هي أطروحة ما بعد حداثة

لا تنوخ في هذه المنزلة من المقاربة، اتخاذ الحداثة قيمة معيارية لبيان مدى انطباقها على تجربة الثورة والدولة في إيران. فلو فعلنا هذا لوقعنا منطقياً ومعرفياً في ما يناقض المسعى. أي أننا سنعود القهقري إلى ما ينبغي مجاوزته وهو "الاستغراب السليبي"، حيث لا نقدر أن نرى إلى الغرب إلا بوصفنا صورة هزيلة عن حادثته. من أجل ذلك وجدنا أن نؤسس مقاربتنا على الفرضية التالية: - ليست الحداثة مفهوماً كلياً يقاس عليه مسار الحضارات، وإنما هي حادث تاريخي سرى في الجغرافيا الحضارية للغرب الأوروبي على امتداد خمسة

قرون خلت. وعليه لا تستوي المقارنة المعيارية مع الوضعيات الحضارية الأخرى إلا على مبدأ الإسقاط غير المنطقي. فالحدث التاريخي، هو الذي ينشئ للمفهوم محرابه في عالم الفكر، ثم يتولى التفكير إعادة تأليفه ليصير مفهوماً. ربما لهذا السبب راح الفيلسوف الألماني فرانز فون بادير (١٨٤١ - ١٧٥٦) يركز على الوقائع الحية، ويخالف الذين يقولون بضرورة النظام المعرفي الجاهز. كان رأيه "أن المصطلحات والتعاريف لا تتخذ مسارها على خط مستقيم، بل هي تشكل دائرة تروح فيها المفاهيم وتجيء على نحو التكرار والتفاعل والتجدد. ثم يخلص إلى القول: ليس المهم من أي مفهوم يمكن أن يبدأ المرء، إنما المهم هو أن توصلنا تلك المفاهيم إلى المركز.. إلى الغاية (بيشي وبادر، ٢٠١٧م).

إذن، الحداثة التي نقصدها في سياق تأصيلنا لميتافيزيقا الاستغراب، تعني كل حادث حضاري له خصوصيته واستقلاله وفعالياته في الواقع. وبناء على الفرضية المركبة يمكن ترتيب المنظومة المعرفية لميتافيزيقا الاستغراب تبعاً لخاصيتين رئيسيتين متلازمتين: خاصية ميتافيزيقية مقرونة بخاصية التدبير السياسي.

أولاً: الخاصية الميتافيزيقية

تعمل النخب الإيرانية على مختلف إجهاداتها الفكرية والأيدولوجية والسياسية على قاعده أن العالم اليورو - أميركي يتعامل مع التحول التاريخي الذي أحدثته الثورة الإسلامية بوصف كونها مضارعاً حضارياً بامتياز. وهذه الرؤية مؤسسة على ثابتة ميتا-استراتيجية هدفها إحباط أي احتمال حضاري قد يعيد قلب وتبديل صورة التقسيم الحضاري العالمي، الذي أرسى الحداثة الغربية الإستعمارية قواعده منذ أواخر القرن التاسع عشر.

لكن جوهر القضية، يكمن في الطبقات الأكثر عمقاً داخل سيرورة الاحتدام بين الثقافات والحضارات. تعييناً في الحقل الذي تتحد فيه السياسة بالغيب، والغيب بالسياسة. وبهذه المنزلة فهو احتدام فوق سياسي على نحو تحل

فيه "الميتافيزيقا" حلولاً وازناً في حقل الصراعات. فإذا كانت فلسفة ما وراء الطبيعة «الميتافيزيقا» هي الجزء العلوي من الفكر، فإن ما يقابلها في مجال العمل هو الإستراتيجية. وفي هذا المعنى فإن كل القضايا الإستراتيجية العليا سوف تفضي إلى التفكير الميتافيزيقي. وعلى ما يبين الفيلسوف الفرنسي جون غيتون (١٩٠١ - ١٩٩٩) فإن الفعل النووي كتهديد لمصير البشرية يتوقف على فعالية ميتافيزيقية بالدرجة الأولى، وليس على مؤثرات مفهوم سياسي (جون غيتون، ١٩٨٨م، ص ١١). ومن هنا أمكن الكلام على امتزاج اللحظة النووية باللمحة الحضارية وبالتالي بالبعد الميتافيزيقي. من أجل ذلك ليس من الغرابة في شيء أن يشكل الصدام حول الملف النووي بين إيران والغرب المستظل باللاهوتين اليهودي- المسيحي لحظة حضارية ودينية بامتياز.

بإزاء الخاصية الميتافيزيقية للاستغراب كما يستجليها الصدام مع الغرب كان لنا أن نقترح مفهومًا مستحدثاً أطلقنا عليه "الميتافيزيقا البعدية". وهذا المفهوم هو ما نقصد به فهم السؤال المؤسس للثورة والدولة والمجتمع في إيران. أي معرفة الأساس الديني والفلسفي والسياسي للثورة الإسلامية. فالميتافيزيقا البعدية التي نجد أصولها ومبانيها في فكر الإمام الخميني هي نظير علم الوجود في بعده الإلهي مقرونًا بعلم التدبير السياسي في المجال الحضاري.

إذا كانت "الميتافيزيقا البعدية" تُعَرِّبُ عن حضور الغيب في المبادئ المؤسّسة للثورة، فإنما للإشارة إلى مبدأ تأسيسي يكشف تهافت علم الوجود الذي دأبت عليه الفلسفة الكلاسيكية منذ اليونان إلى أزمنة ما بعد الحداثة. وهذه قضية جوهرية توجب إدراك الاختلاف المنهجي بين الرؤيتين الإسلامية والغربية بما يترتب على ذلك، النظر إلى الفلسفة الأولى بوصفها ميتافيزيقا قَبْلِيَّة قَصَرَتْ مهمتها على البحث في مظاهر الوجود. ولقد تبين لنا أن من أظهر السمات التي يمكن استخلاصها من اختبارات الميتافيزيقا القَبْلِيَّة أنها بذلت ما لا حصر له من المكابدات. اختبرت النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر في

الواقع العيني)، لكنها ستنتهي إلى استحالة الوصل بينهما. أما ذريعتها في هذا، فهي أن العقل قاصر عن مجاوزة دنيا المقولات الأرسطية العشر، ولا يتيسر له العلم بما وراء عالم الحس. أما النتيجة الكبرى المترتبة على هذا المنتهى، هي إعراض الفلسفة الأولى عن سؤال الوجود كسؤال مؤسس، واستغراقها في بحر خضمّ تلاطم فيه أسئلة الممكنات الفانية وأعراضها.

لم تقطع الفلسفة الحديثة مع أصلها الحضاري الذي انحدرت منه. وبهذا لم تكن سوى استئناف مستحدث لميراث العقل الذي وضعه السلف الإغريقي قبل عشرات القرون. من الوجهة الأنطولوجية لم يأت فلاسفة التنوير بما يجاوز ما شرّعه المعلم الأول من تعليمات. فقد أخذوا عن أرسطو خلاصات العقل المنفصل لينتوا عليها ثنائيات متناقضة: راحوا يفصلون بين الله والعالم، وبين الإيمان والعلم، وبين الدين والدولة، حتى أوقفوا الميتافيزيقا عن مهمتها العظمى ثم ليهبطوا بها إلى مجرد إثارة السؤال من دون أن ينتظروا جواباً عليه.

ما يمكن استخلاصه من أدبيات ميتافيزيقا الاستغراب ان فلاسفة الحداثة الذين أخذوا دربتهم عن الإغريق، ورثوا معضلة «الفصل الإكراهي» بين واجد الوجود والموجود الخاضع لمحسوبات العقل الحسي ومقولاته. لكن هذا الفصل لم يكن أمراً عارضاً في الأذهان، بل له امتداده وسريانه الجوهرية في ثنايا العقل الكلي لحضارة الغرب الحديث. وسيظهر الأثر البين لمعائر الميتافيزيقا في أطوارها المتأخرة في ملحمة الاحتدام بين الإيمان الديني والعقل العلمي. فقد جاءت أطروحة التناقض بين العقل والإيمان الديني كتمثيل بين على مأزق مشروع التنوير الذي افتتحته الحداثة في مقبل عمرها. وسيأتي من فضاء الغرب نفسه من يسأجل أهل الأطروحة ليُبَيَّن أن الإيمان لو كان نقيضاً للعقل لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. فالإيمان الذي يدمر العقل يدمر في المقابل نفسه ويدمر إنسانية الإنسان، إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يكون لديه هم أقصى (تيليتش، ٢٠٠٧م، ص ٥٨)، أي أن يكون شغوفاً بالله والإنسان في

آن، وذلك إلى الدرجة التي يؤول به هذا الشغف إلى تخطي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحده من يمتلك ملكة «العقل الخلاق» أي -العقل الجامع بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسانية - هو الذي يفلح بفتح منفذ للوصل الجوهرى بين الواقع الفيزيائي للإنسان وحضور المقدس في حياته. فالعقل الخلاق هو الذي يشكّل البنية المعنوية للذهن والواقع، وهو خلاف العقل بوصفه أداة تقنية بحتة. وبهذا المعنى، يصير العقل شرطاً تأسيسياً للإيمان؛ لأن الإيمان بحقيقته الواقعية هو الفعل الذي يصل العقل من خلاله إلى ما وراء ذاته، أي إلى ما بعد أنانيته التي يتجاوزها بالإيثار والعطاء والجود والغيرة.

ترنو الميتافيزيقا البعدية التي نقترحها إلى إجراء تأصيل فلسفي للفضاء المفاهيمي الديني والايديولوجي الناطم لموقعية الولي الفقيه وللنظام الجمهوري الإسلامي في إيران. ففي هذا المقام نجدنا أمام مستويين: الأول، أنطولوجي يقوم على مجاوزة محدودية العقل الأدنى الساكن في كهف المقولات.. والثاني، سياسي ويقوم على مجاوزة ما هو مألوف في قواعد الفكر الاستراتيجي الغربي. ولذا يجوز القول أن اختبارات العقل الأدنى بدت في مآلاتها ونتائجها الكبرى ذات نزعة تشاؤمية. ربما لهذا السبب لم يكن التاريخ الغربي مسيرة مظفرة نحو النور والسعادة. فلقد تخلّل ذلك التاريخ انحدار عميق نحو هواجس الطبيعة الفيزيائية وشواغلها منذ ما قبل سقراط إلى زماننا الحاضر. والحاصل، أنه كلّما ازدادت محاولة الإنسان فهم دنياه، واستغرق في تأويل إنجازاته التقنية، ازداد نسيانه ما هو جوهرى. والنظار الذين قالوا بهذا، لا يحصرون أحكامهم بتاريخ الحداثة، بل يرجعونها إلى مؤثرات الفلسفة اليونانية، حيث وُلدت الإرهافات الأولى للهرمنوطيقا الدينية. كان أفلاطون على علو مثله، العلامة الأولى الدالة على ذلك. فقد وضع موجودات العالم ضمن معايير عقلية شديدة الصرامة من أجل أن يحكم من خلالها على صدق القضايا أو بطلانها. ثم جاءت الفلسفة الحديثة والعلم النظري لكي يعزّزا هذا الميل، لتصبح العقلانية العلمية حكماً لا ينازعه

منازعٌ في فهم الوجود وحقائقه المستترة. وهكذا سينطلق مسار تاريخي مديد بلغ ذروته مع الثورة التقنية التي ستفتح أفقاً هرمنيوطيقياً سوف يتعذر معه النظر إلى الإنسان والكون بوصفهما كينونة موصولة بحقيقة التكوين. وعلى هذا النحو صار لزماً على كل من يتبغى الصواب، أن يضع كلَّ شيءٍ تحت سيطرة العقل الحسَّاب وعقلائيَّته الإنتفاعية الحادة (حيدر، ٢٠٢٠م).

الرؤية الإسلامية - كما تستظهرها الميتافيزيقا البعدية - هي نقيض الرؤية المتشائمة التي أخذت بناصية العقل الغربي الحديث لتسدَّ عليه آفاق التعرف على الحقائق الكامنة وراء الظواهر. فما هو موصولٌ بالوحي، لا يقبل التبدُّد لأنه محفوظٌ على الدوام بما يفرض عليه الكلام الإلهي من علم. عندما يستفهم أهل الميتافيزيقا البعدية عن حقائق الآيات لا يقع استفهامهم ضمن الدائرة التي اعتادها أهل الجدل، وإنما ينطلق من يقينهم بالكلام الإلهي. وهذا اليقين هو ضربٌ من الترجي لفهم الآيات وغاية المتكلم منها. والترجي هنا يؤسس لمنطق مفارق تتغير مقدماته ونتائجها عما يتبعه العقل الاستدلالي في التعرف على حقائق الموجودات. من أجل ذلك يأخذ فهم الميتافيزيقا البعدية مسلكه من داخل النص الإلهي نفسه. فالفهم هنا من الله وعن الله وبالله، وليس ثمة من رأيٍ مستقلٍ للمتلقي. والآية التي مرت معنا أشارت بوضوح إلى أن التقوى هي شرط التعلم، وهي إحدى أعظم السبل التي يستهدي بها المتقي إلى فهم الكلمة الإلهية على حقيقتها. وبهذا المعنى يتاح للذين اتقوا أن يعلمهم الله المنهج لفهم كلامه، ويجنبهم فتنة التفسير بالرأي، فيأمرهم بالصبر والدعاء كسبيل قويم لفهم الكلام من المتكلم نفسه. وهو ما يستدل عليه من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْلِبْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (سورة طه، ١١٤).

ثانياً: خاصية التدبير الميتاستراتيجي

لحضور «الميتافيزيقا البعدية» الجامعة بين الإيمان الديني والتدبير السياسي بعد

ميتاستراتيجي في الفقه السياسي لنظام الولاية. ففي هذه المنزلة تتخذ الميتاستراتيجية وضعية مخصوصة، يكون فيها الإيمان بالغيب حاضراً في أعماق الواقع. وبقدر ما يكون للميتاستراتيجية مقدمات ونتائج متعددة الآفاق، فإنها تفارق السياسة والاستراتيجية بمعناها المؤلف. وهذا عائد إلى أن الفاعلين في فضاء الميتاستراتيجية الولاية يستمدون سياستهم من الحقيقة الدينية التي تنبؤاً مكانة الاعتناء والإشراف على مجمل الشؤون المتصلة بإدارة الإحتدات الحضارية. ولأن هذه المنزلة لا تظهر إلا في دائرة الإيمان بالغيب، فإنها في الوقت عينه هي وليدة الواقع الموضوعي. لكنها تنمو وتتكمّل في إطار الالتقاء الحميم بين الإيمان الديني، والمصالح العليا للأمة. والقائد الميتاستراتيجي في هذا الحقل ينبغي أن يكون عارفاً بالله وفتيحاً وزعيماً سياسياً وفيلسوف أخلاق في الوقت نفسه. وبسبب من توفره على هذه المزايا المسددة بالتبصر والرحمانية، فإنه يعرض عن التضحية بالحقيقة على مذهب تسير الأمور، من دون أن يأتي بفائدة مجدية للخير العام". فالتبصر المسدّد بالرحمانية الإلهية يجعل الولي الفقيه وهو يرشد الدولة والمجتمع محيطاً بالعمل السياسي، وناظماً له على النحو الذي تلتقي فيه الوسائل مع الغايات على نصاب الوحدة والانسجام والتكامل. فالغاية التي تتوخاها منهجية الولاية لا تسوّغ الوسيلة، إذا كانت هذه الوسيلة غير مطابقة لسمو الغاية ومشروعيتها. وهكذا تبدو الميتاستراتيجية المؤيدة بالميتافيزيقا البعدية آخذة بركنين متلازمين لا انفصال في وحدتهما: ركن الاعتقاد بالغيب، وركن التعامل المتدبّر مع الواقع.

وبمقتضى هذين الركنين، نرانا بإزاء وصلٍ وطيد بين السياسة والحقيقة الدينية، وبمعنى أعمق بين الغيب والواقع التاريخي. وكل ذلك ضمن جدلية التفاعل الخلاق بين الفعل البشري المؤسس على الصراط، والوحي الذي يؤيّد به ويهديه فلا ينفك عنه طرفة عين. مع هذين الوصل والتفاعل، لا يعود عالم الشهادة منقطعاً عن عالم الغيب، كذلك لا يعود الاعتقاد بالعدل الإلهي المأمول مجرد مفهوم افتراضي، بل هو أمرٌ مقضيٌّ ومقدّر يفصح عن إرادة الغيب

وقوانين التاريخ في الآن عينه. ومع ان انتظار أهل الولاية الوعد الإلهي لا يتعين بلحظة زمانية تثأب على الإدراك البشري، فإنهم ينظرون إليه كحقيقة واقعية لا ريب فيها. من هذا النحو تتخذ عقيدة الانتظار مسارها الفعلي في أزمنة الإنسان؛ حيث تسلك سيقاً يصير فيه الواقع عين العقيدة، ما دام المؤمنون بنظام السنن، وبالهندسة الإلهية للتاريخ، يأخذون بالأسباب ليلبغوا بواسطتها صلاح أمرهم. وما يمنح "الميتا -ستراتيجيا" الولاية حيويته، وعقلانيته، انها بهذه السيورة تحول تدريجاً إلى حلقة أساسية في الفقه السياسي للتشيع المعاصر. ولأنها تنتظم على رباط وطيد بالغيب والحضور، فإن اعتقادها بحضارة العدل المنتظرة ليس قضية ظنية واقعة في دائرة الاحتمالات، وإنما هي حقيقة حتمية. وتبعاً لهذا الاعتقاد، تتمتع فلسفة التمهيد عن أن تكون خاضعة لتفسير مادي محض تنزل فيه المخلوقات عن ألطاف العناية الإلهية وتديراتها.

هي فلسفة لا تقبل الفراغ؛ لأنها تنبني على الوصل بين الغيب والشهادة ضمن سيرة جوهرية تقوم على التكامل بين أركانها. وهذه السيرة هي فعالية مدركة وعاقلة وبناءة، وبقدر ما تتجلى في الإرادة والفعل الإنسانيين، بقدر ما يحفزها منطقها الداخلي لتتحول إلى طاقة حيوية سارية في الزمن، ومؤيدة بالعناية والتسديد. وفي هذا المقام سيكون على الآخذين بها، أن يمهّدوا لظهورها في حركة الزمن من خلال التوفر على أسبابها وشرائطها القريبة والبعيدة. ولما كانت هندسة التاريخ كهندسة الطبيعة مستبطنة بعناية الخالق، يتبين لنا تبعاً لهذه الجدلية أن العناية الإلهية تتدخل عبر البشر أنفسهم في مسيرة الحضارات. فالله تعالى موجود في الطبيعة والتاريخ. والتاريخ البشري وكذلك التاريخ الطبيعي مظهران لوجوده. وأن عنايته تعالى مباطنة للتاريخ، ولكنها لا تسيره إلا عبر

١. محمود حيدر. العرفان في مقام التدبير السياسي. دراسة في الأسس الميتافيزيقية والمباني المعرفية للحضارة الإلهية (تحت الطبع).

الأسباب التي يتولاها الإنسان، ذلك بأن التاريخ يجري ضمن قوانين حتمية مثله في ذلك مثل العالم الطبيعي. والوحي واضح في دعوة الإنسان الى الأخذ بالأسباب كشرط لتحقيق العناية وتلقي التسديد، لأن قوانين التاريخ مباطنة في جوهرها للمخطط الإلهي. فمن يأخذ بها وفقاً لهذا المخطط أفلح بالغاية، وأما من اتخذ سبيل المغايرة والانزياح لهواه، فقد حبط مسعاه أكان فرداً أو جماعة أو أمة. وهذا ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة العنكبوت - ٤١).

٢. مرتكزات الرؤية الإيرانية لميتافيزيقا الإستغراب

اختبرت إيران ميتافيزيقاها البعدية مع الغرب كنقيض ميتافيزيقي ينطوي على محاولات لاهوتية سياسية عميقة الجذور في حضارته الحديثة. ولقد شكلت الأطروحة الأميركية التمثيل الأقصى والأشد ضراوة لهذا النقيض منذ انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٨ حتى لحظتنا المعاصرة. ولو كان لنا أن نتزع مفهوماً مشتركاً من اختبارات الاحتدام بين الميتافيزيقا الإيرانية الإسلامية واللاهوت السياسي الأمريكي، لظهرت لنا مفارقات جوهرية.

إن طريقة مواجهة الغرب كحضارة لها سماتها الخاصة المذكورة آنفاً، تختلف عن أسلوب المواجهة الذي اعتمدته الحضارات السابقة تجاه بعضها، فاليونان وإيران ومصر والهند والصين وبلاد ما بين النهرين، تحاربت في مراحل تاريخية مختلفة، إنما بأسلوب مختلف. وبشكل عام، كانت الحضارة الأدنى تسعى إلى اكتساب المعرفة من الحضارة الأرقى علمياً ومعرفياً وبني اجتماعية. المثال المحسوس في هذا السياق هو المواجهة التي جرت بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية في العصر العباسي، ونشوء حركة الترجمة من اللغات الأجنبية لا سيما اليونانية بالعربية. وما نتج عن ذلك من إيجاد الأرضية المعرفية اللازمة

لانبعاث عصر سُمِّيَ بشكل عامَّ عصرَ "الحضارة الإسلامية".

مع ذلك فإنَّ أسلوب مواجهة الحضارة الغربيَّة الحديثة لسائر الحضارات، لا سيَّما العالم الإسلاميَّ تختلف عن التوجَّهات والأساليب القديمة. فالحضارة الجديدة في الغرب ذات بنية عدوانية، ولها خطابها الخاص. هذه الحضارة على الرغم من أنَّها انبثت على المفاهيم الأدبيَّة والفلسفيَّة اليونانيَّة من ناحية، وعلى المسيحيَّة العلمانيَّة من ناحية ثانية، طرأ عليها في العصر الحديث نوعٌ من التحوُّل التاريخيِّ، أبرزُ وجوهه العدوانيَّة والسيطرة. في هذا الخطاب كلُّ ما هو غير غربيٍّ من مفاهيم ومقولات ونظريَّات، يُعدَّ غريباً، أجنبياً، منحطاً، ويتوجَّب أن يرتقي على النمط الغربيِّ، وما أشار إليه إدوارد سعيد في رائعته الاستشراق يؤكِّد هذه المقولة. إنَّه خطابٌ كلُّ بنية غير غربيَّة في داخله يجب أن تُحصَّ وتحوَّل إلى بِنى غربيَّة. وعلى هذا الأساس يجب أن يتمَّ تغريب كلِّ شيء، ليس فقط حوزات العلوم والمعرفة، بل جميع مجالات الحياة الإنسانيَّة، من أبسط أنماط السلوك الإنسانيِّ وصولاً إلى البنى الاجتماعيَّة والسياسيَّة الكبرى.

هنا يجدر بنا أن نطرح السؤال التالي: هل بالإمكان استخدام الأساليب والطرق التقليديَّة نفسها التي اعتمدتها الحضارات السابقة في مواجهة هذه الحضارة؟ بمنظار هذا البحث، المواجهة بالطرق القديمة قاصرة وعاجزة عن المحافظة على الحضارات غير الغربيَّة، وفوق ذلك، ستؤدِّي إلى القضاء على مكونات هذه الحضارات، وإذابتها في الحضارة الغربيَّة. لقد وقف الغرب بما يحمل من صفات، أبرزها عدوانيَّته، في مواجهة الشرق، لا سيَّما العالم الإسلاميِّ، وأبرز ميادين المواجهة في هذا الخضمَّ هو الإسلام (كالاته سادتي)، (٢٠١٥م، ص ٢١٨).

إنَّ المواجهة بين الشرق والغرب كما أشرنا من قبل مواجهةٌ بين إيديولوجيَّتين أو رؤيَّتين إلى العالم. يرى افتخار زادة "أنَّ التناقض بين الشرق والغرب هو في الأصل تناقضٌ بين فطرتين وبين إيديولوجيَّتين، وبين ثقافتين وفكرين، وأخيراً

وليس آخرًا، إنّ غاية الكمال لدى كلّ منهما مضادّة لغاية الكمال لدى الآخر". على هذا الأساس هنالك تضادٌّ بنيوي بين الشرق والغرب على جميع الأصعدة المتعلقة بعلم الوجود، والمرتبطة بماهية الواقع، وماهية الإنسان، والهدف من الخلق، وما إلى ذلك. وقد أكّد عددٌ كبير من المحقّقين على أوجه التناقض المبدئية بين الإسلام والغرب على صعيد كلّ من علم الوجود وعلم المعرفة، وعلم القيم، وعلم الإناسة (كالاته ساداتي، ٢٠١٥م، ص ٢١٦).

ولو نحن عدنا إلى استقراء التنظيرات التأسيسية للثورة سوف نرى أن الجمهورية الإسلامية حسب مؤسسها كينونة مستقلة ومفارقة لنظام الاستقطاب الدولي. فهي كما يقول الإمام الخميني "لا شرقية ولا غربية". وهذا ليس مجرد شعار إيديولوجي غرضه تحشيد قوى الشعب وحسب، وإنّما كان يختزن دلالات ورؤى بعيد المدى سوف تظهر وقائعها على امتداد عقود من تاريخ إيران الحديثة. ذاك يعني في العمق ان هذه الجمهورية المفارقة افتتحت زمنًا مستحدثًا في النظام العالمي وبات معه الإسلام حاضراً بفعالية في موازينه وميادينه الفكرية والإيديولوجية والثقافية والسياسية.

لعل ما يجعل النقاش حول الاستغراب الإيراني باعثاً على العناية الخاصة من جانب المشتغلين في حلقات التفكير، هو المنزلة التي تموضعت فيها الثورة الإسلامية كصدمة لحركة الحداثة. في مجمل مبانيها الفكرية والإيديولوجية والسياسية. فإذا كان العقل الغربي قد ابتنى تقديراته على الانفصال المحتوم بين مبادئ الثورة وضرورات البناء البيروقراطي لمؤسسات الدولة والنظام السياسي، فقد دلّت الوقائع على تهافت مثل هذه التقديرات في التجربة الإيرانية. فبعد أكثر من أربعة عقود بدا واضحاً كيف أخذت سيرورة الوصل والمفارقة بين الثورة والدولة سبيلها إلى تشكل نموذجها الخاص. فالدولة هي الثورة، والثورة هي الدولة، ولكن على أرض التمايز لا الانفصال. وإذا تسري هذه الوضعية على هذا النحو، فلا نعود بإزاء مشهدية عارضة وإنّما مسارات جوهرية تجد تحققاتها

الواقعية ضمن (paradigm) (بارادايغم) متعدد الاضلاع: - ميتافيزيقي وإيماني وايدولوجي.

تترتب تنظيرات النخب الفكرية الإيرانية على منازل مختلفة في مجال تأصيل نظرية معرفة لعلم الاستغراب. ولعل من أهم سمات هذه التنظيرات انها تتعقد على الجملة حول الاستغراب النقدي بوصفه إطاراً مقترحاً يعرب عن هوية فكرية ومعرفية ناقدة للغرب ومناهضة لإيديولوجيته الآيلة إلى الاستتباع والسيطرة. الاستغراب النقدي -حسب القائلين به في إيران- هو الأساس المعرفي لمقاومة تنصدي لما هو أبعد وأعمق من الهيمنة السياسية والاقتصادية، أي للأسس والمرتكزات الكبرى لعلم الوجود في الغرب. وهذا يعود إلى - متاخمة أصحاب هذه الرؤية - منطقة خلاف جوهرية بين الإسلام والغرب. في العديد من المقولات: منها تعريف الواقع وقوامه، وتعريف الإنسان والهدف من خلقه، وغير ذلك. وهذه الفروقات والخلافات غير موجودة بين الحضارات الأخرى والغرب، وهي إن وجدت ففي الحد الأدنى. وإذا كانت مقاومة الدول غير الإسلامية للغرب محصورة بالمحافظة على مصالحها الاقتصادية، أو الدفاع عن هويتها الثقافية، فإن مقاومة الإسلام الإيراني للغرب تتعدى ذلك لتأخذ بعداً إيمانياً وإيديولوجياً وقيماً. وعلى هذا الأساس، لا يقتصر التناقض هنا على عدم الاعتراف بالقيم الغربية الأساسية، وإنما يذهب أيضاً وأساسياً على نقضها بنويًا. من هذا المنطلق بالذات ثمة ما يقترب من الإجماع بين النخب الإيرانية على النظر إلى الاستغراب النقدي بوصفه جزءاً من هويتها الفكرية والمعرفية. ومن الواضح كما بينّ هؤلاء أنّ الاستغراب النقدي سيُتيح للعالم الإسلامي فرصة جديدة. ذلك بأنه سيُعرف لنا ماهية الغرب، وعلومه، لا سيما علم الوجود وعلم المعرفة. وعليه فإن الاستغراب النقدي - عند أصحاب هذا الرأي - مفهوم مختلف عن الاستشراق. فهو، من قبل أن يكون عملاً عدائياً، هو عملٌ دفاعيٌ بشكل عام من أجل المحافظة على الهوية الحضارية. وهذا الأمر يعود إلى ثلاثة أسباب: الأول-

١٧٩
الفكر السياسي الإسلامي

السياسة في مقام الميتافيزيقا (جدليات الاستغراب المتكافئ بين إيران والغرب)

ان الغرب هو موضوع وظاهرة عدائية. والثاني، ان الشرق عرف الغرب من موضع دولي، وأما الثالث فهو سبب منهجي ويفيد بأن أرضية الاستغراب النقدي الإسلامي، تختلف عن أرضية الاستشراق. فمعرفة الغرب تحتاج إلى معرفة أبعاده كلها ومن بينها الاستشراق. مع ذلك يجب أن يفصل الاستغراب النقدي من حيث كونه مبنياً على مفاهيم قيمية خاصة، عن أرضية الاستشراق ذات المفاهيم القيمية الخاصة بها (العدوانية الغربية، مثلة بثقافة السيطرة والإخضاع) (كلاته ساداتي، ٢٠١٥م، ص ٢١٨).

ومن مجمل النقاشات الجارية بصدد المرتكزات المنهجية لعلم الاستغراب النقدي يمكن استخلاص مجموعة من الحقول المعرفية في هذا الصدد: أولاً: حقل فهم الغرب. ويقوم على استقراء إبستمولوجي تاريخي للمكونات التأسيسية للحضارة الاستعمارية الحديثة وآليات نشوئها وتطورها منذ نهاية العصر الوسيط الى ما عرف بعصري التنوير والنهضة ناهيك عن الحداثة بأحقابها وتطوراتها المختلفة.

ثانياً: حقل نقد الغرب، ويدرس الآثار الفكرية والمعرفية للتيارات والمدارس والمناهج التي أطلقت مسار النقد في ميادين الفلسفة وعلم الاجتماع واللاهوت والفكر السياسي.

ثالثاً: حقل الاستشراق (أو علم تعريف الغرب للشرق). وهو حقل مفصلي في دراسة الغرب، ويهدف الى إعادة قراءة الاستشراق في معارفه وأبحاثه وظروف نشأته وبيان مقاصده المعرفية وتوظيفاته الإيديولوجية قديماً وحديثاً.

رابعاً: حقل الاستغراب السلبي، وغايته نقد ظاهرة التبعية الفكرية من خلال دراسة أعمال الباحثين والمفكرين والأكاديميين في العالمين العربي والإسلامي، ممن تماهوا مع المنهج الإستشراقي وأنتجوا منظومات تفكير انتهت الى كونها نسخة محلية عن صياغات العقل الغربي الكولونيالي للشرق.

خامساً: حقل التنظير، وغايته توليد المفاهيم الأفكار والنظريات من داخل

الحقول التي يتشكل منها النظام المعرفي لعلم الاستغراب (حيدر، ٢٠١٩م، طبعة أولى، ص ٨).

من البين أن شريحة وازنة من النخب الأكاديمية والفكرية في إيران شرعت بالتنظير لعلم الاستغراب النقدي، غير أن نظرية معرفة بصده لا يبدو أنها وجدت سبيلها إلى الإنجاز. وهذا بديهي لأن الاستغراب هو مصطلح مستحدث لا تزال أركانه النظرية والمعرفية في طور التشكل. وفي عالم المفاهيم يصبح الكلام على «مصطلح الاستغراب» أكثر تعقيداً. ومرجع الأمر إلى فرادته وخصوصيته، وإلى حداثة دخوله مجال المداولة في الفكر الإسلامي والمشرقي المعاصر. ربما لهذه الدواعي لم يتحول هذا المصطلح بعد إلى مفهوم، وبالتالي إلى منظومة معرفية. ذلك على الرغم من المجهودات الوازنة التي بذلها مفكرون عرب ومسلمون من أجل تظهير علم معاصر يعنى بمعرفة الغرب وفهمه ومعاينته بالملاحظة والنقد، ويكون بالتالي نظيراً كفوءاً لعلم الاستشراق. فلكي يتخذ المصطلح مكانته كواحد من مفاتيح المعرفة في العالم الإسلامي، وجب أن تتوفر له بيئات راعية، ونخب مدركة، ومؤسسات ذات آفاق إحيائية، في إطار مشروع حضاري متكامل.

لكن واقع الحال اليوم، يفيد بأن ثمة بيئات مترامية الأطراف من هذه النخب لم تفارق مبالغتات الحداثة الغربية ان على صعيد إعادة إنتاج المفاهيم أو في فضاء تكنولوجيا المعرفة. وتلك حالة سارية لا تزال تُعربُ عن نفسها في المجتمعات المشرقية والإسلامية بوجهٍ شتى:

- وجهٍ يتماهى مع الحداثة ومنجزاتها تماهياً تاماً لا محل فيه لمساءلة أو نقد.
- ووجهٍ تنحصر محاولاته داخل منظومات أيديولوجية وطنية أو قومية أو دينية، إلا أنها تبقى محكومة بتصورات ودوغمائية واحكام انفعالية حيال المركزية الامبريالية للغرب.

- وجه ثالثٍ يأتينا على صورة محاولات ووعود واحتمالات، ثم لا يلبث ان يظهر لنا بعد زمن، قصور أصحابها المحاولات، وعدم قدرتها على بلورة مناهج تفكير

تستهدي بها أجيال الأمة لحل مشكلاتها الحضارية (حيدر، ٢٠١٩م، طبعة أولى، ص ١٥).
إذا كان «الاستغراب» يعني «علم معرفة الغرب»، فمن أولى مقتضياته السعي
الى تظهير فهم الغرب من خلال التعرف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية
والأيديولوجية، وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة. وعليه تقوم دراسة الاستغراب
على خمس ضرورات:

١- ضرورة تاريخية، أوجبتها التحولات الحضارية التي حدثت في مستهل القرن
الحادي والعشرين. حيث بدا بوضوح لا يقبل الريب، أن حضور الإسلام عقيدة
وثقافة وقيماً أخلاقية لم يعد في نهايات القرن المنصرم مجرد حالة افتراضية، وانما هو
حضور له فاعلية استثنائية في رسم الاتجاهات الاساسية لراهن الحضارة الانسانية
ومستقبلها.

٢- ضرورة توحيدية، ويفترضها التشطّي الذي يعصف بالبلاد والمجتمعات
الاسلامية ويجعل نُخبها ومثقفها ومكوّناتها الاجتماعية، أشبه بمستوطنات مغلقة.
وتبعاً لهذا التشطّي وكحاصل له، تنحدر هموم الأمة الى المراتب الدنيا من
اهتماماتها.

٣- ضرورة تنظيرية، ونبأت من الحاجة الى استيلاد مفاهيم ونظريات
ومعارف من شأنها تحفيز منتديات التفكير، وتنمية حركة النقاش والسجال
والنقد.. والى ذلك كذلك، الحاجة الى تسييل حركة الفكر العالمي من خلال
التعريب والترجمة والنقد، وعلى نحو يسهم في تفعيل مشتغلات الفكر العربي
الإسلامي المعاصر وإقامتها على نصاب الحيوية والجدة.

٤- ضرورة معرفية، وتنطلق من أهمية لمنطقة جاذبية تتداول فيها نخب
المجتمعات الغربية والاسلامية الأفكار والمعارف، وتمتد عبرها خطوط التواصل
والتعرف في ما بينها.

٥- ضرورة نقدية: إن ما يستحسنا على تفعيل النقد بوجهيه (الذاتي والآخري)
أي نقد الذات بالتوازي مع نقد الآخر الغربي أمران:

الأول: هو وجوب تفكيك اللبس الذي تراكم في الوعي الإسلامي على امتداد أجيال من المتاخمة والاحتدام مع مواريث الحداثة الغربية بوجهيها المعرفي والكولونيالي. في سياق هذه المهمة يحدونا الأمل إلى بلورة نظرية معرفة ترسي قواعد فهم جديدة للأسس والتصورات التي يقوم عليها العقل الغربي، وهو الأمر الذي يفتح باب الإجابة على التساؤل عما لو تيسر لنا ان نكوّن فهماً صائباً عن غربٍ أنتج شتى أنواع الفنون والقيم والأفكار، وجاءنا في الوقت عينه بما لا حصر له من صنوف العنف والغزو والحروب المستدامة.

الثاني: جلاء حقيقة ان لمعارف الغرب حواضن في المجتمعات العربية والإسلامية نتلقى تلك المعارف وترعاها، ثم لتعيد إنتاجها على النحو الذي يريده لها العقل الغربي نفسه. بيان ذلك أن هذا الأخير، يجد لدى نخب تاريخية واسعة في مجتمعاتنا من يتماهى معه في خطبته ومنطقه، أو أن يمثل إلى معارفه المستحدثة. هذا حال من جاز أن يُنظر إليهم وهم على نصاب «الاستغراب السليبي». فما نعينه بهذا النوع من الاستغراب، هو ناتج تفاعل مرّكب بين دهشة العربي المسلم بحداثة الغرب ومنجزاتها من جهة، وطريقة تعامله معها من جهة أخرى. فبنتيجة هذا التركيب على الإجمال، بدا هذا «المستغرب» في حالة استلاب وتبعية لمنظومة الغرب وخصوصياتها، وتالياً كامتداد محلي لها. اما حاصل الأمر، فكان أدنى الى استيطان معرفي لا يفتأ يستعيد أسئلة الغرب وأجوبته على نحو الاذعان والتسليم. ولسنا نغالي لو قلنا أن الاستغراب السليبي الذي نقصده لوصف احوال شطر وازن من مثقفي العالم الاسلامي، هو فكر انتجته الدهشة، ووسّعت الترجمة، ورستته الهيمنة، ثم لترتضيه نخب وازنة من مجتمعاتنا فتتخذها سبيلاً لفهم ذاتها وفهم غيرها، فضلاً عن فهم العالم من حولها في الآن عينه (حيدر، ٢٠١٩م، طبعة أولى، ص ١٥).

تتمحور دراسة الغرب حول الاستغراب على الأهداف التالية:

الأول: التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال

مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وعبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق تظهيرها للمفاهيم والأفكار والمشكلات التي يشهدها مطلع القرن الحادي والعشرين.

الثاني: التعرف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الحقائق وتبديد الأوهام التي استحلت التفكير المشرقي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

الثالث: المتاخمة النقدية لقيم الغرب. وهي على ثلاثة أوجه:
الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا الإسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته وخصوصاً لجهة ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون من الرواد والمعاصرين حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحويلات التي تحدث فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

الوجه الثالث: نقد النخب الإسلامية للغرب، انطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ والتعادل والكلمة السواء.

الهدف الرابع: وضع منظومة معرفية تفضي الى تسييل المعارف والمفاهيم الإسلامية ضمن تعرفٍ خلّاق لا تشوبه التباسات ثقافة الاستشراق وعيوبها. وما من ريب في أن الداعي الى هذا التعرف تجاوز الانسداد الحضاري الذي لا نزال نعيش تداعياته وآثاره على امتداد خمسة قرون خلت من ولادة الحداثة. كما تستهدف هذه المنظومة اجتياز الموانع التاريخية التي تركها مسار الحداثة الغربية عندما أنشأ الاستغراب الإسلامي على هدي كلماته ورواه من دون ان يُحلّ فيه ما هو بناء في نهضته وحداثته. فكانت الحصيلة ان بلغ به الحال القابل حداً صار فيه مستغرباً كل ما له صلة بعالم المفاهيم والأفكار والابتكار.. ولأن الاستغراب المذموم بهذا المعنى والمسار، صار الوجه الآخر للاستشراق، فقد أضاعت الانتلجنسيا الإسلامية ماهيتها وهويتها وسمتها الخاص، فإذا هي مستلبة أو قاصرة،

بل وغير قادرة على إنتاج فهم مطابق لروح الزمن الذي تعبره، لا في مواجهة نفسها ولا في مواجهة الآخر.^١

٣. ميتافيزيقا الاستغراب سؤال ما بعد الحداثة

يشهد ميدان تحريك سؤال ما بعد الحداثة نقاشاً واسعاً بين النخب الفكرية والدينية في إيران. وثمة من يذهب إلى التساؤل عن الكيفية التي استطاع المشروع الإيراني الإسلامي من خلالها، التأثير في منطق النظام الدولي الأحادي، ووضع التحديات أمام الفلسفة السياسية الغربية ونموذجها المهيمن في هذا المجال. وإذا كانت مسألة الديمقراطية وتنظيم الحياة السياسية تقع في مقدّم مباني ومرتكزات الحداثة، فإن فكرة «الديمقراطية الدينية» في إيران ومسألة التوفيق بين «الجمهورية» و«الإسلامية» شكلتا معاً مشروعاً تنظيرياً غير مسبوق ضمن دائرة التصنيف التقليدي المتبع في عالم الفلسفة السياسية. أصحاب هذه الفكرة يذهبون إلى بيان علاقتها الوطيدة ومشروعية النظام السياسي الجديدة، من خلال تقسيم حق الحاكمية إلى قسمين: مساو وغير مساو، بين الله والشعب. وبعبارة أخرى يقصدون الحيلولة دون وضع مفهومي «الجمهورية» و«الإسلامية» في موازاة بعضهما، حتى لا يتم اللجوء بعد ذلك إلى عقد نوع من المصالحة الاضطرارية والبراغماتية أو الواقعية بينهما. وعلى هذا الأساس يرون أن حق الشعب هو فرع منبثق عن حق الله، وأنّ الجمهورية قالب وإطار لإعمال حاكمية الله وتنجيزها، على نحو لا يمكن معه تفرغ مفهومي الجمهورية والديمقراطية من مضامينهما وأهدافهما الإسلامية، أو فصلهما عن المشروعية الدينية، حتى لا يصار بعد ذلك إلى تصوير الأمر وكأنّ ثمة مواجهة بين هذين المفهومين وبين الدين.

١. أنظر افتتاحية العدد الأول من فصلية الاستغراب تحت عنوان: "لماذا الاستغراب؟" - خريف ٢٠١٥.

فالديمقراطية الإسلامية - بحسب هذا التنظير - تنطوي على المزايا الإيجابية التي تحملها الديمقراطية دون أن تبث بالأمراض التي ابتليت بها الديمقراطية الغربية، وهذه المزايا هي: حق الانتخاب للشعب، الرقابة على الحكّام، الأخذ بنظر الاعتبار رضا العامة، القبول بمبدأ الانتقال السلمي غير العنيف للسلطة (رحيم بور أزغدي، ٢٠٠٦م).

صحيح أن هناك في أوساط الغرب الإيديولوجي من لا ينفك يرى إلى التجربة الإسلامية الإيرانية بوصف كونها تنتمي إلى الوجه السلي للظاهرة الأصولية الإسلامية المعاصرة. لكن كثيرين من المفكرين الغربيين المعاصرين من يرى عكس ذلك، ولا ينظر إلى الظاهرة الدينية السياسية في العالم الإسلامي، والتي تندرج الثورة ودولة الثورة في إيران في طليعتها، على أنها مجرد تقليد موروث من الماضي، وإنما هي حالة متحركة وفاعلة في صميم الزمن العالمي الجديد. وهي بهذه المنزلة ظاهرة تنتمي إلى ما بعد الحداثة كما يقول المفكر الإنكليزي كورتز، ودليله على قوله بأن هذه الظاهرة هي نتيجة طبيعية لردّ الفعل الأيديولوجي الحتمي على إخفاق عملية التحديث الغربية (حيدر، ١٩٩٧م).

ثمة في الغرب اليوم من يخالف ما يذهب إليه التوظيف الأيديولوجي الذي يحكم على الإسلام السياسي بأصنافه المختلفة «الأصولي، والسلفي، والاعتدالي»، بأنه إسلام معاد للحداثة والعصر والمستقبل. وحين يجري النقاش داخل مراكز الأبحاث المستقبلات في أميركا وأوروبا، غالباً ما يقال أنه لا يجوز فهم الأشكال الراهنة للأصولية الإسلامية على أنها نوع من العودة إلى صيغ وقيم اجتماعية غابرة، حتى من منظور الممارسين، أي من الأصوليين أنفسهم. ولا يتأخر نقاد كثر من العاملين في حقل إنتاج الأفكار في الغرب عن نقد وسائل الإعلام التي تخطئ حين تجعل من عبارة «الأصولية» مادة تختزل مختلف التشكيلات الاجتماعية المنضوية تحت ذلك الاسم، وتشير حصراً إلى الأصولية الإسلامية، التي يجري اختزال تعقيدها، هي الأخرى، إلى تعصب ديني إرهابي متشدد لا

يعرف معنى التسامح. لكن المسألة لا نتوقف عند وسائل الإعلام التي هي أداة تعبير لسلطة القرار الأيديولوجي والإستراتيجي في الغرب. فهذه السلطة تواصل إنتاج وصناعة مناخات ثقافية ترى إلى كل ظاهرة إسلامية ممانعة أياً كانت خلفياتها وممارستها ومواقعها بوصفها تجسيداً لمعاداة الحداثة. وبوصفها قوى ساعية بدأب نحو قلب مسار عملية التحديث الاجتماعي رأساً على عقب. وكذلك بما هي قوة إرجاعية تعمل على تحقيق الانفصال عن تيارات الحداثة العالمية المتدفقة على إعادة تركيب عالم ينتمي إلى زمن ما قبل الحداثة. ومن هذا المنظور بالذات تنظر الأيديو- إستراتيجيا الحاكمة في الغرب إلى الثورة والدولة في إيران على أنها ثورة مضادة تبعث الروح في نظام قديم (pierrs-emmanuel dauzat, 2005).

في مقابل هذا التوصيف السلبي للثورة الإسلامية في إيران وللإسلام عموماً، أو لما يمكن تسميته بـ «إسلام الميدان» ثمة من النخب في الغرب من يرى إلى الصورة بطريقة مغيرة. وتبلغ هذه النظرة مستوى من النظر يفضي إلى أن من غير الممكن أن يتم فهم مشروع الأصوليات، بوصفه مشروعاً ينتمي إلى ما قبل الحداثة، بل باعتباره مشروعاً عائداً لما بعد الحداثة. ويلاحظ أصحاب هذه الرؤية أنه لا بد من رؤية «ما بعد حداثة الأصولية» بالدرجة الأولى من خلال رفضها للحداثة في كونها سلاحاً ضد الهيمنة اليورو- أميركية. ففي سياق التقاليد الإسلامية تعتبر الأصولية حالة «ما بعد حداثة» بمقدار ما ترفض تراث الحداثة الإسلامية الذي كانت الحداثة بالنسبة إليه ذوباناً مبالغاً به في البوتقة اليورو- أميركية أو خضوعاً كاملاً لها.

في خريف عام ١٩٧٨م، سافر الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤) إلى إيران لصالح صحيفة «أخبار المساء» «Corriere della sera» الإيطالية ليكتب عن المظاهرات الشعبية المتزايدة ضد نظام محمد رضا بهلوي. ولم يكن فوكو المعروف بتحليلاته النظرية للاتجاهات الأوروبية نحو الجنون والمستشفيات والسجون يعرف إلا القليل- باعترافه هو- عن التاريخ الفارسي أو الإسلامي، كما

أنه لم يعمل كصحفي من قبل، إلا أنه أجاب لما سُئل عن سبب رحلته إلى إيران بعد أسابيع من انتصار الثورة بالقول: «لا بدّ أن تتواجد حينما تولد الأفكار»^١.

هذه القراءة لواحد من أبرز فلاسفة الغرب في القرن العشرين، لم تكن في ذلك الوقت مجرد توصيف لمشهد عارض، إنما هي تفصح عن واحد من أبرز مستويات اشتغال عقل الغرب على رؤية حراك الإسلام وإسهامه في تشكيل نظام القيم العالمي. بل أن ثمة من يقول كلاماً تبدو معادلته مثيرة للإشكال والتأمل حين يقرر، أنه إذا كانت الحداثة تعني السعي لاكتساب تعليم الغرب وتكنولوجياه في خلال الإندفاع الأولى من مرحلة ما بعد الكولونيالية «الاستعمار التقليدي»، فإن من شأن ما بعد الحداثة أن يعني عودة إلى القيم الإسلامية التقليدية ورفضاً للحداثة. وهكذا فمن المؤكد أن شرائح قوية من المسلمين كانت «معادية للغرب» بمعنى من المعاني منذ بدايات الاستعمار، غير أن ما هو جديد في صحو الأصولية الراهنة ليس في الحقيقة إلا رفض القوى المنبثقة في ظل النظام الإمبراطوري الجديد. ونستطيع تبعاً لهذا المنظور، أن نعتبر الثورة الإيرانية - كما يقول ناقدو ليبرالية ما بعد الحداثة - بمقدار ما كانت أولى ثورات ما بعد الحداثة (القبانجي، ٢٠١١م، ص ٣٥٥).

٤. جدلية العقلانية والحقانية في ميتافيزيقا الاستغراب

ما من ريب ان الوصل الذي تجريه الميتافيزيقا البعدية بين الغيب والواقع تمنح الميتاستراتيجية أفق المطابقة والتلاؤم بين الواقعية واليقينية والعقلانية. فالرؤية الإسلامية هي رؤية واقعية، بمعنى أننا لا نشك في أن هناك وجوداً للعالم خارج

١. راجع آراء ميشيل فوكو حول الثورة في إيران في العديد من الكتابات التي صدرت بالفرنسية وترجمت إلى العربية، منها كتاب فوكو صحافياً.

ذواتنا، فكما لانشك في وجود أنفسنا كذلك لا نشك في وجود العالم الخارجي. هذه هي الحقيقة الأولى التي تعتمدها الرؤية الإسلامية، وهي التي تجعل الفلسفة الإسلامية فلسفة واقعية؛ بمعنى أنها تؤمن بوجود واقع خارجي للكون. وهي تتعامل مع هذه الحقيقة باعتبارها ثابتة بالبداهة والضرورة بما لا يحتاج الى جدل وبرهان، وإن كان ثمة جدل وبرهان فهو من شأن الفلسفة واهتمامات الفلاسفة، وعليهم أن يبرهنوا على ذلك - إن شأؤوا - سواء بالطريقة الأرسطية التي اعتبرت الوجود الخارجي للأشياء أحد الأوليات العقلية وهي (المحسوسات)، أم بطريقة الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر فأنا موجود)، أو بالطريقة الاستقرائية التجريبية كما هو الاتجاه العلمي لإثبات الحقائق. وفي كل الأحوال، فإن الرؤية الإسلامية تتعامل مع الكون كحقيقة خارجية قائمة بالاستقلال عن ذاتنا، فالوجود موجود بلا شك، ونحن موجودون بلا شك أيضاً (القبانجي، ٢٠١١م، ص ٣٥٥). وإلى واقعيته المنبئية على عروة وثقى بين الغيبي والشهودي تسعى الميتافيزيقا البعدية إلى تظهير يقينها بالوجود. ما يعني ان (الرؤية) الإسلامية يقينية، بمعنى أن ثبوت الوجود الخارجي في الواقع خارج ذاتنا هو حقيقة ثابتة باليقين والقطع، لا يخالجه شيء من الشك واللاأدرية، كما أنها ليست فلسفة نسبية بمعنى أن ثبوت هذه الحقيقة هو ثبوت في الواقع الخارجي لا يختلف بين هذا وذاك؛ لأنه لا يتزعزع واقعيته من ذاتنا بل من وجوده الخارجي المستقل عنا. واذن، فلا شيء في الغائية الإلهية بدون قانون وهدف «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (سورة القمر، ٤٩)، ولا شيء بدون حكمة وهدف، «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا...» (سورة ص، ٢٧)، «مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ...» (سورة الدخان، ٣٩).

وهكذا تتموضع الغائية والهدفية بحسب الرؤية الإسلامية، في مقابل العبثية والعدمية، وسواء استطاع الإنسان أن يعرف ما هي تلك الغاية أم لم يستطع، فإن ذلك لا يؤثر على وجود الغاية نفسها، لطالما يعتقد الإنسان بوجود أهداف

وغايات في عمل معيّن؛ لكنه ربما يجهل ذلك الهدف وتلك الغاية. وحينما نتحدث عن الغاية والهدف فإننا لا نقصد أكثر من الحكمة والتناسق في الخلق، من دون أن يكون هناك اجبة يبتغيها الخالق من وراء هذا الخلق (الطباطبائي، ١٩٩٣م، ج ٢، ص ٦٣) وهذا هو الفرق بين غاياتنا والتي هي تحقيق لحاجات معينة عندنا، وبين الغاية لدى الله تعالى (الطباطبائي، ١٤٢١م، ج ٢، المقالة التاسعة).

وحين تنظر الميتافيزيقا البعدية إلى حركة العالم فإنها تراه بعين التعقل والحقانية. ومن هذا الوجه ثمة من يذهب إلى تظهير مرتكزين للحقانية المتدبرة في المشروع الاحيائي الإسلامي. وهما: «المشروعية» و«الفاعلية».

وهذان المرتكزان يدخلان في عمق التنظير الإيراني للميتافيزيقا الاستغرافية حيث تجري متاخمة الغرب الحضاري معرفياً ونقدياً كمقدمة ضرورية لتظهير البديل الإسلامي.

وفي ما يبدو على أنه حجة على الذين قرروا أن الفكر السياسي «الفلسفي»، توقف منذ زمن بعيد في إيران، وفي سائر البلاد الإسلامية، يرى البروفسور محمد جواد لاريجاني أن لا قيامة، لإجتماع سياسي، لا تسدده قاعدة فلسفية، (عقلية)، متينة للنظام، والمجتمع؛ ولذا سنرى أن جلّ عناصر البحث، ستركز على وجوب هذا الفكر، وتلك القاعدة (لاريجاني، ٢٠٠١م، ص ٤٢).

في هذا الجانب يلاحظ لاريجاني أن مفهوم «العمل السياسي» من أهم المفاهيم في الفلسفة السياسية، التي لم يهتم بها جيداً سوى المفكرين الكبار، أمثال: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو من القدامى، وبعدهم «هايدغر» (Martin Heidegger) و«ياسبرز» (Karl Jaspers)، و«سارتر» (Jean- Paul Sartre)، و«غادامار» (Guorg Gadamar)، و«هايرمان» (Jurgen Habermas). وفي ضرب من المؤلفات الإيجابية يقول المؤلف: «إن الأهم أن هذا الموضوع قد جاء مراراً، وتكراراً بشكل بديع على ألسنة الأئمة الأطهار» (لاريجاني، ٢٠٠١م، ص ٨٤). وبهذه النظرة يمكن القول: إننا دائماً نرى ثلاث مدن معمورة في بلاد الفلسفة وهي: الحكمة الأولى «الميتافيزيقا»،

والمعرفة، والسياسة (لاريجاني، ٢٠٠١م، ص ٥٧). وعلى هذه الأرض يأخذ الفيلسفي السياسي سبيله نحو تشكيل قاعدتي المشروعية، والفاعلية. وبناءً على الأجوبة المطابقة لهما نعين القواعد الصلبة للحكومة الإسلامية في حاضرها، ومقبلها. فلقد بدأ واضحاً أن إنتصار الحركة الإسلامية في إيران أخرج الفكر السياسي، مثلما أخرج الفلسفة أيضاً، من مجرد البحث الأكاديمي إلى العالم الموضوعي. وليس أدل على هذا من الحيوية المشهودة للنخب الإسلامية في إتجاهاتها، وتياراتها المختلفة. حيث تشكّل حركية علم الكلام الجديد، جوهر النشاط التواصل في جدل الفيلسفي- السياسي.

الهاجس الذي يحكم أطروحات كهذه هو التنظير المستأنف لتفعيل حلقات التفكير حول الحركة الإسلامية المعاصرة، والحكومة الإسلامية التي تحكم إيران اليوم تحت رعاية ولاية الفقيه. ولعل ما يضاعف من أهمية هذا الاتجاه التنظيري هودخوله الفعلي إلى ميدان الاستغراب النقدي، فهو يرى أن الحكومة الإسلامية مدرسة سياسية، متكاملة في مقابل الديمقراطية الليبرالية والماركسية، وأن للحكومة الإسلامية وجهتين مهمتين جداً هما: المشروعية، والفاعلية. فعندما تُطرح مسألة الحكومة الإسلامية، وَجَبَ التساؤل أولاً عن أساس مشروعيتها وثانياً: عن أساس فاعليتها؟ (لاريجاني، ٢٠٠١م، ص ٥٨). وما من شك أن هذا التساؤل المركب حول المشروعية والفاعلية ينطوي على إدراك حقيقة أن المشروع الإسلامي كما تقدمه التجربة التاريخية للثورة والدولة في إيران ليس مجرد خطاب إيديولوجي وإنما ينطوي على تكامل وانسجام بين أركانه ومبانيه. وهي كلها قضايا تبدأ من الفلسفة، والميتافيزيقا نزولاً إلى جملة القضايا النظرية، والعلمية الكبرى المتعلقة بالإجتماعين الديني والسياسي في صلتهما الضرورية بالتحوّلات المعرفية، والقيّمية على الصعيد العالمي (لاريجاني، ٢٠٠١م، ص ١١).

هذه الرؤية لميتافيزيقا الاستغراب لا تنأى من قيم الحداثة على سبيل القطيعة المطلقة معها، وإنما تعمل على احتوائها وتجاوزها على قاعدة التأسيس لحداثة

إسلامية من طراز مختلف. فالمجتمع الإسلامي يمكن أن يكون حديثاً على أساس المفهوم المتطور للحدثة. وبناءً على هذا، تسعى إيران الإسلامية للوصول إلى «ما بعد الحدثة» دفعة واحدة. ولهذا المسعى حسب ثلاثة أركان ممكنة التحصيل؛ وهي الركن المعلوماتي، والركن العلمي، والركن الفلسفي (الميتافيزيقي). أما إواليات المطابقة، وهي أساس السؤال المزمّن حول إمكان تلاؤم المجتمعات الدينية- الإسلامية تحديداً. مع الحدثة، فهي الحقل الذي يشهد على السجال المحتوم بين النخب المختلفة في إيران، والمجتمعات الإسلامية الأخرى. وهكذا فإن الاتجاه الاستغرابي الإيراني لا يرفض المنجز الغربي بل يحاول أن ينشئ ضرباً من المصالحة اخلاقة بين العقلانية. سنجده في التصريح بوجود بما هي تعبير غربي عن ذكاء العقل الأدنى وإنجازاته العلمية في الغرب، مع مفهوم «الحقانية» كفهوم أعلى لميتافيزيقا الولاية.

وعليه فإن «العقلانية»، و«الحقانية» - بحسب الوجهة المشار إليها في التنظير الإسلامي الإيراني- هما معياران، يمكن بمساعدتهما اختبار «الحدثة» وبيان ماهيتها (...). العقلانية تستوجب أن يكون لنا تصور للوضع الحقيقي أقرب إلى الواقع. لكنها برأيه، قد تؤدي بالفرد إلى أن يرى الإنسان نوعاً آخر من الحيوانات، ذا نتائج كثيرة. ولا يعتقد بأن الوجود معنى خاصاً. فمن الممكن في مثل تلك الحالة أن تقوم عقلانيته ببعض المحاسبات، وتقول: إن حظه في الخلاص والنجاح قليل جداً، وإنه في الحقيقة واقع في طريق مسدود؛ لذلك قد يفكر بالانتحار خلاصاً من هذه الصعوبات. أما «الحقانية» إلى جانب العقلانية. وهي على الأغلب من سنخها على ما نظن، فبإمكانها ملء منطقة الفراغ، التي عانى الإنسان الغربي منها طويلاً. فالفرد (الإنسان) في «الحقانية» يرى نفسه دائماً في ضيافة الكرم الإلهي. ويؤمن بأن الله حافظه في كل لحظة. ودعاؤه على الدوام: «لا تكلفني إلى نفسي طرفه عين أبداً». يمكن لهذا الفرد أن يشعر في مثل تلك الظروف، والصعوبات بأن الله إنما يختبره في هذا الظرف؛ لذلك فهو يرى

عالمًا، وأفقًا واسعين أمامه بدل الطريق المسدود، الذي يراه الأول (لاريجاني، ٢٠٠١م، ص ٢١٠).

بدأت الرؤية الإيرانية في تعاطيها مع الحملة الغربية / الأميركية حيال مشروعها النووي السلمي، متسقة مع الرؤية الإجمالية لمنزلتها الميتا-ستراتيجية في إطار المشروع الحضاري الإيراني الإسلامي العام. وفي وقائع، ومفاعيل، وخلفيات المواقف ما يكشف مغزى المقاصد التي تدفع بقوة نحو تشدد الغرب والولايات المتحدة الأميركية حيال الملف النووي. في هذا الخصوص يقول الخبراء الإيرانيون أن سلوك السياسة الخارجية لأميركا يظهر أن واشنطن عملت في شكل منفرد في كافة النزاعات السابقة من أجل تأمين التفوق الأميركي. وهناك أمثلة كثيرة ابتداءً من أفغانستان والبوسنة وكوسوفو إلى العراق. ولسوء الحظ، فإن النظرية الأحادية الجانب للولايات المتحدة أضحت ذات صلة بشرعية وأفعال الدول، وقد عبر وزير خارجية أميركا عن هذه الصلة عندما أشار إلى حق إيران في امتلاك التكنولوجيا النووية، غير أن إيران - حسب مدعاه - لا تمتلك الشرعية لتنفيذ هذا الحق إلى أن الموقف الأميركي هذا هو أبرز مثال على سياسة الهيمنة الحديثة. وثمة يقين لدى القيادة الإيرانية أنه في ظل نظام الهيمنة اتبعت الولايات المتحدة سياسة ثابتة بمنع إيران من التحول إلى قوة رئيسية من جهة وإلى قوة إقليمية من جهة أخرى.

من هذا المنظار، فإن أي محاولة من جانب إيران لزيادة قوتها القومية سينجم عنها عواقب سلبية على موقع أميركا السياسي والاستراتيجي في الشرق الأوسط. إن مثل هذه المواجهة بين الولايات المتحدة وإيران تعكس حقيقة أن لدى إيران القدرة لكي تصبح موازنًا إقليميًا يمتلك خصائص تزج التفوق الأميركي. من هنا، تتمسك واشنطن بسياسة منع الدول غير السائرة في ركبها من امتلاك وسائل القوة، تلك الدول التي تختار تحديد مجالاتها السياسية والأمنية الخاصة بها. ويبدو في هذا السياق أن الهدف النهائي في الشرق الأوسط هو التأكد من عدم إمكانية

تشكل قوى مماثلة لقوة إسرائيل. ذلك أن تعاضم قوة إيران خارج المظلة الأميركية سيرفع من الأكلاف التي تدفعها واشنطن، كما أن هذا التعاضم سيقوّض هدف أميركا في تطبيق نظرية تغيير النظام في إيران. وتأسيساً على مبدأ التناظر المتكافئ مع الغرب يجمع الميثاستراتيجيون الإيرانيون على إن الجمهورية الإسلامية لا تُدار طبقاً للرغبات والأولويات الأميركية، أو تبعاً لمنطق الأمركة، وإنما سعياً نحو منطق جديد للحياة الاجتماعية (أنظر: لاريجاني، ٢٠٠٦) التفرد أصبح اليوم هو الأساس الأيديولوجي للمحافظين الجدد الأميركيين وكذلك للنخبة الحاكمة في الغرب الكولونيالي. بهذا المعنى يمكن فهم حقيقة تفكير الفيلسوف الألماني هايدغر الذي يؤكد وجود ثلاث حيويات سياسية يمكن تصورها كأشكال نهائية للحدثة: الأمركة، والماركسية، والنازية. وحسب رأي هايدغر فإن الأشكال الثلاثة هذه هي تنويعات مختلفة للعدمية، ومن منظار ميتافيزيقي، فإن هذه الأشكال المختلفة هي الشيء ذاته. إنها سلطة الدولة الديكتاتورية على المجال الخاص حيث المظاهر التكنولوجية تسيطر على المظاهر الروحية. علاوة على ذلك، يبين هايدغر أن الأمركة ليست الليبرالية والديمقراطية، وإنما هي شكل من الوضعية المنطقية التي تسيطر على الحياة الإنسانية عبر الإقتصاد والصناعة. ولهذا السبب أصبح الإنسان «متشرداً». ويضيف لاريجاني عارضاً إلى رؤية هايدغر في هذا الميدان فينقل عنه قوله إن التكنولوجيا جلبت للجنس البشري التشرد وفقدان الاتجاه، وهذه سمة للتكنولوجيا الغربية. ورغم أن هايدغر يمتدح التكنولوجيا ويعتبرها قدر الإنسان التاريخي، إلا أنه يعتقد بأن تناسب المجتمعات الشرقية مع التكنولوجيا الغربية يكمن في جوهرها الإنساني. أي أن على الشرقيين تبني التكنولوجيا بنظرتهم الإنسانية، وأن يقولوا نعم للتكنولوجيا بعد أن يقولوا لا للتشرد. ينبغي عليهم أن يركزوا على الكرامة الإنسانية أولاً، وأن لا يؤخذوا كثيراً بجاذبية التكنولوجيا. هذا هو طريق الجمهورية الإسلامية في إيران وهو الطريق الذي يفضي إلى المقاربة التي تسعى لمقاربة الغرب انطلاقاً من انتماء وعاطفة إسلاميتين (لاريجاني، ٢٠٠٦م).

٥. الجمهورية الإسلامية في ميتاستراتيجيا المكان

يُنظر إلى الإحتدام مع الولايات المتحدة الأميركية وحلفائها الاقليميين وامتداداته، كقَدَرٍ لا راد له من جانب القيادة الإيرانية فضلاً عن قطاع وازن من المفكرين والعلماء. وإذا كانت وتأثر هذا الإحتدام قد بلغت ذروتها بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١م، فقد ظَهَرَ للإيرانيين أن بلادهم دخلت في مسار جيو-ستراتيجي جديد، وخصوصاً، بعد احتلال أفغانستان والعراق وامتلاء أرض الخليج ومياهه بالجيوش والأساطيل. تلقاء هذا التحول سيدخل الأمن القومي الإيراني ضمن دائرة الخطر الكبرى، ما وضع إيران أمام استحقال السعي إلى حفر مسار معاكس من المواجهة. حيث كان عليها أن تفيد من مجمل القدرات الوطنية، ومن الشروط الجديدة التي ترتبت على إخفاقات المشروع الأميركي الغربي في الشرق الأوسط.

ما كان لنا أن نستخدم مصطلح الجيو-ستراتيجيا في معرض الكلام على حالة إيران لولا أنه يدخل دخولاً بيناً في الوضعية التي بلغتها اليوم. فإيران هي دولة أمة بالمعنى الكلاسيكي المتفق عليه لمفهوم الدولة/ الأمة. وهي اليوم تتجاوز كونها جيوبوليتيكا تنحصر فعاليات القدرة فيها داخل قلعها المغلقة. ذلك أنها صارت - بحكم تحولات مدوية حصلت على صعيد شبه "القارة الآسيواوسطية" - شأناً أساسياً من شؤون العالم. وهي بذلك تكتسب بحق مصطلح الجيو-ستراتيجيا الذي يفرض نفسه ضمن الحالات التي يتعلق الأمر فيها بمنازعات بين دول أو بين قوى سياسية تعتبر نفسها متعادلة. وهكذا فإن غزو الكويت مثلاً، وحرب عراق صدام حسين على إيران.. والحرب الباردة حيناً والحارة أحياناً التي يديرها الأميركيون وحلفاؤهم على إيران من المديين الخليجيين والشرق أوسطيين، إنما يدخل في نطاق الحراك الجيوستراتيجي. وبالمقابل يشير مصطلح جيو-ستراتيجيا في بعض الصراعات إلى أهمية المعطيات الجغرافية التي تعتبر حينئذٍ كرهانات كبرى.

إذا كانت إيران تنصرف على قاعدة كونها أحرزت بالفعل موقعية جيوسياسية، فإنما تنطلق من ثقافة سياسية دينية ذات طابع وقائي ودفاعي. وهو ما يؤكد عليه القادة الإيرانيون في كل مناسبة يتصل الأمر فيها بالسجال الدائر حول بلدهم. لذلك فإن سعي إيران لامتلاك القوة لا يعني - بحسب هذا التأكيد- إضعاف دول إقليمية أخرى، أو تهديد أي بلد. وامتلاك إيران للقوة له صلة- برأي قادتها- بالموهبة الطبيعية لدى الإيرانيين بطريقة جديدة كلياً. هي طريقة إسلامية في الحياة وفي منطق إيران الجيوبوليتيكي والجيو-اقتصادي. وحسب هذا المنطق المختلف، فمن الممكن أن لا تتسم مفردات اللغة السياسية الإيرانية اليوم مع مفردات الولايات المتحدة. "لكن مقاصدنا وغاياتنا هي خدمة الإيرانيين والتمسك بطموحاتهم وبسيادتهم الوطنية (لاريجاني، ٢٠٠٥م).

ولأن الخطاب الجيو-ستراتيجي غالباً ما يجري توظيفه في حمى المساجلات وإصدار الأحكام، فإن الرؤية المقابلة لا ترى في استخدام القدرة الجيوستراتيجية من جانب إيران عملاً دفاعياً، بل توسعياً للنفوذ وإخضاعاً للخيّز المعادي. وهو ما ذهب إليه الباحثان في المعهد الملكي للشؤون الدولية في لندن، روبرت لويس وكليمر سبنسر. لقد وجدا في سياق بحثهما المشترك بعنوان «عوامل القوة الجيوستراتيجية لإيران» أن اهتمامات السياسة الخارجية الإيرانية متمحورة حول القضايا التالية:

- الهيمنة الإقليمية وخاصة الاقتصادية والثقافية داخل دائرة نفوذها.
- توسيع دائرة نفوذها الإقليمية
- المحافظة على الاستقرار الإقليمي
- رؤية العراق موحداً من دون أن يكون قادراً على تشكيل تهديد عسكري لها.
- استيعاب الولايات المتحدة. رغم أن هناك غموضاً حول كيفية التعامل معها.
- في كل هذه المجالات المذكورة يشكل النفوذ الإيراني- برأي لويس وسبنسر- تهديداً استراتيجياً لدول الجوار الخليجي. ومع تفاقم المسألة النووية وصراع

إسرائيل مع جيرانها، فإن تهديداً وجودياً لنفوذ الولايات المتحدة وهيمنتها على هذه المنطقة الحيوية بدأ ينمو ويتوسع (لويس وسبنسر، ٢٠٠٧م).
على أي حال فإن الإحتدام في الفضاء الجيوستراتيجي غالباً ما يتركز على تيسير تحقيق القرارات الإستراتيجية المتخذة. وإيران ليست بمنأى من هذا الفهم، سواء حين يتعلق الأمر بميادين الحروب الباردة في أفغانستان والعراق والصراع العربي الإسرائيلي، أو في ما يعني التدافع المفتوح حول البرنامج النووي.

٦. الجيوستراتيجيا في ميتافيزيقا الاستغراب

هنا يحضرنا السؤال البديهي التالي: كيف يتصرف الإيرانيون تبعاً لوضعيتهم الجيوستراتيجية؟

١٩٧
الفكر السياسي الإسلامي

السياسة في مقام الميتافيزيقا (جدليات الاستغراب المتكافئ بين إيران والغرب)

إذا كانت طبيعة جغرافية أي بلد تحمله على منحى خاص من السلوك السياسي يناسب تلك الجغرافيا، ففي تجربة الجمهورية الإسلامية الإيرانية ما يقدم مثلاً فريداً لهذه القاعدة. فلقد تحول حضور إيران إلى ظاهرة جيو-ستراتيجية ذات تأثير فعلي على دول ومجتمعات الجوار في العالمين العربي والتركي ووسط آسيا. وعلى مدى ثلاثة عقود سينشأ من الآثار السياسية والثقافية والأمنية ما يجعل المحيطين الإقليمي والدولي مشبعاً بقابليات التفاعل والاستجابة والتأثر مع تطورات البيئة الداخلية.

من الضروري التذكير، بأن السياسات الخارجية لأي دولة تنطلق مما هو مختزن في تكوينها الداخلي. وعلى سبيل التمثيل، فإنه كلما ضعفت القوة الوطنية للبلاد، حسب المقاييس الدولية، كلما تضاعف تأثيرها بالتيارات الدولية، وعلى العكس من ذلك، فكلما كبر حجمها ومساحتها وقوتها الوطنية كلما كان تأثيرها وتأثيرها أكثر تعقيداً. وللوقوف على مفهوم تأثير النظم الداخلية في السياسة الخارجية يمكن الإشارة إلى ثلاثة متغيرات:

أ) الثقافة السياسية المكونة...

ب) الماهية الاجتماعية والفكرية والطبقية للعناصر الرئيسية (أصحاب النفوذ والثروة)؛

ج) الأهداف والإستراتيجيات العريضة.

حسب المشتغلين بالتحليل الإستراتيجي لأوضاع دولية معقدة وشديدة الحساسية كإيران، يعد المتغير (ج) أي الأهداف والإستراتيجيات بمثابة تحصيل حاصل للمتغيرين (أ و ب). وبعبارة أخرى، إذا استخرجنا الأهداف العريضة لبلد ما، فإننا نكون قد فهمنا في الحقيقة، الثقافة السياسية المكونة والتركيبية الفكرية الطبقية لنخبها. وهكذا فإن نتيجة السلوك وردود الفعل، ونظام الخوافز للشعب هي أمور موجودة في ثقافته السياسية. ذلك يعني أن الماهية الفكرية للنخبة هي التي تقود المجتمع، وتحدد وجهته. على حين أن قادة المجتمع يمثلون عصاره سلوكه الإجتماعي والسياسي، ولذا فإن من البديهي ألا الجمهورية الإسلامية الإيرانية مستثناة من هذه القاعدة (سريع القلم، ٢٠٠٢م، ص ١٥٠).

في مقام التمثيل تبعاً للقاعدة المذكورة، سوف نلاحظ الكيفيات التي تشكلت من خلالها العوامل المكونة للوضع الجيوستراتيجية لإيران. فالأهداف الواسعة للجمهورية الإسلامية الإيرانية ذات جذور تمتد الى عمق التراث السياسي والثقافي للثورة الإسلامية: وهي الجذور التي أدت إلى انتصار الثورة، وتحولت إلى مبادئ وهيكلية يمكن منها استنباط أهداف السياسة الخارجية. واستناداً إلى الدستور والأداء الإيرانيين يمكن تقسيم الأهداف العريضة إلى ثلاثة أقسام:

١. النمو والتوسعة الإقتصادية، والحفاظ على وحدة الأراضي والسيادة القومية.
٢. الدفاع عن المسلمين والثورات التحريرية، ومعاداة إسرائيل ومخاصمة الغرب وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية.

٣. إقامة مجتمع إسلامي قائم على أسس شيعية (سريع القلم، ٢٠٠٢م).

ورغم ما يبدو في الظاهر من تبين في مقام الجمع بين الأهداف الثلاثة، حيث لكل منها سياقه وآلياته وأنساقه الخاصة، وهو ما يحصل عادةً في الدول التقليدية،

فقد تمكنت القيادة الإيرانية من وضعها ضمن وعاء واحد. ودلت سلوكات النخبة السياسية والأيدولوجية الحاكمة على قدرتها في استيعاب هذه الأهداف وإدارة التعقيدات التي واجهت تطبيقها. وقد يكون هذا الجمع مع ما ترتب عليه من أثمان، سياسية وأمنية واقتصادية وتنوية باهظة، هو أحد أبرز المفارقات التي ستعزز من الحضور الإيراني منذ قيام الجمهورية الإسلامية وإلى اليوم. لعل أحد الأسباب الواجبة في المفارقات التي أشرنا إليها، هو أن لمفهوم الإستقلال السياسي، وعقيدة التحرر الإقتصادي والإجتماعي جذوراً وطنية وعقيدية* عميقة، وأن هذا المفهوم سيدوم لسنين عديدة قادمة، في الوقت الذي يبذل الإيرانيون الجهود البينة لموازنة التفاعل مع العالم، ومحاولة إغناء بناء الثقة داخل البلاد مع مرور الزمن (Sariolghalam, 2003).

١٩٩

الفكر السياسي الإسلامي

سحابة العقود التي انصرفت على قيام الجمهورية الإسلامية انعقدت صلات وصل وطيدة بين موقعية الجغرافيا وموقعية السياسة. هذا الإنعقاد هو الذي سيولد ما يسميه فقهاء الجيوبوليتيك بـ "حساسية المدى". وهو شعور يعكس وعي النخب المقررة لسياسات الدولة والمجتمع بأهمية وحيوية المكان الذي ينشطون فيه.

وعلى ما تُبنى عليه مقاصد سياسات الجغرافيا فإن البعد الأكثر جوهرية في العملية الجيوستراتيجية يُمكث في واقع أن الدولة التي تكتسب هذه الصفة تتحول إلى كائن حي. ذلك أن دولة تتحرك في نطاق جيواستراتيجي، هي تلك التي أفلحت في جعل مداها الجغرافي فاعلاً في السياسات الإقليمية والدولية ومؤثراً في اتجاهاتها. ولكن ذلك يتوقف في المقام الأول، على وعي النخب الفاعلة في تلك الدولة، لأهمية المدى، وإدراك ما تحتزنه موقعية الأرض التي تديرها في إطار الإحتدامات المحيطة بها.

يبين عالم الجغرافيا الألماني فريدريك راتسيل (١٨٤٤-١٩٠٤) في دراسته المرجعية (الأنثروبوجغرافيا) "Antropogeographie"، أن التربة (الأرض) هي

المعطى المؤسس والوطيد الذي تدور حوله مصالح الشعوب. ويذهب أبعد من ذلك ليلاحظ أن حركة التاريخ محددة مسبقاً بالتربة والأرض. وتلي ذلك نتيجة ثانية يستخلصها راتسيل على أساس مبدأ التطور، وهي أن الدولة كائن حي، إلا أنه كائن متجذر في التربة. فالدولة - عنده - تتكون من السطح الأرضي، ومن البعد المساحي، ومن وعي الشعب لهما معاً. وعلى هذا ينعكس في الدولة المعطى الجغرافي الموضوعي، والوعي الذاتي القومي العام لهذا المعطى، والذي يتم التعبير عنه في السياسة. ويرى راتسيل أن الدولة "الطبيعية" هي تلك التي تجمع بصفة عضوية بين الكميات المتغيرة للأمة: الجغرافية والديموغرافية والأثوثقافية" (دوغين، ٢٠٠٤م، ص ٧٨).

يؤسس الإيرانيون سياستهم الخارجية على قاعدة إدراكاتهم للعروة الوثقى بين الأرض التي هم عليها والسياسة التي يمارسونها. أي أنهم يدركون الحيوية الجيو- استراتيجية للهضبة الإيرانية ومنزلتها بين الدول المجاورة وعلى صعيد العالم. لذلك لم يكن من لا شيء أن يوصف الموقع الجغرافي لإيران بـ"المنتصف الذهبي" الذي يتوسط آسيا وأوروبا. وبوقوعها على بحر قزوين والخليج تعد إيران المكان الذي تتقاطع فيه كل خطوط المواصلات، بما فيها البحرية، سواء من الشمال إلى الجنوب، أو من الغرب إلى الشرق بالنسبة للقارة الأوروآسيوية.

ثم إن المكانة الجغرافية لإيران في مجاورتها وسط قارة أوراسيا، وكونها على إتصال بين مصدرين غنيين بالطاقة، أي الخليج وبحر قزوين، تعد مكانة بارزة في حركة التعامل بين القوى الكبرى. لذلك كانت إيران دوماً بلداً عالمياً يؤثر فيه أي تغيير في النظام الدولي ويمس مصيره. نخلال نظام القطبين في القرن العشرين، شكّل الشرق الأوسط عمدة ذلك النظام، وكانت إيران محور التوازن في منطقة الشرق الأوسط، وأظهرت التحولات خلال العقود المنصرمة أن إيران باتت ممراً جيواستراتيجياً للمنطقة والعالم بسبب مكانتها الجيوبوليتيكية. ذلك يعني في الحسابات الدولية وعلاقات القوى فاعلية هذه المكانة إلى الحد الذي لا يمكن

الإستغناء عنها لا في قضايا الأمن الإقتصادي ولا في شؤون الحرب والسلام. لدى القيادة الإيرانية شعور حقيقي بمكانة جغرافيته القومية وأنه لا بديل منها، وبالتالي لن تكون مهمشة في أي نظام عالمي.

مع انهيار الإتحاد السوفياتي وغياب إحدى القوى الأساسية لنظام القطبين، ظهر إلى الشمال من إيران نظام جديد يضم في داخله أشكالاً من التنافس والتحديات والحروب الداخلية والمناطقية. واقتضت الضرورات الجيوبوليتيكية لإيران في هذا الوضع الجديد أن تكون جزءاً من النظامين التابعين، أي الخليج وآسيا الوسطى والقوقاز. ولعل نظرة فاحصة إلى موقع إيران بين بحر قزوين والخليج، وكهزمة وصل بين خمسة عشر بلداً تحوي ما يقارب خمسمائة مليون نسمة، تظهر الأهمية الجيو-اقتصادية لإيران كنقطة مركزية لمخزون طاقة العالم. بل وأكثر من ذلك كهزمة وصل بين سوق آسيا الوسطى وسوق الخليج، حيث يتشكل ثالث سوق عالمية بعد الأطلسي والباسيفيك. على أن عضوية إيران في النظامين المذكورين، وخاصة في منظومة الخليج، وتشكيلها نقطة إلتقاء مع المنظومة الدولية يفتحان أمامها المجالات والفرص من ناحية، ويوجدان في الوقت نفسه الكثير من العوائق.

ومع ذلك فقد استطاعت إيران في ظل مكانتها المناطقية والعالمية، وخصوصيتها الجيوبوليتيكية أن تدافع عن سيادتها ووحدة أراضيها، رغم الحصار الأميركي الواسع، ومحاولة بعض القوى الكبرى أن تفرض عليها عزلة سياسية واقتصادية. كما استطاعت أن تكسب ثقة الدول الإسلامية، رغم الحرب النفسية الشديدة، وأن تكون أحد أهم مصدري النفط في منظمة "أوبك"، ولاعباً ثقافياً فاعلاً في العالم، وبالتالي أن تكون داعية المجتمع المدني في شرق أوسط متوتر (آسايش زراج، ٢٠٠٥م).

ذلك يعكس بطبيعة الحال، المرونة البيئية في تفكير النخب الإيرانية الحاكمة حيث استطاعت على مدى الحقبة المنصرمة من الجمع بين ثوابت النظام الدينية

والايدولوجية وتحولات الظروف السياسية الدولية.

بصرف النظر عن طبيعة السياسات المتحركة التي يفترضها شكل السلطة بعد كل انتخابات رئاسية في إيران، يبقى هناك أربع خصائص دائمة ثابتة في السياسة الخارجية الإيرانية؛ ولذا لا مناص لأية حكومة في إيران من ملاحظتها في سياق رسمها لسياستها والعمل بها. وهذه الخصائص الأربع هي:

✓ منطق جيوبوليتيك إيران؛

✓ وجود إيران وسط منطقة تحوي ٨٠ في المئة من مخزوني النفط والغاز في العالم؛

✓ حساسية الإيرانيين القوية تجاه سيادتهم الوطنية؛

✓ الهيكلة المعقدة والقائمة على أساس فهم الإيرانيين الذاتي لهويتهم الثقافية (آسايش زراح، ٢٠٠٥م).

ويلاحظ باحثون ومؤرخون إيرانيون أن أحد أبرز التحديات التي تواجهها سياسة إيران الخارجية يتمثل في حقيقة تاريخية مؤداها أن كل النهضات الاجتماعية والدينية والتنويرية المعادية للاستعمار والاستبداد طوال القرنين الماضيين كانت تتمحور حول "فكرة السيادة الوطنية". كما تتعلق أيضاً بمزاج وطني عام قوامه "الميل نحو تحقيق فكرة "إدارة بلدنا بأيدينا".

الملاحظة الأخرى التي يظهرها بعض العاملين في حقل التفكير الإستراتيجي في إيران، تقول أن كل إيراني يريد أن يكون إيرانياً بوعيه الذاتي، وأن يكون متديناً في الوقت نفسه، وكذلك أن يقتبس من إيجابيات الثقافة الغربية. فالإيراني يريد عادة أن يكون خليطاً من هذه النماذج الثلاثة، ولا تستطيع الحكومات المختلفة أن تفرض على مواطنيها الإيرانيين هوية ثقافية مصطنعة. ولهذا السبب فشلت بالكامل محاولات النظام البهلوي في القضاء على الجانب الديني في شخصية الإيرانيين. على أن أكبر نتاج قطفه المجتمع الإيراني في ظل الثورة الإسلامية، أن الإيرانيين حالياً هم الذين يتخذون قراراتهم بأنفسهم، وأن سياساتهم المتخذة محلية

المنشأ مئة في المئة. وذلك على الرغم من أن تداعيات العولمة قد تركت أثارها في البرامج القومية لإدارة الدول (آسايش زراج، ٢٠٠٥م) ومنها إيران بطبيعة الحال. في السياق نفسه يحيل عدد من الباحثين الإيرانيين منشأ الواقعية في إدارة الإيرانيين تعقيداتهم السياسية إلى ما يسمونه بـ"العقلانية الإسلامية". تشكل الحجر الأساس لحكومات إيران وسياساتها الخارجية. فدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية يتناول في مقدمته (المواد ١٥٢-١٥٥) أسس السياسة الخارجية الإيرانية، وهي مستقاة من مجموعتي قيم، الأولى، "القيم الإسلامية" والثانية، المعايير القيمية المدنية المقبولة عالمياً. وعلى هذا الأساس، فإن أجهزة السياسة الخارجية الإيرانية تلتزم أداء الأعمال المستندة إلى "العقلانية الإسلامية" وعبر "الإمكانات الديمقراطية" المتاحة و"أطر التعامل الدولي" (آسايش زراج، ٢٠٠٥م).

٢٠٣

الفكر السياسي الإسلامي

السياسة في مقام المينافيزيقا (جدليات الاستغراب المتكافئ بين إيران والغرب)

مع انتصار الثورة الإسلامية راح يتوسع الاهتمام المعرفي بالحدثة الغربية بوصفه تحدياً حضارياً في المجالين المعرفي والنقدي. أما المسألة المثيرة للجدل في هذا التحدي الجديد فهي عدم وجود خلاف حول كون المسألة المحورية والارتكازية لجميع المصلحين والمفكرين ممن يهتم بالشأن الغربي - منذ بداية المواجهة مع الغرب الحداثوي - هي السعي إلى فهمه. لكن المشكلة الكبرى التي كانت تواجهها الدراسات الغربية هي وضعها الجديد الذي يتضمن نفوذاً وانتشاراً استعمارياً للحدثة في الشرق ولا سيما في إيران، وهوما روج له تحت مسمى العلم، مع أنه لم يكن سوى دراسات غربية لا أكثر. وبعيداً عن ما تحدث عنه الأفراد حول الحدثة ضمن المجتمع على مدى تاريخ طويل من المواجهة مع الغرب، وما كُتب عنه منذ حوالي مئة عام خلت، فقد أمست الدراسات الغربية عملية مستمرة للبحث والتعليم المتبع لدينا، ولا سيما بعد تأسيس الجامعات والمراكز العلمية (كتشويان نيان، ٢٠١٦م، ص ١٢).

في التجربة التاريخية للغرب لم تغب حضورية اللاهوت اليهودي والمسيحي عن مشاغل النخب التي تولت قيادة هذه التجربة. لقد لاحظ الفيلسوف الألماني

لودفيغ فيورباخ هذه السمة في مقالته المعروفة «ضرورة إصلاح الفلسفة» معتبراً أن عصور الإنسانية لا تتميز إلا بتغيرات دينية، ولا تكون الحركة التاريخية أساسية إلا إذا كانت جذورها متأصلة في قلوب البشر. وسلاحظ استطراداً أن فيورباخ، مثلما فعل من جاء قبله، كهيجل وكانط وسواهم، لم يروا إلى القلب إلا بوصفه المكان الأخير للمعرفة، وإلى النظر إليه ليس كصورة من صور الدين وإنما جوهر الدين وعينه.

خلاصة البحث

يمكن القول إن اللحظة الراهنة وما ترتب عليها من احتمالات تشكيل نقطة الذروة في ميتافيزيقا الاستغراب. والمسألة المهمة هنا هي أن هذه الاحتمالات تنمو وتتطور في لحظة تحول حاسمة بلغت فيه الميتاستراتيجيا الإيرانية مرتبة متقدمة من الحضور في الفضاء العالمي الما بعد حداثي:

وعلى قاعدة تلاحم الإيمان الديني والإيديولوجيا الثورية والفكر السياسي، والعقيدة، والاستراتيجيات السياسية، أفلح الطور الميتا- استراتيجي الإيراني الإسلامي في الجمع بين عوامل القدرة ووحدة القرار، وتحقيق الإجماع القومي. وفي الممارسة السياسية التي أطلقها وسددها مثل هذا «الجمع» كان ثمة عاملان يؤسسان لهذه الممارسة: العامل الأول: يقوم على عقلانية توظيف الوقت عبر تدابير تفاوضية لا محل فيها للضوضاء والمواقف الانفعالية. أما العامل الثاني: فهو مبني على عقلانية الاعتصام بالصبر الاستراتيجي في مقاومة الحصار الغربي، وتحقيق الاكتفاء الذاتي في مجال الأمن والسياسة والاقتصاد.

مع تضافر هذين العاملين استطاعت أن الميتا- استراتيجيا الإيرانية استطاعت القبض على عامل الزمن قبضاً مرناً، فلم تفصل بين دبلوماسية التفاصيل واستراتيجيات الأمن القومي. بل راحت تقيم لكل تفصيل وزناً ما، سواء كان ذلك على خط الهجوم والتقدم، أو على خط الدفاع السليبي. وكما يقال فإن وظيفة

الفكر تتضاعف عندما تبلغ الأوضاع حافة الهاوية بين السلام والحرب. وفي النهاية فإن التمييز بين الوسائل المقبولة والممنوعة في الحرب يفترض درجة قصوى من الحكمة. ذلك أن علم الأخلاق - كما يقول باسكال - يتغير تغيراً كبيراً وفق الإيمان بخلود الروح أو فنائها. خلاصة ما نذهب إليه في تأصيل ميتافيزيقا الاستغراب يتمثل بحاضرة الأطروحة الإسلامية الإيرانية في قلب الحداثة العالمية المعاصرة. وهو حضور لا يقتصر فقط على الجانب الميتاستراتيجي في ملفات الحرب والسياسة والاقتصاد، وإنما في تفعيل الأسئلة الكبرى التي تعصف بالحضارة الإنسانية المعاصرة.

٢٠٥

الفكر السياسي الإسلامي

السياسة في مقام الميتافيزيقا (جدليات الاستغراب المتكافئ بين إيران والغرب)

المصادر

* القرآن الكريم

١. كلاته ساداتي، أحمد. (٢٠١٥م). نحن وسحر ميداس - العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي (ترجمة" د. دلال عباس)، مجلة الاستغراب، العدد الأول، السنة الاولى، صص ٢١٨- ٢٣٨

٢. آسايش زراج، محمد جواد. (٢٠٠٥م). سياسة إيران الخارجية حيال جيرانها. فصلية إيران والعرب، السنة الثالثة، العدد ١٤.

٣. أنظر افتتاحية العدد الأول من فصلية "الاستغراب" تحت عنوان: "لماذا الاستغراب؟..." - خريف ٢٠١٥.

٤. إيف لاكوست- الجيوبوليتيك والجيوستراتيكا- مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق- سلسلة مقالات معربة رقم (١)، ص ١١. نقلاً عن: strategie N0.50 2eme trimestre 1991

٥. بيتشي، رولاند؛ فون بادر، فرانز. (٢٠١٧م). ناقد العقلانية الملحدة (ترجمة: طارق عسيلي). فصلية الاستغراب، العدد ٧، صص ٢٨٢- ٢٩٤

٦. تيليتش، بول. (٢٠٠٧م). بواعث الإيمان (ترجمة: سعد الغانمي). بيروت: دار الجمل.

٧. جان، غيتون. (١٩٨٨م). الفكر والحرب. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

٨. حيدر محمود. (١٩٩٧م). قيامة الإيديولوجيا، مجلة الشاهد.

٩. حيدر، محمود. (٢٠١٩). علم الاستغراب - تصورات أولية في المفهوم والمصطلح. (مقدمة لكتاب "تجارب استغرابية طبعة أولى). بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية.

٢٠٦
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ١ * العدد ٢ * الرقم المسلسل للعدد ٢ * خريف وشتاء ٢٠٢١

١٠. حيدر، محمود. (٢٠٢٠م). نقد هرمنيوطيقا العقل الأدنى. فصلية "الاستغراب،

العدد التاسع عشر، صص ١٢-٧

١١. حيدر، محمود. (تحت الطبع). العرفان في مقام التدبير السياسي، دراسة في الأسس

المتافيزيقية والمباني المعرفية للحضارة الإلهية.

١٢. دوغين، ألكسندر. (٢٠٠٤م). أسس الجيوبوليتيكا، مستقبل روسيا الجيوبوليتيكي

(ترجمة وتقديم: عماد حاتم، الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

١٣. رحيم بور أرغدي، حسن. (١٢/٠٦/٢٠٠٦م). أطروحات الديمقراطية الدينية

في فكرة الإمام الخميني - محاضرة أُلقيت في المستشارية الثقافية الإيرانية في بيروت.

١٤. سريع القلم، محمود. (٢٠٠٢م). الأمن القومي الإيراني - محاضرة في إطار ندوة

بغنوان "تطوير العلاقات العربية / الإيرانية عقدت في جزيرة كيش بإيران في ٢٤ -

٢٧ كانون الثاني (يناير).

١٥. الطباطبائي، سيد محمد حسين. (١٤٢١هـ). أصول الفلسفة (ج ٢)، ترجمة: عمار أبو

رغيف، تعليق المطهر، المقالة التاسعة، العلة الغائية). بيروت: مؤسسة أم القرى.

١٦. الطباطبائي، سيد محمد حسين. (١٩٩٣م). نهاية الحكمة، في العلة والمعلول (ج ٢،

تعليقات: الشيخ مصباح اليزدي). قم: مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني ع.

١٧. القبانجي، صدر الدين. (٢٠١١م). الأسس الفلسفية للحداثة - دراسة مقارنة بين

الحداثة والإسلام (إعداد: عادل الفتلاوي). بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر

الإسلامي.

١٨. كدشويان نيان، حسين. (٢٠١٦م). معرفة الحداثة والاستغراب - حقائق

متضادة (ترجمة: مسعود فكري ومحمد فراس حلباوي). بيروت: مركز الحضارة

لتنمية الفكر الإسلامي.

١٩. لاريجاني، علي. (٢٠٠٦م). محاضرة أُلقيت في مركز الدراسات الإستراتيجية للشرق

الأوسط. طهران: ونشرت في مجلة شؤون الأوسط، العدد ١٢١.

٢٠٧

الفكر السياسي الإسلامي

السياسة في مقام الميتافيزيقا (جدليات الاستغراب المتكافئ بين إيران والغرب)

٢٠. لاريجاني، علي. (٢٠٠٥/١١/٢١). برنامج إيران النووي- التحديات والحلول-

محاضرة أقيمت في مركز الدراسات الإستراتيجية للشرق الأوسط "طهران".

٢١. لاريجاني، محمد جواد. (٢٠٠١). التدين والحداثة (ترجمة: علي رضائي، الطبعة

الأولى). بيروت: دار.

٢٢. لويس، روبرت؛ سبنسر، كلير. (٢٠٠٧/١٢/٢٦). عوامل القوة الجيوسياسية

لإيران- نقلاً عن موقع المعهد الملكي للشؤون الدولية- لندن.

23. anatol lieven les composantes du nationaisme americian.le depat
article traduit de langlais par pierrs-emmanuel

24. dauzat.article tire de la revve le debat: janvier-fevrier 2005.

25. Mahmoud Sariolghalam. (2003). Under standing Iran: Getting past
Stereotypes and Mythology. *The Washington Quarterly* Fall-winter,
58, pp.114.

٢٠٨
الفكر السياسي الإسلامي

المجلد ١ * العدد ٢ * الرقم المسلسل للعدد ٢ * خريف وشتاء ٢٠٢١

Editorial Board

Dr. Najaf LakZaei

Professor of Department of Political Sciences, Baqir al-Olum University

Dr. Fawzi Al-Alawi

Professor of Philosophy Department, Ez-Zitouna University - Tunisia

Shafiq Jaradi

President of the Institute of Governance Knowledge for Religious and Philosophical Studies - Lebanon

Dr. Mansour MirAhmadi

Professor of Department of Political Sciences, Shahid Beheshti University

Dr. Talal Etrisi

Professor of Social Sciences, Faculty of Humanities and Social Sciences, Lebanon University,
Lebanon

Dr. Hossein Elahinejad

Professor, Islamic Sciences and Culture Academy. Qom, Iran

Dr. Sayyid Sajjad Izedehi

Associate Professor, Department of Political Sciences, Institute of Islamic Culture and Thought

Dr. Davud Mahdavizadegan

Member of the Faculty of Political Studies and International Relations and Law Research Institute of
Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Dr. Sharif Lakzaei

Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy

Dr. Ahmad Reza Yazdani Moghaddam

Associate Professor, Department of Political Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy

Arbitration panel for the two issue

Sharif Lakzai, Rajabali Esfandiar, Sayyid Kazem Sayyid Bagheri,
Rasul Norouzi, Sayyid Sajjad Izedehi.



**The scientific-specialized Bi-Annual Journal of
Al-Fikr al- Siasi al - Islami**

Vol. 1, No. 2, Issue. 2, Autumn & Winter 2021

2

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Political Thought and Sciences)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mansour Mirahmadi

Secretary of the Board:

Mokhtar Sheikh Hosseini

Administrative Director:

Ali Jamehdaran

The Arabic and English Translation Team:

Dr. Abdul Hussein Shahibzadegan, Hossein Safi, and Mohammad Reza

Amouhosseini

Tel.: + 98 - 2531156909 • P.O. Box.: 37185/3688

ipt.isca.ac.ir

<http://ipt.isca.ac.ir>