الدين والحداثة

الدكتور محمد جواد لاريجاني

ترجمة علي رضائي

الغدير
بيروت - لبنان

التَّديُّن والحداثة

الغدير للدراسات والنشر

حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري
هاتف ٦٤٤٦٦٢/٠٣ ـ ٥٥٨٢١٥/٠١ ـ ٢٧٣٦٠٤/٠١
ص.ب ٥٠/٢٤ ـ بيروت ـ لبنان

■ الحقوق جميعها محفوظة ■
لمركز الغدير للدراسات الإسلامية
ولا يحق لأي شخص، أو مؤسسة، أو جهة،
إعادة طبع الكتاب أو ترجمته إلا بترخيص من الناشر

الطبعة الأولى
١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠١ م

الدكتور محمد جواد الاريجاني

التّديُّن والحداثة

ترجمة: علاء رضائي

الغدير
بيروت - لبنان

كلمة المركز

يبحث هذا الكتاب في الفكر السِّياسي، وقد حاول مؤلِّفه الدكتور محمَّد جواد لاريجاني، كما يقول، أن يبحث بعض القضايا السِّياسيَّة المهمَّة التي يتداولها، اليوم، خبراء القضايا الدَّوليَّة والسِّياسيّون في الغرب، وهي القضايا الفكريَّة ـ السِّياسيَّة التي ترتبط بقضايا المسلمين ومصالحهم.

ليس من شكٍّ في أنَّ هذه المحاولة تلبِّي حاجةً ماسَّة للمكتبة الإسلاميَّة، فهذه المكتبة تفتقر إلى الكتب التي تهدف إلى إقامة بناء فكري ـ سياسي، فلسفي، متين يبحث في قضايا أساسيَّة تُطرح اليوم، ومنها القضايا التي يبحثها هذا الكتاب، وهي: الفكر الفلسفي والتديُّن، الحكومة وحدود المشروعيَّة، الأصوليَّة والمثقَّفون الجدد، المجتمع الدِّيني والحداثة، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

تبدو أهميَّة بحث هذه القضايا والمسائل المتفرِّعة عنها جليَّةً عندما ندرك أمرين أساسيَّين: أوَّلهما حاجة الفكر الإسلامي الماسَّة إلى فكر سياسي، فلسفي، يؤازر الفقه الإسلامي في قيادة الصَّحوة الإسلاميَّة المعاصرة وتوجيهها، وثانيهما حجم الهجمة الإعلاميَّة والسياسيَّة، الغربيَّة والصهيونيَّة، المغرضة، التي تواجهها هذه الصَّحوة في سعيها إلى تحقيق أهدافها، وأهمُّها إقامة «الحكومة الإسلاميَّة»

القادرة والفاعلة، بوصفها مدرسة سياسيَّة متكاملة في مقابل مدرستين أخريين يعرفهما العالم: أولاهما «الديمقراطيَّة الليبراليَّة» التي يسعى الغرب إلى «عولمتها»، وثانيتهما «الماركسيَّة» التي أفل نجمها.

يضمِّن الدكتور لاريجاني، وهو المفكِّر الإسلامي الكبير المطَّلع على التّراثين الفكريَّين: الإسلامي والغربي، هذا الكتاب خلاصة جهوده الفكريَّة التي بذلها طوال ستَّة عشر عاماً، فعسى أن يكون قد وفِّق إلى تقديم إجاباتٍ عن أسئلة تثيرها قضايا، كانت في ما مضى نظريَّةً، وأصبحت اليوم من أكثر القضايا عمليَّة.

والله، سبحانه وتعالى، الموفِّق في كل حال.

مركز الغدير للدِّراسات الإسلاميَّة

مقدّمة المترجم

يرى بعضهم أنَّ الفكر السياسي «الفلسفي» توقَّف منذ زمن بعيد في إيران، وكذلك في سائر البلاد الإسلامية، واقتصر الأمر على كتابة نصائح الملوك أو ما يعرف بـ«السياستنامه»؛ وهو عمل بعض المفكِّرين أو الدُّهاة المرتبطين ببلاطات السَّلاطين والأمراء. هذا الرّأي فيه الكثير من الصحَّة، فنحن لا نجد فلسفة سياسية ـ بمعناها الخاص ـ بعد زمن الفارابي، أو بعد الهجوم الذي شنّه الغزالي على الفكر الفلسفي، في كتابه: «تهافت الفلاسفة». وفي المقابل، نرى تطوُّراً في الفقه الإسلامي لا يزال مستمراً حتى يومنا هذا. وقد استطاع فقهاؤنا المحافظة على الفكر السياسي من خلال الفقه السياسي. لذلك ليس من العجب أن تكون مدرسة الفقه والفقهاء هي التي تقود الصَّحوة الإسلامية المعاصرة وتوجّهها من دون الفلاسفة، لأنها ـ أي مدرسة الفقه ـ بقيت محافظة على نشاطها، بل واستطاعت أن توسِّعه وتنمِّي مؤسساتها.

بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة بقيادة فقيه العصر الإمام الخميني (رض)، وإقامة الحكومة الإسلامية على أساس نظرية ولاية الفقيه، ظهرت الحاجة إلى ضرورة استكمال الجانب الآخر للفكر، أي بناء قاعدة فلسفية (عقلية) متينة للنِّظام. لكن

تسارع الأحداث وشراسة الهجمة الاستكبارية الغربية على إيران الإسلام، حالا دون إعطاء هذا الجانب الاهتمام اللازم، فرجال الثورة ومفكروها كانوا مشغولين بصدِّ الهجمات وسدِّ مناطق الفراغ، على مدى ثماني سنوات من الدفاع المقدَّس. لكن مع توقُّف الحرب العدوانية التي شنها النظام العراقي، وبداية عصر الإعمار والتنمية في إيران، فُتِحت آفاقٌ جديدة، تمكَّن من خلالها بعض رموز الثورة من الاتجاه نحو الجانب الفكري، لذلك نشاهد الآن حضوراً إسلامياً واسعاً على الساحة الفكريّة، فلم تعد الساحة الفكرية حكراً على بعض المثقفين المتغربين، وإنما هناك وجوه إسلامية اختطفت الأضواء إليها، ولعل الدكتور لاريجاني من أبرز تلك الوجوه فكرياً وسياسياً وعلمياً.

لقد بدأ الكاتب بعمل واسع ومجهد في هذا المجال، فهو، من جهة، يستدل فلسفياً على صحَّة ـ أو كما يصرِّح هو، حقَّانية ـ الفكر الإسلامي من خلال المرتكزات العقلانية التي يدّعيها الغرب، ومن جهة أخرى، يوضح الأسس التي تقوم عليها الحكومة الإسلامية، وهي «المشروعية» و«الفاعلية». وقد مكَّنه من ذلك سعة اطلاعه على الفكر الغربي وفلسفاته وكذلك إلمامه بالفكر الإسلامي، وبخاصة تأثُّره بالحكمة المتعالية التي وضعها صدر المتألِّهين الشيرازي.

ولإيماننا بأنّ المشروع إسلامي، لا يختص بالجمهورية الإسلامية فحسب، وجدنا ضرورة تقديمه للقارىء العربي.

يشتمل الكتاب على خمسة فصول، هي: الفصل الأوَّل: الفكر الفلسفي والتَّديُّن، الفصل الثاني: الحكومة وحدود المشروعية، الفصل الثالث: الأصولية والمثقفون الجدد، الفصل الرابع: المجتمع الديني والحداثة، والفصل الخامس والأخير: دراسة ملحقة بأصل الكتاب، عنوانها: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة (Postmodernism)، إضافة إلى مقدِّمتين: الأولى مقدمة أصل الكتاب والثانية كتبها المؤلف للترجمة العربية، وقد ذُيِّل آخر الكتاب بفهرسين أحدهما للأعلام والآخر للمصطلحات.

المسألة المهمة التي تواجهها هذه الترجمة، وربما أغلب الكتب المترجمة عن الفارسية، هي أننا نترجم من لغة ليست غريبة عن مفرداتنا العربية، بل إنها تستخدم الكثير من ألفاظنا، ولكن بتعبيرات مغايرة شيئاً ما، لذلك ففي أغلب الموارد يكون عملنا هو إيجاد مرادف لكلمة عربية في نصٍّ فارسي! بالإضافة إلى ذلك، هناك بعض المصطلحات والتعابير قد يراها القارىء العربي غريبة، وهو محق في ذلك (ولو أنها ليست غريبة على أصحاب الاختصاص)، والسبب يعود إلى أن أصل البحث تأسيسي، ومن الطّبيعي أن نجد فيه مفاهيم ومصطلحات لم يتناولها كاتب آخر من قبلُ، أو أنَّها غير شائعة في هذا المجال المعرفي. على أية حال حاولنا تبسيط العبارة جهد الإمكان مع المحافظة على أسلوب المؤلف وطريقته في الكتابة.

وفي الختام، أرجو أن يكون هذا الكتاب خطوة سبّاقة

لانبعاثة فلسفية في مجال السياسة، تعمّ ثمارها وبركاتها جميع المسلمين، إن شاء الله تعالى.

ومنه نستمد العون والسداد

علاء رضائي
١٩ نيسان (ابريل) ١٩٩٥
إيران - قم

مقدّمة التّرجمة العربيّة

تعدّ ظاهرة الحركة الإسلامية المعاصرة حقيقة غير قابلة للإنكار! ويكفي، في التأكُّد من ذلك، أن ننظر إلى حجم الهجمة الإعلامية الغربيّة والصهيونيّة المغرضة التي تتعرّض لها هذه الحركة، بالإضافة إلى التحرُّكات السياسية والعسكرية التي تواجهها، لكي نعرف بشكل مجمل عمق دائرتها وسعة هذه الدائرة.

ولهذه الظَّاهرة السياسية ـ الاجتماعية المهمّة، التي ظهرت في القرن العشرين، أهداف وشعارات كثيرة، أهمها وأبرزها، إقامة «الحكومة الإسلامية». وإن العداء الذي تواجهه هذه الحركة يأتي من خصوصيَّاتها البارزة هذه! فلو كانت الحركة الإسلامية تُطرح من دون السعي لإقامة الحكومة الإسلامية، لم تكن أمريكا ولا بريطانيا ولا النظام الغاصب للقدس، ولا الأنظمة التي تحكم العالم الإسلامي، لتعاديها! لأن الحكومة الإسلامية غير حكم المسلمين، الحكومة الإسلامية مدرسة سياسية متكاملة في مقابل الديمقراطية الليبرالية (والماركسية المودعة في متاحف التاريخ!). وللحكومة الإسلاميّة وجهتان مهمّتان جداً هما: المشروعيَّة والفاعليَّة، فعندما تُطرَح مسألة الحكومة الإسلامية يجب أن نتساءل، أولاً: ما هو أساس مشروعيتها؟ وثانياً: ما هو أساس

فاعليّتها؟ وهذان السؤالان يعدَّان مصدر جميع التساؤلات التي تخصّ الحكومة. وسؤال أساس المشروعيّة يطرح في مرحلة النهضة وقبل إيجاد الحكومة. أمّا سؤال فاعليّة المشروعية فهو يواجه رجال الدولة منذ اللحظة التي يُوفَّق فيها الناس إلى إقامة الحكومة الإسلامية. فالسؤالان أساسيان ولا بد من أن يشكِّلا أساس الأبحاث والدِّراسات التي يهتم بها جيل المفكرين والمعاصرين في العالم الإسلامي.

الموضوعات والأفكار التي طرحت، في هذا الكتاب، هي في الحقيقة تقرير لبعض الجهود التي بذلتُها في هذا المجال على مدى الستة عشر عاماً الماضية، أي منذ ولادة الجمهورية الإسلامية في إيران وحتى اليوم. ولا بدَّ من الاعتراف بأن هناك العديد من المسائل التي لا تزال بحاجة إلى حلول، وحتى تلك التي نتصوَّرها محلولة، فإنها أيضاً تحتاج إلى إيضاح أكثر. ولكن نستطيع القول: إن انتصار الحركة الإسلامية في إيران أخرج الفكر السياسي من مجال مجرد البحث الأكاديمي إلى العالم الموضوعي. واليوم نواجه، في إيران، هذه القضايا التي تناولناها في هذا الكتاب. لذلك، هناك ضرورة إلى فهمها بشكل صحيح وتقديم حلول لها، وذلك بسبب الضغوطات الواردة من مجرى الأمور. وهذه القضايا التي تعدّ في الغالب نظرية، أصبحت اليوم في إيران من أهم القضايا العملية.

في مقابل المساعي الكبيرة التي أشرت إليها، هناك بعض

الأخوة في إيران، أو في سائر البلدان الأخرى، يقدِّمون طروحات آنية وساذجة! منها: إن نظام الديمقراطية الليبرالية يمكن أن يقدّم صيغة بسبب مفاهيم الحياد والتسامح التي يحملها. ولأن هذا النمط من الحكم نجح في أوروبا وأمريكا، إذن يمكن أن نختاره نحن أيضاً، إذا ما أضفنا إليه بعض النقاط الأخلاقية والشرعية! وهذه الفكرة أقرب إلى حذف «الحكومة الإسلامية» منها إلى بيان بنيتها! وفي الحقيقة هي كالمزحة المشهورة: مسح فرض المعادلة بدل حلِّها! وهناك أطروحة أخرى لا تقل سذاجة عن الأولى، تقول: الحكومة الإسلامية معناها أن ينهض جماعة من المسلمين الملتزمين بالدين لتطبيق الشريعة! أما كيفية النهوض والتصدي للأمور فليس مهماً، بل المهم هو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. وهذا الحلّ هو، في الواقع، تهرّب من الإجابة مقابل سؤالي جذور المشروعية والفاعلية، فللشخص المتدين الحق في أن يتساءل: ما هو أساس التصدِّي للأمور، وهل من المعقول ذلك؟ وله الحق أيضاً في أن يتساءل عن وظائف الحكومة وشكلها التنظيمي وكيف للحكومة القيام بمسؤولياتها؟ وما هي أفضل صورة للتشكيل الحكومي؟ وكيف يمكن للحكومة الوقوف أمام آفات السلطة مثل الاستبداد والظلم؟

هذه التساؤلات وأمثالها، من الفروع المترتِّبة على سؤال الفاعلية الجذري؟ فمسألة «التَّنمية» في الحكومة الإسلامية تعدّ من نماذج القضايا في مجال الفاعلية، وكل شخص فطن يعرف

مدى تعقيداتها، إن مجرد تطبيق أحكام الشريعة لا يغنينا عن هذه القضايا. وهذه السطحية في الفكر تعدّ من الأخطار الحقيقية التي تواجه مستقبل الحركة والانبعاثة، لأن الانبعاثة الإسلامية التي تطرح شعار الحكومة الإسلامية، بوصفها أهم خصوصية لها، يجب أن تستطيع تقديم الأنموذج الأفضل من الحكومة للمتديِّن، تكون فيه مباني المشروعية محكمة ومتقنة تماماً. ويستطيع أنموذج الفاعلية الإجابة على متطلّبات العصر الحاضر. وعلى الحكومة الإسلامية أن تكون قابلة للطرح في العصر الحديث، فلا يمكن التغافل عن هذا المحيط الفكري السياسي. والأمة الإسلامية ليست جزيرة معزولة عن العالم، وإنما هي جزء من الأسرة البشرية الكبيرة، تتعامل مع العالم المعاصر من خلال شبكة قنوات ارتباطية واسعة. وطبيعي أن تكون قضاياها متأثرة أيضاً بهذه البيئة الثقافية.

آمل أن يكون ما ذكرته قد بيّن المسؤولية العظيمة التي تقع على عاتق المفكرين المسلمين المعاصرين، فمسؤوليتهم لا تقتصر على تعلّم العلوم والمعارف الإنسانية في الجامعات الغربية (أو التي على شاكلتها) فقط، بل عليهم البحث من جديد في القضايا الأساسية التي تتعلق بالإنسان، بوصفه موجوداً عاملاً ومختاراً، وأن ينمو ويتسع هذا البحث المهم والأساسي في محيط العقل الإسلامي نظرياً، ولو كانت القضايا التي طرحتها في هذا الكتاب خطوة صغيرة في هذا الطريق، فإنني أرى أني قد نجحت

ووفِّقت في ذلك. والمحاور التي بحثتها في هذا الكتاب، بحثت بالتفصيل في كتب أخرى، أرجو أن تصل في المستقبل إلى يد القارىء العربي الكريم.

في الختام، لا بدَّ من كلمة شكر أوجهها إلى أخي الفاضل الأستاذ علاء رضائي الذي أجهد نفسه في ترجمة هذا الكتاب، وهو الكتاب الثاني الذي يترجم إلى العربية على يديه، كما أن فهمه الدقيق لما جاء في الكتاب جعل عمله أبعد من مجرَّد الترجمة، أدعو له الله تعالى بمزيد النجاح والتوفيق.

محمد جواد لاريجاني
٢٠ ذي القعدة ١٤١٥هـ
طهـــران

المقدّمة

الكتابة، كالكثير من الأمور الأخرى، لها ألمها الخاص بها، فهي كالمخاض! وهذا الوصف أبعد من مجرد لفظة الألم. فالذي لا يأتي بألم هو مجرَّد عملية «دفع»، ليس مهماً مصدرها!

لكن ما هو الألم؟ هو مثل ألم القروح، أي أن له جراحة متراكمة، تضغط الجلد من الداخل، والقلم مجرد وخزة لا أكثر، وماذا تنتظر أكثر من ذلك؟ فوران الدم والجراح!

وللكتابة ألم آخر، «ألم» مخاض فكرةٍ أصيلة! الفكرة التي تكون نطفتها شرارة نورانيَّة من السماء، ومن ثمَّ تنمو في «روح» الإنسان، وعندما يحين وقت ولادتها يأتي المولود، فتقرّ به العيون، وتبدأ به سلسلة لا نهاية لها.

الأفكار الأصيلة لا تطرق باب أحد، ولا تكون من نصيب أي شخص بالمجان، فقد يلزم انتظارها ساعاتٍ وأياماً وأشهراً وسنينَ.

عليك أن تعرف رصد الكواكب، لأن نجومها لا تُرى بالعين المجرَّدة، فما أحلى الانتظار في حالة الرصد. وما أحلى كلمتي «الرصد» و«النجوم». لكن الذين يأنسون بطرق السماوات ومواعيد الزهرة والبراكين النورانية هم وحدهم الذين يعرفون قيمة

«الاصطياد» و«التَّنجيم». إذن فالكاتب العجول يتمرَّن على الخط فقط، وهذه هي حال التي تقلد الحوامل، «من دون حمل»!. ـ والأسوأ ـ أنها تقلد تصرفات النساء وحالاتها حين المخاض والولادة!.

و«الأصيل»، أيضاً، لفظ مغالطة مُغوٍ، فلا علاقة للأصيل بالقديم والحديث.. وهذا ما أخاف منه كثيراً! ولا علاقة له بالمنفعة أو الخسارة، فما هي آفة هذه المتاجرة؟ ثمَّ بماذا ترتبط؟ وما هو الوتر الذي تضرب عليه؟ إنها مجرد كلمة «حق» لا أكثر ولا أقل، فكلمة «الأصيل» تعني الشيء من دون أية إضافة، ولا تعني عدم الالتزام إزاء شخص أو جماعة أو شيء. والأصيل يعني كون الحق هو الملاك ولا غير.

لكن، ألم ينحرف جميع هؤلاء الناس الذين عاشوا على غير الحق؟! هذا الانحراف ليس سببه عدم وجود ملاك ومعيار للحق، بل هو يحدث بسبب صعوبته وخطورته. فلْيبقَ في وكره من لا يريد التحليق في الجو ويخاف خطر الصعود إلى الأعلى. و«للحق» آيات وعلامات كثيرة، لكن «العلامة» غير «البلوغ». فبالإمكان معرفة علامات هدفٍ ما، لكن الوصول إليه يحتاج إلى السير نحوه وعدم الخوف من ظلمة الطريق!

و«الأصيل» يكون على الدوام «صحيحاً»، فإذا كان هناك ألف طريق للحصول على «الصحيح»، وأصبح كل طريق بعد مدَّة من الزمن قديماً واستبدل بطريق جديد، فـ«الصحيح» أيضاً يبقى

صحيحاً. والصحة تدور دائماً على محور «الحق»، حتى لو كان غير معروف. وإن أكبر مغالطة منطقية هي أن الشَّكَّ في طرق الوصول إلى «الصحيح» يجعلنا نشكك في أصالة «الأصيل»! وحين ذاك نلجأ إلى كل رطب ويابس، فنصبح كحفَّاري القبور! الذين لا يهتمون إلاّ بأجساد الموتى لأنهم لا يبحثون عن روح فيها.

وفي الكتابة، يكون عملنا مع الكلمات، وللكلمات ظواهر كالأجساد، وهذا هو ظاهر الأمر فقط، فقد علّمنا سقراط أنَّ القضية أبعد من إطار كالجسد. إذن، إذا لم تبحث في الأجساد عن علائم الروح، سينحصر عملك في إطار الجسد، وفي أسوأ أنواعه أيضاً، أي سيكون عملك نبش القبور!

«نعم» للكتابة، و«لا» للألفاظ! لأن الكتابة من الضَّرورات، فلا يمكن القول للمرأة التي تعاني المخاض: اصبري وليأتِ وليدك في الأسبوع القادم!

لا يمكن أن تقول هكذا، لأنه يجب أن يأتي حالاً! وعليك أن تترك جميع أعمالك وتتفرَّغ له. هذا النَّوع من الكتابة لا يحتاج إلى رخصة من أحد ولا يتبع سليقة الإنسان وذوقه! فالوليد غير السليقة والذوق. وإذا كانت الكتابات مختلفة فذلك لا يرجع للذوق وإنما هو لتنوع النطف والأرحام. ولكني أخاف الكلمات، رغم جديتي في الكتابة. أنت لا تدري ما هي «الألاعيب» التي تأتي بها هذه الكلمات! وكم لهذه الألفاظ من غطرسة واستهتار! فهي ملوّنة ومزيَّنة بسبعة أقلام بل بألف قلم، ثم تأتي بالفتن

الواحدة تلو الأخرى. والأهم، في ذلك كله، اللاعبون الآخرون الذين يتقنون أصول اللعبة، في حين أنك تتصوّر تلك التَّحركات من فعلك.

الكتابة بغير اللفظ تعني النظر إلى الحق والدوران حول مدار «الصحة». وإنك لا ترى اللفظ مع وجوده. وعدم رؤيتك للفظ مع وجوده، هو بسبب أنك لا تراه جديراً بالرؤية. ولا تنتبه لوقع الألفاظ وتستهزىء بإغواءاتها. وهذا أسوأ من «العدم»، وهذا يعني عدم الجدارة.

وإذا كان هناك حق، فهو وحدة متماسكة، أما إذا لم يكن، فإن جميع القيم الإنسانية والشرف الآدمي والحقوق البشرية وأمثالها مجرد مزحة، ومن تلك «اللعب اللغوية» المضلَّة تماماً. والحق وحدة متكاملة، لا تقبل التجزئة، ولا يمكن طلبه بالتدريج، فإما أن يُطلب جميعه أو لا شيء، جميعه يعني كل شيء، الدين والسياسة والعلم...! ولا يمكن أن تقول: أنا كاتب ولا دخل لي بالسياسة، أو أنا فنان ولا شأن لي بالدِّين، فتصوُّرك هذا يعني أنك مجرد حفار قبور! ويعني أنك من سرَّاق الأكفان، وأنك تبحث عن «الأجساد» فقط.

إذاً ما هي الكتابة؟ الجواب: هي «بَسْتَنَة» الحصول على بذور الأفكار الأصيلة وغرسها في عمق الضمير بالتعب والعشق، ومن ثمَّ تقديمها، في الوقت المناسب، باقةَ ورد جميلة إلى الذين يطلبونها!

و«بَسْتَنَة» الأفكار الأصيلة مهنة غريبة، فالتعامل مع «الأفكار» مقالة عجيبة بحد ذاتها، فبعض الناس يحشر مع الأوراق النقدية على الدوام وكل تعامله معها، وفئة أخرى مع الصناعات وآخرون مع الحيوانات و... لكنْ «للأفكار» تمايز وتفرّد، للأفكار ولادة وتلاقح وحرب وموت! ومع كثرة الكتب وطول الخطابات، لكن الأفكار التي تحتويها هذه المظاهر قليلة ومعدودة، وغالباً ما تتناسب عكسياً و«التضخم» في البيان.

فالكتب المفصَّلة، أو الخطب المسهبة، مواضيعها قليلة ولا ترى فيها إلاّ أفكاراً غير ناضجة! والأعجب من ذلك كله اتحاد الإنسان مع الأفكار، اتحاد العاقل بالمعقول! وهنا يكمن سرّ «الفهم» الذي لا يقال!

الفصل الأوّل

الفكر الفلسفي والتّديُّن

* الفكر الفلسفي
* الدِّين: نتاج ثقافي
* ما هو الدِّين؟
ـ الجواب التفسيري
* ما هو الدِّين؟
ـ الجواب الواقعي
* الدِّين ومسألة الشك

طلب منّي بعض أخوتي وأحبّتي أن أقدّم بحثاً مختصراً في حقيقة الأبحاث الفلسفية وقضاياها الأساسية، وكذلك في كيفية تأثير الثقافة والدِّين في الفلسفة. وبنيّة الإفادة أجبتهم إلى ذلك. على الله توكّلت وإليه أنيب[1].

الفكر الفلسفي

الأبحاث الفلسفية جميعها تبدأ من «الأرض». لكن بعضها يسمو إلى الأعلى، في حين يبقى بعضها الآخر يزحف على الأرض. والبحث الذي يبدأ من الأرض يعني أن يبحث الإنسان بنفسه عن ضالّته، ويجب أن يصل إليها خلال سيره هذا.

حول هذا الموضوع، هناك قول يعود أساسه لحكماء اليونان، لكنه أصبح على يد بعض فلاسفة القرن الثامن عشر الميلادي، مثل فيكو Vico، أساساً لمبنىً فلسفي في حقيقة المعرفة وأقسامها، القول هو: (Verum et factum convertuntur)، أي إنّ شرط حصول الإنسان على علم حقيقي بشيءٍ ما هو أن يكون الإنسان صانعاً لذلك الشيء وخالقاً له، وهذا الكلام في منتهى الدقة رغم غرابته.

---

(١) نشرت هذه المقالة في مجلة الجهاد الجامعي (الجامعة والثورة) سنة ١٩٨٤. في الصفحة ٥١، تحت عنوان «رسالة حول التفكير الفلسفي» بالفارسية، ووردت في هذا الكتاب مع بعض التغييرات الطفيفة.

وعلى أساس هذه الرؤية، لا يمكن للإنسان الحصول على علم حقيقي بالعالم، فهذا النوع من العلم خاص بالله تعالى فقط.

والأهم عجز الإنسان تماماً عن بلوغ العلم الحقيقي في ما يتعلّق بالله تعالى، لأنه لم يُخْلَقْ.

ونشاهد ظهوراً قوياً جدّاً لهذا الأصل في عالم المفاهيم الذِّهنية، والفهم في الرِّياضيات يتبع هذا الأصل تماماً.

فالشخص لا يمكن له فهم قضيّة معيّنة إلاّ إذا استطاع بناء برهانها بنفسه، أو بعبارة أخرى: إنه يصل للغاية بـ«رجله». ونشاهد هذا الأمر نفسه في سائر الحقائق الذهنية. وهذا السعي الذاتي الذي أشرنا إليه يتحد عيناً بالخلق في عالم المفاهيم[1].

---

(١) جذور هذا الكلام في أصل آخر، عرف بين الفلاسفة منذ زمن اليونان، وهو عبارة عن «تمايز العلم الحقيقي عن العلم العادي» في أن العلم العادي مجرد ناقل لما هو موجود، وأن الحدّ النهائي للكمال هو الحصول على صورة من الواقع. لكن في العلم الحقيقي، نتعدى الوضع الموجود، ونبدأ البحث عن الأسباب والجذور، للحد الذي نصل به إلى المبدأ الأصلي، بالنحو الذي يبدو وكأنما نحن سطرنا ذلك الموضوع بأنفسنا.

وقد راج هذا الأصل في عصر النهضة في صور مختلفة بين فلاسفة ذلك العصر وبخاصة الإيطاليين، لأن ايطاليا كانت من أهم المراكز الفكرية والعلمية آنذاك. ومن أشهر صور تلك العقيدة اتحاد العاقل والمعقول أو المُدرِك والمُدرَك. فمثلاً نرى أحد فلاسفة هذا العصر، وهو «كامبنلا» (Campanella) يقول: العلم بالشيء يعني صيرورته.

وكذلك «بارتيزي» (Partizzi) يكتب: «المعرفة تعني الاتحاد والوحدة مع الشيء=

بديهي أنّ للخلق مراتب، فإذا ما صنع شخص كرسياً من بعض المواد البلاستيكية، ومن خلال قَطْع بعض الأجزاء وتركيبها، يكون هناك خلق ولكن في الصورة والهيئة، لذا فإن علم النجارة لا يتعدى هذه الدائرة. أما إذا قام شخص آخر بصناعة المواد البلاستيكية المستخدمة في صنع ذلك الكرسي، من النفط، بنفسه، فسيكون لعلمه دائرة أوسع. وهكذا، فالحقيقة هي أن الخلق أمرٌ واحد، لكن المراتب تكون في موضوع الخلق، لهذا نجد أن العلم الحقيقي ليس ذا مراتب.

تختلف الموضوعات التي شغلت الفلاسفة، منذ القدم وحتى الآن، وتتنوّع، وبخاصة أن كل فيلسوف يرى مسألته، أو مسائله، أصل الفلسفة ولُبّها. ولكن رغم كلّ ذلك التنوُّع والسعة والتعدد في المواضيع، هناك محورٌ أصليّ واحد، تدور حوله جميع مسائل الفلاسفة، القدامى منهم والجدد، ذلك المحور هو «الإنسان». ويتضح هذا الأمر بجلاء من خلال نظرة إجمالية للمباحث الأساسية في الفلسفة:

في الحكمة الأولى يكون «الإنسان» مورد بحث من زاوية حقيقته الوجودية ومبدئه ومنتهاه، وجميع المباحث المتعلقة بعلم الوجود (Ontology) من المعدّات والمقدِّمات الضرورية، ومن وسائل البحث في هذه القضية المهمة. طبعاً، عندما يكون

= المعروف». راجع كتاب «ايسايا برلين» (Isaiah Berlin)، حول حياة الفيلسوف الالماني «هردر» (Herder) وأفكاره.

الحديث عن جذور الوجود الإنساني، فهذه المسألة تنشر نفسها على جميع عالم الوجود، مباشرة. «جذور الوجود» تمرّ من تفرّد «الموجودات»، وتنظر إلى الوجود نفسه. وهذه النقطة تأتي من طبيعة المسألة. لكن تعلُّم مسألة «الجذور» في الذهن الإنساني، يأتي تماماً من ربط ذلك بجذور الوجود الإنساني. بمعنى لو فرضنا مواجهة فيلسوف ما لمسألة «جذور الوجود» بعد رؤيته لشجرة أو حجر أو حيوان، فبديهي أن ينشأ هذا الهيجان وتعود هذه الأولوية لما لهذه المسألة في ذهن الفيلسوف من الارتباط الوثيق بجذور الوجود الإنساني.

في فن المعرفة (Theory of Knowledge) يكون البحث في علم الإنسان ووعيه. ويتمثَّل مدار البحث، في هذا الفن الجميل، في أنواع المعارف ومصدر كل واحدة منها ومقارنتها وتقييمها. وتشمل هذه الدائرة: فلسفة العلم وفلسفة اللغة والمباحث المتعلِّقة بـ«الأبستمولوجيا».

وفي علم الأخلاق (Ethics) تُشغل «السَّعادة الحقيقيّة للإنسان» والسبيل للوصول إليها ذهن الفيلسوف، وبالإضافة إلى المباحث العلمية والعملية فإنّ «الفكر الأخلاقي للبشر»، والذي يعد في الأساس، جزءاً من علم المنطق أيضاً، غالباً ما يكون موضع بحث وكلام.

في فن السياسة تدور أبحاث الفيلسوف حول الحياة الاجتماعية «للإنسان» وطريقة إدارته للمجتمع بشكل يوصله

للسعادة، بالإضافة إلى مباحث جليلة، مثل مفاهيم الحكومة والسلطة والحرية والعدالة.

في فلسفة التاريخ تتم دراسة الحياة الاجتماعية للبشر على مدى التاريخ، بالإضافة إلى البحث في ماهية المعرفة التاريخية وأوجه تمايزها من باقي أنواع المعارف، والحقائق التي يصل إليها الفيلسوف في هذا المسار هي من نتائج أتعابه. ويجب أن نذكّر بأنّ مبحث السياسة في الفلسفة يشمل، في اصطلاح القدماء، الأخلاق وفلسفة التاريخ أيضاً، وهو يُعَدُّ أكثر دقّةً في هذا المجال. وكذلك يمكن اعتبار التاريخ (بالمفهوم الذي نقصده، لا الفلسفة التحليلية للتاريخ التي تُعَدّ جزءاً من مبحث المعرفة) جدولاً من الحكمة الأولى أيضاً.

في علم المنطق يتم وضع الظاهرة العجيبة والمحيِّرة (الفكر الإنساني) وآليته تحت المجهر، فهذا العلم الشريف يحمل أكثر من النقاط والالتفاتات الظريفة، وهو بحرٌ من المعارف لا حدّ له.

كما أشرنا سابقاً، فإن جميع المباحث التي تُعَدّ «أمهات المسائل» الفلسفية، تدور حول الإنسان «فتبارك الله أحسنُ الخالقين».

ليست جميع المسائل الفلسفية تدور حول «الإنسان» وحَسْبُ، بل إن انطلاقة كلِّ فيلسوف، في سفره الفلسفي، أيضاً، تبدأ من «الوضع الإنساني الخاص» للفيلسوف نفسه، وهذه النقطة تضع الفلسفة مقابل العلم (بمعناه الرسمي Science) تماماً. فكل

بحث فلسفي يشبه الخيط العصبي Nerve الذي يكون أحد أطرافه في النخاع والآخر في أقصى نقاط الجسم. لذلك فما يصل إليه الفيلسوف، يشترك به جميع وجوده، وإن المعرفة الفلسفية تمتد جذورها في روح الفيلسوف، وهذه الخصوصية بالذات، تجعل الفلسفة مختلفة من حيث البناء والتركيب مع العلوم الدقيقة، فتوسع الفلسفة وتطورها يختلف تماماً عن توسع العلوم وتكاملها.

إلى هنا، قلنا: إن الفيلسوف يبدأ من «إنسانيته»، ويقصد ضالَّته بـ«رجله». هنا يجب أن نرى كيف يكون بحثه عن ضالَّته وغرضه؟ فالفيلسوف في بحثه عن ضالته، «يشبه الشخص الذي يعلم أنّ في وسط الغابة، كثيفة الأشجار، بيتاً كبيراً ومغطًّى، وقد حصل لديه هذا العلم، إما من خلال رؤيته من مكان مرتفع ولكن من بعيد، ومن خارج الغاية، أو بأي طريق آخر، كما أن هذا الشخص الذي يقف خارج حدود الغابة ليس له طريق إلى ذلك البيت، سوى بعض العلامات القليلة التي يمكن أن تضعه في طريق مسدود، لكن على الرّغم من جميع ذلك، فهذا الشخص يبدأ السير باتجاه وسط الغابة في البحث عن ذلك البيت». فالفيلسوف عليه أن يصل إلى مراده ويشاهده بنفسه. مع أن لديه في هذا الطريق المليء بالمخاطر بعض العلامات والدلالات. وهنا يكون تأثير الثَّقافات والدّيانات والهداية الإلهية. الهداية الإلهية هي التي تدلّ على البيت بشكل مجمل وتضع في الطريق بعض الدلالات والعلائم. وتصبح كل علامة بعد الوصول إليها

جزءاً من المسيرة، ومع أن العلامة وضعها الخالق، إلاّ أنّ المسافر عندما يصل إليها يشعر كأنها جزءٌ من فهمه وشعوره، والانحراف، أو الانقطاع عن المبدأ، لربما ينتهي بالفيلسوف إلى الضياع! بالشكل الذي يبقى فيه إلى آخر العمر حيران ويعيش التيه، وبالعكس يمكن للهداية الإلهية ومساعدة أصحاب الوحي (الرسل والأنبياء)، السمو بالفيلسوف من الأرض والتحليق به في السماوات. وعلى الفيلسوف استشمام القرب من الغابة والهدف، وهذا الشعور هو في الأصل عين استحكام العقائد واستدلال البراهين واتضاح الموضوع.

وإذا قال شخص: إن هذا الرأي يعني عدم استقلالية البنية والتركيبة الفلسفية ونفوذ الثقافات والديانات بداخلها، نقول في جوابه: لا، ليس الأمر كما تدّعي، لأن للفلسفة طريقاً، على الفيلسوف أن يطويه بنفسه، واستقلالية الفلسفة تكون من هذه النقطة، أمّا تأثر الفيلسوف في هذا السفر العظيم، فهو غير الخلل في الفلسفة. فالعديد من الفلاسفة، لم يَرَوا الكمال في طي المسير بأنفسهم، لذلك فهم يحملون معهم الكثير من المواضيع التي استعاروها من الآخرين!

يقول بعضهم: كيف يكون بحث الفيلسوف حقيقياً، إذا كان يؤمن بأمر معين من خلال عقيدة دينيّة؟ لأنه، في هذه الحالة، سيكون ملتزماً ومؤمناً قبل النتيجة، في حين أن نتيجة البحث يجب أن لا تحدَّد من أوله، وإنما نتركها إلى آخره؟ نقول

في الإجابة عن سؤال هؤلاء: هداية الأنبياء والمعارف التي تصلنا عن طريق الوحي، كالعلامات التي يبديها شخص في بيانه لعنوان مكان ما. بعد ذاك يبدأ الإنسان بحثه، فإذا ما شاهد الشخص في طريقه العلامة التي قيلت له في العنوان، فلا يمكن القول إن الطريق رسمته هذه العلامة أو أن العلامة مؤثرة في السير بذاته. فالذي يجب عليه قطع الطريق هو الفيلسوف، وهو الذي أيضاً سيصل في النهاية إلى الهدف والغاية ويشاهدهما. فالدلالة غير التدخل، والدلالة لا تذهب بقيمة السير والوصول. فأصل الكلام هو أنه في الغالب ليس هناك فهم صحيح «للسير والسير برجله». فليس الإشكال في العنوان وإنما في السائر نفسه على الطريق!

وفي الختام، أورد بعض النقاط حول أسلوب الدخول إلى هذا الفن:

النقطة الأولى: أفضل الحالات هي أن يكون للطالب أستاذٌ كسقراط الحكيم، يغلق جميع الكتب مرّة واحدة ويفتح الكتاب الخاص بالإنسان، ويمسك بيد الطالب ويعلمه «السَّير» في هذا الوادي عملياً. مثل هذا الأستاذ على الطالب أن يدور حوله كما تدور الفراشة حول الشمعة، وأن يفتح في كلِّ لحظة من لقائه باباً من أبواب المعرفة.

النقطة الثانية: لأنه من النَّادر الحصول على مثل هذا المصباح، لذا وجب التفكير في مرحلة الندرة والفقدان أيضاً. وفي غياب الأستاذ الحقيقي، فإن أفضل عمل، هو أن يجعل

الطَّالب أحد الحكماء العظماء السابقين محوراً، ويقوم بدراسة جميع آثاره وقراءتها بشكل كامل وتام، ويعلِّق عليها. فآثار ذلك الحكيم ستكون كالسلّم بالنسبة للطالب يرتقي بها إلى سطح المعرفة، وبعد ذلك، يحصل لديه الاستقلال عن آراء ذلك الحكيم. ففي الغرب غالباً، يقرأون آثار «عمانوئيل كانت» (Immanuel Kant ١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) لهذا الغرض، وحتى أشد مخالفيه يقرأون كتاباته بمنتهى الدقة، ومن هناك يبدأون مسيرتهم وانطلاقتهم الفلسفية، أما في ديار الإسلام، فما يناسب هذا الغرض هي الآثار والكتابات الفلسفية للشيخ الرئيس ابن سينا. وعلى الأستاذ أن يختار، إضافة إلى الإشارات وإلٰهيَّات الشفاء ومنطق الشفاء، من سائر مباحث الشفاء، وما عدا علم النفس عليه أن يطرح بحوثاً جاءت مدخلاً لسائر الفنون، من قبيل الطبيعيات والرياضيات.

النقطة الثالثة: من أجل الوصول إلى آراء الحكماء السابقين، يحتاج الإنسان، بالإضافة إلى كتبهم ورسالاتهم، إلى أستاذ متمكّن من آرائهم. ولهذا نرى في الحوزات العلمية غالباً ما تدرس كتب الشيخ الرئيس والملا صدرا الشيرازي (رحمة الله عليهما) بشكل مفصّل ودقيق عند أحد الأساتذة. ودور هذا النوع من الأساتذة يختلف عن دور الأساتذة الذين أشرنا إليهم أعلاه، فهؤلاء معدّو الطلاب وموجِّهوهم في فهم أقوال العظماء وآرائهم. فهؤلاء كتبٌ حيّة، وموجهون قيِّمون لطلاب المعرفة الحقيقيين.

الدين: نتاج ثقافي

ما اسمك؟ ـ «بـرويز». من أي بلد أنت؟ ـ «إيران»، بأي دين تؤمن؟ ـ «الإسلام»، ما هو مذهبك؟ ـ «الشيعة الاثنا عشرية»، كيف حدث ذلك؟ ـ واضح أنا إيراني، وولدت في أسرة مسلمة ـ شيعية، ونمت أفكاري مع الإسلام والتشيّع، وهو ما أفتخر به. نسأله: إذا ما كنت مولوداً في تل أبيب، فكيف ستكون؟ هل ستكون يهودياً «أصيلاً» وتفتخر بذلك أيضاً؟

إنّ بعضنا يجيب عن هذا السؤال الأخير بسهولة: نعم بكل تأكيد، لأن الدِّين، مثل اللغة والعرف وسائر المقوِّمات الثقافية، يُعَدُّ جزءاً من هوية الفرد الثقافية، ولهذا فأبناؤه يرونه مقدَّساً ومحترماً!

وفي هذا الفهم الذي يمكن أن يكون جامعاً للدّين، وتشترك فيه أديان مختلفة أيضاً، ويشترك فيه الكتاب والشعراء والمؤرِّخون، يُعَدُّ الدين متاعاً ثقافياً، وخصوصيّة من خصوصيَّات الهوية الثقافية، ولهذا السبب فقط يجب أن يكون مورد احترام. ولا يمكن الكلام في صحّة مطالبه وسقمها. ولا يمكن طرح تشكيكات دلاليّة (Semantic) حتى في معناه الدقيق. إلاّ في ما يتعلَّق باسم الأشخاص، أو انتمائهم القومي والعرقي، فيمكن أن يكون هناك هاجس «الحقيقة»، العمل المهم والوحيد، هو علم التنقيب أو الآثار (Archeology) الذي يمكن إدخاله على الدين

بما هو نتاج ثقافي، كما قام علماء الآثار اليهود بأبحاث كثيرة حول القراءات القرآنية، أو الأبحاث التي قام بها المستشرق مونتغمري واط (Montgomery Watt) حول غيبة الإمام المهدي عليه السلام الكبرى.

أنا لا أبحث في مثل هذا الدِّين، ولا أرى له أية قيمة «معرفية»؛ وذلك بالشَّكل نفسه الذي لا أعطي فيه قضايا مثل اللغة والعرق والقومية قيمة معرفية. أنا أتتبّع هاجس الحقيقة! وأعلم أنَّ المعرفة ملازمة لها وأنَّ كل واحدة منهما دليل على الأخرى.

وأسعى إلى «تديُّن» مبني على أساس هذه الحقيقة، لذلك فمثل هذا الفهم يمكن أن يوجد شخصاً شيعياً اثني عشرياً في تل أبيب أيضاً.

الدين، بوصفه نتاجاً ثقافياً، مثل الموسيقى المحلية، مثل العمارة التقليدية، مثل اللغة الفارسية، فهي جميلة وجذابة، لكنها يمكن أن تكون نوعاً آخر، فإنّه باستطاعتنا مثلاً أن نتكلم الألمانية أيضاً، في حين أنني أسعى إلى دين غير تفنني لا يُقدّم حسب المواصفات التي يطلبها الشخص! دين حق لا يهرب منه أي طالب للحق!

فأنا أعرف جيداً كيف أملأ أوقات فراغي، وأعرف أيضاً كيف ألتذُّ جيداً من جسدي الثقافي! ولكن ما هي النتيجة؟ وما الغرض الحاصل؟ ويكون دورنا فيه كدور الخازن[1].

---

(١) إنّ ما نقصده، في هذا الموضوع، هو العقائد الدينية نفسها وماهيتها، أمّا كون =

ما هو الدِّين؟ الجواب التفسيري (Hermeneutic)

إنَّ الدِّين هو مجموعة الأحكام والمواضيع التي بيَّنها الوحي، أو النَّبي، أو الولي المعصوم. والفهم الدِّيني، أو المعرفة الدينية، هو تقديم تفسير يتناسب والمواضيع والأحكام المطروحة. وتنتج من هذا الفهم نتائج عديدة:

أ ـ تحديد الدِّين على أساس مجموعة من المعطيات (Data)، وهذه المعطيات ثابتة بدورها، فهي مجرَّد أحداث وقعت في ما مضى من الزمن. وكلما أردنا أن نفهم «الدِّين» أعطينا هذه الأحداث (المعطيات) معاني معيَّنة، وقد عبَّر عن ذلك أحد الفضلاء المعاصرين بـ«الشريعة الصامتة»، وأتصوَّر أن أفضل تعبير عن ذلك هو «الجمود»، لأن كل معطى من المعطيات التي يُشكِّل مجموعها الدِّين، منفرد ومحدَّد وغير قابل للتغيير.

ب ـ عندما نواجه هذه المعطيات الصامتة أو الجامدة، نفرض أن الذي جاء بها هو شخص عاقل، لذلك يجب أن تنسجم

= الوصول إلى هذه الحقائق ميسّراً من الناحية العملية لأي شخص، فتلك قضية أخرى، وإن هذا التمايز موجود في ما يتعلق بجميع الحقائق الأخرى وعقائد الإنسان العلمية. أما كون الإيمان الديني من قبيل الوصول إلى الحقائق العينية فهذا شيء ونجاح الشخص في القيام بهذا الأمر شيء آخر.
وفي القرآن الكريم: ﴿**ولكنَّ الله حبَّبَ إليكم الإيمانَ وزيَّنه في قلوبكم وكرَّه إليكم الكُفْرَ والفسوقَ والعصيانَ. أولئك هم الرَّاشدون، فضلاً من الله ونعمةً والله عليمٌ حكيم**﴾ (سورة الحجرات: الآيتان ٧ و٨).

المعاني بعضها مع بعضها الآخر، وبذلك تكوّن شبكة واسعة من المعاني لهذه المجموعة. وشبكة المعاني هذه يجب أن تتصل من جهة «في أفكارنا» بأصل الحقيقة، ومن جهة أخرى يجب أن يكون باستطاعتها تفسير مجموعة المعطيات «الدِّينية». وهنا يتضح جلياً الفارق بين المذهب «التاريخي» والمذهب «التفسيري»: ففي المذهب التاريخي نجد أنّ شبكة المعنى التي تقدم عن المعطيات لا تتعهد بالحقيقة، وإنما على العكس من ذلك، فهي توضح الحدث التاريخي السابق فقط.

ج ـ يتَّضح المجال والفهم الدِّينيين بوساطة المعطيات التي يتشكل من مجموعها الدّين، فإذا ورد في القرآن بيان حول السماوات السبع، فإن فهم هذه الآيات يعدّ جزءاً من الفهم الديني كفهمنا للتوحيد أو الآيات التي تتحدث عن المعاد أو الزكاة. وإذا وجدنا في الروايات حديثاً صحيحاً يتكلم عن خواص الأطعمة، فهذا الحديث يكون جزءاً من الدين، ومعرفته تُعدُّ معرفة دينية، مثل الأحاديث التي تتحدَّث عن القصاص أو تفسِّر الإرث و. . . ! لأن كل ما جاء به الوحي، أو صدر عن لسان المعصوم، هو ضمن دائرة «الدين» وفهمه فهم للدِّين.

د ـ الدِّين صامت بل جامد أساساً، وسعينا إلى إعطاء معانٍ للمعطيات الدينية هو الذي يوصله بالحقيقة. لذلك فكل ما هو مؤثر في برنامج المعاني هذا الذي يوصلنا بالحقيقة يُعَدُّ مؤثراً في فهمنا للدين! وعلى هذا فجميع المعارف البشرية «تؤثر» عملياً في

فهمنا للدين بشكل صريح. حيث يقول ذلك الفاضل المعاصر في هذا الصدد: «سابقاً وفي تفسير آية ﴿**يخرج من بين الصُّلبِ والتَّرائِب**﴾ كانوا يقولون: إن الإنسان يخرج من نطفة بين الصلب والترائب (عظام الصدر). أما اليوم فالظاهر أن الأمر خلاف ذلك. فلا يوجد بين (الصلب والترائب) مكان تخرج منه النطفة»، ثم يستنتج ذلك الفاضل المحترم: «كيف عرفنا اليوم عدم وجود السماوات السبع التي تكلم عنها بطليموس؟ كيف عرفنا أن الذي يخرج من بين الصلب والترائب، كما تقول الآية، في الظَّاهر، لا وجود له؟

من الذي علمنا ذلك؟ الجواب هو علوم الزمان؛ وعندما نقول علوم لا نقصد بها العلوم الطبيعية فقط، وإنما الفلسفة أيضاً والعرفان. وهذا تأثير المعارف غير الدينية على المعرفة الدينية. فللمعارف غير الدينية تأثير قاطع وشامل واستراتيجي في المعرفة الدينية»[1].

لماذا نقول: «معارف غير دينية»؟ هل «الدِّين» من جنس المعرفة حتى يحدد مجالاً معيناً؟ فالدِّين في هذا الفهم مجموعة من المعطيات، ومن جنس النَّص (Text)، وكونه «ثابتاً» لا يعد

(١) راجع مقال «القبض والبسط في ميزان النقد والبحث»، مجلة كيان، العدد ٢ (بالفارسية). كما أن الفاضل المعاصر الذي يشير إليه الكاتب هو الدكتور عبد الكريم سروش، صاحب تأليفات كثيرة في مجال الفكر، أهمها كتاب «القبض والبسط النظري للشريعة» الذي صدر بتاريخ ١٩٩١م، وأحدث ضجّة وكلاماً كثيراً في الأوساط الدينية (المترجم).

امتيازاً، لأن كلام الله سيكون ثابتاً ـ نصاً ـ بمقدار أوامر ناصر الدين شاه نفسها[1].

فالمعرفة أساساً لا يمكن أن تُقسم إلى دينية أو غير دينية، والمعرفة الدينية هي الوحيدة التي من جنس المعرفة، وذلك أيضاً فوق سائر المعارف حسب المدّعى. والأكثر بُعداً: إطلاق «المعرفة» لشبكة من المعاني غير صحيح من أجل نص مفروض حتى مع قيد الانسجام، وأكثر من ذلك التوافق (Coherence) من الزاوية المعرفية (زاوية علم المعرفة)، وهذه قضية واضحة عند علماء المسيحية الموافقين لهذا الطرح، أمثال «ريكور» و«تيليش»[2]. وفي توضيح ذلك يجب القول: إن للمعرفة شرطين على الأقل: الأول، وجود حقيقة عينية يلزم فهمها، والثاني، أن يتعهَّد أسلوبنا في السعي لفهم تلك الحقيقة، بـ«الحقيقة» (Truth) نفسها. أي أن الترجيح الوحيد الذي يكون

---

(١) ناصر الدين شاه (١٨٣٢ ـ ١٨٩٦م) رابع ملوك السلسلة القاجارية التي حكمت إيران قبل العهد البهلوي. وقد حكم إيران لمدة طويلة امتدت من سنة ١٨٤٨م إلى سنة ١٨٩٦م. وفي عهده لم يبق شيء من مرافق الدولة وثرواتها إلاّ وبِيعَ للانجليز أو الروس، وهو الذي حدثت ضده ثورة التنباك التي قادها المرجع الكبير الميرزا حسن الشيرازي سنة ١٨٩١م. قتل على يد أحد أتباع السيد جمال الدين الأفغاني، وهو الميرزا رضا الكرماني (المترجم).

(٢) راجع في هذا الصدد: Tillich, P.: Systematic Theology, vol.II, ch.3.
Ricoure, P.: Symbolism of Evil. ch.5.

مقبولاً هو «القرب من الحقيقة أكثر». ويجب أن يقدم ذلك الأسلوب الملاك المبني على قاعدة الترجيح هذه. ويقول بعضهم في مقابل السؤال: فهم أي شخص «للدِّين» يعدّ «معرفة دينية»؟

إنه ليس فهم أي شخص أو الأشخاص غير المؤهلين، وإنما الفهم المبني على أساس منهجي! غافلين عن أن مجرد المنهجية لا يؤدي إلى نتيجة. فمثلاً لو قال أحد الشعراء المسلكيين: إنني أتفاءل بديوان حافظ[1] في كل أمر، وعلى أساس ذلك أدّعي أمراً أو أقدم على شيء، فمن المسلم أنه قد قدم بحثاً منهجياً، أما أبسط ما يشكل عليه فهو أن أسلوبه لا يتعهَّد بالحقيقة، لكن على الظاهر يحوز جميع الكمالات الأخرى!

فإذا عرَّفنا الدِّين بأنه مجرد كلام الرسول ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام وآيات القرآن الكريم التي تشمل بحراً عميقاً من معارف التوحيد حتى القول في السماوات السبع وخواص الثوم والحجامة و... في مثل هذه الحالة، سوف لا يكون هناك موضوع «متعين» لهدف معرفي! وإن السعي لـ«إعطاء معانٍ» في علم المعرفة لا يعد معياراً لتحديد دائرة المعرفة، لذا فلا وجود للمعرفة الدينية أساساً! ولهذا الغرض نجد «ريكور» يتكلم عن نوع من «الوجدان» (conscience) و«الوعي» (consciousness) بدل المعرفة حتى لا يضطر إلى حسابها ضمن سائر المعارف.

---

(١) حافظ الشِّيرازي (ت١٣٨٩م). شاعر غنائي فارسي. له «ديوان حافظ»، (المترجم).

وفي رأيي، فإن هذا الفهم الديني هو الأكثر تخلفاً وتحجُّراً؛ حيث إننا لا نرى الدين سوى مجموعة من المعطيات لا الصامتة فقط وإنما الجامدة!

قبل الثورة الإسلامية، كتب أحدهم كتاباً بعنوان: «الذي يجب على المسلم معرفته»، وروَّج له على نطاق واسع. في ذلك الكتاب، كان هناك فصل حول التوحيد والنبوَّة والمعاد، وفصل في خواص الخضروات وآخر حول المواقيت و... قس على هذا!

فالدين الذي هبط إلى مستوى النص «الجامد» لا يمكن أن يكون أفضل من ذلك! ولا يمكن إحياؤه بإطلاق «المعرفة» أو تزويق ألف معرفة أخرى!

دعوى «حقَّانيّة النص» الصامت والجامد والفاقد للروح في الحقيقة هي نوع من تقدير النفس واحترامها، لأن الصحة والخطأ هما من معاني المعطيات، وهذا المعنى بدوره من «كراماتنا»! أقول بصراحة: مثل هذا الدين جيد «للتجار» كي يدفعوا ضرراً محتملاً على أساس فرض معين، وكذلك للمستشرقين حتى ينشروا كتاباً ـ مثلاً ـ حول الإسلام! أما للشخص المتعطِّش إلى الحقيقة، أو الذي ضاق به العالم بسبب إحساسه بعدم الأصالة، أو الذي يبحث عن أساس قويم في الحياة والفكر والعمل، فماذا يعني مثل هذا الدِّين؟ الجواب هو: علينا أن لا نضيع الطريق الموصل إلى حقيقة هذا الدين.

ما هو الدين؟ الجواب الواقعي

يعدّ الدين حقيقياً وواقعياً وأصيلاً عندما يقدِّم أجوبة «واقعية» لأسئلة حقيقية. أمّا أهم سؤال يواجه الإنسان فهو: ما هي «جذوري»؟ من أين جئت؟ ولماذا أتيت؟ هل تقع عليّ مسؤولية معينة، إذن ما هي؟ وماذا ستكون النِّهاية؟ هذه الأسئلة من تلك الأسئلة الأساسية، ومع أنني طرحت أسئلة متعدّدة، إلاّ أن لها جميعها منشأ واحداً هو «أساس الوجود وأصله». فالمعاد والصراط من فروع التوحيد. فإذا كان الإسلام حقيقياً وواقعياً وأصيلاً فلأنه يقدم أجوبة «واقعية» على ذلك السؤال الجذري والأساسي.

وعلى أساس هذه النظرية، فلا تمايز بين الواقعية الموجودة بين العقائد الدينية وعقائد الإنسان الأخرى في علم الفيزياء ـ مثلاً ـ من حيثُ المفهومُ والملاكُ الأساسي، وهي «صحيحة» فقط عندما تتطابق مع الواقع، وكلما كان هذا التطابق كثيراً تكون الصحة أكبر.

القرآن الكريم هو كلام الباري عزَّ وجل، أمّا قيمته المعرفية فتتمثَّل في كونه «يدلل» على الحقيقة! كلام المعصوم عليه السلام حق لأنه عالم صادق يخبر عن «الحقيقة».

الدِّين ليس مجموعة المعطيات التي وردت في القرآن، أو

التي أُخذت عن لسان المعصوم عليه السلام، بل الدين هو حقيقة المبدأ والمعاد والصراط. أما الأنبياء والأولياء فقد سَعَوْا لكي يأخذوا بأيدينا ليكون لنا نصيب من هذه الحقيقة[1]. وليس من شك في أنّ بعض القضايا في لسان الوحي وكلام المعصوم تحاول بيان جوانب من حقيقة الدين مباشرة (مثل المبدأ والمعاد والصراط)، وفي بعض الأحيان سعى الشّارع إلى تقريبها للذهن عن طريق المثال، أو التمسك بمسائل أخرى. وذلك التّقريب يتم بشكل يتناسب ووضع المستمع، وله أسلوب معيَّن في تفهيم الدين. فإذا ما وردت في القرآن إشارة إلى عالم المخلوقات فهي من باب تنبيه الذهن إلى معرفة المبدأ والمعاد والصراط. إذن فتغيّر علمنا بما يتعلق ببنية السماوات والأرض، أو محل صدور (تحرُّك) النطفة، لا يعني حصول تغيّر وتحول في الدين. فهل تغيّر الموضوع الذي حاول الشارع بيانه؟ وأكثر من ذلك: يستطيع الشارع تغيير الموضوعات التي يطرحها، وفي الوقت نفسه تكون هذه الموضوعات جوانب مختلفة لحقيقة واحدة، أو بطوناً متعدّدة لجانب واحد!

فإذا ما تكلّم المعصوم عليه السلام حول خواصّ اللِّفت فلا بأس

---

(١) يجب الالتفات إلى أن مفاهيم المبدأ والمعاد والصراط تعد بالنسبة لنا محور الموضوع. لذلك فهي تشتمل على جميع الجهات الأخرى. فعلم الفقه، مثلاً، سعى إلى فهم الصراط وعلم الأخلاق أيضاً. لذلك يجب أن لا يكون هناك خلط بين اصطلاحاتنا وما يسمى بـ«أصول الدين».

بذلك، لأنه، أوّلاً، لا يحتاج إلى مساعد في الوصول إلى حقائق العالم، وثانياً، لا تنحصر علاقة أولئك العظام بالناس في مجال بيان المسائل فقط، فقد كانوا ملجأ مطمئناً للناس على الدوام! أمّا المسلَّم به فهو أن «خواصّ اللفت» ليست جزءاً من الدين رغم كونها صادرة عن لسان المعصوم! أما كون الإمام عليه السلام يتكلم حول هذا الموضوع مع الناس الذين حوله، فيمكن أن يكون جزءاً من اللوازم الضرورية للإمامة، لكن هذه القضية ليست جزءاً من الدين، حتى في العديد من الآيات الشريفة هناك مسائل عملية يُعَدُّ صدورها عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله عن طريق الوحي عين المعجزة، وتعدّ إخباراً عن الغيب عند صدورها عن لسان المعصومين عليهم السلام، أما كون المعجزة مهمة فلأنها تحمل في طياتها تحدِّياً، وحتى لو لم يكن هذا التحدِّي صريحاً أيضاً، فهي قرينة لجذرية النبوة وكون ما هو مطروح، بوصفه وظيفة إلهية للنبي، أمراً أساسياً.

بعض الناس ينتبه إلى حقيقة الدعوة من واقعيتها، لذلك وجب على الشارع أن يفتح ألف طريق في قلب الإنسان المتحجر، وأن يشق القمر ويخبر عن الغيب، أو أن يشق له الحجر حتى ينتبه إلى أن الدنيا لم تخلق عبثاً. وأن لهذه الأمور جذوراً، وأنها ليست مجرد أحداث لا معنى لها. فالدين هو الحقيقة. الدين هو حقيقة المبدأ والمعاد والصراط لا غير! وأن فهمنا عن الدين أيضاً كفهمنا لسائر حقائق العالم، فالحقيقة هي

المحور، وبهذا الدليل نستطيع أن نتكلم عن «المعرفة الدينية» من زاوية علم المعرفة، وبهذا الدليل أيضاً يجب أن نقول، بتأثير سائر المعارف في المعرفة الدينية بشكل يتناسب وعلاقة تلك المعارف مع الموضوع الديني. فبعض المعارف تكون مؤثرة جداً وبعضها لا يؤثر بتاتاً! المقصود، هنا، هو تأثيرها الصريح والمباشر في تحصيل المعرفة وأداء دور في بنيتها. وإلاّ فالتأثيرات النفسية ـ الاجتماعية تعد أمراً آخر. وفي ذلك، يجب القول: إن لتطور بعض العلوم أثراً سلبياً في فهم بعض المعارف الحقيقية. ومن المسلَّمات أن البشر اليوم أكثر تخلُّفاً من مرحلة سقراط في فهم جذوره! في حين أن تطور العلوم الطبيعية لا يمكن مقارنته بزمن سقراط. وهذه من الآثار النفسية ـ الاجتماعية للمعارف. ولذلك بحث مستقل لن أتطرق إليه هنا.

وفي هذا المجال أقول: ليست هناك قضية مهمة وجديدة، أو قديمة، في إحياء الدِّين، القضية الأساسية هي أن الإنسان يغفل بسهولة عن السؤال الأساسي والمهم حول «الجذور». والإحياء الديني يعني الوعي والنهضة، والحساسية بـ«الجذور» هي الخطوة الأولى في طريق الوعي، وكذلك قضية الأساس والتعطُّش إلى معرفة حقيقة الوجود. وباقي الأمور والمسؤولية والصراط. فالإحياء الديني يعني إحياء الصورة التي يقدمها الدين عن حقيقة «الجذور»، وهي إحياء لما يقدمه الدين بعنوان حقيقة المبدأ والمعاد والصراط.

إن قصة القديم والحديث تعد شَرَكاً ينصب لطالب الحقيقة، فهل «الحقيقة» نوع من الملابس حتى تخاف المرأة الفلانية قدمها وانتهاء «موضتها»؟ هل البحث عن الحقيقة يعد تفنناً حتى يكون تقابل الجديد والقديم أو الثابت والمتغير قضايا أساسية؟ هل الدين برنامج بحث في علم النصوص؟ كل هذا تفنن! حتى لو كان برنامجاً عملياً على مدى العمر، وبخاصة لو كانت معه إمكانات وأموال!

مشكلة الدِّين والتَّدين تصدر من مكان آخر، من سرِّ الوجود العظيم. من جذور وأساس ومباني تجميع الأعمال. أما قوة الدِّين وقدرته وتسلقه فهو بسبب جذوره التي تمتد في الحقائق.

إذن، وبشكل ملخص، نقول:

أ ـ هناك حقيقة موضوعية وخارجية، وهي حقيقة المبدأ والمنتهى والصراط التي ترتبط بـ«جذور» الوجود، وأن جميع الأمور تجد معانيها في ظل تلك الحقيقة الموضوعية، والحقيقة الموضوعية هذه هي موضوع الدين.

ب ـ آيات القرآن الكريم جميعها، بالنسبة لنا، مهمة ومعتبرة، كما أن جميع الأحاديث الصادرة عن المعصوم عليه السلام مهمة ومعتبرة لدينا ـ بمقدار قطعنا بصدورها عنه ـ لأنها تعبر عن تلك الحقيقة الكبرى لا غير.

ج ـ للدِّين معرفة، لأن تلك الحقيقة الموضوعية تحتاج إلى

فهم، وإن تلك الحقيقة الموضوعية هي معيار في «صحة» فهم الدين. وبهذا المفهوم ليست «المعرفة الدينية» طفيلية على سائر المعارف، مع أنه بإمكانها الاستعانة بها، كما أن فهمنا للدِّين ليس طفيلياً على سائر المعارف لأنه مبني على حقيقة موضوعية مستقلة، فليست المعارف هي التي تعطي الآيات والروايات معناها، بل إن تلك الحقيقة الكبرى والقوية التي تعد محور ماهية الدِّين، هي نفسها تعطي الآيات والروايات معناها.

الدِّين ومسألة الشك

في ما يتعلق بالفهم الواقعي للدين، طرحت العديد من الشبهات، إحداها مسألة الشك، وهنا نورد بياناً لشبهة الشك هذه:

عندما يكون فهم الدين والعقائد الدينية من نوع فهم حقيقة موضوعية خارجية، تصبح الحقيقة هي المحور كما في سائر العقائد. ولكن تطور العلوم الذي يقدم أهم أنموذج من عقائد النوع المذكور، أوجد تغيُّراً أساسياً في إدراك العلماء. كان العلماء السابقون يتصورون أنفسهم قريبين من الحقيقة وبإمكانهم الوصول إلى كنهها، لذلك كانوا يجزمون في عقائدهم العلمية ويعتمدون عليها. أما علماء اليوم، فقد فهموا أنّ عليهم أن يكونوا أكثر تواضعاً؛ فهم، من الأساس، بعيدون عن الحقيقة، ويجب أن يقنعوا بقربهم منها.

لذلك، فالعلماء اليوم شكّاكون وكل منهم يحتمل خطأ فهمه للعالم الواقعي على الدوام. لذلك نراه مهيأً على الدوام لقبول فهم أفضل والاقتراب من الواقع. وقد سرى هذا الشك العلمي المتواضع أمام الحق والحقيقة إلى سائر «عقائد» الإنسان أيضاً. ويمكن تسويغ هذا السريان بشكل كامل إذا ما كان الشخص يرى وجود أساس معرفي لعقيدته. وإذا كانت العقائد الدينية تنطوي تحت هذه المقولة ـ وهو ما يراه أصحاب المذهب الواقعي ـ في هذه الحالة سيسري الشك الموجود في العصر الحديث إلى هذه العقائد أيضاً. عند ذاك، كيف يمكن أن يكون لنا «اعتقاد ديني» في حين أنه محفوف بهالة من الشك؟ وعلى هذا لا يمكن القبول بالفهم الواقعي للدين! حتى هنا سعيت إلى أقصى حدٍّ في توضيح الشبهة.

والآن سأقوم بتحليل الشُّبهة وتوضيح مبناها. في الحقيقة إن مفتاح توضيح هذه الشبهة هو في التمييز بين شك (جزم) العلماء وبين شك (جزم) العوام. فهل الشك أن يحتمل الفرد الخطأ في عقائده أو التردد في صحة أقواله؟ فعند العوام يُعَدُّ الشك مرادفاً لعدم «الالتزام» بصحة العقيدة، وفي الحقيقة يعني عدم الاعتقاد والإيمان! في حين أن الشك عند العلماء هو احتمال وجود الخطأ عندهم في مختلف الأدوار. نأخذ ـ مثلاً ـ أحد علماء التاريخ القديم مثل ارسطوطاليس بنظر الاعتبار، فقد جاءت عقائده في مختلف المجالات عن طريق أحد السبل الآتية:

أوّلاً: وصل إلى نتائج من مقدمات يقينية الصدق أو مصادرات عن طريق البرهان، مثل الهندسة الاقليدية. وفي مثل هذه العقائد، يحتمل أرسطو ورود الخطأ من عدة جهات: من الإشكال في المباني، ومن الخطأ في الاستنتاج. يمكن أن يكون الإشكال في المباني إشكالاً منطقياً (كأن يرى الفرد ـ خطأً ـ حكماً على أنه قضية صادقة: Tautology) أو أن يكون الخطأ في إثباتها في الحكمة الأولى، أو أن يكون الخطأ في العقل العرفي، في حين أن الخطأ في الاستنتاج منطقي تماماً.

ثانياً: العقائد التي جاءت عن طريق الاستقراء ـ الذي يسميه الناقص ـ ويعدّ أرسطو العلوم الطبيعية من هذه المقولة غالباً. وهو لا يحتمل الخطأ فيه فقط بل يرى، أساساً، مشاكل مهمة في مبانيه المنطقية.

ثالثاً: العقائد التي توصل إليها عن طريق الديالكتيك. وهنا يجب الكلام بحذر حول معنى الديالكتيك عند أرسطو. ومع الأخذ بآراء سقراط الحكيم، يمكن القول: في الأسلوب الديالكتيكي يتم اختيار عقيدة رائجة، ثم نقوم بـ«رفضها» (ويعرف في اللغة اليونانية بـElenchus)، ثم يلزم في هذا الرفض أن نرى مدى استقامة المفاهيم الأساسية لذلك الاعتقاد وعلاقاته، فنختارها ونبني عليها عقيدة جديدة، ثم نعيد دائرة الديالكتيك من جديد. وبهذه المسيرة الجدلية (الديالكتيكية) سنحصل على عقائد جديدة. والبديهي في هذا النوع من العقائد أننا لن نواجه فقط احتمال الخطأ بل «الرفض» أيضاً!

إذن فالشك، بمعنى احتمال ورود الخطأ في العقائد العلمية، كان على الدوام جزءاً لا يتجزأ من مسيرة العلم، وليس أمراً جديداً بأي وجه. أما إذا كان «الجزم» هو ميزان إيماننا بعقيدة معينة، فمبقدار إيماننا واعتمادنا بذلك الجزم يكون إيماننا وجزمنا بوضوح تلك العقيدة. ولنأخذ علم الفيزياء مثالاً، في هذا العلم القديم اتفق الجميع على علمية قضاياه، وقد أدهشت نتائجه الإنسان المعاصر أكثر من غيره. وفي الفيزياء يعد الميكانيك ـ أي مباحث الحركة ـ أهم مبحث فيه، وإن سمو الفيزياء تجلى في علم الميكانيك. فقد بحث أرسطو في كتبه حركة الأجسام بحثاً مفصلاً، ويمكن تلخيص آرائه كما يأتي:

١ ـ لكل جسم مكان خاص حسب المختصات المكانية، وله ميل طبيعي نحو ذلك المكان، ما لم يمنعه شيء عن ذلك، فالحجر مثلاً تُعدُّ الأرض مكانه الطبيعي، لذلك إذا رفعناه باليد ثم تركناه سيهوي إلى مكانه الطبيعي بسرعة. وهذا هو سرّ حركة الأجسام الثقيلة نحو الأرض.

٢ ـ يتناسب حجم التسارع الذي يبديه الجسم نحو المكان الطبيعي مع ثقل الجسم: فكلما كان ثقيلاً زاد تسارعه نحو محله الطبيعي.

٣ ـ الزمن كالنهر الجاري واللحظات تمر خلاله. وللمكان أيضاً هذه البنية المطلقة نسبةً إلى الأرض. (أصل الزمان والمكان المطلقين).

أما اليوم، فللعلماء صورة مغايرة عن طبيعة الحركة وسبب تسارع الأجسام المتحركة، كما أنه ليس للزمان والمكان المطلقين مجال في هذه الصورة. لكن سؤالنا هو عن مدى جزم أرسطو بعقائده ومدى جزم علماء الفيزياء المعاصرين. فإذا كان الاطمئنان هو المعيار، يجب أن نقول: لماذا يصعد العلماء اليوم بالطائرات أوسفن الفضاء؟ لأنهم يطمئنون تمام الاطمئنان إلى قوانين «برنولي»، أو معادلات «ناويرا ستوك» في الحركات الايروديناميكية، للحد الذي يكونون فيه مستعدين لتجربتها بأنفسهم. وأعتقد أن أرسطو لم يكن يملك واحداً بالألف من هذا الاطمئنان في عقائده الميكانيكية، كما أن الاطمئنان إلى العلم زاد كثيراً بين عامة الناس، وقد ربطوا جميع أمورهم به وبنتائجه.

إذن «الجزميَّة»، فكراً، هي من خصوصيات العصر الحاضر، وليست من خصوصيات العلوم القديمة! فإذا كان الوضع بهذا الشكل، أي أن «الجزميّة» من الخصوصيات المعاصرة، إذن لماذا يرى بعضهم الشك على أنه من ثمار تطور العلوم؟ وفي جواب هذا السؤال نقول: إن المتفرجين على مسرح العلم والعلماء (لا الباحثين في عمق في القضايا)، عندما شاهدوا التطورات السريعة في العلوم، والصور المتلاحقة والمتجددة عن الحقيقة التي تنسخ ما قبلها من الصور، تصوروا ذهاب الجزم العلمي، فإذا كانت المدة بين أرسطو ونيوتن قد امتدت إلى ألفي عام، فإن المدة بين نيوتن وانشتاين لم تعادل إلاّ ربع ذلك الزمن،

وفي ما بعد انشتاين أصبح المكيال بـ«العقد» بدل عدة قرون من التطورات. وتصور هؤلاء المراقبون أنه مع كل تحول يحصل شك وتزلزل في الاطمئنان بالعقائد العلمية، في حين أن التطور والتحول بالنسبة للعلماء يعنيان الكشف عن قضايا كانت وراء حجاب في ما مضى. لذلك فالعلماء اطمأنوا كثيراً إلى عقائدهم العلمية الجديدة.

ومن أجل توضيح الموضوع، من الضروري الالتفات إلى أن العالم في أي علم يسعى إلى فهم الظاهرة الموضوعية، بغض النظر عن ثبوت موضوعية باقي جوانب تلك الظاهرة وبناها خلف الحجب، ولكن هذا السعي العلمي نفسه ـ أو البحث العلمي بتعبير آخر ـ يتكون من ثلاثة أنواع من الأنشطة:

الأوَّل: اكتشاف «إبداع» أنموذج للظاهرة التي تتم دراستها، وفي هذه المرحلة فإن جميع العوامل المؤثرة في عملية الكشف يمكن أن تؤثّر في العمل: من الماضي العلمي حتى الإشراقات التي تأتي في اليقظة أو المنام!

الثَّاني: تقويم الأنموذج المبتدع، وملاحظة إمكانيته في تفسير جميع المشاهدات.

الثَّالث: تقديم أجوبة للأسئلة المطروحة على أساس الأنموذج المبتدع، بغض النظر عن أسباب طرح تلك الأسئلة. فمثلاً يواجه مهندسو القسم الفضائي صعوبات في توجيه السفينة،

فيطلبون المساعدة من عالم الفيزياء، فيقوم عالم الفيزياء بإعداد أجوبة على أساس الأنموذج المبتدع (هذا النوع من الأسئلة جاء من القسم الصناعي. ويمكن أن تكون هناك أسئلة من المختبرات أو من المؤسسات الفكرية).

في السَّابق، كانت المحاور الثلاثة السابقة معكوسة من ناحية الوقت الذي يصرفه العالم لها: فأكثر وقت العالم يصرف في الجواب عن الأسئلة، ثم يأتي المحوران الآخران. أما في القرن العشرين، فإن وقت العالم الأساسي مصروف لتقويم النماذج واختراع نماذج جديدة ـ أقصد علماء الدرجة الأولى على الأقل ـ. وقد أدَّى هذا الأمر إلى زيادة الاكتشافات الأنموذجية (Paradigm) التي تأتي باختراع نماذج جديدة على الدوام. والشك العلمي يعني صرف وقت أكثر لتقويم النماذج الموجودة والسعي إلى كشف نماذج جديدة للظواهر الموضوعية التي تتم دراستها. والطَّريف أن الشك العلمي يؤدي على الدوام إلى «جزم» أكثر بالنسبة للعالم، وهذا الموضوع يرتبط بتطور (Progress) العلوم الذي يعدُّ من الأبحاث الدقيقة في فلسفة العلم.

الفصل الثّاني

الحكومة وحدود المشروعيَّة

* الفكر السِّياسي، حقيقي وأصيل
* في أساس مفهوم المشروعيّة وأولويّته
* حكومة العقل
* نهجان أساسيَّان في باب المشروعيّة
* نهج أصالة الوظيفة
* المشروعية والكفاءة
* القانون
* رأي الشعب
* العمل السياسي
* بحث مختصر في الفاعلية والكفاءة
* الحكومة الإسلامية والمشروعيّة

الفكر السّياسي، حقيقي وأصيل

النقطة الأولى التي أحبُّ الإشارة إليها هي أنّ الفكر السياسي لم يوجد للتّفنن أو لبحث القضايا الأكاديمية المحض، وإنّما الهدف منه هو تقديم بحث نظري حقيقي وأصيل. وعندما نقول «حقيقي» نقصد بذلك أنَّ هناك شيئاً أساسياً مفقوداً نسعى إلى كشفه، فالسؤال لا يدلُّ بالضرورة على وجود شيء مفقود، وليست كل جملة تبدأ بـ«هل» تعدّ حقيقية. فالقضية تكون حقيقية عندما تكون «شاملة»، بمعنى أنَّها تشمل حياتنا بالكامل، وعندئذ يكون البحث «فلسفياً». والحقيقة هي أنَّ هذه القضية من موارد تمايز الفكر الفلسفي من الفكر العلمي، فالسؤال العلمي ليس عاماً والسائل نفسه ليس موجوداً في القضية. فإذا كان لأحد الفلكيين أسئلة تتعلق بالمريخ، مثلاً، يمكن أن تكون أسئلة جيدة. لكنه له حياته الخاصة التي يوجهها بنفسه: فهو، مثلاً، يعمل خمس ساعات في اليوم في مرصده حول هذه القضايا. ثم يذهب إلى منزله للاستراحة، فيداعب طفله الصغير ويشرب الشاي و. . . إلخ.

القضية هي أن أبحاثه العلمية لا تؤثر في أعماله الأخرى سوى أنها تشغل بضع ساعات من حياته. بعبارة أخرى، إنّها لا تشمل حياة السائل. لكن الأسئلة الفلسفية، على العكس، عامة وشاملة لحياة الفرد، لذلك يقال: إن القضايا الفلسفية قضايا «أُولى»: ليس من الناحية الزمنية، وإنّما من ناحية تقدّمها على

القضايا الأخرى، بمعنى أنَّه لو كان أمام الإنسان خمسة أسئلة ويجب عليه ترتيبها، فإن السؤال الفلسفي لا ينتظر هذا التقديم والتأخير، فهو يحمِّل نفسه من دون رعاية الأولوية. فالسؤال الفلسفي متصدر ولا يقبل المنافس. ودائماً «وحده» يشغل ذهن السائل عندما تكون القضية حقيقيّة.

وبهذه النظرة، يمكن القول: إننا دائماً نرى ثلاث مدن معمورة في بلاد الفلسفة، وهي: الحكمة الأولى (الميتافيزيقا)، والمعرفة، والسياسة، ولكل واحدة من هذه سؤال عام وشامل، فالتفكير بالحكمة الأولى يظهر عندما يكون هناك سؤال في ذهن الإنسان حول أصل الوجود. فالمسألة مضحكة إذا تصوَّر بعضنا أنَّ الحكمة الأولى تتحدّث عن العالم أو العوالم (المثالية). الحكمة الأولى تتحدث عن الإنسان، وعن أكثر جوانبه الملموسة. يعني الوجود، وجودك أنت! فعندما يواجه الإنسان سؤالاً في أصل الوجود، يكون الأمر حقيقياً، لأن أصل الوجود، غير الماضي التاريخي «للموجود». ففكرنا يتعامل مع الموجودات (الكائنات).

وهذا الأنس مع الكائنات غالباً ما يؤدِّي إلى حجاب يمنع رؤية الوجود، وعندما تطرح مسألة الوجود لا يبقى هناك مجال آخر للفكر.

البحث الثاني في الفلسفة هو المعرفة، ومحورها «الحقيقة»: كيف تكون بعض القضايا «صحيحة» والأخرى

«خطأ»؟ والأهم هو أن بعض تصوُّراتنا الصحيحة تكون خطأ! فهل معاييرنا ليست كافية لحل المسألة؟ أو أنّنا نفتقد المعايير أساساً؟ يجب الاعتراف أنَّ عدداً قليلاً من الناس يتردَّدون في أمورهم الصحيحة! ويقول واحدهم لنفسه: «ماذا دهاك، هل أنت بحاجة لأن تشكِّك في قضايا لها صدىً جيد. وتسأل نفسك مثلاً: هل عقائدي صحيحة أو غير صحيحة؟».

فإذا ما جلس شخص في زاوية، وسعى لأن يصنع فهرساً لما يؤمن به، سيرى أنَّه لا يمكنه رؤية شيء من ذلك، وحتى أنه لا يجد شيئاً في هذا المجال يمكن أن يشمل عقائد الإنسان جميعها، بمعنى أنه سيحتل شؤون حياة الباحث جميعها: ولذلك فهي قضية حقيقية وأصلية. ومن الضروري أن أؤكِّد أن هذا الأمر ليس بمعنى بداية الشك «الأعمى» في الدين، بالعكس، فالدِّين الذي لا يستطيع أن يرى نفسه في مواجهة نقيضه وأن يطلب المواجهة لإثبات مبانيه، هذا الدين يعد إرثاً وصلنا من الأجداد ولا يستحق الإيمان، ولأننا ولدنا في طهران ـ وهي من بلاد الشيعة الاثني عشرية ـ إذاً فنحن شيعة، ولو كنا قد ولدنا في تل أبيب فمن المؤكد أننا سنكون يهوداً! وهذا في الأديان التي ليس لها أساس أو جذور، أو بعبارة أدق هذا في العقائد التي ليس لها أساس.

الإيمان الحقيقي الذي يمكنه المقاومة والثبات هو الذي بنيت أركانه جميعاً على المعرفة. وأول شروط هذه المعرفة أن

تعرض نفسها على ما يخالفها من الأفكار، بمعنى أنها تتحمَّل نقيضها، وتستطيع ردَّه.

هنا، نصل إلى ميدان آخر، أو كما عبَّرنا عنه سلفاً، إلى مدينة معمورة أخرى في عالم الفلسفة، وهي «السياسة».

في السياسة، أيضاً، نواجه قضية شاملة كما في الميدانين السابقين، وهي قضية السعادة، بمعنى أن نسأل: ما هو عملنا؟ إلى أين نسير؟ ما هي الأعمال التي يجب أن نقوم بها؟ وعلى أي أساس يجب أن تكون أعمالنا؟ هل نحن «متروكون»؟ هل نحن عبث؟ هل نحن عدم؟ والخلاصة، فالسؤال الأساسي هو: من أين بدأت قصتنا؟ وأين ستنتهي؟ يجب أن نقرّ بأن قضية السعادة هي قضية عامة (شاملة). وإذا عُرِّض شخص إلى سؤال في ذهنه في ما يتعلق بالسياسة، فإنه سيملأ حياته كلها، بمعنى أننا عندما نريد الحضور في جمع ما سنسأل أنفسنا: ما الفائدة من ذلك؟ ما هو تأثيره في السعادة؟ فهذا السؤال سيتكرر في أعمالنا جميعها، مهمة كانت أم غير مهمة، فهذا السؤال سيتكرر بشكل لا يعطي معه مجالاً لقضايا أخرى. إن أساس القضايا بهذا الشكل دائماً. وإذا أردنا معرفة الأشياء يجب أن نميِّز بين القشور والمحتوى. في السياسة يجب أن نبحث بعض الأحيان في الحكومات. ونعدد أنواعها ونقول بصوت لطيف: إن هذه أجملها وأحدثها، وتلك قبيحة وسوداء، فاشية و. . . .

وبعد هذه الأبحاث نعدّ أطروحة دكتوراه ونهيِّىء كتاباً

دراسياً أو محاضرة. هنا سنتطرق إلى مسألة الحكومة من زاوية أخرى ترتبط بعمق القضية، أي السعادة، فنصل إلى أصالة الحكومة من مصدرها الأساسي، فقد سمعنا كثيراً من ذلك الرجل العظيم (الإمام الخميني) الذي أحيا الدين أنَّ مسؤوليتنا الأساسية هي إيجاد الحكومة الإسلامية وحفظها. فلو أردنا أن ندرك ذلك جيداً، يجب أن نعلم ما هي الحكومة؟ ما هي أركانها؟ ومن أين تأتي علاقتها بالسعادة؟

في أساس مفهوم المشروعيَّة وأولويَّته

في هذا البحث سنتجنَّب الخوض في علم وجود (Ontologic) الحكومة، ولن نتجه هذا الاتجاه الفكري، وإنما سنبدأ من فينومينولوجيا (Phenomenology) الحكومة، وسننظر إلى الظاهرة الخارجية الموضوعية للحكومة. ومع أنها تظهر في أنواع متعددة إلا أننا نستطيع أن نعطي وصفاً للنظرة «الخارجية» للحكومة بوصفها صرحاً عموده «القدرة»، أو بعبارة أخرى: «السلطة»، ولذلك يمكن أن نرى لهذا الصرح ثلاثة أركان، هي:

١ ـ المجموعة الحاكمة (أصحاب السلطة).

٢ ـ المجموعة التي تكون موضوع أعمال الحكم (الناس).

٣ ـ الأسلوب الذي ينفَّذ فيه الحكَّام سلطاتهم (نظام الحكم).

من الناحية الفينومينولوجية، فإن هذا المقدار يكفي لكي نبدأ بحثنا.

في البدء نشير إلى أنواع الحكومة التي يمكن أن يشملها هذا الوصف (أصحاب السلطة ـ الناس ـ نظام الحكم)، من الحكومات القَبَلية إلى أفضل الحكومات وأكثر الديمقراطيات تطوُّراً، وحتى الحكومات التي أسسها الأنبياء. وهذا الشّمول ربما أدّى إلى أن يكون مفهوم القدرة هو المحور الأساس في مبحث الحكومة، وهو المفتاح لفهم الجوانب الأخرى فيها.

أحد الأمور المهمَّة التي سنحاول إيضاحها هو أنّ مفهوم القدرة ليس «محورياً» إلى هذا الحد المتصوَّر، بل هناك مفهومان آخران يؤدّيان دوراً أساسياً في فهم ماهية الحكومة، وهما مفهوما «المشروعية» و«الفاعلية». وهذه النقطة المهمة هي ما يميز منهجنا عمَّا هو سائد في الفلسفة السياسية، وطبيعياً يمكن إيجاد ارتباط بين البنيتين: بين مفهوم القدرة ومفهوم «المشروعية»، وسنتناول ذلك خلال الدراسة إن شاء الله.

يرى أرسطو، في كتابه: «السياسة»، وهو من فرائد الفكر السياسي، أن «القدرة» هي المحور الأساسي في مفهوم الحكومة، ولذلك نجده يبحث بالتفصيل في الطبقة الحاكمة، أو المجموعة الحاكمة، أو الفرد الحاكم، وكذلك يبحث في الناس وفي النظام الحكومي. وفي بحثه يحدِّد أنواع الحكومات على أساس «القدرة». نريد أن نغيِّر طريقة البحث فنقول: إنه يمكننا معرفة الخصوصيات الداخلية ـ الماهوية للحكومة على أساس مفهومين آخرين هما: المشروعية والفاعلية، وسنقسم الحكومات بشكل

مغـايـر تمـامـاً لمـا هـو موجود على أساس هذين المفهومين، وسيكون تقسيمنا معبراً أكثر من تقسيمات أرسطو لفهم سلوكيّات الحكومات وأعمالها. ولهذا نقول: إن «المشروعية» و«الفاعلية» مفهومان أساسيان، فما معنى أنهما أساسيان؟ طبيعي أنه ليس كل ما نجده أويلفت انتباهنا نسميه أساسياً، أو أن الذي يلفت انتباهنا على أساس المصلحة نبدأ بإظهاره والتهويل به، ونقول: إنه من الأصول الأساسية، وبالنتيجة فهو أساسي. لا، فالقضية ليست بهذا الشَّكل، يجب علينا أن نبدأ من الجذور التي أشرنا إليها سلفاً باختصار، ونرى كيفية ظهور الأشياء «الأساسية»، فلسنا الذين يسمّون الأشياء بأنها أساسية، بل إن الشيء الأساسي يفرض نفسه علينا.

والآن، نقول: كيف وأين تظهر الحكومة بوصفها ظاهرة خارجية؟ وفي أي وقت تُبْرِزُ نفسها؟ وما هي أولى مظاهرها؟

مـن دون أدنـى شـك، فإن الظرف الأول الذي تظهر فيه الحكومة هو عندما تريد تنفيذ أوامرها، والحكومة التي ليس لها فعل أو رد فعل لا تعد حكومة بأي شكل، أي أنها مجرد بناية ودار للحكومة فقط، فالحكومة تكون عندما نشاهدها تفرض «سلطتها»، بمعنى أنه يكون هناك نوع من القدرة والتسلُّط. وفي اللحظة التي تستخدم الدولة قدرتها سيسأل الذي صار موضوعاً لاستخدام القدرة: من أجاز لك استخدام، مثلاً، هذا القدر من أموالي؟

لنفرض أننا نسير في شارع، وأن شرطة المرور سدَّت الشارع وأمرت بالسير في الجانب الآخر، فلا بد من أن نسأل الشرطة: «لماذا؟»، وهذا يعني أني أسأل: لماذا يجب علي أن أسمع كلامهم، ألأنهم يحملون سلاحاً وبإمكانهم إصابتي؟ إذاً ففي اللحظة التي تستخدم فيها القدرة، يكون هناك سؤال حول إجازة ذلك العمل، وهو السؤال حول المشروعية في الوقت نفسه، بتعبير آخر فإن حقيقة الحكومة تظهر في «استخدام القدرة» و«السيادة»، وفي هذه النقطة، تطرح قضية المشروعية.

حكومة العقل

وفي جواب السُّؤال عن المشروعية هناك عددٌ كبير جداً من الأجوبة التي يمكن تصوّرها. فمثلاً يمكن لمجموعة حاكمة أن تستدل على سلطتها بهذا النحو: «نحن مجموعة من ضباط القوة الجوية، وقد قمنا بانقلاب عسكري، وسيطرنا على الحكم، والآن، وبما أن السلطة والقوّة بأيدينا، فإذا لم تطيعوا أوامرنا، فإننا سنعاملكم بعنف، من السجن إلى الإعدام...». ومع أن القضية شكلية جداً، يمكنني أن أضرب لكم عدة أمثلة لنماذج من أواخر القرن العشرين تعدّ كافية لتصور هذا المفهوم. فلو حذفنا القشور والشعارات المرفوعة من قبل الحكومات لرأينا أن الموجود هو ما ذكرناه عينه. كما نستطيع أن نستدل بمجموعة أخرى مبنيّة على أساس التفوُّق العرقي. والأغرب أولئك الذين

يبحثون عن «الكريزما الملكية» ويعتقدون أنهم ولدوا ليكونوا ملوكاً وحكاماً تجب إطاعتهم.

من الناحية الفينومينولوجية، إن البحث في أنواع المشروعيات لا يختص بالفلسفة السياسية وإنما بعلم الاجتماع أيضاً. ولسنا في صدد إحصاء الأمثلة الموجودة في العالم والتي سبقت، ولكن من بين هذه المجموعات المختلفة التي لكل منها حجتها حول المشروعية، هناك مجموعة ممتازة ترى «أن الصحيح هو أن نحكم، ولهذا حكمنا. وهذه الصحة مبنية على أساس البرهان والعقل».

في دراستنا هذه سنتناول هذه المجموعة، يعني أولئك الذين يؤمنون بشكل حقيقي بأن الحكومة «الصحيحة» يجب أن تكون الأساس، وإذا لم يكونوا هم مصداقها، سيحوّلونها إلى مصداق صحيح. ونحن نسمّي هذه الحكومة «حكومة العقل» لأن دليل مشروعيتها عقلي.

إذاً في حكومة العقل الحاكم يؤمن بالحقيقة أولاً ويستسلم أمامها ثانياً. وإذا قال هذا الحاكم: يجب أن أكون حاكماً بالشكل الذي ارتأيته، فدليله وحجته أن العقل يأمر بذلك. وما يهمنا على وجه الدقة هو هذا «الصحيح» المدَّعى، وهذا «الدليل العقلي» المحتج به، وبحثنا يبدأ من هذه النقطة، يجب أن نرى من أين جاءت هذه «الصحة العقلية»؟ وما هو مصدرها؟ ونؤكد من جديد أن الحكومة ليست «داراً للحكومة» فقط، وليست مجموعة من

«الحكام»، وإنما هي مجموعة أعمال الحكم، وهذا يعني أنها مجموعة تلك الأعمال السلطوية المنفردة. فتأسيس دار للحكومة فسيحة قد لا يعني أن هناك حكومة حقيقية، وقد تكون هناك حكومة تُرهب بصوتها الامبراطوريات تنطلق من داخل مسجد صغير! وهذا يعني أن الأصالة في الحكومة ترجع إلى مفرد الأعمال السلطوية. وهذه إحدى نتائج نظرتنا الفينومينولوجية. أي أننا لو أردنا أن نبحث أية قضية اجتماعية من الجانب الفينومينولوجي لكان العمل هو المحور (Action Oriented) مباشرةً.

إذاً، وبشكل مختصر، يمكن القول: إن التركيبات المختلفة والصور المتنوعة للحكومات ليست مهمة بالنسبة لنا، وإنما المهم هو معرفة مصدر المشروعية في حكومة العقل. ومن ذلك نستخرج «الصحيح» و«الخطأ» في أمر الحكومة.

نهجان أساسيّان في باب المشروعيّة

في حكومة العقل، موضوع البحث، هناك نهجان أساسيان وقديمان جداً في مسألة المشروعيّة، يؤثّران بشكل حقيقي في بنية الحكومة وسلوك الناس السياسي. ونسمّي هذين النهجين بالترتيب: نهج أصالة النظام السياسي (Polis) ونهج أصالة الوظيفة (Praxis)، وسنسعى، في البدء، إلى شرح هذين النهجين ثم نقارن أحدهما بالآخر. ومما يذكر أننا في استخدام اصطلاحي

الـ«Polis» والـ«Praxis» نستخدم المعنى القريب من انمفهوم الأرسطي، في حين أنه وعلى مرِّ التاريخ، طرأت تحوُّلات على هذه المفاهيم، وبخاصة في القرون: السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر الميلادية. ولأجل دقة البحث وتبسيطه نختار لكل نهج ممثلاً ندرس آراءه، ولا بد من أن نتذكر أن غايتنا ليست ذلك المفكر (الأنموذج)، وإنما المدرسة التي يمثلها، فنحن في بحثنا نواجه فكراً لا شخصاً. وفي اعتقادي أن أفضل من يمثل نهج أصالة النظام السياسي هو فيلسوف القرن السابع عشر الانجليزي المعروف، توماس هوبز (T. Hobbes). ويمثل نهج أصالة الوظيفة الحكيم المشهور سقراط (Socrates) الذي يمكن اعتباره مؤسس هذا النهج.

نهج أصالة النّظام السّياسي

لهوبز آثار متنوّعة في الفلسفة وفي الطبيعيات. ولكن أهم آثاره هو كتاب اللوياثان (Leviathan) الذي يعد أهم كتاب سياسي في تاريخ الفكر الإنساني بعد كتاب أرسطو: «السياسة». ومن يقرأ هذا الكتاب عليه أن يتهيَّأ لتحمُّل الـ«لماذا» التي يطرحها الباحث في أول الكتاب ليجد الإجابة عنها في آخر كتابه، وهذا يدل على عمق فكرته ونفوذها. ويمكن القول: إن آراء هوبز مثَّلت دوراً بارزاً في صياغة الفكر السياسي الغربي، وبخاصة في بريطانيا وأمريكا. ولربما رأى أكثر المفكرين الذين يبحثون في الديمقراطية أن هوبز هو بانيهم وأبو أفكارهم، حتى وإن آخذوه في الظاهر، لأنه من أقوى نقَّاد الديمقراطية الليبرالية. أما في ما

يخص كلمة «اللوياثان» فسأشير إليها قريباً لأنها ستبين إلى حد ما بعض الاتجاهات المطروحة في الكتاب. والآن لِنَرَ كيف كان ينظر هوبز إلى ماهية المشروعية.

هناك مفهومان أساسيان في «اللوياثان»: الأوَّل هو مفهوم الحالة أو الوضع الطبيعي (The State of Nature) والآخر الوضع المعقول (Civil State).

في الحالة الطبيعية، يتصرف الإنسان على أساس ميوله وطباعه الذاتية، وهي الاستبدادية المطلقة! بمعنى أن كل ما يريده يقوم به! وهذه الحالة الغريزية مضطربة وغير مستقرة كما أنها ليست دائمة، وكثيراً ما تنتهي إلى «الحرب»، وبالنتيجة نصل إلى الأصل الثاني، يعني ضرورة «حفظ النفس» والسعي إلى البقاء.

سعى هوبز إلى تأسيس القضية على أساس عدة أصول موضوعة، ونراه متأثراً جداً باكتشافات غاليلو (Galileo) الذي كان معاصراً له وبآرائه، وكان بينهما لقاء أيضاً. ومن معاصريه كذلك الفيلسوف الفرنسي المعروف «رينيه ديكارت» (Descartes) الذي لم يرتضِ هوبز مسلكه، وكانت لديه مؤاخذات على آرائه. كان تأثير غاليلو كبيراً على هوبز إلى الحد الذي ادعى فيه أنَّه يطرح نظرية «ديناميكية السياسة»، وكان يرى أن الحياة السياسية كحركة الأجسام، وكان يسعى إلى كشف أصولها المجهولة.

ويصل هوبز من أصليه الأوَّلين (استبداد الطبع البشري، وضرورة الحفاظ على النفس) إلى نتيجة، هي أنه لا بد من أن

يقبل الناس بتفويض بعض حقوقهم إلى شخص أو أشخاص تكون في عهدتهم مسؤولية حفظ الأمن، لأن الذي يسبِّب خروجنا من الحالة الطبيعية هو خطر نشوب «الحرب»، أو بعبارة أخرى انعدام الأمن. لذا ينتهي الناس إلى نتيجة جماعية هي تفويض بعض صلاحياتهم إلى كيان يسمّى «الحكومة»، وهذه الحكومة تكون موكلة من جانبهم بأمر خاص، وهو الحفاظ على الأمن ـ الأمن بجميع جوانبه (الأمن الفردي، الاجتماعي. المهني و.. أمثالها) ـ والشخص الذي تكون له تلك الصلاحيات المخوَّلة من جانب الناس ويكون موكلاً من قبلهم، لا تتساوى قدرته مع قدرات الأفراد الآخرين، لأنه في الحقيقة «وحش» يطلق عليه هوبز اسم «اللوياثان». و«اللوياثان» وحش بحري، بمعنى أنه يحكم الناس جميعاً، وأن قدرته أكبر من مجموع قدراتهم رغم أنهم هم الذين فوضوا هذه القدرة الكبيرة إليه. وعلى هذا الأساس، فإن مشروعية الحكومة، أو «اللوياثان»، تنبع من أمرين: الأول، أنّ الناس هم الذين أعطوا الوكالة، والثاني أنهم كلّفوا الحكومة لكي تقوم بعمل خاص لنوع معين، وبعبارة أخرى إن أساس مشروعية الحكومة في هذا النهج تنشأ من «العقد الاجتماعي» (Social Contract).

والعقد الاجتماعي ليس بمعنى أن النَّاس جلسوا ووقعوا على نص مكتوب، ولكنهم عبروا عن ذلك بآلية معينة كالاقتراع الذي يقبل المقترع فيه بالفائز، ويعدّه موكّلاً حتى لو لم يفز

مرشحه هو، إذن فمن يستلم بيده مقاليد السلطة، يعد موكلاً من جانب جميع الناس للقيام بمسؤولية محددة وبطريق معين سلفاً.

وهنا نشير إلى دور الدستور (القانون الأساسي) في نهج أصالة النظام السياسي، فالدستور يجب أن يوضح ثلاثة أمور:

الأول: طريقة انتخاب الحاكم، أو بعبارة أفضل: أسلوب «آلية» تفويض الصلاحيات، أو التوكيل من جانب الناس.

الثاني: موضوع التوكيل، بمعنى وظيفة الحكومة الأساسية.

الثالث: الأسلوب الذي يجب على الموكل (الحاكم) اتباعه لأداء مسؤولياته.

وتجب الإشارة إلى أننا شرحنا مكانة الدستور في نهج أصالة النظام السياسي، وأن هوبز يخالف الفقرة الثالثة بشكل صريح وأكيد، ويرى أن الموكل يجب أن يكون مبسوط اليد ومطلق السلطة في قضية الحكومة. وبهذا الدليل، يعدّهُ بعضهم «عدوَّ الديمقراطية الليبرالية».

وتعد سلطة الحاكم مشروعة ما دام ملتزماً بأطر عمله، وإلاّ تكُنْ مشروعيته موضع سؤال. وفي الحقيقة، ونظراً لأهمية الدستور، يمكن أن يرد «الخلل» في المشروعية من ثلاث نواحٍ في هذا النهج، وهي:

١ ـ من ناحية التوكيل الشعبي، كالتخلُّفات في طريقة الاقتراع أو في قانون الانتخابات.

٢ ـ من ناحية الخروج عن حدود المسؤوليات، فإذا كانت مسؤولية الدولة حفظ الأمن بجميع جوانبه فقط، إذاً فالدولة لا يمكن أن تؤدي دور المرشد الأخلاقي للناس. فإذا جاءت ومنعت «اللـواط» مثـلاً فهي خارجة عن حدود صلاحياتها ومسؤولياتها، وحتـى لـو كـان عملها هذا ضرورياً وصحيحاً، فهو خارج عن حدود مشروعيتها.

٣ ـ مـن نـاحيـة آليـة القيام بالوظائف، فإذا انتخب الناس مجلساً نيابياً إلى جانب انتخابهم للحاكم، فذلك من أجل أن يتم تأييد بعض القضايا ـ كالحرب أو السلم ـ من قبل المجلس أو البرلمان. وفي الحالة التي يقدم فيها الحاكم على الحرب من دون استشارة المجلس ورأيه، يكون قد خرج عن حدود مشروعيته.

وهنا يمكننا استنتاج أشياء مهمة هي:

أ ـ «الالتزام السِّياسي» الذي يبديه النَّاس للدولة، والمتمثِّل في إطاعتهم للقوانين وسائر الأمور التي يتعاونون بها مع الدولة، ينبع أساساً من «الوفاء بالعهد»، بمعنى أن الناس أوكلوا إلى الدولة القيام بأعمال معينة، وعليهم أن يلتزموا بعهدهم هذا. فإذا ما ارتكب الناس خلاف ذلك، فإنه عدم وفاء بالعهد الذي قطعوه على أنفسهم، ويجب على الحاكم التعامل معهم في إطار القانون.

ب ـ إن معـرفـة حـدود المشـروعيـة يعـد أمـراً مهمـاً، لأن الحكـومـة التـي تخـرج عـن حـدود مشروعيتها يجب أن تواجه

بـانتفـاضـة الشعب، وذلك عن طريق البرلمان، فإن لم يمكن فبالثَّورة عليها. في حين لو قامت الدولة بعمل خاطىء ولكن في حـدود مشـروعيتـهـا، لا يحق للناس الانتفاض ضدها، وإنما يمكنهـم الاعتـراض أو الانتقـاد. وهذه قضية مهمة لبيان طريقة التعامل مع الحكومة.

ج ـ لـيس مـن مسـؤوليـة الدولة الإرشاد والهداية الفكرية والأخلاقية للشعب، إلا أن ينص عليها الدستور. وطبيعي أن يبقى دور الدولة، في نهج أصالة النظام السياسي، محصوراً بالقضايا المتعلقة بالأمن فقط. ولذلك فإن الدور القيادي الذي تلعبه هو في حدود الأمور المخوَّلة من قبل الشعب لا غير، ففي أمريكا أو بريطانيا أو أوروبا الغربية، مثلاً، لا يحق للحكام فرض حدود أخلاقية على الشعب، فلا يحقُّ للحاكم أن يقول: يجب على الناس العبادة، أو أن يمنـع شـرب الخمـر، وإلاّ فالخمر، مثلاً، ممنوعة عند قيادة السيارة أو على الطيارين أثناء القيام بالرحلات، لأنه مرفوض من الناحية الأمنية وليس من الناحية الأخلاقية!

فمن هم الذين تقع على عاتقهم هداية المجتمع من الناحية الفكرية؟ هذه هي نقطة الضعف والأزمة في العالم الصناعي والديمقراطي المعاصر، وكما يقول أنشتاين: «القرن العشرون هو قرن كمال الوسائل وضياع الأهداف وانحطاطها!». ففي أمريكا، مثـلاً، ظهـرت عشـرات «الأديـان» خلال العشرين سنة الأخيرة، وكان لها ملايين الأتباع.

ومثالاً لذلك، «جيم جونز» الذي ظهر في السبعينات، وقد اشترك هو وأتباعه في عملية انتحار جماعية! كما أن قابليات الحاكم تحدَّد على أساس وظائفه. فليأت أفلاطون ويرَ فكرته (الفيلسوف ـ الحاكم) إلى أين وصلت؟! فالفنانون والراقصون والمهرجون تمكَّنوا من الصعود إلى سدة الحكم والحصول على المشروعية كاملة!

د ـ «القانون» في الحكومة المبنية على أساس أصالة النظام السياسي، يعد فوق الجميع، ولا يمكن لأي شخص أو مؤسسة أن تكون «أعلى» من القانون، لأن القانون هو الذي يحدد الوظائف في ميدان مشروعية الحكومة، وهو الحاكم الذي ليس فوقه حاكم! وسواء أكان هذا القانون دستوراً أم قانوناً عادياً فإن جذوره تمتد إلى المشروعية، وبذلك يكون له الدور الأول والأساس.

نهج أصالة الوظيفة

في بياننا للنهج الثاني، والذي أسميناه «أصالة الوظيفة» (Praxis)، سنختار من جديد مفكّراً يمثله، وسنقوم بشرح فكره بشكل عام عن طريق التعمّق في آرائه. ومن دون أي تردد فإن أفضل من يمثل هذا النهج هو سقراط الحكيم. ويمكن اعتباره مؤسس هذا الاتجاه في الفلسفة السياسية، وقد بقيت منه آثار كثيرة في هذا المجال على شكل حوارات. والطَّريف أن إحدى التهم الموجَّهة إليه، والتي وردت في دفاعاته، هي اعتقاده بهذا

النهج. وسؤالنا الأول هو: كيف ينظر سقراط إلى مسألة الحكومة؟ وأين تكمن مشروعيتها حسب وجهة نظره؟ لا ننسى أن أبحاث سقراط ـ وبحثنا حول الحكومة ـ من الأبحاث التي يجب أن ترتبط بالجذور، ونعني بالجذور «الوجود» الذي يظهر في عالم السياسة تحت عنوان «السعادة».

القضية الأولى المهمَّة التي يجعلها سقراط أساساً هي أننا، نحن البشر، نمتلك «كمالاً ذاتياً»، وقد بحث أرسطو أيضاً هذه القضية في أماكن عديدة كالسياسة والأخلاق والحكمة الأولى، بعبارات مختلفة. وبشكل عام يقسم أرسطو الكائنات إلى تسعة أقسام (أو عشرة!) ابتداءً، ثمّ يرى لكل قسم كمالاً نوعياً. وفي اعتقادي أن الكمال النوعي يختلف عن الكمال الذاتي، فالكمال الذاتي لكل كائن (موجود) يعني أنه يمتلك الكمال على مقدار استفادته من الوجود، وهذه هي نقطة الرجوع إلى الجذور أيضاً! وهذا الأمر صحيح لكل موجود بشكل منفرد مشخَّص. ونظرية المقولات (Categories) تمكننا من أن نوجد لهذه الكمالات الذاتية النوعية تشابهاً أو كما يعبر عنه «فتجنشتين» بـ«التشابه العائلي» (Family Resemblence). وحسب هذا الرأي، يجب أن أُؤمن أنني ـ بوصفي فرداً ـ لي كمالاتي الذاتية الخاصة، لذلك وجب علي أن أتحرك باتجاه هذا الكمال الذاتي، أي أن مسؤوليتي هي السير نحو الكمال الذاتي. ولا يعدّ «عملي» «صالحاً» إلاّ عندما يوجهني نحو الكمال الذاتي. كما أنه ليست

لي وظيفة أخرى سوى العمل الصالح، والآن، نطرح هذا السؤال: هل من الضروري وجود حكومة؟ وهل لا بدّ من تأسيسها أو لا؟ الجواب هو: إن سعيي يجب أن يكون باتجاه كمالي الذاتي، وإلاّ فليس من مسؤوليتي تأسيس حكومة، ولهذا أُتُّهِمَ سقراط بالفوضوية ـ على وجه الدقة ـ لأنه لا يرى أن تشكيل الحكومة أمر أصيل بحد ذاته، وإنما الأصل هو كمال الفرد الذاتي. وإذا ما وصلنا إلى ضرورة تشكيل الحكومة يجب أن تكون باتجاه كمال الفرد وإلاّ فلا توجد. فالمهم هو المبادرة بالعمل السياسي الصالح، بمعنى العمل الذي يعد خطوة على طريق الكمال الذاتي.

الموضوع الثاني المهم، فلسفة سقراط السياسية. وهو استنتاج مشروعية الحكومة من صلاح العمل. فسقراط الحكيم يرى أنَّ الحكومة هي مجموعة «أعمال الحكم المفردة».

إذاً يجب أن تكون مفردات العمل الحكومي، في الحكومة المشروعة، مشروعة، أي أن تكون أعمالاً صالحة! وبلا شك فإن هذه القضية تعد قضية فلسفية أساسية ومهمة، وتترتب عليها آثار ونتائج غريبة جداً. وقل كل شيء، يجب أن نعرف أن «للعمل» و«العمل الصالح» دوراً استثنائياً في هذا النهج. وقد أشار سقراط إلى نقاط مهمَّة جداً ضمن حواراته: أولاها أن العمل يجب أن يكون صالحاً، بمعنى أننا نريد به الصلاح، والثَّانية أن الإرادة على الصلاح أمر أساسي، والثَّالثة أن العمل يجب أن يكون معقولاً من

ناحية التطبيق الخارجي، وأمثالها. ولسنا في صدد البحث في نظرية عامة للأعمال الإرادية، وإنما نشير فقط إلى أن «العمل»، و«العمل السياسي»، معيار تشخيص المشروعية في نظرية سقراط السياسية. ولنظريته السياسية نتائج لربما تبدو عجيبة، فمثلاً تصور الوضع الفرضي الآتي: لنفرض وجود حكومة في الدولة (س) على أساس العقد الاجتماعي، ضمنت في دستورها الديمقراطية والحرية بشكل صريح. أو أن الدولة (س) هي دولة القانون وحرية التعبير والعمل في إطار القانون. وكذلك لنفرض أن الدولة (س) لها نظام برلماني قوي باعتباره قوة تشريعية من جهة وكذلك لجاماً للقوة التنفيذية من جهة أخرى، فإذا ما استشرى في هذه الحكومة «الفساد» وصار عاماً و«شاملاً» من دون أن يُداس قانون، ما هو العمل في هذه الحالة؟ وإذا أراد الناس الفساد، وأعلن ممثلوهم هذه المطالب بشكل قانوني، فما هو العمل؟ طبعاً «الفساد» ليس له معنىً دقيق عند هوبز. لأن الحكومة توجد حالة من الأمن. من أجل أن لا يكون الشخص مستبداً في دائرته، فالفساد أو الصلاح لا علاقة له بالسياسة. أما سقراط فيرى أنه لا يمكن الكلام في الكمال الذاتي والفساد والصلاح بسهولة: كل ما كان في طريق الكمال، هو صلاح، وما عدا ذلك، فهو فساد، في هذا الوضع. ما هو رأي هوبز وسقراط إذا انتفضت مجموعة من الصالحين وأسقطت الحكومة الديمقراطية واستلمت هي مقاليد الحكم وسعت بكل ما أوتيت من قوة لمجابهة الفساد؟

من المسلَّمات أن هؤلاء خونة بنظر هوبز، ويجب أن ينالوا أشد العقوبات، كما أن حكومتهم ليست مشروعة بأي شكل، ولكن سقراط يرى أن حكومة هؤلاء مشروعة تماماً! فهي حكومة قام فيها الصالحون بتنفيذ أعمال صالحة! ولهذا السبب فهي مشروعة.

هل يمكن أن نعرف من هو الصالح ومن هم الصالحون؟ يجب الالتفات إلى أنه ليس هناك معنىً للصلاح والصحيح في حكومة هوبز، أما في نظام أصالة الوظيفة، فلأننا نعتقد بالكمال الذاتي، فمن نراه أقرب له هو الأصلح!

البحث في آلية تحديد الأصلح لا يتعلق بماهية المشروعية، وإنما هو مدخل لفاعلية النظام. ويمكن أن تطرح هذه الشبهة، وهي أن هوبز نفسه كتب الشيء الكثير ضد الديمقراطية، فكيف شرحنا نحن مواقفه هكذا؟ وفي جواب ذلك نقول: نعم، لقد تكلم هوبز ضد الديمقراطية في أكثر آثاره، ولكن الديمقراطية كان لها معنىً خاص بالنسبة له، لأنه كان يرى أن الذي يحكم على أساس العقد الاجتماعي يجب أن يكون مبسوط اليد، وهذا أمر آخر.

المهم أن القيام ضد الحكومة القانونية (بجميع أشكالها) يعد خيانة وطنية عند الذين يؤمنون بأن مشروعية الحكومة تنشأ من العقد الاجتماعي، ولا مشروعية لفئة تسيطر على الحكم لمجرد صلاح أفرادها أو لتطبيق قوانين باتجاه الكمال الذاتي.

المشروعية والكفاءة

أ ـ تحتاج كل حكومة ـ بغض النظر عن أساس مشروعيتها ـ إلى تركيبة تمكنها من تنفيذ أهدافها. وهذا ما نسميه بكفاءة (Competence) الحكومة.

ففي الحكومة المشروعة، على أساس العقد الاجتماعي، يكون قسم من بنية الحكومة على أساس العقد ويحدد ذلك في الدستور، فيما تقوم الدولة بإيجاد القسم الآخر. أما في الحكومة المبنيّة على أساس أصالة الوظيفة، فإن تصرفات الحكومة جميعها تكون مطابقة لمصلحة «العمل» ومن صلاحيات الحاكم.

ب ـ ويمكن أن نتصور، للوهلة الأولى، أن الحكومة المبنيّة على أصالة الوظيفة، لها نظام ابتدائي واستبدادي لا يحترم القانون ورأي الناس و. . . . طبعاً ليس الأمر هكذا، فالحكومة المبنيّة على أصالة الوظيفة، مجبرة على طرح نظام حكومي، لتحقيق أهدافها ـ والتي تراها في قمة القدسية لأنها تتعلق بكمال الإنسان الذاتي ـ فمثلاً، يكون لها نظام تشريعي، ولها قانون وحتى دستور! وللناس حق المشاركة وإبداء الرأي وهكذا. ولكن جميع هذه الأمور هي من باب الفاعلية والكفاءة، وليس من باب المشروعية! بمعنى أن الحاكم في الحكومة المبنيّة على أساس العقد الاجتماعي لو قام بحلّ البرلمان أو بتنصيب حكومة حسب رغبته، يفقد بذلك مشروعيته، ولكن في حكومة أصالة الوظيفة،

يستطيع الحاكم حلّ جميع الحكومات المبنيّة على أساس الفاعلية والكفاءة من دون أن يرد أي خلل في مشروعيته.

ج ـ الدستور أساس المشروعية في النظام المبني على العقد الاجتماعي. ولكن، هل من الضرورة وجود دستور في النظام السقراطي؟ وإذا كان ضرورياً فما هو دوره أو معناه؟

إن ضرورة وجود الدستور في النظام السقراطي هو من باب الفاعلية.

ويمكن تقسيم الموضوع إلى قسمين: القسم الأول، الأصول التي تعد أساساً لمشروعية النظام، والثاني الأصول التي وضعت لفاعليته. والدستور في القسم الثاني يعد إطاراً لتنظيم أجزاء الحكومة وعلاقة الحكومة بالناس وسلوكيات الشعب. فلا يمكن تغيير الدستور في كل يوم، في حين أن القوانين العادية يمكن تغييرها عن طريق البرلمان مثلاً.

وبديهي فإن للحاكم سلوكاً خاصاً مع كلّ أصل من الأصول التي تدلل على المشروعية، والأصول المتعلقة بالفاعلية والكفاءة. فمثلاً يستطيع الحاكم تغيير بعض الأصول المتعلقة بالفاعلية والكفاءة أو إلغاءها عند الضرورة، في حين أنه غير مخوّل بهذا العمل في القسم الأول، حتى لو أجمع الناس على تغييرها.

د ـ إن البحث في فاعلية النظام وكفاءته يعدّ أمراً آخر،

ولكن المهم هو معرفة حدود المشروعية والفاعلية، لأن مسؤولية الأشخاص تختلف أمام بعضهم. فإذا تعدّت الحكومة حدود المشروعية، يجب الوقوف أمامها ومحاربتها حتى تعود إلى دائرة مشروعيتها أو إسقاطها. في حين أنه ليس للأشخاص حق التمرد والعصيان أمام عدم كفاءة الدولة وقلة فاعليتها. وإنما يجب أن يسعَوْا إلى أن تكون الدولة المشروعة فاعلة وكفوءة، فلا يمكن الوقوف أمام الدولة المشروعة ومواجهتها، في حين أنه يجب الخروج على الدولة غير المشروعة! ومن جانب آخر يُعَدُّ السعي لإضعاف الحكومة المشروعة أو إسقاطها، أمراً غير مشروع بنفسه!

إن للمفاهيم المختلفة التي طرحناها في النهجين السِّياسيَّين المهمين معاني وآثاراً متفاوتة جداً سنتطرق إلى ثلاثة منها هنا، وهي طبيعة القانون في النهجين. وكذلك مكانة رأي الشَّعب، وطبيعة «العمل السياسي»!

القانون

يعدّ العقد الاجتماعي المصدر الأساسي لكل أصالة موجودة، في الحكومة، في ضوء النظام المبني على العقد الاجتماعي. والقانون هو الإطار الذي يجب على الحكومة أن تؤدي وظائفها من خلاله، وإن العدول عنه خروج عن المشروعية. ومن جانب آخر، يجب على الناس إطاعة القوانين؛ وذلك من باب «الوفاء

بالعهد»! والحكومة أيضاً يجب أن تستخدم قوتها في إجراء القوانين ـ طبقاً لأصل مشروعية النظام ـ.

وفي النظام المبني على العقد الاجتماعي فلا مكان لشيء فوق القانون. وطبيعي فإن سيادة القوانين يمكن أن تختلف كلياً من ناحية الضيق أو السعة، حسب درجة نضجها أو أساسها الفلسفي. مثلاً ـ وكما أشرنا سابقاً ـ نجد هوبز يعتقد بضرورة تفويض الصلاحيات المطلقة للحاكم المنتخب والمشروع، وعدم وضع ما يعوّقه في كيفية التنفيذ. في حين أننا نشاهد خلاف هذه الرؤية في الديمقراطيات المعاصرة.

أمَّا في نظام أصالة الوظيفة فيوجد قانون، وهو أساس العمل، لأنه ضروري من باب «الفاعلية». لذلك يمكن القول: إن «الوظيفة» في النظام السقراطي «فوق القانون». هذه العبارة، لا تعني أن كل شخص يعمل ما يحلو له، وأنَّ القانون مجرد لقلقة لسان! فهل يمكن إدارة دولة بقرارات آنية ومستعجلة من دون إطار قانوني؟ فحتى الورشة التي تتكون من ثلاثة أشخاص لا يمكن إدارتها من دون نظام ونهج، فكيف يمكن ذلك في دولة؟

ومن جانب آخر، يجب على الناس إطاعة القانون، ليس من باب «الوفاء بالعهد»، وإنما من باب الوظيفة! هنا، فإذا كان الذي يحدد هذه الوظيفة هو المشرِّع سيكون الناس ملزمين «شرعاً» في طاعتهم للقانون. وهو أقوى من قواعد الإلزام الأخلاقية، كالوفاء بالعهد.

هنا نتساءل: من هو المشرِّع؟ ومن أين جاءت مشروعيته؟ فإذا كان أساس الحكومة هو العقد الاجتماعي، فهو الذي سيحدد على من تقع مسؤولية التشريع (مثلاً يقوم الدستور بتعيين البرلمان لهذه المهمة). كما أن مشروعيته تنشأ من مصدر مشروعية النظام نفسه، يعني العقد الاجتماعي. ففي نظام الدولة الأمريكي ـ مثلاً ـ يكون لرئيس الجمهورية و«الكونغرس» المستوى نفسه من المشروعية، لأن ذلك النظام مبني على أساس العقد الاجتماعي، وأن الدستور هو تجلي ذلك العقد. وقد بين الدستور وضمن كليهما. هنا نجد القانون نفسه خوّل رئيس الجمهورية ـ في كثير من الدول ـ حلّ البرلمان أو «الكونغرس» في موارد وحالات خاصة.

أمّا في النظام السقراطي، المبني على أساس أصالة الوظيفة، فإن مشروعيّة المشرِّع تنبع من أصالة الوظيفة التي هي مصدر مشروعيّة الحكومة أيضاً، ولكن لأن ماهية القانون ـ وبالنتيجة التقنين ـ من باب فاعلية النظام وكفاءته فمشروعيّتها تعدُّ فرعاً لمشروعيّة الحاكم. وليست في مقابله أو موازية له!

رأي الشعب

يمكن للشّعب التدخُّل في أعمال الحكومة وصلاحياتها بأحد طريقين: من باب المشروعية، ومن باب الفاعلية والكفاءة. في نظام العقد ـ مثلاً ـ رأي الناس هو الذي يصنع المشروعية.

وهذا ما يسمَّى بـ«حكومة الشعب»، أو الحكومة «من الأسفل إلى الأعلى». وهذا العقد يمكنه أيضاً أن يشرك الناس في اتخاذ القرار: مثلاً في البرلمان وانتخاب رئيس البلدية ووضع قوانين الضرائب والسِّلم والحرب وغير ذلك. من جانب آخر يعدّ الشعب مصدراً أساسياً للأفكار الجديدة والحقيقية، والحكومة بحاجة إلى مساعدته ومعاضدته في تسيير الأمور. فبالإضافة إلى القانون والوظائف القانونية، نرى الحكومة بحاجة إلى مساعدة الشعب ودعمه وإلى عقول أبنائه للقيام بواجباتها، وهذا من باب الفاعلية والكفاءة اللَّتين أشرنا إليهما.

ولكن في نظام أصالة الوظيفة، يأتي دور الشعب فقط من باب الفاعلية والكفاءة، وليس من باب المشروعية. بمعنى لو اختار الناس شخصاً غير صالحٍ للحكومة، فهذا الأمر لن يقلل شيئاً من «عدم مشروعية» الأمر، وعلى العكس، إذا وجد شخص صالح، فإنه كالقمة الرفيعة مزينة بالرفعة الذاتية التي لا دخل لرأي الناس في علوها! ولا حاجة لأن نذكر أن أصلح الأشخاص لا يمكنه القيام بعمل من دون «معاضدة» الجماهير ومساندتها، وهو بالتأكيد بحاجة إلى دعم الشعب، ولكن هذا الأمر غير المشروعية، وإنما هو من باب فاعلية النظام وكفاءته. فالنظام الذي لا يرضاه الشعب تقل كفاءته ومقدرته. إذاً لو تساءلنا عن أهمية دور الشعب؟ فالجواب هو أن دور الشعب أساسي جداً في أية حكومة، وإذا سألنا: هل يؤدي رأي الشعب إلى المشروعية؟

سيكون الجواب: «في حكومة أصالة الوظيفة، الرأي المشروع هو الذي يرضى به الحاكم المشروع. وليس الرأي المستقل»، وهذا هو الفارق الأساسي بين النظامين.

العمل السياسي

أ ـ مفهوم «العمل السياسي» من أهم المفاهيم في الفلسفة السياسية، التي لم يهتم بها جيداً سوى المفكرين الكبار، أمثال سقراط وأفلاطون من القدامى و«هيدجر» (Martin Heidegger) و«ياسبرز» (Karl Jaspers) و«سارتر» (Jean-Paul Sartre) و«غادامار» (Guorg Galdamar) و«هابرماس» (Jurgen Habermas) من المتأخرين. والأهم أن هذا الموضوع قد جاء مراراً وتكراراً بشكل بديع على ألسنة الأئمة الأطهار (سلام الله عليهم أجمعين) والذي سنشير إليه ونقوم بمقارنته إن شاء الله.

ب ـ قد يكون كلّ واحدٍ منّا صادف أشخاصاً من النوع الذي إذا احتدم النقاش السياسي معهم قالوا: «نحن لسنا سياسيين، لذلك فليس هناك جواب لما تقولونه، بل إن هذه الأمور ليست من اهتماماتنا»، بمعنى أن «العمل السياسي» عند هؤلاء الأشخاص مهنة كالتجارة والطبابة و... فهؤلاء لن ينكروا الحاجة إلى السياسة مثلما لا ينكرون الحاجة إلى الطبيب. لكن ستكون هناك مجموعة «محترفة»، يرجع إليها الآخرون عند الضرورة.

في المحيط الجامعي، كانت هذه الظاهرة واسعة. ففي

زمان حكومة الطاغوت، كان كثير من الطلاب الأذكياء في فروع الهندسة وسائر العلوم الحديثة، يفقدون رغبتهم بالعمل العلمي تـدريجيـاً بعد دخولهم الجامعة، ويقومون بنشاطات «سياسية» بمعنى أنهم يتحوّلون إلى سياسيين! وكان هناك أشخاص مؤمنون لم يكونوا موالين لنظام الطاغوت، لكنهم في الوقت نفسه، عندما كانوا يدعون لحضور اجتماعات أو أمور أخرى، كانوا يقولون: «نحن لسنا سياسيين، ونريد أن تكون لنا حياة علمية». فالكثير من هؤلاء، لا يعدّون العمل السياسي غير صحيح، ولكنهم ينظرون إليـه بـوصفـه مهنة. فبعض الطلاب يدخل قسم الكهرباء، وبعض آخر الطبّ، وبعض آخر فرع السياسة.

الثورة أدخلت السياسة إلى الأماكن جميعها: فعلى طاولة الطعام في البيت، هناك نقاش سياسي، وفي محيط العمل وفي حافلة الركاب و. . .

أيُّ فهم هو الصحيح؟ فهل مجرد الهيجان الثوري يجعل الجميع سياسيين، وبعد انخفاض الموجة وهدوء الزوبعة يرجع كلّ إلى عمله ومهنته الأصلية؟

ج ـ ففي نظرية «العقد» في الحكم، لا يمكن للفرد احتراف «العمل السياسي» لأن الناس ـ طبقاً لنظرية العقد ـ يحكّمون شخصاً أو نظاماً، وأن ذلك النظام مسؤول عن تنفيذ وظائفه، حتى يشعر الناس بالأمن في شتى مرافق الحياة. ويعيشون حياتهم كما يرَوْنَ هم. أما أن يكون الجميع، وفي كل مكان وزمان سياسيين، فتلك

مقولة لا معنى لها. فالعمل «السياسي» هو الذي يختص بالحكومة، ولن يعيش الناس لكي يكونوا «سياسيين». وبالعكس، فعلى الحكومة أن تعطي الناس «فرصة» كافية لكي يقوموا بالعمل الذي يرغبون فيه! ولكن في الحكومة التي تكون الأصالة فيها للوظيفة (في النظام السقراطي) فإن السياسة تملأ جوانب الحياة الإنسانية كلها، لأن «العمل السياسي» هو أي عمل يقوم به الفرد في مسيرته نحو الكمال؟ والسياسة هي كل الحياة الإرادية للأفراد! وفي الحكومة السقراطية، ينظم الأفراد أعمالهم جميعها على أساس أعمال الحكومة وأمورها. لذلك فالسياسة تعني الحياة الحقيقية للفرد.

لنفرض أن دولة ما تحكمها حكومة على أساس أصالة الوظيفة، وأن «زيداً» هو أحد أفراد تلك الدولة، فـ«زيد» إما أن يؤمن بأن الحكومة مشروعة، أوْ لا، فإذا كان يرى الحكومة غير مشروعة، يجب أن يعمل لإسقاطها ـ كأن يدخل في عضوية مجموعة للإطاحة بها ـ وإذا كان يرى أن الحكومة مشروعة، ففي هذه الحالة يكون تقدّم أمور الحكومة هو مصداق «العمل» الصالح عينه، بل ومعياره. إذاً يجب أن يسأل نفسه: ماذا تحتاج الحكومة؟ وأي عمل أفضل يمكن أن يؤدِّيه؟ ثم يقوم برفع تلك الحاجة... فعمل «زيد» الصالح يحدد بهذا الشكل، وليس في حدود وظائفه التي ينص عليها القانون. فمثلاً يؤدي وظيفته ثم يقوم بأعماله في أوقات أخرى! فـ«زيد» إذا أراد أن يتكلم يسأل

نفسه ابتداءً: ما فائدة هذا الكلام بالنسبة للنظام، ومن ثمَّ وعلى أساس ذلك التقييم، يقول كلامه، وهكذا إذا أراد أن يسافر أو يشتري داراً أو... ففي الأمور جميعها يسعى إلى العمل الصالح، ومعيار ذلك هو ارتباطه بـ«النظام الصالح». فإذا كان «زيد» طالباً جامعياً، فهو «سياسي» ليس فقط عند مشاركته في تظاهرة أو تجمع سياسي، بل وفي دراسته وفرعه الذي يتخصص به، أعماله جميعها «سياسية»، لأنه يقوم بها على أساس معيار «العمل الصالح».

د ـ يمكن أن يتصور بعضهم أن «الفرد»، في حكومة أصالة الوظيفة، يفقد محتواه الفردي، ويصبح عنصراً اجتماعياً بشكل تام، بل و«تنظيمياً». طبيعي، هذا الخطر موجود ولكن لا علاقة لذلك بنظام أصالة الوظيفة، هناك فارق بين أن يسعى الإنسان بإرادته إلى العمل الصالح وبين أن يصير عنصراً فاقداً لإرادته ضمن «تشكيلة اجتماعية» معينة.

في الحقيقة، يمكن القول: إنه من الممكن أن يجري هذا البلاء العظيم! على الفرد بسبب أسلوب الحكومات في أعمال «السلطة»، كما حصل في النظام الماركسي.

وفي الفلسفة السياسية، تبحث مسألة «أصالة الفرد» و«أصالة المجتمع» أو «أصالة التنظيم» في ما يتعلق بـ«الفاعلية والكفاءة» والتي سنشير إليها لاحقاً، إن شاء الله.

وهذه الالتفاتة الدقيقة هي سبب الفهم الخاطىء في ما

يتعلق بحكومة أصالة الوظيفة، ونجد إحدى تجلياتها في الكتاب المهم للفيلسوف المعاصر «كارل بوبر» - (Karl Popper 1902 - 1994). ففي المجلد الأول من كتابه: «المجتمع المفتوح وأعداؤه» (The Open Society and its Enemies) يقوم بنقد آراء أفلاطون، في باب السياسة، نقداً علمياً شديداً ودقيقاً. وفي الفصل السادس من الكتاب، يسعى المؤلف إلى تبيان أفكار أفلاطون السياسية على أنها ليست أفضل من النظام الاستبدادي، بل إنها ذلك النِّظام عينه! وأن إحدى القضايا التي تقلق هذا المؤلف الفيلسوف، هي التنظيم أو البنية الحكومية التي يوضحها أفلاطون في كتاب القوانين، فلنمعن النظر في هذا الجزء من كلام أفلاطون:

«من أهمِّ الأصول هو أن لا يكون أي شخص ـ رجلاً أو امرأةً ـ من دون «وليٍّ». كما أنه يجب أن لا ننمي أفكارنا على (الفردية) في إنجاز الأعمال، سواءً من باب الرغبة أم من باب اللغو أم من باب التفنن، في حين يجب على الفرد أن ينظر إلى «وليِّه» في الأحوال جميعها ـ في الحرب والسلم ـ وأن يتبعه صادقاً ومخلصاً. وحتى في القضايا الجزئية عليه أن يضع نفسه تحت نظام (القيادة). فمثلاً هو يأكل أو يغتسل أو ينام حينما تكون هذه الأمور مجازة أو يؤمر بها. خلاصة القول، يجب أن يُعِدَّ نفسه بشكل لا يحلم فيه بالقيام بعمل فردي وأنه أساساً لا يستطيع القيام بعمل كهذا».

ما يفهمه «بوبر» من هذا الكلام ليس سوى «التفرعن»

الكامل. وأن الجميع سيتحولون إلى عبيد للفئة الحاكمة أو الفرد الحاكم. ومن حق بوبر ـ بهذا الفهم ـ أن يثور وينتقد أفلاطون بشدة.

ولكن ما وصلنا من سقراط الحكيم يدلل على أنه من أشدِّ المعارضين للدكتاتورية، وبلا شك لا يمكن أن يقبل بهذا الفهم للحكومة. فهل انتفض أفلاطون على رأي أستاذه أو أنه لم يفهمه؟ قطعاً هناك اختلاف في بعض وجهات النظر بين أفلاطون وسقراط، ولكن ليس بهذا الشكل، وفي هذا المجال! أتصور أن القضية لا تعدو كونها أكثر من سوء فهم بالنسبة لمفهوم «العمل السياسي». أما بوبر فلا يمكن أن يكون «العمل السياسي» عنده عملاً شاملاً، ولا يرى لهذا الشيء وجوداً أساساً، بمعنى أنه ليس هناك شيء بإمكانه أن يشمل شؤون حياة الفرد جميعها وليس «السياسة» وحسب، لذلك إذا سألتنا عن رأي بوبر فيما إذا غصب هذا الحكم نقول: «يجب على الفرد أن يسعى في جميع أوقاته وأفعاله إلى السير نحو الكمال، ولا يُسْتَثنى شيء من أعماله من هذه القاعدة». فالنقد الوحيد الذي يمكن لبوبر توجيهه هو أنه لا يمكن فهم «الكمال الذاتي» بشكل جيد وأن فيه شيئاً من الترديد، ولكن إذا كان الأمر هكذا، فإن الحكم الذي سبق ذكره سيكون كلاماً صحيحاً، وبديهي أن بوبر لا يستطيع القول إن شخصاً يبحث في كماله الحقيقي بهذه الدقة، هو «عبد» أو أنه فاقد للحرية، ففي الفكر السياسي عند سقراط، تعد الحكومة ـ مثل باقي الأمور ـ مبنية على أصالة الوظيفة وارتباط الفرد بها ليس عن

طريق القانون فقط، وإنما عن طريق الوظيفة أيضاً التي هي نتيجة للإيمان بالكمال الذاتي، وهذا ما يجر الفرد نحو السياسة، وهذه الوظيفة نفسها هي التي تجعل الفرد يعطي الأولوية الكبرى لأعمال الحكومة، إذا كانت مشروعة. وسيعطي الأولوية لإسقاطها والانتفاض ضدها إذا كانت غير مشروعة. «العمل الفردي»، كما يراه سقراط، هو العمل الذي لا ينشأ من الإحساس بالوظيفة، ولذلك فهو لا يسوق إلى الكمال وهو بالنتيجة مذموم. و«الولي» أو «القائد» هو تجلّ لمشروعية النظام وليس من باب القانون، بل هو من باب الوظيفة، ولأن هذا الأمر ليس جزءاً من حياة الفرد ـ في الحقيقة ـ بمعنى أن السياسة السقراطية ليست حرفيّة، وإنما تشمل جميع شؤون الحياة، لذلك فقد عبَّر عنها أفلاطون بالطاعة للولي في جميع المراتب العملية. يجب أن لا نتقيد بالألفاظ كثيراً، وبخاصَّة إذا كانت المسافة بيننا وبين المتحدث تمتد إلى عدة قرون، وكان المتكلم «قليل الكتابة» أيضاً! فالمسألة الأساسية في كلام أفلاطون هي ليست «الطاعة»، وإن «الطاعة للولي» وظيفة وعمل صالح وسياسي، وقد سعى أفلاطون إلى بيان هذا العمل السياس في أنموذج بسيط جداً ـ بل في أبسط أنواعه ـ والذي يظهر في الطاعة للولي بشكله الفردي. وفي تصوري أن الذي منع بوبر من فهم مغزى كلام أفلاطون أمران: عدم إيمانه بالكمال الذاتي الإنساني، وعدم الالتفات إلى محورية مفهوم «العمل السياسي».

ليس هنـاك شـك في أن لكل نظام حكومي مفاسد وآفات تهدده، وأن نظام الحكومة المبني على أساس أصالة الوظيفة مهدد بخطـر الاستبـداد، كمـا أن الحكومة المبنية على أساس العقد الاجتماعي معرضة للفساد والعدمية. أما كيف يمكننا إيجاد نوع من «الأمن» في مواجهة هذه المخاطر التي تواجه النظام، فهذا ما يتعلق بحثه بـ«الفاعلية والكفاءة».

بحث مختصر في الفاعليّة والكفاءة

عنوان الفصل يشير إلى أن محور الأمور التي نبحثها هو مشروعية النظام، بمعنى بحث المشروعية في الفلسفة السياسية، لأن لمفهوم المشروعية معاني أخرى، حسب زاوية البحث.

لا يمكن حصر الحكومة بالمشروعية، لأن الحكومة الكاملة ـ بالإضافة إلى مشروعيتها ـ يجب أن تكون قادرة على تنفيذ أعمال مهمة (أعمال الحكومة الصالحة)، لذلك يمكن القول: إن هناك ركنين أساسيين في الحكومة، هما: المشروعية والفاعلية. ولكن حديثنا عن الفاعلية والكفاءة سيكون مقتضباً. فالحديث عنهما هو لمجرد فهم بعض القضايا، ومثل الكثير من المواضيع السياسية، فإن الفاعلية والكفاءة، طرحتا في الفلسفة السياسية وفي علم السياسة أيضاً، وطبيعي أن يتناول كل جانب نقاطاً معينة منهما. هناك ثلاثة أبحاث أساسية في ما يتعلق بالفاعلية (القدرة) والكفاءة في مجال الفلسفة السياسية:

١ ـ الدولة المبرمجة والدولة المدبِّرة (الحلاَّلة للمشاكل): ما يعنى إثارة الأسئلة الآتية: ما هو الفهم الذي نمتلكه عن دور الدَّولة، بغضِّ النّظر عن أساس مشروعيتها؟ فهل دور الدولة هو التعديل وحل المشاكل، وهل على الناس أنفسهم القيام بتسيير أمورهم؟ أو أن الدولة هي التي تقوم بتدوين وإجراء المشاريع العامة (Grand design) التي تشمل جميع أمور الحكومة وجوانبها؟

٢ ـ حرية الفرد والتنظيم: إذا كانت الدولة محصورة بالفئة الحاكمة فليس لها أية قوة، ولكنها عندما تقوم بربط قوى الناس، عند ذلك يحدث «التحول» الكبير، والآن، على أساس أي فلسفة يجب التحرك لربط قوى الناس هذه؟ هل يمكن تجريد الناس من فرديتهم بشكل كامل من أجل بوتقتهم وطرح «التنظيم» بديلاً لذلك، أو أن «الفرد» يبقى دائماً عنصراً غير قابل للتجزئة وأن الحكومة لا يمكنها استخدام التنظيم الذي يتعارض مع الشخصية الفردية؟

٣ ـ الأمن من المفاسد: الحكومة، وبسبب قوتها، معرضة للفساد. وفساد الحكومة لا يقارن بفساد «فرد»، بسبب قوتها الجبارة. لذلك عند البحث في كفاءة الحكومة وفاعليتها يجب السؤال عن التدابير التي نتخذها للحيلولة دون الفساد أو للتقليل من خطره. وقد اهتم العديد من المفكرين السياسيِّين بهذا الجانب حتى عَدّه بعضهم معياراً «لأرجحية» نظام على آخر، فلذلك نرى «بوبر» يقدم فهماً جديداً للديمقراطية في مقالاته خلال الثمانينات. حيث يقول: أوافق أفلاطون الرأي في أن الديمقراطيةستكون حكومة الحماقة لو عددناها مجرد

الأخذ برأي الأغلبية في تشخيص المصالح، وأرى أنَّ الحكومة الديمقراطية هي تلك التي لها نظام كفوء ومقتدر يستطيع الناس من خلاله أن يمانعوا من ظهور فرد أو فئة مستبدة! وبهذا يرى بوبر أن الكفاءة أفضل معيار للتفريق بين الحكومة الجيدة من الرديئة. ولكن هذا النوع من التفكير يشبه الذي «ينتحر» خوفاً من الموت، بمعنى أننا نوجد حكومة يكون أهم أعمالها هو أن لا يطولها الفساد!

وعلى أساس المحاور الثلاثة السابقة، يمكن تقويم مختلف النظم الحكومية، ولكنّ هناك ركنين أساسيين في كل واحد منها هما: نظام صناعة القرار، ونظام التنفيذ. وكمال كل واحد من الركنين المذكورين يكون مستقلاً: فكمال نظام صناعة القرار هو في الوصول (الكشف) إلى أفضل قرار في كل حالة ووضع، وكمال نظام التنفيذ هو في كونه حاسماً ودقيقاً عند التطبيق. وهذه القضايا خارجة عن نطاق الفلسفة السياسية، ويجب بحثها في علم السياسة.

الحكومة الإسلامية والمشروعية

أ ـ الآن نسعى إلى استخدام الأصول العامة التي طرحناها في باب الحكومات في ما يتعلَّق بالحكومة الإسلامية، وبعد ذلك نقوِّم نتائجها. وكما أشرنا سابقاً، فالسؤال الأول هو: ما هو مصدر مشروعية الحكومة الإسلامية؟ وللإيضاح، أرجو أن لا يحدث الخلط بين هذه القضية الفلسفية ومسألة تبيين مشروعية أعمال الحكومة، فهذه مسألة فقهية، ففي الفقه يمكن أن يكون

هناك حكم لكل عمل من أعمال الحكومة وإجراءاتها، ولكننا في الفلسفة نتكلم عن مشروعية النظام بشكل عام.

ب ـ إذا قلنا: إن الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي تطبَّق فيها القوانين الإسلامية، فهذا يعني أن الجواب سيكون قاصراً عن سؤالنا الفلسفي، فسؤالنا في جذور مشروعية النظام وليس في طبيعة قوانينه، لأن كلامنا يتعلق بحكومة العقل. هناك ملاحظة مفادها أنَّ بعض المسلمين من المتحجرين يرون أن الملك كالثروة والجمال، هو هبة إلهية، إذا منحت لشخص معين، فهو صاحبها ويجب عليه استخدامها، وعلى هذا الأساس فكل حاكم، ما دام يطبق القوانين الإسلامية، حسب هذا الرأي القاصر، هو مشروع. طبعاً لا دخل لنا بهؤلاء وآرائهم، وكلامنا سيكون في إطار حكومة العقل على الدوام.

لقد انقسم المفكِّرون المسلمون إلى قسمين أمام السؤال الأوَّل في الفلسفة السياسية (سؤال المشروعية):

القسم الأول: وأغلبه من المثقفين وخريجي الجامعات، وكذلك من العلماء المرتبطين والمتأثرين بهم. وهؤلاء يرون أن مصدر المشروعية في الحكومة الإسلامية هو العقد الاجتماعي الذي ينص على إجراء الأحكام الإسلامية، ويمكن اعتبار الإخوان المسلمين في مصر ونهضة التحرير في إيران[1] من هذا القسم،

(١) نهضة تحرير إيران (نهضت آزادي إيران) تأسست في مطلع سنة ١٩٦١ على يد كل من مهدي بازرگان وآية الله الطالقاني والدكتور يد الله سحابي وحسن نزيه، وذلك =

ويمكن أن ننسب إليهم الميول «الليبرالية» بالمفهوم الدقيق الذي أشرنا إليه، من دون أن يكون هدفنا الازدراء بهم أو اتهامهم.

القسم الثاني: أصحاب نهج «ولاية الفقيه» الذي يُعَدُّ فقهاء الشيعة الإمامية حملة لوائه. فمسألة ولاية الفقيه لها قصة طويلة في فقه الشيعة، ولم تفهم بشكل واحد في جميع العصور. وقد طرحها بشكل صريح أحد العلماء المتأخرين، وهو الملا أحمد النراقي (م ١٢٤٥هـ)، في كتاب «عوائد الأيّام»، ومن بعده طرحها الإمام الخميني (رض) الذي أسس الحكومة الإسلامية على أساسها المطلق. وعلى مرِّ العصور، لم يخطُ أحد من العلماء في هذا الاتجاه مثله، ومن الألطاف الإلهية التي منّ الله بها عليه، هي الجمهورية الإسلامية في إيران التي ملأ عبقها ربوع العالم الإسلامي.

في الحكومة الإسلامية، حسب نظرية ولاية الفقيه، تكون أصالة الوظيفة هي مصدر المشروعية: فالإسلام يرى أن للفرد

= ضمن الجبهة الوطنية الثانية التي تشكلت عقب انقلاب ١٩٥٣ الذي قام به الجنرال زاهدي والذي أطاح بحكومة الدكتور محمد مصدق التي قامت بتأميم النفط الإيراني، تسلمت نهضة تحرير إيران السلطة بعد انتصار الثورة الإسلامية سنة ١٩٧٩ بعد تنصيب الإمام الخميني (رض) لزعيمها مهدي بارزگان رئيساً للحكومة المؤقتة، ثم استقالت حكومة بارزگان بتاريخ ١٩٧٩/١١/٥ بعد يوم واحد من احتلال الطلبة، السائرين على خط الإمام، للسفارة الأمريكية، تعدّ مجلة «إيران فردا» (إيران الغد) التي يرأس تحريرها عزت الله سحابي (نجل يد الله سحابي) المعبرة عن آراء الحركة حالياً [المترجم].

كمالاً ذاتياً، وقد ذهب إلى أبعد من ذلك حين شخَّص الطريق إلى ذلك الكمال. فمن الناحية الفلسفية، تعدّ «الكفاءة» مصدر المشروعية، ولذلك فإن أهمية أركان الدَّولة ومؤسساتها جميعها تأتي من كفاءة النظام وفاعليته، ومصدر مشروعيتها هو الوليّ، أي أن هناك من هو فوق القانون في حكومة ولاية الفقيه! وهذا لا يعني الفوضى في إدارة الدولة، لأن ذلك مستحيل من ناحية الفاعلية والكفاءة.

وبما أن الوظيفة مقدَّمة على القانون، لذلك يحق للولي التقدُّم على القانون وحتى على الدستور عند الضرورة! وفي الحكومة الإسلامية، أيضاً، فإن رأي الناس ليس له دخل في المشروعية، ولكنه على مستوى كبير من الأهمية؛ وذلك من باب كفاءة النظام وفاعليته! فلا يمكن للولي القيام بشيء من دون رأي الناس ومشاركتهم.

فما يقوله بعضهم: إن الله أعطى للناس حق اختيار حاكمهم، وهم يقومون بذلك من خلال آرائهم، ويوكلون أمورهم إلى فرد، فهذا من كلام الليبراليين وليس فيه شيء من فكرة ولاية الفقيه.

ج ـ وهنا نستطيع أن نطرح قضايا كثيرة ونجيب عن أسئلتها على أساس بحثنا الفلسفي، مثل: مكانة القانون، ورأي الناس والعمل السياسي، وهل السياسة هي الدِّيانة عينها؟ و... لكن هدفنا في هذه الدراسة هو البحث في الأصول لا الفروع.

الفصل الثَّالث

الأصولية والمثقَّفون الجدد

* من أجل فهم صحيح لظاهرة الثَّورة الإسلامية
* الانبعاث الإسلامي حركة شمولية
* الإسلام نظام حكومة بكل معنى الكلمة
* نقد الديمقراطية الليبراليَّة
* الحكومة الإسلامية تنظر إلى أبعاد عديدة
* ضرورة إدراك الإسلاميين لمكانتهم الحقيقية في العالم
* الفتوحات الغربية الجديدة
* ساحة المعارضة العالمية للإسلام
* أين يكمن مصدر حقَّانية طريقنا؟
* الأصل هو القيام بالوظائف
* التَّحوُّل في مفهوم الحكومة
* حقَّانية النظام يجب أن ترتبط بجذوره ومبدأ وجوده
* مراجعة لموضوع البحث

من أجل فهم صحيح لظاهرة الثَّورة الإسلاميَّة

عندما انتصرت الثَّورة الإسلامية في إيران كانت هناك تصوُّرات حولها، لكن هذه التَّصوُّرات فقدت قيمتها بمرور الزمن. الماركسيون كانوا يرون أن حركة الثَّورة الإسلامية تفتقر إلى التفسير العلمي، وأن حركة الناس مجرد زوبعة وتمرد آني، لأن الحدث المهم يقع عندما يكون للحركة تفسير علمي، لذلك لم يهتموا كثيراً بحركة الثورة، ولم ينسَوْا في الوقتِ نفسِهِ أن يستفيدوا من بعض الفرص التي أتيحت لهم ليقوموا بنشاطات معادية للثورة.

وكان للغربيين تصوُّر آخر، كانوا يقولون: إنّ سقوط الشاه يعود إلى تجاوزه الحد الطبيعي في عملية التَّنمية، وإن الناس لم يستطيعوا مواكبة الحالة الجديدة، لذلك ثاروا عليه! وعلى هذا الأساس، كانوا يرَوْنَ الثورة الإسلامية في إيران تغييراً مقطعياً لن يتعدَّى الحدود الجغرافية لإيران.

كما أن بعض الفئات من المثقفين كان يرى أن ظلم الشاه ودكتاتوريته أدّيا إلى انتفاضة الشعب، بالإضافة إلى تجاهله طبيعة الشعب التقليدية وبنيته الثقافية، وكانوا يضيفون إلى ذلك تفسيرات اقتصادية أيضاً، معتبرين الثورة ظاهرة في إطار الجغرافية الإيرانية، كما حدث العديد مثلها في أنحاء أخرى من العالم.

في بعض الكتب السياسية، ككتاب «السياسة» لأرسطو، نجد فصلاً كاملاً حول الثورة. فهو يقسِّم الثَّورات إلى ثلاثة أقسام رئيسة، ونستنتج من ذلك أن لموضوع الثورات ماضياً طويلاً في التاريخ.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار الزاوية التي ننظر منها، نقول: إن جميع تلك النظريات لم تعطِ تفسيراً دقيقاً للحدث. فإحدى أهم خصوصيات الثورة التي لم يتعرض لها الآخرون هي خاصية تجاوزها الحدود الجغرافية، فالحركة الإسلامية العالمية اليوم من القضايا المصيرية التي تواجه العالم. والنظريات السابقة التي بحثت ظاهرة ثورة ١١ شباط ـ فبراير ١٩٧٩م في إيران، لا يمكنها الإجابة عن السؤال الآتي: لماذا تحدث تلك الظاهرة نفسها اليوم في الجزائر؟ لماذا يكرر الشعب المصري تلك الشعارات نفسها؟ لماذا انتقل تأثير الثورة إلى تونس والسنغال ودول أخرى؟

يظهر ممَّا تقدم أن النظريات السابقة غير عملية.

أمَّا اليوم، فيمكننا تقويم تلك الظاهرة التاريخية المهمَّة بشكل أدق وأفضل، فنقول: إن انتصار الثورة سنة ١٩٧٩م هو ثمرة حركة مهمة جداً لها جذور ممتدة. وهي ما يمكن تسميته نهضة (Renaissance)، أو إحياء الإسلام، أو «الأصولية»[1]. أما

---

(١) Fundamentalism، يستخدم الكاتب هنا المصطلح المتداول للانبعاثة الإسلامية في وسائل الاعلام الغربية، رغم تحفظنا عليه. [المترجم].

دائرة هذه الحركة فأوسع من مساحة إيران بكثير، أي أنها تتحرك بشكل مستقل عن إيران، مع أنها تتأثر بوضعها الداخلي على الدوام. بمعنى أنّ انتصار الثورة وتأسيس الحكومة الإسلامية هما من ثمرات تلك الحركة.

الانبعاث الإسلامي حركة شموليّة

الانبعاث الإسلامي حركة واسعة شغلت أفكار ملايين الناس في العالم الإسلامي، وهو تيار مثقف أيضاً، فعندما نتحدث اليوم مع المثقفين والجامعيين والمتعلمين في العالم الإسلامي نجدهم جميعاً «أُصوليين» يتحدثون بأسلوب واحد متشابه، وهذا يعني أن القضية تجاوزت مستوى النخبة المثقفة (Intelligentsia) ووصلت إلى المستوى العام جداً.

ومعروفٌ حديث أحد الصحفيين الغربيين مع عجوز في مصر، يرى الصحفي أنّ العجوز تجمع حولها عدداً من الأطفال وتعلّمهم القرآن، فيسألها: هل أنت «أصوليّة»؟ تقول: نعم! أنا أصوليّة، يسألها: ما هي الأصوليّة؟ تقول له: الأصوليّة تعني أنّ جميع مشاكلنا ومآسينا أتت من ابتعادنا عن الإسلام، لذلك فإن سعادتنا تكمن في رجوعنا إليه، هذا من جهة، ومن جهة ثانية مشاكلنا هذه لا تحل إلا بإقامة حكومة إسلامية، أي أنَّ الرجوع إلى الإسلام لا يعني إقامة الصلاة، وإنما له شرط، وهو أن الحكومة يجب أن تكون إسلامية.

ثـمّ يسـأل الصحفـي المـرأة العجـوز: مـا هـي الحكـومـة الإسلامية؟ هل يستطيع الإسلام أن يكوّن حكومة؟ فالأوضاع تطوَّرت اليوم، وهناك أنظمة حديثة تحكم العالم، في حين أن تعاليم الإسلام تعود إلى (١٤٠٠) سنة مضت، وما هي الحكومة الإسلامية أساساً؟ فتجيبه: أنا لا أعرف الفلسفة وما يشاكلها، ولكن باستطاعتي تعليم القرآن فقط، وأنا لا أجيد الكتابة أيضاً، أقرأ وأعلّم شفهياً، أمَّا الحكومة الإسلامية التي نقول بها، فهي التي تطبِّق أحكام الإسلام، وتكافح مظاهر الفساد التي تشاهدونها الآن في القاهرة وأطرافها، كما أن الشخص الذي يحكم يجب أن يكون أشبه الناس بالرسول ﷺ! هذا نقل بالمعنى للتعاليم الإسلامية، لكن مشكلة الغرب مع الأصولية تنشأ من هاتين الخصيصتين، فإذا ما حُلَّت هاتان المشكلتان لا تبقى مشكلة أمام الغرب في سواهما من الأمور الأخرى.

الأمر الذي لفت انتباهي هو أن حديث تلك العجوز كان عميقاً جداً، على الرغم من بساطة تعبيرها، وهذا من خصوصيات الصحوة الإسلامية الحديثة. أي أنها بسيطة وصريحة. فلربما لم تكن تلك المرأة تدرك أن أركان الحكومة تنشأ من شرعيتها، وأن لها جانباً عملياً، وأن لكل واحدة منها أطروحة (Thesis) ولربما لـم تسمـع أساساً بولاية الفقيه. أما قولها: على الحاكم أن يكون أشبـه النـاس بالرسول ﷺ، فهو فكرة ولاية الفقيه عينها. وبهذا تكـون الصحـوة الإسـلامية غير مقتصرة على الفقهاء أو المثقفين

المـؤلفيـن، وإنما صارت أمراً شمولياً، وهذه الظاهرة بحد ذاتها عظيمة جداً.

أرى أننا لو أردنا معرفة المعارضة والمنافسة اللتين تواجهان الصحوة في العالم، فعلينا أن نبدأ من هنا، أي أننا نستنتج أصالة الحكومة الإسلامية من أصالة الحركة الإسلامية.

الإسلام نظام حكومة بكل معنى الكلمة

الفكرة التي تقول: إن للإسلام نظاماً في الحكم تعدُّ من أهم عناصر فكر الصحوة الإسلامية الشمولي. ومن المؤسف أن يبدي بعضهم التشكيك في هذا الأمر من قبيل شبهة أن الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي يهتم الأشخاص وينشغلون تحت سلطتها بالدين. أي أنها مجموعة من المسلمين المرتبطين بعضهم ببعض ويتحركون من خلال ديناميكية متداولة. لكنهم قلقون ومهتمون بأمر الدين أيضاً، هذا الفهم يعد ظلماً عظيماً للإسلام.

يجب السؤال، أوَّلاً، مقدماً عن أركان الحكومة، ثم نسأل: ما هو قول الإسـلام فـي هـذه الأركـان؟ فـي الفلسفـة السياسيـة تنشـأ أسس الحكم من شرعيَّته، وهنا نتساءل: كيف ينظر الإسلام إلـى شرعية الحكومة؟

أطروحة ولاية الفقيه هي الأساس الذي يبدأ منه الإسلام في شرعية الحكومة المعقولة، كما أنه يأخذ بنظر الاعتبار ركناً آخر في الحكم، أي «الإمكانية التطبيقية»، فالماركسيون ـ مثلاً ـ يؤمنون

بنوع من الهندسة الاجتماعية في بنية الحكومة الشيوعية من أجل الحصول على إمكانية التطبيق (إخضاع الواقع للنظرية).

وعندما جاء ستالين إلى الحكم حوّل الشعب إلى ما يصطلح عليه بقطع في عجلة صناعية عظيمة، وبدأ بعملية التنمية على أساس أنها حركة حكومية كبيرة، وقد نجح إلى حد كبير في هذا المجال، يكفي أن نعود إلى إحصاءات الإنتاج والتطور الصناعي لنرى كيف نجح الماركسيون في مدّة قصيرة لم تتجاوز الخمس وعشرين سنة. وهكذا نجد أن ستالين، ومن أجل أن يبدأ هندسته الاجتماعية هذه، لا يبالي بقتل عدة ملايين من الناس وإحداث تنقلات في عشرات ملايين آخرين والتدخل في أخص شؤون الأفراد من أجل التطور الاجتماعي.

وفي الحقيقة، فالفرد من خلال تلك النظرة يتلاشى ويتحول إلى جزء بسيط في جسم حيوان كبير جداً هو المجتمع أو النظام، فكل شيء يجب أن يصاغ ويتأطر ضمن النظام، وهذا الأمر بحد ذاته يعد أساساً لإمكاناته في التطبيق، في حين أن الفرد في الإسلام لا يكون فداءً للجماعة أبداً. والجماعة في الفكر الإسلامي تكون من أجل الفرد، فليست الأصالة للجماعة. فلكل فرد هويته، ولا يعدّ أحد إنتاجاً إجمالياً (Mass Production)، ففي النظام الإسلامي تكون الصلة بالشخص بشكل منفرد.

فالله، سبحانه وتعالى، لا ينظر إلى خلائقه بوصفهم مجموعة واحدة، بل يراهم أفراداً، بمعنى أنه لا يستطيع أحد أن

يفتدي نفسه بآخر، أي لا يمكننا أن نقول في النظام الاجتماعي: إن عَمْراً وزيداً ـ مثلاً ـ لا يحاسبان لوجود أهداف مهمة أخرى. لا، فالحقوق الفردية محفوظة دائماً، ووجود الجماعة، هو من أجل حفظ مصالح الأفراد، يعدّ بعضهم هذا الكلام نوعاً من الفردية (Individualism) أو الفردية المتطرفة من دون الأخذ بهذه التسمية، فالموقف الإسلامي ـ كما أعتقد ـ يعبر عن هذه الحقيقة.

نقد الديمقراطية اللّيبرالية

إنّ أساس مشروعية الديمقراطية الليبرالية التي تحكم العالم الغربي اليوم هو العقد الاجتماعي ووظيفة الدولة مبنيّة على أساس هذا العقد، وهي أن تحفظ للأفراد أمنهم الفردي قدر الإمكان، أي أن الأفراد يقومون بكل ما يريدونه في مجالاتهم الخاصة، وهذا هو معنى الليبرالية.

ومعنى الديمقراطية هو المشروعية على أساس العقد الاجتماعي، والديمقراطية الليبرالية ليست أي نوع من العقد الاجتماعي! ففيلسوف معين ـ مثل هوبز ـ يرى أن للناس الحق في ترشيح دكتاتور، وبهذا الشكل يكون له كامل المشروعية، حتى أن للناس الحق في انتخاب (س) من الناس ملكاً عليهم، وأن يكون لابنه وحفيده الملك من بعده. وهذا لا خلاف فيه، فهم يبدأون من نقطة معينة ويستمرون عليها، لكن ذلك يتعارض

والليبرالية، لأن معنى الديمقراطية الليبرالية هو أن للعقد الاجتماعي حدوداً معينة، وحدّها هو أن الدولة لا يمكنها أن تكون موجِّهاً لشخص ولا يحق لها أن تحدد للناس الجيد والرديء، فإن أفضل عمل يمكن للدولة أن تقوم به هو حفظ أمن الفرد. وأن توجد أجواءً حرّة للناس ليتكلموا ما يشاؤون أو يقوموا بالعمل الذي يريدونه، وبهذا الشكل يصلون تدريجياً إلى مستوىً سامٍ.

إذن فالحرية هنا تكوِّن المجال الذي يحيط بكل فرد، والمجال الذي يقوم به الفرد بالعمل الذي يريده إذا توافرت له الإمكانيات، وهذا ما يصطلح عليه بـ «المجتمع الطبيعي» (Natural Society) لكن المجتمع الطبيعي ينتهي إلى الحرب، لذلك وجب أن يكون لنا مجتمع مدني (Civil).

أما الحرية في النظام الإسلامي، فلها معنىً خاص وجذاب ومعقد نسبياً، فأولاً ليست وظيفة الدولة حفظ أمن المجتمع فقط، أي أن النظام يسعى في الحقيقة إلى تحقيق هدف أصيل بشكل تام تحدِّده الرسالة، والحرية هي المجال الذي يظهر فيه جوهر الفرد باعتباره كنزاً خفياً. ولكن، ومن أجل تحرير هذه الطاقة الكامنة في جوهر الإنسان، على الدولة أن تؤدِّي دور المرشد والموجه أيضاً، لذلك كانت الولاية في الإسلام على نحوين:

الأول: ولاية التوجيه والإرشاد.

الثاني: ولاية الأمر.

وعلى الولي الفقيه أن يجمع الاثنين، فولاية الأمر تحتاج إلى سلطة، أي إلى شخص يقبض بيده مقاليد الحكم، وهذا لا يحتاج إلى علم وافر. طبعاً هناك مسألة الأحكام التي لا يمكن التصدِّي لها من دون علم وافر. أما السبب في أنّه من شروط الولي الفقيه العلم والفقاهة وأن يكون أفقه الموجودين وأعلمهم ـ إن أمكن ـ فلأنه يملك ولاية التوجيه والإرشاد. ولا يمكن إرشاد المجتمع بالقوة، لأن الإرشاد لا يكون إلا بجاذبية الولي، لذلك يجب أن يكون عالماً حتى يكون جذاباً. وهذه قضية بديهية في الفكر السياسي الإسلامي، وقد بحث العلماء هذا النوع من الحكومة مراراً على مرّ التاريخ.

قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ مثلاً ـ تحتاج إلى بنية خاصة من العلاقات الاجتماعية والسياسية. وليس هناك حد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فحتى ضعفاء الأمة يمكنهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويمكنهم ذلك حتى في ما يتعلق بأعلى سلطة في الحكومة وهي مقام ولاية الفقيه. وهذا الأمر لا يتنافى وقدسية مقام الولاية. بعضهم يخطئ ويتصور إلغاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع وجود قداسة مقام الولاية في الإسلام. والصحيح هو العكس تماماً، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يسود هذا النوع من الحكومة. فالقداسة تعني أن لا نتصور ولاية الفقيه لعبة سياسيّة ونستخف بها.

الحقيقة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ممارسة شاقة جداً، حتى في النظام الإسلامي في إيران تجد أنه قد يطرد شخص خبير من عمله لأنّه قال لرئيسه في الدائرة: إن هذا العمل خطأ، ثم كررها عليه ثانية!

الحكومة الإسلامية تنظر إلى أبعاد عديدة

عندما نقول بإسلامية الحكومة، يجب أن ندرك سعة الأبعاد التي نطرحها والتي تشمل جميع الشؤون. فلربما لم نعمل منذ اليوم الأول في ما يتعلق بتطبيق تلك الأبعاد الواسعة ولكن أن نأتي اليوم ونقول: إن الحكومة الإسلامية لا معنى لها، وإنها الحكومة الديمقراطية نفسها التي يهتم الناس فيها بالدين، فهذا إغفال وإهمال عظيمان لواقع مهم، والحقيقة هي غير ذلك، فالإسلام ـ كما نرى ـ يمتلك إمكانيّة تطبيق النظام، بالإضافة إلى مشروعيته.

فالفكرة التي تقول: إن الدولة يجب أن تقوم وحدها بجميع الأشياء ـ حتى التنمية ـ هي فكرة تتعارض أساساً والإطارَ الإسلامي للحكومة. فهل يمكن أن يبقى الأفراد مراقبين ومجرد مشاهدين، في حين تقوم الدولة بأعظم المشاريع والبرامج؟ فإذا كنا نفكر بهذا الشكل علينا أن نفهم حينها أن أكبر الأخطاء ستصدر عن الدولة أيضاً! والصحيح هو أن أكبر المشاريع والبرامج يجب أن يقوم بها الناس أنفسهم وأن مسؤولية الدولة هي

فـي التمهيـد لهـذه السيـاسـة. هذه القضية مهمة جداً بحد ذاتها، وهي تؤثر بالتأكيد على إمكانية تطبيق النظام على الواقع.

وهنا أود أن أشير إلـى نقطة أساسية هي أننا عندما نتحدث عن الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فإنَّ هذا الحديث ليس خاصاً بنا، مع أن القضية مطروحة بجد، ويجب أن لا نفكر بأن الإسلام ملكنا وحدنا. صحيح أن الله قد منّ علينا بتعاليم أهل البيت عليهم السلام وتوجيهاتهم، ولكن هذا الأمر ليس خاصاً بنا، فإن الدين لله، إن لدين الله أمةً عظيمة تنصره وتحميه في كل مرحلة وعصر. وهذه الحركة العظيمة التي يشهدها العالم لسنا قادتها كيفما تصرفنا. فـإذا كـان تصرفنا حسناً كان لنا دور أساسي في تقدم الحركة وتطورها، وإذا ما أسأنا التصرف فالحركة مستمرة في سيرها، وسنكون كالذين تخلفوا من قبلُ.

ضرورة إدراك الإسلاميين لمكانتهم الحقيقيّة في العالم

نرى، اليوم، المعارضة التي تلاقيها هذه الحركة الفكرية في العالم في ضوء الحالة الموجودة، فالتطورات التي يشهدها العالم واسعة جداً، ومن الضروري تشخيص هذه التطورات وامتلاك مؤشرات (Indicators) معينة لفهمها وفهم وقوع حوادث عديدة في كل مرحلة. فكيف يمكننا معرفة أهم تلك الأحداث وتمييزها؟ وهذا الأمر يمثّل بحثاً مهمّاً في علم السياسة، وهو كيفية تحليل أهم الأحداث العالمية وتحديدها.

هناك عدَّة ميزات مهمَّة تعبِّر عن خصوصيات عصرنا الحاضر، وإن الالتفات إلى هذه العوامل يمكِّننا من تقويم عصرنا وأنفسنا من خلال الظرف الذي نعيش فيه. من أبرز هذه العوامل سقوط الاتحاد السّوفييتي. في الحقيقة أن الامبراطورية السوفييتية انهارت، وفقدت الماركسية قيمتها بهذا الانهيار. وفقدان قيمة أية ايديولوجية يعني أمرين:

الأول: فقدان قيمتها من الناحية المنطقية.

الثاني: فقدان القوة والنفوذ.

أنا لا أؤمن بأنَّ الايديولوجية تقوّم على أساس التاريخ فقط. أي أننا نصبر حتى تتضح لنا صحة ايديولوجية معينة أو خطأها بعد مدة من الزمن. فبهذا الشكل لا يمكن نفي الايديولوجيات أو إثباتها، أما قولنا بفقدان الماركسية اللينينية لقيمتها فهو قول ينظر إلى المعنيين: القيمة المنطقية والقيمة الاجتماعية. فحتى قبل انهيار النظام الماركسي في الاتحاد السوفييتي كانت الشيوعية قد فقدت قيمتها المنطقية برأي العديد من المفكرين. وهذا لا ينفي أن الماركسية فتحت آفاقاً جديدة أمام عدد من المثقفين وغيرهم في بدايتها. إنّ إحدى خصائص الماركسية كونها ديانة وايديولوجية كاملة، ولكن المشكلة الوحيدة التي عانتها أنها كانت مزيَّفة. أي أنها تقدم وصفات لجميع الأشياء: الإنسان، التاريخ، المجتمع، الحكومة، الثورة

و . . . أما هذه الوصفات المقدمة فهي صريحة وواضحة، وفي بعض الأحيان جذابة أيضاً، إلاّ أن العيب الأساسي فيها هو أنها وصفة أو وصفات خطأ أوقع المقتنعين بها تفكيرهم المبني على نظرية «الحتمية التاريخية».

والحتمية التاريخية (Determinism) كانت أهم عناصر هذا التفكير، أي أنّ العالم يسير بمسيرة تكاملية تكوينية، لذلك فهي تسمح لنا بمعرفة قضايا الغد أفضل من اليوم. كما يمكن قياس هذه المسيرة التكاملية التاريخية بوساطة ما يسمَّى بـ «شاخص الإنتاج». وقد بحث ماركس شاخص الإنتاج بشكل مفصَّل في كتاب «الايديولوجية الألمانية» المعروف، والذي يتضمن عدة أسئلة. فكما كان «لابلاس» (Laplace) يقول، بعد علم الميكانيك لنيوتن (Newton): وفروا لي رقمين أقول لكم حالة العالم وجميع الحركات، واكتب لكم المعادلة التي تنشأ منها جميع الحركات المادية. الماركسية أيضاً كانت لها هذه الحالة في علم السياسة والاجتماع، ولم تكن من دون مهتمين بها طبعاً، لأن ماركس (K. Marx) كان متأثراً في الحقيقة بآراء ماخ (E. Mach)، وهذا الأخير يعدّ من علماء الميكانيك الكبار في عصره، وقد أدخل علمه هذا إلى عالم الفلسفة والميتافيزيقيا.

هؤلاء يتصوَّرون أنهم يستطيعون تحديد مواقعنا من التاريخ، ويمكنهم تبيين وظائفنا بعد أن نعطيهم بعض شواخص

الإنتاج. فيسألوننا عن مقدار إنتاجنا وكيفيته، وكيفية تقسيم قوى العمل وكيفية الاستهلاك (كل ذلك ضمن مجموعة الإنتاج) وطبيعة العلاقة بين وسائل الإنتاج من جهة والمنتج والبضاعة المنتجة من جهة أخرى، وبهذه الأسئلة سيكون لدينا مؤشر للإنتاج. وسيحدد هذا بدوره لنا موقعنا في التاريخ، هل نحن في مرحلة الإقطاع (Feudalism) أو في مرحلة البرجوازية (Bourgeoisie) أو تقدمنا عن ذلك. وسيشرحون الخطوة اللاحقة لنا أيضاً، بمعنى أن هناك استقراءً كاملاً للمستقبل.

فالحتمية التاريخية أبطلت نفسها بنفسها، وهذا التقصير يعود إلى الايديولوجية التي اختبرت أسسها بهذا الشكل. أما نحن، فلا يمكننا، وحسب الأسس المنطقية للفكر الماركسي، أن نتصور تراجع مجتمعات الاتحاد السّوفييتي وألبانيا وتشيكوسلفاكيا أو الصين مثلاً، خطوات إلى الوراء، بعد النقلة الأساسية التي عاشتها نحو الاشتراكية. وهذا الأمر يعد إشكالاً لا يمكن تسويغه، وهو في الحقيقة مشكلة واجهت أولئك الذين يؤمنون بشكل غير مباشر بالشيوعية.

أمَّا فقدان القيمة الاجتماعية التي شهدتها الماركسية في الثمانينات، سواء في دول حلف وارسو أم في المعسكر الاشتراكي، أم في دول أفريقيا السوداء، فلا يمكن قياسه، فالاشتراكية كانت في البداية الايديولوجية التي اجتذبت نحوها جميع المثقَّفين. ففي إيران وفي العالم الإسلامي كان الكثير ممّن

تأثروا بالفكر الاشتراكي! فمثلاً الدكتور علي شريعتي وغيره، كانوا يطمحون إلى تلفيق الاشتراكية مع الإسلام. ولم يكن هذا تفكير الدكتور شريعتي وحده، وإنما هناك الكثير من مثقفي العالم الإسلامي، كانت لهم مثل هذه الآمال في الاشتراكية.

في زيارتي لزمبابوي، قبيل انعقاد مؤتمر عدم الانحياز هناك، كان روبرت موغابي (Robert Moghabi) قد انتصر وغيّر روديسيا السابقة، وقد اقترحت عليه الوقوف أمام روسيا بشكل حقيقي، لأن روسيا قامت بأعمال في أفغانستان تشابه ما قامت به أمريكا في أنحاء أخرى من العالم، وأن روسيا تنتهج الأسلوب الأمريكي نفسه في فرض الهيمنة، والفارق الوحيد بينهما أن روسيا تقوم بذلك تحت شعار «القاعدة الاشتراكية». عند ذلك تغيرت سحنة موغابي! وقال: يجب أن تلتفتوا إلى أننا استطعنا بعد صعوبات عديدة ومآسٍ كبيرة من القضاء على التمييز العنصري (Apartheid) والاستعمار في قارتنا، وكانت الماركسية اللينينية سندنا وأملنا في هذا المسار. وأضاف موغابي: إن ملجأنا الوحيد هو الماركسية اللينينية، فكيف تريدون منا الوقوف أمام الدولة التي ترفع هذه الراية، فشعرة من هؤلاء أفضل من جميع الدول الرأسمالية! هؤلاء ساندونا في نضالنا... الخ.

أما اليوم إذا ما قابلتم موغابي فستجدونه لا ينتهج أية فكرة من تلك الأفكار التي كان يحملها في الماضي. في كوبا كذلك، فكاسترو يخجل من استبدال الاشتراكية بشيء آخر، ولكن من

البديهي أن الماركسية هناك انتهت أيضاً، والقضية الأساسية بالنسبة إليه حالياً هي تخليص بلاده من الهيمنة الأمريكية التي تهدده، فليس الأمر يعود إلى حقّانية الماركسية.

قبل ثماني سنوات التقيت كاسترو، فقال لي: في البداية لم نكن ماركسيين! فقد قمنا بثورتنا وانتصرنا من دون فكر ماركسي، لكن الأمريكيين كانوا حمقى ولم يفهمونا فاضطررنا إلى الاعتماد على روسيا.

إن سقوط الأمبراطورية السوفييتية هو في الحقيقة انهيار امبراطورية وفقدان «ديانة» لقيمتها. وهذا الأمر يندر حدوثه في التاريخ، فلربما تسقط حكومات تمثل الأديان الإلهية، أو تترك قيمتها الاجتماعية بين الصعود والنزول، لكنها لا تموت ولا تنتهي.

هناك ظواهر أخرى تضاف إلى ظاهرة أفول الاتحاد السوفييتي والامبراطورية الشيوعية، من أبرزها:

- ترجمة القدرة الاقتصادية إلى قدرة سياسية.
- طبيعة السلطة السياسية المعلنة.
- التحول والثورة العظيمة في نظام المعلومات وإرسالها.
- ظهور الفكرة القومية (Nationalism) من جديد.
- الانبعاث الإسلامي وإحياء الفكر الديني.

هذه الظواهر الخمس هي الميزات المهمة للعصر الحديث.

الفتوحات الغربية الجديدة

كان لسقوط الاتحاد السوفييتي نتائج مهمة، إحداها ظهور سلوك غربي جديد، فقد فهم الغربيون هذه الظاهرة بشكل خاص، وجعلوا هذا الفهم الأساس في سياساتهم ونشاطاتهم. أما فَهْم الغرب الخاص ـ ونعني بالغرب أمريكا ودول أوروبا الغربية والصناعية ـ لهذه الظاهرة ونتائج سلوكه وسياساته، فتترتَّب عليه قضايا ونتائج مهمَّة بالنسبة لنا.

أما كيف يفهم الغرب هذه الظاهرة؟ فسأشير إلى اسمين هنا، الأول يعبر عن فهم السياسيين الغربيين للقضية، والآخر يعبر عن فهم النخبة الفكرية، أي المثقفين والأشخاص الذين يعدون المحرك الفكري لنشاطات الغرب وفاعلياته.

السياسيون صريحون في هذا الأمر، فـ«جورج بوش» رئيس جمهورية أمريكا السابق، مثلاً، قال في تقرير قدَّمه إلى الكونغرس: في الحقيقة لم تسقط الماركسية من تلقاء نفسها، فقد كنا نحن (أي الغرب) في حرب باردة مع الشرق، واندحرت الماركسية في هذه الحرب. ويقصد بذلك أن الذي انتصر في الحرب يجب أن يحوز على غنائمها، وأن الذين تصدَّوا واشتركوا بفاعلية في هذه الحرب، يجب أن يأخذوا القسط الأكبر من الغنائم، لذلك فقد أعلن بصراحة: إن الغنائم الأساسية يجب أن

تكون للذين أرسلوا جنودهم للقتال في فيتنام وكوريا وسائر المناطق في الحرب الباردة. ثم يقول: أما اليوم فإن قيادة العالم بيد الغرب وأن أمريكا تتزعم العالم الغربي. وهذه هي المكانة التي تحددها أمريكا لنفسها.

والطبقة المثقفة هي الأخرى تروِّج لهذه الفكرة، فقد كتب «فرانسيس فوكوياما»، في سنة ١٩٨٩، دراسة بعنوان «نهاية التأريخ» قرأها ملايين الناس ونقدها مئات الأشخاص. وتحدث عنها العديد من السياسيين المعروفين في العالم، منهم الرئيس الأمريكي والرئيس الفرنسي وآخرون، وقد عرفت فكرته بـ «ومضة العصر الجديد».

يقول فوكوياما في دراسته: بسقوط الشيوعية يكون العالم قد وصل إلى نهاية التاريخ، وهذه النهاية هي الذروة في التاريخ. أي أن نظام الديمقراطية الليبرالية هو أعلى مستوى بَلَغَتْه منجزات العقل البشري في إدارة المجتمع، ولا يأتي ما هو أفضل منه. أما الكمال الفكري الذي ينشده فهو بالأساس مأخوذ عن التعبير الهيغلي.

يعتقد هيغل (Hegel) أن للتاريخ عنصرين فاعلين: أحدهما الفكر العصري، والآخر الوجود الخارجي (الواقع)، ولكل منهما مسيرته التكاملية. فبعض الأحيان يتقدم الفكر العصري، لذا يجب أن يقف حتى يلحق به الوجود الخارجي. وكان هيغل، من ناحية الفكر، يعتقد بنهاية التاريخ سنة ١٨٠٦ حيث اندحر نابليون في

واقعة ينا (Jena). لأنّ اندحار نابليون يعني اندحار الفكر المناهض للديمقراطية الليبرالية الذي ظهر مع الثورة الفرنسية الكبرى. لكن زمن التحقّق الموضوعي لذلك الانتصار امتد كثيراً، لأن الأمور لم تكن مهيّأة في العالم الخارجي وعلى الواقع، فوقعت حروب كثيرة، ففي مرحلة من التاريخ ظهر هتلر واندحر بانكساره نوع من المعارضة، وظهرت الماركسية ثم اندحرت أيضاً لعدها نوعاً من المعارضة، واليوم لا يوجد منافس للفكرة ـ الديمقراطية الليبرالية ـ إذن فقد وصلنا إلى مرحلة الكمال التاريخي.

أمّا من ناحية العالم الخارجي (Material) فالكمال التاريخي يعني الشمولية العالمية لنظام الديمقراطية الليبرالية في إدارة المجتمعات.

المثير في الأمور هو أن فوكوياما يأخذ هذه الفكرة من هيغل. ومن الضروري أن أشير إلى أنّ النازية في زمن هتلر والماركسية، أيضاً، استفادتا من هذه الفكرة الهيغلية. أي أن هتلر طرح مفهوم الديمقراطية الاشتراكية في تفسيره للفاشية، واستفاد من فكرة هيغل هذه في تكامل التاريخ، وكذلك أيضاً استفادت الماركسية من هذا المفهوم بشكل صريح. وكان ماركس الوحيد الذي يرى أن الفكر لا يتقدم على المادية الخارجية (الواقع المادي) وبالعكس. ولكن الفكرة، كانت هيغلية بشكل كامل، وكان يعتقد أنه قلب الفكرة الهيغلية رأساً على عقب!

ومع قرب حلول القرن العشرين، رأينا أن الديمقراطية

الليبرالية تشبثت بأفكار هيغل لتفسير نفسها. وأنا لست ممن يعادون هيغل، فقد كان فيلسوفاً إلهياً، وفي الوقت نفسه له أفكار باطلة كثيرة. وكغيره من الفلاسفة، فقد كان هيغل فيلسوفاً قوي الذهن جداً ومطَّلعاً ودقيقاً جداً، وكان له عمر حافل مثمر مليء بالبحث والدراسة والتأليف، وكان متديناً جداً وإلهياً أيضاً. كما أنه لا علاقة له بالذين استفادوا من فكره، لكن الغريب في الأمر هو استخدام هذه الفكرة في آخر القرن العشرين من قبل أحد المدافعين المستميتين عن الديمقراطية الليبرالية هو فوكوياما!

فمفكرو الليبرالية بعد الحرب العالمية الثانية وضعوا دوائر حمراء حول فلاسفة مثل سقراط وأفلاطون وهيغل واتهموهم بالعداء للمجتمع الحرِّ، واعتبروا أفكارهم في مرحلة ما بعد الحرب من الأفكار المضللة. وفجأة يظهر هذا الشخص ويدّعي أنه اكتشف هيغل الذي كان قد فقده من قبلُ، لكن الحقيقة أن هؤلاء السادة يحتاجون إلى هيغل لأمر آخر.

ويعتقد فوكوياما أن التاريخ الآن وصل إلى ذروة تكامله، في عالمي الفكر والواقع، ثم يقول عند ذاك: هناك مقاومة فاشلة هنا وهناك! فلماذا أنتم قلقون بشأن الصين؟ الصين تتجه بنفسها وبسرعة نحو الليبرالية، يجب أن لا ندفعهم للإمام ليصبحوا مثل الروس، فهم أعرف بما يفعلونه، ثم يقول: اصبروا حتى تترتّب الأمور بنفسها!

يقول فوكوياما: في الآونة الأخيرة، جاءني صحفي عائد

لتـوه مـن طهـران، وقال: إن موسيقى «البوب» لها مستمعون في طهران، كما لو أننا في شيكاغو أو غيرها من مدن الغرب، لذلك يجب أن لا نقلق بشأن «رجال الدين» في طهران، والذين ينادون دوماً: الله... الله... فمظاهر الليبرالية تزحف إلى الأمام!

ويضيف فوكوياما: لا تقلقوا بشأن آيات الله الموجودين في طهران! فكيف يريد هؤلاء تنمية بلدهم؟ لا يمكن أن يصلوا إلى التنمية من دون استقطاب رؤوس الأموال، من دون تجارة، ومن دون وجود قطاع خاص ووجود صيغة ليبرالية في الإدارة. أي أن القضيـة تحتـاج إلـى مجـرد وقـت، ولا داعي للقلق بشأنها! ثم يقول: الأصـوليـة، حالياً، لها اتباع كثيرون في العالم الإسلامي، لكنها ستـأفـل فـي النهاية. كما أن الإسلام خارج حدود العالم الإسلامي لا يجـد له من يسنده. إذن فهذه المقاومة أيضاً ليست مقاومة مهمة، وبالنتيجة فقد وصلنا إلى نهاية التاريخ.

في فرنسا كان هناك فيلسوف معروف باسم «الكسندر كوجف» يحضر مجلسه شخص متطرف هو سارتر (J.P Sartre) ويحضر شخص آخر يميني هوريمون آرون (R. Aron). يقول كوجف: «علينا أن ندرك شأن أمريكا ودورها التاريخي في العالم بشكل دقيق». وهذا من خصوصيات الليبراليين. وفي الحقيقة هذا هو القسم الأول من الصورة التي يقدمها فوكوياما. يقول فوكوياما بصراحة إنه اكتشف هيغل عن طريق كوجف، لذلك يجب أن لا نعجب من طريقة فهمه لأفكار هيغل!

القضية الأخرى التي يطرحها فوكوياما هي أنه في نهاية التأريخ ـ الأمريكي ـ تُلقى مسؤولية خاصة على عاتق السياسيين وكذلك على سائر البشر. كما أن هناك مجموعة من التهديدات والتحديات والصعاب الخاصة بكل زمان. أما أهم المعارضين بالنسبة لنا في مرحلة نهاية التأريخ فهما الفساد والتعفُّن. فنحن نعيش خطر توقف شعوبنا عن الحركة ونخاف أن يسبقهم بذلك الأصوليون (Fundamentalists)، ولربما تفقد شعوبنا في آخر الزمان الزخم (Momentum) اللازم للحركة. أي أنهم يستيقظون في الصباح فيخرجون إلى محلات البيع (Super Market) ثم يزورون صديقاتهم، ويذهبون إلى الرقص، ويأكلون ثم يعودون إلى البيت فينامون حتى اليوم الثاني الذي يكون كالأمس... وهكذا. ويضيف فوكوياما: إن ذلك من الممكن أن يخل بقوة تحركهم. فليس لدينا الآن أهداف واسعة للفتح حتى تمنح هذه الأهداف شعوبنا قوة الحركة اللازمة. لذلك يجب أن تسيطر الليبرالية على عملية التوجيه (أي الشيء الذي كانت تتهرب منه في السابق)، دعوا الثمار تنضج، يجب أن لا نترك الأفراد حتى يتلفوا ويفسدوا. فإذا اتجه الأشخاص نحو الفساد والتدهور عند ذلك ستنمو الأصولية بينهم. إذن علينا أن نقدِّم وصفات في الأخلاق والعرفان وطريقة الحياة لشعوب العالم. وهذه من مسؤوليات الدُّول المتقدمة في نهاية التاريخ.

هذه الأمور التي نقلتها عن فوكوياما هي صريح قوله،

ويمكن مراجعة دراسته المذكورة في كتابه نهاية التأريخ (The End of History)، فقد تُرْجمت ونُشرت في العام الماضي، وكتبت حولها مئات المقالات والرسائل منذ سنة ١٩٨٩. وجميع البحوث والكتب التي علَّقت على نظرية نهاية التاريخ عدَّت فوكوياما «نبي الليبرالية الجديدة».

ساحة المعارضة العالمية للإسلام

وهنا، من هذه المسألة، نستنتج طبيعة المعارضة. أي لو رأيتم أن ثورتنا هي نتاج لفكرة الأصولية الإسلامية وإحياء الإسلام، فالإسلام سيواجه مثل هذه المعارضة في العالم، بمعنى أن مواجهة الليبرالية للإسلام ليست مجرد مواجهة حدودية أو جغرافية. كما أنها ليست في الأمور الميتافيزيقية، مثلاً، أو الفلسفية الصرفة فقط، بل هي في طريقة الحياة وفي القضايا الدقيقة جداً، حيث حقيقة الدين وتجلي أصله وتنزيل الكتاب بالحق.

اليوم نحن نواجه كتابين هما: كتابٌ نزل بالحق وآخر كتبه الوثنيون، وهذا التعارض واسع جداً ويشمل جميع المجالات، ولذلك لست أعجب من أن يظهر بيننا أشخاص يقولون إن عصر الحكومة الايديولوجية والدينية قد انتهى، فهذا من ثمار ذلك الإعلام الواسع.

اليوم لن يأمرونا بخلع الحجاب بسرعة، بل يحاولون

مهاجمة تلك الفكرة التي يكون الحجاب، مثلاً، نتيجتها. الحجاب مسألة فرعية، فمعارضة الإسلام دخلت في رأيي مرحلة جدِّية، لذلك فالإسلاميون وأعداؤهم، جميعاً، أصبحوا أكثر عمقاً.

الملتزمون بالحكومة الإسلامية يعلمون اليوم إلى أين تتجه، فلربما لم تكن لديهم صورة واضحة عن الحكومة الإسلامية يوم انتصار الثورة. أعداؤنا أيضاً لم يأخذوا أمرنا مأخذ الجدِّ أوَّل الأمر، لكنهم اليوم يرصدوننا باعتبارنا خطراً حقيقياً عليهم، وعلى هذا الأساس يتعاملون معنا. وأصدقاؤنا، أي المناصرون للثورة والإسلام، أصبحوا بعد الثورة أكثر نشاطاً وفاعلية، وهم مستعدون لأن يفدوا الإسلام بأرواحهم في أية نقطة من العالم، وهذه التضحية ليست لها علاقة بلون البشرة أو العرق أو القومية.

يجب أن لا نشعر أبداً بتفوقنا على سائر المسلمين دائماً، وعلينا أن نعترف بأن تيار الصحوة في العالم الإسلامي اليوم قوي جداً، ويسبقنا في بعض الأحيان، وللأسف، في بعض الأحيان نرى أن الثقافة في بلادنا تعني نوعاً من الفكر الليبرالي والديمقراطي.

فقد كتب أحدهم: «إننا وباعتبارنا جيل المثقفين الإيرانيين الجدد، يجب أن ننظر إلى القيم العالمية والإنسانية بعيداً عن العصبية الدينية». وهذا هو في الحقيقة شعار الليبرالية، لكننا إذا ما ذهبنا إلى مصر، وتكلمنا بهذا الكلام مع مثقف مصري، سيرد

علينا بعنف وربما بسخرية ويقول لنا: إن هذا الكلام كان يقال منذ مئة وخمسين سنة في مصر. الظَّاهر أنكم جئتم متأخرين بعض الشيء! فالمثقف المصري، اليوم، يرى أن خلاصه يكون بالإسلام، ولذلك يسعى إلى تأسيس حكومة إسلامية.

أتصوَّر أننا ـ نحن المثقفين والمتعلِّمين ـ متخلِّفون في حركة الإسلام العالمية، فأنا لا أتحرّق على الإسلام، بل على أنفسنا نحن، الإسلام يتقدم إلى الأمام وله أتباعه ومناصروه أيضاً، وهو منتشر في كل مكان، لكن علينا نحن أن لا نتخلَّف عن هذه المسيرة العظيمة والمباركة.

أين يكمن مصدر حقّانيّة طريقنا؟

من الضَّروري، هنا، أن أتكلَّم بعض الشيء عن حقّانية طريقنا وكيفية إثبات هذا المدّعى، ففي بعض الأحيان يقال إنه من الضروري تنمية إيران، لأن عدم إعمارها سيؤدي إلى فقداننا الأنموذج للحكومة الإسلامية، وسيكون المنهج الذي اتَّبعناه غير مجدٍ ومن دون فائدة، أتصور أن هذا الكلام خاطىء، فضرورة التنمية شيء لا ينكر، لكن «حقَّانية مدَّعانا» لا يُسْتَدل عليها بنجاح الأنموذج الإيراني.

وفي الإسلام أساساً لا يوجد هذا النّوع من الفكر التاريخي، الرّسول الأكرم ﷺ عندما أقام الحكومة الإسلامية، لم يقل: إننا على حق، لأننا عمرنا المدينة! فنحن على حق لأن

طريقنا هو طريق الحق. فإذا ما استطعنا إعمار بلادنا، فهذا أمر يعود إلى نشاطنا وجهودنا وعقولنا وعشرات العوامل الأخرى! أما إذا لم نستطع، فلذلك أيضاً أسبابه! أمَّا حقَّانية رسالتنا وعقيدتنا فهي أسمى من أن نحصرها بإعمار إيران وتنميتها. أنا لا أريد هنا التقليل من شأن إيران ومنزلتها، لأني أؤمن بأنها «أم القرى» بالنسبة للعالم الإسلامي، وأرى أن علينا أن نتصرّف دائماً على أساس أن قيادة العالم الإسلامي في إيران، كما أن القيادة التي نختارها يجب أن تكون جديرة بقيادة الأمة كلها، لكن حقانيتنا تكون على أساس آخر، وقد طرحت هذه القضية، لأن منافسينا وأعداءنا في الغرب كرَّسوا جهودهم ووظفوا إمكاناتهم وحشّدوها لهذه القضية. فهم يتساءلون: إذا كانت حكومتكم على حق، فلماذا تفتقرون للطرق الواسعة والطائرات الحديثة؟ ولماذا لا يوجد لديكم نظام بيروقراطي جيد؟ وتعليم على مستوىً رفيع واختراعات جديدة؟ و... لأنهم يرون أن الأصل هو التنمية. ويرون أننا ـ نحن الذين نتكلم عن الحقانية ـ سنرجع إليهم ونحتاجهم لأننا مجبرون على العملية التنموية، لهذا فهم على حق! هذا النوع من التفكير والاستدلال هو نفسه الذي كان الماركسيون يتحدَّثون عنه.

وترون أن الماركسية والديمقراطية الليبرالية هما وليدان لرحم واحد. فالماركسية من نتاجات الفكر الغربي وكذلك الديمقراطية الليبرالية هي من إبداع الثقافة الغربية. علينا أن لا

نستسلم لهذا المنطق الخاطىء. فالإسلام انتشر على أساس حقَّانيَّته دائماً. فليس هناك من الأصول الإسلامية ما أثبت على أساس التاريخ، ولا أحد يقول في ذلك: «اصبر حتى يتضح أننا على حق». فنحن على حق من الآن ومن دون تأخير. طبعاً هذا لا يعني أن العالم خلق عبثاً من دون محاسبة وأن التاريخ والدنيا خارجان عن سيطرة الباري عزّ وجلّ، بل إن الهدفية الموجودة في الوجود تعطي للتاريخ أيضاً معناه. وهذه من مشاكل الفلسفة التي لم يستطع هيغل حلّها بشكل كامل في فلسفته للتاريخ.

ويعرّف هيغل ثلاثة أنواع من التاريخ:

الأول: التاريخ الوثائقي (Originae) الذي يقوم ببيان الأحداث.

الثاني: التاريخ التحليلي، مثل تاريخ الهند أو تاريخ العالم العام، وهو يصل إلى نظام عام من خلال وقائع وأحداث صغيرة وجزئية.

الثالث: هو التاريخ الفلسفي، وهو يبيِّن سرّ وقوع الأحداث. فهو يقول: إن العالم يسير نحو هدف وغاية، وإن لكل حركة فيه معنىً، لذا علينا أن نبحث عن مفتاح هذا السرِّ، ويرى أنه من هنا يصل إلى مفهوم نهاية التاريخ.

أشير إلى أن «نهاية التاريخ» هو مفهوم ساد تاريخ الغرب منذ زمان هيغل، على الرغم من وجوده بشكل ضمني في أفكار

الحكماء سابقاً. والخطأ الوحيد الذي وقع فيه هيغل هو أنه تصور سيراً تكاملياً وصعودياً من اللحظة القائمة حتى نهاية التأريخ.

أما نحن، فنؤمن بنهاية التاريخ على أساس إيماننا الديني الذي يتصل بالوحي لا على أساس عقائد فلسفية. ونرى حدوث تغيير وثورة عظيمة بعد أن تملأ الأرض ظلماً وجوراً، وهذا لا يعني أن غدنا القريب سيكون ـ حتماً ـ أفضل من يومنا هذا. فـ«التراجع» في التاريخ كثير كما هو الحال في التقدُّم.

أما لماذا هذا التأكيد كله على المرافعات الفكرية؟ فهذه من الخصائص الجديدة التي ظهرت في نهاية قرننا هذا. هل تتصوَّرون أن «فوكوياما» مجرد فيلسوف يدرِّس في الجامعات؟ أبداً. فوكوياما مسؤول في وزارة الخارجية الأمريكية، وهو عالم ذو باعٍ في الفكر الفلسفي، فهو ليس فيلسوفاً بل مروّج فلسفة! الفيلسوف هو الذي يتحرك من نقطة معينة ويقف أينما وقف الحق. لكن مروِّج الفلسفة، يحمل في نفسه شيئاً ويدور ليجد له من الفلسفات ما يسنده ويدعمه، لذلك فهو يختار الذي يدعم مشروعه.

نحن نعيش في عصر المواجهة الفكرية، أي أن خبراءنا سيواجهون أسئلة فكرية ومحاججة (Challenge) في عقائدهم، عند سفرهم في أرجاء العالم، فالعملية ليست اقتصادية وتجارية فقط.

العالم الغربي اليوم يرى أنه من الضَّروري معارضتنا فكرياً.

لأننا لا نملك من الماديات ما يدفعه إلى معارضتنا فيه، فنحن لا نملك صاروخاً ذا رؤوس نووية، وليس لدينا إنتاج صناعي عالٍ. لذلك وجب علينا الاستعداد لهذه المنازلة. وعلينا أن نقوي أنفسنا في النُّقاط التي يمكن أن يهاجمنا فيها في عقائدنا وإيماننا، وعلينا منازلته حول حقانية هذه الفكرة، وهي أن: «الإسلام هو طريق خلاصنا، وأن للإسلام حكومة، وأن الحكومة الإسلامية هي السبيل الوحيد للسعادة». كما أن المهم هو القيام بالوظائف والمسؤوليات ولا ندعه يشكِّك فيها.

الأصل هو القيام بالوظائف

من أهم خصائص حركتنا الإسلامية أن قائد الثورة الإمام الخميني (طاب ثراه) كان يؤكد بشدة أن الوظيفة والمسؤولية هما الأساس في فكرنا، وليس النتيجة! وهذا لا يعني بالطبع إهمال جانب المحاسبة في أعمالنا بل يعني أن المحاسبات فرع والوظيفة والمسؤولية هما الأصل.

في بعض الأحيان كانت تقع أحداث، حساباتنا كانت تشير إلى أنَّ علينا القيام بعمل معين، إلاّ أن ذلك العمل ليس صحيحاً طبقاً لما نحمل من أفكار، فكان (رض) يرى أن علينا القيام بمسؤوليتنا فقط. هذا النوع من الفهم لم يكن يرضي الغربيين. كانوا يودون أن يقولوا: إن مسؤوليتنا تعني المحاسبة، في حين نقول: إن الحسابات يجب أن تكون من أجل الوظيفة والمسؤولية

التي تقع على عاتقنا! وهذا النوع من الفهم الذي تكون الوظيفة والمسؤولية المحور فيه، يجعل الأصولية تياراً عظيماً وقوياً، في حين أنه خطر على الغربيين ومقلق لهم.

فإذا كان الأنموذج الناجح هو توجيه لحقانية النظام، إذن لم يكن هناك أنموذج ناجح وتنمية زمن حكومة الرسول ﷺ! أنا لا أقول: إن التنمية ليست مهمة، على العكس، فمسؤوليتنا الكبرى اليوم هي تسليح الجمهورية الإسلامية بالمنجزات العلمية والقوة الصناعية وإعمارها، وهذه من القضايا التي لا شك فيها ولا تردُّد. ولكن في نزاعنا الفكري مع العدو يجب أن نحدد النقاط التي يؤكد عليها أعداؤنا ونعرفها جيداً. يقولون لنا ـ أعني الغربيين ـ: إنكم تريدون أن تكونوا عقائديين، حسناً كونوا كذلك، لكنكم لن تكونوا أكثر من الشيوعيين في هذا الأمر، انظروا إلى كم سنة تحتاجون لكي تثبتوا قدرة عقيدتكم؟ كم من الوقت تحتاجون لكي تمتلكوا أجهزة متطوِّرة أو طائرات حديثة وشبكة طرق جيدة؟ أما نحن فنقول: إن هذا النزال باطل من الأساس، وهو مجرد إعلام يريد أن يذهب برسالية نظامنا.

التحوُّل في مفهوم الحكومة

هنا أشير إلى آخر ميادين النزال، وهو مفهوم الحكومة. الغربيون على مشارف إعداد نوع من التحوُّل المهمّ جدّاً في مفهومي السيادة والحكومة. وهذا التحوُّل سينعكس في منشور

للأمم المتحدة، فهم حالياً مشغولون بإعداد منشور جديد، ويعملون إلى حدٍّ ما بمفاده الآن. وعلى أساس مسودَّة المنشور الجديد للأمم المتحدة سيقولون: إن مفهوم الدولة القومية (Nation-State) ظهر في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وهو مفهوم أوروبي، لذلك فهو فاقد للخصوصية اللازمة اليوم. علينا أن نبني النظام العالمي الجديد على أساس مفهوم حديث للدولة والشعب. فالمفهوم القديم الذي يشتمل على العناصر الأربعة (الجغرافية، السكان، الحكومة، والسيادة الوطنية) هو ما نراه في البيان القديم. والحقيقة أن أعمال المنظمة الدولية حالياً تتعارض وما جاء في ذلك البيان السابق! لأن البيان يحتوي على أصل تراه المنظمة مقدساً هو السيادة الوطنية، وهو يحكم جميع الأصول الأخرى. الأمر الوحيد الذي يُعَدُّ انتهاكاً للسيادة الوطنية هو عندما يكون هناك اعتداء، وهذا الانتهاك يبقى على مستوى الاعتداء فقط. أمّا أن تدَّعي إحدى الدول ضرورة إمطار العراق بالقنابل، لمجرد كونه من المحتمل أن يمتلك في المستقبل سلاحاً نووياً يهددها، فهذا مخالف لبيان الأمم المتحدة الحالي، أما إذا هاجم العراق الكويت فيمكن عند ذاك مهاجمته، إلى حدِّ رفع الاعتداء الواقع ليس أكثر. كما يمكن أيضاً أخذ تعويض منه على ذلك وحسب بيان الأمم المتحدة ـ طبعاً ـ!!

ولكن ما هو المفهوم الجديد حتى نترك لأجله المفهوم السابق للدولة القومية؟ في المنظمة الدولية اليوم هناك كلام حول

فصل القومية عن الجغرافية، الترخيص بتشكيل تجمعات (Collective) بشرية في العالم وتعطى الصفة الرسمية أيضاً! مثلاً يجتمع البهائيون في العالم كله ويصبحون أحد عناصر المجتمع الدولي ويعطى لهم رأي في الأمم المتحدة. أي يصبحون مشابهين للحكومات، يمكن أن تكون لهم عملتهم ورئيسهم! و... المفهوم الجديد إذن هو ربط الدولة القومية بالنظام (Discipline) الاجتماعي بدل الجغرافية والسيادة الوطنية. وهذه من الأفكار الخطرة جداً. لكن الطريف في الأمر أنهم انتبهوا إلى أن الأصولية تستقبل هذه الفكرة، لذلك فهم قلقون!

أما في الفكر الإسلامي فنحن نمتلك مفهوم «الأمة الإسلامية» قبل مفهوم «الدولة الإسلامية»، وأن مفهوم الأمة أساساً ليس جغرافياً! وبنية هذا المفهوم، كما يقولون، نظام لعمل اجتماعي!

ومن أجل حلّ هذه المعضلة. قالوا: يجب أن نجعل الدولة على أساس نظام (ديسيبلين)؛ وذلك النظام يجب أن يقوم على الأسس الديمقراطية الليبرالية، وليس أي نظام آخر غير النظام الديمقراطي والليبرالي، كالإسلام! بديهي أن يكون هذا النزال المفهومي والفكري حول مفهوم الوطنية (Nationalty) على أشدِّه، وسيعطي للنظام الغربي المشروعية الكاملة في التدخل أينما اقتضت مصالحه.

لنفرض أنه قد عُمل بالمفهوم الجديد للحكومة في دولة معينة، وهناك من يتبنى الديمقراطية الليبرالية فيها ويعارض الدين،

فهؤلاء ومن خلال وسائل الاتصال المتطورة، سيرتبطون بآخرين في أماكن أخرى من العالم، ولن يكون مهماً كون جوازاتهم إيرانية أو تركية. فبإمكان المرء أن يعيش في بلده ويحمل جوازاً لقومية ليست لها حقيقة جغرافية لكنها مسجلة في الأمم المتحدة ورسمية تماماً. وهذا في الحقيقة نزال شديد للفكر السياسي المعاصر. فالقرن الحادي والعشرون سيبدأ ـ حتماً ـ بنوع من السيولة في مفهومي الدولة والسيادة القومية.

وإذا كنا نراهم اليوم يسرعون في نفي مفهوم السيادة الوطنية، فهذا في الواقع تمهيد لاستبدال هذا الأمر. وإن خوفهم الوحيد هو من الأصولية، لأنهم يرون أنها ستوظف الفكرة لصالحها، لذلك وجب تدميرها قبل إجراء هذا النظام الجديد، وإذا ما أمكن تدمير الأصولية قبل ذلك، فعند ذاك ستظهر حكومة عالمية مطلقة للفكر والدين الغربيَّين (الليبرالية).

إذا لم يكن بالإمكان إثبات حقّانية نظام معين بالأسلوب التاريخي، فهذا لا يعني صحة أي عمل يقوم به أي شخص وسلامته في إطار النظام الحق!

فإيماننا بالنظام الإسلامي يجب أن يكون على أساس عقلي متين، لأننا نؤمن بأصل الحقيقة في الأديان الإلهية والإسلام. ومن أجل الإيمان بماهية النظام المشروع يجب أن نخطو تلك الخطوات، ولكن عمل المسؤولين والعمال في نظام معين هو دليل على أمرين:

الأول: استعداد الشخص العامل نفسه وقابلياته.

الثاني: مدى فاعلية النظام المستند إلى ذلك الأساس الشرعي وقابليته.

أي أن الإسلام الذي يعد الأساس الذي تُبنى عليه شرعية حكومة معينة، يمكن وضع نماذج متعددة من الأنظمة على أساسه. وهنا يجب استخدام التجارب البشرية لمقاطع خاصة يحددها ذلك النظام، ولا يمكن أن نكون قد تعلَّمنا فنون الحكم وجميع قضاياه في ليلة واحدة!

فالحكومة وإدارة المجتمع قضية حساسة ودقيقة جداً ولها أسس ومبانٍ علمية وفكرية، لذلك يجب مراعاة تلك الأسس والمباني، فالنماذج التي نستخدمها للوصول إلى الأهداف التي يحددها النظام من الممكن أن تكون نماذج ناقصة. وبديهي أن الاطار الذي نمتلكه اليوم لتطبيق النظام الإسلامي ليس إطاراً مطلقاً، وإن النظام الذي نتبعه في المجالات التشريعية والقضائية والتنفيذية لا يعد مقدساً بحد ذاته، فهذه الأمور يمكن أن تكون ذات فائدة، وباستطاعتنا إصلاحها بالتجربة والتعلم والإبداع. إذن فعدم النجاح لا يعني عدم استخلاص نتائج معينة، أبداً، فنحن نتعلم من الاخفاقات ونستخلص الكثير، لكنَّ ذلك كله لا علاقة له بحقانية النظام، كما أن النجاح لا يدل على هذه الحقانية أو يثبتها، لأنها يجب أن ترتبط بجذوره ومبدأ وجوده.

الـديمقـراطيـة الليبـراليـة ـ مثلاً ـ تقول لنا: إنّ الحكومة والنظام السِّياسي كالإناء. يمكنكم أن تصبوا فيه كل ما تريدون مع الحفاظ على ذلك الإناء. أما بالنسبة لنا فالحكومة هي الإناء والمحتوى أيضاً، لذلك فالولاية عندنا تحمل خصوصيتي الإرشاد والأمر أيضاً. إذن فعدم النجاح يعطي دروساً عديدة سواء على مستوى رسم مشروع نظام الحكم أم على مستوى فاعلية العاملين والقائمين على الحكم أنفسهم واستعدادهم. وأتصوّر أن على مجلس الشورى الإسلامي أن يستفيد من طريقة التفكير هذه بدقة، فلا ضير من وجود الخطأ في النظام الإسلامي، لكن ينبغي أن لا يتكرر الخطأ، وإن تكرر فلا يترتب على تكراره أثر، فلا عيب في خروج مسؤول معين في النظام، بسبب عدم قدرته على مواكبة المتطلبات وضروريات الحكم، ومجيء شخص آخر مكانه، فهذا يعد من مفاخر المسؤول شخصياً والنظام أيضاً، فالعيب هو أن لا يتخذ النظام موقفاً من المسؤول الذي عجز عن تدبير شؤون الحكم، أو أن الشخص العاجز نفسه يظل ممسكاً بكرسي الحكم ولا يتخلّى عنه.

وعلى أساس ذلك، فعدم النجاح ستكون له آثار ونتائج مهمة، وعلى النظام الحكومي الناجح أن يفكِّر في هذه الأمور بجدية، فيضع إمكاناته لمعرفتها وتحديدها، ومن ثمّ الاستفادة منها في المسير إلى الأمام.

لكن الحقّانية غير ذلك، فإذا ما ربطنا الحقانية بالفاعلية،

أي إذا ما تمسّكنا بالقشور وتركنا الأصل، لا يكون هناك نظام أفضل من الديمقراطية الليبرالية! ولهذا السبب يصفوننا بالأصوليين، لأننا ربطنا حقّانيتنا بأساس القضية وأصلها، ونريد أن نبدأ من هناك. فلا أحد من المفكرين الليبراليين يحاول الرجوع إلى الأصل في إثبات حقانيته، فالليبرالي أساساً لا يتدخل في القضايا التي تتعلق بالجذور، ويردد على الدوام: لا تدخلوا في نقاشات جذرية، فإنّها لا توصلنا إلى شيء، إنها تجعلنا نفكر بطريقة قطعية (Dogmatist). لذلك فإن لفظة الأصولية عنوان جيد، لأنها تعني الأشخاص الذين يبدأون من حقانية الوجود كله لإثبات حقانية نظامهم، فالله سبحانه وتعالى خلق العالم كله بالحق. وإن الحقانية يجب أن تغطي الموجودات جميعها، فهي لا تختص بمورد محدد، ولذلك لا تجد مفكراً ليبرالياً يتكلم في هذه القضايا.

فمن خلال الليبرالية يمكن الإيمان بأن العالم ـ والعياذ بالله ـ لعبة، وأنه ظاهرة ومصادفة (Catastrophic) حدثت في الكون، فأوصلتنا إلى ما نحن عليه. فبدل الميتافيزيقيا هناك، في الليبرالية، علم الكونيات (Cosmology) هو الذي يجيب عن التساؤلات المطروحة حول مسألة الجذور، وليس الميتافيزيقيا! ففي الحقيقة هناك عملية استبدال عظيمة حدثت في الفكر الليبرالي.

هل للحقَّانية تجلٍّ خارجي أو أنها مجرد قضية ذهنية؟

طبعاً لها تجلٍّ خارجي، أي في الوقت الذي لا بعدّ فيه العامل التاريخي أساساً في حقَّانية الأمر، فإنه من البديهي أن يكون للنظام الحق تجلٍّ ومظهر خارجي، لأن «الحق» أمر عيني وواقعي، ولا يمكن لأحد أن يقول: ما دمنا على الحق فلا أهمية للظاهر. وإن باطننا لا يظهر للعيان أبداً! فالباطن الحق لا بدّ من أن يظهر، وإن لمظهر الحقانية ـ بالتأكيد ـ ظهوراً وتجلّياً عينيَّين.

القضية التي أوضحتها، سابقاً، هي أننا لا بد من أن نبدأ من حقَّانية كل الوجود لإثبات حقَّانيتنا، أي أنّ نظامنا وحقَّانيتنا وبرهاننا يبدأ من حقانية الوجود وأساسه وغرضه، فمن هناك نبدأ، ومن هناك نصل إلى الإسلام وتعاليمه، وما يترتّب على تلك التعاليم، فالإسلام لا يعدّ الحكومة مجرد مجموعة من الأشخاص وجدت لكي لا يقع نزاع بين الناس، وإنما هناك غرض خاص فرض وجود نظام، ولذلك وجب الوصول إلى ذلك الغرض.

فإذا أراد أحد الخوض معنا في ما يتعلّق بحقَّانية الفكرة الأصولية أو الحكومة الإسلامية، نقول له: لن نجادل حول الطرق المعبّدة والطائرات. تعال نبدأ البحث من هنا، ألوجودنا معنىً أم أننا كائنات سرعان ما ترحل لتحلَّ محلَّها مجموعة أخرى؟ هل كوني إنساناً يعني أني كائن حيّ مثل سائر الأحياء أو أن لي خصوصية ورسالة في عالم الوجود، تبلغان بي مستوى يرقى إلى حدّ أن هذه الدنيا كلها خُلقت من أجلي؟ ثم نستمر في

البحث فنقول: إذا تبين أن للدنيا والوجود جذوراً، فما هي هذه الجذور؟ وأين توجد؟

وأتصوّر أنَّ حقَّانيتنا تتضح في هذا المسار، وأن منافسينا ومتحدِّينا سيتلقون الضربة مهما أوتوا من قوة! فلربما يسقط أحدهم في المرحلة الأولى من الصراع، ولربما يكون سقوط الآخرين في المرحلة الثانية، فيجب علينا ألاَّ نقلق، لصحَّة حقَّانيتنا. كما أن حقَّانيتنا في المعارضة والجدل قوية جداً، ومن البديهي أننا سنندحر في هذه المرحلة التاريخية إذا ما جاء المنافس أو المتحدي وكنّا قد قوينا على أساس نتائج خاصة. كأن يقول: إن النظام الحق هو الذي يوفر كامل مستلزمات الحياة لأفراده، أو الذي يوفر لهم العمل المناسب، أو الذي يتيح لهم أن يعيشوا في ظله في رفاه، أو الذي يمتلك الناس تحت سلطته سيارات و... لكن من الضروري أن نعلم أن هذه الإنجازات ليست هي الأساس في ثبوت حقَّانيّتنا.

نعم إن الإخفاق في إقامة القسط والعدل، بوصفهما هدفاً لبعثة الأنبياء، سيضع حقَّانية الدين أمام تساؤلات حقيقية، لكن عندما يكون اعتبار الحقانية عقلانياً، واتفقت الدنيا بأجمعها ـ مثلاً ـ ضد الإسلام وتحركت باتجاه مخالفته، فهذا لا يقلل من اعتبار حقانيته، فقد قرأنا في التاريخ أن بعض الأنبياء بقوا بمفردهم، وأن الجميع تركهم ولربما قُتلوا، فمسؤولية الأنبياء هي طرح الطريق الإلهي وتبيينه، وليست إجبار الناس على الإيمان بشيء.

فلـم يـؤثِّر في حقَّانيتهم أنّهم بقوا وحيدين، بلا معاضد أو سند.

لكنّنا مجبرون على إنجاح الحكومة. لأن حقَّانيتها ليست اعتباراً عقلانياً فحسب، بل هي اعتبار اجتماعي أيضاً، فلو لم يستطـع المسـؤولـون تقـديـم عمـل جيـد، سيفقـدون الاعتبـار الاجتماعي. لذلك أقول: إن من أهم وظائفنا تقديم حكومة قوية وبنـاء إيـران الإسـلاميـة وتطـويـرهـا، لأن ذلـك يضمـن الاعتبـار الاجتمـاعـي للـديـن. لكننا بالتأكيد سنتعرَّض للمؤاخذة إذا لم نستطـع إقـامـة القسط والعـدل في المجتمع، وكذلك إذا بقينا متخلِّفيـن، أو بـقي وضعنـا الاقتصادي متردِّياً. فقد يفقد الناس ثقتهم بفاعلية المتصدِّين والنظام وحتى بالإسلام نفسه، وهذه من السُّنن الاجتماعية.

أمّا في ما يتعلّق بتأثير العامل التاريخي، فأقول باختصار: إن تأثير العامل التاريخي في الدين من زاوية القسط والعدل، يعني أننا نتحرك في مسيرة تكاملية، فنحن اليوم قطعنا شوطاً من التقدم سواء في المجال الفكري أم في المجال المادي بالقياس إلى ما كنَّا عليه بالأمس، لكننا نفتقد هذا التقدم والتطور في الفكر الديني.

مراجعة لموضوع البحث

أ ـ حاولت جاهداً، في هذه الدراسة، طرح بعض الأفكار السياسية المهمة التي يتداولها اليوم خبراء القضايا الدولية

والسياسيون في الغرب. وقد عنيت بالأفكار ذات الطابع العالمي والتي ترتبط بقضايانا ومصالحنا. وكانت أهم محاور دراستنا:

ـ فكرة الشمولية والفتح العالمي عند الغرب، والتي أُحِييَتْ من جديد بين الساسة الغربيين بشدة بعد انهيار الاتحاد السوفييتي. وقد أعطوها أبعاداً فكرية وثقافية بالإضافة إلى بعدها السياسي.

ـ مسألة النَّظرة التاريخية للأمور، والمغالطة المطروحة في إثبات «حقَّانية» نهج وطريقة في الحياة، وضرورة امتلاك صورة صحيحة عن مفهومي «الحقَّانية» و«النجاح» والعلاقة بينهما.

ـ الأفكار الجديدة للتحوّل في مفهوم «المواطنة» (Statehood) وتأثيراتها على العلاقات الدولية وحق السيادة ومشروعية التدخل الأجنبي وما شابهه.

ب ـ سحقت فكرة الديمقراطية الليبرالية هاجس «الحقَّانية» في الغرب، ولم يبقَ من عناصر البحث سوى «الفاعلية» بمعنى التوجيه نحو الغاية، بغض النظر عن الغاية نفسها. أمَّا نفي هاجس الحقَّانية فقد بدأ على أساس فكري تمت محاسبته بشكل دقيق من قبل: في المرحلة الأولى، تم تجريد الحكومة من أية حقانية وجعل مشروعيتها في مجرد تطابقها مع العقد الاجتماعي. ذلك العقد الذي يسعى إلى إيجاد مجال حرّ للفرد، كي يشعر فيه «بسهولة مؤونته»! ويعمل كل ما يحلو له. و«التعدُّدية» (Pluralism) تضمن هذا الأمر تماماً. لذلك من الطبيعي فلسفياً أن لا نرى لأعمالنا الإرادية أي أصالة قيمية، بعبارة أخرى يمكن أن

نقول بصحة شيء أو خطئه في القضايا الخبرية، أما في «الأعمال» فليس هناك صحيح وخطأ! واضح جداً أن الذي أقصده من هذه المقارنة هو بيان مفهوم «الأصالة»: بغض النظر عن إمكان الوصول إلى الصحيح أو الخطأ وكيفية هذا الوصول، نقول بوجود الصحيح والخطأ في الأعمال!

أمَّا عن القائلين بالأصالة في قيمة العمل (كما هي الأصالة في قيمة المعطيات) فسنواجه سؤال الحقَّانية: فهل عملنا هذا صحيح؟ هل هو حق؟ فقد وعى الإنسان هاجس الحقَّانية، وأصبح بالنسبة إليه المحرك والباعث كالصحة بالنسبة للمنطقي والفيلسوف، بل أكثر من ذلك، لأن الإنسان حيّ بأعماله، كما أن هاجس الحقَّانية لا يعرف حدّاً معيناً ويشمل الجميع. وليس هناك بُعد من أبعاد الإنسان مصون من هذا الهاجس! وهنا يمكن استخدام هاجس الحقّانية في مفهومه الواسع. فبالنسبة للأفكار تكون الحقَّانية مساوية لصحة المعطيات التي تبينها، وبالنسبة للأعمال تعني صحة العمل وأحقيته، بعبارة أخرى: للبصيرة ملاك واحد وهو الحقانية بمعناها الواسع.

كلامنا هنا يدور حول موضوعين:

الأول: علينا الحفاظ على هاجس حقانيّتنا وتقويته وإحيائه بين شعوب العالم.

الثاني: هو معرفة أساس حقَّانيتنا بشكل جيد واستخدامه على نحو مؤثر.

الغرب يخاف علناً من اتضاح هاجس الحقَّانية حتى بين شعوبه. لذا فهو يسعى إلى تقديم معايير محسوسة بشكل سريع، حتى يطفىء شعلة «طلب الحق» قبل اتقادها. وفي هذا المجال طرحت أشهر البراهين التاريخية وأكثرها وضوحاً: «إذا كنت تمتلك أساساً حقاً لأعمالك، فلماذا دولتك متخلفة؟ ليست لديكم طرق ولا إنتاج صناعي عالٍ ولا تكنولوجيا متطورة و. . .؟»!

يجب أن نلتفت إلى الدّقة في هذا العمل، علينا أن نصل إلى حقَّانية منهجنا وديننا على أساس محكم وقويم، وفي الوقت نفسه لا نغفل عن أمر تنمية البلاد وإعمارها، وبخاصة أنها في موقع قيادة للعالم الإسلامي، علينا أن نكون واعين لقوة استدلال العدو في كسب الرأي العام، رغم خطئه.

ج ـ من الضروري أيضاً، أن نشير إلى بعض النقاط حول مفهوم الدّولة القومية والأفكار الجديدة المطروحة في هذا الصدد:

أولاً: منطقياً أن يكون لكلامنا في «الحكومة» معنىً، عندما تتمكن «الحكومة» من صناعة «الفرد العامل» بشكل دقيق، لأن الفرد العامل (Actor) هو العنصر العيني في الحدث من الناحية الانطولوجية وأن كل شيء في السياسة يصير عينياً عند اتصاله بعمل الفرد الإرادي، وبهذا يكون المهم، بالنسبة إلى تكوين الدولة، وهو اجتماع الأشخاص بشكل يمكن معه صدور «عمل

جماعي» (Collective Act) عنهم! وفي الكتابات السياسية، نرى تغافلاً عن هذا الفراغ المنطقي المهم. في حين نرى اهتماماً في شروحات أخرى، مثل: يجب أن تكون للدولة أرض أو شعب، أو حكومة مركزية أو شعور بالوحدة الوطنية و... الخ، في حين أن هذه الأمور جميعها لا تشكل البنية المنطقية لمفهوم الحكومة «الدولة».

ثانياً: تقسيم بنية «الأمة» وارتباطها مع الولي أو الإمام في الفكر السياسي الإسلامي، تماماً مع الفهم السابق.

وفي الأمّة أيضاً لا تُعَدُّ الجغرافية هي المحور مع إمكان وجودها، كما أن وظائف الأمّة والإمام لا تتبع الجغرافية!

وفي الحقيقة «الأمة الإسلامية» تعرّف من خلال علاقةٍ أهم وأعظم من مجرد «الاجتماعي المادي». وهذا الأمر المطروح يعطي لفكرنا السياسي الإسلامي أبعاداً جديدة! والطريف في الأمر أن فكرنا الإسلامي قبل بواحدة من أحدث الأطر النظرية لبيان نفسه.

ثالثاً: أمَّا كون النظام محور الدولة فهذا في الحقيقة اقتراب من الفكرة التي جاءت في الفقرة الأولى، ونقصد به ذلك النظام الذي تعمل المجموعة طبقاً له ويمكن أن نستند بالدولة إلى المجموعة، كما أنّه من اللازم الحديث عن الضرورات المضمونية لذلك النظام أيضاً، لأن كل «عمل جماعي» لا يدل على اكتفاء الحكومة.

وعلى الحكومة تهيئة الفرص لسموٍّ الكمالات الفردية، لذا فستكون لها قضاياها الخاصة التي يجب أن تبحث في المكان المناسب. أما الهدف من طرح هذه القضية فهو، أوَّلاً، التعرّف على ما يُعَدُّ لنا وما يُخَطط لنا في العالم في ضوء هذه الحسابات، وثانياً تقويم نتائج ذلك لتحويله إلى صالحنا، ولكي نكون على استعداد أيضاً لمواجهته. أما مفهوم «المواطنة» فأرى أنه يفتح لأفكارنا السياسية الإسلامية مجالات واسعة، على الرغم من أنه قد يوجِّه لنا ضربات في البداية، فالغرب حتى الآن لا يدري كيف أنه وضع يده على نقطة حساسة بالنسبة لنا ﴿**ونَـذَرُهُمْ في طُغْيانِهم يَعْمَهُون**﴾ [الأنعام/ ١١٠].

الفصل الرَّابع

المجتمع الدِّيني والحداثة

* توطئة
* ما هو المجتمع الدِّيني؟
* بنية العمل
* العوامل المؤثِّرة في العمل
* الحداثة
* المجتمع الحديث
* المشروعيّة والحداثة
* الحداثة والفاعليّة
* نتيجة البحث

توطئة

نحن نريد أن تكون إيران إسلاميّة وعامرة ومتطوِّرة، فهل يمكن لنا الوصول إلى ذلك؟ أي هل يمكن للمجتمع الإسلامي أن يكون «حديثاً» (Modern)؟ وفيما لو كان بالإمكان ذلك، فهل إمكاناتنا وقوانا الفاعلة والمؤثرة تسمح لنا بتحقيق هذا المشروع العملاق؟ من الممكن أن يسأل سائل: لماذا نتردّد في هذه الأمور؟ فهناك العديد من القوى في العالم تريد أن نفقد الأمل، ونحن وسائر المسلمين نريد تحقيق الأمنيات التي ذكرناها!

في هذا الفصل لن أتناول هذه البواعث الشيطانية، ولكن أرى أنّ هناك إشكالاً أو خطأً علميّاً مهماً، يمكنه أن يضلِّل الباحث والمتتبع عن طريق الحق، فبعض الناس يقصد بـ«المجتمع الحديث» ظاهرة تاريخية خاصة، كالمجتمع الأمريكي، والمجتمع الفرنسي، وأمثالهما، ويجب أن نذعن، ففي تلك الحالة تكون الأسئلة المطروحة في أول البحث لا معنى لها من الأساس، لأنه لا يمكن السؤال: «هل سيكون مجتمعنا الديني كالمجتمع الأمريكي»؟ فهذا السؤال صحيح في ظاهره، لكنه فاقد الأساس والمعنى. لكننا إذا استطعنا إعطاء تعريف للحداثة بصورة مثالية سيكون سؤالنا دقيقاً وعلمياً ويتطلَّب جواباً دقيقاً وعلمياً أيضاً.

ما هو المجتمع الدّيني؟

قام بعضهم بجمع كل ما لا يحبُّه في المجتمع الديني، أو أنه طرح المجتمع الديني على شكل مقولة (Category) تجمع في إطارها هذا المجتمع، ابتداءً من القبائل الوحشية التي بحثها دوركهايم (Durkheim) حتى المجتمع الذي تسعى الحكومة الإسلامية إلى إقامته في إيران!

ونرى من الضّروري، في البداية، أن نتخلّص من القيود والأغلال الفكرية، وأن نسلّم زمام الأمور إلى العقل، ونستسلم إلى النتيجة التي يوصلنا إليها ولا نغضب منها، فلربما يغضب بشدة من دراستي هذه من لا يجد في نفسه الطاقة اللازمة لتتبع جذور القضايا، أو أنه يعدُّ نفسه أجلّ من هذه التدقيقات، أو أنه لا يطيق سماع بعض الكلمات! لأنني سعيت إلى تقديم مفهوم المجتمع الديني من الأساس، لتوضيح جوهره المنطقي، كما أنني قمت بهذا العمل على أساس علمي من دون أي تعصّب لفكرة معيّنة. فالتمسُّك بفرض مسبق ونتيجة معينة من أعظم آفات البحث عن الحق. ففي آونة من الزمن كان التعصب الديني هو السبب في هذا البلاء الذي نال المفكرين، واليوم نرى التعصُّب «ضد الديني» يهدد الحقيقة والبحث عنها بالشدّة نفسها وربما أشدّ مما كان في السابق! وفي هذا المسار، من الضروري في البداية تحديد فهمنا لمفهوم «المجتمع» بدّقة أكبر، فالمجتمع ليس

تجمُّعاً عفوياً (Aggregate) من البشر، بل هناك خصوصيَّتان مهمّتان تلازمان المجتمع على الدَّوام:

الأولى: أن للمجتمع بنية أو نظاماً اجتماعياً (Social Order).

الثانية: يمكن للنِّظام الاجتماعي أن يكون منشأ لصدور الفعل الاجتماعي (الجماعي).

ونستنتج مباشرة من ذلك: إن كان من المؤمل إيجاد نوع خاصٌ من المجتمع بوساطة الدين، أو أي عقيدة معينة، فيجب على هذا المجتمع أن يجيب عن سؤالين أساسيين:

الأوَّل: ما هو النّظام الاجتماعي المبني على تلك العقيدة أو ذلك الدين؟

والثاني: كيف يكون مبنى العمل الجماعي في ذلك النظام وأساسه؟

وهنا نسأل: كيف نبحث في النظام الاجتماعي المبني على الدين أو أية عقيدة معينة؟ أتصور أن علينا أن نجيب عن سؤالين جذريَّين آخرين:

الأوَّل: كيف يكون أساس مشروعية النظام الاجتماعي في ذلك الدين (العقيدة)؟

الثَّاني: ما هو أساس «فاعلية» ذلك النظام؟

في ما يخص أساس العمل الجماعي يجب أن نقول: بما أن العمل الجماعي مبني على أساس أعمال الأفراد الإرادية، لذلك وجب، في الحقيقة، ملاحظة كيفية عمل الشخص العامل على أساس تلك العقيدة، ومن هناك نصل إلى «الإرشاد العملي» للدين أو العقيدة المنظورة للعمل الجماعي. والملاحظات السابقة توضح لنا الخطوات الأساسية في بحثنا، وسنسعى في الفقرات اللاحقة إلى تبيين تلك النقاط.

بنية العمل

إنَّ امتلاك صورة صحيحة عن حقيقة العمل الإرادي هو المفتاح لفهم الكثير من القضايا الفلسفية المهمة في مجالات المعرفة والسياسة، هو عمل تعدَّدت نتائجه المثمرة في المنطق، والعلوم الكمبيوترية النظرية، وفي علم الاجتماع وعلم النفس والعلوم السياسية والاقتصادية. وهنا، أيضاً، نجد صلة وثيقة للبحث بالموضوع الذي ذكرناه، لكن من الضروري في البداية توضيح بنية العمل في أعمال الفرد الإرادية، لكنا سنوجِّه البحث حتى يتضح تماماً ونصل إلى بنية «جوهرية» (Intrinsic) كي نستطيع أن ننسب تلك البنية إلى العمل الجماعي بسهولة.

العمل الإرادي يعد العنصر الأساسي في انطولوجيا (Ontology) علم الاجتماع، أي أن عمل الفرد الإرادي هو الذي يمتلك الأصالة في عالم العينيات، والباقون عليهم

الاتصال بهذا الركن العيني القويم ـ بنحو معين ـ لإثبات «وجودهم».

على أساس هذا المفهوم يكون المجتمع فرعاً بالكامل. ولأجل هذا التعيين نرى ماكس فيبر (Max Weber) يرى أن علم الاجتماع يتوخى فهم الأعمال الاجتماعية فقط! والعمل الاجتماعي يعدّ نوعاً خاصاً من العمل الإرادي بالمفهوم العام. وهنا نتساءل: كيف تكون بنية العمل؟ وفي جواب ذلك، نقول: إن للعمل أربعة أركان أساسية:

أ ـ الوضع البيئي (الحقيقي) للعمل: وهو الوضع الذي يولد فيه العمل ويهيِّىء الأرضية ـ في الوقت نفسه ـ لمواجهة ذلك الوضع والحالة الجديدة، وستكون تلك الحالة الجديدة رحماً يولد منه ذلك العمل الجديد.

ويسمَّى الوضع البيئي بالوضع الحقيقي، أيضاً، لأنه جزء من العالم الموضوعي ـ العيني ـ الذي يتقابل فيه العامل مع الخارج. ومن أجل سهولة الرجوع إلى هذا المفهوم فقد شخّصناه بعلامة (S).

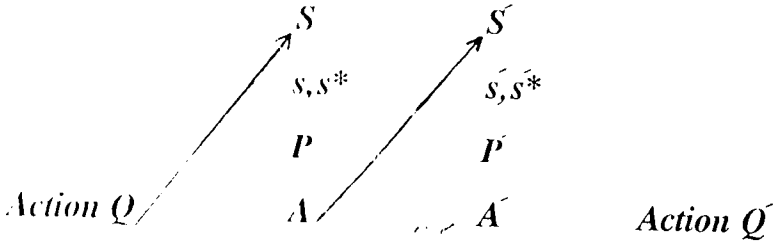
ب ـ الوضع المفهومي: ونسمِّي تصوُّر العامل للوضع البيئي (الحقيقي) بـ«الوضع المفهومي»، أي المفهوم بوساطة العامل، ونشخِّصه هنا بعلامة (s). ومن الضروري جداً أن نميِّز هذه الحالة عن أصل الحالة الحقيقية. وضع المفهوم (s) بعد الصورة التي يمتلكها العامل في مقطع خاص من وضعه الحقيقي،

ويمكن أن تكون هذه الصورة مختلفة تماماً وبعيدة عن الوضع الحقيقي (S)، أو يمكن أن تكون قريبة منه! والوضع المفهوم يرتبط من جهة بالوضع الحقيقي ارتباطاً معرفياً، وهو من جهة أخرى أساس اتخاذ القرار في عمل الفرد.

ج ـ **الوضع المنشود**: وهو الوضع الذي صار مورد إرادة، ولم يعدّ جيداً فقط بنظر العامل، وهذا ما نشخّصه بعلامة (S^*). من الضروري أن أشير إلى أن كلمة «وضع» استعملت بشيء من التسامح في ما يتعلّق بالوضع المنشود (S^*)، وكذلك في الوضع المفهوم (s)، لأن للوضع وجوداً خارجياً في حين أن (S^*) هو مجرد وصف لحالة مفروضة، وليس تلك الحالة نفسها أو الوضع! وربما لا توجد حالة خارجية معادلة لها، إننا نواجه شكلاً من المعطيات التي تعبر عن الوضع المنشود بنظر مدعيه، في حين أنه في ما يتعلّق بالوضع الحقيقي فإننا نشير إلى الحالة والوضع بذاته.

د ـ **برنامج (بروتوكول) العمل**: ونشير إليه بالحرف (P)، وهو مجموعة معينة من الأوصاف الإجرائية مثل: $P = < P1, P2, ... Pn >$، بحيث أن العامل في العمل الواحد يبادر فقط بالإجراء الأول أي (P1). وربما تتغير الأوضاع (الحالات) كلياً بهذا الإجراء، ويكون العامل في وضع حقيقي جديد. لذلك سوف يتخذ قرارات جديدة أيضاً. وعلى هذا الأساس تكون «البروتوكولات» برامج جامعة نسبياً، وينفّذ البند الأول منها في الغالب فقط!

هنا، ومع الأخذ بالأجزاء الأساسية التي مرّ ذكرها، يمكن تقديم صورة عن آلية عمل الفرد والجماعة:



اقرأوا الصورة بالنحو الآتي:

«يكون الفرد في الوضع (S)، وتكون لديه صورة عن الوضع (s)، ثم يتخذ قراراً لتحقيق الوضع المنشود (S^*)، فيعمل طبقاً لبرنامج العمل (البروتوكول P)، لذلك يقوم بتنفيذ المرحلة الأولى منه (A)، وبذلك يولد العمل الإرادي (Q). ولكن بمجرد إجراء المرحلة الأولى من البرنامج، أي P، سيكون العامل في وضع جديد (S`) والذي له قصته الخاصة به: الوضع (S')، يلقي في ذهن العامل (s') صورة خاصة به. وفي مثل ذلك الظرف يقرر العامل تحقيق الوضع المنشود (S'^*)، ويصنع له برنامجاً عملياً جديداً (P')، ويعمل طبقاً لأوَّل مرحلة من إجرائه (A')، وبذلك يولد العمل (Q')، وهذه القصة تستمر بهذا الشكل الديالكتيكي (الجدلي) بين الوضع الحقيقي والعامل حتى لحظة استمرار نشاط العامل».

العوامل المؤثّرة في العمل

يمكن الاستفادة من بنية العمل الإرادي ـ الذي وضّحناه أعلاه ـ في مختلف الأبحاث، لكن هدفنا هو فهم كيف يكون الإسلام مَبْنىً لعمل؟ وما هو المعنى الدقيق لهذا الإدعاء؟ لذلك من الضروري دراسة المجموعات التي تتأثر أكثر من غيرها في بنية العمل. ونورد هذا الموضوع ضمن عدة ملاحظات:

أ ـ في البداية يجب الالتفات إلى الوضع الحقيقي باعتباره أرضية ظهور العمل. ففي الوضع الحقيقي تظهر نتائج الأعمال السابقة من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأسباب تكون خارجة عن مدى قدرتنا تماماً. وفي كلّ عمل نقوم به كأنما نكون قد غرسنا بذرة في أرض العمل التاريخية. وإن هذه البذرة ستثمر في الوضع المناسب وعلى مقدار شأنها وحجمه. وهذا هو الأثر الوضعي للعمل الذي لا مفر منه. إن إدراك هذه الشبكة المعقدة والعظيمة (التاريخية) التي تتداخل فيها مختلف الفروع والجذور وفهمها يحتاج إلى درجة عالية من الوعي والمعرفة. فالإنسان كثير النِّسيان في الغالب، وإذا ما تذكر لحظة أيضاً فإنه يسعى مباشرة إلى تخليص نفسه من شرِّ أعماله، في حين أن هذا العمل بذاته يحتاج إلى جملة أعمال خاصة! فالعرفاء يرون أن أحد أركان اليقظة، باعتبارها الخطوة الأولى في السلوك إلى الله، هو في دراسة الأخطاء (دراسة المعاصي) وتأملها، كما أنّ أحد مواردها

الخلاص من آثار الأخطاء، (والتخلص منها)!. طبيعي عندما أتكلَّم عن الشبكة التاريخية المعقدة للآثار الوضعية، لا أقصد بها الأعمال «السيئة» فقط وإنما الأعمال جميعها. على أي حال ليس من السهل الخلاص من هذه الشبكة لأن آثار الأعمال لا تزول بيسر.

ومن أجل أن يمحو الإنسان صحيفة أعماله السابقة ويحطِّم القيود التي أحاطت به في الماضي، عليه أن يبدأ أعمالاً جديدة تمت محاسبتها من قبلُ، والآن سنواجه سؤالاً مهماً جداً: هل يُحدَّد الوضع الحقيقي تماماً على أساس أعمالنا السابقة؟ إذا كان الجواب إيجابياً، يمكننا أن نتحرك بشكل كافٍ للوصول إلى نظرية شاملة بإمكانها تحديد الأعمال بشكل دقيق. وبسبب هذه النتيجة ـ التي تنفي جوهر الإرادة حسب الصورة الدقيقة للعمل وحتميته (Determinsm) ـ أرى أن مثل هذا السعي لا يمكن أن يكون موفّقاً، ولذلك فإن الفرض الأولي غير صحيح!

أمَّا منهجي في هذا المجال. فألخِّصه بالشكل الآتي:

«ففي مواجهة الفرد للوضع الجديد تتدخل ثلاثة عناصر مهمة، هي:

الماضي التاريخي (أو الميراث التاريخي) لعمل الفرد، المسار والتيار الطبيعي (Natural Course)، التقدير الإلهي». طبعاً فإن أولئك الذين لا يملكون قابلية مشاهدة التقدير الإلهي يكتفون

فقط بالمسار أو التيار الطبيعي البيئي (البيئة الحياتية أو الاجتماعية).

المسار أو التيار الطبيعي أساساً يجب أن يكون قابلاً للمحاسبة، ويمكن تخمينه واستقراؤه، مع أن هذا الأمر يمكن أن يكون معقَّداً جداً في العمل. لكن العبور من وضع إلى آخر جديد له أسرار خفية أخرى لا يمكن حسابها! فللباري تعالى دخل في دقائق أمور العالم، وفي الحقيقة له سيطرة «قيّومية»، نتيجة الأمر هو أن الفرد يقف مقابل وضع جديد. وهو مختار وحرّ الإرادة في ما يفعله في هذا الوضع الجديد. هنا نصل إلى فهم دقيق، و«لربما» جديد، للجبر والاختيار. فالإنسان ليس مجبراً في بعض الأمور ومختاراً في بعضها الآخر، لكنه في الوقت نفسه مجبر ومخيَّر على الدوام! الإنسان عملة وجه منها الجبر والآخر الاختيار، من الذي يجعل الأوضاع أمامنا؟ أمَّا جذور الجبر فتكمن في هذه النقطة، لكننا نعمل باختيارنا في كل وضع نكون فيه! إن كلاً من الجبر والاختيار، في الإنسان، محبوك مع الآخر تمام الحبك وبشكل متساوٍ.

ملاحظة: المسار الطبيعي في الوضع العيني ـ الموضوعي ـ يمكن أن يدخل عن طرق مختلفة، أهمها:

١ ـ طريق التفاعل مع المحيط الطبيعي للعامل.

٢ ـ طريق التفاعل مع المحيط الاجتماعي، والذي عمل من خلاله العامل في مخططه (Projet) التاريخي.

إذن عندما ندَّعي: «تدخُّل عنصر التقدير الإلهي في إيجاد الوضع الجديد، بالإضافة إلى المسار الطبيعي» نقصد به الزائد على الفعل وردّ الفعل (Action-Intradction) الاجتماعيّيْن اللذين سبَّبهما العامل في برنامج حياته في المجتمع، وعلى إثر أعمال مختلفة، كالتأثيرات المتقابلة التي تقوم بها طبيعة البيئة الحياتية. والذين يؤمنون بانحصار العوامل في المسار الطبيعي، كذلك يرون أن الشبكة المعقدة للفعل ورد الفعل كافية.

ب ـ هنا نتناول ركناً آخر في عمل الفرد، وهو «الحالة المفهومية»، أي «المفهومة» عن الوضع الحقيقي. الوضع المفهومي هو الصورة التي يمتلكها العامل عن الوضع الحقيقي، ومن هذه النقطة يبدأ التمايز بين «العمل العقلاني» (Rational Act) و«العمل غير العقلاني» (Irrational Act).

مفهوم «العقلانية»، في دراستنا، وفي المباحث السياسية جميعها، يعد مفهوماً أساسياً. لكنَّ هناك مفهوماً آخر إلى جانب العقلانية والذي تم تجاهله في الفكر المعاصر، وهو مسألة «الحقَّانية» التي سنتناولها في آخر هذا الفصل.

العقلانية والحقَّانية معياران ومكيالان يمكن بمساعدتهما أن نختبر «الحداثة» (Modernty) وأن نوضح ماهيتها. بعضنا يتصور أن عقلانية العمل تنحصر في محاسبة نفعه وضرره. فعلاً تدخل هذه المحاسبات في أركان العمل الأخرى، لكن دور العقل في

العمل الإرادي يبدأ من فهم الوضع الحقيقي، ولذا كانت العقلانية أشمل من المحاسبة! أمّا كم هي أشمل! ففي هذه الدراسة سنبيِّن أنها أكثر ممّا يُتَصوّر!

العقلانية تستوجب أن يكون لنا تصوُّر للوضع الحقيقي أقرب إلى الواقع. بعبارة أخرى، يجب على العامل العاقل أن يفكِّر على الدوام في فهم صحيح لوضعه، فكثير من الناس يتصوَّر نفسه في حالة من الفقر، بينما هو يمتلك إمكانات كثيرة، وأنه يشعر بالأمن في حين أنه يقترب من خطر عظيم، وتتضح أهمية امتلاك صورة صحيحة عن الوضع الحقيقي وتعقيداته ودور هذا الامتلاك أكثر عندما يكون العامل وحدة جماعية (مثل الحكومة).

فمثلاً، ومن أجل أن تكون أعمال الحكومة مبنيَّة دائماً على الواقعيات، من الضروري أن تمتلك خبراءَ (اختصاصيين) ونظام خبراء دقيقاً، حتى تتمكن عن طريقه من أن ترسم على الدوام صورة عن الوضع الحقيقي بأسلوب استدلالي قابل للتقويم بالكامل. فالسياسي ـ أو النظام ـ العاقل هو الذي يؤسس قراراته على أساس صورة صحيحة عن الواقع.

هنا ننتبه إلى عمق هذا الفهم للوضع الحقيقي: ففي المرحلة الأولى يطرح علم الظاهرات (الفينومينولوجيا)، ولكن هل يبقى العمل في النهاية عند هذا المستوى؟ لنتصوره شخصاً يعيش حياة رغيدة وفي مرحلة من المراحل يتعرض إلى مصائب جمَّةٍ: خسارة في التجارة، تتركه زوجته، يصبح طريح الفراش

و . . . هنا يحاول هذا الشخص فهم وضعه الحقيقي. «فينومينولوجيا» الوضع تستعرض إمكانات هذا الفرد ومصائبه جميعها. فإذا كان الفرد يرى الإنسان نوعاً آخر من الحيوانات ذا نتاجات كثيرة، ولا يعتقد بأن للوجود معنى خاص، فمن الممكن في مثل تلك الحالة أن تقوم عقلانيته ببعض المحاسبات، وتقول له: إن حظه في الخلاص والنجاح قليل جداً، وإنه حقيقياً واقع في طريق مسدود. لذلك قد يفكر بالانتحار خلاصاً من هذه الصعوبات! في حين أن شخصاً آخر يرى نفسه دائماً في ضيافة الكرم الإلهي، ويؤمن بأن الله حافظه في كل لحظة، ودعاؤه على الدوام: «إلهي، لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً»، يمكن أن يشعر في مثل تلك الظروف والصعوبات بأن الله إنما يختبره في هذا الظرف، لذلك فهو يرى عالماً وأُفقاً واسعين أمامه، بدل الطريق المسدود الذي يراه الأول!

هنا نلاحظ اختلافاً كبيراً بين الفهمين للوضع الحقيقي مع أن كلا الفهمين معقول وعقلي، لكن القضية تتمثّل في «عمق» هذا الفهم العقلاني.

من المسلّمات أن الفهم الواقعي يقتضي عبور هذا الفهم من مستوى علم الظاهرات (Phenomenology) وارتباطه بمكانة الحدث في العالم كله، أي في مرحلة ما بعد الظاهرات (Meta-Phenomenologic) يصبح لفهمنا عن الإنسان والعالم ومكانة الاثنين في كل عالم الوجود دور مهم. وأساس القضية هو

أننا يجب أن لا نرى العبور من مستوى فينومينولوجيا الوضع الحقيقي عبوراً نحو ما وراء العقلانية وأن نتصوره استغراقاً في قضايا «ميتافيزيقية» وغير علمية، ولذلك فهي غير عقلانية! وهذه من الشراك الفكرية التي ابتلي بها العصر الحديث، فهي تخلط بين العقلانية والعلمية، والعمق مع الفينومينولوجيا! كما أنها قدمت صورة مخيفة عن الميتافيزيقيا بشكل نسبت كل التقوقع والخرافة وغير ذلك إليها! في حين أن العقلانية تستوجب منا استخدام الإمكانات جميعها من دون الالتزام بأي «نوع خاص» من الفكر للوصول إلى أفضل صورة عن الوضع الحقيقي. وبديهي أن لا نكون سُذّجاً أيضاً. وتتضح أهمية القضية عندما نبني مفهوم «الحداثة» على أساس عقلي، أي أننا وبدل أن نعدّ مجرد تأخر التسلسل الزمني (Chronology) أو ـ كما أشرنا في بداية الدراسة ـ كون المجتمع الآخر نفسه معياراً وملاكاً للحداثة (Modernzation) فلنزن القضية على أساس «العقلانية». فالإنسان الأكثر حداثة هو الذي تكون أعماله أكثر عقلانية! وكل مجتمع (تجمُّع أو جماعة اجتماعية عاملة) يكون أساس أفعاله الجماعية أكثر عقلانية، يُعَدُّ مجتمعاً أكثر تطوراً وحداثة! وإذا كان هذا المبنى القويم أساس فهمنا للحداثة (عند الفرد أو المجتمع)، في هذه الحالة يجب أن نقول: إن الإنسان الحديث اليوم، لا بدَّ من أنه سيفكر في فهم الوضع الحقيقي والميتافيزيقيا! لأن التطور في العقلانية يستوجب العبور من قشور فينومينولوجيا الحدث.

ج ـ هنا يجب أن نتساءل: كيف يحصل الركن الآخر في العمل الإرادي، أي الوضع المنشود (الذي أشرنا إليه بعلامة (S*))؟ ولسهولة البحث يمكن أن نقسم الوضع المنشود قسمين:

القسم الأول: الوضع الذي لم يعد هدفاً بحد ذاته. وإنما أصبح منشوداً ومراداً لدينا من أجل التمهيد لوضع آخر.

القسم الثاني: الوضع الذي نهدف إليه بشكل مستقل.

وفي ما يتعلّق بالمجموعة الأولى، فقضية ربط الوضع النهائي بالوضع المنشود يمكن أن تكون مورد تشكيك «الخبراء» وإلاّ فليس هناك جدل مهم حول الوضع المنشود نفسه لأنه لا يمتلك أصالة ذاتية.

ولكن هناك ألف قضية قابلة للطرح في ما يتعلق بالمجموعة الثانية! والأفضل أن نبدأ من «العقلانية» باعتبارها المكيال أو المعيار الأساس في العمل.

الإنسان العاقل تراه مشغولاً على الدوام بقضية «الصحة» في العمل، لذا يجب عليه أن يسأل نفسه على الدوام: لماذا أختار هدفاً خاصاً؟ هنا نواجه أكبر إغواء في العصر الحاضر وأكبر خدعة في الديمقراطية الليبرالية، فهي تعلّم الناس أن التفكير بـ«الصحة» يجب أن يكون إلى مستوىً وحدٍّ معيَّنين وفي نقطة ما يترك تماماً! وترى ذلك من أهم منجزات التّعدُّدية (Pluralism) لأن التعدُّدية ليست في التسامح (Tolerance) الاجتماعي فقط، وإنما تمتد

جذورها إلى النفس الإنسانية، فالفضاء العملي على أساس هذه الفكرة، مقسم بهذا الشكل: لكل فرد دائرة معينة باعتبارها فضاءه الخاص، وفي هذا المجال يكون حرّ التَّصرف! تقول الديمقراطية: «دع الإنسان يختار ما يريده من بين مختلف الإمكانات. حتى يظهر (الخُلَّص) من خلال هذه الاختيارات. فحصر الاختيار تكون ضريبته باهظة، وهي تدمير «الخلَّص»، وكلما كان الحصر أكثر كانت الضريبة أكبر أيضاً». وأستطيع القول باطمئنان: إن مصدر التعدُّدية التي تظهر في قالب التسامح الاجتماعي (Social Tolerance) وإمكانية التحرُّك الحرّ هذا إنما في فضاء الفرد العملي.

هل إمكان العمل هذا في فضاء عمل الفرد هو حرية قانونية صرفة؟ من المسلّم به: لا! يجب أن لا نقع في هذا الخطأ الفادح، فلهذه الحرية جذور فلسفية دقيقة. و«القانون» يقوم بضمانتها وحراستها لا غير. فماذا تعني الجذور الفلسفية؟ أي أنه لا يوجد هناك اختيار أصيل (Authentic) ولايوجد تفاضل ذاتي بين الخيارات، كما لا توجد «صحة» مطلقة (أي قطعية) حتى على المستوى النظري. فإذا لم يكن هناك الأساس الفلسفي الذي ذكرناه، لا يمكن تفسير الحقوق التي تدّعى، بأي نحو عقلي، لأن العقل يخضع على الدوام لـ«الصحة»، وإذا ما وجد في محلٍّ ما «صحة» فسيرجحه على غيره من دون أدنى شك. إلاّ أن ننكر الصَّحة، أي أن نقوم بالعمل نفسه الذي قامت به الديمقراطية

الليبرالية، وتحت عناوين مختلفة، مثل: العلمية (Scientism) التي يُقْصَد بها حصر الأساليب بالأسلوب التجريبي ـ في القضايا فقط ـ في كشف «الصحيح»، أو النسبية (Relativism) التي يُقْصَد بها نفي جذور مفهوم «الصحة» في العمل، وليس بمعنى عدم وجود إدراك نسبي عن الصحة في مختلف الموارد بالنسبة للفرد، وأمثال ذلك.

تقول الفكرة الليبرالية: «ليس هناك أساس لمسائل مثل: الصراط المستقيم والطريق الصحيح والسعادة الحقيقية و...، وأنت أيها الإنسان يمكن أن يكون لك خيارك في مجال عملك الشخصي»، وهذا المجال، أو الفضاء، في العمل كما نرى لم يأتِ من السماء، وإنما طوى مسيرة تكاملية وتكوّن في سباق من أجل البقاء على أساس عقد اجتماعي.

وعلى أساس هذه النظرة، ليس للإنسان مشكلة أو قضية وشغل يسمَّى «الجذور»، وإنما يجب عليه أن يسعى لحل مسائل الحياة «التقنية» على الدوام، فالحياة ما هي إلاّ حل مسائل الحياة التقنية! لذلك، ليس من العجب أن يدَّعي أحد الوقحين: «إذا كان المجتمع الديني ثابتاً على معتقداته، فسيتخلَّف بالضرورة عن حل مسائل الحياة المهمة في هذا العصر، أي المسائل الاقتصادية والبيئية ومسائل الطاقة وأمثالها». يجب أن يكون واضحاً أنني لا أقول: إن هذه المسائل غير مهمة، لكنني أقول: إن المسائل التي ذُكرت جميعها قضايا تقنية في الحياة.

فهـذا المـدعـي الذي هضم ثلاثة قرون من الليبرالية يقول بكل غرور وخيلاء: «ليس للإنسان قضية مهمة غير التقنية»!

أجـل، إذا كـانت هـذه الفكـرة هـي الأسـاس، لـن تكون النتيجـة أفضـل مـن ذلـك، وهـي: «المجتمـع الـديني يتعارض ذاتيـاً مـع الحـداثـة! فكيـف يمكـن الـذهاب إلى القمر بالدراجة الهوائية»!

الليبرالية أكثر تحفُّظاً من أن تواجه الفكر الإلهي الأصيل (الدين) وجهاً لوجه، لذلك نجد ذلك المدعي يستفيد من هذه الحقيقـة، فيبحـث وراء «العشـق الإلهـي» بـدل الـديـن المـوجـه للأعمال والذي باستطاعته بناء مجتمع، ويرى أنْ ليست هناك مشكلة إلى حدٍّ ما بين الحداثة والشعور بالعشق اللطيف. ولا ننسى أن مجمل بحثنا يدور على أساس المعقول في العمل، وإلاّ فالإنسان من الزاوية الفينومينولوجية يقع تحت تأثير عدة عوامل في انتخاب مقاصده وأهدافه، مثل «شيوع» الرأي أو الخيار، وسرعة النتيجة وإرضاء المتطلبات الطبيعية (Natural Instinct)، وأمثال ذلك.

وهذه الالتفاتة يمكن أن تكون مهمة بالنسبة لعالم الاجتماع أو عالم النفس الاجتماعي وعالم السياسة وأمثالهم، لأن هؤلاء يهتمون كثيراً بالبرنامج الحقيقي لصناعة القرار في أعمال الأفراد والجماعة. ولكن بالنسبة لنا، حيث نجلس في موقع خاص وأسئلتنا بعيدة عن تلك الاهتمامات وتدور حول الربط المنطقي

والفلسفي لـ«العمل المعقول» فإن موضوع البحث والدارسة يختلف تماماً[1].

د ـ الرُّكن المهم والأخير في بنية العمل ـ حسب نظريَّتنا ـ هو برنامج (بروتوكول) التنفيذ، و«بروتوكول» التنفيذ هذا يكون هادياً إلى الوضع المنشود بنظر العامل، والرأي السائد حول «البروتوكول» هو أننا نواجه قضية تقنية أساساً، أي هل توصلنا سلسلة إجراءات P2, P1 . . . حتى Pn، إلى الوضع المنشود أو لا؟ وإذا عبّرنا عن «البروتوكول» بالصيغة الآتية: P = <P1, ..., Pn>، فالسؤال يكون حول صحة الادعاء الآتي أو سقمه:

$$P \Rightarrow s^*$$

وبعبارة أدق، ما هو التوجيه العقلي للاعتقاد بأن الصيغة أعلاه توصلنا إلى الوضع المنشود؟ وهنا يمكن طرح السؤال على مستويين:

الأوَّل: على مستوى العامل، وفي هذه الصورة يكون القصد هو «التفسير» الموجود في ذهن العامل وشرح مكانة ذلك الاعتقاد في الشبكة التاريخية ـ الفكرية لعقائد العامل.

الثاني: على مستوى «ما بعد العامل» (Meta Actor) الذي يجب تقويم التفسير العقلائي لذلك الاعتقاد. فمن زاوية علم

---

(١) في الحقيقة، المسألة المطروحة هنا هي الاختلاف بين الصورة الفينومينالية لواقعة معينة والصيغة المثالية لها.

الاجتماع، يجب أن يكون لحكم $P =>S^*$ تفسيراً معقولاً في الفضاء الفكري للعامل، حتى يتصف عمله بالعقلانية. ولو كان من الزاوية الخارجية غير معقول تماماً. لكننا ومن أجل تقويم العمل من الخارج، وهو العمل الذي له تأثير في النقد الفلسفي للحداثة ـ وليس علم اجتماع الحداثة ـ نحتاج إلى تقويم جميع أركان العمل حسب الملاكات الخارجية (الذي هو ملاكنا ـ نحن الباحثين ـ موقع الإشراف).

والآن، حيث عرفنا مفهوم الهداية (التوجيه) نحو المقصود، نشير إلى أن هذه المسألة ليست «تقنية» (تكتيكية حسب اصطلاح هيدغر) صرفة لسببين هما:

أوّلاً: إن «العقلانية» تعاني دائماً من دغدغة «الصحة»، وهذه الدغدغة سرت إلى باقي أجزاء «البروتوكول». أي أننا عندما نقول: إن «البروتوكول» P يهدي إلى الوضع المنشود (s^*)، $P => s^*$، فالمقصود هو أن هذا البروتوكول يقوم بهذا العمل مع حفظه لمجال «الصحة». طبعاً الليبرالية تطرح قضية «قانونية» الإجراءات بدل صحتها، وفي تلك الحالة أيضاً تكون القضية فنية. لكننا نعلم جيداً أن هاجس «الصحة» أوسع بكثير من مسألة القانونية.

ثانياً: نواجه، في بعض الأحيان، قضية «العمل بالوظيفة»! أي أن الفرد الذي يؤمن بمبانٍ عقديّة معينة يعتقد أنه مكلف، في الوضع الموجود الذي يعيشه، وعليه أن يُقْدم على العمل «طبقاً

للبروتوكول». وقد اعتبر ماكس فيبر ـ من دون دقة منه ـ هذه الأعمال غير عقلانية، في حين أن تقويم العمل العقلاني مرتبط بالمباني العقديّة: فإذا كان ذلك المبنى الفكري عقلانياً، في هذه الحالة ستكون نتيجته (وهو لزوم الاقدام طبقاً لـ P) عقلانية أيضاً. إلاّ أنّنا نعتقد أن ليس هناك أي مبنى عقلاني لعمل الفرد (إلا في الفضاء الحرّ لعمل الفرد)، وفي تلك الحالة فقط سيكون كلام ماكس فيبر صحيحاً. نلاحظ أن هذا الكلام هو لبّ الفلسفة الليبرالية! وعلى أساس ذلك يمكن لقضية $P => s^*$ أن تكون لها طبيعة «وظيفية» أيضاً. وفي تلك الحالة ستكون لها أبعاد أوسع من التقنية (Technic).

حتى الآن ـ وضمن تقديم بنية العمل ـ سعيت إلى أن أُبيِّن النقاط التي تقبل التأثير في عمل الفرد. فإذا كان هذا التأثير في حدٍّ خاص، يمكن القول: إن ذلك الفكر المؤثر سيلعب دوراً أساسياً في العمل. وكما أشرنا في بداية البحث، نحن نريد ابتداءً أن نعرف: هل الإسلام يفرض مجتمعه الخاص به؟ وقد أشرنا سابقاً إلى أن الأيديولوجية التي تريد فرض مجتمعها الخاص، يجب أن يكون لها، أولاً، نظام اجتماعي خاصّ بها. ثانياً، أن تقدم أساساً لعمل الفرد في النظام والمجتمع.

ويجب الانتباه إلى أن مجرد تعيين عمل الفرد في مختلف الأوضاع ليس مهماً. فالمهم هو دخول ذلك الأساس في بنية

العمل المعقول، فالذي أردت الإشارة إليه هو منهجية (Methodologia) إثبات كون الإسلام أساساً للعمل، أي أن الإسلام يمكن أن يدخل أساساً في البنية المعقولة.

ومع الأخذ بتبيين النقاط الأساسية لقبول التأثير، ودراسة أحكام الإسلام (في مختلف الأبعاد) والأخلاق الإسلامية ومباني التوحيد والرسالة والمعاد، يكتمل برهان كون «الإسلام أساساً في العمل». ومن البديهي أن هذا القسم من البحث ليس له مكان مناسب في هذه الدراسة، وفي ما يتعلّق بالخصوصية المهمَّة الأخرى، أي امتلاك «نظام اجتماعي خاص»، فالمسألة أيضاً تتشابه مع الوضع الذي مرّ ذكره. بمعنى الالتفات في البداية إلى وجود نظام اجتماعي خاص، أو عدم وجوده، ومن ثَمَّ نسعى إلى فهم هذه المسألة، وهي: هل لهذا النظام تفسير معقول؟

إنّ للإسلام نظاماً اجتماعياً خاصاً، وهذا أمر يمكن إثباته من خلال ملاحظة بنية العلاقات التي يوصي بها، وهذا ليس من اختصاص هذه الدراسة. أما هل للإسلام تفسير معقول لنظامه الاجتماعي؟ فهذا ما يمكن الوصول إليه من خلال الجواب عن سؤالين مهمَّين هما أساس «مبنى» مشروعيّة الحكومة وفاعليتها من الزاوية الإسلامية[1].

---

(١) راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب: «الحكومة وحدود المشروعية».

الحداثة

أوضحنا، في ما سبق، أن للإسلام مجتمعه الخاص. ولا بدّ من أن نشير إلى مشكلة موجودة في علم الاجتماع الديني تمَّ خلطها بالمباحث الأساسية للمجتمع الديني. فقد طرح كل من ماكس فيبر وأميل دوركهايم مباحث دقيقة ومهمة تحت عنوان: «علم الاجتماع الديني»، ولكن الاستفادة غير الدقيقة وعدم الالتفات إلى المباني في هذه المباحث أدَّيا إلى ضياع شكل المسألة! فبحث الدِّين في آثار هذين العالمين وأتباعهما، في فرع علم الاجتماع الديني، يطرح منفصلاً بشكل تام عن «الحقّانية»، فعالم الاجتماع يبدأ عمله عن مجتمع خاص ملاحظاً سلوكيات أفراد ذلك المجتمع المعروفين بإيمانهم بدين معين، ويسعى إلى تقديم وصف سلوكي، كما يسعى إلى معرفة «أسباب» الظواهر الاجتماعية من أجل فهمها. إذن فالدّين، بالنسبة إلى عالم الاجتماع، هو الاتجاهات والميول العامة والمشتركة التي يمكن ملاحظتها في تصرفات المنتسبين له على أساس خصوصيات معينة. لكن في البحث الفلسفي للمجتمع الديني، لن يكون هذا المجتمع نقطة البداية، فإذا لم يكن هناك مجتمع من هذا القبيل أبداً، فهل يمكننا طرح هذا الموضوع أيضاً؟

أما بداية بحثنا فهي «العقيدة» على أساس «المبنى الفكري».

وبناء على ما تقدم، لـ«المجتمع الإسلامي» مفهوم مستقل يجب فهمه على أساس أركانه المنطقية.

أما إذا أراد شخص طرح قضية المجتمع الديني (الإسلامي) على أساس ما قال به علماء الاجتماع فهو:

أوّلاً: سيبتعد كثيراً عن أصل البحث في ما يخصّ المجتمع الإسلامي، بغض النظر عن المواصفات الاجتماعية الخاصة، كما لو أخذ المجتمع الإسلامي الهندي في القرن التاسع عشر، أو المجتمع الإسلامي الصيني في القرن الخامس عشر، أنموذجاً لبحثه.

ثانياً: لا يحقّ له من بعدُ تقديم وصفات للعمل وبخاصة للحكومة. فمن غير المنصف ترك المدَّعي للبحث في النقد الفلسفي بحجة الطبيعة الاجتماعية للبحث، في حين أنه يسطِّر أطناناً من الأوراق عند تقديم الوصفات وكتابتها!

هنا سنتطرق إلى أصل البحث، أي مفهوم الحداثة، وهل يمكن للمجتمع الإسلامي أن يكون حديثاً!

أ ـ سوف نواجه مشكلات كثيرة في ما يتعلّق بمفهومي «الحداثة» والتحديث إذا لم ندقِّق فيهما منذ البداية. لأن المُشاهَد في ظاهرة الحداثة مُغوٍ، ويمكن له أن يخدعنا، فالكثير من الناس، وعندما يسمع باسم «الحداثة» أو «حديث»، تتداعى في مخيلته صور لوسائل الحياة الحديثة، والسيارات المتطورة،

وخصوصيات العيش في كبرى المدن، مثل المراقص و«الديسكوهات» والنوادي الليلية (Night Clubs) وغيرها. فهل يصح هذا التوجيه؟ وهل لهذه الأمور دور أساسي في مفهوم الحداثة؟

لنفرض أن شخصاً يمتلك أكثر الهواتف تطوُّراً، ماذا سيعمل هذا الشخص بالهواتف! سوف يتكلَّم من خلالها بما يمليه عليه عقله، وهل يمكن القول: إن هذا الشخص «إنسان حديث ومتطور» لمجرد امتلاكه هذه الأجهزة؟ من المسلّم به أن لا. وعلى هذا الأساس، فالحداثة لا تعرف تقدماً أو تأخراً زمنياً صرفاً. إذن من الضروري والواجب علينا أن نحاول الوصول إلى الجذور الحقيقية والصحيحة لمفهوم الحداثة.

وسأبدأ هذا البحث من مفهوم «الإنسان الحديث» (Modern Man)، فمن هو الإنسان الحديث؟ ومن أين يجب علينا أن نبحث عن كون الفرد حديثاً؟ وفي أي شأن من شؤون الإنسان؟

فكما أشرنا سابقاً لا يمكن الاستدلال على الحداثة من خلال مجرد حداثة الإمكانيات، و«التحديث» هو خصوصية سلوكية بالنسبة للإنسان، وصفة لأعماله، يجب النظر إلى شأن الإنسان بعنوان «عامل» والبحث عن جذور حداثته هناك، وفي رأيي أن هذا البحث في الجذور يمكن أن يوصلنا إلى المصدر والمعيار الأساسيَّين في أعمال الفرد الإرادية، وهما يتعلَّقان بـ«المعقولية» نفسها؛ فالأطروحة، أو الفرض الذي نقدمه في هذه

الرسالة، هو: «**كلما كان الإنسان أكثر معقولية كان أكثر حداثة**»، وهو ما نسميه بـ«الأطروحة العقلانية» (Rationality Thesis).

أي أنّ الإنسان الحديث يسعى لأن يكون أكثر عقلانية، فالإنسان الحديث يتحرّر من الخرافة ومن المقدّسات، وهو يسعى على الدوام لأن تكون جميع معتقداته وأعماله على أساس من العقلانية، ولهذا نرى الإنسان الحديث يهتم بالعلم كثيراً. إذن يجب علينا أن لا نمزج بين الأشخاص الذين لا يعرفون من الحداثة إلاّ شكلها، وينتقلون من خرافة إلى أخرى، بل يلتجئون إلى الخرافة من الحقائق، وبين «الإنسان الحديث». وسنبدأ البحث من الأطروحة العقلانية، ثم نصل إلى أهم خصوصيات الحداثة في العصر الحاضر، إن شاء الله تعالى.

ملاحظة: لماذا يمكن الدِّفاع عن الأطروحة العقلانية؟ في جواب ذلك نقول: هذا المبنى حصل من تحليل دقيق لمظاهر الحداثة، وبخاصة الفهم العام والسائد لهذه المظاهر، فأغلب الناس يعتقدون أن الإنسان الحديث أقل تقيّداً في العمل بالآداب والتقاليد والدين، ويتصرف بشكل أكثر حرية. ويمكن لهذا السلوك أن يظهر في الكلام واللبس والعلاقات الجنسية والأخلاق و... الخ. أما جذور هذا الاتجاه فليست في كون قلة التقيد حديثة بذاتها، وإنما العقائد المختلفة التي تعدّ الأساس لهذه التقيدات، تكون مورد شك من الناحية العقلانية في نظر الإنسان الحديث. لذلك فالإنسان الحديث يسعى إلى تفسير تصرُّفاته على

أساس أكثر عقلانية، وليس على أساس مجرد العقائد الدينية والآداب والتقاليد. الإنسان الحديث، في هذا الاتجاه، يرى الدين خرافة والأخلاق لا أساس لها، لذلك فإنه يعدّ التقيّد بها أمراً غير عقلاني! وإن ما وصل إليه إنسان اليوم من حالة مضحكة في بحثه عن العقلانية هو مسألة تاريخية، أو سوء حظ الحداثة المعاصرة.

ويمكن تتبُّع العوامل الفكرية والاجتماعية التي أدت إلى ذلك بالرغم من خطأ بعض هذه العقائد. إلاّ أنه يمكن لمس أصل الاتجاه نحو العقلانية بوضوح فيها.

وبهذا الشكل شدَّت العقلانية اهتمام الإنسان الحديث بالعلوم والتكنولوجيا الحديثة، بهرته بظاهر الحداثة، فغدا المهم لديه ركوب السيارة السريعة ـ مثلاً ـ بغض النظر عن معرفة أسرارها ولماذا تسير بهذه السرعة؟ والمهم شبكات الاتصال، بغض النظر عن نوع المعلومات المتبادلة خلالها و... هكذا. وإذا تجاوزنا قضية التأثر بالعلم، فهناك «الإيمان العلمي» بالحداثة، وهذا الأمر له جذور في كثرة سعي الإنسان الحديث نحو العقلانية.

أما من ناحية أسلوب العمل، فقد استخدمنا طريقتين في هذا البحث الأساسي (Fundamental Inquiry) ربما يستحسنهما الباحثون:

الطريقة الأولى: الاستفادة من «النمط المثالي» (Ideal

(Type) حسب تعبير ماكس فيبر بدل الوصف الفينومينالي (Phenomenal). وكما قال ماكس فيبر فإن للنمط المثالي بنية منطقية، وإن تطوره في نطاق «المثال» يتطابق تماماً مع المسيرة العقلانية.

ومن ناحية أخرى، نرى أن الفاصل بين النمط المثالي مع الصورة الفينومينالية، هو بذاته المعيار والوسيلة لكي نكتشف ونقيس، في ضوئه، تدخُّل العناصر والعوامل غير العقلانية (Irrational). ففي البحث السابق، على سبيل المثال، كان النمط المثالي هو سيطرة العقلانية على فكر الفرد الحديث وعمله، فإذا ما ظهرت حالة من التحلُّل والانفلات في الصورة الفينومينالية وجب على الباحث الاجتماعي تحديد العناصر غير العقلانية التي أوجدت هذا الفاصل. هذا الفارق بين النمط المثالي والصورة الفينومينالية. من الواضح أن هذا الأمر ممكن بعد إثبات عدم عقلانية الصورة الفينومينالية.

الطريقة الثانية: استخدام الأسلوب السقراطي (الديالكتيك السقراطي) في تمييز النمط المثالي من الصورة الفينومينالية! أي أن الصورة الفينومينالية هي العينية (الموضوعية)، وهذه نقطة البداية بالنسبة للباحث. لكن على هذه الصورة أن تمر خلال برنامج «الرفض» السقراطي. لكي تخرج، في مرحلة ما، صورتها المثالية، فعلى سبيل المثال يجب أن نبدأ من الصورة الفينومينالية للحداثة التي يشاهد فيها التحلُّل والانفلات، لكنَّنا بعد المراحل

الأولية «للرَّفض»، نصل إلى النمط المثالي المنظور، وهو «الأكثر عقلانية».

وهاتان الطَّريقتان نستخدمهما في أبحاثنا بكثرة.

ب ـ أين تظهر آثار «العقل» في العمل؟ لحسن الحظ أنَّنا نمتلك صورة واضحة عن بنية العمل، وإلى الحدّ الذي توصل إليه بحثنا آثار العقلانية في عمل الفرد.

ويمكن اعتبار «الواقعية» و«المحاسبة» الفردية أوّل نتائج العقلانية. أي أن «الإنسان الحديث» الذي يرى نفسه ملتزماً بالعقلانية يسعى، في كل عمل، إلى الحصول على صورة عن وضعه الحقيقي أوضح وأقرب إلى الواقع. وهذه الصورة «الواقعية» تشتمل على جميع جهات الوضع: صورة صحيحة عن المشاكل والإمكانات و... أمثالها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، نجد الإنسان الحديث، وفي اختياره لـ«برنامج» العمل، يستفيد من «أحدث» التقنيات والوسائل للوصول إلى أهدافه ومقاصده، وهذه الاستفادة المستندة إلى العلم تأتي أيضاً من فهمه للوضع الحقيقي. إذن فالإنسان الحديث إنسان ذو حسابات و«مؤمن بالعلم» أيضاً!

الإيمان بالعلم غير التأثُّر به، فالشخص «المتأثِّر بالعلم» يمكن أن لا يكون له نصيب منه، أو حتى إذا كان له شيء منه، فإنه غافل عن استخدامه في أعماله، «المتأثر بالعلم» نَسيَ العقلانية، وبقي يمارس شيئاً هو بعيد عنها في الحقيقة، في حين

أن الإيمان بالعلم يعني السعي نحو العقلانية، والاتكال على العلم، أينما وُجِدَ، وبأي مقدار كان، يندرج في مسار هذا السعي. والمؤمن بالعلم يحمل هم العقلانية على الدوام، ولهذا نراه يتكل على العلم ويستند إليه.

من الخصوصيات الأخرى، القريبة من «الإيمان بالعلم»، «إبداع» الإنسان الحديث، فالحداثة مقرونة دائماً بالإبداع، والإنسان الحديث يسعى دائماً إلى اكتشاف إمكاناته الجديدة في العلم (في ضوء واقعه) ومن ثَمَّ الاستفادة من إمكاناته بأحسن وجه، وعدم الاكتفاء بالنهج المألوف، فهو شجاع مجازف يختار التجارب الجديدة.

وروح الإبداع هذه يمكنها أن تغطّي النشاطات البشرية جميعها، وتكون السبب في أعمال جديدة في كيفية اللبس وفي اللّذة الجنسية وفي قراءة الكتب وفي العلاقات الاجتماعية وفي بيئة العمل و... الخ. من الطبيعي أن «الجديد» بذاته لا يمكن تفسيره، فهو مجرد تحريك مقطعي، أما «الإبداع» والبحث عن الحقائق الجديدة وعن طرق عمل جديدة، فهو روح تنشأ من العقلانية، وهي ممزوجة بالمغامرة والشجاعة.

ج ـ والآن، جعلنا «العقلانية» هي المبنى في الحداثة، واستنتجنا منها الواقعية والمحاسبة والإيمان بالعلم والإبداع عند الإنسان الحديث، فهل هذا تمام العمل؟ وهل تُعدّ هذه الأمور

أبعاد العقلانيّة جميعها؟ ولماذا نطرح هذه الأسئلة؟ ولماذا نكون حسَّاسين تجاه هذا الموضوع؟

سبب ذلك الأمر هو الفكر الليبرالي الذي ساد العالم الغربي منذ ثلاثة قرون، وراح يروِّج بكامل القوى أنه فكرة عالمية. وترى الليبرالية أن عقلانية الفرد تتلخّص في واقعيته ومحاسباته. ذلك كله من خلال المفهوم الخاص الذي تمتلكه عن «الواقعية»، وهو التقويم الصحيح لـ«بيئة العمل». وعلى أساس هذه النظرة، تكون الواقعية جزءاً من محاسبات العامل. لذلك فالليبرالية تقول: **عقلانية سلوكيات العامل تساوي محاسباته!** هذه نظرية معروفة ومشهورة جداً، أمَّا سؤالنا فيدور حول صحة هذا الأساس، وطبيعي فإن هذا الأمر ستكون له تبعات ونتائج عديدة.

ولأننا قدَّمنا نظرية عامة حول بنية العمل وديناميكيته، لذلك نستطيع دراسة السؤال المطروح على أساس ذلك المبنى الواضح: يجب أن نبيِّن بدقة تأثير «العقلانية» في كل ركن من أركان العمل الأساسية.

ونبدأ من الحالة المفهومية ('s)، أي الصورة التي يمتلكها العامل عن الحالة الحقيقية.

أشرنا، آنفاً، إلى أن العقلانية تستوجب أن لا يكتفي العامل بمجرد «فينومينولوجيا» الوضع الحقيقي، وإنما عليه أن يتحرك نحو العمق والجذور، وأن لا يخاف في سيره هذا من الاتهام بالتفكير الميتـافيـزيـقي. الطريف في الأمر هو أن مشكلة الامتداد الجذري

في الركن الآخر للعمل، أي في الوضع أو الحالة المنشودة (s*)، تظهر أيضاً بكامل قوتها وشدتها. نعم، إذا لم نكن نؤمن بوجود جذور للإنسان (والعالم)، وإذا كنّا لا نرى للإنسان رسالة حقيقية أو مسؤولية واقعية، ففي هذه الحالة لن تكون المحاسبة كافية لوصول العامل إلى الوضع المنشود (s*). من هنا يتضح جلياً، لماذا تلخّص الليبرالية العقلانية من جهة في المحاسبة، ومن جهة أخرى لا ترى للإنسان جذوراً وكمالاً ذاتياً ووظيفة ومسؤولية حقيقية تكون الأساس في صحة الأعمال أو عدمها. ولأن هذين الأمرين «متساوقين»، يجب الاعتراف بأن في هذا الموضوع إحدى أكبر الخدع في تاريخ الفكر: إذا رأينا أن ليس للإنسان جذور ولا مسؤولية حقيقية، فهذا الأمر يساوي إنكار وجود جذور لكل العالم (والوجود). وينتج عن هذا الأمر أن الإنسان سيكون أحد المنتوجات العديدة، المُنْتَجة مصادفةً، لحيوان معين إلى جانب مئات الحيوانات الأخرى.

فكيف، وعلى أي أساس، وبأي وجه، تتحدث الليبرالية وأتباعها عن الرسالة الإنسانية للإنسان المعاصر؟ وأي رسالة أو مسؤولية أو قيمة عالمية تلك؟ في رأيي أن هذا من أكبر الأخطار وأعمقها وأوسعها في تاريخ الفلسفة! الإنسان العاقل يعاني من مشكلة الجذريّة، ولا يستطيع الفرار من هذا الهاجس بالتسامح و«إشغال النفس». مشكلة الامتداد الجذري هي بداية «البصيرة» بمعناها الحقيقي. ولذلك فالشخص الذي يعاني من هذه المشكلة،

يجب تشبيهه بـ «الواعي» حقّاً، وهذه النقطة هي مفتاح جميع النجاحات. لذا فـ«العقلانية» تحتاج حتماً إلى الوعي، الوعي الذي ينتهي إلى البصيرة، والواقع أن أصل «العقلانية» يكمن في هذه البصيرة.

هنا يجب أن نقول: ما هو هذا التخبُّط الكبير الذي حدث، والذي جعل الإنسان يغفل عن «جذوره» ويكتفي بنوع من الفاعلية والتأثير التقني، وينظر إليهما على أنهما منتهى العقلانية في إطار المحاسبة؟ في هذه الدراسة، سميّتُ الاتجاه نحو الجذور والاهتمام بمبنى الوجود وأصله، ومن بعدُ، المسؤولية الحقيقية للإنسان، بـ«الحقَّانية» التي سيأتي ذكرها لاحقاً.

تلاحظ حالياً النتيجة المهمة التي وصلنا إليها، فالإنسان الحديث يجب أن يكون «أعقل»، وهذا الأمر يتبعه كونه «أبصر» أيضاً، والإنسان الحديث يجب أن يكون على بصيرة عالية وأدق في فهم جذوره (وجذور عالم الوجود)، وأن يكون حساساً وغير غافل. هذه النتيجة خلاف الفهم السائد لمفهوم الحداثة تماماً، ففي الفهم السائد للحداثة يكون الأساس: ما هو نوع الطّائرة والسيارة التي يركبها الشخص؟ وما هي الوسائل التي يستخدمها في مكتبه؟ أو في منزله؟ و... إلخ. في حين أن جذور الحداثة توجد في مكان آخر، لنتصور شخصاً يحصل على درجات عالية في جميع الأبعاد التي ذكرناها، لكنه لا يفكر في مشكلة الامتداد الجذري ويكتفي في فهمه للوقائع والوضع الحقيقي

بفينومينولوجيتها، ولا يؤمن بأن عليه القيام بالوظيفة الحقيقية والإنسانية الأصيلة في اختياره لنظام العمل، هذا الشخص «متخلّف» وغير حديث حتى لو استخدم أكثر الوسائل تطوّراً وأحدثها في منزله ومحل عمله! فليس المهم امتلاك خط هاتف على أحدث طراز، بل المهم هو كيف يستخدم هذا الهاتف؟ وما هي الأحاديث التي يتبادلها من خلاله؟ ومدى أهميتها من نواحي الواقعية والمحاسبة والبصيرة؟ فكون وجود هاتف متطوّر إلى جانبي أتسامر وأتنادم من خلاله مع صديقتي دائماً، لا يسجل لي هذا الأمر رقماً قياسياً إيجابياً. نعم: حداثة الإمكانات واستخدام أكثر المنجزات العلمية تطوراً له دور في الحداثة، ولكن بشكل ينسجم مع الجوانب الأخرى التي تؤثر في عمل الفرد الإرادي.

د ـ ومع الأخذ بالبنية الماهوية التي نمتلكها عن العمل فإن العبور من العمل الفردي إلى العمل الجماعي دائماً، (العبور من عاملية الفرد إلى عاملية الجماعة)، له حدود منطقية واضحة. لذلك نستطيع الآن أن نتحدث عن «المجتمع الحديث» أو «النظام الاجتماعي الحديث»، ومن الطبيعي فإن هذا الأمر سيكون سموَّ البحث حول الحداثة.

المجتمع الحديث

أ ـ ليس المجتمع مجرد مجموعة من الأشخاص، وإنَّما هو مجموعة يحكمها «النظام الاجتماعي» بشكل يمكن للمجتمع، من خلال هذا النِّظام، القيام بعمل جماعي.

هـذه المـلاحظـة تمكّننـا مـن إيجـاد مسار منطقي لدراسة المجتمع. والمجتمع الحديث هو:

أوّلاً: المجتمـع الـذي يكـون حـديثاً مـن نـاحيـة الأعمـال الجماعية الصَّادرة عنه.

ثـانيـاً: المجتمـع الـذي يكـون حـديثاً بلحـاظ بنيـة النظـام الاجتماعي الذي يسوده.

في المورد الأول، ستكون بنية العمل دليلنا في البحث. وبـدراسـة كـل ركن من أركان العمل، يمكننا دراسة خصوصيات الحـداثـة مـن زاويـة الأعمال الصادرة. وكما أشرنا سابقاً، فإن للعمـل الجمـاعـي من الناحية البنوية ـ في نظريتنا ـ بنية العمل الفردي نفسها، وفي الحقيقة تجب الإشارة قبل هذا إلى أن في البنية الاجتماعية وفي ميدان العمل الجماعي ـ كالحكومة التي تعدّ ذروة التَّشكُّل الاجتماعي ـ يجد «العمل» كماله الحقيقي! وهذا ما قصده حكماء اليونان (وعلى رأسهم أرسطو)، في قولهم: كمال الفرد يبلغ ذروته في الحكومة، أمّا أي كمال؟ وأية ذروة؟ فهذا سؤال آخر!

في الحكومة ـ أي في تشكُّل له نظام اجتماعي ويمكنه العمل في ميادين واسعة ـ يمكن للعمل الجماعي الذي هو نوع متكامل ومتطور للعمل الإرادي الفردي، أن يولد. وهذا الكمال من النوع الذي لا يمكن ظهوره في الفرد، وهذه نقطة حسَّاسة

جداً. في العمل الجماعي، يحدَّد لكل ركن من أركان العمل شخصيته المتمايزة والمستقلة، لذلك ستكون أكمل قياساً بنظائرها في الفرد، فمثلاً، ومن أجل فهم الوضع الحقيقي الذي يعدّ أرضية الفعل، في عمل الفرد، يكون الفهم من وظائف الفرد بذاته في حين أن هذا العمل في الحكومة ـ باعتبارها أكمل تشكيلة اجتماعية ـ يمكن أن تكون له مؤسسات عديدة، وهذه المؤسسات متكوِّنة بدورها من علماء وخبراء يفهمون «الوضع الحقيقي» بأساليب دقيقة ووسائل متطورة ومعقدة. وممَّا لا شك فيه أن الفرد لا يمتلك مثل هذه الامكانات. وفي اتخاذ قرار (الوضع المنشود) يمكن للفرد أن يتخذ قراراً معيناً ـ بسيطاً أو معقداً ـ في حين أن اتخاذ القرار في أية تركيبة اجتماعية مثل الحكومة ـ أو ما هو أبسط منها مثل الشركة التجارية ـ يمكن أن يكون له برنامج دقيق جداً ومعقد، فالقرار ـ مثلاً ـ يدرس في البداية على مستوى الخبراء (Think Tanks) وتُبحث مختلف زوايا القضية، ثمّ يُصوَّب من قبل الحكومة، وبعد ذلك يصادق عليه المجلس النيابي (البرلمان) وهكذا.

وهذه مجرد نماذج لتوضيح مدَّعى كمال الفرد في الحكومة. هنا يمكننا بحث الحداثة في المجتمع كما بحثنا ذلك في ما يتعلق بالفرد، واستخلاص مختلف خصوصياتها، التي سنشير إلى بعض مواردها.

ب ـ العناصر التاريخية للحداثة ـ التي تقاس على أساس

زمني ـ تنطوي جميعها في الوضع الحقيقي، ففي مثل هذه الأرضية تولد «الأفعال الجماعيّة».

ج ـ لقد أخذنا بمفهوم العقلانية، في ما يخصّ فهم الإنسان الحديث، وهذا المفهوم يعدّ مفتاح فهم النظام الاجتماعي الحديث أيضاً. من الخطأ جدّاً أنْ لا ننظر إلاّ الطرق والشوارع ووسائل النقل وأجهزة الاتصال و... إلخ. إن للعلم والتكنولوجيا مكانتهما في تركيبة العمل بسبب تأثيرهما فيه، لكن يجب الاهتمام بجذور العمل وأركانه لفهم طبيعة الحداثة. في ما يتعلّق بالعمل الفردي كنا من قبل قد وصلنا إلى هذه النتائج، وهي أن الإنسان الحديث يكون أولاً ـ واقعياً، ثانياً ـ محاسباً (حساباتياً)، ثالثاً ـ يؤمن بالعلم، رابعاً ـ مبدعاً. هذه الخصائص جميعها استنتجناها من مفهوم العقلانية، ومن ثمَّ لاحظنا أن العقلانية لا تنحصر في المحاسبة أو الأمور التي ذكرناها، وأن مسألة «الحقانية» [صحة المعتقد]، بمعنى البحث عن امتداد جذري، أيضاً مطروحة، ووصلنا من خلالها إلى خصوصية خامسة، وهي أن الإنسان الحديث «أكثر بصيرة».

الخصوصيات الخمس التي ذكرناها تَصْدق أيضاً على ما يتعلق بالمجتمع الحديث ويمكن استنتاجها جميعاً بتحليل أركان «العمل» الأساسية ودراستها. أي أنه ولحساب حداثة مجتمع ما، ننظر إلى ذروته وهي الحكومة، ومن ثمَّ نحسب الخصوصيات الخمس ونقيسها: مدى واقعية تلك الحكومة، مدى محاسباتها،

مدى إيمانها بالعلم، شجاعتها في اكتشاف طرق وأساليب جديدة وفي استخدام ما تكتشفه، ومدى «التزامها» ورساليتها.

وعلى هذا الأساس ـ لا بالظواهر ـ يمكننا تمميز المجتمع الحديث من غيره. وإذا صار من المفروض تعارض فكرة مع الحداثة أو تصادمها، فبديهي أن تتعارض مع هذه المؤشرات (الخصوصيات)، وفي النتيجة ستصطدم بالمصدر الذي هو أصل «العقلانية». ولسهولة المراجعة ولأهمية هذه القاعدة، سميناها بـ«ضابطة الحداثة».

د ـ هنا نريد أن نقدم بعض التوضيح في ما يتعلّق بالعنصر الخامس لـ«ضابطة الحداثة».

التزام الحكومة أو رساليتها

أشرنا، في العناوين السابقة، إلى أن الإنسان البصير يصل في بحثه لجذور وجوده (والعالم) إلى المسؤولية والوظيفة الحقيقية في البشرية. وعندما يكون للمسؤولية تعلُّق بالنظام الاجتماعي ـ الذي تشرف عليه الحكومة ـ فسيكون لذلك النظام (الحكومة) مسؤولية حقيقية أيضاً. والمسؤولية الحقيقية لتلك الحكومة هي إعداد الأرضية للأفراد وتهيئتها لكي يقوموا بوظائفهم ولا يزيغوا عنها. ومثال ذلك الإسلام؛ إذ لو وصل الناس في مسؤوليتهم الفردية إلى الإسلام، عند ذاك سيأمر الإسلام بتشكيل حكومة ويضع على رأسها فقيهاً جامعاً للشرائط،

وسيرى لتلك الحكومة مسؤوليات ووظائف معينة. فالحكومة الإسلامية حكومة «ملتزمة»، «ملتزمة بالمسؤولية»: المسؤولية الأصيلة والتي لم تأت بالتعاقد. هناك نقاط كثيرة في هذا البحث، سنوردها من دون أدنى شك. الديمقراطية الليبرالية لا ترتاح كثيراً لخصوصية الالتزام هذه، لأن الليبرالية لا تؤمن بوجود امتداد جذري للإنسان حتى يمكن استنتاج مسؤولية الحكومة والتزامها منه. لذلك يمكن أن نفهم جيداً لماذا ترى الليبرالية عمل الحكومة منحصراً في إيجاد فضاء ومحيط آمنين وواسعين للأفراد حتى يتمكنوا من القيام بأي عمل فردي يريدونه في هذين المجالين. ومن هنا أيضاً نفهم لماذا لا ترى الليبرالية أية مسؤولية إرشادية للحكومة، تعد ذلك تدخلاً في الشؤون الشخصية وتعدِّياً على حدود الحرية الفردية. مما لا جدال فيه أننا يجب أن نعلم أن مفهوم النظام الاجتماعي أكثر عمومية وشمولية من الحكومة، لكن الحكومة أهم مصداق للنظام الاجتماعي وأعمقه.

وطبقاً لـ«ضابطة الحداثة»، بالنسبة للحكومة، تكون الحكومة التي تشعر بالمسؤولية أكثر في القيام بوظائفها، أكثر حداثةً من غيرها، لا أن تكون غير منضبطة، لا تفكر إلاّ بعسكرة بيئة العمل الفردي. وهنا أشير إلى هذه النقطة، وهي أن بعضهم يدعي أن الحكومة الوظيفية تكون في مرحلة متخلِّفة عن الحكومة الليبرالية! ويجب أن يمضي وقت حتى تصل إلى مرحلة الحكومة الليبرالية! هذا «الادِّعاء» ينشأ من السطحية في الفكر وإغراء بعض

المصطلحات وعدم استشعار هاجس الحقيقة، في حين أن الدراسات المعمّقة أوصلتنا إلى القول: إن الحكومة الحديثة يجب أن تعمل بمسؤولية أكبر.

المشروعيّة والحداثة

هناك مسارٌ آخر من الفكر ينتهي إلى مسؤولية الحكومة باعتبارها النّظام الاجتماعي، وهو البحث في مشروعية نظام ما. النظام الاجتماعي يُملي سلوكيات خاصة، والمشروعية تسعى إلى توجيه هذه السلوكيات عقلياً، كأن تقوم الحكومة بوساطة شرطتها بسدّ أحد الطرق ومنع المرور فيه، وفي الوقت نفسه تجيز العبور في طريق آخر. فلماذا يجب عليّ ـ بوصفي سائقاً ـ أن أطيع أوامر هؤلاء الشرطة؟ وما هو التّسويغ العقلي لطاعتي للحكومة؟ في جواب ذلك، هناك ردود متنوِّعة:

الأوَّل: عدم طاعة الشرطة (الحكومة) يأتي بالضَّرر، لذلك تجب عليّ الطاعة لتلافي ذلك الضَّرر.

الثَّاني: طاعة الحكومة وفاء للعهد، أي أنني تعهَّدت مسبقاً بطاعة الحكومة.

الثَّالث: طاعة الحكومة عمل «صحيح» (ضرورةً وعقلاً)، لذلك أسلِّم بصحة العمل وأطيع الحكومة.

وبديهي أن يكون لكل نوع من هذه الأنواع مشروعيّته التي

تمليه، ففي النوع الأوَّل لا يوجد للحكومة (أو النظام الاجتماعي) أية مشروعية يمكن تسويغها عقلياً، مع أن الإجراء اللاَّزم معقول جداً في مواجهة آفات مثل هذا النظام، لذلك يسمي ماكس فيبر مثل هذه الأنظمة الاجتماعية بالأنظمة «غير العقلانية»، وعدم عقلانيتها تنشأ في الحقيقة من عدم وجود مسوِّغ عقلي لتسلُّطها.

يقول ماكس فيبر: إن من جملة هذه التسويغات غير العقلية هو الاستناد إلى التقليد (Tradition) المعمول به، أو إلى ما تملكه شخصية الحاكم من تأثير في الناس (Charisma)، أو على أساس عقائد أخرى، ولأن فيبر لا يرى للعقائد الدِّينية من قيمةٍ غير القيمة التقليدية (لذلك فهي غير عقلانية)، فالحكومة التي تستند في مشروعيتها إلى العقائد الدينية، يراها من جملة الأنظمة غير المعقولة. علينا أن لا نخطىء في هذا المورد، نعم إذا قلنا «دين»، وقصدنا بذلك العقائد الدينية لقبيلة «الزولو» في أفريقيا الجنوبية، يصحّ إدعاء ماكس فيبر، أما إذا كان أساس المشروعية الإسلام المبني بشكل كامل على أساس عقلاني، ففي هذه الحالة سيكون النظام الذي يستند إلى هذا الدين ـ حتماً ـ نظاماً عقلانياً. علينا أن نفهم مصطلحات ماكس فيبر بشكل جيد، ثم نجد مصاديقها بأنفسنا، لا أن نستند إلى فهمه للإسلام في تعيين المصداق!

في النوعين: الثاني والثالث، يكون «العقل» هو المحور، لذلك فإن مثل هذه الأنظمة تعدّ عقلانية. النّوع الثاني هو النظام

الذي تستند مشروعيته إلى العقد الاجتماعي (Social Contract)، والنوع الثالث هو النظام الذي تستند مشروعيته إلى أصالة الوظيفة (أو البراكسيس على حدّ تعبير أرسطو)[1]. ومن الثابت أنه على المجتمع الحديث، بالدرجة الأولى، أن يتخلّص من النظام غير العقلاني، وأن يحكمه نظام اجتماعي عقلاني. وهذه حركة دقيقة ومحاسبة ومهمة باتجاه الحداثة. لكن ما العمل في المراحل التالية؟ قطعاً إذا كانت العقلانية هي المحور لا ينبغي الوقوف عند مستوىً معين، وإنما يجب بذل جهد متواصل لتبيينها، فإذا ما رأى أحد أن العقد الاجتماعي أساس عقلاني للحكومة، ففي المرحلة التالية يجب عليه البحث في هذا الأمر نفسه. لماذا يتوقف البحث في جذور عقلانية المشروعية عندما يصل الأمر إلى العقد الاجتماعي؟ علينا أن نقدِّم أساساً عقلياً لتسلّط نظام اجتماعي معين، فلا يكفي كون نظام ما مورد تعاقد، لاستقرار مشروعيته. لأن المشروعية ـ عندنا ـ غير القانونيّة، فالمشروعية في التسويغ العقلي لسلطة ذلك النظام.

وأساساً ما هي الأسس العقلية للعقد الاجتماعي؟ فإذا تراضى الجميع أو الأكثرية على أمر صريح في بطلانه، فهل يمكن لمجرد التراضي أن يكون تسويغاً لتسلط ذلك النظام؟ يمكن اعتباره عبوراً من النظم غير العقلانية إلى النظم المبنية على أساس

---

(١) «الاستراتيجية القومية»، ترجمة علاء رضائي، بيروت: دار التعارف ١٩٩٥، ص ١٨.

العقد، لكن لا يمكن اعتباره المرحلة الأخيرة في السير، إنما يجب التحرك من النظام المبني على أساس العقد الاجتماعي نحو أساس أكثر عقلانية للنظام الاجتماعي. وهذه الحركة تظهر عندما يكون هناك شعور بالوظيفة والمسؤولية، ومتابعة هذا الشعور تصل إلى الفرد من النظام الاجتماعي والحكومة، فتتصل بقضية الامتداد الجذري للفرد، وهذا هو مسار الحداثة. إذا أردنا مشاهدته من خلال صورة عامة، وبهذا الاتجاه يمكننا أن نتحدث عن المجتمع الحديث أو الأكثر حداثة.

الحداثة والفاعليّة

والآن، نريد دراسة خصوصية أخرى من خصوصيات النظام الاجتماعي (الحكومة)، ممَّا له علاقة وثيقة بعقلانية ذلك النظام، ولهذا يرتبط بفهم الحداثة أيضاً، وهي مبنى «فاعليَّة» (Effective) النّظام. من الطبيعي أن مجرد مشروعية نظام معين لا تعطي تفسيراً لسلوكيات المجموعة التي يحكمها. ويجب أن يكون لتصرف تلك المجموعة المنظمة والعاملة تفسير عقلي في المبنى والاطار على أقل مستوىً. ومع الأخذ بالصيغة والأنموذج اللَّذَيْن نمتلكهما عن بنية العمل، يمكننا طرح الموارد الآتية في ما يتعلّق بفاعلية النظام الاجتماعي (الحكومة أساساً):

الأول ـ فهم الوضع الحقيقي: على الوحدة الاجتماعية أن تكون متسلِّحة بنظام تحليلي تستطيع بمساعدته امتلاك صورة دقيقة

عن الوضع الحقيقي. هذا النظام التحليلي يجب عليه الحصول على المعلومات والأخبار، ومن ثَمَّ غربلتها وتقديمها بأسلوب دقيق. هذه الأعمال الثلاثة المهمة يجب أن تكون ضمن وحدة جمع المعلومات في النظام التحليلي.

الوحدة الأخرى، في إطار هذا النظام، وظيفتها تقديم نماذج (Model) دقيقة على أساس تلك المعلومات. من البديهي أنه يمكن الاستفادة من المعارف البشرية جميعها في هذا الأمر.

لنفرض أن مقصودنا بالنظام الاجتماعي هو الحكومة، ففي هذه الحالة نأخذ أنموذجين:

الأنموذج الأول: لا ينظر المتنفِّذون وقادة الدولة إلى عقلائهم، والأساس عندهم هو كل ما يخطر ببالهم.

وفي الأنموذج الثاني يقوم قادة الدولة بجمع باحثيهم وعلمائهم وعقلائهم ضمن مراكز مختلفة أوجدوها، ويستعينون على الدوام بفهم هؤلاء وإدراكهم لمعرفة الوضع الحقيقي.

ومن البديهي أن نعدَّ النوع الثاني هو النوع الحديث، وبعبارة أفضل، في ما يتعلّق بفاعلية نظام اجتماعي معين، إن وجود نظام تحليلي متطور ومجهز بآخر المنجزات العلمية هو أول شاهد على حداثة ذلك المجتمع (خصوصية الإيمان بالعلم).

الثاني ـ نظام اتخاذ القرار: وتظهر نتيجة هذا النظام في الوضع المنشود للعمل. لكن طريقة عمل هذا النظام يمكن أن

تكـون مـؤشـراً مهمـاً لحـداثـة المجتمع. ففي النظام المتخلِّف ـ مثلاً ـ يتّخذ المسـؤولـون قـراراتهـم من دون امتلاك صورة دقيقة عـن الـوضـع الحقيقـي، وعلـى أسـاس «قنـاعـاتهم الشخصية»، فـي حيـن أن النظـام الحـديـث، وبعد إعداد تحليـل دقيق عن الـوضـع الحقيقـي، يختـار النظـام المبنـي على «استراتيجية» في العمل موضوعاً لاتخاذ القـرار الجمـاعـي، ويمر هذا الأمر من خلال نظام، ويمكن أن تكون له مستويات مختلفة، حسب طبيعة المسألة.

وكما أن الفرد الذي لا هدف له، يتلوَّن كل يوم بلون معين، فالدولة التي ليست لها استراتيجية، تدار بشكل يومي وتهدر ثرواتها المهمة وتضيع فرص ذهبية لها و... الخ.

الثالث ـ التنفيذ: الجانب التنفيذي الذي يجب عليه، من جهة، تهيئة «المشروع التنفيذي» للعلم، ومن جهة أخرى، إجراء ذلك المشروع من خلال تنظيم القوى اللائقة والجديرة، والذي سنشاهده في نهاية المطاف هو «عمل جماعي».

ففي الحكومة المتخلِّفـة ـ مثـلاً ـ يكون التنفيذ بيد مجموعة تكون مسـؤولـة عـن كل شيء، والجدارة يحل مكانها الانقياد والمحسوبية، في حين أن العوامل في الحكومة الحديثة تحدد على أساس المسؤوليات الخاصة، وأن نظام الاختبار والتوجيه والتقويم، يرفع الجديرين وينبذ غير اللائقين على الدوام.

نتيجة البحث

أ ـ هل يمكن للمجتمع الإسلامي أن يكون حديثاً؟ للإجابة عن هذا السؤال سعينا، في البداية، إلى بيان معنى المجتمع الحديث على أساس معيار/ أساس مهم هو «العقلانية» (Rationality)، وتوصلنا في ذلك إلى خصوصيات مهمة.

من جهة أخرى، فقد استندنا في بحثنا على معرفتنا بـ«المجتمع الإسلامي»، ولم نتبع الأسلوب الذي اتبعه دوركهايم أو فيبر، فنقوم بتعريف المجتمع الديني، ابتداءً، بغض النظر عن أي دين كان، ومن ثمّ نقول: إن المجتمع الإسلامي هو أنموذج من نماذج هذا المجتمع. ما فعلناه هو أننا تناولنا المجتمع الإسلامي بشكل مستقل، لأن مسألة «الحقّانية» تعد محوراً بالنسبة لإيماننا بالإسلام، كما أن العقلانية تعدّ المحور في بحث الحداثة.

الإسلام ليس مجرد مجموعة من عقائد أغلب المسلمين، فحتى لو جاء اليوم الذي ينحرف فيه دين الناس جميعاً ولا يبقى مؤمناً به إلاّ أشخاص قلائل جداً مقابل آلاف الملايين من المسلمين المنحرفين، فالإسلام هو ذاك الإسلام نفسه الذي كان من قبلُ!

على هذا الأساس، إذا ادعى أحد بأن «المجتمع الإسلامي

لا يمكن أن يكون حديثاً» عليه أن يثبت تعارض الإسلام ـ لا عقائد أغلب المسلمين ـ مع أيٍّ من الخصائص التي أوضحناها للمجتمع الحديث.

ب ـ إذا جعل شخص صيغة اجتماعية مبنيَّة على عقائد الناس، في أي شكل كانت فيه (خرافة، سحر، وأمثالها)، الأساس بدل «المجتمع الإسلامي»، أي المجتمع الذي يكون فيه الإسلام أساس عمل الفرد والجماعة، ولم يقدِّم من جانب آخر أي مبنىً دقيق لفهم المجتمع الحديث، وإنما اكتفى بمجرد ظواهر خادعة كالسفر إلى القمر! في تلك الحالة ليس من العجب، أن يقول مثل هذا المدَّعي: «إن حداثة المجتمع الديني تشبه السفر إلى القمر بالدراجة الهوائية!».

«العشق الإلهي»، أو «التوحيد الإلهي»، بوصف كل منهما حالة فردية ونفسية، لا يمكن لهما أن يحتلا مكان الإسلام بوصفه أساساً للعمل، والذي يكون الحق هو المحور في كل جزء منه، وأنا أرى أن «الدَّرْوَشة» هذه مجرد خدعة (أو لعبة على الأقل). البهائيون أيضاً لفّقوا مثل هذه الخزعبلات.

ج ـ مع أنَّني في هذه الدراسة تعرَّضت في موارد متعددة لدعوى بعض المخادعين، ولكن بغض النظر عن كشف هذه الخدع، كنت أهدف إلى شيء مهم، وهو ضرورة فهم «محورية» العقل في أوضاع المجتمع وبخاصَّة الحداثة، وكذلك ضرورة إدراك «محورية الحق» في الدين الإسلامي المبين. «الحقانيَّة»

مفهوم لم ينظر إلى أهميته على مدى قرون، وقد أدى ذلك إلى عدم اهتمام الإنسان ـ وبالنتيجة ـ بفهمه واستفادته لكثير من القضايا المهمة، وعلى رأسها جذور وجوده ومسؤوليته. وكما أن «العقلانية» تعد مصباحاً هادياً للفهم والرقيّ والحركة «الفعلية»، فـ«الحقانية»، أيضاً، مفتاح فهم الدِّين بمعناه الأصيل، ومعيار التمييز بين السُّنن الخرافية والحقائق العميقة، وتعد معياراً للتمييز بين الدين بوصفه بضاعةً ونتاجاً ثقافياً ـ قومياً، والدين بوصفه طريقاً «حقاً» يُتَّبَعُ.

في القرآن الكريم نجد أكثر من مئتي موضع طرح فيها موضوع الحق والحقانية: في آيات مثل ﴿**الحقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ المُمْتَرِين**﴾ [البقرة/١٤٧]، أو ﴿**إِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ**﴾ [البقرة/١٤٩]، فقد عرّف الله تبارك وتعالى نفسه في هاتين الآيتين بأنه مصدر الحق، ثم جعل القرآن و«الشريعة» يدوران حول مبنى تلك الحقانية: ﴿**إِنّا أَرْسَلْنَاكَ بِالحقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً**﴾ [البقرة/١١٩] أو ﴿**نَزَّلَ عَلَيْكَ الكتَابَ بِالحقِّ**﴾ [آل عمران/٣] أو ﴿**تلكَ آيات الله نتلوها عَلَيْكَ بالحقِّ**﴾ [آل عمران/١٠٨]، أي أن كل ما في الإسلام على أساس الحق، وكل ما هو بعيد عن الحق ليس من الإسلام، كما أن جذور الميل نحو الإسلام وأهميته يجب أن تكون في محورية الحق للبشر وإيمانهم به، وليس بسبب الميل إلى تقاليد الآباء وعاداتهم، أو إلى الأنظمة السائدة في المجتمع.

الفصل الخامس

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

* توضيح
* ما هي الحداثة؟
* إيضاح حول بنية العمل الإرادي
* العقلانية: أساس تقويم العمل
* نحو مفهوم «أحدث» من الحداثة
* من الفرد حتى المجتمع المدني
* الوصف الظاهراتي وبنية النمط المثالي

توضيح

كان البحث في «الحداثة والمجتمع الديني»، في الفصل الرابع، بحثاً مجملاً ومختصراً، لذلك كان عليّ أن أوضح بعض نقاط ذلك البحث في فصل آخر يكون مكملاً لما جاء في ذلك الفصل.

السؤال الذي طرحناه، في بحث «الحداثة والمجتمع الديني»، هو:

«هل يمكن للمجتمع الديني أن يكون حديثاً؟»

في بسط ذلك نقول: بعد انتصار الثورة وتأسيس الحكومة الإسلامية، ظهر لشعبنا وحكومتنا هدف قويم (وطني) مهم، وهو: «يجب أن تكون إيران الإسلامية دولة عامرة وقوية ومتطورة». وكان لهذا الهدف جذور متنوِّعة، وقد طرحت في كتاب «الاستراتيجية القومية»[1] دليلاً لذلك على أساس المسؤولية الإسلامية». ولربما يكون بعضهم قد توصَّل إلى هذه النتيجة بدلائل أخرى، لكن يبقى «تحديث» إيران اليوم أحد الأهداف القومية أولاً وآخراً. وأؤكد على «الهدف القومي» من زاويتين:

الأولى: بغضّ النظر عن التغييرات في تركيبة القوى التنفيذية والحكومية، فإن حكومتنا وشعبنا، كلٌّ منهما، يسعى إلى هذا الهدف، ليس في المدى القصير بل إنه يطرح بوصفه أولويّة.

---

(١) ترجمة علاء رضائي، بيروت: دار التَّعارف، ١٩٩٥م.

الثانية: ستستخدم الدولة إمكانات الشعب جميعها لنيل هذا الهدف، عند الضرورة.

من هنا تتضح (وقد كان واضحاً من قبل!) صعوبة الوصول إلى هذا الهدف، وجسامة ما يجب أن يصرف في سبيله من إمكانات هائلة، وثروات عظيمة من إمكانات البلاد وثرواتها، وهذا يعني تحمُّل الناس ضغوطات كثيرة وبذل جهود جبارة، لذلك نجد هذا السؤال يواجه مسؤولينا وشعبنا.

هل هذا الهدف «متّسق» أو ممكن أساساً؟ هل يمكن إدارة مجتمعنا بشكل إسلامي وفي الوقت نفسه نصل إلى الحداثة؟

النقطة المهمّة، في هذا الصدد، هي أن جميع النماذج الموجودة من الدول «الحديثة»، لها أنظمة ديمقراطية ـ ليبرالية، وأنها تصرح ـ على الأقل ـ بفصل الدين عن السياسة، في حين أننا نصرّ على إيجاد مجتمع على أساس عقيدتنا الإسلامية.

إلى هنا وصلنا، من خلال مسار طبيعي، إلى طرح سؤالنا الأساسي، وهناك طرف آخر لا بدَّ من أن نأخذه بنظر الاعتبار في هذا الموضوع، وهو أعداؤنا، وأقصد أعداء الإسلام والفكر الإلهي. ومن بين هؤلاء الأعداء دول قوية ومتطورة من الناحية العلمية والتكنولوجية، مثل أمريكا ودول أوروبا الغربية وروسيا، وهؤلاء يخافون الصحوة الإسلامية وإنشاء أنظمة إسلامية يكون

هدفها تشكيل «الأمة الإسلامية الواحدة»، لذلك فقد جهدوا في محاربته بكل ما أُوتوا من قوة، ولا يخشَوْن في ذلك الحرب وسفك الدماء! وهؤلاء من الأعداء الذين لا يردعهم أي ضابط أخلاقي، كما أن لهم وسائل إعلام قويَّة جداً.

يقول أعداؤنا في دعاياتهم وأكاذيبهم المغرضة: إن «الفكر الإسلامي» فكر بالٍ قد أكل الدهر عليه وشرب، وإن التجارب أثبتت أنه أينما حكم «الدين» سدّت الأبواب بوجه الفكر، وأصبحت فئة معينة هي القيِّمة على الناس والمتصدِّية لشؤونهم جميعها، لأن الدين يتدخل في شؤون الحياة جميعها، وهذا الأمر يهيىء الأرضية لنوع من الدكتاتورية المطلقة. لذلك وجب أن يمرّ طريق التطور والحضارة والحداثة من خلال الديمقراطية ـ الليبرالية التي يكون فيها الفصل بين الدين والسياسة من الأصول الأساسية! وفي هذا الجوِّ المشحون الذي أوجدوه بإعلامهم، يناورون بالنواقص والمشاكل التي تعيشها المجتمعات الإسلامية، لكي ييأس الناس من الحكومة الإسلامية. ومن الواضح جداً أنهم سيسعَوْن، في ما بعد، إلى تنظيم صفوف أولئك اليائسين ليشكِّلوا قوَّةً سياسية تسيطر على الأمور في النهاية، فنحن لا نخطب ود العدوّ، وأعماله هذه أيضاً ليست بعيدة عن أعيننا، لكني تطرقت إلى ذلك كي أبيّن مدى حساسية الموضوع وجديته، ولكي أقول: إننا لا نواجه مجرد مسألة جدِّية فحسب بل نواجه مسألة حياتية!

ما هي الحداثة؟

ماذا نقصد بالحداثة؟ وما هو المجتمع الذي نصفه بالحديث، والإنسان الحديث كيف يكون؟ أول مفهوم يتبادر إلى الذهن، وهو شائع كثيراً أيضاً، هو:

«المجتمع الحديث هو الذي يستخدم أفراده وحكومته أكثر المنجزات العلمية والتكنولوجيّة تطوراً في إنجاز أعمالهم ونيل أهدافهم»، أي أنهم في المجتمع الحديث، إذا أرادوا إرسال نداء أو رسالة لا يرسلون قاصداً بل يستخدمون أفضل وسائل الاتصال، في أسرع وقت، وفي منتهى الدقة، كما أن الحكومة تمتلك أفضل المعلومات، وتستخدم أرقى العلوم تطوّراً لتحليل قضاياها، كما أنها مسلّحة بآخر المنجزات الصناعية. ولكن، هل يكفي ذلك جميعه؟ إذا كان الأمر هكذا، يجب أن نعدّ الأثرياء الذين وضعوا أحدث المعدات والأجهزة بأموال النفط، أو الحرب، أو المخدِّرات، في غرف نومهم أو مكاتبهم، أحدث رجال الأرض! في حين أنهم ليسوا كذلك، فما هو الكلام المتبادل من خلال أحدث أجهزة الهاتف ـ مثلاً ـ ؟ وما هو الفارق بين ذلك الكلام المتبادل مع كلام الناس قبل ألفي عام؟

ذكرنا، في الفصل السابق، أن «العمل الإرادي» (Action) هو الأساس ونقطة البداية، وله الدور المهم في تصرّفات الفرد والمجتمع (باعتباره وحدة جماعية يمكن أن يكون مصدراً

للعمل). وبعبارة أخرى: من أجل إيجاد أساس/ معيار للحداثة، يجب أن ننظر إلى الأعمال، فهي التي تميّز بين «الحديث» و«غير الحديث». لا ننكر أن للوسائل تأثيراً في العمل، وبالمقدار نفسه في حداثته، لكن دور العمل نفسه أكبر من الوسيلة، لذلك فإن دوره ـ أي العمل ـ في الحداثة أيضاً أكبر من الوسيلة. وفي الفصل السابق، سعيت إلى تقديم مفهوم «جديد» عن الحداثة، وإلى بيان عناصره المحورية، ومن ثمَّ إلى مقابلته مع الإسلام حتى تتضح العلاقة الحقيقية بينهما.

في البداية، وبعد أن اتضح لدينا الدور المحوري «للعمل»، طرحنا ضرورة امتلاك صورة واضحة وصحيحة عن طبيعة العمل، لذلك قمت بشرح مفصل لبنية «العمل الإرادي». وفي الحقيقة، نحن بحاجة إلى أساس في تقويم العمل، وهذا الأساس هو «العقلانية» (Rationality)، وبملاك هذه العقلانية، استطعنا تقديم تحليل عن مفهوم الحداثة، ومن ثمّ قدمنا بناءً جديداً على أنقاض البناء القديم، كان «أكثر عقلانية»، وهذا هو المفهوم الحقيقي (أو المفهوم الجوهري (Intrinsic) للحداثة، أي المفهوم الذي نجد أنه من الضروري أن نوضح علاقة الإسلام به.

إيضاح حول بنية العمل الإرادي

في الفصل السابق، طرحنا نظرية العمل الإرادي، ومع أن الطرح كان دقيقاً جداً، إلاّ أنه، وبسبب الاختصار، لربما كانت

هناك صعوبة في فهمه، لذا أرى من الضروري تقديم إيضاح حول الموضوع لكي يرتفع النقص السابق.

أ ـ لكل عمل إرادي قشرة خارجية، لا يمكن لها أن تدلنا على ماهية العمل بأي شكل من الأشكال. لنفرض أن زيداً من الناس يقف على سطح بناية، وفجأة يقفز إلى الإمام ويسقط من عليها ويموت، القشرة الخارجية في هذا التقرير هي ظاهر الحادثة، أما لماذا أقدم زيد على هذا العمل؟ فهذا سؤال آخر، هل كان يريد الانتحار أو أنه فكَّر بالطيران وبأنه سيهبط على الأرض بهدوء؟ هل استهدفه شخص من بعيد بالرّصاص وأراد بذلك النجاة فسقط ميتاً؟

إن ماهيّة العمل الذي قام به زيد ترتبط بالإجابة عن هذه الأسئلة، التي لا يستطيع ظاهر العمل الإجابة عنها، لذلك قلنا في نظريتنا: إن لكل عمل جزءين أساسيَّين: القشرة الخارجية واللب الداخلي، ويمكن تسمية اللب الداخلي بالنواة الإرادية (Intentional) أو الذهنية (Mental) أيضاً. ومن دون أدنى شك، فسرّ العمل يكمن في النواة الداخلية، وإذا أردنا فهم العمل ومعرفته علينا الوصول إلى ذلك الكنز وتلك النواة.

ب ـ وطبقاً للنظرية التي طرحناها، فإن النواة الداخلية للفعل مقسَّمة بذاتها إلى أجزاء، هي:

١ ـ الصورة التي يمتلكها العامل في ذهنه عن الوضع الحقيقي.

٢ ـ الوصف الذي يقدمه عن الغاية (الوضع المنشود)، أي الوضع الذي يسعى إرادياً إلى تحقيقه عن طريق الفعل.

٣ ـ برنامج (بروتوكول) العمل الذي يرى العامل أنه لو تم تنفيذه بشكل دقيق لتحقَّق الوضع المنشود.

هذه الأجزاء الثلاثة المهمة التي تتكون منها النواة الداخلية للفعل، تعد، مع الوضع الحقيقي الذي يكون فيه العامل أثناء العمل، العناصر الأربعة المهمة في تحقق الفعل وفي ماهيته.

ج ـ الوضع الحقيقي (أو البيئي) يعد مفهوماً مهماً جداً؛ وهو جزء من عالم الواقع الذي يرتبط به العامل، كما أن الفعل يولد في تلك الأرضية. لكنه بمجرد ولادته لربما تغيّر هذا الوضع، وتغيرت الأركان الثلاثة للنواة الداخلية للفعل جميعها، مع بروز الوضع الجديد! وبعبارة أخرى: هناك علاقة جدلية بين الوضع الحقيقي والفعل. أمَّا العامل الذي يحيط به الوضع الحقيقي، فليس من الضروري أنه يمتلك صورة صحيحة عن ذلك الوضع، لذلك فما يفهمه العامل عن الوضع الحقيقي، أطلقنا عليه اسم، «الوضع المفهوم». أما «الوضع المنشود» فهو وصف لأهداف العامل، بمعنى يمكن أن يكون متناقضاً، من دون أن يعي العامل ذلك التناقض. فهو يمتلك قائمة من طلباته ويتصور أنه سيصل إلى ذلك الوضع المنشود، بدل الوضع الحقيقي من خلال بعض الإجراءات في العالم العيني (الموضوعي).

د ـ الأنموذج الذي قدَّمناه عن العمل الإرادي، يغطي ـ في الحقيقة ـ تلك الأعمال التي يسميها «ماكس فيبر»، «عقلانية». وبديهي فإن هذه الدرجة من العقلانية، هي أقل مستوى عقلاني، لذلك نرى ماكس فيبر يسميها «العقلانية غير المؤثرة» (Ineffectual Rationality) ، ويرى أن عقلانية الفعل تكون في:

أولاً: وضوح هدفه وكون هذا الهدف غير متناقض (بالنسبة للعامل).

وثانياً: أن يكون العامل قد اختار طريقاً محدَّداً من بين الطرق للوصول إلى هدفه.

لكنَّنا نذهب إلى أبعد من ذلك في مفهومنا للعقلانية، وفي الحقيقة علينا تقويم الفعل من خلال «العقلانية الموجبة»، فما يسميه ماكس فيبر «عقلانية»، نراه نحن لازماً لمصداقية الفعل الإرادي. ولهذا فنحن نأبى أن نسميه عقلانياً. فالعقلانية يجب أن تكون من أخص خصوصيات الفعل، **بالإضافة** إلى كونه إرادياً. ومما يذكر أن لآراء ماكس فيبر دوراً أساسياً في تكوين نظريتنا حول العمل الإرادي، لكن النظرية التي طرحناها في الفصل السابق هي من النتائج المنطقية والفلسفية المعاصرة، واستفدنا من ذلك بخاصة من مؤلفات الفيلسوف المعاصر «دونالد ديفيدسون» (D. Davidson) حول ماهية العمل الإرادي.

وبحثُنا في ماهية العمل الإرادي له استخدامات كثيرة اليوم، وفي مجالات مختلفة مثل: فلسفة الذهن، والمنطق الجديد، وعلم اللغات النظري، وعلوم الكمبيوتر النظرية، وبخاصة في الذكاء الاصطناعي وعلم الاجتماع والسياسة وعلم النفس (خصوصاً علم النفس الاجتماعي) وعلم الاقتصاد. لذلك علينا أن نعد الأبحاث في هذه المجالات من أهم المباحث النظرية.

هـ ـ أمَّا المسوِّغ لإعطاء هذه الأهمية كلها للعمل الإرادي فلأن هذا العمل يظهر الجوهر الحقيقي للإنسان.

فأي نوع من الحيوان يكون الإنسان؟ الإنسان حيوان ناطق، فبديهيّ أن يكون النطق صفة مهمة جداً له. والنطق لا يعني مجرد الكلام، بل إن ما أفهمه من مؤلَّفات «أرسطو» حول «المنطق» هو أن للنّطق ثلاثة أركان أساسية: الأول هو أن الإنسان يفهم، الثاني أنه يستطيع التعبير عن فهمه، والثالث أنه يمكن له مشاهدة فهمه وتعبيراته. أي أنه يعبر إلى مستوى الذهن الذي يفوق الذهن العادي. لكن السؤال المطروح، هو: هل «النطق» يعد المظهر للجوهر الإنساني كله؟ بديهي أن نقول: لا! لأن «الإرادة» لا تستنتج من النطق. فالإنسان «عامل»، أي أنه يمكن أن يكون مصدراً للعمل الإرادي، وهذا الأمر لا يقل أهمية عن النطق، بل وأكثر من ذلك، فإن خصوصيات النطق الثلاثة يمكن التعبير عنها بأنها «أعمال إرادية» خاصة، فـ«الفهم» هو عمل إرادي، و«التعبير عن الفهم» هو عمل أيضاً، وكذلك العبور من الذهن النشط إلى

مستوى الذهن المتفوّق (الذهن المشرف) هو أيضاً عمل آخر! أي إذا قلنا: الإنسان ناطق، فإن أحد أهمّ أعمال الإنسان هو النطق ـ والذي يتكون بدوره من ثلاثة أركان أوضحناها سابقاً ـ إذاً فالنطق والإرادة هما خصيصتان مهمّتان لجوهر الإنسان. بل إن الإرادة (أي العاملية الإرادية) تشمل، بلحاظ المفهوم، النطق أيضاً، لكن البحث في الفلسفة والمنطق تركز حول «النطق» في حين أنه غفل عن عنصر مهم، وهو «العاملية». لكن القرن الحاضر، وبخاصَّة النصف الثاني منه، كانت فيه جهود لفهم دور ذلك العنصر المهم؛ وليس من العجب أن تكون هذه الآراء التي وفِّقنا إليها هي جزء من ذلك الفهم والوعي.

العقلانية: معيار تقويم العمل

لتقويم العمل الإرادي (الفردي أو الجماعي) تستخدم العقلانية معياراً لذلك، ومن أجل تجنُّب الوقوع في الخطأ نؤكّد ثانية أنّ ما نعنيه من العقلانية، يتناسب مع ما يسميه «ماكس فيبر» «العقلانية الموجبة»، وأنّ كل ما يسميه مجرد «عقلاني» يندرج عندنا ضمن مفهوم «العمل الإرادي». فالعقلانية بالنسبة لنا معيار للتقويم، بمعنى أنه كلما كان العمل أكثر عقلانية، كان أكثر «حداثة» أيضاً! كما أن الأحدث يجب أن يكون بالضرورة هو الأكثر عقلانيّة. لذا من الضروري أن نقدِّم توضيحاً لهذا المعيار. في البداية يجب أن نميِّز بين مفهومين للعقلانية: الأول ما نسميه

بـ«العقـلانيـة التقنيـة» (Techinical Rationality)، والآخـر «العقلانية الأصيلة» (Rationality Authentic).

أ ـ فـي العقـلانيـة التقنيـة، هنـا، يعـدُّ «النجـاح» القضيـة الأساسية، وعلى العقلانية الإجابة عن هذا التساؤل الملحِّ. ولتتبيَّن المسألة بشكل أفضل، نعود إلى أركان «الفعل الإرادي» الثلاثة، أي إلى الوضع المفهوم من قبل العامل والوضع المنشود وبرنامج (بروتوكول) عمله، ونلاحظ تأثير العقلانية في كل واحد منها. في العقلانيّة التقنية، يكون البرنامج أهم الأركان، وكما أشرنا، في الفصل السابق، يشمل هذا البرنامج وصف سلسلة من الإجراءات، يتم تنفيذ أولها: العمل، فعلى سبيل المثال إذا قام العامل (س) بالعمل (ص)، فبهذا سيكون برنامج عمله (P) عبارة عن سلسلة من:

$$P=<P1,\ldots,Pn>$$

فبتنفيذ P1 يوجد العمل (ص). يتمثّل هاجس «النجاح»، هنا، في ما يأتي: هل توصلنا في المبادرة بالتنفيذ، حسب البرنامج أعلاه (P)، إلى الهدف، وهو تحقيق الوضع المنشود أو لا؟ هل البرنامج يسرِّع عملية الوصول إلى الهدف؟ هل يحتاج الوصول إلى أقل حجم من الجهود والإمكانات أو لا؟ و... أسئلة أخرى من هذا القبيل.

وفي هذا الفهم من العقلانية ليس هناك تأكيد واهتمام بالركنين الآخرين للعمل، فمن أجل فهم الوضع الحقيقي ـ مثلاً ـ

يتم الاكتفاء بأول المعلومات وأقربها، وغالباً ما يحصر التفكير بـ«البيئة»، ويتمّ الاستناد إلى الإمكانات المادية التي في متناول اليد فقط. فمثلاً، نجد العامل (س) لا يسعى إلى فهم مكانته ووضعه الحقيقي في عالم الوجود، والبدء بعملية التقويم من هناك، بل نجده يحصر الوضع الحقيقي في «البيئة الموجودة» والمادية في الغالب. وهو لا يريد معرفة جذور الوضع الموجود، بل يكتفي بالظواهر والقشور التي يكون على اتصال بها، كما أنه يكون «غير مبال» في ما يتعلّق بالركن الثاني وهو اختيار الهدف، أي أنه لا يطرح في ذهنه هذا السؤال: هل هذا الهدف صحيح أو لا؟ بل إنه يسأل فقط: هل يمكن الوصول إليه أو لا؟ فالهدف الذي يمكن الوصول إليه يعد الركن الأساس في اختياره. وحسب تعبير «ماكس فيبر» تندرج هذه العقلانية تحت عنوان «عقلانية النجاح» (بالألمانية: Zneck Rationalitat).

إذن فالأسئلة التي تطرحها العقلانية التقنية لتقويم العمل، عبارة عن:

ـ مدى نجاح برنامج العمل؟

ـ هل يمكن الحصول على الهدف (الوضع المنشود)؟

إنَّ كون هذه الأسئلة هي الأسئلة الأساسية لا يعني عدم وجود تساؤلات أخرى، بل السؤالان المذكوران هما أساس تقويم عقلانية الفعل في كل عمل.

ب ـ يكون الهم الأكبر في العقلانية الأصيلة هو «صحة» الفعل، أو بعبارة أخرى «حقّانيته»، ومن أجل تقويم عقلانية الفعل، علينا أن نرى مدى الجواب الذي يقدمه هذا الهاجس، ومن أجل المزيد من التوضيح، نعود مجدَّداً إلى العقلانية في أركان الفعل الثلاثة:

الأول: يتعلَّق بصورة الوضع الحقيقي، ففي هذا النوع من العقلانية، لا نكتفي بالبيئة التي تحيط بنا وبالإمكانات القريبة منا في تحديد الوضع الحقيقي، وإنما علينا رسم صورة على أساس مكانتنا في العالم (عالم الوجود) بشكل عام، أي أن صورة الوضع الحقيقي تمتد حتى تتصل بالجذور (الأساس).

الثاني: في ما يتعلّق بالوضع المنشود، يكون السؤال الأساسي هو: لماذا اختار العامل هذا الوضع المنشود من بين عدة خيارات؟ هل هذا الاختيار هو «الصحيح»؟ هل هذا الاختيار هو «الحق»، بغض النظر عن المسائل التقنية من قبيل المستوى العلمي وحجم الإمكانات والمتطلبات؟

الثالث: حول برنامج العمل (البروتوكول)، عليه الإجابة عن «صحة» الإجراءات المتّخذة، بالإضافة إلى بلوغه الهدف الذي يعدّ من الأسئلة التقنية.

وبشكل مختصر، في العقلانية الأصيلة يكون السؤالان الآتيان هما السؤالان الأساسيان في تقويم العمل:

ـ هل كان اختيار الوضع المنشود صحيحاً «حقاً»؟

ـ هل برنامج العمل صحيح «حقاً»؟

قطعاً سيواجه الفرد في بحثه عن صحة «الاختيار» مسألة جوهرية، وهي أساس صحّة الأعمال جميعها! وهذا الجوهر سيجرّ الفرد بسرعة إلى مسألة حساسة جدّاً هي المعنى من وجوده هو، بل والعالم، وهل الإنسان خلق لغرض خاص وله مسؤولية معينة من قبلُ؟ هل للإنسان كمال حقيقي (سعادة)، أو أنه مجرد كثرة إنتاج لنوع آخر من الحيوانات؟ هذا السؤال أهم الأسئلة بالنسبة للإنسان وأشملها وأكثرها عمقاً، لذلك يمكن اعتباره سؤالاً «جذرياً» أو «أصيلاً»، ولهذا السبب كان مصطلح «العقلانية الأصيلة»، كما أن هذا الأمر هو مصدر مسألة «الصحة» و«الحق» و«الحقّانية».

إنَّ تقويم العمل، على أساس «العقلانية الأصيلة»، يمكن أن يأتي بنتائج مختلفة عن نتائج تقويمه على أساس «العقلانية التّقنية». و«العقلانية التّقنية» تعاني نوعاً من القطيعة في بحثها عن المصدر، ولا مسوِّغ لذلك سوى «عدم رغبة» السائل! وهذا الدليل من أسوأ الأدلة من زاوية كشف الحقيقة، وهو يتعارض مع أصل العقلانية. والعقلانية «الموجبة» تكون على أساس التسليم الكامل للحقيقة فقط، لذا يجب على الباحث أن يسير أينما يسير به هذا الزورق بلا محاذير، وأن يقف أينما يقف به. أما «الطاقة»

و«الرغبة» و«الفرصة» وأمثالها، فجميعها مفاهيم «مزيفة» وغير أصيلة (Conventional) تماماً. لذلك فالعقلانية التقنية بتراء إذا كانت الحقيقة هي المحور.

ج ـ في الغرب، وبسبب سيطرة الفكر الليبرالي خلال القرون الثلاثة الأخيرة، تطرح «العقلانية التقنية» لأن مسألة الجذور، في الفكر الليبرالي، مسألة خالية من القيمة ولا معنى لها، ولهذا فالبحث والسعي إلى حلِّها عبث أو لا فائدة منهما!

وفيما لو أردنا تقويم العمل عقلانياً، من منظار الليبرالية، ستكون «العقلانية التقنية» هي الأساس، وكون «العقلانية» هي المحور في التقويم يعد تقدماً ملحوظاً بالنسبة لأولئك الذين ينفونها تماماً، لكن «العقلانية الأصيلة» من دون شك هي النوع المتكامل والدقيق لقاعدة العقلانية. ولذلك فالعمل الذي يكون مطابقاً لها تماماً هو «الأحدث» من بين باقي الأعمال. فلماذا يجب أن نعدَّ الليبرالية ذروة التكامل، وأنّ الحداثة الناتجة عنها هي منتهى الحداثة؟ و«أسطورة القرن المقدسة» هذه ما هي في الحقيقة إلاّ خرافة منسوجة بإحكام.

نحو مفهوم «أحدث» من «الحداثة»[1]

يمكننا، هنا، بالاستفادة من الأبحاث التي تطرقنا إليها،

---

(١) Postinodernism أو ما بعد الحداثة.

إعطاء ثلاثة مفاهيم مختلفة عن «الحداثة» ومقارنتها، أحدها بالآخر، ومن ثَمَّ ترتيبها على أساس «العقلانية»:

الأوَّل: مفهوم شائع جداً عن الحداثة، يكون فيه استخدام الوسائل والأدوات التكنولوجية المتطورة هو علامة الحداثة، بغض النظر عن «عمل» الفرد أو الجماعة بها.

الثاني: وهو أرقى نسبياً، تكون الحداثة فيه على أساس «العقلانية التقنيّة»، وهي أكثر تقدُّماً من الحالة الأولى، وفيها يكون استخدام الوسائل والأدوات المتطوِّرة علامة الحداثة أيضاً، وما يميِّزها عن الأولى اهتمامها بـ«عمل الفرد» وبمعيار العقلانية لتقويم العمل، باعتبار كلٍّ منهما محوراً أساسياً.

الإشكال الوحيد، في هذه الحداثة، هو عدم استسلامها القاطع والتام أمام «الحقيقة»، وإنزالها «العقلانية التي محورها الحقيقة» إلى مستوى المحاسبات التقنية.

الثالث: تكون الحداثة فيه على أساس «العقلانية الأصيلة»، وهذه تعدُّ أكثر تطوُّراً من الحداثة القائمة على أساس «العقلية التقنية»، لأنه بالإضافة إلى كون «العمل» أساس الحداثة فيها، فإن معيار تقويم «العمل» أيضاً «حقيقي» تماماً وليس هناك عنصر مزيف (Conventional) فيها.

أمَّا الفرض الذي طرحناه، في الفصل السابق، فيمكننا طرحه الآن بسهولة:

فـ«المجتمع الإسلامي، وعلى أساس المفهوم المتطوّر للحداثة، يمكن أن يكون مجتمعاً حديثاً تماماً»!

المجتمع الإسلامي لا ينسجم مع المفهوم الثاني للحداثة، والذي يسود المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، والحقيقة أن المفهوم الأوَّل للحداثة هو أشبه ما يكون بمرض منه إلى فكرة تتطلع إلى واقع! وهو نوع من «الاستحداث»، إن صح التعبير، لا الحداثة.

وتسهيلاً للحديث، سنسمِّي الحداثة المبنيَّة على العقلانية التَّقنية، «حداثة» فقط، فيما سنطلق على الحداثة المبنيَّة على «العقلانية الأصيلة»، اسم «ما بعد الحداثة»، أو (Postmodernism). أنا أعرف جيداً أن مفهوم «ما بعد الحداثة» يستخدم أيضاً على أساس العقلانية التقنية، لكن الحقيقة هي أنني لا أرى فيه شيئاً أبعد من الحداثة، والتغيير الوحيد يتمثّل في معيار العقلانية الذي يمكنه أن يأخذنا أبعد من حدود الحداثة على أساس العقل التقني، وأن يطلعنا على آفاق جديدة لما بعد الحداثة.

ولأنني أعتقد أنَّنا، في إيران الإسلامية، يجب أن نسعى إلى الوصول إلى «ما بعد الحداثة» دفعة واحدة، وأن عملية التنمية إلى «ما بعد الحداثة» يجب أن لا تمرَّ بأنقاض الحداثة، أرى من المناسب جداً مقارنة هذين المفهومين بشكل أدق. فنحن لدينا أساس مناسب لهذا الأمر، وهو بنية العمل الذي يتيح، على

أساس نظريتنا، وبسهولة، مشاهدة أثر «العقلانية» في عمل الفرد أو من خلال عمل المجتمع (الحكومة):

أ ـ مقانة الحداثة وما بعد الحداثة في ما يتعلّق بالصورة التي يعطيانها عن الوضع الحقيقي، كما أشرنا، في نظريتنا للعمل. الوضع الحقيقي جزء من العالم الواقعي الذي يواجهه العامل في عمله، والأرضية التي يولد عليها العمل. والصورة التي يمتلكها العامل عن هذا الوضع تلعب دوراً مهماً في قراراته التي يتخذها في ما يتعلّق بالوضع المنشود، أو في ما يتعلق ببرنامج العمل، لكن هذه الصورة لها ثلاثة أركان أساسية:

الركن المعلوماتي، والركن العلمي، والركن الفلسفي (الميتافيزيقي).

في الركن المعلوماتي، يكون دور تكنولوجيا الاتصالات والثورة المعلوماتية (Informatic) مشهوداً جداً. فالحصول على معلومات كثيرة يحتاج إلى أن تشاهد حواس الإنسان المسلحة بالوسائل والأجهزة أشياء كثيرة، ومن ثمَّ إلى تجميع هذه المعلومات وتصنيفها (Sorting) وتصفيتها (Process) وجعلها في متناول اليد وخزنها. يحتاج ذلك كله إلى اكتشافات جديدة في العلوم الكمبيوترية وصناعة الكمبيوتر. ويجب أن نضيف إلى ذلك ضرورة رفع «ذكاء» الأجهزة، وهو من المجالات الجديدة أيضاً، ركن المعلومات يبدأ في الحداثة ويستمر ويتكامل في ما بعد الحداثة.

الركن الآخر هو الأساس «العلمي» في فهم الوضع، لأنَّ «المعلومات» لا يمكنها أن تلغي دور «العلم»، أمّا في تصفية النماذج التي يصنعها العالم من الظواهر الحقيقية، فمن الطبيعي أن يكون لها فيه دور أساسي، والعالم من خلال مشاهداته، يستدل على ترجيحاته، وهذا الأمر، أي معيار ترجيح أنموذج على آخر، أهم ضابطة للحقيقة (أو القرب من الواقع) (Verrisimilitute). «الإنسان الأكثر حداثة» لا يختلف في استناده على العلم أو فهمه للوضع الحقيقي، عما هو عليه «الإنسان الحديث»، وهذا الأمر نفسه يكون في «الحكومة الأكثر حداثة» نسبةً للحكومة الحديثة، أو في أي «تجمع» أكثر حداثة نسبة للمجتمع الحديث، (طبعاً المقصود من التجمعات تلك التي يمكن أن تكون مصدراً لـ«عمل إرادي» في المفهوم الموسع من عمل الفرد الإرادي).

الركن الثالث، وهو النظرة الفلسفية للوضع الحقيقي، وقد استخدمت الفلسفة هنا بمعناها الأصيل والسقراطي، أي الحكمة الأولى (الميتافيزيقيا)، وهنا يظهر اختلاف مهم بين نمطين مثاليين (Ideal): في النمط المثالي للحداثة، يخاف الإنسان الحديث من اسم الميتافيزيقيا، ويفرّ من سؤالها الأساسي الذي يدور حول جذر الوجود ومعناه، ويشغل نفسه بأمور الحياة التقنية، لكن الإنسان في الصيغة المثالية لما بعد الحداثة، لا يتوقف عند حدود «المادة»، بل يستمر في بحثه عن الحقيقة حيثما كانت هناك

حاجة، وحدود الميتافيزيقيا ليست بالنسبة له أسطورة مقدَّسة حتى يخاف الولوج فيها. عندما يجد الإنسان الأكثر حداثة نفسه في الوضع الحقيقي يدرك «بيئته» مستعيناً بالمعلومات والعلم، لكن هذه المعرفة البيئية (Ecologeic) لا تمنعه من السؤال عن المعنى الحقيقي لهذه المواجهة (Encounter) مع الوضع، فهو بالتأكيد سيرسم صورة عن «وضعه» مع الأخذ بهذا المعنى في الذهن. يجب أن لا نتصور أنّ هذه «الأرضية الفلسفية» لا تؤثر في العمل، لأنها لا تضيف شيئاً إلى علم الإنسان بالنسبة للوضع الحقيقي، فهنا يكمن الخطأ الكبير، فـ«البحث عن الجذور»، أو الأساس الانطولوجي، يمكن أن لا يضيف شيئاً إلى معرفتنا العلمية عن الوضع ـ حسب المفهوم السائد والمتداول عن العلم ـ، لكن المعرفة العلمية، على أي نحو، ليست آخر الطريق! بل إنَّ العمق الفلسفي «الميتافيزيقي» هو الذي يمكن أن يكون له أكبر الأثر في عمل العامل وخياراته. فعلى سبيل المثال، هناك فرق شاسع بين شخصين وقعا في ظرف صعب جداً وانسدت جميع الطرق في وجهيهما، فاختار أحدهما «الانتحار» بوصفه أفضل سبيل للخلاص وعلاجاً لما يعانيه، في حين أن الآخر بقي صامداً لأنه يأمل لطف الله وعنايته ولا يرى الطريق مسدوداً تماماً، كما أنه يؤمن بأن الانتحار حرام، وفي مفهوم أعمق من «العلم». يمكن أن ندَّعي أن الجال المعرفي للفرد في ما بعد الحداثة، أفضل أيضاً من وضعه الحقيقي.

ب ـ هنا نأخذ بعين الاعتبار الوضع المنشود: الفرد في الوضع الحقيقي، ويمتلك عنه صورة في الذهن، ثم يصمم على تحقيق وضع مثالي.

الوضع المنشود يكون في ذهن العامل في صورة «وصف»، ولربما يكون هناك تناقض في ذلك الوصف لكنه يخفى على العامل.

لكن، كيف يصل «الشخص الحديث» إلى الوضع المنشود؟

في النَّمط المثالي للحداثة، تكون العقلانية التَّقنية هي الحاكمة، ويكون «خطأ» هدف معين أو «صحَّته»، طبقاً لها، ليس له تلك الأهمية، فالمهم هو كون الهدف «عملياً» أو «غير عملي»، وطبقاً لها يعد «التقنين» في المجتمع المدني الحديث، ـ بالتأكيد ـ جزءاً من الشروط العملية، لكن «الحاسبة الخشبية» تبقى هي التي تمسك بزمام الأمور! أما في النمط المثالي لما بعد الحداثة (Postmodernism) فإن الفرد يحمل «هم الصحة» في جميع الأحوال وإن تصرفاته يجب أن تكون بشكل يتناسب وحمل هذا الهمّ، وأن تكون لتلك التصرفات حجج معقولة، والإنسان بالنسبة له يمتلك هدفاً وسعادة وكمالاً ووظيفة أصيلة، والأعمال تكون «صحيحة» أو «خاطئة» على أساس انسجامها مع تلك الأهداف والوظائف والسعادة والكمال. ولـ«الصحة» مبنىً في الأعمال، كما هو في القضايا، وأفضل اختبار للفرد، لا يعرّف

فقط بمعيار «عملي» (Feasibility) بل الاختبار الأول يكون على أساس المسؤولية والوظيفة الأصيلة للإنسان في ذلك الوضع، ثم يجب أن يبدأ اختبار كونه عملياً (ممكناً).

كان «ماكس فيبر» قد التفت إلى هذه القضية عند تصنيفه للأفعال العقلانية، وعرّف مجموعة من الأفعال الإرادية التي رجح كون «العامل» فيها مقدَّماً على كون العمل «ممكناً» وقد سمَّاها بأفعال محورها الهدف (Zweck Rationalitat)، في مقابل أفعال أخرى اختير العامل فيها لمجرد كون الهدف عملياً (Wer Rationalitat). ومن هنا تبدأ قضية إعطاء الأصالة إلى الوظيفة: وقبل النجاح يجب أن تفكر بالوظيفة! وأن تحقيق الوضع المنشود يجب أن ينسجم مع الوظيفة، وإذا لزم الأمر يترك لأجلها.

«الإنسان الحديث» يرى الدنيا لوناً واحداً تماماً بلحاظ الحسن والقبح، و«الإمكان» فقط هو الذي يجعلها جميلة أو بلا قيمة، في حين أن الدنيا بالنسبة للنمط المثالي لما بعد الحداثة، مليئة بالحسن والقبح وأن لكل شيء حسابه، ويجب الكشف عنه، وأن على الإنسان معرفة وظيفته ومسؤوليته الأساسية في أية حالة يكون فيها، وهذه بداية البصيرة، كما أن عليه معرفة السبيل للقيام بتلك المسؤولية أيضاً، وهذا أيضاً كمال البصيرة.

الشخص «الناجح» هو الذي يعمل بوظيفته سواء بلغ الوضع المنشود أم لم يبلغه!

ج ـ مع الأخذ بالمواضيع التي تناولناها حتى الآن، يتضح تماماً أن الركن الثالث للعمل، أي برنامج التنفيذ، يجب أن يكون مختلفاً تماماً بين الحداثة وما بعد الحداثة. ويسري جزء من ازدواجية النجاح والوظيفة إلى هذا المجال أيضاً.

وبشكل مجمل يمكن تعداد الاختلافات الأساسية، كما يأتي:

يفكر الإنسان الحديث، عند اختياره لبرنامج العمل، بالدَّرجة الأولى، بالناتج الذي يعطيه هذا البرنامج، وهل سيحقق له الوضع المنشود أم لا؟

بديهي أنّ هذا الهاجس تقني تماماً، والإنسان الحديث لا يتخلَّف عن القانون، لكنَّه يُعَدّ جزءاً من التقنية، ضمن الإطار القانوني، ويدخل في محاسبة الإمكان، أما بالنسبة لما بعد الحديث، فالبرنامج (البروتوكول) يكون من أجل الوصول إلى الهدف، وفي جميع المراحل يجب أن يكون العمل «صحيحاً»! و«الصحة» أبعد وأوسع من «القانون».

الحقيقة هي أن مشاهدة الإنسان الحديث لشخص ما بعد الحداثة يمكن أن ينتج عنها قضية: فيرى أحياناً أنَّ ما بعد الحداثة «متعصب» (Fanatic) أو «أصولي»، وهو لا يفكر بإمكان بلوغ الهدف و... الخ، في حين أن «القيام بالوظيفة» هو جزء من الهدف، أي أن إنسان ما بعد الحداثة لا يرى أي خلل في عمله،

ويجب أن يكون برنامج العمل على الدوام باتجاه تحقيق الوضع المنشود. أما في الوضع المنشود فإن القيام بالوظيفة له مكانته الخاصة.

من الفرد حتى المجتمع المدني

أشرنا، من قبل، إلى أن العنصر الأساس هو الفرد العامل، وأن «العمل» هو الحجر الأساس للظواهر الاجتماعية، ومن تركيب الأفراد نصل إلى عنصر «الجمع»، وإذا كان هذا التركيب قويّاً إلى حدٍّ يمكن له أن يوجد عملاً جماعياً، ففي مثل هذه الحالة يكون أمامنا تجمُّع عوامل. وأفضل أنواع التجمُّعات العاملة هو التجمُّع، أو المجتمع، المدني (Civil Society) الذي تكون فيه حكومة. ولأننا لا نبحث هنا من زاوية علم الاجتماع فلن نتكلم عن المجتمعات الوسطية (بين الفرد والمجتمع المدني)، وفي بحثنا هذا ننظر فقط إلى المجتمع المدني.

مفهوما الحداثة وما بعد الحداثة يمكن توسيعهما تماماً في ما يتعلّق بالمجتمع المدني، على أن يعرّفا بمعياري العمل الإرادي والعقلانية، كما أن كلاًّ من العقلانية التقنية والأصيلة هي الحدّ الفاصل بين الحداثة وما بعد الحداثة. ولأركان العمل ـ طبقاً لنظريتنا ـ في المجتمع المدني، ميدان الكمال الحقيقي، ولهذا فالنظرية التي نطرحها توضح سبب كمال الفرد في المجتمع المدني! مثلاً، نأخذ بعين الاعتبار فهم الوضع الحقيقي، ففي

عمل الفرد، يقوم الذهن بذلك العمل، ويمكن أن يكون ذلك الفهم ذاتياً (Subjective) تماماً، في حين أنه في المجتمع المدني، إذا أرادت الحكومة القيام بعمل ما ـ مثلاً ـ فإنّ فهمها للوضع الحقيقي يمكن أن يقوم بوساطة مجموعة مختارة من الخبراء والمتخصصين، وطبيعي أن يكون عملهم دقيقاً وله صفة الموضوعية (Objective). و«كمال» العمل في هذا الركن، ظاهر تماماً: فالفهم الفردي يبقى ضئيلاً أمام الفهم الذي ينتج عن مسعىً جماعي، وبهذا الشكل يمكن القيام بمقارنة سائر أركان العمل. إذن فالمجتمع المدني هو في الحقيقة تكامل لعاملية الإنسان من زاوية «العمل».

وفي ما يأتي سوف نقارن أنموذجين هما: دائرة قوّة الحكومة في صيغتين مثاليتين لـ«الحداثة» ولـ«ما بعد الحداثة»:

في الصيغة المثالية للحداثة، يكون أساس مشروعية الحكومة هو العقد الاجتماعي ودائرة مسؤولية الحكومة هي حفظ الأمن. والأمن في هذا المفهوم يشمل الحدود الشخصية حتى الأمن العام وأمن الدولة. وأساس العمل هو أن أفضل الأوضاع هو الوضع الذي يقوم فيه بعمله بحرية، لكن هذا الأمر ينتهي إلى النزاع والحرب. لذا يجب تعريف مجال الحرية لكل شخص، بحيث يكون داخل المجال حرّاً تماماً، وكذلك في خارجه، بشكل لا تتعارض حريته مع حرية الآخرين! ومسؤولية الدولة هي حفظ أمن الحدود، لذا لا يحق للحكومة أو الحاكم هداية الناس

وإرشادهم، فهي مجرد شرطي ليس إلاّ، وهذا هو أساس تصرفات الديمقراطية الليبرالية، التي تتبنَّى المجتمع المدني الحديث.

وفي النمط المثالي لما بعد الحداثة مشروعية الحكومة تحصل من مبدأ أصالة الوظيفة، وعلى الحاكم هداية المجتمع على أساس وظيفته بالإضافة إلى حراسته للمجتمع! دائرة صلاحيات الحاكم يمكن أن تمتد إلى أدق زوايا حياة الفرد عند الضرورة! علينا أن لا نتذكر أوضاع مرحلة ما قبل الحداثة، فنخاف! بل إن مسؤولية الإرشاد هذه تكون ذات معنىً ضمن نموٍّ سائر أجزاء المجتمع المدني.

في المجتمع الإسلامي، مثلاً، هناك مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبإمكان أبسط شخص أن يأمر أعلى عنصر سياسي بالمعروف أو ينهاه عن المنكر، وقطعاً هذه البنية لا تنسجم مع الاستبداد والدكتاتورية، لذلك يجب أن لا نفكر في سوء استخدام الصَّلاحيات الواسعة من قبل الحاكم الفاسد، بمجرد طرح سعة دائرة تلك الصلاحيات.

يجب أن يكون واضحاً أن فساد الحكومة والحاكم أخطر بكثير من فساد الفرد، وكلما كانت صلاحيات الحاكم أوسع كان فساده أشدَّ! لكن «الاستبداد» ليس هو السبب الوحيد لفساد الحكومة، يكفي أن نعلم أنّ سقراط الحكيم أُعدِمَ في أفضل أنموذج للديمقراطية في اليونان القديمة، بجريمة هداية الناس!

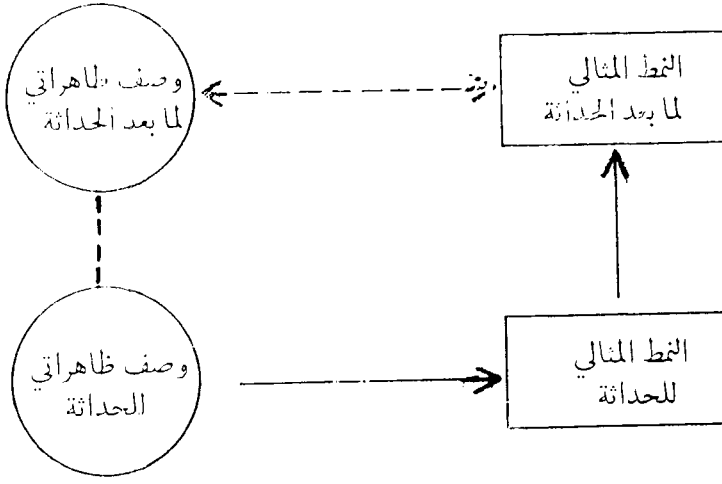
هذا من أكبر أنواع الفساد، فالاستبداد والحرية المطلقة كلاهما مصدر لفساد (الحكومة). أرى أن هذه أرضية جيدة يمكن من خلالها مقارنة النمطين المثاليين في مسائل من قبيل: الحرية والتسامح الاجتماعي والقانون والفاعلية و... الخ. وكل مسألة من تلك المسائل ستدلنا على نقاط مهمّة. والحقيقة أن هذا المجال أشبه بمنجم جديد للتحقيق والبحث العلمي.

الوصف الظاهراتي وبنية النمط المثالي

في البحث الذي أجريناه استخدمنا أسلوباً خاصاً، نرى من الفائدة شرحه. الظاهرة (Phenomen) الموضوعية تكون على الدوام نقطة البداية. ووصفها، كما تُفهم الظاهرة، يكون القاعدة الموضوعية المهمة لبداية البحث. لكن هذه الصورة الفينومينالية (الظاهراتية) يجب أن توضح من خلال برنامج «رفض» لبنيتها الأصلية والمنطقية، كما أنه عليها تحديد مسافته أيضاً من تلك البنية. ومن ثَمَّ فإن التطورات في البنية المنطقية ـ بغض النظر عن التطورات الظاهراتية ـ توصلنا إلى آفاق جديدة يجب أن نحسبها نمطاً مثالياً كاملاً.

في هذا البحث، بدأنا من تعريف ووصف (عارٍ) للحداثة، بنينا مفهومها المثالي، ومن ثمّ أكملنا تلك البنية بشكل منطقي ـ عقلي، ثم وصلنا إلى النمط المثالي لما بعد الحداثة. هنا يمكننا مقارنة ما بعد الحداثة الموضوعية (الفينومينالية) أيضاً به! ومن

هذا التقابل تنكشف مباحث حقيقية كثيرة، والشكل الآتي يوضح لنا هذه الدائرة:



تنبِّهنا «ما بعد الحداثة»، اليوم، في حالة ظهورها موضوعياً، ومقارنتها بالنمط المثالي الذي وصفناه، إلى الكثير من الأشياء، ومن أجل وضوح هذه الصورة الغنية بالحقائق الاجتماعية، نخطو بعض الشيء إلى الأمام، فما هو العمل، لكي نحصل على صورة ظاهراتيّة لما بعد الحداثة؟ أسهل الطرق هو الرجوع إلى كتابات زعمائها ومفكريها المعروفين، مثلاً، الكتّاب الثلاثة المشهورون هم: جاك بودريلارد (J. Baudrillard) وجاك دريدا (J. Derrida) وميشيل فوكو (Michel Foucult)، يمكن أن يكونوا نماذج أساسية لفهم الوضع الظاهراتي (Phenomenal) لما بعد الحداثة. ومن الواضح جداً أن هذا الطريق سهل، لكنه ليس خالياً

من الإشكال. لأن الأصل هو صورة حقيقية لظاهرة موجودة في عالم الخارج، وإن فهم هذه الصورة الحقيقية يجب أن يكون مبنياً على أسلوب صحيح وأن يجيب عن أسئلة ضوابط الحقيقة لا غير. وفي ما يتعلّق بإسناد كل موضوع من الموضوعات المرتبطة بـ«الفهم» أو «الاعتقاد» أو «العمل» بالمجتمع، أو أي «تجمع عامل»، فإننا نواجه مسائل منهجية كثيرة، يجب أن لا نتصور عدم جدوى الإحصاء وملء الاستمارات، ولكن بديهي أن قيمتها ليست عالية أيضاً. وفي مثل هذه الحالة، طرحت طريقاً سهلاً لقرّاء هذا البحث، مع أنّني مطّلع تماماً على نواقصه. فليس للحداثة متحدِّث باسمها، والذين كتبوا فيها، اختلفوا كثيراً حولها، على سبيل المثال:

ـ لقد أخطأت الحداثة كثيراً في كشف ماهيّة (حقيقة) الإنسان الذي سعى إلى استخدام أساليب العلوم الطبيعية، وصار لديها صورة خاطئة عن التاريخ! علينا أن نتجنّب العموميات وأن ندرس كل فرد وكل عمل يقوم به على أنه «مهم».

ـ الديمقراطية عن طريق العقد الاجتماعي واختيار مندوبين أكذوبة واضحة، ليس لها أي أساس عقلي يمكن الدفاع عنه في أعمال القوة والسلطة!

ـ الحرية والتسامح من خدع المجتمع الليبرالي.

ـ الاشتغال بالقضايا التقنية هو لمجرد الهروب من المسائل.

ـ ليس «للحقيقة» مبنىً، والإنسان حرٌّ ومتروك تماماً وليس له مأوى!

ـ «الكلام» مجرد لعبة. وليس للنصوص معنىً أصيلٌ يستحق الجدل حوله، فكل شخص يجب أن «يزوق» ما يريده في معنى النصّ!

ـ الحداثة مجرد سراب، وقد وصل البشر اليوم إلى طريق مسدود تماماً.

ـ لا مشروعية للحكومات الديمقراطية ـ الليبرالية، والمشاركة السياسية الصحيحة هي أن يشتبك الفرد معها فقط!

والحقيقة أنَّ مفهوم «ما بعد الحداثة» يمتلك الكثير عن الفهم والتاريخ وأساليب المعرفة والأساس الفلسفي للوجود والسياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع وحقيقة الإنسان. يجب أن نعرف أن ليس جميع ما نملكه واحداً. أنا لا أريد أن أقوم بتحليل لأفكار هؤلاء، لكني أريد أن أقول:

لقد فهم هؤلاء المفكرون النقص العقلاني للحداثة جيداً، ولأنهم ابتُلُوا بمقدَّسات كثيرة، لم يجرُؤوا على فك القيود، والتحرُّك نحو مبنىً أصيل ومنطقيٍّ. والمسافة بين ما بعد الحداثة الموجودة والنمط المثالي لها، تعبير عن العوامل والماضي اللذَيْن يملك كل واحد منهما أهمية كبيرة.

فهرس الأعلام

ابن سينا (Avicenna) (٩٨٠ ـ ١٠٣٧م)، ص ٣٣.
أرسطو طاليس (Aristotle) (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م)، ص ٤٨ و٤٩ و٥٠ و٥١ و٦٢ و٦٣ و٦٧ و٧٤ و١٠٠ و١٧٩ و١٨٦ و٢٠٣.
آرون، ريمون (Aron, Raymond)، ص ١١٩.
الأفغاني، سيد جمال الدين (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧)، ص ٣٩.
أفلاطون (Plato) (٤٢٨ ـ ٣٤٧ق.م)، ص ٧٣ و٨٤ و٨٨ و٨٩ و٩٠ و٩٢ و٩٣ و١١٨.
انشتاين (Einstein, Albert)، ص ٥١.
بارتيزي (Partizzi)، ص ٢٦.
بازرگان، مهدي (١٩٠٧ ـ ١٩٩٥)، ص ٩٤ و٩٥.
برلين، إيسايا (Berlin, Isaiah) (١٩٠٩ ـ م)، ص ٢٧.
برنولي (Bernouli, Daniel) (١٧٠٠ ـ ١٧٨٢م)، ص ٥١.
بوبر، كارل، (Popper, Karl) (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤م)، ص ٨٨ و٨٩ و٩٢.
بوديلارد، جاك (Baudrillard, Jack)، ص ٢٢٢.
بوش، جورج، (Bush, George) (١٩٢٤ ـ م)، ص ١١٥.
تيليش (Tillich, Paul) (١٨٨٦ ـ ١٩٥٦م)، ص ٣٩.

جونز، جيم (Jones, Jane) (١٩٣١ ـ ١٩٨٠م)، ص ٧٣.
الخميني، الإمام روح الله (Khomaini, El-Imam) (١٩٠٠ ـ ١٩٨٩)، ص ٧ و٦١ و٩٥ و١٢٧.
دريدا (Derrida, Jacques)، ص ٢٢٢.
دوركهايم، أميل (Durkheim) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧م)، ص ١٤٦ و١٦٧ و١٩٠.
ديفيدسون (Davidson, Donald)، ص ٢٠٢.
ديكارت (Descartes, Rene) (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م)، ص ٦٨.
ريكور (Ricoure, Paul)، ص ٣٩ و٤٠.
زاهدي، الجنرال فضل الله (م. ١٩٦٤م)، ص ٩٥.
سارتر، جان بول، (Sarter, Jean Paul) (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م)، ص ٨٤ و١١٩.
ستالين (Staline, F. Joseph) (١٨٧٩ ـ ١٩٥٣م)، ص ١٠٤.
سحابي، عزت الله، (الابن)، ص ٩٥.
سحابي، يد الله، ص ٩٤.
سروش، عبد الكريم، ص ٣٨.
سقراط (Socrates) (٤٧٠ ـ ٣٩٩ق.م)، ص ١٩ و٣٢ و٤٥ و٤٩ و٦٧ و٧٣ و٧٤ و٧٥ و٧٦ و٧٧ و٨٤ و٨٩ و٩٠ و١١٨ و١٧٢ و٢٢٠.
شريعتي، علي (Shariaty, Ali) (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧م)، ص ١١٣.

الشيرازي، حافظ (ت ١٣٨٩م)، ص ٤٠.
الشيرازي، الميرزا محمد حسن (١٨١٥ ـ ١٨٩٥)، ص ٣٩.
الشيرازي، (الملا صدرا) (أواخر القرن العاشر ـ ١٠٥٠هـ)، ص ٨ و٣٣.
الطالقاني، آية الله محمود (م. ١٩٧٩م)، ص ٩٤.
غادامار (Gadamar, Guorg)، ص ٨٤.
غاليلو (Galileo, Galilei) (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م)، ص ٦٨.
الغزالي، أبو حامد (١٠٥٨ ـ ١١١١هـ)، ص ٧.
الفارابي، أبو نصر (٢٥٩ ـ ٣٣٩هـ)، ص ٧.
فتجنشتين، لويدڤيغ (Wittgenstein,Ludwig) (١٨٨١ ـ ١٩٥١م)، ص ٧٤.
فوكو، ميشيل، (Foucult, Michel) (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤م)، ص ٢٢٢.
فوكوياما، فرانسيس (Fukuyama, Francis)، ص ١١٦ و١١٧ و١١٨ و١١٩ و١٢٠ و١٢١ و١٢٦.
فيبر، ماكس (Weber, Max) (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠م)، ص ١٦٥ و١٦٧ و١٧٢ و١٨٥ و١٨٦ و٢٠٢ و٢٠٤ و٢٠٦ و٢١٦.
فيكو، جيوفاني (Vico, Giovanni Battista) (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م)، ص ٢٥.
كاسترو، فيديل، (Castro, Fidel) (١٩٢٦ ـ)، ص ١١٣ و١١٤.
كامبانلا (Campanaella, T.) (١٥٦٨ ـ ١٦٣٩م)، ص ٢٦.

كانت، عمّانوئيل (Kant, Immanuel) (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)، ص ٣٣.
الكرماني، الميرزا رضا (م. ١٨٩٦م)، ص ٣٩.
كوجف، ألكسندر (Kojev,Alexander) (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨م)، ص ١١٩.
لابلاس (Laplace, P.S. De) (١٧٤٩ ـ ١٨٢٧م)، ص ١١١.
ماخ، كارل، (Mach, Karl) (١٨٣٨ ـ ١٩١٦م)، ص ١١١.
ماركس، كارل، (Marx, Karl) (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)، ص ١١١ و١١٧.
مصدق، الدكتور محمد (١٨٨٠ ـ ١٩٦٧)، ص ٩٥.
موغابي (Mugabe, Robert) (١٩٢٤ ـ م)، ص ١١٣.
نابليون، الأول (Napoleon Bonaparte) (١٧٦٩ ـ ١٨٢١م)، ص ١١٦ و١١٧.
ناويراستوك، ص ٥١.
ناصر الدين القاجاري (الملك) (١٢٤٧ ـ ١٣١٢هـ)، ص ٣٩.
النراقي، الملا أحمد (م. ١٢٤٥هـ)، ص ٩٥.
نزيه، حسن، ص ٩٤.
نيوتن، إسحق، (Newton, Isaac) (١٦٢٤ ـ ١٧٢٧م)،ص ٥١ و١١١.
واط، مونتغمري (Watt, Montgomery)، ص ٣٥.

هابرماس (Habexmas, Jurgen)، ص ٨٤.
هتلر، أدولف، (Hitler, Adolf) (١٨٨٩ ـ ١٩٤٥م)، ص ١١٧.
هردر (Herder) (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣م)، ص ٢٧.
هوبز، توماس، (Hobbes, Thomas) (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م)، ص ٦٧ و٦٨ و٦٩ و٧٠ و٧٦ و٧٧ و٨١ و١٠٥.
هيغـــل (Hegel, G.W.F) (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م)، ص ١١٦ و١١٧ و١١٨ و١١٩ و١٢٥ و١٢٦.
هيدغر، مارتن (Heidegger, Martin) (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م)، ص ٨٤ و١٦٤.
ياسبرز، كارل (Jaspers, Karl) (١٨٨٣ ـ ١٩٦٩م)، ص ٨٤.

فهرس المصطلحات

A

Absolute	مطلق
Academic	أكاديمي
Accounting	محاسبة، اتجاه محاسباتي
Achievement (Obtainment)	نيل، إحراز، إنجاز
Action	العمل الإرادي
Action and Interaction	الفعل وردّ الفعل
Action Oriented	أصالة العمل
Actor	الشخص العامل
Aggregate	مجرّد، صرف (كلي، إجمال)
Aggressive	هجومي
Amator	هاوٍ، غير محترف
Ambiguity	إبهام
Analysis	تحليل
Analogous	قياس
Anarchism	فوضوية
Anthropology	علم الإنسان
Anti - Thesis	نقيضة

Apolitical Strtum	فئة غير سياسية ـ محايدة
Aquisition of Legitimacy	بلوغ المشروعية
Archeology	علم الآثار
Argument	برهان، استدلال
Astrology	تنجيم
Astronomy	علم الفلك
Authentic	أصيل
Authentic Rationality	العقلانية الأصيلة
Authority or Rule	سلطة أو الحكم
Axial	محوري
Axioms	الأصول البديهية

B

Barrievs	موانع
Base Values	مبانٍ قيمية
Behavior	سلوك، تصرُّف
Being	وجود
Beliefs	عقائد، أفكار
Body	جسم
Boundaries	حدود

C

Capacity	استعداد، قابلية

Capitalism	رأسمالية
Catastropgic	فورية، غير متوقَّعة
Categories	مقولات (نظرية المقولات)
Cosmology	علم الكونيات
Category	مقولة
Causality	عليّة
Cause	علّة
Challenge	احتجاج
Chance	حظ
Change	تغيير
Changing	متغير
Charisma	كريزما
Charter	إعلان، شرعة
Christianity	المسيحية
Chronology	ميقاني، زمني
Citizen	مواطن
Civil Society	مجتمع مدني
Civil State	الوضع المعقول
Clear	خالص
Coherence	تماسك، ترابط منطقي
Collective	تجمع

Collective Act	العمل الجماعي
Command	عمل الحكم (حكم)
Commanders	حكّام
Common Interest	مصالح مشتركة
Comprehensive	شامل
Comminism	شيوعية
Concept	تصوُّر
Confrontation	مجابهة، تصدّ
Conscience	الوجدان
Consciousness	وعي
Conservation	المحافظة (نظرية)
Contemplation	تفكير
Constitution	قانون أساسي، دستور
Constitutional Structure	البنية الحكومية
Conventional	مزيّف، غير أصيل
Cultural Identity	الهُويَّة الثقافية
Culture	ثقافة
Cultural Pluralism	تعدُّدية ثقافية

D

Dependency	تبعيّة
Depth	عمق

Demarcation Layers	طبقات التماس
Demeanor	سير وسلوك
Description	توصيف، وصف
Desire	رغبة
Determinism	الحتمية
Dialectic Method	الأسلوب (النهج) الديالكتيكي
Dictatorship	دكتاتورية
Difference	اختلاف، تمايز
Discipline	نظام، انضباط، قاعدة
Discovery	كشف
Distribution	توزيع
Dogmatism	الجزمية، القطعية
Domination	سيطرة
Domain	مجال، دائرة
Doubt	شك

E

Ecology	علم البيئة
Efficiency	فاعلية
Efficient	فاعل
Election	اختيار، انتخاب
Element	عنصر

Elenchus	رفض (يونانية)
Encounter	يواجه، يصادم
Encyclopedia	موسوعة
Endurance	تحمُّل
Environment	بيئة
Environment of Act	محيط العمل
Epistemology	نظرية المعرفة
Equal	مساوق
Error	خطأ
Ethics	أخلاق
Evaluation	تقويم
Evidence	دليل
Existance	وجود
Experiment	اختبار، تجربة
External	خارجي
Experience	خبرة

F

Fact	واقع، حقيقة
Family Resemblance	التشابه العائلي
Fanatic	متعصِّب
Fatalism	الجبرية

Fate	تقدير، عاقبة
Feasible (Practical)	عملي
Final Cause	علة غائية
Freedom	حرية
Free will	اختيار
Fulfillment	وفاء
Functional	وظائفي
Functionalism	وظائفية
Fundamental Inquiry	بحث أساسي
Fundamentalism	الأصولية
Fundamentalist	أصولي

G

General Concept	تصور كلِّي (عام)
General Law	قانون عام
Generation	جيل، نسل
Goals	أهداف
Goodness	جيد، حسن
Government	حكومة
Government House	دار الحكومة

H

Happiness	السعادة
Harmonious	منسجم

Heresy	إلحاد، ارتداد، بدعة
Hermeneutic	تفسير، تفسيري
Higher	أعلى، أرفع
Historicity	الاتجاه التاريخي
Homo Politics	إنسان سياسي
Humanism	أصالة الإنسان، حركة الإنسانية
Hypothesis	فرضية، فرض

I

Idea	عقيدة
Idealism	مثالية
Ideal Type	صيغة مثالية، نمط مثالي
Ideology	ايديولوجيا
Illegal	غير قانوني
Illegitimate	غير مشروع
Imamate (Leadership)	إمامة
Incentines	مصادر التحريك، المحركات
Individualism	المذهب الفردي، أصالة الفرد
Induction	الاستقراء
Inequality	عدم مساواة
Inference	استدلال
Informatic	معلوماتي

Interpretative Method	نهج تفسيري
Irratioanl Act	عمل غير عقلاني
Insight	بصيرة
Instrumentalism	الوسائلية، الأداتية
Intellect	عقل
Intellectualism	المذهب العقلي
Intelligensia	النُّخبة الفكرية
Intentional	إرادي، عمدي
Intrinsic	ذاتي، جوهري، جذري
Intuition	الإشراق، المكاشفة، الشهود
Intuitionalism	أصالة العقل
Invention	اختراع

J

Jews	اليهود
Judaism	اليهودية

L

Legal Authority	سلطة قانونية
Legality	قانوني
Liberal Democracy	الديمقراطية الليبرالية
Liberalism	ليبرالية
Ligetemacy	مشروعية

Limitaions of Ligetemacy	حدود المشروعية
Logic	منطق
Logical Analysis	تحليل منطقي
Logos	نطق
Loyalty	التولّي (الموالاة)

M

Marks	علائم، إشارات
Marxism	الماركسية
Mass Production	إنتاج متراكم
Material	العالم الخارجي
Materialism	المادية
Meaning	معنى
Measure	معيار ـ ملاك
Mechanic	ميكانيك
Mechanism	آليّة
Mental	ذهني
Meta - Actor	ما بعد العامل
Meta - Phenomenology	ما بعد الظاهراتية
Meta - Physics	ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقيا)
Method	نهج، مسلك
Mobilization	تحرك اجتماعي

Model	أنموذج
Modern	حديث
Modernism	حداثة
Modernism Rule	ضابطة الحداثة
Modernization	تحديث (تجديد)
Modern Man	الإنسان الحديث
Modern Society	مجتمع حديث
Momentum	زخم، تعجيل
Monasticism	رهبانية
Monism	توحيد، مذهب الوحدة
Monotheism	التوحيد الإلهي
Moral	أخلاقي
Moral Worth	قيمة أخلاقية
Morality	روحية، معنوية
Motion	حركة
Motionless	جامد ـ غير متحرك
Motionlessness	جمود
Motivations	دوافع، بواعث
Mysticism	عرفان
Myth	أسطورة

N

Nation	أمّة، قوم
Nationalism	قومية، وطنية
Nation - State	الدولة ـ القومية
Natural Course	مسار طبيعي
Natural Instinct	متطلبات طبيعية
Naturalism	المذهب الطبيعي، أصالة الطبيعة
Natural Law	القانون الطبيعي
Natural Society	مجتمع طبيعي
Nature	طبيعة
Necessity	ضرورة
Negation	نفي
Neuter	محايد، حياد
Neutral Rationality	العقلانية المحايدة
Norm	قاعدة
Not - being	عدم

O

Objective	موضوعي
Objectivity	موضوعية
Obligation	إلتزام
Observation	مشاهدة

Obsession	هاجس
Ontology	انطولوجيا، علم الوجود
Open Minded	متنوّر، منوّر الفكر
Opportunism (Self - Interest)	مصلحية
Opportunity	فرصة
Opposition	مواجهة، صدام
Organization	منظمة، تشكيل
Origin	جذر، أصل
Originae	موثّق
Originality of Organize	أصالة التنظيم
Originality of Society	أصالة المجتمع
Originality of True	أصالة الحق
Originality of Truth	أصالة الحقيقة
Originality	أصالة
Outlook	استشراف

P

Pantheism	مذهب وحدة الوجود
Paradigm	أنموذج
Paradox	إشكالية، مفارقة
Participation	مشاركة
People	شعب

Percet	فهم
Perception	إدراك
Percept Obvious	بيان الفهم
Pessimism	مذهب التشاؤم
Phenomenology	علم الظاهرات
Phenomenon	ظاهرة
Philosophic Research	بحث فلسفي
Physiology	فسيولوجيا، علم وظائف الأعضاء
Pleasure and Pain	اللذة والألم
Pluralism	التعددية
Polis	أصالة الحكومة
Political Act	العمل السياسي الصالح
Political Association	مجتمع أو تجمع سياسي
Political Efficacy	فاعلية سياسية
Politics	الفلسفة السياسية
Popular Government	حكومة جماهيرية
Positive	موجب
Post - Modernism	ما بعد الحداثة
Potential	كامن، موجود بالقوة
Power	القوة
Pragmatism	البراغماتية، الذرائعية

Praxis	أصالة الوظيفة
Probability	احتمال
Process	عملية، مسار
Professional	محترف
Progress	رقي، تقدم
Protes Tantism	البروتستانتية
Protocol	بروتوكول
Pure Being	وجود مطلق
Purpose	غاية، قصد، غرض
Pursued Situation	الوضع المنشود (المطلوب)

Q

Qualitative Indicator	مؤشر نوعي (كيفي)
Quality	النوعية
Quantitative Indicator	مؤشر كمي
Quantity	الكمية
Quidity	الماهية

R

Radicalism	تطرُّف . راديكالية
Rational Act	عمل عقلاني
Rationalism	عقلانية، المذهب العقلي
Rationality	العقلانية

Originality Rationality of Successful	عقلانية أصالة الموفقية
Rationality of Truth Originality	عقلانية أصالة الحقيقة
Real Situation	الوضع الحقيقي
Realism	المذهب الواقعي
Reality	صحة
Reason	العقل
Reflection	التفكير، التعمق
Reformist	إصلاحي، يدعو للإصلاح
Relativism	النسبية
Religion	دين
Religions Knowledge	المعرفة الدينية
Religionsness	تديُّن
Resurrection	انبعاثة، بعث
Retreat	تراجع
Revolution	الثورة
Right	حق
Right	اليمين
Rightism	اليمينية
Rightness	حقّانية
Ruler	حاكم
Rulling Class	الطبقة الحاكمة

S

Salvation	فوز، فلاح
Scepticism	مذهب الشك
Science	العلم
Scientism	المذهب العلمي
Security	الأمن
Self - Perfection	كمال ذاتي
Self - Sufficient	اكتفاء ذاتي
Semantics	علم دلالات الألفاظ
Semantie	المحتوى، المضمون
Semiotics	النحو الفلسفي
Sensation	الإحساس، الشعور
Serious	جديّ
Seriousness	جدّية
Social Behaviour	السلوك الاجتماعي
Skill	مهارة
Social Contract	العقد الاجتماعي
Socialism	الاشتراكية
Social Order	النظام (الانضباط) الاجتماعي
Socrates Method	النهج السقراطي
Sorting	تصنيف، فرز

Sovereignty	السيادة
Specification	تعين
Speechless Law	الشريعة الصامتة
Stable	استقرار، ثبات
State	الدولة، وضع
Statehood	مواطنة
State of Nature	الوضع الطبيعي
Status - Quo	الوضع الموجود
Subculture	ثقافة فرعية
Subject	موضوع
Subjective	ذهني، عام
Subjectivity	الذهنية، العمومية
Substance	الجوهر
Successful	موفقية، نجاح
Suicide	انتحار
Superiority	أرجحية
Syllogism	القياس
Synthesis	التركيب، الناتج

T

Teachings	تعاليم
Technical Rationality	العقلانية التقنية

Technique	تقنية
Technology	تكنولوجيا، تقنية
Text	نص، متن
The End of History	نهاية التاريخ
Theocracy	الحكومة الدينية ـ ثيوقراطية
Theology	علم الإلهيات (اللاهوت)
Thesis	أطروحة
Thin, Transparent	شفاف (فقد وهجه)
Think Tanks	على مستوى خبراتي
Thought	فكر
Threat	تهديد
Tolerance	تسامح
To Push	دفع
Totalitarianism	الحكومة المطلقة، الاستبدادية
Traditional Societies	المجتمعات الانتقالية
Tradition	التقليد
True	الحق
Truth	الحقيقة
Truthful	صادق

U

Unequity of Politics	حضور سياسي دائم
Underdeveloped	متخلف

Understandable situation	الوضع المفهومي
Unconscious Values	قيم لاواعية
Univers	الموجودات (الكائنات)، العالم
Unmixed	خالص، غير ممزوج بشيء
Unrealistic Condition	حالة غير واقعية
Utopia	المدينة الفاضلة، يوطوبيا
Utopism	يوطوبية

V

Value	قيمة
Vice	رذيلة
Violence	عنف
Virtue	فضيلة

W

Will	إرادة

Z

Zones	فئات (جمع فئة)

* * *

المحتويـات

الموضوع	الصفحة
كلمة المركز	٥
ـ مقدمة المترجم	٧
ـ مقدمة المؤلف للترجمة العربية	١١
ـ المقدمة	١٧
الفصل الأول: الفكر الفلسفي والتدين	٢٣
ـ الفكر الفلسفي	٢٥
ـ الدين: نتاج ثقافي	٣٤
ـ ما هو الدين: الجواب التفسيري	٣٦
ـ ما هو الدين: الجواب الواقعي	٤٢
ـ الدين ومسألة الشك	٤٧
الفصل الثاني: الحكومة وحدود المشروعية	٥٥
ـ الفكر السياسي، حقيقي وأصيل	٥٧
ـ في أساس مفهوم المشروعيّة وأولويته	٦١
ـ حكومة العقل	٦٤
ـ نهجان أساسيّان في باب المشروعيّة	٦٦

الموضوع	الصفحة

ـ نهج أصالة النظام السِّياسي ٦٧
ـ نهج أصالة الوظيفة ٧٣
ـ المشروعية والكفاءة ٧٨
ـ القانون ٨٠
ـ رأي الشعب ٨٢
ـ العمل السياسي ٨٤
ـ بحث مختصر في الفاعليّة والكفاءة ٩١
ـ الحكومة الإسلامية والمشروعية ٩٣
الفصل الثالث: الأصولية والمثقفون الجدد ٩٧
ـ من أجل فهم صحيح لظاهرة الثورة الإسلامية ٩٩
ـ الانبعاث الإسلامي حركة شموليّة ١٠١
ـ الإسلام نظام حكومة بكل معنى الكلمة ١٠٣
ـ نقد الديمقراطية الليبرالية ١٠٥
ـ الحكومة الإسلامية تنظر إلى أبعاد عديدة ١٠٨
ـ ضرورة إدراك الإسلاميين لمكانتهم الحقيقية في العالم ... ١٠٩
ـ الفتوحات الغربية الجديدة ١١٥
ـ ساحة المعارضة العالمية للإسلام ١٢١
ـ أين يكمن مصدر حقانية طريقنا؟ ١٢٣
ـ الأصل، هو القيام بالوظائف ١٢٧

الموضوع	الصفحة

ـ التحول في مفهوم الحكومة ١٢٨
ـ مراجعة لموضوع البحث ١٣٧
الفصل الرابع: المجتمع الديني والحداثة ١٤٣
ـ توطئة ١٤٥
ـ ما هو المجتمع الديني ١٤٦
ـ بنية العمل ١٤٨
ـ العوامل المؤثرة في العمل ١٥٢
ـ الحداثة ١٦٧
ـ المجتمع الحديث ١٧٨
ـ التزام الحكومة أو رساليتها ١٨٢
ـ المشروعية والحداثة ١٨٤
ـ الحداثة والفاعلية ١٨٧
ـ نتيجة البحث ١٩٠
الفصل الخامس: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة ١٩٣
ـ توضيح ١٩٥
ـ ما هي الحداثة ١٩٨
ـ إيضاح حول بنية العمل الإرادي ١٩٩
ـ العقلانية: معيار تقويم العمل ٢٠٤
ـ نحو مفهوم أحدث من الحداثة ٢٠٩

الموضوع	الصفحة

ـ من الفرد حتى المجتمع المدني ٢١٨
ـ الوصف الظاهراتي وبنية النمط المثالي ٢٢١
ـ فهرس الأعلام ٢٢٥
ـ فهرس المصطلحات ٢٣١
ـ المحتويات ٢٥١

* * *

المؤلِّف في سطور:

- من مواليد ١٩٥١.
- يحمل شهادة في الهندسة الكهربائية من جامعة طهران.
- دكتوراه في الرياضيات من جامعة بركلي (كاليفورنيا) في الولايات المتحدة.
- أحد المجاهدين القدامى في الحركة الإسلامية الإيرانية، ومن الذين اعتقلوا عند زيارة الرئيس الأمريكي نيكسون إلى إيران، في مطلع السبعينات.
- بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران سنة ١٩٧٩، كان أحد أعضاء الهيئة المشرفة على مؤسسة الإذاعة والتلفزيون، ثم مستشاراً لوزير الخارجية (١٩٨٤).
- أحد أعضاء الوفد الثلاثي الذي حمل الرسالة التاريخية للإمام الخميني (رض) إلى الزعيم السوفييتي ميخائيل غورباتشوف (١٩٨٨).
- مسؤولياته الحالية:
  - عضو مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان)، ونائب رئيس لجنة السياسة الخارجية فيه.
  - رئيس مركز أبحاث المجلس (البرلمان).
  - أستاذ جامعي.
  - المستشار الأوّل في المجلس الأعلى للأمن القومي.
- مؤسس مركز الدراسات النظرية في الفيزياء والرياضيات، وكذلك مؤسس مركز الدراسات السياسية والدولية التابع لوزارة الخارجية.
- له العديد من المؤلفات في مجالات الفكر والسياسة والرياضيات.

الغدير والحداثة

● هذا الكتاب

يبحث هذا الكتاب في الفكر السَّياسي، فيتناول بعض القضايا السَّياسية المهمَّة التي يتداولها، اليوم ،خبراء القضايا الدَّولية والسياسَّيون في الغرب، وهي القضايا الفكريَّة - السياسَّية التي ترتبط بقضايا المسلمين ومصالحهم، ومنها: الفكر الفلسفي والتَّديُن، الحكومة وحدود المشروعية، الأصوليَّة والمثقفون الجدد، المجتمع الديني والحداثة، من الحداثة إلى مابعد الحداثة.

الغدير
100142

بسم الله الرحمن الرحيم